

"Téchne - poíesis - práxis - dýnamis - phainómenon"

BORUT PIHLER

POVZETEK

V študiji smo poskušali razviti kategorialno formo fenomena znotraj našega koncepta hermenevtične fenomenologije (HF), kot (raz)umevanja in razlage tistega, kar se daje za zavest, pri čemer smo hkrati nakazali strukturne modele desetih fundamentalnih fenomenalnih struktur oz. form: strukturne modele form sveta življenja. "Lebensweltformen" (LF): telo, drugi, intersubjektiviteta, in strukturne modele "symbolnih form" (SF): jezik, mit religija, umetnost, znanost, pisava, sled. Kategorialno formo (KF) fenomena smo razvili iz niza zgodovinskih tematiziranj, pri čemer je bil končni cilj nakazati, v kakšnem smislu se vzpostavlja skozi **razliko in moč**.

ABSTRACT

"TÉCHNE - POÍESIS - PRÂXIS - DÝNAMIS - PHAINÓMENON"

In unserer Studie haben wir versucht die kategoriale Form des Phanomens innerhalb unseres Konzepts der hermeneutischen Phanomenologie (HPh) als des Verstehens und der Auslegung jenes, das sich für das Bewusstsein gibt. Wir haben zugleich die Strukturmodellen der zehn fundamentalen phänomenalen Strukturen bzw. Formen angezeigt: die Strukturmodellen der "Lebensweltformen" (LF): Leib, Andere, Intersubjektivität, und die die Strukturmodellen der "symbolischen Formen" (SF): Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Schrift, Spur. Die kategoriale Form (KF) des Phanomens haben wir aus der Reihe der geschichtlichen Thematisierungen entwickelt mit dem Ziel zu zeigen, in welchem Sinne sich die kategoriale Form des Phanomens durch die **Differenz und Macht** konstituiert.

Na začetku študije nekaj uvodnih pojasnil: pričujoča predstavlja nadaljevanje razvijanj v tekstu z naslovom " *Téchne - poíesis - práxis - dýnamis* " (Anthropos, 1990, št. 3/4), nadaljevanje razvijanj v tekstu, iz katerega je razvidno, da smo potegnili iz izhodiščne opredelitve hermenevtične fenomenologije kot "filozofije (raz)umevanja in razlage tistega, kar se daje za zavest "deset kategorialnih sklopov oziroma form (KF), kot jih bomo v nadaljnjem označevali, in sicer: *téchne*, *poíesis*, *práxis*, *dýnamis*, *phainómenon*, *lógos*, *hermenéa*, *diáfora*, *íhnos*, *nóesis nóeseos*, pri čemer zaobsega vsaka od teh kategorialnih form troje kategorij: *téchne* (razumevanje, razlaga, pojasnjevanje), *poíesis* (ustvarjanje, oblikovanje, učinkovanje), *práxis* (dekonstrukcija, transformacija, rekonstrukcija), *dýnamis* (možnost, moč, gibanje), *phainómenon* (pojav, pojavljanje, pojavljeno), *lógos* (beseda, izrekanje, govorica), *hermenéa* (interpretacija, dojetanje, dokazovanje), *diáfora* (ontična, ontološka, gramatološka), *íhnos* (pisava, črka, sled), *nóesis nóeseos* (zavest, spoznanje, mišljenje mišljenja). Kategorialne forme (KF) znotraj izhodiščno nakazanega modela hermenevtične fenomenologije (HF) s tremi izhodiščnimi sklopi form sveta življenja - "Lebensweltformen" (LF): telo, drugi, intersubjektiviteta in s sedmimi fundamentalnimi simbolnimi formami (SF): jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled. V pričujoči študiji bomo poskušali razumeti in razviti kategorialno formo fenomena. Da bi lahko to storili, se velja najpoprej napotiti k nekaterim razumevanjem tega problema v zgodovini filozofije. Še nekaj besed o naravi "odprtega sistema" hermenevtične fenomenologije, ki ga tu razvijamo: gre za poskus tematiziranja "ontološkega pluralizma" (pri Heinrichu Rickertu najdemo stavek: "Nur ein ontologischer Pluralismus wird dem Weltreichtum gerecht"; misel Hannah Arendt je bila označevana kot "pluralistična misel"), "ontološkega pluralizma", katerega izhodišče predstavljajo nezvedljivi **ontološki diferenciali**: telo, drugi, intersubjektiviteta (kot LF) in jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled (kot SF), ontološki diferenciali so tu nezvedljive strukture teh entitet; tem nezvedljivim ontološkim diferencialom komplementarno ustreza deset kategorialnih sklopov, oziroma form (KF); gre tako za model **ontološkega pluralizma** kot **diferencialne ontologije**.

Rekli smo, da bomo poskušali v tej študiji razviti kategorialno formo fenomena, ob koncu pa bomo poskušali podati vsebinsko opredelitev tistega, kar si predstavljamo pod sintagmo "hermenevtična fenomenologija"; razvojno linijo, ki je pripeljala do našega razumevanja in tematiziranja fenomenologije kot hermenevtične fenomenologije smo naznačili s štirimi imeni: Heidegger, Gadamer, Betti, Ricoeur. Sam problem fenomena kot kategorialne forme pa nas napotuje bistveno dalje v preteklost. Kaj je fenomen? Kaj je fenomen kot kategorialna forma?

V Ritterjevem filozofskem slovarju (Joachim Ritter und Karlfried Grunder, Hrsg.: "Historischer Wörterbuch der Philosophie", Band 7: P - Q, Basel 1989) izvemo na začetku naslednje: v grški filozofiji je bila beseda "phainómenon" v glavnem uporabljena neterminološko kot particip prezenta glagola "phainesthai" - kazati se, vznikniti (HWdPh,462); v osnovi pa je glagol "phaino", ki pomeni: spraviti na dnevno luč, dopustiti, da se nekaj pojavi, narediti vidno, kazati, narediti slišno, dopustiti, da nekaj zazveni, nakazati, naznaniti, sporočiti, denuncirati, podati, dopustiti spoznati, narediti očitno; svetiti, sijati, bleščati se, odlikovati se, pojaviti se, postati viden,

nastati, nastopiti, najaviti se, biti prisoten... V starogrški filozofski govorici da je pomenila beseda "phainómenon" tako tisto evidentno, po drugi strani pojav, pa tudi goli videz. Epikur označuje s fenomenom tisto, kar se pojavlja čutom, za Anaksagoro je tisto, kar se pojavlja, tisto, kar je vidno na tistem, kar se prikriva; pri Platonu so "phainómena" še vedno tisto, kar je čutno dano, vendar komplementarni pojem fenomenu ni tisto "skrito", pač pa tisto "resnično bivajoče" (HWdPh,462). V astronomiji da pomeni "fenomen" zgolj nebesni pojav, Aristotel zahteva omejitve naravoslovja na fenomene; korelativen pojem fenomenom so za Aristotela "lógoi" - znanstvene teorije. - Pironizem starejše skepse da besedi fenomen zanimiv pomen: poudarek na subjektivnosti in relativnosti pojavljanja, tako da dobi fenomen pomen subjektivne predstave: "phantasia" za razliko od stvari, ki leži izven te subjektivne predstave. Kot oče antičnega skepticizma je Piron iz Elide (360-270 a.e.n.) v določenem smislu Kant pred Kantom in Husserl pred Husserlom. Stvari so njegovi učenci na zanimiv način razvijali naprej (sam ni ničesar napisal): fenomen kot subjektivna predstava je edino, kar ne zapade skepsi, pač pa je nekaj nedvomnega. Sextus Empiricus je sistematiziral Pironova naziranja. Naslednji, ki nas bo zanimal, je Descartes; v delu "Principia philosophiae" podreja fenomene (lat. phaenomena) principom materialnih predmetov in eksperimentu (HWdPh, 469). Pri Hobbesu so fenomen predmeti naravoslovja, Leibniz ločuje med "phaenomena realia" in "phaenomena imaginaria" ("De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis", 1707); zanimivo in pomembno razlikovanje.

Pri Kantu se dogodijo za pojem fenomena pomembne stvari. V razdelku "Kritike čistega uma" z naslovom "Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena" povzame svoje razlikovanje med področjem dovoljene aplikacije kategorij in področjem stvari na sebi, ki je kot "Ding an sich", se pravi kot "noumenon", "Grenzbegriff". Pri Kantu dobi, kot temu rečemo, pojem fenomena spoznavno-teoretski pomen. - Klasični nemški idealizem Kanta še radikalizira: pri Fichteju postane absolutno postavljeni jaz pred subjekt - objekt odnosom izvod ne zgolj forme, ampak tudi materije reči. Absolutni jaz proizvaja tako v praktičnem kot teoretskem smislu kot delujoč fenomene (HWdPh, 476). Lahko bi rekli, da je Fichte vse "pokvaril", njegov radikalizirani radikalizem je celo na področju praktičnega uma vprašljiv. Schelling poskuša vzpostaviti ravnovesje: vsi življenjski pojavi bi naj izvirali iz enotnosti realnega in idealnega, ki naj bi bila pred vsakim subjekt - objekt nasprotjem ("Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", 1803).

Pri Heglu postanejo stvari bistveno bolj zapletene: "Fenomenologija duha" kot znanost izkustva zavesti ima na razpolago pojave ("Erscheinungen"/), je kot taka znanost o pojavih, predstavitevnih formah absolutnega duha. Tisto, kar je pri Heglu bistveno, je nezvedljiva logika pojava in bistva: bistvo ni nekaj izza ali onstran pojava, pač pa, ravno kolikor bistvo je, kolikor eksistira, je eksistenca pojav. Od tod Heglov znani stavek "Das Wesen muss erscheinen.", ki ga najdemo napisanega na več mestih pri Heglu ("Philosophische Propädeutik", "Wissenschaft der Logik", "System der Philosophie".../- (HWdPh, 477).

Za Schopenhauerja je najpomembnejše pri Kantu to, da je postavil razliko med pojavom in stvarjo "na sebi", čeprav dojemajo pojav bistveno drugače: pojav da je "Majin pajčolan". Pri Nietzscheju postane pojav videz, fikcija, prevara (HWdPh, 477).

Usodno pa opredeli dojetje fenomena v dvajsetem stoletju fenomenološki način motrenja, ki ga zastavi in razvije Edmund Husserl. Za ustrezno dojetje fenomenov je potrebna ustrezna naravnost, in sicer "fenomenološka naravnost" / "phanomenologische Einstellung", ki se bistveno razlikuje od tistega, kar imenuje Husserl "natürliche Einstellung". Dostop do "fenomenološke naravnosti" je možen skozi proces fenomenoloških redukcij, fenomeni pa postanejo zahtevane "stvari same". Bistvenega pomena za Husserla in njegovo razumevanje fenomenov je Kantova ideja transcendentalne konstitucije. Husserlu gre za motrenje "čistih fenomenov", njegovo izjemno obsežno delo pa je posvečeno temu problemu. Zavest je vedno zavest o nečem, za zavest so konstitutivni akti zavest, tem aktom zavesti pa ustrezajo znotraj pozicije fenomenološke redukcije **čisti fenomeni** kot korelati zavesti, ki razgrinjajo svoje imanentno bistvo: **noesis**, **noema** in odnos **intencionalnosti**. Husserlijanska radikalnost je v tem, da nimamo na razpolago pri motrenju fenomenov nikakršne vnaprejšnje ontološke opore, pa tudi nikakršne druge ne. Nas zanima v prvi vrsti hermenevtično dojetje fenomena in v neposredni zvezi s tem "**hermenevtična fenomenologija**". Nekje smo napisali, da gradi naš poskus **hermenevtične fenomenologije** na liniji: **Heidegger : Gadamer- Betti- Ricoeur**.

Še prej nekaj besed o "ideji fenomena" pri Jeanu-Paulu Sartreu (Merleau-Pontyjev model fenomenologije bomo poskušali razumeti pri razvijanju problematike "telesa" kot "forme sveta življenja"): v svojem izhodiščem pristopu v delu "Bit in nič" je Jean-Paul Sartre dovolj sistematičen: najprej poskuša razumeti "idejo fenomena", nato fenomen biti in bit fenomena. Fenomenologijo razume kot redukcijo tistega, kar je, na niz pojavov, ki ga manifestirajo; da so bili tako različni dualizmi preseženi z monizmom fenomena. Fenomeni, da niso niti notranji niti zunanji, napotujejo eden na drugega, noben ni privilegirani. Sartre uporablja dvoje terminov: "**apparition**" in "**phénomène**". Da to pomeni da dualizem biti in fenomena ni več legitimen, da je bit tistega, kar je, ravno tisto, kar se pojavlja; da sam fenomen ne podpira nič, kar bi bilo različno od fenomena; fenomen poseduje svojo lastno bit. V tem smislu je fenomen biti za Sartrea ontološki ("L'Être et le néant", Essai d'ontologie phanomenologique, Gallimard, Paris 1977, str. 11-16). Lahko bi rekli, da Sartre tu stvari produktivno poenostavi, medtem ko je bil problem fenomena za Husserla celo življenje problem. To v veliki meri stori tudi Heidegger. - Še nekatere stvari so zanimive v zvezi s problemom "**fenomena**", oziroma v zvezi s tistim, kar so Grki imenovali "**phainómenon**". V Ritterjevem slovarju najdemo naslednjo naznako: kolikor obstaja med fenomenološko tradicijo in jezikovno analitično filozofijo, še prav posebej s takoimenovano "Ordinary Language Philosophy" določena bližina, se razteza ta tudi na pojem fenomena. To še prav posebej velja v zvezi z uvidom, da filozofska analiza nima opravka zgolj z besedami, pač pa vedno hkrati tudi z dejanskostjo, ki prihaja skozi besede do besede. Pomembno je tu tematiziranje Wittgensteinove relacije med "Sprachspiele" in "Lebensformen"; da se da uvrstiti v ta kontekst tudi pragmatično orientirano lingvistično fenomenologijo J.L. Austina (HWdPh, 481).

Heideggrovo dojetje in tematiziranje pojma "**fenomena**" najdemo v sedmem paragrafu "Biti in časa", paragrafu z naslovom "Die phänomenologische Methode der Untersuchung" ("Sein und Zeit", zehnte, unveränderte Auflage, Tübingen 1963, str. 27-39), paragrafu z razdelki: A. Der Begriff des Phänomens, B. Der Begriff des Logos, C. Der Vorbegriff der Phänomenologie; o fenomenološki metodi ontologije tudi v M. Heidegger "Die Grundprobleme der Phänomenologie", Gesamtausgabe, Band 24,

Frankfurt/M 1975, str. 461-469. - Na tem mestu nas zanima Heideggrovo razvitje pojma **fenomena**.

Odgovarjanje na vprašanje po smislu biti prepostavlja kot raziskava določeno metodo; to metodo, oziroma "Behandlungsart", označi Heidegger kot fenomenološko, pri čemer razume osnovno zahtevo fenomenologije skozi zahtevo "zu den Sachen selbst!". Če je tako fenomenologija znanost o fenomenih, velja po Heideggru fiksirati pomena besed "fenomen" in "logos". Na tem mestu nas zanima tisto, kar razume Heidegger kot pomen besede "fenomen".

Da izvira grški izraz "phainómenon" iz glagola "phaínesthai", ki pomeni "kazati se"; da pomeni tako "phainómenon" toliko kot: tisto, kar se kaže /"das, was sich zeigt"/, tisto kazoče se /"das Sichzeigende"/, tisto očitno /"das Offenbare"/ - (SuZ,28); v osnovi "phaínesthai" da je glagol "phaíno": spraviti na dan /"an den Tag bringen"/, postaviti v svetlobo /"in die Helle stellen"/; "phaíno" da pripada deblu "pha-", kakor "phôs", luč, svetloba, se pravi nekaj, v čemer lahko postane nekaj očitno, oziroma na sebi samem vidljivo. (SuZ,28) - Na tem mestu pa potegne Heidegger takojšen sklep: da velja tako fiksirati naslednji pomen besede "fenomen": tisto, kar - se - samo - na - sebi - kaže /"das Sich-an-ihm-selbst-zeigende"/, tisto očitno /"das Offenbare"/. In dalje: "phainómena" bi potem predstavljali celoto tistega, "was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann" /SuZ,28), to pa Grki imenovali enostavno "tà ónta", bivaajoče /"das Seiende"/. Težave nastanejo, ker se bivaajoče lahko kaže kot tako, kot je, ali kot tako, kot ni na sebi. Takšno vrsto "sebe-kazanja" /"Sichzeigen"/ pa da imenujemo "Scheinen", imeti tak ali drugačen videz; da ima tako v grščini beseda "phainómenon" tudi pomen "das Scheinbare", "navidezno", ali "der Schein", "videz". Kako mojstriti ta dva nasprotna pomena: "das Sichzeigende" in "Schein"? Oba pomena velja po Heideggru motriti glede na njun strukturni odnos; v tem smislu se da reči naslednje; v pomenu "phainómenon" kot "Schein" že leži izvornejši pomen "das Offenbare" in to tako, da utemeljuje izpeljanega. Heideggru gre za izvoren pomen, vendar poudarja, da niti izvorni niti izpeljani pomen ne dosemeta tistega, kar menimo pod besedo "Erscheinung", "pojavn", ali celo "blosse Erscheinung" (SuZ,29). - Da tako "Erscheinen" ni "Sichzeigen im Sinne von Phänomen", da pa je "pojavljanje" možno zgolj na osnovi nečesa, kar se kaže, se pravi fenomena. - Heideggru gre tu za to, da jasno razloči "Erscheinung" od tistega, kar imenuje "Phänomen": "Phänomene sind demnach **nie** Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene" (SuZ,30).

Ob sicer različnih možnostih pomenskih razsežnosti besede "Erscheinung", gre Heideggru predvsem za tematiziranje "fenomena" kot "fenomen" fenomenologije. Fenomen kot "das Sich-an-ihm-selbst-zeigende" pomeni Heideggru nadalje odlikovan način srečevanja nečesa. Da velja še odgovoriti, katero bivaajoče je nagovorjeno kot "fenomen". Kolikor to ni storjeno, in kolikor ostaja odprto, ali je "das Sichzeigende" sploh neko bivaajoče ali bitni karakter bivaajočega, potem lahko govorimo po Heideggru zgolj o formalnem pojmu fenomena (SuZ,31). - Še en korak naredi Heidegger, preden fiksira svoj pojem fenomena; razmeji ga od "vulgarnega" pojma fenomena. Pravi takole: če pa razumemo pod tistim, kar se kaže bivaajoče, ki je dostopno v kantovskem smislu skozi empirično zrenje, potem da prihaja formalni pojem fenomena do ustrezne aplikacije: "Phänomen in diesem Gebrauch erfüllt die Bedeutung des **vulgären** Phänomenbegriffs. Dieser vulgäre ist aber nicht der phänomenologische Begriff von Phänomen" (SuZ,31). Kaj so potem fenomeni fenomenologije, kot jo razume

Heidegger? Fenomeni fenomenologije so tisto, kar je vulgarno razumljenim fenomenom vedno že "vorgängig und mitgängig", se pravi, kar je vedno že pred njim in z njimi, kar se pred njim in z njimi netematizirano že kaže, pa lahko postane tematsko, da je lahko tematsko spravljen do "Sichzeigen", "... und dieses Sich-so-an-ihm-selbst- zeigende ("Formen der Anschauung") sind Phänomene der Phänomenologie" (SuZ, 31). Predpostavka za ustrezno razumevanje fenomenološkega pojma fenomena je tako po Heideggeru uvid v smisel in pomen formalnega pojma fenomena in njegove ustrezne aplikacije v vulgarnem pomenu.

Naslednji, ki nas bo zanimal, bo Hans-Georg Gadamer. Kaj lahko pri njem tematiziramo kot **fenomen** njegovega hermenevtičnega motrenja? Ali sploh lahko pri njem govorimo o hermenevtični **fenomenologiji**? Na kakšen način so konstituirani fenomeni filozofske hermenevtike? Kaj pomeni, da filozofska hermenevtika načelno ni uvrščana med **fenomenološke smeri**?

Določene odgovore na ta vprašanja dobimo v Uvodu Gadamerjevega dela "Resnica in metoda": "filozofska hermenevtika sprejema po Gadamerju "die Gewissenhaftigkeit phänomenologischer Deskription, die Husserl uns zur Pflicht gemacht hat", nadalje, širino zgodovinskega horizonta, znotraj katerega je Dilthey postavil vse filozofiranje, odločilno pa deluje znotraj Gadamerjevih razmišljanj Heideggrov preboj. Stvari so tu povedane dovolj jasno: Gadamerjeva filozofska hermenevtika je hermenevtična fenomenologija par excellence, res pa je, da to ni več Heideggrov model hermenevtične fenomenologije. Kaj je fenomen hermenevtične fenomenologije filozofske hermenevtike? Izšli bomo iz dveh premis: edino, kar hermenevtika predpostavlja, je jezik, bit, ki jo lahko (raz)umevamo, je jezik; "fenomeni" filozofske hermenevtike kot hermenevtične metodologije so tudi jezikovno ustrojeni načini bivanja; tako ustrojeni načini bivanja pa se dajejo skozi hermenevtično izkustvo. In kaj je hermenevtično izkustvo: Da bi odgovoril na to vprašanje, je napisal Hans-Georg Gadamer knjigo z naslovom "Resnica in metoda" in podnaslovom "Temeljne poteze filozofske hermenevtike"; troje osnovnih področij je zajeto v treh delih: I. - Razgrnitev vprašanja po resnici ob izkustvu umetnosti, II. - Razširitev vprašanja po resnici na (raz)umevanje v duhoslovnih znanostih, III. - Ontološki preobrat hermenevtike ob vodilni niti jezika.

Emilio Betti je izdelal svoj koncept "hermenevtične fenomenologije". Podrobneje smo se ukvarjali z njim v študiju z naslovom "Bettijeva konceptualizacija hermenevtične metodologije"); kaj so "phainómena" te fenomenologije? Koncipirana je principiarno metodološko, njeno izhodišče je fenomenologija Nicolaia Hartmanna (predvsem delo "Das Problem des geistigen Seins"- 1928), delno tudi nekatere ideje iz Heglove "Fenomenologije duha", "phainómena" pa so "objektivacije duha" ("die Objektivationen des Geistes"), in sicer "objektivacije duha" kot predmet discipliniranega postopka "razumevanja in razlage".

Kaj je fenomen v hermenevtični fenomenologiji Paula Ricoeurja? Tisto, kar se daje razumevanju in razlagi, oziroma interpretaciji pri Paulu Ricoeurju na razpolago, je simbol, simbol tu dojet kot pomenska struktura, kjer označuje neposredni, primarni, dobesedni smisel, po vrhu še drugi, posredni, sekundarni, figurativni smisel, ki je lahko dojet samo preko primarnega. (Paul Ricoeur: "Le Conflit des Interprétations" /"Essais d'herméneutique"/, Paris 1969, str. 16); to področje izrazov z dvojnimi ali večkratnim smislom konstituira po Ricoeurju pristno hermenevtično polje. Ti izrazi so "phainómena" hermenevtične fenomenologije Paula Ricoeurja, **simbol** (izraz z

dvojnimi ali večkratnim smislom) in interpretacija (proces razumevanja in razlage) pa postaneta komplementarna pojma; napotujeta eden na drugega. (Več o tem v študiji z naslovom: "Konflikt interpretacij kot resnica soočanja različnih hermenevtičnih modelov").

V tej študiji bomo poskušali razviti naš pojem **fenomena**, vendar najpoprej še nekaj besed o **fenomenologiji** kot znanosti o fenomenih; različni zgodovinski koncepti fenomenologije so komplementarni različnim konceptom fenomena oz. fenomenov; vnaprejšnja oznaka fenomenologije kot "znanosti o fenomenih" je tu izrazito pogojne narave, še najbližja Heglovi oznaki fenomenologije kot "znanosti izkustva zavesti". Hkrati izhajamo tu iz predpostavke, da se je moč prebiti do "novega" koncepta fenomenologije samo in edino skozi zgodovinski premislek.

Sam izraz "fenomenologija" se prvič pojavi v delu J.H. Lamberta, delu z naslovom: "Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein" (1764). Tu pomeni fenomenologija kot četrti del "splošnega vedoslovja", "teorijo videza in njegovega vpliva na pravilnost in nepravilnost človeškega spoznavanja" (HWdPh, 486). - Še nekaj je v tej zvezi zanimivo: pojem "videza", ki ga uporablja Lambert, pripada področju tistega, kar je dostopno vidu (vid postane pozneje pri Heglu prvi teoretski čut), tako da je teorija videza imenovana tudi "transcendentna optika". Stvari pa so postavljene na naslednji način: videz da zavzema po svojem bistvu pozicijo med resničnim in napačnim; da vodi k zmoti, če ni jeman kot videz, ampak kot resnica. Naloga fenomenologije je kritična in to v trojnostnem smislu: da mora razlikovati in opredeliti vrste in izvore videza; da mora tematizirati vpliv videza na človeško spoznanje; da je končno naloga fenomenologije v tem, da pripravi sredstva, s pomočjo katerih je mogoče nevtalizirati negativne vplive videza. Izvori videza pa so po Lambertu subjektivni, objektivni in relativni (ti tretji da izvirajo iz relacije objektov do nas (HWdPh, 486). - Izraz fenomenologija je bila uporabljan tudi izven ožjega filozofskega konteksta (Herder); naslednji, ki nas bo zanimal, je Kant, ki prevzame neposredno pojem fenomenologije od Lamberta. 2. septembra 1770 piše Lambertu o "phaenomenologia generalis", ki naj bi bila kot "negativna znanost" propedeutična disciplina metafizike v tem smislu da bi postavila principom čutnega spoznanja meje, tako da le-to ne bi segalo na področje čistega uma. - Pri Fichteju postane fenomenologija kot drugi del "vedoslovja" "Erscheinungs- und Scheinlehre", ki se priključuje nauku o resnici in umu ("Wahrheits- und Vernunftlehre").

Pri Heglu dobi fenomenologija kot "fenomenologija duha" polni filozofski pomen: postane "die Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins", delo z naslovom "Phänomenologie des Geistes" (1807) pa realizacija te znanosti. V obdobju od Hegla do Husserla je ta izraz pomensko nihaj, dovolj profiliran pomen pa dobi koncept fenomenologije po Ritterjevem slovarju pri Franzu Brentanu; Brentano je prišel do svojega koncepta fenomenologije postopoma: metafiziko da je razdelil, navezujoč na Aristotela, na štiri področja: transcendentalno filozofijo, ontologijo, teologijo in kozmologijo; pozneje pa so ga nekatera vprašanja (vprašanje ne- evidence zunanje zaznave, eksistence zunanjega sveta, prostora in časa, problem substance) pripeljala do tega, da je med transcendentalno filozofijo in ontologijo postavil **fenomenologijo** (HWdPh, 490). Od Brentana že vodi pot neposredno k Husserlu; pri Brentanu se ukvarja fenomenologija s temeljnimi sestavnimi deli "vsebin določenih predstav", s sestavnimi deli "realnih psihičnih fenomenov", to da pomeni, da postanejo predmeti

njenega motrenja naslednji: (1) - čutne kvalitete, (2) - prostorske in časovne opredelitve, (3) - zavest: predstavljanje, sojenje, ljubljenje in sovraženje, (4) - intenziteta v različnem pomenu, (5) - relacije : primerjava, kavzalnost, intencionalnost, število, razprostretost, (6) - pravilnost - evidenca, motivirana ljubezen (7) - realno - analize z izpeljavo nazaj na elemente (možnost, nujnost, eksistenca, substanca). - (HWdPh, 490). Še to: pri Brentanu postane fenomenologija osnova psihologije, ki je razdeljena na genetično oz. kavzalno pojasnjujočo in deskriptivno psihologijo ali "beschreibende Phänomenologie" ali "Psychognosie".

Prava zgodba fenomenologije, se pravi tista zgodba, ki nas neposredno prizadeva, pa se začneja s fenomenologijo Edmunda Husserla. Tu smo hkrati postavljeni v čisto posebno situacijo: izjemno obsežno in še do danes v celoti neprebrano Husserlovo delo predstavlja niz poskusov odgovoriti na vprašanje, "kaj je fenomenologija?", tako da se pri njem izhodiščna fenomenološka zahteva "zu den Sachen selbst" na vedno nov način konkretizira ob novih problemih in tematiziranjih. Mnogi avtorji so poskušali odgovoriti na vprašanje "kaj je z idejo fenomenologije pri Husserlu (A. Diemer: "Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie", W. Szilasi: "Einführung in die Philosophie Edmund Husserl", L. Landgrebe: "Der Weg der Phänomenologie", W. Biemel: "L'idée de la phénoménologie chez Husserl", idr.), pri čemer je takoj postalo jasno, da kakega enostavnega odgovora na to vprašanje ni moč dati. Ena zanimivejših interpretacij Husserlove fenomenologije je prisotna v obsežni študiji Gerda Branda "Die Lebenswelt" (Eine Philosophie des konkreten Apriori), študiji, ki sicer predstavlja samostojno razvijanje "filozofije 'Lebenswelta'", študiji, ki najde ta svoj konkretni apriori, konkretni apriori kot "Lebenswelt", že v Husserlovem tematiziran ju "zrenja bistev" /"Wesenschau"/. Tu je, enostavno povedano, Husserlova fenomenologija razumljena kot "filozofija Lebenswelta", kot sestopanje do konkretnega apriorija "Lebenswelta". Lahko bi rekli tudi takole: vsak velik fenomenolog je po svoje razumel idejo Husserlove fenomenologije, kljub temu pa bomo na tem mestu, preden bomo začeli razvijati svoj koncept "hermenevtične fenomenologije", poskušali reprezentirati husserlijansko zahtevo.

V Ritterjevem slovarju (avtor gesla o Husserlovi fenomenologiji je Ludvig Langrebe) izvemo, da je Husserl prvič uporabil izraz fenomenologija leta 1901 v "Logičnih raziskavah" in sicer kot oznako za tisto področje, ki ga je prej pokrival izraz "deskriptivna psihologija". Sam izraz da je našel pri svojem učitelju Brentanu. Fenomenologija začneja pomenjati Husserlu dovršitev Descartesove ideje utemeljitve spoznanja na reflektivni gotovosti ega cogita in njegovih cogitationes (HWdPh, 491). - Ko izhaja tako fenomenološka refleksija iz korelacije cogita in njegovih cogitationes, pomeni to hkratno dojetje korelatov cogita znotraj njihovega sveta. Korelativnost cogita in cogitationes, noesis in noeme, aktivno vzpostavlja intencionalnost zavesti kot performansa zavesti, kar najavlja Husserlov stavek, "da je zavest vedno zavest o nečem". Intencionalnost zavesti kot performanso zavesti označuje Husserl kot konstitucijo. Kot pravi Landgrebe: v njej se konstituirajo cogitata cogita, "predmeti" zavesti, in sicer ne kot posamezni predmeti, pač pa kot predmeti v svetu kot zaobsegajočem univerzalnem horizontu (HWdPh, 491). - Dosežek intencionalnosti pa da je sinteza, sinteza kot aktivna in pasivna konstitucija. Pomembno je po Langrebeju to, da se ta sinteza ne dogaja zgolj v izpeljavi aktov, pač pa znotraj pasivne genetske konstitucije, znotraj katere se za zavest ne konstituira zgolj svet s svojimi objekti, pač pa tudi zavest sama. /Podrobneje o tej temi: Edmund Husserl: "Analysen zur passiven

Synthesis", Hrsg. M. Fleischer, Husserliana XI, Den Haag 1966./ Medsebojna soopredeljenost aktivne in pasivne sinteze je ena od odlikovanih tem intencionalne analize. Kako pa sploh priti do tega očiščenega predmeta motrenja: cogito, intencionalnost, cogitationes? Kako zavzeti fenomenološko optiko motrenja? Husserl si pomaga z metodo fenomenološke redukcije: gre za to, da postavimo v oklepaj vsako vnaprejšnjo bitno postavitev /"Seinssetzung"/ ali verovanje/"Seinsglauben"/. Kot še pravi Husserl: potrebno je, da usmerim pogled izključno na življenje kot zavest o svetu, pri čemer postanem samemu sebi dostopen kot čisti jaz - ego s čistim tokom svojih cogitationes ("Pariser Vortrage", Husserliana I; HWdPh, 491).

Če naredimo na tem mestu nekaj korakov nazaj: 25. septembra 1906 leta je zapisal Husserl v neke vrste dnevnik: Na prvo mesto velja postaviti nalogo, ki jo moram rešiti, če naj se sploh imam za filozofa. Gre za **Kritiko uma** /"Kritik der Vernunft"/. Če nadalje povzamemo Husserlove misli: prodreti moram do notranje trdnosti.- Sintagma "Kritik der Vernunft" ni naključna; Husserl že pozna Kanta, in ravno ob branju Kanta pride do ideje fenomenologije kot transcendentalne filozofije, kot transcendentalnega idealizma, in do ideje fenomenološke redukcije: dostop do transcendentalnega motrenja omogoči fenomenološka redukcija, omogoči sestop do transcendentalne zavesti (Husserl: "Die Idee der Phänomenologie" /"Fünf Vorlesungen"/, Husserliana II, Den Haag, 1950, str. VII- VIII).

Sestop do ega s čistim tokom njegovih cogitationes pomeni o eni strani preseganje klasičnega subjekt- objekt nasprotja, po drugi strani pa dobi jaz s svojimi performansami in dosežki še en atribut: "Sinngabung" in "Seinsgeltung" počivata na intencionalnih funkcijah in v tem smislu vodi redukcija do jaza-a kot transcendentalne subjektivitete, za razliko od mundane. Vendar ne gre za dva jaz-a: jaz kot mundana subjektiviteta dojame refleksivno skozi izpeljavo fenomenološke redukcije svoje poprej anonimne konstitutivne dosežke ("Leistungen") - (HWdPh, 492). Tako ostaja transcendentalna fenomenologija univerzalna analiza konstituirajočih dosežkov zavesti. - Naslednje, kar sledi iz fenomenološke situacije, je, da je izpeljiva refleksija zgolj kot refleksija jaza-a v odnosu do tega jaza-a samega in do njegovih dosežkov /določen jaz ne more reflektirati dosežkov drugega jaza-a / se daje izhodiščno fenomenološka konstitucijska analiza kot **egologija**, z dodatkom, da to nikakor ne pomeni privzemanja solipsizma; to onemogoči redukcije vsake bitne postavitve; še drugače povedano: fenomenološka redukcija onemogoči postavitev solipsistične teze: "Ich bin der Einzige". - (HWdPh, 493) - Naslednje: Fenomenološka refleksija pride pri analizi svojih konstitutivnih dosežkov tudi do "drugega" /"der Andere"/, pri čemer ta analiza pokaže, da je ta drugi kot "drugi", se pravi kot samega sebe zavedajoči se jaz prisoten na bistveno drugačen način, kakor drugo bivajoče v svetu: da je "aprezentiran" v svojem telesu, v "aprezentaciji", ki nikoli ne more najti svoje izpolnitve v "prezentaciji"; v tem smislu postane "drugi" pri Husserlu tisto prvo "jaz-u tuje" /"das erste Ich - Fremde"/, transcendenca v strogem pomenu besede. Še nekaj se zgodi: z nastopom "drugega" se predre imanenca lastnih dosežkov zavesti, ki so dostopni v refleksiji. V "Fenomenološki psihologiji" izpelje Husserl v tej zvezi naslednje konsekvence: dopolnjena redukcija vodi prek egologije do transcendentalne intersubjektivitete, do skupnosti konstituirajočih subjektov, ki jih Husserl imenuje tudi "Monadenn", "celota monad". Konstitucija drugega ostaja pri Husserlu odprt problem, in sicer po Landgrebeju problem v naslednjem smislu: ali je Husserlu uspelo doseči tisto dimenzijo, v kateri se najavlja transcendenca drugega v imanenci lastne

zavesti. Pomembna pa je neka druga zadeva: s fenomenološkega aspekta pomeni objektiviteta sveta toliko kot intersubjektiviteta ("Kartezijske meditacije", 5. meditacija; HWdPh, 493).- Tako lahko ima pojem fenomenologije pri Husserlu naslednji pomen: analiza konstituirajočih dosežkov transcendentalne subjektivitete, razumljene kot intersubjektiviteta. Temeljna opredelitev transcendentalne subjektivitete je intencionalnost, intencionalna analiza pa analiza intencionalnih danosti. Izhodišče intencionalne analize je model: "noesis", "noema", "intencionalnost", sam karakter fenomenološke intencionalne analize pa spremenljiv. Kaj to pomeni?

Spremenljivost karakterja intencionalne analize potegne za seboj možnost različnih modelov te analize, ki jih lahko najdemo pri Husserlu (več o problemu intencionalne analize pri Husserlu: Borut Pihler: "Intencionalna analiza pri Husserlu - pet modelov", *Anthropos*, Ljubljana 1986, št. 3/4, str. 36 - 41), modelov, ki jih Husserl sam ni sistematiziral, pač pa je to storil Gerd Brand v svoji obsežni študiji "Die Lebenswelt" (Eine Philosophie des konkreten Apriori), Berlin 1971. Pet modelov intencionalne analize da se da najti pri Husserlu:

- (1) - intencionalna analiza kot analiza "u-menjenega" ("Vermeinten") s poudarkom na analizi "menjenja" ("Meinung");
- (2) - drugo dojetje intencionalne analize s poudarkom na "u- menjenem" kot "korelatom zavesti" ("Bewusstseins-Korrelat");
- (3) - tretje pojmovanje intencionalne analize kot analize "sinteze zavesti";
- (4) - intencionalna analiza kot analiza "danega" ("des Gegebenen) v njegovi subjektivni danosti ("Gegebensein");

(5) - intencionalna analiza kot "genetično-historična analiza"; tu gre za sistematično raziskovanje implikacij smisla, in sicer takó, kakor so te implikacije zgodovinsko motivirane; pri zgodovinskih dejstvih ("Tatsachen") tako ne stopa v ospredje vprašanje po njihovi dejanskosti ("Tatsachlichkeit"), pač pa vprašanje po njihovem smislu ("Sinn"); intencionalna analiza kot genetično- historična analiza omogoča dostop do resnice "Lebenswelta"; (podrobneje o problemu "Lebenswelta": Borut Pihler: " Svet življenja v Husserlovi fenomenologiji kot konkretni in materialni apriori", *Anthropos*, Ljubljana 1981, št. 4/6, str. 79-89).

Različni modeli intencionalne analize imajo za konsekvenco različne modele resnice, ki jih je Ernst Tugendhat (" Der Wahreitsbegriff bei Husserl und Heidegger", Berlin 1967) sistematiziral takole:

- (1) - resnica kot identiteta med "menjenim" ("Gemeintem") in "danim" ("Gegebenen");
- (2) - prvi pojem resnice spravljen na nivo ideje;
- (3) - tretji pojem resnice zadeva korelat izpolnjenega akta;
- (4) - četrti pojem resnice jemlje v ozir karakter intence;
- (5) - resnica kot pojasnitev in razširitev danega ("des Gegebenen"); ta razširitev in pojasnitev pa je tisto, kar imenuje Gerd Brand proces oresničevanja, resnice kot "o-resničevanja" ("Be-wahrheitung"), resnice, ki jo zahteva intencionalna analiza kot "genetično-historična" analiza.

Če na tem mestu še povzamemo s tega aspekta temo fenomenologije; Landgrebe jo označi takole: tema fenomenologije je razvijajoča se in transcendentalno oblikujoča absolutna subjektiviteta, razumljena kot transcendentalna intersubjektiviteta, ki jo je Husserl označeval tudi kot **transcendentalno življenje**; **transcendentalno življenje** kot transcendentalno življenje je **intencionalno življenje**, in v njem dobiva svoj poslednji

smisel transcendentarno- fenomenološka refleksija (HWdPh, 494.495). - Husserlov sestop do "Lebenswelta" osmisli Langrebe na naslednji način: sestop do "Lebenswelta" in analiza njegovih struktur da ima dvojni pomen: da je tako metodično onemogočeno, da bi bile historično pogojene kulturne tvorbe s svojimi normami in vrednostnimi postavitevami hipostazirane kot apriori; po drugi strani pa bi naj ta "Lebenswelt" omogočil razvitje ustreznih dosežkov transcendentalne subjektivitete, znotraj katerih se lahko edino konstituira. Ta korak pa pomeni dopolnitev transcendentalne fenomenologije kot genetične fenomenologije. To da enostavno pomeni spoznanje bistvenih struktur transcendentalnega življenja kot "heraklitske reke", pri čemer je tisto konstantno v vsej relativiteti fundament univerzalnega historičnega apriorija, in sicer da to tiste strukture, znotraj katerih se ta tok konstituira. V osnovi da so to strukture pasivne konstitucije časovnosti, subjektivitete in polj smisla ("Sinnesfelder"). In sklepne misli, ki jih najde Ludwig Langrebe v Husserlovi "Krizi ...": da je v tem smislu fenomenološka metoda splet historičnega in skozi njega motiviranega sistematičnega raziskovanja, tako da se mora tudi spoznavna teorija dojeti kot "eine eigentümlich historische Aufgabe", čeprav ostaja fenomenologija kot znanost na osnovi "transcendentalnega izkustva" (HWdPh, 497), - (O problemih Husserlove fenomenologije: Borut Pihler: "Husserlovo poimanje Lockeovog konstituisanja prvog saznanjog polja teorije saznanja", "Theoria", Beograd 1982, št. 3/4, str. 179-190; Borut Pihler "Hermenevtična fenomenologija 'sveta življenja'", Ljubljana, 1985, Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani, 223 str.).

Cel niz mislecev je po Husserlu sprejel njegov fenomenološki izziv, čeprav je večina razvijala stvari na svoj način (Meinongova "Gegenstandstheorie", ki jo povzema France Veber, ostaja na fenomenološki sledi); Heidegger razume fenomenologijo v metodološkem smislu, se pravi ne kot fenomenološko smer, pač pa kot možnost mišljenja: da ima "lógos" fenomenologije tubiti karakter "hermenevtič", da je tako fenomenologija tubiti hermenevtika v izvornem pomenu besede, kolikor označuje posel razlage (SuZ,37). Da je takó filozofija univerzalna fenomenološka ontologija, izhajajoča iz hermenevtike tubiti. - Načelno pristaja v "Biti in času" Heidegger na tiste osnove, ki jih je postavil Husserl. Pozneje svojega mišljenja ne označuje kot fenomenologijo, hkrati pa postavlja idejo transcendentalne fenomenologije znotraj usode zahodnoevropske metafizike (HWdPh, 501). Lahko rečemo, da so usode vseh večjih mislecev v dvajsetem stoletju vezane na usodo fenomenologije (M. Scheler, N.Hartmann, K. Jaspers, J.-P.Sartre, M. Merleau-Ponty, E. Levinas in mnogi drugi); velja pa omeniti še tisti fenomenološki model, ki se javlja pod nazivom "linguistic phenomenology"; izraz "lingvistična fenomenologija" je leta 1956 vpeljal J. L. Austin ("A plea for excuses", v Philos. Papers, Oxford 1961), da bi bolj precizno naznačil tisto, oziroma tisti način filozofiranja, ki se je sicer pojavljal pod nazivom "lingvistična filozofija", ali "jezikovna analiza", "Sprachanalyse". Ta "linguistic phenomenology" bi naj predstavljala(1) - takšno reševanje filozofskih problemov, ki ne predstavlja ignoriranja zunajlingvističnih kontekstov, (2) - da predstavlja raziskovanje filozofskih pojmov znotraj dejanske, (3) - situacije in uporabe, (4), da tako razvršča in ureja fenomene, (5) - da se tako ne ukvarja zgolj z besedami, ampak tudi z realitetami, o katerih je govor s pomočjo besed (HWdPh, 508). Če omenimo še to, da ima obsežen tretji del Cassirerjeve "Filozofije simbolnih form", naslov "Phänomenologie der Erkenntnis" in da predstavlja delo samo v teoretskem smislu poskus sinteze tistega, kar je Hegel storil v svoji "Fenomenologiji duha" in "Znanosti logike", potem postane

očitno, da predstavlja fenomenologija usodo filozofije v dvajsetem stoletju (tipičen je, recimo, v tem kontekstu naslov ene zgodnjih študij Herberta Marcuseja: "Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus" - 1928).

Napisali smo že, da nas zanima pri razvijanju našega koncepta "hermenevtične fenomenologije" v prvi vrsti linija Heidegger - Gadamer - Betti - Ricoeur, pri čemer smo izhajali iz predpostavke, da se pri vsakem od teh filozofov zgodi nekaj usodnega za "idejo hermenevtične fenomenologije": Heidegger jo ontologizira, Gadamer "jezikovno ustroji", Betti metodologizira, Ricoeur teoretsko univerzalizira. Kaj se da ob vsem tem še storiti za "idejo hermenevtične fenomenologije"? Mi smo izšli iz izhodiščne opredelitve hermenevtične fenomenologije kot (raz)umevanja in razlage tistega, kar se daje za zavest, tisto, kar se daje za zavest, so "phainómena"; "fenomene" pa lahko izhodiščno sistematiziramo v dvojce sklopov: **fenomeni kot forme sveta življenja**. "Lebensweltformen" (LF): **telo, drugi, intersubjektiviteta**, z že omenjenimi avtorskimi referencami: Husserl, Wittgenstein, Sartre, Merleau-Ponty; **fenomeni kot simbolne forme** (SF): **jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled**, s prav tako že omenjenimi avtorskimi referencami: Helmholtz, Cassirer, Levinas, Derrida. - Na tem mestu velja omeniti še naslednje: oznako "forme sveta življenja" smo izbrali zato, da ne bi prišlo do zamenjave s husserlijanskim "Lebensweltem", čeprav je ideja izhodiščno husserlijansko orientirana, orientirana in povezana z Wittgensteinovo sintagmo "Lebensformen", ki se pojavlja v konstelaciji s "Sprachspiele"; po drugi strani velja še omeniti, da so **telo, drugi, intersubjektiviteta**, kot fenomeni tu zgolj izhodiščne forme sveta življenja, izhodiščne v tem smislu, da se da ostale razviti iz njih. Desetim izhodiščnim formam sveta življenja in simbolnim formam je homologno deset izhodiščnih kategorialnih sklopov (KF): **téchne, poíesis, práxis, dýnamis, phainómenon, lógos, hermeneía, diáfora, íhnos, nóesis noéseos**. V tej študiji bomo poskušali odgovoriti na vprašanje, **kar je "phainómenon" kot kategorialni sklop in kaj zaobsega; "phainómenon" kot kategorialni sklop, kot struktura, kot forma?**

Če smo fenomene izhodiščno fiksirali kot forme sveta življenja in simbolne forme, se zdi umestno, da najpoprej vsebinsko opredelimo njihovo naravo ob že nakazanih avtorskih referencah, da bi pozneje dospeli do fenomenov kot strukturnih form.

Kaj so forme sveta življenja, "Lebensweltformen" (LF), zakaj so izhodiščno navedene tri, zgolj tri, in zakaj ravno navedene tri: **telo, drugi, intersubjektiviteta**? Naša skovanka "Lebensweltformen" ima dvojno provenienco: po eni strani delno oživilja Husserlovo idejo "Lebenswelta", po drugi strani črpa iz Wittgensteinove sintagme "Lebensformen" sintagme, ki jo izvorno kot pojem lahko najdemo že pri Friedrichu Schleichmacherju (Samtliche Werke, 1835-1864, 3/6, 34 f.; HWdPh, 5. zv., 119), in sicer pri njegovem razvijanju problematike možnosti učinkovanja posameznika na družbo; pravi takole: najvplivnejši in največji posameznik je tisti, ki prinese in uveljavi znotraj celote življenja novo življenjsko formo ("Lebensform"). Izraz "Lebensform" je bil pozneje uporabljan v različnih pomenih pri E. Sprangerju, H. Nohlu, K. Erlinghagenu, H. Scholzu in drugih; pri Wittgensteinu, ki je besedo prevzel domnevno od Sprangerja (HWdPh, 119), pomeni nekaj novega: v konstelaciji z "jezikovnimi igrami" mu pomenijo "življenjske forme" "... durch Regeln bestimmte Tätigkeiten"; "jezikovne igre" so življenjske forme. Tako Wittgenstein v svojih "Filozofskih raziskovanjih". Na Wittgensteina navezujemo delno, ker lahko govorimo o jeziku telesa kot življenjske forme, o jeziku drugega kot življenjske forme, o jeziku

intersubjektivitete kot življenjske forme, drugi del naše sintagme "Lebensweltformen" dolguje marsikaj Husserlovi ideji "Lebenswelta" - pri čemer sama zahteva zopet ni Husserlova izmišljenina. Avenarius in Mach sta zahtevala sestop do predznanstvenega, neposrednega in čistega izkustva, do naravnega pojma sveta - "Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung", 3 1917; (HWdPh, 5, 151. - Naravno izhodišče za znanost in spoznavno teorijo pa da predstavljata individuuum in njegovo okolje v svoji izvorni dani enotnosti in sopripadnosti. In dalje: psihično in fizično predstavljata zgolj različna aspekta znanstvenega motrenja. Idejo razvija Husserl naprej, vendar znotraj svojega razlikovanja med "natürliche" in "Phänomenologische" Einstellung"; po letu 1930 mu pomeni "Lebenswelt" kot fiksiran pojem znotraj naravnega stališča toliko kot "Erfahrungswelt", "subjektive Umwelt", "Erlebniswelt", "Welt für mich" - (HWdPh,5,151); pri poznem Husserlu pa pomeni naslednje: prevzame vlogo genetskega fundiranja celotne zgradbe konstitutivnih dosežkov; da hkrati pomeni možnost dovršitve fenomenologije kot univerzalne transcendentalne filozofije v smislu poslednje utemeljitve. - O problemu "Lebenswelta" pri Husserlu so bile napisane knjige s šest sto stranmi velikega formata in več, celotni njegov gigantski filozofski poskus lahko označimo kot razvijanje problematike "Lebenswelta". Vendar nas to tu ne zanima. Na tem mestu poskušamo odgovoriti na vprašanje, kaj pomeni pojmovna oznaka "**Lebensweltformen**"; Pomeni prvič, da so **telo, drugi, intersubjektiviteta**, najdljivi znotraj "sveta življenja", **telo** bitja, ki nas je rodilo, in svoje lastno telo, je tisto prvo, kar izkušamo; sledi izkustvo **drugega** in **intersubjektivitete**; pomeni drugič: da gre za **forme**, se pravi za danosti, ki posedujejo svoje modele strukturiranja, modele strukturiranja, ki se jih da razviti in fiksirati; pomeni tretjič: da gre zgolj za izhodiščne "**Lebensweltforme**", znotraj katerih nastaja "**Lebensweltformenkozmos**": "**kozmos modelnih struktur sveta življenja**". Naj na tem mestu skiciramo, kaj si predstavljamo pod formami, oziroma modelnimi strukturami "sveta življenja".

Izhodiščno smo v zvezi s to problematiko napoteni k trem fenomenologom: Merleau-Pontyju, Sartreu in Husserlu; (z antičnimi tematiziranjmi tega problema, ki se začinjajo že s predsokratiki, se na tem mestu ne bomo ukvarjali; po drugi strani bi lahko ta problem zasledovali skozi celotno zgodovino zahodnoevropske filozofije). Začeli bomo z Maurice Merleau-Pontyjem in njegovim delom "Fenomenologija percepcije" (1945): tu so stvari glede na problematiko "telesa" postavljene dovolj radikalno: izkustvo je vezano s problemom tematiziranja objektivitete, tematiziranje objektivitete s problemom telesa. Trije deli njegove "Fenomenologije percepcije" najavljajo njegovo sestopanje do sveta: prvi del z naslovom **Telo**, drugi del z naslovom **Percipirani svet**, tretji del z naslovom **Bit-za-sebe in Bit-v-svetu**. - Sama razdelitev problematike sugerira stopnje in zaporedje fenomenološkega motrenja. Tisto, kar lahko razberemo iz razvite problematike prvega dela "Fenomenologije percepcije", je, da se Merleau-Pontyju problem telesa kot problem principa telesnosti strukturira v šest naznak principa strukture: **telo kot objekt, izkustvo telesa, prostorskost in gibljivost telesa** (znotraj tega sklopa problem intencionalnosti telesa), **sinteza lastnega telesa, telo kot seksualna bit** (être sexué), **telo kot izraz in beseda**. Tisto, kar se lahko naučimo od Merleau - Pontyja, je tako naslednje: telo kot telo ni zgolj taka ali drugačna biološka danost, pač pa predstavlja s svojimi strukturnimi naznakami in determinantami izhodiščno točko na poti do zaznanega sveta, do biti-za-sebe in do biti- v - svetu.

Pri Jeanu-Paulu Sartreu so stvari drugače postavljene: problem telesa je v delu "Bit in nič (1943) /postavljen znotraj problematike "biti-za-dragega". Pri "prodor" do drugega zanimajo Sartrea najprej aporije solipsizma, "čer solipsizma", nadalje premisli problem drugega pri Husserlu, Heglu in Heidegggu; sledi razvijanje fenomena pogleda, temu pa kot samostojno poglavje kot problematika telesa, razčlenjena v tri stopnje: telo kot "bit-za-sebe" - fakticiteta, telo-za-dragega, tretja ontološka dimenzija telesa; sledi analiza konkretnih relacij nasproti drugemu. Telo je tu drugače struktur- no tematizirano, po tudi drugače ontološko fiksirano. Lahko bi rekli, da je ontološka dimenzija telesa funkcionalizirana: če se drugi najpoprej pojavi kot pogled, se lahko začnejo konkretni odnosi z drugim zgolj in edino zaradi tega, ker je telo instrument in vzrok mojih odnosov z drugim, kot pravi Sartre. In ne samo to: telo konstituira hkrati pomen mojih odnosov z drugim in njihove meje: transcendirajočo transcenden- co drugega dojemam kot "telo-v-situaciji", hkrati izkušam sebe kot "telo-v- situaciji", ki je kot tako na razpolago drugemu. Ta situacija, kot izhodiča situacija v mojih konkretnih odnosih z drugim, ima po Sartreu izvorno naravo konflikta.

Husserlovo konceptualiziranje problema telesnosti lahko najdemo v drugi knjigi njegovih "Idej ..." ("Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", Husserliana 4, Den Haag 1952). Husserl razume telo kot intencionalni predmet, ki ga konstituira transcendentalni ego Husserlovo idejo je v svoji "filozofiji telesa" realiziral Maurice Merleau-Ponty. - V svoji "filozofiji 'Lebenswelta'" postavlja Gerd Brand princip telesnosti kot mesto srečevanja, križanja /"Verschränkung"/ **jaz-a in sveta**. V tem kontekstu postane zanj fenomen telesnosti osrednjega pomena znotraj njegove "filozofije 'Lebenswelta'". Naj navedemo nekaj zanimivih študij na temo principa telesnosti: W. Maier: "Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty" (1964); M. Henry: "Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l' ontologie biranienne" (1965); F. Hammer: "Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven vom Nietzsche bis Merleau-Ponty und phäno- menologisch-systematischer Aufriss "(1974); Otto Weininger: "Geschlecht und Charakter" (1903).

Pri tematiziranju problema "drugega" velja na prvo mesto postaviti Jeana-Paula Sartrea; tretji del "Biti in nič" razgrne fenomen drugega dovolj obsežno in izčrpno: na straneh 265 - 487 ("L'Être et le Néant", Paris 1977) je tudi sistematičen: problem "Le pour-autrui" se mu razčleni na naslednje sklope: L'existence d'autrui, Le corps, Les relations concrètes avec autrui. Sartre vpelje problematiko počasi in jo zgodovinsko motivira; po naznačitvi situacije, v kateri se začne nakazovati "drugi", tematizira problem drugega ob aporijah solipsizma; kar postane za Sartra takoj očitno, je naslednje: če za realiste drugi kot drugi ni predstavljal nikoli pravega problema, je za idealista drugi odveč pri konstituciji njegovega izkustva; nadaljnja refleksija pri razvijanju problematike drugega pa pripelje do problema "tretjega človeka", oziroma Boga. Sartre sklene ta del svojih razmišljanj takole: teorija eksistence drugega bi se morala izogniti tako solipsizmu kot tudi Bogu, dokler tematizira moj izvoren odnos z drugim kot notranjo negacijo: kot negacijo, ki postavlja izvorno razliko med drugim in menoj v natančno tolikšni meri, v kolikršni opredeljuje mene s pomočjo drugega in drugega s pomočjo mene. Sledi problemski zgodovinski ekskurz na temo "drugega" od Husserlovih, Heglovih in Heideggrovih razmišljanjih. Tisto, kar postane takoj očitno, je, da za Husserla problem drugega v radikalnem smislu ne obstaja: drugi je nujen pogoj za konstitucijo sveta, svet pa, kakor se odkriva za Husserla zavesti, je

"intersubjektive Gebilde". Lahko bi rekli, da se je Husserlu preveč mudilo k "intersubjektiviteti", medtem ko je Jeanu-Paulu Sartreu intersubjektiviteta takorekoč v celoti ušla.

Problem konstitucije drugega je v najbolj radikalni obliki postavil Hegel: pot do resničnega samozavedanja pelje skozi boj za priznanje ("Anerkennung"), pri čemer je izhodiščna situacija boj na življenje in smrt; rezultat tega boja je konstitucija drugega skozi priznanje: gre za forsirano priznanje: na eni strani hlapec, na drugi gospodar; hlapec mora priznati "d drugega" kot gospodarja, ker v boju na življenje in smrt ni tvegala življenja. Gre za odnos priznanja in s tem konstitucije drugega, ki pa ima očitno manko: gospodar je sicer priznan od drugega (hlapca), ta pa s pozicije gospodarja ni resnični človek. Situacijo reši pri Heglu "dialektika dela": hlapec dela za užitek gospodarja, "aber durch die Arbeit kommt er zu sich selbst". Pot do resničnega samozavedanja vodi pri Heglu prek pozicije hlapca. - Kljub temu nastanejo novi problemi; Sartre jih naznači takole: (1) - Hegel je kriv za epistemološki optimizem; dozdevalo se mu namreč je, da se lahko vzpostavi resnica samozavedanja, se pravi, da je možno transsubjektivno ujemanje zavesti, tako da jaz priznam drugega in drugi prizna mene; (2) - še bolj iluzoričen je Heglov ontološki optimizem: namreč, da je resnica resnica celote, tako da bi bila ta "resnica celote" mediator priznanja med monadami.

Heidegger reši problem drugega po Sartreu na delno barbarski način: da se je naučil od Husserla in Hegla naslednje: Husserlov neuspeh da počiva na tem, ker meri bit s spoznanjem, Heglov v tem, ker izenačuje spoznanje in bit. Tako pride Heidegger do dveh sklepov ("SuZ"): (1) - odnos med dvema človeškima bitjema je odnos dveh "biti" ("tubiti"); (2) - ta odnos da implicira, da so človeška bitja bistveno soodvisna drugo od drugega. Transcendenten odnos z drugim da odkrivam kot odnos, ki konstituira mojo lastno bit, prav tako kot sem odkril, da "In-der-Welt-sein" določa moje človeško bivanje. Problem drugega da je tako pri Heideggeru lažen problem. "Mit-sein" je tu, zadeva ontološko strukturo moje "in-der-Welt-sein". Še to: "so-bit" srečujem v modusu vsakodnevne povprečnosti; Pristna "tubit" se vzpostavlja v pristni "biti-za-smrt" in to v ekstremni osamljenosti.

Teorija drugega bi morala tako po Sartreu iziti iz naslednjih postavk:

(1) - takšna teorija da ne more dati novega dokaza za eksistenco drugega, ali podati kakšnega argumenta proti solipsizmu, ki bi bil boljši od drugih. Da velja zavrnil solipsizem še zato, ker je nemogoč;

(2) - Heglov neuspeh da nam je pokazal, da je lahko edino možno izhodišče kartezijansko cogito;

(3) - tisto, kar nam naj cogito odkrije, ni drugi kot predmet;

(4) - drugi se mora cogitu razložiti kot nekdo, ki ni jaz; se pravi po poti "notranje negacije".

Sartre začne svoje analize drugega s fenomenom **pregleda**: drugi je izhodiščno v principu tisti, ki me gleda; sledijo že omenjene analize danosti telesa in tematiziranje konkretnih odnosov z drugim. Podrobneje bo govor o teh problemih v študiji, ki bo posvečena študiju o "drugem" kot "formi sveta življenja". Tu lahko rečemo še naslednje: problem **d drugega** postane dosti obravnavana tema sodobne filozofije: znotraj fenomenoloških zastavitev (Gerd Brand: "Die Lebenswelt"), znotraj hermenevitičnih modelov (vsako razumevanje je razumevanje **d drugega**), psihoanalizi (Lacan), pri

Levinasovem modelu etike kot prve filozofije ("La trace de l' Autre"); in še bi lahko naštevali.

Naslednja izhodiščna fundamentalna forma sveta življenja je intersubjektiviteta. Sam izraz je fenomenološko orientiran ob tistem, kar je z intersubjektiviteto označil Edmund Husserl v peti kartezijanski meditaciji, pomensko pa se od Husserlove rabe razlikuje. V Ritterjevem slovarju(4.zv.) najdemo naslednjo opredelitev: intersubjektiviteta da je pri Husserlu oznaka za vse forme sobivanja različnih transcendentalnih ali mundanih jaz-ov. Vsakemu sobivanju da leži v osnovi določena skupnost, ki izhaja iz mojega transcendentalnega jaz-a, in katere pra-oblika oz. forma je izkustvo tujega jaz-a, se pravi konstitucija na sebi prvega jaz-a, oziroma drugega; konstitutivna pot vodi preko izkustva transcendentalnih monad do celote monad ("Monadenall") in prek njihove svetne objektivacije do konstitucije sveta za vsakogar, ki je za Husserla dejanski objektivni svet (HWdPh,4,521). - Kako je s Husserlovo izpeljavo v "Kartezijanskih meditacijah", oziroma v "Pariških predavanjih"?

V "Pariških predavanjih" so stvari razvite v neposredni in koncizni obliki; transcendentalni ego da postavlja v sebi nujno transcendentalni *alter ego*, ravno s tem pa da se razširi transcendentalna subjektiviteta v intersubjektiviteto, v intersubjektivno-transcendentalno socialiteto, ki da predstavlja transcendentalna tla za intersubjektivno naravo in svet nasploh, po drugi strani pa intersubjektivno bit vseh idealnih predmetnosti (Husserliana, I,35). - V peti kartezijanski meditaciji so stvari konkretizirane bolj podrobno; Husserl razmišlja takole: če me transcendentalna redukcija veže na tok mojih čistih doživljajev zavesti in na enote, ki se konstituirajo skozi svoje aktualitete in potencialitete, je samo po sebi razumljivo, da so takšne enote neločljive od mojega ega; kako pa je potem z drugimi " egi", ki niso zgolj nekaj predstavljenega v meni, pač pa ravno **drugi**? V skladu s svojim smislom ravno drugi? (CM, H I, 121) - In še vprašanje: ali ne pomeni, če ostajamo znotraj čiste fenomenološke optike, da ostaja vse ujeto znotraj mojega lastnega transcendentalnega ega? Kako se mi daje drugi znotraj noematično-ontičnih načinov dajanja? Po eni strani se mi dajejo drugi s svojimi telesi kot psihofizični objekti v svetu, po drugi strani jih izkušam kot subjekte za ta svet (CM,H I, 123). - To pomeni za Husserla v prvi vrsti naslednje:znotraj svojega transcendentalno reduciranega življenja zavesti izkušam svet skupaj z drugimi in v skladu z najpristnejšim smislom izkustva ne kot svojo privatno sintetično tvorbo, pač pa kot meni tuj, kot **intersubjektivni**, kot za vsakogar obstoječ in skozi njegove objekte vsakomu dostopen svet (CM, H I, 123). - Problem intersubjektivitete ima tako dvojnostno referenco: meri na izkušanje drugih kot konstitutivnih subjektov in izkušanje intersubjektivno veljavnega in dostopnega sveta.

Drugi sklop fenomenov predstavljajo **simbolne forme (SF): jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled**. Če najprej odgovorimo na vprašanje, kako je ta sklop nastal. Sama sistematizacija petih fundamentalnih simbolnih form (jezik, mit, religija, umetnost, znanost) je vezana na delo Ernsta Cassirerja ("Philosophie der symbolischen Formen" I,II,III), pri čemer navezuje ta sistematizacija na celotno zgodovino zahodnoevropske filozofije (sam pojem simbolnega, kot ga razume Cassirer, prihaja s področja matematične fizike - Helmholtz): umetnost, religija, znanost oz. filozofija so pri Heglu tri področja absolutnega duha; pri Kantu pokrivajo ta področja tri kritike: Kritika presodne moči, Kritika praktičnega uma, Kritika čistega uma; to so sicer tri fundamentalna odročja filozofije: estetika, etika, noetika. Pri Cassirerju nimamo več zgolj treh področij, pač pa pet, mit dobi status samostojne simbolne forme (za

Cassirerja so bila v tem smislu odločilnega pomena razmišljanja poznega Schellinga o mitologiji; "Einleitung in die Philosophie der Mythologie"), prav tako se to zgodi z jezikom, ki dobi pri Cassirerju status modela mišljenja ("das sprachliche Denken"), kar velja tudi za mit ("das mythische Denken"), hkrati pa postane jezik simbolna forma simbolnih form; samo okritje jezika kot univerzalnega fenomena duha, ali celo "apriorija uma", ni stvar posameznega filozofa, ampak odkritje dvajsetega stoletja z vso častitljivo predgovodino. - Mi smo dodali še dve simbolni formi: pisavo in sled. Kaj to pomeni?

Če vzposlavlja legitimnost simbolne forme nezvedljivost njene strukture, se pravi, da je ne moremo zreducirati na kako drugo simbolno formo, pomeni to, da posedujeta pisava in sled kot simbolni formi nezvedljive strukture determinante; če rečemo tu, da je odkritje pisave kot filozofskega problema Derridajeva zasluga, je to storil za pojem sledi Emmanuel Levinas. - Simbolne forme nam tako pomenijo nezvedljive strukturne modele, ki so hkrati ontološki diferenciali - z izhodiščnimi formami sveta življenja jih imamo tako skupaj deset: gre tako za model **ontološkega pluralizma** kot **diferencialne ontologije**.

Naj na tem mestu najpoprej odgovorimo na vprašanje, kaj nam pomeni simbolna forma kot nezvedljiva simbolna danost? Stvari lahko tudi izpeljemo: če gre za nezvedljive strukture, mora to najpoprej pomeniti, da poseduje vsaka forma svoj lastni konstitutivni princip, da poseduje svoje lastne relacijske, funkcijske in pomenske sklope; hkrati pa, da se fenomen kot fenomen, tu simbolna forma, vzpostavlja izvorno skozi **razliko** in **moč**. (Ob koncu študije bomo poskušali razviti v tej zvezi nekatere aspekte derridajevske **razlike** - *différance*). Kaj to še pomeni? Pomeni nadalje, da so modusi reprezentacije tistega, kar imenujemo, recimo, človeški duh, v različnih simbolnih formah različni. Ker bomo podrobneje govorili o konstitutivnih principih posameznih simbolnih form v študijah, ki jim bodo posvečene, naj podamo tu še naznako, ki je dovolj splošna, da je lahko orientacijske narave: jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled, so kot simbolne forme modeli racionalnega strukturiranja tistega, kar je; v tem smislu so modeli duhovnega delovanja, modeli idealnega procesa, kot pravi Cassirer, procesa, znotraj katerega se konstituira za nas dejansko kot mnogolikost oblik, katerih enotnost, kljub konstitutivnim razlikam, je v tem, da so ravno oblike: forme kot **simbolne** forme. Kot **simbolne** forme pomeni v tem kontekstu, da niso odslikava realnih objektov, pač pa zbolj **znaki** oziroma **simboli** zanje.

Pomeni nadalje: simbolna forma kot forma ni v nobenem primeru zgolj ponovitev posamezne vsebine zrenja ali predstave (Cassirer: "Philosophie der symbolischen Formen", I, Darmstadt 1977, str. 44), pač pa najavlja možnosti logičnega strukturiranja in povezovanja in hkrati odkrivanja logičnih odnosov; kot tisto abstraktno predstavlja ravno kot abstraktno možnost konstituiranja konkretnega; simbolne forme so lahko produkti duhovnega produciranja kot konstitutivnega delovanja človeškega razuma. Če smo s tem označili konceptualno klimo dvoje vrst fundamentalnih fenomenov, fenomenov 'sveta življenja' kot form sveta življenja - "Lebensweltformen" (LF), in fenomenov kot "simbolnih form" (SF), se velja ob koncu študije vrniti k cni naših trditev /zapisani nekje drugje/, da nam gramatološka optika motrenja omogoča tematiziranje konstitucije fenomenov skozi **razliko** ("différence") in **moč** ("puissance"), pri čemer da je to možno zaradi tega, ker najdemo pri Derridaju tematizirano razliko med "différence" in "différance", in ker nam je uspelo razviti razliko med močjo

kot "voljo-do-moči" in močjo, ki je kot "sein-können" hkrati "sein-lassen". Sam problem moči smo razvili v študiji z naslovom "Téchne-poiesis-prâxis-dýnamis", zato tu še nekaj besed o Derridajevi "différance". Napisali smo že, da je "differance" vpsiljiva, da ni slišljiva, da je "neografizem" in ne "neologizem", pri čemer ta neslišljivost ni kako "bistvo" te "différance", ker nima bistva, v tej neslišljivosti je njen osnovni "vie". To Derrida v predavanju z naslovom "Différance" (27. januar 1968) izrecno poudarja (pozneje izide v zbirki študij "Marges de la philosophie", Paris 1972). V slovensčini smo za "différance" predlagali grafem "razlfka"; se pravi strešica na "f". Nismo pojasnili, zakaj smo to storili. Pri Derridaju najdemo posredno navodilo za takšno rešitev: pravi, da se "différance" najavlja skozi nemi znak, da postaja opazljiva s pomočjo **piramide**, pri čemer da tovrstno najavljanje ni vezano zgolj na "a" kot veliki "A", pač pa na del teksta iz Heglove Enciklopedije, kjer primerja Hegel telo znaka z egiptsko piramido. Črka "a" v "différance" molči kot grob, pravi Derrida; grška beseda za grob kot poslednje bivališče je "**oíkesis**", ki sicer pomeni najpoprej bivanje, bivališče, bistvo hiše; bistvo hiše pa ponazarja "streha", "strešica": "Λ". Če se vrnemo k Derridaju: "piramidalni molk grafične difference med e in a". Dalje: Preboj fonemskega nivoja da ima smisel ravno zato, ker ga omogočajo nefonemski znaki (interpunkcija, razmak...). Tu bi lahko rekli Derridaju naslednje: tudi "a" kot "a" je še vedno fonem in slišljiv, čeprav v besedi "diferance" slišljiv prav tako kot "e", strešica "Λ" ni več fonem, je čisti grafem, čeprav je res, da predstavlja navodilo za izgovor. Potem bi dobesedno ustrezala Derridajevi zahtevi: diferenca, ki vzposlavlja foneme, je sama kot taka neslišljiva; v tem smislu se je tudi ne da ujeti pod pojem znaka, ker predstavlja pogoje možnosti funkcioniranja vsakega znaka. - Na tem mestu bomo to problematiko zapustili (podrobnejši predmet naše pozornosti bo v študiji, kjer bomo razvili razlike med **ontično**, **ontološko**, **semiološko**, Levinasovo **originarno** in Derridajevo **gramatološko** razliko).

Če se vrnemo tu na tista mesta naše študije "Téchne-poiesis-prâxis-dýnamis", kjer smo poskušali razumeti "binarnost razlike": da pomeni binarnost razlike tudi drugačno praktiko števil, da to pomeni, da se vse začenja z diado; kaj postane resnica znotraj misli binarnosti, ki ne dopušča niti krožnosti niti ternarnega ritma heglovskega pojma niti sestopa do heideggrovskega "Ereignise"; da predstavlja **diada** pogoje možnosti vsakega grafema, da je "arhi-razlika", "sled", "ideja sledi", da je na začetku "arhi- pisave"; da se da z diado (0,1) vse napisati, da je hkrati tisto, kar je v zadnji instanci zgolj sled, kot to vedo fiziki, ki proučujejo subatomske svet, in če je intenzivnost sledi odvisna od energije /moči, potem je razlika moč, njeni učinki pa sledi; ontične razlike da so učinki razlike kot moči: moč postane tako dobesedno "moči-biti", ki je hkrati "pustiti-biti":diada. Univerzalnost diade je v tem, da je tisto, kar se na način diade vpisuje, hkrati diada: jezik subatomskega sveta, jezik kromosomov, jezik računalnikov: **jezik biti in možnost biti**. - To pa ima določene konsekvence: zadnji del razmišljanj v Derridajevem predavanju "La differance" lahko povežemo s to formulacijo. Kaj to pomeni?

Če je diada ideja sledi, če je "différance" igra sledi, če sled ni prisotnost, pač pa simulakrum prisostvovanja, ki ga dejansko ni, kot pravi Derrida, ali če to formuliramo takole: če je sled dvojna odsotnost; metafora stopinja v snegu nam to najbolj pojasni: sled je nakazovanje odsotnosti tistega, ki je sled povzročil, in odsotnost izrinjenega snega; razlika bi potem bila dvojna **odsotnost**: in to dejansko tudi jê: pri 0 in 1 ne gre za dve števili, pač pa ravno za **razlîko**, za dvojno odsotnost, ker ni razlfka niti 0 niti 1.

V tem smislu je pred vsakim "jè", pa kljub temu ni nič, zato tudi ne more biti bistvo ali tudi resnica biti. Če je "starejša", kot pravi Derrida, od biti, pa nima imena v našem jeziku. Nima imena, pa da ni neizgovorljivo bistvo. Da je to neimenljivo tista igra, ki povzroča nominalne efekte; da ni beseda, ali celo nad-beseda: da jo moramo misliti, pravi Derrida onstran mita materinega jezika, onstran mita o izgubljeni domovini mišljenja. Kljub temu pristane Derrida na heideggrovsko vprašanje: združitev jezika in biti v eni besedi. Kaj pa če bi rekli takole: **diada je jezik biti in možnost biti, kot možnost tudi dejanskost biti**. Možnost tistega, kar jè, je tako možna na osnovi **dvojne odsotnosti: sledi**; "différance" pa je igra sledi in kot taka dvojna odsotnost: **ni in ni slišljiva**: strešica "^" kot grafem nakazuje to dvojno odsotnost, hkrati pa prihaja nasproti štirim Derridajevim zahtevam: ponazarja, oziroma vpisuje štiri stvari: **piramido, veliki A, "oíkesis" in grafemskost**. Recimo, da je to derridajevski "**das Geviert**". Hkrati postane na tak način razlika med čistima grafemoma: med strešico "^" in piko "." na i. "0" in "1" sta še vedno števili in v tolikšni meri zavajata: ne gre namreč za števili, ampak za vpis razlike, ki je tudi kot vpis dvojna odsotnost: razlika ni niti strešica niti pika. Na tem mestu je za nas važno naslednje: če je razlika visljiva z diado (0,1), če je v zadnji instanci tisto, kar je, sled, če je intenzivnost sledi odvisna od energije/moči, potem je razlika moč, njeni učinki pa sledi, kot smo to že napisali. Za konstitucijo fenomenov pa to pomeni, da so ontične razlike med njimi razlike kot moči: moč postane tako "**moči-biti**", ki je hkrati "**pustiti-biti**", da "**fenomeni**" so. V tem smislu se fenomeni konstituirajo skozi razliko ("**différance**") in moč ("**puissance**").