

# okrožja smisla

hermenevtika  
avguštin  
simpozij  
obiti in času  
filozofija  
religije  
plotin  
odprt  
tema  
galileo  
fenomenologija  
in spolna  
diferenca

phainomena 23 - 24

## HERMENEVTIKA

Avrelij Avguštin:	De doctrina christiana	5
Jan Bednarik:	Avrelij Avguštin o stvarih in znakih	17
Bonaventura:	Collationes in hexaëmeron	27
Hans-Georg Gadamer:	Kaj je resnica?	47
Martin Heidegger:	Kaj se pravi misliti?	61
Dietmar Koch:	Hermenevtično v mišljenju dogodja pri Martinu Heideggru	75

## SIMPOZIJ O BITI IN ČASU

Dean Komel:	Fenomenološka interferenca	109
Franci Zore:	Platonska aporetika bivajočega kot izhodišče Heideggrovega dela <i>Bit in čas</i>	123
Robert Petkovšek:	Platon v delu <i>Bit in čas</i>	131
Valentin Kalan:	Duša (psyche) in tubit	149
Andrina Tonkli - Komel:	Kaj pa Jezik in čas?	183

## FILOZOFIJA RELIGIJE

Tine Hribar:	Plotinovo nad-boštveno eno kot brezmejna moč	193
Nijaz Ibrulj:	Heteroglossa: možnost filozofije religije	217

## ODPRTA TEMA: GALILEO

Galileo Galilei:	Pismo Kristini Lorenski, nadvojvodnji toskanski 1615 (spremna beseda Jan Bednarik)	225
------------------	------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## FENOMENOLOGIJA IN SPOLNA DIFERENCA

Hans Rainer Sepp:	Spolna razlika – tema za Husserlovo fenomenologijo?	259
Bernhard Waldenfels:	Tujost drugega spola	275
Linda Martín Alcoff:	Fenomenologija, poststrukturalizem in feministična teorija	303
Hilge Landweer:	Ali moški čutijo drugače?	325
Andrina Tonkli - Komel:	Subjektiviteta spolnosti	351

## POROČILO

Dean Komel:	Vprašanje biti in odgovor časa	357
Povzetki		363

ISSN 1408-550X

UDK 1

PHAINOMENA 1998 VII/23-24

**GLASILO FENOMENOLOŠKEGA**

**DRUŠTVA V LJUBLJANI**

BULLETIN OF ASSOCIATION FOR

PHENOMENOLOGY

**GLAVNA UREDNICA**

EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkll-Komel

**UREDNIŠKI ODBOR**

EDITORIAL BOARD

Aleš Debeljak, Tine Hribar, Dean

Komel, Ivan Urbančič, Tomo Virk

**ZNANSTVENI SVET**

SCIENTIFIC COUNCIL

Koordinator Dean Komel

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf

Bernet (Leuven) Jean François

Courtine (Pariz), Renato Cristin

(Trst), Klaus Held (Wuppertal),

Friedrich-Wilhelm von Herrmann

(Freiburg), Pavel Kouba (Praga),

Thomas Lückmann (Konstanz),

Hans Rainer Sepp (Freiburg),

Helmuth Vetter (Dunaj),

Bernhard Waldenfels (Bochum)

**I Z D A J A T E L J**

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO

V L J U B L J A N I

Oddelek za filozofijo

Filozofske fakultete

**Z A L O Ž I L A**

Nova revija d. o. o.

Časopisno založniško podjetje

Dalmatinova 1, Ljubljana 1000

p.p. 170 - tel. 061 133 40 74 / faks 061 133 42 50

Zanjo Niko Grafenauer

LEKTORICA Jana Unuk

OBLIKOVANJE Gašper Demšar

TISK Kočevski tisk

PRELOM LIRŠTČ, d. o. o.

Publikacijo sofinancirajo

Ministrstvo za znanost in tehnologijo

Ministrstvo za kulturo

Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete

**FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO**  
ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije  
z dne 30. 1. 1997 se za proizvod plačuje 5-odstotni davek od prometa  
proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev  
po Zakonu o prometnem davku (Uradni list RS, št. 4/92).

**HERMENEVTIKA**

**HERMENEVTIKA**

**3**

**HERMENEVTIKA**

---

---

Pripravil Dean Komel

# Avrelij Avguštin

## DE DOCTRINA CHRISTIANA<sup>1</sup>

### Predgovor

5

1. Dozdeva se mi, da je mogoče nuditi primerne napotke k obravnavi *svetega pisma*<sup>2</sup> vsem njegovim preučevalcem. Tako ne bodo izkoristili le tega, kar so v njem razvozlali drugi, ampak bodo tudi sami z interpretacijo koristili drugim ljudem. Pričujoče besedilo sem sklenil napisati za vse tiste, ki si želijo in se znajo učiti iz teh napotkov, v upanju, da mi ob pisanju Gospod, naš Bog, ne bo odrekel darov, ki mi jih navadno poklanja, ko razmišljam o teh stvareh. Mislim pa, da je treba pred tem odgovoriti vsem, ki me bodo kritizirali, ali so vsaj tako mislili, če jih ne bi že predhodno ukrotil. (...)

V paragrafih 2–5 Avguštin odgovarja na možne kritike; nato svari pred prevzetnostjo, ki so ji izpostavljeni razlagalci (6–9).

<sup>1</sup> Prevod je prost, opira pa se na latinsko besedilo *Editio Maurina* v primerjavi s *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, izdano v delu *Opere di s. Agostino, La dottrina cristiana*, Rim 1992.

<sup>2</sup> 'Sveto pismo' je prevod Avguštinovih izrazov 'Scripturae sacrae', 'Scripturae divinae', 'sacrae Litterae'.

---



---

## Prva knjiga

1.1. Vsako ukvarjanje s *svetim pismom* temelji na dvojem: kako najti stvari, ki jih je treba razumeti, in kako posredovati, kar je bilo umeto. Najprej bomo spregovorili o prvem, nato o drugem. O veliko in težavno delo, ki ga je tako težko nadaljevati, da ga je predrzno že začeti! To bi res veljalo, ko bi zaupali samo svojim močem; ker pa polagamo upanje na njegovo srečno dovršitev v Njega, čigar številne izročene ideje o tem že hranimo v spominu, se nam ni bati, da nam ne bo več dajal ostalega, ko bomo začeli zapisovati, kar je bilo že dano. Kajti kdor ima v lasti stvar, ki je ne zmanjka ob darovanju, je nima po pravici, če je ne daruje. On pa je rekel: »Kdor namreč ima, temu se bo dalo.«<sup>3</sup> Dal bo torej tistim, ki imajo: tistim, ki širokosrčno uporabljajo, kar so prejeli, bo dal v polnosti in povečal, kar je bilo dano. Prvič pet in drugič sedem je bilo hlebov, preden jih je razdelil med lačne; ko pa je začel deliti, so se napolnili koši in košare, da se jih je nasitilo na tisoče.<sup>4</sup> Kakor se je tisti kruh množil, ko ga je razlomil, tako se bo po božjem navdihu vse dano za pisanje še povečalo. V tem poslu ne bomo trpeli pomanjkanja, ampak se bomo veselili čudovitega izobilja.<sup>5</sup>

6

2.2. Vsak nauk je nauk o stvareh ali znakih;<sup>6</sup> stvari pa se naučimo prek znakov. Z imenom stvar sem pravzaprav poimenoval, kar ni v rabi za označevanje nečesa, kot na primer les, kamen, žival ali kaj podobnega. V tem primeru pa ne smemo misliti na tisti les, ki ga je Mojzes zalučal v grenke vode, da bi izgubile svojo grenčino,<sup>7</sup> niti na tisti kamen, ki si ga je Jakob postavil pod glavo,<sup>8</sup> niti na tisto žival, ki jo je Abraham žrtvoval namesto sina.<sup>9</sup> To so namreč take stvari, ki so obenem znaki za druge stvari. Obstajajo pa tudi drugi znaki, ki jih uporabljamo samo za označevanje:<sup>10</sup> to so

<sup>3</sup> Mt. 13,12.

<sup>4</sup> Mt. 14, 17–21; 15, 34–38.

<sup>5</sup> Prim. Ep. 266, 1.

<sup>6</sup> Za latinski '*signum*' pozna slovenščina dva izraza: 'znak' in 'znamenje'. V mejah mogočega bo '*signum*' preveden kot 'znak'.

<sup>7</sup> Ex. 15, 25.

<sup>8</sup> Gen. 28,11.

<sup>9</sup> Gen. 22,13.

<sup>10</sup> Lat. '*quorum omnis usus in significando est*'. Lat. '*significare*' pomensko združuje slovenske izraze 'pomeniti', 'označevati', 'zaznamovati'.

---

---

besede. Besede se uporabljajo, da se z njimi kaj sporoča. S tem je mogoče razumeti, kaj imenujem 'znak': znaki so očitno stvari, ki jih uporabljamo za označevanje nečesa. Zaradi tega je vsak znak tudi neka stvar; kar namreč ni stvar, tega sploh ni. Vsaka stvar pa ni znak. Čeprav je nekatere stvari mogoče uporabljati za označevanje drugih, se bomo, ko bomo spregovorili o stvareh, oklepali te delitve, ki omogoča, da govorimo najprej o stvareh, nato o znakih. Ob tem se moramo dobro spomniti, da se zdaj sprašujemo pa stvareh na sebi, ne pa po tem, da lahko tudi kaj označijo prek sebe.

3.3. Nekatere stvari so, da se užijejo, druge, da se uporabljajo;<sup>11</sup> še druge, da se užijejo in uporabljajo. Prve nas osrečujejo; na druge se opiramo v svojem nagnjenju k sreči<sup>12</sup> in jih imamo skorajda za opremo, s katero moremo priti do prvih in se jim posvetiti. Za nas, postavljene med enim in drugimi, velja sledeče: če hočemo užiti, kar je za uporabo, se naš tek znajde pred ovirami in ovinki. Zadržuje nas namreč ljubezen do nižjih stvari in nas ovira ali odvrta od tistih, ki jih je treba užiti.

4.4. Užiti moramo iz ljubezni; nasprotje je zloraba.<sup>13</sup> 5.5. Zares užiti je treba le Troedinega Boga: 6.6. »Neizrekljivi« Bog ljubi našo hvalo. 7.7.–9.9. Različna pojmovanja Boga: Bog je modrost in življenje; 10.10.–12.12. Človek in Bog.

13.12. Kako pa je On prišel k nam, če ne s tem, da je beseda meso postala in med nami prebivala?<sup>14</sup> Kadar govorimo, se v našem srcu zaprta beseda spremeni v zvok in postane jezik,<sup>15</sup> da bi se vsebina našega duha preselila skozi ušesa v duh drugega. Naša misel pa se ne spremeni v tisti zvok, ampak ostaja cela pri sebi in se navzame oblike glasu, s katero prodre v ušesa: v tej spremembi se ne poškoduje. Tako se božja Beseda ni spremenila: postala je meso, da bi med nami prebivala.

<sup>11</sup> Lat. 'fruur' in 'utor' prevajam z 'užiti' in 'uporabiti'. V Avguštinovi govoric 'utor' zaznamuje sredstvo, 'fruur' cilj.

<sup>12</sup> 'Osrečujejo' in 'sreča' sta '*beatos faciunt*' in '*beatitudinem*'.

<sup>13</sup> 'Fruur' in 'utor' opredeljujeta tudi greh in krepost: De divv. qq. 83, q. 30; De mor. Eccl. Cath. 1,3,4.

<sup>14</sup> Jan. 1,14.

<sup>15</sup> Lat.: 'locutio'. Avguštin ločuje med glasom in besedo (De Gen. ad litt. 1,15,29; v luči kristologije prim. Serm. 228,3).

---

---

14.13 Kristus je zdravnik človeštva. 15.14. Kristus v smrti, vstajenju in ob sodnem dnevu. 16.15. Cerkev, telo in nevesta Kristusova. 17.16. Z odpuščanjem grehov je bila odprta pot v domovino. 18.17.–21.19. Ob sodnem dnevu. 22.20.–23.23. Razlogi za ljubezen; vrste ljubezni. 24.25. Telo in duh. 25.26.–34.38. Ljubezen, Bog in bitja. Kristus je naša pot.

35.39. Bistvo doslej povedanega o 'stvareh' je razumeti tako, da je polnost in namen Postave ter *svetega pisma* ljubezen<sup>16</sup> do stvari, ki se užije, in do stvari, ki more to prvo stvar užiti skupaj z nami (...).

36.40. Namen *svetega pisma* je milost (*caritas*). Potreba po pravilni interpretaciji. 36.41. Zmote in pot k usmiljenju. 37.41. Tri kreposti. 38.42. Usmiljenje je večno. 39.43.–40.44. Za branje *svetega pisma* so potrebni vera, upanje in usmiljenje.

## Druga knjiga

### 8

1.1. Ko sem pisal o stvareh, sem predhodno opomnil, da jih je treba obravnavati izključno na sebi, ne pa z ozirom na to, da lahko kaj označijo tudi prek sebe; za znake pa, nasprotno, trdim, da jih ne smemo obravnavati na sebi, ampak v tem, da so znaki, se pravi, da nekaj označujejo. Znak je namreč stvar, ki ob prenosu svoje podobe na čute hkrati daje misliti na nekaj različnega od sebe: kadar vidimo sledi stopinj, pomislimo na žival, ki jih je pustila; kadar vidimo dim, vemo, da je tam tudi ogenj; kadar slišimo glas kakega bitja, razumemo njegovo počutje; vojaki so izurjeni, da ob glasu trobente napredujejo ali se umikajo oziroma da se podajo v kako drugo potezo, ki jo narekuje bitka.

1.2. Nekateri znaki so naravni, drugi so postavljeni.<sup>17</sup> Naravni so tisti, ki dajejo spoznati kaj drugega prek sebe, brez pridane volje ali težnje po sporočanju: tak je dim, ki označuje prisotnost ognja. Tega ne dela, ker bi to hotel sporočiti; na podlagi svojih izkušenj namreč vemo, da je tam tudi ogenj, četudi se prikaže samo dim. Tudi sled mimoidoče živali spada v to

<sup>16</sup> Lat. 'dilectio'; prim. Rim, 13,10; 1 Tim 1,5.

---

---

vrsto znakov. Obraz žalostnega ali razjarjenega človeka priča o njegovem počutju, čeprav sam nima namena, da bi to povedal. Isto velja za notranja počutja, ki se kažejo prek obraza, čeprav se ne trudimo, da bi se to zgodilo. Sicer ni bil moj namen, da bi prav sedaj govoril o tej vrsti znakov v njihovi celoti. Kar pač sodi v našo delitev snovi, ni bilo mogoče povsem mimo nje; kar je bilo tukaj povedano, bo zaenkrat zadostovalo.

2.3. Postavljeni znaki so tisti, ki si jih (kolikor pač morejo) izmenjujejo živa bitja, da bi pokazala svoje notranje vzgibe, tako občutke kot pojme. Nimamo namreč drugega razloga za sporočanje oziroma dajanje znakov razen tega, da drugemu sporočimo to, kar se dogaja v duhu označujočega. Določili smo, da bomo preučevali in obravnavali to vrsto znakov z ozirom na človeške zadeve, saj so nam tudi božja znamenja iz svetih spisov znana po človeški roki, ki jih je zapisala. Res je, da imajo tudi živali take znake, po katerih si sporočajo svoje želje. Kadar najde petelin hrano, s svojim glasom obvesti kokoš, naj pride k njemu; golob s svojim stokanjem priključuje golo-bico ali pa ona njega; vajeni smo številnih podobnih primerov. Drugo vprašanje je, ali velja, da izraz na obrazu ali krik bolečine sledita notranjim vzgibom, ne da bi jima bilo do sporočanja nečesa, ali pa je res ravno obratno. To nebitveno stvar bomo izpustili, ker se ne tiče snovi pričujoče obravnave.

3.4. Med znaki, s katerimi si ljudje medsebojno izmenjujejo občutke, se nekateri navezujejo na vid, mnogi na sluh, zelo malo pa na druge čute. S kretnjami namreč dajamo znamenje izključno očem tistega, za kogar želimo, da bi bil deležen naše volje. Pravzaprav imajo nekateri navado, da z rokami sporočajo mnogo stvari. Igralci, na primer, s telesnimi gibi posredujejo znamenja tistim, ki jih znajo razumeti, in se tako rekoč pogovarjajo z njihovimi očmi. Tako tudi zastave in vojaška znamenja dajejo po očeh umeti voljo poveljnikov. Vsi ti znaki so skoraj kot vidne besede. Kot sem že povedal, je največ znakov, ki se tičejo sluha, še zlasti, če mednje prištevamo tudi besede. Res je namreč, da trobenta, piščal ali citre ne oddajajo samo prijetnega zvoka, ampak tudi nekaj sporočajo. Toda vseh teh znakov je malo,

---

<sup>17</sup> Lat. 'signa data' tj. 'dani znaki'. Nekateri prevajajo 'intencionalni znaki'.

---

če jih primerjamo z besedami. Med ljudmi so besede na prvem mestu, ko gre za izražanje vsega, kar je bilo spočeto v duhu, če pač kdo hoče to pokazati. Zagotovo je Gospod dal kak pomen tudi mazilu, s katerim so bile namaziljene njegove noge,<sup>18</sup> ali sprejemanju zakramenta telesa in krvi; tudi to, da je bila žena ozdravljena z dotikom njegovega oblačila,<sup>19</sup> nekaj pomeni. Vendar nepreštevno večino znakov, v katere ljudje prelivajo svoje misli, tvorijo besede. Kajti z besedami sem mogel povedati o vseh tistih znakih, vrste katerih sem na kratko povzel: o besedah pa s tistimi znaki ne bi mogel povedati.

4.5. Ker pa se besede samo dotaknejo zraka in ne trajajo dlje od svojega zvena, so bile postavljene črke kot znaki besed. Na ta način se glasovi kažejo očem ne po sebi, ampak po svojih znakih. Ti znaki pa zaradi greha človeške nesloge niso mogli biti skupni za vsa ljudstva. Vsako si je namreč samo zase želelo prvenstva v svetu. V znamenje te prevzetnosti se je dvignil k nebu oni stolp: tedaj so si brezbožni ljudje res zaslužili, da niso spoznali samo nesloge duhov, ampak tudi zmedo jezikov.<sup>20</sup>

10

5.6. Zaradi tega se je zgodilo, da se je tudi samo *sveto pismo*, zdravilo številnih bolezni človeškega duha, izvorno zapisano v enem jeziku, v katerem bi se lahko primerno razsejalo po vsej zemlji, razširilo in dalo spoznati ljudem v odrešenje v različnih prevodih. Kdor ga bere, ne išče v njem drugega kot misli in voljo tistih, ki so ga zapisali, in po njih voljo Boga, v skladu s katero so – kakor menimo – sami spregovorili.

6.7. Številne, raznolike nejasnosti in dvoumnosti zavajajo tiste, ki prebirajo *sveto pismo* na nepremišljen način, tako da eno stvar razumejo za drugo. (...)

6.8. Razbirati nejasne odlomke z naslonitvijo na razumljive. 7.9–7.11. Sv. Duh nam je v oporo pri branju *sv. pisma*. 8.12.–8.13. Biblični kanon. 9.14. Kako brati *sveto pismo*.

<sup>54</sup> Jan 12, 3–7.

<sup>55</sup> Mt 9, 20–22.

<sup>56</sup> Gen. 11, 1–9.

---

---

10.15. Nerazumevanje zapisanega izhaja iz dveh vzrokov: prikrito je ali v neznanih ali v dvoumnih znakih. Sami znaki pa so lahko pravi<sup>21</sup> ali preneseni. Pravi znaki so tisti, ki označujejo stvari, za katere smo jih postavili: kadar, na primer, rečemo 'bos',<sup>22</sup> s tem razumemo žival, ki ji vsak latinsko govoreči človek pravi tako. Preneseni znaki pa so tisti, v katerih pravi, dobesedni pomen rabimo za označevanje nečesa drugega: to se dogaja, kadar rečemo 'bos' in s tem zlogom sicer mislimo na žival, ki jo navadno imenujemo s tem imenom, toda prav preko te živali tudi na Evangelista, za katerega je po Apostolu zapisano: »Ne zavezuji volu gobca, kadar mlati.«<sup>23</sup>

11.16. Veliko zdravilo proti neznanim znakom je poznavanje jezikov. Latinsko govoreči, ki jih sedaj želimo poučiti, potrebujejo za razumevanje *svetege pisma* še znanje dveh drugih jezikov, namreč hebrejskega in grškega. Z njuno pomočjo je namreč mogoče seči k predhodnim besedilom, če neskončni in različni latinski prevodi vzbudijo kak sum. (...) Mogoče je namreč prešteti prevajalce iz hebrejščine v grščino, ni pa mogoče naštetih vseh prevajalcev v latinščino. Ko je namreč komu (in to se je dogajalo že v prvi dobi prave vere) prišel pod roko kak grški kodeks, se je brž lotil prevajanja, če je menil, da nekoliko pozna oba jezika.

12.17. To dejstvo prej omogoča, kot ovira razumevanje besedil, pod pogojem, da bralci niso nemarni. Primerjava različnih kodeksov je pogosto pojasnila mnogo nejasnih stavkov: Izaijevo misel je nekdo prevedel tako: »Domačih svojega rodu ne boš zaničeval,«<sup>24</sup> drugi pa: »Ne boš zaničeval svojega mesa.«<sup>25</sup> Če ta dva prevoda primerjamo, lahko vidimo, da se medsebojno potrjujeta, saj eden pojasnjuje drugega: besedo »meso« lahko jemljemo dobesedno, češ da se lahko vsakdo ima za obveščene, naj ne zaničuje svojega telesa, »domače svojega rodu« pa preneseno, češ da so kristjani, ki so se duhovno rodili od istega semena besede. Če primerjamo oba

<sup>21</sup> Lat. 'proprius'.

<sup>22</sup> Lat. 'vol'.

<sup>23</sup> 1 Kor. 9,9. Avguštin pogosto razpravlja o alegoriji: prim. npr. De util. cred. 3,5; De Trin. 15,9,15; De vera rel. 50,99; Enarr. in Ps. 8,13.

<sup>24</sup> Izaija 58, 7 sec. LXX.

<sup>25</sup> Izaija 58, 7 Vulg.

---

stavka, se nam bo najbolj verjetno zazdelo, da gre za nauk, naj ne zane-marjamo sorodnikov. Ko namreč združimo besedi »meso« in »domači«, najprej pomislimo na sorodnike. (...) Težko je, da sta si dva prevoda tako različna, da si nista blizu v nobeni stvari.

12.18–13.19. Primeri k povedanemu. 13.20. Pri branju moramo biti pre-prosti.

14.21. Kasneje bo govor o dvoumnih znakih: sedaj bomo spregovorili o neznanih. Glede na besede se slednji ločujejo na dve obliki: bralca lahko zadrži ali neznan izraz ali neznan stavek. Ko ti prihajajo iz tujih jezikov, moramo vprašati ljudi, ki jih poznajo, ali pa se jih sami naučiti oziroma med seboj primerjati več prevodov, če sta na razpolago čas in nadarjenost. Če pa gre za nepoznavanje besed in izrazov iz našega jezika, se jih bomo naučili s poslušanjem in branjem. (...)

15.22. O prevodih *sv. pisma*.

12

16.23. Če pa, nasprotno, bralca zaustavi kak preneseno rabljen znak, ga je treba preiskati deloma s poznavanjem jezikov, deloma s poznavanjem stvari. Beseda lahko nastopa kot primera: v imenu Siloa, na primer, (...) najdemo skriti pomen.<sup>26</sup> Ko bi namreč Evangelist ne prevedel imena iz nepoznanega jezika, bi nam tako važen pomen ostal zakrit. To se dogaja z mnogimi hebrejskimi imeni, ki jih pisci tistih knjig niso raztolmačili. (...) Na ta način pa so nam pojasnili, kaj pomeni Adam, kaj Eva, in Abraham in Mojzes in tudi zemljepisna imena, kot Jeruzalem, Sion, Jeriho, Sinaj, Libanon, Jordan in še mnoga druga, ki bi nam sicer ostala neznana. S prevodom in obraz-ložitvijo teh besed se razjasnijo mnogi preneseni izrazi iz *svetega pisma*.

16.24. Primeri k povedanemu. 16.25.–16.26. Številke in glasba v *sv. pismu*. 17.27. Primeri k povedanemu. 18.28. Kristjan naj sprejema res-nico tudi, ko so jo odkrili pogani. 19.29.–22.33. Poganske navade. 22.34. O človeški oholosti. 23.35.–23.36. O hudičevih prevarah. 24.37.–27.41. O vračevernosti. 28.42.–28.44. O koristnosti zgodovine. 29.45.–30.47.

<sup>26</sup>Jan 9,7.

---

---

O znanstvenih vedah. 31.48.–38.56. O dialektiki in vedi o številih. 38.57. Znanje naj bo v hvalo Gospodu. 39.58. Kristjan in znanstvena odkritja. 39.59.–42.63. Primerjava med *svetim pismom* in človeškimi znanostmi.

## Tretja knjiga

1.1. Uvodno opozorilo 2.2.–4.8. Različne vrste dvoumnega v besedilu.

5.9. Dvoumnosti v zvezi s preneseno rabljenimi besedami, o katerih moramo odslej govoriti, zahtevajo nenavadno skrb in marljivost. Najprej moramo paziti, da prenesenih izrazov ne jemljemo dobesedno. Na to se nanaša Apostolov rek: »Zakaj črka mori, Duh pa oživlja.«<sup>63</sup> Ko se preneseno jemlje kot dobesedno, ima okus telesnega. Nič ni primernejše izrazu duševna smrt kot suženjska pokornost črki; ta namreč podreja mesu sam razum, ki nas ločuje od živali. Kdor sledi črki, jemlje preneseni izraz dobesedno in ni sposoben, da bi povezal dobesedni pomen s kakim drugim. Ko tak človek sliši besedo 'sobota', pod tem ne razume ničesar razen enega od stalno ponavljajočih se dni v tednu; ob izrazu 'žrtev' z mislijo ne preseže tistega obreda, ki se opravlja z živalmi ali zemeljskimi sadovi. Jemati znake za stvari in ne dvigniti duševnega očesa prek telesnega bitja k zajemanju večne luči je velika sužnost duha.

6.10.–6.11. Primeri k povedancmu. 7.11. O sužnjih praznih znakov. 8.12. Krščanska svoboda in poganska sužnost.

9.13. Kdor stori ali časti stvar, ki nekaj pomeni, ne da bi vedel, kaj pomeni, je suženj znaka. Kdor pa stori ali časti koristen znak, ki ga je postavil Bog, ter razume njegovo moč in njegov pomen, ne časti vidne in minljive stvari, ampak to, k čemur se vsi tovrstni znaki obračajo. Tak človek je duhoven in svoboden: te lastnosti veljajo tudi za dobi suženjstva, ko takih znakov še ni bilo mogoče razodeti (...). Taki duhovni ljudje so bili patriarhi in preroki in vsi tisti Izraelci, po katerih nam je sveti Duh posredoval oporo in pomoč sv.

<sup>27</sup> 2 Kor. 3,6.

---



---

*pisma*. Danes, potem ko je Gospodovo vstajenje povsem razsvetlilo dokaz o našem odrešenju, nas tista znamenja ne obtežujejo več, saj jih razumemo. Namesto teh mnogih sta nam sam Gospod in nauk Apostolov izročila le maloštevilne, izredno enostavne, častitljive in presvete, kot zakrament krsta in Gospodovega telesa. Ko jih poučen človek prejme, ve, na kaj se nanašajo, in jih ne časti s telesno zaslužjenostjo, ampak z duhovno svobodo. Če slediti črki in jemati znake za menjene stvari pomenita suženjsko šibkost, interpretacija znakov na nepotreben način kaže na napako nesrečno tavajočega človeka. Kdor pa ne razume pomena znaka, čeprav ve, da gre za znak, ta ni v stanju sužnosti. Bolje pa je biti pod jarmom neznanih, a koristnih znakov kakor tolmačiti jih na nesmiseln način: to se pravi, potisniti v vozle napake glavo, ki se je rešila suženjskega jarma.

10.14. Preneseno rabljeni izrazi. 10.15. Navada kot zorni kot pri presoji človeških dejanj. 10.16. O usmiljenju in pohlepu. 11.17.–14.22. Napotki k interpretaciji dogodkov iz *svetega pisma*.

14

15.23. (...) Ko gre za preneseno rabljene reke, bomo zatoorej sledili sledečemu pravilu: kar prebiramo, bomo na dolgo in marljivo preučili, dokler ne bo interpretacija prišla v kraljestvo milosti.<sup>28</sup> Če se slednje že zadržuje v zvenu dobesednega smisla, ne gre iskati kake prenesene rabe.

16.24. Predpisi, ki prepovedujejo nesramnosti in zločine ali zapovedujejo koristna in dobrohotna dejanja, niso preneseni. Preneseni pa so tisti, za katere se zdi, da predpisujejo nesramnosti in zločine ter prepovedujejo koristna in dobrohotna dejanja. (...)

17.25. *Sv. pismo* ne zapoveduje vsega vsem: včasih se obrača na posameznike, včasih na skupnost. 18.26.–25.34. Primeri iz *svetega pisma*.

25.35. Ker pa so si stvari podobne v različnih ozirih, ne smemo misliti, da imajo preneseno rabljeni izrazi zmeraj isti pomen. Grajal je namreč Gospod,

---

<sup>28</sup> Prim. Enarr. in Ps. 90, d. 1,8: »*Quo modo enim radix omnium malorum cupiditas, sic radix bonorum caritas.*« Prim. tudi De gr. Chr. 18, 19–21; De divv. qq. 83, q. 33. Interpretacija je vselej zapisana verskemu.

---

ko je rekel: »Varujte se farizejskega kvasa.«<sup>29</sup> Hvalil pa je, ko je rekel: »Podobno je kvasu, ki ga je žena vzela in zamesila v tri merice moke, dokler se ni vse prekvasilo.«<sup>30</sup>

25.36. Primeri k povedanemu. 26.37.–28.39. Tudi stavki lahko pomenijo več različnih stvari 29.40.–29.41. O tropih. 30.42.–37.55. O Tihonijevih pravilih.<sup>31</sup>

37.56. Preučevalce *svetega pisma* je treba zato posvariti, naj ne le vedo, kako so stvari v tem besedilu povedane (...), ampak – in to je prvo in najnujnejše – naj molijo, da bi razumeli.<sup>32</sup> Kajti v *svetem pismu* berejo: »Zakaj Gospod daje modrost, iz njegovih ust prihaja spoznanje in razumnost.«<sup>33</sup> (...) S tem bodi dovolj govora o znakih.

*Prevedel Jan Bednarik*

<sup>29</sup> Mt 16,11.

<sup>30</sup> Lk 13,21.

<sup>31</sup> To so pravila, ki jih je donatist Tychonius (umrl l. 440) našel v delu *Liber Regularum* kot temeljna vodila k tolmačenju odlomkov iz *svetega pisma*: 1. De Domino et eius corpore, 2. De Domini corpore bipartito, 3. De Promissis et Lege, 4. De specie et genere, 5. De temporibus, 6. Recapitulatio, 7. De diabolo et eius corpore. Avguštín jih sicer ceni, a jih ne sprejema v celoti.

<sup>32</sup> Lat.: 'orent ut intellegant'. Prim. Serm. 43, 7: 'intellige, ut credas (...) crede, ut intelligas'.

<sup>33</sup> Preg, 2,6.

---



## AVRELIJ AVGUŠTIN O STVAREH IN ZNAKIH

Avguštinova hermenevitična misel se rojeva na pretoku starogrškega pojmovanja besede kot poti k resnici (še zlasti v Platonovem orisu) in nove ontološke teologije Besede, ki izhaja iz krščanskega razodetja. Ta mogočna sinteza se vsebinsko že na izhodišču prepleta z iskanjem veljavne gnoseološke teorije na semiotični podlagi; s formalnega vidika se ponuja predvsem v delih *De magistro*, *De doctrina christiana* in *De Trinitate*.

Z jezikovnimi in jezikoslovnimi vprašanji tako v hermenevitičnem kot v semiotičnem smislu se je Avguštin baje ukvarjal že v mladih letih, kakor je mogoče soditi po njegovi govorniški vzgoji. Samo vprašanje jezika je zastavljeno v okviru vzgojnega načrta Avguštinovega krščanstva, katerega namen je voditi človeka (*homo viator*) prek telesnega k netelesnemu (*per corporalia ad incorporalia*).<sup>1</sup> Avguštin se ukvarja predvsem z osrednjo vlogo jezika kot posrednika (*medium*) med redom čutnega in redom nadčutnega; to problematiko razvija tudi s stalnim ozirom na kristologijo. V

<sup>1</sup> Prim. De lib. arb. 2,3,7–15, 39; De vera rel. 29, 52–39, 73; Enarr. in Ps. 1, 7–8; Serm. 141, 1–3; In Io. Ev. tr. 20, 12,13; De civ. Dei 8,6; Confess. 10,6,9.

---

jeziku zato išče ključ semantične ontologije, ki bi omogočila prehod od pojmovanja znaka kot golega orodja retorike k njegovi interpretaciji v smislu ontološke šifre hierarhičnega razmerja (*gradatio*, κλίμαξ) telo-duša-Bog. Ta skrb se razvija vzporedno z Avguštinovo 'poglobitvijo notranjega' in v prvih delih še ni tako izrazita; vrh doseže v delu *De doctrina christiana*, ki mu je posvečen pričujoči prevod. V Avguštinovih spisih se ta problematika sicer nenehno primerja in sooča s tehnično dediščino klasičnega govorništva, z vzorniki Kvintilijanom, Varonom, Vergilom in Ciceronom, in z nauki različnih filozofskih šol.

18

Delo *De dialectica*<sup>2</sup> (387) na primer obravnava razmerje med dialektiko kot *bene disputandi scientia*<sup>3</sup> in gramatiko, ki ji pritiče preučevanje besede v njeni glasovni obliki. V tem spisu se Avguštin oddalji od vodilnega nazora stoikov, ki je poudarjal logično strukturo znamenja (σημείον) in se opiral na pojmovanje jezika kot označevalnega sistema in povedi kot mostu med označevalcem in označencem. Po Avguštinovi osredotočenosti na *verbum simplex* se analiza besed kot znakov, ki se obračajo obenem k čutni percepciji in duhovnemu razumevanju, jasni kakor prva teoretično uzrta povezava med teorijo znaka in teorijo jezika. V spisu *De dialectica* se na eni strani pojavlja triadno pojmovanje znaka, ki ločuje med označencem (*dicibile*), označevalcem (*vox articolatra, sonus*) in referenco (*res*), na drugi pa se v okviru pojma *dictio* odpira možnost neposredne povezave med znakom in jezikom v smislu temeljnega poenotenja njune bitnosti. Osnovna členitev med jezikom in realnostjo, med besedami in stvarmi, se bo po Avguštinovem nasvetu ohranila tudi v srednjeveškem ločevanju med *trivium* in *quadrivium*.

Dialog *De Magistro* (389) med Avguštinom in njegovim sinom Adeodatom je posvečen vlogi »notranjega učitelja« v luči metodološke problematike, ki zaobjema izpraševanje po samih možnostih spoznavanja in medsebojne komunikacije. Sogovornika se poglobljata v vprašanje, česa se je mogoče naučiti in ali se je česa sploh mogoče naučiti. Končno ugotovita, da temelj

<sup>2</sup> Izvirnost tega spisa je po številnih razpravah menda dokončno potrjena.

<sup>3</sup> De dial. 1,1.

---

---

same možnosti sporočanja ni v znakih, ampak v stvareh, na katere se znaki nanašajo, oziroma v sami luči resnice, ki jih osvetljuje. »Glede inteligibilnega sveta velja sledeče: ne pogovarjamo se z zunanjim sogovornikom, ampak z resnico, ki ima oblast nad samim razumom (...). Uči namreč tisti, s katerim se pogovarjamo, se pravi Kristus, za katerega je bilo rečeno, da domuje v človekovi notranjosti.«<sup>4</sup>

Delo *De doctrina christiana* je Avguštin začel pisati leta 396, kmalu po tem, ko je postal hiponski škof. Prva izdelava spisa je zaobjemala samo tri knjige. Konec tretje in četrto knjigo je Avguštin dodal v letih 426–427, ko je pregledoval vsa svoja dela (*Retractationes*); *De doctrina christiana* se mu je namreč zdela »nedokončana«.<sup>5</sup> Delo naj bi bilo po Avguštinovih besedah namenjeno pravilnemu razumevanju in razlagi svetega pisma, »nezmotljivega vodila k resnici«.<sup>6</sup> V pomenski mnogoličnosti besede *doctrina*, ki označuje tako didaktično dejavnost kot njeno vsebino, se namreč razpira »celotno področje 'krščanskega nauka' v svojem trojnem izvoru: sv. pismu, izročilu in živeči avtoriteti Cerkve«.<sup>7</sup>

S hermenevtičnega vidika je delo pomembno, ker predstavlja »prvi docela semiotični spis«<sup>8</sup> in znamenito izpeljavo splošnega vzorca interpretacijskih metod, ki mu bo sledil srednji vek in je v nekem oziru na skrivaj vpliven še danes.<sup>9</sup>

*De doctrina christiana* je mogoče razčleniti na dve pomensko povezani enoti. Prva zaobjema prve tri knjige in je posvečena določanju in umevanju verskih resnic (*modus inveniendi quae intellegenda sunt*); druga je pretežno omejena na četrto knjigo in se posveča razlagi teh resnic (*modus proferendi quae intellecta sunt*). Predgovor k delu pojasnjuje, da je vsaka *doctrina*

<sup>4</sup> De mag. 11, 38.

<sup>5</sup> *Retractationes* 2, 4, 1: PL 32, 631.

<sup>6</sup> K. Jaspers, *I grandi filosofi. I riformatori creativi del filosofare: Platone, Agostino, Kant*, Milano 1973, str. 423.

<sup>7</sup> L. Alici, *S. Agostino d'Ipbona, La dottrina cristiana*, Milano 1989, str. 31.

<sup>8</sup> C. Todorov, *Teorie del simbolo*, Milano 1984, str. 50.

<sup>9</sup> U. Eco, *L'epistola XIII e l'allegorismo medievale*, v *Carte semiotiche I*, 1984, str. 20. Prim. tudi *Semiotica e semiologia del linguaggio*, Torino 1984, str. 34.

---

---

bodisi nauk o stvareh ali o znakih; Avguštin se osredotoča na stvari kot stvari, če so, čeprav poudarja, da se stvari naučimo prek znakov.<sup>10</sup> Stvari (*res*) se delijo v dve veliki množici glede na opredeljenost s kategorijami *frui* (užiti) in *uti* (rabiti). Znak (*signum*) je *res*, ki vodi k spoznavanju drugih *res*: takih, *quae non ad significandum aliquid adhibentur*.<sup>11</sup> V luči verskega se analogna delitev znak–stvar kaže kot odsev temeljne delitve med stvarstvom in Stvarnikom. Tudi notranja delitev stvari po namembnosti v kategoriji *uti–frui* je odraz izvorne ontološke razlike med *esse* in *summe esse*: »stvari, ki jih rabimo, so prehodne kot znaki; stvari, ki jih uživamo, pa so neprehodne ... To ločevanje ima teoretično poanto: nič ni vredno *frui*, razen Boga samega«. <sup>12</sup> To je podlaga za globoko skladnost med epistemologijo, etiko in ontologijo v Avguštinovi misli.

V tem ozadju se druga knjiga *De doctrina christiana* pogloblja v pojem znaka. Osnovno razjasnitev tega pojma je Avguštin bralcu dal na razpolago že v prejšnjih delih. Znak je »vse, kar nekaj pomeni«; <sup>13</sup> »kar namreč nič ne pomeni, ne more biti znak«. <sup>14</sup> Znaki se ločujejo od 'menljivih' stvari (*significabilia*), po vrsti se razlikujejo z ozirom na čute (lahko pripadajo npr. vidu ali sluhu), po vlogi se delijo na tiste, ki se nanašajo na druge znake (npr. kretnja in včasih beseda), in tiste, ki označujejo stvari (kamen). Po Avguštinu sodijo med najpomembnejše znake prav besede. <sup>15</sup> Če so besede po svoji bitnosti znaki (*verba sunt signa*), to še ne pomeni, da jim pripada resnica v svoji apofantiki; resnica se ne sklada z znakom. Narava znaka se pokorava sporazumu in je določena po volji; resnica pa je večna in nespremenljiva. Notranje umevanje resnice izhaja iz *verbum mentis*, ki predstoji

<sup>10</sup> De doct. christ. 1,2,3. Prim. Kvintilijan, Inst. orat. 3,5,1.

<sup>11</sup> De doct. christ. 1,2,2. Prim. prevod.

<sup>12</sup> Todorov, cit., str. 51.

<sup>13</sup> Prav tam.

<sup>14</sup> Prav tam, 7,19.

<sup>15</sup> De mag. 4,9. Besede pa »niso edini znaki (...). Če me kdo vpraša, kaj je zid, lahko odgovorim tudi samo s prstom. Ta način označevanja je veljaven tudi onkraj področja vidnega. Nem človek govori s svojimi kretnjami (...). Kadar pa je treba določiti kaj takega, česar nočemo ali ne moremo opisati z besedami, se lahko zatečemo k zadnji možnosti: lahko to naredimo. Če me kdo vpraša, kaj je hoja, mi je dovolj, da hodim« (E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969, str. 88).

---

zunanjemu utelešenju (*verbus exterius*). Razum namreč umeva resnico v človekovi notranjosti (*intelligit veritatem in interiore homine*). S tem je postavljena nova analogija med izpovedjo na ravni glasovnega (*vox*) in izvorom izpovedanega na ravni notranjega (*mens*). »Ta analogija temelji na razmerju med *res* in *signum*: če je komunikacijsko dejanje v svoji splošni reificirani zunanosti *signum* za kognitivno potencialnost, ki prerašča raven empirične faktičnosti, je notranje dejanje utelešenja smisla *signum* in *imago* za ontološki statut človeka, ki pridaja intenco svojim dejanjem in jih transcendira: *verbum* kot *proles mentis*. Ta sicer formalno neteorizirana analogična struktura utemeljuje možnost povratnega koraka od fenomenološkega rekognosciranja k transcendentalni refleksiji in omogoča dialektično povezavo med zunanostjo in notranjostjo, med semantičnim in ontološkim horizontom. V svoji bistveni konstituciji, tj. v smislu dialektike neposrednega in naknadnega, pojem *verbum* razpira pogled na dvojno intencionalnost, ki vlada mediacijskemu ustroju znaka: možnost preraščanja predmetnosti stvari v smiselnem razmerju z drugimi *signa* ali *res* gre iskati 'izza ramen' znaka, v sami ontološki intencionalnosti človeškega bitja.«<sup>16</sup>

Ta intencionalnost pa se razpenja v objemu verskega in izhaja iz razodete resnice o utelešenju. Avguštin veruje v vsemogočnost in neizrekljivost *Verbuma*-Boga.<sup>17</sup> Zaradi tega se v luči nakazanih paralelizmov obenem razbira neko razvrednotenje zunanje besede: »Dejstvo, da se *verbum* v vsakem jeziku izraža na drug način, pomeni (...), da se sam ne more več pokazati v svoji pravi biti, v človeški besedi (...) 'Prava' beseda, *verbum cordis*, je povsem ločena od tega golega videza.«<sup>18</sup> Resnica se v svoji polnosti ne zaupa govoru, ker je luč, ki ga osvetljuje. Avguštinova ontologija jezika se

21

---

<sup>16</sup> L. Alici, *I segni e il linguaggio*, v Opere di S. Agostino: *La dottrina cristiana*, Roma 1992.

<sup>17</sup> Treba je pripomniti, da se vedno bolj pogosta uporaba te besede sklada s samim historičnim razvojem Avguštinove kristologije v smislu postopnega osvobajanja Kristusove figure od neoplatonistične kategorizacije resnica-modrost. V letih 386–389 za Avguština 'Verbum' še ni lastno ime; od spisa *De Genesi contra Manichaeos* se izraz vedno bolj izrazito navezuje na misterij utelešenja (prim. D.W. Johnson, 'Verbum' in the early Augustine: 386–397, *Recherches Augustiniennes*, 8 (1972), str. 33–31; s tem sicer ne soglašata A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965, in U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen 1965).

<sup>18</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr 1960, str. 482 it. prevoda (1973).



---

na eni strani pogloblja v sporočilnost besede, na drugi pa umeva besede kot znake za resnico, ki ne ostaja ujeta znotraj znakov in besed. Beseda je znak nečesa in zatorej nima samostojne veljavnosti. »Beseda nima ontološke vrednosti; njena struktura je nanašanje.«<sup>19</sup> Beseda je ikona resnice: na eni strani sama namiguje na resnico menjene stvari, na drugi pa sloni na njenem razumevanju.

To pa nas svari, da v pogovoru ne moremo nikoli povsem zagotovo vedeti, ali nas sogovornik razume – pojavlja se problem nesporzuma. »Avguštin je nazorno videl, kako se dialogi pogosto enačijo z vzporednimi monologi (...), v katerih gre za golo izmenjavo besed. Besede sogovornika ne prenašajo njegovih idej, ampak prebujajo ideje, ki so v nas samih.«<sup>20</sup> Jamstvo sporazumevanja ni zunanja beseda, temveč 'beseda srca', *verbum cordis*: »specifična spontanost duše je neoskrunljiva: ko se polasti zunanjih znakov, da jih raztolmači, črpa bistvo navidezno sprejetega pravzaprav iz svoje notranjosti.«<sup>21</sup> Proces notranjega razmišljanja (*cogitatio*) je proces hermenevtike znakov, ki se osmišljajo v luči resnice.<sup>22</sup>

22

V globljem smislu zato pomen besed ne izhaja iz njihove rabe. Smisel besede se sklada z resnico, ki se ob govoru le svita. »Kadar govorimo, izdelujemo znake: označujemo.«<sup>23</sup> Pot razumevanja se vrača od oblike in zvena besede (*sonus*), tako pisane (*scripta*) kot ustne (*verbum*), v človekovo duševnost, k 'notranji besedi'. »Glas namreč pritiče telesu, razum pa duši.«<sup>24</sup> Pomen obstoji tudi onkraj zvena besede (*sonus vox*). »Pomen nekega glasu (...) ostaja tudi brez glasu, ki ga izpoveduje.«<sup>25</sup> Pomen obstoji pred znakom in ostane v spominu tudi, kadar znaka več ni.<sup>26</sup> Pomen je že sam beseda, ki

---

<sup>19</sup> G. Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1980, str. 20.

<sup>20</sup> E. Gilson, cit., str. 89.

<sup>21</sup> E. Gilson, cit., str. 91–92.

<sup>22</sup> To je sicer mogoče primerjati s Platonovo izpeljavo pojmov *επαγωγή* in *αναμνησις*, npr. Theet. 189e–190a in Soph. 263e.

<sup>23</sup> De mag. 4,7. 'Označiti' dobesedno prevaja lat. '*significare*', tj. 'pomeniti'.

<sup>24</sup> Sol., 28, 4.

<sup>25</sup> In Jo., 1, 8.

<sup>26</sup> Sol. 28, 3.

---

---

odmeva v notranjosti.<sup>27</sup> »Pomen besed se vselej nanaša na *res*, na menjeno stvar, besede pa so gola *signa* za resnico stvari, ki jo *mens* umeva (*intelligit*) v svojem vedenju (*scire*).«<sup>28</sup>

Dialektika *mens-verbum* se odvija tudi v drugo smer. Besede niso izključno znaki za stvari, ampak tudi za ideje razuma. Hermenevtika jezika se s tem dvigne s semiološke, slovnične in logične ravni na gnoseološko in ontološko področje. »Beseda ki zveni na zunaj, je znamenje besede, ki se sveti v notranjosti in od katerega ohranja ime 'beseda'. Kar izustimo, je pravzaprav zvok besede. Tako mu pravimo, ker predstavlja besedo na zunaj in je bil v ta namen postavljen.«<sup>29</sup> Pot besede izhaja iz *mens* kot *memoria* in *intellectus* in se po *verbum mentis* sli v *verbum exterius*, v *vox verbum sonus*: »tako da se znak, ki ga hranimo v duhu, daje umevati tudi človeškim čutom.«<sup>30</sup>

V tovrstni tematizaciji *verbum mentis* se nazorno kaže globoka hermenevtična sprememba, ki so jo krščanski misleci vpeljali glede na starogrške metafizične in spoznavnoteoretične kategorije. Z Avguštinovimi deli postane krščanska misel bogatejša za veliko filozofsko pretolmačenje biti in *logosa*, jezika in človeške besede, ki izhaja iz novega pogleda antropologije in teologije razodetja. *Verbum mentis* ni niti samo *logos* niti izključno *ratio*, ampak predstavlja ključno izhodišče celotnega procesa spoznavanja, obenem pa tudi zaključno postajo potovanja v človekovo notranjost, v katerem bit vsake posamezne stvari odseva v Resnici. »Beseda iz notranjosti je kot zamisel tvojega razuma, rojena od njega in z njim povezana kot hči tvojega duha.«<sup>31</sup> *Verbum mentis* je v najtesnejši zvezi z Avguštinovo antropologijo, ki razumeva človeka v smislu božje podobe (*imago Dei*). Po tej zvezi se razkriva podobnost med *verbum mentis* in *Verbum Trinitarium*, s katerim Bog Oče izpoveduje vso svojo bit. »Troedinega Boga vidimo, ker z razumom ugledamo 'govorečega' in njegovo Besedo, se pravi Očeta in Sina.«<sup>32</sup>

<sup>27</sup> De Trin. 15, 12, 22.

<sup>28</sup> G. Mura, *Ermeneutica e verità*, Rim 1990, str. 88. Prim. De vera rel. 39, 73; De lib. arb. 2, 12, 34; Ep. 162, 2.

<sup>29</sup> De Trin., 15, 11, 20.

<sup>30</sup> De Trin., 15, 10, 19.

<sup>31</sup> In Jo., 1,9.

<sup>32</sup> De Trin. 15, 6, 10.

---

Če je »notranja beseda (...) zrcalo in podoba božje«,<sup>33</sup> velja sledeči paralelizem: *verbum Trinitarium* je božja, *verbum mentis* pa človeška izpoved. »Ko Avguštin in sholastika preučita vprašanje *verbuma* kot vprašanje po miselnem instrumentu za umevanje skrivnosti Troedinega, se njuna pozornost osredotoči izključno na to notranjo besedo (...). Skrivnost Troedinega najde v čudežu jezika svoje zrcalo, če beseda (ki je resnična, ker pove, kako je s stvarmi) ni in noče biti nekaj na sebi: *nihil suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur*. Njena bit je v njenem razkrivanju. Isto velja za skrivnost Trojice. V ta namen refleksija uporablja relacijo, ki jo vidimo v besedi duha, v *verbum intellectus*, v notranjosti človeka. To je več kot podoba: odnos med mislijo in besedo v človeku se v svoji nepopolnosti ujema z odnosom znotraj Trojice. Notranja beseda misli je bistveno enaka misli, kot je Sin enak Bogu Očetu.«<sup>34</sup>

*Verbum mentis* predstavlja vrh spoznavnega dviga človeškega bitja k Resnici. Teološko obzorje Avguštinovega pojmovanja jezika pa namiguje tudi na drugačno analogijo: kot se je Gospod ponižal ter postal beseda in meso, da bi spregovoril človeškemu rodu, tako tudi *verbum mentis* stopa v besedo. »Izpovednost in sporočevalnost jezika izvirata iz *κενωσις* notranje besede, ki se razodeva in se daruje – po podobnosti s *κενωσις* božje Besede, ki stopa v telo in človeško besedo.«<sup>35</sup>

S tem se Avguštinovo razmišljanje o jeziku sklene z istim globokim akordom, ki odmeva na začetku njegovega najbolj znanega dela: *inquietum est cor nostrum, donec quiescat in Te*.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr 1960, str. 482 it. prevoda (1973).

<sup>34</sup> Prav tam.

<sup>35</sup> G. Mura, cit., str. 94.

<sup>36</sup> Conf. 1,1,1.

---

## BIBLIOGRAFIJA

Avguštinovo misel v luči hermenevtike obravnavajo: G. Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1980; D. B. Jackson, *The theory of signs in St. Augustine's De doctrina christiana*, *Revue des Etudes augustiniennes*, 12, 1966, 9–49; G. H. Allard, *L'articulation du sens et du signe dans le 'De doctrina christiana'*, *Studia Patristica*, 14, 1976, 377–388; G. Istace, *Le Livre Ier du De doctrina christiana de Saint Augustin. Organisation synthétique et méthode mise en oeuvre*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 32, 1956, 289–330; P. Brunner, *Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustinus Prolog zu De doctrina christiana*, in *Kerygma und Dogma*, 1955, 59–103; J. Finaert, *Saint Augustin Rhéteur*, Paris 1939; M. D. Jordan, *Words and Word: Incarnation and Signification in Augustine's De doctrina christiana*, *Augustinian Studies*, 11 (1980), 177–196; E. Morat, *Notion augustiniennne de l'herméneutique*, Clermont-Ferrand 1906; J. Engels, *La doctrine du signe chez St. Augustin*, *Studia Patristica*, 6, 1962, 366–373; C. Riggi, *S. Agostino perenne maestro di ermeneutica*, *Salesianum*, 44, 1982, 71–101; G. Santi, *La memoria e l'ermeneutica del segno in S. Agostino*, 'Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione', II, Roma 1987, 433–447; T. Katô, *On Augustine's Metaphorical Interpretation. 'Similitudo' in De doctrina christiana ii*, 6, 7–8, *Studies in the Medieval Thought*, 27 (1985); G. Santi, *Dio e l'uomo. Conoscenza, memoria, linguaggio, ermeneutica in Agostino*, Roma 1989; K. Kuypers, *Der Zeichen und Wortbegriff im denken Augustins*, Amsterdam 1934; R. Guardini, *Linguaggio, parola, interpretazione*, Brescia 1971; L. Alici, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di S. Agostino*, Roma 1976; R. Simone, *Semiologia agostiniana*, *La cultura*, 7, 1969, 88–117; S. Pieszczoeh, *Teologiczny aspekt propozycji hermeneutycznych w De doctrina christiana św. Augustyna*, *Studia Gnesniensia*, 2 (1976), 304–307; U. Wienbruch, *'Signum', 'significatio' und 'illuminatio' bei Augustin*, *Der Begriff der Repraesentatio in Mittelalter*, Berlin–New York 1971, 76–93; T. Todorov, *Teorie del simbolo*, Milano 1984.



## COLLATIONES IN HEXAËMERON (1273)

### COLLATIO XIII

27

#### Uvod: predstavitev in razdelitev obravnavane snovi

1. *Bog je rekel: »Zberejo naj se vode, ki so pod nebom, na enem kraju in naj se prikaže kopno.« In zgodilo se je tako. Bog je kopno imenoval zemljo, zbrane vode pa morje. Bog je videl, da je dobro. Nato je Bog rekel: »Naj požene zemlja zelenino, bilje, ki rodi seme, in drevje, ki rodi sad po svoji vrsti, katerega seme je v njem na zemlji ...« itd.<sup>1</sup>*

V delu, opravljenem tretjega dne, se razbira tretja vizija razuma; namreč kolikor je *poučena po svetem pismu*.<sup>2</sup>

Kakor se v delu [opravljenem v dnevih stvarjenja] drugo dodaja k prvemu, tretje pa k obojemu, tako iz prve in druge vizije izhaja tretja; in ta je pleme-

<sup>1</sup> Gen 1, 9–11.

<sup>2</sup> Prva vizija razuma se navezuje na naravni razum, druga na razum, ki ga je povzdignila vera, tretja na razum, ki ga je poučilo *sveto pismo*.

---

nitejša in večja od prejšnjih. In čeprav se morda zdi neprimerno, da je tretja vizija razuma usklajena in povezana z delom, ki je bilo opravljeno tretji dan, saj je zemlja najnižji element, *sveto pismo* pa najvišje, je treba vsekakor priznati, da je ta zveza določena po pravici. Vse, kar na neki način nebo hrani najboljšega, dobi ali sprejme zemlja z neko živostjo. Tako zemlja sprejme vpliv iz neba in požene čudovito zelenino.

2. Ta vizija razuma, ki predpostavlja obe prejšnji, se nanaša na tri temeljne aspekte *svetega pisma*; namreč na *duhovne interpretacije* smislov ali *smisla* svetega pisma; na *simbolične* ali zakramentalne *podobe* svetega pisma; slednjič na *mnogotere teorije*, ki so mu pripisane. *Duhovne interpretacije* so prikazane v *zbranih vodah*; *zakramentalne* ali simbolične *figure* so prikazane v *ozelenetju zemlje*, saj je zapisano: *naj požene zemlja zelenino*<sup>3</sup>; *mnogotere teorije* prikazuje *seme*, kot je povedano v besedah: *sad, katerega seme*.<sup>4</sup> Kdo pa lahko pozna neskončnost semen, ko so v enem semenu zaobjeti gozdovi gozdov in še neskončna semená? Podobno lahko o *svetem pismu* podamo neskončno teorij, ki jih ne more razumeti nihče razen Boga samega. Kajti kakor od rastlin prihaja novo seme, tako od *svetega pisma* prihajajo nove teorije in novi smisli; po tej svoji posebnosti se odlikuje *sveto pismo*. Teorije, že izvlečene iz *svetega pisma*, so kapljica v morju, če jih vzporedimo s tistimi, ki se jih še more iz njega izvleči.

28

### Prvi del: mnogoterost duhovnih smislov *svetega pisma*

3. [Prikazani so v zbranih vodah.] Treba je torej začeti z obravnavo *interpretacij* ali *duhovnih branj*; nato bomo obravnavali *podobe*, slednjič *teorije*. Kajti znaki nam niso v nobeno rabo, če ne razumemo stvari. Tako je Bog najprej zbral vode, nato storil, da so drevesa pognala zelenino, končno pa še seme. O zbranih vodah je povedano v *Psalmu*: *Kakor v mehu zbira morske vode*.<sup>5</sup> Bog je v mehu zbral morske vode, kadar je v knjigi *svetega pisma* zbral celokupnost duhovnih interpretacij. Te interpretacije so podobne vo-

<sup>3</sup> Gen 1, 11.

<sup>4</sup> Gen 1, 11

<sup>5</sup> Ps 33 (32), 7.

---

dam, zbranim v mehu, iz treh razlogov: po istem *prvinskem izvoru* duhovnih interpretacij; po *najgloblji vzvišenosti* duhovnih umenj; po *prekipevajoči mnogoterosti* duhovnih umenj.

4. O prvem razlogu je v *Pridigarju* povedano: *Vse reke tečejo v morje in morje se ne prenapolni: v kraj, kamor reke teko, tja vedno zopet teko.*<sup>6</sup> Na podoben način je *sveto pismo* izvor duhovnih umenj. Duhovnim umenjem se pravi *reke* – tako se pravi tudi ljudem, ki razumevajo na duhovni način. Ta umenja izvirajo iz *svetega pisma* in so po *svetem pismu* potrjena; poleg tega se po tih umenjih pridobivajo nove interpretacije. Zato je rečeno v *Psalmu: Reke dvigajo, o Gospod, reke dvigajo svoje bučanje, reke dvigajo svoj hrum.*<sup>7</sup> Zakaj? Ker mogočno je bobnenje morja.<sup>8</sup> Zakaj? Ker bolj je mogočen Bog na višavah;<sup>9</sup> zato je bil po nujnosti božji glas mogočen.

5. Drugi razlog, da se duhovna umenja lahko primerjajo z zbranimi vodami, je njihova *najgloblja vzvišenost*. V *Psalmu* je rečeno: *Kateri so šli na morje na ladjah, da bi trgovali na velikih vodah.*<sup>10</sup> Z ladjo gre na morje, kdor se z globokim spoštovanjem pripravlja na razlago *svetega pisma*. *Gre na morje na ladjo* ta, ki ga brod križa<sup>11</sup> vodi in tako rekoč drži za roko; kajti če se kdo poda na morje *svetega pisma* brez te ladje, ga prekrijejo valovi, tako da utone v največjih napakah. Zakaj utone, če ni Peter.<sup>12</sup> Zato pravi Pridigar: *Velika je njegova globočina; kdo jo lahko doseže?*<sup>13</sup> Slava bodi modrosti, ki se je prebila v globino brezna in je v globini ugledala božja čuda, kakor je povedano v *Sirahovi knjigi: Na višavah sem razpela svoj šotor in moj sedež je bil na oblačnem stebri. Nebesni krog sem sama obhodila in se sprehajala po globinah brezna. Na valovih morja...*<sup>14</sup> To pravi Modrost, ki se je utele-

<sup>6</sup> Prid 1,7. V lat. tekstu je pravzaprav rečeno: »Potem ko pridejo na cilj, reke nadaljujejo s svojim tekom.«

<sup>7</sup> Ps 93 (92), 3.

<sup>8</sup> Ps 93 (92), 4

<sup>9</sup> Ps 93 (92), 4.

<sup>10</sup> Ps 107 (106), 23.

<sup>11</sup> V originalu 'les križa'.

<sup>12</sup> Prim. Mt 14, 19.

<sup>13</sup> Prim. Prid 7, 24, kjer sicer beremo: »Daleč je, kar je bilo daleč, in globoko, pregloboko: kdo more to doseči?«

<sup>14</sup> Sir, 24, 4-5.

---



---

sila, in sicer reče *na višavah* v stvarjenju; reče *s sedežem na oblačnem stebru* v utelešenju; reče *na valovih morja* v pasijonu;<sup>15</sup> reče *po globinah brezna* v umevanju *svetega pisma*; kajti po vstajenju *jim je odprl razum, da so umevali pisma*. Zavoljo vere v križ je Peter hodil po morju.

6. Tretji razlog, da so lahko duhovna umenja podobna zbranim vodam, je njihova *prekipevajoča mnogoterost*. Zakaj mnogoter je iztok voda iz oblakov, iz rek, iz izvirov; in vse prihaja iz morja.

Vprašal se lahko: »Kako?« »Prek različnih vodov ali zaradi različnih premikov,« tako odgovarja oblak, tako odgovarja reka, tako izvir. Izaija je zapisal: *Dežela je polna spoznanja Gospodovega, kakor vode pokrivajo morsko globino*.<sup>16</sup> Za tem pa stojijo besede: *Nič hudega ne bodo storili, nič pogubnega naredili na vsej moji sveti gori*.<sup>17</sup>

7. Izaijeve besede se posebej nanašajo na dobo *nove zaveze*, ki je razjasnila *sveto pismo*; najbolj pa se nanašajo na konec sveta, ko bodo povsem umeta pisma, ki sedaj še niso. Takrat bo *sveta gora*, to je kontemplativna Cerkev; tedaj *nič hudega ne bodo storili*, kadar bo zbežala pošast krivoverstva, oderuštva modrosti. Danes pa je gora Sion opustošena zaradi lisic, ki se klatijo po njej;<sup>18</sup> to pa so lokavi in ostudni zli razlagalci *svetega pisma*.

8. O iztoku voda pravi Estera: *Mali izvir je reka postal, luč je vstala in sonce in voda v obilici*.<sup>19</sup> *Sveto pismo* je bilo *mali izvir*, ko je bila razglašena *Postava*, kajti knjiga postave je majhna. Potem pa je naraslo v preširno *reko* z *Jozuetovo knjigo*, s *Knjigo sodnikov*, s *Knjigo kraljev*, z *Ezrovo*, *Juditino*, *Tobijevo*, *Esterino knjigo* in *Knjigo Makabejcev*. Nato pa je postalo *luč*, to je luč prerokov, kajti prerokba je luč. Končno se je preobrazilo v *sonce*, to je v sonce *evangelija*. In zavoljo mnogih interpretacij je *sveto pismo* prekipelo zaradi *voda v obilici*.

<sup>15</sup> V slovenskem prevodu *sv. pisma* se ta izraz navezuje na naslednji stavek.

<sup>16</sup> Iz 11, 9.

<sup>17</sup> Iz 11, 9. V slovenskem prevodu *svetega pisma* so sicer te besede »pred tem«, ne pa »za tem«, kot navaja Bonaventura.

<sup>18</sup> Lam 5, 18

<sup>19</sup> Est 10, 6.

---

9. To mnogoterost je jasno uzrl Ezekiel: ugledal je v njegovi *sredi postave, podobne štirim živim bitjem*,<sup>20</sup> prva je imela *človeški videz*; druga videz *leva*; tretja videz *vola*; četrta videz *orla*. Vsaka je imela štiri obraze.<sup>21</sup> Potem se mu je ta mnogoterost prikazala *kot kolo sredi drugega kolesa*,<sup>22</sup> prerok trdi, da je bilo gledati v kolesa kot gledati v morje in da je bilo eno kolo v drugem. Slednjič pa pravi: *Slišal sem šum njih perutnic, kakor šumenje velikih voda, kakor grom Vsemogočnega*.<sup>23</sup> Vsi složno menijo, da ta štiri živa bitja pomenijo pisce *svetega pisma*, zlasti preroke in evangeliste. Gregorij meni, da gre videti v *dveh kolesih*, ki imata *štiri strani*, prav *sveto pismo*, ki pozna staro in novo zavezo. Štirje *obrazi* pa so štiri glavna umenja *svetega pisma*: dobesedno, alegorično, moralno in anagogično. Njegov videz je kot *pogled na morje* zaradi globine duhovnih skrivnosti; *šum perutnic se zasliši*, kadar se razumu posveti; *grom Vsemogočnega se zasliši*, ker vse prihaja od Boga; zato je rečeno v *Razodetju*: *In slišal sem glas z neba kakor šumenje mnogih voda*,<sup>24</sup> zaradi številnih umenj; nato pa: *In glas, ki sem ga slišal, je bil, kakor bi strunarji brenkali na harfe*,<sup>25</sup> zaradi skladnosti teh umenj, ki se ujemajo na čudovit način: harmonija je namreč čudovita.

10. *Sveto pismo* torej nudi možnost mnogih interpretacij, kajti tak mora biti glas Boga, da je *vzvišen*. Vse druge vede nudijo en sam smisel, v *svetem pismu* pa je smisel mnogoter; v njem nekaj pomenijo tako *besede* kot *stvari*; v drugih vedah pa so pomenljive samo *besede*, saj se vsak nauk oblikuje po znakih, ki mu pripadajo. Zato so črke in znaki, katerih počelo so črke, znamenja za umenja ali pomene; ker pa so pomeni primerni in določeni, so take tudi besede; določeno ime se zato ne izreka na dvoumen način. Bog pa je vzrok *duš* in *besed*, ki so v duši spočete; je tudi vzrok *stvari*, ki jih označujejo besede.

<sup>20</sup> Ezek 1, 5.

<sup>21</sup> Ezek 1, 10 in sled.

<sup>22</sup> Ezek 1, 16. Slovenski prevod se razlikuje.

<sup>23</sup> Ezek 1, 24.

<sup>24</sup> Raz 14, 2.

<sup>25</sup> Raz 14, 2.

---

## Drugi del: o četvornem smislu svetega pisma

11. Prvi smisel svetega pisma je torej smisel besed, to je *dobesedni smisel*; ker pa stvari nekaj pomenijo, imamo še troje drugih smislov. Bog se namreč prikazuje v vsakem bitju na trojni način: po *bistvu*, po *kreposti*, po *dejanju*. In vsako bitje predstavlja Boga, ki je Trojica, pa tudi pot do Njega. Ker pa pridemo do Boga z vero, upanjem in usmiljenjem, zato sleherno bitje uči, kaj je treba *verjeti*, *upati* in *delati*. V skladu s tem trojnim prikazovanjem Boga in trojno predstavo bitja obstaja trojno duhovno razumevanje svetega pisma: *alegorija*, ki se ozira na vero; *anagogija*, ki se ozira na upanje; *tropologija*, ki se ozira na dejanja, h katerim nas spodbuja ljubezen, usmiljenje.

*Dobesedno* razumevanje je skorajda *naravni* obraz, to je tisti, ki pripada človeku; ostali pa so *mistični* obrazi: *lev* in njegova mogočnost je podoba *alegorije* ali tega, kar je treba verjeti; *vol*, ki vlecče plug in orje zemljo, da bo obrodila sadove, je podoba *tropologije* ali morale; *orel*, ki visoko leta, je podoba *anagogije*. Prvi, dobesedni obraz je *razprt*; drugi, ki kaže na mogočnost, je *dvignjen* kvišku; tretji, tropologija, je *poln sadov*; četrti *zre v sonce* s skoraj nezaslepljenimi očmi. Zbor teh štirih smislov je skorajda kot *pogled na morje*: to pa zaradi *prvinske izvornosti*, *najgloblje vzvišenosti* in *prekipevajoče mnogoterosti* duhovnih umenj. Kakor so v Bogu tri osebe v enem samem bistvu, tako so tri umenja v eni sami površini črke.

32

12. [Bitja in sveto pismo.] Treba je nato opazovati, kako je svet skrben do človeškega *telesa*, koliko skrbnejši pa je do *duše*; in če je v službi *življenja*, je toliko bolj v službi *modrosti*. Pred padcem je človek zagotovo poznal stvarjene stvari in se je prek njihove podobe oziral k Bogu, da ga je hvalil, častil in ljubil. Zato so namreč bitja in na ta način se navezujejo na Boga. S padcem pa je človek dal izvor grehu in izgubil to poznanje, tako da ni bilo več tega, kar je navezovalo stvari na Boga. Tako je bila ta knjiga, knjiga sveta, kot mrtva in izbrisana. Potrebna je bila torej druga knjiga, da bi razsvetlila knjigo sveta in sprejela vase prispodobe stvari. Prav *sveto pismo* je ta knjiga, ki postavlja podobnosti, lastnosti in prispodobe stvari, ki so zapisane v knjigi sveta. Zato knjiga *svetega pisma* obnavlja svet in omogoča, da se spozna, hvali in ljubi Boga.

---

Če se zato vprašaš, kaj ti pomeni kača ali čemu ti služi, ti knjiga *svetega pisma* odgovori, da je kača zate vrednejša od vsega sveta, ker te uči previdnosti, tako kot te mravlja uči modrosti. V *Knjigi pregovorov* je zapisano: *Pojdi k mravlji, lenuh, poglej njena pota in postani moder!*<sup>26</sup> In tako se pravi po Mateju: *Bodite torej previdni kakor kače.*<sup>27</sup>

13. Ta štiri umenja ali razumetja so štiri *reke iz morja svetega pisma*; iz tega morja *izhajajo* ali se porajajo, k temu morju se *vračajo*. *Sveto pismo* zato *razsvetljuje* vse in *vodi vse nazaj* k Bogu, kot je nekoč to počenjal bivaajoče samo.

14. [Ezekiel in Janez.] Vprašamo pa se, kako lahko ima vsako od zgoraj navedenih umenj štiri *obraz*e, saj je rečeno, da je vsaka od živali imela štiri *obraz*e.<sup>28</sup> Vprašajmo *ženinega prijatelja*, to je Janeza, ki mu v tem pritiče posebna avtoriteta; v *Razodetju* nam pravi,<sup>29</sup> da so bile okoli božjega prestola štiri živali in da je prva imela obraz *leva*, druga *vola*, tretja *človeka*, četrta *orla*. Ne pravi pa, da je vsaka imela štiri *obraz*e. Ezekiel pravi tudi, da so živa bitja *hodila*, Janez pa, da so *stala*. Ezekiel pravi, da je prva žival imela obraz *človeka*, Janez pa obraz *leva*; Janez pravi, da so ta bitja hvalila Gospoda kot *svetega*; Ezekiel pa samo, da so kričala. Zdi se, da Janez hkrati zaobjame tako Izaijevo<sup>30</sup> kot Ezekielovo videnje.<sup>31</sup>

15. V zvezi s tem bodi zapaženo, da se Ezekiel posveča opisu umenj po *glavnem redu*: zato začenja z naravnim obrazom *človeka*, ki označuje *dobesedno* interpretacijo. Janezu pa je do opisa štirih *neglavnih* interpretacij z ozirom na štiri *obraz*e, ki so štiri umenja, namreč *dobesedno ali alegorično ali tropološko ali anagogično*: štiri interpretacije za vsak obraz.

16. [Štirje *obraz*i dobesečnega smisla.] Sleherni nauk iz *stare zaveze* je ali

<sup>26</sup> Preg 6,6.

<sup>27</sup> Mt 10, 16.

<sup>28</sup> Ezek 1, 6.

<sup>29</sup> Raz 4, 6.

<sup>30</sup> Iz 6,1.

<sup>31</sup> Ezek, 1,5.

---

*nomološki*, kot pri Mojzesu, ali *zgodovinski*, kot v knjigah o zgodovini, ali *modrostni*, kot v knjigah o modrosti, ali *preroški*, kot v psalmih in spisih dvanajstih manjših in štirih večjih prerokov. Na podoben način tudi *sveto pismo nove zaveze* bodisi zadeva *postavo* kot v *evangeliju*, v katerem so postavljene naredbe, ali je njegov nauk *zgodovinski* kakor v *apostolskih delih*, ali *modrostni* kot v *Pavlovih pismih* ali drugih kanoniških spisih; ali pa *preroški* kot v *Razodetju*. Pisma imajo sicer svoje mesto za *evangelijem*, *apostolska dela* pa mu *neposredno* sledijo: *V prvi knjigi sem govoril, o Teofil, o vsem, kar je Jezus delal in učil od začetka.*<sup>32</sup> *Sveto pismo*, ki se ozira na *postavo*, ustreza levu po mogočnosti in avtoriteti; *zgodovinski nauk* ustreza volu, ki vleče plug, po preprostosti in ker orje zemljo; *modrostni nauk* ustreza človeku, *preroški nauk* ustreza podobi orla.

34

17. *Svetemu pismu* je namreč do tega, da po preosnovi vodi nazaj k izvornemu počelu. Zato bodisi opisuje *večne resnice*, ki so zakoni in evangeliji; povedano je v *Psalmu*: *Postavil jih je za vedno, na veke, dal je zakon, ki ne premine.*<sup>33</sup> In v *Sirahovi knjigi*:<sup>34</sup> *Kot večni temelji na trdni skali, take so božje zapovedi v srcu dobre žene.* Ta žena je Cerkev. Ne smemo namreč misliti, da zakoni *preminejo*, da pa se jih bo bolje hranilo v *domovini* [v nebu]. Kajti postava in zakoni niso na isti način hranjeni v stari in novi postavi; bolj se jih spoštuje v novi, in popolneje bodo ohranjeni v domovini. Zakaj Bog živi po zakonih, ki jih je postavil. Če pa *sveto pismo* obravnava *resnice v času* ali poroča o *preteklosti*, imamo *zgodovinske knjige*. Če govori o *resnicah iz sedanjosti*, imamo knjige modrosti; kadar se nanaša na *bodoče resnice*, imamo *preroške knjige*. *Sveto pismo* torej zaobjema *naredbe, primere, poročila in razodetja*. Zato ima prvo umenje štiri obraze; če jih razvrstimo po Ezekielovem redu, dobimo red, ki je *sam na sebi* pravilen; naša narava pa nam veleva, da z očmi gledamo *večne resnice*, ki so glavne.

18. [Predmeti duhovnih smislov.] *Anagogija* nas vodi k *višjim resnicam*; *alegorija* se tiče *dejanskih resnic*; *tropologija* pa resnic, ki jih je *treba ude-*

<sup>32</sup> Apd 1, 1.

<sup>33</sup> Ps 148, 6.

<sup>34</sup> Sir 26, 24.

---

---

janjiti. Hugo<sup>35</sup> meni, da ja *anagogija* tudi del *alegorije*, ki zadeva to, kar je *treba verjeti*.<sup>36</sup>

19. [O anagogiji.] So torej štirje obrazi v *anagogičnem* smislu: večna božja Trojica, vzorna modrost, angelska vzvišenost, Cerkev v zmagoslavju. Kadar sveto pismo spregovori o teh resnicah, to spada k *anagogiji*.

20. [O alegoriji.] Na podoben način so štirje obrazi v *alegoričnem* smislu: človeškost v rojstvu in trpljenju, ki sta glavni alegoriji. Druga je božja mati *Marija*, kajti o njej so v *svetem pismu* povedane čudovite stvari, vselej se je spomni v zvezi s Sinom.

Nekateri pa pravijo: Zakaj je tako malo stvari povedano o Devici? To vprašanje pa ni nič; o njej je povedanih mnogo stvari, kajti o njej se govori vsepovsod; in bolj je vredno, da se *o njej govori povsod*, kot da se o njej spiše cela razprava.

Tretji obraz alegoričnega smisla je militantna Cerkev ali mati Cerkev, ki je v *svetem pismu* deležna čudovite hvale. Četrti obraz je prav *sveto pismo*, ki mnogo pove o sebi, kakor je očitno v primerih, ki smo jih omenili; *kolesa*,<sup>37</sup> *miza*,<sup>38</sup> *kerubi*<sup>39</sup> (eden izmed njih gleda kvišku) in *svečnik*.<sup>40</sup>

21. [O tropologiji.] Tudi *tropološki* smisel ima štiri obraze. Prvi je duhovna milost na podlagi vsakega podobnega vpliva. Drugi je duhovno življenje, kolikor je *aktivno* in *kontemplativno*, in vsak način življenja. Tretji je duhovna stolica, kolikor je učiteljska, prelatska in papeška. Četrti je duhovni boj: to je, kako se je treba bojevati zoper demone, proti svetu in mesu.

<sup>35</sup> Namreč Hugo Viktorinec (1096–1141), eden največjih teologov 12. stoletja, po rodu nemški grof iz Blankenburga pod Harzom.

<sup>36</sup> *Librum de Scripturis et scriptoribus sacris*, c. 3.

<sup>37</sup> Ezek 1,16.

<sup>38</sup> Preg 9, 1.

<sup>39</sup> Eks 25,20.

<sup>40</sup> Eks 25, 31.

---

---

22. [Primer sonca v anagogiji.] To so torej štirje obrazi, počtetverjeni v vsakem smislu.

Dajmo primer za vse štiri obraze kot neko njihovo sled; to je primer o *soncu*, ki včasih pomeni *Trojico*, včasih *vzorno modrost*, včasih *angelski red*, včasih *Cerkev v zmagoslavju*. O *Trojici*, ki jo označuje sonce, spregovori *Sirahova knjiga*: *S svojo svetlobo sonce vse razsvetljuje, Gospodove slave je polno njegovo delo.*<sup>41</sup> Soncu pripadajo *substancia*, *svetloba*, *toplota*; tako ima Bog princip, ki *daje izvir*, Očeta; ima *svetlobo*, Sina; ima *toploto*, svetega Duha. Toda isto sonce je na *nebu* z ozirom na *substanco*; isto sonce je v *očesu* z ozirom na *luč*; isto sonce je v *telesu* z ozirom na *toploto*.

S tem razmišljanjem so prepričali ubogega slepca, čigar oči so nekdaj videle sonce in se je grel na soncu in ni mogel umeti Trojice.

23. Drugi obraz anagogije zadeva *vzornost modrosti*; o njej pravi *Knjiga modrosti*: *Ta je namreč lepša kot sonce in kakor vsa razvrstitev zvezd; če se primerja z lučjo, jo prekosi.*<sup>42</sup> Kajti modrost je lepa, ker je luč; je sonce, ki je lepše od sonca; kajti sonce ne more stvariti žarka, ki bi ostal v njem; večno sonce pa stvari krasni žarek, ki ostaja v njem.

Bil je neki neumnež, ki je rekel, da je sonce sončni žarek. Nekateri astrologi trdijo, da vse zvezde prejemajo svojo svetlobo od sonca kakor luna. Nihče pa ne ve za resnico o tej stvari. Toda tako zvezde kot luna imajo neko svetlobo; in zvezde niso zatemnjene kakor luna, ki je podvržena obdobjem zatemnitve zaradi svoje bližine in svojega gibanja. Tako večna modrost vpliva na vse stvari. V *Pridigarju* je pisano: *Sladka je svetloba, dobro de očem gledati sonce.*<sup>43</sup>

24. Tretji obraz anagogije ima svoj eksempl v soncu, kajti sonce pomeni tudi *angelsko vzvišenost*. V *Sirahovi knjigi* je povedano: *Trikrat bolj žge*

<sup>41</sup> Prim. Sir. 42, 16: »Vzhajajoče sonce sije nad veseljstvom in Gospodovo veličastvo nad njegovimi deli.«

<sup>42</sup> Modr 7, 29.

<sup>43</sup> Prid 11,7.

---

---

*Sonce gore; ono razvnela ognjeni žar in s svojimi svetlimi žarki slepi oči.*<sup>44</sup> Kajti božji žarek, edinstven in enak, trilično prejet, sestavlja tri hierarhije.

25. Četrti obraz anagogije zadeva *Cerkev v zmagoslavju*, ker tudi nanjo kaže sonce. Habakuk pravi: *Sonce in luna ostajata v svojem bivališču,*<sup>45</sup> kadar sta poveščana človeško telo in človeška duša; tedaj *gredo v luč tvojih puščic,*<sup>46</sup> po svojem nenadnem učinkovanju v bleščeči kreposti Boga.

26. [Primer sonca v alegoriji.] Tudi v *alegoričnem* smislu velja primer *sonca* po štirih obrazih alegorije. Po prvem obrazu sonce pomeni *Kristusa: Sonce vzhaja in sonce zahaja,*<sup>47</sup> vzhaja v rojstvu in zahaja v smrti; *veje proti jugu*<sup>48</sup> v vnebohodu; *obrača se proti severu*<sup>49</sup> ob sodbi. Kar zadeva prvo, pravi Malahija: *Toda vam, ki se mojega imena bojite, zasveti sonce pravičnosti z rešenjem v svojih žarkih.*<sup>50</sup> Kar zadeva drugo, pravi Amos: *dal bom soncu zaiti opoldne in v temo bom zagrnil zemljo ob belem dnevu.*<sup>51</sup> Opoldne je za Jude sonce zašlo. Ko je bil Kristus v polnosti svoje moči, to je po vstajenju in vnebohodu, so bili Judje oslepljeni. Tako pravi Jakob o sodbi: *Vzide namreč sonce z vročino in travo posuši in cvetica v njej uvene.*<sup>52</sup>

37

27. Drugi obraz alegorije se nanaša na blaženo *devico Marijo*; v *Psalmu* je povedano: *Svoj šotor je postavil v soncu,*<sup>53</sup> zato: *Lepa kakor luna, čista kakor sonce, strašna kakor vojska v zastavah.*<sup>54</sup> Devica Marija je torej kot posoda, ki vase sprejme luč, kakor *čudovita posoda Sonca, delo Najvišjega, ki žari na nebeškem svodu.*<sup>55</sup>

<sup>44</sup> Sir, 43, 4.

<sup>45</sup> Hab 3, 11.

<sup>46</sup> Hab 3, 11. Danes beremo: »Zavoljo luči tvojih švigajočih puščic, zavoljo bleska tvoje bliska-joče se sulice.«

<sup>47</sup> Prid 1, 5.

<sup>48</sup> Prid 1, 6. Povedano pa je o vetru.

<sup>49</sup> Prid 1, 6.

<sup>50</sup> Mal 3, 20.

<sup>51</sup> Am 8, 9.

<sup>52</sup> Jak 1, 11.

<sup>53</sup> Ps 19 (18), 6. Danes beremo: »Tam je šotor postavil soncu.«

<sup>54</sup> Vp 6, 10.

<sup>55</sup> Danes teh vrstic ni; prim. Sir 43, 2.

---



---

28. Tretji obraz alegorije zadeva *Cerkev*; v *Sirahovi knjigi* je povedano: *Kakor sonce sije na višavah Gospodovih, tako je lepota vrle žene okras njene hiše.*<sup>56</sup> Ta žena ali dom je Cerkev: je žena, ker je aktivna; je dom Boga, ker je kontemplativna. Kajti ta žena je Marta, ki sprejme Kristusa in skrbi za mnogo stvari.

29. Četrti obraz alegorije se nanaša na *sveto pismo*, o katerem je povedano v *Knjigi stvarjenja*: *Bog je naredil dve veliki luči: manjšo luč, da bi gospodovala noči;*<sup>57</sup> in to je *Stara zaveza*; *večjo luč, da bi gospodovala dnevu;*<sup>58</sup> to pa je *Nova zaveza*. Kakor luna sprejema svojo svetlobo od sončne, tako *Stara zaveza* prejema svoj smisel od *Nove*. Kadar torej sonce stoji na vzhodu in mu luna stoji nasproti na zahodu, kakor je velel Jozue: *Sonce, stoj pri Gabaonu, in luna, v dolini ajalonski!*<sup>59</sup> tedaj je *Stara zaveza* razsvetljena. Kajti luči ne more dobiti na drug način kot po *Novi zavezi*.

30. [Sonce v tropologiji.] Temu podobno so tudi štirje obrazi v *tropološkem* umenju primera o *soncu*; prvi se nanaša na *milost Svetega duha*; v Esterini knjigi je povedano: *Luč in sonce sta vzšla, in majhni so bili povišani;*<sup>60</sup> to je kadar nas Bog postavi pod skrbstvo milosti. Kakor sonce nenehno razsvetljuje, tako mora tudi duša stalno sprejemati razsvetljenje po milosti od svetega Duha.

31. Drugo, tropološko umenje primera o *soncu* se nanaša na *duhovno življenje*. Zato je rečeno v *Sirahovi knjigi*: *Govor pobožnega človeka je miren v modrosti kakor sonce, bedak pa se spreminja kakor luna;*<sup>61</sup> sveti mož hodi naravnost naprej po svoji poti kakor sonce po eliptičnem hodu: ne stopa nazaj in ne stoji na mestu.

<sup>56</sup> Sir, 26, 16.

<sup>57</sup> Gen 1, 16. V *svetem pismu* je sicer prej navedeno sonce, nato pa mesec.

<sup>58</sup> Gen 1, 16.

<sup>59</sup> Joz 10, 12.

<sup>60</sup> Est 11, 11.

<sup>61</sup> Prim. Sir. 27, 11. Prvi del stavka se danes glasi: »Govor pobožnega človeka je vselej modrost.«

---

---

32. Tretje, tropološko umenje primera o *soncu* se nanaša na *duhovno stolico* kot stolico *nauka, prelature in razsodbe*. Zato je povcdano v *Psalmu*: *Njegov prestol bo pred menoj kakor sonce, kot luna, ki ostane na veke, zvesta priča na nebu*.<sup>62</sup> Prelat je *sonce* z ozirom na poučne nauke o resnici; in je *luna* kot primer kreposti; ali pa je *sonce* modrosti [*sapientiae*] in *luna* vednosti [*scientiae*]; ali pa je *sonce*, kolikor razsoja, in *luna*, kolikor je usmiljena.

33. Četrto, tropološko umenje primera o *soncu* se nanaša na *boj duha*. O tem pravi Matej: ... *bo sonce otemnelo in luna ne bo dajala svoje svetlobe*.<sup>63</sup> Ko bo napočil boj med Kristusom in antikristom, med naukom resnice in naukom laži, tedaj bo sonce *postalo črno kot žimnata raševina*.<sup>64</sup> Nekateri učitelji resnice in nekateri prelati bodo tedaj zatemnjeni v svojih napakah; drugi pa bodo trdno ostali, čeprav bo na videz njihov sloves zatemnjen.

34. [Konec] Ti so *štirje obrazi živali in dvanajst luči*, h katerim je vse speljano, kar je v *svetem pismu*.

## Spremna beseda

Bonaventurova hermenevtika se v svoji bistveni teološki ubranosti opira na Avguštinov spev Besedi in ga razvija v smislu teološke poglobitve *verbuma* kot božje osebe in kot počela življenja, spoznanja in razumevanja. Pravzaprav je ta sama bistvena teološka ubranost hkrati namig, da je izraz »Bonaventurova hermenevtika« že izhodiščno zaznamovan z dvoumnostjo, ki se razodeva v odsotnosti samostojnega hermenevtičnega vprašanja ob prisotnosti hermenevtičnih uvidov.

Če je Avguštinova utemeljitev analogije *verbum mentis – Verbum Trinitarium* v Tomaževih spisih predvsem nameščena v prostor gnozeologije in metafizike, ki ga razsvetljuje *adaequatio*, je ta zveza v Bonaventurovem delu zaobjeta v polnosti svojega povezovalnega, posredniškega pomena.

<sup>62</sup> Ps 89 (88) 37–38. Bonaventura sicer pravi, da to, kar »stoji na veke«, ni luna, ampak sonce.

<sup>63</sup> Mt 24, 29.

<sup>64</sup> Raz 6, 12.

---

---

*Verbum* je za Bonaventuro *medium*, bodisi kot *medium Trinitatis et creationis* bodisi kot *medium exemplans omnia*. Božji vir Besede »opredeljuje mesto Sina v Trojici (*Verbum Increatedum*) pa tudi mesto utelešenega Boga v stvarjenju (*Verbum Incarnatum*) in njegov odnos do besede, razodete v svetem pismu (*Verbum Inspiratum*). Posamezni odnošaji, ki izhajajo od Sina [...], so utemeljeni s tem, da je Sin 'Beseda', se pravi, s posebnim izhajanjem od Očeta na mestu, ki ga zaseda v okviru Trojice.«<sup>65</sup>

Božje in človeško se zadržujeta v besedi in sta v svoji dvojnosti pripeta nanjo. »Treba je torej reči, da kakor pri nas velja, da se 'povedati' umeva v dvojnem smislu (*dupliciter accipitur 'dicere'*), tako tudi pri Bogu. Kajti ta 'povedati' Boga pri sebi, to je spočeti z razumevanjem (*intelligendo concipere*), kar je ustvariti sebi podoben zarod; in temu 'povedati' ustreza rojena beseda, to je večna Beseda. V drugem smislu (*alio modo*) je 'povedati' izražati se navzven, in isto je 'povedati' kot iz-kazati (*declarare*) se po stvarjenem bitju, in temu 'praviti' ustrezata ustvarjena beseda in beseda v času.«<sup>66</sup> Skrivnost Besede se na eni strani odkriva kot povezava z Očetom, na drugi pa kot prebivanje po stvarjenju in v stvarstvu, kot izvir vsega bivajočega v smislu *Janezovega evangelija*: »Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalega.«<sup>67</sup> *Doctor Seraphicus* v duhu frančiškanskega kristocentrizma, kateremu je ob teološki razprli tudi filozofsko razsežnost, poudarja, da se Sin izreka prav kot Beseda in da je zato »treba to ime raje uporabljati kot ime Sin; slednje namreč izraža samo primerjavo z očetom, prvo pa obsega celo vrsto primerjalnih odnošajev: kajti izraža primerjavo z govorečim, s povedanim v besedi, s čutno podobno glasu v tej besedi [...] in z zavestjo drugega ob poslušanju te besede«.<sup>68</sup>

Tovrstna teologija Besede je temelj tako imenovanega Bonaventurovega eksemplarizma, ki nosi izrazite potzce hermenevtičnosti. Spoznavanje se v

---

<sup>65</sup> A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf 1963, str. 54.

<sup>66</sup> BONAVENTURA, *I Sent.*, d., 27, 2, a. un., q. 1.

<sup>67</sup> Jan 1, 3.

<sup>68</sup> T. MANFREDINI, *L'esemplarismo in S. Bonaventura*, v *Incontri Bonaventuriani*, Montecalvo Irpino 1971, str. 8.

---

Bonaventurovem nauku namreč odvija kot razumevanje in interpretacija Besede, uzrte v smislu resnice vsega bivajočega. Temelje tega nauka je postavil Avguštin v delu *De Genesi ad litteram*, ko je s trditvijo, da sta Oče in Beseda v cnem bistvu, prestopil okvir neoplatonističnih emanacij, tako da se je v Besedi razprlo tudi neskončno izrekanje idej vseh stvari (še pred njihovim stvarjenjem) kot izrekanje vzorov bivajočega.<sup>69</sup> Stolp Bonaventurovega nauka, ki se dviguje na teh temeljih, se pne kot most med stvarjenim in eksplom. Povezovanje tega mostu je posredovanje in razsvetljenje Besede: »Naš razum je nestanoviten, zato pa ne more umeti te nespremenljive resnice razen po neki luči, ki venomer enako razliva svoje žarke in se ne spreminja. Spoznava torej v oni luči, ki razsvetljuje vsakega človeka na tem svetu, v oni luči, ki je prava luč in Beseda pri Bogu že v začetku (*Jan 1, 1–9*).«<sup>70</sup>

*Vodnik duha k Bogu (Itinerarium mentis in Deum)*, vrh Bonaventurove mistike, ki se razen na Avguština v marsičem opira tudi na viktorince in na Arcopagita, je hermenevitično potovanje od razumevanja resnice biti k motrenju samega vira resnice – Besede. Da oriše to potovanje, v *Vodniku* Bonaventura sicer razlikuje tri stopnje teologije in šest stopenj spoznanja (čuti, domišljija, um ali razum, intelekt, duh in *apeks mentis*, združitev z nebeškim ženinom duše), s tem pa ne začrta poti refleksije, ki naj bi postopoma vodila od metafizike k teologiji. Refleksija se namreč opira na »vsebinsko razodetja, svoj kriterij najde v resničnosti božje Besede, tako da prehodi obratno pot metafizike, premikajoč se od zgoraj navzdol. Razumevanje in interpretacijo resnice [...] poveže z zavestjo, ki izhaja iz samoprikazovanja najstvarnejše resnice v njeni samostojnosti: žive in prekipevajoče polnosti Trojice, počela biti in spoznavanja.«<sup>71</sup> V skladu s srednjeveškim mišljenjem tudi Bonaventura poudarja delitev na »znanje« in »spoznanje«: prvo se opira na stvarjene stvari, drugo na večne vzroke.<sup>72</sup> Ta delitev pa je razbremenjena svoje nosilne

<sup>69</sup> Prim. *De Gen. ad litt.*, II, 6, 12: »verbum... in quo sunt omnia quae creantur, etiam antequam creentur«; *De Gen. ad litt.*, II, 6, 13: »in Verbo Dei erat ut fieret«; *prav tu*: »verbum... in quo dixit omnia priusquam facta sunt singula«.

<sup>70</sup> BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, 3, 3.

<sup>71</sup> T. MANFREDINI, *L'esemplarismo in S. Bonaventura*, v *Incontri Bonaventuriani*, Montecalvo Iripino 1971, str. 15–16.

<sup>72</sup> Prim. BONAVENTURA, *Sermones Christus unus magister*, 18.

---

vloge, kadar se naveže na avguštinsko tradicijo z naukom o razsvetljenju na čelu ali ko se sooča s smislom Besede. Kajti za Avgušтина velja, da »vsako luč zares razmišljujočega prižiga večna luč, h kateri se napreza«,<sup>73</sup> zato pa je mogoče odgovoriti, da je »naš razum očitno povezan z večno resnico, zakaj ničesar resničnega ne more zagotovo spoznati, če ga ta ne pouči«. <sup>74</sup> Filozofsko in teološko izpraševanje iščeta zato prisotnost Besede v mnogoterosti stvari, ki »izhajajo iz večnega tvarila zglede; na to tvarilo se navezuje [...] medsebojna povezava stvari v skladu s *predstavo* večne umetnosti«. <sup>75</sup> Ta večna umetnost razpre iskalcu tudi novo obzorje resničnega: tisto lepoto, ki se udejanji kot *splendor veri*.

Bonaventurovega hermenevtičnega pogleda ne omejuje pojmovno zrenje bistev; interpretacija se odpira k neskončnemu obzorju pomenov, ki jih stopenjsko zariše vse bivajoče v svojem vzponu k edinemu Počelu, ki osmišlja vse. »Vse stvarjeno je z ozirom na stopnjo podobnosti s Počelom razvrščeno v kompleksen in pluridimenzionalen splet smiselnih odnošajev. Kadar pravimo, da je kakšna stvar podoba, sled ali senca, to pomeni, da se ta stvar konstitutivno navezuje na drugo; vsi navedeni izrazi namreč odražajo prisotnost odnosa in s tem relativnost stvarjenega. Ta relativnost pa zaobjema tudi same smiselne odnošaje. Drugače rečeno: relativnost stvari je vpisana v okvir smiselnosti, ki pronica v vse [...] determinacije stvarstva, četudi na neenovit način. Bonaventura pozna pravcato semantično kozmologijo. Vsa bitja so nosilci nekega pomena, ki je različen glede na njihovo stopnjo bitnosti in na njihov način determinacije. Njihova smiselnost oziroma njihova osmišljevalska sposobnost je imanentna njihovi ontični konstituciji: postavi jo namreč prvo počelo.« <sup>76</sup>

Bonaventurova resnica ni resnica bistva ali adekvacija razuma in bivajočega niti *logos apophantikos*, ki prebiva v povedi: Resnica je samo polnost Besede. Ta resnica domuje kot nesprenmenljiva v objemu Trojice (*immutabilis*

<sup>73</sup> AVGUŠTIN, *De vera religione*, 39, 72.

<sup>74</sup> BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, 3, 3.

<sup>75</sup> BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, 3, 3.

<sup>76</sup> T. MANFREDINI, *L'esemplarismo in S. Bonaventura*, v *Incontri Bonaventuriani*, Montecalvo Irpino 1971, str. 26.

---

---

*in sinu Trinitatis*), poleg sredinskega položaja (*medium in sinu Trinitatis*) pa zavzema tudi posredniškega. *Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt, et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem.*<sup>77</sup> Beseda je zato medij v kraljestvu biti na sebi (*esse secundum se*), obenem pa tudi mediacija v svetu (*esse ex alio, secundum aliud et propter alio*).

*Ratio interpretandi* se torej ujema z *ratio essendi*. »Mogoče je trditi, da se v Bonaventurovi misli – sicer brez nominalističnih obratov – bit razreši v smisel biti, kajti zadnji smisel biti sovпада z *ratio exemplandi* bivajočega, to je z Besedo.«<sup>78</sup> Kraljevski položaj smisla nakazuje marsikatero podobnost z današnjo hermenevtiko. Če se pa danes interpretacija vrača k eidetski bitnosti bistva ali se razkriva na ontološki ravni eksistencialnega razumevanja, se Bonaventurova pač razpreda v svojem razponu od bitnosti do smiselnosti bivajočega skozi luč, ki jo izžareva *ratio exemplandi et illuminandi* kot temelj biti in smisla obenem. Akord med smislom in bitjo ne izhaja iz kakega *logon didonai*: smiselnost biti kipi iz čaše fundamentalne smiselnosti Besede, ki je vir *in ratio exemplans* vsega. Tudi v Bonaventurovih spisih se ob tem pojavi znamenita metaforika berljivosti sveta, kot običajno v podobi knjige. »Iz povedanega lahko razumemo, da je vse na svetu skorajda neka knjiga, v kateri se odraža, upodablja in razbira Trojica, ki ustvarja po trojni stopnji izraza: to je na način sledi, podobe in podobnosti: tako kot je mera<sup>79</sup> sledi v vsem stvarjenem, je mera podobe samo v intelektualnih ali racionalnih bitjih, mera podobnosti pa samo v tistih, ki imajo obliko božjega; po teh je človeški razum rojen, da se po nekakšni stopničasti lestvi dvigne k najvišjemu principu – Bogu.«<sup>80</sup> *Vestigium, imago in similitudo* so tropi v metaforiki sveta.

Ob knjigi sveta obstaja tudi druga knjiga, ki je človeku potrebna, da razbere metaforiko sveta in najde izgubljeno pot k Bogu – to je *sveto pismo*. Pričujoči prevod je posvečen Bonaventurovi variaciji srednjeveškega vprašanja

<sup>77</sup> BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, 1, 17.

<sup>78</sup> G. MURA, *Ermeneutica e verità*, Roma 1990, str. 126.

<sup>79</sup> Ta izraz skuša smiselno prevesti izvirnik 'ratio'.

<sup>80</sup> BONAVENTURA, *Breviloquium*, 2, 12, 1.

---

po četvornem smislu svetega pisma, ki se odraža v duhovni oporoki *Collationes in Hexaëmeron*. Bonaventurovim govorom, izrečenim od 9. aprila do 28. maja 1273 v bran krščanske vere zoper aristotelovsko navdihnjene teorije, je prisluhnil ves pariški kulturni živelj tistega časa. Bonaventurova poglobitna skrb je, da bi kristjan znal prehoditi pot od drevesa spoznanja dobrega in zlega k drevesu življenja. Prvo drevo predstavlja vse znanosti, ki jih poučujejo filozofi; drugo je Kristus in *sveto pismo*, edini vir pravega spoznanja. Prvo drevo daje dobre in slabe sadove; drugo rešuje. Pot, ki vodi od prvega k drugemu, je povezovanje Besede.

44 *Sveto pismo* zato na novo vzpostavlja most k smislu sveta, ki ga je človek kot grešnik izgubil. Knjigo sveta je treba razbrati s pomočjo knjige *svetega pisma*, ki edina lahko pojasni njene primere, simbole in prisposode, da lahko človek spoznava, povelečuje in ljubi Boga. *Sveto pismo* se razlikuje od vseh drugih knjig. Te imajo samo en smisel, ki ga opredeljujejo zgolj besede. V svetem pismu pa so pomenljive tako besede kot stvari, saj je Bog stvarnik prvih in drugih. Besede in stvari se združujejo. Simbol je po svoji etimologiji znamenje združevanja. *Verba* in *res* si niso v nasprotju: prve so simboli drugih. Jezik ni samo tančica, ampak tudi ključ realnosti. Večina srednjeveških eksegetov vidi v črki (*littera*) uvod v smisel (*sensus*). Svetopisemskih besed se zaradi njihove globine ne da razumeti soglasno.<sup>81</sup> To nesoglasje je temelj 'priročne shematizacije'<sup>82</sup> interpretacijskih modusov *svetega pisma* v okvir četvorne delitve njegovega smisla. Patristični princip o dvojnem smislu *svetega pisma* (*sensus litteralis, historicus* in *sensus spiritualis, mysticus*) se po Avguštinovih *quattuor modi legis exponendae* naknadno razčleni. Bonaventura primerja to razčlenitev s širnim morjem, na katerem je plovba mogoča samo pod vodstvom in v znamenju križa.

Prvi, osnovni smisel *svetega pisma* je smisel besed. Ta ustreza človeškemu obrazu božjega nareka. Drugi smisli se prekipevajoče dvigujejo od stvari, v katerih se prikazuje Bog. Vse bivajoče zato razodeva trojno prisotnost Boga (v bistvu, kreposti in dejanju) in opredeljuje trojno pot k Njemu (po veri,

<sup>81</sup> Prim. VINCENC iz Lérinsa, *Commonitorium*, II.

<sup>82</sup> Izraz uporablja G. EBELING v svoji študiji *Hermeneutik*, objavljeni v *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, hg. von K. Galling, 1959.

---

---

upanju in usmiljenju) v trojni podobi smisla. *Littera gesta docet, quid credas allegoria / Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*<sup>83</sup>

Zaradi soprisotnosti smislov se *sveto pismo* prikazuje kot izvir, ki ne usahne, kot morje brez obal, kot gozd, ki se širi v nove gozdove. Kdor pa se prepusti tej širjavi, ta – trdi Bonaventura – se ne izgubi, če ima pred sabo Vodnika.

*Prevedel in spremno besedo napisal Jan Bednarik*

---

<sup>83</sup> Nikolaj iz Lire, *Pripomba k pismu Galačanom* (okoli leta 1330). Izraz '*moralis*' Bonaventura sicer večinoma nadomešča s terminom '*tropologicus*'.

---





# Hans-Georg Gadamer

## KAJ JE RESNICA?

Če Pilatovo vprašanje »Kaj je resnica?« (Jn 18,38) razumemo neposredno iz pomena zgodovinske situacije, vključuje problem nevtralnosti. Z načinom, kako je besedo izrekel prokurator Poncij Pilat v državnopravni situaciji tedanje Palestine, je hotel povedati, da to, kar se kot resnica zatrjuje o človeku Jezusu, države čisto nič ne zadeva. Liberalno in tolerantno stališče, ki postavlja s tem državno oblast proti tej situaciji, vsebuje nekaj zelo nenavadnega. Po čem podobnem bi se zaman ozirali v antiki ali celo v modernem svetu držav, tja do časa liberalizma. Takšno držo tolerance je omogočila šele posebna državnopravna situacija – med judovskim »kraljem« in rimskim prokuratorjem lebdeča državna oblast. Morda je politični aspekt tolerance vedno bolj podoben; potem je politična naloga, ki postavlja ideal tolerance, ravno v tem, da se vzpostavi podobno ravnotežje državne oblasti.

Bilo pa bi iluzija, ko bi verjeli, da tega problema v moderni državi ni več, češ da ta država principialno priznava svobodo znanosti. Kajti sklicevanje nanjo je vedno nevarna abstrakcija. Svoboda znanosti raziskovalca ne odvezuje njegove politične odgovornosti, brž ko izstopi iz tišine študijskega kabineta in iz laboratorija, ki je zaščiten pred vstopom nepooblaščenih, in

---

---

sporoči svoja spoznanja javnosti. Življenje raziskovalca tako brezpogojno in enoznačno obvladuje ideja resnice, tako omejena in večznačna je pač neprikritost (Unverhohlenheit), s katero govori. Za to, kar povzroči njegova beseda, mora vedeti in odgovarjati. Démonična hrbtna stran te sovisnosti pa je, da ga spravi pogled na to učinkovanje v skušnjavo, da bi izrekel, da kot resnico samo zagovarja to, kar mu dejansko narekujejo javno mnenje ali interesi moči države. Tukaj obstaja notranja sovisnost med omejitvijo izražanja mnenja in nesvobodo v mišljenju samem. Nočemo si prikrivati, da vprašanje »Kaj je resnica?« v smislu, kot ga je postavil Pilat, še danes določa naše življenje.

Obstaja pa še en drugačen ton, v katerem smo navajeni slišati to Pilatovo besedo, ton, v katerem je približno slišal to besedo Nietzsche, ko pravi, da naj bi bila to sploh edina beseda *Novega testamenta*, ki je kaj vredna. Po tem govori iz te Pilatove besede skeptična zavrnitev »gorečneža«. Nietzsche tega ni citiral naključno, kajti tudi njegova lastna kritika, ki jo je v svojem času naslovil na krščanstvo, je psihologova kritika gorečneža.

48

Nietzsche je to skepso zaostрил v skepso proti znanosti. Znanost ima z gorečnejem dejansko skupno to, da je ravno tako netolerantna kot on, ker vedno zahteva in daje dokaze. Nihče ni tako nepotrpežljiv kakor tisti, ki hoče dokazati, da mora biti to, kar pravi, resnično. Po Nietzscheju je znanost netolerantna, ker naj bi bila sploh simptom šibkosti, pozni produkt življenja, aleksandrijsstvo, dediščina one dekadence, ki jo je prinesel na svet Sokrates, izumitelj dialektike, v kateri ni bilo dane še nobene »nespodobnosti dokazovanja«, temveč v njej nakazuje in pripoveduje neka imenitna samogotovost brez dokaza.

Ta psihološka skepsa do uveljavljanja resnice seveda ne zadeva znanosti same. V tem ne bo nihče sledil Nietzscheju. Toda dejansko obstaja tudi dvom o znanosti kot takšni, ki se nam odpira kot tretja plast za besedo »Kaj je resnica?«. Ali je znanost dejansko, kot od sebe zahteva, zadnja instanca in edina nosilka resnice?

Znanosti dolgujemo zahvalo za osvoboditev od mnogih predsodkov in za

---

---

deziluziacijo mnogih iluzij. Vedno znova je zahteva po resnici znanosti ta, ki dela vprašljive nepreverjene predsodke in na ta način bolj spoznava, kar je bilo kot tako spoznano doslej. Obenem pa nam je postal postopek znanosti toliko dvomljivejši, kolikor dlje se razširja nad vse, kar je, če so predpostavke znanosti iz vprašanja po resnici v njenem polnem obsegu sploh dopuščene. Zaskrbljeno se sprašujemo, kako globoko je to ravno v postopku znanosti, da obstaja toliko vprašanj, na katera bi morali poznati odgovor, ki pa nam ga ta prepoveduje. Prepoveduje nam ga pač s tem, da ga diskreditira, tj. pojasni kot nesmiselnega. Kajti zanjo ima smisel le to, kar zadošča njeni lastni metodi ugotavljanja in preverjanja resnice. To nclagodje do zahteve resničnosti znanosti vstaja predvsem v religiji, filozofiji in svetovnem nazoru. To so instance, na katere se sklicujejo skeptiki znanosti, da bi označili mejo znanstvenec specializacije in mejo metodičnega raziskovanja spričo odločilnih življenjskih vprašanj.

Ko smo se tako uvajajoče sprehodili skozi Pilatovo vprašanje v njegovih treh plasteh, je postalo jasno, da je za nas najpomembnejša ravno zadnja plast, v kateri postane problem notranja zveza med resnico in znanostjo. Najprej moramo ovrednotiti dejstvo, da je sploh prišlo do tako prednostne vezi med resnico in znanostjo.

Vsakdo vidi, da je znanost tista, ki oblikuje zahodno civilizacijo v njeni samolastnosti in skorajda tudi v njeni prevladujoči enotnosti. Toda če hočemo to sovisnost zapopasti, se je treba napotiti nazaj k izvorom te zahodne znanosti, se pravi k njenemu grškemu poreklu. Grška znanost je nekaj novega v primerjavi z vsem, kar so ljudje prej vedeli in gojili kot védenje. Ko so Grki izoblikovali to znanost, so ločili Zahod od Orienta in ga odpeljali na njegovo lastno pot. To je bila edinstvena želja po poznavanju, spoznavanju, raziskovanju neznanega, redkega, čudovitega, in ravno tako edinstvena skepsa do tistega, kar se pripoveduje in izdaja za resnično in kar jih je določilo za to, da ustvarijo znanost. Za poučen primer bi lahko veljal prizor iz Homerja: Telemaha vprašajo, kdo je, na kar odgovori: »Moja mati se imenuje Penelopa, kdo pa je oče, tega vendar ne moremo nikoli natančno vedeti. Ljudje pravijo, da je bil Odisej.« Takšna skepsa, ki gre do najskrajnejšega, razodeva posebno nadarjenost grškega

---

---

človeka, da neposrednost svoje želje po spoznanju in svojo zahtevo po resnici razvije v znanost.

Ko je v naši generaciji Heidegger posegel nazaj k smislu grške besede za resnico, se je s tem posredovalo neko prepričljivo spoznanje. Da pomeni *aletheia* pravzaprav neskritost, ni bilo šele Heideggrovo spoznanje, toda on nas je naučil, kaj pomeni za mišljenje biti, da je skritost in prikritost stvari to, čemur mora biti iztrgana resnica kot plen. Skritost in prikritost – oboje spada skupaj. Stvari se vzdržujejo (aushalten) same iz sebe v skritosti; »narava se rada skriva,« naj bi bil rekel Heraklit. Ravno tako pa pripada prikritost človeškemu početju in govorjenju, kajti človeški govor ne posreduje naprej vse resnično, pozna tudi videz, prevaro in domnevnost. Obstaja torej izvorna sovisnost med resnično bitjo in resničnim govorom. Neskritost bivajočega prihaja v neprikritosti izjave do jezika.

50 Način govora, ki najpopolneje izvaja to zvezo, je nauk. Pri tem si moramo razjasniti, da za nas gotovo ni edina in primarna izkušnja govora, da uči, pač pa je to tista izkušnja govora, ki je bila najprej mišljena od grških filozofov in je priklicala znanost z vsemi njenimi možnostmi. Govor, *logos*, pogosto se prevaja tudi kot um – upravičeno, kolikor so Grki hitro uvideli, da so stvari same v svoji razumljivosti to, kar je v govoru primarno ohranjeno in zavarovano. Um stvari sam je isto, kar se pusti predstaviti in sporočati na specifični način govorjenja. Ta vrsta govorjenja se imenuje izjava ali sodba. Grški izraz za to je *apophansis*, poznejša logika pa je zanj izoblikovala pojem sodbe. Sodba je določena s tem, da hoče biti za razliko od vseh drugih vrst govorjenja samo resnična, se meriti izključno na tem, da dela bivajoče očitno, kakor je. Obstaja ukaz, obstaja prošnja, kletvica, obstaja popolnoma zagonetni fenomen vprašanja, o katerem bo treba še kaj reči, skratka, obstaja nešteto form govora, ki jim vsem pripada nekaj takega kot resničnost. Toda nimajo vse svoje izključne določitve v tem, da kažejo bivajoče, kakršno je.

Kaj je ta izkušnja, ki postavlja resnico popolnoma na kazanje v govoru? Resnica je neskritost. Pustiti-pred-ložcnost (Vorliegenlassen) neskritega, razodevanje (Offenbarmachen), je smisel govora. Pred-položimo in na ta način pred-leži, drugemu ravno tako sporočeno (mitgeteilt), kakor pred-

---

---

leži (vorliegt) istemu. Tako pravi Aristotel: Sodba je resnična, če pusti predležati skupaj to, kar pred-leži skupaj tudi v stvari; sodba je napačna, če pusti, da pred-leži skupaj v govoru to, kar ne pred-leži skupaj tudi v stvari. Resnico govora določamo torej kot ustreznost govora stvari, se pravi kot ustreznost pustiti-pred-loženosti skozi govor do pred-ložene stvari. Odtod izvira iz logike dobro znana definicija resnice, ki naj bi bila *adaequatio intellectus ad rem*. Pri tem je kot nevprašljivo samoumevno predpostavljeno, da ima govor, se pravi *intellectus*, ki se v govoru izreka, možnost, da se nameri tako, da pride do jezika le to, kar pred-leži v tem, kar nekdo pravi, da torej dejansko kaže stvari tako, kakor so. Glede na to pač, da obstajajo tudi druge možnosti resnice govora, to v filozofiji označujemo stavčna resnica. Mesto resnice je sodba.

To bi lahko bila enostranska trditev, za katero Aristoteles ni enoznačna priča. Toda razvila se je iz grškega nauka o logosu in leži v osnovi njegovega razvoja v sodobni pojem znanosti. Od Grkov ustvarjena znanost se predstavlja sprva popolnoma drugače, kot ustreza našemu pojmu. Ne naravoslovje, kaj šele zgodovina, prava znanost je matematika. Kajti njen predmet je čista racionalna bit, in če je zgled vse znanosti, je to zato, ker je predstavljiva v zaprti deduktivni zvezi. Za moderno znanost pa je značilno nasprotno, da namreč njen zgled ni bit matematičnih predmetov, temveč matematika kot najpopolnejši način spoznanja. Sodobna podoba znanosti odločilno prelamlja z oblikami vedenja grškega in krščanskega zahoda. To je zamisel metode, ki je zdaj prevladala. Metoda v sodobnem smislu je kljub vsej raznolikosti, ki jo lahko ima v različnih znanostih, enovita. Spoznavni ideal, ki je določen s pojmom metode, je v tem, da zavestno tako zakoračimo na pot spoznavanja, da jo je vedno mogoče prekoračiti. *Methodos* pomeni »pot hoje-za«. Vedno znova moči-hoditi-za, kakor se je hodilo, to je metodično in odlikuje postopek znanosti. Ravno s tem pa se izvaja z nujnostjo omejitev tistega, kar sploh lahko nastopi z zahtevo po resnici. Če šele preverljivost – v kateri koli formi že – določi resnico (*veritas*), potem merilo, določeno s spoznanjem, ni več njena resnica, pač pa gotovost. Pri tem velja že od Descartesove klasične formulacije pravila gotovosti kot dejanski ethos moderne znanosti, da dopušča kot zadoščujoče pogoje resnice le tisto, kar zadošča idealu gotovosti.

---

---

To bistvo moderne znanosti je določujoče za našc celotno življenje. Kajti ideal verifikacije, omejitev védenja na preizkusljivo, najde svojo izpolnitev v ponarejanju (Nachmachen). Tako je moderna znanost, njen zakon napredka, tisto, iz česar izvira načrtovanje celega sveta in tehnike. Problem naše civilizacije in stiske, ki nam jih pripravlja njena tehnizacija, ni, denimo, v tem, da bi ji umanjala prava medinstanca med spoznanjem in praktično uporabo. Ravno način spoznanja znanosti sam je tak, da dela takšno instanco nemožno. On sam je tehnika.

Sedaj se je treba resno zamisliti nad spreminjanjem, ki ga je bil deležen pojem znanosti z začetkom novega veka, da se v tem spreminjanju vendarle ohrani temeljni nastavek grškega mišljenja biti. Moderna fizika predpostavlja antično metafiziko. Ravno to, da je Heidegger od daleč prihajajočo značilnost zahodnega mišljenja prepoznal, določa njegov pravi pomen za zgodovinsko samozavedanje sedanjosti. Kajti to spoznanje zastre pot vseh romantičnih poskusov restavracij starejših idealov, naj so to srednjeveški, lahko tudi helenistično-humanistični, in s tem vzpostavlja neizbežnost zgodovine zahodne civilizacije. Tudi od Hegla ustvarjena shema filozofije zgodovine in zgodovine filozofije zdaj ne more več zadoščati, kajti po Heglu je grška filozofija samo spekulativna pred-vaja tega, kar se nahaja v samozavedanju duha njegove novodobne dovršitve. Spekulativni idealizem s svojo zahtevo po spekulativni znanosti je ostal na koncu sam nemočna restavracija. Znanost je – kakor koli se že zmerja – alfa in omega naše civilizacije.

52

Ni čisto tako, kot da bi filozofija šele danes videla v tem problem, marveč je tukaj odprti *crux* naše celotne civilizacijske zavesti, ko moderno znanost zasleduje kritika »šole« kot njena senca. Filozofsko se vprašanje zastavlja takole: Ali se lahko ter v kakšnem smislu in na kakšen način poseže nazaj po védenju, tematiziranem v znanostih? Ni potrebno poudariti, da ta regres stalno izvaja praktična življenjska izkušnja slehernega izmed nas. Vedno lahko upamo, da drugi uvidi, kar se šteje za resnično, tudi če se ne da dokazati. Da, celo na pot dokazovanja ne bomo smeli več gledati kot na pravo pot, kako lahko pomagamo drugemu do uvida. Mi vsi bomo vedno znova prekoračili mejo mogočega objektiviranja, na katero je bila vezana

---

---

izjava po svoji logični formi. Nenehno živimo v formah sporočanja tega, česar ni mogoče objektivirati, kar nam pripravlja jezik, tudi jezik pesnika.

Kljub temu je zahteva znanosti prescēi naključnost subjektivne izkušnje z objektivnim spoznanjem, jezik večpomenske simbolike pa z enopomenskostjo pojma. Vprašanje pa je: Ali obstaja znotraj znanosti kot takšne meja mogočega objektiviranja, ki leži v bistvu sodbe in izjavne resnice same?

Odgovor na to vprašanje nikakor ni samoumeven. V današnji filozofiji obstaja zelo močno gibanje, v svojem pomenu gotovo ne najmanj cenjeno, za katero je pripravljen ta odgovor. Le-to verjame, da je vsa skrivnost in osamljena naloga vse filozofije v tem, da postavimo izjavo tako eksaktno, da je dejansko zmožna menjeno izreči enopomensko. Filozofija naj bi izoblikovala sistem znakov, ki ni odvisen od metaforične večpomenskosti naravnih jezikov, tudi ne od večjezičnosti moderne družbene kulture sploh in zato neprekinjenih stalnih nejasnosti in nesporazumov, ampak dosega enopomenskost in preciznost matematike. Matematična logika se tukaj uveljavlja kot pot reševanja vseh problemov, ki jih je znanost doslej prepuščala filozofiji. Ta struja, ki se iz domovine nominalizma širi po vsem svetu, ponovno oživlja ideje osemnajstega stoletja. Kot filozofija seveda boleha za imanentno logično težavnostjo. To začinja sčasoma opažati sama. Dá se dokazati, da se uvajanje konvencionalnih znakovnih sistemov ne more nikoli opraviť s samim sistemom, ki je zaprt v te konvencije, da torej vsako uvajanje umetnega jezika že predpostavlja neki drug jezik, v katerem se govori. To je logični problem metajezika, ki ima tukaj svoje mesto. Toda v ozadju stoji še nekaj drugega. Jezik, ki ga govorimo in v katerem živimo, ima odlikovan položaj. Obenem je vsebinska vnaprejšnja danost za vse poznejše logične analize, pa ne kot gola vsota izjav, kajti izjava, ki hoče izjaviti resnico, mora zadostiti še čisto drugim pogojem, ne pa samo pogojem logične analize. Njena zahteva po neskritosti ni zgolj v pustiti-predloženosti pred-loženega. Ne zadostuje, da se to, kar pred-leži, v izjavo tudi pred-položi (vorgelegt). Kajti problem nastopi ravno tedaj, če pred-leži vse tako, da je lahko v govoru pred-položeno, in če se s tem, da pred-položimo to, kar lahko pred-položimo, ne prekrije (verlegt) priznanje tistega, kar vendarle je in se izkusi.

---



---

Verjamem, da duhoslovne znanosti zelo zgovorno pričajo o tem problemu. Tudi tam obstaja marsikaj, kar se lahko podredi pojmu metode moderne znanosti. Vsak izmed nas mora priznavati verifikabilnost vseh spoznanj v mejah možnega kot ideal. Toda moramo si priznati, da je ta ideal zelo redko dosežen in da nam tisti raziskovalec, ki stremi za najpreciznejšim doseganjem tega ideala, največkrat nima povedati resnično pomembnih stvari. Tako prihaja do tega, da v duhoslovnih znanostih obstaja nekaj, kar v naravoslovnih ni mislljivo na enak način, namreč, da se lahko raziskovalec občasno več nauči iz knjige kakega diletanta kot pa iz knjig drugih raziskovalcev. To je seveda omejeno na izjemne primere, toda da nekaj takega obstaja, kaže na to, da se tukaj odpira neko razmerje do spoznanja resnice in izrekljivosti, ki ga ni mogoče meriti z verifikabilnostjo izjav. To iz duhoslovnih znanostih poznamo tako dobro, da gojimo do nekaterih tipov znanstvenih del utemeljeno nezaupanje, ki ga kaže metoda, s katero so izdelani, spredaj in zadaj, predvsem pa spodaj, se pravi v opombah, precej razločno. Je tukaj dejansko vprašano kaj novega? Je tukaj dejansko kaj spoznano? Ali pa nastane le metoda, s katero spoznavamo, tako dobro po-narejena in v svojih zunanjih formah zadeta, da se na ta način ustvarja vtis znanstvenega dela? Moramo si priznati, da največji in najplodnejši učinki v duhoslovnih znanostih, nasprotno, precej prehitujejo ideal verifikabilnosti. To pa postane filozofsko pomenljivo. Kajti mnenje prav gotovo ni to, da se neoriginalni raziskovalec z neke vrste namenom goljufanja kaže kot učenjak, ploden raziskovalec pa mora, prav nasprotno, v revolucionarnem protestu odriniti vstran vse tisto, kar je bilo v znanosti do sedaj uveljavljeno. Tukaj se namreč nakazuje stvarno razmerje, po katerem lahko to, kar znanost omogoča, istočasno tudi ovira plodnost znanstvenega raziskovanja. Pri tem gre za principialno razmerje do resnice in neresnice.

To razmerje se kaže v tem, da je gola pustiti-pred-loženost tega, kar predleži, sicer resnična, se pravi, razkrije, kako je, vedno pa istočasno začrta to, kar bo v prihodnje lahko izprašano kot smiselno in odkrito v napredujočemu spoznanju. V spoznanju ni možno vedno le napredovati, ne da bi s tem izpustili iz rok tudi možno resnico. Pri tem nikakor ne gre za kvantitativno razmerje, kot da lahko vedno pridržimo samo končni obseg našega vedenja. Ni namreč vedno le tako, da resnico istočasno odkrivamo in po-

---

---

zabljam, medtem ko jo spoznavamo, temveč smo nujno ujeti v meje naše hermenevtične situacije, ko po njej sprašujemo. To pa pomeni, da marsičesa, kar je resnično, ne zmoremo spoznati, ker nas, ne da bi to vedeli, omejujejo predsodki. Tudi v praksi znanstvenega dela obstaja nekaj takega kot »moda«.

Vemo, kakšno neznansko moč in prisilo predstavlja moda. V znanosti zveni beseda »moda« izredno grdo. Samoumevno terjamo razmislek o tem, kaj neki zahteva moda. Vprašanje pa je, ali ni v bistvu stvari, da obstaja moda tudi v znanosti. Če način, po katerem spoznamo resnico, nujno prinaša s seboj to, da lahko sleherni korak, ki se je oddaljil daleč naprej od predpostavk, iz katerih smo izhajali, le-te potisne nazaj v mrak samoumevnosti in nam ravno s tem neskončno oteži izhod iz teh predpostavk, preizkušanje novih predpostavk in s tem pridobivanje resnično novih spoznanj. Obstaja nekaj takega kot birokratizacija, ne samo življenja, temveč tudi znanosti. Sprašujemo se: Ali je to v bistvu znanosti ali je le neke vrste kulturna bolezen znanosti, kot poznamo tudi na drugih področjih podobne bolezenske pojave, ko npr. občudujemo orjaške omare naših upravnih stavb in zavarovalnic? Morda je to dejansko v bistvu resnice same, kakor so jo najprej mislili Grki, in s tem tudi v bistvu naših spoznavnih zmožnosti, kakor jih je najprej ustvarila grška znanost. Moderna znanost je, kakor smo lahko videli zgoraj, le radikalizirala predpostavke grške znanosti, ki so usmerjajoče v pojmih logosa, izjave, sodbe. Fenomenološka raziskava, ki sta jo v naši generaciji v Nemčiji določila Husserl in Heidegger, je poskušala podati o tem obračun, s tem da je vprašala, kaj so logičnost presegaajoči pogoji resnice izjave. Verjamem, da lahko principialno rečemo: Ni možna nobena izjava, ki je resnična nasploh.

Ta teza je dobro znana kot izhodiščna točka heglavske samo-konstrukcije uma skozi dialektiko. »Forma stavka ni primerna za izjavljanje spekulativnih resnic.« Kajti resnica je celota. Toda kritika izjave in stavka, ki jo uporablja Hegel, je sama še zmeraj navezana na ideal totalne izjavnosti, namreč na totaliteto dialektičnega procesa, ki je zavestna v absolutnem vedenju. Ideal, ki pripelje grško zasnovano še enkrat do radikalne izvedbe. Ne Hegel, temveč šele pogled na znanosti zgodovinskega izkustva, ki se uveljavlja

---

---

proti Heglu, omogoča dejansko določitev meje, ki je postavljena logiki izjave iz nje same. Tako so tudi Diltheyjeva dela, posvečena izkustvu zgodovinskega sveta, igrala pomembno vlogo v Heideggrovi novi uporabi.

Ne obstaja nobena izjava, ki bi jo lahko dojeli le iz vsebine, pred katero je položena, če jo hočemo zajeti v njeni resnici. Vsaka izjava je motivirana. Vsaka izjava ima predpostavke, ki jih ne izjavi. Samo kdor somisli te predpostavke, lahko dejansko presodi resnico izjave. Sedaj trdim: Poslednja logična forma takšne motivacije vsake izjave je *vprašanje*. Ne sodba, pač pa vprašanje je tisto, ki ima v logiki primat, kar zgodovinsko izpričujeta platonski dialog in dialektični izvor grške logike. Primat vprašanja pred izjavo pa pomeni, da je izjava po svojem bistvu odgovor. Ne obstaja nobena izjava, ki ne bi predstavljala nekega načina odgovora. Zato ne obstaja nobeno razumevanje katere koli izjave, ki bi ne dobilo svojega edinega merila iz razumetja vprašanja, na katero odgovarja izjava. Ko to izrekamo, zveni kot samoumevnost in je znano vsakomur iz lastne izkušnje življenja. Ko nekdo postavi trditev, ki je ne razumemo, iščemo potem razjasnitev, kako je do tega prišel. Katero vprašanje si je zastavil, na katero vprašanje je njegova izjava odgovor? In če je to kaka izjava, ki naj bo resnična, moramo sami poskusiti z vprašanjem, odgovor na katero hoče biti izjava. Gotovo ni zmeraj lahko najti vprašanja, na katero je izjava res odgovor. Predvsem to ni lahko zaradi tega, ker tudi vprašanje zopet ni preprosto prvo, kamor bi se lahko premeščali po poljubnosti. Kajti vsako vprašanje je samo odgovor. To je dialektika, v katero se tukaj zapletemo. Vsako vprašanje je motivirano. Tudi njegov smisel ni v njem nikoli popolnoma najden.<sup>1</sup> Če sem zgoraj opozoril na problem aleksandrijstva, ki ogroža našo znanstveno kulturo, če se v njej oteži izvornost spraševanja, potem so tukaj njegove korenine. Odločujoče, tisto, kar v znanosti izdelava šele raziskovalec, je: videti vprašanja. Videti vprašanja pa pomeni možnost preboja tega, kar obvladuje naše celotno mišljenje in spoznavanje kot neka zaprta in neprepustna plast utirajočih predmetov. Takšna možnost preboja, namreč, da se na ta način vidijo nova vprašanja in omogočijo novi odgovori, je bistvo raziskovalca. Vsaka izjava ima svoj horizont smisla v tem, da izvira iz neke situacije vprašanja.

<sup>1</sup> Prim. Ges. Werke Bd. I, S. 304 ff., 368 ff., 374 ff.

---

---

Ko uporabljam v tej zvezi pojem »situacija«, to pomeni, da sta znanstveno vprašanje in znanstvena izjava le posebni primer dovolj občega razmerja, ki je ugotovljeno v pojmu situacije. Sovisnost situacije in resnice je bila vpletena že v ameriški pragmatizem. Tam je sama značilnost resnice razumljena kot doraslost situaciji. Plodnost nekega spoznanja se potrjuje v njegovi odpravi problematične situacije. – Ne verjamem, da tukaj zadostuje pragmatični obrat, ki zavzame stvar. To se kaže že v tem, ko pragmatizem preprosto odrija vstran vsa tako imenovana filozofska, metafizična vprašanja, ker je bistveno le to, da si vedno dorasel situaciji. Za napredovanje pa moramo odvreči ves dogmatični balast tradicije. – V tem vidim kratki stik. Primat vprašanja, o katerem sem govoril, ni pragmatičen. In ravno tako odgovor, ki je resničen, ni vezan na merilo zasledovanja dejavnosti (die Handlungsfolgen). Pač pa ima pragmatizem prav v tem, da moramo še preseči formalni odnos, v katerem je vprašanje po smislu izjave. Medčloveški fenomen vprašanja v njegovi polni konkretnosti srečamo, če se odvrnemo od teoretične relacije vprašanja in odgovora, ki tvori znanost, in pomislimo na posebne situacije, v katerih so ljudje imenovani in vprašani ter sprašujejo sami sebe. Tu postane jasno, da se bistvo izjave v sebi razširi. Ne samo, da je izjava vedno odgovor in opozarja na vprašanje, temveč imata vprašanje in odgovor sama v svojem skupnem izjavljalnem karakterju hermenevtično funkcijo. Oba sta nagovor. To pa ne sme pomeniti zgolj tega, da se v vsebini naših izjav prepleta vedno tudi nekaj iz socialnega so-svetja. To je sicer pravilno, vendar ne gre za to. Gre za to, da je resnica v izjavi, če je nagovor, sploh le tu. Horizont situacije, ki tvori resnico izjave, zajema tudi tistega, ki se mu z izjavo nekaj pove.

**57**

Moderna filozofija eksistence je potegnila ta sklep s polno zavestjo. Spominjam se filozofije komunikacije pri Jaspersu, katere poanta je v tem, da se nujnost znanosti konča tam, kjer so dosežena sama vprašanja človeške tubiti, končnosti, zgodovinskosti, krivde, smrti – na kratko, v tako imenovanih »mejnih situacijah«. Tukaj ni komunikacija nič več posredovanje spoznanja z nujnimi dokazi, ampak neke vrste commercium eksistence z eksistenco. Kdor govori, je sam nagovorjen in odgovarja kot jaz ti-ju, ker je za svoj ti sam ti. Da bi v nasprotju s pojmom znanstvene resnice, ki je anonimna, obča in nujna, oblikoval proti-pojem eksistenčne resnice, se mi

---

---

seveda ne zdi dovolj. Nasprotno pa tiči za to povezavo resnice z možno eksistenco, ki jo zahteva Jaspers, obči filozofski problem.

Tukaj je Heideggrovo vprašanje po bistvu resnice šele dejansko prekoračilo problemsko območje subjektivitete. Njegovo mišljenje je premerilo pot od »priprave« prek »dela« do »reči«, pot, ki pušča daleč za seboj vprašanje znanosti, tudi vprašanje zgodovinskih znanosti. Čas je že, da se spomnimo na to, kako prevladuje zgodovinskost biti tudi tam, kjer se tubit vé in kjer se kot znanost zgodovinsko zadržuje. Hermenevtika zgodovinskih znanosti, ki so se razvile nekoč v romantiki in v zgodovinski šoli, od Schleiermacherja do Diltheyja, je pred čisto novo nalogo, ki se, ko sledi Heideggro, giblje ven iz problematike subjektivitete. Že prej se je ukvarjal s tem edino Hans Lipps, čigar hermenevtična logika<sup>2</sup> sicer ne nudi nobene dejanske hermenevtike, toda zmagovito poudarja zavezanost jezika svoji logični nivelizaciji.

58 Da ima, kot je bilo rečeno zgoraj, vsaka izjava svoj situacijski horizont in svojo nagovorno funkcijo, je samo osnova za napredujoče sklepanje, da se zgodovinskost vseh izjav vrača v temeljno končnost naše biti. Da je neka izjava več kot zgolj popredočanje nekega pred-loženega stanja stvari, pomeni predvsem to, da pripada celoti neke zgodovinske eksistence in je sočasna z vsem, kar je lahko v njej navzoče. Ko hočemo razumeti stavke, ki so nam posredovani, naravnamo historične preudarke, iz katerih naj izhaja, kje in kako so bili izrečeni in kaj je njihovo pravo motivacijsko ozadje in s tem njihov pravi smisel. Ko si hočemo predočiti neki stavek kot tak, si moramo sopredočiti njegov historični horizont. Toda za opis tega, kar dejansko počnemo, to očitno ne zadošča. Kajti naše zadržanje do izročila se ne zadovolji s tem, da ga hočemo razumeti, medtem ko historično rekonstrukcijo doženemo njegov smisel. To lahko počne filolog. Toda sam filolog bi si lahko priznal, da je to, kar počne, v resnici več kot to. Ko bi antika ne bila klasična, se pravi zgled za vse upovedovanje, mišljenje in snovanje, potem bi ne bilo nobene klasične filologije. Toda tudi za vse druge filologije velja, da v njih učinkuje fascinacija z drugim, tujim ali daljnim, ki se nam odpre.

---

<sup>2</sup> Prim. H. Lipps, Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, Werke Bd. 2, Frankfurt 1976.

---

Prava filologija ni zgolj zgodovina, in sicer zaradi tega ne, ker je tudi zgodovina sama v resnici neka *ratio philosophandi*, pot spoznavanja resnice. Kdor se ukvarja z zgodovinskimi študijami, je vedno določen s tem, da sam doživlja zgodovino. Zgodovina se zato piše vedno znova na novo, kajti sedanost nas določa. V njej ne gre samo za rekonstrukcijo, za izdelavo sočasnosti preteklega. Samolastna uganka in fenomen razumevanja je v tem, da je bilo tu sočasno izdelano vedno že sočasno z nami, kot nekaj, kar hoče biti resnično. Kar je bilo videti kot gola rekonstrukcija preteklega smisla, se staplja s tem, kar nas nagovarja neposredno kot resnično. Da pa se izkaže sočasnost kot nadvse dialektičen problem, imam za pomembnejši popravek, ki bi ga morali izvesti ob samodojetju historične zavesti. Zgodovinsko spoznanje ni nikoli golo popredučenje. Toda tudi razumevanje ni gola naknadna konstrukcija neke smiselne tvorbe, zavestna razlaga neke ne-zavestne produkcije. Razumeti drug drugega namreč pomeni razumeti se na nekaj. Razumeti preteklost pomeni ustrezno: slišati jo v tistem, kar nam hoče povedati kot veljavno. Primat vprašanja pred izjavo pomeni za hermenevtiko to, da vsako vprašanje, ki ga razumemo, samo sprašuje. Zlitje horizonta sedanosti s horizontom preteklosti je posel zgodovinskih duhoslovnih znanosti. Te se ukvarjajo samo s tem, kar zmeraj že počnemo, medtem ko smo.

59

Ko sem uporabil pojem sočasnosti, sem napravil to tako, da bi omogočil način uporabe tega pojma, ki nam ga je približal Kierkegaard. On je bil tisti, ki je resnico krščanskega oznanila označil kot »sočasnost«. Prava naloga krščanstva se je zanj postavljala na tak način, da se odpravi razmik med preteklostjo in sočasnostjo. Kar je bilo pri Kierkegaardu formulirano iz teoloških osnov v formi paradoksa, pa je stvar tistega, kar je veljavno za ves naš odnos do izročila in preteklosti. Verjamem, da jezik zmore stalno sintezo med horizontom preteklosti in horizontom sedanosti. Razumemo drug drugega, medtem ko govorimo drug z drugim, medtem ko pogosto govorimo drug mimo drugega in na koncu v rabi besed, ki prinašajo druga z drugo pred nas izrečene reči. Je že tako, da ima jezik svojo lastno zgodovinskost. Vsak izmed nas ima svoj lastni jezik. Sploh ni problem kak jezik, ki je za vse skupen, ampak obstaja samo čudež tega, da se, čeprav imamo vsi različne jezike, vendarle lahko razumemo prek meja individuov, ljudstev in časov. Ta čudež očitno ni ločljiv od tega, da se tudi stvari, o katerih govo-

---

---

rimo, predstavljajo pred nami, ko o njih govorimo, kot nekaj skupnega. Kako neka stvar je, se izkaže tako rekoč šele takrat, ko o njej govorimo. Kar menimo z resnico, očitnostjo, neskritostjo stvari, ima torej svojo lastno časovnost in zgodovinskost. Kar osupli doživimo pri vsem prizadevanju za resnico, je, da resnice ne moremo izreči brez nagovora, brez odgovora in s tem brez skupnosti pridobljenih sporazumetij. Najosupljivejše v bistvu jezika in pogovora pa je, da tudi sam nisem zvezan s tistim, kar menim, ko z drugim govorim o čem, da noben od naju ne zajame v svojem menjenju cele resnice, da pa lahko vendarle celo resnico zajameva v najinem posameznem menjenju. Naši zgodovinski eksistenci prirejena hermenevtika bi imela nalogo, da razvije te smiselne odnose med jezikom in pogovorom, ki se odvijajo nad nami.

*Prevedel Jože Hrovat*

# Martin Heidegger

## KAJ SE PRAVI MISLITI?\*

V to, kaj pomeni misliti, dospemo, če sami mislimo. Da se tak poskus posreči, moramo biti pripravljeni, da se mišljenja naučimo.

Takoj ko se spustimo v učenje, smo že priznali, da še ne zmoremo misliti.

Toda človek velja za tisto bitje, ki zna misliti. Za to velja upravičeno. Kajti človek je umno živo bitje. Um, *ratio*, se razgrne v mišljenju. Kot umno živo bitje mora biti človek sposoben misliti, če to le hoče. Morda pa človek hoče misliti in tega vendar ne zmore. Na koncu želi pri tem hotenju po mišljenju preveč in zato zmore premalo.

Človek lahko misli, kolikor ima za to možnost. Toda to možno nam še ne

\* Martin Heidegger, *Was heißt Denken*, Vorträge und Aufsätze, Dritte Auflage, 1967, Günter Neske Verlag, Tübingen, str. 3–17. Heidegger je predavanje prebral na Bavarskem radiu maja 1952, natisnjeno je bilo prvič v reviji *Merkur* (izd. J. Moras in H. Paeschje), VI. letnik (1942), str. 601, id. Prim. tudi Heideggrovo predavanje *Wer ist Nietzsches Zarathustra* (Vorträge und Aufsätze, I, str. 93–118), oz. *Kdo je Nietzschejev Zarathustra*, *Phainomena* 7–8, Ljubljana 1994, str. 6–26, prevedla Andrina Tonkli - Komel.



---

zagotavlja, da to zmoremo. Ker nekaj zmoči pomeni nekaj sledeč njegovemu bistvu pri nas pripuščati, to pripuščanje srčno (inständig) varovati. Toda vedno zmoremo le to, kar maramo, to, k čemur se nagibamo, s tem ko ga dopuščamo. Resnično maramo le to, kar samo po sebi že predtem vsakokrat mara nas, in sicer nas v našem bistvu, s tem ko se njemu nakloni. To naklonjenje je zaposlilo naše bistvo. Naklonjenost je prigovor. Prigovor nas nagovarja glede na naše bistvo, nas v bistvo pokliče in nas tako v njem drži. Držati pomeni samolastno varovati. Kar nas drži v našem bistvu, nas drži le tako dolgo, dokler mi, sami po sebi, to, kar nas drži, sami obdržimo. Obdržimo ga, če ga ne spustimo iz mišljenega (Gedächtnis). Mišljeno je zbranje mišljenja. Na kaj? Na to, kar nas drži v bistvu, kolikor je obenem pri nas premišljeno. Kdaj mora biti to nas držeče premišljeno? Če je po sebi to, kar je treba premisliti. Če ga premislimo, je obdarovano s pomnjenjem. Privajamo mu mišljenje-nanj, ker ga imamo radi kot prigovor svojega bistva.

Le če imamo radi to, kar je v sebi to, kar je treba premisliti, zmoremo mišljenje.

62

Da pa dospemo v to mišljenje, se moramo sami naučiti misliti. Kaj je učenje? Človek se uči, če svoje delanje in nehanje spravi v ustrezanje temu, kar mu je kot bistveno vsakokrat prigovorjeno. Mišljenja se naučimo, ko pazimo na to, kar le-to daje v premislek.

Naša govorica imenuje to, kar spada k bistvu prijatelja in izvira iz njega, prijaznost (das Freundliche). Glede na to bomo mi zdaj imenovali to, kar je v sebi to, kar je treba premisliti, pomenljivost (das Bedenkliche). Vse pomenljivo daje misliti. Toda ta dar daje vedno le toliko, kolikor je pomenljivo že po sebi to, kar je treba premisliti. Zato bomo zdaj in naprej imenovali to, kar stalno, ker odnekdaj, kar pred vsem drugim in tako edinostno daje misliti: to najpomenljivejše.

Kaj je najpomenljivejše? V čem (Woran) se kaže v našem pomenljivem času?

Najpomenljivejše se kaže v tem, da še ne mislimo. Še vedno ne, čeprav stanje sveta še kar naprej postaja vse pomenljivejše. Zdi se, da proces vsakakor prej zahteva, da človek deluje, namesto da govori na konferencah in kongresih in se pri tem giblje v golem predstavljanju tega, kar naj bi bilo in

---

---

kako bi moralo biti narejeno. Potemtakem manjka delovanja, nikakor pa ne mišljenja.

In vendarle – morda je dosedanji človek že stoletja preveč deloval in premalo mislil. A kako lahko danes kdo zatrjuje, da še ne mislimo, ko je interes za filozofijo povsod čil in postaja vse podjctnejši, tako da hoče vsakdo vedeti, kaj je s filozofijo.

Filozofi so *misleci*. Tako se imenujejo, ker se *mišljenje* v prvi vrsti odigrava v filozofiji. Nihče ne taji, da danes obstaja interes za filozofijo. Vendar, ali je še kaj, za kar se človek ne zanima, namreč na ta način, kot današnji človek »interes« razume?

*Inter-esse* pomeni: biti med in v zadevah, stati v sredi kake zadeve in pri njej vztrajati. Za današnji interes velja le zanimivo – to je tako, ki dovoljuje, da smo naslednji trenutek žc ravnodušni in da ga odpravi naslednje, ki se nas tiče tako malo kot prejšnje. Danes pogosto menijo, da je kaj še posebej povzdignjeno s tem, da se zdi zanimivo. V resnici so s to sodbo zanimivo ponižali v brezvredno in ga prav kmalu potisnili v dolgočasnost.

63

Da kažemo zanimanje za filozofijo, še nikakor ne pomeni pripravljenosti za mišljenje. Celo dejstvo, da se leta in leta izdatno trudimo z razpravami in spisi vélikih mislecev, še ne zagotavlja, da mislimo ali da smo zgolj pripravljene naučiti se mišljenja. Zaposlitev s filozofijo nas lahko najvztrajneje vara z videzom, da mislimo, saj vendar »filozofiramo«.

Vseeno se zdi arogantno zatrjevati, da še ne mislimo. Toda trditcv se glasi drugače. Pravi: Najpomembnejše se v našem pomenljivem času kaže v tem, da še ne mislimo. S to trditvijo opozarjamo na to, da se najpomembnejše kaže. Trditcv se nikakor ne stopnjuje v odklonilno sodbo, da povsod vlada le brezmiselje. Ta trditcv, da še ne mislimo, tudi ne želi zaznamovati kekega izpusta. Pomenljivo je to, kar daje misliti. Iz sebe nas nagovarja, da se mu posvetimo, in sicer ko mislimo. Pomenljivega nikakor ne postavljamo šele mi. Nikoli ne temelji zgolj na tem, da ga predstavimo mi. Pomenljivo daje, daje nam misliti. Daje, kar ima pri sebi. Ima, kar sámo je. Kar največkrat iz

---

---

sebe daje misliti, to najpomembnejše, naj bi se kazalo v tem, da še ne mislimo. Kaj to zdaj pomeni? Pomeni: nismo še lástnostno prišli v področje tistega, kar bi iz sebe rado bilo premišljeno pred vsem drugim in za vse drugo. Zakaj tja še nismo prispeli? Morda ker se mi, ljudje, nismo zadovoljivo posvetili temu, kar ostaja to, kar je treba misliti? Potem bi bilo to, da še ne mislimo, le človekov spodrsrlaj. Tej pomanjkljivosti bi bilo potemtakem mogoče po človeško pomagati z ustreznimi ukrepi.

Da še ne mislimo, ni nikakor odvisno le od tega, da se človek še ne posveča dovolj temu, kar bi bilo rado premišljeno iz sebe. Da še ne mislimo, bržkone izhaja od tod, da se to, kar je treba misliti, sámó odvráča od človeka, da se celo že od davna drži odvrnjeno.

Takoj želimo vedeti, kdaj in kako se je omenjena odvrnitev zgodila. Pred tem pa še žcljnejce sprašujemo po tem, kako sploh lahko vemo za tak dogodek. Vprašanja se preHITEVajo, če o najpomembnejšem celo trdimo: to, kar nam pravzaprav daje misliti, se ni nekoč, v historično dooločljívem času, odvrnilo od človeka, temveč se to, kar je treba misliti, že od nekđaj drži v taki odvrnjénosti. Toda odvrnjénje se godi le tam, kjer je že prišlo do zaobrñjenja. Če se najpomembnejše drži v odvrñjenosti, potem se to že dogaja znotraj njegovega zaobrñjenja, torej tako, da je že dalo misliti. To, kar je treba misliti, je ob vsem odvrñjenju že prigovorilo bistvu človeka. Zato se je človek naše zgodovine vedno tudi že mislil na bistven način. Mislil je celo najgloblje. Temu mišljenju ostaja to, kar je treba misliti, zaupano, seveda na nenavaden način. Dozdajšnje mišljenje namreč ne premišlja, da se in koliko se to, kar je treba misliti, hkrati odteguje.

Vendar o čem govorimo? Ali povedano ni veriga praznih trditev? Kje so dokazi? Ali nima povedano prav nič z znanostjo? Dobro bo, da karseda dolgo vztrajamo v obrambni drži do povedanega. Le tako se držimo v nujni oddaljenosti za zalet, iz katerega se bo morda enemu ali drugemu posrečil skok v mišljenje najpomembnejšega.

Res je namreč: do zdaj povedano in celotno razpravljanje, ki sledi, nima nič opraviti z znanostjo, in sicer ravno takrat, če bi razpravljanje lahko bilo

---

---

mišljenje. Temelj tega stanja zadeve je v tem, da znanost ne misli. Ne misli zato, ker po načinu njenega ravnanja in pomožnih sredstev misliti nikoli ne more – namreč misliti na način mislecev. Da znanost ne zna *misliti*, ni manko, temveč prednost. Le ta ji zagotavlja možnost, da se na način raziskovanja spusti na vsakokratno predmetno področje in se v njem naseli. Znanost ne misli. To je za običajno predstavljanje spotakljiv stavek. Pustimo stavku spotakljivi značaj, tudi takrat, ko mu sledi dopolnilo, da je znanost, kot vsako človekovo početje in nehanje, napotena k mišljenju. Toda odnos znanosti do mišljenja je pristen in ploden le takrat, če je postal viden razkorak, ki obstoji med znanostmi in mišljenjem, in sicer kot nepremostljiv. Od znanosti k mišljenju ni mostu, temveč le skok. Tam, kamor nas spravi, ni le drugi breg, temveč popolnoma drug okraj. Tega, kar se z njim odpre, nikoli ni mogoče dokazati, če dokazovati pomeni: iz ustreznih predpostavk z verigami sklepov izvajati stavke o stanju zadeve. Kdor to, kar postane očitno, če se prikazuje iz sebe, s tem ko se obenem skriva, še želi dokazati in imeti dokazano, nikakor ne sodi po višjem in strožjem merilu védenja. Vsekakor pa *računa* z merilom, in sicer neprikladnim. Kajti kar se oznanja samó tako, da se prikazuje v sebeskrivanju, temu ustrežemo le tako, da nanj opozorimo in pri tem sebe same upotimo, to, kar se kaže, pustimo prikazati se v njemu lastno neskritost. Ta preprosta upotitev je temeljna poteza mišljenja, pot k temu, kar človeku že od davna in od zdavnaj *daje* misliti. Dokazati, tj. izvesti iz ustreznih predpostavk, se da vse. Toda kazati, z opozarjanjem osvoboditi za prihod, je mogoče le redkokaj in to redko le poredko.

Najpomenljivejše se v našem pomenljivem času kaže v tem, da še ne mislimo. Ne mislimo še, ker se to, kar je treba misliti, *odvrča* od človeka in to nikakor le zato, ker se človek *k* temu, kar je treba misliti, ne obrača, segajoč k njemu. To, kar je treba misliti, se *odvrča* od človeka. Odtegne se mu, s tem ko se mu vzdržuje. To vzdržujoč se pa je venomer že kazano (*vorgehalten*). Kar se odteguje na način vzdrževanja, ne izgine. Ali lahko o tem, kar se na ta način odteguje, sploh kaj vemo, tudi kaj najmanjšega? Kako pridemo do tega, da ga sploh imenujemo? Kar se odtegne, odpove prihod. Toda – odtegotvanje sebe ni nič. Odteg je tu vzdrževanje in kot tak – *dogodje*. Kar se odteguje, se človeka lahko bistveneje tiče in ga notrišnjeje zaposluje kot vsako prisotno, ki ga zadeva in zadene. Prizadetost z dejan-

---

---

skim imajo radi za to, kar tvori dejanskost dejanskega. Toda prizadetost z dejanskim lahko človeka ravno zapre za to, kar se ga tiče – tiče na zagopenen način, da mu dotično uhaja, s tem ko se odtegne. Odteg, sebe odtegovanje tega, kar je treba misliti, je kot dogodje zdaj lahko bolj sedanje kot vse aktualno.

Kar se nam na imenovani način odtegne, resda vleče proč od nas. S tem pa nas pri tem vleče ravno s sabo in nas na svoj način pritegne. Kar se odtegne, se zdi popolnoma odsotno. Toda ta videz vara. Kar se odtegne, prisostvuje, namreč na ta način, da nas pritegne, če to takoj ali pa sploh opazimo ali pa ne. Kar nas pritegne, je že zagotovilo svoj prihod. Ko dospemo v poteg odtega, smo v potegu tega, kar nas priteguje, s tem ko se odteguje.

Ko smo kot tako pritegnjeni v poteg k ... temu, kar nas vleče, potem je naše bistvo tudi že oblikovano, namreč po tem »potegu k ...« Kot tako oblikovani, sami napotujemo na odtegujoče se. Mi smo sploh mi in smo le ti, ki smo, s tem ko napotujemo v odtegujoče se. To napotovanje je naše bistvo. Mi smo, s tem ko kažemo v sebe odtegujoče. Kot tjakaj kažoči je človek kazavec. In sicer ni najprej človek in potem še poleg tega in morda priložnostno kazavec, temveč: potegnjen v sebe odtegujoče, na pohodu v poteg in tako kažoč v odteg, je človek sploh šele človek. Njegovo bistvo počiva v tem, da je tak kazavec.

Kar je v sebi, sledoč svojemu najlastnejšemu ustroju, nekaj kažočega, imenujemo znamenje. Potegnjen v odtegujoče se je človek znamenje.

Ker pa to znamenje kaže v to, kar se odteguje, znamenje tega, kar se odteguje, ne more neposredno tolmačiti. Znamenje ostaja brez tolmačenja.

Hölderlin pove v zasnutku neke himne:

*»Znamenje smo, nerazložljivo,  
Brez bolečine smo in skoraj  
Smo zgubili jezik v tujstvu.«\**

---

\*Prevedel Niko Grafenauer, Lirika 41, Ljubljana, 1978, str. 106. V originalu: »Ein Zeichen sind wir; deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren.«

---

Osnutki himne so poleg naslovov kot *Die Schlange / Kača, Die Nympe/ Nimfa, Das Zeichen / Znamenje* naslovljeni tudi *Mnemosyne / Mnemozina*. Grško besedo lahko prevedemo. Glasi se spomin, *Gedächtnis*. Nemška govorica pravi: *das Gedächtnis*. Pravi pa tudi: *die Erkenntnis*, spoznanje, *die Befugnis*, pooblastilo; pa spet *das Begräbnis*, pogreb, *das Geschehnis*, dogodek. Kant npr. pravi v svoji jezikovni rabi in pogosto drugo poleg drugega zdaj »*die Erkenntnis*«, zdaj »*das Erkenntnis*«. Zato smemo brez nasilnosti *Mnemosýne*, grški feminum, ustrezno prevesti: »*die Gedächtnis*«.

Hölderlin namreč imenuje grško besedo *Mnemosýne* kot ime tianide. Je hči neba in zemlje. Mnemozina postane kot Zeusova nevesta v devetih nočeh mati muz. Igra in ples, pctje in pesnjenje spadajo v naročje Mnemozine, spominke. Očitno ta beseda tu imenuje nekaj drugega kot v psihologiji mišljena zmožnost, da v predstavi obdržimo preteklo. Spomin misli na mišljeno. Toda ime matere muz »spomina« ne misli kot poljubno mišljenje na karkoli misljivega. Spomin je tu zbranje mišljenja, ki ostaja zbrano na to, kar je mišljeno že vnaprej, ker bi bilo stalno rado premišljeno pred vsem drugim. Spomin je zbranje pomnjenja tega, kar moramo premisliti pred vsem drugim. Ta zbir pri sebi krije in skriva v sebi tisto, kar že vnaprej ostaja, da ga mislimo, pri vsem, kar bistvuje in se prigovarja kot bistvujoče in bivše. Mišljenost, *Gedächtnis*, zbrano pomnjenje tega, kar je treba misliti, je izvirajoči temelj pesnjenja. Potemtakem bistvo pesništva počiva v mišljenju. To nam pove mit, tj. poved. Njegovo upovedovanje imenujemo najstarejše, ne ker bi bilo najzgodnejše po časovnem izračunu, temveč ker je tako po svojem bistvu, od nekdanj in od davna ostaja najbolj mišljenja vredno. Dokler pa mišljenje predstavljamo po *tistih* izsledkih, ki nam jih o njem daje logika, tako dolgo ne mislimo resno na to, da se je vsa logika že oprijela posebnega načina mišljenja – tako dolgo ne bomo mogli upoštevati, da in koliko pesnjenje temelji v pomnjenju.

Vse uspešno je izšlo iz osredotočenosti (Andacht) pomnjenja. Hölderlin pod naslovom *Mnemozina* pravi:

»Znamenje smo, nerazložljivo ...«\*

\* »Ein Zeichen sind wir, deutungslos ...«

---

Kdo smo mi? Mi, današnji ljudje, ljudje nekega danes, ki dolgo, dolgo traja, v dolžini, za katero nobeno historično merjenje časa nikoli ne prinese merila. Verz v isti himni, *Mnemozini*, se glasi: »Dolg je / Čas«<sup>\*</sup> – namreč ta, v katerem smo nerazložljivo znamenje. Ali ne daje dovolj misliti, da smo znamenje, in sicer nerazložljivo? Morda spada to, kar Hölderlin pravi v teh in nadaljnjih besedah, k temu, v čemer se kaže najpomembnejše, k temu, da še ne mislimo. Vendar ali počiva to, da še ne mislimo, v tem, da smo nerazložljivo znamenje in brez bolečine, ali smo nerazložljivo znamenje in brez bolečine, kolikor še ne mislimo? Če bi bilo res slednje, potem bi bilo mišljenje tisto, po katerem je smrtnikom sploh šele podarjena bolečina in raztolmačeno znamenje, kot katero so smrtniki. Šele tako mišljenje bi nas potem tudi postavilo v dvogovor s pesnjenjem pesnika, čigar upovedovanje kot nobeno drugo išče svoj odmev v mišljenju. Če si drznemo pesnečo Hölderlinovo besedo vzeti na področje mišljenja, potem se seveda moramo varovati, da tega, kar Hölderlin pove pesniško, nepremišljeno ne izenačimo s tem, kar se pripravljamo misliti. Pesneče povedano in misleče povedano nikoli nista enaki. Toda eno in drugo lahko različno upovesta isto. To pa se vsekakor posreči le takrat, ko razkorak med pesnjenjem in mišljenjem zija čisto odločno. Pogosto se zgodi, da je mišljenje visoko in mišljenje globoko. Hölderlin je vedel tudi to. Njegovo vedenje povzemamo iz dveh kitic, ki sta naslovljeni:

*Sokrat in Alkibiad*

»Zakaj stalno častiš, sveti Sokrat,  
Tega mladeniča? Ne poznaš veličine?  
Zakaj gleda nanj z ljubeznijo,  
Kakor bogove, tvoje oko?«

Odgovor daje druga kitica.

»Kdor je mislil najgloblje, ljubi najživejše,  
Pozno mladost razume, kdor gleda v svet,  
In na koncu se modri  
Pogosto pokloni lepemu.«<sup>\*\*</sup>

<sup>\*</sup> »Lung ist / die Zeit ...«

---

Nas zadeva verz:

*»Kdor je mislil najgloblje, ljubi najživejše.«*

Pri tem verzu vse prelahko preslišimo lastnostno upovedujoče in zato nesoče besede. Povedne besede so *verba*. Verbalnost verza slišimo, če ga za običajno uho neobičajno, drugače poudarimo:

*»Kdor je mislil najgloblje, ljubi najživejše.«*

Najbližjo bližino obeh glagolov »je mislil« in »ljubi« tvori sredina\*\*\* verza. Sledeč tej temelji ljubezen v tem, da smo mislili najgloblje. To, da smo mislili, verjetno izvira iz tiste mišljenosti (Gedächtnis), v kateri se mišljenje dotika pesnjenja in z njim vse umetnosti. Kaj pa potem pomeni »misliti«? Kaj pomeni npr. plavati, se nikdar ne naučimo v razpravi o plavanju. Kaj pomeni plavati, nam pove skok v tok. Tako šele spoznamo element, v katerem se mora gibati plavanje. Kateri pa je element, v katerem se giblje mišljenje?

Recimo: trditev, da še ne mislimo, je resnična, torej obenem pove, da se naše mišljenje še ne giblje lastnostno v svojem samolastnem elementu, in sicer zato, ker se odteguje to, kar je treba misliti. Tega, kar se nam tako

\*\* V originalu:

*Sokrates und Alcibiades*

*»Warum huldigest du, heiliger Sokrates,  
Diesem Jünglinge stets? Kennest du Größeres nicht?  
Warum siehst mit Liebe,  
Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn?«*

*»Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,  
Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt,  
Und es neigen die Weisen  
Oft am Ende zu Schönem sich.«*

\*\*\* *»Wer das Tiefste g e d a c h t , l i e b t d a s L e b e n d i g s t e .«*

---



---

vzdržuje in zato ostaja nemišljeno, nikoli ne moremo prisiliti v prihod, tudi če si zamislimo srečno naključje, da bi že razločno mislili naprej, v to, kar se nam vzdržuje.

Tako nam ostaja le eno, namreč, da čakamo, da nam to, kar je treba misliti, prigovori. Toda *čakati* tukaj nikakor ne pomeni, da bomo mišljenje zaenkrat še odrinili. Čakati tu pomeni ozirati se, in sicer znotraj že mišljenega, po nemišljenem, ki se skriva v že mišljenem. Zaradi takega čakanja smo misleč že na poti v to, kar je treba misliti. Pot bi lahko bila zmotna. Vseeno bi bila ubrana edinole na to, da ustreže temu, kar daje v premislek.

V čem pa naj bi to, kar človeku pred vsem drugim še od davna daje misliti, sploh opazili? Kako se nam najpomenljivejše lahko kaže? Rekli smo: Najpomenljivejše se v našem pomenljivem času kaže v tem, da še ne mislimo, še ne na način, da najpomenljivejšemu samolastno odgovarjamo. Do sedaj nismo vstopili v lastno bistvo mišljenja, da bi v njem prebivali. V tem smislu še ne mislimo samolastno. Toda to ravno pove: že mislimo, vendar nismo, vsej logiki navkljub, lastnostno zaupni z elementom, v katerem mišljenje samolastno misli. Zato tudi še ne vemo dovolj, v katerem elementu se giblje že dosedanje mišljenje, če je mišljenje. Temeljna poteza dosedanjega mišljenja je doumevanje. Zmožnost zanj se imenuje um.

Kaj doume um? V katerem elementu se zadržuje doumevanje, da se po njem godi mišljenje? Doumevanje je prevod grške besede *noein*, ki pomeni kaj prisotnega opaziti, spominjajoč se ga, si ga zadati in ga jemati kot prisotno.\* To zadajajoče si doumevanje je pred-stavljanje v preprostem, širokem in obenem bistvenem smislu, da si pustimo predse postaviti in položiti prisotno, tako kot stoji in leži.

Tisti med zgodnjegrškimi misleci, ki merodajno določa bistvo dosedanjega zahodnega mišljenja, vendarle, ko govori o mišljenju, sploh nikakor in nikoli najprej ne pazi na to, kar bi radi imenovali golo mišljenje. Bistveno določilo

---

\* V originalu: »... etwas Anwesendes bemerken, merkend es vornehmen und als Anwesendes es annehmen.«

---

mišljenja prej temelji ravno v tem, da ostaja njegovo bistvo določeno iz tega, kar mišljenje doumeva kot doumevanje – namreč bivajoče v njegovi biti.

Parmenides pravi (fragm. VIII, 34/36):

ταύτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εὐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

*»Isto pa je doumevanje kot tudi (to),  
zavoljo česar doumevanje je.  
Ne boš namreč brez biti bivajočega, v katerem  
(namreč v doumevanju) je kot povedano,  
našel doumevanja.«\**

Iz teh Parmenidovih besed jasno stopa na svetlo: mišljenje kot doumevanje prejema svoje bistvo iz biti bivajočega. A kaj pomeni tu in za Grke in vnaprej, za celotno zgodovinsko mišljenje do tega trenutka: bit bivajočega? Odgovor na to do zdaj nikdar zastavljeno – ker je preveč preprosto – vprašanje, se glasi: bit bivajočega pomeni: prisostvo prisotnega, prezenca prezentnega. Odgovor je skok v temo.

Kar mišljenje doumeva kot doumevanje, je prezentno (das Präsenste) v svoji prezenci. Na njem jemlje mišljenje mero za svoje bistvo kot doumevanje. Potemtakem je mišljenje tista prezentacija prezentnega, ki nam do-stavlja prisotno v njegovi prisotnosti in ga s tem postavlja pred nas, s tem da mi stojimo pred prisotnim in ga znotraj njega lahko prestajamo. Mišljenje kot taka prezentacija usmerja prisotno v odnos do nas, ga postavlja nazaj k nam. Prezentacija je zato re-prezentacija. Beseda *representatio* je kasneje sprejeto ime za predstavljanje.

---

\* Heidegger: *»Das Selbe aber ist Vernehmen sowohl als auch (das), / wessentwegen Vernehmen ist. / Nicht nämlich ohne das Sein des Seienden, in welchem es / (nämlich das Vernehmen) als Gesagtes ist, / wirst du das Vernehmen finden.«*

---

Temeljna poteza dosedanjega mišljenja je predstavljanje. Po starem nauku mišljenja se to predstavljanje izvršuje v *lógosu*. Ta beseda pomeni tu izjavo, sodbo. Nauk o mišljenju, o *lógosu*, se zato imenuje logika. Kant preprosto povzema tradicionalno označevanje mišljenja kot predstavljanja, ko temeljni akt mišljenja, sodbo, določi kot predstavo predstave predmeta (*Kritik der reinen Vernunft*. A 68, B 93). Čc npr. sodimo: »Ta pot je kamnita,« potem je v sodbi predstava predmeta, tj. poti, z njene strani že predstavljena, namreč kot kamnita.

Temeljna poteza mišljenja je predstavljanje. V predstavljanju se mišljenje razgrne. Predstavljanje samo je re-rezentacija. Vendar zakaj počiva mišljenje v doumevanju? Zakaj se doumevanje razgrinja v predstavljanju? Zakaj je predstavljanje re-rezentacija?

Filozofija ravna tako, kot da povsod tu ni kaj vprašati.

72 Da dosedanje mišljenje temelji na predstavljanju in predstavljanje na re-rezentaciji, ima dolgo poreklo. Skriva se v nevidnem dogodju: bit bivajočega se na začetku zgodovine zahoda prikazuje, za ves njen potek se prikaže kot prezenca, kot prisostvo. To prikazovanje biti kot prisostva prisotnega je samo omenjeno *začetje* zahodne zgodovine, če trdimo, da zgodovine ne predstavljamo le po dogodkih, temveč že pred tem mislimo, sledeč temu, kar je v zgodovini že vnaprej poslano in obvladuje vse godeče se.

Bit pomeni prisostvo. Ta zlahka izrečena temeljna poteza biti, prisostvo, postane skrivnostna v trenutku, ko se zbudimo in upoštevamo, kam tisto, kar imenujemo prisotnost, upotuje naše mišljenje.

Prisotno je trajajoče, ki bistvuje v neskritost in znotraj nje. Prisostvo se dogodeva le tam, kjer že vlada neskritost. Prisostvujoče pa je, če traja v neskritost, pričujoče.

Zato k prisostvu ne spada le neskritost, temveč tudi pričujočnost. Ta v prisostvu vladajoča pričujočnost je karakter časa. Njegovega bistva pa nikoli ne moremo zajeti s tradicionalnim pojmom časa.

---

---

V biti, ki se je prikazala kot prisostvo, ostaja v njej vladajoča neskritost enako nemišljena kot v njej vladajoče bistvo pričujočnosti in časa. Verjetno spadata neskritost in pričujočnost skupaj kot časovni bitnosti (Zeitwesen). Če doumevamo bivajoče v njegovi biti, če, govorjeno novoveško, predmete predstavljamo v njihovi predmetnosti, že mislimo. Že dolgo mislimo na ta način. Toda obenem še ne mislimo samolastno, dokler ostaja nemišljeno, v čem počiva bit bivajočega, ko se prikaže kot prisotnost.

Poreklo bistva biti bivajočega je nemišljeno. To, kar samolastno moramo misliti, ostaja vzdržano. Za nas še *ni* postalo mišljenja-vredno. Zato naše mišljenje še ni lastnostno dospelo v svoj element. Ne mislimo še samolastno. Zato *vprašujemo*: Kaj se pravi misliti?

*Prevedel Aleš Košar*



**Dietmar Koch**

# HERMENEVTIČNO V MIŠLJENJU DOGODJA PRI MARTINU HEIDEGGRU

## I. Uvodna opomba

75

»Vse je pot«, »vse je na poti.« Poskus, v katerem bi iskali hermenevtično v Heideggrovem mišljenju o dogodju, je soočen z nalogo, da ustrezno premisli besedne formule iz del *Na poti do govorice* (»Bistvo govorice«) in *Stavek temelja* (»Der Satz vom Grund«). Če bi zahteval, da v članku zadosti obilju, ki nastopa v teh odnosih, vključenih v skrajne zgotovitve, pa bi bil že preveč drzen. V določeni smeri pa se vendarle lahko poskusi z nekaj koraki razgrnitve.

Konkretizirajmo to razgrnitev z izpeljevanji, ki se ukvarjajo s fenomenom »pot mišljenja«, glede na temeljno strukturo Heideggrovega mišljenja po t. i. »obratu« – dogodju. Če pomeni to konkretiziranje že neko omejitev, pustimo tukaj odprto. Vnaprej naj bo rečeno le: S t. i. »obratom«, krizo in preobratom mišljenja po *Biti in času* se v sledečem ne bomo ukvarjali, pač pa z nekaterimi aspekti »obrata« v »dogodje« samo. »Hermenevtično« bomo obravnavali ob fenomenu miselna pot, v skladu z določitvijo hermenevtike kot »prinašanja oznanila«, kakor je bilo to tudi zajeto v *Pogovoru z*

---

---

*Japoncem*: »Izraz 'hermenevtično' je izpeljan iz grškega glagola *hermeneúein*. To se navezuje na samostalnik *hermeneús*, ki ga v igri mišljenja, ki je bolj zavezujoča kakor strogost znanosti, lahko povežemo z imenom boga Hermesa. Hermes je glasnik bogov. Prinaša naznanilo usode; *hermeneúein* pomeni tisto podajanje (Darlegen), ki oznanja, kolikor more slišati naznanilo« (NPG 125). V skladu s tem napotilom imamo pri hermenevtičnem opravku s skupno igro med kazanjem oznanjujoče se zadeve, zaznavanjem kot poslušanjem in upovedovanjem. Upovedovanje se med drugim konkretizira v vpraševanju in odgovarjanju. Toda v smiselni figuri »dogodja« ne bomo izčrpali bogastva razmerij med sebe-kazanjem, poslušanjem in upovedovanjem. Ostalo bo pri fragmentarnih in perspektivnih izpeljavah k odnosu med vprašanjem in odgovorom, k fenomenu pošiljanja (Schickens) in k fenomenu bližine in daljave. Vendar pa si prej predočimo, kaj ima to opraviti s temeljno strukturo t. i. »dogodja« po sebi.

## II. Dogodje

76

O svojem mišljenju Heidegger pravi, da ga je na različen način zaposlovalo le eno vprašanje: Kaj je bit kot bit? Na vprašanje, kaj da je bit ali bistvo, najdemo v *Pismu o humanizmu* nenavaden odgovor: »Bit je ona sama« (OH 199). Ta tavnološki podatek opozarja na okoliščino, da ni neka zadeva sprva čisto nič drugega kot ona sama, razgrinjajoči odgovor pa ostaja zmeraj vezan nazaj na to tavnološko, navidezno nič izrekajočo določitev. V kontekstu eksplikacije fenomena »razumevanje kot vrženo zasnavljanje« pa vendarle najdemo napotila, primerna za osvetlitev temeljnega vprašanja. Tam to pomeni: razumevanje je kot (vrženo) zasnavljanje »razrešitev v možnem« (GM 528), in sicer v »možnem v svojem možnem omogočajočem« (GM 528). Bit je tako omogočajoče možno. Zasnavljanje kot to upovedujoče razkrivanje omogočanja pa je »samo dogajanje razlike med bitjo in bivajočim« (GM 529), kot tako pa je preblisk v »možno-omogočajoče sploh« (GM 529f. oziroma 527–532). Tukaj se lahko prebudi spomin na staro določitev filozofije kot »scientia possibilium« (Leibniz). Vendar bi bil ta spomin, ki se misli soglasno s tukaj povedanim, toliko neoprijemljiv, kolikor je ostal nemišljen za določitev konstitutivne, hermenevtično-ale-

---

---

theiološke dimenzije možnega, biti. Do te dimenzije bomo še prišli in o njej izčrpnije govorili. Možnega tukaj ne smemo razumeti kot zgolj kontingentno možnost kakega bivajočega ali kot zgolj logično možnost. Bit sama, kakor je označena v *Prispevkih*, je »najprej mišljena v podobi možnega« (B 475), vendar pa ostaja vse določujoča, kajti *kot* možno je izdiferencirana v svojih fundamentalnih momentih. Tukaj se kaže določen odnos do Parmenidovega rekla *Estin gar einai* (Je namreč bit). »V tej besedi se skriva prvobitna skrivnost za vse mišljenje« (OH 203). V skladu s Heideggrovim razumeanjem lahko rečemo: To je edinstveno možno (glej OH 203). Vendar pa ne leži tukaj, kakor tudi v stavku »Bit je možno«, nič drugega kot izobilje skritih, zgodovinskih možnosti možnega ali biti same. Navidezno najbolj prazno se izkaže za utelešenje skritega bogastva.

Vprašanje o biti lahko po drugi strani postavimo tudi takole: »Kaj je bit, če je *dana* v svojem zajetju, se pravi v označitvi tistega »možno je«!« Napotevajoči odgovor nam daje ključni citat iz Heideggrovega predavanja po sklenitvi *Prispevkov*: »In če ne kaže predstaviti le bistva kot kaj-bit (*idea*), temveč tudi izkusiti bistvovanje (*Wesung*), se pravi izvorno enotnost kaj- in kako-biti, tedaj nam to najbrž ne dopoveduje tega, da je poleg kaj-biti sedaj predstavljena še kako-biti. Tukaj govorimo o izkušnji bistvovanja, pri tem pa mislimo na vednostno-voljnostno-razpoloženo vpeljavo v bistvovanje, da stojimo v njem in ga prestajamo« (GR 202). Heideggrovo vprašanje o biti torej meri na nekaj popolnoma drugega, na *izvorno* enotnost kaj- in kako-biti. Enotnost pa ne izključuje razločevanja diferentnih momentov, temveč zahteva nasprotno. Kako-bit kaže na vprašanje specifične dejanskosti, danosti ali natančneje sebe-dajanja. Pet let pred pravkar citiranim mestom najdemo v predavanju o Aristotelu, *Metafizika IX*, naslednjo zgodovinsko opazko glede sovisnosti med kaj- in kako-bitjo: »V filozofiji, večinoma celo znotraj sklicevanja na antiko, običajno dojemamo vprašanje o bistvu na tak način, da je v njem govor le o tem, kaj nekaj je, o kaj-biti, popolnoma neodvisno od tega, ali to dejansko je ali ne; dejanskost je pri tem brez pomena. To pa je dvoumno in filozofija je zapadla tej dvoumnosti kot žrtev, potem ko je najbolj zamudila ravno z vprašanjem, ali spada potem k dejanskosti tudi bistvo. Tudi tam, kjer je bilo vprašanje zastavljeno, se ravno tako dogaja to, da je dejanskost, *existentia*, razumljena v širšem,



---

vseobsegajočem smislu, dejansko pa je potem navzoče; ne vidimo, da se tudi dejanskost bistveno spreminja z bistvom v ožjem smislu, pri čemer je izražena le kaj-bit (...). Seveda Aristotel tega vprašanja o popolnem spoznanju bistva v naši sovisnosti ni izrecno načel; res pa je pomagal pri zamejitvi bistva dejanskosti v najožji sovisnosti z določitvijo tega, kar je zmorenje. Iz razlogov, ki tičijo zakriti v antičnem in zahodnem pojmovanju biti in s tem kaj-bit, pa se ta osrednji problem dosedanjega vprašanja bistva tudi pozneje ni postavil (AM 222f).

Vrnimo se nazaj k razmišljanjem o bistvu kot bistvovanju. To »bistvovanje biti« je, kakor pravi Heidegger v *Prispevkih*, »sredina« njegovega mišljenja (B 12f). Bistvenost pa je »ne samo spoj kaj- in kako-bit in tako polne predstave, temveč izvorna enotnost obeh« (B 289). Kako-bit kaže na način, kako je nekaj tu, dano ali se daje. Naloga, določiti svojstvenost kako-bit bistva ali biti, je nakazana v zadevnem stanju »bistvo bistvuje«; to pomeni: je in mora biti v svojem lastnem načinu. Izrazi kot »bistvo bistvuje«, »govorica govori«, ki so pogosti v mišljenju poznega Heideggra, niso preprosto tавтоloški, ne upovedujejo še enkrat istega, temveč upovedujejo način istega, kako le-to je; opozarjajo, da je to zadevno stanje v *njihovi lastni* podobi in načinu pojavljanja. Toliko se tukaj že odpira neka diferenca: označena je neka istost kot celota v za to specifičnem »načinu tubiti«. Iz tega temelja označujejo takšni stavki neko, lahko rečemo, »tавтоloško diferenco«. Nobeno »to je« ali »to je tu« ni sedaj misljivo brez odnosa do svoje zaznavnosti in upovedljivosti. Obc napotujeta na sebe-kazanje, na neskrto bit zadeve ali, s Heideggrom, »na svojo resnico«, ki šele v upovedovanju ali označevanju dopušča ugovor. Najodločilnejši aspekt kako-bit bistva, s katerim se hočemo tukaj ukvarjati, leži v razmerju do sebe-kazanja in upovedovanja. Termin »bistvovanje« napotuje na specifično dogajanje, bistvo bistva (>-anje« v »bistvovanju« /das -ung v Wesung/) kaže na smiselno- in govorno-dogodevanje.

Bistvenost, »dogodek resnice biti« se manifestira v nekem protinaravnem (gegenwendigen) »odnosu-jasnine ali -odprtosti« možnega (biti) do posamezne človeške tubiti in posameznega človeka do možnega (biti). Območje jasnine ali odprtosti, katregga detajlirane izdiferenciranosti se tukaj ne bomo

---

---

dotikali, je kraj ali specifično območje odnosa, v katerem je možno *kot tisto samo* razumevajoče-razlagajoče *sproščeno* ali *dostopno*. »Resnica biti se dogodeva jasnilno«; bit ali možno je očitno zadeva, ki smo jo v *govorjenju* (Reden) *o nečem* vedno že povzeli v zahtevo, ali natančneje: znotraj te zahteve vedno že stojimo. Razumetje biti v mišljenju po »obratu« pomeni: »Vstanjenost v tem odprtem in vstanjeno določeno, to pomeni uglašenosť s tistim, kar se v odprtem razodeva z bitjo« (MI 68). To jasnenje, to »nekaj-določenega-kot-to-samo-tu-bitu-pušćanje« ali »-spraviti na dan«, se dogaja v razumevajoče-razlagajočem zasnavljanju (glej B 356) posamezne človeške tubiti. Zasnavljanje kot »prinašanje v odprto« (GF 2) pa je zajeto že kot odvrnitev. Odvrćajoća poteza dogajanja pa postane razvidna šele tedaj, ko je zasnavljanje dojeto kot nekaj, kar sprejema »vrćeno ali navrćeno« (vsakokratno sebe-kažoće ali priigravajoće možno), kar postavlja jezikovno in na ta način meće nazaj. Za-snavljanje je postavljajoće metanje-nazaj. Zasnavljanje je razumevajoće-razlagajoći odnos (prejem) do možnega in postavljajoći odnos možnega (glej zgoraj sovisnosť med »bitjo« in »možnim«). Nismo v položaju, da bi videli celotno zadevno stanje s kake druge perspektive, da bi »bili« in ne bi stali v doloćenem razumevajoće-razlagajočem odnošaju (spremanju) do sebe kažoćega možnega in njegove postavljajoće pustiti-biti. Prestavljeni smo v ta nezamenljivi in fundamentalni odnos odprtosti, stojimo v njem in ga prinašamo na dan ali v prikaz. Ta odnos pripada nanašajoćemu samemu: odnos do možnega, do biti, pripada možnemu samemu. Nić drugega nismo kot ta odnos do možnega. V tem najtemeljnejšem okviru možno ne more biti nikoli prineseno v kako protistavo do dejanskega. Kot nekaj doloćenega pripada možnemu tudi t. i. »dejansko«.

79

Pri naslednji konkretizaciji in opredelitvi bomo brez strahu pred ponavljanji zaradi tujosti materije večkrat obkrožili ta temeljni odnos. V svoji bivajoći enkratnosti je človek, kakor smo videli, moment doloćenega odnosa, v katerem se nahaja (vorfindet). »Človek je očitno nekaj bivajoćega. Kot takšen spada, tako kakor kamen, drevo, orel, v celoto biti. Pripadati tu še pomeni: biti urejen v biti. Toda značilnosť človeka je v tem, da kot misleće bitje, odprt biti, postavljen pred njo, ostaja v odnosu z njo in ji tako odgovarja. Pravzaprav je človek ta odnos odgovarjanja, in samo to. »Samo« – to ne

---

---

pomeni nikakršne omejitve, marveč presežek. V človeku vlada spadanje k biti, to spadanje pa spada k biti, ker ji je izročeno« (ID 12, 13). Zadevno stanje »pripadnosti« je pač naravnano (bezogen) – in to ostaja odločilno za razumevajočo poizvršitev razmišljanja – na posamezno, bivajočo človeško tubit. Človek je iz biti same »vržen« (geworfen – zasnovan) v resnico svoje biti (OH 199). Posamezni človek kot tu-bit se ni nikoli namerno postavil v to zadržanje do biti, marveč je v tem zadržanju vnaprej; ob vsem namernem oblikovanju (Gestaltung) je kot nerazpoložljivi temeljni pogoj (unverfügbarer Grundbedingung) vnaprej naravnani na ta odnos. Kot »zaznavnost« v najširšem smislu ta odnos »ni kak način zadrževanja (Verhaltensweise), ki ga ima človek kot svojo lastnost, temveč obratno: zaznavnost je tisti dogodek, ki ima ljudi« (EM 107f.). Iznos (Austrag) odnosa ne pusti bit tako, kakor le-ta je, temveč spremeni njeno prisostvovalnost: če pridejo načini biti kot takšni razumevajoče-razlagajoče-delujoče na svetlo (Licht), postanejo »prisostvovalnejši«.

80

Način, kako je bit tu, se torej spreminja z zasnavljajočim iznosom človeške tubiti. Iz tega temelja je – s tem pridemo spet nazaj k bistvenosti – gibajoča (bewegte) sredina Heideggrovega mišljenja odnos temelja (Grundbeziehung), »izvorna sopripadnost biti in človeka« kot »zadržanje vseh zadržanj«. Temelj je v tem, da vsak drug odnos do česar koli predpostavlja prav ta odnos. To »zadržanje vseh zadržanj« se označuje z reklom »dogodje« (NPG 285). To, kar razumemo, kar je zapopadajoče-razloženo in izneseno v delovanju, se je moralo prej pokazati in dopovedati kot možnost. Potemtakem je dogodje enotnost »dopovedi biti in odgovarjanja po posamezni človeški tubiti«. Sebe-kažoča ali dopovedujoča možnost se še niso dopovedale svojemu kazanju, kot možnosti so bile *skrite*. Jasnina je »jasnina sebe-skrivajočega« (B 211). »Dogodje« je kot dogajanje temeljnega odnosa »v sebi nihajoče območje« (ID 17) prirekanja možnega in odgovarjanja človeške tubiti. Obdržati na očeh pomeni vedno, da niso bitne možnosti (Seinsmöglichkeiten) nikoli izdelane, temveč vedno le *zaznane*. Izraz »razumevanje kot vrženi zasnutek« (B 259) ne pomeni le tega, da je zasnavljajoče predstavljeno v to dogajanje (»vržena bit« sebstva), temveč v skladu z večpomenskostjo gesel, ki jo pogosto srečamo pri Heideggro, tudi to, da se v zasnavljanju, kot smo pravkar videli, prestreza nekaj navrženega. Pri

---

---

tem ni šele podano in potem razumljeno nekaj zaznavnega, ampak se v priigranju (Zuspielen) načelno, *na kakršen koli način že*, dogaja sprejem tega, kar samo sebe prigovarja. Tukaj gre za *neko* sovisnost, ki se manifestira v dveh odnosih. Jasnina se za sebe-skrivanja (Sichverbergen) »jasni v zasnutku« (B 356), zasnutek kot vržen »prestreže protinijaj« (Gegenschwung) (B 304). Zasnutek ne more biti nikoli nekaj »narejenega« (B 479), ker vse narejanje (Machen) šele predpostavlja dogajanje vrženega zasnavljanja. »Jasnina sebe-skrivanja« je že »nihanje protinijaja« (Schwingung des Gegenschwungens) v »dogodje« (B 351). Bistvenost biti kot »dogodje« »lebdi v protinijaju«, je neko »nanašanje (Beziehen), ki nanose šele prinaša k njim samim« (B 471). Jasnina sebe-skrivanja se dogaja v vsakokratnem zasnutku posameznega. Človek je kot tu biti »tubit«. Kot tak je »edinstveno bivajoče (bistvujoče bistvovanje biti)« (B 296). Bistvujoče bistvovanja biti je naznaka končnosti kako-biti biti. Le tako dolgo, dokler se daje tu-bitnostno (bistvujoče), lahko bit sploh »je«. Bistvovanje biti, bit kot »izvorna enotnost kaj- in kako-biti«, je končna.

V nadaljevanju bi želel konkretizirati to temeljno strukturo. Tukaj gre za tisto enostavno, »čemur smo v strogem besednem smislu rekli dogodje« (ID 17). Postavitev preprostega je razgrnitev njegovih konstitutivnih momentov in odnosov. V naslednjem citatu si predočimo fundamentalno strukturo: »In temeljna misel mojega mišljenja je ravno ta, da bit oziroma razodetost biti rabi ljudi in da je, obratno, človek človek le, če stoji v odprtosti biti« (FE 69). Ta odnos biti do človeka na način razodetosti (»jasnina« ali »resnica« oziroma razumljivost v širšem smislu) sam ni proizveden z razumevajoče-razlagajočo tubitjo, temveč je tubit tisto, kar se kot ujasnjeno nahaja v tem odnosu razodetosti. Možnost, da se nekaj proizvaja, kolikor se lahko to naredi, predpostavlja, da je najprej »tu«. Ta temeljni odnos je odnos med odnosnostmi »vstanjenosti« in »rabnosti« (Gebrauchtsein). Pri tem pripada odnos biti do tubiti biti sami. »Odprtost tu-biti »je« prestajanje jasnine. Jasnina in tubit vnaprej spadata skupaj in določujoča enotnost skupnosti je dogodje« (BB 351). Aletheiološko-hermenevtično temeljno razmerje, v katerem najdemo predstavljeno ali vrženo tubit v njenem razumevanju, razlaganju in delovanju, pomeni, da je vse nanašalno ali upovedljivo situirano v območju teh razmerij. »Odnos biti do človeškega bictva, skupaj

s tem enotnim odnosom samim, je kot resnica biti in kot tubit ljudi bit in človeka v njuni nanešenosti preHITEVAJOČE (...) dogodje« (H 382). Kot rečeno, se pojavlja dogodje v svoji strukturi kot »odnos med nanašanji, to pomeni kot čisti, brezizvorni odnos in le to (glej H 328). Dogodje samo ni nič, kar bi lahko bilo speljano na kaj drugega; dogodje je brezizvorni fundament vseh drugih fundirajočih razmerij. Kot brezizvorni fundament je brezdanji. »Besedo dogodje smo vzeli iz razvitega jezika. Do-gajanje prvotno pomeni: u-očiti, tj. zagledati, s pogledom privlačiti, prilastiti« (ID 16). Če ostanemo pri tej terminologiji, lahko rečemo, da je posamezni človek kot tubit, ki jo gleda bit (biti pripadajoč kot prestavljen v odnos razumljivosti) in ki je v svojem razumevanju tega »pogleda« biti, zmožnega možnega, vedno že nekako odvrnjen. To prestrežno razumevanje ni nobeno stanje, v katerem bi tubit občasno bila, drugič pa spet ne, temveč neizpodbitno »temeljno dogajanje« (GM 523). Tubit sicer lahko določi vrsto in način vrženo-zasnavljajočega razumevanja v mejah, vendar pa ne Da dogajanja. Če je kakšno posamezno bivajoče te vrste, potem je možnost razumevanja že nekako tu, je nekako že izvršena. To nanašanje-odprtosti ali -jasnjenja je omogočitev tudi vsakega drugega izvrševanja ali izvršitve tubiti. Tega odnosa jasnjenja ne more hote izpostaviti nobena tubit in ostati tubit. Človeška tubit je v *vseh svojih odnosih* »nastanjenost v odprtosti«.

Protinihajna temeljna struktura, imenovana »dogodje«, je »najneprikazljivejše neprikazljivega, najpreprostejše preprostega, najbližnjega bližnjega in najdaljnješe daljnega, v čemer se za življenje zadržujemo smrtniki« (NPG 275). Pojdimo nekaj korakov naprej v diferenciacijo tega neprikazljivega in preprostega, ne da bi že prispeli do razmerja med skritostjo in neskritostjo biti. V preprostem sopripadanju človeka in biti sta človek (bivajoče, ki razumeva) in bit (diferenca med bitjo in bivajočim kot razumljenim in razumljivim) že »izročena drug drugemu« (SI 20f). Ta izročnost (Über-eignetsein) se razgrinja v določitvah prigodenosti in nagodenosti: »Človek je biti prigoden, bit pa človeku nagodena« (ID 16). Prigodenost tubiti je odnos odprtosti, ki vedno že določa človeka kot človeka, »tja, kamor smo že spuščeni« (ID 14), in ki ga kot tubivajoči ne moremo odpraviti. Prigodenost je nerazpoložljiva pripadnost možnemu sploh. Toda kaj pomeni nagodenost biti glede na odprto tubit? »Človek je, medtem ko eksistira kot

---

tubit, medtem ko jo prestaja, medtem ko jo prevzema, Tu (Da), kar pomeni hraniti razodetost bivajočega, medtem ko v njej sestavlja (fügend), oblikuje« (BB 356). Nagodenost biti k tubiti je v nekih mejah, ki jih bomo opredelili na drugem mestu, svoboda shranjujočega se oblikovanja biti v bivajoče. To breztemeljno ali po Heideggru »brezdanje« razmerje, ki ne more več fundirati v čem drugem, je kot »protinijah rabe in soslišja« (B 251) »dogodje«. Neki obrat, ki ravno nakazuje bistvo biti samo kot to v sebi protinijahno dogodje. Dogodje v sebi utemeljuje tu-bit (I), tubit utemeljuje dogodje (II). Utemeljevanje (Gründen) je tukaj obrnjeno: I. noseče-prevevajoče, II. ustanavljaajoče-zasnavljaajoče« (tragend durchragend, stiftend-entwerfend) (B 261). Kot vemo, označuje Heidegger v nekem smislu, ki razmejuje in namiguje (abgrenzend-anspielende) na »bistvo« tradicije, to obrnjeno bistvo biti samo, »dogodje«, kot »bistvovanje«. »Tukaj, v tem skrajnem, mora uporabiti beseda nasilje; bistvovanje naj ne označuje nič takega, kar je zunaj nad bitjo (Seyn), temveč kar ubesedi njeno najnotranjše, do-godje, tisti protinijah med bitjo (Seyn) in tubitjo, v katerem nista razpoložljiva pola, temveč čisto nihanje (Erschwingung) samo« (B 286). »Dogodje« je tukaj označeno strukturalno: pri-snutek biti in za-snutek (Zu-wurf, Ent-wurf) tubiti. Bistvovanje pomeni »dogodje, če se dogaja v sebi pripadajočem, v resnici. Dogodek resnice biti (Scyn) je bistvovanje« (B 288).

**83**

Ustrezno jezikovno dojetje odnosa med bitjo in bistvom človeka je bilo za Heideggra vedno »nadležna težava, ki mi je jasna od *Biti in časa* naprej in ki nato spregovori v mnogoterih oblikah« (IUD 317,318). Problem je v tem, da je bit ločena od bit-razumevajoče tubiti (bivajočega), vendar je sama moment biti za drug odnos-razumevanja ali -odprtosti. Kakor smo videli, se v tem odnosu odprtosti ne dogaja le prigodenost tubiti, temveč tudi nagodenost biti za tubit (rabnost tubit /Gebrauchtsein/); oba odnosa sta vendarle »drug drugemu izročena po *nekem* doseganju« (ID 14; podčrtal D.K.). Iz posamezne človeške tubiti gledano je zadevno stanje takšno: tubit kot odprto bivajoče pripada biti, je njej prigodena, in tako moment biti; kot od biti rabljena pa se tubit ne odpira v momentu biti, temveč je kot »drugo biti« od biti ločena in »potrebna« za ohranjajoče izpolnjevanje (»udejanjanje«) biti (kot možnega) v bivajočem. Bit se pojavlja le skozi razumevajoče-razlagajoče-delujočo tubit v bivajočem. Z da-jem tega raznosa diference posa-

---

mezna tubit ne more razpolagati, če noče odpraviti odnosa v razrešitvi svoje ek-sistence (in toliko je tubit tista, ki posluša bit), toda v vsakokratnem kaj in kako tega raznosa leži tudi od Heideggra nezanimano igrišče svobode in oblikovanja, ki počiva v rabnosti kot v *nekem* momentu obrnjenega odnosa »dogodja« (glej BB 356). Dokler je človeška tubit določena kot odnos do biti (in je »samo to«, glej ID 12), je »rabljena« za oblikujoče proizvodjanje možnega, od katerega je nagovorjena. Proizvedeno je lahko le to, kar že je. Bit, razkrita v svojem izobilju, in skrite možnosti je to, kar že je. Bit kot lastno »zmorenje« vedno že na takšen ali drugačen način zadeva ljudi. To zadevanje, nagovarjanje ali tudi »prisostvovanje« je temeljni odnos možnega do človeške tubiti. Ta odnos nagovorjenosti z možnim lahko pobleže določimo z neko Heideggrovo mislijo iz *Pisma o humanizmu*. Možno je tukaj določeno kot »zmožno«, po tem se imenuje: »samolastno bistvo zmožnega«, je tukaj v svojem odnosu do tubiti »morenje« (Mögen). »Zmorenje morenja (Vermögen des Mögens) je tisto, »zaradi« česar je čemu pravzaprav mogoče biti. Ta zmožnost je pravzaprav tisto »mogoče« (das Mögliche); tisto, bistvo česar temelji v morenju (Mögen). Iz tega morenja zmore bit mišljenje. Bit omogoči mišljenje. Bit kot zmorenje-morenje (Vermögendmögliche) je to »mogoče« (das Mögliche). Bit kot element je »tiha moč« zmorenja v morenju, kar pomeni mogočega« (OH 184, 185).

Kje tiči smisel te sovisnosti: marajoče možno in potrebnost mišljenja prinašata do govornice to možno? Sklenimo našo izpeljavo z napotilom na to, kar se imenuje »godenje« v »dogodju«: »Budilno v kazanju povedi je godenje. Budilno (Regende) prinaša pri- in odsotno v njemu vsakokrat lastno (in sein jeweilig Eigenes), iz katerega se na njem samo kaže in na svoj način ponuja« (NPG 274, 275). Dogodje je takšna temeljna struktura, ki dopušča vsakomur, da prisostvuje v svojem lastnem, ki mu pusti, da pripada svoji pripadnosti (in sein Gehöriges gehören) (glej NPG 275). Sama izpeljava tega zadevnega stanja pa naj se pridrži za drugo mesto.

Do tukaj razvita »konceptija dogodja« dopušča poslej zadržanje do razpirajoče miselne poti – situirane v »rabnosti« – in pogled na prihajajoče v razpirajočo zadevo. Ta sovisnost kaže na filozofsko mišljenje kot dogodevanje razkrivanja nasproti skritega, natančneje sebe-skrivajočemu. Filozo-

---

firanje je osnovanje sebe-odtegujočega, vendar določujoča zadeva »biti« (odtegnjenost /Entzogensein/ je način, kako bit je). »Osnovanje« tukaj zajema: pridobiti izkušnjo zadeve, izkušnjo, ki spremeni tako mislečega kot tudi zadevo. V sledečem naj se to razgrne na ozadju »konceptije dogodja«.

### III. Krožnost: razgrnitev, krožna pot, obrat in ponovitev

Fenomen »krožnosti« kaže na hermenevtično v »hermenevtični fenomenologiji«. Nekaj določenega mora biti že tu, se dajati, da je lahko izrecno izpostavljeno. Določenost, zmožno možno, ne »nastaja« iz nič in iz nič se tudi nič ne »naredi«. Če se nočemo prepustiti paradoksu »spoznavajočega *creatio ex nihilo*«, je lahko po svoji, na različne načine možni tu-bit, le preoblikovana. Da pa je vendarle lahko izpostavljena v upovedovanje, se je morala nekako že pokazati določujočemu. »Kajti vedno in povsod se sicer že zadržujemo v odgovarjanju biti bivajočega, obenem pa le redko pazimo na prigovor biti. Odgovarjanje ostaja sicer vedno naše zadrževanje, vendar pa je le občasno od nas prevzeto in razvijajoče zadržanje. Šele ko se to zgodi, pravzaprav odgovarjamo temu, kar zadeva filozofijo, ki je na poti k biti bivajočega« (W 22). Diferenca izvornega odgovarjanja, ki jo vselej že ima, in razgrinjajoče odgovarjanje v podobi filozofije nakazuje na zadevno stanje hermenevtične krožnosti. Filozofski govor je izpostavljajoče »odgovarjanje biti bivajočega (...); to pa je šele potem in le potem, ko se odgovarjanje izrecno izvršuje, medtem ko se razgrinja in razstavlja ta razgrnitev« (W 22).

85

Razgrinjanje je izpolnjevanje. »Izpolniti pomeni razviti (entfalten) nekaj do polnosti njegovega bistva, proizvesti ga do polnosti, *producere*. Izpolniti je mogoče zato pravzaprav samó tisto, kar že je« (OH 181). To privajajoče-razgrinjajoče mišljenje je izvrševanje »krožne poti«, »v tem krogu pa kroži tudi vsak posamezni korak, ki ga poskušamo napraviti« (IUD 242). Izpolnjeno, nakazano lahko postane le to, kar sploh že je, na kakršen koli način je lahko že skrito. Pojemovno mišljenje je lahko kot razgrnitev mišljeno le tedaj, ko je zadeva prisotna na način nerazgrnjenega. Zadeva mora biti tu na tak način, da je lahko tu tudi na drugačen, razgrnjen. Razgrinjajoči odnos predpostavlja nerazgrnjeni odnos do zadeve. Nagovorjeno je tukaj »nujni

---



krog vse hermenevtike« (ZO 163), vsega razumevanja v najširšem smislu. »Hermenevtični krog ni nobena pomanjkljivost, temveč ravno tisto pozitivno v tubiti človeka« (ZG 262). Celotno fenomenološko mišljenje je v svojih posameznih korakih pripuščeno v hermenevtično krožnost. Ta pa velja, kot kaže misel, da »naj bo izpolnljivo le to, kar že je« (*Pismo o humanizmu*), tudi za spremenjeno temeljno razmerje po »obratu«. Zadeva, v kateri se to kaže in v kateri je ugledano, je lahko zajeta v besedi. »Človek in le on sam vidi v odprto, ne da bi ga tudi ugledal. Bit sama je ugledana le v bistvenem uzrtju pravega mišljenja. Toda tudi tukaj je to lahko ugledano le zato, ker mislec kot človek bit že vidi (P 237, tudi GR 220). V sebe-kazanju zadeve je zadeva »zagledana«, vendar ne sme biti tudi »ugledana«. Razkri-vajoče mora biti potemtakem na neizrazljiv način že pri zadevi, da bi lahko bilo pri njej na *eksplicitni* način. Z drugimi besedami, zadeva se je morala pokazati, da lahko rečemo, ali je zahteva po resnici v nekem »obnaša se tako, kakor pravim«. Kar je razloženo na tem primeru, pomeni naslednje: »Če naj bi misleč sledili bistvu govorice, se nam mora govorica pred tem dopovedati ali pa se nam je že morala dopovedati. Govorica nam mora na svoj način prigovoriti sebe – svoje bistvo« (NPG 187). Če bistva stvari nekako ne bi že razumeli, potem ne bi mogli po njem povprašati. Tukaj nakazana krožnost pojmovanja in določanja ni nobena slaba krožnost, ker se ne gibljemo na ravni eksplicitnega izjavljanja. Dojemanje je bistveno krožno, če naj se dojemajočemu ne prikazuje kot nekaj zgolj postavljenega, in potemtakem nimamo nič več opravlja z resnico – z upravičevanjem.

Na tem mestu se zopet javlja fenomen skrivanja v svoji racionalnosti. Vendar mora biti razlikovanje med »razkritim« in »skritim« oziroma »razgrnjenim« in »nerazgrnjenim« diferencirano. Nerazgrnjeno je lahko zadevno stanje, ki je še popolnoma skrito, pa tudi kaj, kar je že razumljeno, ne pa še pojmljeno. »Ne-razgrnjeno« se dirimira po načinu odsotnosti stanja stvari. Ni neznano, da je, na primer, nekaj razgrnjenega vedno že v napotevajoči sovisnosti z nerazgrnjenim. Odločilno je, da se to območje napotevanja samo modificira z vsakim razpirajočim korakom razgrinjanja. Jasnina je neko stalno spreminjajoče se dogajanje in nobena goła odprtost »ali otrpli oder s stalno dvignjenim zastorom« (IUD). Do bližnjih izpeljav te strukture v napetosti med »vprašanjem in odgovorom« pridemo v naslednjem odstavku.

---

V tej sovisnosti Heidegger po »obratu« nadomesti pojem »horizont« – da bi se izognil transcendentarno-zavestno-teoretični podobnosti husserlovske fenomenologiji in perspektivi mišljenja iz subjekta – z besedo »plan« /Gegend/. Odpirajoči miselni koraki v perspektivi temeljne strukture »dogodja« ne merijo več nobenega netematičnega pred-napopolnega horizonta, temveč se gibljejo v »planu«. »Plan« je območje napotovanja, v katero »gre« tubit, razkrivajoča se v svoji vstanjenosti. Kaj se zgodi na tej razkrivajoči poti razmišljanja? Tubit spravlja v prikaz tisto, kar se ji na tej poti kaže, »oznanja, kolikor zmore slišati naznanilo« (NPG 125).

Hermenevtika razkrivajočega jasnjenja je oznanjujoče pre-vajanje (Übersetzen) zadeve »biti«. Hermenevtična fenomenologija je oznanjanje zadeve na podlagi neizpodbitne krožne strukture vsakega odnosa do zadeve in tubiti. Krožni odnos po »obratu«, kakor smo videli, ni odpravljen. Vendar pa odnos ne pripada več tubiti v njeni eksistencialnosti, temveč protinihajočemu bistvovanju biti same. Krožnost je situirana v odnosu do »prigodenosti« in »nagodenosti« (potrebnosti). Diferenca med ncrzgrnjeno in razgrnjeno »tubitjo« zadeve iz tega razloga še ne pove vsega. Če pogledamo nazaj k *Biti in času*, lahko rečemo: »Toda to nujno pripoznanje hermenevtičnega kroga še ne pomeni, da je s predstavo pripoznanega kroženja izvorno izkušn tudi hermenevtični odnos« (NPG 157). Obrnjena struktura »dogodja« v vrženem zasnavljanju, sovisnost med prigovorom in odgovorom, je pravi kraj krožnosti v hermenevtični fenomenologiji »dogodja«: »Medtem ko metalec (Werfer) zasnavlja, odprtost razpira, se z razprtostjo razkrije, da je sam vržen, in ne napravi nič drugega, kot prestreže protinihaj v bit (Sein), se pravi, da se umakne vanjo in s tem v dogodje in šele tako postane on sam, namreč ohranjevalec vrženega zasnutka« (B 304).<sup>1</sup>

Pojdimo še enkrat nazaj k razmišljanju v *Pismu o humanizmu* o tem, da je razkritje »izpolnjevanja« »nekaj v obilju svojega bistva« razgrnjenega. Mišljenje podarja tukaj »biti le to, kar je njemu samemu od biti izročeno«;

<sup>1</sup> Glej še ključni citat v *Prispevkih*: »V dogodju bistvujoči obrat je skriti temelj vseh podrejenih; po svojem poreklu mračn, ostajajoč neizprašan, na sebi lahko kot »zadnji« izmed vzetih obratov, krožnost in krog /Zirkel und Kreise/ (prim., npr., obrat v skladje vodilnih vprašanj; krožnost v raz-umevanju)« (B 407).

---

»prenosljivo« je v tem smislu »samó tisto, kar že je« (OH 181). Obračamo se torej v krožnost poti, če to formuliramo navidezno paradokсно, malo nazaj, kjer smo vedno že bili, vendar pa nikoli nismo. S Heideggrovimi besedami: »Najprej se moramo vrniti tja (da-hin), kjer se pravzaprav že zadržujemo« (NPG 199). Zajetje bistva kot proizvodjanja je lahko vedno le »vračanje« (Zurückgehen) (AM 25). To mišljenje je »resnična ljubezen in udomačevanje v temelju bistva vseh odnosov: povratek« (H 221). Ta »povratek« je »izvorna refleksija« (H 221). Ta povratek ni – bitnozgodovinsko mišljeno – nobeno »platonsko ponovno spominjanje« na osnovi prostorov skritosti, kajti tukaj je v svoji podobi vezan na napotevajočo strukturo *ideje*, ki ne pozna zgodovinskosti biti (vključno s pozabo biti) in konstitutivne hermenevtične odnosnosti bistva kot bistvovanja. Kljub temu pa se to razmišljanje o povratku dotika prebujanja nečesa doslej skrito prisostvujočega, kljub temu torej v območju protinihajočega dogodja napotuje, četudi ne platonovsko, na »anamnetično« krožno strukturo.

88

Konkretizirajmo in razgrnimo krožno vključitev zadeve še iz perspektive osnavljajočega gibanja. Razmišljanje sestopanja v enotni temelj – iz utemeljenega (Geçgründeten) v še ne mišljeni temelj – je le ena stran miselne poti. S sledečim osnovanjem je zahtevan zasuk nekega temelja v miselno gibanje. Za sklenitev poti razgrnitve je nujno, da se mora tisto, kar se je pokazalo na poti k začetku (temelju), sedaj ponoviti v luči utemeljenega začetka (»kamor nas vodi korak«, glej ID 28), ki je na začnjanju nujno neznan. Miselno gibanje je torej sestopanje v temelj, nakazovanje temelja, da se potem iz nakazanega temelja razširi ali dopolni na poti ekspliciranega, dopusti, da se iz perspektive temelja, v prvem gibanju še skritega, pokažejo njegovi momenti. Šele tukaj se dopolni filozofsko miselno gibanje. V diskurzivnosti hermenevtične fenomenologije torej prevladuje nujni »obrat« v osnavljajoče gibanje. Popolna določenost utemeljenega je dosežena šele na prehodu od temelja k utemeljenemu. Pot potrebuje *spreminjajoči povratek*, da bi bila *celoma pot*. Povratek ni zastanek, eden drugemu se pustita videti. Konstitutivni momenti temelja za utemeljeno se kažejo šele v ponavljajoči se poti iz drugih miselnih smeri. Če se temelj konstituira iz določenih momentov, potem morajo biti le-ti prisotni in pokazljivi tudi v utemeljenem. Tukaj ne gre samo za neko »preizkušnjo« nakazujočega temelja kot temelja,

---

temveč tudi za začasni konec nekega vsakokratnega razkrivajočega gibanja. Šele tukaj pride mišljenje do tišine, spričo nakazujočega temelja cnotnosti in razgrnitve svojih momentov je šele tukaj stopilo na neko pot od razkritega k skriteму. V povratku se spremeni na pot položeno, utemeljeno. Ta struktura ponovitve napotuje na zadržanje do pričetka in začetka mišljenja. Začetek kot temelj ne temelji na začenjanju osnavljajočega gibanja. Ta način ponovitve išče nemišljeno v mišljenem v kontekstu celosti neke poti. Toda ali se ne kaže protinihajoča struktura mišljenja kot tisto za filozofijo sploh konstitutivno? Ali ne gre načelno za to, da v že mišljenem iščemo nemišljeno, še skrito? Na prvi strani *Biti in časa* se premišljeno govori o Wiederholen, »ponovnemu prinašanju«. To ne pomeni enoličnega preobračanja vedno enakega, temveč prinašanje, spravljanje, zbiranje tega, kar se skriva v starem« (NPG 135). To spreminjajoče se ponovno prinašanje (Wiederholen) se kaže tudi kot temeljna Heideggrova potca v njegovem pogovoru z metafizično tradicijo.

V krožnem poteku ugotavljanja se bit kot določena bit »razgrne v polnosti svojega bistva«. Tubiti si prinaša v svojo bližino to, od česar je kot resnična nagovorjena. Bližina vključuje, kot vsa zadevna stanja v protinihajočem bistvu bistva, dva odnosa: bit do tubiti in tubiti do biti. Bližina ni vsakokratnemu v prisotnost prinešenemu bistvenemu zadevnemu stanju le bližina tubiti do razkritega stanja stvari, temveč tudi bližina zadeve do tubiti. Koraki v krožnost kroga so »trdnost mišljenja, če drži, da je mišljenje rokodelstvo« (IUD 241). V fenomenu bližine pride krožno-hermenevtična ugotavljaljoča pot do tišine.

#### IV. Poslušanje, zaznavanje, vpraševanje in odgovarjanje

»Celotno zadržanje do vprašanja in odgovora se neizogibno in vedno giblje v krogu. Sevca to ni noben circulus vitiosus, noben krog, ki bi se mu morali izogniti kot dozdevno pomanjkljivemu, marveč pripada krog bistvu vsakega vpraševanja in odgovarjanja. Možno je pač, da nimam nobene vednosti o tem, po čemer vprašujem, kar pa ne pomeni, da sem vprašano že spoznal, namreč spoznal v smislu tematičnega zajetja in določanja« (ZO 36).

Naslednji del razumem kot konkretizacijo krožne podobe razkrivanja. Vpraševanje je iskanje nečesa določenega in kot tako že stoji v napetosti med razkritim in skritim. Pri tem vprašujočem iskanju je predpostavljeno, da se je od iskane zadeve že kaj pokazalo. Vprašujoče-iščoče mora v *omejenem načinu* že priti pred zadevo, ki se ji kot celota približuje. S tem vprašujoče vedno pripada zadevi, ki jo išče. »Vsako vpraševanje je iskanje. Vsako iskanje vnaprej usmerja iskano« (BČ 23). Iz te osnove vprašanje ni začetek ugotovitve, temveč sebe-pokazanost iz nečesa, kar prihaja da vprašanja. »Vsako vpraševanje pri zadevi mišljenja, vsako vpraševanje po njenem bistvu, je že nošeno od dopovedi tistega, kar naj bi bilo zajeto v vprašanje« (NPG 186). To »poslušanje (Hören auf) dopovedi onega, kar je misliti« se sicer razvije »vedno v vpraševanju po odgovoru« (NPG 186). To pa se kaže odtod, da »pristno obnašanje mišljenja ne more biti vpraševanje, marveč poslušanje dopovedi tistega, pri čemer slaherno vpraševanje šele prične vpraševati, s tem ko vprašuje po bistvu« (NPG 181). Karkoli določenega se je moralo že pokazati (»slišati«), da se lahko po njem vprašamo. Filozofsko vprašanje vedno predpostavlja izrecno zaznano bitne določitve. Zaznano samo ni hotenje, kot je to vpraševanje kot izrecno iskanje – temveč dogajanje, ki je tudi predpostavka vpraševanja. To »poslušajoče« dogajanje »ne jemlje ničesar zgolj na znanje, temveč izkuša misleče poslušanje, če se prav godi, ki ga pravzaprav vedno že slišimo« (SG 156). Sovisnost med zaznamim, vpraševanjem in odgovarjanjem je treba misliti iz prigradenosti tubiti v bistvovanju biti. »Rabnosti« posamezne človeške tubiti za preobrazbo tu-ja (des Da) biti ne moremo zadovoljujoče dojeti brez strukture zaznavanja, vpraševanja in odgovarjanja. Struktura »dogodja« je odgovor na temeljno vprašanje: »Kako bistvuje bit?« »Kaj pomeni tukaj 'odgovoriti' in 'odgovor'? Odgovarjanje pomeni upovedovanje, ki tukaj ustreza zadevnemu stanju, to pomeni dogodju« (ZS 20). »Preseganje ali prebolevanje metafizike« npr. predpostavlja, da mora stopiti v vprašanje zadevno stanje, ki je za metafiziko sicer konstitutivno, ki pa se ni povprašalo po svoji temeljni konstelaciji in po razlogu svojega vprašanja po biti bivajočega. Vprašanje vedno začrta območje možnega odgovora.

V vsako vpraševanje vstopajo predpostavke, ki pa jih v trenutku vpraševanja ne moremo vseh postaviti pod vprašaj. Kaj se dogaja v vpraševanju? Kaj

---

pomeni vprašati vprašanje? »Nič drugega kot pustiti raz-počiti in na-počiti vse tisto, kar se mu odpira v vprašanja-vrednem, postaviti pod vprašaj vse, kar je v njem vredno vpraševanja. Kar pa je vredno vpraševanja, obdaja vse tisto, kar pripada temu vprašanju po njegovi lastni možnosti, kar leži v njem samem na t. i. predpostavkah. Posebnost vsakega vprašanja je, da se pri njegovem prvem prebujanju ne postavi z njim pod vprašaj žc vse tisto, kar pripada njegovim lastnim predpostavkam« (WF 39).

Odgovor na vprašanje zmeraj predpostavlja, »da vprašujem pravilno« (ZO 125). Vpraševanje je vodeno z določenim pogledom – in je od njega tudi odvisno. Vpraševanje je od perspektive stvari in zgodovinsko posredovane-ga gledišča pogojen fenomen. V vpraševanju se istočasno začrta območje, v katerem se giblje ugotavljanje v obliki odgovora. Celotno bitno-zgodo-vinsko postavljanje enega iz drugega stoji v napetosti vsakokratnih epo-halnih temeljnih vprašanj. »Merodajnost razlage pride iz širine vpraševanja, v katerem iz-meri to, po čemer je nagovorjeno njeno vpraševanje« (SG 130). Toda od kod jemlje vprašanje svojo stvarno pravico? Če naj ima odnos do bistvenega svoj izvor v bistvenem samem – in vse drugo bi bilo nesmiselno – potem mora filozofsko vpraševanje kot vprašanje po bistvu (v kateri koli zgodovinski obliki že) »nositi svojo nujnost v sebi samem, to nujnost mora zadostno razgrniti, jo narediti vidno« (GR 106). V tej obliki je vpraševanje »osvoboditev skritih nujnosti« (B 10). V vprašanju postavljeno zadevno stanje, »skrita brezpogojnost«, »se ne da zadostno bistriti, dokler ga ne postavimo v njegovo trdno okročje vpraševanja« (EN 214).

Ugotavljanje in utemeljitev se sicer dogajata v vsakokratnem predanju vprašanja, vendar vedno na tak način, da se lahko odgovarjanje ponovno izteka v vpraševanje. Pri tem je treba premisliti, da je »vsako zadevi ustrezno vprašanje že most do odgovora. Bistveni odgovori so vedno le zadnji korak vprašanj. To pa je neizvedljivo brez dolge vrste prvih in naslednjih korakov. Bistveni odgovor črpa svojo nosilnost iz vstanjenosti vpraševanja« (NM 44). Glede na diskurzivnost velja: »Mišljenje gradi svojo pot šele na vprašujoči poti. (...) Zgrajeno ne ostaja zadaj in ne leži, temveč se vgradi (eingebaut) v naslednji korak in se mu prigradi« (WH 164 f). Iz tega temelja je vsak odgovor na vprašanje »le končni iztek zadnjega koraka dolge vrste vpra-

---

---

šjuočih korakov. Vsak pravi odgovor ostaja kot odgovor pri moči le, kolikor je zakoreninjen v vpraševanju« (IUD). V kontekstu vpraševanja se kaže odgovor kot njegova »dovršitev« (GR 131).

Konstitucija vprašanja se kaže kot povpraševanje nečesa glede na nekaj določenega, vprašanega (»Na čem temelji ta določitev biti?«), in se izteka v izprašanem (v tisto, kar se je vprašujočemu pokazalo kot temelj povprašanega). Med filozofskim mišljenjem se ta struktura stalno ponavlja. Odgovor na vprašanje je tisto izprašano, v uspešnem izvrševanju vodi vpraševanje v odgovarjanje, odgovarjanje pa lahko spet prikljiče vpraševanje ali zadevno stanje, ki sili v odprto. »Vsako filozofsko vprašanje vprašuje celoto« (WF 12), ne da bi jo moglo na podlagi končnosti diskurzivnosti v sistematiki odgovora zgodovinsko, v gotovosti celotnosti, razgrniti. »Vendarle je to tisto vpraševanje, ki nas potiska v odprto, če predpostavimo, da se tudi samo vprašujoče spreminja (kar omogoča vsako pravo vpraševanje), in meče novi prostor nad vse in skozi vse« (EM 23). To pa se lahko zgodi le tedaj, če se posamezno, ki misli z zadevo, ki ga je nagovorila, resno, poda na pot vpraševanja. »Vsak pravi filozof je vedno znova in sam sredi istih maloštevilnih vprašanj, in to tako, da mu ne more pomagati ne bog in ne hudič, če ni pripravljen, da poprime za delo vpraševanja« (AM 28).

92

## V. Usodnost in usoda v kontekstu razkrivanja

Sebe-kazanje biti iz začetne skritosti ni mogoče vsiliti z nobenim miselnim postopkom v smislu uporabe pravila: Volja do vpogleda v zadevno stanje biti ne zagotavlja uspeha že *eo ipso*. »Zmožnost vpraševanja pomeni zmožnost čakanja, vse življenje« (EM 157). Volja do vpogleda, vprašujoče obnašanje filozofsko mislečega, je le nujni pogoj za to, da se lahko povprašano in skrito zadevno stanje pri-igra mišljenju. »Tega, kar se nam na ta način odteguje in ostaja zato nemišljeno, ne moremo sami prisiliti v prihod, tudi če vzamemo najboljši primer, da bi že jasno premislili to, kar se nam odteguje« (WK 133 f). Tukaj »ne gre za posebna in izjemna stanja neke vrste mističnih pogrezanj« (P 222), temveč za preprosti fenomenalni pokaz, ki ga pozna vsako filozofsko mišljenje in je od njega zahtevan, če se trudi za

---

---

odgovor na filozofsko vprašanje. Hotenje v podobi iskanja, vprašujoča odprtost, ni nikoli *zadostni* pogoj za sebe-kazanje; če bi bilo tako, potem ne bi obstajal noben boj za razjasnitev filozofskih vprašanj. Če hoče razlagajočemisleča tubit dobiti vpogled v filozofsko zadevno stanje, to še ne pomeni, da se le-to postavlja. Ta okoliščina ni noben »psihološki fenomen«, temveč z načinom tu- ali kako-bitu pogojuje »bistvo«. Čakanje na sebe-kazanje tudi ni nobena nedejavnost – nasprotno. Prej gre za to, »da čakamo, dokler se nam misleče ne prigovori. Vendar fenomen čakanja tukaj ne pove tega, da mišljenje najprej premaknemo ali izpostavimo, dokler se nekaj ne dogodi. Čakati pomeni tukaj: ozirati se, in sicer v že mišljenem po nemišljenem, ki se skriva v že mišljenem. S takšnim čakanjem že misleče stopamo po poti k tistemu, kar je treba misliti« (WK 133 f). To kratenje sebe-kazanja je zaprtost; v to pa »ljudje ne morejo nikoli vdreti. Vendar pa se tudi ne odpira brez sodelovanja ljudi. Kakšne vrste je to odprtje? Kaj lahko stori človek za njeno predpripravo? Domnevno je prvo to, da se ne izogiba omenjenim vprašanjem« (HK 146). To delovanje na način mislečega vpraševanja ni »nobena gola predigra za delanje, temveč odločilno dejanje samo, s katerim se lahko svetno razmerje (Weltverhältnis) ljudi sploh šele začne spreminjati« (HK 146). Sebe-kazanje bitnega-zadevnega-stanja se dogaja nenadno. Ta »trenutni vszj« bitne-določitve ali bitnih-napotitev je fenomenološko okarakteriziran kot »vpad biti« (P 222). Ta »je« bivajočega, bit, se kaže, če se že kaže, vsakokrat le »nenadno«, grško *exaiphnes*, kar pomeni na način, da nekaj vpade iz ne-pojavljajočega v sredo pojavljajočega« (P 222). (Zadeva v perspektivi svoje sestave oziroma svoje sistematične posredovanosti z drugimi fenomeni se seveda ne »giblje«. »Skok zadeve« se dotakne svojega sebe-kazanja nasproti razlagajočemu mišljenju, t. i. »dejanski skoki« napotujejo na neizrečeno, na v prikazu neposredovano). Sebe-odpiranja zadeve se ne da vzpostaviti, ne da se ga izsiliti ali preračunljivo obvladati. »Nihče ne more vedeti, če in kdaj in kje in kako se bo ta korak mišljenja razvil do godne (po dogodju rabljene) poti in hoje ter graditve poti« (ID 41).

Odpirajoče sebe-kazanje biti kot predpostavka »miscelne gradnje« je lahko le sproženo. Bit zadevnega stanja, ki že traja, se lahko zgodi, se izrecno kaže, če se tubit vprašujoče trudi zanjo. Sebe-odpiranje skrite zadeve »bit«

---



---

pride iz nemišljenega. Bit molči tako rekoč nasproti tubiti in nenadoma godi (gewährt) vpogled doumevajočega mišljenja. Ta okoliščina velja po eni strani načelno za karakter filozofskega mišljenja, po drugi strani pa glede na specifično gibanje bitne-določitve v prostoru temeljne konstelacije »dogodja« vendarle ohranja svojo posebno ostrino. Brez stalnega mislečega vpraševanja, katerega odgovarjanje se izpolnjuje v načinih nakazanih diskurzivnih korakov, se ne zmore odpreti nobeno bitno-zadevno stanje več.

Sebe-odpiranje zadeve ni izsiljivo priigravanje ali, v terminologiji Heidegrovega mišljenja, »pošiljanje«. Samousojanje (Sichschicken) zadeve ne determinira na kavzalni ali kvazikavzalni način tistega, ki ga hoče pojmiti (der zu begreifen sucht). »Običajno razumemo z usodo tisto, kar je določeno in dosojeno po usodi (Schicksal): žalostna, zla, srečna usoda. Ta pomen je izveden. Kajti »usoditi« (schicken) pomeni izvorno: pripraviti, urediti, vsakogar postaviti tja, kamor spada, pri tem tudi u-prostoriti in uvesti; hišo, sobo polniti (beschicken) pomeni: imeti jo v pravilnem redu pripravljeno in pospravljeno« (SG 108 f). Usojanje biti je prinašanje-na-pot nečesa na kraj, kamor – najmanj občasno – spada: v neskritost. Usoda (Geschick) potemtakem ni niti zbir (»Ge-«) možnih usodnosti (Schickungen) ali vsakokratnega načina biti, ki se je pokazal. »Vprašanje ostaja, kaj naj bi bilo za človeka bistveno usodnostno (Zuschickbare) in samousojajoče (Sichzuschickende). Če temelji bistvo človeka v tem, da je bivajoče, kateremu se razkriva bit sama, potem je bistveno pošiljanje (Zuschickung) in bistvo »usode« (des Geschicks) razkritje biti« (P 81). Bit si je mišljenje že »usodila. Bit je kot usoda mišljenja. Usoda pa je v sebi zgodovinska. Njena zgodovina je že spregovorila v rekanju mislecev« (OH 234). Jasnina je jasnina za sebe-skrivanje, ki se je že odpravilo na pot. To pomeni, da je priklicalo v spomin zadevno stanje, odprtost biti kot svojo resnico. Iz usode biti je šele treba razumeti zgodovino biti kot kazanje svojih temeljev skozi doumevajočo in utemeljujočo tu-bit. V to zgodovino biti je pripuščena tubit. V obravnavi bistva govornice pomeni to v tej sovisnosti: »Ker ljudje, da bi bili to, kar smo, ostajamo pripuščeni v bistvovanje govornice in zato iz njega nikdar ne moremo izstopiti, da bi ga od koderkoli drugod zajeli v pogled, to bistvovanje vselej ugledamo (erblicken) le toliko, kolikor smo od njega sami preblisnjeni (angeblickt), kolikor se v njem zgodimo« (NPG 284). Usod-

---

---

nosti kot načini biti, torej kot tubiti, so bile zgodovinsko gledano »preblisnjene«, so »odprto bistvo biti«. Obravnava fenomena usodnosti šele dovoljuje zgodovinskost, torej, da se lahko zadovoljivo premisli zgodovina bistva glede na sklad ali razkritost.

Zadeva se mislečemu kaže, medtem ko ji on dodeljuje kraj, kjer se lahko pojavi: to je tam, kjer se iz nje izoblikuje beseda. Če se je zadeva »deloma« pojavila, ima misleči vedno možnost, da zavrne vsako nadaljnjo obravnavo, če hoče prenehati misleče izkušati zadevo še naprej. Z usodnostnim in priigranim (zuspieldenden) sebe-kazanjem ni odpravljena svoboda mislečega, da ostane na neki miselni poti ali jo zapusti. Npr. korak nazaj v temelj kot protinihajoče (gegenschwingende) dogodje, torej miselna izgradnja te temeljne konstelacije, bi lahko »ostal nedovršen in pot, ki jo je (korak nazaj, D. K.) odprl in nakazal, nedopotovana« (ID 41). Sebe-kazanje zadeve ni razodetje zastrte usojenosti, ki bi se ji ne dalo izogniti. Godilno (gewährende) sebe-kazanje kazanja biti v vprašujoči in odgovarjajoči hoji miselne poti, v filozofski diskurzivnosti, je znano fenomenološko zadevno stanje, ki se v Heideggrovi filozofiji zjasni sicer izrecno kot moment utemeljujočega mišljenja, vendar pa se od tod že zahteva filozofsko mišljenje, kot nekakšen način.

95

»Usojanje« pomeni v »metodičnem« kontekstu hermenevtične fenomenologije, da »vpogled« v filozofsko zadevno stanje ne more biti »doseženo«. »Zakaj bit nima zraven sebe česa sebi enakega. Ni učinek česa drugega, niti sama ne učinkuje. Bit nikoli ne poteka v kaki vzročni povezanosti. Nobene biti kot česa povzročene ni pred načinom, kako se bit sama usoja in pošilja in noben učinek ji ne sledi kot bit« (TP 373, 374). »Doseganje« se nanaša na zadržanje do dejanj na bivajočem, ki je »navzoče«. Tolmačenje zadeve »biti« kot »bivajoče«, ki nekaj počne – očitek hipostaziranja – ni točno, kajti bit v *svoji* dejanskosti ni mišljena kot dejanskost bivajočega (posameznega, ki nastaja in mineva). K dejanskosti biti spada gibanje odtegnitve in odnosa, ki po volji vključuje posamezne tubiti daljnih momentov. Ta meja moči volje, to ne-hotenje kot zmoči-ne-hoteti napotuje na fenomen »kaj pa sploh ostane od volje zunaj vsakega načina« (EG 29).

Usoda kot dodeljujoče sebe-kazanje bitno možnega istočasno pomeni tudi,

---

---

da je tisti, ki se mu je zadeva pokazala, odpravljen na pot, poslan, da v miselnih korakih hodi za zadevo v njeni dozdajšnji nemišljenosti. Misleči je potemtakem na svoj način prisiljen, ali pa se pusti prisiliti, da pomaga zadevi k njeni polni prisostvujočnosti. Posamezna tubit je »rabljena«. Tudi »postavje« kot način-razkrivanja (način sveta) ostaja kot postavljanje »dejanskega na razpolago kot razpoložljivega obstanka še vedno neko usojanje (Schicken), ki spravlja človeka na neko pot razkrivanja« (TP 357). Malo prehitro rečeno, vendar odločilno za tukaj nagovorjeno zadevno stanje: »Prebolevanje neke usode biti – sedaj in tukaj prebolevanje postavlja – se vsakokrat godi iz prihajanja neke druge usode, ki se ne dá ne historično-logično predvideti, ne metafizično skonstruirati kot sosledje kakega zgodovinskega procesa« (TP 366). Nerazpoložljivost se ne nanaša le na časovni prostor usodnosti, temveč samoumevno tudi na določenost sebe-kažočega. Zgodovina biti je lahko obravnavana le *post festum*. To je v sami naravi njene zadeve.

96

V tej sovisnosti se postavlja vprašanje, kdo ali kaj potem usoja bitno možnost, se pravi, jo spravlja na pot. Predpostavka za sebe-kazanje je sicer, kot rečeno, vpraševanje, ki pa ne zadošča, da bi izsilili sebe-kazanje iskanega, z vpraševanjem je lahko le *sproženo*. Ne obstaja tudi nobena sebi stalna instanca, ki bi se lahko pripisala vzroku kazanja. Je sebe-kazanje torej breztemeljno? Iz perspektive po resnici prizadevajoče se tubiti tega ni mogoče reči, prav tako tudi ne za bit, da je na poti v svojo zgodovinsko resnico (beri: jasnino). Če je zadnje ali prvo brezizvorni odnos, protinihajoči temeljni odnos, potem je odgovor na vprašanje treba poiskati v tem odnosu samem. Odnos kot cel, kot protinihajoče zgodovinsko »dogodevanje« v podobi »prigodnosti« in »prigoditve«, se že godi. Kako pa se dogaja ta odnos glede na vprašanje samousojanja iz možnega? Temeljni odnos sam se postavlja – usodno zgodovinsko gledano – čisto drugače. Vendar je že v teku, na kakršnih koli poteh že, v svojo (najvišjo) resnico. To velja celo potem, ko bi lahko bilo pojavljanje pravšnjega na osnovi končnosti odpovedano (versagt). Vendarle pa lahko rečemo: »Dogodje« kot protinihajoči odnos podarja v teku svoje zgodovine na svoji jasi v polnem obilju možnosti, ki tičijo v njem. S tem da je v vsaki usodnosti bitnega načina prisotno »dogodje« kot temeljni odnos, lahko rečemo: To, dogodje, daje vsakokratno

---

---

bit. Le tako je mišljen in tudi razumljiv stavek: »Se daje (vsakokratna) bit« (glej ZS 19 f). »Dogodje« je ime za brezizvorno bit samo. (»Dogodje« je lahko pri tem identificirano tudi z bitjo kot celo). Vendar na naše vprašanje po karakterju pošiljanja s tem še ni odgovorjeno. Konkretizirajmo zadevo naprej.

Temeljni odnos je protinihajoče dogajanje: misleči se že mora vprašujoče približati sebe-kažočemu zadevi, da bi lahko s tem vpraševanjem spodbudil njen prihod v možnost *odprtega* sebe-kazanja: »Tisto pa, kar takšno mišljenje prinaša na njegovo pot, je lahko le to, kar je treba misliti samo« (EW 10). Miselni napor se dogaja, če je pravi, le zaradi hotenja zadeve. Torej mora temelj neizsiljivega gibanja ležati v tej zadevi sami, in sicer v njenem le njej sami pripadajočem časovnem karakterju. Filozofska zadeva ima *svoj* čas v razmerju do svojega pojavljanja. Ta čas sebe-kazanja se odteguje vsaki predvidljivosti ali izmerljivosti. V odseku, kjer se opredeljuje struktura vprašanja, je šlo za to, da je pogoj vprašanja nekaj, o čemer se lahko najprej dvomi. Da bi se lahko vprašali po nečem določenem, se mora karkoli že pokazati. Da bi se lahko vprašali po njej v celoti, mora zadeva vprašujočega že zadevati. »Da bit sama in kako tukaj bit sama zadeva mišljenje, najprej in nikoli ni odvisno samo od mišljenja. Da in kako bit sama zadeva mišljenje, ga prinaša v skok, s tem ko samo odskoči od biti, da bi ji tako kot taki odgovarjalo« (EW 10). Če je misleči že pri zadevi oziroma je mišljenje odnos do zadeve – potem je nujno, da leži temelj miselne poti v zadevi, ki je nagovorila mislečega. Skok mišljenja pride iz od-skakovanja (*Ent-springen*) zadeve v smislu nenadnega sebe-kazanja ali priigranja. V vprašujočem prizadevanju nenehno počiva samokratenje ali samoodpovedovanje zadevi v njenem obilju. Sebe-kazanje se istočasno s trudom iztrga zadevi. Kaj se pravzaprav dogaja v tem prizadevanju? Odgovor se dotakne zadevnega stanja, da se zadeva sama časi v območju neskritosti. Kdor se na miselni poti ugotavljajoče trudi, pripravlja istočasno »zorenje« zadeve od nje in za njo. To sebe-odpiranje se časi kot neizsiljivi »dar« v smislu »dozorelega obdarjanja«. Glede na »bistvovanje« v kontekstu naše teme v *Prispevkih* to pomeni: »Zrelost je pripravljenost postati sad in obdaritev (...) V zrelosti, mogočnosti za sad in velikosti obdaritve tiči istočasno najskritejša bistvo nič, kot še-ne in nič-več« (B 410). Dozorelo prigodevanje biti k tubiti se

---

---

pojmuje kot »izročitev«. Bit je lahko obdarjajoča, toda izroči se le tistemu, ki se ji približa in »raste« na tej miselni poti nasproti zadeve ali, natančneje, »raste skupaj«. Bistvovanje biti same v njenem protinijajočem odnosu je že na zgodovinski poti v svojo lastno mnogolikost in raznovrstno resnico. Ne obstaja noben tretji izven temeljnega odnosa kot enotnosti in celosti protipotekajočih (gegenläufigen) odnosov. Temelj sebe-kazanja možnega torej tiči – če se predpostavi, da naj pride do vprašanja – v »porajajočem zorenju« protinijaja biti na osnovi miselnega prizadevanja za tubit. Načini-biti in oblike-biti imajo svoj čas trenutnega pojavljanja, ki se ga, kot se je pokazalo, ne da izsiliti ali izračunati. Tubit ne pozna tega časa pojavljanja. Sebe-odpiranje kot »zbujanje« bitne-možnosti je »zadeva vsakega posameznika, ne zgolj njegove dobre volje ali celo njegove spretnosti, temveč njegove usode, se pravi tega, kar se mu pripeti ali ne. To naključno samo pa nam postane le zapadlo, če smo na to čakali ali lahko čakamo. Moč čakanja pa prejme le ta, kdor časti skrivnost« (GM 510). To »člaščenje skrivnosti« je miselno védenje za še-skrito. Vpraševanje ni le iskanje, temveč že čakanje tistega, kar je lahko možni odgovor. Ta izkušnja čakanja je nagovorjena kot »sproščenost« (EM 50). Odprtost za skrivnost v čakanju kot sproščenosti vendarle ni »nič naključnega«, temveč »uspeva« le v »neprenehnem, srčnem mišljenju« (GL 25). Čakanje je pustiti-zoreti zadevo, katere obdaritev vprašujočega ne more biti nikoli gotova. Odgovor na vprašanje, kdo ali kaj prinaša zadevo na pot, leži v nerazpoložljivem časenju zadeve same, ki je že lastni priteg k jasnini biti. Za zgodovino biti torej, in to je odločilno, ni potrebna nobena instanca, ki – kar bi lahko tudi fundamentalno oporekalo celotni koncepciji – časi (stünde) onstran temeljnega odnosa, imenovanega »dogodje«.²

² K fenomenu izročanja, pošiljanja ali dajanja glede na brezizvorno »dogodje«: »Ničesar ni, na kar bi se dogodje še dalo speljati, iz česar bi se dalo celo pojasniti. Dogodevanje ni donesek iz nečesa drugega, ampak po-klon /Er-gebnis/, katerega darujoče dajanje /reichendes Geben/ šelc odobri nekaj takega, kot je »Daje se« /Es gibt/ (...)« (NPG 275).

---

---

## **VI. Formalna naznaka in izkušnja bistva: bližina zadevi in oddaljenost od nje**

Na koncu predavanja *Čas in bit* iz leta 1962 se nahaja navidezno odvečni napotek, da je nastopilo upovedovanje o »dogodju« tukaj na način predavanja in da je to upovedovanje »govorilo le v izjavnih stavkih« (ZS 25). Kaj pomeni tukaj ta »le«? Po odgovor na to vprašanje gremo nekaj desetletij nazaj.

V *Biti in času* in v okrožju tega dela so filozofski pojmi določeni kot »formalno naznačeni«, njihova »pomenska funkcija ima karakter formalne naznake« (GM 435). Ta označitev pojmov ne razume tako, da bi bilo v njih pomensko navzočega kaj, kar naj se s svojo označitvijo le nakaže. Razumevajoči je namrcč v podoživljanju filozofskega posredovanja »povabljen, da dojame tisto, kar je treba razumeti v lastni tubiti, kar pa ne bi smelo pomeniti, da je vsak filozofski pojem tak, da se lahko nanaša na tubit« (GM 435). Vprašajmo se še naprej, kaj pomeni to, da pojmi le, če se vzamejo kot formalno naznačeni, »dajejo pravo možnost dojemanja« (GM 425). Filozofsko mišljenje v zadnji konsekvenci ni nikoli obvezujoče kot izjava, temveč je neka izjava vedno povabilo in »le možna priložnost, da gremo na pot odgovarjanja, in sicer »s polno pretehtanostjo k že do govornice prispeli biti« (BS 170f). Pot odgovarjanja je neka pot, ki jo mora hoditi misleči vedno znova tudi zoper svoje lastno razmišljenje. »Vsak stavek, ki ga napravimo v tem mišljenju, je treba vsakokrat na novo označiti in premisliti. Pogosto se to posreči, pogosto tudi ne. Včasih sicer razumemo lastno zadevo, toda same je v temnih trenutkih ne vidimo več« (ZO 36). Poizvršujoče odgovarjanje je npr. poskus, da se tisto, kar je na poti prispelo v besedi do govornice, položi pred njo in postavi podoba nastale zadeve. Le v miselnem gibanju so zadeve izrecno zaznane. S Husserlovo terminologijo lahko rečemo: Tudi v govorničenju (Gerede), v golem ponavljanju, v rezultativnem jemanju-na-znanje, je dana zadeva kot ona sama, toda kot originarno prisostvujoča se kaže najprej v gibanju misli, ki lahko izvršujejo (vollziehen) tubit le kot posamezno.

Vendar, ali je s tem že razjasnjen formalno nakazujoči (anzeigende) karak-

---

---

ter? Gre pri pojmi, kot so smrt, odločnost (Entschlossenheit), zgodovina, eksistenca le za njihov pomen v kontekstu miselne poti, ki jo mora hoditi posamezna tubit sama? »V vsakem takšnem pojmu (...) tiči zahteva po preobrazbi, in sicer ne kot naknadna t. i. etična uporaba pojmljenega, temveč kot predhodno odpiranje (Aufschließen) dojemljivega. Kajti pojmi, če so prav pridobljeni, pustijo vedno nagovoriti le takšno zahtevo po takšni preobrazbi, sami pa ne morejo nikoli povzročiti preobrata (Verwandlung), ga le nakažejo« (GM 428f.).

Z v besedo odloženo navzočnostjo stvari ni že navezan najvišji način njene prisotnosti. Razloženost (Ausgelegtheit) lahko zadržuje zadevo npr. v ravnodušnem poznavanju. Odprto območje različnih podob, v katerih se lahko zadržuje določujoči govor, naj bo tukaj le naznačeno. Tudi zaljubljeni, na primer, se zadržuje v kateremkoli poznavanju tega, kar se mu pripeti: ve (ustrezno svojemu pojmu) za zadevo. Vendar stoji v tem poznavanju v zaobsegajoči ga bližini do zadeve »ljubezen«, v nasprotju s tistim, ki govori o njej le na način spoznanja ali bivšega. Glede na spoprijem (Auseinandersetzung) s filozofsko zadevo in njenim doumevanjem to pomeni: »Vse 'dokazovanje' predpostavlja, da ostaja razumevajoči tako, kot prihaja predstavljajoče pred vsebino stavka, naspremenjeno isti v podoživljanju dokazujoče sovisnosti predstave. (...) V filozofskem spoznanju se, nasprotno, začne s prvim korakom preobrazba razumevajočega človeka, in sicer ne v moralno-eksistencialnem smislu, temveč v skladu s tubitjo (daseinsmäßigkeit)« (B 13f).

Kažočí govor pušča prostor za različne načine, kako zadeva zahteva govorečega. Tisti, ki je od zadeve spremenjen in določen, kakor tudi tisti, ki ji ravnodušno stoji nasproti, se zadržujeta – če označimo tukaj le ekstremne postavitve – v védenju zadeve pač drugače. Resnica zadeve v eminentnem smislu, njena najvišja možna razkritost ali ohranitev, šc ni zagotovljena z razlago, označitvijo ali z upovedovanjem. Teološka hoja od bitnih določitev z njeno najširšo skritostjo do najvišje nerazkritosti (»najvišje resnice«) pa potrebuje kot nujni pogoj vendarle odgovarjajoče ji, v razlagajočem govoru pridobljeno védenje. Z od tukaj, iz fenomenološkega pogleda, izvedeno opredelitvijo postavitve odpirajoče »izjave« torej nikakor ni zanikana njena

---

---

neobhodnost (Heidegger sam ne govori v tej zvezi na osnovi druge zveze, v kateri je govor, nič več o »izjavi«, temveč o »upovedovanju« ali »povedi«).<sup>3</sup> Zadeva bo posebej izkušena le z ustrezno besedo, ki se pojavi v stavku (»nekaj kot nekaj«); tudi tista zadeva »bit« ostaja nekaj določenega, o katerem se govori. Območje določnosti (des Bestimmtheit) – možno – ne more ostati zapuščeno, če se nujno razume in razloži vedno le »nekaj kot nekaj«, kakor tudi lahko pride bližje le »nekaj glede na nekaj«. Tudi bližina kot odlikovani način odnosa je nekaj določenega in kot takšna nezamenljiva določitev. Če pa bi se vendarle pogledala izjava ali upovedovanje kot spravljanje-do-besede ali v-pojem za celoto ali za pravi smoter prizadevanja, potem bi pred-ležalo nekaj nezadostnega, potem bi se pokazala pod-določitev. Način bližine ali daljave pripada obilju fenomena, je pa v svojem eksistencialnem ločevanju (Besonderung) posameznemu nekaj nerazpoložljivega. Ali je dojemajoči zajet od zadeve ali ne, ni v hotenju posamezne tubiti. Tubiti pa se vedno nahaja v zadržanju do katerega koli načina bližine ali daljave vsakokratni zadevi. Bližini kot tudi daljavi ni mogoče pobegniti, kajti tubiti se ne more ravnodušno zadržati do vsega in vsakogar na enak način (natančno vzeto je ravnodušnost tudi specifična forma daljave).

101

Posameznemu merodajno določen pomen se seveda lahko drži tudi v predstavljajočem razlaganju bitnega zadevnega stanja; samoumevno je ravno tako mogoča eksistencialna bližina napačnemu načinu razumetja, neresnic v smislu načina prestavitve (Verstellung). To seveda ne dopušča zaobrata (Umkehrung), da bi bila eksistencialna bližina ali daljava za razkritost zadeve oklepajoča ali zanemarljiva zadeva-poleg (vernachlässigbare Nebensache). To tolmačenje pa ni dopustno tedaj, ko je razlagajoče zadevno stanje

---

<sup>3</sup> »Sicer lahko vzamemo poved vsakič kot stavek in izjavni stavek. Potem mora biti, metafizično mišljeno, sklenjeno: biti (das Seyn) postane tako bivajoče in temu ustrezno najbivajočejše. Upovedovanje samo ne izjavlja o biti nekaj, kar jo obče za-deva, kar ji je navzoče, temveč upoveduje bit samo iz nje same; da je lahko bit, edinstvena svojemu bistvu, mogočno in ravno zato ne more ta »je« nikoli postati le zadevajoče. V tej povedi se upove bit iz tistega »je« sem in istočasno izreče nazaj v ta »je«. S tem pa je istočasno označena temeljna forma, v kateri se mora vse upovedovanje »o« biti, ali bolje: vsako upovedovanje biti, zadržati. To upovedovanje »te« biti potem nima le-te za predmet, temveč ji odskoči kot svojemu izvoru in pri tem govori, če naj jo označi, vedno nazaj vanjo. Tukaj »misli« vsa »logika« prekratko, kajti *logos* kot izjava ne more ostati nič več navodilo predstavljanja biti« (B 473f).



---

dejanskost, na katero je razumevajoče-dojemajoča tubit že nekako nanesena oziroma se tubit sama konstituira le v polnem odnosu do »bistvenega« zadevnega stanja. Če ne bi hotelo doseči nobene, v eksistiranju posameznega ali skupnosti prenašajoče bližine do zadeve – nobenega določujočega pomena, bi lahko filozofsko mišljenje izgubilo svoj smisel. Bližina vendarle ne more biti nikoli »dosežena« s kažočim govorom (nujno povzročenim); to nikakor ni »proizvedljivo« (herstellbar). Tudi tukaj ima hotenje svojo mejo. Ta meja ni nobena pomanjkljivost, temveč tiči v naravi tega fenomena.

Spomnimo se ene naših temeljnih misli, da je bistvovanje biti izvornejša enotnost kaj- in kako-biti biti: »In če ne kaže predstaviti le bistva kot kaj-bit (*idea*), temveč tudi izkusiti bistvovanje, se pravi izvorno enotnost kaj- in kako-biti, tedaj nam to najbrž ne dopoveduje tega, da je poleg kaj-biti sedaj predstavljena še kako-bit. Tukaj govorimo o izkušnji bistvovanja, s tem pa mislimo na vednostno-voljnostno-razpoloženo vpeljavo v bistvovanje, da stojimo v njej in jo prestajamo« (GR 202). Bližina ali daljava do kazanja biti pripada kako-biti, temu verbalnemu bistvu bistvovanja. Formalna naznaka pojma, okoliščina, da se govori le v izjavljalnih stavkih, napotuje na možnost, da se lahko »izkusi zadeva«. »Nekaj izkusiti, naj je to reč, človek ali bog, pomeni, da nas to doleti, da nas zadene, pride nad nas, nas sprejme in preobrazi. Govor o »izkusiti« pa v tem reku ravno ne pomeni tega, da izkušnjo izpeljemo mi; izkusiti tu pomeni: iti skoz nekaj, nekaj prestati, sprejeti tisto, kar nas zadene, kolikor se temu prepustimo. Nekaj se naredi, se usodi, nekaj tako nanese« (NPG 162). Izkušnja načina biti v smislu, da se pripetiti, vendar nikoli ne odpravlja difference med bivajočo tubitjo in bitjo v »nasprotovanju«.

Te bližine tudi ne kaže misliti kot enostranske, ne izčrpa se v tem, da stoji blizu tubiti določene možnosti razumetja, ki je »doživeta« od nje. Bližina tubiti za bit je obenem tudi bližina biti za tubit: bližina je tukaj vedno obojestranska bližina. Glede na polaščajoče pojmovanje (Begreifen) je lahko torej to preprosto zadevno stanje razgrnjeno v dveh ozirih: dojemajoči postane v odnosu do zadeve nekdo drug, kot postane tudi zadevno stanje glede na svoj način prisotnosti nekaj drugega. »Te preobrazbe mišljenja ne dosežemo niti z zahtevno teorijo niti s kakršnokoli čarovnijo, temveč samo tako,

---

---

da se podamo na pot graditve poti, ki vodi v bližino označenega zadevnega stanja. Pri tem se pokaže, da pot sama pripada zadevnemu stanju. Čim bližje pristopimo k zadevi, toliko pomenljivejša postane pot« (SG 94).

Fenomenološko-hermenevtična miselna pot kot osnovanje (Er-gründung) in u-teljitev (Be-gründung) usojeno-zgodovinskega breztemelja najde »bit« v zadevnem stanju preobrazbe in bližino svojega pravega, čeravno le začasnega miru. Če ima odnos do bistvenega svoj temelj v bistvenem, potem se ta odnos izpolni in zadosti v podobi doumevajoče miselne poti le tedaj, ko postane bistveno bistvo za tisto, kar zadeva pot in se pusti pokazati v zadevnem stanju biti (Seinssachverhalte).

Mišljenje kot osnavljanje in utemeljevanje je puščanje-biti tistemu, kar pride do govorice. Za mislečega počiva smisel, da vzame svoje zadrževanje v ustanovljenem (gestifteten) zadržanju. To zadrževanje je »prebivanje« v pravem smislu. »Domovina tega zgodovinskega bivanja je bližina biti« (OH 207). To prebivanje je »bistvo biti-v-svetu (OH 228,229). To velja tudi za v teku zgodovine iz-postavljajočo se stranpot (Irrweg) kot pot k ne-bistvovanju bistva. Ta miselna pot bi lahko bila, tudi če je resno mišljena, »stranpot. Vendar ostaja določena edino za to, da odgovarja tistemu, kar se daje v premislek« (WK 133f).

103

## VII. Zaključek

Miselne poti pripadajo poti tubiti. Če meni tubit z zadevo in zadeva s tubitjo resno, potem so miselne poti popotovanja. V filozofiji potujoči je tujec. Tujec je tujec, ker pripada tujemu. Tukaj naj ostane odprto, kdo je tuj za tujca. »Tujost (das Fremde) potuje naprej. Ne moti je, če gre naokoli zbe-gano, brez sleherne določitve. Tujost gre iščoče proti kraju, kjer lahko kot potujoča ostane« (USp 41). Povedano z znanimi Novalisovimi besedami: »Kam gremo? Vedno domov.« Dom in pot – hermenevtično – napotujeta k vprašanju o našem zadrževanju v svetu. Drugo zadrževanje v svetu, ki ga ima pred očmi Heidegger v svojem spoprijemu s »postavjem« in ki je nago-vorjeno s komaj premišljenim »četverjem«, v skladu s temeljnim dolo-

---

---

čanjem prebivanja kot popotovanja nima v mislih nobenega eshatološkega stanja, v katero bi bili povzdignjeni kot blaženi. »Četverju« kot takšni igri-prostora-časa, ki dopušča, da je lahko »pri- in od-sostvujoči prinesen v svoje vsakokratno lastno«, »se iz tega kaže na njem samem in zadržuje na svoj način« (USp 258), neločljivo pripada: bolečina. In le kdor jo ceni, je ne ovira v raznosu (Austrag) bistvenega in je ne poskuša odpraviti, lahko razume nekaj o zadrževanju v svetu. »Bolečina je raza, v kateri je zaznamovana temeljna raza četverja sveta« (BFV 57). To je napotek v eno od smeri izgradnje tistega hermenevtičnega: oznanilo prinašajoča miselna pot in popotovanje tubiti v »dogodje«, to pomeni: temeljenje (Gründung) zgodovine biti kot do-godevanja (Er-eignung) – kot prinašanje v lastno. »Vse je na poti« – »Vse je pot ...«

*Prevedel Jože Hrovat*

---

## CITIRANA LITERATURA

- AM – Aristoteles: Metaphysik IX. Vom Wesender Wirklichkeit der Kraft. GA 31. Frankfurt a. M. 1981.
- B – Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. Frankfurt a. M. 1989.
- BB – Aus den Briefen an Medard Boss. V: Zollikoner Seminare, Frankfurt a. M. 1987.
- BČ – Bit in čas, Lj. 1997.
- BFV – Bremer und Freiburger Vorträge. Frankfurt a.M. 1994.
- BS – Nachwort zu dem Aufsatz »Das Ding« (Brief an einen jungen Studenten). V: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1978.
- EG – Zur Erörterung der Gelassenheit. V: Gelassenheit. Pfullingen 1961.
- EM – Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1976.
- EN – Der europäische Nihilismus. V: Nietzsche. Pfullingen 1961.
- EW – Einleitung zu »Was ist Metaphysik?« V: Was ist Metaphysik? Frankfurt a. M. 1975.
- FE – Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser. V: Hrsg. Günther Neske u. Emil Kettering: Antwort (Martin Heidegger im Gespräch). Pfullingen 1988.
- G – Grundbegriffe. GA 51. Frankfurt a.M. 1981.
- GF – Die Grundfrage nach dem Sein selbst. V: Heidegger Studies, 2. zv., 1986.
- GL – Die Gelassenheit. V: Gelassenheit. Pfullingen 1985.
- GM – Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. GA 29/30. Frankfurt a. M. 1983.
- GP – Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24. Frankfurt a. M. 1975.
- GR – Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der »Logik«. GA 45. Frankfurt a. M. 1981.
- H – Heraklit. GA 55. Frankfurt a.M. 1987.
- HK – Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens. V: Denkerfahrten. Frankfurt a. M. 1983.
- ID – Identiteta in diferenca, Maribor 1990.
- IUD – Izvir umetniškega dela. V: Izbrane razprave. Lj. 1967.
- MI – Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling). GA 49. Frankfurt a. M. 1991.
- NM – Nachwort zu »Was ist Metaphysik?« V: Was ist Metaphysik? Frankfurt a. M. 1975.
- NPG – Na poti do govorice. Lj. 1995.
- OH – O humanizmu. V: Izbrane razprave. Lj. 1967.
- P – Parmenides. GA 54. Frankfurt a.M. 1984.
- SG – Der Satz vom Grund. Pfullingen 1978.
- TP – Tehnika in preobrat. V: Izbrane razprave. Lj. 1967.
- W – Mein Weg in die Phänomenologie. V: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1976.
- WA – Vom Wesen der Wahrheit. V: Wegmarken. Frankfurt a. M. 1978.
- WF – Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. GA 31. Frankfurt a. M. 1982.
- WH – Was heißt Denken?, Tübingen 1984.
- WK – Was heißt Denken. V: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1978.
- ZG – Zwiegespräche mit Medard Boss. V: Zollikoner Seminare. Frankfurt a. M. 1987.
- ZO – Zollikoner Seminare. Frankfurt a. M. 1987.
- ZS – Zeit und Sein (Vortrag). V: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1976.



**SIMPOZIJ O BITI IN ČASU**

**SIMPOZIJ O BITI IN ČASU**

107

**SIMPOZIJ O BITI IN ČASU**

---

---

**Pripravil Dean Komel**

## FENOMENOLOŠKA INTERFERENCA

Paul Celan v svojem govoru ob podelitvi nagrade Georga Büchnerja v Darmstadtu 22. oktobra 1960 s pomenljivim naslovom *Meridian* napelje besedo na tisto, o čemer pesniki sicer raje molčijo – pesem – in pravi: **109**

»Pesem je osamljena. Osamljena je in na poti. Kdor jo piše, ji je izroččen. Toda ali ni pesem prav s tem, torej že tu, v srečanju – v skrivnosti srečanja?«<sup>1</sup>

Ali se s tako skrivnostjo srečanja srečujemo le v pesništvu? Mar ni lastna tudi fenomenološkemu mišljenju, če le-to sledi svojemu pozivu »k zadevam samim« in tako najde samo sebe »sredi zadev«?<sup>2</sup> Če in ravno če bomo na to vprašanje odgovorili pritrdilno, bo ostalo odprto in sporno, kaj je tisto, s čimer se fenomenologija srečuje. Kajti ostajati odprto in sporno, se pravi trajati kot skrivnost.

<sup>1</sup> Paul Celan, *Meridian*, Nova revija 7–8, Ljubljana 1982/83, str. 790.

<sup>2</sup> To razmišljanje sodi v širši kontekst obravnave fenomenologije na prehodu od Husserla k Heideggru, ki jo sicer deloma podajam v knjigi *Fenomenologija in vprašanje biti*, Maribor 1993. Dodatna spodbuda zanj je bila objava krajšega Heideggrovega zapisa z naslovom *Über das Prinzip »Zu den sachen selbst«*, v: Heidegger Studien, 11. zv., Berlin 1995, str. 5–8.



---

Eno najzagonetnejših fenomenoloških besedil je nedvomno sedmi, t. i. »metodični« paragraf *Biti in časa*, v katerem Heidegger razjasnjuje predpojem fenomenologije. Tu najdemo izpostavljeni, a nič manj zapostavljeni stavek, ki se glasi: »*Fenomen* – sebe-kazanje-na-sebi-samem – je odlikovani način srečanja nečesa.«<sup>3</sup>

Kaj se pravi: fenomen – odlikovani način srečanja nečesa? Vprašanje se najprej zdi odveč, saj je odgovor nekako že podan: »sebe-kazanje na-sebi-samem«, husserlovsko rečeno, »evidentno«. Toda, ali je omenjeni stavek sam na sebi res tako evidenten ali pa morda ta na-sebnost kazanja skriva v sebi neko globoko na-sprotje, ki od nas terja, da mu stopimo na-proti? Srečevanja nečesa *kot* nečesa skriva v sebi skrivnost tega »*kot*« kot takega, horizonta srečevanja.

Heidegger se na morda najpomembnejši točki razjasnitve predpojma fenomenologije v *Biti in času*, ki zadeva razformaliziranje formalnega pojma fenomena kot samo-na-sebi-kažočega, vpraša: »Kaj je to, kar moramo v nekem posebnem smislu imenovati fenomen?«<sup>4</sup> Tu Heidegger ne sprašuje, kot bi se morda zdelo, o kaki posebni fenomenski vsebini, v katero bi se razformaliziral pojem fenomena, pač pa je zdaj fenomenska forma sama postala vsebina, ali še določneje, *vsebinska inter-ferenca*. Odgovor na zastavljeno vprašanje se namreč glasi: »Očitno takšno, kar se najprej in večinoma ravno *ne* kaže, kar je nasproti temu, kar se kaže najprej in večinoma, *skrito*, kar pa je hkrati nekaj, kar bistveno pripada k temu, kar se najprej in večinoma kaže, in sicer tako, da tvori njegov smisel in temelj.«<sup>5</sup> Tu – sredi zadeve same – se srečujemo s skrivnostjo srečevanja, skrivno igro kazanja in skrivanja, ki jo formalno naznačujemo kot *fenomenološko interferenco*. Le-ta ne napotuje k bolj znani Heideggrovi naznaki ontološke diference zgolj po terminološki plati, temveč je povezana z njo tudi zadevno – se pravi na način skrivnostnega skrivanja. Ta povezava je tudi nakazana na prej navedenem mestu v *Biti in času*: »To, kar pa v nekem izjemnem smislu ostaja *skrito* v nekem izjemnem pomenu ali zopet pada nazaj v *zakritost*

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 56.

<sup>4</sup> Ibid., str. 62.

<sup>5</sup> Ibid, str. 62.

---

---

ali se kaže zgolj 'založeno', ni to ali ono bivajoče, temveč ... *bit* bivajočega.«<sup>6</sup>

Heidegger opredeljuje skritost kot modus zakritosti,<sup>7</sup> le-to pa kot »proti-pojem 'fenomena'«. <sup>8</sup> Kljub tej opredelitvi ostaja odprto, torej skrivnost, kako si sopripadata fenomen kot to kaže se in skritost kot to nekaže se, prav kakor ostaja skrivnost skrivanje biti. Očitno pa je, da tako »fenomen« kot »bit« tu spregovorita iz interferenčnega izkustva tistega, kar se je Grkom prvotno odstrlo kot resnica – iz raz-kritosti (*a-letheia*). Samo na podlagi tega interferenčnega izkustva je lahko zakritost postavljena kot protipojem fenomena. Le na tej postavki je bit izpostavljena kot od vsega najbolj skrita in vendar v vsem že nekako odkrita zadeva sama. Ne gre za kako rehabilitacijo starogrškega pojmovanja resnice, marveč se nam le-to samo pokaže v svojem interferenčnem raz-sežju na podlagi sledenja fenomenom samim, ki ima svojo fenomenološko potezo v pustiti-videti in svoj hermenevtični odnos v pustiti-si-povedati.<sup>9</sup> Oboje se pri Heideggru prekrije v zanosu pustiti-biti.

Razformaliziranje pojma fenomena se torej potrjuje v na videz enoznačni formulaciji razmerja med »bitjo« in »fenomenom«, po kateri je »fenomen v fenomenološkem smislu zmeraj tisto, kar tvori bit bivajočega«. <sup>10</sup> Toda potrebna je previdnost, trditev namreč meni bit v *razliki* do bivajočega, ta razlika pa *kot taka* ostaja odprto vprašanje, torej skrivnost. Ne gre preprosto za ontologizacijo fenomenologije, kaj takega po Heideggrovem lastnem

111

<sup>6</sup> HGA 2, str. 47. Naš prevod tu nekoliko odstopa od slovenskega prevoda *Biti in časa*, str. 62, da ne bi zameglili razlike med »verbergen« (skrivati) in »verdecken« (zakrivati).

<sup>7</sup> HGA 2, str. 48. V slovenskem prevodu *Biti in časa* (str. 63) »Verdeckung« na tem mestu ni prevedena kot »zakritost«, ampak kot »založenost«; tako je poprej sicer že prevedena »Verstellung«.

<sup>8</sup> Ibid., str. 48.

<sup>9</sup> Tako bo Heidegger v svoji avtobiografski skici *Moja pot v fenomenologijo* posebej poudaril: »To, kar se v fenomenologiji zavestnih aktov odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvorneje že mišljeno po Aristotelu ter vsem grškem mišljenju in tubiti kot *aletheia*, kot ne-skritost prisotnega, kot njegovo razkrivanje, sebe-kazanje. To, kar so fenomenološke raziskave na novo odkrivale kot nosilno držo mišljenja, se je izkazalo kot temeljna poteza grškega mišljenja, če ne celo filozofije kot take.« (Phainomena I/1, Ljubljana 1992, str. 15).

<sup>10</sup> *Bit in čas*, str. 64.

---

---

razumevanju možnosti ontološkega raziskovanja sploh ni mogoče. Prej velja obratno, kajti »*ontologija je mogoča samo kot fenomenologija*«. <sup>11</sup> Toda tudi glede te trditve moramo biti previdni. Razumljiva je samo iz zadevnega stanja, ki smo ga prej podali ob izpostavitvi interferenčnega izkustva razkritosti. Interferenca v principu spremeni to, kar se v skladu s filozofsko tradicijo oblikuje kot ontologija, kakor tudi tisto, kar se v krizi taiste tradicije s Husserlom uveljavi kot fenomenologija. <sup>12</sup> Princip sevca tu razodeva reklo: K zadevam samim. Ta principialni *okret (Kehre)* je tako temeljen, da je verjetno tudi sam Heidegger v *Biti in času* komajda lahko uvidel vso njegovo globino in daljnosežnost. Zakaj bi drugače svoji hermenevtični fenomenologiji nataknil očala znanstvene filozofije, ki jih je sam tako zelo očital Husserlu? <sup>13</sup> Štiri leta po izidu *Biti in časa* bo s precejšnjo vehemenco kot poglavitno programsko tezo *Biti in časa* poudaril geslo: »Filozofija ni znanost.« <sup>14</sup> Filozofija ni znanost, če je – tako kot, recimo, umetnost – odprta za skrivnost srečevanja, če njo nagovarjajoča zadeva sama od nekdanj in za zmeraj ostaja sporna. Tako je potrebna velika umetnost mišljenja, da jo predočimo kot predmet, še večja pa za to, da zadevnemu stanju primerno pokažemo v skrivnostnost plani same.

112

Ta plan je v *Biti in času* imenovana *pozabitev biti* v razliki do bivajočega, formalno naznačeno, ontološka diferenca. »Pozabitev« je pri tem v skladu z razlago pojma in protipojma fenomena označena kot modus zakritosti. <sup>15</sup> V tem smislu lahko tudi rečemo, da nas fenomenološka interferenca uvede v izkustvo ontološke diference, in potrdilo za to nemara najdemo v Hei-

<sup>11</sup> Ibid., str. 62.

<sup>12</sup> V ontološkem pogledu to spremembo naznačuje izjava (str. 48): »Za fenomenen fenomenologije bistveno ne stoji nič, pač pa je lahko to, kar naj postane fenomen, skrito.« V fenomenološkem oziru pa izjava, ki sledi: »In ravno zato, ker fenomenen najprej in večinoma *niso* dani, je potrebna fenomenologija.«

<sup>13</sup> V *Biti in času* lahko preberemo: »Zadevno vzeto je fenomenologija znanost o biti bivajočega« (ibid., str. 50).

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, HGA 32, Frankfurt/M. 1980, str. 18.

<sup>15</sup> Prim. *Bit in čas*, str. 63, kjer pa namesto »zakritost« stoji »zadelanost«. Po mojem mnenju je ta fenomenološki uvid odločilen tudi za to, da Heidegger *aletheia* prevede kot »neskritost« in ne dobesedno kot »nepozabitev«. Pozabitev biti »tiči« potemtakem predvsem v tem, da je bit sama zadolžena nekemu kritju v zakrivanju.

---

---

deggrovih kasnejših spisih, kjer ontološko diferenco imenuje z besedami »Zwiefalt« (razbor), »Austrag« (iznos/raznos) in »Unterschied« (raz-loč-e-nje). Razlika med bitjo in bivajočim se odigrava v igri oz. v med-igri razkrivanja in skrivanja. V tem pogledu se vprašanje, kaj je naloga hermenevtične fenomenologije pri eksplikaciji fenomena biti, v *Biti in času* še ni moglo docela zaostri zato, ker se še ni povsem izostrilo vprašanje medigre skrivanja in razkrivanja, ki v sebi krije skrivnost srečevanja.

Ali skrivanje skrivnega obravnavati kot nekaj, kar je na podlagi fenomenološkega pustiti videti možno, če je potrebno, tudi s silo, privedi v odkritost razvidnega – ob čemer preti nevarnost, da si zaradi nasilnosti metodičnega privajanja skrivanja skrivnega sploh ne pustimo dopovedati – ali pa naj opustimo razvidnost videnja na ljubo tej skritosti skrivnega, ki naj bi bila izpovedljiva le kot skrivnost – s čimer se seveda izpostavimo očitku znanstvene nerazvidnosti in celo mistike.<sup>16</sup> Možno pa je še nekaj tretjega in po mojem prepričanju celo pristno hermenevtičnega: spustitev v interferenco skrivanja in razkrivanja. V tem primeru je treba opustiti metodično postopanje, pri katerem so vsa srečanja že vnaprej domenjena na transcendentalni podlagi, da bi lahko prosto stopili na plan srečevanja. Ta nam podarja izkustvo poti, ki ga nikakor ni mogoče metodično izsiliti, ki pa samo prinaša s seboj neizčrpno silino misli, pesmi in zahvale: »Za snujoče mišljenje pa pot spada v to, kar imenujemo plan (Gegend). Naj tu zgolj nakažemo, da je plan kot tisto poljoče sproščajoča jasnina, v kateri ujasnjeno dospe na prosto hkrati s sebeskrivajočim. Sproščajoč skrivajoče plani je tista u-potenost, v kateri se odprejo poti, ki pripadajo plani.«<sup>17</sup>

Bolj ko se Heideggrova misel pogloblja v temačne globeli vprašanja biti, vse manj je fenomenologija metoda, vse bolj postaja pot, vse manj izstopa tema, vse več je plani, kakor poudari tudi Friedrich-Wilhelm von Herrmann v razpravi *Weg und Methode*.<sup>18</sup> S spuščanjem na plan se nadalje pre-obrazi horizontno izkustvo sveta, kakor opozori tudi Klaus Held v svojem sestavku

<sup>16</sup> Ta očitek pogosto leti na Heideggrova poznejša dela.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995, str. 207 (prev. Samo Krušič).

<sup>18</sup> Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Weg und Methode*, Frankfurt/M. 1990.

---

---

*Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie.*<sup>19</sup> Razliko med preračunljivim-predstavnim mišljenjem in snujočim mišljenjem, med svetom kot horizontom za predmete in svetom kot poljočo planjo mora hermenevtična fenomenologija sama preizkusiti v srečanju s skrivnostjo srečevanja. V nadaljevanju bi rad na kratko skiciral ta premik od metodičnega »puščanja srečevanja« do potne prepuščenosti plani.

V okviru *Biti in časa* je fenomenologija precej nedvomno vzeta kot znanstvena metoda filozofije in celo njena edina možna metoda. V skladu s tem je fenomenološko puščanje srečevanja metodično dojeta, in sicer na trojno strukturirani podlagi izhodišča, dohoda in prehoda. »Način srečevanja biti in bitnih struktur v modusu fenomena moramo od predmetov fenomenologije sploh šele dobiti. *Izhodišče* analize kot *dohod* do fenomena in *prehod* skozi vladajoča zakritja zahteva zato lastno metodično varovalo.<sup>20</sup> Ti trije elementi fenomenološkega metodičnega postopka so iz predavanj *Temeljni problemi fenomenologije* poznani kot redukcija, konstitucija in destrukcija. V zvezi s tem se seveda zastavi vprašanje, kaj tvori notranji pogoj možnosti puščanja srečevanja in s tem tudi opredeljuje hermenevtično fenomenologijo kot odlikovani metodični način puščanja srečevanja.

114

V ta namen se je dobro najprej nekoliko ustaviti ob samem izrazu »Begegnenlassen«, puščanje srečevanja. Nemški glagol »begegnen« napotuje na prepozicijo »gegen«, »proti«, ki je lahko tudi predpona, recimo v besedi »Gegen-satz«, ali pa je iz njega neposredno tvorjen samostalnik, recimo beseda »Gegner«. Pomembno je, da osnova »gegen« nastopa v nizu ključnih terminov iz *Biti in časa*, kot npr. »Gegenwart«, »Gegenwärtigen«, »Vergegenwärtigen«, »Gegenstand«, »Gegend«, ki so fenomenološko relevantni ravno v zvezi z »Begegnenlassen«, puščanjem srečevanja. V tem sklopu je treba motriti tudi rabo besede »begegnen« v *Biti in času*. Zakaj se Heidegger sploh odloči za rabo termina »begegnen«? Pozornemu bralcu skorajda ne more uiti, da se hoče s tem izogniti dvojnosti imanentnih in transcendentnih danosti, torej prepadu med zavestjo in realnostjo, ki tako zelo obremenjuje

---

<sup>19</sup> Klaus Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, v: Heidegger und die praktische Philosophie, iz. A. Gethmann-Siebert und O. Pöggeler, Frankfurt/M. 1988, str. 111–138.

<sup>20</sup> HGA 2, str. 49, prim. s slovenskim prevodom *Biti in časa*, str. 64.

---

Husserlovo fenomenologijo. Pa ne samo njegovo. Tako, recimo, tudi France Veber kot eno glavnih tez svojega zadnjega obsežnejšega dela *Vprašanje stvarnosti*, ki predstavlja kritični spoprijem tako z Meinongovo predmetno teorijo kot s Husserlovo fenomenologijo, poudari: »Dejansko 'zadeva', to pomeni: nanj zadevamo pri naši dejavnosti in delovanju, fenomeni pa so nasprotno 'predočeni', 'uzrti' ...«<sup>21</sup> Veber torej vztraja pri nasprotju med »zadevanjem« in »predočevanjem«. S tem da je »svet fenomenov« skrčen na polje zavestnega, že vnaprej neprimerno omejimo vprašanje o fenomenu sveta. Ta pa je eno glavnih vprašanj *Biti in časa* in po vsej verjetnosti bistveno vprašanje fenomenologije sploh.

Heideggrov namen je, da fenomen sveta sprosti še pred slchernim »dajanjem za zavest« na podlagi našega eksistentnega nahajanja v njem. Z eksistentno bitjo-v-svetu lahko šele zaživi tisto, kar smo imenovali fenomenološka interferenca, čeprav plan srečevanja in s tem tudi fenomen sveta v *Biti in času* še nista docela sproščena.<sup>22</sup> Vendar je bistveno tu že nakazano: »Svet ni sam znotrajsvetno bivajoče in vendar določa to bivajoče tako zelo, da je to lahko srečljivo in da se odkrito bivajoče lahko kaže v svoji biti le, kolikor se 'daje' svet. Vendar, kako se 'daje' svet?«<sup>23</sup> Kako je srečljivo tisto, kar vnaprej omogoča srečevanje? Kako naj se svet razgrne iz te moči srečavanja?

115

Tu bi rad opozoril na to, da to vprašanje nastopi v okviru spoprijema z novoveško naturalizacijo sveta, ki jo Heidegger sicer hermenevtično obravnava v interpretaciji Descartesove *res extensa*. V naturaliziranju tiči »natura«, narava«. Tako nas kritika naturaliziranja sveta postavlja pred razmerje sveta in narave. Problem tega razmerja se zaostri ob vprašanju, ali in kako je narava kot narava srečljiva.

Na številnih mestih v *Biti in času* naletimo na omenjeno reklo »znotrajsvetno srečljivo bivajoče«. Tako bivajoče je srečljivo za bivajoče, ki samo

---

<sup>21</sup> France Veber, *Vprašanje stvarnosti*, Ljubljana 1939, str. 452.

<sup>22</sup> Termin »Gegend« ima v *Biti in času* sicer zamejeni, a kljub temu osrednji pomen »kam možnega pripravnostnega spadanja«. Pri slovenjenju »Gegend des Begegnens« s »plan srečevanja« se sicer izgubi etimološka zveza med »begegnen« in »Gegend« (lat. *contrata*, angl. *country*).

<sup>23</sup> *Bit in čas*, str. 110.

---

biva na način eksistentne biti-v-svetu. Reklo »znotrajsvetno srečljivo biva-joče« nas samo po sebi navaja k pomisli, da imamo poleg znotrajsvetnega še kako zunajsvetno srečljivo bivajoče. To pa seveda ni mogoče, če naj svet fenomenološko pomeni »kako« srečevanja sploh. In vendar je po Heideggru to nekako možno pri »naravi«. Tako še v predavanjih neposredno pred izidom *Biti in časa* z naslovom *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* lahko preberemo, da narava lahko »znotrajsvetno nastopa, le če eksistira svet, se pravi tubit. Narava pa je lahko prav dobro na svoj način, ne da bi znotrajsvetno nastopala, ne da bi eksistirala človeška tubit in s tem svet. In le, ker je narava navzoča iz same sebe, jo tubit lahko srečuje znotraj sveta.«<sup>24</sup> Še določneje pa ta mejni primer srečevanja izstopi v predavanjih takoj po izidu *Biti in časa* z naslovom *Grundprobleme der Phänomenologie*: »K odkriti naravi, tj. k bivajočemu, kolikor smo v zadržanju do njega kot odkritega, spada, da je že v nekem svetu, toda k *biti* narave ne spada znotraj-svetnost.«<sup>25</sup>

116

Glede eksplikacije bitnega načina narave je Heidegger v *Biti in času* redko-beseden, podobno kakor glede telesnosti in deloma tudi jezika. Je pa za eksplikacijo tako narave kakor telesnosti in jezika ključnega pomena eksistencialna struktura počutja.<sup>26</sup> Tako bi glede razmerja svet : narava lahko rekli, da je prebivanje, ki je vzneseno na način biti v-svetu, vselej tudi že nošeno po »naravi«. S tem prejme »narava« karakter svojevrstnega »nečas-nega pračasja«, ki pa v *Biti in času* ni posebej eksplicirano. To se zgodi šele po *Biti in času*, ko Heidegger podrobneje zasleduje razkrivajočnost razpo-loženjskosti, kolikor jo izvorno določa neka praskrivajočnost. Hkrati s tem odločneje izstopi fenomenološka relevantnost začetnega grškega razode-vanja »narave« kot *physis*.<sup>27</sup> Že v predavanjih leta 1929/39 *Die Grundbe-*

<sup>24</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, HGA 25, str. 19.

<sup>25</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 24, str. 240.

<sup>26</sup> To Heidegger poudari v razpravi *O bistvu temelja*: »... narave niti v okolnem svetu niti nasploh ni mogoče primarno zalotiti kot nečesa, do česar se zadržujemo. Narava je v tubiti izvorno razodeta s tem, da le-ta eksistira sredi bivajočega. Kolikor pa počutje (vrčnost) spada k bistvu tubiti in pride do izraza v enotnosti polnega pojma skrbi, je šele tu edino lahko zadobljena osnova za problem narave« (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Wegmarken, Frankfurt/M. 1978, str. 154).

<sup>27</sup> Lahko bi rekli, da je ta fenomenološka relevantnost *physis* v *Biti in času* še zastrta. Šele v

---

*griffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit-Einsamkeit* je le-ta določena kot »vladanje bivajočega v celoti«, »ki sozajema človeško usodo in njeno zgodovino«, in celo nekako »vključuje tudi božansko bivajoče«. <sup>28</sup> *Physis* pri tem izvorno zaznamuje interferenčno dogajanje sebeskrivajočega razkrivanja. <sup>29</sup>

Glede na celotni temporalni zasutek *Biti in časa* lahko povzamemo, da fenomenološki interferenci pritiče časovni ekstatično-horizontalni smisel: »Doumevanje v širšem smislu pusti priročno in navzoče 'živo' srečevati samo na sebi v pogledu njegovega izgledanja. To puščanje srečevanja temelji v pričujočnosti. Ta šele daje ekstatični horizont, znotraj katerega je lahko bivajoče živo prisotno.« <sup>30</sup> Tu nakazano razmerje med puščanjem srečevanja in časovnostjo je podrobneje analizirano v knjigi o Kantu. Na podlagi tu podane ugotovitve, da je srečljivo samo »že vnaprej zajeto s horizontom časa, ki je pridržan v čistem zrenju«, <sup>31</sup> se lahko vprašamo, kako je s tem horizontom samim. Zastaviti to vprašanje pomeni, da fenomenološke interference ne interpretiramo ekstatično horizontalno, temveč da horizont časa sam ugledamo iz fenomenološke interference, se pravi kot tisto, kar samo pripada igri sebeskrivajočega razkrivanja. Potemtakem čas ni omogočevalec, ampak le pričevalec neskritosti – to po svoje kaže sama beseda *Gegen-wart*, pričujočnost. Pričujočnost je sicer res konstitutivna za puščanje srečevanja v zgornjem smislu, toda po drugi strani je sama instituirana po odprti plani srečevanja.

To pride na plano v spisu *O bistvu resnice*, ki najprej gradi na transcendentalni ravni, da bi se s te podlage podal naproti odprtosti bivajočega v celoti: »Prikazovanje stvari v premerjanju naprotja se odvija znotraj nekga

predavanjih *Uvod v metafiziko* Heidegger opozori na verjetno etim. povezavo med ide. korenem glagolov *phainesthai* in *phuo* (prim. Martin Heidegger, *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995, str. 71/72). Isto bi lahko ugotovili glede razmerja *physis – logos – aletheia*.

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit-Einsamkeit*, HGA 29/30, Frankfurt/M. 1983, str. 39.

<sup>29</sup> Prim. zlasti razpravo *Vom Wesen und Begriff der physis, Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 237-299.

<sup>30</sup> HGA, str. 458.

<sup>31</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1973, str. 75.

---



---

odprtja, katerega odprtosti predstavljanje ni šele ustvarilo, ampak je zmeraj le pritegnjeno in prevzeto kot področje nanašanja.«<sup>32</sup> Toda ta odprtost bivajočega v celoti – preddojeta kot omogočujoči horizont – je zdaj sama podrejena moči *skrivanja* bivajočega v celoti, ki je po Heideggrovih besedah starejša od puščanja biti: »Ta je starejša od puščanja biti samega, ki se v razkrivanju že drži skrito in je v razmerju do skritja.«<sup>33</sup> Kritje skritega, ki vlada v interferenčni igri skrivanja in razkrivanja, spregovori tu kot skrivnost: »Ne le kaka posamična skrivnost o tem in onem, ampak le ena, da tubit človeka sploh obvladuje skrivnost (skrivanje skritega), kot taka sploh obvladuje tubit človeka.«<sup>34</sup> To skrivnost, fenomenološko opredeljeno kot skrivanje skritega, lahko upravičeno imenujemo skrivnost srečavanja. Fenomen, to, kar odlikovano srečuje na način sebekazanja, je vedno v neki tenziji s skrivanjem, ki je ne more odpraviti še taka silna pokazovalna pretenzija.

To zadevno stanje morda še jasneje stopi na dan v spisu *O izvoru umetniškega dela*, katerega precejšen del obsega problematiko resnice kot dogodevanja sebeskrivajočega razkrivanja. »Slehermo bivajoče, ki je srečljivo in sosrečljivo, drži notri to redko nasprotstvo prisostva, s tem ko se vedno hkrati drži nazaj v skritost. Jasnina, v kateri se nahaja bivajoče, je v sebi hkrati skritje.«<sup>35</sup>

S tem ko je odprtost, je tu določena kot jasnina, ki je sama v sebi hkrati zakritje, izstopi tudi inter-razsežje fenomenološke inter-ference; sebeskrivajoča jasnina je opredeljena kot odprta sredina: »Ta odprta sredina zato ni obdana z bivajočim, marveč jasnina sama obkroža vse bivajoče kot nič, ki ga komaj poznamo.«<sup>36</sup> In še naslednji korak. Nasprotstvo prisostva, sebeskrivajoča jasnina, vse obdajajoča odprta sredina, razljiva raza je uzrta iz inter-ference, tj. vzajemne nošnje in razpora sveta in zemlje. Z »zemljo« Heidegger prav na podlagi fenomenološke inter-ference temeljneje zajame

<sup>32</sup> *Vom Wesen der Wahrheit*, Wegmarken, str. 181/182.

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Wegmarken, str. 191.

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 191.

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Holzwege, HGA 5, Frankfurt/M. 1977, str. 40.

<sup>36</sup> *Ibid.*, str. 39/40.

---

---

to, kar s pomenljivo večsmiselnostjo imenujemo »narava« – Nemcem tu manjka domača beseda – in kar se je Grkom odstiralo kot *physis*: »Zemlja je to, kamor se nazaj skriva vznikanje vznikajočega. V vznikajočem bistvu je zemlja kot tisto skrivajoče.«<sup>37</sup>

Toda tudi tu interferenčno razsežje sebeskrivajočega razkrivanja in njega krijoča skrivnost še nista docela sproščena kot kraj srečevanja. Ni dovolj, da poudarimo nasprotstvo med zemljo in svetom in odpirajoči razpor med njima, ampak je treba pokazati, kako se ta odpirajoča sredina odpira kot kraj srečevanja v svetu. Sredi sveta pomeni: na zemlji pod nebom. To pa predpostavlja izkustvo odprtosti sveta kot plani (Gegend), na kateri se prosto odigrava zrcalna igra zemlje in neba, smrtnikov in bogov. Četverje sveta, izkušeno z interferenčne plani, ni, kakor poudarja Heidegger,<sup>38</sup> niti univerzum zgodovine in narave, ne stvarstvo, ne kozmos kot celota prisotnega. Dodali bi lahko: ta skrivnost sveta je domovanje bitja, katerega bivanje je od vsega, kar biva, najbolj nedomačno.

»Plan«, »Gegend«, je ime za način srečevanja sveta, ki ni le eden med drugimi, temveč edinstveni skrivnostno krijoči način srečljivosti sveta, dosegljiv v neki izjemni sproščenosti. Za Heideggrovo rabo besede »Gegend«, »plan«, se nam zdi zelo pomembno pojasnilo, ki ga daje v predavanjih o Heraklitu iz leta 1943/44. Besedo »Gegend« oziroma v tirolskem narečju »Gegnet« postavi v bližino grških besed *chora* in *chaos*: »Samostalnika *chora*, *choros* napotujeta nazaj k *chao* (odtod *chaos*), zijati, režati, odpreti se, razpreti se, *he hora* kot obdajajoča oplatenost je 'die Gegend'.«<sup>39</sup> Ta pojasnitev sicer sodi v širši kontekst razlage Heraklitove določitve *logosa* kot *panton kechorismenon*. Pomen besede »Gegend« je še podrobneje določen kot »obdajajoča, kraje in smeri podeljujoča, sebe odpirajoča in naproti prihajajoča prostranost«. <sup>40</sup> Pri označitvi heraklitovskega *logosa* Heidegger ohrani bližino »Gegend« (plani) in »Gegenwart« (pričujočnosti): »*Logos* je

119

<sup>37</sup> Ibid., str. 28.

<sup>38</sup> Martin Heidegger, *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995, str. 19.

<sup>39</sup> Martin Heidegger, *Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit). Logik. Heraklits Kehre vom Logos*, HGA 55, Frankfurt/M. 1979, str. 335.

<sup>40</sup> Ibid., str. 335.

---

---

izvorno varujoči zbir planjavsko naprotne pričujočnosti, v kateri prisostvuje vznikajoče in ponikajoče.«<sup>41</sup> Poleg tega Heidegger v besedi *kechorismenon* zazna vladavino raz-ločenja biti in bivajočega. Ta razlika polje kot plan na način sebeskrivajočega jasnjenja. Smo torej v razsežju fenomenološke interference, ki pa zdaj ni več enostransko horizontno utemeljena, ampak prejme neko presežno več-stranskost, ki je ni mogoče izenačevati z ravnodušno mnogostranskostjo.

Skoraj v istem času kot omenjena predavanja nastane tudi Heideggrov spis *Agchibasie. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einen Weisen*, katerega tretji del je bil prvič objavljen leta 1959 z naslovom *Zur Erörterung der Gelassenheit (Aus einem Feldweggespräch über das Denken)*, celotno besedilo pa šele leta 1995.<sup>42</sup> Prvotno objavljeno besedilo se dotika razlike fenomenološkega izkustva sveta kot predstavnega horizonta in poljoče plani: »Horizontnost je tako le k nam obrnjena stran obdajajočega nas odprtja ...«<sup>43</sup> V odprtosti horizonta – transcendentalni subjektiviteti – je puščanje srečevanja vsak čas možno, ne da bi bilo kadarkoli izkušeno kot skrivnost prebivanja človeka na zemlji pod nebom, torej sredi sveta. Izkušeno je šele s sproščeno spustitvijo na plan srečevanja – *Gelassenheit zur Gegnet*. V taki sproščenosti do plani nas plan sama oplani, kar začutimo kot prostrano spokojnost: »Planje je zbirno skrivanje nazaj v prostrano spokojnost v mudi.«<sup>44</sup>

Ta stavek z obratne, proč od nas obrnjene strani, izreka fenomenološki princip: »Nazaj k zadevam samim.« Prostrana spokojnost ni zastalost v gibanju, temveč stanje najvišje vzgibanosti prostranja in mudi. Kot taka odpira tudi pot mišljenja, ki je neizmerno bogatejša od metode znanosti.

Ta pot, zdaj ni več tako pomembno, ali ji še pravimo fenomenologija ali ne, je potrebna v času, ki je ubožnost sveta. Ubožnost sveta se kaže v vztrajnem

<sup>41</sup> Ibid., str. 338.

<sup>42</sup> *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, HGA 77, Frankfurt/M. 1995.

<sup>43</sup> *Zur Erörterung der Gelassenheit (Aus einem Feldweggespräch über das Denken)*, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, str. 37.

<sup>44</sup> Ibid., str. 40.

---

---

izginjanju domovanja po eni in v izganjanju tujega po drugi strani. Razpoloženja domovanja nam ne moreta vrniti nobeno pokrivanje z domačnostjo in zakrivanje pred tujostjo, ampak samo odprtost za skrivnost srečevanja, ki nas krije kot iz sebe razkrivajoča in vase skrivajoča plan.

Časa, ki je ubožnost sveta, ne obvladujejo kakšne temne neznane sile, temveč, paradoksalno, neka neznansko domača potreba po transparenci, ki ji v planetarnem in medplanetarnem pogledu ustreza to, kar še v obrisih vidimo kot informacijsko civilizacijo z njeno medijsko kulturo. To potrebo po transparenci spremlja ekološka očiščevalna zavest, ki jo skušamo danes narediti kar se da domačo. Toda mar ni resnica te zavesti najprej domovanje človeka? Kako je z onesnaževanjem, ki prihaja iz domovanja nas samih, iz sedčja našega etosa, in se širi po vsem vesolju?

Pri tem bi radi spomnili na to, da ne samo dognanja antropologije, ampak tudi že biblijski mit o izgonu iz raja in Protagorov mit o nastanku kulture razumejo človeka kot bitje sramu. Sram se zdi človeku tako naraven kot smeh ali govor in vendar fenomenološko gledano sram ni nič naravnega, prav tako pa tudi ne nekaj zgolj s kulturo pridobljenega. Sram je možen samo pri bitju, ki je v svojem bistvu izpostavljeno neskritosti. Ko nas obide sram, začutimo potrebo po zakritju. Sram je način, kako človek odgovarja na svojo bistveno izpostavljenost v razkritosti, s tem ko jo skriva. Z naraščajočo potrebo po transparenci vsega in vsakogar, ki na videz prečiščuje naše domovanje, a je vendar videti vsak dan bolj nesnažno, izginja tudi občutje sramu in se veča brezsravnost. Fenomenologija ne more odločiti, ali iz občutka sramu sledi tudi kakšna etična odgovornost ali celo kaka morala sramu, ker taka odločitev pač vselej zadeva vsakogar od nas posebej. Lahko pa pokaže k tistemu, za kar je temeljno odgovorna, kolikor nanjo bistveno odgovarja – interferenčno igro skrivajočega zakrivanja, ki krije skrivnost srečevanja. Ta nam daje slutiti čudežno mero biti, o kateri slovenski pesnik Srečko Kosovel pravi:

*»Čudežev ni. Vse, kar je, je čudež.«*



Franci Zore

# PLATONŠKA APORETIKA BIVAJOČEGA KOT IZHODIŠČE HEIDEGGROVEGA DELA *BIT IN ČAS*

Heidegger si v *Biti in času* zastavi cilj »ponovno postaviti vprašanje o smislu biti«. <sup>1</sup> Ker pa nam danes nerazumevanje biti ne daje niti več občutka zapadlosti v brezpotje in vprašljivosti – pozabljeno je namreč tudi to, da je bit pozabljena – je treba najprej sploh »zopet prebuditi razumevanje za smisel tega vprašanja«. <sup>2</sup> Ne gre torej le za to, »da manjka le odgovor na vprašanje o biti, temveč da je tudi vprašanje samo temno in brez smeri«. <sup>3</sup> Manjka nam že horizont razumevanja smisla biti. <sup>4</sup>

123

Heidegger moto k svojemu delu *Bit in čas* – torej prav moto, v katerem izrecno postavi zahtevo po ponovni zastavitvi vprašanja o smislu biti ter po razumevanju smisla tega vprašanja, vzpostavi pa tudi čas kot možni horizont

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>17</sup>1993, str. 1; navajam po slovenskem prevodu: *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 17. – Za obnavljanje vprašanja biti se sicer zavzema že v predavanjih, ki predhodijo *Biti in času*; prim. npr. uvod k: M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, Frankfurt am Main 1988, str. 1–2.

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>17</sup>1993, str. 1; slov. prev., str. 17.

<sup>3</sup> *Isto*, str. 4; slov. prev., str. 22.

<sup>4</sup> Gl. *isto*, str. 15 in naprej; slov. prev., str. 36 in naprej.

---

vsakega razumevanja biti – prične z navedkom iz Platonovega *Sofista* (244 A 7–8): »Zakaj očitno ste že dolgo domači s tem, kaj pravzaprav menite z izrazom 'bivajoč', mi pa smo nekoč sicer verjeli, da ga razumemo, sedaj pa smo zašli v zadrego.«<sup>5</sup> »Smo zašli v zadrego« je prevod za grški ἡπορήκομεν, kar pomeni »smo zašli v aporijo«.

Tudi v svojem delu *Kant in problem metafizike*, ki izhaja iz istega obdobja in obzorja kot *Bit in čas*, Heidegger izpostavlja Platonovo in celo Aristotelovo dovzetnost za aporijo, ko pravi, da izvora zahodne metafizike ne moremo iskati v kontinuiteti z domnevnim Aristotelovim filozofskim sistemom (čeprav se ta nanj sklicuje), ampak prej v njenem *nerazumevanju* vprašljivosti in odprtosti glavnih filozofskih problemov pri Platonu in Aristotelu.<sup>6</sup> Jasno je, da platonska in aristotelska vprašljivost in odprtost izvirata iz »stvari same«, saj je aporetična sama bit, mišljena kot in iz ἀλήθεια.

Vprašanje, ki si ga na tem mestu zastavljamo, je: Kakšno zvezo ima platonska aporetika bivajočega s Heideggrovo zahtevo v *Biti in času* in v čem je sporno mesto Platonove ontološke gigantomahije (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας). Z drugimi besedami, na kakšen način gre v okvirih grške in posebej platonske aporetike za vprašanje »biti in časa« – seveda z vso previdnostjo in zavedanjem vseh razlik ter nevarnosti anahronizmov, ki jih nosi tako zastavljeno vprašanje.

## Aporija in bit

Heidegger se najprej spopade s samoumevnostjo pomena biti, z uveljavljenimi mnenji in predsodki, ki vladajo o tem vprašanju: bit je najsplošnejši pojem – toda to ne pomeni, da je najjasnejši, ampak je najtemnejši; biti ni mogoče definirati – kar pa ne pomeni odvrnitve od vprašanja po smislu biti, ampak kvečjemu spodbudo za njegovo zastavitev; bit je samorazumljiv pojem – toda smisel tako razumljene biti je hkrati skrit v temi.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Isto, str. 1.

<sup>6</sup> Gl. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt am Main 1991, str. 8.

<sup>7</sup> Gl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, str. 3–4; slov. prev., str. 20–22. – Za

---

Splošnost in samorazumljivost torej ne pomenita izvzetosti iz aporije, prav tako pa nezmožnost definiranja, torej načelna aporetičnost, ne opustitve spraševanja.

Vnovično postavljanje vprašanja biti na raven aporije pa se mora tudi zavedati, da »bit bivajočega sama 'ni' ('ist' nicht) bivajoče«,<sup>8</sup> zato zahteva drugačen način »odkrivanja« kot bivajoče. Nato Heidegger tematizira tubit, katere bistvenemu ustroju pripada razumevanje biti še predontološko, in sicer iz temporalnosti biti v svetu, torej v bivajočem, iz katerega tubit razume bit.<sup>9</sup> »Tubit je bivajoče, ki je v svoji biti v razumevajočem razmerju do te biti«<sup>10</sup> (namreč, se obnaša na način razumevanja), to pa – kot rečeno – še ne pomeni, da vnaprej razume smisel biti.

Sama aporija (ἀπορία) pomeni temeljno brezpotje, neprehodnost, in lahko bi rekli, da na neki način pomeni nasprotje metodi (μέθοδος), ustaljenemu načinu hoje po poti. Tako lahko pomeni tudi stanje, nasprotno samorazumljivosti, torej stanje, ko se problema in njegove teže zavedamo in ko nas problem teži. Zato ni nenavadno, da so v starocerkvenoslovanščini grško besedo περί – ob vsej skrbi za dobesednost prevoda – prevajali tudi kot »skrb« (*bruga*).<sup>11</sup>

Poseben problem, ki se ga na tem mestu ne moremo lotiti, predstavlja vprašanje povezave med faktično aporetičnostjo tubiti in smislom izraza »skrb« (die Sorge) v Heideggrovi *Biti in času*. Jasno pa je, da je aporetičnost temeljna značilnost »sveta življenja«, ki njegovo izkušnjo ravno vzpostavlja kot hermenevitično izkušnjo – tu nerazumevanje ni le mogoče, ampak je pravzaprav vedno del razumevanja.

Toda v čem je pravzaprav Platonova aporija? Kaj pomeni, če Platon reče,

---

obširnejšo razdelavo tega vprašanja glej M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe*, GA 51, Frankfurt am Main 21991, str. 49 in naprej.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 171993, str. 6; slov. prev., str. 24.

<sup>9</sup> Gl. isto, str. 8–19; slov. prev., str. 27–41.

<sup>10</sup> Isto, str. 52–53; slov. prev., str. 84.

<sup>11</sup> Gl. A. KNEŽEVIĆ, *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*, Zagreb 1991, str. 103, op. 134.

---



---

da ne ve (ali ne ve več), kaj je to bivajoče? Prvi problem, ki se razpira ravno v *Sofistu*, je v tem, da – kot bi rekel Aristoteles – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, o bivajočem lahko govorimo na več načinov: celo sofistovo nebivajoče je na neki način bivajoče. Platon se tu prvič resno sooči (si vzame v »skrb«) s problemom mnogoterosti bivajočega, bolje rečeno, s problemom, kako ohraniti enotnost bivajočega.

Tudi rešitev, bivajoče v pravem pomenu besede, τὸ ὄντως ὄν, ιδέα kot bit bivajočega, zopet nosi v sebi drugo, ontološko aporijo: Kaj je takšno bivajoče samo na sebi in kako je možna povezava takšnega bivajočega z »bivajočim v sredini«, τὸ μεταξὺ ὄν (gl. npr. Pl. *Pol.* 477 A 7), oziroma kako je možna povezava idej in stvari?<sup>12</sup>

Tu gre v prvi vrsti za vprašanje biti kot ideje Dobrega. Čeprav je ideja Dobrega prav tisto, kar filozofijo na koncu kot edino zares zanima, saj pomeni samo ἀλήθεια, pa nam je tudi najbolj aporetično, kaj ideja Dobrega sploh je (gl. *Pol.* 505 E 1–2), saj se jo da »komaj videti« (*Pol.* 517 C 1).

O tem, kako je bit sama po sebi aporetična, govori tudi prva hipoteza Platonovega *Parmenida*, ki govori o biti kot Enem.<sup>13</sup> Tu gre za morda najbolj eksplicitni Platonov poskus skrajno aporetične filozofske naloge: mišljenja Enega samega zase, »biti kot biti«.

Prva hipoteza predpostavlja, da Eno *je*, in se sprašuje, kaj to pomeni za Eno samo na sebi; torej gre za Eno, ki nima relacij z drugimi stvarmi. Takšno Eno ni deležno časa niti bitnosti, torej ni nobeno bivajočc. Potemtakem ga Ni, niti toliko ga ni, da bi bilo Eno, ali kot pravi Platon: »Eno niti *ni eno* niti

<sup>12</sup> Kasneje Aristoteles to vprašanje postavlja kot odnos prvega gibala do gibajočega se bivajočega – narave (φύσις).

<sup>13</sup> Čeprav je Platon o ideji Dobrega pisal predvsem v *Politeji*, pa ne moremo reči, da jo je kasneje opustil, čeprav v *Parmenidu* govori o Enem: »Tudi v Akademiji je namreč Platon govoril o ideji Dobrega, toda natančneje jo je določal kot idejo eno(tno)sti [Einheit] ...« (H. J. KRÄMER, »Das neue Platonbild«, v: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 48 (1994), Heft 1, str. 8). Torej moramo kasnejši Platonov govor o Enem razumeti predvsem kot dopolnilo in pojasnjevanje ideje Dobrega.

---

je, « τὸ ἔν οὔτε ἔν οὔτε ἔστιν (Parm. 141 E 1–2). Tako Eno je nič. V zvezi z njim niso možni niti ὄνομα, poimenovanje (če hočemo biti dosledni, niti z imenom Eno, saj kot rečeno, takšno Eno ni Eno), niti λόγος niti ἐπιστήμη (vednost, znanje) niti αἰσθησις (zaznavanje) niti δόξα (mnenje) (gl. Parm. 142 A 3–4). O njem torej ne moremo ne vedeti ne reči ničesar.

Takšna ugotovitev pa pripelje na brezpotje tudi samo filozofijo: »Če bi bili oropani prav tega (namreč *logosa*; op. F. Z.), bi bili pač oropani filozofije, kar je največje; poleg tega pa je v sedanjem položaju treba, da se medsebojno sporazumemo o *logosu*, kaj neki je; če pa bi nam bil odtegnjen, kot da sploh ne biva, tedaj nič več ne bi bili sposobni govoriti in misliti; odvzet pa nam bi bil, če bi privolili, da ne obstaja nikakršno mešanje ničesar z ničimer« (Soph. 260 A 6 – B 2). Največja aporija filozofije je zato prav poskus govornenja o Enem kot Enem (čepprav je doseganje Enega hkrati njen najvišji cilj), zato Platon to območje izloči iz filozofije, posebno vprašanje pa je, če ga s tem res tudi izgubi izpred oči.

*Logos* in s tem filozofija pa sta mogoča, če izhajamo iz predpostavk druge hipoteze iz Platonovega *Parmenida*: ta namreč sprašuje, kaj to, da Eno je, pomeni za Eno v odnosu do drugih stvari. V tem primeru pripada Eno bivajočemu, je bit bivajočega, ki je tudi sama nekaj bivajočega, in če Eno, kot je bilo pokazano v prvi hipotezi, nima nobene lastnosti, ima Eno iz druge hipoteze vse mogoče in nasprotujoče si lastnosti. Takšno Eno predstavlja Vse, vsa imena in spoznavanja in zaznavanja, torej celotni svet platonске filozofske oziroma »pozitivne« dialektike.<sup>14</sup>

127

### Nenadnost in čas

Kakšna pa je v platonški filozofiji vloga časa, torej časa, ki ga hoče Heidegger prav v *Biti in času* iztrgati iz metafizičnega in vulgarnega pojmovanja ter ga pokazati kot transcendentalni horizont razumevanja biti s strani tubiti?

---

<sup>14</sup> O novoplatonistični interpretaciji druge hipoteze Platonovega *Parmenida* gl. W. BEIERWALTES, »Das Seiende Eine«, v: *Denken des Einen*, Frankfurt am Main 1985, str. 193 in naprej.

---

Z drugimi besedami, kako torej Platon obravnava vprašanje »biti« in »časa«? Ta problem ima dva medsebojno povezana aspekta: ontološkega (kako iz ideje kot take »pride« do bivajočih stvari, ki so v času in katerih bit je določena idcija) in spoznavnega (kako lahko človek kot bivajoča stvar spozna »brezčasne« ideje).

O tem govori Platon v tako imenovani tretji hipotezi *Parmenida* kot tisti, ki povezuje prvi dve, torej stanje Enega ločeno od drugega in Eno v povezavi z drugim. Tu je pravzaprav govor o prehodu ali natančneje stiku med Enim (Dobrim) in mnogim: tu gre za stik ali dotik (ἄψασθαι; *Pol.* 490 B 3), in sicer ne le podobe, ampak resnice (οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ; *Symp.* 212 A 4–5).

Umevanja (νοεῖν) kasneje tudi Aristoteles ne povezuje s posrednostjo (*logosa* ali podobe), ampak z neposrednostjo dotika, čeprav uporabi drug grški glagol, θιγγάνειν, θιγγεῖν: »Postaja namreč umevano, ko se dotika in ko umeva ...« (*Metaph.* Α 7, 1072 b 21) Nedotikanje (μὴ θιγγάνειν) je neznanje (τὸ ἀγνεῖν), medtem ko je dotikanje nezmotljivo v primeru nesestavljenih bitnosti, ki so neka bit in so v udejanjenju (gl. *Metaph.* Θ 10, 1051 b 17–33). Gadamer pravi, da je θιγγάνειν »neposrednost, s katero človeku postane notranje, da tu nekaj je«. <sup>15</sup>

Dotik, v katerem zasije resnica, se po Platonu zgodi ἐξαίφνης, hipoma, iznenada, nenadoma (*Parm.* 156 D 3). Gre za neposredno θεωρία, kjer se filozofija konča. Pri tem seveda θεωρία tako ni drža ali samodoločitev subjekta, ampak je – če izhajamo iz tistega, kar je motreno – »dejanska udeleženosť, nobeno početje, ampak utrpetje (πάθος)« kot prevzetost in vznesenosť od videnega; gre za »biti tu zraven« kot »biti pri stvari«. <sup>16</sup>

Kaj pomeni »nenadnosť«, τὸ ἐξαίφνης? To je za Platona tisto, kar je meja med dvema »stanjema«: kar je med Enim in mnogim, med mirovanjem in

<sup>15</sup> H.-G. GADAMER, »Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen«, v: *Griechische Philosophie III*, GW 6, Tübingen 1985, str. 169.

<sup>16</sup> Gl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode I*, GW 1, Tübingen 1990, str. 129–130, kjer avtor obe izkušnji povezuje z verskimi obredi.

---

---

gibanjem (ali obratno, enako pa velja za vsako spremembo). »Narava« nenadnosti je takšna, da le-ta ni v času (έν χρόνω οὐδενὶ οὐσῶ; *Parm.* 156 E 2), torej τὸ ἐξαιφνης ni niti v »večnosti« (torej onkraj časovnosti, ne pa morda v neskončni časovni vrsti) niti v časovnem sosledju, ampak je vmesna točka prehoda, ki ne pripada ne gibanju ne mirovanju, ne Enemu ne množtvu (gl. *Parm.* 156/157).

Če je nenadnost za Platona izrazito metafizična kategorija, je za Aristotela izključno fizična: zanj je nenadno tisto, kar »je premaknjeno v zaradi majhnosti nezaznavnem času« (τὸ ἐν ἀναισθητῷ χρόνω διὰ μικρότητα ἐκστάν; *Phys.* 222 b 15). Nenadnost je tu reducirana na zaznavni problem, medtem ko metafizični nivo Aristoteles ohranja s prej omenjenim dotikanjem.

Za Platona je τὸ ἐξαιφνης atopično »mesto« prehoda med Enim in mnogim pa tudi med nevednostjo in spoznanjem »najresničnejšega« (iz prispodobe o votlini), »največjega nauka« (μέγιστον μάθημα; *Pol.* 505 A 2), saj v *Sedmem pismu* pravi: »Vsaj z moje strani o tem ne obstaja in tudi gotovo ne bo nikoli nastala nobena razprava, saj to nikakor ni izrazljivo (ρήτῶν) kakor drugi nauki (μαθημάτων), temveč po dolgem druženju (συνουσία) s stvarjo samo in po vživljanju (συζήν) v duši nenadno (ἐξαιφνης) zasiže spoznanje, ki že samo sebe hrani, kakor se razžari svetloba, ko odskoči iskra.« (*Ep.* VII, 341 C 4 – D 2)

Tu pa je Platon zopet prekoračil mejo filozofije, kot jo sam opredeljuje – morda k samemu τὸ σοφόν, kjer φιλεῖν ne pomeni več težnje, ampak bližino?

\* \* \*

Tudi Gadamer ugotavlja, da ima Platon v Heideggrovem delu (vsaj na začetku) dvojno vlogo. Kljub temu da se Heidegger opira na aristotelsko kritiko Platonove ideje Dobrega, je za moto svojega glavnega dela *Bit in čas* vzel prav navedek iz Platona<sup>17</sup> – čepprav kasneje v tem delu Platona omenja

---

<sup>17</sup> Gl. H.-G. GADAMER, »Heidegger und die Sprache der Metaphysik«, v: *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*, GW 3, Tübingen 1987, str. 394.

---

le mimogrede ali skupaj z Aristotelom, za pričo antične filozofije pa priziva Aristotela. Po Gadamerju se je ta dvoznačna vloga Platona pri Heideggru končala šele po drugi svetovni vojni, ko ga odločno postavi v zgodovino biti.<sup>18</sup>

Kaže, da je zgodnji Heidegger vseeno na neki način bolj vezan na Platona (čeprav mu je sicer ves čas bližja kritiška filozofija Aristotela in Kanta) in da se mu zdi vračanje na »izvirne« platonske pozicije vsaj ustrezen začetek »destrukcije ontologije«, posebej če upoštevamo Gadamerjevo opozorilo, da »'destrukcija' za nemški jezikovni občutek tistih let nikakor ne pomeni razdejanja, ampak natančno razgradnjo, razgradnjo naloženih plasti, dokler se ne vrnemo k izvorni izkušnji mišljenja«.<sup>19</sup>

Čeprav je pri poznem Heideggru Platon izrecno umeščen med prave metafizike (resda včasih tudi za ceno tega, da Heidegger ni dovolj pozoren na razlikovanje med specifičnimi »tradicionalnimi« interpretacijami Platona in Platonom samim), pa vseeno lahko rečemo, da tu ni na delu le Heideggrov »obrat«. Mišljenje aporetike platonske metafizike, torej filozofije z njenih začetkov, ostaja gotovo še naprej pravi korak k razumevanju metafizike v enem od njenih vrhuncev.

<sup>18</sup> Gl. prav tam. – V zvezi s tem bi lahko razpravljali tudi o spremembi Heideggrovega odnosa do Nietzscheja, poenostavljeno rečeno, od sprejemanja do odločne umestitve v zgodovine metafizike.

<sup>19</sup> H.-G. GADAMER, »Heidegger und die Sprache«, v: *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, Tübingen 1995, str. 17; gl. tudi »Heidegger und die Soziologie«, prav tam, str. 57.

---

# Robert Petkovšek

## PLATON V DELU *BIT IN ČAS*

Poznana je misel angleškega filozofa A. Whiteheada, da je zgodovina zahodne filozofije le vrsta opomb k Platonovi filozofiji.<sup>1</sup> Filozofija se je neprestano vračala k Platonu in v različnih oblikah ponavljala njegovo misel. Dvigali pa so se tudi glasovi zoper Platona, med katerimi je najbolj poznan F. Nietzsche. Zgodovina filozofije torej ni le zgodovina pozitivnih, temveč tudi negativnih »opomb« k Platonovemu delu; je platonizem in je tudi antiplatonizem. Pri Heideggru je mogoče najti obojno držo. Če je za zrelega in poznega Heideggra bolj značilen antiplatonizem, ki želi preseči platonistično izročilo in utemeljiti filozofijo na predsokratskih mislecih, Parmenidu in Heraklitu, pa je mogoče ugotoviti, da zgodnji Heidegger do Platona goji pozitiven odnos.

131

In vendar v *Biti in času*, ki si za enega od ciljev zadaja razgradnjo (Abbau) zahodne filozofske tradicije, Platonovega imena ne najdemo med misleci, ki naj bi jim veljala posebna pozornost. Heidegger si tu za glavne sogovornike izbere Aristotela, Descartesa in Kanta.

<sup>1</sup> Prim. *Process and Reality: an Essay in Cosmology*, Harper & Row Publishers, New York 1960, str. 63.

---

---

Te Heideggrove izbire ni težko razumeti. Vprašanje, ki sta mu *Bit in čas* v prvi vrsti posvečena, je razmerje med bitjo in časom, omenjeni trije misleci pa so imeli v zgodovini filozofije odločilno vlogo pri pojmovanju te temeljne zveze med bitjo in časom. Toda Platonu vseeno pripada pomembno mesto v miselnem obzorju *Biti in časa*. Pomenljivo je že dejstvo, da se Heideggrov prvenec začne s citatom iz Platonovega *Sofista*. Kakorkoli že, Platon je odločilno vplival na oblikovanje pojmovnosti zahodne filozofije, zato se tudi Heidegger *explicite* ali *implicite* nenehno vrača k njemu. Kasneje, leta 1955, Heidegger v predavanju *Kaj je to – filozofija?*, ki ga je imel v francoskem Cerisyju, ugotavlja: »*Filozofija danes govori grško.*« Splošno sprejeto je, da je bil glavni tvorec te grške filozofske pojmovnosti Platon.

## Aristotel in Platon

1) Heidegger poudari, da je grška filozofija dosegla znanstveno najvišjo in najčistejšo stopnjo pri Aristotelu.<sup>2</sup> Med Aristotelovimi deli, ki so Heideggra v tem obdobju najbolj pritegnila, je bila *Fizika*, v kateri najdemo prvo filozofsko obravnavo problema časa. Na to Heidegger opozori v *Biti in času*.<sup>3</sup> Toda za grško filozofijo je značilna neka temeljna pozaba tega, da tudi interpretacijo biti določa časovnost. Grška filozofija – kot tudi vsa kasnejša zahodna filozofija – ni imela razvite temporalne zavesti. Eno od osnovnih dejstev, na katera Heidegger nenehno opozarja, je časovna pogojenost sleherne interpretacije. Vsako izrekanje, vsako mišljenje, se odvija na obzorju časovnosti. Prav strukture te zavesti želi Heidegger predstaviti v *Biti in času*. Grška filozofija pa se te časovne določenosti interpretacije biti ni zavedala. Še več, časa ne le ni pojmovala transcendentalno, ampak kot cno izmed bitij, česar se tudi Aristotel ni zavedal. Analiza Aristotelove *Fizike* naj bi torej opozorila prav na pozabo mišljenja časovnosti (temporalnosti) kot obzorja grške ontologije. Kot takšna je Aristotelova razprava o času določala

<sup>2</sup> Prim. *Bit in čas* (v nadaljevanju *BiČ*), Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 50.

<sup>3</sup> Prim. *Fizika* D 10, 217, b 29 – 224, a 17. Prim. *BiČ*, str. 50: »*Aristotelova razprava o času je prva izčrpana interpretacija tega fenomena, ki nam jo daje izročilo. Določila je v bistvu vsako kasnejše dojetje časa.*«

---

---

kasnejša pojmovanja časa, npr. Bergsonovo in Kantovo. Končno tudi »Kantova osnovna ontološka usmeritev ostane grška«. <sup>4</sup>

Toda to ni edini razlog, zaradi katerega ima Aristotel v *Biti in času* tako pomembno mesto. Omenimo lahko vsaj še dva druga:

2) Heidegger je prepričan, da je z Aristotelom znanstvena filozofija dosegla svoj prvi znanstveni višek in si prisvojila fenomenološko držo, nakar je zopet zapadla neznanstvenemu in nefenomenološkemu duhu ter začela propadati. Aristotel je »zadnji od velikih filozofov, ki je imel oči, da je videl, in kar je še odločilnejše, da je imel energijo in žilavost, da je raziskavo vedno znova privedel na pojave in na videno, in je preziral vse divje in puhle spekulacije, četudi so bile še tako po volji zdrave pameti«. <sup>5</sup> Aristotel je potem takem za Heideggerja fenomenolog, čigar misel je usmerjena k stvarjem samim. Študij Aristotela nas najprej uči fenomenološke držbe, nas uči videti, in Heidegger razume svoja prizadevanja kot poskus obnove tega prvotnega fenomenološkega duha filozofije. Še v Freiburgu (1915–1923) in kasneje v marburških letih (1923–1928) Heidegger ne more skriti svojega navdušenja nad Aristotelom. Gadamer poroča, da je Heidegger na predavanjih »včasih izgubil sleherni odmik in ni bilo mogoče razumeti, da se sam ne identificira z Aristotelom, ampak da v resnici meri na protiprojekt«. <sup>6</sup> Ali kot Gadamer pravi drugje: »V študijah o Aristotelu je poskušal prepričati takrat vodeča filozofa, Husserla in Natorpa, da je bil Aristotel fenomenolog in je imel v vidu stvari same.« <sup>7</sup> Poročilo, t. i. *Natorpbericht* iz leta 1922, ki ga je Heidegger napisal na Natorpovo željo, da predstavi svojo interpretacijo Aristotela, kaže, da je imel v načrtu nekakšen *magnus opus* o Aristotelu (*Aristoteles-Abhandlung*), ki pa ga ni nikoli zaključil in predstavil v tej obliki. *Bit in čas* je v marsičem tudi sinteza njegovih komentarjev Aristotela, tako da se F. Volpi celo sprašuje, v kolikšni meri je *Bit in čas* pojmovni prevod oziroma prisvojitve *Nikomahove etike*. <sup>8</sup>

133

<sup>4</sup> Prim. BiČ, str. 50.

<sup>5</sup> Ga 24, str. 329.

<sup>6</sup> H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, J.C.B Mohr, Tübingen 1983, str. 118.

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, »Un écrit 'théologique' de jeunesse«, v: M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, T.E.R., Mauvezin 1992, str. 15.

<sup>8</sup> Prim. F. Volpi, »Being and Time: A 'Translation' of the Nicomachean Ethics?«, v: *Reading*



---

3) Mesto, ki ga ima Aristotel pri interpretaciji Platona, pa je odvisno tudi od hermenevtičnega pristopa, ki zahteva, da interpretacija izhaja iz tistega, kar je bolj jasno, in šele nato preide k tistemu, kar je manj znano: od jasnega k temnemu (*vom Hellen ins Dunkle*).<sup>9</sup> Aristotelova filozofija je višek antične filozofije; je tisti razgledni stolp, od koder je mogoče najbolje razumeti antično filozofijo; je *milieu*, ki si ga mora misel ustvariti, da *vidi*, da razume. To je tudi pristop, ki si ga je Heidegger izbral za interpretacijo Platona: Platona je mogoče razumeti samo po Aristotelu.<sup>10</sup>

Heideggerja zato Aristotel ne zanima samo kot pisec prve razprave o času. Zanima ga tudi kot fenomenolog in »znanstveni filozof«, pri katerem je antična znanstvena filozofska misel dosegla svoj višek in je kot taka tudi primarno izhodišče za razumevanje antične filozofije.

### Hermenevtika logosa

**134** Med glavne cilje svojih raziskav uvršča Heidegger *razgradnjo* (Abbau, Destruktion) tradicionalne logike in ontologije. Ko se je v letih 1921–1922 posvečal poglobljenemu študiju Aristotela, je poudaril, da so njegove »raziskave prispevek k zgodovini ontologije in logike«. <sup>11</sup> Predpostavka tega projekta je jasna: predmet razgradnje je metafizika, logika in ontologija pa sta žarišče metafizike. Metafiziko je mogoče razumeti in preseči le, če najprej dojamemo smisel in pomen tradicionalne logike in ontologije. Razvozlati mehanizme tradicionalne logike in ontologije pa pomeni razvozlati govorico zahodne filozofske pojmovnosti, ne samo srednjeveške sholastike, ampak tudi tako eminentnih in med seboj različnih si filozofov, kot sta bila npr. Kant in Hegel.<sup>12</sup>

*Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought* (izd. Th. Kisiel in J. van Buren), State University of New York Press, New York 1994, str. 195–213.

<sup>9</sup> Prim. *Ga* 19, str. 11.

<sup>10</sup> Prim. *Ga* 19, str. 189: »Nobenega znanstvenega razumevanja, tj. historičnega povratka k Platonu ni, ne da bi šli skozi Aristotela.«

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (v nadaljevanju *NB*), T.E.R., Mauvezin 1992, str. 17; 29: »Raziskave k zgodovini ontologije in logike«.

<sup>12</sup> Prim. M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963* (hrsg. Biemel – Saner), Frankfurt

---

Poskus, razumeti *logos* zahodne filozofije, je tudi pot k izvornim motivom, iz katerih se je porajala zahodna filozofska tradicija. To pomeni vrniti se h grški filozofiji, in še natančneje: k Aristotelu. Hermenevtika je, hoče biti mišljenje izvorov in razjasnjevanje predpostavk, iz katerih je mogoče dojeti smisel nekega pojava. Vračanje h grštvu in izvorom grške filozofije želi biti prispevek k hermenevtiki filozofske pojmovnosti, tj. filozofskega *logosa* Zahoda.

Na tem področju se Heidegger ni povsem odpovedal linearnemu pojmovanju zgodovine misli. Če je za Hegla zgodovina obenem zgodovina duha, ki je na poti k vedno globlji ozaveščenosti, je za Heideggerja zgodovina pojmovnosti zgodovina propada in oddaljevanja od izvirov. Zgodovina je postopno *zakrivanje* in *pozaba* izvornega, s tem pa tudi zgodovina propada.<sup>13</sup> Na tej točki izdaja Heideggerova misel znake platonizma, saj prevzame element platonsko-mitičnega pojmovanja zgodovine/dejanskosti kot oddaljevanja od izvornega.

Čeprav je temeljno vprašanje *Biti in časa* razmerje med bitjo in časom, delo torej odpira vrsto drugih temeljnih filozofskih vprašanj, med katerimi je vprašanje *logosa* eno najpomembnejših. K temu vprašanju se je Heidegger vračal skorajda v vseh predavanjih iz svojega marburškega obdobja. Ni se preprosto zadovoljil z uporabo že poznanih tipov filozofskega mišljenja, kot sta npr. formalna logika ali dialektika, ampak ga je zanimala njihova izvornost, zaradi česar že znane in samoumevne tipe mišljenja izpostavlja hermenevtično-fenomenološki interpretaciji, ki ji pripisuje vlogo »*predteoretične praznanosti*«. <sup>14</sup>

135

---

1990, str. 27. Citirano pri J.-F. Courtine, »Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther«, v: *Nos Grecs et leurs modernes* (izd. B. Cassin), Seuil, Paris 1992, str. 346: »Potrebujemo kritiko pretekle ontologije, ki seže vse do korenin v grški filozofiji, zlasti do Aristotela, čigar ontologija je močno dejavna in živa tako pri Kantu in celo pri Heglu kot pri tem ali onem srednjeveškem sholastičnem avtorju.«

<sup>13</sup> Prim. Ga 63, 76: »Razgradnja, to pomeni tukaj: povratek h grški filozofiji, k Aristotelu, da bi videli, kako neko določeno izvorno zapade in postane zakrito, in tudi, da sami stojimo v tej zapadlosti.«

<sup>14</sup> Prim. Ga 56/57, str. 63–117.

---

---

Pojem *logosa* izhaja iz grške miselne tradicije. Kasnejša filozofija ga je prevajala različno: kot um, sodbo, pojem, definicijo, razlog, razmerje.<sup>15</sup> Pojem *logosa* so različne filozofske smeri in različni razlagalci razumeli različno, velikokrat celo v nasprotnem pomenu. Heidegger pa želi opozoriti na temeljne razsežnosti *logosa*, ki naj bi se jih dotedanje interpretacije premalo zavedale. Izsledke svojih hermenevtičnih raziskav *logosa* povzame v *Biti in času*: izvorni pomen *logosa* je razodevanje oziroma kazanje. »Λόγος kot govor pove toliko kot δηλοῦν, razodevati to, o čemer je v govoru »govor«. Aristoteles je to funkcijo tudi določneje ekspliciral kot ἀποφαίνεσθαι. Λόγος pusti nekaj videti (φαίνεσθαι), namreč to, o čemer je govor.«<sup>16</sup> Do teh spoznanj pa ni prišel le Aristotel, marveč tudi njegov učitelj Platon. Platon vidi vlogo dialektike prav v razkrivanju in razjasnjevanju. »Bistveno vlogo pa ima δηλοῦν, kazanje in razodevanje stvari samih.«<sup>17</sup> Heidegger je prepričan, da je imela grška filozofija mišljenje *logosa* za svojo primarno in najpomembnejšo nalogo.<sup>18</sup> Prav v tej temeljni odločitvi, dati *logosu* osrednje mesto v mišljenju, pa tudi v spoznanjih tako usmerjene filozofije vidi Heidegger veličino Aristotela in Platona.

136

Hermenevtična interpretacija *logosa* pa pomeni tudi nov pristop k tradicionalni *onto-logiki*, ki temelji na formalni logiki in dialektiki. Hermenevtične interpretacije *logosa* najprej omogočijo novo, poglobljeno razumevanje logike z vidika njene izvornosti, tj. *logosa*. Šele nato je mogoče tudi boljše razumevanje *onto-logije*. Ena glavnih Heideggrovih tez je namreč, da tradicionalna ontologija temelji na logiki, zaradi česar jo označuje tudi kot formalno ontologijo, torej kot ontologijo, ki se je razvila v mejah formalne logike.<sup>19</sup> Toda interpretacije *biti*, tj. *onto-logije*, Grki niso razumevali zgolj z ozkih izhodišč formalne logike, kot logično razčlenitev bivajočega. Ontologijo, tj. govor o *biti*, so razumeli kot *kazanje biti*. »Logos oziroma 'logia',« pravi Heidegger, »je izvirnejša od logike.«<sup>20</sup> Formalnologično ali

<sup>15</sup> Prim. BiČ, str. 58.

<sup>16</sup> BiČ, str. 58. Prim. Aristoteles, *De interpretatione*, cap. 1–6, *Metaphysika* Z 4 in *Ethica Nicomachea* Z.

<sup>17</sup> *Ga* 19, str. 286–287.

<sup>18</sup> Prim. *Ga* 19, str. 252: »Za Grke je bilo preiskovanje λόγος-*u* ena od temeljnih nalog.«

<sup>19</sup> Prim. *Ga* 19, str. 206.

<sup>20</sup> *Ga* 19, str. 438.

---

---

dialektično obravnavanje bivajočega torej še zdaleč ni izvorni pristop k stvarnosti. Izvorni pristop se skriva v *logosu*, logika pa je zgolj eden od *modusov logosa*. Zato je torej potrebna ponovna interpretacija *logosa*. Razumevanje *logosa* je treba *ponoviti* (wiederholen), to pa je tudi pot, ki vodi k izvornim potezam grške prisvojitve biti.

### Primarno mesto resnice

Razumevanje *logosa* je na pomemben način povezano tudi s pojmovanjem resnice. Na to, da resnica ne sodi v red stvari, marveč v red misli, je opozoril že Aristotel.<sup>21</sup> Heidegger očita kasnejši zahodni filozofski tradiciji, da je za primarno mesto resnice izbrala stavek in mišljenje resnice zaprla v meje stavčne logike. Prav temu pojmovanju resnice pa Heidegger ostro nasprotuje. Resnico želi osvoboditi izpod »gospostva« stavka. Poudarja, da je bil tudi Aristotelov pojem resnice veliko širši, kot je to mislilo kasnejše filozofsko izročilo. Za to najde potrdilo v šesti knjigi *Nikomahove etike*, kjer Aristotel določi razmerje med *logosom* in resnico. V tem odlomku Aristotel poudari, da primarno mesto resnice ni beseda, ni stavek, marveč duša. Po Aristotelu je duša tista, ki »resniči« (*ἀληθεύει τῆ ψυχῆ*). Od sposobnosti, ki jih ima duša, se le *αἰσθησις* in *νοῦς* ne moreta nikoli motiti. Za vse druge spoznavne sposobnosti duše – *τέχνη*, *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία* – pa je značilno, da jih določa in omejuje *logos*. Tu nastopi tudi možnost zmote, ki izhaja iz specifične strukture *logosa*. Za *logos* je namreč značilno sintetično delovanje.<sup>22</sup>

137

Heidegru se na tem mestu zdi zlasti pomembno poudariti Aristotelovo fenomenološko razumevanje pojma *νοῦς*: *νοῦς* je neposredno doumetje samo (Vernehmen), se pravi duhovno zaznavanje, ki ni vezano na sintetično naravo *logosa*.<sup>23</sup> To pa je za Heideggra tista pomembna ločnica, ki razmejuje Aristotela in Platona.

<sup>21</sup> Prim. *Metaphysika* V, 4, 1027b 25–28.

<sup>22</sup> Prim. *De anima*, D 6, 430 b 1–2: τὸ γὰρ ψεύδος ἐν συνθέσει αἰεὶ.

<sup>23</sup> Prim. *NB*, str. 38: »Le fenomenološko razumevanje *νοῦς*-a naredi celotno strukturo pojavov razumljivo.« Prav tam, str. 40: »*Νοῦς* je dojemanje samo.«

---

---

V nadaljevanju bomo poskušali orisati glavne značilnosti Platonovega in Aristotelovega spoznavoslovja ter opozoriti na razlike med njima, ki jim Heidegger pripisuje pomembno mesto.

Platonovo filozofijo je treba razumeti kot zavrnitev »negativne oziroma nihilistične ontologije« sofistov, tj. »ontologije, osvobojene biti«. <sup>24</sup> Sofistika je na *logos* gledala s formalnega in pragmatičnega vidika kot na sredstvo prepričevanja, ki je v službi *psihagogije* in nima nikakršnega razmerja do stvarnosti same na sebi. Zanima jo forma, in ne vsebina *logosa*. Sofistika celo prvič v zgodovini filozofije izrazi dvom stvarnosti sami na sebi (prim. Protagoras, Gorgias).

Nasprotno pa Platon – tako kot že njegov učitelj Sokrat – v *logosu* vidi sredstvo, ki vodi k stvarni vsebini. Najzanesljivejši in univerzalni način pristopa do stvarnosti so za Platona pojmi (λόγοι). »Zdelo se mi je potrebno, da se zatečem k pojmom, da bi mogel po njih spoznavati resničnost stvari.« <sup>25</sup> Misliti zanj pomeni »popotovati skozi pojme«. <sup>26</sup> Resnica je zato po Platonu vezana na *logos*, na dialektično formo *logosa*. Če ima za sofiste *logos* predvsem – pri nekaterih celo izključno – vlogo *psihagogije*, ima za Platona najprej vlogo razkrivanja resnice bitij. Tako Platon razlikuje med sofističnim in dialektičnim *logosom*.

To Platonovo delitev *logosa* na sofistični in dialektični *logos* primerja Heidegger z Aristotelovo delitvijo možnih spoznavoslovnih pristopov do stvarnosti na sofistični, dialektični in filozofski pristop. Sofistično spoznavoslovje po Aristotelu vodi le k navideznemu znanju in odvrča od »gledanja« resnice stvari, zato niti ni spoznanje v pravem pomenu besede. Nasprotno pa dialektika vodi k resničnemu spoznanju. Tu pa Aristotel uvede dodatno delitev resničnostnega *logosa* na dialektični in filozofski način spoznavanja.

<sup>24</sup> Prim. J.-P. Dumont, »Introduction«, v: *Ecoles présocratiques*, Gallimard (Folio-essais), Pariz 1991, str. 929; LVII.

<sup>25</sup> *Fajdon*, 99 E: »χρηῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκπεῖν τῶν ὄντων τῇ ἀλήθειαν.« (Slov. prev. *Poslednji dnevi Sokrata*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 209.)

<sup>26</sup> *Sofist*, 253 B 8.

---

---

Po Heideggru naj bi se Aristotel zavedal omejenosti dialektičnega spoznanja. Dialektika je sicer že na poti k resničnemu spoznanju, h gledanju resnice, toda pri tem ne pride na cilj. Je le priprava na pravo spoznanje, na »gledanje« resnice. Cilja, ki je s fenomenološkega vidika opredeljen kot »gledanje« resnice, ne doseže zaradi ujetosti v strukturo *logosa*. »Aristotel pa je videl notranje meje dialektike, ker je filozofiral bolj radikalno.«<sup>27</sup> Pokazal je, da se zaveda ujetosti dialektike v strukturo *logosa*.<sup>28</sup> Zato išče tiste razsežnosti misli, ki niso vezane na *logos*. Takšna je npr. najvišja oblika misli, ki jo goji filozofija: modrost (σοφία). Dialektiko naj bi zamenjala filozofija. Toda Heidegger opozarja, da tudi Aristotelu ta načrt ni v celoti uspel. »Aristotel si je sicer prizadeval, da bi v ideji σοφία presegel λόγος in prešel k γοεῖν, ki je prost od λέγειν. Toda če si to natančneje ogledamo, je tudi njegova določitev tega, kaj je ἀρχή, kaj je ἀδιώρετον, dobljena iz osnovne usmeritve, ki temelji na λόγος-u. ... Temeljne značilnosti biti so pridobljene iz okolja λόγος-a.«<sup>29</sup> Tudi Aristotel naj bi torej podlegel neki vrsti »logocentrizma«. Četudi je bil njegov namen določiti filozofijo kot neposredno zrenje prvih počel, kot »čisti γοεῖν, ki se dovršuje kot τιγεῖν«,<sup>30</sup> pa po drugi strani pojem »voeῖν« večkrat opredeljuje s pomočjo *logosa* v smislu »logičnega umevanja« oziroma umevanja s pomočjo *logosa* (voeῖν μετὰ λόγου).

139

Za izhodišče svoje interpretacije antične filozofije si torej Heidegger izbere Aristotelovo tripartitno delitev možnih spoznavoslovnih pristopov do stvarnosti: sofistika (σοφία φαινομένη), dialektika (πειραστική) in filozofija (γνωριστική).<sup>31</sup> Resnično spoznanje je dano le neposrednemu umnemu zrenju, ki se dovrši v filozofiji. Dialektika je priprava nanj, sofistika pa od njega odvrača in zavaja k prividnemu znanju.

Heidegger torej grštvu očita utesnjenost v strukturo *logosa*, »logocentri-

<sup>27</sup> Prim. *Ga* 19, str. 199.

<sup>28</sup> Prim. *Ga* 19, str. 529: »Iz tega, kar smo doslej spoznali o dialektiki, je jasno, da λόγος edini omejuje možnosti, znotraj katerih lahko spoznamo nekaj o bivajočem in o biti.«

<sup>29</sup> *Ga* 19, str. 224. Prim. še str. 179–180.

<sup>30</sup> *Ga* 19, str. 179.

<sup>31</sup> Prim. *Metaphysika* III, 2, 1004 b 25.

---

zem«. Z omenjeno interpretacijo Aristotela in njegove tripartitne spoznavoslovne sheme želi Heidegger po eni strani opozoriti prav na to potopljenost grške misli v strukturo *logosa*, po drugi pa tudi na nekatere, že fenomenološke Aristotelove uvide v pojem »umevanja« (νοῦς), ko ga opredeljuje kot neposredno, »ne-logično« in celovito dojemanje resnice. V zvezi s to utesnenostjo grške filozofske misli v strukturo *logosa* opozori Heidegger tudi na specifično ontologijo, ki bit pojmuje kot navzočnost, *logos* pa kot najboljše sredstvo *ponavzročevanja*.<sup>32</sup> Aristotel torej niha med potopljenostjo v *logos* in fenomenološkimi uvidi, ki noetičnemu spoznanju (νοεῖν) pripisujejo sposobnost preseganja diskurzivnega, pojmovnega mišljenja (λόγος).

140

Čeprav Heidegger pri Platonu še ne najde tistih ključnih elementov fenomenološkega mišljenja, ki jih odkrije pri Aristotelu, vendarle tudi Platonu priznava pomemben prispevek k fenomenološki analizi eksistence. Mišljenje je za Platona »popotovanje skozi pojme«. Toda Platon opozori še na en pomemben vidik, to je na vprašanje razmerja med *logosom* in bivanjskim načinom. V *Sofistu* namreč poudari, da je vloga *logosa* odvisna od življenjskega, bivanjskega načina sofista. Drugače rečeno, tudi spoznanje resnice je mogoče le tam, kjer je za to zagotovljen določen življenjski slog, in to je slog filozofa. »Razprava o biti in bitju ima za osnovo določen način eksistence, namreč eksistence filozofa.«<sup>33</sup> Tudi Aristotel upošteva ta Platonov uvid, ko poudari, da se sofist od dialektika in filozofa ne razlikuje samo po metodi svojega dela, ampak po »življenjski izbiri«.<sup>34</sup> Primarno mesto resnice torej ni *logos*, ampak tu-bit oziroma duša. Od njenega življenjskega oziroma bivanjskega načina je odvisno potem tudi (ne)spoznanje resnice. Heidegger poudarja, da »resnica nikoli ni navzoča kot predmet, ampak eksistira;«<sup>35</sup> temeljna razsežnost resnice je torej eksistencialna. »ἀληθεύειν pomeni: biti odkrivajoč; izpeljati svet iz zaprtosti in zakritosti. To pa je

---

<sup>32</sup> Prim. Ga 19, str. 225: »Ta vpad λόγος-a v logično v tem strogo grškem smislu, v postavljanje vprašanja o óv, izhaja iz dejstva, da je óv, bit bivajočega sama, razložena najprej kot navzočnost in da je λόγος prvotni način ponavzročevanja tega, o čemer govorim.«

<sup>33</sup> Ga 19, str. 204.

<sup>34</sup> *Metaphysika*, III, 2, 1004 b 24.

<sup>35</sup> Ga 24, str. 310 isl.

---

---

določen bivanjski način človeške tu-bití. Ta se najprej kaže v govorjenju, v medsebojnem pogovarjanju, v λέγειν.«<sup>36</sup> Funkcija nekega konkretnega *logosa* je torej odvisna od bivanjskega načina tu-bití.

### Intencionalnost in sintetičnost *logosa*

Heidegger pa ni posvetil posebne pozornosti le Platonovi zavrnitvi sofistčnega *logosa*, ampak tudi njegovi oddaljitvi od Parmenida, ki jo je Platon sam označil kot očetomor.<sup>37</sup> V resnici bi bilo bolj pravilno govoriti o Platonovi modifikaciji eleatske ontologije kot pa o očetomoru.

Parmenid velja za utemeljitelja ontologije. Toda Parmenidov pojem biti ne dopušča mišljenja stvarnosti v vsej njeni polnosti in raznovrstnosti. Eleatska ontologija je ontologija enega, nespremenljivega in homogenega bitja, ki izključuje mnogovrstnost pojavnih oblik stvarnosti. Mimo tega dejstva pa Platonova misel ni mogla iti. Sprašuje se v nasprotno smer: »Ali se bomo tako lahko pustili prepričati, da v resnici gibanje in življenje in duša in razumnost niso prisotni v vsestransko popolnem bivajočem, ki naj samo niti ne živi niti ne misli, temveč naj bo vzvišeno in sveto, brez posesti uma v stanju nespremenljivosti?«<sup>38</sup> Platon se ne more sprijazniti s tem, da bi bilo bivajoče kot celota neživo in v popolnem mirovanju, zato začuti potrebo po reviziji temeljnih pojmov Parmenidove ontologije – zlasti pojma »nebivajočega« – in izvrši nujno modifikacijo smisla biti.<sup>39</sup> Izvrši torej destrukcijo eleatske dogmatične tradicije. Rezultat tega soočenja z eleatizmom odpre novo miselno obzorje, dialektiko, ki nadomesti Parmenidov tavitološki *logos*, v katerega je vodilo njegovo pojmovanje biti in ga je bilo mogoče najti pri sokratiku Antistenu.

Platon se je pri obračunu s sofistiko sicer lahko oprl na Parmenidovo ontologijo, saj je njena temeljna predpostavka istovetnost uma z bivajočim.

<sup>36</sup> Ga 19, str. 17.

<sup>37</sup> Prim. *Sofist*, 241 D 2. (Slov. prev. Platon, *Sofist*, Obzorja, Maribor 1980, str. 145.)

<sup>38</sup> *Sofist*, 248 E – 249 A. (Slov. prev., *Sofist*, str. 170.)

<sup>39</sup> Prim. Ga 19, str. 415–435.



---

Parmenidova misel torej predpostavlja nekakšno temeljno uperjenost oziroma odprtost uma glede na bit. Kljub temu uvidu v področje biti, ki je temelj vsake ontologije, pa Parmenidova ontologija ostaja slepa za razumevanje stvarnosti. Med najvažnejšimi pomanjkljivostmi je ta, da ne more razložiti, kako je možno odstopanje od resnice, se pravi, kako sta mogoči zmeta ali laž. Ali zmeta torej obstaja? Νοῦς, čisti duhovni uvid, in αἴσθησις, neposredna čutna zaznava, se nikoli ne motita, kot poudarja Aristotel.

Kako je torej možna zmeta? Odstopanje od resnice, tj. zmotno ali lažno govorjenje ali mišljenje, je mogoče le tam, kjer spoznanje ni izključno sad neposrednega – duhovnega ali čutnega – dojetja. Že sama narava govorjenja in mišljenja je takšna, da povezuje med seboj različne elemente. Tudi v stvarnosti ni bitij, ki bi bila brez vsakega razmerja z drugimi. Stvarnost torej ni čista homogenost in enost, ampak je njena temeljna struktura občestvena (κοινωνία): stvarnost je razčlenjena in mnogovrstna in vendar njeni posamezni členi in vrste tvorijo nekaj enotnega.

**142** Tudi *logos* je za Platona smiselni, če ni golo tautološko ponavljanje in vrtenje v zaprtem krogu, ampak je odprt za nova spoznanja in ustvarjanje novih zvez med heterogenimi pojmi. Za *logos* je torej značilno povezovanje. Po drugi strani pa omogočata občestvena struktura stvarnosti in povezovalna vloga *logosa* tudi nastanek zmotc. Platon še sprejema Parmenidovo misel o enosti bivajočega, vendar je ta enost glede na stvarnost transcendentna. Bit kot eno je transcendentalna lastnost stvarnosti. Značilnost stvarnosti pa je mnogovrstnost, razčlenjenost in množtvenost. Dialektika vzpostavlja most med množtvom istorodnih stvari in njihovo enostjo na ravni idejnega sveta in med njima posreduje. Resnica je zato za Platona rezultat sestavljanja in razstavljanja, analize in sinteze, kot kasneje opredeli vlogo *logosa* Aristotel. Platon sprejme Parmenidovo idejo o bistveni uperjenosti oziroma intencionalnosti spoznanja.<sup>40</sup> Toda tej ideji da nov smisel. Duša ni neposredno odprta za resnico, marveč do nje prihaja po številnih posredovanjih, sintezah in analizah.

---

<sup>40</sup> Prim. *Sofist*, 248 E 2: »ἡ ψυχὴ γιγνώσκει, οὐσία γιγνώσκεται.« (Slov. prev. *Sofist*, str. 170.)

---

Platon, ki opredeli kot osnovno strukturo stvarnosti občestvenost, pa naleti tudi že na prapojav, ki kakršnokoli sestavljivost ali razčlenljivost sploh omogoča: tj. *nekaj kot nekaj*. Sestavljivost oziroma razčlenljivost je možnost, da se bodisi v realnem stanju *nekaj pojavi kot nekaj* oziroma da se *nekaj ne pojavi kot nekaj* ali da je na ravni govora *nekaj mogoče zatrditi kot nekaj* oziroma to zanikati.

Heidegger uporabi prapojav »nekaj kot nekaj«, o katerem govori Platon v *Sofistu*, za razlago intencionalnosti. »*Le ker ima λόγος kot ἀπόφανσις funkcijo, da prikazuje pušča videti nekaj, ima strukturno formo σύνθεσις. Sinteza tu ne pomeni povezovanja in spenjanja predstav, ravnanja s psihičnimi procesi, ob čemer potem glede njihovih povezovanj nastane »problem«, kako se ti kot notranji ujamejo s fizičnim zunaj. Συν ima tu čisto apofantični pomen in pomeni: nekaj pustiti videti v njegovem skupaj z nečim, videti nekaj kot nekaj.*«<sup>41</sup> Tu Heidegger zavrže psihologistično pojmovanje spoznanja kot spajanja različnih predstav. Spoznanja tudi ne razume več kot skladnost med razumom in stvarjo. Spoznavanje opredeli fenomenološko kot »pustiti-se-videti«. Neko bitje se kaže, se pusti videti *kot* nekaj; nekaj se torej javlja oziroma pojavlja kot nekaj. Prapojav »nekaj kot nekaj«, na katerega naleti Platon v *Sofistu*, razume Heidegger tudi kot temeljni fenomenološki pojav. Sestavljivost, *συν*, omogoča intencionalnost, le-ta pa omogoča *pojavljanje, pustiti-se-videti* nečesa. Spoznavanje v fenomenološkem smislu ni mehanično povezovanje različnih bitnosti, ampak je *pojavljanje* ali *kazanje* (δηλοῦν). Tudi v temelju tega fenomenološkega prapojava je t. i. *kot-struktura*, namreč dejstvo, da se *nekaj vedno kaže oziroma javlja kot nekaj*.

*Nekaj kot nekaj* oziroma *kot-struktura* je temeljna struktura stvarnosti in je obenem tudi temeljna struktura razumevanja. »Kot«, »ὥς« (gr.) ali »Als« (nem.) ima v Heideggrovi analitiki tu-bitni eno temeljnih mest. Katerakoli sintetičnost je razumljiva samo na osnovi temeljne bivanjske možnosti, ki je »*nekaj kot nekaj*«. Izvorno možnost sintetičnosti pa analitika tu-bitni pripisuje *eksistencialno-hermenevtični* drži tu-bitni, ki je tudi izvorno področje

<sup>41</sup> Bič, str. 59.

---

razumevanja. *Eksistencialno-hermenevtična* drža tu-bití je primarno in najbolj temeljno obzorje pojavljanja ali kazanja, ki je še pred-predikativno in pred-teoretično. Heidegger imenuje to primarno obzorje pojavljanja *eksistencialno-hermenevtični kot*.<sup>42</sup> »Kot-struktura je temeljna hermenevtična struktura biti bivajočega, ki ga imenujemo *tubit* (človeško življenje).«<sup>43</sup>

V predavanjih o Platonovem *Sofistu* (zimski semester 1924–1925) posveti Heidegger posebno pozornost pojmovanju *logosa*, kakor ga je Platon predstavil na zadnjih straneh *Sofista* (261 C 263 D). Bistvena značilnost *logosa* je po Platonu njegova sintetična funkcija. *Logos* je rezultat več sintetičnih ravni, ki jih Heidegger označi kot onomatično, intencionalno, logično in delotično sintezo in predstavljajo štiri tipe *kot-struktur*.<sup>44</sup>

1. *Onomatična sinteza* določa sintakso stavka; je sinteza med samostalnikom in glagolom in omogoča tvorbo stavkov.

2. *Intencionalna sinteza* ima semantično funkcijo. Semantična funkcija daje vsakemu *logosu* neki pomen. Vsak *logos* se nanaša na neki predmet, je *λόγος τινός*. Temelj intencionalnosti je za Heidegggra *biti-v-svetu, tu-bit*. »Njen smisel je 'dajanje nečesa predmetnega kot nezakritega'.«<sup>45</sup>

3. *Logična sinteza* je tvorba stavkov skladno z logično-formalnimi zahtevami misli.

4. Najzgovornejši element *logosa* pa je *delotična sinteza*, ki omogoča *pojavljanje*. *Pojavljanje* je odvisno od eksistencialno-hermenevtične drža tistega, ki poskuša *pojavljanje* razumeti. *Logos* torej ni nevtrarno posredovanje pomena, ki izhaja iz intencionalno-semantične sinteze, ampak je tudi žc iskanje smisla. Vsak *logos* je potemtakem že interpretacija, usmerjena k iskanju smisla. »Vsak *λόγος* je v skladu s takšnim pojmovanjem vedno in

<sup>42</sup> Prim. *BiČ*, str. 222.

<sup>43</sup> *Ga* 21, str. 150.

<sup>44</sup> Prim. *Ga* 19, str. 606.

<sup>45</sup> *NB*, str. 38.

---

---

*nujno kakovostno določen; je tako ali drugače odkrivajoč: odkrivajoč ali zakrivajoč.*«<sup>46</sup>

Vsak *logos* je torej splet različnih sintez. V odvisnosti od vrste sinteze je mogoče tudi natančneje določiti vlogo in vrsto *logosa*. Šele po natančnejši analizi raznih vrst in ravni sintetičnosti *logosa* je Platonu uspelo doumeti pravo naravo sofističnega *logosa* in ga razmejiti od dialektičnega *logosa*.

### »Platonizem barbarov«

Platon in Aristotel sta zadnja znanstvena filozofa. Prvi in zadnji znanstveni filozof velikega sloga za njima je šele Kant.<sup>47</sup> Platonu in Aristotelu sledi obdobje helenizma in krščanstva, s katerima v filozofijo vdre duhovnost in povzroči propad znanstvene filozofije. Z Jaspersovimi besedami označi Heidegger tovrstne filozofske tokove kot »preroško filozofijo«, ki ni bila v službi znanstvenega razumevanja, ampak svetovnonazorskih potreb. Zanj je bila bistvena izguba pravega spraševanja in ideja znanstvenega raziskovanja.

145

Filozofija se odslej nenehno vrača k Platonu in ga poskuša na različne načine interpretirati. Heidegger posveča sorazmerno malo pozornosti novoplatonski, pogosto pa izpostavlja novokantovsko interpretacijo Platona, ki jo označuje tudi kot »platonizem barbarov«. S platonizmom barbarov označuje Heidegger tiste razlagalce Platonovega dela, ki jim »manjkajo pristna tla, v katerih je bil zakoreninjen Platon.«<sup>48</sup>

Za novokantovce je bila značilna idealistična interpretacija Platona, ki je na njegovo spoznavno teorijo gledala kot na »pomanjšano podobo Kritike čistega razuma.«<sup>49</sup> Pod vplivom Fichteja, ki je v novokantizem prišel prek

<sup>46</sup> Ga 19, str. 603.

<sup>47</sup> Prim. Ga 24, str. 467–468: »Kant, prvi in zadnji znanstveni filozof velikega sloga po Platonu in Aristotelu.«

<sup>48</sup> Ga 63, str. 43.

<sup>49</sup> Nicolai Hartmann, *Kleinere Schriften* II, De Gruyter, Berlin 1957, str. 49.

---

---

Lotzeja, razumejo novokantovci Platonov »nauk o idejah« (*Ideenlehre*) kot splošno veljavne zakone zavesti, za katere ne moremo reči, da bivajo, ampak veljajo (*Geltung*). Spoznavna vsebina torej ne izhaja iz stvari samih, ampak iz objektivirajočih zakonov zavesti, ki so obče veljavni.<sup>50</sup> Platonovo ἀρχή ἀνυπόθετος opredeljujejo idealistično kot logično počelo teorije spoznanja. Iz tega potem sledi tudi določeno pojmovanje filozofije. Filozofija je v sebi zaokrožen sistem, ki temelji na redu, na nadčasovnih in obče veljavnih vrednotah. Ta naravnost misli na zavest, in ne na stvari same, pomeni poplritvenje filozofskega vpraševanja.<sup>51</sup>

Za novokantovce torej *logos* ne pomeni razkrivanja biti, ampak zapiranje v logične zakone in počela mišljenja, na katerih sloni teorija spoznanja. To pa po Heideggrovem prepričanju pomeni zapiranje za dejanskost, za faktičnost, h kateri je mišljenje usmeril že Platonov *Sofist*: to je obrat od biti k zavesti, od mnovega k enemu, od gibanja k stanju, od posamičnosti k občoveljavnosti. To je tudi obrat, ki vodi od *nedomačnosti oziroma grozljivosti* (*Unheimlichkeit*) eksistencialne drže tubiti v beg (*Flucht*), v odtujenost in k iskanju pomirjenosti. To je obrat od resničnega, pristnega, eksistencialnega načina bivanja v odtujeno in zapadlo bivanje. Takšna interpretacija Platona temelji na orfično-platonski ideji dualizma in bega v onstranstvo.

Ta obrat ne temelji na znanstvenem iskanju, ampak na volji. Vodilo torej ni *gledati*, marveč *hoteti* gledati.<sup>52</sup> Poudarek je na *hoteti*. Takšen voluntaristični pristop vzdržuje življenju tujo teorijo in sisteme, ki so nasprotni fenomenološko-hermenevtičnemu razumevanju stvarnosti, ki je odprto za življenje in vprašanja o smislu bivanja.

<sup>50</sup> Prim. prav tam, str. 65.

<sup>51</sup> Prim. *Ga* 63, str. 41.

<sup>52</sup> Prim. *Ga* 19, str. 200: »Aristotel dialektike ni mogel privleči navzdol, ker je skladno z njenim smislom že bila spodaj, tj., ker je predstopnja θεωρεῖν in ker kot predstopnja ni le bistroumno delovanje in mišljenje, ampak je skladno z njenim smislom vedno že hoteti-videti, če naj ima λόγος pomen ἀποφάνασθαι, tj. pustiti-videti.«

---

---

## Sklep

*Sofist* je po Heideggru tisto Platonovo delo, v katerem prideta do izraza neutrudno znanstveno, a tudi subverzivno-destruktivno spraševanje in usmerjenost. Verjetno je to razlog za to, da ima v zgodnjem Heideggrovem delu *Sofist* tako pomembno vlogo in da se njegovo najpomembnejše delo *Bit in čas* začne s citatom iz tega dialoga. Heidegger nenehoma poudarja, da sodi k znanstvenosti – in seveda tudi k filozofiji – svoboda spraševanja: »τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν, kaj pravzaprav hočete reči?«<sup>53</sup> Ljubezen do spraševanja vnese v filozofijo razgibano množstvo odgovorov, pravo *γυ-γαντομαχία περί τῆς οὐσίας*. Le ker je uporabil subverzivno moč vprašanja, je Platonu uspelo razkrinkati tisto, kar je v njegovem času veljalo za samoumevno. Tako je razkrinkal nemoč sofističnega *logosa* pri iskanju resnice in presegel Parmenidovo ontologijo ter utemeljil nov tip ontologije, ki temelji na občestvenem značaju bitij in je sposobna razložiti množstvenost, različnost, gibanje. Heidegger meni, da je Platon v *Sofistu* našel ključ za razlago stvarnosti: *δύναμις* (zmožnost). Stvarnost ni nekaj homogenega, marveč je *zmožnost neprestanega povezovanja (δύναμις κοινωνίας)* in razhajanje heterogenih elementov. »Problem faktičnosti je problem gibanja.«<sup>54</sup>

147

Heideggrov namen je torej reinterpretacija nekaterih ključnih Platonovih del, s katero je želel opozoriti na fenomenološko-hermenevtične elemente Platonove misli. Nekaj elementov smo predstavili in tudi pokazali, kako jih je Heidegger vključil v svoja dela.

Na koncu omenimo, da je Heidegger v *Bit in čas* vključil tudi enega najbolj znanih toposov Platonove misli, ki govori o pojmu presežnega kot tistega, kar je onstran bivajočega (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*). Toda Heideggrovo presežno obzorje ni več Platonovo *dobro* ali *eno*, ampak *časovnost*. Za Platona je presežno dobro vir bivanja in spoznanja, za Heideggra pa je presežnost časovnost, ki je obzorje biti in je vir različnosti in končnosti. Heideggrov

---

<sup>53</sup> *Sofist* 244 A (slov. prev., str. 153).

<sup>54</sup> GA 61, str. 117: »Problem faktičnosti je problem κίνησις.«

---

miselni vzorec je platonski, le da je njegova vsebina drugačna. Na platonizem nas opozori naslednji citat iz *Biti in časa*, ki tudi po dikciji spominja na odlomek iz Platonove *Države* (509 B), ki govori o presežnosti ideje dobrega: »*Ontološki izvor biti tubiti ni »neznatnejši« kot to, kar iz njega izvira, temveč ga prehodno celo prekaša po mogočnosti; na ontološkem polju je vse »izviranje« degeneracija.*«<sup>55</sup> Le da ontološki izvor pri Heideggru ni več preprosto in enostavno (novo)platonsko eno ali dobro, ampak časovnost, *καίρως*, ki omogoča misliti *faktičnost*, in glede na katero je fizikalni čas, *χρόνος*, degeneracija.

<sup>55</sup> *BiČ*, str. 453.

---

# Valentin Kalan

## DUŠA (ΨΥΧΗ) IN TUBIT

Fenomenološka in hermenevtična razmišljanja  
o določenem zgodovinskem razlikovanju v *Biti in času*

### 1. Uvod

149

Ta raziskava skuša osvetliti en vidik Heideggrove prisvojitve in radikalizacije Aristotelove filozofije. Razprava tako posega na področje, ki je bilo v nedavnem času že deležno nadvse temeljitih raziskav, ki so jih objavili F. Volpi in E. Berti, J. Taminiaux in J.-F. Courtine, T. Sheehan in T. Kisiel; najbolj sistematična izmed njih je razprava F. Volpija *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984.

Vprašanje tolmačenja Aristotela v *Biti in času* ima več aspektov, izmed katerih so najpomembnejši vprašanje smisla biti, vprašanje resnice in vprašanje časa. V naši razpravi se bomo zadržali od vprašanju Heideggrove kritike pojma duše v tradicionalni filozofiji, kar je povezano s Heideggrovo opustitvijo tradicionalne določitve človeka kot animal rationale. Ta kritika in ta opustitev je vezana na Heideggrovo prisvojitvev in je nadaljevanje Aristotelove znanosti o duši. V naslovu smo poleg besede duša postavili grški izraz, ker je že prevod dela Περὶ ψυχῆς (De Anima) z *O duši* nenatančen, če se držimo tega, kar v Aristotelovih raziskavah pride do besede, to pa je

---



---

»ontologija življenja in tubiti«. Zato je Heidegger v predavanjih v zimskem semestru 1923/24 naslov dela prevedel kot *O biti v svetu* (GA 17, 293) in dokazoval, da zaznava, mišljenje in hotenje za Aristotela niso doživljaji, temveč »načini bivanja živečega bitja v njegovem svetu« (ib., 293). Tako Heidegger takoj anticipira naslednjo določitev Aristotelove knjige *De anima*: »Περὶ ψυχῆς ni psihologija v modernem smislu, temveč obravnava bit človeka (oziroma živečega sploh) v svetu« (ib., 6).

Ta uvid je ostal za Heideggro merodajen tudi še v njegovi intepretaciji Nietzscheja: »Ta razprava ne vsebuje psihologije, tudi biologije ne. To je metafizika živega, k čemur spada tudi človek.«<sup>1</sup>

Uvodoma kaže še opomniti, da je v Heideggrovi miselni poti tematika psihologije prisotna zelo zgodaj in v zelo strukturirani obliki: obravnava problemov sodobne psihologije, filozofske psihologije in tudi psihoanalize je tematizirana s korakom nazaj v zgodovinskost razumevanja, zaradi česar se je Heidegger pogosto vračal k interpretaciji Aristotelovega spisa *O duši*.<sup>2</sup> Iz popisa seminarjev in predavanj, ki sta ga sestavila Richardson in Kisiel,<sup>2</sup> lahko vidimo, da je Heidegger spisu *De Anima* posvetil več seminarjev:

1. »Fenomenološke vaje za začetnike ob navezavi na Aristoteles, *de anima*« (poletni semester 1921),
2. Privatissime vaje o: Fenomenološke interpretacije k Aristotelu (*Nikomahova etika VI; De anima; ...*) (ZS 1922–23),
3. Nadaljevalni seminar: »O bistvu življenja s posebnim ozirom na: Aristoteles, *de anima, de animalium motione und de animalium incessu*« (PS 1929).

V že objavljenih zvezkih *Celokupne izdaje* so za Heideggrovo tolmačenje Aristotelove psihologije pomembna zlasti naslednja predavanja:

<sup>1</sup> M. Heidegger, Nietzsche I (1961), str. 66–70.

<sup>2</sup> Richardson, W. J., Heidegger, Through Phenomenology to Thought, (1976), str. 663.

---

- 
1. GA 17: Uvod v fenomenološko raziskovanje (ZS 1923/24),
  2. GA 22: Temeljni pojmi antične filozofije (PS 1926).
  3. GA 33: Aristoteles: Metafizika Q 1–3, O bistvu in dejanskosti sile (PS 1931).

Če smemo sedaj pustiti ob strani nekatere opombe v drugih delih, npr. v »Nietzscheju« ali celo v *Prispevkih k filozofiji (O dogodju)*, tedaj je najti več navezav na Aristotelovo teorijo duše tudi v naslednjih delih:

1. GA 19: Platon: Sophistes (ZS 1924/25), izd. I. Schübler;
2. GA 34: O bistvu resnice, K Platonovi prispodobi o votlini in Teaitetos (ZS 1931/32), izd. H. Mörchen;
3. GA 55: Heraklit (PS 1943 u. PS 1944), izd. M. S. Frings,
4. Zollikonski seminarji: Protokoli – Pogovori – Pisma, izd. M. Boss, Frankfurt 1987.

Poleg tega pa je vprašanje psihologije tematizirano v naslednjih predavanjih:

1. K določitvi filozofije (ZS 1919, PS 1919), izd. B. Heimbüchel, 1987, GA 56/57, str. 59 isl. in 164 isl.
  2. Temeljni problemi fenomenologije (PS 1919/20), izd. H. Gander (1993), GA 58, str. 87 isl.
  3. Fenomenologija zora in izraza (PS 1920), izd. Cl. Strube, (1993) GA 59, str. 87 isl.
  4. Prolegomena k zgodovini pojma časa (PS 1925), izd. P. Jaeger, 2. A. 1988, GA 20, str. 159 isl.
-

---

Poleg tega je za našo temo pomembna tudi Heideggrova kritična recenzija Jaspersove *Psihologije svetovnih nazorov*.<sup>3</sup>

Vprašanje tubiti in vprašanje duše nastopata v *Biti in času* zato, ker Heidegger skuša najti discrimen za fenomenalno podlago metafizike oziroma ontologije sploh, še posebej pa ugotoviti meje antične ontologije, četudi si jo skuša pozitivno prisvojiti (SuZ, 26;50<sup>d</sup>, 40;68, 421;568). Zato k sporu glede tolmačenja biti ne more pristopati naivno, neposredno (15;36): ta spor ni zadeva prostolebdeče spekulacije, temveč upošteva vprašljivost samega vprašanja (§2). Heideggrov namen ni le obnovitev grške gigantomahije o biti, temveč izrecno postavlja za cilj vprašanje po smislu oziroma resnici biti. Ker si dotedanja ontologija ni zadosti pojasnila smisla biti oziroma ker ni pojasnila »ideje biti sploh« (436;587), je ostala »v osnovi slepa« (11;31). Naivnost dotedanjega ontološkega raziskovanja je presežena s tem, da Heidegger tematizira »bivajoče, ki smo vselej mi sami in ki ima med drugim bitno možnost vpraševanja« (7;26), in ga imenuje *Dasein, tubit, tu-stvo*.

152

Raziskovanje biti izhaja iz povprečnega in nedoločenega dejstva razumetja biti, v katerem vedno že živimo, delujemo in mislimo. To povprečno razumetje biti spada k bistvenemu ustroju tubiti same (8;26) kot nujna tangiranost, prizadetost tubiti od biti. Če je Platonova in Aristotelova ontologija dokaz za ontološko prednost vprašanja biti pred raziskavami v najrazličnejših pozitivnih znanostih, pa je razumevanje znanosti v njihovem bistvenem odnosu do tubiti priča za ontično prednost vprašanja o biti. Kolikor so namreč vse znanosti proučevanje bivajočega, jih je mogoče dojeti kot »človekova zadržanja«, tako da imajo znanosti način biti tega bivajočega: »To bivajoče zajamemo terminološko kot *tubit*« (11;31). Znanosti so namreč načini življenja duše v resnici, ἀληθεύειν τῆς ωυχῆς, kakor je Heidegger to razvil v svojih siceršnjih interpretacijah Aristotela.

Ker ima tudi razumetje biti, je ontološka oziroma predontološka, če ontološkost pomeni že izoblikovano ontologijo. Tubit je bivajoče, katerega bi-

---

<sup>3</sup> Prim.. Wegmarken, 1996<sup>3</sup>, str. 1–44.

<sup>4</sup> Prva številka označuje stran nemške Niemeyerjeve izdaje, ki je označena tudi v celokupni izdaji *Biti in časa*, druga številka pa označuje stran slovenskega prevoda.

---

---

stvo, eksistenca, je v tem, da »mu je v njegovi biti vselej biti svoja bit« (12;32). Za to bivajoče je Heidegger izbral ime tubit, Dasein, uvedbo tega pojma pa je pojasnil kar trikrat.

Tubit je vedno razumljena iz možnosti »biti ona sama ali ne«. To, da se tubit razume kot bivajoče iz svoje možnosti, Heidegger imenuje *eksistenca*. Tubiti ni mogoče določiti z navedbo vsebinskega kajstva: prav po tem se tubit kot eksistenca razlikuje od bivajočega, ki je že dano ali navzoče, vorhanden. Eksistenca tvori ontično prednost tubiti. Če pa tubit izvorno razume tudi netubitno bivajoče, ima tudi ontično-ontološko prednost. Eksistencialno je zakoreninjena tudi sama eksistencialna analitika tubiti ali fundamentalna ontologija.

Ontično-ontološko prednost tubiti je videla filozofija od vsega začetka. Heidegger navaja Aristotelov stavek, da »duša (človeka) je na neki način bivajoče (v njegovi celokupnosti)«, ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶν πάντα, 431b21.<sup>5</sup> Duša je vse bivajoče, ker je način prisotnosti vedenja v njegovi življenjski aktualnosti: z zaznavanjem in mišljenjem duša odkrije vse bivajoče glede na način njegovega bivanja in njegovega bistva, torej glede njegove biti. Spoznavanje bivajočega pa je znanost o resnici ali teorija resnice (Metaph. 983a 30 in 983b17).

153

Tudi pomen psihologije je Aristoteles utemeljeval ravno z opozorilom na odnos duše do resnice: Δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς (sc. ψυχῆς) μεγάλᾳ συμβάλλεσθαι. – »Videti pa je, da spoznanje duše prispeva pomembna spoznanja k celokupni resnici« (402a 4-6).<sup>6</sup>

Mogoče je sicer reči, da Aristoteles tu govori le o odnosu med resnico in naravo oziroma bitjo, ne pa o človekovem odnosu do biti. Še več, zdi se, da v razpravi *O duši* Aristoteles načeloma pušča ob strani vsakršno etično oziroma socialnopsihološko smer vpraševanja; po njegovem mnenju so

---

<sup>5</sup> Aristotela navajamo po oxfordski izdaji, ki jo je pripravil D. Ross; Heidegger je citiral po Biehlu in Apeltu; prim. M. Heidegger, *Bit in čas*, str. 14;34, in *Prispevke k filozofiji*, GA 65, str. 313.

<sup>6</sup> Prim. Aristoteles, *O duši*, Ljubljana 1993, str. 57.

---

---

namreč prejšnji filozofi raziskovali predvsem »le človeško dušo« (402b4). A to ne more pomeniti, da se je Aristotelova psihologija zaprla za antropološko razsežnost. Aristoteles je hotel samo poudariti, da vprašanje o duši presega moralna razmišljanja in zadeva človekov odnos do resnice kot take.

Naše vprašanje je torej: Kakšno poslanstvo, sporočilo, nam prinaša beseda tubit, ki jo je Heidegger tako skrbno izbral, uvedel, vztrajal pri njej in poglobljaj njen pomen?

K tubiti bistveno pripada »bit v nekem svetu«. To pa pomeni, da je tubit sebe razumela relucenčno (21;43), izhajajoč od svetnih danosti. Po shemi teorije odseva prihaja do zrcaljenja (Rückstrahlung), relucence razumetja sveta na razlago tubiti.

Razumetje biti ni neka danost, temveč se izoblikuje in propada glede na način biti tubiti same. Tako prihaja do bogate javne razloženosti tubiti, ki jo je treba pretrsti in obravnavati glede na njeno eksistencialno izvornost. **154** Med znanostmi, ki oblikujejo javno, povprečno razloženost tubiti, so najpomembnejše: »filozofska psihologija, antropologija, etika, 'politika', pesništvo, biografija in zgodovinopisje« (16;37). Vse te razlage tubiti so lahko eksistencialno izvirne, niso pa eksistencialno izvorno izvedene. Analitika tubiti pa je orientirana ob nalogi izdelave vprašanja biti, zato to ni popolna ontologija tubiti (17;38), čeprav marsikaj prispeva k ontološki utemeljitvi celotne teorije tubiti, ki jo razvija Daseinsanalyse.

Za opis tubiti pa ne zadostuje poljubna ideja biti, dejanskosti ali realnosti, ne zadoščajo kategorije, temveč je potrebno prevprašati pomen tubiti v njenem vsakdanu, v njeni časovnosti in njeni zgodovinskosti. Tubit je »dogajanje« (20;42, 375;507 in §73). Tako je tudi vprašanje po biti nujno karakterizirano z zgodovinskostjo. Gibanje eksistencialne analitike je istočasno odkrivanje temporalne strukture ontologije, ki se kaže že v pojmu biti. Platonovo in Aristotelovo določilo biti kot  $\text{οὐσία}$  ontološko-temporalno pomeni »prisotnost«, časovno pa »sedanjost« (25;50).

Vsaka ontologija izraža iz predontološkega razumetja biti. Tudi antična

---

---

ontologija je črpala vodilno nit iz človeške biti, ki je v vulgarni in filozofski definiciji opredeljena kot ζῶον λόγον ἔχον (25;49). Ta definicija, ki je v *Biti in času* navedena še dvakrat, in sicer na straneh 48;79 in 165.237, je tematizirana v svoji zgodovinski razsežnosti in tvori eno velikih tem Heideggrove misli sploh.

Ta opredelitev človeka je najprej povezana s tematizacijo λόγος-a kot differentiae specificae živega bitja, v drugem poskusu pa s tematizacijo življenja, živosti kot rodovnega pojma človeka. Ta definicija je povzeta iz *Politike* (1253a9), kjer je določilo duše oziroma živega bitja kot ἔχειν λόγον – sicer tematizirano v *Nikomahovi etiki* (1105b 3) – izrecno vezano na človeka kot politično bitje. Poleg tega je določilo »imeti besedo«, τὸ λόγον ἔχον, kot določilo enega duševnega dela ali zmožnosti tematizirano tudi v spisu *O duši* (432a26) in v *Nikomahovi etiki* (1102a 27sl.).

V Heideggrovi tematizaciji tega določila gre najprej za to, da je z λόγος-om opredeljena človekova zmožnost govorjenja in izrekanja. O λέγειν je sicer govora v § 7 *Biti in časa* ter v *Uvodu v fenomenološko raziskovanje*,<sup>7</sup> kjer je odločilno spoznanje, da logos ni le logični fenomen, temveč je govorjenje kot takšno način biti človeka, ki človeku omogoča življenje v resnici. Za zastavitev vprašanja o biti pa je pomembno, da ta zmožnost daje podlago za to, da se je antična ontologija pri Platonu, ne pri Heraklitu, izoblikovala kot dialektika. Toda dialektika postane odvečna in zato Aristoteles ni imel zanj »nobenega razumevanja več« (25;49). Aristoteles se je namreč s »hermenevtiko« logosa približal fenomenologiji in je dialektiko lahko zavrnil. Toda ta Aristotelov pristni »fenomenološki nastavek« (159;223) je bil v nadaljnji zgodovini logike opuščen, saj se je analiza logosa razvila v vnanjo »teorijo sodbe«. Ob navezavi na Parmenida je Heidegger v pripravljalnem *Uvodu k Biti in času* λέγειν zajel ne le v njegovi eksistencialni strukturi – govor kot način biti – temveč tudi v njegovi temporalni strukturi: λέγειν je čisto ponavzočanje (Gegenwärtigen) nečesa. Prav zato je torej bivajoče dojeto kot οὐσία – to besedo Heidegger prevaja kot Gegenwart (sedanjost) in Anwesenheit (prisotnost) (26;50). Človekova logič-

<sup>7</sup> GA 17, § 12, str. 13–41.

---

---

nost je torej časovnost. Zato je razumevanje časa, zlasti Aristotelova teorija časa, »diskrimen fenomenalne podlage in meja antične ontologije« (26;50, 40;68 in 421;568). Toda Aristotelova razprava o času je lahko tematično obravnavana šele po razrešitvi vprašanja biti (421;556), kar je bilo napovedano kot 3. odsek II. dela *Biti in časa*. Vsebina II. dela *Biti in časa*, zajeta v Heideggrovih razpravljanih o Kantu, Descartesu in Aristotelu:

a) o Kantu: predavanja o logiki, GA 21, o *Kritiki čistega uma*, GA 25, in knjiga *Kant in problem metafizike*, GA 3;

b) o Descartesu: predavanja o uvodu v fenomenološko raziskovanje, GA 17, ter predavanja *Temeljni problemi fenomenologije*, GA 24;

c) o Aristotelu: elemente zanj je najti v predavanjih o Platonovem *Sofistu* (GA 19), v *Temeljnih pojmih antične filozofije* (GA 22) in v predavanjih *O bistvu človeške svobode* (GA 31).

**156** Kar zadeva 3. odsek *Biti in časa*, pa je zajeta predvsem v GA 24 in v delu *Kaj pomeni mišljenje?*.

Kljub temu da je λόγος kot določen modus pustiti videti vodilna nit ontologije, pa λόγος ni izvorno mesto resnice. Izvornjše kakor izjavni govor sta resnična αἴσθησις kot enostavno čutno dojetje nečesa ter voεῖν kot neposredno vidčje doumetje. Heidegger povzema Aristotelovo spoznanje o nemožnosti opuščanja resnice neposrednega zaznavanja, ki ga je Aristoteles izpostavil zlasti v svoji psihologiji (De An. 427b 11): »Kolikor neka zaznava αἴσθησις kdaj meri na svoja ἴδια ziele ..., tedaj je zaznavanje vedno resnično« (33;60 – popravljen prevod). Kadar se zaznava genuino nanaša na posameznemu čutilu dostopno bivajoče, je resnična, npr. gledanje odkriva vedno le barve ipd. Še bolj izvorno resnično pa je čisto voεῖν, ki ne more nikoli zakriti, temveč je lahko le nezadostno kot nedoumevanje (ἀγνοεῖν). Zaznavno dostopno bivajoče Aristoteles imenuje ὑποκείμενον oziroma ὑποκείμενον αἰσθητόν (426b7), kar je Heidegger kasneje rad imenoval das Zugrundeliegende (npr. GA 15,320sl.) ali das Vorliegende (GA 24, 152). Kakor se zaznava nanaša na nekaj navzoče bivajočega, tako

---

---

še sam izraz ὑποκείμενον pomeni sedanjost, navzočnost. Grški gramatiki so sedanji čas imenovali kot ὑποκείμενος χρόνος,<sup>8</sup> medtem ko je samo zaznavanje navzočega umeteljeno v ekstazi sedanjosti (GA 24, 448).

## 2. Eksistencialna analitika in psihologija (SuZ, §10)

Tema duše in vprašanje psihologije sta v *Biti in času* navzoča na več načinov. Ko se fundamentalna ontologija razmejuje do znanosti in opisuje njihovo eksistencialno genezo in pojem, je poleg fizike in zgodovine ravno psihologija pogosto vzeta kot primer. Toda analitika tubiti je izrecno razmejena najprej do psihologije – § 10, *Razmejitev analitike tubiti od antropologije, psihologije in biologije*. Poleg tega je celotni § 49, *Razmejitev eksistencialne analize smrti od možnih drugačnih interpretacij tega fenomena*, namenjen razmejitvi eksistencialne analize od psihologije in drugih znanosti o človeku. Naposled je analitika tubiti izrecno razmejena od tematizacije človeka v Diltheyjevi filozofiji življenja ter v Diltheyjevih hermenevtično-psiholoških raziskavah, zlasti v § 77 5. poglavja *Časovnost in zgodovinskost*. Ob tematizaciji tubiti ter resnice biti<sup>9</sup> pa mora fenomenologija tubiti kot hermenevtika tubiti strogo držati stran od sebe rezultate znanosti o človeku v skladu s fenomenološko redukcijo, a tudi v skladu z eksistencialnim pojmom znanosti (§69.b), ki je pridobljen ravno po fundamentalni ontologiji. Razmejitev analitike tubiti od psihologije poteka vzporedno z razmejitvijo od botanike, zoologije, biologije, fiziologije, medicine, sociologije in etnologije, a tudi od teologije.

Brž ko je vzpostavljena nujnost eksistencialne analitike, se zastavi vprašanje razmejitve analitike tubiti do antropologije, psihologije in biologije kot teorije življenja. To je izvedeno predvsem v § 10 *Biti in časa*. Razlaga tubiti je a priori za vprašanje po smislu biti. Tubit ima dva karakterja, ki nakazujeta svojevrstno fenomenalno področje (42;70), to sta eksistenca in vselejmost. Eksistenca pomeni, da tubit biva na določen način. Tubit je po svojem bistvu samolastna: (ne)samolastnost pa temelji na vselejmosti.

<sup>8</sup> Prim. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966<sup>2</sup>, str. 437.

<sup>9</sup> Tako Heideggrova opomba k str. 35,62.

---



Tubiti ni mogoče opisati na način opisovanja stvari, ki imajo določene lastnosti, torej s kategorijami, temveč tubit lahko le razložimo, eksplikati tubiti pa se določajo iz eksistencialnosti tubiti in se zato imenujejo eksistenciali ali eksistencialije (45;74). Bivajoče kategorij je kaj, bivajoče eksistencialov pa je kdo (eksistenca). Eksistencialno analitiko je treba razmejiti do psihologije in antropologije, ker mora bivanjska analiza predhajati vsem znanostim o človeku. Vprašanje *Kaj je človek?* (45;74), ki je zastavljeno tudi v pripombah k Jaspersu (WM, 1), filozofsko ni izvorno, zato je Heidegger tudi izrecno zavrnil knjigo Theodorja Haeckerja *Kaj je človek?* (Leipzig 1933).<sup>10</sup> To vprašanje je treba spremeniti v vprašanje »Kdo je človek?«. Heideggrovo prvo opažanje je, da dosedanje znanosti o človeku niso pojasnile, kaj pomeni nepostvarena bit subjekta, duha, zavesti, duše in osebe, ki je izhodišče teh znanosti (46;76). Heidegger opaža tudi značilno pomanjkanje potrebe, da bi vpraševali po biti duše, po biti subjekta in po biti zavesti. Sodobno filozofsko preučevanje človeka, tudi Diltheyjevo, ki je »duhovno-znanstvena psihologija«, ali Schelerjeva antropologija, Husserlov personalizem, skratka personalizem in filozofija življenja, ostajajo zavezani antičnokrščanski antropologiji, ki jo Heidegger imenuje tudi tradicionalno antropologijo. Le-ta vključuje dve določili in določitvi biti in bistva človeka:

1. definicijo človeka kot ζῷον λόγον ἔχον v interpretaciji: *animal rationale*, umno živo bitje;

2. teološko vodilno nit, da je človek ustvarjen po božji podobi in sličnosti: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

»Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti (po svoji podobi, kot svojo podobnost)« (1 Mojz 1,26). To določilo pomeni, da je človek več kot razumsko bitje, človek je bitje transcendence (49;79).

Prva definicija vključuje generično določilo, da je človek ζῷον, živo bitje. Počelo in temelj živih bitij pa je duša (ψυχή): ἔστι γὰρ οἶον ἀρχὴ ζῳων

<sup>10</sup> Prim. M. Heidegger, *Uvod v metafiziko*, prev. A. Košar, Ljubljana 1995, str. 144 (nem. izdaja, str. 109), in H. Ott, *Martin Heidegger*, Frankfurt, Campus 1992, str. 255 isl.

---

(An. 402a6-7). Heidegger prevaja: »Duša je nekaj takega kakor bitni temelj bivajočega, ki živi« (GA 22, str. 184). Dušo Aristoteles imenuje tudi bivajočnost, bit, οὐσία, εἶναι živih bitij in vzrok njihove biti: »Na drugačen način bit pomeni ... vzrok biti ... kakor duša v živem bitju« (Metaph. Δ 8, 1017b 16). Duša je torej za Aristotela οὐσία, a le kot temelj in vzrok biti (cf. tudi De An. B 4, 415b 12–14.). Toda človekovo bit določajo trije načini duševne dejavnosti. Aristoteles razlikuje tri temeljna področja duševnega delovanja:

1. prehranjevalna ali ploditvena duša (θρεπτικὴ καὶ γεννητικὴ, 416a 19);
2. zaznavajoča, želelna in gibajoča duša (αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον)(414a 31-32);
3. razumska, miselna ali predstavljalna duša (σιανητικόν, νοητικόν, φανταστικόν)(429a 28). Človek je živo bitje, *animal*, ki ima, kakor vsako živo bitje, v sebi princip biti in življenja, ki je duša, ta duša pa se pri človeku odlikuje s posebno zmožnostjo mišljenja, to je *anima rationalis*.

Ali ta določitev biti človeka izvira iz pristnega življenjskega izkustva? Eksistencialna analitika tega ne bo mogla potrditi. Antropološka definicija človeka kot ζῷον λόγον ἔχον, homo animal rationale (GA 20, 248), ki človeka obravnava kot zoološki objekt, ne izvira iz naravne, temveč iz »naturalistične naravnosti« (ib. str. 155).

Heideggrova opustitev opredelitve človeka kot animal rationale izvira iz njegovega posega nazaj v poreklo te definicije, to je iz posega nazaj k Aristotelu. Za Aristotela duša ni stvar, ki deluje v telesu, temveč je temeljna struktura živega. Tudi duševno, ki je λόγον ἔχον, tega λόγος-a nima kot dodatka, temveč kot svojo bit (prim. GA 33, 127 isl.). Teorija duše prekoračuje področje vsake določene posamezne znanosti, ker človek s svojo dušo odkriva vse načine biti, tudi živo za razliko od neživega ter različne like življenja. Preučevanje duše spada na področje prve filozofije (ἐν πρώτοις, 402a4), ker duša s svojima načinoma biti, αἰσθησις in νόησις, vse bivajoče dojame v njegovem bivanju in bistvu, medtem ko s hotenjem (ὄρεξις) duša določa življenje v njegovem faktnem dogajanju.

---

---

Tradicionalna antropologija ob določanju bistva človeka njegovo bit dojame samoumevno kot navzočnost, *Vorhandensein*. Ti dve določili se v novoveški antropologiji prepletata z razumevanjem človekove biti kot *res cogitans*. Bistvo človeka je, da je bitje zavesti, doživljajski sklop, a ontološki temelj biti *cogitationes* ali doživljajev ostaja nedoločen. Tudi sodobna antropologija nima ontološkega fundamenta.

Sodobna antropologija razume  $\zeta\phi$ ov v smislu navzočnosti in nastopanja. Heidegger očita antropologiji odsotnost potrebe, da bi vprašala po biti duše, subjekta, osebe (SuZ, 46;76). Človekove biti ne moremo sumativno izračunati iz povezave določenih načinov biti telesa, duše in duha. Aristotelovo razumevanje življenja še ni preseženo, čeprav je kritika »duševne substance« (46;75) splošno sprejeta.

Antropologijo in psihologijo zato skušajo vgraditi v splošno biologijo. A tudi biologija je fundirana v ontologiji tubiti (50;80). Življenje je način biti, ki ni niti pusta danost niti tubit, toda življenje je dostopno le po tubiti.

160

Izvorna interpretacija tubiti se ne more zasnovati s povzemanjem opisa primitivne tubiti v etnologiji in arheologiji, saj ti dve duhovni vedi že uporabljata izsledke znanstvene psihologije, sociologije ali vsakdanje psihologije, ki s svoje strani predpostavljajo zadostno analitiko tubiti (51;82). Življenje in resnica sta v znanosti nezadostno dojeta.

Razlikovanje med dušo in tubitjo zadeva odnos med fenomenološko psihologijo in eksistencialno analitiko kot fundamentalno ontologijo. To vprašanje je Heidegger zastavil tudi v prilogah I in II k pismu Husserlu iz Meßkircha z 22. oktobra 1927. Heidegger se tu opredeljuje do fenomenološke psihologije, ki jo je Husserl zasnoval kot »apriorno znanost o duševnem«. <sup>11</sup> Ta znanost obravnava zaznavni izkustveni svet kot tla za konstitucijo naravoslovnih in duhovnih znanosti. Heidegger se ob programu Husserlove čiste psihologije vprašuje po odnosu med »transcendentalno subjektiviteto ... in čisto duševnim« (600). Centralni problem *Biti in časa* Heidegger določa

---

<sup>11</sup> Husserlovo pismu Diltheyju, 5./6. julija 1911, cit. po Husserliana 9, str. XXII.

---

kot vprašanje o načinu biti bivajočega, v katerem se konstituira svet. Način biti človeške tubiti je popolnoma različen od vsega drugega bivajočega. Somatologija in čista psihologija predpostavljata razvito analitiko tubiti. Pojem »čisto duševnega« po Heideggru ni izrastle iz pogleda na »ontologijo celotnega človeka«, temveč iz spoznavno-teoretskih premislekov. Heidegger se vprašuje: »Kaj pomeni absolutni ego za razliko od čisto duševnega?« (602). Za našo razpravo se vprašanje glasi: Kakšna je bistvena razlika med tubitjo in dušo?

### 3. Eksistencialno-ontološki pojem psihičnih fenomenov

Eksistencialna analiza tubiti nikoli ni do kraja razmejena niti od ontologije niti od znanosti o človeku. V nadaljnjem bomo razlikovanje med dušo in tubitjo, med življenjem in tubitjo, razgrnili ob interpretaciji nekaterih eksistencialov, kar bo omogočilo podati očrt eksistencialnega razumevanja psihičnih fenomenov.

Analitika tubiti v *Biti in času* ima dva dela: najprej pripravljalna fundamentalna analiza tubiti tematizira temeljni ustroj tubiti, ki je bit v svetu. Bit v svetu vključuje bistvene odnose: bit pri svetu (oskrbovanje), sobit (skrb za) in samstvenost (kdo?), katerih celota je Erschlossenheit. Celost strukturne celote pa je zajeta v skrbi.

V drugem odseku prvega dela pa je celotna analiza vodena s pretenzijo na izvornost, pri čemer postane odločujoče to, kako je mogoče osvetliti bit tubiti v njeni možni samolastnosti in celotnosti. Razčlenjena strukturna celota biti tubiti kot skrb pa je razvidna šele iz časovnosti. Ponovitev pripravljalne analize po časovnosti odkrije zgodovinskost tubiti.

Eksistenciala biti-v-svetu ne moremo razumeti na način skupne navzočnosti dveh stvari. Ta svet je samo obdajajoče okolje (Umgebung). Govoriti o tem, da imamo tako in tako okolje, in uporaba pojma okolje (Umwelt) od K.-E. Baerja dalje (58;91), vse to je legitimno, toda poprej je treba razumeti strukturo tubiti. V analizi svetovnosti sveta psihični fenomeni niso toliko na poti,

---

---

čprav Heidegger tudi tu navede vrsto psiholoških opazanj. Tako sta ključno ontološko vprašanje realnosti sveta in njegova razlaga po odporu vezana na predpostavko načina biti tubiti ali vsaj bivajočega, ki živi (97;143). Ob razlagi prostorsкости tubiti Heidegger tematizira razsežnost kot od-daljitev v pomenu odstranitve daljave. Zato sta gledanje in slišanje »daljinska čuta«, ker tubit predvsem od-daljuje na osnovi svoje lastne tendence po bližini (105;104).

Pri opisu sotubiti drugega Heidegger opozarja, da to odpiranje temelji na izvorno razumevajoči sobiti (124;177). Toda to odpiranje ni isto kakor teoretsko-psihološko odklepanje drugega, ki vodi k teoretski problematiki razumevanja »tujega duševnega življenja«.

Bistveni moment biti-v-svetu, v-svet-nosti, pa je bit-v (l. ods., 5. pogl.). Bit(i) je infinitiv od 'jaz sem' (54;86) in pomeni 'stanovati pri'. Ti odnosi tvorijo »tu« tubiti, ki pomeni bistveno razklenjenost (132;188). Skozi razklenjenost je tubit obenem z bivanjem sveta za samo sebe tu. Razklenjenost Heidegger ponazori s prisposodbo o *lumen naturale* v človeku, ki je apriorni temelj spoznanja in delovanja. *Lumen naturale* pomeni, da je tubit tu tako, da je svoj tu, da je »osvetljena«, »razbistrena«, in je sama planost, svetlina, jasnina, *Lichtung* (133;189). Tako razbistreni tubiti sta šele dostopni svetlo in temno.

Eksistencialno konstitucijo 'tu-ja' tvorijo: 1. tustvo kot počutje, 2. tustvo kot razumevanje, 3. tustvo kot govor, artikulacija in 4. tustvo kot zapadanje.

Počutje se vsakdanje kaže kot ubranost, uglasenost, razpoloženje (134;190). Počutje odkriva tubit v njeni vrženosti in faktičnosti. Toda počutje je način biti tubiti, je eksistencial in torej ni le neko duševno stanje ter zato tudi ni predmet psihologije razpoloženj. Refleksivno dojemanje sploh lahko naleti na »doživljaje«, zato ker je človek v počutju odprt 'tu' (136;193). Kakor razpoloženje odpira svet, tako ga nerazpoloženje zapira, in sicer bolj izvorno kakor ne-zaznavanje. Razpoloženje odpira bit-v-svetu tako, da odpira svet, sotubit in eksistenco. Počutje pa je primarno srečevanje znotrajsvetnega na način prizadetosti, ne le občutenja ali gledanja (137;194). Ker čuti spadajo

---

---

k bivajočemu, ki ima počutje, morejo biti aficirani. Počutje je napotenost na svet in možnosti srečevanja stvari (137;195). Počutje ima svoj zor/obzor (Umsicht), ki lahko vara, vendar pa teoretični pogled vseskozi temelji na razpoloženju. Kaj bi bila najčistejša teorija brez razpoložcnj ῥαστώνη in διαγωγή.<sup>12</sup>

Modusi počutja so v filozofski tradiciji sicer ontično poznani pod imenom afektov in čustev. Toda Heideggrov eksistencial počutja je izvirnejše dojetje Aristotelove teorije afektov. Aristotelova teorija πάθη je gotovo zadeva psihologije, celo fiziologije, kadar gre za preučevanje materialnih, telesnih okoliščin čustvovanja, po svoji formi pa so afekti tema dialektike in posebej retorike. Heidegger zato posebej tematizira prav 2. knjigo Aristotelove *Retorike*. V obzorju eksistencialne analize retorika ni »učni predmet«, temveč sistematična hermenevtika vsakdanje družbene javnosti. Javnost ima kot način biti 'se'-ja svoja razpoloženja, ki jih rabi in ustvarja. Povzemajoč Kantovo oceno Aristotelove logike, Heidegger meni, da je retorična teorija afektivnega po Aristotelu komaj mogla napraviti korak naprej, saj so se afekti in čustva znašli med psihičnimi fenomeni, kot posebna vrsta psihičnih doživljajev poleg predstavljanja in stremljenja.

163

Eksistencial razumevanja zadeva pomen in smiselnost (Worumwillen) tu-biti. Razumevanje pomeni tudi »nekaj moči«. Tubiti je sama zmožnost biti. Tubiti se možnosti dajejo v zasnutku. Eksistencialna možnost biti ni vedenje, ki bi bilo dano v samoopazovanju in samozaznavi (144;203), temveč razumevanje tvori vidik tubiti (146;206), (*pre*)gled(*nost*) eksistence, ki ni opazovanje točke sebstva, temveč odkritje biti-v-svetu, v-svetnosti. Ta »vidik«, Sicht, ustreza jasnini ujasnjenosti, Gelichtetheit, ki tvori razklenjenost tu-ja (147;207). Ker je gled, vid, Sicht, utemeljen v razumevanju, zrenje izgubi prednost. Zor in διάνοια sta oddaljena derivata razumevanja. Ta gled je obči termin za dostop do biti, medtem ko vsak 'čut' omogoča neprikrito srečanje njemu dostopnega bivajočega samega na sebi (147;207).

Ker pa razumevanje zasnavlja možnosti, velja za tubit Pindarjevo določilo

---

<sup>12</sup> Aristoteles, *Metaph. A 2*, 982b 22.

---

človeka: »Postani, kar si, po razumevanju!«, γένοι, οἷος ἔσοι μαθών.<sup>13</sup> Čeprav je to določilo tubiti izrazil pesnik, pa to pesniško spoznanje nima manjše strogosti in veljavnosti. Ker je razumevanje moči biti tubiti, zato ontološke predpostavke historičnega spoznanja načeloma presega idejo strogosti najeksaktnjših znanosti (153;215).

Razumevanje se izoblikuje kot razlaga. Skupnost počutja in razumevanja tvori razumetje, razumljenost, ki se izreka v govorici. Modulacija in »pesniški« govor kažeta občutenost govorice. H govoru spada slišanje, ki je za govor konstitutivno. Akustično dojetje zvoka temelji na slišanju (163;228). Slišanje konstituira eksistencialno odprtost tubiti. Horchen je fenomenalno izvirnejše kakor pa občutki tonov ali dojetje glasov, kot kar psihologija najprej določa sluh. Da bi slišali čisti šum, za to je potrebna umetna naravnost! Tubit je najprej pri stvarih, ne pa pri občutkih (164;229).

164

Ker je govor konstitutiven za bit 'tu'-ja, so Grki, »ki so imeli oči«, bistvo človeka določili kot ζῶον λόγον ἔχον, bivajoče, ki govori, ki ima govor. S tem se odpira vprašanje o biti jezika (166;232). Določitev človeka kot animal rationale ni napačna, a zakriva fenomenalna tla, iz katerih je izrasla grška definicija človeka (165;231).

Tubit pa se najprej ravna na čin biti 'se'-ja tako, da se modificirajo tudi eksistencialne strukture 'tu'-ja. Tako pride do zapadlosti tubiti. Eksistencial vidika se kaže v vsakdanjosti kot tendenca h gledanju, ki jo Heidegger imenuje zvedavost (Neugier). Gre za tendenco k »svojevrstnemu zaznavajočemu srečevanju sveta« (170;238). Pohlep po novem ne zadeva le spoznavanje, ki ga je grška filozofija razumela kot »ugodje ob gledanju«, ἡ ἡδονὴ διὰ τῆς ὄψεως (EN, 1118a3). Heidegger razume stavek Aristotelove *Metafizike*: »Vsi ljudje po naravi želijo vedenje«, πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (Metaph. 980a 23–24), ki govori o izvoru znanstvenega preučevanja bivajočega, kot »skrb videnja« (177;238). Grška onto-

---

<sup>13</sup> Pindaros, Pi. 2. 72 in SuZ, 145;205. Pri Heideggru prevzeto preko Nietzscheja. Prim. šč pojm časovnosti ter *Bit in čas*, str. 325;431.

---

logija ima eksistencialno poreklo v »Sichtu« oziroma v zročem doumevanju, ki je podlaga celo za Heglovo dialektiko. Radovednost se prepušča svetu in se po tem razlikuje od čudenja, θαυμάζειν, v katerem smo prek začudenja privedeni v nerazumevanje.

Zapadajoča tubit je odtujujoča. Posebna vrsta odtujujoče tubiti je »samo-razčlenjevanje«, samoanaliza, ki vodi v psihološke tipologije in karakterologijo (178;248). Zapadanje tvori »giblјivost« tubiti, ki tubit vodi v padec v ničnost nesamolastne vsakdanjosti. Ta padec pa znotraj eksistenciala zapadlosti velja za »konkretno življenje«. V določilo giblјivosti tubiti je viden tisti eksistencialni karakter, ki spada tudi k biti duše in življenja.

Strukturna celota eksistencialov tu-stva, namreč celota eksistencialnosti, faktičnosti in zapadlosti, je *skrb*, ki je bit tubiti. Ob vprašanju osnovnega eksistenciala tubiti Heidegger ne sprejema poti imanentnega zaznavanja doživlјajev, ker mu manjka ontološka vodilna nit (182;252). K skrbi eksistencialno vodi tesnoba, ki je odvrčanje zapadanja (185;257) in izkušnja odmika bivajočega v celoti,<sup>14</sup> kar nam je dostopno kot izkušnja ničā in praznine. Svojevrstna zveza z ničem je tudi v slovenski besedi *skrb*, ker je praslovanska \**skrb* sorodna s staroslovansko besedo *štrb* v pomenu mancus in *strbina*, fragmentum. Sorodna je še ruska beseda *šrkba*, *Zahlücke*, *Scherbe*. Na ta način določitev tubiti kot skrbi ni zanikana v metafizičnem določilo človeka kot »varuhu prostora ničā«, »Platzhalter des Nichts«.<sup>15</sup> Razpoloženje nedomačnosti, odtujitve in tesnobe je mogoče fiziološko pojasniti (190;262) in ga kot takega razpustiti.

*Skrb* kot sebi vnaprej je pred vsakim teoretskim in praktičnim zadržanjem (193;267). *Skrb* je celota, ki je ne smemo zvesti na hotenje, želje, nagon ali nagnjenje. Hotenje in žčenje sta ukorcninjeni v skrbi in nista ontološko indiferentna doživlјaja v toku zavesti. Nagon in nagnjenje je zato treba razgrniti po poti »reduktivne privacije iz ontologije tubiti« (194;268). Da bi se hotenje moglo konstituirati, mora biti sploh šele že odprto zavoljo (*das*

<sup>14</sup> Was ist Metaphysik, WM 11 (114), Izbrane razprave, str. 124.

<sup>15</sup> O. c., 15 (118), prev. 130.

---



---

Worumwillen). Prevlada sebi-vnaprej je želenje (195;269), medtem ko je nagnjenje odnos do sveta in zapadlost svetu. Posebna vrsta želje je nagon, Drang, ki je gnanost od sebe stran in se po tem razlikuje od nagnjenja. Niti v nagnjenju niti v nagonu pa skrb ni osvobodjena (196;270).

Skrb kot eksistencial nima enega ontičnega »praelementa« niti ni eksistencialno enostaven fenomen. Z druge strani pa tudi smisel biti oziroma ideja biti ni enostavna. Toda ontološka »novost« skrbi je stara. Heidegger navaja Higinovo bajko o skrbi, lat. cura, gr. μέριμνα. Toda Heideggrova smer gledanja (199;275) na skrb je preseganje tako Aristotelove ontologije kakor Avguštinove krščanske antropologije.<sup>16</sup> Tako je Heidegger v pismu Bultmannu 31. 12. 1927 na kratko označil vsebino svojega dela: »Moje delo je usmerjeno k radikalizaciji antične ontologije ter obenem k splošnemu oblikovanju te ontologije v odnosu do področja zgodovine ... Avguštin, Luter, Kierkegaard so filozofsko bistveni za oblikovanje radikalnejšega razumevanja Dasein-a ...«<sup>17</sup> Šele eksistencialno razumevanje skrbi daje ontološki fundament za razumevanje bivajočega, ki je mi sami in ki ga imenujemo »človek«. Tako se Heideggrova analitika tubiti izvija (herausdrehen) iz izročene, ontološko nepojasnjene nastavka tradicionalne definicije človeka. Ker deluje odtujujoč, Heidegger navaja bajko, ki ima »samo zgodovinsko dokazovalno moč«. Toda to pričevanje ima težo:

1. ker je tubit zgodovinska;
2. ker zgodovinskost nima le ontološke težc;
3. ker je to pričevanje pred znanostjo.

Človek (homo) je bitje, sestavljeno iz zemlje (humus) in duha (spiritus), vendar ima v tej sestavi skrb (cura) prednost. O izvorni biti tega lika pa odloča Saturnus, čas (198;274). Skrb je nekaj, kar dopolni (perficit) človekovo smrtno naravo (Seneca, ep. 124). Skrb kot določilo človekovega

<sup>16</sup> Prim. opombo k § 42, str. 199;275.

<sup>17</sup> Cit. po T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Los Angeles 1993, str. 452.

---

---

bivanja pozna tudi Hesiodos. Zevs je zaradi Prometejeve prevare bogov ljudem skrnil ogenj (πῦρ) in hrano (βίος) in jim namenil bridke skrbi (ἐμνήδσατο κήδεα λυγρά).<sup>18</sup> Hrana je torej nekaj, kar je najprej skrito. Tudi slovenska beseda hrana ne označuje samo tega, kar nas hrani in ohranja, temveč je po Hesiodu, *Dela in dnevi*, hrana nekaj, kar je ljudem skrito, shranjeno, enako kakor ogenj. Prav skritost hrane je vzrok, da človekovo bivanje določa skrb (κῆδος). Podobne etimološke konotacije imata tudi nemški besedi nährten in genesen, ki označujeta vegetativno komponento duše. Beseda hrana pa izraža tudi moment resnice bivanja, namreč moment skritosti. Za Heidegggra resnica kot ἀ-λήθεια, Unverborgenheit, tedaj ni le razsvetljevanje, v znanstvenem ali verskem pomenu, temveč tudi hranjenje v sebi, varovanje in kritje pred agresijo. Nemški glagol bergen pomeni: oteti, spraviti, pokriti, hraniti, skrivati, rešiti, varovati, shranjevati, v sebi imeti. Prehranjevalna duša je za Aristotela prvotna in najsplošnejša zmožnost duše, na osnovi katere vsemu živemu brez izjeme pripada življenje (καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν, de An. 415a 24). Hrana ohranja živo bitje, σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν (ib. 416b14). Seveda hrana napotuje tudi k človekovi zemeljskosti in telesnosti. V eksistencialni analitiki se tudi dvojnost telesa in duše izkaže za reduktivno in privativno razlikovanje.

167

Razklenjenost tu-ja kot bit-v-svetu pomeni, da so svet, v-bit in sebstvo odkriti enako izvorno. Vprašanje realnosti zunanjega sveta je tedaj vprašanje odnosa med fizičnim in psihičnim (204;282) in nastopi šele takrat, ko je bit razumljena v smislu realnosti. Tedaj se uveljavi določilo biti kot substancialnosti (201;277), do česar pride ob zapadajoči tendenci razumevanja. Za realno je namreč od nekdanj veljalo to, kar je dojeta intuitivno, nazorno. Ta »je« je zadržanje duše, zavesti (202;279). To, da je bit »v zavesti«, pomeni, da biti ni mogoče pojasniti z bivajočim (207;286). Vprašanje realnosti se ne da rešiti niti spoznavnoteoretsko niti hermenevtično-psihološko. Tako Dilthey kakor Scheler sta pustila življenje v ontološki indiferenci. Nagon in voljo ima lahko le tubit, katere bit je skrb (211;290). Povedano v metafizičnem jeziku, je človekova substanca eksistenca (212;292), eksistencialnost pa je dojeta v skrbi.

---

<sup>18</sup> Hesiodos, *Dela in dnevi*, Erga kai hemerai, v. 43, 49. Stara grščina ima potemtakem tri izraze za skrb: μέριμνα, ἐπιμέλεια in κῆδος.

---

Psihološka vprašanja nastopajo tudi v eksistencialno-ontološki razlagi resnice.<sup>19</sup> Heidegger nakaže problematiko spoznavnoteoretskega odnosa med subjektom in objektom (216;286), v katerem ni razrešen smisel odnosa, μέθεξις, med realnim in idealnim. To je vodilo do psihologistične teorije resnice (217;298). Heidegger je vzel v pretres način biti *adaequatio*, Übereinstimmung. Pri tem ne gre za skladanje psihičnega in fizičnega, temveč za to, da bivajoče sebe kaže v istosti. Resnica izjave je odkrivajoča bit, odkrivajočnost, ἀληθεύειν (219;301), odkrivajočnost pa je način biti tubiti.<sup>20</sup>

K eksistencialni konstituciji tu-ja spada poleg razklenjenosti tudi resnica. Kadar se tubit zasnavlja na najlastnejšo moči biti, doseže resnico eksistence. Ker pa k tubiti spada zapadanje, je tubit po svojem bitnem ustroju »v neresnici«. Glede resnice nastopa spor, katerega bistvo je sporno preizkušanje, πολύδηρις ἔλεγχος (Parmenides, fr. 7.5).

Pri Grkih, ki so razvili logično teorijo resnice, je bilo vsaj pri Aristotelu živo tudi izvorno razumetje resnice. Aristoteles ni nikoli trdil, da je sodba izvorno mesto resnice. Izvorno odkrivanje je za Aristotela gledanje idej (νόησις) in resnica zaznave, αἴσθησις (226;310). Ker tubit ni večna, tudi ni večnih resnic (227;311). Bit resnice je v zvezi s tubitjo. Bit obstaja, kolikor je resnica in kolikor je tubit – to je ontološka diferenca.<sup>21</sup>

Doscdanja razlaga tubiti se je omejevala na analizo indiferentnega oziroma nesamolastnega eksistiranja, ki ga zaznamuje eksistenca »se-sebstva« (das Man-selbst) (232;309). Če je das Man vsakodnevna samobit, katere »kdo« je nevtrum (126;169), tedaj je odgovor na vprašanje o »kdo« vsakdanje tubiti Odisejev Nihče, Οὐτίς. To je ime, ki si ga je dal Odisej, da bi prevaral Polifema (Od. 9, 366), je pa tudi ime za sofistom (Diogenes Laertios, 7.44, 82), pravzaprav za dvoznačnost vsakdanje zapadle tubiti. Sebstvo tubiti je

<sup>19</sup> Tu se pojavlja vprašanje psihologizma v logiki, glede česar smem napotiti k razpravi *Heidegger in Aristoteles – 'logika', teorija resnice in vprašanje zgodovinskosti ἀ-λήθεια-resnice*, *Phainomena* 5 (1995) 15–16, str. 157–169.

<sup>20</sup> O. c., str. 151.

<sup>21</sup> Opomba k str. 230;315.

---

najprej in večinoma nesamolastno se-sebstvo (181;241). In ravno takšno povprečno sebstvo je univerzalni subjekt tradicionalne ontologije in tudi vsake znanstvene psihologije.<sup>22</sup> Ta nikdo je Aristotelov enklitični τίς, nekdo, neki, nobeden, nikdo itd.<sup>23</sup> Pri Aristotelu je τίς pogosto subjekt stavka, npr. 431b 14. Po Trendelenburgu je Aristoteles pogosto uporabljal 3. osebo ednine, ki jo nemški jezik izraža z besedico »man«, ali pa je vstavil nedoločni zaimек τίς.<sup>24</sup>

S tem ko je Heidegger odprtost eksistence retematiziral v njeni celovitosti in samolastnosti, je dokončno zapustil tla antične ontologije in se srečuje tako s krščansko antropologijo kakor s sodobnim personalizmom in sodobno antropologijo. Eksistenca je bila doslej obravnavana kot nesamolastna in necela (233;319). Toda ideja celote in enote zahteva pojasnitev regij bivajočega, razumetje teh načinov biti pa predpostavlja pojasnjeno idejo biti sploh in smisla biti (241;330). Medtem ko je tradicionalna ontologija izhajala iz predpostavke, da je živo bitje celota, celota pa je enotnost in popolnost (Metaph. Δ 26, 1023b32), pa je za eksistencialno analitiko tubit stalna nezaključenost (236;330), ne-celost, ki je določena s sebi-vnaprej. Tradicionalna antropologija se je zadovoljila s tem, da je smrt zaključek življenja posameznega živega bitja in da je živo bitje kot rod ali kot vrsta nesmrtno. Toda smrt je eksistencialni fenomen, ki ga ne more pojasniti ne psihologija, ki se ukvarja z umiranjem drugih, ne patološka anatomija, katere razumevanje je orientirano po ideji življenja (238;325). Eksistencialno je smrt izguba biti tu-ja. Končevanje živega bitja Heidegger terminološko zajame kot »Verenden«, tubitnostno preminutje pa kot Sterben, umiranje (241;329). Tudi umiranje se da dojeti fiziološko-biološko, vendar medicinski eksitus ni isto kot preminitev. Z naravnim modusom končevanja se ne da primerno označiti smrti kot konca tubiti (245;336). Tudi tubit sicer lahko opazujemo kot »golo življenje« (246;328). Toda tedaj je tubit pomaknjena v okrožje rastlinskega in živalskega sveta. Ampak biološko-ontična razlaga

<sup>22</sup> Na to je opozoril deloma V. Sutlić, *Kako čitati Heideggera*, Zagreb 1989, str. 161.

<sup>23</sup> Prim. A. Dokler, *Grško-slovenski slovar in W. Pape, Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, s. v. τίς: aliquis, man, lat. quidam.

<sup>24</sup> F. A. Trendelenburg, *Aristoteles, De Anima libri tres, rec. commentariis illustravit, Berolini 1877*, str. 300, ter ad *De Anima*, 419b23.

---

smrti temelji na ontološki problematiki: »Znotraj ontologije tubiti, ki je *nadrejena* ontologiji življenja, pa je eksistencialna analitika smrti s svoje strani *podrejena* določeni karakteristiki temeljnega ustroja tubiti ... *Umiranje* pa naj velja kot naslov za *bitni način*, v katerem tubit *biva proti* svoji smrti.« (247;337)

Eksistencialna interpretacija smrti je pred biologijo in ontologijo življenja in utemeljuje vsakršno biografsko-historično ter etnološko-psihološko preučevanje smrti. T. i. psihologija umiranja pove več o življenju kakor pa o smrti. Eksistencialna analiza je metodično predpostavljena vprašanju biologije, psihologije, teodiceje in teologije smrti. Ideje smrti si ne moremo zamisliti poljubno. Toda medsebojno povezavo življenja in smrti je videla antropologija, kakršna je bila razvita v krščanski teologiji, v novejšem času pa Diltheyjeva ontologija življenja. Simmel ni ločeval biološko-ontične problematike od ontološko-eksistencialne, drugače Dilthey in za njim R. Unger (249;340).

**170** Po svojem eksistencialnem pojmu je smrt odlikovani predobstoj (251;342). Bit proti smrti je utemeljena v sebi-vnaprej kot momentu skrbi. Bit proti smrti je nepresegljiva možnost tubiti. Govor o smrti kot izkustvenem dejstvu je umik se-sebstva pred samolastno bitjo za smrt. Samolastna bit proti smrti pa ni mišljenje in tuhtanje o smrti, temveč je bit za možnost »*ne-možnosti eksistence sploh*« (262;358). Bit za smrt možnosti razume kot končne (264;360).

Eksistencial izteka v smrt pa še ni ontično moči biti (ib.). Do samolastne eksistence pride tubit s tem, da se potegne nazaj iz izgubljenosti v se-ju k samolastni samobiti. To omogoča vest.

Vest kot eksistencial je treba določiti mimo psiholoških opisov doživljanja vesti. Do vesti ni mogoče priti z biološko pojasnitvijo, ki ta fenomen razpusti in ukine (269;367). Vest kot klic je modus eksistenciala govora. Hoteti imeti vest je izbira samobiti, ki se imenuje odločenost ali sklenjenost (269;368). Kolikor vest razklepa, spada v okvir fenomenov, ki konstituirajo bit tu-ja kot razklenjenost (270;367). V se-sebstvu tubit presliši lastno sebstvo.

---

---

Tradicionalna antropologija vest razlaga z duševnih zmoglostmi, razumom, voljo in čustvovanjem (272;371). Sebstvo, h kateremu kliče vest, ni sebstvo analize notranjega življenja ali analitičnega ogledovanja duševnih stanj (273;372). Vest ni niti tuja moč niti nekaj ničnega, kakor se je skušala s pojasnitvijo znebiti (wegerklären) biološka razlaga (275;376).

Kdo kliče v vesti, kdo je tisto ono (»es«) (275;376)? To je tubit, ki se počuti v nedomačnosti. Vest je klic skrbi. »Glas« vesti pa nas sooči z novim eksistencialom, to je dolg ali krivda, dolžnost ali krivdnost (Schuldigsein) (§ 58), saj klic vesti tubit nagovarja kot dolžno (281;383). Eksistencialno dolgotanje pomeni: biti temelj ničnosti, ničnost pa je z ne-jem določena bit. Klic vesti pove, da se mora tubit potegniti k sebi, da je dolžna. Z eksistencialom dolgotanja smo prišli do tiste določitve tubiti, ki je nikakor ne moremo tolmačiti psihološko kot lastnost psihične biti, saj dolgotanje pomeni nepresegljivo ne-celost tubiti.

V nasprotju z eksistencialom dolgotanja pa vsakdanjost jemlje življenje kot posel (289;395). Toda eksistencialna analiza ne podcenjuje vulgarnih razlag – antropoloških, psiholoških in teoloških. Red sledenja doživljajev ne podaja fenomenalne strukture eksistiranja (298;397). Tubit ni gospodinjstvo, kjer je treba dolgotave poravnati, da bi bilo sebstvo tu kot neprizadet oziroma neudeležen opazovalec (293;404). Klic vesti ne meri na oskrbljivost, temveč na eksistenco. Zasnavljanje na najlastnejše dolgotanje je odločenost (297;404). Odločenost je najizvornejša samolastna resnica tubiti, ki pa nima zveze s habitusom ali velleitas (300;409). Ker odločenost vključuje tudi nepresegljivost možnosti smrti in jo privede k moči biti tubiti, je iztekajoča odločenost izvorna resnica eksistence (307;419). Sklenjenost eksistira kot sklep (298;406). V sklenjenosti odklenjeni tu je situacija (299;408).

Nesklenjenost je izročnost vladajoči razloženosti se-ja, ko je tubit živeta kot se-sebstvo od razumevne dvoznačnosti javnosti. Nesklenjenost pa ni ontično-psihična lastnost v smislu obremenjenosti z zavrtošmi (299;407). Odločenost je to, kar more biti, kot iztek proti smrti. Iztekajoča sklenjenost skriva v sebi samolastno bit za smrt (305;418).

---

---

Odločilni rezultat eksistencialne analize je, da tubiti ni nič navzočega ali realnega: »njen 'obstoj' ni substancialnost neke substance, temveč '*samo-stojnost*' eksistirajočega sebstva, katerega biti je bila pojmovana kot skrb« (303;414). Ker gre v eksistencialni analizi za samolastno eksistenco, mora ta analiza premagati vsakdanjo razlago tubiti, ki jo vodi zapadajoča biti pri »svetu«. To daje eksistencialni analizi značaj nasilnosti (313;425). Ta nasilnost je opazna tudi v ontološki terminologiji. Toda ta nasilnost ni samovolja, temveč stvarno utemeljena nujnost (327;444). Treba je premagati »tendenco k zakrivanju«, ki se nahaja v biti tubiti. Celo zasnutek eksistence sam ima značaj »nasilnosti« (313;426), toda ta sila je sproščujoča.

Izvorna interpretacija biti rabi vodilno nit ideje eksistence (314;42816). Za tubiti je prekratek pogled, če problematizira življenje in priložnostno upošteva tudi smrt (316;430). Če pa tubiti zasnujemo kot »teoretski subjekt«, je predmet tematiziran dogmatično. Najizvornejša eksistencialna resnica pa je bitni smisel skrbi. V skrbi so ukoreninjeni fenomeni smrti, vesti in dolga (317;432 in 372;504).

172

Vendar enotnosti strukture skrbi ne gre dojeti ne kot jaz ne kot sebstvo. Kantova teorija jaza je sicer pokazala, da jaz ni »duševna substanca«. Kant razume »reči-jaz« (Ich-sagen) kot »reči jaz mislim« (Ich-denke-sagen) (319;435). Jaz je subjekt, ὑποκειμενον, je to pred-sebe, »to sebstvo«. <sup>25</sup> Kantovi paralogizmi kažejo ontološko neutemeljenost problematike sebstva od Descartesove res cogitans do Heglovcga duha (320;437). Naravno govorjenje »jaz« izvaja se-sebstvo (322;438). V jazu se že izraža skrb! Prevprašati je treba, kako je sebstvo mogoče določiti kot substancialnost, simpliteto in personalnost (318;433 in 322;439).

Smisel skrbi moremo razbrati le iz eksistencialnosti. Eksistirati pomeni zdržati možnost smrti ter prevzeti vrženost. Tubiti naj bo, kar je vselej že bila (325;443 in 145;205): to je apriorni perfekt tubiti (85;126). Samolastna časovnost se časi iz samolastne prihodnosti, ki je bistveno končna; zaradi tega je končna tudi časovnost (329;448). Izvorna prihodnost omogoča tudi

---

<sup>25</sup> Heideggrova opomba k str. 320;435.

---

razumevanje biti k smrti in ničnosti (330;448). Šele časovna interpretacija tubiti je zavarovana pred paralogizmi o substancialnosti duše in jaza (332;451). Časenska struktura časovnosti pa je zgodovinskost tubiti.

Po odkritju časovnosti so strukture razklenjenosti najprej interpretirane v svoji časovnosti.

V razlagi časovnosti razumevanja preseneča razumevanje navzočevanja kot trenutka v aktivnem smislu – pogledati z očmi, treniti z očmi: trenutek je premik tubiti k srečujoči situaciji (338;459). Še bolj je presenetljivo razumevanje pozabe, ki je v tem, da je tubit pozabila svojo najlastnejšo nekdanjost, bilost, bivšost, Gewesenheit (339;460). Pozaba je nesamolastna nekdanjost, spominjanje pa je možno na podlagi pozabljanja. To pa, da nečesa ne obdržimo v spominu, je izvedeni pomen »pozabljanja« (ib.).<sup>26</sup>

Počutja se kažejo kot razpoloženja, ki odklepajo tubit v njeni lastni vrženosti. Zato jih ne gre jemati kot bežna doživetja, ki »obarvajo« celoto »duševnega stanja« (340;462). (Razpoloženja spadajo k izvorni stalnosti eksistence.) Ontično-psihološko je to ustrezna, čeprav trivialna ugotovitev. Razpoloženje vedno razodeva modus nekdanjosti oziroma faktičnosti.

Heidegger ob opisu strahu pokaže predvsem na to, da je strah pred vedno strah za nekoga: to pa je razpoloženski ali afektivni značaj strahu. Eksistencialno-časovni smisel strahu pa je ravno v tem, da v strahu pozabimo sebe. Zato je Aristoteles v strahu videl »potlačeno in zmedenost« (λύπη ἢ ταραχή, Rh. 1382a 21 in 342;464). Zmedenost je ravno fenomen, ki temelji na pozabljanju. Časovno pa je strah »pričakujoče-navzočujoče pozabljanje« (343;465). Razpoloženja ne nastopajo izolirano v »toku doživljanjev« (344;467).

<sup>26</sup> Do aletheiološko-eksistencialnega razumevanja pozabe pa Heidegger pride v freiburških predavanjih o bistvu resnice (zimski semester 1931/32): ob razlagi razumevanja resnice kot ἀλήθεια Heidegger poudari, da λήθη ni subjektivni doživljaj pozabljanja, temveč objektivno dogajanje sebe-umikanja in sebe-odtegovanja bivajočega, kar je vidno v Tukididovi rabi te besede: τοὺς δὲ καὶ λήθη ἐλάβανε ... τῶν πάντων ὁμοίως, »Druge je zajelo (zgrabilo) ... ostajanje-v-skritosti vsega bivajočega na enak način« (Th. 2.49), GA 34, str. 139–140.



---

Tudi druga razpoloženja in afekti: bleda nerazpoložnost, ravnodušnost, navdušenje, upanje, veselje, vedrina (345;468), temeljijo na eksistencialu nekdanjosti. Heidegger omenja, da druga razpoloženja, kakor so naveličanost, žalost, otožnost in obup, zadevajo širšo eksistencialno analitiko.

Ekstaza nekdanjosti spada k tubiti kot njena faktičnost in vrženost in pomeni, da tubit vedno že je tu. Tako Heidegger – v znameniti opombi o apriornem perfektu k str. 85;126 – Aristotelov izraz za bistvo, namreč kajstvena bit ali bitno kajstvo, τὸ τί ἦν εἶναι,<sup>27</sup> prevede kot »kar je že bilo – biti«, »vselej že vnaprej bivajoče«, bilost, bivšost, das Gewesen, perfekt. Glagol εἶναι v grščini nima perfekta, ki je zato označen z imperfektom ἦν εἶναι. To ni ontična preteklost, temveč vsakokratno prejšnje, h kateremu smo napoteni v svoji biti. Ta apriorni perfekt je Heidegger zato imenoval ontološki ali transcendentalni perfekt (ibid.).<sup>28</sup> Ta perfekt je v zvezi z Aristotelovim razlikovanjem med dvema vrstama spreminjanja, med popolno dejavnostjo, ki je ἐνέργεια, in nepolno dejavnostjo, ki je gibanje, κίνησις (Metaph. 1048b3 in De An. 417b 2 isl.). Pri popolni dejavnosti sedanja dejavnost ni možna brez že navzoče aktivnosti. Na ta način ima popolna dejavnost v sebi časovnost. Tako sta npr. gledanje in mišljenje dejavnosti, v katerih bivša in sedanja dejavnost sovpadata, medtem ko npr. zdravljenje, učenje ipd. niso na ta način popolne dejavnosti: οὐ γὰρ ἄμα ... κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον· καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν· ἐώρακε δὲ καὶ ὄρα ἄμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν· τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν, »ni namreč mogoče, da se nekaj hkrati ... 'giblje' in 'se je gibalo', temveč je 'gibati' in 'je gibalo' nekaj različnega. Nasprotno pa je to, kar je gledalo, in to, kar gleda, taisto, enako 'misli' in 'je mislilo'. Takšno dogajanje zato imenujem dejanskost, ono pa gibanje« (Metaph. 6,1048b 30-35).<sup>29</sup> Mišljenje, gledanje in druge takšne dejavnosti so torej po svoji naravi časovne, so dejavnosti, ki v sebi vključujejo vse tri časovne ekstaze: poleg sedanjosti tudi preteklost in prihodnost.

<sup>27</sup> Prim. V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, str. 44 in 189.

<sup>28</sup> Ο τὸ τί ἦν kot essentia, kot »bistvo«, prim. GA 24, 119–120. K tej problematiki kaže pritegniti Heglovo definicijo bistva: *Wesen ist, was gewesen ist*. Prim. tudi citat iz Pindarja zgoraj str. 16, op. 13.

<sup>29</sup> Prim. V. Kalan, *Dialektika ...*, o. c., str. 202–3.

---

---

Samo bitje, ki eksistira, če vedno že je tu oziroma eksistira v modusu že biti, more biti aficirano. Afekcija pa ontološko predpostavlja tudi navzočevanje, Gegenwärtigen. Problem pa še ostaja, kako je treba ontološko določiti Reiz oder Rührung v smislu nečesa samo živečega (346;469).

Ob časovnosti zapadanja Heidegger tematizira gledanje, ki ni le dojetanje s telesnimi očmi, temveč vsako telesno živo dojetanje, vsako zaznavanje. Možnost srečevanja bivajočega temelji v sedanosti, ki je ekstatični horizont, znotraj katerega bivajoče more biti telesno navzoče (346;470). Horizont namreč določa to, na kar je tubit odprta/razklenjena (365;494). Za razliko od gledanja pa radovednost ne ponavzočuje navzočega, da bi ga razumela, saj ob dosegu pogleda že gleda naprej na naslednje. Za zvedavost je značilna neobstojnost, ki je skrajno nasprotje trenutka kot dotika s stvarjo samo.

Ob analizi časovnosti ogledujočega oskrbovanja je prikazano, da je prepuščanje namenu svojevrstno pozabljanje (354;480) sestva. Z druge strani pa priročno priprave ne nastopa v tematskem zaznavanju stvari. Tako npr. niti »najostrejše in najvztrajnejše zaznavanje« ne more odkriti, da je orodje poškodovano. Šele motnja, ki zmoti dejavnost, pričujočevanje premesti na pogled. To dokazuje, da oskrbovanje ni le zaporedje »v času« potekajočih doživljajev (355;481).

175

Eksistencial skrbi je tudi podlaga za eksistencialni pojem znanosti. Da znanost ni le »čisto duhovna dejavnost« (358;485), je danes videti neko temeljno spoznanje sociologije vedenja. Teoretična drža znanosti ne nastane le z manjkanjem prakse, saj je teoretsko raziskovanje svojelastna praksa. Konkretno je to videti npr. pri opazovanju pod mikroskopom, ki rabi ogromno tehnično pripravo.

Tradicionalna ontologija temelji na pojmu spoznanja kot zrenja (intuitus) (358;485). Znanost nastane iz sprevidevnosti (Umsicht), tako da se sprevidevno oskrbovanje preobrne v teoretsko odkrivanje znotrajsvetno navzočega. V znanosti se spremeni razumetje biti (361;489). Z znanstvenim tematiziranjem bivajoče postane objekt (ὄντικείμενον). Objektiviranje je odlikovano ponavzočevanje. To, da je vse spoznanje zasnova na »zrenju«, ima

---

---

svoj časovni smisel: vse spoznavanje je unavzočevanje. Husserl je za čutno zaznavo rabil izraz »navzočevanje« (Gegenwärtigung).<sup>30</sup> Znanstveni zasnutek je možen le na transcendenci tematičnega bivajočega skozi zasnutek. To transcendenco omogoča časovnost. V časenju časa je tubit v svetu (364;493).

Oskrbovanje in znanost predpostavljata svet. Svet, temelječ na ekstatični časovnosti, je transcendenten. Je bolj zunaj kakor vsak objekt. Znanost izvira iz samolastne eksistence (363;492). Čeprav tubit eksistira kot bit-v-svetu, pa svet ni »subjektiven«, temveč je »bolj zunaj« kakor vsak objekt (366;496). Zato lahko govorimo o znanstveni ozkosti.

Vprašanje odnosa med fizičnim in psihičnim je vezano na pojem prostora. Tradicionalna predstava je taka, da so realne stvari v prostoru, njihove predstave kot »psihični dogodki« pa nastopajo samo »v času«. Tubit pa nikoli ni v prostoru tako kakor fizično telo (Leibkörper). Tubit je pred ločevanjem telesne in duševne biti. Prostorskost tubiti je eksistencial. Prostorskost ni pomanjkljivost eksistence, ki bi bila posledica »povezanosti« duha s kakim telesom (368;498). Pomen prostorsкости pri oblikovanju pomenov in pojmov in dejstvo, da jezik prežemajo prostorske predstave, razodevata eksistencialno povezanost tubiti s prostorskostjo.

Dosedanja analiza je celoto tubiti tematizirala v smeri naprej (nach vorne) (373;505), ni pa upoštevala ne biti za začetek (rojstva) ne razpona tubiti med rojstvom in smrtjo, ki ga je Dilthey imenoval življenjski sklop ali življenjska sovisnost, »Zusammenhang des Lebens«. Tradicionalna filozofija življenja je življenjski sklop razumela kot zaporedje doživljajev v času. Človekovo življenje je bilo dojeto kot časno, ker je podvrženo menjavi doživljajev (373;506). Momenti dogajanja tudi v razponu od rojstva do smrti temeljijo na časovnosti. Razpon, gibljivost in trajanje tubiti temeljijo na časovnosti. Eksistenci je lastna specifična gibljivost, ki jo Heidegger imenuje »dogajanje tubiti« (375;507). Odločilno za eksistencialno analizo tubiti

<sup>30</sup> Husserl, Ideen ..., § 43, str. 91; Ideje za čisto fenomenologijo ..., prev. F. Jerman, Ljubljana 1997, str. 140.

---

---

je ravno to, da tubiti ni dejstvo, temveč dogajanje. Sprostitev struktur tega dogajanja je bistvo ontološkega razumetja zgodovinskosti. Vsakdanjost je nesamolastna zgodovinskost tubiti (376;509), samolastna zgodovinskost pa je raznavzočenje (Entgegenwärtigung) današnjosti in običajnosti se-ja (391;529). Zgodovinskost je konkretizacija časovnosti (382;517), temelj zgodovinskosti pa je končnost časovnosti, ki se kaže v samolastni biti za smrt. Kadar v tubiti enako soizvorno sopripadajo smrt in dolg, vest, svoboda in končnost, tedaj tubit zgodovinsko eksistira kot usoda (385;520).

Zgodovina torej ni potekanje doživljajskih tokov posameznih subjektov (388;523). Zgodovinskost tubiti je v zvezi z zgodovino sveta, dogajanje zgodovine je dogajanje biti-v-svetu (ib.). Vprašanje o zgodovinskem sklopu je že samo postavljeno v obzorju nesamolastne zgodovinskosti (390;526). Nesamolastna zgodovinskost pa izvira iz bega pred smrtjo. Samolastna eksistenca vključuje v sebi rojstvo in smrt. Iztekajoča odločenost, ki vodi k samolastni zgodovinskosti, pa ni doživljaj ali akt, temveč eksistenca drži pokončnosti in stojnosti – to je stalnost, Ständigkeit, ki omogoča trenutek (391;528).

177

Heideggrovo razumevanje zgodovinskosti je v zvezi z raziskavami W. Diltheyja ter idejami grofa Yorcka (§ 77). Diltheyjevo filozofiranje ima en sam cilj: »privesti življenje k filozofskemu razumetju«: »Vse se osredotoča na 'psihologiji', ki naj 'življenje' v njegovi zgodovinsko razvojni in učinkovalni sovisnosti razume kot način, kako človek je, kot možni *predmet* duhovnih znanosti, obenem pa kot njihov *koren*.« (398; 538.) Njegove hermenevtično-psihološke raziskave niso le izboljšale pozitivne znanosti o psihičnem. Za Diltheyjevo novo filozofijo življenja je odločilna vzpostavitev »*generične razlike med ontičnim in historičnim*« (399;539 in 403;544). Ob tem je Yorck kritiziral estetsko zgodovinopisje, ki ostaja pri ontičnih »okularnih določitvah«, zlasti pa je odklanjal primerjalno metodo. Tako zgodovinopisje ne pride do otipljive zgodovine (Palpabilität). Prava zgodovinskost je nevidna kakor živci, kakor dihanje in zračni tlak. Toda razlika med ontičnim in historičnim je ravno razlika med dušo (življenjem) in tubitjo. Ta razlika pa more biti pojasnjena le s pojasnitvijo vprašanja po smislu biti (403;545). V pojmu tubit, Da-sein, je izražen hermenevtični in ontološki krog medse-

---

---

bojnega odnosa biti do človekovega razumetja biti: »Da bi z *eno* besedo in hkrati zadeli tako odnos biti do bistva človeka kakor tudi bistveno razmerje človeka do odprtosti ('tu') biti kot takšne, smo za to bistveno področje izbrali besedno 'tubit' ('Dasein')«. <sup>31</sup>

Razliko med dušo in tubitjo nam pojasnjuje zlasti prispodoba o lumen naturale v človeku. Ta ontični govor ima svoje poreklo v Aristotelovi določitvi dejavnega uma kot svetlobe, nastopa pa ta prispodoba tudi v Aristotelovi *Retoriki*. Aktivni um je kakor svetloba (φῶς, 430a 15), ki stvari napravi vidne, ne da bi jim škodovala. Zato bi svetlobo dejavnega uma lahko primerjali z »lune žarki zlatimi« iz Prešernovega soneta *Na jasnem nebu mila luna sveti* ... <sup>32</sup> Resnica je za Aristotela neke vrste sijanje in svetenje, ki se dogaja tako v zaznavanju kakor tudi v mišljenju, tako v domišljiji kakor v hotenju. Nosilec te svetlobe je duša oziroma njena najvišja zmožnost, ki je um kot lumen naturale: tako je namreč že Aristoteles sam v svoji *Retoriki* um metaforično opisal kot »svetlobo v duši«, φῶς ἐν τῇ ψυχῇ + (1411b 12–13), ki jo prižiga bog.

178

Za Heideggra pa je v tej prispodobi zajeta eksistencialno-ontološka struktura tubiti, ki je svetloba, jasnina, Lichtung (133;189), čeprav tubit te jasnine sama ne producira, kakor pripominja Heidegger sam. Sama tubit je osvetljena, ker je svetlost kot svet (1) in (2) ker ji kot osvetljeni šele postanejo dostopne stvari v svetlobi. Jasnina, Lichtung, je eksistencialno določilo razklenjenosti kot zjasnjenosti, »Gelichtetheit« (147;207). Razklenjenost tubiti je jasnina tubiti, »Lichtung des Daseins« (170;237).

Določilo osvetljenosti pa pripada tudi svetu. Svet je odkrit, ujasnjen, »gelichtet« – Heideggrova naknadna pripomba – že pred vsem srečujočim (75;114 in 83;124). Toda luč, ki tvori to osvetljenost, ujasnjenost, Gelichtetheit (350;475) tubiti ni ontična sila. Tubit je osvetljena od skrbi oziroma od ekstatične časovnosti (351;475). Časovnost je tista, ki tvori ujasnjenost

---

<sup>31</sup> Wegmarken, Einleitung zu »Was ist Metaphysik«, str. 202 (372), in Izbrane razprave, prev. I. Urbančič, Ljubljana 1967, str. 102–103.

<sup>32</sup> Prim. moje uvodno razpravo k prevodu Aristotelovega spisa *O duši, Aristotelov magistrale o življenju in duši*, o. c., str. 50.

---

---

tu-ja, »*Gelichtetheit des Da*« (408;550) – ni v opombah! V odprtosti tu-ja pa je tubiti čas poklonjen, darovan, dan (410;554). Tubit je časovno končna efemerna bit v pesniškem pomenu te besede.

#### 4. Sklep

S tem ko je osvetljenost tubiti postavljena v zvezo z razklenjenostjo, je že nakazana zveza med tubitjo in resnico. Pojem resnice eksistence je nepsihološki pojem. To vprašanje pa v *Biti in času* ni bilo dorečeno, čeprav Heidegger tudi kasneje ne opušča problematike zgodovinskosti tubiti in njene temporalnosti. Bit ni temporalna zato, ker tvori horizontalno enotnost ekstatične temporalnosti tubiti, temveč bit sama namenjja človeka v eksistenco tu-biti kot njegovo bistvo.<sup>33</sup>

V *Biti in času* je tubit določena kot razsvetlitev, po obratu pa *Lichtung* postane določitev biti same, mišljene kot neskritost, ἀλήθεια.<sup>34</sup> Smisel biti in smisel biti tubiti nista več korelativna. Mišljenje biti privzame držo zadolženosti. Tubit se ne razume več le kot vrženi zasutek, temveč tubit svojo lastno bit razume kot dogajanje svetlosti biti same.<sup>35</sup> Samo iz resnice biti kot take je mogoče podati zadostno določitev tu-biti in s tem bistva človeka: »Vedno znova je treba zabičati: V tukaj zastavljenem vprašanju o resnici ne gre samo za predrugachenje dosedanjega pojma resnice niti za dopolnitev utečene predstave, gre za spremembo človekove biti same. Te spremembe ne zahtevajo novi psihološki ali biološki uvidi. Človek tu ni predmet kakršnekoli že antropologije. Človek je tu v vprašanju v najglobljem in najširšem, pristno temeljnem oziru: človek v svojem odnosu do biti – to pomeni v obratu: byt in njena resnica v odnosu do človeka.«<sup>36</sup> Samo iz resnice biti je mogoče podati zadostno določitev tubiti in s tem bistva človeka. Resnica sama je časovna, končna in zgodovinska. Filozofski govor o naravni luči

179

<sup>33</sup> Wegmarken, Brief über den »Humanismus«, 168, prev. 206.

<sup>34</sup> Prim. Vom Wesen der Wahrheit, WM, 97 (201).

<sup>35</sup> Prim. M. Heinz, str. 209sl. Tedaj se začenja tudi vprašanje odnosa med mišljenjem in zahvalo, med Denken in Danken; gl. Was heißt Denken?, str. 158, dostavek k prehodu od III k IV.

<sup>36</sup> GA 45, str. 214, in pismo Richardsonu, o. c., str. xxi.

---

---

razuma ne upošteva, da k resnici kot ne-skritosti spada tudi skritost: »Filozofija sicer govori o luči uma, toda ni pozorna na resnico biti (Lichtung des Seins).«<sup>37</sup> Določitev človeka z anima ni zadostno (WhD, str. 95). Razlikovanje med dušo in tubitjo nakazuje nujnost, da je človeka treba misliti ne kot živo bitje, temveč kot človeško bitje. Pogoji za to je, da izhajamo od človekovega bivanja. Zato je treba zapustiti področje homo animalis. V določilu ζῷον λόγον ἔχον pa je človek mišljen kot homo animalis tudi tedaj, če je anima določena kot animus sive mens ali kasneje subjekt, oseba ali duh.<sup>38</sup> Definicija človeka kot ζῷον λόγον ἔχον ali kot duhovno-duševno-telesnega bitja<sup>39</sup> ni napačna, temveč pomanjkljiva, ker človeka misli iz animalitas,<sup>40</sup> področje homo animalis pa je zapuščeno z določitvijo tubiti kot eksistence: »Z eksistenco je zapuščeno okrožje homo animalis metafizike.«<sup>41</sup> Živo bitje (Lebe-Wesen) je od vsega bivajočega nekaj, kar je najtežje misliti.<sup>42</sup> Pozitivno to pomeni, da se mora človek razumeti kot smrtnik: »Umna živa bitja pa morajo šele postati smrtniki.«<sup>43</sup>

180

Tubit sama ni dejstvo ali »ugotovitev«, njene biti oziroma njenega bistvovanja ni mogoče razumeti s »platonskim« bistvogledjem. Z razlikovanjem med dušo in tubitjo gre za bistveno spremembo v določitvi človekove biti, bivanja in bistva. V tubiti gre za temeljevanje resnice biti v spremembi človeka iz odločitve za bit: »Tu-bit je temeljevanje določene bistvene spremembe človeka.«<sup>44</sup> Tubit je zgodovinska, ko »ljubi« resnico biti (ib.).

Toda razlika med dušo in tubitjo se da določiti šele iz vprašanja po zgodovini dogajanja resnice biti. Vprašanje o bistvu človeka tedaj ni več vprašanje o človeku.<sup>45</sup> Ker se razlika med dušo in tubitjo določa po epohalnem dogajanju

---

<sup>37</sup> ZSdD, str. 73, ter *Konec filozofije in naloga mišljenja*, Phainomena 4 (1995), št. 13–14, str. 45.

<sup>38</sup> Wegmarken, 155 (323), Pismo o »humanizmu«, prev. str. 191.

<sup>39</sup> Pismo o humanizmu, Wegmarken, 161 (330), Izbrane razprave, str. 198.

<sup>40</sup> Ibid. 154 (323), prev. 191.

<sup>41</sup> Wegmarken, 183 (352), prev. 222.

<sup>42</sup> Ibid. 182–82(352), prev. 194, in 157 (326), prev. 194.

<sup>43</sup> Das Ding, v: VuA II, str. 51.

<sup>44</sup> Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, str. 143–44.

<sup>45</sup> *Gelassenheit*, str. 29.

---

---

resnice, je razlika med tubitjo in dušo epohalna: zadeva namreč »na sebe držečo zadržanost 'Αλήθεια«.

Vprašanje tega razlikovanja je ponovno zastavljeno tudi v *Zollikonskih seminarjih*. Posegajoč k Aristotelovi določitvi duše kot »telehije telesa ali somatskega«, <sup>46</sup> Heidegger dušo razume kot »način biti bivajočega, ki živi«, ne pa kot duševno substanco. Pod prevlado razumevanja biti v smislu substancialnosti pa je prišlo do tega, da znanstvena psihologija opisuje psihično z metodami preučevanja teles. Znanstvena psihologija vprašuje po »*potekih, spremembah v psihičnem*, ne pa po tem, kaj je *psihično*.«<sup>47</sup> V nemetafizičnem smislu je duša »odlikovana in nosilna bit (*entelecheia*) človekovega bivanja« (ZS, 47). Bistvo človekovega eksistiranja, ki je »*tu-bit* ali *bit-v-svetu*«, opisuje bivanjska analiza (Daseinanalyse). Tubit pri tem pomeni držanje odprtosti področja pomenov, ki se tubiti napovedujejo iz njene osvetljenosti (Gelichtetheit).<sup>48</sup> Tudi človeško zaznavno dejavnost, dojemanje s čutili, je treba dojeti kot »postavljenost (Inständigkeit) v jasni biti.«<sup>49</sup> Duša, ki ne bi bila različna od tubiti, je le tista, za katero smo doumeli, »da ne živi brez pesmi«, kakor je dejala pesnica Ahmatova. Šele ko je duša dojeta kot pesniška beseda za človekovo bivanje, se more zmanjšati razlika med dušo in tubitjo. Na to je Heidegger opozoril zlasti v svoji obravnavi Traklove pesmi *Pomlad duše* v delu *Na poti do govornice*, toda to je že druga zgodba.

181

<sup>46</sup> Zollikoner Seminare, str. 250.

<sup>47</sup> Ib. str. 24.

<sup>48</sup> Ib., str. 3–4.

<sup>49</sup> Der Spruch des Anaximander, in: Holzwege, 1963, str. 322.

---



---

## BIBLIOGRAFIJA

- Heidegger, Martin: *Bit in čas*, Ljubljana, Slovenska matica 1997.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer 1963<sup>10</sup>.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe 2, Frankfurt, Klostermann 1977.
- Bayer, Karl: *Atem und Sprache*, Referat am 2. Forum der Internationalen Vereinigung für Daseinsanalyse in Wien, 20–22, oktober 1994.
- Binswanger, Ludwig: *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heidegger für das Selbstverständnis der Psychiatrie*, in: *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften*, verfasst von C. Astrada et al., Bern 1949, s. 58–72.
- Blust, Franz-Karl: *Réflexion sur la contribution de Heidegger à la formation d'une psychologie phénoménologique*, *Études phénoménologiques* 11, 1995, št. 22, str. 7–30.
- Boss, Medard: *Anstöße Heideggers für eine andere Psychiatrie*, v: *Von Heidegger her*, Meßkircher Vorträge, hg. H.-G. Gander, Frankfurt/M. 1991, 125–140.
- Courtine, Jean-François: *Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther*, v: *Nos Grecs et leurs modernes*, ed. B. Casin, Paris 1992, str. 337–362.
- Galimberti, Umberto: *Psichiatria e fenomenologia*, Milano: Feltrinelli, 1994<sup>3</sup>.
- Guignon, Charles B.: *Authenticity, moral values, and psychotherapy*, in: *The Cambridge Companion to Heidegger* ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 215–239.
- Heinz, Marion: *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, *Elementa* XXV, Würzburg–Amsterdam 1982.
- Hoffman, Piotr: *Death, time, history: Division II of Being and Time*, in: *The Cambridge Companion to Heidegger* ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 195–214.
- Kisiel, Theodore: *From Intuition to Understanding: on Heidegger's Transposition of Husserl's Phenomenology*, *Études phénoménologiques* 11, 1995, št. 22, s. 31–50.
- Kockelmans, Joseph J.: *A Companion to Martin Heidegger's »Being and Time«*, Washington, D. C. 1986.
- Strube, Claudius: *Die existenzial-ontologische Bestimmung des lumen naturale*, *Heidegger Studies* 12, 1996, s. 109–119.
- Volpi, Franco: *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice 1984.

## KAJ PA JEZIK IN ČAS?

Kot je znano, je Heidegger v *Pismu o humanizmu* podal kritično samo-refleksijo, da je prvi poskus postavitve vprašanja biti v *Biti in času* spodletel, ker mišljenje »s pomočjo jezika metafizike ni prišlo skozi«.<sup>1</sup> Že v *Uvodu v Bit in čas* sicer najdemo premisleka vredno Heideggrovo pripombo, da za dojetje bivajočega v njegovi biti, ki je nekaj drugega kot »pripovedno poročati o bivajočem«, »najčešče ne manjkajo samo besede, ampak predvsem 'slovnica'«. <sup>2</sup>Morda ta pripomba že napoveduje, da z jezikom metafizike ni mogoče priti skozi skrivalnice vprašanja biti. Z ozirom na načrt *Biti in časa*, ki predvideva interpretacijo smisla biti iz horizonta časa, bi torej lahko nadalje domnevali, da nam manjkajo besede oziroma slovnica za časovne (ekstatično-horizontalne) sheme, v katerih je misljiva in izrekljiva bit. Vendar pa ni povsem jasno, ali je problem zgolj jezik metafizike ali jezik sploh, ki je že v osnovi metafizirajoč. A novega jezika si pač tam, kjer že govorimo neki jezik, ne moremo preprosto izmisliti, kar kaže tudi na svojevrstno prepletenost jezikovnega in časovnega oz. zgodovinskega izkustva.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus, Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 325.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 52.

---

Morda tu ni odveč podati neko Husserlovo opazko iz *Fenomenologije no-tranje zavesti časa*, ki iz različnih fenomenoloških perspektiv vendarle meri v podobno smer kot navedena Heideggrova pripomba iz *Uvoda v Biti in čas*: »Čas konstituirajoči fenomeni so torej evidentno principialno drugačne predmetnosti kot to v času konstituirano. Niso nikakršni individualni objekti oz. procesi in ni jim mogoče smiselno pripisovati predikatov le-teh. Torej se o njih ne da izrekati smiselno (in v istem pomenu), da so zdaj in da so bili prej, da si časovno sledijo drug za drugim ali da so istočasno drug za drugim in tako dalje. Lahko pa rečemo in tudi moramo reči, da določena pojavna kontinuiteta, namreč taka, ki je faza čas konstituirajočega toka, pripada nekemu zdaju, namreč takemu, ki jo konstituira, in pripada nekemu 'pred tem', namreč takemu, ki je (ne moremo reči: je bil) konstitutiven za ta »pred tem«. Toda ali ni tok neko 'drug za drugim', ali nima vendarle nekega 'zdaj', neke aktualne faze in neke kontinuitete preteklosti, zdaj zavestne v retencijah. Ne moremo reči nič drugega kot: Ta tok je nekaj, kar po konstituciji imenujemo tako, toda ni nič časno 'objektivnega'. Je absolutna subjektivnost in ima absolutno lastnost nečesa opisljivega v podobi 'toka', izvirajočega v neki aktualni točki, praznovni točki, 'zdaj', in tako dalje. V doživljanju aktualnosti imamo praznovno točko in kontinuiteto momentov odmevanja. Za vse to nam manjkajo imena.«<sup>3</sup>

184

Navedeni citat najprej kaže, da Husserlovega spraševanja po subjektiviteti subjekta nikakor ni mogoče zvajati na pozicije novoveškega subjektivizma, ki izključuje konstitucijsko problematiko. To velja omeniti prevsem zato, da bi lažje razumeli Heideggrovo dvojno pozicijo v *Biti in času*, ko po eni strani svojo koncepcijo tubiti zoperstavlja novoveškemu subjektu, po drugi strani pa naj bi iz analitike tubiti ravno izšla »prava« razlaga subjektivitete subjekta. Slednje prizadevanje je prav gotovo povezano s Husserlovo transcendentno-fenomenološko dediščino, ki jo Heidegger v obdobju *Biti in časa* dojema še pozitivno. Seveda pa se pri njem z izpostavitvijo subjektivitete subjekta šele pripravlja odskok v tu-bit, ki ga docela uresniči šele na bitnozgodovinski ravni mišljenja iz tridesetih let, ko se za Husserlovo fenomenološko dediščino vsaj na prvi pogled izgubi vsaka sled.

---

<sup>3</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), Hua X, Haag 1966, str. 74.

Pomembno je, da tako v konstitucijskih problemih subjektivitete subjekta pri Husserlu kakor v Heideggrovem eksistencialnem zasnutku tubiti nastopita kot bistvena konstituensa *jezik in čas* ter njuna medsebojna povezanost. Oba tu naletita na tako rekoč brezizhodne težave. Heidegger v realiziranem delu *Biti in časa* sicer nima toliko problemov z jezikovno posredljivostjo časovnih struktur kot s časovnostjo, v kateri se primarno časi govor kot eksistencialni konstituens jezika. Problem stopi izrecno na dan v § 68d *Biti in časa* z naslovom *Časovnost govora*, ki je že dolgo kamen spotike med Heideggrovimi interpreti. Najprej seveda že zaradi svoje kratkosti, ki sama kaže na odloženo nalogo ontološke eksplikacije jezika.<sup>4</sup> F. W. von Herrmann v svojem delu *Subjekt und Dasein* iz leta 1974 sicer dokaj prepričljivo zavrne očitke, ki se pojavljajo v zvezi z omenjenim § 68d *Biti in časa*,<sup>5</sup> pogršamo pa vztrajanje pri pojasnitvi odnosa med časovnostjo in govorom oziroma časom in jezikom, ki pri Heideggru tu umanjka.

Pri izpostavitvi *časovnosti govora* je problematična že Heideggrova uvodna ugotovitev, da se govor kot eksistencialni konstituens jezika ne časi primarno v kaki ekstazi časa, tako kot se, recimo, počutje v bivšosti ali razumevanje v prihodnosti: »Polno, po razumevanju, počutju in zapadanju konstituirano razklenjenost 'tu'-ja artikulira govor. Zato se govor primarno ne časi v kaki določeni ekstazi.«<sup>6</sup> Lahko torej rečemo, da govor pripada celoti časa? A vendar kot jezik hkrati že vedno odpada od nje, s tem ko se govoreča tubit prepušča svetu (zapadanju). Heidegger namreč pristavi: »Ker pa se govor faktično večinoma izreka v jeziku in najprej govori na način priskrbujoč-ogovarjajočega nagovarjanja 'okolnega sveta', ima upričujočevanje vsekar prednostno konstitutivno funkcijo.«<sup>7</sup> Iz povedanega bi lahko sklepali, da

<sup>4</sup> Ta je naznačena v sklepu 34. § *Biti in časa*, ki obravnava fenomen govora kot eksistencialnega konstituensa jezika: »Filozofsko raziskovanje se mora enkrat že odločiti za vprašanje, kateri bitni način sploh pripada jeziku ... Pričujoča interpretacija jezika naj bi le nakazala ontološki 'kraj' za ta fenomen znotraj bitnega ustroja tubiti in predvsem pripravila nadaljnje analize« (*Bit in čas*, str. 232).

<sup>5</sup> Predvsem Otta Pöggelerja v *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, str. 209–210, in Günterja Wohlfarta, *Der Augenblick – Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Freiburg/München 1982, str. 113–142.

<sup>6</sup> *Bit in čas*, str. 473.

<sup>7</sup> Prav tam, str. 473.

---

je jezik, kolikor ima isto primarno časovno ekstazo kot zapadanje, nekako bistveno soudeležen pri le-tem.<sup>8</sup> To pa nikakor ni brez zveze s poglavitno nalogo *Biti in časa*, da vprašanje biti iztrgamo iz pozabe, v katero je »po« jeziku in »skozi« čas zašlo.

Zadeva z razmerjem med govorom oz. jezikom in časom se namreč še zaostri s temeljno Heideggrovo predpostavko, podano v *Uvodu k Biti in času*, da je bit že pri Grkih primarno dojeta iz pričujočnosti kot prisotnost: »Preprosto dojemanje navzočega v njegovi čisti navzočnosti, ki ga je že Parmenides vzel za vodilo razlage biti – ima temporalno strukturo čistega 'pričujočevanja' nečesa. Bivajoče, ki se v njem kaže kot bivajoče in ki je razumljeno kot samolastno bivajoče, dobi svojo razlago torej iz ozira na – pričujočnost, se pravi, zapopadeno je kot prisotnost (*ousia*).«<sup>9</sup>

Razmerje med govorom in časovnostjo oz. med jezikom in časom – mero-dajno posega v sam poskus prvotne Heideggrove zastavitve vprašanja po smislu biti, ki, kot je znano, ni bila izpeljana po načrtu. Ali morda prav zaradi nerazčiščenega odnosa med govorom/jezikom in časovnostjo/časom? Če upoštevamo, da naj bi bila tematika nenapisanega tretjega razdelka prvega dela *Biti in časa* hermenevtična logika, potem je ta domneva vsekakor pravilna. Potrjuje pa jo tudi mesto iz § 68d o časovnosti govora: »Ker pa je govor vselej ogovarjanje bivajočega, četudi ne primarno in predvsem v smislu teoretičnega izrekanja, lahko z analizo časovne konstitucije govora in eksplikacijo časovnih karakterjev jezikovnih tvorb pričnemo šele takrat, ko je že razvit problem načelne sovisnosti biti in resnice iz problematike časovnosti. Tedaj je mogoče obmejiti tudi ontološki smisel tega 'je', ki sta ga vnanja stavčna teorija in teorija sodb zmaličili v 'kopulo'.«<sup>10</sup> Tu bi Heideggro seveda lahko povprašali, mar odstrtje sovisnosti med bitjo in resnico po svoje že ne predpostavlja razgrnitve odnosa med časovnostjo in govorom oz. časom in jezikom. Mar ne gre tu za neko svojevrstno sopredpostavlanje,

<sup>8</sup> Pri tem morda ni nepomembno, da eksplikacija časovnosti govora v § 64c sledi eksplikaciji časovnosti zapadanja, medtem ko je v petem poglavju pri izpostavitvi v-bitu eksplikacija zapadanja podana po eksplikaciji govora.

<sup>9</sup> *Bit in čas*, str. 49/50.

<sup>10</sup> Prav tam, str. 474.

---

---

ki ga je treba fenomenološko zadržati in vzdržati? In Heidegger ga nemara obdrži v eni edinstveni besedi svojega mišljenja biti – Ereignis (dogodje).

Kljub temu da je naloga eksplikacije časovnosti govora v *Biti in času* odložena, pa je izkustvo sopripadnosti časa in jezika vseeno položeno v *Bit in čas*, in sicer na način »vložene zgodbe«. Če je namreč na »čisti« eksistencialno-ontološki ravni sopripadnost govora in časovnosti treba nemara iskati šele na skrajnem, tesnobo vzbujajočem robu *molka in trenutka*, potem se na predontološki ravni ta sopripadnost že javlja v elementu pripovedovanja *neke zgodbe*. Zgodba je, kakor pove beseda sama, to, kar se zgodi, in hkrati to, o čemer in kar se pripoveduje. Za *Bit in čas* pa je slejkoprej pomenljivo, da tubiti človeka v nekem trenutku svoje eksistencialne samorazlage izpove zgodbo o sami sebi. Ta pripoved, znana kot *Bajka o skrbi*, služi kot »izpričanost eksistencialne interpretacije tubiti kot skrbi v predontološki samorazlagi tubiti«. <sup>11</sup> Njena dokazovalna moč je sicer, kot pripominja Heidegger, »zgolj zgodovinska«. <sup>12</sup> Torej pravzaprav noče ničesar dokazovati, razen zgodovinskosti tubiti same: »Če je tubiti v temelju svoje biti 'zgodovinska', tedaj neka izjava, ki prihaja iz njene zgodovinskosti in se vrača vanjo ter je vrh tega *pred* vsako znanostjo, dobi posebno, seveda nikoli čisto ontološko težo.« <sup>13</sup> Na osnovi neke zgodbe zgodbe je tubiti zgodovinska, to se pravi: po jeziku sama sebi posredovana skozi čas.

187

Zgodba ima sicer po Heideggru posebno zgodovinsko težo, nima pa ontološke. Zgodba je sicer ključna za ontološki nastavek, za ontološki sestavek pa vseeno ostaja nekaj zgolj naključnega. Lahko bi rekli, da se Heidegger tu obnaša povsem platonsko, za kar v *Biti in času* obstajajo tudi dokazi. Dokaz je, recimo, tole citirano mesto iz Platonovega *Sofista* 242c: »Prvi korak v razumevanju problema biti je: *ne mython tina diegesthai*, 'ne pripovedovati zgodb', tj. ne določati bivajočega kot bivajočega v njegovem poreklu z zvanjem na kako drugo bivajoče, kakor bi imela bit karakter nekega možnega bivajočega.« <sup>14</sup> Ob tem citatu se lahko vprašamo, kaj potem išče *Bajka o*

<sup>11</sup> Prav tam, str. 272.

<sup>12</sup> Prav tam, str. 272.

<sup>13</sup> Prav tam, str. 272.

<sup>14</sup> Prav tam, str. 24.

---

---

*skrbi* v eksistencialni analitiki? In kaj je z miti v Platonovih dialogih? Mar ne igrajo tudi tam ključne in vendar zgolj naključne vloge? Citirano mesto iz Platonovega *Sofista* je v najtesnejši povezavi z drugim bolj znanim mestom, ki ga Heidegger prevzema kot moto k *Biti in času*: »Zakaj očitno ste že dolgo domači s tem, kaj pravzaprav menite z 'bivajoč', mi pa smo nekoč sicer verjeli, da ga razumemo, sedaj pa smo zašli v zadrego.«<sup>15</sup> Eleatski gost hoče reči, nekoč smo verjeli zgodbam, ki so jih stari, med drugim tudi »oče« Parmenid pripovedovali o biti: »Kaže se mi, da nam sleherni izmed njih razpreda nekakšen mit (*mythón tina*), kakor da smo otroci. Eden pripoveduje, da so bitja tri (*tría tà ónta*), da pa se nekako nekatera izmed njih včasih bojujejo med seboj, potem pa, ko včasih postajajo celo prijateljska, nastopajo poroke in rojstva in vzgoja potomcev; drugi našteje dvoje bitij, vlažno in suho ali toplo in hladno, ki jih običajno naseljuje skupaj in jih poroča. Pri nas eleatska skupina (*éthnos*), ki se je začela s Ksenofanom ali celo prej, tako razčlenjuje svoje zgodbe (*dieksérchetai tois mythois*), da je tisto, kar imenujemo vse, dejansko eno (*henos ónton ton pántón*). Kasneje pa so nekatere jonske in sicilske Muze prišle do zamisli, da je najbolj nemajno, če se oboje prepleta, tako da govorijo, kako je bivajoče (bit) tako množstvo kot tudi enotnost (*to on polla te kai hen*), skupaj pa ga držita sovraštvo in ljubezen (*echtrai de kai pliliai*) ...<sup>16</sup> Zgodovina zgodb o biti se nadaljuje, lahko bi se nadaljevala v neskončnost. Je ta nedoločnost kriva za Platonovo in Heideggrovo (vsaj zgodnje) distanciranje od pripovedovanja zgodb o biti, čeprav se oba kljub temu rada zateketa k njim? Takšno »zatekanje k zgodbam« (zakaj ne kar »zapadanjc«!) se pri obeh kaže tudi v poseganju po etimoloških konstrukcijah, ki oblikujejo že pravo fenomenologijo zgodbe. V njih namreč morda še najznačilneje izstopi pripovedni, narativni »kot«, ki ga Heidegger ne v *Biti in času* ne kasneje ne pojasnjuje posebej. Je hermenevtika naracije torej nekaj, kar eksistencialna analitika in kasneje mišljenje biti lahko zanemarita? Če upoštevamo Heideggrovo zanimanje za čisto pesniško pripoved, je precej jasno, da ne.

V novejšem času se je hermenevtike naracije lotil Paul Ricoeur v treh delih svojega *Temps et récit* (Paris, 1983–85), vendar pa podrobnejšo analizo

<sup>15</sup> Prav tam, str. 17, Sofist 244a.

<sup>16</sup> Platon, *Sofist* 242c–e, Ljubljana 1980, prev. V. Kalan, str. 148/149.

---

---

razmerja med jezikom in časom tudi pri njem pogrešamo. Njegove raziskave sicer bolj ali manj jasno kažejo, da je mesto te sopripadnosti jezika in časa treba iskati prav v pripovedovanju zgodbe. Mar filozofija s tem ne zdrsnje s svojega terena? Toda mar ni za fenomenologijo kot znanost o predznanstvenem življenju značilno prav to drsenje? Kje se giblje Heidegger ko, recimo, v *Uvodu k Biti in času* skuša določiti predprijem fenomena? Mar ni to odlikovana predznanstvena, predontološka, predfenomenološka ali kar predfilozofska raven? Mar bi v ta kontekst ne sodila tudi hermenevtika zgodbe, če naj pokaže sopripadnost jezika in časa? Ta sopripadnost se morda zdi marginalen problem, vendar pa se po jeziku in skozi čas tubit le posreduje sama sebi in tako (z)najde v svoji zgodbi. V tem smislu je *zgodbenost* posredovalna eksistencialna forma medčloveškega izkustva sploh, ki omogoča, da se govoreči in pogovarjajoči se srečujejo v zgodovinskem času in prostoru, tudi s tistim, kar samo sicer ne govori in se ne pogovarja med sabo.<sup>17</sup> Pripovedovanje zgodb nas zbližuje s svetom. To zbliževanje obeležuje »začudenje«, »čudežnost« in »občudovanje«. Aristotel meni (Met. 983a), da lahko že ljubitelje zgodb jemljemo za ljubitelje modrosti, ki se sama prične s čudenjem, saj je zgodba (*mythos*) sestavljena iz prizorov čud (*ek thaumason*), ki se jim čudimo. V *Poetiki* bo Aristotel zgodbo (*mythos*) spet skušal iz sestavljivosti, in sicer bo zgodbo tu (1450a) opredelil kot sestav izvršenih dejanj.<sup>18</sup> Zdi se, da je prav ta zmožnost sestavljivosti izkustva to, s čimer zgodba vznemirja našo čud. Formalno naznačeno lahko to zmožnost sestavljivosti naznačimo z neko kot-strukturo. V primerjavi s fenomenološko kot-strukturo izjavljanja na ravni jezika in hermenevtično kot-strukturo razlaganja na ravni časa bi kot-struktura zgodbenosti v sebi povezovala obe ravni. V kontekstu te povezave se nam odpira tudi nov pogled na »smisel 'je', ki sta ga vnanja stavčna teorija in teorija sodb zmaličili v 'kopulo'«. <sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> O tem: Klaus Held, *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, v *Phänomenologie in Widerstreit*, Frankfurt/M. 1989, str. 13–39, pos. str. 18–19.

<sup>18</sup> Glej. o tem: Valentin Kalan, *Mitos kot način prisotnosti forme v pesniški umetnosti*, Anthropos, Ljubljana 1991, str. 68–82.

<sup>19</sup> »Tudi tehnika je bajka, Sage, preneseno sporočilo ... Dovršeni nihilizem nas tako kot Heideggrov Ab-grund kliče k pravljičnemu izkustvu resničnosti, ki je tudi naša edina možnost svobode.« (Gianni Vattimo, *Konec moderne*, Ljubljana 1997, prev. S. Kutoš, str. 32.)

---



---

Kaj naj bi pravzaprav bilo to zmaličenje in kaj je predpostavka zanj? Morda prav razločitev jezikovnosti in časovnosti iz enotno-enoteče kot-strukture zgodbenosti, ki opredeljuje prehod iz *mythosa* k *logosu*, torej sam zgodovinski nastop filozofije? Medtem ko bo Heidegger vsaj od *Prispevkov za filozofijo* (1936–38) najprej možnost drugega začetka mišljenja biti povezoval s prvim začetkom filozofije, pa vprašanje slednjega v *Biti in času* skorajda ni omenjeno. Seganje po izvornosti filozofije ne seže k samemu izvoru filozofije. Če pa sežemo po tem izvoru, postane nedosegljiva izvornost filozofije. Tako pri zgodnjem Heideggru iz obdobja *Biti in časa* zasledimo silovit zagon v samolastno možnost filozofije, medtem ko bo pozni Heidegger pripoznal njeno nemožnost in potrebo po začetku nekega drugačnega mišljenja, lahko bi tudi rekli neke druge zgodbe o biti, kolikor zares vzamemo to, kar sam imenuje »Sage«, (pri)poved, v sopoimenovanju »Ereignisa«, dogodja.<sup>20</sup>

**FILOZOFIJA RELIGIJE**

**FILOZOFIJA RELIGIJE**

**191**

**FILOZOFIJA RELIGIJE**

---

---

## Pripravi Tine Hribar

# PLOTINOVO NAD-BOŠTVENO ENO KOT BREZMEJNA MOČ

(Platon – Aristotel – Plotin)

193

Iz Platonovega razumetja sveta kot kozmosa in/ali *agalme*, sveta kot umno, dobro in lepo urejenega vesolja, ki ga je izoblikoval, namreč po svoji podobi, Bog, tako da svet ni skupek mrtvih stvari, marveč veličastno živo bitje, izhajata tudi neoplatonika Plotin in Proklos. Proklovo ime za demiurga je *agalmatopoiros*. Ohranja se torej predstava o kozmopoetičnosti boga kot demiurga. Vendar pa bog zdaj ni več najvišja instanca. Počelo vsega po Plotinu ni Bog kot Um, marveč nad-umno oziroma nad-boštveno Eno. Ključne so naslednje Plotinove besede iz *Enead*: »KO GA MISLIŠ KOT UM ALI BOGA, JE VEČ KOT TO.« (VI 9,6.) V tem stavku iz devete razprave šeste *eneade* je zgoščena celotna Plotinova misel. Gre za razpravo *O Dobrem ali o Enem*,<sup>1</sup> ki je znana kot zadnja od 54 (6 × 9) razprav v *Eneadah*, dejansko pa je nastala med prvimi.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Plotin: *O Dobrem ali o Enem* (prev. Robert Petkovšek); v: *Filozofija na maturi* 3 (1996)1, str.18–30. Grške izraze bom navajal po *Plotins Schriften I a*, Meiner, Hamburg 1956.

<sup>2</sup> Do teh premikov je prišlo po zaslugi ali krivdi sestavljalca *Enead*; o tem poroča v zapisu *Plotinovem življenju in o ureditvi njegovih spisov* sestavljalec sam: Porfirij. Navaja (glej Porphyrios: *Über Plotins Leben*; v: *Plotins Schriften Vc: Anhang*, Meiner, Hamburg 1958, str. 9 in naprej ter str. 57 in naprej), da je prvo skupino tekstov, med katerimi pod zaporedno številko 9 najdemo tudi spis *O Dobrem ali o Enem*, Plotin napisal pri 59 letih; zato jih ima za zgodnje,

---

Eno je več kot Um ali Bog. Zakaj Um ali Bog? Zato ker Plotin izhaja iz Platonove enačbe Bog = Um oziroma Um = Bog. Ko Plotin govori o Bogu, izhaja torej iz Platonove podobe ali ideje Boga. Iz Boga, kakršnega nam predstavijo Platonovi dialogi *Timaj*, *Fileb* in *Zakoni*. Izhodišče Plotinove obravnave Boga je potemtakem Bog uma. Bog uma, ki je kot tak kajpada tudi umni Bog. To, da je Eno več kot Um ali Bog, pomeni, da je onkraj Boga ali Uma. Plotin Eno potemtakem postavi na tisto mesto, ki ga ima v Platonovi *Državi* (509b9–10) ideja Dobrega. Prav tista ideja, ki v Platonovih dialogih od *Sofista* naprej kot taka ponikne. Samo Eno pa je povzeto iz Platonovega *Parmenida* (141e7–12), in sicer na ta način, da so njegova hipotetična določila iz prvc hipoteze dialoga neposredno pozitivirana, se pravi spremenjena v Tezo.

## 1. Dynamis apeiros

194

Poleg te, Platonove dediščine pa je na Plotinovo zasnovi Enega močno vplivala tudi Aristotelova 12. knjiga *Metafizike*; v njej sta izrecno izenačena um (kot umevanje umevanja) in bog, poleg tega pa je bog tu nič manj izrecno postavljen kot vrhovno bivajoče. Onkraj tega bivajočega ni ničesar, to pa pomeni, da Aristotel tistega, kar je Platon še imel pred očmi z idejo Dobrega, ne vidi več.<sup>3</sup> Plotin pa na Platonovi sledi išče prav tisto onkraj bivajočega,

celo nedozorele: »Prvih 21 ima po vsebini manjšo težo, tudi po obsegu še nimajo prave popolnosti; iz srednjega obdobja izhajajoči spisi, 24 jih je, pričajo o polni moči in so, če se ne oziramo na krajše, najbolj izpopolnjeni; 9 zadnjih pa je napisanih že ob pojemajoči moči, to velja zlasti za zadnje 4 še bolj kot za 5 predhodnih.« (Str. 19.) V *Eneade* je Porfirij Plotinove spise razvrstil oziroma zložil po vsebinskem kriteriju, ki si ga je sam izbral. Torej je ta, Porfirijev, kriterij odločil o tem, da pričujoči spis navajamo pod oznako VI, 9.

<sup>3</sup> Plotin poda kratek pregled stališč svojih predhodnikov, s tem pa tudi svoj obris zgodovine filozofije v spisu *Peri ton trion archikon hypostaseon* (V 1), *O treh izvornih podstatih* (ker so krščanski teologi hipostaze razumeli v smislu rekla »Tri osebe, en sam Bog«, so imeli ta spis zelo v čislih). Potem ko razvije misel, kako Eno rodi Um in Um rodi Dušo, Plotin nadaljuje s trditvijo, da tudi Platon pozna tri stopnje: 1. obstaja oče vzroka vseh stvari, 2. ta vzrok je um, se pravi demiurg, ki 3. naredi duše: »Očeta tega vzroka, ki je um, imenuje Dobro, tisto onkraj uma in onkraj bitnosti. Nadalje imenuje na mnogih mestih bivajoče in um ideja. Torej je Platon vedel, da iz Dobrega izhaja um in iz uma duša.« (*Plotins Schriften*, prav tam, str. 228.) Plotin želi s temi navedbami podkrepiti svoja izvajanja, češ saj so isto, kar mislim jaz, mislili že tudi

---

---

aristotelovsko rečeno, tudi onkraj uma in/ali boga. Hrepeni po Dobrem ali Enem, ki je nad umom oziroma nad bogom, drugače rečeno, po nad-umnem in nad-boštvenem Enem.

Izpostavljeni Plotinov stavek, da je Eno več kot um ali bog, nahajamo znotraj aristotelovskega konteksta. Nanaša se na 7. poglavje 12. knjige *Metafizike*, v katerem Aristotel Boga označi z zanj nenavadno sintagmo *dynamis apeiros* (Met 1073 a 7), neskončna, boljše, brezmejna moč. V učbenikih filozofije ponavadi najdemo le dvojico *dynamis – energeia*, možnost – dejanskost, ponazorjeno z odnosom med kamnom kot možnostjo kipa in v kip oblikovanim kamnom kot dejanskostjo kipa. Ta predstava se je tako zasedrala, da je postala domala izključna in da marsikateri razlagalec Aristotela zato oznake *dynamis apeiros* sploh ne sprejema kot oznake za Boga; zavrača jo, češ da Bog kot *energeia* ne more biti *dynamis* in da kot *telos* ne more biti *to apeiron*.<sup>4</sup> Veliko jih je torej, ki ne morejo dojeti, da v navedeni Aristotelovi

drugi, tisti, ki so večje avtoritete od mene. Že Parmenid, nadaljuje, je mislil tako, saj je dopustil sovpadanje bivajočega in uma, tako da bivajočega ni izenačeval s čutnimi stvarmi: *kajti isto je umeti kot biti*. Bivajoče primerja s kroglo, ki zaobjema vse, saj umevanje ni zunaj bivajočega, marveč v njem. Morda pa bi mu lahko očitali, da Eno iz njegovih spisov ni zares Eno, ker da vključuje mnogo. To je povsem razjasnil Platon, meni Plotin, ko v svojem *Parmenidu* takoj, že vnaprej razloči med Enim v pravem pomenu, prvim Enim, in drugim Enim, tj. enim mnogega, in nazadnje tretjim Enim, ki združuje eno in mnogo. Anaksagoras, ki ima um za čistega in nepomešanega, prav tako postavlja Prvo kot Enostavno oziroma Eno kot ločeno (*choriston* : transcendentno). Pa tudi Heraklit je vedel, da je Eno večno in umno ter da so v nenehnem toku le telesne stvari. Po Empedoklu ločuje le prepir, sovrašтво, ljubezen pa je Eno. »Kasneje je Prvo Aristotel imenoval ločeno in umno, a ko trdi, da samega sebe umeva, ga spet ne nareja za Prvega. Ko ob tem postavlja še veliko drugih umnih bitij, in sicer toliko, kolikor je nebesnih sfer, ki da jih gibljejo posamična umna bitja, postavlja umnostno drugače od Platona – ker ne razpolaga z nujnostnim, postavlja le verjetno. Lahko pa podvomimo o tem, ali ima ta nauk sploh kako verjetnost; bolj verjetno je namreč, da vse sfere spadajo v enotni sestav in se ravnaajo po enim, in sicer po Prvem. Lahko bi se vprašali, ali po njem množstvo umnih bitij izvira iz enega, Prvega, ali pa naj bi bilo v umnostnem mnogo počel.« (Str. 232.) Plotin se zavzema kajpada za en in samo en umni kozmos (*kosmos noetos*). Edino to je v skladu z Enim, ki je onkraj bivajočega in uma: onkraj v umu umevanega (idc) in umevanja samega. Tako v okviru vsega bivajočega (beri: nadčutnega oziroma zunajčutnega) kot v okviru človeka so tri hipostaze: Eno, Um in Duša. Ne v človeku kot čutnem, temveč v človeku kot umnem bitju: »v tistem pomenu, ko Platon govori o notranjem človeku (*ton eiso anthropon*)« (str. 234).

<sup>4</sup> Pri Aristotelu je izjav v podporo takšnega stališča seveda polno, npr. v *Fiziki* (207a7 – 32), a se nanašajo na snov kot prvo snov (*prote hyle*). Neomejeno (brezmejno, neskončno) je tisto,

---

sintagmi *dynamis* pač ne pomeni možnosti, marveč moč, in da zato pomeni isto kot *energeia*: isto kot dejanskost oziroma dejanstvo.

Eno kot *dynamis apeiros*, brezmejna moč, ima svoje poreklo v Platonovi ideji Dobrega. Ideja Dobrega kot mišljenje in bit omogočajoča Moč ni samo nad vsakršno možnostjo, ampak tudi nad vsako dejanskostjo. Saj bit, aristotelovsko rečeno, ni nič drugega kot dejanskost. To, kar je onkraj biti, je torej tudi onkraj dejanskosti, se pravi nad njo. Če je *dynamis* kot gola možnost pod dejanskostjo, pa je kot čista moč ne samo nad golo možnostjo, ampak tudi nad polno dejanskostjo. In prav v tem smislu jo razume tudi Plotin, ko o Enem in njegovi neskončnosti oziroma brezmejnosti pravi (VI 9,6, 10–15):

»Dojeti ga moramo torej kot neskončno/brezmejno; ne ker bi bilo neizmerljivo po velikosti ali številu, marveč zaradi nezaobsegljivosti moči (*allata aperilepto tes dynameos*). Kajti ko ga umevaš kot Um ali Boga, je več kot to. In če si ga morda enotiš z raz-umom (*dianoia*), je tudi tedaj bolj Eno od tistega, kar si naumil o njem: je bolj enovito od tvojega umevanja. Saj je ono samo, brez vsakega dodatka.«<sup>5</sup>

Primerjajmo zdaj ta Plotinov opis Enega z Aristotelovim zadnjim odstav-

pravi tu Aristotel, ki mu, naj mu odvzamemo karkoli, vselej lahko vzamemo še nekaj. Vselej preostane še nekaj, ostane tako rekoč zunaj. »Tisto, kar nima zunaj ničesar več, pa je dovršeno in celo. Celo opredeljujemo kot tisto, čemur nič ne manjka, kot v primeru celega človeka ali cele omare. In kot je v teh posameznih primerih, je tudi nasploh: celo je tisto, kar nima ničesar zunaj sebe.« Je tisto, kar je prisotno v celoti, kot dovršeno v samem sebi. Zato pomeni biti celovit in biti dovršen, se pravi obmejen, eno in isto. »Dovršeno (*teleion*) pa ni nič, kar nima svrhe, svrha (*telos*) pa je meja (*peras*). Zato ima Parmenid bolj prav kot Meliso, saj ta trdi, da je celota neomejena, po prvem pa je celota obmejena.« Neomejeno je namreč le snov dovršenosti, možnost (*dynamis*) za nekaj celovitega, se pravi obmejenega in v tem smislu zaokroženega. Neomejeno, brezmejno, še ni dejanskost (*energeia*): še ni dovršena celota. Je vsebovano, ne pa vsebuje. Neomejeno, namreč kot neopredeljeno, je zato tudi nepoznatljivo. Neomejeno kot brezmejno, snov kot snov, je brezoblično. V tem smislu je snov prej del kot celota, saj vselej nastopa le kot del kake celote: kake cele, dovršene reči. Les je samo del mize kot celote, kot stvari z obliko. V tem kontekstu *apeiron* nastopa zgolj in samo v enem pomenu, kot oznaka za snov kot snov oziroma za prvo, čisto, brezoblično snov. Pomeni neopredeljeno možnost, ne pa brezmejne moči.

<sup>5</sup> Pri prevajanju teh stavkov sem se oprl predvsem na Richarda Harderja (*Plotins Schriften Ia*, Meiner, Hamburg 1956, str. 188/189).

---

---

kom iz 7. poglavja XII. knjige *Metafizike* (1073a4–12), v katerem govori o isti problematiki:

»Da torej je neka bitnost, ki je večna in negibna in ločena od vsega zaznavnega, je iz povedanega očitno. Pokazalo pa se je tudi, da ta bitnost ne more imeti nobene velikosti; temveč je nedeljena in nerazdelna. Kajti giblje skoz neskončni/brezmejni čas (*ton apeiron chronon*), nič omejenega pa nima neskončne/brezmejne moči (*dynamis apeiron*); in ker je vsaka velikost bodisi brezmejna bodisi omejena, ta bitnost vsled tega ne more biti omejene velikosti, a tudi neskončne/brezmejne ne, saj neskončne/brezmejne velikosti sploh ni. Poleg tega je tudi netrpna (*apathes*) in nepredruagačljiva (*analloiton*); kajti vsa druga gibanja so kasnejša (*hysteron*) od krajevnega.«<sup>6</sup>

Bog kot večna, negibna in ločena, tj. transcendentna bitnost ni v prostoru in času, se ne giblje ne na prostorski ne na časovni način: ne spreminja svojega zunajprostorskega položaja ter ne nastaja oziroma ne mineva. In ker je gibanje v prostoru, spreminjanje krajevnega položaja, kot gibanje z enega na drugo mesto za Aristotela na izvoru vsakršnega drugega gibanja oziroma spreminjanja, Bog kot negibni gibalec ni samo negiben, ampak tudi nespremenljiv oziroma nepredruagačljiv. Je večno isti oziroma enak.

197

A ne v prostorskem ali časovnem smislu. Saj je Bog kot čisto umevanje umevanja nesnoven, brez snovi in zato tudi brez razsežnosti oziroma velikosti. Kljub temu pa od vekomaj giblje in bo vekomaj gibal vesolje; zvezdnato nebo nad nami je krožilo in bo krožilo, ko nas ni bilo in nas ne bo več. Se krožno giblje, se ponavlja skoz brezmejni oziroma neomejeni in v tem smislu neskončni čas. Gre za vseskozno vračanje enakega, ker prvi gibalec najpoprej sam ostaja večno sebi enak. Večno vračanje, večno gibanje večno trajajočega vesolja, je posledica večnosti Boga kot prvega oziroma negib-

---

<sup>6</sup> Izhajam iz klasičnega Bonitzevega prevoda v nemščino: Aristoteles, *Metaphysik*, Rowohlt, München 1966, str. 278–279. Gadamerjev prevod (Aristoteles, *Metaphysik XII*, Klostermann, Frankfurt/M 1976) že preveč sorazlaga. Hrvaški prevod Tomislava Ladana (Aristotel, *Metafizika*, Hrvatska sveučiliška naklada, Zagreb 1992) ima več hujših napak; med drugim je *dynamis* prevedena (str. 254) z »nužnost«. V Zoretovem prevodu (Aristoteles, *Metafizika Lambda*, Phainomena 1/1992/2–3, str. 62–82) je *dynamis* (str. 71) neustrezno, namreč po smislu, prevedena kot »možnost«.



---

nega gibalca. V skladu s tem se zadnji stavki Aritstotelove *Fizike* (267b17–27) glasijo:

»Edinole gibanje, ki ga giblje tisto negibno (*to akineton*), sobiva; ker je negibno vedno enako, je enako tudi do gibanega, tako da sobiva.

Potem ko smo vse to razčlenili, je očitno: nemogoče je, da bi prvo gibalno kot negibno imelo kako velikost. Kajti če bi imelo velikost, bi moralo biti bodisi omejeno bodisi brezmejno. To, da brezmejne velikosti ne more biti, sem dokazal v raziskavi *O naravi*. Da pa je po drugi plati nemogoče, da bi nekaj z omejeno velikostjo imelo brezmejno moč (*adynaton echein dynamin apeiron*) in da bi nekaj omejenega gibalo skoz brezmejni čas gibano, sem pokazal pravkar. Pač pa prvo gibalo giblje večno gibanje in brezmejni čas. Jasno je torej: nerazdelno je, nedeljivo in nima velikosti.«<sup>7</sup>

198

Aristotel je zelo natančen pri definicijah, se pravi pri pojmovnih opredelitvah, pri rabi besed pa je sproščen. Ta sproščenost ne pomeni ohlapnosti, marveč izhaja iz Aristotelove ugotovitve, da ima vsaka beseda več pomenov. To ne velja samo za besedo »bit«, ampak tudi za besedi, kakršni sta »neomejeno« oziroma »neskončno« in »večno«.

Večen je Bog, večno pa je tudi, toda v drugem pomenu, krožno gibanje na nebu. Gibanje, katerega gibalec je Bog kot Negibni, je sicer večno, bolje, zmerajšnje, toda odvija se časovno. In ker čas nima konca, je kot tak neskončen oziroma brezmejen. Večnost kot zmerajšnjost pomeni trajnost. Kljub odmikom od Platona v teh Aristotelovih določilih odmeva prav pojmovanje časa iz *Timaja*, po katerem je čas podoba večnosti; podoba tudi v tem pomenu, da je krožno gibanje na nebu gibljiva podoba stalno v sebi zaokroženega Boga: Boga kot demiurga kozmosa in s tem časa.

Čeprav Aristotel neomejenost, namreč v pomenu nedoločne neskončnosti oziroma neskončne nedoločnosti, načeloma pripisuje brezoblični snovi kot

---

<sup>7</sup> Pri prevajanju sem se oprl na nemški prevod Hansa Günterja Zekla: *Aristoteles' Physik V–VIII*, Meiner, Hamburg 1988, str. 238–239.

---

taki, zaradi pravkar povedanega govori že v *Fiziki* (208a20) tudi o neomejenosti oziroma brezmejnosti gibanja, časa in celo uma: »Čas, gibanje pa tudi umevanje so neomejeni.« Da bi pa njihovo neomejenost razločil od neomejenosti snovi kot take, takoj doda: »A da ne preostane nič od vzete- tega.« Kajti za snov je značilno ravno to, da od nje zmeraj kaj ostane. Pri snovi in času gre torej za dva zelo različna pomena neomejenosti. Od njiju pa se še bolj, kot se med seboj razlikujeta neomejenost snovi in neomejenost časa, razločuje neomejenost uma, zlasti pa neomejenost božjega uma. Kajti pri umu kot Bogu oziroma pri bogu kot Umu gre za neomejeno moč, se pravi za Moč, ki je v svoji brezmejnosti popolna dejanskost; čisto dejanstvo.

Kljub temu brezmejnost tudi v primeru brezmejne Moči ni v nasprotju z osnovnim Aristotelovim izhodiščem, ki se glasi (Met XI, 1066b3): »Nemogoče pa je, da bi obstajalo brezmejno na sebi (*auto ti on*), ločeno (*choriston*) od vsega čutnega.« Drugače rečeno, nemogoče je, da bi bilo »brezmejno bitnost kot taka in ne dodatek«; ker je zgolj nekaj pridevniškega, brezmejnega ne moremo jemati v samostalniškem pomenu. Obstaja nekaj (snov, čas, um), kar je brezmejno, brezmejnost kot taka, se pravi Brezmejnost, pa ne obstaja. Obstaja večni Bog, Večnost, se pravi večnost na sebi, sama zase, pa ne obstaja. Bog je večni, ni pa Večnost, oziroma večnost ni Bog. Bog je lep, ni pa Lepota, oziroma lepota ni Bog. In tako naprej.

199

Na enak način obravnava Aristotel tudi eno. Tudi eno (*to hen*) ni bitnost (*ousia*) kot taka. Vselej gre za eno nekaj oziroma za nekaj, ki je eno. Obstaja le en Bog, ki je Um, toda ta Um ali Bog ni Eno, ni eno kot tako oziroma na sebi. Ko gre za vprašanje enega, je zato vseeno, ali govorimo o enem konju, enem človeku ali encm Bogu. Obstaja en konj, ne obstaja pa konjsko eno, drugače rečeno, ne obstaja konjskost kot eno, kot Platonova ideja. Konj kot en konj po svoji enosti ni bitnost, marveč mera: mera, s katero izmerimo, kolikšno število konj imamo pred seboj. »Prav zato je nujno, da eno ni število, saj tudi mera ne pomeni mere mer, pač pa sta eno in mera počelo. Pri vsem štetem mora biti za podlago kaka istost (*to auto ti*) kot mera; če štejemo konje, je mera konj, če ljudi, človek, če človeka, konja in boga, pa živo bitje, tako da bo šlo tedaj za število živih bitij.« (Met XIV, 1; 1088a5–10.) Mera bogov je en bog, mcra in boga in človeka in konja pa je eno živo

---

---

bitje. Torej je splošno Aristotelovo pravilo: vsako bivajoče je eno, eno pa ni bivajoče. Vsako bivajoče je nekaj enega, eno pa ni nekaj bivajočega. Saj enega kot enega sploh ni. Vselej gre za to ali ono bivajoče, torej za kako eno bivajoče, tako da s tega vidika eno in bivajoče pomenita pravzaprav eno in isto.

## 2. Počelo in Prvina

Za temi Aristotelovimi izvajanji tiči polemika s Platonom, zlasti pa z neposrednim tekmeccem Spevzipom, Platonovim nečakom, ki je po njegovi smrti, se pravi po smrti njunega skupnega učitelja, prevzel vodenje Akademije. Če je bil Platonov stric Kritias radikalni sofist, če je Platon filozof, pa bo njegov nečak Spevzip zasnoval mistiko, načrtal tisto pot platonizma, na kateri nahajamo tudi Plotina in za njim Proklosa. Spevzip je bil namreč prvi, ki ideje Dobrega ni samo poistovetil z Enim, ampak jo je na Eno žc tudi reducirjal, obenem pa to Eno postavil kot Prvino, kot tisto in takšno prvo eno, ki je pred tako ali drugače nastalim bivajočim.<sup>8</sup> In prav na tega Spevzipa se nanaša naslednji, predzadnji odstavek 7. poglavja XII. knjige *Metafizike* (1072b31–1073a3):

»Tisti pa, ki tako kot pitagorejci in Spevzip predpostavljajo, da tisto najlepše in najboljše (*to kalliston kai ariston*) ne biva v počelu, ker da tudi počela rastlin in živali sicer so vzroki, a da je lepo in dovršeno šele v tistem, kar nastane iz njih, ne domnevajo pravilno. Kajti seme (*sperma*) je iz nečesa drugega, pred njim dovršenega, in prvo (*to proton*) ni seme, marveč dovršeno (*to teleion*); rekli bomo na primer, da je človek prvotnejši od semena: ne tisti, ki je nastal iz tega semena, temveč tisti drugi, čigar je seme.«

Te Aristotelove stavke beremo kot pripoved. Kot njegovo poročilo o različnih stališčih med filozofi. Beremo jih tako, kot smo to navajeni početi od prebiranja filozofskih učbenikov. Ta filozof je rekel to, drugi nekaj drugega, tretji spet nekaj tretjega. Kakor da gre pri vsem skupaj za nekakšen prepir o

<sup>8</sup> Glej o tem razpravo *Speusipp und die Unendlichkeit des Einen* Jensa Halfwassena (Archiv für Begriffsgeschichte 36/1993/1, str. 43–73).

---

---

oslovski senci. Recimo za prazno razglabljanje, kaj je bilo prej, kura ali jajce. Ob tem preslišimo silovite spopade, ki tičijo za prebranimi mislimi. Preslišimo silovito strast, ki je pričujoča v Aristotelovi lapidarni navedbi, da Spevzip ne domneva pravilno. Da se torej moti, ko meni, da je bilo najprej seme, Eno kot prazarodek, in šele potem vse to, kar imamo pred seboj v razviti, dozoreli in zato dovršeni, popolni ali lepi obliki.

Skratka, gre za vprašanje, obenem pa že tudi za nadaljevanje gigantomahije, za spor, kaj je to, kar je. Kaj je bivajoče in kaj je počelo bivajočega? Od kod vse to, kar vidimo, izvira? Kako se razvija, čč sploh se? Ali veselje ni le lepo, ampak tudi dobro? Bo do nas prijazno tudi vnaprej? Ali pa nam grozi katastrofa? Vsa ta vprašanja<sup>9</sup> so pričujoča v navidezno skopih Aristotelovih navedbah; so sonavzoča, četudi na prvi pogled niso vidna. Poglejmo, kaj po Aristotelu izhaja iz tega, če bi sprejeli Spevzipove predpostavke oziroma domneve. Aristotel poveže Spevzipov nauk s podedovano mitologijo in pravi:

»Kaže pa, da med starimi teologi in nekaterimi sodobnimi filozofi obstaja soglasje v tem, da dobro in lepo nista v počelu, temveč se pojavita (*emphainesthai*) šele ob razvojnem nastajanju bivajočega (*proelthouses tes ton onton physeos*). Do tega nazora pa so prišli, da bi se izognili resni težavi, v katero pademo, če eno, kot to delajo nekateri, postavimo kot počelo. Ta težava ne izhaja iz tega, da počelu pripisujejo dobro kot v njem pričujoče, marveč iz tega, da postavljajo eno kot počelo, počelo pa kot prvino (*stoiceion*), tako da naj bi tudi število izhajalo iz enega. Stari pesniki jim pridejo naproti toliko, kolikor oblasti in vladanja ne pripisujejo prvotnim bogovom, kot so Noč in Nebo pa Kaos in Ocean, marveč Zevsu.« (Met IX,4; 1091a33–1091b6)

201

Ni sporno to, nadaljuje Aristotel, da prvemu, večnemu in samozadostnemu

<sup>9</sup> Iz razmerja med večnim negibnim gibalcem in večnim gibanjem npr. izhaja: »Ravno tako pa tudi večno gibanje (*kinesis aidios*), če takšno obstaja, ni zgolj v možnosti; in če je večno gibano, ni gibano le v možnosti; razen glede smeri od kod in kam, kajti glede tega je potrebna snov. Zato so sonce, zvezde in vse nebo vedno v dejanskosti; ni se torej treba bati, kakor se bojijo filozofi narave, da bi vse to kdaj obstalo« (Met IX,8; 1050b20–25).

---

---

bitju prvenstvo, večnost in samozadostnost ne bi pripadali kot nekaj dobrega; kajti prav zaradi tega, ker »se ima dobro (*eu echein*)«, si je to bitje, se pravi Bog, samozadostno, tako da ne teži po predrugačenju. Sporna pa je izenačitev takšnega dobrega z dobrim kot takim, tj. z Dobrim, tega pa z Enim, torej z enim v pomenu prvega počela kot prvine. In to zaradi naslednjih dveh temeljnih razlogov:

1. Če je počelo vsega izenačeno s počelom kake živali, se pravi s počelom v pomenu prvine,<sup>10</sup> tako da naj bi iz nedoločnega (*ahorista*) in nepopolnega (*atele*) kot iz semena nastalo popolnejše (*teleiotes*), kakršno je razvito in dozorelo živo bitje, potem »eno kot tako sploh ni nekaj bivajočega« (1092a14) in tedaj eno ni zares tisto prvo, saj je tisto zares prvo in izvorno dejanski človek, ne pa seme kot človek v možnosti.

2. Če je Eno dobro kot tako, torej Dobro, potem je njegovo nasprotstvo slabo kot tako, se pravi Slabo oziroma Zlo. In če množstvo kot nasprotstvo enega izhaja iz Enega kot izvorne Prvine, to ne pomeni samo tega, da Zlo izvira iz svojega nasprotstva, torej iz Dobrega, ampak tudi to, da je množstvo kot tako nekaj slabega oziroma zlega, skratka, da je Zlo vse, kar je drugačno od enega in istega, tj. od Enega kot Istega. Da je »razen Enega vse bivajoče deležno Zla« in da je potemtakem »Zlo prostor (*chora*: snov) Dobrega«. To pa pomeni, da Dobro, ki deleži na ta način v Zlu, teži po lastnem izginotju, kajti nasprotja ukinjajo drugo drugo; ali pa je že Zlo samo Dobro v možnosti, se pravi možnostno Dobro, kajti če je zlo snov, je kot vsaka snov možnost, namreč možnost dejansko Dobrega. Tako v prvem kot v drugem primeru po Aristotelu zapademo v protislovje.

Če se nasprotstva medsebojno uničujejo, potem iz enega od obeh členov nasprotja nikoli ne more nastati drugi: iz hladnega ne more nastati toplo, iz črnega ne more nastati belo, skratka, iz nebivajočega ne more nastati bivajoče. To je sicer eden glavnih Aristotelovih ugovorov Platonu, zdaj pa ga uporabi tudi proti Spevzipu. Po Aristotelu je nujna podlaga vsakega na-

---

<sup>10</sup> Tudi beseda »prvina« ima po Aristotelu več pomenov: prvina je zemlja (poleg ognja, vode in zraka), prvine so črke, npr. črka a v besedi »miza«, prvina pa je tudi seme; to, kar Aristotel zavrača, je, da bi bila prvina kot gradnik ali sestavina ali celo kot seme že tudi (prvo) počelo.

---

---

sprotja vselej neka snov kot tisto tretje: kot podlaga nasprotja. Ne postane mraz topel, marveč je voda tista, ki postane ali hladna ali topla oziroma mrzla ali vroča. Tako v resnici nimamo nikoli le ene, ampak vselej dve možnosti. Iz lesa lahko nastane miza, ta isti les pa lahko tudi segnije, se pravi propade. Iz snovi lahko nastane nekaj dejanskega, se pravi neka stvar te ali one oblike, lahko pa tudi ne. Tako da se les šele vzvratno potrdi kot snov mize, kot vsebina stvari z mizasto obliko. Proizvajanje torej ni privajanje iz nebivajočega v bivajoče, kakor v *Simpoziju* zapiše Platon, temveč oblikovanje nečesa kot snovi, natančneje, preoblikovanje, saj vsaka snov, razen prve, že ima neko obliko.

Preoblikovanje pa ni nič drugega kot spreminjanje. Glede na razmerje med dobrim in zlim to najprej pomeni, da ne obstaja niti dobro kot tako niti zlo kot tako; in nato, da zlo ne more postati dobro, ravno tako pa tudi dobro ne zlo. Kot je dobro vselej dobro nečesa, tako je tudi slabo vselej slabo nečesa. Dober ali slab je kruh in dober ali slab je človek. In ko slab človek postane dober, ko se spremeni, to ne pomeni, da je zlo postalo dobro, marveč prav in samo človek. Ne spreminjajo se lastnosti, marveč se spreminja oziroma se lahko spreminja samo nekaj bivajočega, tako da neke lastnosti dobi ali pa jih zgubi.

203

Če te razlage ne sprejmemo, nastopijo težave, na katere opozarja Aristotel – na katere je opozoril prvi in so se v vsej ostrini kot take pokazale šele čez stoletja. Na primer gnostična težava s hipostaziranim Dobrim in hipostaziranim Zlom, težava, ki se izraža v razcepu gnostične boštvenosti, se pravi v protislovju med dobrim demiurgom in zlim demiurgom. Podobno je z neoplatonistično težavo glede Enega, ki jo je Aristotel, kakor smo videli, tudi že napovedal. Če je Eno isto kot Dobro in če je Eno Prvina, ki je obenem Počelo, izvorni izvor vsega, potem je nujno tudi izvor vsega zlega; če pa je izvor Zlega, potem kajpada ne more biti Dobro, torej je izenačitev Enega z Dobrim skozinskoz protislovna.

Kako se iz teh zagat reši sam Aristotel in kako se potem skuša iz njih rešiti Plotin? Namreč Plotin kot dober poznavalec Aristotelovih razlag in rešitev, obenem pa zvest naslednik Platona in v marsičem tudi Spevzipa?

---

---

Aristotelova rešitev je v osamosvojitvi enega in dobrega Boga, Boga, ki je Um, ni pa Eno oziroma Dobro. Bog, ki se ima nadvse dobro, tako da vse drugo bivajoče teži k njemu, kljub temu ni ne Dobro ne Dobri. Ne vtika se v druge stvari. Zakaj bi tudi se, saj mu ničesar ne manjka, tako da v celoti zadošča sam sebi. Kot večno bitje, bitje večnega življenja in uživanja, se ni rodil in ne rojeva. Ni naredil vesolja, saj je to tudi samo večno (za razliko od Boga seveda večno le v prostoru in času), a tudi v kozmos ga ni oblikoval oziroma preuredil. Narava, ki teži k Bogu kot Svrhi, se sama nenehno in sproti, prav zaradi težnje v sebi sami, oblikuje kot kozmos. Od nekdaj. Torej ne bo prešla v Boga.<sup>11</sup> Bog kot Svrha je večna in zato tudi zdajšnja najvišja dovršenost vsega bivajočega, torej ni šele kak Cilj iz prihodnosti.

Bog je Počelo, ni pa Prvina vsega, kar je. Četudi je vrhovno bivajoče, ni Eno, iz katerega bi nastalo vse drugo, se pravi množstvo bivajočega. In zato tudi narava, vključno s človekom kot naravnim bitjem, ni kako seme Boga, skratka, ni potencialni Bog. Tisto, kar je v človeku božjega, je njegov um. To pa ne pomeni, da je ta um kadarkoli bil ali da kadarkoli bo Um in s tem Bog. Bog živi in umeva zase, v samozadostni ločenosti od vsega drugega in drugače bivajočega. Zato tudi z Zevsom, tem mitološkim vrhovnim bogom, ni primerljiv.

Bog je Bitje, ki je večno in zato ni nastalo. To pomeni, da, izraženo z Aristotelovimi besedami, nikoli ni bil seme. Vso večnost je, četudi ne plodi, kot odrasel in/ali zrel moški: kot dovršeno oziroma dejansko bitje. O večnosti lahko ob tem govorimo le pogojno, namreč kot o lastnosti; večnost kot taka ne obstaja, obstaja le kot večnost Boga, še natančneje, obstaja le večni Bog, ne da bi obstajala še kaka večnost na sebi. O tem, da ima Aristotel, ko opisuje Boga, pred seboj, namreč na analogni način, prav odraslega človeka, zrelega moškega, in to ne kakega navadnega, temveč filozofirajočega, pričajo Boga pripisane lastnosti.

Vendar preslikava človeka na Boga ni premočrtna, marveč je narejena z

<sup>11</sup> S tega vidika je Aristotelov svet statičen: večno enak, v bistvu tak, kot je sedaj. Kajti če človek rodi človeka in konj rodi konja in iz smreke zraste smreka in tako naprej, se vse vedno le obnavlja in ponavlja, ne more pa nastati nič zares novega.

---

---

obratom in z uporabo presežnikov. Po naslednjem modelu: vidimo, da sonce vedno znova vzhaja in zahaja, da je njegovo gibanje večno, brez časovnega konca, torej mora biti tudi vzrok večnega vračanja sonca večten, drugače rečeno, stalno gibalo časovno trajnega ali neskončnega gibanja v naravi je večni negibni gibalec. V tem sklepanju velja kot premisa teza o večnem vračanju sonca. Brž ko nismo več prepričani o večnosti tega vračanja ali ko ugotovimo, da ima tudi sonce svoj nastanek in svoj konec, se kajpada podre ves silogizem. Tako je tudi s presežnimi lastnostmi Aristotelovega Boga, saj kot pridevniki lahko nastopajo le, dokler verjamemo v samostalniškost Uma.

### 3. Želja in užitek

Pri Aristotelovi konstrukciji Boga kot stvari na sebi in s tem njegove samostalniškosti kot Uma lahko s fenomenološkega gledišča, se pravi glede na konstitucijo Boga kot sklopa resničnih fenomenov, najprej ugotovimo, da se Bog Aristotelu kaže z dveh vidikov: kot »predmet« želje in kot »osebek« užitka. Predmet želje dajem v narekovaje, saj ne gre za predmet kot objekt v modernem pomenu, za predstavo ali izpostavo subjekta, marveč za tisto zaželeno, kar je vzrok naše želje kot težnje. Kot takšen ima predmet želje, predmet, ki je v vlogi vzroka, ontološko prednost pred željo kot tako, tj. pred želenjem. Strogo vzeto zato ni »osebka« želje; kot človek sem sicer subjekt želje, toda v dobesednem pomenu te latinske besede: sem podložnik želje. Podložnik in podložek, ne pa osebek, se pravi subjekt v modernem pomenu. Zato, zaradi razločka med osebkom kot takim in osebkom kot subjektom, v sintagmi »osebek« užitka dajem v narekovaj tudi besedo osebek. Zakaj sploh uporabljam besedo osebek? Da bi poudaril, kako kljub temu, da po Aristotelu nisem ne tvorec ne nosilec želje, slej ko prej ostajam nosilec in v tem pomenu osebek užitka – in kajpada tudi njegovega nasprotstva. Sem »osebek« ugodja in neugodja, slasti in bolečine, veselja in žalosti itn. Bogu, ki se ima vedno samo dobro, pripada seveda samo prvi člen nasprotja.

Kot je po Platonu bog lahko le dobri bog, tako je po Aristotelu Bog zgolj in samo »osebek« užitka. Bog zgolj in samo uživa. Je brez skrbi, a tudi brez želja.

---



---

Pač pa je bog kot prvo gibalo, kot negibni gibalec, kot tisto, kar giblje, ne da bi se samo gibalo, kar torej *giblje tako, da se samo ne giblje*, fenomenološko vzeto, se pravi na podlagi naše lastne izkušnje, tisto želeno,<sup>12</sup> *to orekton* (1072a26) oziroma *to epithymeton* (1072a27). Isto velja po Aristotelu za hoteno, *to bouleton*, in za umevano, *to noeton*. Izrecno poudari, da sta s tega vidika želeno in umevano istega reda; oba sta *ta prota*: prvotnosti. Lahko bi rekli tudi prvo-bitnosti, kajti pri prednosti umevanega pred umevanjem gre ravno za prvenstvo biti pred mišljenjem. Isto sta bit in mišljenjc, toda mišljenjc je mišljenjcje biti. Tega se potem trdno drži tudi Plotin, tako da pogojno dopušča obravnavati Eno kot tisto umevano, nikakor pa ne kot nekaj umevajočega oziroma mislečega. Bog kot negibno gibalo vsega gibajočega se je torej najprej »predmet« teženja vsega k njemu, z našega, človeškega vidika »predmet« želje. Skratka, Bog giblje kot tisto ljubljeno, *to eromenon* (1072b3).

206 Toliko o Bogu kot »predmetu« želje, ki se, preslikan na vse bivajoče, kaže kot »predmet« teženja, kot *to hou heneka* (1072b2), kot zaradičesaršnjost narave kot take in v celoti. Gre torej za čisto formalno določilo; tako kakor je takoj zatem čisto formalno določilo tudi določilo dobrega kot nečesa, za čimer pač težimo, si ga želimo in ga tako sprejemamo kot počelo svoje želje. Vsebinska določila nahajamo šele pri Aristotelovi opredelitvi Boga kot »osebka« užitka oziroma uživanja. Aristotel predpostavlja, da je Bog živo bitje, da torej živi svoje posebno življenje, in pravi:

»Njegovo življenje (*diagoge*) je najboljše (*ariste*: najodličnejše), takšno, kakršnega imamo mi le za kratek čas; kajti on se ima vedno tako (*nam je namreč to nemogoče*), saj sta pri njem dejanstvo (*energeia*) in užitek (*hedone*) isto (*in zato so prebujenje, zaznavanje in umevanje tisto najprijetnejše, upanje in spominjanje pa šele po njih*). Umevanje (*noesis*: mišljenje)

---

<sup>12</sup> Želeno, »predmet« želje, jemljem tu kot istovetno s »predmetom« teženja, ki ga sam Aristotel sicer členi na čutni in umski del, na želeno kot poželjeno in želeno kot hoteno: »Predmet želje (*epithymeton*: poželenje) je namreč tisto, kar se kaže lepo (*to phainomenon kalon*), predmet volje (*bouleton*) pa je prvo bivajoče. Za nečim pa težimo (*oregesthai*) bolj zaradi tega, ker se nam zdi (*dokei*), kot se nam zdi zaradi tega, ker težimo za nečim; umevanje (*noesis*) je namreč počelo.« (Aristotel: *Metafizika Lambda*, prav tam, str. 69.)

---

---

kot tako pa se nanaša na najboljše kot tako, najvišje na najvišje. Tako um umeva, po deleženju (*metalepsis*) na umevanem, samega sebe. Ko se ga dotakne (*thiggano*) in ga umeva, postane namreč umevano, torej sta um (*nous*) in umevano (*noeton*) isto. Kajti um, ki je sprejemljiv za umevano in bitnost, je dejanski, ko ju ima, torej se zdi, da je le-to še bolj božansko od tistega, kar ima božanskega um, saj je motritev (*theoria*) tisto najprijetnejše in najboljše (*to hediston kai ariston*: tisto, kar nudi največ užitka in je od vsega najodličnejše)« (Met. XII,7; 1072b15–24).

Motritev kot umevanje je motrenje. Je neka dejavnost. Toda dejavnost negibnega, torej negibna ali mirujoča dejavnost. Motrenje pomeni mirovanje, se pravi, za Aristotela je mirovanje, ne pa gibanje, najvišja stopnja dejavnosti. Teorija je najvišja, najodličnejša *praxis*: teorija kot umevanje, ki v sebi združuje tako um kot umevano. Umevanje je umna dejavnost uma; um kot umevanje ni več zgolj um v možnosti, temveč dejanski, umevajoči um. Umevanje pomeni udejanjitev, udejanjenje, dejanskost, dejstvenost in dejanstvo uma. In kot tak, torej kot umevanje, je um po Aristotelu življenje (*zoe*). Drugače rečeno, motrenje ne pomeni le dejavnosti, ampak tudi življenje. Ne kako navadno, marveč najvišje in najodličnejše, najpopolnejše oziroma najdovršenejše življenje. Rečeno v povzetku: božansko življenje. In v čisti obliki: božansko življenje Boga samega.

207

Temu, pravi Aristotel, se lahko samo čudimo. Čudovito je, se navdušuje Aristotel, da je tudi človek, čeprav le včasih in začasno, zmožen motrenja, se pravi umevanja kot enotnosti uma in umevanega. Najbolj čudovito in občudovanja vredno pa je to, da obstaja tudi večno motrenje. Namreč motrenje oziroma umevanje boga. Boga, ki je »nekaj živega, večnega in najodličnejšega« (1072b29). Vsemu temu se lahko čudimo tudi mi. Lahko se čudimo v domišljiji, čudili pa bi se tudi zares, če bi bilo vse to res. A tu je nekaj vprašanj.

Prvo vprašanje: Zakaj naj bi bilo umevanje že samo po sebi tudi življenje? Ko Aristotel podrobneje opisuje umevanje kot enotnost uma in umevanega, ko ugotavlja, da to in takšno umevanje ni nič drugega kot umevanje umevanja (*noesis noeseos*)«, umevanje, ki umeva samo sebe, v povzetku pravi,

---

---

da sta v tem izjemnem primeru »umevanje in umljeno (*to nooumenon*) eno in isto« (1075a4). Da nista več, kakor sicer, različnih, marveč iste biti. Gre torej za stopnjevanje uma od njegove najnižje oblike do najvišje, od zaznavanja kot trpnega do motrenja kot dejavnega uma. Um kot um je po Aristotelu eden od fenomenov, spada med *ta phainomena* in običajno obstaja razlika med umom in umevanim oziroma umljenim. Edino v motrenju začenja ta razlika izginjati, dokler v božanskem motrenju, v umu Boga oziroma v bogu kot Umu, povsem ne odpade. Tedaj imamo pred seboj ne samo najbolj božanski, ampak tudi najmočnejši in najodličnejši, najbolj cenjeni in zato tudi najbolj zaželeni um. Umna sta tako bitje najnižjega in najslabotnejšega uma kot bitje najmočnejšega in najvišjega uma, toda le Bog je eno in isto kot Um, ki ni le um, ampak je obenem že tudi umevanje in umljeno, skratka, umevanje umevanja. Strogo vzeto, Aristotelov Bog torej ni Um kar tako, marveč (dejavno) Umevanje.

208

Življenje pa Aristotel Bogu kot Umevanju, se pravi kot dejanskemu, dejavnemu Umu, pripiše po naslednji logiki. Imamo 1. neživo, 2. živo in 3. umno bivajoče. Neživo bivajoče ne živi, temveč zgolj je; ima zgolj bit, nima pa življenja. Živo bivajoče je bitje, ki je, ima bit, obenem pa tudi živi. Drugače rečeno, ni živega bitja, ki ne bi bilo bivajoče. Ni življenja brez biti. In naprej: ni umnega bitja, kakršno je človek, ki ne bi bilo hkrati tudi živo bitje. Kakor ni življenja brez biti, tako ni umevanja brez življenja. Smo torej pred zaporedjem, v katerem se obenem izraža tudi stopnjevanje: biti, živeti in umevati. Bit je vsebovana v življenju in življenje je vsebovano v umu, ali če se ozremo, um vsebuje tako življenje kot bit.

A ta obrat, iz katerega izhaja Aristotel, je neutemeljen in zato neupravičen. Umno bitje je tisto, ki živi in je. Brez bitja, ki v sebi že vključuje tako biti kot živeti, ni uma. Um kot tak, sam zase, ločen od živega bitja, ne biva. Ga ni: nima ne biti ne življenja. Podobno kot ni Enega, nasebnega enega, ki ne bi bilo eno tega ali onega bivajočega, natančneje, to ali ono bivajoče kot eno, tako ni Uma, nasebnega uma, ki ne bi bil um tega ali onega umnega bitja, bitja kot bivajočega, ki ne samo je, ampak ima tudi življenje.

---

---

#### 4. Eno ni nekaj enega

Plotin se vsega tega zaveda že precej bolj kot Aristotel. Zato si izvorno Enega, iz katerega vse izhaja, po njem, strogo vzeto, ne smemo misliti kot Um ali Boga, in, najstrožje vzeto, tudi kot eno ne. Eno ni eno: ni kako eno bivajoče pa tudi eno kot nasprotje množstva ne. Eno se nam kot eno kaže šele v vzratnem ogledalu množstva. In seveda v vzratnem ogledalu Boga kot Uma, se pravi Umevanja, ki je, kljub temu da sta v njem um in umevano eno in isto, navsezadnje vendarle sestavljeno iz njiju obeh. V resnici um torej ni nekaj enega, marveč nekaj dvojega oziroma dvojnega. Eno kot Eno je pred to dvojnostjo, pred Umom kot podvojenim umevanjem umevanja, in kolikor je ta Um izenačen z Bogom, nujno tudi pred Bogom. In ker Bogu kot Umu, ki je Življenje, pripada večnost, po Plotinu Eno tudi večno ni. Je pred večnostjo in v tem pomenu tudi nad njo. Kot je Eno nad Bogom oziroma Umom, tako je tudi nad večnostjo. Eno je, kot prikaže v razpravi *O večnosti in času* (III 7), čista točka, večnost pa prvi krog, ki se ovija okoli Enega.

Plotinu gre za demitologizacijo in deantropomorfizacijo Počela vsega, kar je. Počela, ki kot počelo kozmosa kajpada ni tudi nič kozmičnega. In kot počelo bivajočega nič bivajočega. Zato se skuša izviti iz dileme, ki jo je izoblikoval Aristotel: Ali se človek razvije iz semena ali pa človeka rodi človek? Človek, moški, ki je potem nosilec človeškega semena in s tem prazarodka človeka, a ne tega, njega samega, temveč drugega, njegovega potomca. Vendar se ne more povsem odtrgati od pričujočega filozofskega izročila. Od Platona namenoma ne, od Aristotela pa ne zaradi tega, ker ga jemlje kot izhodišče lastnega razločevanja od njega. Tako Plotin nekatere lastnosti, ki jih Aristotel daje Bogu kot Umu, prečrta z vidika Enega oziroma jih prepusti Umu ali Bogu kot nečemu izvedenemu, drugi hipostazi; nekatere lastnosti pa ohranja, jih prihrani prav za predumno in predboštveno oziroma nadumno in nadboštveno Eno. Na eni strani Eno zase ne more reči niti *Ego eimi* (VI 7, 38), Jaz sem, tako da je brez biti in brez jaznosti, na drugi strani pa mu Plotin kljub temu prisoja avtarktičnost, samozadostnost, ki jo Aristotel sicer pripisuje Bogu kot umevanju umevanja:

»Njegovo enost seveda lahko zapopademo iz njegove samozadostnosti. Ker

---

---

je tisto najbolj popolno in najbolj samozadostno od vsega, mora biti tudi najbolj nepomanjkljivo. Vsako množstvo in ne-eno je pomanjkljivo, saj sestoji iz mnovega (torej bitnosti mnovega manjka to, da bi bila eno), medtem ko Eno ne potrebuje samega sebe, kajti ono samo je to. To, kar je mnogo, potrebuje toliko vsakterega, iz kolikršnega je; in v njem vsaktero prebiva povezano z drugim, ni samo v sebi, saj potrebuje drugo, tako da takšno izpričuje pomanjkanje tako v posamičnem kot v celoti. Če naj bo nekaj povsem samozadostnega, mora to biti torej eno, saj je samo ono takšno, da mu ne manjka niti ono samo niti mu ne manjka kaj drugega. Kajti ne išče ničesar, niti da bi bilo, niti da bi bilo po njem popolno, niti da bi se na njem utemeljilo. Ker je vzrok vsega drugega, ne prejema od njega tega, kar je. Kakšna popolnost bi zanj sploh lahko bila zunaj njega? Popolnosti namreč nima kot dodatka, kajti ono samo je ta. Tudi na kakem kraju ni, saj se mu ni treba opreti, kakor da ne bi moglo nositi samega sebe, na noben temelj (temelja potrebno je namreč neduševno, nekaj težkega, kar pade, če je brez temelja). Pač pa ima po njem svoj temelj vse drugo, po njem je nastalo in od njega prejelo kraj svoje namestitve. Kraj išče to, kar je pomanjkljivo. Počelu pa to, kar izhaja iz njega, ne manjka; je počelo vsega, ne manjka pa mu ničesar. Kajti to, kar je pomanjkljivo, je pomanjkljivo kot hrepeneče po počelu. Če bi torej Enemu kaj manjkalo, bi kajpada iskalo nekaj, po čemer ne bi bilo Eno (*to me einai hen*); tedaj bi mu manjkalo razdiralno njega samega: vendar pa vsemu, čemur pravimo, da je pomanjkljivo, manjkata prav popolnost in tisto ohranjevalno.

210

Potemtakem za Eno ni nič dobro in v njem ni hotenja po dobrem. Je nadobro (*hyperagathon*); ni Dobro samo zase, temveč za vse drugo, če je to zmožno prejcti delež od njega. Tudi umevanje ni, saj bi bila v njem tedaj neka drugost; ni niti gibanje; saj je pred gibanjem in pred umevanjem. Kaj naj bi sploh umevalo? Samo sebe? Tedaj bi moralo biti pred umevanjem samega sebe nevedno in bi mu manjkalo umevanje, da bi se spoznalo. Toda ono samo je vendarle brez manka, samozadostno. Če samega sebe ne umeva in ne spoznava, še ni nevedno o samem sebi; nevednost (*agnoua*) bi obstajala, kjer bi bilo še kaj drugega in bi ga Eno ne poznalo. Eno pa, ki je samo, ne umeva in nima v sebi ničesar, česar ne bi poznalo; kajti ker Eno je in je s seboj, ne potrebuje umevanja samega sebe. Pravzaprav mu, če naj ohrani

---

---

enost, ne smemo pripisovati niti sobivanja (*syneinai*) s seboj, marveč moramo izključiti tako umevanje kot sobivanje, torej umevanje tako samega sebe kot vsega drugega. Ne smemo ga postavljati kot umevajočega, kvečjemu kot tisto umevano; umevano namreč ne umeva, marveč je drugemu vzrok njegovega umevanja: vzrok pa ni istoveten s povzročnim. Torej vzrok vsega ni nič od tega. Zato mu, ker vsemu izroča dobro, tudi ne smemo reči dobro, temveč je, drugo in drugačno, Dobro nad vsem drugim dobrim (*alla allos tagathon hyper ta alla agatha*).«

Eno kot Dobro, natančneje, kot naddobro, je vse omogočajoča Moč. Je vsemu bivajočemu bit podeljujoča Bit, natančneje, nadbit. In je z vidika vsega bivajočega Dobro, ker je dobro biti. To pomeni: biti ni dobro šele tedaj, ko mi je dobro, marveč je že bit kot taka nekaj dobrega. Saj me kot bivajočega brez biti sploh ne bi bilo. Zato Plotin samomor ne samo odklanja, ampak se mu ta, gledano iz bistva biti, kaže kot nekaj ne-mogočega. Bivanje in/ali življenje je torej že samo na sebi nekaj dobrega. To pa ne pomeni, da mi kot bivajočemu gre že tudi vselej dobro. Še manj to, da sem vselej zadovoljen in da sem si v svoji biti tako rekoč samozadosten. Samozadostno je samo nadbitno Eno. Vse drugo, ki sicer res biva le, kolikor je nekaj enega, pa je obenem vselej eno izmed njih, se pravi eno izmed drugih: bivajoče med bivajočim. Je cno in drugo obenem. Vezano je na drugo bivajoče, predvsem pa na Eno kot predbitno (predbivajočno) počelo vsega bivajočega. Vse, kar biva, je razločeno od Enega in zato na neki način od njega tudi ločeno.

211

Zato je v meni, ločencu ali ločenki od Enega, zmerom že tudi težnja po ponovni združitvi z njim. Ta želja po spojitvi, po zedinjenju z Enim, se v meni prebujata kot hrepenenje po dotiku z njim. Kot hrepenenje po predbitnosti in nad-bitnosti Enega, se pravi kot dvo-edina težnja po vrnitvi iz sebe in po preseženju samega sebe. Po preseženju, ne odpravi. Samopreseženje, ki se zgodi tedaj, ko dosežem Eno, me ne razbije, marveč zedini: poenoti. Zdaj sem eno z Enim; toda na ta način, da sem obenem, četudi ne v smislu zavedajoče se prisebnosti, še zmerom pri sebi. Da sem prav tedaj, ko sem povsem iz sebe, najbolj svoj. Dvig k Enemu zato ni nič drugega kot spust vase. Vzpenjanje k nadbitnemu sovпада s sestopanjem k lastni biti. Brez zaobrnitve vase ni vrnitve k predbitnemu.

---

---

Mojo pot navzgor, ki je hkrati pot navzdol, v mojo lastno globino in/ali notranjost, je treba razločevati od poti raz-dvojitve in nato raz-množitve Enega kot takega, se pravi, od poti, ki kot *pro-odos*, kot nekakšno napredovanje, vodi od nad-bitnega in/ali nad-umnega Enega navzdol k umu, nato k duši oziroma dušam in nazadnje k telesnosti oziroma snovnosti. Poti navzgor do zedinitve z Enim, vračanja, je po Plotinu zmožno samo umno bitje. Na to pot lahko stopi le človek, ki je kot umno bitje predvsem bitje uma. Bitjem in stvarjem, ki nimajo uma, je ta pot zaprečena – že vnaprej preprečena. Velika pot, pot nastanka uma, duše in teles, pa je tok, na izvoru katerega je zgolj in samo Eno. Eno ni le polno in popolno, ampak vselej že tudi prepolno. Tako da dobesedno prekipeva, se razliva in izliva. Prva, človekova pot je torej pot iz manka, druga, pot Enega, pa pot iz preobilja. Eno je Dobro tako, kot je dobra, namreč za nas, dobra letina. Tako rekoč nena-merno.

212

Ob pravkar povedanem že lahko uvidimo nekatere bistvene razlike tako med Platonom in Plotinom kot med Aristotelom in Plotinom. Po Platonu je kozmos tehnični proizvod, proizvod demiurga kot tehnika: Boga kot načrtojočega oziroma predvidevajočega Uma. Plotinovo Eno ni takšen demiurg. Saj če bi bilo, če bi imelo načrt in bi nekaj pred-videvalo, ne bi bilo Eno, temveč najmanj dvoje: ono samo in njegov načrt. Samo v sebi bi bilo raz-dvojeno, se pravi raz-cepljeno na pred-videvanje in pred-videvano, drugače rečeno, na umevanje in umevano. Prav to, tako rekoč logično dejstvo je Plotina pripeljalo do tega, da je Eno razglasil za tisto pred-umno, za tisto, na podlagi katerega šele po njegovem razcepu oziroma razdvojitvi nastane dvo-cdini Um. Dvo-edini, kajti um je um le, kolikor je umevanje, umevanja pa ni brez umevanega. Prav zato pa tudi Aristotelov Bog, ki je umevanje umevanja (umevanega), po Plotinu ne more biti Eno, torej tudi počelo vsega ne. Bog kot Um oziroma Um kot Bog je glede na Eno kot pravo in edino počelo vsega že nekaj drugotnega.

V Plotinovem Umu ali Bogu, v tej drugi in drugotni hipostazi, sferi idej, ima umevano prednost pred umevanjem. Ne v časovnem smislu, marveč v tem pomenu, da ni umevanja (misli) brez umevanega (idej): isto je misliti kot biti, toda misli brez biti ni. Eno je torej pred-bitno in nad-bitno, ume-

---

---

vano pa prvo-bitno. Kajti umevano ni nekaj iz-umljenega, marveč nekaj, kar je treba le do-umeti. Umevano je v Umu dano že vnaprej in mu kot umevanju obenem zadano. Tako kot Um sam tudi umevano ni eno, temveč je sestavljeno. Um kot umevano sestavljajo ideje. Tudi s tega vidika Eno zato ne more biti Platonov demiurg, se pravi tisti načrtovalec in proizvajalec vesolja, ki *choro* («kaos») oblikuje v kozmos z oziranjem na ideje. Kajti ideje kot sestavina Uma iz Enega šele vzniknejo. To pa obenem pomeni, da Plotinovo Eno tudi Platonova ideja Dobrega ni. Je Dobro, namreč z vidika drugega, vsega po njem povzročenega, ni pa ideja. Eno ni samo onstran vsega bivajočega, vključno z Umom ali Bogom, ampak tudi onstran idej, drugače rečeno, onstran vsakršne teo-logije in/ali ideo-logije.

Čeprav Plotin o Enem, ki je počelo vsega drugega, govori kot o vzroku, tega vzroka nima ne za tvorni ne za oblikovni vzrok. Eno ni Oblikovalec in Tvorec, še manj Stvarnik (stvarnik iz nič) sveta. Kljub temu pa svet ni nekaj nurejenega, zgolj skoz naključja blodečega. Na tej točki se Plotin trdno oklepa Platonovega in za njim Aristotelovega prepričanja, da je kozmos res kozmos. Da vesolje torej ni nekaj »samodejnega in naključnega (*to automaton kai tyche*)«, marveč nekaj Umu in Pre(d)vidnosti sledečega. A kako, če pa ni proizvod demiurga in torej ne izhaja iz njegove zamisli in volje? Na to vprašanje odgovarja Plotin v enem (III 2 in 3; 47 in 48) od svojih zadnjih spisov. Ta spis v dveh delih ima naslov *Peri pronoias*, O pre(d)vidnosti. Potem ko navede, da je treba razlikovati med pre(d)vidnostjo, ki se nanaša na kako posamezno bivajoče, in pre(d)vidnostjo, ki zadeva bivajoče v celoti, to razliko utemelji takole:

»Če bi učili, da je kozmos nastal, potem ko ga prej ni bilo, v nekem času, po takem nauku v pre(d)vidnosti kozmosa ne bi videli nič drugega kot pravkar predstavljeno pre(d)vidnost delov, kot predvidevanje (*proorasin*) in razmišljanje (*logismon*) Boga, kako naj vesolje nastane in kako naj bi bilo najboljše od vseh možnih. Ker pa našemu kozmosu pripisujemo, da je večni in da nikoli ni bil neprisoten, moramo videti pre(d)vidnost vesolja potemtakem v tem, da ustreza umu in da je um pred njim; ne kakor da bi bil um časovno prej, temveč v tem pomenu, da vesolje izvira iz uma, da je po naravi prej in tako njegov vzrok, njegov pralik (*archetypon*) in vzorec (*paradigma*), med-

---



---

tem ko je vesolje le podoba ter je večno bivanjsko in podstatno po umu. In to na tale način: narava uma in bivajočega je resnični in prvotni kozmos, ki se ne razstavlja in ne slabi z delitvijo, ki ni nepopoln, tudi glede svojih delov ne, kajti vsak od njih ostaja neodcepljen od celote. Saj je celota njegovega življenja in uma zbrana v enotnosti, v kateri živi in umeva, ter se v njem tako del ujema s celoto, ravno tako pa se v prijateljstvu s seboj ujema tudi celota, saj noben del ni odcepljen od drugega in ne izpostavlja svoje drugačnosti, ko se opocdini in odtuji od drugih; zato noben ne trpi zaradi drugega, četudi je njegovo nasprotstvo. Ker je to višje vesoljstvo torej skozinskoz enotno in dovršeno, miruje v sebi in se ne spreminja. Tudi ničesar ne proizvaja. Iz katerih razlogov pa naj bi tudi kaj izdelovalo, ko pa ni nepopolno? In čemu naj bi razum (*logos*) proizvedel še drugi razum oziroma um še drugi um? Ne, zmožnost proizvesti nekaj z lastnimi rokami, spada prav k nekomu, za katerega ni vse dobro narejeno, in se zato giblje in proizvaja, da bi dopolnil manjkajoče. V vsem srečnim pa zadošča, da mirujejo v sebi in so to, kar so.«<sup>13</sup>

**214** Višje vesolje, o katerem govori Plotin, je umni kozmos, navzoč znotraj Uma, sestavljen torej zgolj iz bivajočega kot bivajočega, tj. iz idej. Ta umni kozmos, lepo sestavljeni red idej, v bistvu ni nič drugega kot bivajoči Bog oziroma Um. Pre(d)vidnost tu zato ni vnaprejšnja in s tega vidika zunanja, marveč je notranja: soprisotna. Obstaja kot harmonija vesolja, tj. kozmosa. Kot harmonija, izhajajoča iz simetrije idej. Medtem ko je sfera Enega sfera Dobrega, je sfera Uma oziroma Boga sfera Lepote. Vesolje je kozmos, harmonična celota vseh delov, zaradi svoje imanentne umnosti. Umnosti, ki je kot taka, sama po sebi in iz sebe, že tudi pre(d)vidnost. Kozmos torej ni delo kakega demiurga oziroma Boga, saj je sam Bog, na božanski, se pravi na večni ali nesmrtni, obenem pa bogovsko srečni ali blaženi način bivajoč bitje.

V polemiki z gnostiki izrecno poudari, da svet tudi delo kakega »zlega demiurga« ni – kljub neredu in trpljenju v tem našem, tj. čutnem ali telesnem svetu. Svetu, ki je zgolj podoba ali posnetek umnega sveta kot arhctipa

---

<sup>13</sup> *Plotins Schriften* Va, Meiner, Hamburg 1960, str. 42.

---

oziroma paradigme, pralika oziroma vzorca ali zgleda. Kako kljub harmo-  
nični celoti prihaja do nereda, celo do sovraštva in nato tudi do medsebojnih  
poškodb med deli?

Ko Eno zaradi svoje prepolnosti prekipeva in se razliva, ne da bi se kadarkoli  
izlilo,<sup>14</sup> se to razlivanje kot razdvajanje in razdeljevanje oziroma razmno-  
ževanje od Uma prek Duše oziroma duš razširi do teles in nazadnje do snovi  
kot take. Iz pred-bivajočno Enega kot točke brez razsečnosti izhajajo in se  
širijo krogi bivajočega. S čim Plotin ta proces ponazori še nazorneje? S čim  
drugim kot s soncem: s soncem in svetlobo oziroma toploto, ki jo izžareva.  
Soncu nič ne manjka, a je tako vroče, da svojo toploto tako rekoč nujno širi  
na vse strani. Tako omogoča rast rasilin, rojevanje narave, spomladi s svojo  
toploto ogreje klice in jih tako prikljiče na dan. In tako kot se nad-umno Eno  
preliva v Um, se Um razliva naprej v to, čemur Plotin pravi *logosi*; logosi so  
žive klice uma, ki so razsejane po vsej snovi, tako da s svojim prežemanjem  
snovi ne zagotavljajo samo oblasti uma nad snovjo, ampak snov obvladujejo  
tako rekoč od znotraj. Po njih Um od znotraj ureja in usmerja snov, ki sicer  
nastopa kot brez-umna nujnost. Ne načrtno, po premisleku, kot moč od  
zunaj, marveč kot zmožnost stvari samih, kot njihov notranji zapis. Tudi do  
nereda in nasprotstev, na ravni živih bitij torej do bolečine in trpljenja,  
prihaja zaradi preobilja – zaradi kipenja rasti in življenja. Ko klica vznikne,

215

<sup>14</sup> Učbeniki zgodovine filozofije na tem mestu občajno govorijo o *emanaciji*; ta izraz v *Izvorih  
krščanskega mističnega izročila* (Nova revija, Ljubljana 1993) uporablja (str. 66 in naprej) tudi  
Andrew Louth. Heinrich Dörrie pa v razpravi *Emanation – Ein unphilosophisches Wort bei  
einigen Platonikern* (v: *Parusia*, Minerva, Frankfurt/M 1965, str. 119–142) s komparacijo in  
analizo grških in latinskih tekstov iz različnih obdobij dokaže naslednje: »Plotin je predstavo  
emanacije pravzaprav zavračal. To vprašljivo besedo uporabi le ob navezavi na Platona in še  
tedaj vselej z opozorilom, da ob tem nikakor ne smemo privzeti slabitve izvira. Predstava  
emanacije za Plotina torej ni konstitutivna; torej je treba končati z ležerno navado naših priroč-  
nikov, ki Plotinu pripisujejo nauk o emanaciji. Narobe, Plotin je vztrajno nastopal zoper pred-  
stavo, da se Eno razvije v mnogo z emanacijo.« (Str. 136.) Grška izraza *aporrein*, ki so ga  
potem prevedli z *emanatio*, Plotin sploh ne uporablja; gre namreč za tipično gnostični izraz,  
gnostike pa je imel Plotin, kakor je znano, za svoje glavne nasprotnike. Sicer pa se je navedeni  
grški izraz nanašal predvsem na magične postopke, npr. v zvezi z zlím pogledom, iz katerega  
se izliva, izhaja zlo; ali pa na astrološke procese: vpliv slabih sil kot posledica izliva zlím moči  
bogov, tj. planetov. Ta negativni prizvok se je ohranil v besedah, kot so *influenca*; ta ne pomeni  
dobesedno izliva, temveč vpliv, pomeni pa okužbo (npr. z gripo), ki se izliva iz nekega izvira.

---

---

se razraste in tako zadene ob druge rastline, jih ovira in morda tudi zatira, celo zatire. Vendar to povzroča le relativni nered, namreč v odnosih med deli, v celoti gledano pa vlada harmonija nasprotstev, torej red. Gledano scela, živimo ne samo v lepem in dobrem, ampak v najboljšem in najlepšem svetu.

Kajti vsako bivajoče, vse bivajoče teži k dobremu in je v tem smislu umno. Glede tega se Plotin strinja tako s Platonom kot z Aristotelom. A hkrati na eni strani odklanja Platonovega Urcjevalca, se pravi prinašalca Dobrega od zunaj, na drugi strani pa Aristotelovega negibnega Gibalca, se pravi, njegovo zagledanost, zagledanost Boga kot Uma zgolj in samo vase. Tako kot Aristotelov Bog je tudi Plotinovo Eno popolno in zato samozadostno Življenje. Toda Aristotelovo Življenje je zaobjeto vase, Plotinovo pa se razpira in na ta način odpira tudi za drugo in drugemu. Predvsem človeku.

**216**

Ravno Plotinovo razumevanje razmerja med človekom in Enim pa je tudi tisto, po čemer se njegova misel najbolj razlikuje od Aristotelove, deloma pa tudi od Platonove. Za Aristotela je *theoria*, je zrenje kot motrenje, tisto najvišje in najodličnejše: tisto božansko v človeku. Pri Platonu to mesto pripada – saj človek zrenja kot trajnega zrenja zaradi svoje končnosti ni zmožen – entuziazmu: polbožanskemu demoničnemu hrepenenju. Plotin pa kljub temu, da je Eno onkraj Platonovih idej in Aristotelovega Boga kot Uma, človeka Enemu tako približa, da se ga ta lahko neposredno dotakne, še več, lahko se z njim zedini. Vendar, in s tem smo pred novim zaobratom, ker gre za pred–umno in nad–umno Eno, zedinitev z Enim ne more biti umna združitev. To pa vzvratno pomeni, da um izvira iz nečesa, kar ni um. Um ni niti prva niti najvišja instanca. Tudi tisto naše najbolj lastno ni. V nas je nekaj, kar je več od uma; po tem se lahko združimo, bolje, zedinimo z Enim.

---

# HETEROGLOSSA: MOŽNOST FILOZOFIJE RELIGIJE

1.

217

Ali sploh obstaja možnost ekstatičnega govora izven hermenevitično povsem urejene skupine in dane potence govora, v sukcesiji katerega sta afirmacija in negacija razporejeni tako, da ima aplikacija hermenevitične »operacije« končni izid vedno zagotovljen? Ali izven tako uravnanega ritma obstaja možnost afirmiranja ali negiranja na metakritični ravni, tako da bi bilo hkrati zadoščeno vsem predpostavkam ortonimije, ortologije in ortografije? Že od Platonovega *Kratila* pa je znano, da je jezik *diakritikon organon* in *didaskalikon organon*<sup>1</sup> in da je zato na metakritični ravni težko ali celo nemogoče zagotoviti razločevanje bistvenega od nebistvenega, od česar pa je odvisna pravilnost/resničnost poimenovanja, izrekanja in označevanja. Kako je tedaj mogoče udejanjiti idejo konkretne ontologije, kakršno zastopa francoski mislec eksistence Gabriel Marcel? Filozofija religije bi tedaj morala biti aktivnost, ne pa teorija, ne razreševanje diskurzivnega mišljenja v nekem

<sup>1</sup> PLATON, *Kratylos*; v: *Platonis Dialogi* (Thrasylli Tetralogias), Lipsia in Aedibus B. G. Teubneri, MCMII, str. 183.

---

drugem diskurzivnem mišljenju. Aktivnost bi morala biti tudi zaradi same filozofske tradicije, kateri se upira, v kateri pa imata religija in filozofija odnos eksplikanduma in eksplikatuma in v kateri se pojem mora realizirati. Če se pojem ne realizira, filozofija religije v tej tradiciji zgreši svoj smoter. Kajti »predmet, tako religije kot filozofije, je večna resnica v sami njeni objektiviteti, Bog in nič drugega kot Bog in eksplikacija Boga. Filozofija ni modrost o svetu, temveč spoznanje tega Nesvetnega, ne spoznanje zunanjega mnoštva, empirične tubiti in življenja, ampak spoznanje tistega, kar je večno, kar je Bog in kar izhaja iz njegove narave.«<sup>2</sup> Eksplikacija, o kateri nam pripoveduje ta tradicija, mora narediti vse, da subjekt postane živa substanca, pri čemer eksplikandum ne more biti zamenjan z eksplikatumom v kakem »logičnem prostoru igre« (Carnap), ampak mora iz tega prostora predvsem izstopiti in se vanj vrniti. Vendar pa samo to bivanje izven logičnega prostora igre ni dovolj, da bi zagotovilo možnost ekstatičnega govora ali metakritičnega odnosa do misterija biti. Kajti pojem se mora realizirati, tj. vsaka razlika, vsaka drugobit, vsaka *heteroglossa*, mora biti ukinjena z vrnitvijo mislečega duha v samega sebe. »Filozofija eksplicira samo sebe zato, ker eksplicira religijo, in ker eksplicira sebe, eksplicira religijo.«<sup>3</sup> Naše vprašanje pa je: Kaj ostane od te dvakratne eksplikacije, če filozofijo religije pomaknemo na metakritično raven, na raven konkretne ontologije, kakršno zagovarja Gabriel Marcel,<sup>4</sup> če eksplikacijo in hermenevtična pravila nasploh pustimo ob strani s trditvijo, da Misterija ni mogoče eksplicirati? S tem vprašanjem preizkušamo možnost filozofije religije, ki se trudi, da ne bi upoštevala tradicije ali da bi ji – in kot filozofiji in kot religiji – vsaj nasprotovala z novim pojmom,<sup>5</sup> ki do sedaj ni bil uporabljen v teoretskih razpravljanih.

<sup>2</sup> G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Erster Band, str. 37; v: Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1959.

<sup>3</sup> HEGEL, *ibid.*, str. 37.

<sup>4</sup> GABRIEL MARCEL, *Bivstvovanje i imanje*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1989.

<sup>5</sup> *Heteroglossa* je beseda, ki jo brez strahu pred vsemi pomeni, ki jih ima (glej: KITTEL, *Wörterbuch zum Neu Testamentum*, Stoccarda 1937, str. 719–726), osvobajamo za uporabo iz novozaveznega konteksta (glej: *Novum Testamentum Graece*, 26. neue bearbeitete Auflage, Stuttgart 1979, 1 Kor 14,21), v katerem se o *heteroglossi* in hermenevtiki govori kot o »darovih duha« (*peri ton pneumatikon*), pri čemer se *heteroglossa* niti ne priporoča niti indirektno ne prepoveduje. Naši prevodi te grške besede ne zadenejo bistva, medtem ko francoski prevod to

Ideja konkretne ontologije, kakršno zastopa Marcel, je omejena s samo eksistenco: telo ali telesnost je meja, ali, rečeno z Böhmejevim jezikom – »*mysterium magnum* zunanjega sveta«, v katerem je lebdeče vse, kar ni v soglasju s Signaturo. Znotraj te meje, v kateri je esenca razumljena le kot modaliteta eksistence, pa eksistenci pripada nekaj, kar sicer pripada samo mišljenju, namreč tranzitivnost. S tem ideja tranzitivnosti eksistence, bistveno drugačna od ideje transsubstanciacije (tj. pretvarjanja subjekta v živo substanco!), odpira možnost – po Marcelu – eksistencialni aksiomatiki, ki temelji na »refleksiji na drugo potenco«. <sup>6</sup> Izhajajoč iz tesne solidarnosti eksistencialnih in personalističnih preokupacij ter upošteva to eksistencialno aksiomatiko in tranzitivnost eksistence, je naš namen, da – zgolj vzpodbujeni z Marcelovimi razmišljanji – podamo osnutek možnega pristopa k ontološkemu misteriju z osvobajanjem nečesa, kar ni eksplicitno izraženo v delu Gabriela Marcela, ampak bolj v ideji konkretne ontologije. Marcel v *Biti in imeti* sicer postavi tranzitivnost eksistence kot »konkurenčno dialektiko participacije«, ki zahteva predvsem danost celote eksistenčnega, potem pa – na osnovi eksistencialno-tranzitivnega elana – prepoznavanje posameznih inkarnacij ali vključenosti v neproblematično eksistenco. Pojem participacije na bivajočem, ki je tudi za samega Marcela problematičen in dvoumen, pa je mogoč in izvedljiv samo na metaproblemskem področju razrešene eksistence, na katerem se odnos »razpoložljivost – nerazpoložljivost« spreobrača v korist bivajočega. Kadar pa je ta odnos postavljen kot celota ontološkega misterija in kadar se samo imetje kot specifična prevzetost s sabo preobrača v prevzetost od ontološkega misterija, kadar v prvi plan stopi duhovno imetje kot izgrajevanje sebe v ustvarjalni aktivnosti, v kateri sam misterij dobiva oznako tranzitivnosti, lahko vprašanje participacije na bivajočem, ki ga je zastavil Marcel, postavimo tudi drugače.

stori z izrazom »des paroles mystérieuses« (glej: *Le nouveau Testament*, Fayard-Mame: Paris, 1972). – Slovenski prevod govori o tujih jezikih: »Po ljudeh tujih jezikov in po ustnicah tujcev bom govoril temu ljudstvu ...« (odlomek se nanaša na Iz. 28, 11–12). Nav. po: *Sveto pismo stare in nove zaveze (SSP)*, Ljubljana 1996 (op. prev.).

<sup>6</sup> GABRIEL MARCEL, *Bivstvovanje i imanje*, Sarajevo: Vesclin Masleša, 1989, str. 100.

---

## 2.

Za tistega, ki se s filozofskim raziskovanjem odnosa med logično/kategorialno in ontološko občostjo ukvarja s stališča teorije relacije in teorije pomena, s področjem konkretne ontologije, na katerem vse in edino poteka na metakritični ravni ali na ravni ontološkega misterija, torej na metaproblemski ravni, ki sama s sabo suspendira diskurzivno mišljenje, se kot izhod in kot možnost odpira raven ali ureditev, ki jo lahko označimo z izrazom *paradoksos*, tj. kot *to para doksan on*, kar pa je sinonimno izrazu »ontološki Misterij«, ki ga uporablja Marcel. Kaj hočemo s tem reči? Če je fenomen vere (in to vere v najširšem smislu) utemeljen na tem, kar je *to paradokson*, in če to besedo, ki je v *Novi zavezi* uporabljena vsega enkrat (Lk 5,26), slišimo v vseh njenih pomenih (nepričakovano, neverjetno, redko, čudno, nepovezano), najprej pa premislimo tisti pomen, ki ga ima v sklopu bistveno religiozne izjave/pričevanja: *eidomen paradoksa semeron* (NT Lk 5,26),<sup>7</sup> v pričevanju, ki je nad izjavo, v katerem pa se zbirata nemost in opoj religiozne izkušnje in v katerem sta »videnje nevidnega« in »slišanje neslišnega« apriorni formi te (možne) izkušnje, tedaj se nam zastavlja vprašanje: od kod filozofsko mišljenje dobiva nalog, naj se giblje na tej metakritični ravni, na ravni ali v ureditvi ontološkega misterija, ki transcendirata odnos med logiko in ontologijo? Ali nista ti apriorni formi religiozne izkušnje pravzor za »mišljenje nemisljivega« in »izrekanje neizrekljivega« kot apriorni formi filozofskega diskurza?

Pristop k ontološkemu misteriju – po G. Marcelu – ne vodi skozi diskurzivno mišljenje, in sicer zaradi toksične narave racionalizma, zaradi tega, ker obstaja koincidenca misterioznega in ontološkega, ter zato, ker obstaja »misterij spoznanja«, ki tudi sam spada v ontološko ureditev. Pričevanje, ki je nad izjavo in je zakoreninjeno v *to paradokson*, je del tega misterija spoznanja: je osebno, v igro postavlja osebnost, istočasno pa je obrnjeno k bivajočemu. Za našo idejo *heteroglosse* je bistvena ta napetost med osebnim in ontološkim. Pred tem pa, pričevanje v filozofski izkušnji nima iste apriorne forme kot pričevanje v izkušnji verovanja: »mišljenje nemisljivega« in

---

<sup>7</sup> V slov. prev.: »Danes smo videli čudne reči.« (SSP) – op. prev.

---

»izrekanje neizrekljivega« sta formi *heteroglosse*, apriorni formi govora z »drugim jezikom«, formi »jezika misterija«. Zato mislimo, da ima filozofsko mišljenje samo kot *heteroglossa* (ne kot komunikacijska skupnost, ki jo nadzira hermenevtik s svojimi pravili igre) nalogo, da se kot filozofsko giblje na področju ontoteologije, kjer veljata navedeni apriorni formi religiozne izkušnje kot čisti del religiozne senzibilnosti (tu uporabljam besedo »*sensus*« v takšnem smislu, kot jo ima pri J. Böhmeju v spisu *Mysterium Magnum*). To hkrati implicira: *heteroglossa* je sebe izgrajujoči dostop k tistemu, kar je *to paradokson*. Sam Marcel je večkrat napravil preboj k razumevanju *heteroglosse*, ko je trdil, da »konkretnega približevanja ontološkemu misteriju nikakor ne smemo iskati v registru logične misli ... ampak predvsem v razsvetljevanju nekaterih povsem spiritualnih danosti ...«<sup>8</sup> To razsvetljevanje, ki nikakor ne dopušča jezikovno-analitične pojasnjevalne definicije niti hermenevtičnega prevajanja *heteroglosse* z namcnom oblikovanja skupnosti, pa tudi v izkušnji religiozne senzibilnosti podlega prepovedi: Naj molči v Cerkvi *ho lalon glossais* (prim. NT 1 Kor 14,28), kajti: *ho gar lalon glossei ... pneumati de lalei mysteria* (NT 1 Kor 14,2-3).<sup>9</sup> Prepoved *heteroglosse*, ki jo je v imenu oblikovanja nekakšne komunikacijske skupnosti prvi izpeljal sam Pavel iz Tarza, tj. prepoved samozgrajevanja, prepoved osebnega pristopa k ontološkemu misteriju, večkratno nakazuje strah pred tranzitivnostjo misterija. S tem je tudi prvič v zgodovini prišel na dan strah institucije pred posameznikom. Taisti strah se je pozneje ohranjal stoletja: naj v Pocziji molči tisti, ki govori s simboli; naj v Umetnosti molči simbolična umetnost; naj v Filozofiji molči tisti, ki misli nemisljivo, ki izreka neizrekljivo. To implicira, da se naša zahteva po *heteroglossi* iz tega osnutka možne filozofije religije lahko in mora izpeljati na področju estetike, etike, filozofije in predvsem politike. Vprašanje možnosti *heteroglosse* je vprašanje svobode afirmiranja in negiranja, pravice do aritmike, do lastnosti, nenavadnosti, posebnosti. To je vprašanje pravice do nepripadanja skupnosti, v kateri Veliki hermenevtik stopa med osebnost in *Mysterium*.

<sup>8</sup> G. MARCEL, *ibid*, str. 103.

<sup>9</sup> V slov. prev.: »Kdor nameč govori z darom jezika ... v Duhu izgovarja skrivnosti.« (*SSP*) – op. prev.



---

### 3.

Na kratko se vrnimo k pojmu participacije pri Gabrielu Marcelu. Dialektika participacije oziroma dialektika doseganja bivajočega zahteva predvsem »nenadni preboj«, terja herojsko in »nujno diskontinuirano prizadevanje«, da se transcendira »moč dušenja«. *Heteroglossa*, s katero smo v neposredni ontologiji zamenjali pojem participacije, je utemeljena v drugi izkušnji, v izkušnji filozofskega mišljenja, pokaže pa se kot nezamenljiva, kadar s takšno izkušnjo stopamo na področje onto-teologije. Kajti šele kot *heteroglossa* so nam razumljive besede G. Marcela, da je »ontološka ureditev lahko prepoznana samo osebno, s totaliteto bivajočega, angažiranega v dramu, ki je njegova – čeprav ga presega v vseh smereh, bivajočega ... ki mu je dodeljena moč, da se afirmira ali zanika, glede na to, ali afirmira bit in se ji odpira ali pa jo zanika in se istočasno zapira: kajti v tej dilemi se nahaja samo bistvo svobode«. <sup>10</sup>

222

Tu znova prihajamo do vprašanja o afirmaciji in negaciji v oblikah kriptologosa, ki ga sama logika ne pozna, ki pa za Marcela predstavlja »ontološki nemir«, intuitivno dejanje refleksije paradoksa, ki ne podlega nikakršnemu verifikatorstvu niti specificiranju s popisovanjem predmetov verovanja ali neverovanja.

Na koncu: v tem kratkem osnutku smo se pojma *heteroglossa* samo dotaknili, ga tako rekoč šele spravili na dan, tako da smo pokazali na njegovo obstajanje in možnosti njegove uporabe v filozofiji religije. Prepričani smo, da se mora zagovor *heteroglosse* pojaviti povsod, kjer prihaja do vprašanja odnosa osebnosti do ontološkega Misterija. Želimo si, da vsaj beseda *heteroglossa* preide v uporabo v možnem osnutku etike, estetike, politike ... S tem bi bil naš namen dosežen.

Prevedel Franci Zore

---

<sup>10</sup> G. MARCEL, *ibid.*, str. 104.

**ODPRTA TEMA: GALILEO**

**ODPRTA TEMA: GALILEO**

**223**

**ODPRTA TEMA: GALILEO**

---

---

Pripravil Jan Bednarik

224

---

# Galileo Galilei

## PISMO KRISTINI LORENSKI, NADVOJVODINJI TOSKANSKI 1615

Kakor Njena presvetla visokost dobro ve, sem pred kakim letom odkril na nebu mnogo doslej neznanih podrobnosti. Zaradi svoje novosti kot tudi zaradi od njih izhajajočih posledic, ki nasprotujejo nekaterim fizikalnim trditvam, splošno sprejetim v šolah in filozofiji, so mi te nakopale sovraštvo nemalo profesorjev, češ da sem sam s svojo roko vse to postavil na nebeški svod, da bi skalil podobo narave in znanosti. In ker so ti ljudje nekako pozabili, da mnogost resnic pripomore k preučevanju, določevanju in raziskovanju znanstvenih ved, ne pa k njihovemu zatiranju ali uničenju, in so se obenem izkazali za bolj navezane na svoja lastna prepričanja kot na resnico, so nemudoma začeli zanikovati resničnost teh novosti in zahtevati njihovo razveljavitev. Toda že sama njihova smiselnost bi jih prepričala, ko bi jih blagovolili natančneje pregledati. Storili so več stvari; objavili so nekatera prazna govoričenja; opremili so jih – kar je najhujše – z navedki iz *svetega pisma*, zajetimi iz odlomkov, ki so jih sami slabo razumeli. V to napako bi najbrž ne zašli, ko bi slišali za izredno koristne Avguštinove besede o previdnosti, s kakršno je treba ravnati, kadar se razsoja o skrivnih in po samem razumu težko doumljivih stvareh. Tako pravi namreč Avguštin, ko razpravlja o nekem naravoslovnem zaključku o nebesnih telesih: »Za

---

zdaj, ob tako temačnem problemu, ne smemo ničesar nepremišljeno verjeti, ampak moramo vselej spoštovati modro in pobožno previdnost; na ta način se bomo ognili temu, da iz ljubezni do svoje napake zavržemo odkrito resnico, četudi ta ne more biti v nasprotju s svetimi knjigami *Stare in Nove zaveze*.«<sup>1</sup>

Zgodilo se je, da je čas vsem razkril resnice, ki sem jih sam predtem pokazal, ob dejstvu pa tudi nesložnost duhov: nekateri so odkritosrčno in brez zavisti razglašali, da so ta odkritja neresnična, nejevernost drugih pa je spremljala razburjenost. Največji poznavalci astronomije in naravoslovja so se takoj prepričali o resničnosti dejstev; kdor ni imel drugega razloga za dvom ali odklonilni odnos razen tega, da je bila novost nepričakovana in je ni bilo mogoče osebno izkusiti, se je prav tako postopoma umiril. Tisti pa, ki so iz ljubezni do prve napake in zaradi ne vem katerega drugega interesa še zasovražili ne toliko sama dejstva, kolikor predvsem njihovega odkritelja, me skušajo oškodovati na druge načine. Dejstev ne morejo zanikati, zato pa jih zakrivajo s tišino; misli obračajo k drugim fantazijam; še bolj so zagrenjeni, ker so se drugi sprijaznili in umirili. Kot sem pač že storil z drugimi ugovori, ki sem jih zmeraj zasmehoval, v prepričanju, da se lahko stvar samó srečno izteče, bi tudi tem ne posvečal niti kančka pozornosti: opažam pa, da te nove laži in preganjanja ne vodijo v veliko ali majhno širino nauka, ki sem ga sam malo učen, ampak me skušajo žaliti z omadeževanjem. To pa sem dolžan mrziti in dejansko tudi mrzim bolj kot smrt. Zato se ne morem zadovoljiti s tem, da te osebe spoznajo za nepravilne samo tisti, ki poznajo mene in nje, ampak prav vsi.

Ti ljudje so namreč vztrajali pri svojem sklepu, da na vse mogoče načine ponižajo mene in moje stvari. Zvedeli so, da sem v svojih astronomskih in filozofskih študijah zaključil, kako se Sonce ne premika, ampak ostaja mirno kot središče krožnega tira nebesnih teles, kako se pač Zemlja sama giblje in potuje okoli njega. Slišali so, da tega svojega stališča ne podpiram samo z neodobravanjem Ptolemejevih in Aristotelovih misli, ampak tudi z novimi, nasprotnimi idejami; še zlasti s takimi, ki se nanašajo na naravne pojave,

<sup>1</sup> Avguštin, *De Gen. ad lit.* II, 18.

---

---

vzroke katerih je menda sploh nemogoče ugotoviti na drug način, in na astronomijo, na nova odkritja na nebu, ki jasno izpodbijajo ptolemejski sistem in se čudovito ujemajo z novimi stališči. Ker so torej ti ljudje podvomili o tem, da bi se sploh lahko branili na filozofskem področju, so se odločili – morda jih je zmedla resničnost nekaterih mojih prejšnjih neobičajnih trditvev – da branijo svoje lažne argumente s hlinjeno vernostjo in avtoriteto *Svetega pisma*. S tem so to sveto knjigo maloumno uporabili za ovržbo trditvev, ki jih niso niti umeli niti osebno slišali.

Predtem pa so sami razširili glas, da moje trditve nasprotujejo *Svetemu pismu* in so zato vredne obsodbe in krivoverske. Uvideli so, da je človeška narava bolj nagnjena k dejanjem, ki drugega tudi po krivici zatirajo, kakor k stvarjem, ki mu dajejo pravičnega olajšanja: zato jim ni bilo težko najti človeka, ki bi jih z neobičajno domačnostjo razglašal za take (se pravi za obsodbe vredne in krivoverske) s cerkvenih prižnic: ta nespoštljiva, še bolj pa nepremišljena obtožba ni izrečena samo proti temu nauku in njegovim pristašem, ampak proti vsem znanostim in znanstvenikom skupaj.<sup>2</sup> Potem ko so z zadevo postali še bolj domači, so začeli šušljati med ljudstvom, da bo te trditve kot krive označila tudi najvišja oblast; in v upanju, da bo tisto seme, ki je pognalo korenine v njihovi neodkritosrčnosti, razklenilo svoje veje in jih dvignilo kvišku. Dobro vedoč, da bi ta razglas ne iztrebil samo teh dveh zaključkov, ampak bi za obsodbe vredne naredil tudi vse druge astronomske in fizikalne ideje in opazovanja, ki so z njima v nujni neposredni zvezi, si skušajo posel lajšati, kolikor jim je pač mogoče, s tem da prikazujejo to mnenje kot povsem novo in samo meni lastno; hlinijo se, da ne vedo, kako ga je kot prvi zagovarjal ali vsaj prvi obnovil in potrdil Nikolaj Kopernik. Ta pa ni bil samo kristjan, ampak celo duhovnik in kanonik; tako spoštovanja vreden je bil, da ga je sam papež Leon X. za prenovo cerkvenega koledarja dal poklicati v Rim iz najbolj oddaljenih nemških dežel. Prenova je bila najprej netočna, sicer le zato, ker še ni bilo točnega umevanja

---

<sup>2</sup> It.: »dì tutte le matematiche e de matematici insieme«.

---

dolžine luninega leta in luninega meseca; zato mu je sempronijski škof, ki je nadzoroval ta podvig, naročil, naj se s ponovno preučitvijo stvari in novim trudom dokoplje do boljšega, bolj gotovega razumevanja teh nebesnih gibanj. Kopernik se je vrnil k preučevanju; po velikanskih naporih je s svojim čudovitim razumom tako napredoval v tej vedi in tako natančno določil periode nebesnih gibanj, da si je prislužil naslov najvišjega astronoma. V skladu z njegovim naukom se ni uredil samo koledar, ampak so se objavile tudi vse tablice, ki obravnavajo gibanje planetov. Kopernik je strnil svoj nauk v šest knjig in ga na prošnjo kapuanskega kardinala in kulmenskega škofa<sup>3</sup> predal svetu. Kot človek, ki je toliko svojega truda žrtvoval papeževemu ukazu, je njegovemu nasledniku Pavlu III. posvetil knjigo *De revolutionibus*. To delo je bilo takrat natisnjeno in sprejeto v sveti Cerkvi in brano po svetu; nikoli ni bilo niti najmanjšega pomisleka o njegovem nauku. Sedaj pa, ko se čedalje bolj odkriva, kako ta nauk temelji na očitnem izkustvu in nujnih dokazih, ne manjka ljudi, ki te knjige niso nikoli videli, a si kljub temu upajo deliti piscu nagrado za tolike napore, s tem da jo razglašajo za krivoversko. To pa le zato, da ugodijo svojemu neutemeljenemu zaničevanju osebe, ki s Kopernikom ni v drugi zvezi kot v tej, da odobrava njegov nauk.

228

Spričo teh lažnih opazk, ki mi jih ti ljudje tako nepravilno pripisujejo, se mi zdi nujno, da kot opravičilo do univerzalnega, čigar sodbo in misli na področju vere in časti moram najbolj upoštevati, spregovorim o vseh tistih posameznih trditvah, ki jih taisti ljudje dvigujejo zoper moje mnenje, s ciljem, da ga ne razglasijo le za lažno, ampak tudi za krivoversko. Pri tem se vselej skrivajo za ščitom hlinjene verske gorečnosti; hočejo pač spraviti na svojo stran tudi *Sveto pismo* in ga nekako narediti za upravitelja svojih neodkritosrčnih namer. Tako pa avtoriteto *Svetega pisma* in cerkvenih očetov ne le prestopajo, ampak jo – če se ne motim – tudi zlorablajo: trdijo, da je treba tudi pri fizikalnih zaključkih, ki niso *de Fide*, povsem opustiti umsko argumentacijo<sup>4</sup> v prid kakega svetopisemskega navedka, ki lahko povrhu skriva pod navideznimi besedami še kak drug pomen.

<sup>3</sup> Nicolas Schomburg in Tiedemann Giese (Chemno).

<sup>4</sup> It.: »ragioni dimostrative«.

---

---

Želim pokazati, kako sam ravnam z večjo pobožnostjo in verskim čutom kot pa oni, ko ne predlagam, naj se ta knjiga ne obsodi, ampak naj se ne obsodi (kakor bi oni hoteli), preden se razume, prebere ali celo samo vidi; še predvsem zaradi tega, ker njen pisec ne obravnava verskih stvari ali dejstev, ki so odvisni od avtoritete *Svetega pisma* in bi jih zato lahko slabo raztolmačil, ampak se vselej oklepa fizikalnih zaključkov, ki zadevajo nebesna gibanja; obravnava jih z astronomskimi in geometrijskimi dokazi, ki temeljijo na smiselnem izkustvu in najnatančnejših opazovanjih. Niti ne velja, da ni zadosti upošteval odlomkov iz *Svetega pisma*; prav nasprotno je dobro vedel, da ta njegov nauk, če je bil dokazan, sploh ne more nasprotovati pravilni interpretaciji dotičnih svetopisemskih mest. Na koncu svojega posvetila se je izrazil tako: »Če bodo torej vseh matematik nevesčji vseeno ocenjevali te vede na podlagi kakega svetopisemskega mesta, slabo prilagojenega namenu, in si bodo upali grajati in preganjati to moje delo, jih ne bom oviral, dokler bom njihovo sodbo imel za predržno. Znano je namreč, kako sicer slavni, a matematike nevesčji Laktancij kar otročje govori o obliki Zemlje in zasmehuje tiste, ki so razglasili, da je Zemlja okrogla. Zato naj se bralcu ne zdi čudno, da tudi nas zasmehujejo. O matematiki naj pišejo matematiki ...«

**229**

Med te sodijo ti ljudje, ki se trudijo, da bi tega pisca obsodili. V želji, da bi prepričali ljudi, kako bi to ne bilo samo dovoljena, temveč tudi dobra stvar, se sklicujejo na avtoriteto *Biblije*, na avtoriteto svetih teologov in koncilov. Te imam tudi sam za najvišjo avtoriteto, zato bi se mi zdelo nesramno in predržno dejanje tistega, ki bi jim hotel oporekati, kadar se sklicevanje nanje sklada s cerkvenim naukom; menim pa, da ni narobe spregovoriti o tem, kadar lahko upravičemo sumimo, da jih kdo le uporablja za svoje interese, za take interese, ki se ne skladajo s presveto namero svete Cerkve. Izjavljam Vam (v prepričanju, da je moja odkritosrčnost sama po sebi razvidna), da sem pripravljen ne le odpraviti napake, ki sem jih v teh spisih zagešil zaradi svoje nevednosti o verskih zadevah, ampak tudi, da se o tem nočem prerekati z nikomer, četudi bi šlo za kako sporno vprašanje – kajti moj namen je le ta, da če se v teh razmišljanjih, ki so daleč od mojega pravega poklica, najde ob vseh napakah tudi kaj primernega, kar bi druge lahko spodbudilo h kakemu za sveto Cerkve koristnemu nasvetu o kopernikanskem sistemu, naj se to

---



---

prevzame in vnovči, kakor mislijo predstojniki; v nasprotnem primeru naj se kar raztrgajo in sežgejo moji spisi, kajti nočem in ne zahtevam, da bi mi obrodili sad, ki ni pobožen in katoliški. Poleg tega, čeprav sem veliko od tega, kar pravkar zapisujem, sam slišal z lastnimi ušesi, svobodno priznavam in dopuščam, da kdor je to rekel, tega ni storil, če mu je za to mar; trdil bom, da sem se res lahko zmotil; kar pa zdaj odgovarjam, naj ne bo povedano zanje, ampak za tistega, ki bi tako mislil.

Kot razlog za odsodbo mnenja o gibanju Zemlje in mirovanju Sonca nava-jajo, da se v *Svetem pismu* pogosto bere, kako se Sonce giblje, Zemlja pa miruje; ker pa *Sveto pismo* ne more lagati ali se motiti, nujno sledi, da je napačna in obsodbe vredna trditev tistega, ki zagovarja mirovanje Sonca in gibanje Zemlje.

230

V zvezi s tem se mi zdi, da je najprej treba pretehtati, kot je bilo res s svetostjo rečeno in s pametjo določeno, da *Sveto pismo* ne more lagati, kadar ga pravilno razumemo. Vendar ni mogoče zanikati – tako vsaj mislim – da je pravi smisel pogosto skrit in globoko različen od samega pomena besed. Iz tega pa sledi, da kadar bi se njegovi razlagalci zaustavili izključno pri golem dobesednem pomenu, bi zmotno lahko pričarali ne samo protislovja in povsem neresnične trditve, ampak tudi huda krivoverstva in še bogokletja: nujno bi bilo treba Bogu prisoditi in noge in roke in oči, včasih pozabo preteklega in nevednost o prihodnjem, pa tudi telesne in človeške afekte, kot so jeza, kesanje in sovraštvo. Če je sveti Duh te stavke narekoval svetim piscem, da bi bili dostopni še robotemu in neotesanemu ljudstvu, so modri razlagalci vsem tistim, ki so vredni, da se ločijo od drhali, dolžni razkazati njihov pravi smisel in obrazložiti, iz katerih razlogov so bili na tak način upovedeni. Ta nauk je tako znan in razširjen med vsemi teologi, da je sploh odveč navajati kak dokaz.

Iz tega je mogoče – kot mislim – povsem razumno sklepati, da samo *Sveto pismo* ni postavilo nobenega takega opozorila pri svojih trditvah o naravi, še zlasti ne pri tistih najbolj skrivnih in težkih, da ne bi še dodatno zmedlo ljudstva in ga naredilo še bolj trmastega pri vseh najvišjih dogmah. Da bi se poklonilo ljudstvu, se *Sveto pismo*, kot je bilo rečeno in kot je mogoče jasno

---

---

videti, ni zadržalo niti pred zasenčenjem najpoglavitejših stvari, pripisujoč še samemu Bogu lastnosti, ki so daleč od njegove biti in ji tudi nasprotujejo. Kdo bo zato želel zatrjevati, da se je temu izneverilo, ko je mimogrede spregovorilo o Zemlji, o vodi, o Soncu ali drugih bitjih in se odločilo, da se zadrži kar v čisti in tesni meji dobesednosti, tudi ko pripisuje tem bitjem stvari, ki ne zadevajo njegovega prvega posla, božjega čaščenja in odrešitve, in stvari, tako oddaljene od človeškega razuma?

Če to drži, se mi zdi, da se z obravnavo zadev iz narave ne sme začeti pri avtoriteti svetopisemskih odlomkov, ampak pri smiselnih izkušnjah in nujnih dokazih, zakaj iz božje Besede skupno izhajata *Sveto pismo* in narava, prvo kot narek svetega Duha, druga pa kot najposlušnejša izvrševalka Gospodovih ukazov. V *Svetem pismu* se je poleg tega splačalo povedati mnogo različnega od absolutne resnice tako po videzu kot po golem pomenu besed, to pa zato, da bi se vse to prilagodilo splošnemu razumevanju ljudstva. Nasprotno je narava neizprosna in nespremenljiva, nikdar ne prestopa meja zakonov, ki so ji bili zapovedani; ne meni se za to, ali so skrivni razlogi in načini njenega delovanja razstavljeni človekovim sposobnostim. Zato pa se zdi, da se o tem, kar nam o naravnih učinkih predoča smiselno izkustvo ali sklepajo smiselni dokazi, nikakor ne sme dvomiti, še manj pa to obsojati na podlagi svetopisemskih odlomkov, ki nam prinašajo kako drugo podobo. Kajti ni vsak stavek iz *Svetega pisma* vezan na tako stroge dolžnosti kot vsak učinek v naravi; tudi Boga nič manj ne spoznavamo v učinkih narave kot v izrekih božje knjige. To je morda hotel reči Tertulianus s temi besedami: *Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum: natura, ex operibus; doctrina, ex praedicationibus.*<sup>5</sup>

S tem pa nočem zanikati, da so trditve *Svetega pisma* vredne največjega spoštovanja, prav nasprotno, z gotovostjo uzrta fizikalni zaključki so lahko izredno primerno orodje za umevanje vseh smislov, ki so po nujnosti prisotni v svetem besedilu; s tem se potrjujejo za resnične in povsem skladne z razodetimi resnicami. Mislim pač, da je bilo avtoriteti *Svetega pisma* predvsem do tega, da je prepričala ljudi o tistih členih in stavkih, ki presegajo

<sup>5</sup> Tertulianus, *Adversus Marcionem*, I, 18.

---

vsako človeško razmišljanje in jih zato ni mogoče narediti za verodostojne razen preko ust svetega Duha. Menim tudi, da bi bilo pač treba še pri vseh trditvah, ki niso *de Fide*, avtoriteto *Svetega pisma* postaviti pred avtoriteto vseh človeških spisov, ki niso napisani z demonstrativno metodo, ampak čisto pripovedno ali z navajanjem verjetnega; to se mi zdi tako primerno in nujno, kakor sama božja modrost presega vsako človeško sodbo in domnevo. Ni pa nam treba verjeti, da je taisti Bog, ki nam je poklonil čute, govor in razum, hotel zapostaviti njihovo rabo in nas osveščati s kakim drugim sredstvom; zato ni treba niti verjeti, da moramo odklanjati fizikalne zaključke, ki jih smiselno izkustvo ali nujni dokazi razkažejo očem ali razumu. To še zlasti velja za tiste znanosti, ki so v *Svetem pismu* le mimogrede omenjene ali pa se razhajajo z njegovimi trditvami: taka je astronomija, razen Sonca in Lune, ter enkrat ali dvakrat Venero, ki ji pravi Lucifer. Po mojem mnenju bi jih pisci svetih stvari, ko bi zares hoteli poučiti ljudstvo o razporedu in gibanju nebesnih teles – v tem primeru bi res morali zajemati to znanje v *Svetem pismu* – ne obravnavali tako skopo; v primerjavi z neskončnimi in čudovitimi zaključki, ki zadevajo to vedo, ni njihovih besed skorajda nič. To še ni vse, mnenje presvctih in učenih cerkvenih očetov je, da so se pisci *Svetega pisma* vzdržali poučevanja o zgradbi nebes in zvezd, o njihovi podobi, velikosti in oddaljenosti, kljub temu da so jim bile vse te stvari prav dobro poznane. V svetem Avguštinu beremo: »Običajno se tudi sprašuje, v kakšno obliko in podobo Neba je treba verjeti po *Svetem pismu*: številni veliko razpravljajo o teh stvareh, ki so jih naši pisci z večjo previdnostjo izpustili, saj niso koristne za blaženost tistih, ki se jih učijo, povrhu pa (kar je slabše) kradejo dragoceni čas, ki bi ga bilo treba izkoristiti za zdrave stvari. Kaj se me namreč tiče, ali Nebo kakor krogla vsepovsod omejuje Zemljo v ravnovesju sredi sveta ali pa jo prekriva samo zgoraj kakor plošča? Ker pa gre tu za vero v *Sveto pismo*, se je treba iz onega razloga, na katerega sem večkrat opomnil, izogniti temu, da bi kdo, ki te knjige ne razume, prebral ali slišal za kako trditev o teh zadevah, ki bi se mu zdela v nasprotju s tem, kar je spoznal po razumski poti; zakaj verjel ne bi več v druge koristne nauke, zgodbe in izreke iz *Svetega pisma*. Zato je treba na kratko povedati, da so naši pisci vedeli za resnico o podobi Neba, toda Gospodov duh, ki je po njih govoril, ni hotel ljudi poučiti o stvareh, ki niso

---

---

koristne za rešitev dušc.«<sup>6</sup> Sveti Avguštín nam v 10. poglavju obnovlja njihov prezir do določevanja, kaj je treba verjeti o akcidentih nebesnih teles: »Nekateri bratje se namreč sprašujejo, ali Nebo miruje ali se giblje. Kajti če se premika – pravijo – kako se mu lahko reče 'firmament'? Če pa se ne, kako to, da se zvezde, ki jih imamo za negibne in pritrjene nanj, premikajo od vzhoda k zahodu, tiste na severu pa opišejo krajšo pot k tečaju? Tako da bi se nebo obračalo kot krogla, če obstaja na drugem, nam skritem koncu šc en tečaj – tako je videti – ali pa, če tega tečaja ni, vsaj kot plošča. Odgovoril bom, da je treba odkriti, kako je s temi stvarmi, z ostroumnimi in truda polnimi raziskavami; za te pa sam nimam več časa, naj pa ga nimajo niti tisti, ki jih želim poučiti o rešitvi in dobrem, ki ga zahteva sveta Cerkev.«<sup>7</sup>

Če se, navezujoč na to, zopet vrnemo k našemu primeru, nujno sledi naslednje: če nas sveti Duh ni hotel poučiti, ali se nebo giblje ali miruje, ali je njegova oblika sferična, ploščata ali raztegnjena ravnina, ali je Zemlja na njegovi sredi ali v kakem njegovem predelu, nam menda niti ni hotel dati gotovosti glede drugih istovrstnih zaključkov, tako povezanih s prejšnjimi, da jih brez teh ne moremo niti delno zagovarjati: recimo gibanja ali mirovanja Zemlje in Sonca. Če je sveti Duh torej namenoma opustil, da bi nas poučil o teh stvareh, češ da ne spadajo v njegov načrt, se pravi v naše odrešenje, kako bo mogoče trditi, da je zagovarjati eno trditev in odklanjati drugo tako nujna stvar, da je ena *de Fide*, druga pa napačna? Bi torej lahko bilo eno od teh mnenj heretično in povsem nekoristno za zdravje duše? Ali bo treba reči, da nas sveti Duh ni hotel poučiti o nečem, kar zadeva dušo? Rekel bi, kar sem slišal od visokega cerkvenega dostojanstvenika: Namen svetega Duha je, da nas pouči o tem, kako se gre v Nebesa, ne pa, kako gredo Nebesa.

Vrnimo pa se k razmisleku o tem, kolikšno vrednost naj bi imeli nujni dokazi in smiselne izkušnje pri fizikalnih zaključkih in kakšno avtoriteto so jim prisojali sveti teologi, ki nam med drugim pravijo: »Treba je tudi marljivo paziti in se povsem ogibati tega, da bi pri obravnavi Mojzesovega

<sup>6</sup> Avguštín, *De Gen. ad lit.* II, 9.

<sup>7</sup> Avguštín, *De Gen. ad lit.* II, 10.

---

---

nauka kategorično razglasili veljavnost kake trditve, ki jo zavračajo očitni preizkusi in dokazi filozofije in drugih ved: kajti sleherna resnica se vselej sklada z resničnim, zato pa niti resnica *Svetega pisma* ne more nasprotovati resničnim dokazom in preskusom človeških znanosti.«<sup>8</sup> Pri sv. Avguštinu pa beremo: »Kdor očitemu in gotovemu dokazu zoperstavi avtoriteto, npr. svetopisemsko, je maloumen; resnici namreč ne postavlja nasproti smisla *Svetega pisma*, ki ga ni mogel razumeti, ampak svojega; niti tega, kar je v njem našel, ampak to, kar je našel v sebi oziroma namesto njega.«<sup>9</sup>

Spričo tega, ker si pač dve resnici ne moreta nasprotovati, se morajo modri razlagalci *Svetega pisma* potruditi, da ugotovijo pravi smisel svetih odlomkov, ki se nedvomno sklada s fizikalnimi zaključki, katerih odkrita resnica ali izpeljani dokazi so nas naredili gotove in prepričane. Ker *Sveto pismo* zaradi navedenih razlogov, kot je bilo povedano, pravzaprav pogosto dopušča razlage, ki so daleč od golega dobesednega pomena, in ker pač ne moremo zagotovo trditi niti, da vsi razlagalci govore po božjem navdihu, kajti v tem primeru bi bile smiselne razlage istega odlomka povsem enake, menim, da bi bilo najbolj preudarno, da se nobenemu ne prepusti oblast nad svetopisemskimi odlomki; kajti ta bi jih nekako mogel prisiliti k zatrjevanju resničnosti tega ali onega fizikalnega zaključka, kateremu bi morda nekoč tako izkustvo kot dokazi in nujna argumentacija lahko oporekali. Kdo si želi omejiti človeški razum? Kdo bi zatrjeval, da smo na svetu že videli in občutili vse, kar se da občutiti in vedeti? Morda isti, ki bodo ob drugih priložnostih (zelo resnično) povedali, kako so *ea quae scimus sunt minima pars eorum quae ignoramus*, kako so stvari, ki jih vemo, le neznatni del vsega, česar še ne vemo? In če nam iz ust svetega Duha prihaja: *Deus tradidit mundum disputationi eorum, ut non inveniat homo opus quod operatus est Deus ab initio ad finem*,<sup>10</sup> se po mojem mnenju ne sme ovreči te misli in zapreti poti za svobodno filozofsko razmišljanje o naravi in stvareh na svetu, češ da je že bilo vse odkrito in razkazano. Niti naj se ne ima za predrzno, če se kdo ne zadovolji s skorajda splošno sprejetimi mnenji, niti

<sup>8</sup> Benito Pereira, *Commentariorum et disputationum in Genesim (1599)*.

<sup>9</sup> Avguštin, *Epistola septima, ad Marcellinum*, CXLII, 7.

<sup>10</sup> Prid., III, 11. Danes beremo: »Tudi večnost jim je položil v srce, samo da človek dela, ki ga je napravil, ne more doumeti od začetka do konca.«

---

---

naj se ne omalovažuje tisti, ki se pri razpravi o naravi ne strinja z njimi, še zlasti, kar zadeva take probleme, ki so tudi med največjimi filozofi sporni že tisoče let. Tak je, na primer, ta o mirovanju Sonca in gibanju Zemlje: to so priznavali Pitagoras in njegova ločina, Heraklid Pontski, Filolaos, Platonov učitelj, in še sam Platon, kot nam poroča Aristoteles; o Platonu nam tudi Plutarh v *Numovem življenju* pravi, kako je v starosti zatrjeval, da je povsem nespametno misliti drugače. Istega mnenja so bili tudi Aristarh iz Samosa, Arhimed, matematik Selevhos, filozof Niketas; o tem nam poročajo Cicero in drugi. Slednjič je to razširil in z mnogimi opazovanji in dokazi potrdil Nikolaj Kopernik. Tudi Seneka, veliki filozof, nas v knjigi *De cometis* opominja, naj marljivo ugotovimo, ali samo obračanje dneva domuje na nebu ali na zemlji.

Zaradi tega je morda moder in koristen svet, da se članom, ki zadevajo odrešenje in vero in za katere ni nevarnosti, da bo proti njim kdaj veljal kak nauk, brez potrebe ne dodajajo drugi. Če je s stvarjo res tako, bi bilo še povsem neumestno, da se dodajajo po zahtevi ljudi, za katere sicer ne vemo, ali govorijo po božjem navdihu, ampak jasno vidimo, da pogrešajo tisto inteligenco, ki bi bila nujna za razumevanje in morebitno zavrnitev tistih dokazov, ki jih uporabljajo te prebistre znanosti pri potrjevanju teh zaključkov. Če bi mi bilo dovoljeno izraziti svoje mnenje, bi ob tem še povedal, kako bi bilo boljše za čast in veličastvo *Svetega pisma*, ko bi vsak površen in poljuden pisec ne potrjeval svojih sestavkov, ki pogosto temeljijo na prazni domišljiji, z navajanjem svetopisemskih odlomkov; kajti tako jih bo raztolmačil, ali boljše, tako jim bo sprevrgel smisel in ga tako oddaljil od pravega, kolikor bo blizu zasmehovanju tistih, ki se z njimi razkazujoč lepočitijo. Mogoče je naštetih mnogo primerov take zlorabe; naj zadoščata le dva, ki nista daleč stran od astronomskih ved. Prvi se tiče spisov, objavljenih zoper Medičejske planete, ki sem jih sam odkril; mnogo svetopisemskih odlomkov je bilo navedenih proti njihovemu obstoju – sedaj pa, ko te planete vidi cel svet, bi rad slišal, s katerimi novimi interpretacijami taisti nasprotniki razlagajo *Sveto pismo* in se opravičujejo za svojo naivnost.<sup>11</sup> Drugi naj bo o tistem, ki je zoper filozofe in astronome ponovno napisal, kako mesec

<sup>11</sup> It. »*Semplicità*«, prim. *Simplicio*.

---

---

ne sprejema sončnega sija, ampak sam oddaja svoj žar; to fantazijo nazadnje potrjuje – bolje bi bilo reči, da se potrjujoče prepričuje – z različnimi svetopisemskimi odlomki, za katere se mu dozdeva, da jih sploh ni mogoče razlagati, če bi to njegovo mnenje zares in po nujnosti ne veljalo. Da je pa Luna sama na sebi temna, ni manj jasno kot sončni sij.<sup>12</sup>

Jasno je, da bi v trenutku, ko bi postali pomembni, taki pisci izkoristili svojo avtoriteto za to, da bi druge prisilili v priznavanje zaključkov, ki nasprotujejo evidenci in razumu; in to čeprav oziroma ker sploh niso umeli pravega smisla *Svetega pisma*. *Deus avertat*, da bi se takšna zloraba razširila, kajti v kratkem bi bilo treba prepovedati vse spekulativne vede. Zakaj po naravi je neprimerno večje število ljudi, ki niso sposobni, da bi pravilno umeli *Sveto pismo* in druge vede, kot pa število inteligentnih; tako pa bi ti kar površno prelistali *Sveto pismo* in si arogantno lastili pravico, da razsojajo o vseh vprašanih narave, potem ko bi povrhu še slabo razumeli kako besedo, ki so jo pisci svetih zadev zapisali z drugim namenom. Majhno število razumnih bi ne moglo zaustaviti divjega hudournika teh ljudi, ki bi tudi našli toliko več privržencev, kolikor sladkejše je sloveti po svoji modrosti brez trudov in naporov kot pa uničevati se brez prestanka z delom, ki ga veda tako narkuje. Neskončno hvalo pa moramo izrekati blagoslovljenemu Bogu, ki nas po svoji dobroti rešuje tega strahu, kadar odvzema avtoriteto tovrstnim ljudem in zaupuje sklepe in odločitve o tako pomembnih zadevah najvišji modrosti in dobroti najprevidnejših Očetov ter najvišji avtoriteti tistih, ki lahko s pomočjo svetega Duha samo po svetosti urejujejo, ne dovoljujoč, da bi se cenila površnost onih, o katerih sem spregovoril prej. Ta vrsta ljudi je namreč po mojem mnenju tista, proti kateri se, ne brez razloga, ogrevajo dostojanstveni in sveti pisci; zlasti sv. Hieronim poroča: »Blebetava starka, zmešani stavec, dolgovezni sofist, vsi ga (mislí na *Sveto pismo*) prej nadzorujejo, poučujejo in sramotijo, kot pa se od njega učijo. Drugi ošabno drdrajo visokodoneče besede in o njem razpravljajo z ženicami; spet drugi se učijo od žensk, kakšna sramota!, kaj naj učijo može ter, da ne bi bilo

<sup>12</sup> Prim. Galileo, *Siderum Nuncius* (1610); Martin Horky, *Brevissima peregrinatio contra Nuncium Siderum* (1610); Francesco Sizzi, *Dianoia astronomica* (1611), Giulio Cesare Lagalla, *De phaenomenis in orbe lunae novi telescopii usu nunc iterum suscitatis* (1612).

---

zadosti, s kakšno lahkotnostjo besed oziroma s kakšno predrznostjo razlagajo drugim, česar še sami niso razumeli. Molčim o sebi podobnih, ki – če so po naključju prišli od posvjetnih spisov k *Svetemu pismu* in razveselili uho ljudstva z urejenim govorom – mislijo, da je božji zakon, karkoli so povedali, in se sploh ne menijo za to, da bi vedeli, kaj so spoznali preroki in apostoli, ampak si celo prilagajajo neprimerna pričevanja. Kot da je velik, in ne izprijen način poučevanja, da se izneverjajo stavki in da se *Sveto pismo* privede do tega, da še samo ugovarja svoji volji.«<sup>13</sup>

Med take pisce nočem prištevati nekaterih teologov, ki jih imam za ljudi globokega nauka in svetih navad in jih zato zelo spoštujem in častim. Ne morem pa zanikati, da mi ostaja kak pomislek, ki bi ga vsekakor želel odpraviti, kadar slišim, kako bi ti na podlagi avtoritete *Svetega pisma* hoteli prisiliti druge, naj v razpravah o naravi<sup>14</sup> sledijo tistemu mnenju, ki ga imajo sami za najbolj ujemajoče se s svetopisemskimi odlomki, in se pri tem ne čutijo dolžne, da bi razvozlati vse nasprotne argumente ali izkušnje. Da bi to mnenje pojasnili in potrdili, trdijo, kako je teologija kraljica vseh ved, ki se ne sme ponižati, da bi se poravnala z dogmami drugih manjvrednih in nižjih znanosti; po njihovem mnenju bi se morale prav te obrniti k njej kot k najvišji vladarici in spremeniti svoje zaključke v skladu s teološkimi odredbami in odloki. Dodajajo tudi, da bi morali učitelji teh nižjih ved sami – ne da bi spraševali teologe in poznavalce svete knjige – razveljaviti svoje delo in odkriti napake pri svojem postopku, če bi prišli do kakega sicer čisto gotovega in dokazanega zaključka, ki pa bi nasprotoval svetopisemskim trditvam. Kajti, kot pravijo, teologija ne sme ponižati svojega dostojanstva s preučevanjem napak iz podložnih ved; zadošča ji, da z absolutno avtoriteto in gotovostjo, ki izhaja iz nezmotljivosti, odloča o resničnosti trditvev. Pravijo tudi, da so te trditve o naravi – glede katerih naj bi veljalo, da se je treba oklepiti *Svetega pisma* brez kake glose ali interpretacije, ki bi se oddaljila od dobesednosti – prav tiste trditve, o katerih se *Sveto pismo* izraža venomer enako in ki jih složno sprejemajo in razlagajo vsi sveti očetje. Glede tega pa mi prihajajo na misel neke podrobnosti, ki jih bom povedal, da me bo naredil

<sup>13</sup> *Epistula ad Paulinum*, 103.

<sup>14</sup> It. »dispute naturali«.

---



---

previdnejšega tisti, ki o teh zadevah ve več kot jaz in čigar sodbi se vsekakor pokoravam.

Nekatere zmote bi lahko odpravili, kot mislim, če bi razločevali odlike, po katerih je sveta teologija vredna kraljevskega naslova. Lahko bi bila kraljica, ker bi bilo to, kar učijo druge vede, v njej že doumeto in dokazano z boljšimi sredstvi in bolj vzvišenim naukom: pravila o merjenju polj in računanju so, na primer, mnogo bolj eminentno zaobjeta v aritmetiki in Evklidovi geometriji kot v praksi zemljemercev in računarjev. Ali pa, ker bi predmet, ki ga teologija obravnava, po dostojanstvu prekašal vse predmete drugih znanosti; ali pa, ker bi bil njen nauk izpeljan z bolj vzvišenimi sredstvi. Da teologiji pritičeta naslov in avtoriteta kraljice v prvem smislu – tega ne morejo reči, se mi zdi, teologi, ki so malce večji tudi drugih ved; nihče izmed teh bi pač ne trdil, da so geometrija, astronomija, glasba in medicina z večjo izbranostjo in točnostjo zaobjete v svetih knjigah kot v Arhimedu, Ptolemeju, Boeciju in Galenu. Zdi pa se, da ji visoka kraljevska čast pritiče v drugem smislu, to je po veličini predmeta in po čudovitem učenju njenih razodetij v tistih zaključkih, ki jih ljudje niso mogli razumeti drugače in ki so v najtesnejši zvezi z večno blaženostjo. Če pa se teologija ukvarja z najvišjim motrenjem božjega in domuje po dostojanstvu na kraljevskem prestolu, zaradi česar ji pripada najvišja avtoriteta, se ne spušča k nižjemu in revnejšemu razmišljanju podrejenih znanosti; pravzaprav se s temi ne ukvarja, kot je bilo rečeno, saj ne zadevajo blaženosti; zato pa bi si učitelji in profesorji teologije ne smeli lastiti pravice, da razsojajo v poslih, ki jih ne opravljajo in preučujejo. Kajti to bi bilo podobno ravnanju absolutnega vladarja, ki veli, naj se gradi in zdravi po njegovi glavi, čeprav ni zdravnik ali graditelj, le zato, ker ve, da lahko svobodno ukazuje in so ga vsi dolžni ubogati – to bi bila velika nevarnost za življenje ubogih bolnikov in očiten propad za stavbe.

Da se nato zapoveduje profesorjem astronomije, naj se sami branijo pred lastnimi opazovanji in dokazi, češ da ne morejo biti drugo kot laži in sofizmi, se pravi zapovedovati jim še več kot nemogočo stvar. S tem se jim namreč ne veleva le, naj ne vidijo, kar vidijo, in naj ne razumejo, kar razumejo, ampak tudi, naj z iskanjem najdejo nekaj obratnega od tega, kar imajo pri

---

roki. Prej pa bi bilo treba pokazati način, kako bi si deli duše ukazovali med seboj in nižji višjim, tako da bi domišljija in volja mogli in hoteli verjeti obratno od tega, kar umeva um (navezujem se seveda na čiste trditve o naravi in ne *de Fide*, ne pa na trditve o nadnaravnem in *de Fide*). Te najprevidnejše očete bi rad prosil, naj z vso marljivostjo preučijo razliko med nauki, ki slonijo na domnevah, in nauki, ki slonijo na dokazih. Tako bi lahko dobro uvideli, kakšna je moč po nujnosti izpeljanih sklepov, in bi se še bolj prepričali, kako ni v moči profesorjev demonstrativnih ved, da bi imeli po svoji volji zdaj to, zdaj ono mnenje – velika je razlika med tem, da se kaj ukaže matematiku in filozofu, ali da se kaj odredi za trgovca ali jurista; ni mogoče tako spreminjati dokazanih zaključkov o stvareh v naravi in na nebu, kot se lahko mnenja o tem, kaj je dovoljeno ali ne v pogodbi, cenitvi ali zameni. To razliko so dobro poznali sveti in najbolj učeni očetje, saj jim je zadala veliko truda pri ovzrbi mnogih argumentacij ali, da se bolje izrazim, številnih filozofskih zmot. To lahko izrecno beremo pri nekaterih; Avguštin nam tako pravi: »Nedvomno velja, da moramo pokazati, kako *Svetemu pismu* ni nasprotno, kar so resnično zmogli dokazati modri s tega sveta o naravi stvari; kar pa bodo učili kot nasprotno *Svetemu pismu*, bomo brez pomislekov imeli za povsem lažno: to bomo tudi pokazali, kolikor nam je mogoče. Tako bomo trdno verjeli v Boga, v katerem so skriti vsi zakladi modrosti;<sup>15</sup> ne bo nas zapeljala zgovornost lažne filozofije, ne bo nas potrla vraževernost hlinjene vernosti.«<sup>16</sup>

Zdi se mi, da je iz teh besed mogoče črpati sledeči nauk: v knjigah modrih s tega sveta so nekatere stvari, ki so po resnici dokazane, so pa tudi druge stvari, ki so le predmet poučevanja; kar zadeva prve, je posel modrih teologov dokazati, da ne nasprotujejo *Svetemu pismu*; kar se tiče drugih, ki se poučujejo, čeprav niso dokazane, velja, da bo treba nedvomno imeti za lažno vsako stvar, ki bo nasprotna *Svetemu pismu*. Če torej ni treba zapostavljati resnično dokazanih zaključkov o naravi v korist svetopisemskih odlomkov, ampak razglasiti, kako slednji ne nasprotujejo prvim, je treba tudi, da se kaka trditev o naravi sploh lahko obsodi, prej pokazati, kako ni bila po

<sup>15</sup> Prim. *Kol.* 2,3.

<sup>16</sup> Avguštin, *De Gen. ad lit.*, I, 21. V današnjih izdajah, ki se opirajo na *editio maurina*, je besedilo nekoliko različno.

---

nujnosti dokazana. Tega pa ni dolžen storiti, kdor jo ima za resnično, ampak tisti, ki jo imajo za lažno. Zdi se, da je to preudarno in naravi ustrezno: v nekem razmišljanju zmote najdejo z večjo lahkoto tisti, ki ga imajo za lažno, kot pa tisti, ki ga štejejo za pravilno. Dogaja se celo, da se pristaši nekega mnenja o njem toliko bolj prepričujejo, kolikor bolj obračajo svoje papirje, preučujejo argumente in ponovno preskušajo opazovanja. Njena presvetla visokost pa dobro ve, kaj se je dogodilo matematiku, ki se je preselil na učilišče v Pizi:<sup>17</sup> v svoji starosti se je posvetil Kopernikovemu nauku v upanju, da ga bo lahko utemeljeno ovrgel (menil je, da je lažno, saj ga ni nikoli videl); nato pa se je zgodilo, da se je seznanil z njegovimi temelji, postopki in dokazi in se o njem prepričal, tako da je iz nasprotnika postal njegov vneti zagovornik. Lahko bi Vam tudi povedal imena drugih matematikov, ki so, spodbujeni od mojih odkritij, že izjavili, da je treba spremeniti sedanje pojmovanje sveta, ker ni več razloga, da bi obstajalo.

240 Ko bi za dokončno izginotje tega mnenja in nauka zadoščalo, da se zamašijo usta enemu samemu človeku (kot so najbrž prepričani tisti, ki so vajeni enačiti vsa mnenja s svojim in se jim zato zdi nemogoče, da lahko ta nauk sploh obstaja in ima privrženca), bi bilo s stvarjo res enostavno. Z zadevo pa je drugače: ne bi bilo zadosti, da se prepove Kopernikova knjiga in z njo vred vsi, ki ji sledijo; treba bi bilo prepovedati samo astronomsko vedo, povrhu pa še zastreti človekov pogled v nebo – da bi oči ne videle, kako sta Mars in Venera zdaj Zemlji blizu, zdaj tako daleč, da se prvi zdi štiridesetkrat, druga pa šestdesetkrat večja kot prej, in da bi Venera ne bila videti prvič povsem okrogla, drugič pa posejana s tankimi rožički ter da bi ostala skrita še druga smiselna opazovanja, ki se ne ujemajo s ptolemejskim sistemom, ampak s kopernikanskim. Da bi se Kopernik prepovedal prav sedaj, ko se mu posvečajo številni učenjaki in se iz dneva v dan čedalje bolj razkriva resničnost njegovih trditev in trdnost njegovega nauka, potem ko je bilo njega branje dopuščeno takrat, ko so mu sledili in verjeli le maloštevilni – to se mi zdi greh zoper resnico, poskus, da se toliko bolj skriva in potlači, kolikor bolj se izkazuje kot očitna in jasna. Ko prepoved ne bi doletela celotne knjige, ampak bi bili kot napačni obsojeni samo nekateri stavki, bi

---

<sup>17</sup> Antonio Santucci (il Pomarance).

---

to bilo – če se ne motim – za človeško dušo še večja škoda: uvideti dokaz trditve, v katero je greh verjeti. Toda kaj drugega je prepoved znanosti, če ne neodobravanje tisočih odlomkov iz *Svetega pisma*, ki nas učijo, kako je mogoče gledati božjo slavo in veličino v vsem stvarstvu in razbirati božanstvo v odprti knjigi neba? Naj kdo ne misli, da se branje velikih pojmov iz te knjige zaključi z videvanjem sončnega in zvezdnega sijaja, z njegovim rojstvom in skrivanjem; to je le meja, prek katere ne more pogled ljudstva. So pa v tej knjigi tako globoke skrivnosti in tako vzvišeni pojmi, da jih bdenje, trud in preučevanje stoterih bistrih umov še niso povsem doumeli, čeprav je njihovo raziskovanje staro že tisoče let. To naj si kar domišljajo idioti; kar pa njihove oči razumejo, ko opazujejo človeško telo, je le neznamna stvar v primerjavi z vsem občudovanja vrednim, ki ga v njem najde izbran, marljiv anatom in filozof, kadar raziskuje rabo tako številnih mišic, kit, živcev in kosti, kadar preučuje delovanje srca in poglavitnih udov, ogledujoč si čudovite strukture sredstev čutenja; ta se ne bo nehal čuditi in uživati, ko bo motril zavetišče domišljije, spomina in govora. To, kar nudi sam čut vida, pa ni nič v primerjavi z velikimi čudesi, ki jih je z dolgimi in natančnimi opazovanji razum umnih ljudi ugledal na nebu. Toliko o tej stvari.

**241**

Dodajajo tudi, da je treba vse tiste trditve o naravi, ki jih *Sveto pismo* venomer enako izreka in jih tudi očetje složno umevajo, jemati skladno z golim dobesednim smislom besed, brez glose in interpretacije, in jih imeti za absolutno resnične. Med take trditve naj bi spadala tista o gibanju Sonca in mirovanju Zemlje, ki naj bi jo zato imeli *de Fide* za resnično, obratno mnenje pa za lažno. Najprej pa bi hotel dati v premislek, kako so med fizikalnimi trditvami take, o katerih si lahko s človeškim razmišljanjem in razumom v najboljšem primeru ustvarimo kakšno mnenje in kakšno hipotezo: na primer, da so zvezde žive. O kakšnih drugih pa imamo, ali si to vsaj domišljamo, nedvoumno gotovost, ki izhaja iz izkustva, iz dolgega opazovanja in dokazov, izpeljanih po nujnosti: ali se Zemlja in Sonce gibljeta ali ne, ali je Zemlja okrogla ali ne. Kar zadeva prve, sploh ne dvomim o tem, da se do njih človeški razum ne more prebiti; o njih pač ni kakšne znanosti, ampak sta samo mnenje in vera – zato pa je treba povsem soglašati s povedanim v *Svetem pismu*. Kar se tiče drugih, kakor sem že povedal, menim, da se je pač treba najprej prepričati o dejstvu, od tod pa preiti k spoznavanju

---

pravega smisla *Svetega pisma*, ki se povsem sklada z dokazanim dejstvom, saj si dve resnici ne moreta nasprotovati. Dozdeva se mi, da je ta nauk pošten in odkritosrčen – sam Avguštin ga natančno opisuje, ko spregovori o podobi neba in o mnenju, ki bi ga bilo treba imeti o njej; kajti trditve astronomov, češ da je okrogla, se ne skladajo s *Svetim pismom*, ki trdi, da je razpotegnjena kot krzno. Avguštin razsoja, da ni treba skrbeti, če *Sveto pismo* oporeka trditvam astronomov, ampak predvsem verjeti v njegovo avtoriteto, kadar so te trditve lažne in temeljijo samo na domnevah človeške slabomnosti; kadar pa so te trditve potrjene z neizpodbitnimi dokazi, ta sveti oče ne veleva, naj se astronomom zapove, naj razveljavijo svoje dokaze in svoje trditve razglasijo za lažne, ampak pravi, da to, kar pravi *Sveto pismo*, tem dokazom ne nasprotuje. Tu so njegove besede: »Nekdo pa poreče: kako to, da ne ugovarja tistim, ki nebu pripisujejo obliko krogle, kar je zapisano v *Svetem pismu*, namreč *Qui extendit caelum sicut pellem?* Zagotovo velja obratno, če je lažno, kar pravijo; kajti prej velja to, kar izreče božja avtoriteta, kot to, kar si domišlja človeška nestanovitnost. Če pa so to mogoče opremili z dokazi, o katerih ni mogoče dvomiti, bo potem treba dokazati, da kar *Sveto pismo* pravi o krznu, ne nasprotuje tem resničnim trditvam.«<sup>18</sup>

Nato pa nas opominja, naj ne bomo pri usklajevanju mesta iz *Svetega pisma* z dokazano trditvijo nič manj skrbni kot pri usklajevanju dveh navidežno nasprotnih si svetopisemskih odlomkov. Zdi se mi, da je treba občudovati in posnemati previdnost tega svetnika, ki se izkazuje tudi ob vprašanih, za katera smo lahko gotovi, da o njih ne bo nikdar kaka znanost spregovorila po človeških dokazih; zelo je previden pri določanju tega, kaj je treba verjeti, kot je razvidno iz zaključka druge knjige *De Genesis ad litteram* glede domnevne živosti zvezd: »Čeprav zdaj ni mogoče vedeti, mislim, da se bodo v pričujoči razlagi *Svetega pisma* lahko pojavila še primernejša mesta, na podlagi katerih bo mogoče, če ne dokazati nekaj gotovega, vsaj razjasniti, kaj se sme verjeti po nareku svete avtoritete. Za zdaj, ob tako temačnem problemu, ne smemo ničesar nepremišljeno verjeti, ampak moramo vselej spoštovati modro in pobožno previdnost; na ta način se bomo ognili temu, da iz ljubezni do svoje napake zavržemo odkrito resnico, četudi ta ne more biti v nasprotju s svetimi knjigami *Stare in Nove zaveze*.«<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Avguštin, *De Genesi ad litteram*, II, 9.

<sup>19</sup> Avguštin, *De Gen. ad lit.*, 2,18.

---

Iz tega in iz drugih odlomkov je, če se ne motim, mogoče razbrati, da so imeli sveti očetje namen povedati, kako je treba pri trditvah iz naravoslovja in ne *de Fide* najprej pretehtati, ali so neizpodbitno dokazane, ali smo njihovo resnico spoznali s smiselnim izkustvom in ali sta tak dokaz in tako spoznanje sploh mogoča. Ko si tako spoznanje pridobimo, ga moramo na tistih mestih, ki navidezno drugače zvenijo, uporabiti za iskanje pravih smislov *Svetega pisma*; tudi samo je namreč božji dar. V ta mesta bodo nedvomno proniknili modri teologi: ti bodo hkrati razkrili, zakaj jih je sveti Duh včasih skrtil pod besede, ki imajo drug pomen, morda nam v vajo ali iz kakega drugega razloga, ki mi je zdaj neznan.

Kar zadeva drugo točko, menim, da z ozirom na pglavitni namen *Svetega pisma* tega pravila ne moti, če je ta knjiga vselej spregovorila v istem smislu; kajti če ji je bilo treba enkrat povedati stavek z besedami, ki pomenijo nekaj različnega od bistva samega stavka, zakaj bi temu pravilu ne sledila vsakič, ko ji je bilo treba povedati isto stvar? Dozdeva se mi, da bi bilo v obratnem primeru to vzrok za še večjo zmedo – še ljudski verski čut bi opešal. Izkustvo nam jasno kaže, kako je bilo treba o mirovanju oziroma gibanju Sonca in Zemlje povedati, kar pravijo besede *Svetega pisma*, če gre za to, da se prilagodimo sposobnostim ljudstva. Tudi v današnjem času je sicer mnogo manj neotesano ljudstvo še vedno istega mnenja, in to iz razlogov, ki bi se ob natančnejšem pregledu izkazali za popolnoma prazne, in iz kake lažne ali neumestne izkušnje. Tega mnenja pa ni mogoče kar tako iztrebiti, saj ljudstvu primanjkuje sposobnosti umevanja nasprotnih razlogov, ki preveč slonijo na izbranih opazovanjih in bistrih dokazih in še na abstrakcijah, za umevanje katerih je treba preveč domiselnosti. Tudi ko bi bili pri modrih že povsem dokazani mirovanje Sonca in gibanje Zemlje, bi bilo treba ljudstvu razglašati obratno, če bi se ne hotelo izgubiti njegovega spoštovanja. Kajti če bi vprašali tisoč mož iz ljudstva, bi najbrž ne našli niti enega, ki bi ne odgovoril, da se Sonce giblje in da Zemlja miruje in da je o tem trdno prepričan. Nihče pa ne sme sprejemati tega vsesplošnega ljudskega soglasja kot argument o resničnosti povedanega; ko bi namreč spraševali te ljudi po razlogih in nagibih, ki jih silijo v to prepričanje, in bi na drugi strani poslušali, katero izkustvo in kateri dokazi so v osnovi obratnega mnenja onih maloštevilnih, bi videli, da slednje prepričujejo izredno tehtni razlogi, prve pa najpreprostejši videz in povsem prazne in smešne podobnosti.

---

Očitno je bilo treba pripisati Soncu gibanje, Zemlji pa mirovanje, da bi se ne zmedlo ljudstvo in se ne naredilo za uporno in trmasto, ko bi šlo za vero v poglavitne člene *de Fide*; če pa je tega bilo treba, se ni čuditi, da je bilo to storjeno na najbolj previden način prav v *Svetem pismu*. Dodal bom, da ni samo spoštovanje do nevednosti ljudstva, ampak tudi sodobno mnenje botrovalo temu, da so pisci svetih stvari zapisovali, kar ni bilo nujno potrebno za blaženost, bolj v skladu z navado kot z bistvom dejstva. O tem pravi sv. Hieronim: »češ da v svetem pismu ni mnogo napisanega z ozirom na mnenje iz časa, o katerem se poročajo dejanja, pač pa z ozirom na to, kar vsebuje resnico stvari,«<sup>20</sup> ali pa: »za *Sveto pismo* običajno velja, da Zgodovinar mnenje o mnogih stvareh zapisuje tako, kakor so takrat vsi verjeli.«<sup>21</sup>

In sv. Tomaž, *In Iob. cap. 27*, ob besedah: *Qui extendit aquilonem super vacuum, et appendit Terram super nihilum*, opominja, da prostor, ki objema in obkroža Zemljo, *Sveto pismo* poimenuje z besedama »praznina« in »nič«, četudi vemo, da ta prostor ni prazen, ampak ga polni zrak. To pa zaradi tega, da bi se sklonilo k prepričanju ljudstva, ki meni, da v tem prostoru ni ničesar, in mu pravi »praznina« in »nič«. Tu so Tomaževe besede: »Ker se nam od zgornje poloble neba nič ne prikazuje razen prostora, napolnjenega z zrakom, ki ga imajo preprosti ljudje za praznega: govori se namreč po mnenju preprostih ljudi, kot je navada v *Svetem pismu*.« Z ozirom na ta odlomek – tako se mi dozdeva – je mogoče mirno trditi, da je iz istega spoštovanja *Sveto pismo* imelo še večje razloge, da je pripisalo Soncu gibanje, Zemlji pa mirovanje. Ko bi namreč preizkusili sposobnosti ljudstva, bi opazili, kako so ljudje daleč bolj pripravljeni sprejeti dejstvo, da zrak zapolnjuje prostor, ki nas objema, kot pa mirovanje Sonca in gibanje Zemlje.

Če so se sveti pisci vzdržali poučevanja prvega, o čemer bi se ljudstvo še

<sup>20</sup> *Hieremiae*, XXVIII. Tudi sv. Tomaž omenja, kako se v religiozno nevažnih stvareh pisava *Svetega pisma* prilagaja ljudskemu naziranju, *imbecillitati condescendens* (*Summa theol.*, I. 68, 3). *Akkomodationstheorie* se v historičnem oziru navezuje že na Janeza Svetousta in njegov prevzem govorniškega nauka o *synkatabasis*; svoj razcvet je doživela v drugi polovici XVIII. stoletja (npr. J. J. Wettstein, 1766 – *Libelli ad crisis et interpretationem Novi Testamenti*; Siegmund Jakob Baumgarten, 1742, *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*; Johann Salomon Semler, 1771 – *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons* idr.).

<sup>21</sup> *Matthaei* XIII.

---

---

moglo prepričati tudi brez velikih težav, se ne zdi neverjetno, da so tudi za druge veliko bolj skrivnostne trditve uporabljali isti slog.

Kopernik sam je vedel za moč, ki jo v naši domišljiji zadobita stara navada in način pojmovanja, ki smo se ga navzeli že v otroštvu. Da ne bi še naknadno zmedel in bremenil naše abstrakcije, prej sicer dokazuje, kako pripadajo vsa navidezna gibanja Sonca in nebesnega svoda pravzaprav sami Zemlji; nato pa ob sestavi tablic za praktično rabo ta gibanja zopet pripiše Soncu in nebu onkraj planetov; tako govori o vzhajanju in zahajanju Sonca in zvezd, o spremembah v nagnjenosti zodiaka, o sončni postaferezi in o drugih tovrstnih stvareh, ki izhajajo iz gibanja Zemlje. Ker pa smo z Zemljo združeni, sledimo njenemu gibanju, zato pa slednjega ne moremo neposredno prepoznati v njej; spleča se nam torej, da to gibanje navežemo na nebesna telesa, v katerih se prikazuje; izražamo se, kot da se vsa ta gibanja res dogajajo tam, kjer je tako videti. Opaziti je torej treba, kako je bilo primerno prilagoditi se našemu običajnemu načinu razumevanja.

\* \* \*

245

Slednjič moramo preučiti, ali je res mogoče jemati v dobesednem smislu tisto mesto, ki govori o Jozuetu, namreč, kako je bilo mogoče, da se je Sonce pokorilo Jozuetovemu ukazu, naj se ustavi, tako da bi se zdaljšal dan.<sup>22</sup>

Ob upoštevanju nebesnih gibanj, ki izhajajo iz ptolemejskih zakonov, bi se to nikakor ne moglo zgoditi: gibanje Sonca se namreč odvija ob ekliptiki po redu znakov, od zahoda k vzhodu, obratno od tistega, ki ga *primum mobile* opiše od vzhoda k zahodu in mu pripadata noč in dan; jasno je, da bi se, ko bi Sonce obstalo, dan skrajšal in ne podaljšal; če bi hoteli dan podaljšati, bi bilo treba, prav obratno, gibanje Sonca še pospešiti. Kajti da bi Sonce nekaj časa in na istem mestu ostalo na obzorju, ne da bi se povescilo k zatonu, bi se splečalo njegovo gibanje pospešiti: tako bi dohitelo hitrost gibanja *primuma mobile* – to pa pomeni, da bi ga bilo treba pospešiti za tristošestdesetkrat.

---

<sup>22</sup> *Jozue*, 10,12: »Sonce, stoj pri Gabaonu, in luna, v dolini ajalonski! In stalo je sonce in obstala je luna, dokler se ni narod maščeval nad sovragi.«



---

Ko bi torej Jozue res hotel, da se besede umejo v svojem golem in najči-  
stejšem pomenu, bi bil Soncu rekel, naj pospeši, tako da bi ga hitrost *pri-  
muma mobile* ne odpeljala v zaton. Njegove besede pa so poslušali ljudje, ki  
menda niso imeli pojma o nebesnih gibanjih, razen tega najvišjega in naj-  
splošnejšega, od vzhoda k zahodu; zato se je prilagodil njihovim sposob-  
nostim, in ker ljudstva pač ni hotel poučevati o sestavi sfer, ampak mu je  
bilo zlasti do tega, da bi ljudje razumeli veličino čudeža, ki je podaljšal dan,  
je spregovoril v skladu z njihovim razumevanjem.

Takšen razmislek je morda spodbudil Dioniza Areopagita,<sup>23</sup> da je zapisal,  
kako je ob tem čudežu obstal *primum mobile*; ker je ta pač miroval, so se  
posledično ustavile vse sfere na nebu; tega mnenja je sam sv. Avguštin,<sup>24</sup> na  
široko pa ga potrjuje tudi Abulenški.<sup>25</sup> Da je Jozue res hotel zaustaviti vse  
nebeške sfere, razumemo iz dejstva, da je tudi Luni zapovedal, naj obstane,  
čeprav ta ni imela nič opraviti s podaljševanjem dneva; pod zapovedjo Luni  
pa razumevamo tudi kroženje drugih planetov, o katerih na tem mestu kakor  
drugje *Sveto pismo* molči, saj nima namena, da bi nas poučevalo o astro-  
nomskih vedah.

246

Zdi se mi torej, če se ne motim, da je jasno videti, kako je treba besede  
tolmačiti, odstopajoč od njihovega golega pomena, če predpostavljamo ve-  
ljavnost ptolemejskega sistema. Prekoristni spisi sv. Avguština pa me sva-  
rijo, naj ne trdim, da je ta interpretacija nujno pravilna, saj bi komu drugemu  
lahko prišla na misel še primernejša in boljša.

Najprej torej predpostavljam, da se je v skladu z mnenjem navedenih av-  
torjev v Jozuetovem čudežu zaustavil celotni sistem nebesnih obratov – to  
pa zato, da se ne bi zamešala vse gibanja in bi se po nepotrebem pojavila

---

<sup>23</sup> *Epistola ad Polycarpum*.

<sup>24</sup> *De Mirabilibus Sacrae Scripturae*, II.

<sup>25</sup> *Iosue*, X. Nazadnje pa si želim preučiti, ali bi se to isto lahko umelo, in to še bolj v skladu z  
Jozuetovimi besedami, v kopernikanskem sistemu, tudi z dodatnim ozirom na neko drugo  
opazovanje o Soncu, ki sem ga sam oprnil z dokazi. Spregovoril bom s previdnostjo, da ne bi  
bil tako navezan na svoje stvari, da bi jih postavil nad tuje, in da bi slučajno ne mislil, da ni  
mogoče navesti nič boljšega in skladnejšega z namero *Svete pisma*.

velika motnja toka narave, kot bi se zgodilo, ko bi nehalo eno samo – sedaj pa prehajam k premisleku, kako se Sonce, ki sicer miruje na istem mestu, hkrati obrača na sebi, tako da opravi približno en obrat v enem mesecu, kakor sem tehtno dokazal – tako se mi zdi – v svojih *Pismih o sončnih pegah*;<sup>26</sup> vidimo lahko namreč, da se to gibanje odvija v zgornjem delu krogle kot nagnjeno k poldnevu, v spodnjem pa kot obrnjeno k severniku, prav kakor se odvijajo obrati vseh planetov. Tudi z ozirom na plemenitost Sonca, ki je vir luči, in kot po nujnosti dokazujem, ne osvetljuje samo Meseca in Zemlje, ampak tudi vse ostale, na sebi temačne planete, se mi ne zdi daleč od pravih razmišljanja, če povemo, da to Sonce, kot najvišji upravitelj narave ter v nekem smislu duša in srce sveta, vliva drugim telesom okoli sebe ne samo luč, ampak tudi gibanje, s tem da se samo vrti na sebi. Kot bi se v bitjih prenehali gibati udje, ko bi prenehalo biti srce, tako bi se ustavili obrati vseh planetov, če bi se nehalo obračati Sonce. Lahko bi našteval pričevanja o čudoviti moči in energiji Sonca številnih dostojanstvenih piscev; a naj mi bo dovolj eno samo mesto iz blaženega Dionizija Areopagita, ki v svojem delu *De divinis nominibus* tako poroča o Soncu: »Luč namreč zbira in pritegne k sebi vse, kar se vidi, giblje, sveti, kar plamti, z enim imenom, vse, kar zaobjema njena svetloba. Tako se Sonce imenuje Ilios, ker združuje in povezuje vse, kar je razkropljeno.« Še malce nižje pa tako pravi o Soncu: »Če torej to Sonce, ki ga vidimo, ki je eno in oddaja enakomerno luč, še tako številna bistva in čutno dojemljive kvalitete stvari obnavlja, hrani, izpopolnjuje, razlikuje, združuje, ogreva, jim daje plodnost, dviguje, spreminja, oddaja in giblje ter vse oživlja, tako da je vsaka stvar iz te skupine, kot je pač njej lastno, deležna tega enega in edinega Sonca, ki v sebi enakomerno zaobjema vzroke vseh stvari, ki so ga deležne – potem bo še bolj treba *etc.*«<sup>27</sup> Ker je torej Sonce vir luči in gibanja vseh planetov, je Bogu zadostovalo, da je na Jozuetov ukaz ustavil le njega, pa je več ur zastal v negibnosti celotni sistem sveta; kajti ko je Sonce stalo, so obstali tudi vsi ostali obrati, tako da so Zemlja in Sonce in Mesec in vsi ostali planeti obstali v isti razvrstitvi. Ves ta čas se dan ni nagnil k noči, ampak se je po čudežu zdaljšal; na ta način je bilo dovolj ustaviti Sonce, da se je

<sup>26</sup> *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (1613).

<sup>27</sup> Dionizij Areopagit, *De divinis nominibus* V 824 B.

---

zdaljšal dan na Zemlji, v skladu s čistim dobesednim pomenom svetega besedila – ne da bi se s tem kaj spremenila ali zamešala videz in razvrstitev zvezd.

Če pa se ne motim, ni treba prezirati niti dejstva, da se s to kopernikansko postavo še najbolj razodeva dobesedni smisel nečesa, kar tudi razberemo ob tem čudežu: to je, da je Sonce stalo sredi neba. Teologi so pri tem odlomku nakazali vrsto težav: zelo verjetno je pač, da je Jozue prosil za zdaljšanje dneva, ko je Sonce že zahajalo, ne pa ob poldnevu; kajti to je bilo med poletnim solsticijem, ko so dnevi najdaljši, zato pa ni verjetno, da bi Jozue prosil za podaljšanje dneva, da bi se mogla izbojevati zmaga, kadar je bilo za to preostalih sedem ur svetlobe čisto dovolj. Strogi teologi so zaradi tega določili, da je moralo Sonce res biti blizu zatona; in tako menda zvenijo besede: *Sonce stoji!* Kajti ko bi to bilo opoldne, bi ne bilo treba prositi za čudež ali pa bi bila na mestu le prošnja, naj zaton malo zakasni. Tega mnenja je Kajetanus; odobrava ga tudi Magaglianes, ki ga potrjuje z navajanjem številnih drugih Jozuetovih opravil pred izrekom tega ukaza, ki bi jih bilo sicer nemogoče opraviti v prvi polovici dneva.<sup>28</sup> Vsled tega pa nekam okorno tolmačijo besede *in medio caeli*: trdijo namreč, da ta sklop označuje le to, da se je Sonce ustavilo na naši polobli, nad obzorjem. Tej in podobnim okornostim pa se lahko izognemo, če postavimo v skladu s kopernikanskim sistemom Sonce v sredo neba, to je sredi nebesnih teles in tira planetov, kakor je nujno: kajti ne glede na uro, ki je lahko opoldanska ali poljubno blizu večera, je bil dan podaljšan in so bili zaustavljeni obrati planetov – tako je Sonce obstalo sredi neba, to je sredi tistega neba, na katerem domuje; poleg tega se ta smisel še toliko bolj ujema z dobesedno povedanim: če se pač hoče trditi, da se je Sonce ustavilo ob poldnevu, bi bilo treba pravilno reči *stetit in meridie, vel in meridiano circulo*, ne pa *in medio caeli*, kajti sferično telo, kakršno je nebo, ima svojo sredo le v središču.

Kar pa zadeva druge svctopisemske odlomke, ki pričujočemu navidezno oporekajo, ne dvomim, da bi se jih dalo skladno razložiti, ko bi preverili

<sup>28</sup> Kajetanus, Tommaso di Vio (1468–1534), škof v italijanskem mestu Gaeta (od tod ime); Magaglianes t.j. Côme Magalhaens (1553–1624).

---

---

resničnost in dokazali ta nauk: še tisti teologi, ki ga imajo za lažnega in nenavezanega na taiste odlomke, bi našli mnogo izredno primernih interpretacij: še zlasti, če bi razumevanju *Svetega pisma* dodali nekaj znanja iz astronomije. Ker imajo ta nauk sedaj za lažnega, se jim dozdeva, da ob branju *Svetega pisma* naletevajo izključno na nasprotna mu mesta; če pa bi si o njem ustvarili drugo mnenje, bi menda srečali prav toliko mest, ki se z njim povsem skladajo. Morda bi presodili, kako je sveta Cerkev lepo povedala, da je Bog postavil Sonce sredi neba in da s svojim kolesu podobnim krožnim obračanjem pripomore k rednemu premikanju Lune in drugih nestalnih zvezd, kadar poje:

*Caeli Deus sanctissime,  
Qui lucidum centrum poli  
Candore pingis igneo,  
Augens decoro lumine;  
Quarto die qui flammeam  
Solis rotam constituens,  
Lunae ministras ordinem,  
Vagosque cursus siderum.*

249

Lahko bi rekli, da se ime firmament<sup>29</sup> *ad literam* zelo dobro ujema z zvezdnato kroglo in vsem, kar je nad obrati planetov: kajti po tej dispoziciji je miren in nepremičen. Ker se pač Zemlja krožno premika, bi tudi lahko razumeli, da gre za tečaje, ko beremo: *nec dum Terram fecerat, et flumina et cardines orbis Terrae*<sup>30</sup> – te tečaje bi zaman pripisovali zemeljski krogli, če bi se ta ne obračala na njih.

*Oh vita pauperum Deus meus, in cuius sinu non est contradictio, plue mihi mitigationes in cor, ut patienter tales feram, qui non mihi hoc dicunt, sed quia superbi sunt, nec noverunt Moysi sententiam, sed amant suam, non quia vera est, sed quia sua est.*<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Lat. firmus, tj. 'miren, stanoviten'.

<sup>30</sup> *Preg.*, VIII, 26: »Ko še ni naredil Zemlje in rek in temeljev zemeljskega kroga.« Danes beremo: »Ko še ni naredil zemlje in polja in prvin zemeljskega kroga.«

<sup>31</sup> Avguštin, *Confessiones* XII, 25.

---

---

## Spremna beseda

Pismo Kristini Lorenski, nadvojvodinji toskanski, pripada izboru tako imenovanih Galilejevih »kopernikanskih pisem« (*lettere copernicane*), v katerih je znanstvenik razglašal bistveno vzajemno skladnost vere in znanosti kot različnih poti k resnici, ki ju zarisuje človekovo stremljenje k Bogu. V pričujočem pismu je Galilejev zanos menda največji; vsekakor se o zadevi razpiše najbolj na široko. Materi toskanskega nadvojvode Cosima II de' Medici Galilej obnavlja dosežke svojega znanstvenega raziskovanja in jih brani nasproti svetopisemskim stavkom, ki jim navidezno oporekajo. Moč apologetike pa vselej zadržujejo koncilianтни toni. Prepričanje o možnosti sprave med versko in znanstveno resnico se odraža, včasih z dobesednimi ponovitvami, tudi v pismih učencu Benedettu Castelliju in monsignorju Pietru Diniju.

V znamenitem pismu, ki ga je 21. decembra 1613 Galilej naslovil na benediktinskega patra Benedetta Castellija iz Pise,<sup>32</sup> je mogoče razbrati legitimacijo nove religioznosti, ki jo opredeljujeta »potrebno in nujno dokazov« (*necessarie dimostrazioni*) in »smiselno izkustvo« (*sensata esperienza*) kot osnovni vodili »najostroumnejših ved« (*acutissime scienze*) na poti umevanja razodetosti narave in njenih zakonitosti. To pismo smemo imeti za nekakšen oris daljšega pisma Kristini Lorenski. Galilej zatrjuje, da je po posredovanju Niccolòja Arrighettija, florentinskega gospoda in člana društva *Accademia della Crusca*, obveščen o diskusiji, ki se je razvnela na toskanskem dvoru glede vprašanja, kako je mogoče uskladiti vsebino nekaterih stavkov iz *bible* z morebitno veljavnostjo trditve o gibanju Zemlje. Poleg patra Castellija so se razprave udeležili nadvojvoda in nadvojvodinja, Cosimo Boscaglia, profesor fizike na Univerzi v Pisi, Marija Magdalena Avstrijska, Antonio de' Medici in Paolo Giordano Orsini.

Galilej se v pismu tudi sam dotakne tega vprašanja in predlaga, naj se predvsem premisli odnos med naravo in zapisanim. *Sveto pismo* namreč

<sup>32</sup> Benedektinec Benedetto Castelli (Brescia, 1578 – Rim, 1643) je bil največji Galilejev učenec in sodelavec ter učitelj znanstvenikov Giovannijsa Alfonsa Borellija in Michelangela Riccija. Bil je profesor na znamenitem Studiu di Pisa in rimski Sapienzi. Znano je njegovo delo *Della natura delle acque correnti* (1628). Velja za utemeljitelja nove vede – hidravlike.

pravi: *Caeli enarrant gloriam Dei*; sv. Pavel pa trdi: *Invisibilia a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Zato lahko Galilej zabeleži, da »enako izhajata iz božje Besede tako *Sveto pismo* kot narava, ono kot narek sv. Duha, ta kot najposlušnejša izvrševalka božjih ukazov«. <sup>33</sup> To pa pomeni, da je vsa morebitna protislovja med biblijskim stavkom in fizikalnimi zaključki pravzaprav mogoče pripisati sami slogovni razgibanosti svetopisemske govorice, ki se na nekaterih mestih izraža v prenesenem smislu. Razlagalci svete knjige morajo preseči to neskladnost z novo biblijsko hermenevtiko, ki jo razsvetlujeta um in umevanje vzrokov: »Posel modrih razlagalcev je, naj se potrudijo, da ugotovijo pravi smisel svetih odlomkov, skladen s fizikalnimi zaključki, katerih gotovost in zanesljivost izpričujejo očitnost ali izpeljan dokaz.« <sup>34</sup> Kajti narava je nespremenljiva in se poslušno pokorava zakonitostim, ki ji jih je Bog zapovedal; ne trudi se, da bi ljudje umeli njeno delovanje; narava je dejstvo, ki ga moramo predpostaviti vsakemu dobesednemu tolmačenju svetopisemskih navedkov; sam Bog nam je zaupal čute in razum ter nam posreduje točne podatke, s katerimi lahko raziskujemo fizični svet. *Sveto pismo* pa včasih navaja neresnico, da bi ga ljudstvo lahko razumelo (Bogu na primer pripisuje človeške lastnosti in podobo); raztolmačiti ga morajo učeni razlagalci, ki se sicer lahko zmotijo, npr. kadar se oklepajo gole dobesednosti; *Sveto pismo* hrani nauk o tem, kar se tiče razodetja in odrešitve, zanemarja pa številna vprašanja iz sveta narave. Zato se zakonitosti narave ne morejo odklanjati na podlagi svetopisemskih besed; nasprotno velja, da morajo učeni ljudje najti pravilno interpretacijo dobesednega pomena *Svetega pisma* z ozirom na veljavne trditve znanosti. Te misli že oznanjajo prispodobno o »veliki knjigi vesolja« iz dela *Saggiatore*, pisani v jeziku, katerega črke so trikotniki, krogi in drugi geometrijski liki. <sup>35</sup> Argumentacija iz pisma Benedettu Castelliju je ohranjena tudi v pismu nadvojvodinji Kristini; krasijo pa jo citati iz del krščanskih avtorjev, zlasti iz sv. Avguščina, ki jih je Galileju baje predlagal sam učenec Castelli.

<sup>33</sup> Prim. pismo nadvojvodinji Kristini.

<sup>34</sup> Galileo Galilei, *Opere*, Edizione Nazionale, Firenze, Barbera 1890–1909, V, str. 279–288 (odslej samo: *Opere*).

<sup>35</sup> *Opere*, VI, str. 232. S figurativno in filozofsko tradicijo te prispodobne, ki se pred Galilejem vije od Aristotela do Bruna, se ukvarja znamenita Blumenbergova študija.

---

Pismo patru Castelliju je globoko odjeknilo v cerkvenih krogih. Na odmev ni bilo treba dolgo čakati. 5. februarja 1615 je pater Niccolò Lorini, florentinski dominikanec, Galileja obtožil pred kardinalom Sfondratijem, prefektom komisije za *Index*, češ da predstavljajo Galilejevi eksegetični napotki pravi napad »zoper razlago cerkvenih očetov«. <sup>36</sup> Po tridentinskem koncilu je postalo načelo o avtoriteti tradicije osnovni princip katoliške interpretacije *Svetega pisma*. Lorini se je v svoji obtožbi namreč skliceval predvsem na spise velikega tridentinskega teologa – dominikanca Melchiorja Cana. Še pred tem, leta 1614, je dominikanec pater Tommaso Caccini s prižnice cerkve Santa Maria Novella – s katere je dve leti poprej sam Lorini zahteval, naj se Kopernikova teorija razglasi za krivoverstvo – Galileja obtožil heterodoksije. Inkvizicija (*Sant'Uffizio*) je pognala svoj stroj.

Galilejevemu raziskovanju se sicer že v prejšnjih letih ni nič kaj dobro pisalo. Galilej se je preselil v Firence septembra 1610. leta. Nadvojvoda Cosimo II. de' Medici ga je imenoval za »Prvega Matematika in Filozofa Nadvojvodine Toskane«. <sup>37</sup> Zakaj je bilo znanstveniku toliko do tega naslova, lahko razberemo iz pisma, ki ga je odposlal februarja 1609 in v katerem navaja, da je sit poučevanja in si želi samostojnega dela: »Ker sem že svojih dvajset najboljših let posvetil temu, da sem tako rekoč na drobno razdajal tisto malo talenta, ki so mi ga pri delu dopustili Bog in moji napor, tako da sem ugodil vsakomur – zato bi si želel toliko miru in odmora (*otio*), da bi do kraja življenja dokončal tri velika dela, ki sem jih načel ...«. <sup>38</sup> Pred odhodom z univerze v Padovi pa ga je Gianfranco Sagredo takole svaril: »Kje naj bi našli svobodo in gospostvo nad samim seboj prej kot v Benetkah?« Pomen teh besed je Galilej okusil kaj kmalu. Ko so ga leta 1611 v Rimu zmago-slavno sprejeli, so njegovi nasprotniki že spletkarili proti njemu. S svojo jedko ironičnostjo in svojim zanosom se jim je šč bolj izpostavil.

Spričo zadnjih dogodkov se je Galilei leta 1615 dvakrat pisno obrnil na monsignorja Pietra Dinija, teologa in apostolskega poročevalca v Rimu. V

<sup>36</sup> *Opere*, XIX, str. 297.

<sup>37</sup> Glede naziva »filozof« v pomenu »fizik« prim. tudi pismo Belisariu Vinti s 7. maja 1610 (*Opere*, X, str. 353).

<sup>38</sup> *Opere*, X, str. 232.

---

---

pismih vztrajno brani svoja stališča: »Najhitrejši in najbolj nedvoumen način, da dokažemo, kako Kopernikov nauk ne nasprotuje *Svetemu pismu*, je, da s tisočerimi dokazi pokažemo, da je resničen in da nasprotno mnenje ne more nikakor veljati; ker pa si dve resnici ne moreta nasprotovati, je nujno, da ta nauk in *Sveto pismo* soglašata.«<sup>39</sup> Galilejeve besede so sicer besede znanstvenika, a jih presevajo tudi mistični toni, zlasti avguštinovski in neoplatonski prizvoki; posebno je razvidna navezava na Dionizija Arcopagita, na čigar misli je opozarjala aktualna teologija Juana de la Cruz.

Drugo Galilejevo pismo Diniju navaja dokaze o heliocentrični teoriji v senci metafizike sončnega sredinskega položaja v vesolju, o katerem je Kopernik spregovoril v prvi knjigi *De revolutionibus*. Galilejevo opisovanje sonca z ozirom na *18. psalm* je sicer na zunaj povsem združljivo s sočasno Bellarminovo *Explanatio in psalmos*, vseeno pa zveni kot pravcati slavospev svetlobi, kot nekakšen *trionfo della luce* skorajda v renesančnem slogu: »*Deus in Sole posuit tabernaculum suum ... ipse, tanquam sponsus procedens de thalamo suo, exultavit ut gigas ad currendam viam* – intenderei cioè esser detto del Sole irradiante, cioè è del lume e del già detto spirito calorifico e fecondante tutte le corporee sostanze, il quale partendo dal corpo solare velocissimamente si diffonde per tutto il mondo.«<sup>40</sup> Kaj se bolj ujema z božjim darom razuma kot ta luč, ki razsvetljuje naravo: »substanzia spiritosissima, tenuissima e velocissima, la quale diffondendosi per l'universo penetra per tutto e senza contrasto, riscalda, vivifica e rende feconde tutte le viventi creature.«<sup>41</sup> Na koncu pisma Galilej prosi, naj se mu odpusti, da si drzne spregovoriti o tako vzvišenih stvareh, čeprav ni več eksegeze *Svetege pisma*.<sup>42</sup> Prošnji navkljub je povsem jasno, da sta hermenevitično preučevanje *Svetege pisma* in teološki mysticizem, povezana v substancialistični fiziki luči, prizadevanje za legitimacijo novih odkritij v luči filozofskih, duhovnih in znanstvenih vsebin. »Pravi naslovnik Galilejevega odprtega pisma monsignorju Diniju je bil namreč rimski teološki in cerkveni ambient, ki se je še spominjal odprtosti cerkvene kulture s konca prejšnjega stoletja,

253

<sup>39</sup> *Opere*, V, str. 290.

<sup>40</sup> *Opere*, V, str. 292.

<sup>41</sup> *Opere*, V, str. 292.

<sup>42</sup> *Opere*, V, str. 296.

---



---

ko je papeževal Klemen VIII.«<sup>43</sup> – tedaj je namreč Patrizijeva hermetično-neoplatonska, kopernikanska filozofija že vstopila v rimsko *Sapienzo* označujoč, da je luč netvarno telo, ki »oplaja svet«.<sup>44</sup> V tovrstnem krščanskem naturalizmu se je še skrival odsev neoplatonskega humanizma Marsilia Ficina in Pica della Mirandola, ki so ga cerkveni krogi s samim kardinalom Bellarminom na čelu spoštovali in imeli za izraz globoke religioznosti. Patrizijev neoplatonski hermetizem pa je bil nazadnje obsojen. Pavel V. ni bil Klemen VIII.

Leta 1616 so Galileja dali poklicati v Rim. 24. februarja so razglasili za »*stolta e assurda in filosofia e formalmente eretica*« sledečo trditve: »*Il Sole è centro del mondo e affatto immobile di moto locale.*« Tudi trditve, da Zemlja ni središče sveta in negibno telo, ampak se premika *secundum se totam etiam motu diurno*, je bila razglašena za neumno in absurdno v filozofiji ter *ad minus in fide erronea*. Na papežev ukaz je dva dni kasneje Bellarmino, *robor minae arma bellum*, Galileja obvestil o tem sklepu; opomnil ga je (*monuit*), naj opusti take trditve. S tem je bila obsojena tudi njegova pobuda za biblijsko eksegezo, ki bi upoštevala sodobno znanje iz naravoslovja. Ob Kopernikovem delu (*sicer donec expurgetur*) so bila v *Index* vpisana tudi dela krščanskih teologov avguštinskega navdiha Diega da Zuñica in karmeličana Paola Antonija Foscarinija (5. marca). Galilej je 26. februarja 1616 baje podpisal odločbo (*praeceptum*), ki mu je zapovedovala, naj v bodoče nikakor (*quovis modo*) ne zagovarja heliocentrizma;<sup>45</sup> na to listino se je inkvizicija sklicevala na drugem procesu leta 1633. Znanstveniku tedaj niso dosodili večje kazni razen te prepovedi.

Drugo iz Galilejevega življenja je dobro znano. Upanje na naklonjenost novega papeža Urbana VIII. – Maffea Barberinija, objava del *Il Saggiatore* in *Dialogo dei Massimi sistemi*, polemika s Sarsijem – Oraziom Grassijem. Drugi proces, Galilejeva starost, *abiura*. Manj znane so morda besede, ki jih je Galilej izrekel 22. junija 1633 v cerkvi Santa Maria sopra Minerva v

<sup>43</sup> P. Redondi, *Galileo eretico*, Totino 1983, str. 15.

<sup>44</sup> F. Patrizi, *Nova de Universis Philosophia*, Ferrariae 1591, str. 10.

<sup>45</sup> Nekateri imajo namreč to listino za nepristno (npr. poznavalec Galilejevega dela G. de Santillana, *Processo a Galileo*, it. prev., Milano 1960).

---

odgovor na sklep sodišča (*«prohibito il libro de' Dialoghi», »condanna a carcere formale«*): *«Volendo io levar dalla mente delle Eminenze V.re e d'ogni fedel Christiano questa vehemente suspitione, giustamente di me conceputa, con cuor sincero e fede non finta abiuro, maledico e detesto li suddetti errori et heresie, e generalmente ogni et qualunquealtro errore, heresia e setta contraria alla Santa Chiesa.»* Galilej ni ubral Brunove, ampak Campanellovo pot. Če se je Brecht razpisal o malenkostni vzvišenosti Galilejeve izbire, se je treba tudi spomniti, kako se nad prizorom razliva stranska luč tiste *dissimulazione onesta*, o kateri razpravljajo Traiano Boccalini, Virgilio Malvezzi in Torquato Accetto: *«L'opportunità, anzi la necessità, che ha l'uomo saggio e libero non già di simulare (cosa sempre abietta) virtù inesistenti, ma di dissimulare«* – delno zamolčati, delno zatajiti iz ljubezni do resničnosti svojih misli. *«Si deve por freno talvolta al parlar libero...»*<sup>46</sup> O tem *«dissimulare all'incontro dell'ingiusta potenza»* nam sam Galilej spregovori v pismu prijatelju Nicolasu Fabriju de Peiresc (Arcetri 1635): *«a me conviene non solamente succumbere e tacere alle opposizioni in si gran numero fattemi, in materie pure naturali, per supprimere la dottrina e propalar la mia ignoranza, ma conviene inghiottire gli scherni, le mordacità e le ingiurie.»*<sup>47</sup> Tudi samo razumevanje razuma, ki se v Galilejevem času imenuje *«comprensione conforme alla ragione»*, se sklada z lučjo in senco – skrivati in kazati se (*«proceder manifesto e nascosto»*), kajti narava velela, da sta na svetu dan in noč (*«nell'ordine dell'universo sia il giorno e la notte»*).<sup>48</sup>

*«Doubt thou the stars are fire; / doubt that the sun doth move / doubt truth to be a liar.»*<sup>49</sup> Če je misel XIX. stoletja od Bantijeve slike *Galileo davanti all'Inquisizione*<sup>50</sup> do Comtovega Bichata – meseca znanosti s praznikom Galileja, mučenika za vero človeštva – pelo sago o znanstveniku, ki je rekel

<sup>46</sup> V. Malvezzi, *Pensieri*, v: *Politici e moralisti del Seicento*, a cura di B. Croce e S. Caramella, Bari 1930, str. 267.

<sup>47</sup> 21 febr. 1635: *Opere*, XVI, str. 215 in sledeče.

<sup>48</sup> T. Accetto, *Della dissimulazione* (1641), a cura di B. Croce, Bari 1928. str. 25–26.

<sup>49</sup> W. Shakespeare, *Hamlet*, London 1623, II, II, 116–118.

<sup>50</sup> *La città degli Uffizi*, Firenze 1982, str. 302; prim. G. Matteucci, *Cristiano Banti*, Firenze 1982.

---

»Eppur si muove« in »Hypotheses non fingo«, se jc Galilejevo delo v zadnjih letih čedalje bolj umikalo od junaške radoživosti v objem namiga in nedorečenega. Eno od zadnjih pisem, ki ga je Galilej na robu slepote naslovil Leopoldu dc' Medici, nosi še samo pesniški naslov *Sul candore della luna*. Iz medle lunine svetlobe pa še vedno preseva tisto prepričanje o kopernikanstvu, ki se skrito izraža tudi v znanstvenikovi uganki z naslovom *Senca*: »*Son tua perché sei tu quel che mi fai, / e come tua sempre ti vengo appresso, / e son senza te veduta mai. / Mattina e sera, di statura assai / maggior mi vedi che non sei tu stesso, / ma teco a mezzogiorno mi confondo, / solo in virtù di chi governa il mondo.*«

Luč je slednjič ugasnila v očeh, ki so prve videle skozi teleskop žarečo veličino nebesnih teles. Galilejevo oko je obsojeno, da gleda v temo; uma pa mu ne zakrivajo sence. Živel bo do 8. januarja 1642; ob strani mu bosta zvesta učenca Evangelista Torricelli in Vincenzo Viviani, zraven bo tudi pater Castelli. Cerkev S. Croce v Firencah, »*beata ché in un tempio accolte serbi l'Itale glorie*«, hrani poleg posmrtnih ostankov Machiavellija, Michelangela in Alfierija tudi tiste človeka, »*chi vide / sotto l'etereo padiglion rotarsi / più mondi, e il Sole irradiarli immoto, / onde all'Anglo che tanta ala vi stese / sgombrò primo le vie del firmamento.*«<sup>51</sup>

*Prevedel in spremno besedo napisal Jan Bednarik*

<sup>51</sup> U. Foscolo, *I Sepolcri*, 160–164.

---

**FENOMENOLOGIJA  
IN SPOLNA DIFERENCA**

**FENOMENOLOGIJA  
IN SPOLNA DIFERENCA**

257

**FENOMENOLOGIJA  
IN SPOLNA DIFERENCA**

---

---

**Pripravila Andrina Tonkli - Komel**

**258**

---

## SPOLNA RAZLIKA – TEMA ZA HUSSERLOVO FENOMENOLOGIJO?\*

Zdi se, da problematika spolne razlike v Husserlovi fenomenologiji nima mesta. Vprašanja o tem, ali in po katerih merilih bi bilo mogoče po fenomenološki poti razločiti moško in žensko oziroma kako po isti poti zavzeti kritično držo do ustaljenih diferenciacij te vrste, so bila očitno zunaj Husserlovega raziskovalnega interesa. Kot se zdi, se prav nič bolj ne spleča preverjati tega, ali bi bilo omenjeno temo sploh mogoče obravnavati v sistematični sovisnosti Husserlovega mišljenja. S tem ko ne sprašujemo po tem, koliko je spolna razlika tema v Husserlovi fenomenologiji, temveč po tem, koliko je tema *za* njo, bi radi v nadaljevanju najprej označili kontekste, v katerih bi se ta tema v Husserlovi fenomenologiji lahko pojavljala, in nato Husserlovo fenomenologijo prevprašali po tem, v kolikšni meri je mišljenje razlike. Nazadnje bomo – izražajoč iz ta Husserlove fenomenologije – z dobljenimi rezultati prevpraševanja zarisali možne problemske zastavitve gornje teme.

\* V nadaljevanju bom Husserlova dela citiral po *Husserliani* (Hua), z rimskimi števkami so označeni zaporedni zvezki te izdaje, z arabskimi pa strani. – Zahvaljujem se direktorju Husserlovega arhiva v Leuvenu, gospodu dr. Samuelu Ijsselingu, ki mi je dovolil citirati iz še neobjavljenih Husserlovih del.

---

---

## I.

Na katerih parcellah razvejenega celotnega sklada Husserlovega filozofiranja bi torej tema spolne diference lahko dobila mesto svoje obdelave? Na splošno moramo pri tem upoštevati specifično zorno pot, po kateri napreduje fenomenologija v dvojnosti fenomenološke oziroma transcendentalnofenomenološke in eidetske metode. Od nje ne moremo pričakovati rezultatov, saj to ne le nasprotuje njenemu raziskovalnemu interesu, temveč rezultatov sploh ne more predstaviti. Fenomenologija niti ne more niti noče zavzeti stališča (*Stellung nehmen*) do slehernega spraševanja, ki se usmerja k resnični ali možni *eksistenci* ali *neeksistenci* povprašanega, nasprotno, po vzvratni poti hoče izjasniti tisto, kar je življenjskosvetno že »konstituirano« kot smiselna tvorba.

Spolna razlika bi lahko bila tema mundane, predtranscendentalne, pa tudi same transcendentalne fenomenologije. Kot mundana tema bi spadala na področje fenomenološke psihologije ali, splošneje, antropologije, kot transcendentalno temo bi jo bilo treba analizirati glede na njeno smisel konstituirajočo zgrajenost (*Aufbau*). Vsebinsko gledano bi bili za to temo znotraj fenomenologije intersubjektivitete relevantni problemski področji personalitete in socialitete pa tudi Husserlova premišljevanja o konstituciji zavesti o normah in normalnosti, človeške subjektivitete kot naravnega in umnega bitja. Če bi slednjič hoteli težišče postaviti na iz-postavitvev spolne diference, bi lahko pritegnili Husserlova premišljevanja o anomalnosti v horizontu normalnosti in se vprašali, koliko žensko in moško zadeva konstitucijo struktur normalnosti in anomalnosti. In slednjič, konstitucija anomalnosti bi tu pomenila, koliko – gledano iz ženskega – moško pomeni anomalnost in nasprotno, in to z ozirom na konkretno v svetu utelešena bitja, ki jih imamo navado označevati kot »žensko« in »moškega«? Najprej pa si želimo ogledati, kako Husserl deluje na gornjih tematskih področjih.

V široko razvejenem tematskem polju Husserlovih analiz intersubjektivnosti<sup>1</sup> se bomo omejili na posamezno osebo, in to, kolikor jo Husserl

---

<sup>1</sup> Prim. *Hua XIII–XV*. Da Husserlova razplastena obravnava problematike intersubjektivnosti v bistvenih ozirih upošteva drugačnost, *alteriteto*, Julia V. Iribarne dokazuje ob vodilu Hus-

misli kot organizirajočo se v socialnih aktih. Poznano je, da je konstitutivna zgradba osebe osrednja tema drugega zvezka *Idej za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (Hua IV). V sklopu naše tematike nas zanima opredelitev osebe v njenih »personalnih odnosih«. Ker je bila želja drugega zvezka *Idej* raziskovati transcendentalno konstitucijo, Husserlu v njem ne gre niti za opis realnih medosebnih razmerij niti za fenomenološko-psihološko opredelitev njihovih običih struktur. Nasprotno, vprašanje, ki si ga zastavlja, se glasi: Kako se personalna bit konstituira na telesno-duševni spodnji plasti? Husserl poudarja, da je posamezna oseba vedno subjekt nkekega okolnega sveta (paragraf 50), h kateremu bistveno sopripadajo drugi subjekti; posamezna oseba sebe torej vedno že vnaprej nahaja v neki »zdrudbi oseb« (paragraf 51), s katero in v kateri konstituira »skupni okolni svet« (str. 190).<sup>2</sup> Osnovna struktura nanašanja naj bi bila pri tem struktura »sporazumevnosti« (str. 192) oziroma načini razumevajočega medsebojnega nanašanja, v katerih se – v »specifično socialnih, komunikativnih aktih« (str. 194) – vzpostavlja »zavestno vzajemno nanašanje oseb in obenem njihovo enotnostno nanašanje na skupni okolni svet« (str. 193). V takšnih vzajemnih nanašanjih se tvorijo »zdrudbe subjektov« kot personalne enotnosti višje stopnje, ki so – ker so usmerjene k istim ciljem in smotrom – »praktične hotenjske skupnosti«, kot jih Husserl izpelje v rokopisih o »skupnem duhu« (od leta 1921 do približno 1918/1921, prim. Hua XIV, str. 165–184 in 192–204). Pri tem bi bilo treba iz »naravnega-instinktivnega izražajoče personalne zdrudbe«, kakršne so »družina in iz nje izhajajoče zdrudbe« (str. 173),<sup>3</sup> že v osnovi ločiti od zdrudb, ki so »ustanovljene umečno«, zaradi kakšnih smotrov, kakršne so združenja in društva (str. 179), pa tudi od zdrudb, kakršni sta zakon in prijateljstvo. K »ljubezenski skupnosti« bistveno spada to, »da vse stremljenje enega na univerzalni način prehaja v stremljenje drugega [...] in nasprotno« (str. 173).

serlovega stavka »D drugega nosim v sebi« (*Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Freiburg, München 1994). Prim. tudi Mario Ruggenini, *Phänomenologie und Alterität*, v: Renato Cristin (izd.) *Phänomenologie in Italien*, Würzburg 1995, str. 137–168.

<sup>2</sup> V rokopisu *Gemeingeist I* (iz let 1921 in 1918/1921) se celo glasi: »Izvor personalnosti je v uživetju in iz njega nadalje izražajočih socialnih aktih« (Hua XIV, str. 175).

<sup>3</sup> »Instinktivno stremljenje po sobitju (*Zusammensein*) z neposrednim spolnim drugom (družina), kar je skupno v družabnosti. Skupni obed« (Hua XIV, str. 175).



---

V kasnejših tekstih Husserl z rojdem genetične transcendentalne fenomenologije raziskuje genezo konstitucije generativne sovisnosti, iz katere izhaja posamezni subjekt. Oznaka »generativno« se tu nanaša tako na posamezno življenje kot tako, v njegovi razpetosti med rojstvom in smrtjo, v njegovi gradnji svet konstituirajoče storitve pa tudi v njegovi pripadnosti zgodovinam skupnosti, v katerih je udeležen (prim. Hua VI, str. 191). Kot Husserl pojasnjuje v svojih tekstih iz leta 1933 (Hua XV, str. 593 isl.) v zvezi s svet konstituirajočima gonoma »spolnega življenja« (str. 598) in »spolne ljubezni« (str. 599), skuša genetična fenomenologija s svojim vzratnim spraševanjem prodreti od »dokončno konstituiranega sveta« k predsvetu in predčasu (korelativnima »radikalno predjaznostnemu« /str. 598/), ki se konstituirata čisto instinktivno, še brez naperjenosti aktivnega jaza. Instinkti, čutni goni, vselej tvorijo prvi »voljni horizont s ponavljajočimi se cilji kot personalnimi horizonti« (str. 599).<sup>4</sup> Takšno univerzalno »gonsko intencionalnost« (str. str. 595)<sup>5</sup> bi lahko fenomenolog razlagal le kot »spolni človek, s tem torej le kot človek človeku v aktualnem vživljanju oziroma kot moški ženski« (str. 594). Fenomenologija univerzalne gonske intencionalnosti bi bila potemtakem za Husserla izvedljiva le s pripoznanjem spolne razlike. Vendar se v njegovih analizah o tej problematiki to ne zgodi. V zvezi s tem Husserla na primer zanima »intencionalnost kopulacije« (str. 596), pri čemer gre za vprašanje, v kolikšni meri se v aktu spočenja z ozirom na novo nastajajoče življenje sprožajo modificirani procesi samočasenja:

»'Pred svetom' je konstitucija sveta, je moje samočasenje v predčasu in intersubjektivno časenje v intersubjektivnem predčasu. Intersubjektivni 'akt spočenja' v drugem življenju 'vzhibava' nove, glede samočasenja spremenjene procese – in v razkritosti s strani svetnosti jaz, kot človek, izkušam, kar se tu svetno kaže in kar je treba povedati v nadaljnjih indukcijah v zvezi s fiziologijo nosečnosti« (str. 597).

<sup>4</sup> V gonski intencionalnosti torej po Husserlu temelji tudi ustanavljanje (osnavljanje – Stiftung) socialnopersonalnih aktov: »[...] spolni nagon, ki prudemeljuje instinktivno praintencionalnost poobčestvenja, konstitucije skupnosti [...]« (Ms. E III 10 iz leta 1930, str. 10).

<sup>5</sup> O tem prim. Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte (Phänomenologica, zv. 128)*, Dodrecht, Boston, London 1993.

---

---

Če zgoraj mimobežno omenjena napotila na spolno razliko vsekakor zarisuje ozadje fenomenološkega vzvratnega spraševanja po konstituciji sveta, pa Husserl v svojih antropoloških in transcendentalfenomenoloških poskusih analize subjektovega nanašanja na svet upošteva *le človeka kot takega*,<sup>6</sup> brez gornjega razločevanja. Medtem ko fenomenološka psihologija (oziroma antropologija) poudarja naslednje zadevno stanje stvari: okolno-svetno organizirani človek poseduje svojo vselej določeno predstavo sveta, in da živi v strukturalno trajni enotnosti svoje svetne zavesti ter se obenem v njej srečuje z drugimi, saj se skupaj z njimi nanaša na skupni svet, skuša transcendentalfenomenološko vzvratno spraševanje razkriti transcendentalfenomenološko genezo teh nanašanj na svet. V teh analizah se Husserl ne orientira le po človeku kot takem, temveč po neki normalni strukturi potekanja njegovega zadržanja do sveta.<sup>7</sup> Pri pokazu takšne normalne strukture – vključno z njeno konstitutivno tvorbo – pa ga še posebno zanimajo mejni primeri. Kot tovrstne »anomalnosti« večkrat omenja otroško, predvsem zgodnjetroško svetno zavest ter svetna nanašanja blaznežev in tako imenovanih »primitivnih« ljudi; sem spadajo tudi njegove refleksije o tem, kako se v našo konstitucijo sveta vključujejo živalski subjekti in, slednjič, kako naše izkustvo sveta samo – in temu ustrezno tudi fenomenološko vzvratno spraševanje – v generativnem oziru v obeh svojih polarnih koncih, rojstvu in smrti, zadeva ob svojo poslednjo mejo.

263

Temejno vprašanje, ki je vodilo tovrstnih motrenj, pa je vedno naslednje: Kako se tovrstni odmiki od normalnega sloga sveta vanj vendarle konstitutivno vključujejo, kako se v svoji anomalnosti v njem konstituirajo? Pogled torej ostaja obrnjen k normalnemu izkustvu sveta, anomalno se kot tako definira prav v odnosu do njega. V besedilu, ki je nastalo okrog leta 1921, Husserl zastavi naslednje vprašanje: »Kako lahko poteka vživetje v novorojenega otroka in v nižje razvite živali? Kako je otroško telo dojeto kot telo, otroški jaz pa ne kot nekaj, kar pripada prostorskemu okolnemu

<sup>6</sup> Tema antropologije zajema, kot se glasi v nekem Husserlovem besedilu z začetka tridesetih let, »človeka nasploh, človeštvo v univerzalni splošnosti« (Hua XV, str. 480).

<sup>7</sup> »Kot človek je normalen tisti, ki sebe konkretno razume z besedo 'slehernik', ki pripada odprti človeški skupnosti soljudi, ki imajo isti zgodovinski življenjski svet, ki ga določa ista, vsem poznana, vendar nerazložena formna struktura. Normalni je normalen v normalni skupnosti in zaradi nje« (Hua XV, str. 142).

---

---

svetu?» (Hua XIV, str. 119). Ob tem se spomnimo na to, da Husserlova teorija zaznavanja tujega bistveno gradi prav na vzajemni konstituciji »normalnih«, tj. v svoji konstitutivni osnovni opravi drug drugemu enakorodnih subjektov. Ker človek v svojem zgodnjeotroškem stadiju zaradi nekaterih še pomanjkljivih telesnih dispozicij še ni konstituiral enakega okolnega sveta kot odrasli, se vprašanje na tem mestu glasi: Kako se lahko v odraslem konstituira zavest o zgodnjeotroškem alteregu, ki sicer ima telo, vendar z njim (še) ne izkuša tistega, kar s svojim telesom konstituira odrasli? Husserlov odgovor se glasi: »Na neki način sta otrok in žival 'anomalnosti', obenem pa vendar spadata v sistem normalnega sveta« (Hua XIV, str. 120). Gre torej »za temeljni problem: apercepcijo 'anomalne predmetnosti'« in za »njeno povratno čutno navezovanje na ustrezno normalno apercepcijo«. Vživetje v subjekte, ki ne pripadajo sistemu normalnega sveta, uspe, kot zapiše Husserl v nekem besedilu iz istega obdobja, z analogizirajočo razgradnjo našega izkustva sveta; fenomenološko mejo vživetja pri živali dosežemo, kjer je »še kakršna koli analogija z našo telesno aperceptivno silo« (str. 118).<sup>8</sup> Kasneje se Husserl vpraša po tem, kako zavest zgodnjega otroštva tvori prav genetično mejo odraslega človeka, kako se v njej prvič izoblikujejo osnove konstitutivne opravljenosti, ki tvori »normalnega« človeka.<sup>9</sup> Sem spadajo tudi vprašanja, kako se v »praotročtvu« »časenje sveta v časenju kot toku« najprej gradi kot »časenje hiletičnih vsebin« (Hua XV, str. 184, besedilo iz let 1930–1931). To glede na stvar samo že prehaja k naslednjemu kompleksu problemov: V kolikšni meri »morata rojstvo in smrt veljati za konstitutivna dogodka omogočanja konstitucije sveta oziroma v kolikšni meri morata veljati kot bistvena dila konstituiranega sveta« (Hua XV, besedilo iz istega obdobja)? Transcendentalnofenomenološko vzvratno spraševanje nas od bivajočega sveta vodi k »smrti in rojstvu kot transcendentalnima skrivnostima«,<sup>10</sup> saj genetično-fenomenološki regresus v

<sup>8</sup> Še v nekem deset let kasneje nastalem rokopisu je zapisano: »Živali v svojem svetu nahajamo z vživetjem, ki je asimilirajoča različica vživetja v sočloveka« (Hua XV, str. 182).

<sup>9</sup> »Praotrok – kako je kot jaz, polarno usmerjen k prvim danostim, v čem je njegova 'instinktivna' habitualnost? Že otrok v maternici ima kinestezo in, kinestetično vzgibane, svoje 'stvari' – to je že primordialnost, ki se oblikuje na spodnji stopnji« (Hua XV, str. 604, besedilo iz leta 1935).

<sup>10</sup> Msv. A V 20, str. 27 (besedilo iz let 1934/1935).

---

---

svet konstituirajočo subjektivnost tu pride do svoje meje – ob rojstvu in smrti je postavljen pred »mejna problema«. <sup>11</sup>

## II

Kakšno vrednostno mesto v Husserlovem filozofiranju zaseda mišljenje *razlike*? Mar ni vse življenje zastopal pojma uma, ki je – ustrezno novoveški tradiciji – koreliral z *enotnostjo*? V nadaljevanju bom v osnovnih obrisih pokazal, da je Husserl tradirani pojem uma prav na tej točki bistveno modificiral.

V primerjavi s tradicijo se je Husserl lotil razširjenja in preopredelitve pojma uma, s čimer se umešča v sredinsko pozicijo med dvema poloma nasprotij, nasprotjem med senzualizmom in rigidnim racionalizmom na eni strani ter med relativizmom in dogmatizmom na drugi. S tem ko dejavnost uma diagnosticira že v čutnosti, je zanj razlikovanje med umom in razumom neveljavno. Umu zdaj ne pripada več funkcija, da je zmožnost principialnega, s katero potem razum ureja čutni material (prim. Kant, KČU B, 237 isl.). »Principialno«, s katerim um korelira Husserl, leži v nazornem, v originarni danosti, v *evidenci*. <sup>12</sup>

265

<sup>11</sup> Sleherni jaz-subjekt ima »svojo lastno zgodovinskost«, »pri tem svoje 'rojstvo' in, notranje gledano, svoje posebno rojstvo kot svet posedujoči človeški otrok z mejnim problemom vse močnejšega porojevanja v budnost kot jaz-subjekt, čeprav še ne kot subjekt, ki izkuša svet« (Hua XV, str. 618, besedilo iz leta 1933). »To je torej dvojni mejni problem transcendentalne časnosti jaza pred [empiričnim] rojstvom in s tem slehernega jaza (če ga jemljemo konkretno, torej slcherne monade); dvojen: glede na začetek svetno konstituiranega otroka in glede na začetek konstitucije tega otroka. Ta problem se očitno ponavlja pri smrti« (rok. A VI 14 iz let 1930/1934, str. 7) – O tematskem krogu »rojstva in smrti« s fenomenološkega vidika prim. zvezek *Nâtre et mourir* (*Alter. Revue de Phénoménologie*, zv. 1), Fontenay-aux-Roses 1993.

<sup>12</sup> Husserl evidenco v njenem jedru opredeli kot »*enotnost neke umske postavitve s tem, kar to postavitev bistvenostno (Wesensmaessig) motivira*« (*Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, str. 284 [citirano po 2. izd., 1922, ponatis Tübingen 1993] (tu cit. po: Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo, Ljubljana 1997, prev. Frane Jerman, op. prev.)). To pomeni: evidenca telesnostnega pojavljanja neke stvari um motivira k postavitvi te stvari kot resničnostno in dejansko bivajoče. Tako Husserl lahko zapiše, da postavitev uma »svoj izvorni razlog upravičenosti poseduje v izvorni danosti« (prav tam). Prim četrti razdelek *Idej I (Um in dejanskost)* (v slov. prev. str. 413–492).

---

---

Pri tem pa Husserl možnosti evidentne danosti ne omejuje le na sfero čutne zaznave, temveč skuša zazrljivo izslediti v slehernem modusu zavesti, ki glede tega prihaja v poštev: v zaznavi, domišljiji, spominu, anticipaciji pričakovanja itd. pa tudi v zrenju splošnih predmetov, »bistev«. Temeljni uvid pri tem je, da je sleherni tovrstni modus zavesti v natančnem razmerju ustrežanja svojemu predmetnemu področju, ki je dano v njem in po njem, torej z njim »korelira«. Enost uma s tem najpoprej razpade v na gornji način urejeno mnogoterost modusov zavesti, ki jih je po Husserlu treba imenovati umne, kolikor na vselej različen način prezentirajo vselej različno evidentno bit.<sup>13</sup> Husserlova fenomenologija uma se s tem prej kaže kot pluralizem uma, ki ga nakazuje že »princip vseh principov«, kakor ga formulira sam Husserl: »... da je vsako originarno dajajoče zrenje pravi vir spoznanja, da velja vse, kar se nam *originarno* (tako rekoč v svoji živi dejanskosti) daje v 'intuiciji', enostavno sprejeti kot to, kar se daje, vendar tudi samo v mejah, v katerih se daje.«<sup>14</sup>

266

Predtranscendentalna fenomenologija kot ontologija raziskuje predmetna področja, ki se razklepajo v korelativnih nanašanjih zavesti, in sicer prav tako, kot ta področja v njih vznikajo. Fenomenološka ontologija s tem prostor umnostne biti premerja po relativno zaprtih regijah, kot so prostorske stvari, psihologija (antropologija), logika, etika kot prakтика, aksiologija itd. Sleherni od teh regij je lastno neko nanašanje uma, tako da se tu um tem regijam korelativno »razdrablja«. Torej ostaja pri tem, da Husserlovo misel – upošteva uvid, da sleherna regija korelira z nekim principialnim, ki obstaja le zanjo – implicira pluralizem uma?<sup>15</sup> Na to vprašanje lahko odgovorimo za da (D) in ne (N).

(N) Nanj moramo odgovoriti z ne, če upoštevamo, da fenomenologija regio-

<sup>13</sup> »Vsaki regiji in kategoriji« ne ustreza »samo temeljna vrsta smislov oziroma stavkov, ampak tudi temeljna vrsta izvorno dajajoče zavesti takih smislov in – njej pripadajoči – temeljni tip izvorne evidence« (*Ideen I*, gl. zg., str. 288 – slov. prev. str. 447).

<sup>14</sup> *Ideen I*, gl. zg. str. 288.

<sup>15</sup> Glede tega prim. tudi M Fischer, *Wissensfelder – einheitlicher Vernunftraum. Ueber Husserls Begriff der Einstellung*, München, 1985; S. Müller, *Das Apriori der Lebenswelt und die Vielfalt der Vernunft*, v: H. Kojima (izd.) *Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem Westen*, Würzburg 1989, str. 189 isl.

---

---

nalne biti kot taka za Husserla ni predstavljala dejanskega principiuma. Najvišji predmetni smisli regionalne ontologije so za Husserla le »vodilne niti«, da bi – z obratom k transcendentalni subjektiviteti kot intersubjektiviteti – razkrili njihovo »konstitucijo« (prim. *Ideje I*, paragrafa 149 in 152). Konstitutivna transcendentalna subjektiviteta torej deluje kot »poenotujoči« dejavnik v odnosu do pluralnosti regij.

(D) Obenem pa transcendentalno-genetična analiza vendar razkriva neko drugo »razliko v istem«, namreč dejstvo, da ima sleherno korelativno razmerje svojo – oziroma transcendentalno – *zgodovino*. Isto ni niti »samo-umevno« to isto niti »samoumevno« ne ostaja isto: *postaja* isto in lahko principialno »mutira« v drugo, kot Husserl demonstrira na primeru evropske ideje filozofije kot univerzalne znanosti (prim. *Hua VI*). To je mogoče zato, ker je sleherna evidenca »izpolnitev« predhodnih intenc, sama pa iz sebe spet sprošča neizpolnjene intence. Torej resnica na področju transcendentalno izčiščenega izkustva sveta ni nekaj, kar je fiksirano v tem ali onem, temveč napoteva na proces »oresničenja« (*Hua IX*, str. 79), s tem ko dobljeno evidenco lahko dopolnijo nove evidence ali pa jo nove, že doseženo evidenco korigirajoče evidence črtajo.

267

(N) Po drugi strani pa za Husserla transcendentalno spoznanje samo ni postavljeno v take relativnosti. S transcendentalnofenomenološko epoche je v neskončno usmerjeno sosledje izpolnitve in nove intence, značilno za oresničenje v horizontu sveta, prav »odsekano«, korelacijska razmerja kot taka so »u-trjena« in v tej utrjenosti povprašana po svoji konstitutivni genezi. Tako lahko Husserl v *Formalni in transcendentalni logiki* (1929, besedilo v *Hua XVII*) zapiše, da v taki analizi konstitucije dobljena »izvorna utemeljitev« vsem pozitivnim (regionalnoontološkim in širše empiričnim) znanostim podeljuje »enotnost njim kot vejam konstitutivnega delovanja iz ene transcendentalne subjektivitete« (*Hua XVII*, str. 278). S tem je vse bivajoče relativno glede na transcendentalno subjektiviteto, samo ta pa je »v sebi in za sebe« (str. 279). S tem se ujema tudi mesto v Husserlovi *Krizi*, kjer je zapisano, »da um ne dovoljuje razlikovanja na 'teoretični', 'praktični', 'estetski' in kakršni koli že« (*Hua VI*, str. 275). Mar v tem ne tiči padec nazaj v monizem uma?

---

(D) To ne drži, če šc enkrat premislimo to, da za poznega Husserla vsa svetna resnica, relativno-končna pred- in zunajznanstvenega sveta življenja kot tudi neskončna, idealna resnica matematizirane znanosti, poseduje svoj vselejšnji prav (prim. Hua XVII, str. 284). Transcendentalno gledano, eksaktna znanost s svojim idealom resnice temelji v svetu življenja, kolikor »induktivno« naperjenost le-tega na neskončne horizonte pretali v eksaktni ideal resnice; transcendentalno-genetično s tem »na dnu« obstaja le oni v neskončno usmerjeni proces oresničenja (korelativen »neskončnostim relativne in le v tej relativnosti umne biti z njenimi relativnimi resnicami« (isto), ki hoče prek, k poslednjemu zavoljo-česar, ki ga Husserl, podobno kot Heidegger, ugleda v skrbi življenja za samo sebe.<sup>16</sup> Nanašanje na ta poslednji zavoljo-česar pa za življenje, transcendentalno gledano, pomeni, da sebe vzame nase kot nekaj, kar je zastavljeno k umu (angelegt auf), končno, da samo sebe privzema (annehmen) kot transcendentalno, s tem ko v procesu oresničevanja nastopajoče doseganje umne biti v samem procesu oresničevanja popolnoma povzdigne v patenco in s tem v ustrezajočih intencionalnih nanašanjih ne le živi – tako kot svetno življenje – temveč si jih tudi prilasti,<sup>17</sup> najskrajneje v vso intencionalnost prevevajoči strukturi skrbi za samo sebe – s Husserlovimi besedami: da se udejanja v »teološki biti« (Hua VI, str. 275).

Tako imata svoj prav relativna resnica in idealna, absolutna resnica, medtem ko je alternativa – ali »skeptični relativizem« ali »logični absolutizem« – za Husserla nesprejemljiva (Hua XVII, str. 284). Absolutizem in relativizem sta zanj v njuni poabsolutenosti konstrukta, v katerih se resnica, ki je za transcendentalno fenomenologijo vedno znotraj horizontov, nanaša na absolutno nasebno bit, pri čemer relativizem tako nasebno bit negira, absolutizem pa zatruje. Na ozadju teleološke zastavljenosti in naperjenosti transcendentalne subjektivitete se logični absolutizem in skeptični relativizem kažeta kot nedopustni okrajšavi, dokončanosti. Temu transcendentalnemu stališču »biti teleološko« ustreza samo en um, ki se skuša v njej izživeti, ta

<sup>16</sup> Prim. npr.: »Oseba je le oseba kot vnaprej skrbeča za« (Hua XV, str. 599).

<sup>17</sup> Resnice »iz živega vira absolutnega življenja [...] vselej v njihovih – ne spregledanih, ne zakritih, temveč sistematično razloženih (ausgelegten – ekspliciranih) – horizontih« (Hua XVII, str. 285).

---

um pa dejansko ne pozna nobenega razločevanja na teoretični, praktični, estetski um in kar je še tega. Toda ta ugotovitev ne pomeni, da obstaja samo ta um. Prav tako kot ni tudi samo enega transcendentalnega načina biti oziroma samo ene transcendentalne naravnosti fenomenologa. Na tleh sveta se namreč stanje stvari kaže čisto drugače. Tako je mogoče Husserlovo izjavo, da vsa znanost prejema enotnost iz ene transcendentalne subjektivitete in da obstaja le en transcendentalni um, fenomenološko spet gledati kot relacijo, čeprav morda kot posebno relacijo, ki kot taka, toda ravno samo kot taka, tj. »samo« v nekem oziru, v sebi zajema vse druge relacije.

Obenem to razmerje izjasni formalno kvaliteto (in dialektiko) Husserlovega mišljenja razlike. Razlika, ki je za Husserlovo mišljenje odločilna, je razlika med mundano in transcendentalno bitjo. Fenomenologija najprej spozna relacijo mundane biti in vanjo vključeno mnogoterost relacij; drugič, spozna, da so relacija mundane biti in relacije le-te izjavne forme transcendentalne subjektivitete same; tretjič, spozna, da se le za transcendentalno subjektiviteto samo, ki ji fenomenolog pripada le *tematsko* in le *občasno*, vse relacije stekajo v eno enotnost; in slednjič, četrtič, spozna, da tudi za vso fenomenologijo, tako kot za znanost nasploh, ostaja točka nanašanja horizont sveta, čeprav ga fenomenologija »obogati« za »transcendentalni horizont« (Hua Dok II/1, str. 126), in tu ne obstojijo le vse relacije, temveč se jim priključi tudi »relativna univerzalna relacija«: »razprta transcendentalna subjektiviteta«.

269

Po epoche se svetno življenje (Weltleben) kaže kot v temelju identično s transcendentalno subjektiviteto: ono *je* transcendentalna subjektiviteta in je kot mundano obenem *drugo* transcendentalnosti. To »samonajdenje« svetnega življenja obenem sploh šele pomeni možnost pripoznanja bistvene samo-razlike, ki bo – dokler bodo ljudje, ki so kot taki vedno ljudje-v-svetu – neodpravljiva. V fenomenologinjinem/fenomenologovem razmerju do mundanega, transcendentalnega *in spet* do mundanega se s tem kaže razlika, poslednja enotnost vseh razlik in slednjič spet razlika, ki to enotnost še sozajema, ne da bi jo lahko postavljala pod vprašaj. Pri tem imata ženska in moški izbiro, s katero od teh relacijskih plasti bosta občevala.

---



---

### III

Husserlova filozofija predstavlja miselno formo, ki dovoljuje, da zastavimo diferenco, ne da bi pri tem opustili (relacijsko absolutno) enotnost. Da, še več: v horizontu sveta se nenehno pojavlja zgolj diferenca, diferentna, relacijska bit, ki svoj globlji smiselni temelj, tudi in prav *kot* relacijska bit, razodeva v transcendentnem. S tem ko Husserlova fenomenologija ne deducira iz form enotnosti, principij, pravil, načel, temveč, nasprotno, sprašuje nazaj iz tistega, kar je za vselejšnji subjekt vedno že dano, je napotena na to subjektivno v njegovem nezaključenem-odprtem izkustvu sveta.

Tako je vsa tvorba horizontov, tvorba horizontov gonske intencionalnosti in tvorba personalnih horizontov na podlagi gonskega življenja, situativna-relativna; tako kot sleherni razpolaga z lastnimi polji smisla in s tem tudi konstituira vselej drugačne aspekte sveta, sleherna oseba tudi v ljubezenski združitvi, ki jo Husserl v primerjavi s čisto spolno združitvijo postavlja na višje mesto, ohranja svoje življenje, življenje »izhajajoč iz svojega mesta« (Hua XV, str. 599). Tako individualno v tisti meri, v kateri še izkazuje izkušnjo samega sebe, v okviru Husserlove fenomenologije *lahko* pride na potezo kot možna tema, čeprav sam Husserl ustrezne individualnosti – npr. žensko, moško ali pa tudi mnogoterost individuov kot »brezspolne družbe« v smislu Monique Wittig – ni napravil za temo svojega filozofiranja. Kakšna pa naj bi tovrstna tematska postavitev bila?

270

Odgovor na tem mestu lahko samo nakažemo. Najprej bi fenomenologija nasploh lahko delovala kot »umetnost razločevanja« in tako s svojimi sredstvi utirala pot od že danih teorij nazaj k »stvarem«, na katere te teorije s svojimi zastavitvami in pojmovnimi polji eksplicitno ali implicitno merijo. S tem ko bi fenomenološko motrenje na ta način izhajalo iz nekih nastavkov – na primer iz tega, da je narava že vedno spolno diferencirana, oziroma iz nasprotnega, da so spolne vloge ali celo dojemanja biološke spolne razlike (diskusija o *gender* in *sex*) produkti družbene samovolje – bi lahko poskušalo na primer pokazati, da protislovnost morebiti izhaja iz tega, da smo se navezovali na dve različni stvari in da gre za prekrivanje različnih relacij in njim korelativnih različnih stvarnih polj, vtis o skupni navezovalni točki pa

---

---

da izhaja iz tega, da smo vselejšnje relacijsko vsebino do neke mere absolutizirali. Husserlova fenomenologija se je, kot je poznano, izkazala s tem, da je izme svojega časa – psihologizem, naturalizem, historizem, objektivizem – reducirala na njihovo zrenjsko jedro in razkrinkala plasti njihove metabaze. V tem smislu ji tudi danes principialno pritiče relevantnost, če gre, na primer, za to, da je treba kritizirati mehanistično ali biologistično enovite opredelitve človeka.

Taka razločevanja bi lahko izvedla že ustrezno postopajoča fenomenološka regionalna ontologija kot intencionalna psihologija ali antropologija. Transcendentalno povpraševanje pa bi se lahko nanašalo na konstitutivno genezo teh relacij. S spraševanjem po opredeljevanju ženskega in moškega in po vlogi ženske in moškega bi lahko v tej zvezi tudi rekonstruirala transcendentalno zgodovino konstitucije smisla in v njej pojavljajoča se zakritja zaslepitve v empirično-zgodovinskem prostoru in času. S tem bi lahko prispevala k diskusiji o *gender*.

Kaj pa njen prispevek k diskusiji o spolni razliki na področju *sexa*? V svojem poskusu, da bi po genetični vzratni poti transcendentalne fenomenologije napisal »transcendentalno zgodovino subjekta«, je Husserl s svojim vzratnim spraševanjem kot najspodnejše med konstitutivnimi plastmi subjektivitete razkril plasti »pranarave«, v katerih je za subjekt v njegovi instinktivni gonski intencionalnosti že odprt horizont sveta kot izvorni in prazni horizont. Kolikor subjekt že tu, v pasivni intencionalnosti, predoblikuje svoje kasnejše »dokončno konstituirano« razmerje do sveta, moramo tudi vprašanje po spolni razliki pripeljati nazaj vse do teh plasti jaznostne predbiti. Pri tem bi morali zastaviti tudi splošno vprašanje, kakšen pomen sploh lahko ima to, da v zvezi s to predjaznostno sfero že govorimo o možni konstituciji spolne razlike. Na ta način bi lahko z razgledišča transcendentalne fenomenologije odprli uvid v to, kje je identiteta subjekta še posredovana s spolom in v kakšnem oziru je ne moremo več misliti kot na ta način posredovano – v kolikšni meri torej spolnost in spolna razlika koreninita v transcendentalnem »nanašanju« na naravo in v kolikšni meri sta izid »humaniziranja«,<sup>18</sup> tj. v kolikšni meri sta proizvod tistih višjestopenjskih storitev, ki

---

<sup>18</sup> Prim. npr. Husserlovo predavanje *Natur und Geist* (1919, besedilo v Hua XV, str. 599).

---

spodnji plasti konstituirane naravnosti pridajajo pomenske predikate, ki torej že predkonstituirano in naprej konstituirajočo se naravnost s svoje strani »interpretirajo«.

V enem svojih zadnjih rokopisov, besedilu s konca avgusta 1936, je Husserl navrgel vprašanje o teleološki sovisnosti rodu (v smislu vrste živih bitij) v nizu njegovih reprodukcij (prim. Hua XXIX, str. 317–320). Pod teleološkim smislom vrste razume to, da se v nekem »praustanavljanju« zasnije tipika vrste, ki posameznim individuumom že vnaprej ponuja tirnice možne izpolnitve te zasnite rodovne sovisnosti. Morda se zdi čudno, da Husserl pri tem nikakor ne misli samo na človeško vrsto, temveč v svoj premislek sovključuje vso živo naravo; razlog za to je v Husserlovem pojmovanju »prepletečnosti« vseh teleoloških sistemov,<sup>19</sup> ki jih monadični subjekti, ki razpolagajo s samozavedanjem in slednjič izoblikujejo transcendentalno fenomenologijo, pripoznajo kot *teleološke* v smislu transcendentalne »zgodovine naravnega«, na kateri v svojih spodnjih plasteh konstituiranja participirajo tudi človeške monade same.

272

Husserl razlikuje med rodom (»species«), ki v mnogoterih, njemu pripadajočih individuumih vzdržuje »tipiko«, svoj »teleološki karakter«, in med »tipi znotraj rodu«; v neki opombi pripominja, da se znotraj rodu – species – pojavljajo tipi, kakršna sta »otročstvo« in »spola: moški in ženski«, ki jih vselej zajema teleologija rodu (str. 318). V zvezi s spolno razliko to pomeni, da »moško« in »žensko« vselej izoblikujeta lastne, relativno avtonomne teleološke sisteme, ki – kot smo že omenili – temeljijo v vselej različnih strukturah gonske intencionalnosti in jih kot take lahko fenomenološko razložimo. Husserl pa poudarja, da niti takšne tipične strukture znotraj rodu niti individuumi, njihov vselejšnji »individualni tipus« (str. 319), ne morejo prebiti okvira rodu v tem smislu, da bi predstavljali »razliko« od njega (prav

---

<sup>19</sup> O »univerzalni gonski intencionalnosti« Husserl predpostavlja, da »poenotuje (*einheitlich ausmacht*) sleherno prvinsko sedanost kot obstalo časanje in jo konkretno poganja naprej od sedanosti do sedanosti tako, da je vsa vsebina vsebina gonske izpolnitve in da je intendirana pred ciljem, tudi tako, da v sleherni primordijalni sedanosti njo transcendirajoči goni višje stopnje segajo v sleherno drugo sedanost in tako vse sedanosti medsebojno povezujejo kot monade, v tem ko so vse druga v drugi implicirane« (Hua XV, str. 595).

---

---

tam). Vsekakor pa se lahko v formi praustanavljanj pojavijo nova uobličenja, ki se prebijajo iz prejšnje sovisnosti rodu in konstituirajo nove teleološke sisteme.

»Biti volk je teleološki zakon volkov in dejansko je [posamezni volk] volk individuum le kot volk med individualno različnimi volkovi in le v horizontu rodu. Praustanovitev volka pomeni, da prav to – v prejšnjem porajajočem rodu anomalno [tj. novo rodu 'volk', ki se je prvič pojavilo v nekem prejšnjem rodu] s stabilnostjo novih teleoloških okoliščin teleologijo 'volka' naredi stabilno« (prav tam).

Vredno je omeniti tudi to, da je Husserl pri poskusu fenomenološko-teleološkega tolmačenja evolucije mislil tudi nekaj takega, kot je reverzibilnost med smislom sveta in smislom species in v tem – kot že z mislijo o »prepletu« – že predzajel, seveda v okviru svojega dojemanja konstituirajoče transcendentalne subjektivitete, temeljne uvide poznega Merleau - Pontyja. Za Husserla se namreč teleološka struktura sveta oblikuje le v menah same »konkretne tipike svetne narave (Weltnatur)« (prav tam),<sup>20</sup> v tem ko ta naravi in s tem njenim posebnim teleologijam hkrati predzasnavlja prostore njihovega razvijanja.<sup>21</sup>

273

*Prevedel Samo Krušič*

---

<sup>20</sup> »Svet je tisti, ki je, v tem da se konkretna tipika svetovne narave tako preobraža in se hkrati v preobražanju vzdržuje v začasni posebni tipiki, da se lahko k svetu pripadajoča teleološka tipika nenehno razvija v formi species, ki iz sebe 'ustvarjajo' nove species, s tem ko se prilagajajo novi tipiki narave« (prav tam).

<sup>21</sup> »Svet v svoji teleološki smiselnosti, bivajoč v posebnih teleologijah, v rodovih, univerzalni naravi in njenim abstraktnim možnostim predpisuje zakon konkretne tipike, po kateri imajo organska bitja organsko določena telesa [...], toda tudi navzven zakon preostale narave, v katere sovisju je tudi telo-život (*Körperleib*)« (prav tam).

---



# Bernhard Waldenfels

## TUJOST DRUGEGA SPOLA

*»Stopnja in vrsta človekove spolnosti sega vse do najvišjih vrhov njegovega duha.«*

275

Friedrich Nietzsche: *Onkraj dobrega in zlega*

Fenomenologija spolne razlike predpostavlja mnogo stvari, raziskovanje žive telesnosti (Leib), časa, drugega, izraza, upoštevanje kulturnih in simbolnih institucij, razlikovanje med normalnostmi in anomalijami in še mnogo drugega. Nadalje ta fenomenologija zahteva način govora, v katerem vsakdo sospregovarja za druge in spregovarja od drugih proti sebi, ne da bi lahko zasedel njihovo mesto. Po ovinku tako dospemo tja, od koder dejansko začenjamo. Lastno vpraševanje se namreč začenja s postavitvijo nas samih pod vprašaj, vse drugo je naknadni nabir, naknadno vpraševanje. Ali nas pod vprašaj postavlja drugi, druga ali drugo? Govorica nam vsiljuje razlike, ki se jim kot filozofi, trmasto vztrajajoč pri občem, radi izognemo, vsaj za nekaj časa. Doklej? Dokler nas, moških, iz dremeža spola ne prebudijo filozofirajoče ženske? Pričakovati pa je tudi ugovore. Mar ne bi morali namesto o drugem spolu govoriti – nevtralneje – o drugačnosti spola, v

---

---

pomenu isto- oziroma drugospolnosti? Kako naj se na tej filozofski ledini izognemo temu, da si ne bi polomili jezika, ne da bi pri tem poenostavili zadevo samo? V nadaljevanju bom skušal, ne da bi se izogibal tem težavam, plodno uporabiti fenomenologijo tujega, za katero si že dolgo prizadevam, in jo obencem preizkusiti na fenomenologiji spolne razlike.<sup>1</sup>

## 1. Gramatika spolov

Kako govoriti o »drugem spolu«? Že ta vprašalni stavek vsebuje referenco, ki je ne moremo sprejeti, ne da bi se o njej spraševali. Ali gre za »drug spol« ali pa za »drugi spol«, za *La deuxième sexe*, kot se glasi naslov znane knjige? Pod kakšnimi pogoji se gornja protipostavljenost spremeni v zaporedje?<sup>2</sup> To je odvisno od tega, kje se začne govor in kdo ga začne. Če se govor začne na obeh straneh, je štetje brezpredmetno. Toda če se zadovoljimo z možnostjo, da se govor pri ženskem spolu začne *prav tako kot* pri moškem, potem se vsak spol v odnosu do drugega kaže kot drugo. Drug sem jaz kot moški prav tako kot ti kot ženska. Čista *drugačnost* se sprevrže v *enakost*, čista *diferenca* v *indiferenco*. Vse je »enako«, ne glede na to, kdo govori. Obrazec »moško ni žensko« se da brez okolišenja preobrniti v »žensko ni moško«. Čista razločevalna določila so povratna; nič ne dobimo, pa tudi nič ne izgubimo, če razmerje preobrnemo. *Mutatis mutandis* potem isto velja tudi za drugost znotraj istospolnega odnosa. To spominja na povsem nepovedno definicijo diference smeri: »Desnica je tista, ki ima palec na levi.« Celo ta se dobesedno preobrne, če obrnemo dlan. Že pri Kantu pa se lahko poučimo, da se v prostoru ne orientiramo tako, da o njem govorimo ali razmišljamo zunaj njega. Govor o prostorskih razločevanjih je dezorien-

276

<sup>1</sup> Glede ozadja tu obravnavane problematike napotujem na svoja dela *Der Stachel des Fremden* (1990) (v pripravi je slovenski prevod tega dela pod naslovom *Želo tujega*, op. prev.), *Antwortregister* (1994) in *Topographie des Fremden* (1997). Ob svojem vstopu na to ledino se za marsikatero spodbudo in napotilo zahvaljujem Reguli Giuliani, članom dunajske Gruppe Phänomenologie pa za to, da so me opogumili k temu koraku.

<sup>2</sup> Anthony Steinbock (1995, 57 isl.) opozarja, kako zelo je bila beseda '*der andere*' (drugi) oziroma '*die andere*' (druga) (podobno velja tudi za besede: *alter, autre, other*) v zgodovini jezika – pa tudi v frazah v sodobnem jeziku – povezana z numeričnim pomenom '*Zweite*' (drugi).

---

---

tiran, če ni tudi sam prostorsko orientiran in usidran na nekem kraju govorjenja, podobno kot sta načrt mesta ali zemljevid neuporabna, če ne vemo, kje smo in v katero smer moramo zemljevid obrniti. Oziroma, z drugimi besedami, »desno« in »levo« k videnemu in povedanemu ne spadata enostavno kot atributa, ki ju kaki stvari ali osebi pripišemo, temveč se razprostrirata tudi prek samega gledanja in rekanja. Če podobno velja tudi za razliko med »moškim« in »ženskim«, potem je prva past jezika že v tem, da »drugi spol« reduciramo na »o čem« govora. Kantovo vprašanje »Kaj pomeni orientirati se v mišljenju?« se tu spremeni v vprašanje: Kaj pomeni orientirati se med spoloma?

Če od nas vselej drugačni spol opremimo z *atributoma* »moški« in »ženski«, se že nagibamo k predpostavki, da obstaja *nekaj istovetnega*, kar se lahko sklada tako s prvim kot z drugim pridevkom prav zato, ker niti prvi niti drugi ni pridevek, temveč nekaj nevtralnega, tako kot je jabolko lahko rdeče ali rumeno oziroma, glede na stopnjo zrelosti, zeleno ali rdeče, ne da bi se vselejšnja barvna kvaliteta z njim nerazdružno spojila. Nevtralni »nekaj« se da v našem primeru določiti različno, kot telo, ki ima določene razmnoževalne organe in spolne hormone, ki prestaja določena stanja ugodja in neugodja, kot nekaj, kar vodi um, ali pa kot nekaj, kar vznikne iz življenjskega toka ter potem plava skupaj z njim. V vsakem primeru se gibljemo *onstran* moškega in ženskega, v sferi, ki je tej razliki odmaknjena, ne pa *tostran* moškega in ženskega, na kraju, iz katerega ta diferenca izvira. Mogoče pa si je zamisliti, da bi »moško« in »žensko« postavili na raven, na kateri še ni posamostaljenih bitij, ki jim potem prilepljamo pridevke kot ploščice z imeni. Mar ni bolj primerno, da najprej govorimo o *moškem* in *ženskem*, kot govorimo o rdečem in modrem, o vlažnem in suhem, o trdem in mehkem, o okroglem in oglatem, o nazobčanem in narezanem, tako da se orientiramo po predstvarskih in predjavnostnih elementih, uobličjenjih in gibanjskih ritmičnih, še preden se lotimo diskretnih in samostojnih entitet?<sup>3</sup> S takšnimi morfološkimi pojmi, katerih – njim lastna – nedoločnost do-

277

---

<sup>3</sup> Predsokratski nauk o elementih, ki so ga že zdavnaj upoštevali avtorji, kot so Heidegger, Bachelard, Merleau-Ponty ali Lévinas, daje mišljenju spolne razlike nove vzgibe, saj relativira sleherni mišljenje substance oziroma produkcije in s tem tudi spodkopava nekakšen maskulinizem v njej.



---

pušča le »prelivajoč se sfere njihove rabe« (prim. Hua III, § 74), bi prebili tudi skrepenelost čiste in enoumne moškosti oziroma ženskosti, ne da bi zaradi tega morali tajiti napetosti, polarizacije in razcepe, ki potekajo med njima.

Nič nam ne gre laže z jezika kot »*tisti* stroj«, »*tista* dežela« in »*tisto* drevo«. Pred sabo imamo tri »spole«, skupaj z ustreznimi *kazalnimi zaimki za določanje spola*, ki v francoščini skrknejo samo še na dva, v angleščini pa na enega samega, zato pa se slovnični spol pojavi v drugačnih oblikah, v spoliilih v obliki samostalniških končnic ali pa v posebnih oblikah osebnih zaimkov. Tu in tam prihaja do disonanc, ko se vloga ženskega spola, ki jo v nemščini pripisujemo soncu (*die Sonne*), in moškega, pripisanega mesecu (*der Mond*), v latinščini zamenja, saj v njej za *sol* stoji bog sonca, za *luna* pa boginja meseca.<sup>4</sup> Seveda lahko vso to moro spolov preženemo s pojasnilom, da gre tu, razen v primeru »naravnega spola«, na primer pri besedah *poeta* ali *agricola*, za same prikrita nevtrume, ki se imajo za svoj slovnični spol zahvaliti praznim projekcijam ali naključjem, s seboj pa vlačijo kvečjemu ostaline animizma. S tem bagateliziramo dejstvo, da je spolnost, ne glede na vzroke za to, našla vstop v govornico stvari. Proces *nevtalizacije stvari*, ki se ponavlja v vselejšnjem razvoju otroka, se ne da enostavno preobraziti kar v sprejeto dejstvo. »Zavzemanje za stvari«, ki ga je zastopal francoski pesnik Francis Ponge, bi lahko prispevalo tudi k povečanju teže spolnega, velja pa tudi nasprotno. Označevati stvari kot nežive pomeni določati jih čisto negativno in – nasprotno prej povedanemu – početi tako, kot da lahko živo vse stvarsko preprosto izbriše. Kjer razločujemo po regijah, vedno obstaja interregionalna siva cona, iz katere izraščajo različitve. Fetizem, ki je priromal izza meja etnologije in psihoanalize in ki se začneja z »objekti prehoda«, kakršni so otroške živali iz blaga, svojo specifično gonško silo pa razvija iz erotične navezanosti na stvari in erotične fiksacije nanje, sploh ne bi bil razumljiv, če bi bile stvari popolnoma odtegnjene odnosu med spoloma.

278

---

<sup>4</sup> Da pri tem ne gre za čisto arbitramost, kaže lunarni koledar, na poseben način povezan s telesnimi cikli ženske, ki se ne imenujejo zaman »menstruacija«. Obstajajo tudi paleontološke najdbe, ki se jih da razlagati kot palice lunarnega koledarja, torej kot ženske merilne naprave (prim. List 1993, 101 isl.).

---

---

Prav tako našo pozornost zasluži spolna razlika, ki nastopa na področju živega zunaj človekovega okrožja, in to ne le z ozirom na biološko razmerje parjenja, temveč tudi, kolikor človek in žival so-živita v formi »interanimalnosti« (prim. Merleau - Ponty 1964, 226). Claude Lévi - Strauss v svojem *Divjem mišljenju* (pogl. VII) opozarja na to, da imajo rastline in živali sicer občna imena, nekatere, namreč domače živali, pa tudi lastna imena. Ustrezno temu velja, da pri živalih razlike v spolu, kolikor jih sploh upoštevamo, dojemamo samo omejeno. Razvitje barvnosti je na področju živalskega sveta izrazito na tako raznolike načine, da ga ne moremo spregledati; pripisujemo mu sicer vrednost seksualne privlačnosti, vendar se zato še ne čutimo nagovorjene. Tu lahko govorimo o »tujem spolnem zadržanju«, podobno kot govorimo o tujih jezikih. To kaže, da je biološka spolna razlika celo tam, kjer se pojavlja, v našem vsakdanjem življenju zgolj bolj ali manj zanimiva. Nevtralizirajoče »prienaečevanje neenakega« se dogaja v »opuščanju« in »pozabljanju« individualnih različnosti (Nietzsche, KSA I, 880) in to zadeva tako naše izkušanje stvari kot tudi naše izkušanje živih bitij in nam enakih.

279

Preidimo na raven, na kateri moški in ženska ne govorita o nečem, niti o sebi samem ali drug o drugem, temveč drug z drugim, na raven, na kateri jaz kot moški tebi kot ženski govorim z »jaz« in »ti«, ti pa počenjaš enako, ko govoriš meni. Enako? Nič se ne zdi bolj samoumevno kot to. »Jaz« in »ti« veljata za *osebna zaimka*, ki ju izvajamo iz posebnih govornih funkcij. »Jaz« označuje govorečega, »ti« nagovorjenega, »on« ali »ona« pa osebo, o kateri se govori, pri tem pa se zdi vseeno, ali govori moški ženski ali pa ima besedo ženska. Zamenjava govornih vlog nima s tega vidika prav nič opraviiti z menjavo spolne vloge na istem mestu, razen na ravni hierarhično utrjenih govornih praks. Že kratek interkulturalni pogled vstran pa nas pouči, da tudi to ni tako preprosto, kot se zdi. Japonščina pozna razliko med »moško« in »žensko« govornico, ki se nikakor ne omejuje zgolj na način govorjenja in na vljudnostne oblike, saj se ne ustavi niti pred samo slovnično strukturo. Za tako imenovano prvo osebo, ki jo mi enotno poimenujemo z »jaz«, se v japonski ustreznici *boku* in *ore* uporabljata izključno za moško osebo, *ataši* pa izključno za žensko.<sup>5</sup> Seveda to navrže vprašanje, ali tudi

---

<sup>5</sup>O tem prim. izvajanja Irmele Hidžija - Kirschnerit (1988, 29) o spolu in govornici na Japonskem.

---

nemški »jaz« in njegove ustreznice v evropskih jezikih morda prav tako ne variirajo bolj, kot to daje slutiti njihova površinska struktura. Morda bi morali izrekanje jaza podvreči podobnemu preskusu, kakršnega je svojim igralcem naložil ruski režiser Stanislavski, ko je od njih zahteval, da so z izpraznjeno frazo »danes zvečer« (*segodnja večerom*) z variiranjem izraznega tonskega poteka glasu pričarali štirideset različnih odrskih situacij (prim. Jakobson 1979, 90). Če isto povemo drugače, pomeni, da povemo nekaj drugega. Tako imata tudi spola svoje tonske poteke.

Slednjič pa kontekstualnost govora prodira v samo jedro spolne razlike. Pomislimo samo, da vsak med nami igra različne *vloge moškosti* oziroma *ženskosti*, glede na to, ali se ženska pojavlja kot mati, hči ali sestra, moški kot oče, sin ali brat in oba kot moški oziroma ženski spolni partner oziroma kot moški ali ženski roditelj. V zvezi s tem nas ne zanima toliko simbolični izraz teh vlog kot dejstvo, da se moškost in ženskost že od vsega začetka izražata na mnogotere načine. Kdo potem »moški« oziroma »ženska« je, če se spolna razlika vedno znova pojavlja v več relacijah hkrati? Pri tem sploh ne gre za običajno razliko med individuumom in rodом oziroma med posameznim bitjem in njegovo splošno vlogo, temveč gre za čisto mnogoterost vlog. Celo to zadnje ni zadostna oznaka, saj namiguje na to, da se za igro in bojem spolov skrivajo brezspolne osebe, ki svoje *spolne vloge le igrajo* ali – če naj se izrazimo bolj aktualistično-tehnološko – ki *zgolj sprožijo svoje spolne programe*.

Če potegnemo črto, lahko rečemo, da se v govorici spolov skriva veliko pasti. Ta govorica nas deloma zavaja k temu, da govorimo vedno le o moškem in ženskem, kot da pri tem ne bi tudi sami vedno govorili *kot* moško ali žensko bitje; deloma pa nam ta govorica obljublja, da se bomo v tolikšni meri izgubili v igri razlik in samorazlikovanja, da v pravem smislu sploh ne bomo več mogli govoriti o moškem in ženskem.<sup>6</sup> To je morda razlog, da se

---

<sup>6</sup> Ta težnja se kaže v poskusu Luce Irigaray, da bi uvedla »govorjenje ženske«, ki bi onemogočalo sleherno govorjenje »o ženski« in sleherno »metagovorjenje« (prim. F. Kuster, »Ortschaften. Luce Irigarays Ethik der sexuellen Differenz«, v: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 1, 1996/1, str. 56 isl.). Čisto govorico lastnega spola bi bilo mogoče izvesti le, če bi se lahko vzdržali slehernega indirektnega nanašanja na same sebe in če bi lahko potisnili vlogo

---

debata o spolih na raznolike načine odklanja v ekstreme, tako da na eni strani ne pomeni skorajda nič, na drugem polu pa skoraj vse. V nonšalantnost tistih, ki pri spolni razliki pomislijo le na stare navade skupne mize in postelje, tako kdaj pa kdaj udari nasprotni ton *sexual correctness*, ki je prav tako brez humorja in prav tako duši misel kot ton kake *political correctness*.

## 2. Določitev drugega spola: posebnost in občost

Če preidemo na neki drugi način fenomenološkega motrenja, ki gramatiko sicer upošteva, kolikor je potrebno, vendar se ne pusti spraviti pod »jerobstvo« gramatične analize (prim. Hua XIX/1, 17), iz labirinta govornice pademo v labirint čutnega izkustva. Vprašanje, kako naj govorimo o »drugem spolu«, se spremeni v vprašanje, kako nas »drugi spol« srečuje. O izkustvu v intenzivnem smislu lahko govorimo šele takrat, ko se nam iniciativa izmakne iz rok in izkušamo. Izkušati ne pomeni preprosto tega, da izkustvo proizvajamo. Vprašanje po izvornem načinu govorjenja s tem preide v vprašanje po izvornem načinu dostopa. Slednji je vedno več kot zgolj jezikoven; že običajno mesto govorjenja, ki ga označujemo s »tu«, ne sovпада z mestom, o katerem govorimo in ki se pojavlja v »propozicionalni vsebini« govora. Če od tod zastavimo vprašanje o načinu dostopa do »drugega spola«, zadenemo ob dve dimenziji izkušanja, ob vertikalno dimenzijo posebnosti in občosti in ob horizontalno dimenzijo lastnosti in tujosti.

Prve dimenzije, ki poteka med *posebnostjo* in *občostjo*, se ne da zaobiti, dokler »moškega« in »žensko« uporabljamo kot predikata in se pri tem naslanjamo na njuna razločevalna obeležja. Občost se lahko – če ne upoštevamo golih razredov empiričnega – pojavlja na različne načine, kot zbirni pojem občnih bitnosti, transcendentálnih pogojev možnosti ali invariantnih struktur. Vse te forme povedo, da je tisto, kar nas srečuje v izkustvu, podrejeno predhodnemu apriornemu redu in temu ustreznemu logosu. Feno-

tretjega ob stran. Vendar se samonanašanje, ki ga Irigarayjeva zasleduje v samo govornico, da ohranjati (*wahren*) le odgovarjajoč, torej v govorjenju k drugemu in od drugega k sebi. Prim. Waldenfels, *Antwortregister*, pogl. II, 3.

---

menološko ali hermenevtično povedano, vedno nas *nekaj* srečuje *kot nekaj*, namreč na ozadju določenih horizontov smisla in v okviru določenih smiselnih sovisij. Če obstanemo pri tem, naše izkustvo »drugega spola« zaide v nerazrešljivo dilemo, ki nas sooča z nevzdržno alternativo.

Ena možnost je ta, da dvojnost spolov prištevamo h golim *pripetljajem sveta*, ki nahajajo svoje mesto v svetu, ne da bi se dotikali *reda sveta*, torč občega sovisja stvari. Logos fenomenov, ki le-te lahko spravi do »izrekanja njim lastnega smisla«, torej ne bi bil *ne moški ne ženski*. Potem obstaja to, kar Husserl imenuje »transcendentalna zgodovinskost«, ne obstaja pa nikakršna transcendentalna spolnost. Spolnost torej – tako kot vse, kar nas srečuje v svetu – ima smisel, ni pa sama smisel snujoča. Spolna razlika je s tem že vedno odpravljena v indiferenci zajemajočega jo logosa.<sup>7</sup> Če pa si ogledamo nasprotno možnost, da je namreč logos sam *moški ali ženski*, potem pademo v strugi ekstremnega maskulinizma in feminizma, ki se nujno zapletata v iste aporije kot historizem in kulturalizem. Kako naj z drugim spolom sploh občujemo, če tudi sami pogoji občevanja alternativno pripadajo enemu ali drugemu polu spolnega? Čista izločitev nam namreč izpodmakne tla, na katerih bi jo kot izločitev šele bilo mogoče misliti in živeti. »Feministična filozofija« se izogne nevarnosti, da bi se utrdila v nov svetovni nazor ali v novo ideologijo, le, kolikor samo sebe dojema kot diferencialno (razločeno) filozofijo, torej kot filozofijo žensk, s stališča žensk, ki izoblikuje svoje lastne »idiome«, lastne institucije in izročila, in ki sledi lastni politiki, ne da bi se pri tem zabubila v filozofijo za ženske. Razločena / diferencialna filozofija se vedno nanaša tudi na tisto, od česar se razločuje.<sup>8</sup> Za »maskulinistično filozofijo«, ki se rada skriva za okopi občejsih instanc, kakršni sta človeško bitje in umno bitje, velja podobno. *V kolikšni meri je*

<sup>7</sup> Glede tega prim. na primer opombo v *Krizi* (Hua VI, 192), v kateri je problem spolov postavljen ob mejne probleme nezavednega, rojstva in smrti. Iz spisov iz Husserlove zapuščine, predvsem besedil o intencionalnosti gonskega (prim. na primer Hua XV, 593–602), pa vemo, kako zelo so pri njem tudi na področju spolnega postale pomične meje med *mundanostjo* in *transcendentalnostjo*. V životnosti (leiblichen) in časnosti pogojeno in pogojujoče segata drugo v drugo, vse drugače kot v primeru dosledne ločitve *transcendentalnih* pogojev možnosti in *empiričnih* faktov.

<sup>8</sup> Glede tega prim. prikaz feministične filozofije kot iskanja »kraja ženskega v filozofskem diskurzu« pri Elisabeth List (1993, poseb. pogl. II).

---

---

razlika med moškim in ženskim načinom gledanja pomembna, je odvisno od tega, za katera vprašanja pri tem vselej gre. Medicina in matematika sta na primer umeščeni na povsem nasprotni področji primerjalne lestvice. Kjer je povprašan »slehernik«, lahko v enaki meri govorimo tudi o »slehernici«, saj tu gornja razlika ni pomembna.

Če monadiziranje spolov priženemo do ekstrema, varuhi reda tem lažje privlečejo na dan svoje stare topove totaliziranja in univerzaliziranja. Pri tem se jim je treba le sklicevati na predpostavke, neizogibno soprisotne v slehernem govoru o spolih, ki vase vsaj potencialno priteguje tudi zastopnike drugega spola. Privatiziranju in separiranju spolov so namreč postavljene meje od znotraj, saj tudi tajna govornica ostaja govornica, životelesna eksistenca pa v sebi vključuje vidljivost, slišnost, dotaknjenost in ranljivost. Po izročilu prevzeto mišljenje reda, ki na ta način brani svoja lastna tla, ima vedno efekt normalizacije, saj prekomerne možnosti, zahtevke in prigo-varjanja deloma izloči iz sebe, deloma pa jim odvzame njihovo moč. V svoji starejši različici to mišljenje izhaja iz tega, da moški in ženska kot »spolna partnerja«, torej kot deležnika celote življenja, vstopata v medsebojni *komplementarni* odnos, v katerem se *dopolnjujeta*. Tak odnos je vedno zastavljen simetrično, saj predpostavlja skupno merilo, ob katerem se potem meri njun prispevek k celoti življenja. Seveda še predobro vemo, ne nazadnje gre za to hvala resolutni feministični reviziji zgodovinc, da komplementarnost nikakor ne izključuje hierarhij. Ni nujno, da so si deli, ki se drug drugemu prilegajo, tudi v ravnotežju. Glede tega je Aristotel prva pomembna kronška priča stoletne maskulinistične tradicije Zahoda, ki se deloma naslanja na nasprotje javnosti in doma, deloma na nasprotje moči in šibkosti ali pa na nasprotje uma in (iracionalnih) čustev.<sup>9</sup> Zoper takšno enostransko razporeditev teže pa deluje moderna vizija mišljenja reda, s tem ko željo po vzajemnem dopolnjevanju spolov relativira ter moškega in žensko *izenači*. Vendar to izenačenje ne zadeva moškega kot moškega in ne ženske kot

---

<sup>9</sup> Seveda taka hierarhija spolov nikakor ni iznajdba Zahoda. Tzvetan Todorov v svojem delu *Osvojitev Amerike* (1985, 112 isl.) tako o Aztekih navaja naslednje: »Novorojencu so, če je šlo za dečka, v zibel položili majhen meč in ščit, deklici pa majhne statve.« Tisti, ki bo kasneje nosil meč, je gospodar življenja, saj lahko prinese smrt. Vendar avtor nakaže, da gre zmaga glede tega na dolgi rok scela v roke »ženske strani kulture«.

ženske, temveč oba le kot pravna subjekta, kot državljana, enakovredna pripadnika ekonomske skupnosti, kot umni bitji ali pa kot človeka. Relativno vseeno je, kakšna je pri tem univerzalna instanca. Spet imamo opraviti s simetričnim odnosom, le da skupno merilo sedaj določa formalni zakon, ki se ne ozira na partikularne diference. Na ravni univerzalnih regul velja naslednji stavek: Obenem s prevlado enega spola nad drugim smo odpravili tudi spolno razliko. Vendar se nam lahko naknadno porodi še dvom o tem, ali je omenjena prevlada res popolnoma odpravljena, ali morda ni tako, da v domnevni indiferentnosti še naprej traja skrita preferenca. S feministične strani, vendar ne le z nje, se opozarja na to, da se zahodni logocentrizem de facto predstavlja kot androcentrizem (oziroma falocentrizem). Ta težnja pa se ne pojavi kar zlepa. Od govorjenja v imenu uma, ki kljub vsem zahtevkom po univerzalnosti ostaja nekaj partikularnega, do govornice uma, ki ne trpi nobenega protigovora niti ne stremi k nikakršnemu raz-govoru, je le majhen korak, ki se začneja z zastrjem in spregledom lastne umeščenosti. Kljub temu je zakon moške lastnosti in človeške občosti prevara in nezakon; lastno, ki se oddvaja od tujega, se namreč nikakor ne reducira na posamezno, ki bi se bilo zmožno kar poobčiti.<sup>10</sup>

### 3. Nedostopnost tujega spola: lastnost in tujost

Razlikovanje med lastnostjo in tujostjo nas prestavi v neko drugo dimenzijo, v kateri ne gre več za posobnost in občost, temveč za *bližino in daljavo*. Drugačnost, ki se ji da v njenem onto-logičnem pomenu slediti nazaj vse do Platonovega *Sofista*, se oblikuje v mediu oziroma pred očmi tretjega, in sicer tako, da je nekaj vselej *razmejeno* od nečesa drugega. To velja za gnajs in granit, za sonce in luno ter tudi za moškega in žensko, če ju izpostavimo primerjajočemu pogledu. Moškost in ženskost tako ob vsej njuni različnosti ohranjata svojo primerjalnost in svojo svojskost. Vsak *je*, kar je, s tem ko *ni* drugo, to pa pomeni, s tem ko obenem *ni* to, kar *je* – preostalo je dialektika. Vendar različnost še ni *tujost*. Tujost predpostavlja sebstvo in

<sup>10</sup> Androcentrizem, ki operira s hibridom primamo moškega uma in s tega mesta poganja dvojno igro celote v lastnem, ima strukturalno podobnost z evropocentrizmom, ki svetovni um ponovno najde v Evropi in – posledično – evropski um v svetu (prim. Waldenfels 1997, pogl. 6).

---

področje lástnosti, ki ga nekaj srečuje s tem, ko se njegovemu poprijemu, njegovemu pogledu, njegovemu razumevanju obenem odteguje. Husserl izkustvo tujega na paradoksn način označi kot »dostopnost izvorno nedostopnega« (Hua I, 144). Živo telesno prisotnost kot vrhunec izkustva, ki sledi »stvarem samim«, živa telesna odsotnost zamejuje v ne-celo. Lastno ne nastane z določujočo ga razmejitvijo, temveč tako, da se *zameji* neko področje lástnega in s tem obenem *izmeji* neko področje tujega.

Tuje ni enostavno drugače oziroma drugje v svetu, temveč je izvorno drugje, je tam, kjer jaz ne morem biti. Lastno nahaja sebe kot od tujega ločeno s *pragom*; izkustvo tujega ta prag prestopa, ne da bi ga preseгло. V tem je spolna razlika enaka dvojnosti budnosti in spanja, zdravja in bolezn, odraslosti in otroštva, človeka in živali ali – slednjič – razliki med lastno in tujo govorico, lastno in tujo kulturo. Ker lastno in tuje nastajata hkrati, v procesu zamejevanja in izmejevanja, se *drug na drugo vzajemno nanašata*, ne da bi se sklenila v enost in ne da bi bila nasprotijsmerna odnosa med njima ekvivalentna.

285

Tako sta moški in ženska – na ustrezen način pa tudi istospolna partnerja – to, kar sta, s tem da se nanašata na vselejšnjega drugega oziroma vselejšnjo drugo. *Samonanašanje se razvija v nanašanju na tuje*. Tu še ni nobene »prve osebe«. Jaz sem tisti, ki sebi, spregovarjajoč tebi, pravi »jaz« in se kot od tebe nagovorjeni izkuša kot »ti«. Tu imamo nasploh, in ne le v posebnih primerih, kakršen je na primer odnos med materjo in sinom, opraviti z asimetričnim odnosom, natančneje: opraviti imamo z *dvojno asimetrijo*. Moški se do ženske *ne* obnaša *kot* ženska do moškega, in to ne zato, ker je prvi popolnoma drugačen od druge, marveč zato, ker se tuji že kot taki izmikajo medsebojni primerjavi. Prav zato zahodna zgodovina ženske ni enostavno narobna stran zgodovine moškega, kot da bi šlo zgolj za dve plati ene medalje. Spolna razlika pomeni, da je v njej tudi odmik od drugega społa živeti in prestajati na različna načina. »Od dekleta se ponosno loči fant,« je nekoč zapisal Schiller. V tej oznaki odraslega je moški del tisti, ki misli na odmik in iz njega zase tudi pridobi razločenost; ženski del se svoje vloge nauči v tem, ko za njim zaostaja. Vendar najdemo tudi druge forme zavzemanja distance. Razlika se s tem potencira v *razliko v razločevanju*.

---



---

*samem*. Podobno najdemo tudi na medkulturnem področju in v vsakdanjem ali pa nevsakdanjem jemanju slovesa. Medsebojnega ločevanja ne smemo zamenjevati z ekvivalentnostjo dveh stvari v prostoru, prva od katerih je od druge oddaljena natančno toliko kot druga od prve. S tem ko *se* nekdo oddalji od nekoga drugega, je (oziroma je ona) v različnih zadržanjih do svoje daljnosti. Že otroška »igra odsotnosti in prisotnosti« pozna različne igralne strategije.<sup>11</sup> Distance si ni mogoče misliti brez nekega »patosa distance«. To velja tudi za spolno razločevanje.

Kar zadeva sovisje ženskega in moškega izkustva spola, je to podobno sovisnosti med potonitvijo v spanec in zbujanjem. Tako kot v primeru časovnosti imamo tudi pri izkustvih opraviti s takimi, ki potekajo »kot prehajanje« (prim. Hua X, 45, 81, 117). Od enega stanja preidemo v drugo, tako kot se z enega brega reke premestimo na drugega. Če primerjamo budnost in spanje, potem to počnemo kot budni. Šele naknadno lahko torej rečemo: »Spal sem dobro oziroma slabo,« ali pa: »Spal sem z nekom.« Zato se spanec in smrt, ki nam jemljeta govorico, ne mešata vedno znova v našo govorico ljubezni kar po naključju. Kdor govori o budnosti in spanju, to počne kot nekdo, ki se je prebudil iz spanca. Podobno moški kot moški in ženska kot ženska govorita o tistem, kar se je zgodilo med njima ali kar bi se med njima lahko zgodilo. Kdor bi rad živeti odnos med spoloma postavil na isto raven s primerjavo med spoloma, bi bil podoben tistemu, ki je preučevanje spanca zamenjal s spanjem. Lahko bi kdo ugovarjal, da spanje, podobno kot bolezen ali v nekem pomenu tudi otroštvo, predstavlja anomalijo, saj je spanje mogoče opredeliti kot spanje le v normalnem stanju budnosti, otroštvo pa se da motriti kot otroštvo le glede na našo otroško predzgodovino.<sup>12</sup> Pri odgovoru na ta ugovor si bomo prihranil vprašanje, ali so anomalije dejansko nekaj sekundarnega ali pa, nasprotno, velja, da kot senca iz-rednega spremljajo sleherno normalnost. Naj zadostuje namig, da se v primeru

286

---

<sup>11</sup> O sovisnosti med »igro odsotnosti in prisotnosti« in tako imenovanim žalovanjem prim. Iris Därmann, *Tod und Bild* (1995), pogl. VI.

<sup>12</sup> Da ta predzgodovina pomeni več kot golo predzgodovino in da, nasprotno, pogled odraslega na otroka v pogledu otroka nahaja svoj nasprotak, česar pa ni mogoče trditi za odnos v nasprotni smeri, pokaže Merleau - Ponty v svojih sorbonskih predavanjih (1988), ki so kot primer fenomenologije razlike poučna tudi za obravnavo spolne razlike.

---

---

spolne razlike anomalije pojavljajo na obeh straneh praga, povsem v smislu dvojne asimetrije, o kateri smo govorili. Razumevanje spolov se začenja s pripoznanjem tega, da moški in ženska med seboj občujeta, drug na drugega odgovarjata in drug o drugem govorita z različnih mest. Začenja se z odgo-varjanjem na tuj zahtevek in prigovarjanje, ki sta vedno že pred mojim lastnim pripoznanjem in nikakor ne izhajata šele iz njega.

Slednjič je »postajati tuj«, tako kot sleherno izkustvo, treba motriti kot proces, ki privzema različne oblike, dosega različne stopnje in ubira različne smeri. Lastno in tuje se *drugo od drugega* ne moreta oddvajati, če *drugo v drugo* ne bi že bila na raznolike načine zapletena, če se ne bi medsebojno prečila in prepletala. Tuje je v tem smislu okazionalno, navezano na nekatere kontekste in rede, ki se jim vselej izmika. Je le *to* in *ono* tuje, ki se zvaja na singularne dogodke; tuje *kot* tuje bi bilo ideja, s katero bi že stopili na utrjene poti poobčenja. Prepletenost lastnega in tujega lahko označimo kot *hiazem* oziroma *hiazme*, kar je naredil tudi Merleau - Ponty, navezujoč se na Valéryja. Lastno in tuje, torej tudi moško in žensko, drugo drugo prečita, v enem nahajamo sledi drugega. »Moškost implicira ženskost« in obratno: »Gre za temeljni polimorfizem, ki povzroča, da mi drugega sebi ni treba konstituirati pred očmi ega: drugi je že tu, moj ego mu je bil mukoma iztrgan« (Merleau - Ponty 1964, 274). Nič ni torej bolj zgrešenega kot misel o kaki brezmadežni »sferi lastnosti«, ki bi predhajala vsemu tujemu, kot da bi se nam z njo odpiralo nekakšno pribežališče, ki bi nam prizanašalo s sleherno omejitvijo, ki bi izhajala iz dostopa tujega do njega. Tuje se začenja v lastnem, ne pa zunaj njega.

287

#### 4. Polimorfizem spolne žive telesnosti

Če s starim imenom metafizike ne povezujemo obljube nezlomljivega, vse-zajemajočega, nespremenljivega reda, temveč poskus, da bi zajeli bivajoče v njegovi biti, v njegovem specifičnem bivanjskem načinu, potem lahko skupaj z Merleau - Pontyjem zatrdimo: »Metafizika – vznik nekega onkraj narave – se ne umešča na raven spoznanja: začenja se z odprtjem za »drugega«, metafizika je povsod, celo že v samosvojem razvoju spolnosti« (1945,

---

---

195). Na tem mestu se Merleau - Ponty sklicuje na Freuda, ko poudarja, da seksualnost v sebi sami vedno pomeni že več kot golo seksualnost, ne da bi pri tem izgubila svojo fiziološko materialnost. Spolnost zaznamuje našo životelesno eksistenco v celoti. Kot dvoumna oziroma mnogoumna »atmosfera«, ki prežema vse, se seksualnost prekriva z življenjem (isto 197).<sup>13</sup>

V živi telesnosti usidrana spolna razlika, ki iz te atmosfere vznikla, se vsekakor izkazuje kot mnogooblična, kar kaže že prej omenjena raznolikost posamič poimenzljivih vlog moškosti in ženskosti. Za moško in za žensko velja tisto, kar Aristotel pravi o bivajočem kot bivajočem: izreka se na mnogotere načine (*pollachôs légetai*). Če izhajamo iz tradicionalnih družinskih struktur – bodisi z Aristotelom, Freudom ali z Lévi - Straussom – lahko ločujemo med tremi osmi odnosov: *alianco*, *descendenco* in *konsangviteto*. Moški se pojavlja v vlogi zakonskega moža, sina ali brata, ženska v vlogi zakonske žene, hčere ali sestre. Nadaljnje komplikacije teh razmerij in različne variante sorodstvenih sistemov lahko na tem mestu zanemarimo.<sup>14</sup> Za nas so odločilne nekatere posebne poteze, ki se izmikajo formalno strukturiranemu in kodiranemu sovisju relacij, fenomenologija spolov pa ne more mimo njih. Take temeljne poteze so spolno specificiranje tujosti, pomnogoterjanje form tujosti in njihovo nenehno interferiranje. »Obstaja vertikalni ali meseni univerzum in njegova polimorfna matrica« (Merleau - Ponty 1964, 274).

Osrednjo, še danes kočljivo točko predstavlja sovisje spolnega občevanja in razmnoževanja. Brez razpok to sovisje ni bilo nikoli; preprečevanje zanositve in splav, ki ta odnos rahljata, sta prav tako malo nekaj čisto novega kot homoseksualnost, ki omenjeno sovisje pušča za seboj. Nove pa so bolj prefinjene tehnike preprečevanja zanositve, splava in slednjič umetne oploditve. Kolikor spolni odnos ostaja zavezan razmnoževanju, ženska obenem velja za potencialno mater, moški pa za potencialnega očeta. Danes nekoliko starinsko zveneči oznaki »soprog« in »soproga« to stanje stvari res natančno

<sup>13</sup> O teoriji erosa in seksualnosti pri Merleau - Pontyju prim. monografijo Hansa von Fabecka (1994).

<sup>14</sup> Glede tega prim. Karl-Heinz Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden* (1993, 32 isl.). Avtor opozarja, da je oznaka »kosangvinalno« (oziroma »krvno sorodstvo«) zavajajoča, saj tovrstni odnosi niso nujno genetične vrste (isto, 36).

---

---

odzrcaljata. Danes se ne zdi nič lažjega kot to, da to vez dokončno opustimo in jo prepustimo individualni izbiri. Toda ali se fenomenologija spolnosti res lahko zadovolji s to mešanico seksualne morale in socialne tehnike, ki umetno obrezuje horizonte spolnega življenja?

Pogled k »stvarem samim« kaže, da je glede tega v igri še nekaj več. Platonsko govorjeno, gre za sovisje erosa in spočnenjanja.<sup>15</sup> »Spočnenjanje v lepem«, ki ga ima Platon pred očmi in ga pripisuje tudi istospolnim parom, se ne nanaša le na spočnenjanje otrok, temveč tudi na skupna dejanja, dela, ideje. Nietzschejeva besedna igra »*aut liberi aut libri*« tudi v tej vprašljivi alternativi nakazuje sovisje, ki se usmerja onkraj gole zadovoljitve želje po ugodju. Toda celo če ostanemo le na področju medčloveškega spočnenjanja, se v človekovem životu križata obe osi, os *erotično-seksualnega odnosa* in os *generativnosti*.<sup>16</sup> Živa telesnost je vozlišče in splet različnih odnosov; v Husserlovem jeziku je »mostišče«. Taista živa telesnost, ki se v formi erotično-seksualnega kontakta sreča s tujo živo telesnostjo, ki išče njeno bližino, ki jo pogreša, s katero se združi, je obenem postavljena v generacijsko sosledje, saj ima vsak človek prednike, po pravilu pa ima tudi sam lahko potomce. »Medživotelesnost«, o kateri govori Merleau - Ponty, izpričuje sinhrono in diahrono dimenzijo. Tudi tujost drugega spola se torej pojavlja večkratno, enkrat v razmerju *moškega in ženske*, in tu spet dvakratno, glede na to, ali gre za ljubezenski par, za starševski par ali pa za oboje; nadalje se pojavlja v razmerju *matere in sina*, *očeta in hčere* oziroma mater in očetov do njihovih otrok, če gre za adoptivne starše oziroma za otroke iz različnih zakonskih zvez, slednjič se pojavlja v razmerju *brata in sestre*, ki si kot potomca istih staršev zopet bolj ali manj delita svoj izvor. Če tem neizogibnim familiarnim pogojenostim posvetimo nujno potrebno pozornost,

289

<sup>15</sup> Pri tem Platonu ne gre za specifične spolne razlike ali celo za dajanje prednosti moškemu delu. *Tókos* pomeni tako ustvarjenje kot rojstvo, poleg tega pa je na tem mestu govor o »nosečnosti« (*kýesis*) in o »ustvarjanju« in »proizvajanju« (*génnesis*) nasploh (prim. *Simpozion* 206b–207a). Ta splošni smisel pri Platonu zelo dobro zadene motiv »plodnosti« (*fécondité*) pri Lévinasu.

<sup>16</sup> O problemu generativnosti pri Husserlu prim. raziskavo Anthonyja Steinbocka *Home and Beyond* (1995). O »dvojni razliki: razliki spolov in generacij« pri Luce Irigaray in Emmanuelu Lévinasu prim. oba prispevka Friderike Kuster in Sabine Gürtler v *Phänomenologischen Forschungen*, Neue Folge 1 (1996/1).

---

---

zadenemo na mesta križanja, na katerih se presekujajo istospolni in razno-  
spolni odnosi. Tudi heteroseksualec je na nekem mestu konfrontiran z istim  
spolom, namreč v svojem odnosu do istospolnega starša, in nasprotno je  
homoseksualec na nekem mestu konfrontiran z drugačnim spolom, namreč  
v svojem odnosu do svojega drugospolnega starša. Podobno velja za raz-  
merja med brati in sestrami. Če upoštevamo, da se seksualnost pripravlja v  
»polimorfno perverzno« zasnovi infantilne seksualnosti, se pokažejo po-  
membna življenjska sovisja, ki prekoračujejo zgolj formalni splet odnosov.  
Genetična fenomenologija spolov bo morala biti pozorna na to, da ima  
spolna razlika, nastopajoča bodisi med različnima spoloma bodisi kot raz-  
ličnost znotraj istega spola, svojo *životelesno zgodovino*. Spolna razlika je,  
povezujoč in ločujoč, vrisana v našo živo telesnost, deloma vanjo tudi vre-  
zana, če pomislimo na ritualne forme obrezovanja. Njene vprašljive forme  
v nas nikoli ne smejo povzročiti pozabe tega, da spada kulturna zazna-  
movanost, tudi zaznamovanost z obleko in okrasjem, h kulturni zgodovini  
telesa, ki se vedno odvija tudi v solzah, bolečinah in grozi. Telesni vpisi in  
napisi v svojih raznolikih oblikah tečejo nazaj vse do predzgodovine »pred-  
jaza«, ki utrpeva svoje »gonske usode«, te pa kasneje na raznovrstne načine  
v ponavljajočih se konstelacijah preživlja kot »ljubezenske usode«. Spolnost  
kot ingredienca naše rojstnosti napoteva nazaj k »prapreteklosti, preteklosti,  
ki nikoli ni bila pričujočnost« (Merleau - Ponty 1945, 280), k preteklosti, ki  
je v nas zapustila svoje velikokrat tudi travmatične sledi, preteklosti, ki ni  
nikoli končana in je torej še vedno pred nami.

Vendar ne zadostuje, da razlikujemo med različnimi formami životelesne  
zgodovinskosti in tem ustreznimi formami tujosti, paziti je treba tudi na to,  
kako v životelesnem in medživotelesnem dogajanju poigravajo druga v  
drugi in kako ena med njimi nadigra druge. Pri tem prihajajo v poštev  
različni vidiki. To, da se v eni živi telesnosti srečujejo različne oblike tujosti  
in različni odnosi med spoloma, ne pomeni, da vedno prihajajo na dan vse z  
vedno enako močjo in nujno. Med seboj se kot *oblika in ozadje* premenjujejo  
glede na življenjski položaj, starost ali način življenja, vse do ekstremnih  
tvorb paternalističnega, maternalističnega, infantilnega ali seksističnega za-  
držanja, pri katerih ena sama forma potlači vse druge. Dejstvo, da – struk-  
turalno gledano – obstajajo *prazna mesta*, denimo, v primeru sirot ali otrok

---

---

z enim staršem, staršev brez otrok ali samcev, ne pomeni, da potem ustrezne dimenzije pri njih preprosto ni. Kar manjka na enem mestu, se – gledano v celoti – popravi s preoblikovanji, podobno kot v primeru hemianopsije, pri kateri ob prenehanju delovanja polovice mrežnice po navadi ne pride do zmanjšanja vidnega polja za polovico, temveč do funkcijskega preoblikovanja mrežničnega področja, kot so to pokazale raziskave Kurta Goldsteina (1934, 32–38, o tem Merleau - Ponty 1949, 41 isl.). Seveda se lahko pomanjkljivosti tudi prekomerno kompenzirajo ali pa kot manko vlečejo nase vse moči. Šale o samcih prejemajo svojo mučnost od enostranskega skrknjenja vidnega polja, ki je enako necelemu, polovičnemu pogledu, na kakršnega naletevamo v umetnih laboratorijskih razmerah, ki zahtevajo izoliranje telesnih funkcij (prim. Merleau - Ponty 149, 47). Buljimo v tisto, česar nimamo ali si ne privoščimo, namesto da bi izoblikovali lasten življenjski način, da ne bomo potrebovali poškiljevanja k tistemu, kar nam manjka. Drugače pa se pomanjkanje uveljavlja na ambivalentne načine: lahko je celo pozdravljeno, kot na primer pri Sartru, ki je – po lastnem priznanju (*Les Mots*, 1964, 11) – svoje neočetovstvo občutil kot privilegij, saj ga je odvezovalo strogosti zakona in zahtev nadjaza. In slednjič, prihaja do trajnih *interferenc*, tudi do *konfliktov zahtevkov*, če začnejo v ljubezenskih odnosih poigravati kompleks očeta, materinske sponse, zavist med otroki in pritisk družine; raznolike figure spolnega se na mnogotere načine prekrivajo, mešajo, med seboj spopadajo, pa tudi dopolnjujejo. Pri poudarjanju kulturotvorne funkcije prepovedi incesta, katere kulturna izoblikovanost je spet podvržena znatnim nihanjem (prim. Lévi - Strauss 1981, pogl. I–II), zlahka pozabljam, da na ta način sploh šele lahko nastajajo incesta zmožne vezi, ki se odlikujejo po posebnih formah diskretne intimnosti, prav zato pa se lahko kaj hitro izrodijo v posebno formo sovraštva. Z drugim si je treba biti zelo blizu, da te le-ta na neki način vzdraži »vse do krvi«; to velja tako za privatna kot za politična »krvna sovraštva«. Funkcionalistično pojasnjevanje, ki pri incestu opozarja na genetično prednost eksogamnih vezi, se glede tega – tako kot vedno – omejuje zgolj na nujne pogoje preživetja. Na vprašanje o »dobrem življenju«, na katero ne moremo nikoli odgovoriti enoumno, pa s tem nikakor nismo odgovorili. Ko gre za vprašanje, kako ljudje uravnavajo svoje življenje in si ustvarjajo neko življenjsko formo, so nam biološka predobeleženja lahko le namig in napotilo.

---

---

## 5. Naravni in umetni spol

Lahko bi mi kdo oponesel to, da sem pri svojem premisleku zanemarl pomembno razliko med biološkim pojmom *sex* in socio-kulturnim pojmom *gender*. Dejansko sem to tudi naredil, in to ne brez razloga. Seveda ni tako, da glede tega ne bi bilo česa razlikovati. Vendar gre za to, kako bomo to razlikovanje zadeli. Če predpostavk takega razlikovanja ne premislimo v zadostni meri, bomo končali pri v tehnološko preobraženi novi izdaji kartezijanskega dualizma. Zato se na tem mestu spleča pritegniti fenomenologijo žive telesnosti, bogastva njenih faset se namreč ne da reducirati na enostavne obrazce in gole danosti. Pri nemških fenomenologih, Husserlu, Schelerju, Plessnerju ali Plüggeju, in – v ustrezni jezikovni preoblikovanosti – pri Gabrielu Marcelu, Sartru in Merleau - Pontyju naletimo na razlikovanje med *živo telesnostjo* in *telesom*. Pri tem ne gre za dve entiteti, od katerih bi se dala prva uvrstiti h kulturi, druga k naravi oziroma prva k notranji in druga k zunanji naravnosti, kot da bi bila »živa telesnost, ki jo je mogoče občutiti« bistveno različna od »vidljivega in otipljivega telesa«. <sup>17</sup> Je pa kvečjemu tako, da se telesa ne da brez preostanka uvrstiti niti na eno niti na drugo področje. Deluje namreč kot »mesto pretvorbe« med duhom in na-

292

<sup>17</sup> Tako o tem razmišlja Hermann Schmitz, ki v svoji teoriji životnosti konstatira le »faktum ujemanja« med životom in telesom, kot da bi šlo za dva vzporedna niza dejstev (prim. *Der unerschöpfliche Gegenstand*, 1990, 115–117, 132 idr). – Gesa Lindemann se navezuje na Hermmana Schmitza, s tem ko Plessnerjevo sprepletenost života in telesa razdeli na tri ravnine: na ravnino stvarskega telesa, na ravnino vedenja o telesu (npr. anatomsko poznavanje maternice) in na ravnino občutenega života (v: Barkhaus idr. 1996, 166 isl.). Pri tem pride do nenavadne španovije med *fenomenologijo života* in *konstruktivizmom telesnega*, ki ju za silo drži skupaj *semiotika žive telesnosti* (*Semiotik des Leibkörpers*). Schmitzeva introspekcija (prav tam, 160), ki je kljub vsemu naravnana na »subjektivna dejstva«, kakršno je lastna žalost, se na koncu umakne »obči strukturalnosti života«, katere univerzalnost prihaja na dan le v zgodovinskih različicah in ki ne dopušča nobenega »neposrednega dostopa do života« (isto, 173). Začetna shizma života in telesa se torej maščuje, saj primora k navzkrižnemu motrenju. – Na podobno dvotirnost naletimo pri Elisabeth List. Skupaj s Hermannom Schmitzem tudi ona stavi na neposrednost života – ko pa do nje pride, da slovo prazni neposrednosti in preide k »diskurzivni produkciji simbolike života« (193, 115–118). O zahtevanem »prevodu« preddiskurzivnega izkustva v diskurzivno govorico pa bolj zatrjuje, da obstaja, manj pa nam ga pokaže, čeprav bi se o njem – izhajajoč iz Merleau - Pontyja, na katerega se avtorica sicer navezuje – vendarle dalo kaj povedati (prim. Waldenfels 1995, pogl. 7).

---

---

ravo, kulturo in naravo, smislom in kavzalnostjo.<sup>18</sup> Merleau - Ponty to Husserlovo misel prevzame in v svoji *Fenomenologiji zaznavanja* formulira na nov način, z jasnostjo, kakršno si je le želeti (1945, 221, nemški prevod sem rahlo spremenil):

»Pri človeku je, kakor pač vzamemo, vse ustvarjeno in hkrati vse naravno, saj ni nobene besede, nobenega zadržanja, ki ne bi prejemale vsaj nečesa iz enostavno biološkega zadržanja – in vendarle se ni izmaknilo v enostavnosti animaličnega življenja, saj je smisel vitalnega zadržanja premestilo z neke vrste odtegnitvijo, z genijem ekvivokacije, ki bi lahko služil dobesedno kot definicija človeka.«

V to perspektivo Merleau - Ponty sopritegne tako izraz besa, navade poljubljanja kot očetovstvo. Glede zadnjega napoteva na etnološke raziskave Malinowskega. Tako kot beseda »miza« potemtakem tudi vse životelesno zadržanje ni ne čisto naravno ne čisto konvencionalno. V njegovem poznem delu *Vidljivo in nevidljivo* (1964, 306) pa je v dikciji, ki še močneje premešča težišče k vse zajemajoči in presežni (überbordend) biti sveta ter k človekovi pripadnosti biti, zapisano:

»Sicer pa je razločevanje obeh ravnin (naravne in kulturne) abstraktno: vse je kulturno (naš življenjski svet je 'subjektiven'; naše zaznavanje je kulturno-zgodovinsko) in vse v nas je naravno (celo kulturno temelji na polimorfizmu divje biti).«<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Prim. Hua Iv, 286, in moja izvajanja o tem v *Der Spielraum des Verhaltens* (1980), pogl. 1, 2 in 4.

<sup>19</sup> Upati smemo, da Judith Butler ni brala tega in temu podobnih tekstov, ko je fenomenološkim teorijam, kakršna so Sartrova, Merleau - Pontyjeva in Beauvoirjeve, *en bloc* očitala, da s pojmom »poživotelosti« (Verleiblichung), ki je v konotaciji s teološkim, ohranjajo »vnanje in dualistično razmerje med pomen podeljujočo imaterialnostjo in materialnostjo telesa« (*Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, str. 221, op. 15, in str. 26). V svojem zgodnjem sestavku o feministični kritiki Merleau - Pontyjeve *Fenomenologije zaznavanja* (1981, v: Allen/Young 1989) se avtorica docela omejuje zgolj na poglavje o »životu kot spolnem bitju«; posledica takega hitrega branja so njeni nesmiselni očitki o biologizmu in naturalizmu tega dela. V zadnjem delu te avtorice, *Körper vom Gewicht* (1995), pa naletimo na – sicer neizrecno – korekturo njenega prejšnjega mnenja, saj opozarja na Merleau - Pontyjevo »meso sveta« in na motiv prepletenosti pri njem (str. 100, 340, op. 82). Prim. še sestavek o Luce Irigaray, v kate-



Ta prekrivajoča se enotnost kulture in narave, ki je pred slehernno regionalno delitvijo in pred slehernno raznolikostjo možnih naravnosti, nikakor ne pomeni, da kultura in narava ponikata druga v drugi brez preostanka. Živa telesnost ni nobena čista živa telesnost, ki bi bila dostopna kakemu čistemu doživljanju ali občutenju; na samo sebe se nanaša s tem, da se izmika svojemu lastnemu poprijemu, s tem ko *podvaja samo sebe* v formi *života – telesa* (Leibkörper), tega, kar – kot pravi Helmuth Plessner – smo in kar *obenem* imamo.<sup>20</sup> Prav zato lahko živo telesnost sploh motrimo in obravnavamo kot fiziološki mehanizem oziroma kot telesno stvar, ne da bi zato morali preiti v neki docela drug svet. Živa telesnost sama nam daje čutiti svojo materialnost. To se na primer dogodi ob ugodje ali bolečino zbujujočem dotiku kože, pri katerem ni mogoče razločiti našega dotika od naše dotaknjenosti, začutenja lastnega od začutenja tujega. To se dogaja ob životelesnem dobrem počutju, medtem ko uživamo lastno telesnost, in sicer na ozadju telesnosti, ki to otežuje in nam nudi odpor in daje začutiti posebno v utrujenosti, boleznih ali pa visoki starosti. Kot je medicinec Herbert Plügge dokazal z bogatim naborom primerov iz svoje zdravniške prakse, se v tem in podobnih primerih kaže *telo kot fenomen*. »V nekaterih okoliščinah lahko 'telo' postane ekstremni primer fenomenalno životelesnega« (Plügge 1967, 16). Živa telesnost nas, nadalje, sama konfrontira s predzgodovino, ki sega daleč nazaj v naravno dogajanje. Narava v meni je »moja narava« (Hua IV, 280), kolikor jo doživljam in pod njo trpim. Obenem pa tudi ni »moja« narava, kolikor se odteguje osmišljanju in konvencionalnim pravilom. Živa telesnost vedno ohranja nekaj *corps sauvage*, divje, uporne žive telesnosti, ki se nikoli ne pusti docela kultivirati in socializirati. Ima svoje svojsko zunaj, ki ne izhaja iz gole povnanjivke, vendar se tudi ne da zvesti na gole vnanje danosti. Celo *penser du dehors*, za katero se zavzema Foucault, se da misliti le kot životelesno biti-zunaj-sebe; drugače bi spet končali pri kakem motritelju ali graditelju sveta, ki bi deloval tako, kot da bi bil njegov pogled umeščen v nekakšen »nikraj«.

rem Butlerjeva poznega Merleau - Pontyja vzame v zaščito pred pre nagljeno feministično kritiko (nem. prev. v: Müller - Funk 1994).

<sup>20</sup> Glede te koncepcije samopodvojitve, ki samonanašanje prežema s samoodtegom, prim. Waldenfels, *Antwortregister*, pogl. III, 10, in moj sestavek *Nähe und Ferne des Leibes* (1995).

---

Če Claude Lévi - Strauss v predgovoru k drugi izdaji svojega dela *Elementarne sorodstvene strukture* (1981, 24) ugotavlja, da nasprotje med kulturo in naravo ni »niti izvorna danost niti kak objektivni aspekt svetovnega reda«, temveč »umetna stvaritev kulture«, se da iz te pripombe izhajati v dve smeri. Lahko jo razumemo v tem smislu, da kultura v sebi zajema in obvladuje tudi razliko med kulturo in naravo, tako da bi bila »narava drugo kulture«, torej tisto, kar kultura (tako kot je to nekoč počel duh) odpusti iz sebe in nato postavlja sebi nasproti. Omenjeni stavek pa lahko razumemo tudi tako, kot ga razume Lévi - Strauss sam, da bi namreč umetna stvaritev lahko bila tudi drugačna in da lahko nasprotje med naravo in kulturo variira na raznolike načine. V tem smislu bi »narava pozvanjala v stvaritvah kulture«. Kultura s tem ne bi nikoli bila čista kultura, prevečala bi jo narava. Obstajala bi medsebojna »vdetost« narave in kulture, ki bi vedno znova privzemala formo »reprize«, ponovnega sprejema obstoječih naravnih mehanizmov (prav tam, 25). Domnevna »naravna ljudstva« bi bila potem človeške družbe, »ki jih, napačno, uvrščamo k naravi, zato ker narave niso zavrnile« (prav tam, 24). Genealogija kulture, ki ni ujeta v svoje lastne produkte, mora računati ne le na različna tolmačenja in obdelave narave, temveč tudi na spreminjajoče se součinkovanje narave, na različne razporeditve težišča v soigri narave in kulture. Tako Merleau - Ponty v svojem eseju *Od Maussa do Lévi - Straussa* (1960, 157, nem. prev. 26), ko presoja prispevke strukturalne antropologije, glede današnje svetovne civilizacije zapiše:

295

»Odnos med to kompleksno humanostjo ter naravo in življenjem ni niti enostaven niti nima razločnih obrisov: psihologija živali in etnologija v animalnosti prav gotovo ne odkrivata izvora človeštva, zato pa njegove zarise, predhodna uobličjenja in obenem njegove anticipativne karikature. Natančno vzeto, človek in družba nista zunaj narave in biološkega, temveč se od njiju razločujeta s tem, da zbirata 'vložke' narave in jih potem vse skupaj stavita na isto karto.«

Pri razmerju med kulturo in naravo imamo opraviti z nekoincidenco v koincidenca, ko jo zaznamujejo raze, zevi, odmiki in zakasnitve (Merleau - Ponty 1964, 162–173). Enostransko poudarjanje koincidence ali pa nekoincidence, ki na ta način pod okriljem sicer upravičene kritike posameznih aspektov

---

---

na novo pogreva nasprotje med kulturalizmom in naturalizmom, je daleč pod ceno kompleksnosti problemskega stanja, ki ga dosegata zgoraj opisani fenomenologija in antropologija kulture.

To pa nas pripelje nazaj k debati o spolni živi telesnosti. Tudi to debato na raznolike načine načinja polarizacija, v kateri se grozi na ta ali oni način izgubiti tujost drugega spola.<sup>21</sup> Na eni strani obstaja nagnjenje k zatekanju v čisto samodoživljanje, v čutenje lastne žive telesnosti, v življenje, ki v doživljanju v zadnji konsekvenci vedno aficira zgolj samo sebe.<sup>22</sup> Z vso pravico je sicer mogoče trditi, da se brez životelesnega sebstva, brez »doživljenega notranjega prostora«, ki se nam razklepa v dobrem in slabem počutju (prim. Plügge 1967, 5, 22), sleherno nanašanje na tuje, tudi oblikovanje spolnih parov, pa tudi sleherno kulturno tolmačenje žive telesnosti in konstrukcije telesa steka v prazno. Toda to še ne pomeni, da sebstvo v svoji samonanašalnosti predhaja nanašanju na tuje in na kulturne rede, znotraj katerih se odigrava nanašanje na drugega. Radikalna tujost pomeni več kot zgolj možnost »začutiti drugega na lastnem telesu«, na ta način, kot na lastni živi telesnosti na primer »kot nekaj tujega« čutimo vreme (Schmitz 1990, 149). Nasprotno, tujost pomeni, da moje lastno telo nikoli ni popolnoma moje lastno, da lastno nastane le v razločitvi od tujega in v odgovarjanju na tuje. Kar zadeva skupnost, ki je vse od erotičnega rituala prek spolnih vlog pa do splošne govorice podvržena kontingentnim redom, se te ne da zvesti nazaj na »obojestransko vživotelešenje«, ki svojo oporo nahaja v njega »zajemajoči kvazi-životelesni enotnosti« oziroma »v celoti njega zajemajoče žive telesnosti« (prav tam 138, 150) – naj gre za to, da se živa telesnost razprostira vse do kozmičnih dimenzij svetovne žive telesnosti, ki ne potrebuje reda, saj tega uteleša, in ki nima zunaj sebe nič tujega, saj je *aliquo modo* vse, torej tudi moško in žensko. Toda s tem bi se filozofija žive telesnosti sprevrgla v filozofijo življenja, ki svojih predpostavk ne more več izvajati iz samozačutenja.

<sup>21</sup> Kar bo sledilo, je zgolj skica, ki potrebuje nadaljnjo izpeljavo. Več o tem bralec lahko najde v spisu Regule Giuliani *Der übergangene Leib v: Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 2 (1997/1).

<sup>22</sup> Pri tem je mogoče pomisliti na dela francoskega fenomenologa Michela Henryja.

---

Drugi ekstrem, ki ga imamo pred očmi, izhaja iz podmene, da so vsa živo-telesna in s tem tudi spolna razmerja, ne glede na to, ali gre za starševstvo, sorodstvene predpise, razdelitev spolnih vlog, erotične rituale, telesne tehnike ali fiziološke telesne akte, kulturno variabilna, simbolno posredovana in prečeta z mehanizmi moči, zato pa jih je mogoče zvesti nazaj na kulturne ustanove in iznajdbe. V prid tej podmeni dejansko govori veliko stvari. Resolutna historizacija seksualnosti in spolnih vlog je slej ko prej primerna za to, da pokaže meje različnih redov in odvzame moč preveč drznim zahtevkom.<sup>23</sup> Problematična pa postane, ko se upravičena kritika naravno danih redov, enoznačnih norm in binarnih rasterjev redov stopnjuje vse do radikalnega konstruktivizma, ki naravo degradira v dobavljalko surovin, spolne organe v seksualni hardware, telo – »substrat, v katerega moč vpisuje svoje podobe« – pa obdrži kot novo tehnološko različico stvari na sebi.<sup>24</sup> V svoji prvi knjigi, *Das Unbehagen der Geschlechter*, si Judith Butler upa iti zelo daleč v to smer, ko *sex* kot »anatomski spol« najprej loči od *gender* kot »spolne identitete«. Ponovnemu dualizmu, po katerem bi bilo prvo »radikalno neodvisno« od drugega, spolna identiteta pa bi se kazala kot »prostolebdeči artefakt«, se avtorica izogne le tako, da tudi »domnevno naravnim stvarnim vsebinam spola« podtakne diskurzivno produciranost, domnevno naravnost pa prišteva k učinkom »kulturnega konstrukcijskega aparata« (Butler 1991, 22–24).<sup>25</sup> Fenomena, kakršna sta homoseksualnost in transseksualnost, na primer že izpričujeta, da je lahko vse vselej tudi drugače. V zvezi s tem bi lahko navedli tudi metode umetne oploditve.

Toda prav na tem mestu se pojavijo vprašanja metodične vrste, ki zadevajo konstruktivizem nasploh. Tako se lahko vprašamo, ali so lahko postopki, kakršni so konstrukcija, diskurzivna praktika, simbolna razlaga ali družbena

<sup>23</sup> V tej zvezi napotujem na zbornik *Liebe und Leidenschaft* (1993), ki sta ga izdala Gerhard Binder in Bernd Effe, in na svoj prispevek o »tujosti erosa«.

<sup>24</sup> O tem prim. kritična vprašanja, ki jih Nancy Fraser (1994, 94) postavlja ob Foucaultovi koncepciji govornice telesa.

<sup>25</sup> Medtem se je pri avtorici *furor constructivisticus* nekoliko polegel. V svoji novi knjigi si tako zastavi vprašanje: »So telesa nekaj docela diskurzivnega?« (1995, 99 isl.) Zdaj telesu priznava večjo težo. Toda »materialnost« (četudi v Althusserjevem smislu) je prej izziv za tehniško zmorenje kot pa nekaj, kar nudi »etični odpor«, ali pa forma »družbenega imaginarnega«, na katero je politika spolov potem napotena.

---

inscenacija in se – brez razločevanja med njimi – navajajo drug za drugim, res medsebojno zamenljivi. Nadalje bi se lahko vprašali, ali ne bi bilo mogoče grozo zbujujočega Foucaultovega rekla o »preddiskurzivni danosti« spola, ki ga vedno znova ponavljajo in ki spominja na Husserlovo »pred-predikativno izkustvo«, razumeti tudi relacijsko in temporalno v smislu nekega »pred tem«, ki ga brez »za tem« sploh ni mogoče misliti. Ni predhodnosti brez naknadnosti; takšen uvid izhaja iz fenomenologije same, in ne iz njene destrukcije. Toda tu bi se rad omejil na vprašanje, kako je s tujostjo drugega spola, če konstruktivizem dobi proste roke. Odgovor je sorazmerno preprost. Če sta moško in žensko sestvo s svoje strani konstrukt, potem razlika med lastnim in tujim odpade. Konstruktivistični logos ne pozna nobenega tujega spola. Zadeva samo ob *meje lastnega zmorenja* oziroma *še-ne-zmorenja*, poleg tega pa računa z *možnostmi drugačnega konstruiranja*. Destabiliziranje konvencionalnih pravil in praks, ki se jih da izpeljati iz tega logosa, dejansko sprošča alternative. Tako Judith Butler v poglavju, v katerem razpravlja o »subverzivnih telesnih aktih«, zapiše tudi naslednje (1991, 64):

298

»S tem nam tuje, inkohherentno, tisto, kar »izpada ven«, odpira pot, po kateri svet seksualnega kategoriziranja, ki ga jemljemo kot nekaj samoumevnega, razumemo kot konstrukcijo, ki bi v osnovi lahko bila konstruirana tudi drugače.«

Vendar iz dejstva, da je mogoče več, kot je bilo vsakokrat udejanjeno, še ne sledi, da je mogoče vse. Toda to še ni ključna točka. Iz gornjega prav tako še ne sledi, da bi nekaj *moralo* biti drugačno. Imperativ »Odkloni se iz smeri!« bi bil prav tako paradoksen kot moto »Bodi spontan!« Odklon sam se utrdi v normalnost, če se kot anomalija ne navezuje na tisto, od česar se odklanja. In odklon postane poljubnost, če tisto, kar izpade iz reda normalnega, ne nastopa z zahtevkom, ki kaže prek konstruktivistične igre z možnostmi. Vzemimo za primer transseksualnost. V njenem ozadju se ponavadi skriva trpljenje zaradi lastnega spola, ki je tudi trpljenje zaradi družbenih konstruktov. Toda trpljenje samo ni konstrukt, temveč tisto, kar se upira »zgrešenim konstrukcijam«. Če v primeru živete živo-telesnosti (*Leibkörperlichkeit*) sploh hočemo govoriti o konstruktih, potem bi bilo dobro skupaj z

---

---

Alfredom Schützem razločevati med konstrukcijami prvega in konstrukcijami drugega reda. Drugače bi konstruktivizem spolov današnjo kulturo ekspertstva le še razširil za nov resor. Stari brezspolni logos bi ponovno prišel na dan v formi kodov, programov, modelov ali pa virtualnih prostorov, monolog uma pa bi se nadaljeval v obliki monotehnologije. Tudi »konstrukcije prvega reda« se ne začenjajo pri točki nič. Govorica, ki jo poslušamo, ki smo jo sprejeli od drugega in v kateri smo sebe prvič našli, ko smo bili poklicani s svojim imenom, ni noben »prostolebdeči artefakt«. Prav tako malo pa je tudi živa telesnost, katera sem jaz sam in v kateri odgovarjam na tuja prigovarjanja in sem nanje že vselej odgovarjal, goli telesni konstrukt oziroma čisti produkt kulture. Če naj spolna razlika razvije svojo prigovarjalno moč, potem pač ne more zadostovati gola pomnožitev »spolnih identitet«, za katero se ne skriva nič drugega kot narcizem lastnih želja, ojačan z aparaturami seksualne tehnologije. Prigovarjanje in zahtevke tujega in s tem tudi prigovarjanja in zahtevke tujega spola na lastni živi telesnosti začutimo le, če je naša živa telesnost že od začetka zunaj sebe, dotaknjena od tistega, kar ji prihaja naproti.

*Prevedel Samo Krušič* **299**

---

---

## LITERATURA

- Behrens, R./Galle, R. (izd.), *Menschengestalten: Zur Kodierung der Kreatürlichen im modernen Roman*, Würzburg 1995.
- Berger, P./Luckmann, Th., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt/Main 1969.
- Binder, G./Effe, B. (izd.), *Liebe und Leidenschaft. Historische Aspekte von Erotik und Sexualität*, Trier 1993.
- Butler, J. »Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception«, v: Jeffner, A./Young, I. M. (izd.), *The Thinking Muse. Feminism and French Philosophy*, Bloomington, Indianapolis 1989, str. 85–100.
- Isti, *Das Unbehagen der Geschlechter*, prev. K. Menke, Frankfurt/Main 1991.
- Isti, »Sexuelle Differenz als eine Frage der Ethik«, v: Müller-Funk, W. (izd.), *Macht, Geschlechter, Differenz*, Wien 1994, str. 91–111.
- Isti, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, prev. K. Wördemann, Berlin 1995.
- Därmann, I., *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte*, München 1995.
- Fabek, N., *An den Grenzen der Phänomenologie. Eros und Sexualität im Werk Maurice Merleau-Pontys*, München 1994.
- Fraser, N., *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, prev. K. Wördemann, Frankfurt/Main 1994.
- Giuliani, R., »Der übergangene Leib«, v: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 2 (1997/1), str. 104–125.
- Gürtler, S., »Eine Metaphysik der Geschlechterdifferenz bei Emmanuel Lévinas«, v: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 1 (1996/1), str. 22–43.
- Hijiya-Kirschner, I., *Das Ende der Exotik. Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart*, Frankfurt/Main 1988.
- Husserl, E. *Husserliana*, Den Haag/Dodrecht 1950 isl. (= Hua).
- Jakobson, R., »Linguistik und Poetik«, v: *Poetik*, izd. E. Holenstein, Frankfurt/Main 1979, str. 83–121.
- Kohl, K.-H., *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, München 1993.
- Kuster, F., »Ortschaften. Lucc Irigarays Ethik der sexuellen Differenz«, v: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 1 (1996/1), str. 44–66.
- Lévi-Strauss, C., *Das wilde Denken*, prev. H. Naumann, Frankfurt/Main 1968.
- Isti, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, prev. E. Moldenhauer, Frankfurt/Main 1981.
- Lindemann, G., *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Frankfurt/Main 1993.
- Isti, »Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis vom Körper und Leib«, v: Barkhaus idr. (izd.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität*, Frankfurt/Main 1996, str. 146–175.
- List E., *Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik*. Frankfurt/Main 1993.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Pariz 1945 – nem. prev.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, prev. R. Boehm, Berlin 1966.
-

- 
- Isti, *La structure du comportement*, Pariz 1949 (2. izd.) – nem. prev.: Die Struktur des Verhaltens, prev. B. Waldenfels, Berlin 1976.
- Isti, »De Mauss à Lévi-Strauss«, v: *Signes*, Pariz 1960 – nem. prev. »Von Mauss zu Lévi-Strauss«, v: Métraux, A. /Waldenfels, B. (izd.), Leibhaftige Vernunft, München 1986, str. 13–36.
- Isti, *Le visible et l'invisible*, Pariz 1964 – nem. prev. Das Sichtbare und das Unsichtbare, prev. R. Giuliani in B. Waldenfels, München 1986.
- Isti, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1949–1952*, Dijon 1988. – nem. prev. Keime der Vernunft, prev. A. Kapust, München 1994.
- Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe*, izd. G. Colli in M. Montinari, Berlin 1980.
- Plügge, H., *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen 1967.
- Sartre J.-P., *Les Mots*, Paris 1964. – nem. prev. Die Wörter, prev. H. Mayer, Reinbek 1965.
- Schmitz, H., *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn 1990.
- Schütz, A., *Gesammelte Aufsätze*, zv. 1, den Haag 1971.
- Steinbock, A., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Ill. 1995.
- Todorov, T., *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, prev. W. Böhringer, Frankfurt/Main 1985.
- Waldenfels, B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/Main 1980.
- Isti, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/Main 1990.
- Isti, »Die Fremdheit des Eros«, v: Binder/ Effe 1993, str. 9–24.
- Isti, *Antwortregister*, Frankfurt/Main 1994.
- Isti, »Nähe und Ferne des Leibes«, v: Behrens/Galle 1995, str. 11–23.
- Isti, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/Main 1997.
-





**Linda Martín Alcoff**

# **FENOMENOLOGIJA, POSTSTRUKTURALIZEM IN FEMINISTIČNA TEORIJA**

O pojmu izkustva

Da fenomenologija potrebuje feminizem, je zame dejstvo. Obstajajo odlična dela feminističnih teoretičark, ki jih bom citirala tudi v tem prispevku. Kažejo namreč, da je korpus fenomenološkega dela pri svojem razvijanju konstitutivnih izkustvenih kategorij zaznamovan s praviloma nepreklicno moško usmeritvijo. Če torej želimo, da fenomenološka tradicija ne bo le goli muzejski artefakt zgodovine filozofije, temveč da jo bomo lahko plodno razvijali dalje, se mora izročiti za momente, v katerih nanjo vplivajo moške ter – kot bom skušala pokazati – rasistične in evropocentristične temeljne podmene, in le-te tudi raziskati.

**303**

V tem prispevku postavljam trditev, ki kaže v nasprotno smer, in s tem odpiram težavno vprašanje o tem, ali feministična filozofija potrebuje fenomenologijo. Osrednje vprašanje zame je, kako bi lahko to, kar bi nemara lahko imenovali »kritika ideologije«, vključili v fenomenološki postopek, se pravi, kako bi bila možna kritika ideološke vsebine telesnega izkustva v okviru neke celovite teorije, ki na tem izkustvu utemeljuje spoznavanje.

Feministična teorija se je med svojim osredotočanjem na kritiko ideologije

---

---

v glavnem obračala stran od fenomenologije. Vendar pa menim, da bi nekatera fenomenološka dela o izkustvu za sedanjo feministično teorijo lahko bila koristna. Poststrukturalistični feminizem je *kognitivni* pomen izkustva v glavnem zavračal z utemeljitvijo, da izkustvo in subjektivnost nastajata v součinkovanju diskurzov. Zaradi nekaterih prepričljivih argumentov je nihalo premočno zanihalo v smer izključevanja oblikovalne vloge izkustva v spoznanju. Tu lahko zadostno rekonstruirana fenomenologija po mojem mnenju ponudi zelo koristen korektiv. Da bomo to trditev lahko dokazali, moramo najprej določiti vlogo, ki jo ima feminizem v filozofiji.

Konec 18. stoletja je filozofija s Kantom spoznala, da um, spoznavanje in pravzaprav tudi samo filozofijo omejujejo lastnosti človekovega razuma in zaznavanja, da je naša umska sposobnost prav tako refleksija o nas samih kot okno v svet. Človek ureja in oblikuje svoj svet, nanj prenaša pomen in intelegibilnost in je tako temeljni pogoj vsega védenja. Filozofi se še vedno ukvarjajo z implikacijami te misli. Najpomembnejša izmed teh implikacij je, kot je dejal Martin Heidegger, brez dvoma v tem, da je svet, ki je predmet našega vpraševanja, svet, katerega vse referenčne točke kažejo na nas, svet, ki je živeti, in ne neki svet na sebi ali svet, ki je ravnodušen do človekovih zamisli in zadev.

304

V 19. stoletju je filozofija s Heglom začela razumevati, da sta védenje in um vpeta tudi v zgodovino in z njo zaznamovana. S tem sta vpeta v čas in ne moreta nikoli v celoti preseči horizonta svoje zgodovinske dobe. Niti filozofski problemi niti njihove rešitve nimajo brezčasne veljavnosti in mnoge teoretske rešitve se pravzaprav razvijajo le z zgodovinskim razvojem socialnega spreminjanja. Marx je nadaljnji temeljni pogoj filozofije videl v materialni oblasti, ki jo je definiral kot oblike delovnih praks in proizvodnih razmerij. Po Marxu so mislili, da sta védenje in um razredno posredovana, da sta vpeta v neko ekonomijo in prežeta z ideologijo, ki je blokirala projekt samokritike, katerega tvorec je bil Kant. Po Marxu se ni moglo več prepuščati zgolj filozofiji, da je spoznavala in odpravljala lastne napake, temveč je bila, nasprotno, potrebna zunanja kritika.

V (pozmem) 20. stoletju je filozofija začela spoznavati, da so njene kate-

---

---

gorije uma in spoznanja zaznamovane s spolnimi razlikami (*sexual differences*), da so pojmi, kot so um, spoznanje in celo resnica, prav tako kot pojmi človek, zgodovina in oblast razmisleki s spolom zaznamovanih praks, ki se obravnavajo kot univerzalni pojmi. Feministična teorija je v samokritični projekt sodobne evropske in ameriške filozofije vnesla spolno specifično telo kot posredovalni element spoznanja, kot konstitutivno komponento uma in kot pogoj pravice do védenja. »Um« je v bistvu »moški«.

Toda kaj pomeni to, ko rečemo, da je um moški? To pomeni, da je bil um definiran v nasprotju z žensko telesnostjo, tako da pogojuje izključitev, transcendenco in celo prevlado nad ženskim, ženskami in tradicionalno ženskim področjem. Poleg tega se je ženskost sama, kot poudarja Genevieve Lloyd, deloma konstituirala ravno s temi procesi izključevanja.<sup>1</sup> Kant je menil, da bi ženska, ki misli, morala imeti tudi brado. To, kar nas definira kot žensko in obenem privede do tega, da potrjujemo »esencialno« nadrejenost moških, so karakteristike iracionalnosti, intuicije in emocionalnosti.

Glavni moment v tej moški definiciji uma je dualizem duha in telesa. Od Platona dalje so um mislili kot tisto, kar duhu omogoča, da prodira v »čisto, večno, neumrljivo in nespremenljivo« območje, kjer resnica vlada med »bogovi ... in modrost«. <sup>2</sup> »V nasprotju s tem čuti potiskajo duha nazaj v kraljestvo spremenljivega, kjer [kot pravi Platon] 'slepo in zmedeno tava naokoli in postane nerazsoden kot pijanec, ker se ukvarja s stvarmi, ki se nikoli ne spremenijo'.« <sup>3</sup> Platon je iz tega sklepal o nujnosti, »da mora bogu podobni racionalni duh vladati sužnju podobnemu umrljivem telesu«, če naj človek doseže spoznanje. To pojmovanje se je v različnih izrazih vleklo skozi poznejšo zgodovino zahodne filozofije in je tako prisotno pri Aristotelu, Avguštinu, Tomažu Akvinskem, Baconu, Descartesu, Rousseauju,

305

---

<sup>1</sup> Glej npr. Genevieve Lloyd, *Das Patriarchat der Vernunft. »Männlich« und »weiblich« in der westlichen Philosophie*. Bielefeld: Daedalus Verlag 1985, str. XI (angl. izdaja *The Man of Reason: »Male« and »Female« in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1984, str. X); glej tudi Michelle Le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*. London: Athlone 1989, zlasti poglavje »Long hair, short on ideas«.

<sup>2</sup> Citirano po Lloyd, *Das Patriarchat der Vernunft*, n.n.m., str. 8.

<sup>3</sup> Ibidem.

---

Humu in celo Kantu.<sup>4</sup> Samo po sebi je razumljivo, da so lahko le moški upali, da bodo lahko presegli območje telesa z njegovimi vsakodnevnimi dejavnostmi, njegovimi otopelimi bolečinami in njegovimi čustvi, ki so zamegljevala pot do realnega. Ženske, ki so se ukvarjale s partikularnim in se jih je neprestano spominjalo na telesne pomanjkljivosti, niso mogle nikoli doseči ravni univerzalnega. Rousseau je to formuliral takole: »Moški je le sem in tja moški, ženska pa je vselej ženska [...] Vse jo spominja na njen spol.«<sup>5</sup> In zato priporoča tole: »[Le] v vprašanjih telesa in vsega, kar zadeva čute, upoštevaj mnenje ženske, v vprašanjih morale in vsega, kar zadeva razum, pa upoštevaj mnenje moških.«<sup>6</sup>

Ta ocenjevalna hierarhija telesa in duha je na paradoksen način podpirala in zakrivala moški um. S tem ko se je zaznavajoče telo ločilo od spoznavajočega duha in je rabilo le kot sprejemnik zaznavnih podob, se je zdelo, da telesne razlike ne morejo imeti konstitutivne vloge pri oblikovanju uma. Telo se je bodisi razumelo kot enostaven stroj, ki zbira podatke, ne da bi le-te tudi interpretiral, ali pa se je v njem videla ovira za spoznavanje, saj je dovoljevalo vznikati strastem, čustvom, potrebam in željam, ki so vsi brez izjeme preprečevali odkrivanje resnice. Dejanska spoznavnoteoretska aktivnost naj bi vselej potekala v duhu, ki je bil – ko je enkrat premagal pomanjkljivosti telesa in ga prisilil pod jarem uma – edini sposoben spoznavanja.

Čeprav se je um predstavljal kot univerzalen in nevtralen – namreč ravno zato, ker je bil breztelesen – in se je zdelo, da s tem ta pojem uma velja za vse ljudi, je ta shema utemeljevanja rabila izključevanju žensk z akademskega področja, s področja znanosti, in jim je odrekala splošno epistemološko avtoriteto in celo verodostojnost, ker so bile ženske, kot so menili, veliko bolj podvržene telesnim pomanjkljivostim, hormonskim ciklusom, čustvenim nihanjem in podobnemu. Ravno zato pa, kot je trdila Genevieve Lloyd (1984), feminističnemu projektu ne bi nikoli uspelo zlomiti prevlade moških, če bi bil njegov namen vrniti ženskam področje »duha«. Žensk ne

<sup>4</sup> Linda Bell je ta in drugačna pojmovanja združila v odlični zbirki. *Visions of Women*. Clifton, New Jersey, Humana Press 1983.

<sup>5</sup> Citirano po Bell, *Visions of Women*, n.n.m., str. 199.

<sup>6</sup> Citirano po Bell, *Visions of Women*, n.n.m., str. 197.

---

moremo kar tako izločiti iz sfere »telesa« in jih vključiti na področje »duha« in »uma«, saj sta se ta dva pojma definirala z izključevanjem ženske. Takšna strategija bi pripomogla le k nasilnemu izbrisu ženske in nadaljnjemu vrednotenju moškega kot edinega spola, ki je sposoben postati človek. Tako nas Lloydova opozarja:

»Optimistična trditev, da um ne pozna spola, nemara prav tako predpostavlja kot realno dano nekaj, kar – če je sploh veljavno – eksistira le kot idealno dano [...] in če obstaja um, ki je dejansko skupen vsem ljudem, gre pri tem za neki cilj, ki ga je mogoče doseči v umu in njegovega doseženja nikakor ni mogoče slaviti v sedanjosti.«<sup>7</sup>

Če naj feministična teorija pripomore k okrepitvi položaja žensk, mora torej razviti boljši prikaz odnosa med umom in teorijo na eni strani in telesnim in subjektivnim izkustvom na drugi. Glede tega Rosi Braidotti meni, da

»moramo izdelati resnico, ki ni ločena od telesa, da moramo zase ponovno izterjati svoje telo ... Razviti in posredovati moramo kritiko, ki bo spoštovala intenzivno libidinozno silo, na katero se opira, in nosila njene sledi.«<sup>8</sup>

**307**

Če naj ženske dobijo epistemološko verodostojnost in avtoriteto, moramo na novo pretehtati vlogo telesnega izkustva v razvoju védenja.

V okviru takega projekta lahko fenomenologija igra ključno vlogo v feministični teoriji, in sicer iz razlogov, ki jih bomo navedli v nadaljevanju. Vendar pa je presenetljivo, kako redko se – vsaj v anglo-ameriški feministični teoriji – posega po fenomenologiji. Naraščajoči vpliv poststrukturalizma je diskreditiral fenomenologijo z utemeljitvijo, da subjektivnost in subjektivno izkustvo obravnava kot vzrok in temelj, medtem ko sta pravzaprav le epifeno­me­na in posledici. Fenomenologija je prikazana tako, kot da bi razvijala metafizične opise zunaj kulture in zgodovine. Čeprav si fenomenologija in poststrukturalizem pravzaprav nista povsem nasprotna, se pogosto vendar obnašata tako, kot da bi se vzajemno izključevala. Posledica tega je bila

---

<sup>7</sup> Lloyd, *Das Patriarchat der Vernunft*, n.n.m., str. 143.

<sup>8</sup> Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*. New York, London: Routledge 1991, str. 8.

---

poglobitev prepada med feminističnim delom na področju družboslovnih znanosti, ki je pod vplivom fenomenologije, in feminističnim področjem duhoslovnih znanosti, ki je pod vplivom poststrukturalizma. V okviru tega prispevka ni mogoče obravnavati vseh tem, ki so povezane s to razpravo, z raziskavo pojma izkustva pa bomo vendar pokazali na nekatere temeljne razlike med poststrukturalizmom in fenomenologijo.

Eden izmed prevladujočih kritičnih motivov v feminističnih delih iz sedemdesetih let je bil povezan s predstavo o predočenju izkustva žensk in zagotovitvi njegove veljavnosti nasproti številnim »znanstvenim« teorijam, ki so nam nalagale interpretacijo svojega izkustva in so nas navsezadnje privedle do razvrčnotevanja lastnih reakcij in čustev in celo do zdvo mljenja o svojih poročilih o dogodkih in pripetljajih. Feministična teorija in raziskovanje sta se v psihologiji, sociologiji in antropologiji že od vsega začetka usmerjala v utemeljevanje novega področja preučevanja razumevanja in interpretacije izkušenj žensk. Skupine za stopnjevanje zavesti so razvile model za individualno krepitev s kolektivnim ocenjevanjem in reflektiranjem lastnih izkušenj, področja ženskih študij pa so nastala iz ideje, da identiteta in izkustvo raziskujočih porajata spoznavnotcoretske učinke in da se morajo zato s preučevanjem žensk prvenstveno ukvarjati ženske.

308

Vendar pa je samo izkustvo ali subjektivno razumevanje lastnega osebnega izkustva skupaj z afektivnim zaznavanjem vključeno v ideologijo spolov (*gender ideology*). Ko ženske pripovedujejo, da so zadovoljne in srečne le na svojem domačem, gospodinjskem področju, ko ženske občutijo odpor do lastnega telesa ali seksualne napade za utemeljene, je jasno, da so te izkušnje proizvod strukturnih sil, ki zaznamujejo pomen dogodkov in tako proizvajajo subjektivnosti kot nekakšne zbirne običajnih praks, ki vnaprej določajo določena čustva in interpretacije izkušenj. Ni mogoče nekritično sprejemati subjektivnih izkušenj žensk ali njihovih pojmovanj življenja in njegovega pomena brez odrekanja svoji sposobnosti izzivanja ideologije spolov. Vendar pa to odpira vprašanja o projektu feministične družboslovne znanosti, ki hoče poročati o ženskih izkušnjah in jih razglasiti za veljavne. Kako naj se vrednoti ženska interpretacija lastnih izkušenj, ne da bi prihajalo do postvarjenja ideologije spolov? Kako lahko v diskurzivnem ozračju inhe-

---

---

rentnega dvoumja deluje socialna kritika? Kako naj utemeljimo spoznavnoteoretsko pomembnost identitete spola raziskovalca ali raziskovalke, ko pa je identiteta le ideološki konstrukt?

Na feministični zasuk v poststrukturalizem je vplivala na novo nastala potreba po metodološki analizi korenin seksizma in patriarhalnih podmen na vseh področjih védenja, ki je segala veliko dlje, kot je to zmogel na izkustvu temelječi feminizem. Okoli leta 1980 je postalo očitno, da racionalni argumenti za okrepitev in vključitev žensk niso dosegli posebnih rezultatov niti na področju vsakdanjega življenja niti na univerzitetnem področju. Feministkam je postalo jasno, da boja ni mogoče dobiti na podlagi uma, vsaj ne na podlagi tradicionalno razumljenega uma. To nas je privedlo do tega, da smo začele iskati alternativne koncepcije struktur uma: teorija diskurza, strukturalizem in poststrukturalizem, prav tako pa tudi koncepcije tako imenovanega »drugega« uma: od psihologije pa vse tja do retorike in literarnih oblik analize. Te teorije so nam dale na razpolago postopek, s katerim smo lahko problematizirale formacije spolov ne kot nujni, temveč, nasprotno, kot kontingentni sistem praks, in so razkrile vseprisotnost sistemov spolov, ki učinkujejo na vseh področjih družbene prakse. Omogočile so analizo sovražnosti do žensk, katere vzrok ni v prirojeni moški zlobi, temveč je le del vsakokratnega oblikovanja subjektivnosti. Tako so se pojasnile težave ravno tistih moških in žensk, ki so si pošteno prizadevali za spoznavanje in odpravljanje učinkov seksizma.

309

Vendar pa je ta »zasuk« puščal nerešeno temo izkustva in njegove vloge v mišljenju. Feministična teorija je iz ene skrajnosti, namreč iz osebnega izkustva kot podlage védenja, padla v drugo, namreč v diskreditiranje izkustva kot produkta falogocentrizma. To zadnjo pozicijo je razvila novejša antologija, ki sta jo z naslovom *Feminists Theorize the Political* izdali Judith Butler in Joan Scott in so jo veliko brali, citirali in uporabljali v teoriji, tako da je primerna za izhodišče opazovanja splošnih značilnosti poststrukturalistične feministične teorije.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Judith Butler/Joan W. Scott (izd.), *Feminists Theorize the Political*. New York, London: Routledge 1992.



---

Antologija vključuje esej Joan Scott z naslovom »*Experience*« (v navednicah), v katerem kritizira naziranje, ki se sklicuje na izkustvo kot »neovrgljivo evidenco« in »izhodišče pojasnjevanja« oziroma kot »temelj, na katerem sloni analiza.«<sup>10</sup> To je naziranje, ki sem ga opisala kot prevladujoče v feminizmu sedemdesetih let. Kritika, ki jo razvija Scottova na tem predhegeljanskem opisovanju izkustva, se osredotoča na njegove praktične omejitve. Trdi, da dopušča le take emancipacijske teorije, ki uporabljajo »predočevanje izkustva«, torej predočevanje izkustva doslej nevidnih identitet. Toda tak projekt izključuje analizo tega, kako ideološki sistemi oblikujejo identitete, izkustva in celo razlike. Projekt predočevanja izkustva po mnenju Scottove zamegljuje zgodovinskost izkustva in reproducira ravno tiste pojme in pogoje, ki so podlaga tega izkustva, ter zato ne more prispevati k *transformaciji* izkustva. Alternativni prikaz izkustva Scottova formulira takole:

»Individui nimajo izkustva, temveč se z izkustvom konstituirajo subjekti. Torej v tej definiciji izkustvo ne postane izvor našega pojasnjevanja, ne neka odločilna (ker je videna ali čutena) evidenca, na kateri temelji vedenje, temveč, nasprotno, to, kar skušamo pojasniti, to, o čemer se proizvaja vedenje.«<sup>11</sup> Skratka: »Izkustvo je lingvistični dogodek [...] Vprašanje je torej, kako analizirati jezik.«<sup>12</sup>

Scottova torej naivno opisovanje izkustva postavi na glavo. Po njenem prikazu je izkustvo neki epifenomen, ki ima svoj izvor povsem zunaj individua, v jezikovnih strukturah, in katerega pojasnjevalno vrednost zato zamegljuje teoretizacija jezika. To nas spodbuja k temu, da izbiramo med epistemologijo izkustva na eni strani, pri kateri izkustvo rabi kot neraziskani odločilni temelj vedenja, in epistemologijo teorije na drugi, pri kateri teorija raziskuje in skuša pojasniti izkustvo. To je očitno napačen problem, ki poleg tega ponavlja dovolj znane modernistične razprave med empirizmom in idealizmom. Da bi lahko razvili alternativni prikaz, ki izkustvo razume kot spoznavnoteoretsko nepogrešljivo, vendar nikoli kot spoznavnoteoretsko

<sup>10</sup> Joan W. Scott, *Experience*, v: Butler/Scott, n.n.m., str. 24.

<sup>11</sup> *Ibidem*, str. 25. isl.

<sup>12</sup> *Ibidem*, str. 34.

---

---

neodvisno, moramo poseči zgolj po Heglovem pojmu *izkustva*. Toda esej Joan Scott in v njem prikazani način gledanja imata velik vpliv in sta delno odgovorna za izginjanje fenomenologije iz feministične teorije. Nadaljnji razlog je v analizi, na katero je vplival Derrida in ki svojo pozornost usmerja izključno na besedila in diskurze kot mesta védenja in kulturne reprezentacije. Ekskluzivnost tega zornega kota utemeljuje naziranje, da vse izkustvo in vse védenje oprcirata znotraj nekega diskurzivnega polja, o čemer bo govor takoj v nadaljevanju.

Toda najprej se vrnimo k prikazu naloge, ki pripada teoriji, k prikazu, kakršnega nam daje Scottova. Scottova nam na prepričljiv način pokaže, kako pomembno je, da spoznamo delež, ki ga ima vedoči pri proizvajanju védenja, in da raziščemo odnose med diskurzom, realnostjo in spoznavanjem. Toda tu zadnememo ob problem, ki je v tem, da se s temi vprašanji ne moremo učinkovito ukvarjati, če izhajamo iz prikaza izkustva, kot nam ga daje Scottova, ki zatrjuje, da izkustvo ni odločilni izvor védenja, temveč vselej le končna točka pojasnjevanja. Mar potem to, ko rečemo, da moramo raziskovati »situiranost subjektov z vidika védenja, ki ga proizvajajo«, ne pomeni nič drugega kot to, da bi morali raziskovati njihovo identiteto in izkustvo?<sup>13</sup> Toda iz prikaza Scottove ne izhaja, kako je lahko izkustvo v opisovanju spoznavanja spremenljivka pojasnjevanja, saj kot spoznanje velja le to, kar se za individua konstituira z makrosistemi pomenov.

311

Prikaz Scottove konstruira binarni način gledanja: na eni strani izkustvo kot temelj teorije in na drugi teorija kot pojasnjevanje izkustva. Slednje prikazuje izkustvo zgolj kot proizvod strukturnih sil, medtem ko teorija deluje kot nekakšen proces čistega, breztelesnega, brezkrajevnega in od izkustva neodvisnega mišljenja. In s predpostavko, da je izkustvo goli epifenomen, Scottova zanikuje, da lahko predočevanje izkustva prebije prevladujoče védenje in se upira ideološkimi ugovorom, kot so to mislile feministke v sedemdesetih letih.

Kljub temu pa *je* projekt »predočevanja izkustva« pravzaprav nekajkrat

<sup>13</sup> Ibidem, str. 28.

---

prebil prevladujoče diskurzivne formacije. Kot primer navedimo sedanjost silovito kontroverzo o pojmu *date rape*\* in trajno nesposobnost ameriške pravne ureditve, da bi priznala pojem posilstva v zakonski zvezi. Zakaj so ti pojmi, ki temeljijo na preprostih poročilih, ki jih o svojih izkustvih dajejo žrtve posilstva, tako zelo odporni pred kazenskim pregonom ali zakonskim sankcioniranjem? Očitno zato, ker bi goli obstoj takšnega »izkustva«, kot je posilstvo v povezavi s heteroseksualnim zmenkom ali zakonsko zvezo, nujno vzbudilo dvom o običajnem razumevanju takšnih institucij, prav tako pa tudi o takšnih pojmi in praksah, kot so moški, ženska in heteroseksualnost. Osnovna taktika severnoameriškega gibanja *Survivors Movement* je bila v preboju molka in predočenju realnosti seksualnega nasilja in njegovih posledic. Poročila preživelih žrtev (*survivors*\*\*\*) so javni mediji sicer uporabili za utrjevanje patriarhalnih institucij, vendar pa ni dvoma, da je ta taktika imela močne politične učinke in da vsebuje neznanski subverzivni potencial. Kajti taki subjektivni opisi imajo pogosto subverzivne politične posledice, še zlasti, če z vidika verodostojnosti in avtoritete vsakokratnega utelešenega govorca zbujejo dvom o obstoječih epistemoloških hierarhijah in odpirajo vprašanja o pozitivnem statusu institucionalizirane heteroseksualnosti.

Ta povezava se izkaže kot še posebej uporabna pri raziskovanju vloge izkustva z vidika diskurzivnih formacij. V čem je odnos med diskurzom in izkustvom seksualnega nasilja? Seveda je nesporno, da so se posilstva na zmenkih in v zakonski zvezi dogajala že tudi pred letom 1970, ko se je o teh temah prvič začelo razpravljati v javnosti. Po drugi strani pa je prav tako jasno, da so spremembe v diskurzu za seboj potegnile tudi spremembe vsaj pri lastnih izkustvih takšnih tem. Toda stališče, v katerem je izkustvo premočno povezano z diskurzom, lahko kaj hitro razumemo v smeri, da izkušnja *date rape* ne bi bila možna pred samim diskurzom o njej, vsaj ne

\* Za *date rape* gre takrat, ko prijatelj ali znanec posili žrtev, ki se je z njim zasebno dogovorila za zmenek.

\*\* Izraz *survivors* (preživeli) je gibanje *Survivors Movement* uvedlo za žrtve posilstva in seksualne zlorabe, da bi tako sugeriralo dejstvo, da ljudje, ki so morali pretrpeti takšne dogodke, niso povsem uničeni, temveč morajo sami sebe razumeti kot osebe, ki so takšne dogodke preživele.

---

tista vrsta izkušnje s takimi travmatičnimi posledicami, kot jih danes povezuje s posilstvom (in tako naziranje zastopa v sedanjih ameriških »post-feminističnih« člankih, na primer, Katie Roiphe). Tako zatrjujejo, da je *date rape* fikcija, ki so jo izumile feministke in ki danes proizvaja takšne fizične učinke, da se mlade ženske, na katere je lahko vplivati, po nepotrebem travmatizirajo. K večji verodostojnosti tega naziranja bi lahko pripomoglo stališče, ki ga zastopa Scottova, da sta namreč izkustvo in jezik koekstenzivna.

Po mojem mnenju je ta trditev metafizična zmeta. Izkustvo včasih preokračuje jezik; občasno je neartikulirano. Feminizem ni preprosto izumil seksizma. Na voljo je dal nov jezik, s katerim lahko opisujemo in razumevamo stara izkustva. Diskurz brez dvoma prežema izkustvo in nanj vpliva, toda trditi, tako kot Scottova, da »je izkustvo jezikovni dogodek« ali da je diskurz pogoj inteligibilnosti slhernega izkustva, spominja na brisanje vseh tistih oblik izkustvenega védenja, ki se izmikajo jezikovni artikulaciji. Če mora pomemben dogodek prestatí preskus z diskurzivno formulacijo, potem to, kar je neizrečeno, izključimo s področja védenja – težnja, ki pridno rabi interesom zahodnjaške moškosti, s tem da se ji dovoljuje ignoriranje oblik zatiranja, ki jih v vladajočih diskurzivnih režimih ni mogoče izreči. Stališče, ki izkustvo in diskurz vidi kot razbrazdano, nepopolno povezavo, bi bilo vendar primernejše.

313

Tu lahko fenomenologija v sedanji feministični teoriji igra kritično vlogo. Feministična teorija potrebuje ustrezen prikaz odnosa teorije in izkustva, prikaz, v katerem je teorija utelešena v nekem temeljnem smislu in se, ločena od telesa, ne nahaja v nekem nematerialnem, diskurzivnem prostoru. Kot nas uči psihoanaliza, moramo misliti tudi na posebna telesa z njihovimi lastnimi individualnimi zgodovinami in vpisi, in manj na abstraktni pojem telesa, ki vselej ostaja na makroravni ali eksistira zgolj v tekstualni reprezentaciji. Če pa teorijo povežemo s posebnimi telesi, moramo znova razmisliti tudi o tem, kako si teorija sploh lahko prisvaja védenje, razmisliti moramo torej o njenem metafizičnem dometu ali ontološkem statusu njene aspiracije po resnici. Fenomenološka tradicija, ki začnja s Heglovim projektom teoretizacije spoznanja, kakršno se predstavlja zavesti, in se nada

---

---

ljuje v Husserlovih in zlasti Merleau - Pontyjevih delih, si je močno prizadevala za izdelavo opisa spoznanja in spoznavnoteoretskega vidika izkustva brez ločevanja duha od telesnosti in postvarjenja sveta objektov nad subjektivnim, telesnim izkustvom ali nasproti temu.

Husserl je hotel filozofskemu spoznanju zagotoviti nedvoumno podlago, tako da je izhajal iz stvari samih. Vendar pa je to razumel kot prvotno intuicijo ali neposredno videnje, ki se manifestira v telesni prisotnosti.<sup>14</sup> Husserl je tako zahteval, »da je vsako izvorno dano zrenje pravi izvor spoznanja, da je treba vse, kar se izvorno ponuja v 'intuiciji' (tako rekoč v njegovi živi dejanskosti), kratko malo sprejeti kot to, kar se daje, toda tudi samo v mejah, v katerih se tu daje.«<sup>15</sup> Kljub tej epistemološki legitimaciji čutnega zrenja pa zavest za Husserla ni pasivni sprejemnik kot še pri Descartesu. Zavest je za Husserla pozicionalna, intencionalna in iz sebe vedno odprta v svet, a kljub temu konstitutivna za pomen tega sveta in za naše izkustvo v njem. Izkušnja zaznavanja brez dvoma ni sredstvo, s katerim človek zaznava svet objektov, ločen od njegove eksistence, temveč sredstvo, s katerim spoznava živeti svet in iz tega izvaja potrebne strukture zavesti.

314

Husserlova fenomenologija tako kljub svojemu poudarjanju neposrednosti zaznavanja ne pristaja na enostavno sprejemanje naravnosti tega, s čimer se zavest srečuje. Poslednji cilj transcendentalno fenomenološke redukcije je v izključitvi naravne eksistence tega, kar zaznavamo, v distanciranju od domačnosti sveta in v prevedbi sveta s področja danega na področje fenomenalnega, torej na tisto področje, katerega veljavnost še ni določena. Izkustvo tako kljub Husserlovim intenzivnim prizadevanjem, da bi uresničil kartezijanski projekt utemeljitve absolutnega spoznanja, ni neki jasni faktum, kot je bila še za logične pozitiviste, temveč kompleks, sestavljen iz elementov, ki jih je treba vselej še pojasniti in premisliti. »Izkustvo« s tem postane za Husserla kompleksen predmet, ki čutno zaznavanje presega toliko, kolikor vključuje tudi kognitivne sposobnosti in sposobnosti razlaganja.

<sup>14</sup> Glej Joseph Kockelmans (izd.), *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl*. Garden City, New York: Doubleday 1967.

<sup>15</sup> Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Ljubljana 1997, str. 80.

---

Vendar pa je Husserlova fenomenologija premočno vezana na absolutistični spoznavnoteoretski cilj, kot da bi lahko z redukcijo dosegli temelj nedvoumne resnice. V glavnih točkah pa ostaja tako utelešen kot tudi raztelesen tudi njegov pojem transcendentnega jaza, ki kritično distanciranje prečenjuje kot pot k umni presoji neposrednega izkustva. Merleau - Pontyju je v njegovem nadaljnjem razvoju Husserlove fenomenologije uspelo veliko bolje preseči dediščino dualizma duha in telesa. Husserlova in Merleau - Pontyjeva dela si niso nasprotna, vendar pa je pri slednjem prišlo do premika poudarka s kartezijanskega projekta proti priznavanju dejstva, da je spoznanje vselej nedokončno in nepopolno, in sicer ravno zaradi odprte narave izkustva in pomena. V nadaljevanju si bomo nekoliko podrobneje ogledali te teme in nato pokazali, kako bi lahko pomagale feministični teoriji pri boljšem prikazovanju izkustva.

Za Merleau - Pontyja je fenomenologija opisovanje živete človekove eksistence, ki je v vmesnem prostoru med svetom in zavestjo. To, kar eksistira v tem prostoru, je napredujoča sinteza, ki ostaja vselej nedovršena ravno zato, ker se uresničuje v našem konkretnem, mesenem utelešenju in ni kakšna abstrakcija ali transcendentna perspektiva.<sup>16</sup> Ker *cogito* temelji na *percipio*, ga ne moremo ločevati od telesnega izkustva, prav tako pa tudi ne more doseči absolutnosti dovršenosti. To pomeni, da je naše bivanje vselej bivanje-za-svet in ne bivanje zunaj sveta ali nad njim, in zato lahko razumemo svojo sposobnost spoznavanja sveta in tudi to, da je naše vedenje o svetu vselej nepopolno – ujeto v samem svetu in času in s tem nezmožno izvesti dokončno ali popolno redukcijo.<sup>17</sup> »Svet ni to, kar mislim, temveč to, kar živim, odprt sem v svet in nedvomno komuniciram z njim, vendar pa ni moja last, je neizčrpen.«<sup>18</sup> Medtem ko se poststrukturalizem s svojimi trditvami o neizogibnosti nepopolnega vedenja opira na naravo jezika, fenomenologija v svojem prikazovanju temelji predvsem na reflektivnem opisovanju živete ga človekovega izkustva. Živeto izkustvo je nezaključeno,

<sup>16</sup> Glej Vincent Descombes, *Das Selbe und das Andere*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, str. 68 isl.

<sup>17</sup> Maurice Merleau - Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: Walter de Gruyter 1996, str. 11.

<sup>18</sup> Ibidem, str. 14.

---

pluralno, fragmentirano in spremenljivo, vendar ne na podlagi jezkovnih omejitev, temveč na podlagi narave telesne, časovne eksistence. Ta analiza Merleau - Pontyju tako omogoči, da lahko govori o animaličnem izkustvu – v teoriji, ki temelji zgolj na jeziku, nepredstavljen projekt.

Mar fenomenologija s tem, ko postavlja takšne trditve o naravi živetelega izkustva, umešča pomen zunaj kulture in zgodovine? Po Merleau - Pontyju se pomen izkustva proizvaja v svetu znotraj telesne sinteze zavesti. Pomen je v vmesnem svetu zgodovine in s tem napotuje na svet, ki je vselej že tu, še preden naletim nanj, in je vendar svet, v katerem živim in katerega pomen je vselej že tudi pomen zame (katerega pomen ne more biti vselej vezan le na interpretacije, temveč tudi na vrednote). Svet ni predmet, ki je distanciran od mene, prav tako pa tudi ni to, kar konstituiram in oblikujem. Svet »je temelj, iz katerega se sploh šele lahko dvigujejo akti ... je naravno polje in okolje vsega mojega mišljenja in vsega izrecnega zaznavanja.«<sup>19</sup> Za Merleau - Pontyja po Iris Young velja tole:

**316**

»Zavest ima svoj temelj v zaznavanju, v telesnih občutkih in gibih z ozirom na stvari, z aktivno namerno usmeritvijo. Drugače kot pri kartezijskem, materialnem telesu sta temu telesu kultura in pomen vpisana v njegovih navadah, njegovih posebnih oblikah zaznavanja in vedenja. Opis te telesne eksistence je pomemben, ker je sicer napolnjen s kulturo in pomenom, vendar pa je smisel, utelešen v navadah, občutkih in zaznavnih usmeritvah, po navadi nediskurziven.«<sup>20</sup>

Skladno s tem naziranjem pomen ni zunaj kulture in zgodovine, temveč se proizvaja v svetu s telesnimi dejanji zavesti. To spreminja način našega razumevanja kulture in zgodovine v tem smislu, da nista več opredmeteni abstrakciji, ki bi bili nad nami in nasproti nam in bi se lahko v celoti reducirali na področje diskurza. Izkustvo se v fenomenološki tradiciji ne izčrpa v diskurzu. Izkustva niso povsem koekstenzivna oziroma niso skladna s področjem diskurza ali jezika. Obstaja predpredikativno izkustvo, na katero se sicer lahko nanašamo, ki pa ga nikoli ni mogoče v celoti artikulirati.

<sup>19</sup> Ibidem, str. 7.

<sup>20</sup> Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 1990, str. 40.

---

---

Kot pravi Youngova, pomen »ni sestavljen iz znakov in simbolov, temveč iz gibov in posledic dejanja; izkustvo ima pomen konteksta in dejanja.«<sup>21</sup> Po drugi strani se izkustvo razume kot temeljno historizirano in ne kot sestavljeno iz kantovsko utemeljenih stabilnih konstituent. Izkustva torej ni mogoče nikoli razumeti zunaj njegovega celotnega materialnega konteksta. Reduciranje tega konteksta na področje jezika in s tem opuščanje sredstev, s katerimi je mogoče z nediskurzivnimi praksami uvajati in razumevati pomene in s tem tudi zgodovinski tok kultur, je zmotno.

Izhajajoč iz tega ponuja fenomenologija povsem drugačen prikaz subjektivnosti kot strukturalizem in poststrukturalizem. Merleau - Ponty pravi, da jaz deskriptivne psihologije, ki temelji na fenomenologiji, »ni rezultat ali presečišče najrazličnejših [...] določujočih kavzalnosti, ne morem se razumeti niti kot del sveta niti kot objekt biologije, psihologije ali sociologije.«<sup>22</sup> Obenem pa fenomenologija v razmejitvi od Descartesa in Kanta pokaže, da moja subjektivnost ni nikoli ločena od sveta, da ni nikoli samostojna in povsem zmožna, da bi si ustvarila lastno podlago, ali »umeščena« v zgolj mehansko telo. Subjektivnosti ni mogoče misliti neodvisno od njenega živete-  
tega, telesnega izkustva.

317

V filozofiji Merleau - Pontyja so za feministke pomembne meje in problemi. Kot so pokazale Iris Young, Judith Butler in Elisabeth Grosz je še zlasti v Merleau - Pontyjevi *Fenomenologiji zaznavanja* eksistencialni subjekt moški; njegov opis spolnosti priča o patriarhalni heteroseksualnosti in običajnemu odnosu med spoloma (*gender relations*) daje vrednost nečesa naravnega.<sup>23</sup> Kljub temu pa niti Youngova in Butlerjeva niti Groszova teh problemov ne pripisujejo metafiziki fenomenologije in tudi ne povejo, da fenomenološki opis umešča temeljno izkustvo zunaj kulture in zgodovine. Nasprotno, pomanjkljivosti Merleau-Pontyjeve analize telesnosti izvirajo po

<sup>21</sup> Ibidem, str. 13.

<sup>22</sup> Merleau - Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, n.n.m., str. 4.

<sup>23</sup> Glej Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl*, n.n.m.; Judith Butler, »Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*«, v: Jeffner Allen/Iris Marion Young (izd.), *The Thinking Muse*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 1989, str. 85–100; Elisabeth Grosz, »Merleau - Ponty and Irigaray in the Flesh«, v: *Thesis Eleven* 36 (1993), str. 37–60.

---



---

njihovem mnenju iz tega, da ni zadostno analiziral seksualne razlike in je tako moška telesnost nadomeščala celoto. Kljub temu pa se lahko mnoge njegove kategorije telesnosti uporabljajo za posebne analize tega, kako spolna subjektivnost izhaja iz seksualnih praks.

Merleau - Pontyjeva fenomenologija daje tako kljub svojim omejenim možnostim na voljo neko ontologijo, ki je za vključevanje telesnosti v spoznavno teorijo veliko bolj odprta kot kantovska ali neokantovska tradicija. To zaznamuje očitni prelom s filozofskimi izjavami patriarhalne narave, ki so poleg materije, telesa in občutkov razvrednotovalc tudi ženski element. Fenomenologija lahko feministični teoriji ponudi začetek razširjenega pojma uma in spoznanja, ki ne temelji na izključevanju ženskega, konkretnega ali posebnega in od ženske ne zahteva, da morajo biti podobne moškimi, če želijo sodelovati v filozofskem mišljenju. Takšna transformacija našega pojma spoznanja mora po mojem mnenju izkustvu priznavati kognitivno vrednost, in sicer ne le v tem smislu, da izkustvo posreduje spoznanje, temveč tudi v smislu, da izkustvo proizvaja spoznanje. Kot pravi Groszeva, se je feministična teorija zanašala na »živeto izkustvo in empirično vedenje kot preskusni kamen ali merilo pri presojanju ne le teoretičnih paradig in trditev, temveč tudi političnega obravnavanja vsakdanjih vprašanj, ki zadevajo najširše ljudske množice«. Nasprotno pa je pravilno to,

»da izkustva ni mogoče pojmovati kot neproblematičnega merila za ocenjanje spoznanja. .. brez popuščanja pomembni, še več, celo formativni vlogi izkustva pri konstituiranju in delovanju teoretskih sistemov, socialnopolitičnih in estetskih konceptov ter moralnih in političnih vrednot manjka feminizmu podlaga, na kateri bi lahko dvomil o patriarhalnih normah. Kot eden izmed redkih v najširšem smislu sodobnih teoretikov, ki so se zapisali primatu izkustva, je Merleau - Ponty tako v edinstvenem položaju, da lahko feminističnemu razumevanju izkustva in njegovemu pretvarjanju v politično delovanje pomaga pridobiti potrebno globino in kompleksnost.«<sup>24</sup>

Poskusi razlage izkustva zgolj iz zunanjih, makrostrukturnih perspektiv zgrešijo resen in primeren prikaz živete, osebne, individualnega izku-

<sup>24</sup> Elisabeth Grosz, n.n.m., str. 40.

---

---

stva. Merleau - Ponty ima prav, ko pravi, da se ne izkušam niti ne morem izkušati kot presečišče kavzalnih učinkov ali kot goli konstrukt struktur. Moje živeto izkustvo vključuje takšne stvari, kot so izbira, namera in vrsta neizrečenih afektov, ki pa vse brez izjeme presegajo dikurz. Izkustev, kot je posilstvo, ni mogoče reducirati na jezikovni učinek, prav tako pa tudi izkustvo nikakor ni tako zelo mnogopomensko kot jezikovna izjava. Da bomo lahko posilstvo teoretsko ustrezno razumeli, moramo uporabiti opis telesnega izkustva in ne le njegove različne možne in aktualne diskurzivne reprezentacije. To ne pomeni, da posilstva ne bi bilo mogoče podrediti diskurzivnim konstrukcijam. Posilstvo lahko občutim kot zaslužno ali nezaslužno, kot sramotno zame ali za storilca, kot neizogibno žensko usodo ali kot izkoreninljivo zlo. Če pa analizo diskurzov o posilstvu dopolnimo s fenomenologijo posilstva s perspektive preživelih žrtev posilstva, bomo komajda še lahko predpostavljali, da je posilstvo proizvod interpretacije – bodisi napačna diagnoza dogodka ali izkustvo, katerega travmatične posledice bi bile proizvod posebne politike.

Diskurzivne analize seksualnih praks so brez fenomenološkega opisa najverjetneje zgrešene. Očitni primer za to najdemo v opisu seksualnega izkustva, ki ga daje Michel Foucault v svojem delu *Seksualnost in resnica 1*. Foucaulta pogosto prištevajo k poststrukturalistom, vendar pa je dobro znano njegovo odstopanje od njihovega pretiranega usmerjanja pozornosti na tekstualnost. Njegovo delo je pomemben prispevek k predmetni konceptualizaciji oblasti, zgodovine in subjektivnosti. In vendar Foucaultov opis priznava diskurzu glede seksualnosti edino zmožnost, ki je v tem, da našim čustvom in občutkom posreduje smisel in vrednost.<sup>25</sup> To ima lahko katastrofalne posledice za naše razumevanje seksualnega nasilja, kot bomo pokazali v nadaljevanju.

Foucault navaja neki primer iz Francije v letu 1867, ki pomeni tisti trenutek v zgodovini seksualnosti, ko se je spolnost postavila pod pristojnost izvedenskih diskurzov v znanostih o človeku. Ta primer zadeva »naivnega« kmečkega delavca, ki so ga prijavi, potem ko

<sup>25</sup> Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, str. 10.

---

»je od nkega malega dekliča dobil nekaj nežnosti, kakršne je počel in videl že tudi poprej, tako kot so to počeli vsi mladci in dekleta okoli njega, ko so se na obronku gozda ali ob cesti, ki vodi v Saint-Nicolas, igrali igro, ki so jo imenovali kisko mleko. [Ta vaški butec] ki je malemu dekliču dal nekaj soujev za usluge, ki mu jih večja dekleta niso hotela nakloniti [...]«<sup>26</sup>

Toda ta vsej vasi dobro znani vsakdanji dogodek, ta »vsakdanji pripetljaj ... te drobne naslade«, so tokrat postale predmet pravne akcije, predmet medicinske intervencije. Storilca so podrobno in obsežno izprašali o njegovih »mislih, nagnjenjih, navadah, čustvih in sodbah«.<sup>27</sup> »Izvedenci« so šli v preučevanju njegove anatomije celo tako daleč, da so »preiskovali mere njegove lobanje in obraznih kosti« in »njegovo anatomijo pregledovali z vidika znamenj degeneracije«.<sup>28</sup> Po koncu preiskav so ga zaprli v hospital.

Z navedbo tega primera hoče Foucault poudariti diskurzivno prelomnico v konstruiranju seksualnega izkustva med odraslimi in otroki, spremembo »vsakdanjega pripetljaja drobnih naslad« v predmet »kolektivne nestrpnosti« in »pravne akcije«. Za Foucaulta je bil pomen tega seksualnega akta med kmečkim delavcem in dekletom iz leta 1867 pred posegom izvedenskega diskurza o seksualnosti očitno le gola naslada. Njegov prikaz tega dogodka riše lik, v katerem imamo na eni strani naslado v čisti, nedolžni in nenevarni obliki, na drugi pa diskurz, oblast in zatiranje. To tezo podpre z izvajanjem o tem, kar razume kot nezdružljivo primerjanje nepomembnosti tega dogodka na eni strani in usodne reakcije strokovnjakov na drugi, z namigom na to, da gre za prekrivanje »tega vsakdanjega teatra z njihovim slovesnim diskurzom«.<sup>29</sup> Prekrivanje seksualnih dogodkov proizvaja tako z izvedenskim diskurzom to, kar Gayle Rubin imenuje pomenski presežek.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, str. 44 isl.

<sup>27</sup> Ibidem, str. 45.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Glej Gayle Rubin, »Thinking Sex: Notes Toward a Radical Theory of the Politics of Sexuality«, v: Carole Vance (izd.), *Pleasure and Danger*. Boston: Routledge 1984, str. 279.

---

---

Na podlagi te analize bi lahko naslado postavili kot antitezo oblasti. Foucault ne verjame, da je naslada vselej ločena od diskurza in oblasti. V svojem obsežnem delu si prizadeva, da bi odkril metode, s katerimi bi lahko institucionalizirani diskurzi vase vključevali in uporabljali naslado. Po njegovem mnenju je naslada, če je ustrezno osvobojena prevladujočih diskurzivnih asociacij, nedolžna in nenevama, še več, celo privilegirano mesto upora. Foucault tako svoje delo zaključuje s tole trditvijo: »Oporišče za protinapad na dispozitiv seksualnosti ne more biti seksualno poželenje, temveč telesa in naslade.«<sup>31</sup>

Toda mar resnično drži, da se naslade potem, ko so osvobojene diskurzivnega kategoriziranja in vrednotenja, na sebi in iz sebe upirajo oblasti? Oglejmo si še enkrat omenjeni primer iz leta 1867. Bržkone ni treba podarjati, da je Foucaultu manjkal ustrezní dokaz, da bi lahko utemeljil svojo trditev o sodclovanju dekleta pri dogajanju ali njena čustva pri tem. Če bi ti odnosi dejansko temeljili na vzajemnosti in bi bili nasladni za obe strani, čemu je bilo potem potrebnih tistih »nekaj soujev«, ki so dekle pripravili k sodelovanju? Na kaj opira torej Foucault svojo trditev, da pri otrocih sploh obstaja naslada? Njegova preuranjena pripravljenost, da takšno védenje enostavno predpostavi, kaže žal tipične vzorce epistemološke arogance moških in odraslih.

Zamislimo si fenomenološki opis takšnega srečanja iz otrokove subjektivne perspektive. Takšen opis sem rekonstruirala na podlagi zapisnikov odraslih, ki so doživeli seksualne zlorabe, in na podlagi lastnih izkušenj. V teh opisih ima travma pogosto masko zmedenosti, saj otroku manjkajo besede, s katerimi bi lahko opisal prestane torture ali čustva, ki so se mu ob tem porajala. V srečanjih, podobnih tistemu, ki ga opisuje Foucault, kaže otrok potrebo po naklonjenosti ali pozornosti; želi si, da ga primemo ali objamemo, ali pa nemara rabi kaj nujno potrebnega za življenje, na primer denar za hrano ali stanovanje. Odrasli se v to spusti le pod pogojem, da je genitalno stimuliran. Ta napačni odgovor proizvede v otroku bolečino in strah, ki sta povezana s silo in zastraševanjem, prisilo, ki se hrani iz negotovosti in nezdružljivosti tolažilnih besed in boleče in neprijetne vsiljivosti, zaukazovanja molka in

<sup>31</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, n.n.m., str. 187.

---

hkratnega zagotavljanja, da je vse to dogajanje normalno in sad naklonjenosti. Odrasla oseba, ki mu zbuja zaupanje, mu bo rekla, da je treba stvar dati v usta, se pustiti otipavati in se igrati neprijetne igrice, ki se doživljajo kot sramotne in tuje. Medtem ko se otrok davi in ječi (ali celo joka in kriči), odrasli vzdihuje in stoka ter trdno drži otroka, da mu ne bi zbežal. Otrok naslado nejasno zaznava kot nekaj, kar je kakor koli že odvisno od njegove lastne bolečine, kot proizvod najintimnejšega strahu. Poslej se otrok boji, da bi sploh še kdaj komu zaupal, saj ima občutek, da vsakdo, ki izrazi kakršno koli zanimanje, hoče le seks. Otrok se sramuje tudi svojega telesa kot nečesa, kar se uporablja, kot nekakšnega živega pljuvalnika.

Takšne fenomenologije seksualnega nasilja bi po mojem prepričanju napelejevale k povsem drugačni politični ontologiji naslade, kot je Foucaultova. Med posilstvom, ko je nekdo vkleščen v navideznem objemu in izpostavljen občutkom strahu, bolečine in trpljenja, vidimo in čutimo znamenja naslade drugega. Nemara čutimo nabrekli penis ali slišimo vzdihovanje ali vidimo steklene oči in zaripli obraz v ekstazi po orgazmu. Čeprav so roke zvezane, usta pokrita, čeprav so vse mišice skrajno napete v poskusu, da bi se izvili, čutimo v hlastnih, strastnih gibih drugega ekstazo naslade. Čeprav na tihem premišljujemo, kako bomo preživeli to trpljenje in koliko nasilja še lahko prenesemo in ali nemara ne bi bila smrt odrešilni konec, pa lahko še vedno zaznavamo uživanje, ki ga izkuša drugi v svojih hitrih sunkih in neprestanem otipavanju. Naslado tu zaznavamo kot proizvod bolečine in lastnega trpljenja.

Ena izmed osrednjih značilnosti patriarhata je v tem, da si lahko ustvarjamo naslado s poniževanjem drugega in zadajanjem bolečine njegovemu telesu. To se na eksemplarični način ne kaže zgolj v posilstvu, temveč tudi v zbijanju najbolj okrutnih in sovražnih šal, ki rabijo posmehu in zaničevanju, ter v agresivnih tekmovanjih, ki z zmago in prevlado pripomorejo k nasladi in zadovoljitvi. Pri takšnih dejanjih je povezovanje naslade in nasilja več kot golo postavljanje drugega ob drugo, podobno je namreč odnosu entološke odvisnosti.

Iz aktualnih poročil povzet fenomenološki prikaz sem primerjala s pri-

---

---

povedjo iz nekega povsem drugačnega kulturnega obdobja. Ta postopek se nemara dozdeva dvomljiv. Toda moj namen je bil analizirati Foucaultovo trditev, da lahko diskurzi tako zelo spremenijo izkustvo dogodkov, kot so, na primer, seksualni odnosi med odraslimi in otroki, da le-ti postanejo »naslade brez vsakršnih posledic«. To trditev ovrže že sama fenomenologija spola (*sex*), ki zaobsega zgolj čutna, ranljiva in psihično pomembna področja telesa: dejstvo, ki velja neodvisno od vseh obstoječih kulturnih razlik. Ko sta um in spoznanje utelešena, postane jasno, kako in zakaj so spolna izkustva kognitivna, torej zakaj lahko kritično posredujejo pomembne pomen, zlasti tiste, ki zadevajo lastno telo, lastno sebstvo ter meje in možnosti naših odnosov do drugega. To ne pomeni, da imajo vsa seksualna dejanja enak pomen, temveč da jim vselej pripadajo pomembni, subjekt konstituirajoči pomeni.

Predlagam, da diskurzivne opise konstruiranja spolnega izkustva dopolnimo s fenomenološkimi opisi telesnih učinkov nekaterih praks na subjektivnost. Smisel in pomen seksualnih dogodkov sta delno v samih običajnih izkustvih, neodvisno od tega, ali jih je v poljubnih diskurzivnih formacijah mogoče narediti za inteligibilne ali ne.

323

O tej komplicirani temi s področja odnosov med diskurzom, pomenom in spolnim (*sexual*) izkustvom bi bilo mogoče povedati še marsikaj.<sup>32</sup> Za sklep pa bi želela poudariti, da morajo takšni fenomenološki opisi igrati kritično vlogo v vseh poskusih pojasnjevanja izkustva – ne le kot nekakšne skrajne točke ali podatki, ki potrebujejo teoretsko osvetlitev, temveč kot sredstvo za osvetlitev same teorije. To bo vsekakor nujno potrebno, če hočemo na novo prikazati vlogo telesnega izkustva pri nastajanju vedenja.

*Prevedel Alfred Leskovec*

---

<sup>32</sup> Ta Foucaultov primer sem precej podrobneje obravnavala v prispevku z naslovom »Dangerous Pleasures: Foucault and the Politics of Pedophilia« (v: Susan Hekman izd., *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State Press 1996, str. 99–136).



# ALI MOŠKI ČUTIJO DRUGAČE?

Razmisleki o konstrukciji spola s čustvi

### Uvod

325

Na filozofsko precej obsoletno vprašanje, ali moški čutijo drugače kot ženske, daje popularna ideologija spolov enoznačen pritrdilni odgovor. Priročniki za raznovrstne človeške odnose so natrpani z opisi s spolom pogojenih različnih načinov čustvovanja in občutenja, kar še zlasti velja za področje seksualnosti, erotike in ljubezni. Z empiričnega vidika sicer marsikaj govori v prid manifestnim razlikam na področju psihičnega, toda le kaj je tu teoretsko zanimivega? Onkraj ontološko ali spoznavnoteoretsko motiviranega vprašanja, kaj »so« spolna telesa ali kaj je pogoj možnosti njihovega zaznavanja, se je popularizirana teorija spolov doslej v glavnem zanimala za to, kako pomembne so takšne telesne razlike, če jih že lahko ugotavljamo, kako se naredijo pomembne, kakšne posledice imajo za samorazumevanje moških in žensk in v katere kulturne interpretacijske sisteme so umeščene.

Če na vprašanje po drugačnosti čustev nočemo odgovarjati ideološko ali enostavno empiristično-pozitivistično, ga lahko preoblikujemo v vprašanje, kakšen antropološki pomen imajo spolno specifična izkustva telesa. Etno-

---



---

psihoanalitik Georges Devereux je na primer skušal pokazati, da v načelni nemožnosti »samospecifičnega« podoživljanja telesnih izkustev nasprotnega spola tiči izziv za oba spola in morda tudi ne ravno nepomemben vzgib heteroseksualnosti.<sup>1</sup> – Tu bomo raje ubrali nasprotno pot in namesto tega postavili vprašanje po tem, kje je vloga spola v fenomenih neseksualnih čustev za vsakdanje zaznavanje.

Kaj lahko k temu prispeva fenomenologija? Če najprej zavržemo očitno pomisel na spolno specifične telesne fenomene (očitno zato, ker fenomenološki pristopi dajejo na voljo več kategorij za njihov opis kot druge teoretske koncepcije<sup>2</sup>), se zdi, da spol pri tem izgine. Po drugi strani se s tem izognemo metodološkemu problemu predpostavljjanja s spolom pogojenih različnih telesnih izkustev, ki jih je treba vendarle šele pokazati. Vprašanje, kakšen metodološki status imajo in lahko imajo opisi izvorno spolnih telesnih izkustev, bi zahtevalo posebno raziskavo. V tem primeru bi bilo treba preučiti razmerje jezikovnega razlikovanja spolov do zaznavanja spolno specifičnih telesnih razlik. Običajno si pri označevanju zaznavanega pomagamo ravno z jezikovnimi razlikovanji. In brez dvoma je samo naše zaznavanje že od samega začetka diskurzivno usmerjano; namreč s tem, kar pričakujemo, da bomo videli in slišali (če naj navedemo le kulturno dominantne čute), in ta pričakovanja se strukturirajo v slikovno in jezikovno predhodno interpretiranem svetu.

Judith Butler je ena izmed tistih teoretikov, ki so dosledno prečkovali dis-

<sup>1</sup> »Človek se je že od nekdaj čutil dejstvu, da mu je neko drugo bitje, ki se skoraj v slehernem oziru pokriva z njegovim (ali njenim) samomodelom, hkrati tako zelo podobno, v enem oziru – namreč v oziru seksualnosti – pa od njega tako zelo različno. Osuplost in jeza nad prisotnostjo nasprotnega spola sta podobna osuplosti in jezi, ki ju občutimo spričo opice, ki enostavno nima pravice: do tega, da bi bila svojemu samomodelu hkrati tako zelo podobna in od njega vendar tako zelo različna.« Georges Devereux, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt/M., Berlin, Dunaj: Ullstein-Verlag 1976 (prva izdaja 1967), str. 209.

<sup>2</sup> Tu je treba omeniti zlasti *Sistem filozofije* Hermanna Schmitza, ki skuša v desetih zvezkih (izhajali so pri Bouvierju v Bonnu med letoma 1964 in 1980) na novo koncipirati filozofijo na podlagi telesja in čustva in pri tem razvija natančne kategorije za opisovanje teh (in drugih) fenomenov. Primerjaj povzetek tega sistema filozofije v: Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier 1993.

---

kurzivno odvisnost zaznavanja s spolom pogojenih različnih teles.<sup>3</sup> Ob vsej kritiki, ki jo lahko naslavljamo na izvajanje tega programa,<sup>4</sup> pa komajda lahko podvomimo o osrednji izjavi, da »spol« v bistvu konstituirajo diskurzi.<sup>5</sup> Mar fenomenološki pristopi, če sledimo tej izjavi, potemtakem ne morejo nič več prispevati k teoriji razlike med spoloma?

Teorijo razlike med spoloma pogosto osvetlujejo ravno tisti filozofski pristopi, ki te razlike ne tematizirajo, saj jim ne gre za potrjevanje že od nekdanje znane razlike. Spola sicer ne eksplicirajo, vendar pa nemara lahko zagotavljajo kategorije za njegovo eksplicacijo, saj je vprašanje spola vselej v kontekstu, ki zaobsega, na primer, spoznavnoteoretske in ontološke ter tudi socialnopsihološke in političnoteoretske vidike povsem »nespolne« vrste (npr. oblast, prevlada, podjarmljenje) in le-te na novo odmotava s teh posebnih perspektiv. To sprva »nevtrarno«, ali če smo natančnejši, nevtrarno tematizirano področje fenomenov, iz katerega je treba tu vpraševati po spolu, je področje čustev.

Metodološko vprašanje, ki ga načenja fenomenologija in ni osrednjega pomena le za teorijo spolov, je, kaj sploh lahko velja za fenomen. To je še zlasti zapleteno pri predmetu, s katerim se ukvarjamo v tem prispevku, saj gre pri »spolu« in »čustvih« za vnaprejšnje mešanje ali povezovanje v filozofski tradiciji ločeno raziskovanih področij fenomenov – če pri prvem sploh lahko govorimo o »tradiciji« v filozofiji, ki je v glavnem razumljena kot brezspolna.

327

---

<sup>3</sup> Prim. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London: Routledge 1990, in ista avtorica, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of »Sex«*. New York, London: Routledge 1993.

<sup>4</sup> Prim. moje kritike v: Hilge Landweer, »Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte«, v: Gesa Lindemann/Theresa Wobbe (izd.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, str. 147–176, in »Jenseits des Geschlechts? Zum Phänomen der theoretischen und politischen Fehleinschätzung von Travestie und Transsexualität«, v: Institut für Sozialforschung / Frankfurt (izd.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, str. 139–167.

<sup>5</sup> Butlerjeva uporablja pojem diskurza, ki s svojo razširitvijo na nekatere nejezikovne fenomene, kot je, na primer, nasilje, po mojem mnenju ni več poveden. Prim. literaturo, navedeno v zgornji opombi.

---

---

To, da se je povezovanje fenomenov čustev s fenomeni spola v fenomenologiji nemško govorečega področja, kolikor mi je znano, doslej komajda kdaj tematiziralo,<sup>6</sup> če seveda zanemarimo stereotipna pripisovanja, je eden izmed razlogov za to, da lahko gre tu zgolj za zelo prehodne razmisleke. Pri tem najprej izhajam iz intuitivne vsakdanje izkušnje, da so čustva pomembna za prikazovanje in zaznavanje spolov.<sup>7</sup> Tu nas še zlasti zanimajo občutek sramu in sorodni fenomeni, kot sta zadrega in nelagodnost. V konkretnih situacijah so čustva že vselej prepletena z vsakdanjimi rutinami, z vedenjskimi načini, delovanjem, interakcijami, v katerih nizogibno skupaj vstopajo zaznavanja in prikazi spolov. Oboje razumemo kot v glavnem predzavestno ali polzavestno potekajoč proces; le v empirično skrajno redkih primerih gre za namerno delovanje. Če pa interakcije z različnim ponderiranjem vsebujejo prikaze spolov, to pomeni, da se medsebojno delujoči pri tem postavljajo v razmerje s spolnimi normami in se inscenirajo kot pripadniki enega ali drugega spola – in to tudi takrat, ko se signalizira ravno distanca do običajnih spolnih klišejev.

## 328 Telesje (Leib) in čustvo

V prizadevanju za dopuščanje zgolj takih opisov čustev, ki jih je mogoče objektivirati na poljubno izmerljiv način, se je v filozofski tradiciji vedno znova ravnalo podobno, kot je to počel William James, ki je fiziološke spremembe, ki nastopijo, ko nas obide neko čustvo, identificiral s tem čustvom samim.<sup>8</sup> To stališče ima sicer prednost zaradi velike enostavnosti in je v sebi skladno, vendar pa ne more zadostiti fenomenom čustev, ker meša dvoje vprašanj, in sicer vprašanje, kako je mogoče neko čustvo zaznavati iz perspektive vsake poljubne tretje osebe, torej, kako ga je mogoče opisati z objektivirajočimi sredstvi, in vprašanje, *kako je* to čustvo imeti v perspektivi

<sup>6</sup> Ena izmed redkih hvalevrednih izjem je delo Gernota Böhmesa *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen* (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985), kjer je eno izmed predavanj posvečeno »spolnosti« (ibidem, str. 77–96). – Pri Hermannu Schmitzu nastopa spol sicer v številnih primerih, ne pa tudi na sistemsko pomembnih mestih.

<sup>7</sup> Tukaj uporabljeno v smislu Ervinga Goffmana, *Gender Advertisements*. New York: Harper and Row 1979, 1. poglavje.

<sup>8</sup> Glej William James, »What is an Emotion?«, v: *Mind* IX (1884), str. 188–205.

---

---

prve osebe. Vsaj tega vprašanja ni mogoče reducirati na opaženo in izmerljivo, pač pa semkaj nujno sodi fenomenalna opisovalna raven subjektivne prizadetosti od vsakokratnega čustva, kar je še najbolj jasno prikazal Hermann Schmitz.<sup>9</sup>

Medtem ko fiziološko stališče čustva reducira na fiziološke procese (vključno z objektivirajočimi meritvami ali zapisovanji procesov v notranjosti telesa), ki jih lahko opazujemo od »zunaj«, je bistvo nekega drugega običajnega enostranskega prikazovanja v tem, da jih obravnava kot čiste fenomene zavesti. To stališče, ki ga tu označujemo kot kognitivno, mora delati močne teoretske anticipacije, kot je na primer ta, da se čustva odigravajo v nekem notranjem prostoru, ki ga ni mogoče lokalizirati, v duševnosti ali zavesti, torej v prostoru, ki je v nejasnem odnosu s fizisom. Vendar pa tudi kognitivno stališče, podobno kot fiziološko, zanemarja vsakokratne pomembne komponente v čustvu s tem, ko pretirano poudarja le eno izmed njih. S pojmi, ki nam jih dajejo na voljo znanosti, zlasti psihologija, lahko pri čustvu opisujemo le dualizem fizisa in kognicije. Vsi poskusi natančnejšega pojmovnega dojetja medsebojnega razmerja obeh vrst procesov se soočajo z dvema problemoma. Po eni strani po sili razmer preskakujejo med dvema opisovalnima ravnema, med subpersonalno (fiziološko) in personalno,<sup>10</sup> po drugi pa je treba fenomenalno izhajati iz sočasnosti fizisa in kognicije, ne pa, na primer, iz zaporednosti teh dveh procesov. Čustvo izkušamo *celotno*, ne pa kot vsoto ali dinamiko posameznih procesov. Zato je tudi vsaj zelo dvoumno, če se glede čustev vprašujemo, kako pri tem »součinkujejo« telesni procesi in kognicija, kot da bi šlo ontološko za fenomene, ki jih je

329

<sup>9</sup> Prim. Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, zvezek III. 2: Der Gefühlsraum. Bonn: Bouvier 1981 (2. izdaja), zlasti §§ 141 do 152 iz 1. in 2. poglavja. Prim. tudi isti avtor, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, n.n.m., str. 5–11.

<sup>10</sup> To problematiko zelo jasno opisuje Bieri na primeru bolečine. Izhaja iz tega, da je mogoče biološki sistem »človek« opisovati na dveh ravneh, namreč na personalni in subpersonalni ravni. Njun medsebojni odnos je mogoče koncipirati različno, na primer, kot kavzalno razmerje, kot identiteto ali kot emergenco. Medtem ko prvi dve razlagi izpuščata ravno subjektivnost občutenja bolečine, lahko tretje stališče, ki izhaja iz emergencie, konstatira le različne vrste procesov, ne more pa pojasniti tudi njihovega odnosa. Glej Peter Bieri, »Schmerz: Eine Fallstudie zum Leib-Seele-Problem«, v: Ernst Pöppel (izd.), *Gehirn und Bewußtsein*. Weinheim, Basel: VCH-Verlags-Gesellschaft 1989, str. 125–134.

---

---

mogoče medsebojno razmejevati. Da se torej ravno to ne dogaja, je posebna opisovalna naloga, ki se nam zastavlja v zvezi s čustvi.

Eno izmed možnosti, da bi lahko zaobšli probleme dualizma telesa in duševnosti, vidim v fenomenologiji Hermanna Schmitza. Njegova fenomenologija namreč izhaja iz vprašanja, kako zaznavamo čustvo v afektivni prizadetosti. Pri tem je osrednjega pomena pojem telesja, saj je afektivna prizadetost od čustva<sup>11</sup> vselej telesna. »Telesje« označuje doživljano in čuteno telo, to, kar se iz perspektive prve osebe izkuša kot celotno, torej brez uporabe posameznih čutil ali rok. Pojem telesa je pri Schmitzu – in temu se pridružujemo tudi mi – pridržan le še za to, kar se lahko zaznava na telesu s perspektive tretje osebe. »Telo« je reducirano, opredmeteno telesje, ki mu je odvzeta njegova subjektivnost. K telesu spadajo tudi zunanje opazno vedenje in gestični izraz, prav tako pa tudi merljivi medicinski podatki, skratka, vse tisto, kar lahko optično, taktilno ali akustično zaznavamo na sebi ali drugem.

330

Tipični telesni fenomen je pogled. Pogled ima sicer jasno fizikalno in fiziološko podlago – kot, na primer, padanje svetlobnih žarkov na mrežnico in to, kar se dogaja v očesu med obdelovanjem teh dražljajev. Toda pogled ni omejen le na oko, temveč se razteza v daljo.

Po Schmitzu je telesje določeno s težnjami oženja in širjenja. Strah, na primer, telesno doživljamo kot skrajno utesnjenost. Kot primer telesnih fenomenov na področju čustev navedimo ponos z njegovimi težnjami po širjenju ali tudi strah kot njegovo telesno nasprotje. V strahu se počutimo utesnjeni in si želimo, da bi lahko zbežali, medtem ko je situacija hkrati kot uročena. Četudi so ti občutki utesnjenosti povezani z udarjanjem srca, pa strah ne »ždi« v srcu. Strah (in temu ustrezno tudi drugi občutki) »ni« v nas kot nekakšno telesno dogajanje in primarno tudi ne kot duševni proces, temveč kot subjektivni doživljaj, vezan na telesje, in je ravno zato telesen.

Samo čustvo pa ni identično s telesno prizadetostjo od tega čustva. Je neka

---

<sup>11</sup> Schmitz razlikuje med »čustvom« »afektivne prizadetosti« in »občutenjem« na eni strani in »telesnimi vzgibi« na drugi. Prim. *System der Philosophie*, zvezek III. 2, n.n.m., §§ 150 in 151.

---

v sebi strukturirana celota, ki – kot je pokazal Jürgen Frese – zaobsega in vzporeja več dclnih »glasov« ali elementov, kot so zaznave, imaginacije ali sugestije.<sup>12</sup> Frese utemeljuje svojo eksplikacijo pojma čustva s tem, da Husserl intencionalnosti čustva ne pojmuje kot posebnega načina napotnosti med čutečim subjektom in od tega enoznačno ločljivim čutenim objektom. Tako se, na primer, v žalosti žalostni dogodek ne kaže, »kot da bi bil pokrit s subjektivno obarvanostjo žalosti«.<sup>13</sup> Čustva potemtakem že pri Husserlu niso na enak način intencionalno usmerjana kot zaznavanja; na svoje čuteni ne kažejo čutečc. Frese opisuje Husserlovo pojmovanje napotnosti čustva kot napotnost konteksta, ki svojim posameznim tekstom (stavkom) dodeljuje smisel iz predhodno razumljivega celotnega smisla. V tem smislu moramo čutenje čustva tu razumeti kot telesno in doživljajsko stran enotnega čustvenega procesa.<sup>14</sup>

### Subjektivni opisi: pristop do čustev

Čustva lahko analitično razlikujemo od spremljajočih jih telesnih dogajanj skupaj z njihovim »objektivnim« izrazom v mimiki in gestiki na eni strani in podslikavajočih jih slikovno-scenskih predstav, hkratnih situacijskih zaznavanj, bolj ali manj bežno asociiranih misli na drugi in slednjič tudi od jezikovnih čustvenih opisov. Do čustev *drugih* oseb imamo pristop le v neposredni interakciji z interpretacijo njihovega čustvenega izraza: z opazovanjem njihovega vedenja, z njihovim obraznim izrazom in njihovimi spontanimi telesnimi gibi. Toda njihovih čustev ne moremo zaznavati neposredno; zunaj neposrednih interakcij smo odvisni od opisov, ki jih drugi dajejo o svojih čustvih. Tudi naša lastna čustva so, ko jim namenimo pozor-

331

<sup>12</sup> Jürgen Frese, »Gefühls-Partituren«, v: Michael Großheim (izd.), *Leib und Gefühl*. Berlin: Akademie Verlag 1995, str. 45–70.

<sup>13</sup> Edmund Husserl, *V. Logische Untersuchungen*. Izdala Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner 1988 (2. izdaja), § 15, str. 52. – Pridevnik »subjektivn«, ki nastopa v zgornjem citatu, najdemo zgolj v 1. izdaji *Logičnih raziskav* z leta 1901 (Halle a. d. Saale).

<sup>14</sup> Hermann Schmitz čustva opisuje kot nekakšne atmosfere, ki jim pripada posebna prostorskost. S tem se tu ne moremo podrobneje ukvarjati. – Moja pojasnila k Schmitzovemu razlikovanju med telesjem in telesom s perspektivo prve in tretje osebe so zgolj poskus prevoda tega razlikovanja in s tem rahel premik Schmitzove terminologije.

---

---

nost in jih identificiramo kot določena čustva, vselej žc predinterpretirana. Opis nekega čustva je tesno povezan z njegovim občutenjem. Ravno zato je pomembno natančno razlikovanje obojega, saj se nam vsiljuje prehitro identificiranje opisa in občutenja in to zamenjavanje nas zavaja v napačne zaključke. Ali so opisi vselej sekundarni v primerjavi s samim čustvom ali pa lahko nemara opis ali diskurz človeku vsadi kvazi čustva? Če se spol v bistvu proizvaja diskurzivno, mar potem spolni diskurz instrumentalizira tudi čustva kot nekakšno surovo maso, ki jo lahko oblikujemo, ali pa se – nekatera – čustva izmikajo diskurzivnim pristopom? Ta problemski horizont lahko tu le orišemo, ne moremo pa ga tudi pojasniti.

332 Vsak še tako prehodni razmislek o čustvih si mora seveda zastaviti vprašanje, kako so možni podoživljajoči opisi čustev. Za čustva namreč velja, da so še posebej bežna, tako kot, denimo, prepričanja, in jih mnogi obravnavajo kot povsem zasebna duševna stanja. Kljub temu pa se stalno sporazumevamo o čustvih, ne da bi pri tem resno podvomili o tem, da smo sporočeno tudi razumeli. Ko v pogovornem jeziku rečemo, da so čustva subjektivna, s tem največkrat merimo na empirično različne čustvene dispozicije pri različnih ljudeh. Te dispozicijske razlike zadevajo možne situacije, v katerih lahko neko čustvo prizadene različne osebe, in intenzivnost čustva, ne pa tudi čustvo samo. Če čustva pri različnih osebah ne bi imela nekega skupnega jedra, ki bi bilo dostopno jezikovni eksplikaciji, naših čustev sploh ne bi mogli smiselno sporočati – vse govorjenje o čustvih bi bilo nujno *iluzijsko*.

Toda četudi se predpostavlja kot nesporno, da je v čustvih nekaj, kar je opisljivo neodvisno od občutenja posameznikov, pa moramo vendarle vprašati, ali je opisljiv tudi tisti vsakokratni odtенок natančnosti, s katerim je čustvo občuteno. Ali so čustva »zasebni doživljaji« v Wittgensteinovem smislu? Za Wittgensteina pri zasebnih doživljajih ni bistveno to, »da ima vsakdo svoj lastni vzorec, temveč to, da nihče ne ve, ali ima drugi tudi to ali kaj drugega«. <sup>15</sup> Kot je znano, Wittgenstein te razmisleke pojasnjuje s tem, da je mogoče – četudi to ni verifikabilno – da ima en del človeštva *en*

---

<sup>15</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, v: *Werkausgabe*, I. zvezek. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, str. 366, 272. odstavek.

---

občutek rdečega, medtem ko ima drugi del *drugega*. Razlika med občutki rdečega in čustvi je seveda v tem, da so tudi odtenki v čustvovanju vsaj načeloma opisljivi (namreč takrat, ko vsakokratna oseba razpolaga z ustrežno zmožnostjo jezikovnega diferenciranja), medtem ko občutkov barv sploh ni mogoče verbalizirati.<sup>16</sup>

Prav tako kot spada k zaznavanju barve neki fiziološki aparat, tudi sporazumevanje o čustvih zahteva, da smo čustva sploh sposobni imeti. Racionalnemu, govorno sposobnemu bitju brez čustev bi nemara lahko razložili, v kakšnih situacijah ljudje največkrat občutijo katera čustva. Opisali bi mu lahko tudi dramatičnost nekaterih čustev z njihovimi telesnimi učinki in navzven opaznim vedenjem. Toda izkustvo tega, *kako je*, če *sami* občutimo neko čustvo, ne pa ga le opazujemo ali napovedujemo pri drugih, je evidentno le nekomu, ki je sposoben občutiti čustva. Kako je biti žalosten, vemo le, če smo bili sami kdaj žalostni. Enako na splošno velja tudi za telesna izkustva. Kako je, na primer, če imaš migreno, natančno vemo le, če smo jo sami kdaj imeli – četudi je posebna migrenska bolečina verbalno opisljiva in je bolečinsko vedenje mogoče na zunaj zaznavati in si zato lahko to bolečino medlo »predstavljajo« tudi osebe, ki niso nikoli imele migrene. Prav tako lahko s spolom pogojena različna izkustva, kot so dojenje, erekcija, menstruacija ali orgazem, na lastnem telesu evidentno »podoživljajo« le tisti pripadniki istega spola, ki so tako izkustvo že kdaj prej sami izkusili.

Toda kaj pomeni »poznati« neko telesno izkustvo ali čustvo? Opis ustreznega fenomena, ki ga posredujejo drugi, se zlije s telesnim spominom. Vendar pa niti še tako diferenciran opis ne more priklicati neke bolečine ali čustva, če nista že poprej znana, podobno kot tudi zelo natančen opis osebe ali slike ne zadostuje, da bi si gledalec ali poslušalec lahko naredil vizualno

<sup>16</sup> Sinestezijske bi vsekakor lahko odprle metaforične poti za opisovanje barvnih zaznavanj. Wittgensteinov problem, da namreč ne more biti nikakršne gotovosti o povsem identičnem zaznavanju barve pri ljudeh, pa bi bržkone obstajal še naprej. Celó če bi vsi ljudje na enak način opisovali sinestezijske, bi lahko trdil, da njihova sposobnost opisovanja ne more biti dovolj dobro razvita, da bi lahko pri tem zaznavanju sličnosti podob, npr. med občutkom barve in zvočnim vtisom, zadostno diferencirano opisala vse odtenke. Vendar pa bi to predstavljalo zgolj empirični problem. Enako velja torej tudi za čustva. Dejansko ni mogoče, da bi vsi ljudje diferencirano opisovali svoja lastna čustva. Ali lahko iz tega sklepamo, da niso sposobni tudi čustev, polnih različnih odtenkov, pa je po mojem mnenju zelo vprašljivo.



---

adekvatno predstavo te slike ali osebe. V najboljšem primeru lahko sliko ali osebo v vidni situaciji prepozna kot nekaj, kar je bilo menjeno, na podlagi predhodno verbalno opisanih pomembnih značilnosti.

Možnost prepoznavanja telesnih ali čustvenih fenomenov drugih na lastnem telesu proizvajajo sicer evidence, vendar pa seveda tako kot večina spominov ni povsem zavarovana pred slepljenjem. Ravno na področju telesa, seksualnosti in erotike dajejo simbiotične želje pogosto napačen vtis možnosti analogiziranja s spolom pogojenih različnih telesnih izkustev. Potreba po samoprevari je komajda še na katerem drugem področju človekovega izkustva tako zelo velika. Če to upoštevamo, se lahko s to omejitvijo vendarle zanesemo na opise fenomenov, ki jih mnogi posredujejo in potrjujejo. V tem smislu so Schmitzovi opisi čustev na podlagi vsakokratnih posebnih atmosferskih lastnosti, telesnih usmeritev in gibalnih impulzov odprti za kritično obravnavo.

**334**

Za opisovanje telesnih procesov moramo, podobno kot pri čustvih, veliko bolj kot pri drugih fenomenih uporabljati primerjave in metafore.

Da bomo lahko raziskali povezanost čustev s spolnimi konotacijami, si bomo v nadaljevanju eksemplarično ogledali telesnost tega čustva na primeru sramu. Šele v navezavi na to bomo nato lahko ta fenomen povezali s spolnimi pomeni.

### **O telesnosti sramu**

Izhajajoč iz vsakdanjega razumevanja, lahko rečemo, da se lahko sramujemo zelo različnih stvari, kot so, na primer, neprimerna obleka, nerodno vedenje, luknja v zobeh ali moralni prestopki. Kaj imajo torej strukturno skupnega te različne vsebine sramu?

Sram zaznamuje določena telesnost<sup>17</sup> in se pojavlja kot nenamerno kršenje

<sup>17</sup> Pri opisu telesnosti sramu in njegovem kontrastiranju z drugimi čustvi se opiram predvsem na formulacijo Hermanna Schmitza v njegovem delu *System der Philosophie*, zvezek III.3: Der

---

---

norm. Povsem namerno kršenje norm bi kot provokacija ne bilo možni povod za sramovanje. Oboje je nujen pogoj za obstoj sramu. Ne sramujemo se vsake nenamerne kršitve norm, temveč se lahko, na primer, na neko nerodnost odzovemo tudi s tihim obžalovanjem. Po čem lahko tiho obžalovanje razlikujemo od občutka sramu? Te razlike namreč ne zaznavamo v vsebinah vsakokratne norme (kajti vsebina norme lahko pri obeh čustvih povsem sovpada), temveč nam je neposredno telesno evidentna.

Za teorije sramu je nesporno, da so zanj značilne določene smeri gledanja. Ne le za sramujočega se samega, temveč tudi iz zunanje perspektive je očitno, da tisti, ki se sramuje, ne vzdrži več tujih pogledov in svoje oči obrača stran od njih. Tuji pogledi delujejo v subjektivnem doživljanju kot nekakšni agresivni vektorji, s katerimi občutek sramu prevrta sramujočega se. Če nam uspe dvigniti pogled, nam to uspe le z občutkom, da smo premagali neki skorajda fizični upor. Z dvigom pogleda smo se že distancirali od sramotne situacije, namreč vsaj toliko, da to čustvo preide v veliko šibkejše neprijetnosti.

Učinek in usmeritev tujih pogledov v sramu si lahko predočimo tudi s prstom, s katerim pokažemo na nekoga, ki je s tem asimetrično izročn pogledom prisotnih. Ta gesta inducira njegovo osramotitev, kajti s tem se pri osebah, ki so udeležene v tej situaciji, bržkone sproži vsaj neko neprijetno zdrznjenje, če že ne ogorčenje nad tako osramočenim. Ta sramotilni, na subjekt sramu kažoči prst ima isto smer kot pogledi: tudi ti lahko z vseh smeri pritiskajo na osramočenega – so sredotežni.<sup>18</sup>

Za to vrsto pasivnosti, ki tvori občutek sramu, so značilni neizvedljivi ali blokirajoči se gibalni impulzi. Kdor se sramuje, bi se najraje skrtil sam pred sabo, zbežal stran in se vdrl v zemljo. Namesto tega pa stoji na svojem mestu kot uročn v dani situaciji; močen je sicer beg iz te situacije, ne pa tudi iz občutka sramu.

Rechtsraum. Bonn: Bouvier 1983 (2. izdaja), zlasti § 172, in delo istega avtorja *Der unerschöpfte Gegenstand*, n.n.m., str. 337 isl.

<sup>18</sup> Hermann Schmitz je pokazal pomembnost telesnih usmeritev za vsa čustva. Primerjaj zlasti *System der Philosophie*, zvezek III.2, n.n.m., § 155.

---

---

Za občutek uničenosti, ki ga čutimo od sramu, so značilni gibalni impulzi skrajnega skrčenja, potegnjenosti in pogreznjenosti vase. Temu polarno nasprotni so telesni impulzi pri občutku ponosa. »Glavo nosimo pokonci«, smo vzravnani in si neodvisno od dejanskega poteka tega čustva prilajamo več prostora, kar si glede na prej lahko tudi upravičeno prisojamo. Pravimo, da od ponosa »zrasemo«. V nasprotju s sramom, ki nas zgrabi in naredi za pasivno žrtev dane situacije, držimo v občutku ponosa »glavo pokonci«, imamo pregled nad situacijo in nismo, tako kot v sramu, izpostavljeni obsojajočim pogledom.

V našem dosedanjem orisu sramu smo že uporabili nekatere opise, s katerimi smo označili telesnost sramu in ki bi lahko v luči filozofije jezika, ki meni, da filozofski pojmi ne smejo imeti metaforičnih primesi in da to tudi ni možno, veljali za metafore. Strogo vzeto bi bilo v tem smislu metaforično že, če govorimo, na primer, o tem, da je sramujoča se oseba inhibirana (kajti nič in nihče je pri ničemer v resnici ne ovira), ujeta (metafora zapora, četudi že sedimentirana) in se čuti pasivizirano. Celo beseda »pasiven« je v kontekstu sramu metafora toliko, kolikor lahko tisti, ki se sramuje, v celoti nadaljuje s svojimi dosedanjimi dejanji in nemara počne to že naravnost demonstrativno, kot da se ne bi bilo nič zgodilo, in sicer zato, da njegov sram ne bi postal viden navzven in s tem še močnejši. Vendar pa se lahko prizadeti kljub morda celo povečani zunanji aktivnosti počuti popolnoma blokirano in pasivno. Ta primer poudarja, kako zelo pomembno je, da pri čustvih razlikujemo med »zunanjim«, torej iz perspektive tretje osebe opaznim vedenjem na eni strani in subjektivnim doživljanjem na drugi.

Oglejmo si, na primer, zardevanje, ki je značilno za sram. Tu gre za zunanje viden izraz sramu, ki ga lahko psihološko opišemo. Oseba, ki se sramuje, lahko samo zardevanje telesno občuti kot naraščajočo toploto, po navadi kot preplavljenje (»oblil jo je sram«, »kot polit cucek«) – tudi tu gre torej za sredotežne usmeritve. Zardevanje pogosto poveča občutek sramu, saj se zaradi rdečice čutimo še dodatno izpostavljene. Kot svetilni signal demonstrira občutek osramočenosti in sproža nadaljnje poglede, če že ne celo komentarjev, ki povečujejo sram. Mogoče pa je tudi, da zardimo, ne da bi to tudi opazili – namreč takrat, ko je naša pozornost usmerjena k drugim

---

---

situacijskim elementom. Dogaja pa se tudi nasprotno, namreč, da je zardevanje nekomu telesno evidentno, vendar drugi tega ne opazijo ali pa na zunaj dejansko ni mogoče ničesar opaziti. Tudi v tem na prvi pogled tako enoznačnem primeru telesne čustvene reakcije se torej perspektiva prve osebe, na katero se nanašamo z našo tematizacijo telesnosti, ne zlije samodejno s perspektivo tretje osebe.

Poleg tega je rdečica sicer lahko značilna za sram, namreč v tem smislu, da spremlja številne situacije intenzivnega sramu, vendar pa ni nujno, da v njih tudi zmeraj nastopa. Zardimo lahko tudi iz povsem drugačnih vzrokov, na primer zaradi naprežanja ali jeze. Ravno rdečico zaradi jeze tretji zlahka zamenjujejo z rdečico sramu, saj v situaciji načrtnega sramotenja jeza ni povsem neverjetna reakcija. Kajti celo takrat, ko menimo, da imamo vzrok za to, da bi se lahko sramovali ali morali sramovati, se lahko hkrati jezimo nad tem, da si lahko drugi glede tega lastijo sramotilno stališče. – Iz omejenih razlogov je treba rdečico sramu obravnavati kot kontingentni fizični in/ali – odvisno od situacije – tudi kontingentni telesni fenomen, ki spremlja sram.

**337**

Sram nas obide iznenada, brez predhodne najave in ne da bi ga lahko neposredno preprečili.<sup>19</sup> Sicer je pri vseh čustvih tako, da se jim v trenutku, ko nas obidejo, ne moremo izmakniti, vendar pa sram, vsaj v polnem pomenu besede, zaznamujejo nenadnost, silovitost (če zanemarimo šibkejše, sramu podobne fenomene, kot sta neprijetnost in zadrega) in, na primer v primerjavi z žalostjo, sorazmerno kratko trajanje. Sram je sicer mogoče kadar koli aktualizirati s spominjanjem na kako sramotno situacijo, toda tudi v tem primeru je čustvo samo (in ne, na primer, ukvarjanje z njim) zelo kratkotrajno. V primerjavi z občutkom krivde sram očitno ne more biti dolgotrajen. Kopičenje sramotnih situacij teži predvsem k pretvorbi v drugo čustvo, na primer, v občutek krivde ali neprestani strah pred moralno osramotitvijo. S tem slednjim pa je že skorajda zagotovljen prehod v čustveno in vedenjsko dispozicijo, ki meri ravno na preprečevanje nadaljnjih sramot-

---

<sup>19</sup> Vsekakor lahko posamezne povode za lastno osramotljivost v nekaterih točkah dolgoročno spremenimo z načelno povsem spremenjeno čustveno dispozicijo.

---

nih situacij, kot je, na primer, zastrašenost. Nasprotno pa druga čustva kažejo, da imajo v *sebi* več modulacijskih in gradacijskih možnosti. Zdi se, da so prehodi iz sramu v druga čustva, na primer, v strah, jezo, ogorčenje ali bes, nenadnejši in nestopenjski.

Telesnost sramu lahko prav tako kot njegovo socialnopsihološko pomembnost naredimo plavzibilno, če jo primerjamo z *besom*. V besu se gibalni impulz ne usmerja tako kot pri ponosu le navzgor in v daljo, temveč učinkuje predvsem sredobežno: »kipi« na vse strani, kot dobro ponazarjata metafori »razpočenja« in »skakanja iz kože«. Med besom in sramom pa obstaja polarnost tudi v drugih ozirih, ki imajo izredno veliko povednost o socialnosti teh čustev. Bes nas aktivira še močneje kot ponos, in sicer s svojo težnjo po uveljavitvi in prevladi, medtem ko nas sram telesno občutno pasivizira s slabotnostjo in nagnjenostjo k uklonitvi in podvrženju. Obema je skupno to, da lahko nastopata kot »moralno čustvo«. <sup>20</sup> Ali bomo reagirali z besom ali sramom, je v moralno interpretiranih situacijah odvisno predvsem od tega, ali mislimo, da zaradi pripisljivega vedenja (četudi v primeru sramu največkrat nenamernega) nimamo prav sami ali drugi.

338

Čustva so le redko tako zelo sorodna in prevedljiva drugo v drugo kot bes in sram. Eksplozivni potek besa nekoga drugega, ki se usmerja v nas, lahko, na primer, blokiramo tako, da se sramujemo. Pri tem je vseeno, ali se sramujemo dejansko ali demonstrativno – tudi čustva je namreč mogoče inscenirati. Bes potencialnega agresorja se s tem kot po strelovodu tako rekoč »preusmerja« na tire sramu potencialne žrtve agresije in lahko tu »odteka«. Ta povezanost se uporablja v strukturi socialnih konvencij: na to možnost napotuje ritual oprostitev. Povezanost obeh čustev se afektivno dinamično ne pokaže le takrat, ko sram prestreza bes, temveč tudi v obratni situaciji. Z vzplamenevajočim besom lahko pogosto preprečimo sicer neizogibni izbruh sramu. Primer tega so v evropski kulturi 18. in 19. stoletja obvezne besne reakcije na razžalitve časti, pozivi na dvoboj, ki so, če do njih ni prišlo,

---

<sup>20</sup> Da ogorčenje in srd nista vedno moralno specifična afekta, je pokazal Andreas Wildt v svojem članku »Die Moralspezifizität von Affekten und der Moralbegriff«, v: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (izd.), *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, str. 188–217.

---

---

nujno imeli za posledico očitno osramotitev razžaljenca, vse tja do javne sramote.

Posebno telesnost sramu smo opredelili kot impulz, ki nas žene v to, da hočemo izginiti, na da bi to bilo tudi možno (»hoteti se vdreti v zemljo«), in njemu ustrezno blokado in pasivizacijo. Na enako smcr gibanja vplivajo tudi (dejanski ali le domnevni) pogledi drugih. Kdor se sramuje, teh pogledov (drugače kot ponosnež) ne more vrniti, temveč povesi pogled. O akutnem sramu ali sramu v polnem pomenu besede govorimo le takrat, ko obstaja to posebno telesno doživljanje.

S tem je neločljivo povezana propozicionalna vsebina. V občutku sramu registriramo, da smo prekršili normo, ki jo vsaj situativno priznavamo. Sram torej temelji na nenamernem kršenju norme, vendar tako, da s tem ko doživljamo občutek sramu, vsaj ambivalentno priznavamo, da bi to normo morali poznati in upoštevati – sicer se nam ne bi bilo treba sramovati.

339

### Spolne norme in čustva

Ali moramo izhajati iz tega, da se od moških in žensk normativno zahtevajo sicer ne splošno veljavna, a v nekaterih situacijah vendarle različna čustva? Če spolne klišeje z njihovimi polarizacijami med aktivnim in pasivnim ter notranjim in zunanjim navežemo na smeri telesnega gibanja sramu in besa, se nam vsiljuje podmena, da je sram žensko konotiran, njemu nasprotno telesno čustvo, bes kot agresivno navzven obrnjeno čustvo pa je, nasprotno, moško konotiran. Ta intuitivni občutek brez dvoma ni napačen. Vendar pa mislim, da mora feministična analiza sramu narediti za svoj predmet spolno kodiranje čustev in ga obravnavati kot odprto vprašanje, namesto da raziskovalno vprašanje dela kot premiso za svoje izhodišče. Ravno takrat, ko je treba spol razkriti v njegovi konstruiranosti, je bistveno to, da za to pomembne fenomene zajamemo v kategorije, ki spola ne predpostavljajo cirkularno že vnaprej.

Če metodološko izhajamo iz vsakdanjih situacij, lahko seveda konstruiramo

---

---

primere, v katerih bodo moški imeli tendenčno drugačna čustva kot ženske. Če, na primer, ob ločitvi zakonskega para otroci ostanejo pri enem izmed partnerjev, bodo ženske, ki zapustijo svoje otroke, bržkone prej doživljale občutek sramu in krivde kot pa moški v enaki situaciji in njihova čustva bodo verjetno tudi veliko bolj intenzivna. Pri očetih bosta, nasprotno, bržkone močnejše v ospredju izguba otrok in temu ustrezna žalost, medtem ko bosta občutka sramu in krivde podrejenega pomena. To niti ne preseneča, saj se pojavljata vselej takrat, kadar smo prekršili neko normo (v tem primeru moralno), ki jo pravzaprav priznavamo. Norma, da ne smemo zapustiti otrok, ima v naši kulturi za matere bistveno močnejšo zavezujočnost kot za očete.

Ta razlika v čustvenih reakcijah na eno in isto situacijo pa očitno nima primarno opraviti s čustvi samimi ali spolno specifičnimi situacijskimi interpretacijami, temveč s preprostimi normami spolno specifičnega vedenja. Tabu je, da matere zapustijo otroke, ne pa tudi, če enako počnejo očetje. Da je ta norma razumna, ne mislijo, na primer, le moški ali le ženske, temveč tendenčno vsi pripadniki te kulture. Ta primer nam zato ne pove ničesar o različnih čustvenih fenomenih, temveč nam govori le o vedenjskih normah.

**340**

Konstruirajmo zdaj primer, pri katerem bo na prvi pogled videti, da ne gre za spolne norme. Denimo, da učitelj jezno reagira na nesposobnost svojega učenca. Kot smo povedali, je vprašanje, ali bomo v neki situaciji reagirali s sramom ali besom, odvisno od tega, komu pripisujemo kršitev norme – torej od interpretacije posebne situacije. Z besom bi učitelj implicitno predpostavljaj, da se učenec ni dovolj potrudil, sicer bi šlo prej za jezo ali nepotrpežljivost, ne pa za bes. Učenčevo »zatajitev« pa bi bilo mogoče teoretično pripisati tudi učitelju: ni mu namreč uspelo, da bi učencu adekvatno posredoval učno snov. Ob taki situacijski interpretaciji bo učitelj najbrž reagiral s sramom – prekršil je zahtevo svoje vloge, da mora poučevati na način, ki mu učenec lahko sledi.

Pripisovanje odgovornosti za problematično stanje, ko učenec ne razume snovi, pri učitelju ali učiteljici ni nujno izključno individualno, temveč je lahko tudi spolno specifično utemeljeno, na primer, v genezi samozavesti in

---

---

norm, ki jih oseba priznava. Pri tem torej ne bi šlo za spolno normo tipa, »Ženske se ne smejo nikoli razjeziti«, ki jo je mogoče formulirati neodvisno od konteksta in jo priznava večina, saj norma v tej splošnosti ne more predpisovati čustev, temveč prej za spolno specifično eksplikacijo ustrezne situacije – na primer: »Učiteljice morajo biti tankočutne, razumevajoče in potrpežljive, in če povprečno nadarjeni učenci česa ne razumejo, gre to pripisati učiteljici.« Spolni (*gender*) indeks takšne situacijske interpretacije bi bilo mogoče po opravljeni (tukaj: psihološki) analizi prevesti v splošne spolne norme, vendar pa bi učinkoval drugače, če bi prizadeti ravnali z jasno zavestjo o tem, da hočejo izpolnjevati spolne norme.

To, katero izmed obeh situacijskih interpretacij pripisovanja odgovornosti nekdo dejansko ima v ustrezni situaciji, se sporoča ravno po čustvih. Ni namreč tako, da imamo najprej neko situacijsko interpretacijo in šele zatem proizvedemo ustrezno čustvo, temveč hkrati z interpretacijo – in najbrž pogosto še celo, preden jo realiziramo – reagiramo čustveno, si strukturiramo situacijo v čustvu. S tem bi bila omenjena situacija pripisovanja odgovornosti za učenčevo zatajitev nekaj, kar se ne bi zgodilo nujno po zrelem razmisleku in distanciranem preučevanju vedenjskih načinov udeležene osebe, temveč impulzivno in po čustvih.<sup>21</sup>

Očitno je komajda katera faseta vedenja imuna pred tem, da jo obravnavamo z vidika tega, ali še lahko velja za »normalno« ali ne, in lahko tako postane povod sramovanja. Vendar pa bi podcenjevali performativnost diskurzov, dejanj in čustev, če bi si učinkovitost spolnih norm in norm nasploh predstavljali tako, kot da jih jasno priznavajo vsi ali vsaj večina. Ko gre za to, da pri drugih določimo to, kar ni več »normalno«, po navadi v pogovornem jeziku uporabljamo pojem norme v smislu »povprečja«, torej kvantitativno razmerje, ki pa je, kot se glasi moja teza, prevedljiv v normo neizstopanja in le-to interpretira zgolj nedvoumno ali vsaj močno poenostavljeno kot kvantitativno razmerje. Nasprotno pa jaz izhajam iz tega, da gre pri socialnih normah za slike podob, torej ne za kvantitativno izrazljive predstave, temveč za to, da pri njihovih kršitvah postane jasno, da pričakovana »podoba«

<sup>21</sup> Seveda lahko pozneje pridemo do drugačne interpretacije te situacije.

---



---

vedenja ni bila »zaprta«. <sup>22</sup> »Maršovec«, na primer, norm tega, kako se je treba obnašati na javnih mestih, ne bi mogel naštetiti, in tudi s prepovedmi in priporočili, kaj se ne sme početi ali naj se ne počne, ni mogoče popolnoma izključiti neizstopajočega vedenja, saj so možnosti potencialnega »napačnega« vedenja ncomejane. Tu ne gre za to, da bi se zahtevala *neka* določena vrsta vedenja ali da bi bila neka množica vedenjskih načinov, ki jih je mogoče naštevati, nezaželena, nasprotno, pričakuje se *način, kako* se mora nekaj dogajati, pri čemer so dopustne še tako velike različnosti, ki pa morajo biti kakor koli že zaokrožene: ne smejo namreč iritirati.

Ker vseh odstopanj od norme povprečnega vedenja sploh ne moremo naštetiti, gre pri tem »povprečju« najbrž za fikcijo, ki se dviga nad himcro števnosti. Da nekaj velja za normo, ni nujno, da to na enak način počnejo mnogi. Pomembnejše od tega numeričnega vidika je, da prisotni to zaznavajo kot »skladno«, namreč ravno kot podobo. In prekinitve te podobe se potem, ko zaprtje podobe za opazovalca ni možno, doživljajo kot motnje. Glede tega, ali drugi nekaj zaznavajo kot moteče ali ne, se lahko seveda motimo.

**342**

Zato tudi spolnih norm ne moremo izčrpno naštetiti kot imperative delovanja, ki v neki socialni skupini veljajo povsod in na enak način. Nasprotno, pri tem gre za oblikovne norme, torej za norme tega, kateri vedenjski in prikazovalni načini se zaznavajo kot skladni za neko družbo, pri čemer so te oblikovne norme dovolj »fluidne«, da se lahko prilagajajo vedno novim kontekstom. Spola ni *treba* zmeraj in povsod poudarjati, *lahko* pa ga tendenčno povsod zaznamujemo – in sicer se lahko ti pomeni reproducirajo, ne da bi akterji to vedeli in opazili, preprosto zato, ker nekaj počnemo tako, kot to pač počnemo kot X. <sup>23</sup> Spol je v habitus vseh in zlasti v telesni heksis seveda vtisnjen tako, da ni nobene nevtralne točke samodistanciranja, s katere bi bilo mogoče objektivno opisati, kaj je v predstavi, ki jo imamo o sebi, spolno obarvano in kaj ne, saj ne gre za jezikovno ekspliciranje spolne norme, temveč tudi ravno za take, ki se posredujejo scensko in v slikah in reproducirajo z golim, pogosto neopaznim posnemanjem.

<sup>22</sup> Tu uporabljam terminologijo gestaltne psihologije.

<sup>23</sup> Prim. npr. Iris M. Young, *Throwing like a Girl and Other Essays in Feminist Theory and Social Theory*. Bloomington, Indianapolis; Indiana University Press 1990.

---

---

Implicitni, vendar telesno utemeljeni učinek spolnih norm in dispozicij sramu nam bo postal nazornejši z drugim primerom. Predpostavimo, da v javni situaciji nepričakovano pohvalimo, ne da bi pri tem šlo za spolno obarvan kompliment, bodisi moškega ali žensko, ki se zato nenadoma znajdeti v središču pozornosti. Tako moški kot ženska bosta v takšni situaciji zelo redko razvila različna čustva, in če do tega že pride, se to ne zgodi »na podlagi« njunega spola. V nekem oziru pa lahko v takšni situaciji vendarle pričakujemo razlike v opaznih čustvenih reakcijah. Ženska se bo sicer prav tako kot moški lahko veselila pohvale, vendar pa se bo tendenčno nagibala k zadregi, saj se je nepričakovano znašla v središču eksponirajočih pogledov. Le v redkih primerih bo lahko ponosno vračala poglede, najverjetneje pa bo povabila pogled. Ti vtisi zadrege lahko nastopijo tudi pri moškem, vendar pa bo moški spontano poskusil vračati poglede in zabrisati zadrego v svojem čustvenem izrazu. Pri ženski lahko, nasprotno, zaznavnost njene zadrege pri prisotnem občinstvu poraja učinek zaznamovanosti ženskosti, tako da lahko ženska ob ustreznih socialnih kompetentnosti igra z izrazom sramu in zadrege in to koketnost stilizira v virtuozne inscenacije ženskosti.

343

Ob eksplikaciji te situacije smo najprej predpostavili, da je lahko spolni izraz pri moških in ženskah različen. Podobno kot pri besu nad nerodnim učencem tudi tu ne gre za neposredno učinkovanje eksplcitnih spolnih norm, temveč za normativno učinkujoče situiranje spolov v javnih situacijah. »Spol« bi bil pri tem kontingenten in psihološke kategorije lahko pojasnijo, da bi lahko v takšnih situacijah tudi moški reagirali »žensko«, namreč z očitnim, neprikritim sramom ali zadrego; namreč takrat, ko niso navajeni javne pozornosti in imajo majhno samozavest. Kar pa otežkoča analizo tako konstruiranega fenomena, je učinkovitost spolno specifičnih konvencij pogledov. Kljub zdaj – v primerjavi z, na primer, 18. in 19. stoletjem – že »razmehčanim« spolnim klišejem imamo socialno zelo jasno določene norme tega, kdo – moški ali ženska – lahko kako dolgo gleda koga in kaj pomeni kateri način vračanja pogleda. Konvencije pogledov se lahko v situacijah, kot je omenjena, s čustvenim izrazom razlikujejo od ponosa ali zadrege, ga potrjujejo ali spodkopavajo.

Razlikovanje med čustvom samim in njegovim izrazom je po mojem mne-

---

---

nju temeljnega pomena za konstrukcijo čustev s spolom. Kdo bi lahko rekel, da moški in ženske v isti situaciji nimajo različnih čustev, da pa je izraz nekaterih čustev, kot so sram, neprijetnost, bes in ponos, spolno specifično kodiran – v odvisnosti od vsakokratnega posebnega konteksta *kažejo* moški nemara zadrego, strah in žalost drugače kot ženske.

### Čustveni izraz in prikazovalna pravila

Čustva lahko razen z lastno telesnostjo opisujemo tudi z z njimi povezano mimiko in gestiko ali z opaznim vedenjem. Takšni opisi iz perspektive tretje osebe pa ne zadostujejo za identifikacijo čustva, saj so vsa ta zunanja znamenja igrana ali pa so lahko povsem odsotna. Po drugi strani pa imamo spontano izrazno vedenje drugih pogosto za bolj avtentično od tega, kar nam o svojih čustvih posredujejo jezikovno. Če, na primer, mimika ali vedenje očitno nasprotuje izrečenemu, se bomo prej ravnali po prvem kot pa po verbalizaciji. Vendar je tudi to protislovje mogoče igrati; od igralcev na odru pričakujemo ravno prikaz takšnih dvojnih sporočil.

344

Medtem ko čustev ne moremo identificirati z njihovim »zunanjim« čustvenim izrazom, pa bi bilo po drugi strani prav tako napak čustva koncipirati kot zasebno skrivno vedenje o lastnih (zgolj »notranjih«) duševnih stanjih. Nihče ni zavarovan pred ignoriranjem, nepoznavanjem ali zamenjavanjem lastnih čustev.<sup>24</sup> Pri interpretiranju lastnih čustev smo tudi v notranjem monologu vselej napotovani k predhodnim razlagam in pogosto tudi povsem neposredno k situacijskim interpretacijam, ki jih dajejo drugi, kot na primer pri sramu, ko namreč drugi menijo, da smo prekršili neko za vse veljavno normo in bi se zato morali sramovati.

Intersubjektivnost čustev in njihov interpretacijski kulturni horizont prideta vselej pred našim razumevanjem samih sebe. Pri tem pa ima tisti, ki ga prizadene neko čustvo, privilegiran pristop do njegove interpretacije. Čeprav imajo lahko tudi drugi veliko evidenco za čustva nekoga drugega, pa teh *njegovih* čustev vendar ne morejo nikoli telesno doživljati. Teoretično je

---

<sup>24</sup> Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, n.n.m., str. 8.

---

sicer mogoče, da drugi pravilneje interpretirajo moje čustvo kot jaz sam, toda ker nimajo moje samospecifične evidence čustva, lahko resničnost svojih izjav o mojih čustvih naredijo kvečjemu plavzibilno, ne morejo pa mojih čustev samoevidentno čutiti kot svoja lastna.

Spoznavnoteoretsko vprašanje pristopa do čustev moramo ločevati od kulturnega kodiranja (objektiviranega) čustvenega izraza, ki – četudi na podlagi primerljivosti telesnega izkustva – ponuja možnost sporazumevanja o čustvih. V kulturni antropologiji je zlasti Weston LaBarre zagovarjal tezo, da ne obstaja »naravni« jezic emocij, temveč le kulturno arbitrarni pomeni emocionalnega vedenja, ki so »kvazijezikovni«, torej niso instinktivni, temveč naučeni in temeljijo na dogovoru.<sup>25</sup> Vendar pa Paul Ekman zastopa – vsaj na prvi pogled – nasprotno stališče, namreč, da je mogoče dokazati univerzalnost obraznih izrazov.<sup>26</sup> Pokaže, da je LaBarrova radikalna teza proizvod pojmovne neostrosti, namreč odsotnosti razlikovanja arbitrarnih, naučljivih gest in emocionalnih obraznih izrazov, ki jih lahko v celoti identificiramo nadkulturno.<sup>27</sup> Ekmanove raziskave pomenijo napredek in še zlasti osvetljujejo vprašanje konstrukcije spola predvsem zato, ker pojmovno razlikujejo med emocijo, obraznim emocionalnim izrazom in prikazovalnimi pravili. Slednja označujejo naučene tehnike, s katerimi lahko izvajamo in nadziramo mimiko. Prikazovalna sredstva lahko merijo, prvič, na odigravanje emocionalnih stanj, drugič, na njihovo stopnjevanje, tretjič, na njihovo

<sup>25</sup> Weston LaBarre, »Die kulturelle Basis von Emotionen und Gesten«, v: Gerd Kahle (izd.), *Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, str. 155–176, tukaj str. 155.

<sup>26</sup> Paul Ekman, »Universale emotionale Gesichtsausdrücke«, v: Gerd Kahle (izd.), *Logik des Herzens*, n.n.m., str. 177–186.

<sup>27</sup> Ekmanovo stališče po mojem mnenju – kljub njegovi umestni kritiki LaBarra – vendarle ni tako zelo oddaljeno od LaBarrovih intencij. Tudi Ekman implicitno izhaja iz tega, da ekspresija kljub temu, da je zelo dobro dokazal univerzalnost obraznih izrazov, ni nikoli brez kontesta, temveč nastopa le v kulturnih modifikacijah, da lahko namreč tudi v primerih, ki jih je raziskoval, izhajamo iz tega, da kulturno specifična prikazovalna pravila predrugačujejo obrazne izraze. Vsekakor pa dokaže, da jih lahko pri nekaterih emocijah vendar berejo tudi pripadniki povsem drugačnih (tujih) kultur, in s tem relativizira radikalni – in logično nevzdržni – LaBarrov relativizem. – Glede problema medkulturne opisljivosti čustev prim. Hilge Landweer. »Verständigung über Gefühle«, v: Michael Großheim (izd.), *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*. Berlin: Akademie-Verlag 1995, str. 71–86.

---

---

nevtralizacijo in, četrtrič, na njihovo popolno prikrivanje in simuliranje drugih. Odprto pa ostaja vprašanje, ali gre pri tem v posameznem za fenomenalno tako enoznačno razločljive strategije, kot to predpostavlja Ekman. Bistvenega pomena je, da ta pravila habitualizirajo obrazne izraze na takšen način, da (lahko) v središče pozornosti nasploh stopijo le takrat, ko jih kršimo. Ekmanovo tezo lahko ekspliciramo tudi tako, da so ta pravila kulturna kodiranja, ki delujejo na podlagi univerzalnih obraznih izrazov. Le če lahko predpostavimo nekaj takega, kot je spontani čustveni izraz, imamo sploh tudi nekaj, kar je treba regulirati. Le če se lahko z obraznim izrazom »izdamo« in če ne želimo, da bi nas v vsaki situaciji vsi brali kot odprto knjigo, imamo tudi razlog, da spontanost vsaj v nekaterih vidikih podredimo samovoljnemu nadzoru. Možnost zamolčanja ali načrtnega varanja drugih o lastnih čustvih logično temelji na načelni berljivosti čustvenih izrazov. Če so le-ti poleg jezika osrednji medij sporazumevanja, velja zanje socialno-funkcionalna zahteva, da morajo slediti razumljivemu kodu. Če kot tujec ali tujka ne poznamo prikazovalnih pravil drugih kultur, ne moremo adekvatno sporočati svojih čustev, prav tako pa ne moremo kaj dosti sklepati tudi iz golih obraznih izrazov drugih. Če imajo udeleženci pogreba v kulturi X dvignjene ustnice in zaprte veke, v kulturi Y pa spuščene ustnice in le napol zaprte veke, po Ekmanu iz tega ne moremo sklepati, da je mimika žalosti kulturno različna. Najprej bi bilo treba pokazati, da gre sploh za isti afekt. Način, kako bi lahko odgovorili na to vprašanje, Ekman vidi v tem, da analiziramo, katera prikazovalna pravila so vsakokrat kulturno vladajoča. Nekateri najbrž premočno poudarjajo afekt, medtem ko ga v neki drugi kulturi prikrivajo. Identificiranje čustva z njegovim mimičnim in telesnim izrazom je torej nedopustno tudi v Ekmanovi univerzalistični perspektivi.

Iz načelne naučljivosti tega, kar Ekman imenuje pravila za prikazovanje emocij, ne smemo sklepati, da so ta pravila individualno razpoložljiva. Nekdo, ki je odrasel v kulturi, ki ritualno odigrava žalost ob pogrebi, se bo pri tem, da bi v drugi kulturi in za drugo kulturo, ki takšno žalost predvsem intenzivira in inscenira, adekvatno izrazil svoje čustvo za *druge*, torej *na zanje razumljiv način*, soočal z velikimi problemi.

Poleg tega so seveda vsa ta pravila odvisna od konteksta. Najbrž skorajda ni

---

---

kultur, v katerih bi se vsa emocionalna stanja odigravala enako; nasprotno, verjetneje je, da so v takšnih emocionalno »nevtralizirajočih« kulturah nekatere emocionalne naravnosti povsem zaželeni in se zato intenzivirajo in habitualizirajo. Nekatere emocije se brez dvoma v večini kultur skrivajo vsaj v javnih situacijah in pri tem prikrivajo z drugimi emocionalnimi obraznimi izrazi, kot sta sovraštvo in pogosto sram, včasih pa tudi zavist. To, da brzdamo vsaj emocionalni izraz, če že ne moremo nadzirati emocij samih, se zdi, da je eden izmed učinkov morale ali, če smo natančnejši, subjektivnega priznavanja moralnih norm.

Ekmanova prikazovalna pravila so pomembna za osvetlitev konstrukcije spola. Ekman poleg starosti in telesnih značilnosti navaja »spol« kot eno izmed »statičnih karakteristik osebe v različnih situacijah«, ki določajo uporabo prikazovalnih pravil.<sup>28</sup> Da bi lahko pri čustvenem izrazu opisali fenomene spolne razlike, nam torej ni treba predpostavljati različnega čustvenega repertoarja spolov. Nasprotno, zdaj lahko trdimo, da lahko moški in ženske v nekaterih kontekstih svoja čustva prikazujejo različno in s tem zaznamujejo svojo pripadnost spolu. Učenje kodov za prikazovanja spolov na eni strani in za čustveni izraz, ki ga lahko s tem konotiramo, na drugi se dogaja v glavnem implicitno. Ne gre toliko za vprašanje zavestnega/nezavestnega, temveč predvsem za vprašanje habitualizacije, ki »uspe«, ki je torej v sebi skladna, le takrat, ko ne postane eksplicitna.

347

V tem je bistvena različnost jezikovnih kodov, ki delujejo na podlagi enoznačnih izključevanj, tega, kar je mogoče povedati, in tega, česar ni mogoče povedati. Prikazovalna pravila za čustva ne določajo ničesar, kar bi bilo primerljivo s pravili za proizvajanje »pravilnih«, smiselnih izjav, temveč normativno določajo primernost nekega čustvenega izraza za neko vrsto situacij. Otroci, ki še ne znajo govoriti, so eksistencialno odvisni od tega, da prepoznavajo sporočilno funkcijo čustev in se je komunikativno učijo s spontano mimiko in gestiko, tako da habitualizirana prikazovalna pravila kulturno oblikujejo spontana ekspresivna dejanja. S tem bi bil povprečni običajni dogodek pri odraslih »spontani« čustveni izraz, ki zato, kljub temu

<sup>28</sup> Ekman, n.n.m., str. 179.

---

---

da je naučen kot prikazovanje, sledi kulturnemu kodu in je tako zelo postal meso in kri, da je zavestno usmerjan le še v izstopajočih situacijah. Sem sodijo tako zelo različni fenomeni, kot so profesionalna igra, vsakdanje manipulacijske tehnike (npr. prijaznost prodajalk) in zapeljevanje. Že samo zaporedje kaže, da za zavestno nadziranje čustvenega izraza ni nujno, da mora biti čustvo »neavtentično«. Kakšno čustvo lahko prikazujemo in artikuliramo povsem načrtno in naravnost demonstrativno in je lahko kljub temu avtentično, na primer, veselje, naklonjenost ali ljubezen ob snubljenju ali zapeljevanju, kakšno drugo čustvo, na primer, sočutje ali veselje z drugim, pa se lahko povsem nehote izraža v spontanah gestah in lahko kljub temu prikriva »v tem« ali »poleg tega« obstoječe (samemu sebi) nepriznано čustvo, kot je, na primer, zavist, in v tem oziru ne more biti popolno in s tem neavtentično v tem posebnem smislu.

Če se z izražanjem čustev le včasih neposredno manipulira in se le-to tudi v običajnih primerih uporablja za označevanje spola (in sicer predvsem dejansko in ne toliko strateško hoteno), bi šlo za bagateliziranje učinkovitosti spolnih norm, če bi jih hoteli neposredno navezati na (tudi brez spola v sebi skrajno zapleteno) pojmovno dvojico »avtentičen/neavtentičen«.

348

To povezanost bomo za konec ponazorili s primerom utelešenja spolnih norm v diskurzu o ženski sramežljivosti s konca 18. stoletja. V tem času so namreč pedagoška, literarna in filozofska besedila žensko sramežljivost etablirala kot normo. To pa odpira vprašanje tega, v kakšnem razmerju je *drža* sramežljivosti – torej tega, kar bi danes imenovali plahost – do akutnega sramu in kakšni so bili realni učinki, ki so jih ob koncu 18. stoletja imeli ti diskurzi. Odgovora na to vprašanje ni mogoče dati v enem samem stavku. Brez dvoma lahko rečemo le to, da se lahko takrat, ko se je neka nova norma spolnega vedenja šele etablirala, delovanje v nasprotju s to normo občuti kot sramotno – ni pa nujno, da je kot sramotno občuteno v vseh primerih. Diskurz ima lahko realne učinke le takrat, ko naleti na ustrezne telesne dispozicije,<sup>29</sup> v tem primeru med drugim tudi na vedenjske pri-

---

<sup>29</sup> Glede pojma telesne dispozicije prim. Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, II. zvezek, 2. del: *Der Leib im Spiegel der Kunst*. Bonn: Bouvier 1966, § 98 b), str. 81–85; o razmerju

---

pravljenosti. Takšen pogoj je brez dvoma ponujal preobrat spolnih razmerij na prehodu iz 18. v 19. stoletje.<sup>30</sup>

Diskurzi o ženski sramežljivosti<sup>31</sup> torej inducirajo situacijo preobrata, v kateri še niso bile splošno priznane ravno tiste čustvene norme, za katere se je predpostavljalo, da imajo zavezujočo veljavnost za ženske. Ženska sramežljivost se je rada inscenirala predvsem v romanu, ki se je na novo etabliral šele v 18. stoletju, vendar pa tudi v drami. Pristop žensk do medija, kot je roman, je skrajno ambivalenten; veljal je za ženski žanr – ne toliko zaradi samih avtoric romanov, ki so bile bolj redke, temveč, nasprotno, predvsem zaradi skorajda izključno ženskega bralstva. V tem diskurzu se ne opisuje toliko čustvo samo, temveč se predvsem demonstrira in normativno prisega na *držo sramežljivosti*, držo, ki obljublja, da jo moški spol zaznava kot erotični čar. Ravno po tej obljubi pa verjetno deluje utelešenje ali, če smo natančnejši, priznavanje norm za žensko vedenje kot sramežljivo vedenje od žensk samih, kajti brez priznavanja teh norm sramežljivost sploh ne bi bila možna. Če ženske same sprejemajo plahost in pasivnost kot njim primerno držo in s tem vsaka »neplaha« misel postane povod za sram in v nekaterih okoliščinah tudi za zardevanje, si lahko predstavljamo, da so diskurzi o sramežljivosti dejansko delali telesa za spolna, da so jim torej s čustvi pisovali oznako spola.

349

Ravno v preobratu spolnih razmerij na prehodu iz 18. v 19. stoletje se spol eksplicira po čustvih. Če so danes, kot v primeru čustvenih reakcij na nepričakovano javno pohvalo, spolne norme implicitnejše, a kljub temu učin-

telesnih dispozicij, diskurza in čustev pa prim. Hilge Landweer, »Verständigung über Gefühle«, n.n.m.

<sup>30</sup> Glede opisa tega procesa glej Karin Hausen, »Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«, v: Heidi Rosenbaum (izd.), *Familie und Gesellschaftsstruktur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, str. 161–195, in Sylvia Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kunstgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.

<sup>31</sup> Prim Edith Saurer, »Scham- und Schuldbewußtsein. Überlegungen zu einer möglichen Geschichte moralischer Gefühle unter besonderer Berücksichtigung geschlechtsspezifischer Aspekte«, v: Heide Dienst/Edith Saurer (izd.), »Das Weib existiert nicht für sich.« *Geschlechterbeziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft*. Dunaj: Verlag für Gesellschaftskritik 1990, str. 21–40.

---



---

kovite, to prav tako kot takrat ni utemeljeno v s spolom pogojenih različnih čustvih, temveč v kompleksnem medsebojnem razmerju spolnih norm in čustvenega izraza, ki je spolno kodificiran s prikazovalnimi pravili.

Če se hočemo temu upreti v smislu razširitve ekspresivnega repertoarja za oba spola, bi bile ne le za ženske, temveč tudi za moške potrebne in zaželeno načrtne habitualizacije čustvenega izraza. Ravno drža sramežljivosti kot insignija ženskosti je zgodovinsko gledano sorazmerno nov proizvod in bi zato lahko bila dostopnejša za modifikacije od marsikatere druge spolno specifične čustvene in vedenjske dispozicije.

*Prevedel Alfred Leskovec*

**Andrina Tonkli - Komel**

## **SUBJEKTIVITETA SPOLNOSTI**

(Ob izidu zbornika »Phänomenologie und Geschlechterdifferenz?,  
urednika Silvia Stoller, Helmuth Vetter, WUV-Universitätsverlag,  
Dunaj 1997)

Naslov »Fenomenologija in spolna diferenca« ni tako neobičajen, kakor bi se morda najprej zdelo. Res ne nastopa tako pogosto kot naslovi »Psihoanaliza in spolna diferenca« ali »Dekonstrukcija in spolna diferenca« ali »Psihoanaliza, dekonstrukcija in feminizem«, vendar pa spolna diferenca ni nova tema v fenomenologiji, še posebej ne v fenomenološki psihoanalizi, antropologiji in sociologiji. Spolna diferenca »umetno« postane za fenomenologijo provokativna tema, če jo povežemo s feminizmom. In prav to je osnovni namen zbornika, v katerem je domnevno »problematična« fenomenološka obravnava spolne difference prvič sistematično razčlenjena. Besedila v zborniku se osredotočajo predvsem na dve vprašanji: kako je spolna diferenca (lahko) tema fenomenološkega proučevanja, in drugič, kako tematika spolne difference in feministična teorija (lahko) izzoveta fenomenologijo, da znova premisli svoja izhodišča – kar naj bi pač bilo celo njena posebna filozofska kompetenca. Da je spolna diferenca *lahko* tema fenomenologije, verjetno ni sporno, bolj problematično pa je, ali bi to tudi *morala* biti. Tu se namreč ponuja feministična kritika fenomenologije. Z vprašanjem možnega razmerja med fenomenologijo in feminizmom, torej z možnostjo feministične fenomenologije ali pa fenomenološke feministične

**351**

---

teorije, se v zborniku ukvarja uvodna razprava *Linde Fischer*, ki se posebej osredotoči na situacijo v Ameriki. Razlogi, da do srečanja med fenomenologijo in feminizmom ni prišlo, lahko postanejo dobri razlogi za prihodnje stike v smislu metodološkega in vsebinskega zblizevanja stališč. Linda Fischer je skupaj z Lesterjem Embreejem sicer pravkar izdala zbornik *Feministična fenomenologija*.

S fenomenoloških (moških) opazovalnic se soodnosa med fenomenologijo in spolno diferenco v zborniku lotevata *Hans Rainer Sepp* in *Bernhard Waldenfels*. Prvi seže k predpostavkam transcendentalne umnosti pri Husserlu in skuša pokazati, da spolna diferenca fenomenološkim konstitucijskim razmislekom nikakor ni tuja. Waldenfels pa se usmeri na samo neprisvojljivo tujost v izkustvu spolne difference, ki jo mora fenomenologija respektirati.

**352**

Dve besedili v zborniku sta povezani z *Luce Irigaray*, pomembno francosko teoretičarko feminizma, ki jo poznamo tudi po slovenskem prevodu (*Jaz, ti, me, mi*, Ljubljana 1995). Luce Irigaray nastopa v zborniku s kritiko Sartrovega, Merleau - Pontyjevega in Lévinasovega dojemanja drugosti drugega spola. *Sabine Gürtler* pa se v tej navezavi ukvarja s feministično kritiko Lévinasa Irigarayjeve in poudari nenavadnost Lévinasovega gledanja na drugi spol. Tu je morda pravo mesto za fenomenološko soočenje z etiko spolne razlike. *Veronica Vasterling* se v tekstu *Dekonstrukcija identitete* loteva Derridajeve teorije spolne razlike, ki je deležna tako feminističnega kot filozofskega zanimanja. Derrida je poleg psihoanalize tudi osnovna oporna točka za načelno feministično kritiko fenomenološke obravnave spolne difference. Če je z Derridajem mogoče fenomenologiji očitati nepriimeren in pomanjkljiv odnos do obravnave spolne razlike, potem se je po drugi strani treba vprašati, ali Derridajeva profeministična obravnava spolne difference ustreza vsem zahtevam fenomenološke deskripcije. Na problem fenomenološke deskripcije sicer opozori tudi *Regula Giuliani*, ki spolno diferenco obravnava v povezavi s fenomenom telesnosti.

*Judith Bulter* v svojem (žc precej starem) članku podaja feministično kritiko Merleau - Pontyjeve *Fenomenologije zaznave*, ki nezadostno reflektira t. i.

---

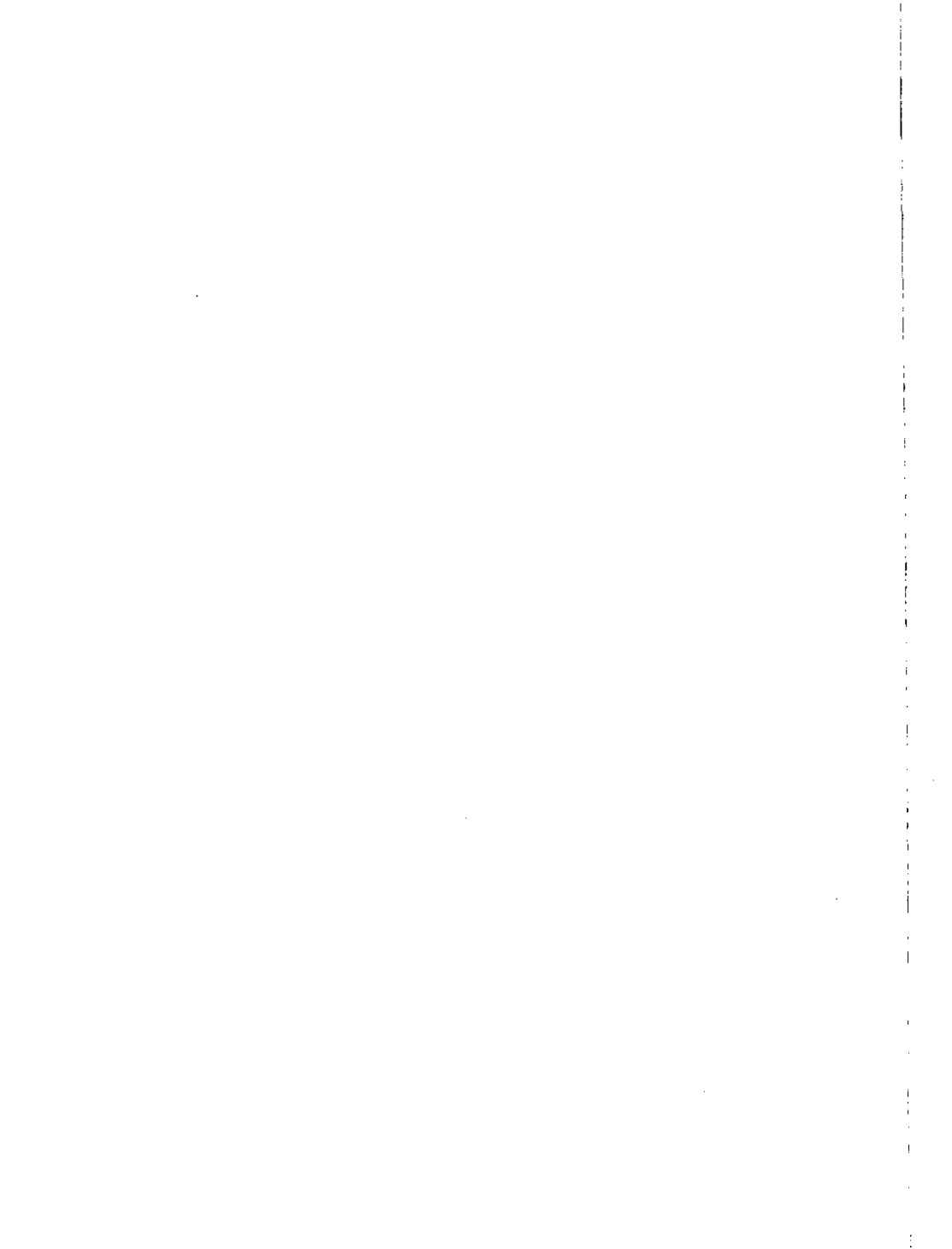
---

socialni spol (gender). *Debra Bergoffen* se posveča klasični avtorici feministične teorije Simone de Beauvoir (*Le deuxième sexe*, 1948), in sicer z ozirom na njeno manj znano razlago fenomenološkega koncepta intencionalnosti. *Linda Martín Alcoff* se vrača k začetnemu vprašanju, kaj lahko fenomenologija ponudi feminizmu in obratno; poststrukturalistične teorije diskurza po njenem mnenju falsificirajo (fenomenološko dojet) izkustvo spolne diference – zanimivo je, da to pokaže ob konkretnem primeru spolnega nasilja. *Hilge Landwer* se v sestavku *Ali moški čutijo drugače* posveti občutku sramu, ob katerem se spleta ideologije različnosti moškega in ženske. Avtorica skuša s fenomenološkimi analizami pokazati, da moški in ženske v podobnih situacijah čutijo enako, le da to drugače kažejo, pač glede na vsakokratno kulturno in socialno situiranost. Slednji vidik še določneje izstopi v tekstu *Gese Lindemann*, v katerem razčlenjuje sociološki kontekst razumevanja heteroseksualnosti in transseksualnosti.

*Elisabeth List* se v sestavku *Živo sebstvo – živa telesnost, subjektiviteta in spol* loteva vprašanja, kaj naj stopi na mesto subjekta, potem ko smo ga odpravili, in skuša v tem pogledu zasnovati teorijo žive telesnosti. Ta razprava je pomembna, ker opozarja na osrednje mesto vprašanja subjektivitete pri obravnavi spolne razlike, bodisi s fenomenološke bodisi s feministične plati.

Niti teorije feminizma niti refleksije spolne diference namreč ni mogoče ločevati od diskusije o postmodernem subjektu. Tako, recimo, *Wolfgang Welsh*, znani nemški teoretik postmoderne, v svojem zapisu o *Toposih postmoderne*, med katere uvršča tudi feminizem, poudari, da v času, ko »življenje subjektov postaja 'življenje v pluralu' in kompetenca pluralnosti postaja njegova odlikovana lastnost«, ženska postaja »figura pluralne identitete, figura prehoda med možnostmi«. Imamo torej zgolj ženske figure spolne diference? Ali pa so tudi ženske zgolj in samo figure v subjektiviteti spolnosti? Morda je prav subjektiviteta spolnosti tema, ki je še najprej vredna fenomenološke obravnave.

---



**POROČILO**

**POROČILO**

**355**

**POROČILO**

---

---

Pripravil Dean Komel

356

---

Dean Komel

# VPRAŠANJE BITI IN ODGOVOR ČASA

(Mednarodni simpozij)

Gledišča, vprašanja in sporočilo Heideggrovega dela *Bit in čas*)

V prostorih Slovenske matice je 28. in 29. novembra 1997 potekal mednarodni simpozij *Gledišča, vprašanja in sporočilo Heideggrovega dela Bit in čas*, ki ga je priredilo Slovensko filozofsko društvo v sodelovanju s Fenomenološkim društvom v Ljubljani, založbo Slovenska matica, Oddelkom za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani in založbo Nova revija.

357

Prevod *Biti in časa* v slovenščino je vsekakor prava priložnost za ponovni pretres poglobitnih vprašanj in odgovorov tega temeljnega dela filozofije 20. stoletja. Tako sta ob 70-letnici izida *Biti in časa* poleg ljubljanskega skoraj istočasno potekala še simpozija na Dunaju in v Moskvi, kar samo po sebi kaže na nezmanjšano aktualnost Heideggrovih filozofskih razmišljanj. Ta aktualnost je dvojne narave, saj po eni strani izhaja iz daljnosežnih miselnih uvidov, ki so bistveno zaznamovali filozofsko sodobnost, po drugi strani pa iz hermenevtičnih problemov, ki jih isti uvidi puščajo odprte in ki se pogosto izkazujejo kot nerešljivi. Prav tu so se pokazale tudi največje težave pri prevajanju tega dela v slovenščino.

Razmerje med interpretacijo in prevodom je sicer že v zasnovi začrtalo smer

---



---

filozofskega pogovora o Heideggru v Ljubljani. Na simpoziju je s slovenske strani s predavanji sodelovalo šest filozofov, od tega kar štirje, ki so prevajali *Biti in čas* in so svoje prispevke neposredno ali posredno povezovali s svojimi prevajalskimi in interpretativnimi izkušnjami. Od osmih tujih filozofov so na simpoziju pretežno sodelovali bodisi izdajatelji Heideggrovih spisov, ki izhajajo pri založbi Klostermann iz Frankfurta na Maini, bodisi prevajalci njegovih del (v češčino, hrvaščino in italijanščino). Simpozij je potekal v nemškem jeziku, prispevki slovenskih udeležencev pa bodo predstavljeni še enkrat, tokrat v slovenščini, v okviru rednih predavanj Fenomenološkega društva v Ljubljani.

Poglavitni namen simpozija ni bil kakšna reaktualizacija ali celo popularizacija Heideggrove misli, saj je kaj takega po več kot pol stoletja recepcije Heideggra na Slovenskem tudi povsem nepotrebno. Šlo je predvsem za poskus pretresa nekaterih osnovnih temeljnih konceptov iz *Biti in časa*, kot so hermenevitično-fenomenološka metoda, vsakdanja in samolastna tubiti, sotubiti, razumevanje biti, ontološko določilo skrbi, časovnost, zgodovinskost, destrukcija ontologije in jezik.

358

Simpozij je pričel Dean Komel (Ljubljana) s predavanjem *Skrivnost srečevanja (Das Geheimnis des Begegnens)*, ki je obravnavalo bistvene značilnosti in modifikacije v Heideggrovem pojmovanju fenomena kot odlikovanega načina srečevanja nečesa kot nečasa. Problematika srečevanja fenomenov naj ne bi imela zgolj metodične, ampak tudi etično razsežnost, kolikor je človek v svojem bistvu izpostavljen razkritosti biti. Na področje etike oziroma politike je sicer poseglo naslednje predavanje Petra Trawnyja (Wuppertal) z naslovom *O moči in »se«-ju (Über die Macht und das »Man«)*, ki se je izhodiščno opiralo na Heideggrovo analizo povprečne vsakdanje tubiti iz *Biti in časa*. To tematiko mu je uspelo povezati s politološkimi tezami Ernsta Jüngerja in Hannah Arendt in na tej podlagi je razvil vprašanje moči v krizi novoveškega pojmovanja političnosti.

Sledili sta predavanji, posvečeni tematiki prehoda Heideggrove misli od analitike tubiti k bitnozgodovinskemu mišljenju. Sporno je predvsem to, ali razlog za ta prehod tičijo v nedomišljenosti izhodišč eksistencialne ana-

---

---

litike v *Biti in času* ali pa gre tu za neko globlje segajočo nemožnost misliti bit kot bit, ki ni odvisna zgolj od glave kakega filozofa, ampak pomeni neko usojenost sveta zahodne človeškosti sploh. Rainer Thurnher (Innsbruck) je v svojem predavanju *Heideggrov obrat pred »obratom«* – spremembe njegovega pojma filozofije po Biti in času (*Heideggers Kehre vor der »Kehre«* – *Wandlungen in seinem Philosophiebegriff nach »Sein und Zeit«*) skušal pokazati, kako se Heidegger takoj po izidu *Biti in časa* poda na pot kritičnega samopremisleka, ki ga naposled povsem odvede od transcendentalne znanosti in privede na »prosto«, v bližino pesnjenja. Dietmar Koch (Tübingen) se je v podobno naravnem razmišljanju z naslovom *Dvostranski temeljni nastavek Biti in časa in »tubit v človeku«* (*Der zwitterhafte Grundansatz von »Sein und Zeit«* und das »Da-sein im Menschen«) osredotočil predvsem na dvoznačnost odprtosti biti v razliki do bivajočega. Tine Hribar (Ljubljana) in Pavel Kouba (Praga) sta vsak na svoj način skušala pokazati na temeljno paradoksijsko Heideggrove opredelitve časa kot horizonta za razumevanje smisla biti, ki predpostavlja grško dojetje biti kot prisotnosti. Predavanje Tineta Hribarja *Vprašanje biti kot prezenca* (*Die Frage nach dem Sein als Präsenz*) je bilo osredotočeno predvsem na težavnost izpeljave problematike temporalnosti glede na izhodišča, ki jih Heidegger podaja v *Biti in času*. Pavel Kouba je v svojem predavanju *Smisel prisotnosti* (*Der Sinn der Anwesenheit*) opozoril na neuravnoteženo Heideggrovo obravnavo časovnosti in prostorskega in se poglobil v vprašanje znotrajsvetnosti tubiti same.

359

Kar nekaj predavanj je bilo namenjeno Heideggrovemu odnosu do filozofske tradicije, ki je do izida *Biti in časa* leta 1927 precej različen kot po njem. Medtem ko je pred *Bitjo in časom* in še v njiju v ospredju zlasti prisvojitve filozofske tradicije, postane nato poglobljeno preseženje le-te v mišljenju biti kot biti, ki naj bi v filozofski tradiciji ostalo nemišljeno.

Predavanje Željka Pavića (Zagreb) *Bes razumevanja – Heideggrovi pristopi k Schleiermacherjevi hermenevtiki* (*Wut des Verstehens – Heideggers Zugänge zur Hermeneutik Schleiermachers*) je bilo namenjeno Heideggrovemu razmerju do Schleiermacherja, utemeljitelja hermenevtike kot splošnega nauka o razlagi in razumevanju ter pomembnega filozofa religije (upo-

---

---

števal ga je zlasti Rudolf Otto). Pavić je posebej izpostavil besedno zvezo »bes razumevanja«, ki jo Heidegger, ne da bi to izrecno omenjal, prevzema od Schleiermacherja, najdemo pa jo v njegovih predavanjih iz *Fenomenologije religioznega življenja* iz leta 1920/21.

Drugi dan simpozija je še bolj izstopil problem Heideggrovega razmerja do zgodovinske eksistence in do zgodovine filozofije. Valentin Kalan, ki je tudi predsednik Slovenskega filozofskega društva kot organizatorja simpozija, je v predavanju *Duša in tubit (Seele und Dasein)* zlasti opozoril na tista mesta v *Biti in času*, ki se neposredno navezujejo na Aristotelov nauk o duši (Valentin Kalan je tudi prevajalec Aristotelove razprave o duši v slovenščino). Posebej je poudaril povezavo med Heideggrovim ontološkim določilom skrbi in razumevanjem končnosti. To je bilo tudi izhodišče predavanja italijanskega filozofa Maria Ruggeninija (Benetke) *Eksistenca in razumevanje biti (Existenz und Seinsverständnis)*, ki je kulminiralo v misli o eksistencialni nujnosti razumevajočega pogovora med ljudmi. Končnost človeške eksistence je torej treba motriti z vidika medčloveškosti kot skrivnostne odprtosti sporazumevanja.

**360**

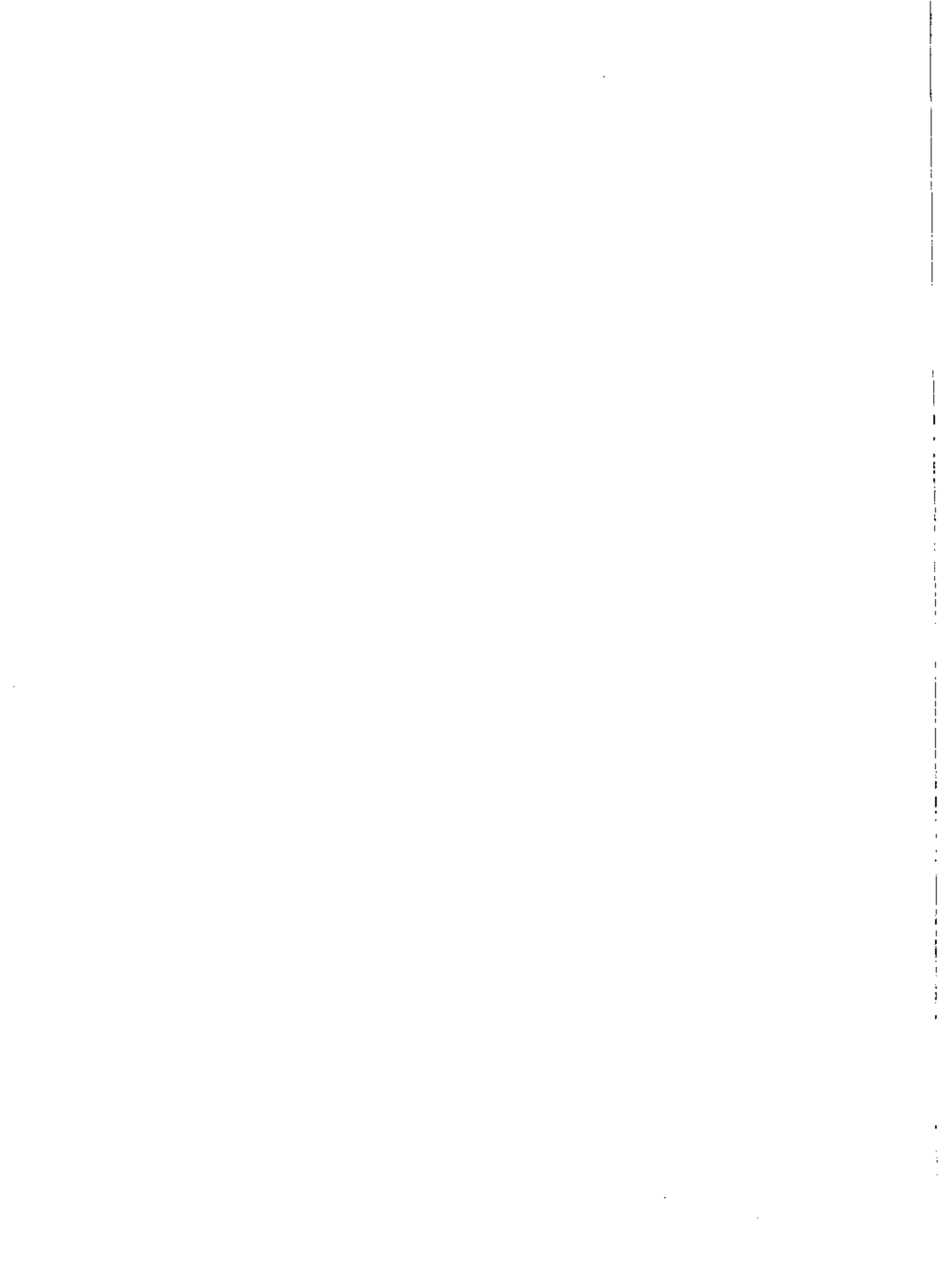
Vprašanje jezika oziroma razmerja med govorom in jezikom v *Biti in času* je bilo tudi v ospredju predavanja Heinricha Hüniija (Wuppertal) *Kako pride fenomenologija do zgodovine? (Wie kommt die Phänomenologie zur Geschichte?)*. V tem okviru se je sicer največ pomudil ob problemu oblikovanja teoretske naravnosti iz praktične – tu zadenemo ob fenomen sveta oz. svetovne zgodovine, ki je v *Biti in času* sicer zastavljen, ne pa tudi popolnoma razvit. Dve predavanji mlajših filozofov iz Ljubljane, Roberta Petkovška *Platon v Biti in času (Platon in Sein und Zeit)* in Francija Zoreta *Platonska aporetika bivajočega kot izhodišče Heideggrovega dela Bit in čas (Platonische Aporie des Seienden als Ausgangspunkt von Heideggers »Sein und Zeit«)*, sta se dotikali Heideggrovega odnosa do Platona pred delom *Bit in čas* in neposredno v njem, ki je v splošnem manj »odklonilen« kot po njem. Damir Barbarić se je v svojem predavanju *Vloga trenutka v Biti in času (Die Rolle des Augenblicks in »Sein und Zeit«)* povrnil k problematiki časovnosti, tokrat z vidika fenomena trenutka, ki ima odločilno mesto že v Platonovem *Parmenidu*.

---

---

Sklepno predavanje Ivana Urbančiča, ki je konec šestdesetih let že prevedel *Uvod v Bit in čas*, se je dotikalo teme *Interpretiranje in/ali mišljenje (Interpretieren und/oder Denken)*. Urbančič je navrgel načelni problem, ali ukvarjanje s Heideggrovo mislijo, kot ga predstavlja tudi ljubljanski simpozij, samo ne pripada tistemu, kar je Heidegger opredelil kot konec filozofije v pozabi biti? Nastopi vprašanje, po čem je temeljno uglaseno naše interpretiranje Heideggrove misli.

Naj pripomnim, da tu trčimo na neko brezdanko razglaščenosti, ki opredeljuje naš čas, kolikor je to sploh še kak čas. Heideggrova zahteva iz *Biti in časa*, da je treba prebuditi smisel za vprašanje biti, je dobesedno »padla v prazno«. Toda ta padec in praznina morata biti dojeta v pozitivnem pomenu in postati tista eksistencialna izkušnja, ki je danes resnično vredna pogovora med filozofi. Tako vzeto niti filozofsko prevajanje niti filozofska interpretacija nista nekaj duhovnozgodovinsko izpraznjenega, marveč – izpolnjujočega. Izpolnjujočega tudi v smislu izkustva bivanjske odprtosti, ki izhaja iz tega, da se bit, povedano z Aristotelom, izreka mnogovrstno, da je vprašanje biti bistveno večsmiselno in da so odgovori nanj vselej zgodovinsko določeni.





# POVZETKI

Dean Komel

UDK 1 Heidegger **363**

## PHÄNOMENOLOGISCHE INTERFERENZ (DAS GEHEIMNIS DES BEGEGNENS)

Paul Celan bringt in seiner berühmten Rede Meridian das Wort darauf, worüber Dichter am liebsten schweigen, aufs Gedicht: »Das Gedicht ist einsam. Es ist einsam und unterwegs. Wer es schreibt, bleibt ihm mitgegeben. Aber steht das Gedicht nicht gerade dadurch, also schon hier in der Begegnung – im Geheimnis der Begegnung?«

Begegnen wir solchem Geheimnis der Begegnung nur in der Dichtung? Eignet es nicht auch dem phänomenologischen Denken, falls dieses seinem eigenen Aufruf »Zu den Sachen selbst!« folgt und demgemäß sich selber inmitten der Sachen auffindet? Wenn wir und gerade wenn wir diese Frage bejahen, wird es noch offen und strittig bleiben, was ist es, was die Phänomenologie begegnet. Denn offen und strittig bleiben bleiben heißt doch als Geheimnis wahren.

Eine der rätselhaftesten Stellen bei Heidegger überhaupt stellt zweifellos der

---

---

siebente, "methodische" Paragraf in Sein und Zeit dar. Da versucht Heidegger den Vorbegriff der Phänomenologie aufzuklären. Was heißt: »Phänomen – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas«?

## DUŠA (PSYCHE) IN TUBIT

Fenomenološka in hermenevtična razmišljanja  
o določenem zgodovinskem razlikovanju v *Biti in času*

Razlikovanje med dušo in tubitjo zadeva odnos med fenomenološko psihologijo in eksistencialno analitiko kot fundamentalno ontologijo. Eksistencialno-ontološko razumevanje psihičnih fenomenov opušča definicijo človeka kot  $\xi\psi\omega\nu$  λόγος ἔχων tako v njeni aristotelski kakor tudi v njeni novoveški interpretaciji: človek kot animal rationale, umno živo bitje. To je najbolj vidno v interpretaciji eksistencialov skrbi, biti-proti-smrti in dolgotrajnosti, pa tudi v presenetljivi Heideggrovi razlagi prisprodebe o lumen naturae v človeku. Sama tubit je osvetljena, ker je svetlost kot svet in ker ji kot osvetljeni šele postanejo dostopne stvari v svetlobi. Osvetljenost tubiti pa je postavljena v zvezo z razklenjenostjo, s čimer postane odločilna zveza med tubitjo in resnico. Razlikovanje med dušo in tubitjo nakazuje nujnost, da je človeka treba misliti ne kot živo bitje, temveč kot končno, tj. smrtno bitje.



---

## SEELE (PSYCHE) UND DASEIN

Phänomenologische und hermeneutische Betrachtungen zu einer geschichtlichen Unterscheidung in *Sein und Zeit*

Die Unterscheidung zwischen der Seele und dem Dasein betrifft die Beziehung zwischen der phänomenologischen Psychologie und der existenzialen Analytik als Fundamentalontologie. Die existenzial-ontologische Betrachtung der psychischen Phänomene verläßt die bisherige anthropologische Bestimmung des Menschen als  $\xi\acute{\omega}\nu \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$  sowohl in ihrer aristotelischen Fassung als auch in ihrer neuzeitlichen Auslegung als animal rationale, vernünftiges Lebewesen. Während die traditionelle Ontologie von der Voraussetzung ausging, daß das Lebewesen ein Ganzes ist, das Ganze aber eine Einheit und Vollkommenheit bildet, gehören zur Grundverfassung des Daseins eine ständige Unabgeschlossenheit, Endlichkeit, Tod, Schuldigsein. Der Unterschied zwischen Seele und Dasein wird besonders durch die existenzial-ontologische Deutung des Bildes vom *lumen naturale* im Menschen nahegelegt. Das Dasein selbst ist gelichtet, weil es selbst Lichtung als Welt ist und weil die Dinge ihm erst als gelichtetem im Licht zugänglich werden können. Lichtung ist die existenziale Bestimmung der Wahrheit als Erschlossenheit des Daseins: die Frage nach der Bestimmung des Menschen verwandelt sich in die Frage nach der Wahrheit des Seins. Die Unterscheidung zwischen Seele und Dasein ist eine Anzeige darauf, daß der Mensch nicht nur als Lebewesen gedacht werden soll, sondern daß er sich selbst vielmehr als das sterbliche Wesen verstehen muß.

---

Tine Hribar

## PLOTINOVO NAD-BOŠTVENO ENO KOT BREZMEJNA MOČ (Platon – Aristotel – Plotin)

Če Eno misliš kot Um ali Boga, je, pravi Plotin, več kot to. Nanj moramo torej zreti kot na neskončno; ne ker bi bilo nezaobsegljivo po velikosti, temveč zaradi tega, ker je nezaobsegljivo po polnosti svoje notranje moči («zmožnosti»). Je največje od vsega, ne po realni velikosti, temveč po moči. Eno kot neomejena, brezmejna moč (*dynamis apeiros*) je počelo vseh stvari. Počelo pa ne potrebuje stvari, ki izhajajo iz njega, kajti potrebno je tisto, kar stremlji k svojemu počclu. Torej za Eno ne obstaja dobro, v njem ni hotenja po kakem dobrem, zato je nad vsakršnim dobrim. Je nad-dobro. Ne smem mu reči dobro, saj je dobro le za vse drugo, temveč kvečjemu, v specifičnem pomenu, dobro nad vsemi dobrinami. Plotinsko Eno je dedič platonovske ideje Dobrega kot Moči in aristotelovskega boga. Kajti ta giblje skozi neskončni (neomejeni, brezmejni) čas, nič omejenega (končnega), pravi Aristotel, pa nima brezmejne moči.

---

Tine Hribar

## DAS ÜBER-GÖTTLICHE EINE ALS UNBEGRENZTE MACHT

(Platon – Aristoteles – Plotin)

Wenn du Ihn, das Eine denkst wie Geist oder Gott, so ist er, sagt Plotin, mehr. So muss man Ihn als unendlich ansehen; nicht weil er an Grösse oder Zahl unabschreitbar wäre, sondern weil die Fülle seines inneren Vermögens unumfassbar ist. Es ist das Grösste von allem, nicht der realen Grösse, aber dem vermögen nach. Das Eine als die unbegrenzte Macht (*dynamis apeiros*) ist der Urgrund aller Dinge. Der Urgrund aber ist nicht bedürftig der Dinge die nach ihm sind; er ist also aller Dinge unbedürftig, denn was bedürftig ist, ist bedürftig als nach seinem Urgrund strebendes. Mithin gibt es für das Eine auch kein Gutes, folglich auch keinen Willen nach irgendeinem Guten, sondern es ist das Übergute. Man darf es also auch nicht das Gute nennen, da es den andern das Gute darbietet, sondern höchstens in einem besonderen Sinne das Gute über alle Gütter. Das plotinische Eine ist der Erbe der platonischen Idee des Guten als Macht und des aristotelischen Gottes. Denn die unendliche Zeit hindurch setzt er in Bewegung, nichts Begrenztes aber, sagt Aristoteles, hat eine unbegrenzte Macht.

## HETEROGLOSSA

V tej razpravi podaja avtor zgolj osnutek možne filozofije religije v obliki osnutka za možno *heteroglossa*, katere čisti formi – »mišljenje nemisljivega« in »izrekanje neizrekljivega« – sta transcendentalni pogoj filozofskega približevanja ontološkemu misteriju. V Marcelovem smislu je *heteroglossa* edini možni, tj. človeka dostojni način razpoložljivosti, predvsem kot sebe izgrajujoči pristop v *to paradokson*. Od tako razumljene filozofske izkušnje z njenima apriornima formama razlikuje avtor religijsko izkušnjo s paradigmatičnima apriornima formama »videnje nevidnega« in »slišanje neslišnega«. Pojem *heteroglossa* je tu prvič uveden v teoretsko razpravo, osvobojen in na novo preiščen iz novozaveznega konteksta, kjer ga prvič uporablja Pavel iz Tarza, ko razvijanju sebe in osebnemu pristopu k ontološkemu misteriju postavlja nasproti oblikovanje skupnosti kot vrednejše in bolj zaželeno. Zato avtor v tem delu vidi osnutek za možno *heteroglossa* kot osnutek za možno svobodo, ki ni posredovana.

---

Nijaz Ibrulj

## HETEROGLOSSA

The author outlines only a possible philosophy of religion as a draft for a possible *heteroglossa* whose pure forms – »thinking the unthinkable« and »uttering of the unutterable« – are transcendental prerequisite of philosophic approach to ontological mystery. In Marcel's sense, *heteroglossa* is the only possible way of availability, a sort of self-improving approach to *to paradokson*. The author distinguishes religious experience with paradigmatic a priori forms – »seeing the invisible« and »hearing the inaudible« – from such philosophic experience with its a priori forms. The notion of *heteroglossa* was introduced here for the first time in theoretic concern by its deliverance and reflection out of the context of New Testament, where it was first used by Paul from Tarsus who gives advantage to community over self-improvement and personal approach to ontological mystery. Therefore, the author sees in this work a draft for a possible *heteroglossa* as an outline for a possible freedom.

