

HORIZONTI IN PERSPEKTIVE

HERMENEVTIKA

Günter Figal:	Vzratne vezi novega	5
Pavel Kouba:	Nietzschejeva moralna ontologija	15
Bernhard Waldenfels:	Onstran smisla in razumevanja	31
Eric Sean Nelson:	Schleiermacher, hermenevtika in neizrekljivo	49
Dean Komel:	Hermenevtično vprašanje filozofije	63

FENOMENOLOGIJA

Edmund Husserl:	Pismo Lévy-Bruhlu	89
Andrina Tonkli-Komel:	Komentar k Husserlovemu pismu Lévy-Bruhlu	93
Dan Zahavi:	Metafizična neutralnost v »Logičnih raziskavah«	97
Önay Sözer:	Samo-konstitucija transcendentne narave v fenomenološkem duhu: »blodni krog«?	115
Philip Buckley:	Racionalnost in odgovornost v Heideggrovem in Husserlovem pogledu na tehnologijo	127
Ivan Blecha:	Kant, pragmatični antirealizem in Husserlova fenomenologija	143
Guy van Kerckhoven:	Intencionalnost in življenski odnošaj	171
Ion Copoeru:	Logik v galeriji slik	187
Silvia Stoller:	Spolna diferenca s svojim izhodiščem pri Merleau-Pontyju	199

DOKUMENTI

Janko Pajk:	Doneski k filozofičneji terminologiji	213
-------------	---------------------------------------	-----

RECENZIJE

Waldenfels, von Herrmann, Bohlen, Neumann, Studia Phaenomenologica, Figal/Grondin/Schmidt, Scholtz, Krivak	229
--	-----

POROČILA

Janko Lozar:	Poletna fenomenološka šola v Pragi 2001	251
--------------	---	-----

IZVLEČKI

256

PHAINOMENA

CONTENTS VOL. 10, NO. 37-38, 2001

HORIZONS AND PERSPECTIVES

HERMENEUTICS

- 5 Günter Figal: *Retroactive Bonds of the New*
15 Pavel Kouba: *Nietzsche's Moral Ontology*
31 Bernhard Waldenfels: *Beyond Sense and Understanding*
41 Eric Sean Nelson: *Schleiermacher, Hermeneutics and the Ineffable*
63 Dean Komel: *Hermeneutic Question of Philosophy*

PHENOMENOLOGY

- 89 Edmund Husserl: *Letter to Levy-Bruhl*
93 Andrina Tonkli-Komel: *Comment on Husserl's Letter to Levy-Bruhl*
97 Dan Zahavi: *Metaphysical Neutrality in »Logical Investigations«*
115 Onar Sözer: *Self-Constitution of Transcendent Nature
from the Phenomenological Perspective: »Vicious Circle«?*
127 Philip Buckley: *Rationality and Responsibility in Heidegger's
and Husserl's View of Technology*
143 Ivan Blecha: *Kant, Pragmatic Antirealism and Husserl's
Phenomenology*
171 Guy van Kerckhoven: *Intentionality and Life's Relatedness*
187 Ion Copoeru: *Logician in the Picture Gallery. Phenomenological
Analysis of the Complex Image*
189 Silvia Stoller: *The Sexual Difference from the Perspective
of Merleau-Ponty*

DOCUMENTS

- 203 Janko Pajk: *Contributions to Philosophical Terminology*

BOOK REVIEWS

- 219 Waldenfels, von Herrmann, Bohlen, Neumann, Studia
Phaenomenologica, Figal/Grondin/Schmidt, Scholtz, Krivak

REPORTS

- 245 Janko Lozar: *Report on the Summer School in Phenomenology,
Prague 2001*

- 251 ABSTRACTS

HERMENEVTIKA

HERMENEVTIKA

3

HERMENEVTIKA

Pripravil Dean Komel

VZVRATNE VEZI NOVEGA

Premišljevanja o rešitvi ene od kategorij moderne

5

Novo je kategorija zgodovinskega izkušanja in mišljenja, kar tudi pomeni: ta kategorija ne velja edinole za novi vek in moderno. Izkušnja novega se kar sama po sebi umešča tja, kjer dominirajo sprememba, prelom s tradicijo – preobrazba nasploh, in tako življenje v svojih formah izstopa kot časno. Ta kategorija je izpričana že za klasično antiko, še posebno za Atene petega stoletja,¹ in jo lahko pogosto evidentno dokažemo v vseh kasnejših prelomih, menjavah orientacij, renesansah. Po drugi strani je komajda mogoče oporekati, da je novi vek, še bolj pa moderna, torej epoha, ki »se je zavihtela v sedlo« okoli leta 1800, ključna za razumetje novega. Moderne ne oblikujeta zgolj izkušnja in propagiranje novega, ampak tudi to, da je moderna sama izkušnja z novim: v moderni postane novo problem; težave, ki so povezane s to kategorijo, postanejo izrecne.

Problematičnost se pri tem ne razgrinja na področju kontrastne odvisnosti novega od starega – torej na tem, da lahko novo zastopamo in določamo zgolj negativno, v razmerju do starega. Novo kot tako nima nikakršne lastne, v sebi določne zadevnosti. Poleg tega se kaže še tendenca te kategorije po notranji

¹Prim. Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt na Majni 1980, str. 447–469.

protislovnosti. Novega, če ga konsekventno zastopamo in realiziramo, ne moramo kontrastirati le zoper staro ali zastarelo, temveč zoper sólo novo, ker bi se sicer stalno prestopanje danega – brezutešna dinamika inovacije – izkazala za povratek enakega, poplitvenje, nazadnje za enodimenzionalnost novega. V tem smislu je Octavio Paz govoril o moderni kot o »tradiciji preloma« in dodal, da se mora moderna kot prelom v svoji polemični držbi do tradicionalnega obrniti zoper sebe samo in da ni le negacija, ampak mora biti tudi samo-negacija.²

Prepričljivost tega opažanja še posebej z gledno kaže zgodovina moderne umetnosti: vidimo, kaj nastane iz inovacije, ki se učvrsti v princip in doseže lastno kontinuiteto – različne forme avantgardizma se že dolgo vrtijo v prazno; kar nastopa kot novo in kar naj bi bilo v tem avtentično, se dovolj pogostokrat izkaže za variacijo znanih modelov. Pred zdrsom v ničnost samozadostnih ritualov pomaga – kakor se zdi – edinole negacija preloma s tradicijo, ki je že postal tradicija.

6

A kako je – z gledišča novega – navezava na tradicijo sploh mogoča? Prav gotovo ne tako, da tradicionalno staro izigramo zoper orientiranje po sodobnem in temu ga zoperstavljamo kot samolastno avtentično. S tem nehote še enkrat potrdimo orientiranje po novem, saj tako staro pravzaprav postane tisto novo, tuje, presenetljivo, v svoji tujosti izzivajoče; ločuje se od vedno enakega, ki noče biti nič drugega kot današnje. Takšni aktualizaciji historičnega in arhaičnega sta kot možnosti artikulacije moderne že dovolj znani in v skladu s tem je znano tudi to, da dominanco novega še posebej poantirano potrjuje.

Če natančno pogledamo, velja to za vsako različico tradicionalizma. Tudi če se odpovemo retoriki avtentičnosti inovacij, ostaja novo nasprotna instanca, nujna navezna točka, sklicevanje na tradicijo pa polemična gesta. To je povezano s samolastno prelomnostjo vsakega izrecnega odnosa do tradicije. Tradicije se zavemo in se nanjo lahko sklicujemo šele takrat, ko jo načne in poško- duje dinamika inovacije. Prikaže se v trenutku svojega zbledenja.

Ta skica aporij, ki se povezujejo s kategorijo novega, naj bi nam pomagala razpoznati temeljno figuro: da shemi mišljenja in izkušanja novega ne moremo

² Octavio Paz, *Die andere Zeit der Dichtung* (izv.: Los hijos del limo), Frankfurt na Majni 1989, str. 11.

pobegniti in da se ji, po drugi strani, tudi ne smemo na milost in nemilost izročiti. To je, vsaj zdi se tako, največja in prava aporija moderne: ne more se več odpovedati kategoriji novega, hkrati pa je ta za kulturo moderne odločilna, morda tudi smrtna nevarnost.

Potemtakem se je v moderni izgradila forma izkušanja in mišljenja, ki je po eni strani ne bi mogli misliti brez kategorije novega, po drugi strani pa je priporočljivo, da jo tako modificiramo, da se zmoremo ogniti skiciranim aporijam: interpretativna forma mišljenja in izkušanja. Vpogled v nujnost in možnost interpretiranja spada k bistvu moderne, in če iz tega dejansko rezultira modifikacija novega, potem ima moderna v sebi retardirajoči moment, zavorno instanco zanjo prav tako bistvene dinamike inovacije. Sopripadnost interpretacije in inovacije lahko določimo še natančneje: poskus zamenjave ali presejanja starega z novim temelji v temeljnem razmerju interpretiranja; če še natančneje pogledamo, se ta poskus izkaže za preskočeno [selbstvergessene] različico interpretacije. Seveda to lahko postane očitno šele, če je pred tem prišla na plan vsaj struktura interpretacije v svojih temeljnih potezah. To pa je tudi smisel premisleka, ki sledi.

2.

Interpretacija je prezentiranje nečesa, kar ni neposredno prezentno – posredovana in za to, kar potrebuje interpretacijo, nujno posredovana, torej edino mogoča prezenca. V tem smislu je že izvedba glasbenega dela, branje teksta interpretirajoče, medtem ko glasbena skladba in tekst po svojem bistvu potrebujeta interpretacijo; ne izkusimo ju drugače kot s predočitvijo v interpretiranju; brez nje ostajata tako rekoč le v stanju čakanja, vzeta sama zase, nista tu.

V skladu s tem k interpretiranju poleg prezenca interpretira spada tudi njegova odtegnjenost: nekaj je tu le, kolikor je prezentirano, vsakič se kaže na čisto določen način, vezan na način prezentacije, torej iz perspektive interpretirajočega, v širini in ožini njegovega pogleda, po merodajnosti tistega, kar se mu zdi pomembno ali pa nepomembno. Interpretirati pomeni: izbirati in opuščati, poudarjati in marginalizirati. In venomer je tako, da interpretacija tako rekoč obarva interpretirano. Tako je npr. za poznavalca zgodovine glasbene interpretiranja kak stil petja nemudoma prepoznaven. Stili interpretiranja izvi-

rajo iz čisto določenega časa, včasih ostanejo ujeti vanj. Tako pride do tega, da lahko interpretacija, ki je svoj čas prepričala, kasneje vzbuja začudenje ali pa jo le težka prenašamo.

Kljub temu je vsaka interpretacija, ki si to ime zasluži, prepoznavna kot prezentiranje nečesa. Takoj vemo, katero delo se v njej uveljavlja. Ob vsej stilizaciji in obarvanju se interpretirano *kaže*, ni le naznačeno od zunaj ali označeno. Vendar se nikoli ne pokaže v svoji neposrednosti, tako kot po samem sebi je. Da smo ga sposobni identificirati, izvira iz izkušnje več interpretacij. *Ena* interpretacija ostaja kot taka nerazpoznavna; srečuje v homogeni neposrednosti nečesa, ki je preprosto tako, kakor je. A takoj ko imamo dve interpretaciji in ju obe izkušamo kot taki, z njima izstopi *diferenca* med interpretiranim in interpretacijo. Interpretirano se izkaže kot istostno, ki se lahko prikaže na različne načine.

8

Vendar s tem ne prekličemo njegove svojevrstne odtegnjenosti. Četudi ga lahko izkušamo kot istostno, se ne kaže po sebi, tako da bi ga lahko vzdrževali poleg njegovih interpretacij. Kaže se le v različnosti svojih interpretacij: kot to, kar jim je skupno, kar se uveljavlja na različne načine. Interpretacijam je skupna *možnost*, torej to, da so različna izoblikovanja nečesa, za to nekaj pa je spet bistvena možnost, da se lahko pokaže takó, pa tudi drugače. Pri tem možni načini prikazovanja niso enoznačno, pa tudi ne poljubno zakoličeni. Sicer lahko mislimo vedno nove nianse interpretacije nečesa, lahko pa se zgodi, da rečemo, da ne gre več za nikakršno interpretacijo dela ali teksta – preveč tistega, kar tvori domnevno interpretacijo, se zdi poljubno, in tudi če ne bi zanimali, da nekaj prezentira, to ostaja shematično, nespecifično – v ekstremnem primeru bi lahko bilo to ali pa tudi kaj drugega. Tisto kar lahko interpretiramo, interpretabilno, potemtakem zamejuje prostorje možnosti uveljavljanja. Teh možnosti ne daje vnaprej, lahko pa jih kvalificiramo tako, da imajo vse nekaj skupnega in so si zato kompleksno medsebojno soodvisne ali sorodne. To, kar lahko interpretiramo, interpretabilno, je na določen način odprto za to, da ga interpretiramo. Je prostorje svojih interpretacij.

Kot to prostorje – edinole tako – neposredno izkusimo to po sebi interpretabilno: v tem, da nagovarja in dodeljuje [mitteilt] svojo interpretativnost in potrebo po interpretaciji. Dodeljuje se kot odprto zemljišče, ki ga lahko odkrijemo, kot igra, v katero se lahko spustimo: prostor možnosti vsakič na lasten način hoče, da ga uveljavimo pri sprejemanju kake možnosti. Vendar –

takoj ko dejansko interpretiramo, se to interpretabilno kot tako potegne nazaj. Od tod prihaja temeljna izkušnja interpretiranja, da ostaja vsakokratna prezentacija interpretabilnemu nekaj dolžna; vedno je mogočih več, največkrat mnogo interpretacij, a nobena od njih interpretabilnega ne izčrpa – domnevamo lahko: intenzivneje ko se dodeluje potreba, da ga interpretiramo, večje je obilje možnosti prezentacije.

S tem ko se interpretabilno odtegne vsakokratni interpretaciji, jo sprosti: navsezadnje ni teksta, ki bi določal, kako naj ga beremo, kako naj ga tolmačimo. Veščina interpretiranja je potemtakem v tem, da sami, brez vodstva in predpisov, ubesedimo (ta) nekaj. Ker pa se vsaka interpretacija izvršuje v prostorju interpretabilnega, to nima nič skupnega s samovoljo in poljubnostjo. Interpretacija je vezana na prostorje interpretabilnega, kakor je poteza v igri vezana na pravila igre. Spada v spektrum možnosti, ki jo »dojemajo« – odkrivajo in samostojno artikulirajo, a je ne morejo proizvesti, zato je spet nujno, da ta spektrum kot tak »začrtamo«, da ga vedno znova ocenjujemo: kot interpreti imamo bolj ali manj izrecno vedenje, kaj spada k prostorju njegovega delovanja in kaj ne.

Vsekakor je treba o tem dejansko razmišljati le ob mejnih primerih. Takoj ko interpretacija steče in poteka, jo na splošno spremlja temeljna gotovost, ki spada tudi k igranju igre. Da je to sploh mogoče, da lahko vstopimo v potek interpretiranja, je tu že dovolj potrjeno: pri besedilu, ki se izkaže za berljivega, je komaj smiselni načelni dvom, če njegove stavke res pravilno razumemo – če bi bil dvom upravičen, bi se to prav kmalu pokazalo tako, da bi branje zastalo. Berljiv tekst obljublja, da je razumljiv v celoti, da se razpira v svoji razumljivosti. Kolikor ta določa potek interpretacije, je z njo tu – v vsakem od njenih momentov – njeno prostorje.

Navezanost interpretacije na interpretabilno v celoti za interpretacijo ni nekaj irelevantnega, zgolj fakt, ki zadeva njene pogoje, ampak označuje njeno samostalno nalogo: ko interpretiramo, naj v prostorju interpretabilnega ne bi le dojemali le ene odkrite možnosti, temveč naj bi prostorje interpretabilnega – kakorkoli že perspektivno okrajšano, samostojno artikulirano – uveljavili v celoti. Tudi pri igri ne gre za to, da vlečemo posamične, izolirane poteze, ampak da igramo igro kot določno igro. Interpretacija, ki želi zadostiti svoji nalogi, si mora prizadevati za lastno prostorje.

To lahko najprej pomeni: interpretacija naj bi tekst, delo, kateremu je posvečena, prezentirala kot táko in, kakor smo rekli, s tem naj ne bi povzročila njegove neposrednosti, prej njegovo posredno sebekazanje; tekst se kaže v merodajnosti, stilizaciji in obarvanju svoje interpretacije. Da gre za sam tekst, je pri tem za potekajočo, odvijajočo se interpretacijo nedvomno. Od zunaj, videno torej iz nove perspektive interpretacije, se tega ne da dokazati drugače kot v pluralnosti alternativnih in medsebojno dopolnjujočih se interpretacij.

Da lahko takšne interpretacije tako motrimo od zunaj, je pomembno še z neke druge plati: ob tem lahko razumemo, da niso menjena zgolj predočenja njihovega prostorja. Bolj ko izstopajo kot interpretacije, toliko bolj so torej nekaj drugega kot branje ali [gledališka] izvedba in v svoji govorici odstopajo od interpretabilnega, kakor je berljivo in izvedljivo; bolj ko so komentar ali razlaga, toliko jasneje postaja, da gre interpretacijam pri interpretabilnem tekstu za eno samo zadevo. Da se ta uveljavi, poudarjamo lastno govorico interpretacije.

10

Za zadevo, ki naj bi jo v interpretaciji artikulirali, je moralo iti že v interpretabilnem tekstu ali delu. To ima pomembno konsekvenco za njeno razumevanje: teksti in dela niso nikakršne sebi zadostne entitete, v katere se spuščamo zaradi njih samih, ampak so po svoje interpretacije: posredovana predočenja zadeve, ki jo šele s tem, da na različne načine prihaja do besede, zmoremo izkušati kot zadevo. Zato zadevnosti teksta, kakega dela nasploh, ne moremo napraviti razpoznavnega s »preprosto interpretacijo«, s preprosto prezentacijo ali izvedbo, temveč le z menjavo medija ali jezika: od slike ali glasbe k besedi, od enega besednjaka, ene pojmovne sheme v drugo. Zadevnost interpretiranega izstopi šele v interpretaciji, ki je v tem smislu postala *prestavljenje, Übersetzung, prevod*.

Kjer zadeva kakega dela tako spregovori, je postalo prostorje interpretacije izrecno: svet kot v delu orisano sovisje pod določnim aspektom zadeve – tako fokusirano in predočeno, da zadeva interpretira, da mu lahko kaj pomeni. Svet v mediju predočenja je bil tisto, kar je sprostito interpretacijo in se ji obenem odtegnilo. Zdaj je zadobil prezenco; bolj ko je interpretacija pregnantna, prej se prikaže kot prvikrat.

Ta premislek vodi nazaj k temi moderne in k temeljni potezi, ki jo obvladuje: interpretacija je >novo< nasproti sovisju, iz katerega in v katerem izstopa.

Vendar njena nóvost ni nič drugega kot prikazovalna forma tistega, kar vedno že nosi in kar lahko uveljavimo zgolj prek nje same: sovisja posredno kaže se zadeve. Nanj je vzratno vezano >novo< prikazovanja; a hkrati se jemlje nazaj v smislu predočevanja, kar pomeni: predočene in v njem kaže se zadeve.

Interpretacija je v tem smislu nekaj novega, novega, ki ne želi biti tu zgolj zavoljo sebe samega in je v odnosu do drugih interpretacij prvovrstno periferno, kot novo ga lahko profiliramo zoper staro. Kako naj bi bila interpretacija kaj novega v odnosu interpretabilnega, ki jo sprošča? Kako naj bi se predočevanje kake zadeve zmoгло uveljaviti zoper njo kot nekaj avtentičnega? Kjer se godi kaj takega, kjer prisegamo na prelom s tradicijo, ki smo ga zadobili z interpretacijo, in nanavidezno neposredno nenadnost avtentičnosti njegovega nastopa, smo ta prelom s tradicijo vzeli v zakup popredmetenje interpretiranega v nekaj drugega, v to, kar smo prešli s sprevačanjem temeljnega smisla interpretacije. Kar se želi postavljati kot novo, ni potemtakem nič drugega kot nasprotnostna, ločujoča se interpretacija, ki ne želi, da bi jo še naprej prepoznavali kot interpretacijo.

3.

Glede na to med različnimi različicami in apologijami avantgardizma ni treba iskati reflektiranih artikulacij moderne, ki bi postale transparentne, ampak jih moramo iskati tam, kjer gre za oblikovano, preiščeno in pojmovno razvito vzratno navezavo novega. To se je zgodilo npr. tam, ker se je na izginotje samorazumljivih povezav odgovarjalo s poskusom »ustvarjalne restavracije« tradicionalnega v pesnjenju in pesniškem prevodu – torej že v Hölderlinovem odnosu do antike in pri pesnikih-prevajalcih, kot sta bila Hofmannsthal in Borchardt; prav tako v prisili kanoničnega, pa tudi iz prekašanja sproščenega spoprijema s tradicionalnimi formami in motivi, kot jih najdemo v slikarstvu Picassa in Beckmanna, glasbi Stravinskega in Henza, liriki poznega Benna in prevajalski veščini Paula Celana. Kar zadeva pojmovno refleksijo, bo treba seveda pomisliti na različne obravnave hermenevtičnega fenomenskega področja: na Heideggrov poskus, da bi vprašanja filozofske tradicije na novo odkril kot vprašanja, na Gadamerjevo koncepcijo učinkujoče zgodovine, ki jo moramo razumeti kot alternativo tako razsvetlenskemu mišljenju napredka kot tudi romantičnemu poveličevanju izvora; in nazadnje tudi na Benjaminova

premišljanja o konstelaciji sedanjosti in preteklosti, po kateri mora vsaka preteklost čakati in zadeti na ustrezno sedanjost, da jo lahko »aktualiziramo«. Najkonsekventneje je vzvratno navezavo novega premišljal Nietzsche, ki je pojem interpretacije naredil za temeljni filozofski pojem in pokazal, kako se vzvratna navezava s tem – tudi onstran normalne filološko-hermenevtične orientacije – ohranja kot temeljna poteza interpretiranja.

Če si ponazorimo Nietzschejevo razumetje interpretacije, se to sprva najprej ne zdi preveč plavzibilno. Kajti tu interpretacija ni več predočenje sovisja, ki ga lahko identificiramo in zamejimo, tako kot pri tekstu, ampak načelno strukturiran in strukturirajoč potek življenja [Lebensvollzug]. Ob njem se zdi odločilna poanta te misli, da Nietzsche radikalno zanika preddanost interpretabilnega in tistega, kar interpretacijo potrebuje. Tako postane teza, da je vse izkušanje in spoznavanje v resnici interpretacija, argument zoper »realistično« dojemanje sveta: ko z bojda dane dejanskosti enkrat snamemo »fantazmo in vse človeške dodatke« (KSA 3, 421; FW 57) stran, vidimo, kako ta izginja, se razblini v nič.³ In glede na to domnevna dejanskost ni to, kar se razklenja v kontemplaciji kot to, kar je, ampak to, kar delamo mi, »misleč-čuteči« – le tako obstaja »celotni venomer naraščajoči svet ocenjevanj, barv, pomembnosti, perspektiv, lestvic, pritrjevanj in zanikovanj« (KSA 3, 540; FW 301).⁴ In ker se ta svet – sledeč perspektivi »napravljanja« – prikazuje različno in ker si načelno ne moremo misliti nobene druge perspektivično vezane forme izku-

12

³ Gre za navedek iz *Radostne znanosti*, ki se v celoti glasi: »Was ist denn daran 'wirklich'? zieht einmal das Phantasma und die ganze menschliche Zutat davon ab, ihr Nüchternen! Ja, wenn ihr das könntet! Wenn ihr eure Herkunft, Vergangenheit, Vorschule vergessen könntet – eure gesamte Menschheit und Tierheit! Es gibt für uns keine 'Wirklichkeit' – und auch für euch nicht, ihr Nüchternen –, wir sind einander lange nicht so fremd, als ihr meint, und vielleicht ist unser guter Wille, über die Trunkenheit hinauszukommen, ebenso achtbar als euer Glaube, der Trunkenheit überhaupt unfähig zu sein.« *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 118.

⁴ »Wir, die Denkend-Empfindenden, sind es, die wirklich und immerfort etwas machen, das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Akzenten, Perspektiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen. Diese von uns erfundene Dichtung wird fortwährend von den sogenannten praktischen Menschen (unseren Schauspielern wie gesagt) eingelernt, eingeübt, in Fleisch und Wirklichkeit, ja Alltäglichkeit übersetzt.« *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 308.

⁵ »Die Welt ist uns vielmehr noch einmal 'unendlich' geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schließt. Nocheinmal faßt uns der große Schauder – aber wer hätte wohl Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen? Und etwa das Unbekannte fürderhin als »den Unbekannten« anzubeten? Ach es sind zu viele ungöttliche Möglichkeiten der Interpretation mit in dieses Unbekannte eingerechnet, zu viel Teufelei, Dummheit, Narrheit der Interpretation – unsre eigne menschliche, allzumenschliche selbst, die wir kennen...« *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 438.

šanja, »ne moremo«, kakor trdi Nietzsche, »pregnati možnosti, da [svet] v sebi vključuje neskončne interpretacije« (KSA 3, 627; FW 374).⁵

Vendar nas Nietzschejeva emfaza »napravljanja« ne sme zmešati: interpretacija v njegovem smislu nikakor ni proizvajanje sveta ali konstitucija sveta, temveč, čisto v smislu tega, kar smo prej pojasnjevali, posredovana prezenca nečesa, kar se odteguje v svoji neposrednosti: v tem primeru sveta, tudi če se predočja parcialno, je vedno mišljena kot celota. Emfaza napravljanja se zato usmerja zoper domnevo nečesa, kar je v svoji določnosti preddano, in ki bi bilo lahko prezentno tudi drugače kot posredovano; usmerja se zoper nepremišljeno in samorazumljivo predpostavljjanje določnega sveta. Ko dojamemo, da je vse izkušanje in spoznavanje interpretacija, to nasprotno pomeni, da smo se te predpostavke rešili in da lahko dopustimo, da od zdaj svet v vsakokratni perspektivi brezpredpostavkovno biva kot posredno prezenten. Misel, da je vse interpretacija, sveta ne razpušča v subjektivno poljubnost, ampak le pravi, da sveta nimamo drugače kot v posredovani prezenci.

Ker interpretiranje ni brezsvetno, je lahko spet vzratno navezano na prav *ta* svet: svet ga prav tako sprošča, kakor tekstno interpretacijo njen tekst. Ker pa svet ni omejeno in v sebi zamenjeno prostorje interpretiranja, interpretacija sveta ne more biti vzratno vezana na omejeno in posebno zadevo. Bržkone je zgolj kot ena možnost sveta določljiva, je prezentna posredovano, kot ena možnost, ki zato pripada dogajanju sveta in je v njem prav tako vsebovana. Če jo merimo ob celotnem svetu, vsakokratna interpretacija ni nič novega. Kakorkoli jasno se že razlikuje od drugih interpretacij, nastopa v njihovem zamejenem kontekstu. Svet vsebuje vse svoje možnosti, da ga interpretiramo, in to velja tudi, če teh možnosti ne moremo izčrpati v določnih perspektivah, ki so zato v njem »brezkončne«. Vsakokratna interpretacija spada k dogajanju sveta in se je iz njega ne da črtati, niti je ne moremo izničiti, kar lahko zajamemo le z gledišča nastajanja in minevanja, s tem ko o njej pravimo, da se bo spet vrnila – ravno kot ta, ki je, natančno v svojem sovisju, z vsemi podrob-

⁵ »Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und dumit ihr, Stäubchen vom Staube!« *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 353, 354.

nostmi: »na tem ne bo nič novega« (KSA 3, 570; FW 342).⁶ Ta misel vsakokratni interpretaciji kot meni Nietzsche, šele daje – kakor koli fragilna in tranzitorna se že zdi – njeno težo, njeno »obtežilnost«, lahko bi tudi rekli: njeno zadevnost. Tako k moderni posledično spadajo koncepcije vsega izkušanja in spoznavanja kot interpretiranja, pa tudi misel o vzratni navezavi novega. Drugače od premnogih svojih naslednikov je Nietzsche to jasno spoznal in s svojo mislijo večnega povratka enakega iz tega potegnil konsekvenco, ki ob vsej svoji potujujočnosti spada k samorazumevanju moderne.

Prevedel Aleš Košar

LITERATURA

Christian Meier: *Die Entstehung des Politischen*. Frankfurt/Main 1980.

Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: Ders.: Kritische Studienausgabe Bd. 3. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1988.

Octavio Paz: *Die andere Zeit der Dichtung*. Frankfurt/Main 1989.

NIETZSCHEJEVA NEMORALNA ONTOLOGIJA *

Ali je Nietzsche hermenevtični filozof? Tako se ga – ne povsem neutemeljeno – vedno pogosteje bere, predvsem seveda zaradi njegovih misli o razlagi in interpretaciji. Vendar pa moramo biti pri tem, ko ga uvrščamo v filozofsko hermenevtiko previdni. Njegovo radikalizirano razumevanje interpretacije morda ni 'hermenevtično' v ožjem smislu, vendar pa ravno s tem omogoča, da se pokažejo meje običajnega pojmovanja hermenevtike. Da pa bomo lahko prišli do tod, se moramo najprej spoprijeti z Nietzschejem, z njegovo filozofijo v celoti in ne le z njegovimi mislimi o interpretaciji.

V določenem smislu lahko rečemo, da je Nietzschejeva filozofija kot celota kritika morale. Morala je namreč zanj najpomembnejši »skupni imenovalec« metafizike in krščanstva in njuna kritika ima zato radij in pretenzijo, ki prese-gata zgolj moralno-etično razsežnost: zadeva namreč naš način mišljenja, naše razumevanje biti nasploh. Kritično analizo morale v ožjem pomenu besede je Nietzsche najbolj strnjeno formuliral v svojem spisu *O genealogiji morale* in zato si najprej oglejmo nekatere glavne značilnosti tega dela.

* Nemški izvirnik izšel v: *Hermeneutische Wege*. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten. Ur.: G. Figal, J. Grondin in D. J. Schmidt. Tübingen, Mohr Siebeck 2000, str. 243-256.

Njegovo miselno izhodišče je razlikovanje med dvema tipoma moralnega vrednotenja. Pri prvem, »odličnem« tipu se vrednote določa, spontano na podlagi človekovega identificiranja s samim seboj in s sedanostjo kot tako. *Dobro* tu pomeni pozitivno stanje, ki odlikuje vrednotujočega. Nasprotnje dobrega pri tem načinu ocenjevanja ni »zlo«, temveč »slabo«, torej tisto, od česar se distanciramo, ne da bi bili od tega tudi odvisni, to, kar v ožjem smislu *ni bistveno*.

Motivacija drugega tipa vrednotenja je negativna: Vrednotujoči je tisti, ki je v danem položaju nemočen, ki s sedanostjo ne more postati eno in se zato na »naivne«, neproblematično pozitivne vrednote odziva s sovraštvom. Porazenec v situaciji, v kateri se ne more odlikovati, najde neko drugo sredstvo: kriterije vrednotenja postavi na glavo. Močno in brezobzirno postane »zlo« in v dobro se povzdigne to, kar je njuno nasprotje, torej nemočno in trpeče.

Pomembno je, da je vrednotenje v prvem tipu morale neločljivo povezano z osebnostjo vrednotujočega in jo tudi izraža, medtem ko se ocenjevanje v drugem tipu morale sklicuje na samo vrednoto, na kakovost delovanja, ki velja na sebi in za katero se eni znajo odločiti, drugi pa ne. Objektivizacija sprevrnjenih vrednot je po Nietzscheju sestavni del izredno spretne strategije, s katero so se nemočni lahko nazadnje uveljavili nasproti močnim in s katero je tudi zgodovina dosegla neko duhovnost, ki ji jo odlična naivnost močnih ne bi mogla nikoli prinesiti.

16

To ločevanje vrednot od vrednotujočega subjekta hkrati pomeni osamosvajanje subjekta in odpira pot k nastajanju duhovno discipliniranega individua, ki »sme obljubljeni«. V drugi razpravi svoje *Genealogije* Nietzsche moralo kaže kot sredstvo za oblikovanje subjekta, ki na stvari in samega sebe gleda z vidika pravilnosti in preračunljivosti, ki se uči razpolagati s prihodnostjo, jamčiti za svoje delovanje in zanj tudi prevzemati odgovornost. Moč nad samim sabo, izraženo v moralnih principih, v zapovedih, si človek prisvaja z nasilnim obvladovanjem naravnih instinktov. Z okrutnostjo, usmerjeno proti sebi samemu, si v spomin »vtiskuje« dolžnosti. Nietzsche v tem apliciranju morale na subjekt po eni strani vidi dejavnost, ki jo je komajda mogoče oceniti, kajti »suženstvo« tako urejene morale izvaja dolgoročen pritisk, katerega vpliv je lahko prav tako pozitiven kot, na primer, vpliv »tiranije rime in ritma« na svobodo in moč jezika (prim. JGB, § 188). Moralo se v tem smislu enači z boleznijo, ki pa je »taka, kot je nosečnost«, ki torej obeta prihodnosti in pripravlja nove življenjske možnosti.

Po drugi strani pa je moralno sprevrčanje vrednot »največja nevarnost«, saj se okrutnost do samega sebe »osamosvoji« in moralno želo, ki ga v obliki krivdnosti navidezno usmerjamo izključno proti samemu sebi, postane prefinjeno sredstvo za to, da se v srečnih proizvaja sram, v neposrednih slabo vest, še več, dvom o pravici do sreče nasploh. Zakaj in kako se to dogaja, nam Nietzsche prikaže ob liku »asketskega svečenika«, glasnika idealov, ki jih obravnava v zadnji in najpomembnejši razpravi svoje *Genealogije* z naslovom »Kaj pomenijo asketski ideali?«.

Omenjena ambigviteta, torej možnost dvojnega, diametralno različnega smisla določene lastnosti ali določenega delovanja je odločilnega pomena za Nietzschejevo razumevanje moralne problematike. Poenostavljeno jo lahko opazujemo tudi v različnih vlogah, ki jih lahko igra tako imenovani asketski ideal – v prvem primeru pri »filozofu«, v drugem pa pri »asketskem svečeniku«. Nietzsche ugotavlja, da so filozofi po naravi nagnjeni k asketskemu idealu, da pri njih pogosto naletimo na njegove tipične značilnosti, kot so revščina, vzdržnost itn. Vendar pa te same zase niso »kreposti«, temveč optimalni pogoji njihove lastne biti.

Svečenik poizkuša pomagati tistim, ki trpijo zaradi nemoči in – kot vsi trpečí – iščejo vzrok svojega trpljenja. Pri tem jim pomaga tako, da jih uči spreminjati usmeritev njihovega resentmenta, tako da krivca ne vidijo v drugih, temveč v samem sebi. Proti samemu sebi, torej proti svojim nizkotnim instinktom ne uveljavljajo le svoje preostale moči, temveč lahko celo ta preostanek moči doumejejo kot deležnost v neki veliko večji moči, v božji moči. Kajti bog je postavljen kot nasprotje instinktov, ki jih je treba zatirati, in okrutnost do teh instinktov, priznanje krivde, ki jo utelešajo, postane pot k bogu. In v takem okviru asketizem nujno postane krepost, dolžnost, izključno sredstvo za to, da se pride »drugam«.

Svečenik torej tistim, ki se v kakem pogledu »slabo odrežejo«, prinaša vzpodbudo, daje jim zdravilo, ki jim tudi v tem položaju omogoča hotenje in uveljavljanje. Podobno kot vsako zdravilo ima tudi to svoje stranske učinke. Nietzsche zato zdravila, ki jih uporablja svečenik, deli v dve skupini. V prvo sodi vse, kar zajezuje življenjsko občutje – na primer, preprečevanje afektov, mehanska dejavnost, združevanje v organizacije; vse, kar slabi intenzivnost življenja, lajša tudi trpljenje. Če tako prizadevanje spopolnimo, lahko pripelje do stanja popolne spokojnosti, v katerem je odsotnost trpljenja identična z dosegom

resničnega bistva biti, torej z odrešitvijo. Pomoč na poti k takšni ugasnitvi se Nietzscheju zdi sorazmerno nedolžna, saj je tu pomoč komajda potrebna. Torej to ni tisto področje, na katerem bi se predvsem uveljavljali *glasniki* asketskih idealov.

Dejansko področje delovanja »asketskega svečenika« ni lajšanje trpljenja, temveč njegovo preinterpretiranje. Kajti križ, kot Nietzsche vedno znova poudarja, ni v večji ali manjši prisotnosti trpljenja, temveč v odsotnosti njegovega smisla. »Toda problem ni bilo samo trpljenje, temveč to, da je manjkal odgovor na krik vprašanja 'čemu trpeti'. Človek sam na sebi [...] trpljenja ne zanikuje: hoče ga in ga sam tudi išče, seveda le, če se mu za to pokaže smisel trpljenja, neki zato trpljenja.«² Tak odgovor ponuja asketski ideal: Trpljenje ima globok smisel, je *kazen* za našo krivdo. In če obstaja instanca, ki nas kaznuje za našo krivdo, mora biti to obenem tudi instanca, ki je zainteresirana za našo odrešitev.

18

Asketski ideal torej ne deluje več blažilno, njegova posledica je, nasprotno, eksaltacija, nezmernost občutja. V grozo svoje krivdnosti pogreznjeno človekovo dušo se z obetom neizrekljive in neznane sreče potegne kvišku, vsa bremena in vse depresije so premagane. Toda za kakšno ceno? Ideal, ki tako spodbuja hotenje, ima, gledano dolgoročno, uničujoče posledice, saj negira celostnost življenja. Tu odmerjani doping, ki obljublja nepreklicno zmago smisla, omogoča, da prevzemamo in prenašamo čedalje več trpljenja, še več, da trpljenje celo zahtevamo (kajti ravno trpljenje nam pomaga napredovati na poti k absolutnemu smislu), hkrati pa s svojo perspektivo krivde življenje kot tako spreminja v trpljenje, razvrednotuje preteklo srečo in čutno lepoto ter uničuje samobitne dosežke življenja. Moč obljubljenega smisla, ki nas potegne za seboj, ni zdravilna, temveč, nasprotno, pelje še globlje v bolezen. Zdravnik svečenik sicer pomaga, vendar le proti »simptomom«. Kot tisti, ki nam s svojim »preinterpretiranjem« posreduje obljubo smisla, torej kot tisti, ki je poklican za grajanje krivdnosti in terjanje pokore, je bistveno zainteresiran za pojmovanje življenja kot bolezni, kajti njegova moč je ravno v tem pojmovanju.

* * *

Na prvi pogled se torej zdi, da je glavni rezultat Nietzschejeve kritike morale v »psihološkem odkritju«, da se namreč za visokimi ideali skrivajo nizkotni

² GM III, § 28.

interesi tistih, ki te ideale oznanjajo. To brez dvoma tudi drži. Nietzsche predvsem meri na hipertrofirano licemerstvo moralistov, ki znajo tudi sebe prepričati, da jim ne gre za moč in da jih njihov moralni *credo eo ipso* dela za »boljše« od tistih, ki si, denimo, prizadevajo doseči moč, bogastvo ali slavo. Razkrinkavanje »nepoštene laži« poštenega moralnega idealizma, v primerjavi s katero je običajna laž izraz poštenosti do samega sebe, je za Nietzscheja nujen, četudi »najodvratnejši« del njegovega početja.

Naloga, ki si jo filozofija že od nekdaj postavljala v odnosu do morale, je njeno fundiranje, *utemeljevanje*. Sama morala je veljala kot nekaj danega, nekaj kar je onkraj vsakega dvoma, in za njeno veljavo so se iskali zgolj prepričljivi razlogi. Takšna naravnost pa je bila po Nietzscheju le učena oblika brezpogojnega priznavanja morale, ki morale ne vidi in je noče videti kot problem.³ Kaj torej pomeni videti moralo kot problem?

Nietzsche meni, da se je treba vprašati o vrednosti samega moralnega vrednotenja. Vprašati se je treba po pogojih, v katerih je nastalo dano ocenjevanje, po tem, čigav simptom ali čigava posledica le-to je, in predvsem po tem, k čemu tako vrednotenje stremi in kaj bo spodbujalo oziroma zaviralo. Resnični vzrok za to, da takšno vprašanje povzroča nejevoljo, ni dejstvo, da nekatere priznane moralne vrednote razglajamo za licemerstvo, bolezenski pojav ali nekakšen strup (v drugačnem kontekstu sicer iste moralne vrednote hvalijo kot okrepitev, zdravilo ali izredni duhovni dosežek). Dejansko škandalozno se je vpraševati po pogojih in smislu samega moralnega vrednotenja. To vpraševanje namreč implicira, da je moralno vrednotenje, ki določa smisel vsega in zaobsega *celoto*, vselej tudi neko *polaščanje*, da je torej tu vselej nekdo, za katerega ima neki določen smisel to, da si ravno *na ta način* lasti smisel vsega. Moralno vrednotenje torej ni nad življenjem in je zato lahko tudi samo predmet vrednotenja.

Vendar pa morala, ki jo »spodkopava« Nietzsche, predpostavlja absolutno pozicijo nad življenjem. Taka pozicija ji po eni strani omogoča pretenzijo k brezpogojnosti, po drugi pa jo sili v tabuiziranje lastnega izvora, torej v prepoved vpraševanja po tem, kdo je tisti, ki vrednoti. Vrednotenje preneha biti interpretacija, moralna delitev postane edina mogoča, smisel je vnaprej dan in gre le še za to, da se ga bolj ali manj uspešno izpolnjuje. Za učinkovitost in

³Prim. JGB, § 186 (O naravni zgodovini morale).

površno postulirano brezpogojnost pa plačamo z ohromitvijo in nazadnje z izgubo dejanske življenjske moči.

Nietzsche s svojim postopanjem opozori na naslednje protislovje: morala hoče obvladovati življenje, ne da bi obenem hotela biti izraz oblastvene volje, torej »volje do moči«. Morala si prizadeva popolnoma zapustiti konstelacijo moči, saj prav dobro čuti, da je vsebina moči nenehno konfrontiranje z drugačno perspektivo, z drugačnim pomenom. S tem ko Nietzsche opozori na pogojenost tega, kar bi želelo biti brezpogojno, ne odpravi možnosti pretenzije k brezpogojnosti, vendar pa pokaže, da mora tudi tako pretenzijo vselej *nekdo* imeti in da to dejstvo samo na sebi skriva že tudi možnost drugačne perspektive. O pretenzijah je torej mogoče govoriti le glede na druge *možnosti*, torej le v koordinatah moči.

20

Nietzsche s tem manevrom morale noče niti uničiti niti odpraviti, temveč pozkuša doumeti njen dejanski status. Ve, da morale kot ocenjevanja ne moremo nikoli opustiti, saj vrednotenje sokonstituirata bistvo človeka kot takega. Zato tudi tako roteče poudarja, da izraz »onstran dobrega in zla« *ne* pomeni »onstran dobrega in slabega«. ⁴ Če torej nikoli ne moremo izstopiti iz vrednotenja, pa je to, nasprotno, vselej mogoče storiti pri vsakokratnem ocenjevanju. Uveljavljene morale nam zatorej ni treba zapustiti, temveč zadostuje, da jo »spravimo v gibanje«, kar pomeni, da se naučimo spremeniti perspektivo.

Zato Nietzsche »hvaležno« sprejme celo načelno sprevračanje vrednot, torej tisti suženjski upor v morali, s katerim se je človekov duh obrnil proti samemu sebi, pri čemer to sprevračanje razume kot predigro perspektiviranja, sposobnosti spreminjanja stališča. Ta predigra je bila razumljena kot občeveljavni cilj, sprevračanje vrednot, tj. kot sredstvo življenja, a se jo je napak razlagalo kot življenjski smoter, ki naj bi izključeval vsako nadaljnje sprevračanje. Ko Nietzsche z očitno pristranskostjo polemizira s črednimi in suženjskimi vrednotami, meri s tem na absolutizacijo perspektive, ki dejanje vrednotenja kaže kot podrejanje vrednotam, ne razkrije pa tega, da so vrednote proizvod vrednotenja. Zdi se torej, kakor da bi obstajale vrednote brez stališča in pristranskosti, brez podrejanja drugih vrednot; zdi se, kakor da bi izumili življenje, »ki se vzdržuje vseh organskih funkcij« (JGB, § 259).

⁴Prim. GM I, § 17.

Pristranskost Nietzschejeve polemične pozicije ne zanikuje vodilne in vzgibavajoče moči vrednotenja, temveč jo hoče vrniti v napetostno razmerje do dejanja vrednotenja in s tem ponovno umestiti v »kontekst moči« življenja: »[...] ste se že kdaj dovolj vprašali, kako drago je bilo treba na zemlji plačati za postavitev slehernega ideala? Koliko resničnosti je bilo treba v ta namen vsakič oklevetati in prezreti, koliko laži posvetiti, koliko vesti premotiti in koliko 'boga' žrtvovati? Da bi lahko postavili eno svetišče, je treba drugo svetišče uničiti: to je zakon [...]«.⁵

Ta nujna enostranskost za Nietzscheja ni očitek morali, zato pa nam pove nekaj načelnega o njeni naravi. Nietzschejevo postopanje zato temelji v možnosti, da se kakor koli tematizira stališče, *perspektivo*. Ko govorimo o perspektivi, moramo upoštevati dejstvo, da perspektive niso »sektorji«, ki bi ravnodušno obstajali drug ob drugem in bi se poljubno prekrivali, temveč naj bi ta pojem izražal *enostranskost* pollaščenja, ki nujno zanikuje in prikriva drugačni pomen »istega«. To velja celo na najsplošnejši ravni, torej glede pravkar omenjenega vprašanja, kaj je v razmerju med vrednoto in vrednotenjem pogojujoče in kaj pogojeno.

Enostranskost, ki je ni mogoče ločiti od konkretnega vrednotenja, vključuje možnost spremembe vidika in s tem tudi spremembe smisla. »Asketski ideali« so v nekem določenem položaju za življenje bili dejansko okrepitev in zdravilo: po njihovi zmagi, po njihovi uveljavitvi pa se je pokazala njihova škodljivost. Absolutizacija smisla, ki je v »onstranstvu«, ki napotuje »nekam drugam«, je povzročila izprijenje instinktivnega spoštovanja do različnih tipov smisla in je nazadnje privedla do stanja, v katerem je prenapeti transcendentni smisel postal očitno irealen, neverjeten. Hkrati pa je sedanja realnost sveta ostala brez smisla, tako da proizvaja le odpor in utrujenost. Kot posledica čisto moralnega ocenjevanja se je zatorej pokazal nihilizem: »[...] – mar ne moramo reči, da se je [to zdravilo] v svojih naknadnih učinkih konec koncev izkazalo za stokrat nevarnejše od bolezni, ki naj bi jo ozdravilo?«⁶

Nietzsche vidi ta položaj kot krizo, torej kot izziv in priložnost. Seveda ne kot priložnost za povratek, za ponovno vzpostavitev »moralne« vezanosti na transcendenco, kajti takšen povratek ni niti mogoč niti zaželen. Potreben je nov cilj.

⁵ GM II, § 24.

⁶ GM I, § 6.

Nietzsche ga formulira kot poizkus, da bi se »nenaravna nagnjenja, vsa strem-ljenja k onstranskemu, nesmiselnemu, neinstinktivnemu [...] tokrat povežalo s slabo vestjo«.⁷ Različnost tega ideala ni v njegovi vsebini, temveč v tem, da se ga od vsega začetka postavlja kot element konstelacije moči, v kateri njegova enostranska primernost, še več, njegova nepogrešljivost ne odpravlja njegove dvoumnosti.

* * *

Kritika morale v ožjem pomenu besede, torej kritika kakega moralnega ideala, ne bi imela resnično filozofskega dometa, če ne bi hkrati tematizirala podlage, na kateri je kot kritika mogoča. Ta podlaga je za Nietzscheja pojmovanje biti kot volje do moči. Ravno med nastajanjem *Genealogije* se Nietzsche zave, da je lahko »kritika morale« v širšem pomenu sredstvo za to, da se posredno pokaže strukturo možnosti (»strukturo moči«) biti nasploh.

22

Vedno jasneje poudarja pomen sprevrčanj, s katerimi si je poizkušal prilastiti to, kar je prej zavračal, in pomen pretresov, ki jim je bil izpostavljen takrat, ko tega ni poizkušal. Nujnost sprevrčanja vrednot postane zanj bistvena izjava o naravi življenja: Življenje je pogojeno z nepravičnostjo in enostranskostjo sleherne vrednote in ga brez žaljivega, potvarjajočega značaja sploh ni mogoče misliti. Toda iz tega, da je v življenjskem kontekstu pravica konkretne vrednote v drugem smislu tudi krivica, nikakor ne sledi, da je življenje kot tako v zmoti – nasproti čisti vrednoti, ki jo postulira morala.

Spodkopavanje morale se torej Nietzscheju retrospektivno kaže kot to, kar v negativnem oziru združuje njegovo delo. Dejstvo, da so se vsa dotedanja filozofska prizadevanja osredotočala na iskanje čiste resnice ali neomajne gotovosti za naše spoznavanje in naše delovanje, postane zanj zanesljivo znamenje tega, da so filozofi delovali na področju vpliva morale, da jih je vodila fiksna ideja o poslednjem, zunajsvetnem razlikovanju, ki naj bi nekoč omogočilo dojetje in presojanje sveta kot celote. Zato Nietzsche tudi vprašuje po vrednosti takšnega razlikovanja, torej po vrednosti spoznanja, *ki noče več biti interpretacija*.

Medtem ko si morala prizadeva, da bi človekovo bit z absolucijo, odvezo čistih vrednot osvobodila interpretativnega karakterja, Nietzsche vprašuje, ali ima

⁷ GM II, § 24.

bit sploh še kakšen drug karakter, ki bi se razlikoval od perspektivičnega. Ravno v nasprotju z moralnim stališčem lahko jasno spoznamo, kako Nietzsche poizkuša dokazati, da je perspektivičnost, interpretativnost lastna biti kot taki. Takšna teza je v nekem oziru izziv celotni miselni tradiciji, in če se z njo resno spoprimemo, se nam pokažejo njene težke ontološke posledice (med drugim na novo osvetli razlog, zakaj vprašujemo po »smislu biti«), ki jih lahko tu nakažemo le v obrisih.

Če resničnost ni urejena moralno, kritika moralnega stališča zadeva tudi naše predstave o resnici. Tudi sama brezpogojna volja do odkrivanja resnice je »moralni fenomen«. To se po Nietzscheju potrjuje v tem, da v vsej dotedanji filozofiji ne najdemo razmisleka o tem, ali nemara ne bi bilo treba utemeljiti tudi same volje do resnice. Od tod sledi tole vprašanje: V čem je vrednost takega pobožanstvenja resnice? Kaj vnaprej vemo o karakterju biti, da se lahko naenkrat in za vedno odločimo, da je resnica pomembna, neresnica pa ne. V življenju sta vendar pomembni tako resnica kakor tudi neresnica, in če naj odpravimo neresnico, prisotno v perspektivičnosti, bomo izgubili tudi resnico. Mar se v volji do resnice kot neproblematičnemu cilju ne kaže potreba po zatočišču? Ali mar ni tako, da se zaradi predstave o takšnem absolutnem stališču naš dejanski položaj med resnico in neresnico kaže kot nesrečen in zavržen? Enako kot pri morali nas tudi v primeru resnice navidezno »nedopustno« vpraševanje o njeni vrednosti pripelje do sklepa, da je resnica v absolutizirani podobi življenju sovražna in škodljiva.

Zato Nietzsche proti koncu razprave »Kaj pomenijo asketski ideali« izrecno zavrže upanje, da bi moderna znanost lahko bila zaveznik v boju proti takim idealom. Čeprav trezna, skeptična, antikristovska in »antimetafizična«, je znanost, nasprotno, najboljši (ker je med drugim najskritejši) zaveznik asketskega ideala. Tudi znanstveniki večinoma povsem samoumevno verjamejo v nemožnost kritiziranja resnice kot take in v bodočo ločitev resnice od slepila. Nietzsche zariše dolg lok »problema znanosti« od Sokrata pa vse tja do sodobnega matematičnega naravoslovja in ugotovi, da se tudi današnji »teoretiki« v svojem stremljenju po gotovosti slepijo z mislijo o odpravi večpomenskosti biti, da tudi ideja pozitivnega spoznanja (ki naj bi omogočila opustitev interpretacije) temelji na starem metafizičnem verovanju v absolutno vrednost resnice.

Prepričanje o vrednosti resnice same izrašča iz predstave o bivajočem, ki *obstaja* neodvisno od učinka, ki ga izvaja in kateremu podlega, torej o bivajočem,

ki ga lahko ločujemo od relacij, v katerih obstaja. Nietzsche vedno znova kritizira »subjekt« v smislu resnično bivajoče enotnosti (substance), ki naj bi bivala »na sebi«, torej neodvisno od tega, kako interpretira vse drugo bivajoče in kako to drugo bivajoče interpretira njo. Tak absolutni subjekt je po njegovem le miselni konstrukt. Resnični subjekt je enotnost, ki se mora uveljavljati in ohranjati, ki je sposobna, da nastopa, *velja* kot taka.⁸

Kako naj si predstavljamo to veljavnost, s katero nekaj postane subjekt? Nietzsche v tej zvezi pogosto govori o »središču moči«, ki vzpostavlja neko perspektivo, torej neki določen smisel, s katerim nato premerja, obvladuje in sooblikuje okoliški svet.⁹ Tako pomensko enotnost lahko, na primer, mislimo kot kraj, ki ga bivajoče zavzema in s pomočjo katerega združuje, obvladuje, *interpretira* gibanja, ki tečejo skozenj (oziroma kot gibanje, ki na ta način interpretira kraje, ki jih prekrizari bivajoče). Perspektiva je tu vsekakor razmejena pomenska celota, ki jo je treba ohranjati in ki obvladuje in združuje interpretirana »dejstva« – in jim s tem hkrati omogoča, da nastopajo kot dejstva. Je torej enotnost, ki interpretira, ki tvori tisti »zavoljo«, v katerem lahko to, kar je interpretirano, nastopa kot opredelitev. Govorjeno z Nietzschejem, je interpretacija predvsem »razmerje moči«; tisto, s čimer se nekaj interpretira, si vselej podreja to, kar je dojeto. Kar se tako dojame ali interpretira, postane funkcija, moment, ki v sebi zajema tudi nosilno enotnost in jo razlaga v *njenem* (ohranjenem) *smislu*. (»Vidik« zato ni kaka dana »točka«, iz katere bi potekala interpretacija: Vidik je vselej neki pogled, neka pomenska odprtost, ki jo ohranja neka določena moč in v kateri in nasproti kateri lahko nekaj nastane kot *njen* moment.)

Nietzsche sicer zavrača na sebi bivajoči »subjekt«, vendar pa subjektiviteto razume kot pomembno sredstvo za to, da bi označil načina, kako kaka enotnost sprejema učinke in tudi sama učinkuje, torej kako razlaga in je razlagana. Resničnost kot taka je zanj zmožnost učinkovanja in kljubovanja učinkom, tako da »biti nekaj« pomeni uveljavljanje te zmožnosti na neki specifičen način. Lastnosti kake stvari so njeni učinki na druge stvari: za neko stvar obstaja tisto, v čemer lahko izpričuje svoj obstoj. Bivajoča stvar interpretira in je interpretirana, »podreja« si vse in »se podreja« vsemu in je tako »sub-jekt« v obeh pomenih te besede. Je »tvorba moči«, katere sfera učinkovanja in trpljenja se

⁸ »Ta 'velja' je dejanski 'to je', je edini 'to je'« (KSA 12, 140).

⁹ N 1888-1889, VIII 14/184/; KSA 13, 370; npr. tudi VIII 14/186/; KSA 13, 373.

razteza in krči. V tem kontekstu torej ni razloga, ki bi nam preprečeval reči, da se v morje štrleča skala in ob njo udarjajoči valovi vzajemno *interpretirajo*.

Tisto, česar pa, nasprotno, ne moremo misliti, je »na sebi« bivajoča stvar ali subjekt, torej stvar, pri kateri bi odmislili to, kar ta stvar interpretira, in to, kar jo interpretira. Neodvisnost, ki je nujno povezana s pojmom bivajoče stvari in s katero se stvar kot taka izloča iz drugega, ni neodvisnost bistva, »esence«, temveč neodvisnost *smisla* njene veljavne perspektive. Povedano drugače: V pogledu, s katerim stvar interpretira, je ta stvar neodvisna od tega, kar interpretira. Vendar pa ima ta neodvisnost neko nenavadno lastnost: Ni namreč neodvisnost »nasploh«, temveč ravno s smislom – torej neodvisnost uveljavljajoče se veljavnosti -, z močjo povezana neodvisnost, in ta je vselej hkrati neka oblika odvisnosti. Kar je na ta način neodvisno, *ne more bivati* brez tega, kar interpretira, od česar je torej odvisno.

Čeprav Nietzsche v svojih spisih na to temo uporablja precej »mehanistični« besednjak (govori namreč o raztezanju, odbijanju, povezovanju itn.), se jasno zaveda posebnosti »neodvisnosti«, ki nastane z močjo. Odločilna značilnost takega razmerja je namreč možnost *spremembe*. Rekli smo, da v interpretaciji neka perspektiva obvladuje to, kar interpretira. Zato je interpretacija enostranska, zaverovana vase, je zavzetje stališča, s pomočjo katerega se resničnost v nekem smislu razkriva, v drugem pa zakriva in izriva. Celo najnepomembnejši dojeti moment v danem položaju uteleša neki drug vidik resničnosti, ki je bil sicer »obvladan«, vendar pa ga ni mogoče in tudi ni treba odpraviti. Nasprotno, ta obvladani vidik resničnosti se neprestano uveljavlja kot interpretirajoč, tako da se lahko doslej vladajoči pomen v njegovi perspektivi kadar koli pokaže kot interpretiran. Dojetje nečesa torej vselej pomeni tudi izpostavljanje subjektivitete neki drugi perspektivi.

Takšno pojmovanje interpretacije načelno problematizira nasprotje med notranjostjo in zunanostjo, saj notranjost ni več nekaka skrivnostna sfera, ki bi v bistvu pripadala nekemu posebnemu bivajočemu; enotnost smisla – kolikor je *interpretirajoča* – postane »notranjost«. Če Nietzschejevo kritiko morale pretehtamo vse do njenih najsplošnejših konsekvenc, vidimo, da dejansko postavlja pod vprašaj pomensko statičnost tradicionalnih ključnih kategorij, kot so, denimo, izvorno-izvedeno, resničnost-možnost, bistvo-pojav ali resnicavidez. »Moralni« naravnosti je že vnaprej in za vselej jasno, kaj je *bit*. Ta naravnost se kot moralna odlikuje po tem, da nikoli ne dovoljuje pogleda, iz

katerega bi bilo izvorno utemeljeno v izvedenem. Izvorno seveda ni nekaka identična »entiteta«, ki bi lahko obstajala sama v sebi; »izvorno« in »izvedeno« sta *položaja*, torej pomena in »vrednoti«, ki sta taka, da se lahko vzajemno identificirata kot to, kar sta. Če si ogledamo način biti resnično bivajočega, ne moremo spregledati dejstva, da neizpodbitna neodvisnost bistvenega (izvora, resničnosti, resnice itn.) nikoli ne preneha biti (obrnljivo) razmerje moči, ali, povedano drugače, da je ta neodvisnost osvojena, ohranjena in pogosto tudi izgubljajoča se neodvisnost.

Premagati moralno stališče v najširšem smislu pomeni, da bit prenehamo povezovati z resničnostjo, resnico ali »samim« bistvom. Nič ni namreč samo v sebi takšno, da bi lahko obstajalo le v svojem »lastnem« pomenu. O »smislu biti« lahko torej govorimo le zato, ker *je* to, kar ima smisel (za nekaj), še neki drug smisel, in ker *ima* to, kar je smisel, vselej še neki (drug) smisel. Ta čista delitev, na kateri hoče konec koncev graditi morala, nastopa zoper biti-v-svetu, kolikor s tem razumemo, da biti vselej pomeni biti-(še)-v-nekem-drugem-pomenu.

26

Teza, da ima bit perspektivni karakter, torej pomeni, da je razmerje med bistvenim in nebistvenim, resničnim in mogočim, resničnim in navideznim obrnljivo razmerje moči, v katerem se eno spreminja v drugo. To, kar hoče Nietzsche odpraviti, je ontologizacija čistih vrednot, in ne razlika kot taka. Bit je mogoče po njegovem, nasprotno, razumeti kot udejanjanje te razlike, torej kot interpretirajoče razlikovanje tega, kaj je treba dojeti s katere pozicije, kaj v danem položaju vzpostavlja enotnost in kaj razliko.

* * *

Sledeč Nietzschejevemu vprašanju, v kolikšni meri biti pripada perspektivni karakter in ali lahko bit sploh mislimo drugače kot perspektivno, smo prišli do spoznanja, da perspektivnost ni zunanji odnos med na sebi bivajočimi bistvi ali substancami, temveč da tvori njihovo bit, da tako imenovano bistvo vselej *biva* kot perspektiva, da torej kot interpretirajoče vselej hkrati tudi *interpretira*. Za Nietzschejem pogosto nepremišljeno ponavljana in še veliko bolj nepremišljeno uporabljana trditev, da obstajajo le interpretacije, torej pokaže neki nepričakovano globok smisel. Dejstvo ne more biti dejstvo le v okviru neke določene interpretacije: Če je (nekaj), je hkrati tudi sestavni del *interpretirajočega konteksta*, in po drugi strani je sama interpretacija kot bivajoča vselej tudi nekaj (torej določeno dejstvo). Ni »resnične«, polne biti; bivajoča stvar vselej obstaja kot specifična perspektiva, ki v svojem smislu omogoča in

obvladuje nastajanje faktičnih opredelitev, vendar pa je kot bivajoča vselej izpostavljena pretenziji, da bi se izkazovala v tisti perspektivi, ki jo utelešajo te opredelitve. Le v tej zahtevni podobi je interpretacija resnično interpretacija in ne kaka poljubna in brezplodna igra.

Tu bomo torej zapustili predstavo o polni, samozadostni biti, ki bi jo kot končna in umeščena bitja iz nekega nenavadnega razloga »le« interpretirali. Interpretacija še zlasti ni znamenje končnosti (omejenosti) človekovega razumevanja, temveč je izraz produktivne narave njegove biti. »Sama interpretacija« ima, kot pravi Nietzsche, »bivanje« (KSA 12, 140). Pojmovanje interpretativne narave biti kot končnosti brez dvoma ni povsem neutemeljeno, vendar pa je treba pokazati, da in kako je ta končnost povezana z nemožnostjo *bivanja v enem* smislu. Prizadevanje morale po odpravi interpretacije zato, da bi se lahko prišlo do biti, se iz te pozicije kaže kot nesmiselno in ga skorajda ne moremo razumeti drugače kot simptom.

Nietzschejeva teza o biti, ki interpretativnega karakterja ne pripisuje le človekovi biti, temveč biti nasploh, je brez dvoma nenavadna. Mar nismo že s Heideggrom pojasnili, da je interpretirajoče le človeško, tubitnostno bivajoče, in sicer za razliko od priročnega in predročnega? In mar nam ni Gadamer zabičeval, da je razumevajoča bit v svojem bistvu jezikovna in zgodovinska?

In vendarle se zdi, kot da bi Nietzsche, poizkušajoč bit razumeti iz interpretacije, Heideggro v nekem smislu prijel za besedo. Heidegger je namreč že takoj na začetku *Biti in časa* pojasnil, da mora biti ontologija netubitnostno bivajočega fundirana v strukturi razumevanja. Toda dvoumna odprtost interpretacije, ki je implicirana v njegovem velikem odkritju, v pojmu biti-v-svetu, se pri njem ponovno problematizira in prikrije z uvedbo in »ontologizacijo« več povsem različnih »načinov biti«. Zato vse drugo bivajoče razume iz razlike do tubiti in s tem iz *razlike do strukture interpretacije*. Človek se torej v »svoji« biti nanaša na »svojo bit« (torej na svoj poseben način biti, imenovan »eksistenca«) in – v okviru interpretacije – ne v »svoji« biti na »drugo« bit in v »drugi« ne na »svojo« bit, povsem tako kot vse, kar obstaja. Bivajoče, ki tedaj še preostane, se le pojavlja, je »predročno«, »obstaja« torej le kot teoretični konstrukt. Nietzsche bi s svojim ostrim očesom gotovo posumil, da je za ontologizacijo dveh načinov biti, ki preprečuje oceno možnosti, prisotnih v konceptu biti-v-svetu, znova na delu neka morala, ki pa se tokrat oklepa čiste »samobiti« (oziroma »same biti«).

V drugem »vidiku« (netubitnostno bivajočega) skriti problemi so povzročili, da se je raziskovanje interpretativnega dogajanja brez hrupa omejilo na specifičnost jezikovno-zgodovinskega razumevanja. Gadamerjeva hermenevtika je na modelu razgovora – bodisi da gre za notranji dialog, ki ga vodimo sami s sabo – ali razmerja različnih epoh – pokazala marsikatere bistvene značilnosti interpretacije in še zlasti poudarila končnost našega razumevanja. *Positivno* izraženo pa ta končnost pomeni, da vse, kar kakor koli razumemo, vedno še sodi v neki kontekst, ki omogoča tudi razumevanje samo. S tem je kar najtesneje povezana vprašljivost čiste meje med interpretirajočim in interpretiranim. Ravno v razmerju do preteklosti se namreč pokaže, da je gibljivost te meje pogoj, ki omogoča interpretacijo. Vedno znova lahko (in moramo) zastaviti tole vprašanje: Je to *naša* preteklost ali nemara naša *preteklost*? Ali je preteklost tisto, v čemer trenutno še smo in kar nadaljujemo, torej *s čimer* razumemo, ali nemara to, *kar* razumemo, namreč iz neke – druge – sedanjosti? Preteklost je in brez dvoma mora biti oboje, odvijanje interpretacije pa je tisto, kar tu vselej spreminja potek meje. V tem smislu je razlika med interpretirajočim in interpretiranim vselej konkretni *rezultat* interpretacije, ne pa njeno izhodišče ali celo (na sebi bivajoči) pogoj.

28

Zaradi samoomejevanja filozofske hermenevtike na problematiko jezika in zgodovine so brez dvoma odpadli mnogi problemi, kar pa v filozofiji največkrat pomeni, da se ti problemi vračajo še v veliko bolj pereči podobi. Če je interpretacija vezana na razumevajoči pogovor tradicije same s sabo ali na »notranjo besedo« in na refleksijo, se moramo vprašati, kako se ta »dialog« nanaša na bit vsega tega, kar »samo s sabo« še ne vodi takšnega dvogovora. Z vidika Nietzschejevega pojmovanja interpretacije namreč v sposobnosti za notranji dialog ali v zgodovinskosti ne moremo videti *drugačnega načina biti*. Vse te značilnosti človekovega razumevanja so le specifično odvijanje biti v dveh kontekstih, torej biti kot take. Vse, kar *obstaja*, pri Nietzscheju nujno napotuje na neki drug kontekst, saj nekaj interpretira in je po tem nekaj tudi samo *interpretirano*. »Razmerje moči« med interpretirajočim in interpretiranim ni izključna značilnost človekove biti in neizčrpnost tega razmerja ne izvira iz jezika, kar pomeni, da jezik še živi iz tega razmerja.

V čem se torej razlikuje človekovo razumevanje od interpretativne biti? Že živa bitja se odlikujejo po tem, da ne interpretirajo le z vidika kraja, ki ga trenutno zasedajo, ali svojega izvršenega gibanja, temveč tudi s tem, kar jih lahko v danem pogledu združuje z njihovo bitjo. Človek z jezikom postane

bivajoč v svetu in s pomočjo tega postane dejansko vsezaobsegajoč v obeh osnovnih pogledih, torej tako v prostorskem kot časovnem, vendar pa mora ta svet s svojo interpretativno bitjo tudi proizvajati in ohranjati. Zato je njegova bit, če naj uporabimo Nietzschejev izraz, »obsežnejša« interpretacija. Različni »načini biti«, razlike, ki jih ugotavljamo med mrtvo stvarjo, živim bitjem in človekom, izvirajo iz različne intenzivnosti (»obsežnosti«) interpretacije. Posebnost naše biti, paradokсно, ni v tem, da vodimo dialog »sami s sabo«, temveč v tem, da lahko, nasprotno, stvari v enem pogledu interpretiramo s stvarmi v drugem, pri čemer je opredelitev »zunanje«-«notranje« vselej dejavnost interpretacije.

Šele tu se pokaže celotni doseg Nietzschejeve kritike morale. Ne gre le za to, da Nietzsche moralno stališče odkriva tudi na področjih, ki, gledano od zunaj, nimajo nič opraviti z moralno, odločilno je, da njegovo mišljenje stremi k drugačnemu razumevanju biti, da odpira tudi možnost neke, v tem smislu nemoralne ontologije.

Prevedel Alfred Leskovec

LITERATURA

Nietzsche, F.: *Kritische Studienausgabe* (KSA), Sämtliche Werke in 15 Bänden, hg. von G. Colli und M. Montinari, München-Berlin-New York 1980.

ONSTRAN SMISLA IN RAZUMEVANJA

Navadili smo se, da peljemo hermenevtiko do filozofske časti prek različnih stopnic. Začne se relativno nedolžno, z večšino interpretiranja in razlaganja, nadaljuje se s filozofsko hermenevtiko, ki za metodično razumevanje in razlaganje pripravlja splošen spoznavno- in znanstvenoteoretični okvir, in se konča s hermenevitično filozofijo, v kateri sta tako filozofiranje kot tudi predfilozofsko življenje samo odločilno določeni kot razumevanje in sporazumevanje. Tej hermenevitični filozofiji se ni treba omejiti na hermenevtiko tekstov, lahko se razširi na hermenevtiko čutov, hermenevtiko podob in hermenevtiko ravnanj. Preizkusni kamen za ugotavljanje, kam hermenevtika vodi, nam bo tujost. Odločilno vprašanje se glasi: Ali je mogoče tujost premagati na hermenevitičnih tleh, ali bo ta postavila pod vprašaj tudi hermenevtiko samo? Pri obravnavanju tega vprašanja se sklicujemo v glavnem na tretjo od prej imenovanih faz, namreč na filozofsko jedro hermenevitične filozofije, ki je svoj najučinkovitejši izraz našla v Gadamerjevi *Resnici in metodi*. Da ta učinek ni nesporen, ne kaže le nemška razprava, v kateri starejša, »tradicionalna« hermenevtika z raznih koncev brani svoje pravice proti Gadamerjevemu poskusu preseganja, marveč je to razvidno tudi iz najrazličnejših verzij hermenevtike iz Italije.¹ Če se tako

¹ O razmerju med »tradicionalno in filozofsko hermenevtiko, ki se kaže v razpravi z Gadamerjem, prim. F. Rodi, *Spoznanje spoznanega. K hermenevtiki 19. in 20. stoletja* | Erkenntnis des Erkannten.

kot Jean Greisch odločimo, da bomo določili sodobnost kot »obdobje hermenevtičnega uma«, se prav lahko tudi izkaže, da se s tovrstno določitvijo naše dobe pokažejo tudi njene meje.

1. Polarnost znanega in tujega

V osnovnih razmišljanjih *Resnice in metode*² Gadamer hermenevtiki določi »položaj med tujim in znanim«: »V tej vmesnosti je pravi prostor hermenevtike« (str. 279). Ta umestitev pa udari tudi po strunah starejših predstav. Že Schleiermacher in Dilthey poudarjata, da bi se hermenevtika izkazala za nemogočo, če bi vse nasploh bilo tuje, in za nepotrebno, če ne bi bilo nič tujega.³ Ta izničujoča alternativa spominja na znano aporijo iz Platonovega *Menona*, po kateri je iskanje nemogoče. Če vem, kaj iščem, je iskanje nepotrebno. Če tega ne vem, je iskanje nemogoče. Po naključju bi naletel na nekaj (prim. *Menon* 80 d 7: entychois), za kar ne bi vedel niti, ali je to to, kar sem pogrešal. Temu nasproti bi lahko navedli Picassov izzivalni stavek: »Jaz ne iščem, jaz najdem«, vendar se bomo zaenkrat držali smernic platonsko obarvane hermenevtike. Kakor za Sokrata obstaja iskanje v vedoči nevednosti, ki priznava svoje omejitve in jih s tem prekoračuje, tako bi tudi za hermenevtično razumevanje veljalo, da obstaja v razumevajočem nerazumevanju, ki izhaja iz implicitnega predrazumevanja in je usmerjeno proti izrecnemu razumevanju. Podob-

32

Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts (1990), posebno str. 89, ter Gadamerjevo repliko v *Philosophische Rundschau* 38 (1991), str. 161–177. O italijanski razpravi, ki postavlja pod vprašaj osrednje predpostavke hermenevtične filozofije onstran nasprotja resnice in metode, prim. knjigo, ki jo je izdal F. Bianco: *Prispevki k hermenevtiki iz Italije* | Beiträge zur Hermeneutik aus Italien | (1993); za moja razmišljanja so zanimivi predvsem prispevki F. Bianca, M. Ruggeninja in C. Sinija. Splošno sodobno opredelitev hermenevtike je mogoče končno najti pri J. Greischu v njegovih zgodovinsko zasnovanih predavanjih *Hermenevtika in metafizika* (1993), v katerih so upoštevani poleg nemških tudi nastavki novejšje francoske misli. Celoten razpon sodobne hermenevtike pa je razviden iz zbirke sestavkov O. Pöggelerja: *Spisi o hermenevtični filozofiji* (1994). – Če si smem še sam dovoliti posebno kritično pripombo: vprašljivost *Resnice in metode* nasploh ne izvira tako zelo iz zoperstavitve učinkovanja resnice in metodičnega raziskovanja, katere enostranskost je Gadamer medtem sam pripravljen priznati. Huje se mi zdi to, da si izoblikovanje hermenevtičnega koncepta resnice in jezika skoraj popolnoma prihrani trenja z moderno logiko in lingvistiko. Tudi neostrina, ki izhaja iz neke zadeve, prepostavlja določeno mero ostrine.

² *Resnico in metodo* | Wahrheit und Methode citiram po drugi izdaji iz leta 1965 kot RM oz. samo z oznako strani.

³ Prim. F. D. Schleiermacher, *Hermenevtika in kritika* | Hermeneutik und Kritik, izd. M. Frank (1977), str. 313 in naprej (prim. *Phainomena* 25–26, str. 225–250), pa tudi W. Dilthey, *Zbrani spisi* | Gesammelte Schriften, zv. VII, str. 225.

no kot Husserlova fenomenološka izkušnja se tudi hermenevtična izkušnja kaže kot forma implicitnega uma, ki ga je treba izraziti in razlagati, ki pa mu od zunaj ni česa dodati. Ob tem se lahko poudarek prenese bodisi v to ali ono smer. Tako Ricoeur znotraj loka, ki povezuje lastno in tuje in na ta način združuje v sebi pripadnost in odmik od lastne tradicije, pripisuje momentu kritičnega distanciranja in metodičnega preiskovanja tradicionalnega stanja večji pomen, kot je to pripravljen storiti Gadamer. Sklicujoč se na Haydena Whita, opozarja Ricoeur na to, da seznanjanju z neznanim nasprotno ustreza potujevanje znanega.⁴ Pa tudi sicer ostaja polarnost znanega in neznanega ohranjena, tako da eno dopolnjuje drugo, ob tem pa gre tudi na račun drugega. Ta ekonomija smisla ostaja neproblematična toliko časa, dokler izhajamo iz neke skupnosti smisla in gledamo na resnico kot »skupno dobrino« (*Harmid* 166 d), ki presega razliko med lastnim in tujim. Mitično prefiguracijo te temeljne polarnosti znanega in tujega je mogoče najti v podobi Hestije in Hermesa.⁵ Hestija varuje domače ognjišče in svojo hišo, ki ostane zaprta za vse tuje, razen za začasno gostoljubnost do njega. Nasprotno Hermes, ki je dejaven kot božji sel, bog trgovcev in tatov, pa tudi kot tolmač, vzdržuje javno občevanje. Tradicionalna razdelitev vlog spolov, ki se izpričuje v obeh božanstvih: Hestija za ognjiščem in Hermes na poti, polarnost še poudarja. Dokler sta obe figuri združeni v konfiguracijo, vlada med zunanostjo in notranostjo ravnovesje. Če pa ena od obeh enostransko prevlada, se hermenevtično izkustvo utrdi v nedostopnem hermetizmu ali pa, nasprotno, pride do tega, da se njuni obrisi porazgubijo v splošnem komunikacijskem toku. »Pravi kraj hermenevtike«, ki ga je imel v mislih Gadamer, bi bil hkrati kraj resnice, ki se dogaja v vzajemnem razumevanju in v sporazumevanju.

2. Preseganje tujega z razumevanjem

Polarno dopolnjevanje znanega in tujega predpostavlja posredujočo celost, znotraj katere se lastno nahaja v tujem in tuje v lastnem. Za hermenevtično filozofijo, ki se od začetka do konca predstavlja kot razumevanje in razlaganje

⁴ P. Ricoeur, *Od teksta k akciji* | Du texte á l' action (1986), str. 101 in naprej, pa tudi *Čas in pripoved* | Temps et récit, zv. III (1985) str. 324. Ricoeurjevo korekturo je povzel F. Bianco (Bianco 1993, str. 130 in naprej).

⁵ Prim. študijo »Hestia-Hermes. O verskem izražanju prostora in giba pri Grkih« | »Hestia-Hermes. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs« J.-P. Vernanta v: *Mit in misel pri Grkih* | *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965) in še pripadajoči Greischov komentar (1993), poglavje II.

smisla in ki od tod prodira k razumetju kake zadeve in k sporazumetju o tej zadevi, je lahko ta celost le *celost smisla*. Rečeno platonsko, se naše razumevanje v govorjenju in poslušanju deleži nekega skupnega smisla. *To deleženje* celega ima obliko nekega vnaprejšnjega *soglasja*, ki ga je mogoče spremeniti in poglobiti, ne da pa se ga ukiniti. Brez takega soglasja ne bi mogli biti niti v nesoglasju o kaki stvari, saj bi živeli v različnih smiselni svetovih.

Tujost pomeni v tem oziru *nesporazumljenost* ali *nerazumljivost*. Nesporazum predstavlja nedolžnejšo možnost. Nesporazum je zmotna zaznava, ki se kot taka izkaže vselej šele za nazaj, ko je škoda že odpravljena. Izkaže se za produktivno, če z njenim odpravljanjem nastajajo nove smiselne povezave in zakonitosti. Jedro nesporazuma je v tem, da neko izjavo razumem drugače, kot bi jo moral razumeti. Drugače je z nerazumljivostjo. Tu je na kocki razumljivost sama in ne le ena njenih različic. Nerazumljivost se nikakor ne omejuje le na to, da je neka izjava nesmiselna, protislovnost ali preprosto napačna. Izjave, ki govorijo o »okroglem« ali o »štirikotnem krogu«, razumevanju ne povzročajo nobenih težav, kakor je pokazal Husserl v *Logičnih raziskavah*, dokler jih dojemamo kot odstopanje od ustreznih pomenskih zakonov. Tudi računsko napaka je vse drugo kot nerazumljiva. Nerazumljivost se začne šele tam, kjer naše prizadevanje za razumevanje naleti na oviro in ne pridemo naprej (primerjaj RM, str. 169).⁶ Zaidemo v sfero tujega, v kateri se ne spoznamo in ne najdemo; dostop do mišljene zadeve nam je zaprt. Gledamo, pa ne vidimo, poslušamo, pa ne slišimo.

34

K temeljnim predpostavkam hermenevtične filozofije sodi, da tujost ni nepresegljiva. Gre zgolj za *relativno tujost za nas*, ne za *tujost v sami sebi*. Kar ni več razumljivo, še ni ali ni popolnoma razumljivo, vendarle ostaja razumljivosti odprto. Celu omenjene oblike nesmisla in protislovnosti predpostavljajo neki smisel, ki ga črtajo; prav zaradi tega ostanejo posredno razumljive. Preseganje tujosti ni nič, kar bi morali predpostaviti, zgodi se vselej, kadar v pogovoru ali pri branju nekaj razumemo in kadar se o kaki stvari sporazumemo. Celu tisti, ki je skeptičen do smisla, se ne bi mogel izraziti, ne da bi računal z razumevanjem. »Kdor odpre usta, bi bil rad razumljen,« odgovarja Gadamer Derri-

⁶ Oviranje je neroden plen ne le hermenevtičnega, temveč tudi fenomenološkega nauka o pomenu; s tem v zvezi prim. analizo tega motiva pri U. Kaiserju, »*Motiv oviranja v Husserlovi fenomenologiji*« | *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie* (1997).

⁷ Prim. Gadamerjevo repliko na Derridaja »*In vendarle: moč dobre volje*« | Und dennoch: Macht des guten Willens v: PH.Forget (ur.), *Text in interpretacija* | *Text und Interpretation* (1984), str. 59.

daju.⁷ Zato ni čudno, da Gadamer, ki tu sledi Schleiermacherju, razglša preseganje tujosti za pravo nalogo hermenevtike (prim. str. 167, 368). Prav tako ne preseaneča, da pritruje Heglu, s tem ko razlaga: »V tujem prepoznati lastno, postati v njem domač, je temeljno gibanje duha, katerega bit je le povratak k sebi iz drugobiti« (str. 11). To preseganje tujosti pomeni *prisvajanje s ponovnim spoznanjem* [Wiedererkenntnis]. Seveda to ne pomeni, da se prilagajamo neki obstoječi lastnosti; pride do preobrazbe lastnega, »preobrazbe v skupnostno, v katerem ne ostanemo, kar smo bili« (str. 360). Ta dialoško-hermenevtična preobrazba se začne *tostran* lastnega in tujega in meri na *onostranstvo* lastnega in tujega. Heglu je očitati le, da dopolni »gibanje odtujevanja in razlastenja [Entfremdung, Enteignung]« v »popolni polastitvi substance«, se pravi v absolutni vednosti (str. 12), pa tudi, da bi rad njegov »Monolog mišljenja [...] vnaprej opravil to, kar v vsakem pravem pogovoru zori šele postopoma« (str. 351). Toda ali ne ostane polastitev polastitev tudi, če ne uspe popolnoma? Ali ne zadošča opozoriti na meje zmožnosti, da bi prelomili z »voljo do smisla«, s tisto uveljavitveno silo subjekta, ki ima svojo usodno poanto v »paradoksu usmrtljivo razumevanja«?⁸

Gadamer daje tu nedvoumno vedeti, proti čemu meri to poudarjanje razumevanja in sporazumevanja. Meri proti poizkusu, da bi stvarno sporazumevanje z drugimi ljudmi podvrgli merilom *objektivnega, enostranskega razumevanja*. V objektivnem razumevanju sporazum zavestno ukinjamo. Možni odgovor na vprašanje, ki nam ga zastavlja sogovornik ali besedilo, nadomesti »refleksivno vprašanje: Kako si je ustvaril svoje mnenje?« Zanimanje se šele sedaj preusmeri k individualnosti in svojskosti drugega. Pokaže se »tujost čisto drugačne vrste«, ki vključuje »odpoved skupnemu smislu« (str. 169). Te vrste tujosti neposredno ni mogoče premostiti; kajti golo zgodovinsko razumevanje in razjasnjevanje ne ustvari bližine in zaupnosti, prej nasprotno. Po drugi strani bi vživljanje, ki bi hotelo preskočiti prizadevanje za skupni cilj, ustvarilo le projekcije; kajti tuje *ni* lastno, lastno *ni* tuje, oboje se srečuje v vseskupnostnem.⁹ Tujost je mogoče preseči samo s predhodnim »sporazumljenjem« (str. 408), ki z odprtjem skupnega smisla omogoči tekoče sporazumevanje. Zgo-

»Nemško-francoska razprava« o hermenevtiki, ki je dokumentirana v tem zvezku, se sicer zaključí na nikogaršnji zemlji med obema frontama, ampak poučna je vseeno. (Prim. *Phainomena* 27–28, str. 123–148.)

⁸ Prim. T. Todorov, *Osvajanje Amerike* | Die Eroberung Amerikas (1985), str. 155.

⁹ O razumevanju brez vživljanja primerjaj iz etnološkega zornega kota C. Geertz, *Zgoščen opis* | Dichte Beschreibung (1987), str. 290 in naprej.

dovinsko razumevanje se potem, spet v dobrem hegllovskem smislu, izkaže kot ovinek (str.170).

Vsekakor pa stvar s tem ni opravljena. Hermenevtični projekt premoščanja tujega se mora prebiti skozi celo trumo potujevanj. To najprej velja za *tujostni prepad med ustnim govorom in zapisanim tekstom*. Za Gadamerja pomenita pisava in literatura, podobno kot že za Wilhelma v. Humboldta, »v skrajno tujost povnanjeno razumljivost duha«; razbiranje in razlaganje morata izvesti »čudež« »preobrazbe nečesa tujega in mrtvega naravnost v hkratnost in zaupnost« (str. 156, prim. še str. 368). Gadamer izhaja tukaj, kakor smo že omenili, iz tradicije, ki sega nazaj vse do kritike Pavlovih in Lutrovih spisov in meri vse, kar je zapisanega, z močjo žive besede. Z metaforiko mrtve besede zavijemo tuje v mrtvaški prt. K temu se pridruži *mnoštvo jezikov*, ki terja prevod. Ta nikoli ne more povsem uspeti, zanj so potrebni kompromisi. Tolaži pa nas vendarle predstava, da bomo ta predprostor prej ali slej pustili za seboj. »Kjer obstaja razumevanje, tam ne prevajamo, temveč govorimo« (str. 362). navsezadnje obstaja cela vrsta »tekstu nasprotnih tekstov«, ki jih ni mogoče brez nadaljnega vključiti v dogajanje jezikovnega sporazumevanja. Gadamer pri tem misli na *antitekste*, kot sta šala in ironija, ki še prav posebno ostajata zavezana vršitveni situaciji pogovora. Potem misli še na *pseudotekste*, ki nas zalagajo z retoričnimi mašili. Najpomembnejši pa so *predteksti* [Prätexste], kot so ideološke izjave, sanjske podobe ali nevrotični simptomi, ki pod krinko skrivajo svoj »pravi smisel«. Dogajanje hermenevtičnega sporazumevanja se tudi tukaj upre vdorom nerazumljivega, saj take primere obravnava kot »popačeno razumljivost«. ¹⁰ Prevlada hermenevtičnega sporazumevanja ostane ohranjena s tem, da potujevalnim podzvrstem pogovora postavi nasproti »resnični pogovor« kot praobliko. (str. 287). Podoben izhod si izbere jezikovna pragmatika Searla ali Habermasa. Toda ali nimamo morebiti opraviti zgolj s spretnim *coup de sens*?

36

3. V sklenjenem krogu vprašanja in odgovora

Preseganje tujega z razumevanjem se izkaže za nasilno dejanje, če tujost pove več kot relativna nerazumljivost. Domnevo, da bi utegnila tujost povedati več, vedno znova dopušča Gadamer sam. Njegova hermenevtika igra na več različnih registrov, ki niso zadostno uglašeni med seboj. Po Foucaultu lahko govo-

¹⁰ Prim. Gadamerjeva pojasnila o tekstu in interpretaciji v: Forget 1984, str. 41–45.

rimo o »mešanem diskurzu«, ki pod roko vpleta v igro raznovrstne možnosti. Ta heterogenost se ne pojavlja občasno, temveč tiči v samem jedru podviga. Za osrednji del Gadamerjeve hermenevtike lahko imamo poizkus, kako razumevanje smisla vpeti v dialoško sporazumevanje in prepustiti smisel, ki ga je treba dognati, logiki vprašanja in odgovora. Hermenevtika uporablja znana sredstva platonske dialogike in Heglove dialektike, vendar le napol. To pripelje do tega, da se koncepcija in konstelacija vprašanja in odgovora kaže v različnih odtenkih.¹¹

(1) Vpraševanje je sprva določeno kot *hoteti vedeti*, in nič se ne zdi bolj samo-umevno kot tole: »Da bi lahko vprašali, moramo hoteti vedeti, to pa pomeni: vedeti, da ne vemo« (str. 345). Če bi ta hoteti-vedeti prijeli pri besedi sami, bi se oddaljili od platonovske predloge; v igro bi spravili neko moderno obliko subjektivitete, ki bi nas pripeljala v Nietzschejevo bližino. Če pa bi se zadovoljili s tem, da bi razumeli hoteti-vedeti zgolj kot pripravljenost vpraševati ali kot *stremljenje* k vedenju,¹² bi zašli na znano pot stremljivega vpraševanja, ki se z najdenim odgovorom povrne samo k sebi. Tuje kot nerazumljivo se potem izkaže zgolj kot *prehod* znotraj ciljnega kroga. Radovednost pa ima, nasprotno,

¹¹ O Gadamerjevi dvomljivi orientaciji po logiki vprašanja in odgovora primerjaj moja izvajanja v: *Register odgovorov* | Antwortregister (1994), poglavje I, 13. – Vprašati bi se veljalo, v kolikšni meri je večpomenska premenljivost Gadamerjeve hermenevtike pogojena s tem, da išče Gadamer navdih pri Heideggru, ne da bi v zadostni meri pazil na premike poudarka, do katerih pride v Heideggrovem mišljenju in ki pripeljejo do vprašljivosti primata vprašanja. V zvezi s tem prim., J. Derrida, *O duhu. Heidegger in vprašanje* | De l'esprit. Heidegger et la question (1987, nemški prevod 1988, slovenski 1999, prev. Uroš Grilc). Mario Ruggenini, ki izčrpno sledi tem povezavam, upravičeno opozarja na to, da je imela »urbanizacija Heideggrove province« (tako se glasi vprašljiva hvala Jürgena Habermasa) za posledico tudi radikalno izrinjenje Nietzscheja (v: Bianco 1993, str. 233, italijansko: Ruggenini, *Fenomeni in besede* | I fenomeni e le parole, 1992, str. 229). V popolnoma drugo smer je uperjena kritika Hansa-Herberta Köglerja. Upravičeni ugovori proti hermenevtičnemu »jezikovnemu idealizmu«, ki se konča z »recipročno samodoločitvijo biti in jezika« (1992, str. 52) in s tem, kar je »podtalno skupno drugemu in lastnemu« (str. 122), merijo na radikalno dialoško hermenevtiko, ki pripisuje omejitvam razumevanja v podobi temeljnih simbolnih prepričanj, socialne praktike moči in individualnim vidikom smisla neprimerno večjo težo in nam na ta način dovoljuje, da »se od prav razumljenega drugega odslej naučimo sami sebe videti kot drugega« (str. 144). Toda »normativno pripoznanje enakosti drugega« (str. 126) obdrži na svoji strani tolikšno težo, da je drugost (o tujosti je komajda govor) konec koncev že spet zreducirana na *drugost enega smisla*, in to v precej neuspelih formulacijah, ki označijo »drugi smisel [...] kot to, kar mi v hermenevtičnem smislu stoji nasproti« in interpretira soočijo s »smiselno resničnostjo tega, kar mu stoji nasproti« (str. 295). Okvir smisla in razumevanja ostane torej, vsem vložkom navkljub, nedotaknjen.

¹² Prim. formulacije v *Menonu*: [ethelo ... dzetein (81 e 2), epóthesen tò eidénoi (84 c 6), epicheiresomen ... dzetein (100 b 6)].

spremenljiv karakter, pač glede na to, ali postavljamo v ospredje smisel za novo in nesluteno ali pa željo videti in slast uzrtja.

(1) Vpraševanje je nato določeno kot zastavljanje vprašanj. Ta podmena je mnogo bolj zapletena, kot se sprva dozdeva. Zastavljanje vprašanj pomeni, da sprašujemo tako *ali* tako, tako in *ne drugače*. Tu se odpira več možnosti. Vsako zastavljanje vprašanj loči vprašljivo od nevprašljivega. Vpraševanje se izkaže kot selektivno in ekskluzivno, in to velja tudi za vzpostavitev vprašalnega reda, diskurza v Foucaultovem smislu. Kar ne pride do besede, ni nerazumljivo, temveč prej ostane pod pragom pogovora, znotraj katerega se razumljivo uveljavi nasproti nerazumljivemu. Tuje je tukaj torej določeno kot *iz pogovora izključeno*. Opozarja na pristopne pogoje, ki ne odločajo, recimo, o tem, kakšen smisel kaka stvar ima, temveč o tem, kateri smisel se bo uveljavil. S tem smo dosegli razsežnosti politične hermenevtike, v kateri ne gre le za smisel, temveč tudi za moč. Gadamer vso to problematiko zabriše, s tem ko prizna vprašanju nedvoumen »smerni smisel« in s tem ko sam podvrže zastavljanje vprašanj binarni normi pravilnosti in napačnosti, bodisi da sega na področje »resničnostno odprtega« bodisi da tega ne naredi (str. 345 in naslednje). Gibljemo se na varnih tleh »resničnega pogovora«, ki zatajuje svoje kontingentne pogoje.

38

(2) V primeru zastavljanja vprašanj se poleg tega postavlja vprašanje, kdo vprašanje zastavlja in ali ga sploh kdo zastavlja. Gadamer zagotavlja z veliko odločnostjo, da ima zastavljanje vprašanj opraviti z *domisleki* [Einfälle]. Vprašanja prihajajo, postavljajo *se* in zastavljajo *se*, še preden jih *mi* postavimo. Nasprotno pademo in strmoglavimo sami v aporijo (primerjaj *Menon* 84 c 6: *katépesen*). Kot vse izkušanje, je tudi doživljanje vprašanja »bolj utrpevanje kot dejanje« (str. 348). Tak pogled pa vendarle omilimo, če na domislek gledamo le kot na »spodbudo«, ki spravi na pot naše lastno vpraševanje. Vprašanje, ki se zastavi, še preden ga mi postavimo, podobno, kot po Nietzscheju misli pridejo, ko to »one« hočejo, ne ko to hočemo »mi«, pusti, da tujost prodre v lastno. Mi nismo gospodarji lastnega vpraševanja. Vpraševanje je nam samim tuje, ne zato, ker ga ne bi razumeli, temveč ker je pred vsakršnim prizadevanjem za razumevanje. Vpraševanje, ki še ni postalo metodična vaja in ponavljajoča se rutina, pričjenja na nedostopnem kraju; pričjenja tam, kjer nikoli nismo bili in nikoli ne bomo. Tujost vprašanja kaže prek »resničnega kraja« pogovora na ne-kraj, na neki *atopos*, kaže na druga umeščanja, na heterotopije.¹³ Domi-

¹³ Prim. M. Foucault, predgovor k *Besede in stvari* | Les mots et les choses (1966, str. 9, nemški prevod, str. 20): »Heterotopije vznemirjajo, verjetno zato, ker na skrivaj minirajo jezik, ker prepre-

sleki, ki križajo pot našim pričakovanjem, imajo na sebi nekaj, kar rani; spominjajo na travmatska doživetja, ki po Freudu svoj učinek razvijejo šele za nazaj. Nezavedno, ki ga Gadamer podobno kot Habermas izrine na sam rob komunikacije, zastopa »ono pravi«, ki je v vsakem »jaz pravim« zapisano kot sled, ki je ni mogoče zatreti.

(1) Končno pride v Gadamerjevi hermenevtiki do *obrtnive razmerja med vprašanjem in odgovorom* (str. 355 in naslednje). Na začetku stoji nagovor ohranjenega besedila, ki nam zastavlja vprašanja. Že besedilo se predstavlja kot odgovor na neko vprašanje, in s tem ko interpret to vprašanje povzame in prenese v lastno vpraševanje, s svoje strani odgovarja na nagovor besedila, ki je usmerjen k njemu. Razumevajoče in razlagajoče *vpraševanje* se s tem samo razkrije kot *forma odgovarjanja*, ki ne zapolni le lukenj v znanju, temveč poslušča tuji nagovor in se nanj odgovarjajoč odziva. Ta »obrat« preobrazi razumevanje v učinek, ki izhaja iz tradicije in ga umešča v *učinkovno dogajanje*. Iz tega je mogoče zaslutiti radikalno formo tujosti, ki se nas nagovarjajoč polašča ob tem, ko se hkrati odteguje našemu prijemu.

(2) Gadamer se izrecno sklicuje na hermenevtično *prednost poslušanja*. »Ne le, da je tisti, ki poslušča, tako rekoč nagovorjen. Še več, kdor je nagovorjen, mora poslušati, če hoče ali ne. Ne more na isti način odvrniti sluha, kot lahko pri gledanju odvrnemo pogled od drugega tako, da ga usmerimo v neko določeno smer« (str. 438). Kaj pomeni to, da moramo slišati? Lahko sicer preslišimo, ampak tudi tisti, ki nekaj presliši, še vedno sliši. Slišnemu ostane izpostavljen, »če mu je prav ali ne«, se pravi, še preden hočemo karkoli vprašujoče vedeti. To, da moramo slišati, kar ima Gadamer v mislih, ne pomeni zgolj *slišati nekaj*, temveč *slišati neko nagovorjenost*. S tem stopi v igro tuj glas. Tujost tega glasu ne izhaja od tod, da ga jaz ne razumem. Tujost je utemeljena v tem, da ta glas prihaja od nekod drugod, da ponuja neko draž, nas izziva, postavlja pod vprašaj naše lastne možnosti, da nas zahtevajoč nagovarja. Prepad, ki zazija med tem tujim nagovorom in lastnim odgovorom, Gadamer premošča tako, da v razmisleku poveže poslušanje [das Hören] s pripadnostjo [Zugehörigkeit]. »Pripadajoče je to, kar nagovor tradicije doseže« (str. 438). Pripadnost tradiciji hkrati ustvarja *skupno pripadnost*, tako da se krog med vprašanjem in odgovorom slednjič spet sklene. »Razlaga je, tako kot pogovor,

čujejo, da postane to ali ono znano, ker razbijajo skupna imena ali pa jih prepletajo, ker vnaprej uničujejo 'skladnjo', in ne le te, ki konstruira stavke, temveč tisto manj očitno, ki omogoča, da se besede in stvari (prve pred in zraven drugih) 'držijo skupaj'.«

v dialektiko vprašanja in odgovora sklenjeni krog« (str. 366). Obrnitev razmerja med vprašanjem in odgovorom, v kateri slišanje oplazi eno od form *poslušnosti*,¹⁴ na koncu najde pot nazaj k dialoški uravnoteženosti. Izlet na tujje in povratek k lastnemu sta v osnovi eno. Tudi tista tujost, ki izvira iz časovnega zeva, se porazgubi: »Vsak začetek je konec in vsak konec je začetek« (str. 448).

4. Forme nerazumljivosti

Postavlja se vprašanje, kakšne bi lahko bile morebitne alternative? Hermenevtika se predstavlja kot filozofija smisla. Utemeljena je na razumevanju, ki prežema vse izraze in oblike življenja, s tem ko pač razumemo *nekaj kot nekaj*, torej v določenem smislu, in ta izvorno hermenevtični »kot« najde svojo razlago v hermenevtiki kot večini razlaganja in pojasnjevanja.¹⁵ Kolikor smisla, ki prihaja tako na dan, ni mogoče zreducirati na subjektivna mnenja in namene, kaže stvarno razumevanje slej ko prej na sporazumevanje z drugim. Stvarna obzorja in socialna obzorja se prepletajo. Smisel lahko temu ustrezno določimo kot razumljivost tega, s čimer se srečujem, ko se srečujem z drugimi, in kar si z drugimi zastavim kot cilj in z njimi udejanim. Gre torej za hermenevtično vrsto umske igre, v kateri se red reči manifestira kot usmeritev življenjskega gibanja »k čemu« in »od kod« [Worauhin und Woher]. Kdor si upa trditi, da obstaja kaj, kar je v sebi nerazumljivo, se izpostavi očitku, da se predaja tisti vrsti iracionalizma, katerega zagovornik samega sebe postavlja na laž ali pa preprosto ne ve, kaj govori.¹⁶

40

¹⁴ Prim. WM, str. 295: »Hermenevtika na področju filologije in zgodovinskih humanističnih ved ni nikakršno »gospodovalno védenje« [Herrschaftswissen] (v Schelerjevem smislu), tj. prisvajanje kot prilaščanje, temveč se samó podreja zahtevi besedila po obvladovanju.« »Služnostne forme« [Dienstformen], ki niso »gospodovalne forme« [Herrschaftsformen], priznava tudi zgodovinski hermenevtiki. Radi bi vedeli, ali obstaja »prisvajanje«, ki se ne nagiba k prilaščanju, in kako bi izgledalo »služenje«, v katerem se razmerje vladanja in posedovanja ne bi preprosto obrnilo. Polovičarsko poigravanje s Heglovimi koncepti ostaja ena od šibkih točk te hermenevtike. O problematiki prisvajanja in o njenih političnih posledicah glej 5. poglavje te knjige.

¹⁵ V Husserlovi fenomenologiji je treba na podoben način razlikovati med delujočo [fungierende] intencionalnostjo in tematsko razlago njenega smisla, le da je tukaj – v neprestanem sklicevanju na »nastanek smisla ali na divji smisel« (Merleau-Ponty, 1964, oba izvoda, francoski in nemški str. 203), na »pred-smisel« (prav tam, str. 232, nem. str. 231) – »nečemu«, kar se pojavlja kot »nekaj«, pri tvorjenju smisla pripisan večji poudarek. To so vprašanja, ki si zaslužijo širšo obravnavo.

¹⁶ V to argumentacijsko verigo spada tudi nenavaden, besedilno nepodprt očitek nekega fenomenološko-hermenevtičnega kritika, ki mi podtika, da zahtevam »razlaščujočo hermenevtiko«, kar lahko pomeni le, da zamenjamo domači, znani smisel z nekim »drugim smislom« (Lohmar 1997,

Toda preden se uklonimo pred temi že dolgo znanimi argumenti, bi bilo priporočljivo natančneje preveriti dvojni fenomen razumljivosti in nerazumljivosti. Nerazumljivost lahko pomeni marsikaj, in temu ustrezno različni so poskusi, kako jo preseči, z njo vred pa tudi tujest.

(1) Nerazumljivost pomeni najprej golo *nasprotje razumljivosti*. Predpona ne-pomeni v tem primeru čisto privacijo. To, česar ni, četudi le sprva, mogoče razumeti *kot nekaj*, namreč kot nekaj, kar ne izkazuje ponovljivih oblik in ni podvrženo nikakršnim pravilom, bi bilo iracionalno, kratkomalo *alogon* in *arretón*; bilo bi neupovedljivo, nedojemljivo, nekaj, česar ni mogoče misliti, in bi ga bilo zaradi njegove popolne nedoločljivosti treba enačiti z ničem kot ne-nečim. Značilen primer tega je znana oznaka kakega nerazumljivega tujega jezika kot »barbarskega«, se pravi, kot skupka nerazumljivih glasov. Že tukaj bi bilo mogoče ugovarjati, da bi popolnoma nerazumljivi glasovi izgubili lastnost jezikovnih glasov in bi se približali čistim šumom in celo ti šumi, kot sta sunek vetra in hrup prometa, bi imela svojo lastno formo znakovnosti. Če govorimo po Romanu Jacobsonu (1969, str. 26) o »divjih glasovih« ali z Merleau-Pontyjem o »divjem smislu«, se vendarle še vedno gibljemo na robu naraščajoče ali pojemajoče razumljivosti in ne, recimo, v nikogaršnji deželi čiste nerazumljivosti.¹⁷

(1) Nasprotje med razumljivostjo in nerazumljivostjo zaide v >semtertja< [Hin und Her] dialektičnega gibanja, ko nedoločeno nekaj mislimo kot še-ne-določeno, toda potrebno-določitve in ga s tem že vnaprej potegnemo v neki univerzalen določitveni proces. Nerazumljivost se s tem spremeni v *nižjo stopnjo ali zgodnejšo fazo razumljivosti*. Prvo velja za stopnjevitost vseobsegajočega

str. 202–205). V »hermenevtiki tujega«, ki je zmožna razumeti nerazumevanje zgolj kot smisel, »ki sem ga spregledal«, ali kot smisel, »ki se ni pokazal« (prav tam, str. 189), se vprašanje po tem, kaj leži onstran smisla in razumevanja, sploh ne zastavi. Temu ustrezno naš avtor prekuje Merleau-Pontyjevo podmeno »divje regije« znotraj lastne kulture, »prek katere smo povezani z drugimi kulturami« (*Od Mause do Levi Straussa* | »Von Maus zu Levi Strauss«), v fundamentalistično tezo, češ da obstaja nekakšna »kulturno neodvisna danost«, ki tvori »skupen temelj primerljivosti« različnih svetov, »temelj vzajemnega razumevanja« (prav tam str. 199 in naslednje). Prim. moje razlage v *Topografiji tujega* | Die Topographie des Fremden, str. 82, 100 in naslednje.

¹⁷ Tukaj naj opozorim na svoja prejšnja razmišljanja o odprti dialektiki: »Totalno disociacijo smisla in dejanskosti je mogoče misliti edinole kot mejni primer. Smisel se lahko približa praznemu formalizmu, resničnost nerazumljivemu *kaosu*. [...] Vsak smisel je vezan vsaj na rezidualno dejanskost, vsaka dejanskost ima vsaj inhoativen smisel. (*Prostorje obnašanja* | Der Spielraum des Verhaltens, 1980, str. 91).

kozmosa, drugo za fazo poteka kakega prehodnega razvojnega dogajanja. Individualnozgodovinsko vodi pot od otroka do odraslega, kolektivnozgodovinsko od tako imenovanih primitivcev do civilizirancev in rodovnozgodovinsko od živali do človeka. Če razumemo zgodnejše kasnejšega, nižje izhajajoč iz višjega, se nerazumljivo skrči na *še-ne-razumljivo*. Česar v ta proces ni mogoče vključiti, kot, recimo, versko praznoverje ali blaznost, velja še naprej kot deficit, kot *ne-več-razumljivo* v smislu čiste privacije. Če se odpovemo temu, da gledamo na naravo *sámo* kot na zunajsebnost duha, kot na knjigo narave ali latentno sfero smisla, s tem preostale usedline smisla prepustimo kavzalni razlagi in kavzalni obravnavi, ki se omejujeta na naravne predpogoje tvorjenja smisla. Česar ni mogoče razumeti, to je mogoče vsaj pojasniti; s tem je ohranjena temeljna naravnost smisla.¹⁸

42

Nov pogled si utiramo, če nerazumljivost razumemo kot *mejo razumljivosti*, in sicer ne kot začasno mejo, temveč kot takšno mejo, ki se je ne da ukiniti. Da se jo premakniti, ne pa tudi izbrisati, tako kot to velja za senco, ki potuje z nami, kamorkoli že se obrnemo in zasučemo. Odločilen je pri tem uvid, da ostajata vsak smisel in vsaka forma razumljivosti vezana na določene življenjske oblike in ureditve sveta, ki se same zase izkažejo kot selektivne in ekskluzivne. Lastna kultura nastane obenem s tujimi kulturami, materni jezik obenem s tujimi jeziki. Razumljivost odstopi od *ozadja* nerazumljivega in vsak smisel prinaša s seboj bolj ali manj določene smiselne horizonte. Stara dialektika, ki se hrani s protislovji, odpove, če se kaj loči od česa drugega, ne da bi se mu zoperstavljalo. Zadeva se sama osenči, še preden sploh pridemo do tega, da bi senčno temino postavili nasproti osvetljenim podobam ali pa senco pojasnili kot od-slikavo. Ospredje in ozadje nikakor ne tvorita dveh plati ene zadeve, temveč zaznamujeta enostranskost pogleda, ki vselej vidi drugače in več, kot vidi, ne da bi ta več bilo mogoče pozitivno določiti. Hermenevtično razumevanje smiselnih izjav se na tej točki dotika fenomenološkega razlaganja smisla izkušenj, in koncepti kot sta vidik in horizont, vzpostavljajo neki določen kontinuum, ki sega od Nietzscheja prek Husserla do Gadamerja.

Te meje razumljivosti, ki so razumljivosti inherentne, pa spet dopuščajo različne oblike stopnjevanja, v katerih se tuje vidno radikalizira. *Meje zmognosti* napotujejo na tuje v smislu nenaučenega, vendar principiелno naučljivega, tako

¹⁸ Stara razprava, ki se je vrtela okrog nasprotja med razumeti in pojasniti, je z uporabo nad-regionalnih konceptov, kot so struktura, podoba, pravilo, znak ali koda, izgubila svojo dualistično ostrino.

recimo v primeru tujih jezikov ali tehnik ravnanja. Če pa na govoricu gledamo kot na izrazni element neke življenjske forme, s tem zapustimo območje praktične zmožnosti. Trčimo ob *meje etosa*, in tuje privzame formo nevajenega in neznanega, katerega prisvajanje ne širi zgolj naših sposobnosti, temveč nas same spreminja. O takih tradicijah, ki nam preidejo v meso in kri, Wittgenstein pravi (1977, str. 144): »Tradicija ni to, česar bi se lahko kdo naučil, ni nit, ki bi jo lahko kdo pobral, če bi mu bilo pogodu; to je enako nemogoče, kot izbrati si lastne prednike.«

Nazadnje trčimo na *meje eksistence*, ki nas soočijo s tujim kot iz-rednim. Iz-redno, ki razbije vsak obstoječi red, se napoveduje marsikje, na začetku in na koncu individualne in kolektivne eksistence, se pravi ob rojstvu in smrti, ob ustanovitvah in renesansah; v fenomenih rasti in staranja, v katerih življenje razodeva svoje nikoli do kraja ukrotljive sile in svoje slabosti, ki jih ni moč nikoli do kraja odpraviti; v travmatskih dogodkih, ki nas nebranjene zadenejo in se zavrtajo v našo telesno eksistenco, v ekstatičnih izkušnjah, kot je platon-ska manija, ki nas iztrga iz vajenega in preverjenega življenjskega okvira; v kontingenci slučajev, domislekov in nezgod, v katerih nas doleti tisto, kar zmoti obstoječi red, ga prekine in spremeni; ob izbruhih nasilja, ki sesujejo vsak red. V vseh teh primerih imamo opravka s tujostmi, ki se jih nikoli ne moremo priučiti in na katere se nikoli povsem ne navadimo. V teh skrajnih možnostih se najavlja peripetija, ki nas bo znova pripeljala nazaj k hermenevtiki in njenemu dvoumnemu postopanju s tujim.

5. Nerazumljivo v razumljivem

Začnimo s čudenjem, ki v platonizmu spada k ustanovitvi filozofije in ji podeljuje nadih iniciacije. Ali je čudenje zgolj začetek volje po vedenju, ki bi bilo v dovršenem vedenju ukinjeno? Ali pa je v igri več kot zgolj to, da je nekaj, *kar vzbuja čudenje*, in da tako kot vse, kar je, čaka na svojo določitev?¹⁹ Vzemimo za primer prerekanje iz našega stoletja, v katerem je to vprašanje obravnavano našemu času primerno. V svojih *Mešanih opazkah | Vermischte Bemerkungen* 1977, str. 18 in naslednje) se Wittgenstein sklicuje na *Histoire du Peuple d'Israël* Ernesta Renana, kjer je zapisano: »La naissance, la ma-

¹⁹ V zvezi z vprašanjem, pred čim nas je v strahu strah, s katerim Epikur začne filozofijo in ki, mimogrede, tudi pri Platonu ne manjka (prim. *Faidros* 77 e), na različne načine pa znova zaživi pri Kierkegaardu, Heideggru ali Blumenbergu, bi bilo mogoče razmišljati na podoben način.

ladie, la mort, le délire, la catalepsie, le sommeil, les rêves frappaient infiniment, et même aujourd'hui, il n'est donné qu'à un petit nombre de voir clairement que ces phénomènes ont leurs causes dans notre organisation.« Wittgenstein na to odgovarja z udarnim argumentom:

»Nasprotno, nobenega razloga ni, da bi se čudili tem rečem, ker so tako vsakdanje. Če se jim primitiven človek *mora* čuditi, koliko bolj se morata potem čuditi šele pes ali opica. Ali pa domnevamo, da so se ljudje kar nenadoma prebudili in da so te reči, ki so bile vselej že tukaj, zdaj nenadoma opazili in so bili potem razumljivo začudeni? – Da, nekaj podobnega bi lahko celo domnevali; ampak ne tega, da te reči prvokrat zaznavajo, temveč da se jim nenadoma začenjajo čuditi. To pa že spet nima nič opravi z njihovo primitivnostjo. [...] Da bi se čudil, se mora človek – in mogoče tudi ljudstva – prebuditi. Znanost je sredstvo, s katerim ga znova uspavamo.«

Sodbe zoper znanost, ki spominja na Heideggrov izrek »znanost ne misli«, bi tako kot marsikateri hermenevtik ne podpisal brez pridržka. Vse bi bilo odvisno od načina znanstvenega raziskovanja. Toda Wittgensteinovega argumenta to ne zadeva. Ne glede na to se zastavlja vprašanje, ali filozofija ne odgovarja velikokrat z mnogo bolj subtilnimi usपालnimi sredstvi in ali ne bi bilo prav to splošno predpisano razumevanje.

44

Če pri poskusu, da bi filozofijo zbudili iz njenega hermenevtičnega dremeža, govorimo o tujem kot o nerazumljivem znotraj razumljivega, celo v tem še ostaja neko dvoumje. To izjavo bi lahko še vedno razumeli tako, kot da znotraj razumljivega obstaja nekaj, kar še ni našlo poti do svojega razumevanja, pa čeprav smo ga na pot razumevanja že spravili. Tujemu pa bi se lahko približali tudi čisto drugače, namreč kot kraju nemira, iz *katerega* je naše razumevanje vselej že nepreklicno izšlo, še preden se je pričel projekt razumevanja in še preden smo samo tuje poimenovali in o njem spregovorili. Ta časovni prostor tujega razbija vsak smiselni horizont in raztrga vsako besedilno tkivo. Poceni argument, ki se nam ponuja, namreč da smo povedali o tujem, ki mu odrekamo status nečesa določljivega, nekaj zares dobrega ali slabega, bi bilo mogoče prav tako dobro obrniti zoper druge osrednje filozofske pojme, zoper Platonovo idejo prav tako kot zoper kartezijski ego, Kantovo svobodo ali pa ravno zoper hermenevtično koncepcijo smisla. Pobeg v metajezik, za katerega upamo, da bomo z njim lahko ubežali tej aporiji, si lahko privoščimo le tako znanstveno raziskovanje, ki *sprejema* nekatere objektno-jezikovne predpostavke,

ne da bi jih kot take premislilo. Za filozofijo velja, da nenehno govori o nečem, kar se kaže le indirektno, medtem ko govorimo o tem in onem. V tem smislu se vsaka filozofska izjava izkaže za indirektno. Če se filozofsko vpraševanje nanaša posledično na nekaj, kar mu kot nekaj zdrse iz rok, spodrsne vpraševanju samemu. Tujost se prične v lastni hiši filozofije. Je integralna značilnost filozofiranja, ne pa začasno stanje filozofije.

Bilo bi zmotno domnevati, da bi tako mnogostransko izveden hermenevtik, kot je Gadamer, spregledal takšna vprašanja predstavitve filozofskih misli. Vprašanje je, ali je tuje, ki se tu pričinja in načinja vprašanje svoje upravičenosti, premišljeno dovolj radikalno.²⁰ Kot smo poskušali pokazati, je mišljenje, ki skuša najti oporo v vseobsegajoči smiselni sferi, pripravljeno tujemu prepustiti le omejen prostor. Tujost se pokaže kot proizvod *odtujitve*, to pomeni zatemitve in skrepenitve smisla, procesa, ki ga je treba s prisvajanjem zaobrniti. Pokaže se kot *stranski* ali *izločitveni proizvod* normalne komunikacije, recimo kot popačenje smisla, ki ga je treba z ustreznim pojasnjevalnim delom odstraniti. Ali pa se nazadnje pokaže kot *dialektični nasprotok* lastnega, kot »drugi del lastnega«, v katerem le-to samo sebe prepozna (str. 283). Skratka: tuje pomeni ali deficit, ki ga je treba odstraniti, ali pa relativni moment, ki bi bil v celoti vse preveč dobro odpravljen. Možnost radikalno tujega, ki se kaže kot tuje, s tem ko se izmika lastnemu prijemu, ki torej, rečeno s Husserlom, obstaja v »dostopnosti, ki je pravzaprav nedostopna, v modusu nerazumljivosti« (Hua XV, 631), tako sploh ne postane vidna.²¹ Posledica tega je, da je kontingenca tega, da se nekaj daje [es gibt], da se daje smisel, razum in red, zabrisana v prid nekega vnaprej danega reda, ki kot *ratio sive traditio*, obsega

²⁰ So tudi hermenevtično usmerjeni kritiki, ki temu oporekajo. Hermenevtika se za »to, od koder razlaga [...] izhaja«, ne meni in molči o »problemu svoje lastne konstitucije«. Tako današnje hermenevtiko kritizira Carlo Sini (v: Bianco 1993, str. 141–143). Medtem ko poskuša Sini osvoboditi hermenevtiko iz njene lastne ujetosti, tako da se vrača k *dogajanju* razlaganja in *praksam* razlaganja, išče Mario Ruggenini *odprtje* hermenevtičnega dogajanja, navezujoč se na Heideggerja, v radikalni »drugačnosti«, ki nas poziva k odgovoru. (Prim. omenjeni prispevek v: Bianco 1993). Vprašanje pa je seveda, ali ne grozi tukaj vprašljivo hipostaziranje, če povzdignemo »alteriteto«, ki je hkrati zastavljena kot alteriteta sveta, biti, drugega in jezika, v instanco, s katero se »srečamo« v njeni nedosegljivosti in prisotnosti in ki nas sama »kliče gor« k sebi (prav tam, str. 243–246, 264–269 oz. it. str. 234–236, 247–249) v zvezi z dvoumnim spremenljivim značajem nagovora [Anspruch] (ali prigovora) in odgovarjanja [Entsprechen] pri Heideggerju prim. *Register odgovorov*, str. 578–582.

²¹ Da Husserl nerazumljivost označi kot nekaj, kar je »pravzaprav« nedostopno, kaže na splošno orientacijo njegove fenomenologije smisla. Vprašanje bi se potemtakem glasilo, v kolikšni meri tuje to orientacijo »zmoti«.

vse. Špranje, skozi katere se tuje vriva in postane opazno kot iz-redno in neobičajno, vedno znova zapiramo; vendar jih zapreti ni mogoče, razen če za premo oči.

Meje tega mišljenja postanejo očitne, če na koncu povzamemo motiv nagovora, o katerem Gadamer tako rad govori in ki dejansko obeta tako obravnavanje tujega, ki bo prineslo odgovore in s katerim bo prekinjena in premoščena neizogibna tendenca k prisvajanju. Tak nagovor dejansko nima *nobenega smisla* in ni podvržen *nobenemu pravilu*, razen če se že ne gibljemo v nekem določenem redu, v katerem se nagovore razdeljuje kot vloge.²²

Pristni nagovor je prav to, na kar odgovarjam, če rečem in storim nekaj, kar ima smisel in je podvrženo kakemu pravilu. Je nekaj, kar je treba reči in storiti. Odgovarjanje, ki se odzove na tuj nagovor, se ne omejuje niti na to, da neko tujo izjavo razumem, niti na to, da se z nekom drugim sporazumevam.

Nagovor in odgovor, povpraševanje in odvrnitev, prošnja in izpolnitev nastopata sicer kot dvojnosten dogodek, toda med obema dogodkoma ni nobenega vnaprejšnjega soglasja, ker prvi in drugi nimata istega cilja. Napačni vtis posredujočega skupnega, ki bi lahko premostilo razdaljo med lastnim in tujim, nastane šele tedaj, če pustimo, da se dajanje odgovora razgubi v danem odgovoru, rekanje v rečenem. Če naredimo to, zaidemo v izmenjevanje, pri katerem je v osnovi vseeno, kdo odgovore daje in kdo jih sprejema. Izjave, ki se sklicujejo na vsesplošno veljavnost, se lahko uštejejo. Preizkušnja smisla je utemeljena na ohranitvi smisla; vrednost postane valuta.

46

Tako preseganje tujosti plačamo z opiranjem na red, katerega poreklo izbrišemo kot pomanjkljivost. Brez radikalnega presežka tujosti, in to pomeni tudi:

²² Gadamer lahko o nagovorih misli očitno le v okviru dialoških partnerstev. Še v svoji pozni repliki (glej prej, 1. opombo) se bori proti zožitvi dialoškega pogovora, ki se konča z znano problematiko, vezano na odnos jaz-ti, ali z intersubjektivnim – mi. Ti zastopa tukaj individualnost, ki si – kakor se temu reče že od nekdaj – ne da nič reči, ki tako rekoč pade skoz filter govornice. Brezdanji in izredni nagovor drugega, ki se v *rečenem* vzpostavi, ki odpre celo polje govorjenja in medsebojnega govorjenja in ga hkrati prekorači, na ta način izgine iz vidnega polja. V pojasnilih, ki pazijo na neko določeno »urbanizirajočo« razdaljo do Heideggra, je drugemu kot »partnerju pogovora«, kot deležniku smisla, namenjen »odgovor, ki leži še pred vsako besedo«, tako da se tako druga kot tretja oseba sesujeta vase. Uvid, da »naše lastno vpraševanje« prehiteva to, »da smo vprašani«, glede primata vprašanje nič ne spremeni: »Vključuje skupno, ki obstaja med obema partnerjema.« prim. *Philosophische Rundschau* 38 (1991), str. 168 in naslednje, str. 173, 176.

brez neke antihermenevtične protisile,²³ ki se zoperstavlja splošnemu prisvajanju, brez protitoka, ki se izmika smiselnim tokovom, se hermenevtika zniža zgolj v izraz neke obstoječe kulture, ki kroži okoli same sebe in samo sebe potrjuje. Pogovor, ki velja za kraj resnice, samega sebe razglasi za tisti pravi kraj, ki izključuje vsakršno heterotopijo in heterogenost. Če nekoliko spremenimo neko Foucaultovo formulacijo, bi lahko govorili o poskusu *penser du dedans*. Toda ta poskus je obsojen na neuspeh. Ko Nietzsche v *Veseli znanosti* (§ 381) ugotovi: »Kadar pišemo, ne želimo le, da bi nas razumeli, temveč prav tako tudi, da nas *ne* bi razumeli« (KSA, zv. 3, str. 633), opominja, da vsakršno tolmačenje, razlaganje in razumevanje, in s tem tudi vsako sporazumevanje, plačamo s tem, da *postavimo* za enako to, kar *ni* enako. To pa nikakor ne pomeni, da ima postavljanje poslednjo besedo. Če namreč mislimo enačenje kot čisto postavljanje in interpretiranje kot zgolj igro neke volje do moči, se tuje znova ujame v past hermenevtike, tokrat v hermenevtiko produkcije smisla. Od tujosti tako navsezadnje ne bi preostalo nič drugega, kot nedostopnost ustvarjalnega interpretiranja samega zase. *Nihil contra interpretationem nisi interpretatio ipsa*. Dostopna bi bila interpretacija neke nove interpretacije in tako naprej v neskončnost. Danes, ko se življenje samo približuje proizvodnemu procesu, bi bilo to stanje stvari mogoče sistematsko-teoretično opisati kot stalen premik pogleda s strani opazovalca in kot neprenehena *code switching*. Toda tako bi znova pozabili, da je nekaj, česar niti razlagajoč ne tolmačimo niti ga s tolmačenjem ne iznajdevamo: namreč to, na kar odgovarjamo, kadar kaj rečemo ali storimo. Vsako prisvajanje, brez katerega ni ničesar lastnega, predpostavlja nekaj, kar se tako kot naše rojstvo izmika prisvajanju in pollašcanju. Vsakemu *coup de sens* sledi *apres coup*, v njem imata svoje meje tako prisvajanje smisla kot tudi njegovo tvorjenje smisla.

Prevedel Matej Šetnic

²³ Antihermenevtika ima svojo politično ustreznico v *apolis* kot določeni obliki apolitije, ne-urbanosti; njena pravna ustreznica je to, čemur pravimo *outlaw*, kar je določena oblika anomalije. Naj še enkrat poudarimo, da so v vseh teh primerih polis, nomos kakor tudi smisel predpostavljeni; sicer se an-arhija sprevrže v novo obliko arhije.

LITERATURA

- Bianco, F. (Hg.): *Beiträge zur Hermeneutik aus Italien*, Freiburg/München 1993.
- Derrida, I.: *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987.
- Dilthey, W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften VII, Stuttgart 1958.
- Forget, Ph. (Hg.): *Text und Interpretation*, München 1984.
- Foucault, M.: *Les mots et les choses*, Paris 1966.
- Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965.
- Gadamer, H.-G.: »Hermeneutik und die Diltheyschule«, *Philosophische Rundschau* 38 (1991), 161–177.
- Geertz, C.: *Dichte Beschreibung*, Frankfurt/M. 1987.
- Greisch, J.: *Hermeneutik und Metaphysik*, München 1993.
- Jacobson, R.: *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Frankfurt/M. 1969.
- Kaiser, U.: *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, München 1997.
- Kögler, H.-H.: *Die Macht des Dialogs*, Stuttgart 1992.
- Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*, Paris 1964.
- Nietzsche, F.: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1980.
- Pöggeler, O.: *Schriften zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/München 1994.
- Ricoeur, P.: *Du texte à l'action*, Paris 1986.
- Ricoeur, P.: *Temps et récit III*, Paris 1985.
- Rodi, F.: *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1990.
- Scheleiermacher, F. D.: *Hermeneutik und Kritik*, hg. von M. Frank, Frankfurt/M. 1997.
- Todorov, T.: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985.
- Vernant, J.-P.: *Mythe et pensée chez Grecs*, Paris 1965.
- Waldenfels, B.: *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980.
- Waldenfels, B.: *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.
- Waldenfels, B.: *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997.
- Wittgenstein, L.: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/M. 1977.

Eric Sean Nelson

SCHLEIERMACHER, HERMENEVTIKA IN NEIZREKLJIVO*

»Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muss der Sinn geöffnet sein für Alles was er nicht ist.«

49

(*Monologen*, 37.)

1. Uvod

V razpravi skušam dokazati pomen neizrekljivega za hermenevtiko. To bom skušal izpeljati prek artikulacije narave in meja komunikacije (*Mitteilung*), kot jo je mogoče zaslediti v izbranih delih Friedricha Schleiermacherja. Pričujoča interpretacija je tako odziv na utečene domneve o univerzalnosti hermenevtike in diskurza, ki jih najdemo pri kritikih Schleiermacherja in »romantične hermenevtike«, kot sta, denimo, Hans-Georg Gadamer in Jürgen Habermas. Pokazal bom, kako se prioriteta komunikacije in družbenosti, kot jo je utemeljil Schleiermacher, razodeva v povezavi s *Spur und Keime* (sledjo in semenom) tistega, kar je nesporočljivo ali neizrekljivo. Z razvitjem pomena Schleiermacherjeve »hermenevtike *nakazovanja*« (ali hermenevtike *Andeutung*) v na-

*Rad bi se zahvalil Elizabeth Corrie, Rudolfu Makkareelu in Terrencu Ticeu za izražene pomisleke ob branju prvih osnutkov pričujoče razprave. Napačne in neustrezne izjave gre pripisati meni samemu.

vezavi na recepcijo Wilhelma Diltheya in etiko Emmanuella Levinasa² bom izpostavil etični pomen komunikacije in neizrekljivega. Četudi se to morda zdi anahronizem, nam je lahko pojem sledi, kot ga razvijata Levinas in Derrida, v pomoč pri pojasnjevanju paradoksa govora o tem, kar je neizgovorljivo. Sled je to, kar je dano kot nekaj, kar ne more biti dano, prisotnost tega, česar ne moremo misliti kot prisotnost, neskritost ne-neskritosti, razodetje tega, kar je skrito in ostaja skrito.

2. Govorica in neizrekljivo

V sedemnajstem predavanju o *Dialektiki* iz leta 1811 je Schleiermacher izjavil: »Trditev, da je božanstvo nedoumljivo, moramo izreči z enako gotovostjo kot trditev, da je vedenje o njem osnova vsega spoznanja« (*DAP*, 31).

Vprašamo se lahko, kako lahko razmerje z nedoumljivim velja za temelj doumevanja, in nadalje, kako lahko razmerje z neizrekljivim odpira možnost komunikacije in diskurza. In vendar je prav to tisto, na kar Schleiermacher, v skladu z našo interpretacijo, namiguje v knjigi *O religiji: nagovori njenim omikanim zaničevalcem* in drugih delih. Možnost vzpostavljanja čutnega in intuitivnega razmerja s tistim, kar ne vstopa v razmerje, in artikulacije sledi³ neskončnega, ki predira zamejenost končnosti in imanence, nakazuje meje hermenevtike, ki je razumljena kot interpretacija prek diskurza in govorce.

Schleiermacher je hermenevtiko definiral kot *veščino* razumevanja. Kot taka je hermenevtika *umetnost/veščina*, ki se ukvarja z jezikom in s katero interpretiramo tekste ter posredno razumemo druge. Schleiermacher pravi takole:

² Povezavo je preučeval Manfred Frank med Schleiermacherjem in sodobno francosko filozofijo (glej predvsem Frank, 1977). Žal pa ni razpravljal o Schleiermacherju in Levinasu, ki sta oba poudarjala etični pomen odvisnosti, pasivnosti in odzivnosti. Raba pojma odzivnosti v moji razpravi je morda videti anahronistična, vendar, kot se nadejam pokazati v njej, zato še ni neustrezna. Waldenfels je napisal kritiko Gadamerja, v kateri se s pojmom odzivnosti in singularnosti približa Schleiermacherju (Waldenfels, 1999). Vprašanje odzivnosti (odgovarjanja) v Heideggrovi misli obravnavam v Nelson, 2000, 113–122.

³ James Mensch dokazuje, da je pojem sledi, kot ga razvijata Derrida in Levinas, že na delu v Kantovem razumevanju nadčutnega (2001). Kot se nadejam pokazati, pojem sledi kot *Spur* ni neznan Schleiermacherjevi artikulaciji človekovega odnosa do neskončnega in svetega. Sledi se po Schleiermacherju razkrivajo v odzivnosti in odvisnosti občutja.

»Jezik je za hermenevtiko edina predpostavka in vse, kar odkrijemo, skupaj z drugimi objektivnimi in subjektivnimi predpostavkami, moramo odkriti v jeziku« (*HMM*, 50).

Schleiermacher svoje zgodnejše delo *O religiji* posveti tudi problemu jezika. Jezik religije je v osnovi komunikacija ali *Mitteilung* (*UR*, 11), tako kot je v *Krščanski veri* filozofija religije opredeljena kot raziskovanje oblik religioznega občestva (*CG*, 7). In vendar religija zahteva določeno vrsto komunikacije, kakor tudi posebno vrsto občestva. V religiji gre za sporočanje tega, kar se upira in izmika zajetju v sporočilo, pa kljub temu zahteva, da se govornica odzove na njegov prigovor (*UR*, 11). Kajti človekovo razpoloženje je bistveno vzgibano in uglašeno v čutenju in poklicano v odgovarjanje.

Dilthey je v svojem delu *Schleiermacherjev hermenevtični sistem glede na zgodnejšo protestantsko hermenevtiko* iz leta 1860 (odslej kot *HSH*) zapisal, ne le da se hermenevtika ukvarja z jezikom, ampak tudi, da ima jezik sam že v osnovi hermenevtični karakter (*HSH*, 745), in je hermenevtika kot taka sodoločena z njegovimi mejami in možnostmi. Nesporočljivo se tako kaže kot meja hermenevtičnega razumevanja; ni ga mogoče sublimirati, vsebuje pa pozitivne določitve naloge interpretacije. Predmet razumevanja zahteva, da ga razumemo iz njega samega (*UR*, 28), iz česar sledi, da je nagovorjeni predmet odprt za razumevanje. Nadaljnja trditev, da hermenevtika besedilo razume bolje od avtorja, postavlja interpretacijo pred zahtevo, da premisli tisto, kar je pri avtorju ostalo nemišljeno (*HSH*, 707).

Človeško življenje se odvija prek komunikacije, ki je že vselej interpretacija. Tudi najosnovnejša postavka Schleiermacherjeve misli, Sveti duh, kliče po interpretaciji (*HMM*, 67), in kar nas vzgiblje v čutenju, zahteva artikulacijo in pojasnitev (*CG*, 23). Ker mišljenje hoče biti vedenje, stremi po komunikaciji (*DAP*, 56). Komunikacija je edino sredstvo, s katerim lahko ljudje kot misleča, čuteča in delujoča bitja pridejo do nekega samospoznanja.

Toda človeško spoznanje ni zgolj enostavno nepopolno. Vzpostavlja se v razmerju z neskončnostjo razlik (*D*, 24–25) in nedojemljivim (*DAP*, 31). Lahko rečemo, da neizrekljivo v tem diskurzu funkcionira na dva načina: (1) kot neskončno, ki ne more biti nikoli končno določeno bodisi kot univerzalni pojem ali kot posamezna stvar, in (2) kot posamezno, ki se v diskurzu hkrati razkriva in prikriva in ki ga z jezikom nikoli ni mogoče v celoti izraziti.

3. Meje hermenevtike in njen filozofski kontekst

Schleiermacherja so Gadamer in drugi kritizirali, češ da je hermenevtiko omejil na *umetnostni nauk* (*Kunstlehre*), ki se ravna v skladu z idejo pravilnega razumevanja glede na univerzalnost nerazumevanja. Schleiermacher je po Gadamerju zgrešil filozofsko razsežnost hermenevtike, v kateri je razumevanje interpretirano ontološko kot človekov način biti v svetu in izročilu. Schleiermacher je potemtakem hermenevtiko kot *umetnostni nauk* usmeril k napačni znanstveni ideji metode in razumevanje postavil v območje pravilnosti, namesto da bi ga postavil v neskritost dogodja resnice. Posledica pojma pravilnosti je bilo zmotno poudarjanje pomena psihološke interpretacije, v kateri se skuša interpret namesto z resnico avtorjevih trditev poistovetiti z avtorjevo psihologijo.

Vendar je nevarnost Gadamerjeve kritike vsaj to, da zabriše razliko med umetnostjo in znanostjo. Kot se pokaže pri Kantu, umetnostna praksa ni znanstveni nauk in umetnost deduktivno ali samodejno ne aplicira pravil in metod.⁴ Umetnost prej temelji v občutku ustreznosti aplikacije, ki ga nemara lahko razumemo v smislu Kantove razprave o refleksivni sodbi v delu *Kritika razsodne moči*, občutku, ki ga je treba kultivirati. Umetnost je za Schleiermacherja v običajnem razumevanju že vselej na delu (*HHM*, 49) do te mere, da je celo otrok pri usvajanju jezika udeležen v umetnosti hermenevtike (*HHM*, 52). Končno čutno bitje se umetnostno udejestvuje, ker ni nobenega pravila za to, kako aplicirati pravilo na bolečino neskončnega nazadovanja. Sama metoda tako za Schleiermacherja kot za Diltheya ni zadosti, saj gre za kultivacijo občutka, ki je na delu že v vsakodnevem komuniciranju in kot taka zahteva življenjske izkušnje (*HSH*, 605).⁵ Četudi je, kot ugotavlja Dilthey, za Schleiermacherjevo hermenevtiko znanstvena pravilnost pomemben cilj, pa celokupno védenje karakterizirata umetnost in domišljija (*HSH*, 695). Miselna predstava ni primarna, kolikor vselej temelji na občutju. Če to drži, Schleiermacher že izraža kritiko reprezentacijskega modela spoznanja. Schleiermacher je tako pri razumevanju človeškega delovanja vztrajal pri primarnosti karakterja občutja in, kot bomo videli, na dovezetnosti in odzivnosti domišljije pri interpretiranju drugih prek njihovega izražanja.

Če torej poudarja psihološko razumevanje, potemtakem pri tem ne gre toliko za reprezentacijsko reproduciranje z zahtevo po pravilnosti, kolikor bolj za

⁴ Glej mojo razpravo o umetnosti in znanosti pri Kantu v: Nelson, 2001.

⁵ Primerjaj tudi Diltheyevo kritiko na pravilih utemeljene hermenevtike (*HSH*, 710).

dovzetnost za sled singularnosti drugega, kot se naznanja v komunikaciji.⁶ Dilthey je ob branju Schleiermacherja skušal pokazati, da bi se individualno in singularno v diskurzu, ki zavrača možnost psihološke interpretacije, izgubila (*HSH*, 717–718). Izguba te razsežnosti pri Gadamerju in v sodobni hermenevtiki ne pomeni nujno napredovanja od epistemologije k ontologiji. Ta korak naprej je pozaba vprašanja singularnega, ki bi moralo biti za hermenevtično razumevanje osrednjega pomena. Čeprav je hermenevtika v Schleiermacherjevi misli, tj., ideji univerzalnega *umetnostnega nauka*, uporabnega ob vseh oblikah komunikacije, postala univerzalna, pa Schleiermacher ni uspel doseči univerzalnosti hermenevtike (kot razumevanja), kot jo zahteva Gadamer na sledi Heideggrovi, temelje sesuvajoči analizi razumevanja kot načina biti v svetu. Gadamerjevo kritiko le delno zajamemo, če nanjo odgovarjamo le iz izhodišč Schleiermacherjevih hermenevtičnih spisov, saj beseda hermenevtika v Schleiermacherjevi misli ni postala univerzalna, ampak je imela omejen obseg, kolikor naj filozofija in človeška eksistenca ne bi bili poistoveteni s hermenevtiko.

Vendar se cilji Gadamerjeve in Schleiermacherjeve hermenevtike bistveno razlikujejo. Schleiermacher je priznaval tudi integracijski značaj jezika. Poudaril je tudi pomen lingvističnih preobrazb pri umetniku jezika, ki jezik na novo uposameznjuje (*HMM*, 49), in jezikotvorno moč novega in individualnega (*HMM*, 12, 86). Razmišljal je o razlikah, ki se pojavljajo v zvezi z identiteto jezika; to se pravi s tistim, kar naredi jezike različne, in nadalje s tistim, kar se upira in izmika jezikovnemu posredovanju. Hermenevtiko zanima jezik. Ta je njena edina predpostavka in določa obseg hermenevtike (*HMM*, 59), toda jezik se ne more zapreti pred drugim jezikom v popolno imanenco jezikovne integriranosti. Te meje, ki jih postavljata jezik in s tem tudi hermenevtika, pa ne morejo odpraviti pomenske neskončnosti (*HMM*, 53), neskončnega pomena knjige, kot je, denimo, Biblija (*HMM*, 55), ali razmerja končnega z neskončnim. Jezik je soočen z nesporočljivim tako s strani celote kot s strani posameznega.

Jean Grondin v zvezi z romantično hermenevtiko poudarja iskanje celote kot popolnosti (1994, 64). Toda celota je prej popoln sistem neskončnosti razmerij,

⁶ V eseju skrbno ohranjam razliko med »singularnim« in »posameznim«. Singularno je edinstveno kot izjemno in označuje »fakticiteto«, posamezno je enkratnost osebe ali ljudi, ki jo je še vedno mogoče dojeti v odnosu z zakoni in univerzalijami. Ta beseda označuje »pozitiviteto«. Individualnost lahko razumemo tako v smislu izjeme kot pravila. Ti razločki bodo pomembni za celoten preostanek eseja.

ki so v najvišjem smislu v odnosu z brezrazmernim. Dilthey je glede tega v Schleiermacherjevi misli določil tri pomene »celote«: (1) organska notranja oblika, (2) sistem in (3) relacijski kontekst ali *Zusammenhang* (HSH, 679). Medtem ko se organska notranja oblika nanaša na imanentno teleologijo in ideja sistema kaže na dovršenost celote, pa *Zusammenhang* naznačuje singularnost v odnosu do neskončnosti. Če v romantični hermenevtiki obstaja eno občeveljavno iskanje, potem ga zaznamuje bolj vprašanje singularnega in neizrekljivega kot sistematična dovršenost reprezentacijskega spoznanja. Dilthey je tako s tem v zvezi lahko pripomnil, da je individualnost oblika celote (HSH, 709), in če bi jo lahko spoznali, bi to bila prej celota v njeni konkretni singularnosti kot pa univerzalija ali pojem.

Na Gadamerjeve kritike tako lahko podamo bolj natančne odgovore, če se ozremo na hermenevtične vidike Schleiermacherjevega širšega filozofskega projekta. Polemike med tradicionalno in univerzalno hermenevtiko se ne osredotočajo le na pravilnost Gadamerjeve kritike, temveč predvsem na osnovni karakter in naloge hermenevtike same. Schleiermacher svojega širšega filozofskega projekta ni poimenoval hermenevtika, pa vendar je hermenevtičen v tem smislu, da razmišlja o temeljnih pogledih v zvezi z obsegom in mejami razumevanja in komunikacije. Dejansko lahko rečemo, da je njegova filozofija pravzaprav bolj hermenevtika, saj se vrti okrog vprašanja sebstva in drugega ter jezika in neizrekljivega.

54

Če je Gadamerjeva hermenevtika poudarjala, da pravilnost razumevanja usmerja teoretsko razvitje *veščine* (*art*) in prakse, to še zdaleč ne pomeni, da je Schleiermacher predpostavil pravilnost za edini model resnice, saj interpretacija kar kliče po odzivajočih se občutkih in domišljiji. To tudi ne pomeni, da svet obstaja sam na sebi in da je popolnoma zapopadljiv in razumljiv, saj smo kot končna bitja v razmerju z neskončnim prek tega, kar je Schleiermacher imenoval sledi in semena (*Spuren und Keime*).

Zanikanje resnice kot pravilnosti in sistema je bilo glavno Schleiermacherjevo orožje pri soočenju z idealizmom Fichteja, Schellinga in Hegla. V svojem delu *Dialektika* iz leta 1814/15 je namesto čistosti spoznanja poudarjal neskončno razliko (*D*, 24–25) in s tem kritiziral idealizem in branil individualno (*D*, 35). Individualno se ne manifestira le skozi svobodo, pač pa tudi skoz relativno in absolutno odvisnost.⁷ Ta odvisnost nakazuje fundamentalno dovzetnost, ki

⁷Prim. moje razpravo o absolutni odvisnosti skupaj z lucidno analizo Bena Vedderja (1999).

določa človekov način biti v svetu in njegovo naravnost na to, kar je zunaj človeškega sveta (*CG*, 19–20). Odvisnosti se ne da reprezentirati. Ni je mogoče preprosto misliti s pojmi. Prej se razkriva v občutju, ki je primarneje od spoznanja in je tudi njegova osnova (*OG*, 40), razumeti pa ga je mogoče kot vzgibanost (*CG*, 10). Človeška vzgibanost korenini v zmožnosti biti ganjen, človeška dovzetnost v občutju, misel pa omogoča zmožnost biti nagovorjen, tako da gre za človeški odgovor na prigovor božanskega.

Schleiermacherjeva hermenevtika je tako »omejena« ali, natančneje, »nakazujoča«. V *Govorih* in *Monologih* je Schleiermacher razvil jezik *nakazovanja* (*Andeutung*), ki poudarja posredni pristop k temu, česar ni mogoče neposredno izreči. Ta »hermenevtika« nakazovanja, ki jo je razvil še pred eksplicitnim razvitjem hermenevtike, nam omogoča, da znova premislimo hermenevtični doprinos njegove misli. Njegovo zrelo hermenevtiko, ki je ohranila pomen tako posameznika kot skupnosti z razlikovanjem med psihološko in jezikovno interpretacijo, moramo tako misliti v kontekstu, ki nam lahko pokaže, kakšen je hermenevtični doprinos Schleiermacherjeve filozofije. Jezik je v osnovi komunikacija, ki je že vselej etična in v vnaprejšnjem odnosu s tistim, česar nikoli ni mogoče ubesediti – z neskončnim. Schleiermacher v delu *O religiji* pravi, da komunikacija nastaja kot potreba iz izkušanja sledi neskončnega in neizrekljivega, ki se izmika reprezentiranju – v občutju. V prvih poglavjih poznejšega spisa *Krščanska vera* je Schleiermacher zapisal misel, da občutja pobožnosti ni mogoče razložiti kot intencionalnega odnosa do nekega določenega objekta (*CG*, 8–9). V obeh delih je komunikacija določena kot nekaj, kar povezuje nagovarjalca in nagovorjenca, in ne kot prenos informacij. Toda kako je mogoče govoriti o nagovoru, ko imamo opraviti z neizrekljivim in neskončnim? Kako smo lahko naslovljeni v veri in skozi vero, ki jo je Schleiermacher že zelo zgodaj opredelil kot občutje, ali čut, ali okus po neskončnem (*UR*, 36) in pozneje kot občutje absolutne odvisnosti (*CG*, 16)?

4. Hermenevtični doprinos Schleiermacherjeve filozofije

Hermenevtični doprinos Schleiermacherjeve filozofije je mogoče razgrniti vsaj na tri načine. O tem bo govor v naslednjih treh poglavjih.

Prvič, ne le da Schleiermacherjeva predavanja in spisi o etiki, politiki in družbi naznačujejo bistveni pomen družbenosti in komunikacije. Wilhelm Dilthey in

Gunter Scholz sta dokazovala, da je osnovni motiv Schleiermacherjevega miselnega zastavka prav etika (*HSH*, 671; Scholz, 1995, 16, 86). Posebno njegov nazor o družbenosti človeškega življenja je tista orientacijska točka, s katere moramo premisliti hermenevtični doprinos njegovih spisov. Komunikacija ni usmerjena ne k pravilnosti (kot istovetnosti rekanja in izrečenega oziroma istovetnosti med duhovnima stanjema govorcev) ne k integrirajočim idejam posredovanja ali soglašanja, kot jih razvijata Gadamer in Habermas. Komunikacija se ne izčrpa v komuniciranju o splošnem in univerzalnem; komunikacija je prej obelodanjenje ali nastop individualnosti v jeziku. Govor drugih od mene zahteva, da se odzovem in odgovorim s priobčitvijo tega, kdo sem (primerjaj *UR*, 5).

56

Komunikacija ni le razpravljanje o predmetih ali o *nečem* s perspektive tretje osebe. Komunikacija vključuje tudi prvo osebo ednine in množine. To se pravi vprašanje, *kdo* govori in je nagovorjen. Če začnemo vprašanje z vprašalnico *kdo* in ne z vprašalnico *kaj*, lahko ustrezno odgovorimo z imenom ali osebnima zaimkoma, kot sta »jaz« in »ti«. Kot nagovarjajoča ali nagovorjena z *kdo*, je komunikacija že vselej medosebna in etična. Psihološka razsežnost hermenevtike, kolikor imamo v mislih interpretativno in ne razlagalno psihologijo, se nanaša na vprašanje o *kdo*. To vprašanje zahteva artikulacijo singularnosti, ki se upira popolnemu razkritju. Razvpito razsrediščenje moderne ideje subjekta se dogaja že pri modernistu, kot je Schleiermacher, in sicer ko poudarja fundamentalno dovzetnost in odvisnost sebstva. Razsrediščenje subjekta, razumljenega pod obnebjem gotovosti in avtonomije, ne odpravlja, temveč prej odpira vprašanje tega *kdo* kot nekoga, ki ne konstituira niti ni konstituiran. Tako lahko Schleiermacher v uvodnih poglavjih *Krščanske vere* razpravlja o ko-konstituciji ali, v jeziku Heideggra, istoizvornosti sebstva in sveta, sebstva in drugega. Ta epistemološka poanta je tesno povezana z etično poanto, da lahko postanemo to, kar smo, le prek drugih (*CG*, 18). Tako njegovi zgodnji kot tudi pozni spisi poudarjajo dovzetnost za zahteve jezika. Zahtev nam ne postavlja le absolutna odvisnost od Boga, ampak tudi pluralnost drugih, od katerih smo relativno odvisni.

V njegovih nagovorih *O religiji* komunikacija odpira možnost pripoznanja pozitivne narave konkretnih prepričanj in udejstvovanj v vsej njihovi raznolikosti in množtvu. Religiozna vera ni zgolj stvar podoživljanja misli in občutja drugega niti ne pomeni, da je treba doseči soglasje, ki naj bi izničilo razlike

med posamezniki in njihovimi različnimi perspektivami. Te razlike imajo pozitiven predznak in so nujne, tako da za religijo niso nekaj naključnega, prav tako pa jih ne gre preseči z enotnostjo enega religioznega prepričanja ali institucije. Prav pripoznanje fundamentalne pluralnosti religioznega življenja je tisto, kar kliče v ospredje komunikacijo in kar je smoter komunikacije, katere namen je biti dovzeten za druge v njihovi lastni perspektivi. Pripoznanje religiozne razlike je potemtakem bistvenega pomena za religiozno razumevanje.

Drugič, etično zahtevo komunikacije je mogoče nadalje eksplicirati s Schleiermacherjevim osredotočanjem na individualnost in neskončnost, še posebno v spisih *O religiji* in *Monologi*. Individualnost in neskončnost kot pozitivna fenomena nista le meji komunikacije in hermenevtike, pač pa tudi njun smoter in motivacija. Komunikacija tako ne le da presega individualnost v vsakdanjem življenju, temveč jo tudi predstavlja v govornih oblikah, ki jih ni mogoče reducirati na univerzalnost propozicij in pojmov.

Do vzpostavitve moje individualnosti v odnosu do tega, kar sem, in do mojega konteksta, lahko pride, denimo, pri pričevanju. Pričevanje lahko predstavi življenje religioznega občutja in religiozne skupnosti. Je razvitje singularnosti mene samega, drugih in Boga. Ta singularnost je priobčljiva, četudi ne gre za posameznost, ki jo je mogoče zvesti pod univerzalijo ali priti do nje prek dedukcije iz univerzalije. Takšna oblika komunikacije bolj nagovarja in odgovarja, kot pa razlaga in prepričuje. Le takšne oblike komunikacije so lahko primerne za tisto, kar se nam, našim teorijam, pojmom in propozicijam upira in izmika. S takšnim pričevanjem posredno kažemo na to, česar ni mogoče eksplicirati ali obvladati. V takšni komunikaciji nakazujemo to, česar ni mogoče sporočiti. Na te sledi nas opozarjajo izkušnje individualnosti in neskončnosti celote, ki se izmikata prizadevanju, doseči sistematično celoto.

Po Schleiermacherju obstaja božanski presežek, ki vztrajno sesuva enoličnost in homogenost, želja po sistemu pa, nasprotno, zavrača vse tuje, skupaj s presežkom božanskega (*UR*, 44). Schleiermacher s tem namiguje na misel, da bi singularnost izgubili, če bi obstajal zgolj končen svet konfliktov in uničevanja. Schleiermacher je tako, paradoksalno, da s perspektive sodobne francoske filozofije, singularno zagovarjal na način neskončne celote, ki singularno ohranja prav v njegovi singularnosti. Schleiermacher je tako lahko trdil, da »je vse eno in vse resnično« in da je prav to pogoj singularnosti, brezmejne raz-

ličnosti in pluralnosti (*UR*, 44). Relacijsko sovisje (*Zusammenhang*), kot sta ga razvila Schleiermacher in Dilthey, dopušča holizem, ki zahteva singularno, in individualizem, ki zahteva celoto.

Tretjič, Schleiermacher je o pomenu individualnosti in neskončnosti razpravjal tudi v poznejših teoloških spisih, kot na primer v *Krščanski veri*. Schleiermacherja v tem spisu – in v spisu *O religiji*, še posebno v petem poglavju – zanima resnica pozitivne religije, imenovane krščanstvo. Schleiermacher je enako kot Kant v *Religiji v mejah čistega uma* singularnost krščanstva identificiral v tem, da je krščanstvo religija odrešitve ali zveličanja. Za Kanta je krščanstvo simbol upanja in možnosti revolucije moralne države ali značaja. Schleiermacher je posebnost krščanske vere postavil v občutje odrešitve, ki določa občutje absolutne odvisnosti (*OG*, 70). Vsaka religija je interpretacija tega občutja odvisnosti. Toda Schleiermacher je zavračal idejo naravne ali univerzalne religije, saj bi ta potlačila samosvojost religioznega občutja in komunikacije. Biti religiozen pomeni pripadati določeni pozitivni religiji (*OG*, 42). Opredelitev podobe določene pozitivne religije zahteva upoštevanje singularnega, ki ne more dokazati lastne univerzalnosti, ampak jo lahko le zahteva, kolikor jo lahko dojamemo kot en način predstavljanja in vzpostavljanja neskončnega.

58

Gianni Vattimo v eseju *Sled sledi*, ki govori o vrnitvi religije v sodobni misli, poudarja, da je ta vrnitev s pojmom pozitivitete povezana v dvojnem smislu: (1) kot zgodovinskost in (2) kot fakticiteta (Vattimo, 1998, str.85).⁸ Pozitivna religija bi tako bila, če jo dojamemo v prvem smislu, zgodovinska določitev tega, kar je zunaj zgodovine. Ker nimamo neposrednega ali čistega dostopa do svetega, se mu po Schleiermacherju lahko približamo le prek pozitivitete posamezne religije v nekem določenem času in prostoru. Pozitiviteta posamezne religije pa je poleg tega povezana še s fakticiteto religiozne izkušnje same. Absolutna odvisnost nakazuje fakticiteto končnega bitja v odnosu do neskončnega in svetega. Vattimo tako lahko trdi, »da golo dejstvo vrnitve kaže na pozitiviteto kot konstitutivno prvino religije, kolikor je ta odvisna od *izvirne fakticitete* [poudarki so moji, prevod spremenjen], ki jo lahko razberemo kot ustvarjenost in odvisnost (nemara v Schleiermacherjevem pomenu)« (str. 85). To je ključna točka, kajti religija ne terja zavezanosti le zato, ker predstavlja

⁸Prevajalec je izbral angleško besedo »factuality« ('dejanskost'), toda glede na Vattimov poudarek bi bilo bolje razlikovati med *facticity* ('fakticiteto' kot tistim, kar se nam daje skoz upiranje, obrat in izmikanje) in *dejanskostjo* (kar je resnično ali dejansko, bodisi empirično ali transcendentalno).

obrede ali običaje neke določene skupnosti (tj., ker je pozitivna). Pozitivna religija z vsemi obredi, običaji in institucijami je prej to, *kako* je tisto, kar je izven celotne pozitivitete in zgodovinskosti, določeno in interpretirano. Pozitivna religija je razgrnitev, hkrati nujna in brezkončna, religije fakticitete. Ta pozitiviteta se neskončno nanaša na fakticeto religiozne izkušnje same, ki je po Schleiermacherju občutje neskončnega smotra in, nekoliko natančneje, občutje absolutne odvisnosti.

Pomen religije se s pozitivno religijo ne izčrpa. Religija je občutje absolutne odvisnosti. Temeljno razpoloženje ali uglašnost (*Stimmung*) religije je potemtakem odzivnost ob pripoznanju te absolutne odvisnosti. Schleiermacher poudarja, da je v občutju absolutne odvisnosti dovzetnost, ki je temeljna značilnost naše biti, nagovorjena (*anspricht*) z vero (CG, 19). Kot nagovorjeni smo uglašeni (*bestimmt*) ali priklicani v odzivanje iz naše dovzetnosti. Ta temeljna dovzetnost je vzgibanost od nečesa drugega, in ne od samega sebe. Pozitivna religija se razlikuje od pozitivitete ali fakticitete drugih obstoječih pojavov, kot je, denimo, država, kolikor priklicuje v ospredje dovzetnost za to, kar je drugo od samega sebe, za Boga kot besedo, ki nakazuje to, česar ni mogoče imenovati, za Boga kot neskončno in sveto. Gre za, v Levinasovem jeziku, absolutno drugost, saj udeležnost na njej ne pomeni, da si lahko lastim razumevanje Boga ali istovetnost z Bogom. Boga lahko mislimo bodisi kot absolutno drugost ali absolutno identiteto, vendar sami nismo v takem položaju, da bi lahko skupaj s Heglom mislili identiteto identitete in razlike.

Religija je tako na poti k občutju absolutne odvisnosti od nečesa, kar nismo mi sami. Po Schleiermacherju je absolutna odvisnost od nečesa, kar ni naše sebe (z vsem njegovim samoljubljem), možna le v monoteizmu. Ta poziv vključuje tako zahtevo po pripoznanju lastne odvisnosti od drugih bitij kot tudi od tistega, kar razumemo neustrezno, če ga imenujemo bitje. Religija je kot izvorna fakticeta pogoj odprtosti, dovzetnosti in odzivnosti. Te pa ne ostanejo zgolj neme, pač pa kličejo v izraz in na svetlo naše radosti in žalosti. Zahtevajo komuniciranje med sebstvom in drugim, kajti ni mogoče početi nič drugega kot razkrivati odziv, to, kot kar se človek v odnosu do neskončnega in svetega kaže in uobličuje v singularnosti absolutne odvisnosti in posameznosti pozitivne religije.

Na tej točki se lahko vprašamo, ali nas končnost našega spoznanja v odnosu do neskončnega ne prestavi v iracionalnost. Pripoznanje meja spoznanja po

Schleiermacherju ne pomeni opustitve spoznanja. Pripoznanje teh meja prej nakazuje nalogo za vero. Ta vera ne prevzema negativnega in iracionalnega, pač pa si prizadeva za spoznavanjem in razjasnjevanjem same sebe. Vera ne dopušča, da se vpraševanje zaustavi pred skrivnostjo, temveč gre prej za iskanje vednosti ob pripoznanju, da te samoreflektirajoče se vere ni mogoče utemeljiti kot znanost. Končnost spoznanja nas tako ne prestavi v iracionalno, ampak nas spodbuja k razmišljanju, ki ni nujno univerzalno védenje. Gre prej za to, da smo odprti za posamično in singularno, ki nas spodbujata h komunikaciji.

To poanto lahko ponazorimo tudi drugače, in sicer s parafraziranjem sklepa v delu *Filozofska vera* Karla Jaspersa, delu, ki je v duhu sorodno s Schleiermacherjevim vztrajanjem pri potrebi po komunikaciji v odnosu do neskončne celote (zaobsegajočim): Danes, ko smo v stiski (*Not*), dojemamo komunikacijo kot temeljno, na nas naslovljeno zahtevo. Osvetlitev komunikacije iz njenih mnogih izvirov v oblikah zaobsegajočega (*Umgreifende*) postaja osrednja tema filozofije. Vsakdanja naloga filozofskega življenja pa je, da skuša komunikacijo v vseh njenih možnostih približati udejanjenju (slov. prevod, 1999, str. 131).

60

5. Implikacije za hermenevtiko odzivnosti

V nadaljevanju se nakazuje drugačen način razmišljanja o bistvenih prvinah hermenevtike. Ob prebiranju Schleiermacherjevih spisov lahko opredelimo namige o pozitivnem karakterju individualnega v njegovi singularnosti, o karakterju neskončnosti in tistega, kar nas naslavlja, ne da bi ga lahko določili. Kljub omejitvam Schleiermacherjeve filozofije in hermenevtike lahko na tej osnovi zasnujemo naš razmislek o implikacijah individualnosti, neskončnosti in odzivnosti (ki postavljajo meje našemu spoznanju in razumevanju) glede artikuliranja smotrov spoznanja in razumevanja, kot se oblikujeta v dialektični in hermenevtični veščini.

Razumevanje si ne sme prizadevati ukiniti singularnega v njegovi neskončnosti, ukiniti tega, kar se izmika razumevanju, ker ga to ne razume. Razumevanje lahko prej obelodanja in govori o svojem razmerju do nemišljenega in nezamisljivega. Izkušnja neizrekljivega zastavlja nalogo odzivanja brez konca, nalogo, ki ne odpravlja vprašanja razlike, ki zaradi zahteve izključujoče in določene univerzalnosti domnevne pravilnosti konsenza, temveč dopušča, da se odzovemo na dogodek neskončnega, individualnega in svetega.

Tega poziva ni mogoče izreči brez zahteve po univerzalnosti, ki je bistvenega pomena za artikulacijo singularnega. Singularno ni le gola singularnost, ampak prej razmerje med univerzalnim in singularnim oziroma določnim. Zaradi te zahteve po pripoznanju ta poziv konstituira držo, ki ohranja svojo legitimnost le ob zahtevi etičnega odziva in odgovornosti za razkrivanje naše lastne individualnosti in skupnosti ter individualnosti in skupnosti drugih.

V komunikaciji z drugimi smo vselej v razmerju z neskončnim, ki predira končno imanenco pomenov in projektov »jaza« ali »mi-ja«. Neskončnost in odvisnost, kot se nakazujeta v veri, sta povezani z našo odprtostjo do odvisnosti od drugih in njihove singularnosti. V komunikaciji smo potemtakem nagovorjeni in poklicani od drugega, ki se mu moramo odzvati. V občutju smo lahko nagovorjeni v veri in skozi vero od tega, kar me vabi k nadaljnjemu premisleku izven meja singularnega in na sledi neizrekljivemu.

Prevedel Janko Lozar

BIBLIOGRAFIJA

Spisi Friedricha Schleiermacherja

- CG (1999) *Der christliche Glaube*. Berlin: Walter de Gruyter.
- D (1988) *Dialektik (1814/15) & Einleitung zur Dialektik (1833)*. Hamburg: Meiner.
- DAP (1996) *Dialectic or the Art of Doing Philosophy (1811)*. Prev. Terrence Tice. Atlanta: Scholars Press.
- HC (1998) *Hermeneutics and Criticism*. Ur. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.
- HHM (1997, 2) *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Prev. James Duke and Jack Forstman. Atlanta: Scholars Press.
- HK (1977) *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- M (1978, 3) *Monologen*. Hamburg: Meiner.
- OG (1981) *On the Glaubenslehre*. Prev. James Duke and Francis Fiorenza. Atlanta: Scholars Press.
- OR (1988) *On Religion: Speeches to its cultured despisers*. Prev. Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press.
- UR (1969) *Über die Religion*. Stuttgart: Reclam.

Druga literatura

- Dilthey, Wilhelm (1966–1970) *Leben Schleiermachers*. GS XIII/1–2, GS XIV/1–2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Dilthey, Wilhelm (1996) *Hermeneutics and the Study of History*. Ur. Rudolf Makkreel in Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press. (HSH)
- Frank, Manfred (1977) *Das individuelle Allgemeine*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg (1989, 2) *Truth and Method*. New York: Continuum.
- Grondin, Jean (1994) *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Jaspers, Karl (1948) *Filozofska vera*. Nova revija, Ljubljana 1999.
- Kant, Immanuel (1998) *Religion within the Boundaries of Mere Reason and other Writings*. Ur. Allen Wood in George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mensch, James (2001) »Temporalization as the Trace of the Subject.« V: Proceedings of the IX International Kant Congress.
- Nelson, Eric (2000) »Ansprechen und Auseinandersetzung: Heidegger und die Frage nach der Vereinzelung von Dasein.« *Existentia*, 2000, Vol. X: 113–122.
- Nelson, Eric (2001) »Kant and the Art of Political Prudence.« V: Proceedings of the IX International Kant Congress.
- Scholz, Gunter (1995) *Ethik und Hermeneutik*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Vattimo, Gianni (1998) »The Trace of a Trace«. V: *Religion*. Ur.: J. Derrida & G. Vattimo, Stanford, Stanford University Press.
- Vedder, Ben (1999) »Schleiermacher's Idea of Hermeneutics and the Feeling of Absolute Dependence.« *Epoché*: vol. 2, no. 1, 91–111.
- Waldenfels, Bernhard (1999) *Vielstimmigkeit der Rede*. Frankfurt: Suhrkamp.

Dean Komel

HERMENEVTIČNO VPRAŠANJE FILOZOFIJE

Zdi se, da se v hermenevtiki vse pričinja z vprašanjem in da je tudi *hermenevtičnost* sama za sodobno filozofijo veliko bolj vprašanje kot pa pojem. Konec sedemdesetih let prejšnjega stoletja je sicer že kazalo, da filozofska hermenevtika pravzaprav ni več »aktualno vprašanje« in da je napočil čas za kako drugo usmeritev v filozofiji. Vendar ni nastopilo nič presenetljivega, razen tega, da so se obstoječe filozofske smeri nekako porazgubile v splošni brezsmernosti. In vse so se pričele ponujati kot odgovor na filozofijo *po* filozofiji. Tako se še vedno srečujemo z zahtevami, da mora na izpraznjeno mesto filozofije stopiti estetika, kritična teorija družbe, mišljenje biti, apofatizem, psihoanaliza, postmoderna, dekonstrukcija in – hermenevtika. Vse te pousmeritve računajo tudi s svojo ekskluzivno etično pozicijo, ki naj bi nas emancipirala od domnevno totalizirajočega stališča (dosedanje) filozofije; v razmerah postmodernizma se filozofski pogovor dojema kot eden od »diskurzov«, filozofska samoodgovornost pa je postala odvečna kategorija, relikv transcendentalizma, subjektivizma, zgodovinskega humanizma in metafizike uma. V poplavi teh »alternativnih« odgovorov je za vprašanja seveda preostalo komaj še kaj prostora. Tako je bistveno upadla tudi občutljivost za način filozofske odgovornosti, ki jo narekuje »postavljenost pred vprašanje«, za spraševanje, ki ga je treba razločevati od vpraševanja kar tako, saj slednje pogaša samoodgovornost. Filozofsko mišljenje je *principielno in kritično* mišljenje.

Prav zato se zdi potrebno, da odpremo hermenevtično diskusijo o možnosti filozofije kot takega principiuelno kritičnega mišljenja, ki se ne zadrži samo pri poskusu rehabilitacije njene nekdanje mogočnosti. Filozofska hermenevtika ne more pristati na to in pri tem, da se ponuja kot alternativni odgovor na vprašanje možnosti filozofije, niti na to, da odgovor nanj išče in najde v tem, kar je nekoč bila filozofija. Filozofska hermenevtika se ne more vsiljevati niti kot *drugi* niti kot *drugačni* odgovor na filozofijo, marveč mora najprej in predvsem sprejeti nagovor njenega vprašanja, in samo po tem je kot hermenevtika, če sledimo Schleiermacherju, zmožnost razumevanja govora drugega (prim. Schleiermacher 1998). Takoj seveda nastopi vprašanje, *kje*, na katerem *kraju*, s katerega *konca*, naj se filozofska hermenevtika loti te naloge? Hermenevtično vprašanje filozofije je (pred)postavljeno že v tem vprašanju samem, ki filozofijo opredeljuje kot spraševanje.

64

Nemški filozof Odo Marquard je v nekem svojem predavanju iz leta 1979 zastavil vprašanje o vprašanju, na katero odgovarja hermenevtika.¹ Negativno dejstvo, da ni edinstvenega vprašanja, na katero bi hermenevtika odgovarjala, po njegovem odločilno prispeva k temu, da ta sama sebi ostaja vprašanje; hermenevtiko tako zaznamuje pozitiven skepticizem, ki nahaja vprašanja tam, kjer bi jih sicer ne. Nemožnost (edinstvenega vprašanja) omogoča spraševanje. Čeprav Marquard govori bolj o hermenevtiki nasploh, v bistvenem vendar odgovarja na vprašanje *filozofske* hermenevtike. Nejasnost v zvezi s tem sicer lahko privede do tega, da hermenevtiko samo po sebi jemljemo kot odgovor na vprašanje filozofije. Vprašanje je seveda: Katero »hermenevtiko«? S to besedo v filozofskem pogledu označujemo najprej in samo neko *možnost vprašanja* in *zmožnost spraševanja*. Kolikor pa naj od tod naprej zarišemo možnost za *filozofsko* hermenevtiko, moramo preskočiti k *vprašanju možnosti* filozofije; tako se znajdemo v precepu možnosti in moči filozofije, ki ne more postavljati vprašanj o ničemer, če ni (*naj*)*prej postavila vprašanja o sami sebi*. V tem je njena *edinstvenost in drugačnost*. To pa tudi pomeni, da si hermenevtika kot možnost vprašanja ne more lastiti odgovora na vprašanje filozofije, da bi se naposled uveljavila tudi kot njena izključna možnost. Filozofija se v pogledu svoje hermenevtične možnosti ne more in tudi ne sme izteči v hermenevtično

¹ Marquard 1991. Marquard odgovori na tematsko vprašanje v sedmih korakih : 1) vprašanje in odgovor, 2) končnost, 3) hermenevtika kot replika na običajnost, 4) literarna hermenevtika kor replika na preteklost, 5) hermenevtika kot replika na državljansko vojno za absolutni tekst, 6) videz njene absolence, 7) hermenevtika in razbiranje kodov.

filozofijo. Vendar pa so se skoraj sočasno z Marquardovim predavanjem leta 1979 že pojavila dela, v katerih se je hermenevtiko ponujalo kot odgovor na možnost filozofije v nemožnosti postavljanja njenega edinstvenega vprašanja; tu imam v mislih predvsem razprave Richarda Rortyja in Giannija Vattima. Hermenevtika si lahko lasti odgovor na vprašanje filozofije le, kolikor to, na kar odgovarja, izenačuje s tem, kar sama odgovarja; prilastitev odgovora zato ne odpravlja tujosti *vprašanja v vprašanju*, razen za ceno odtujitve od možnosti filozofije: razumevanje filozofije črpamo iz tistega, na kar ta že ima odgovor, ki ga nato še prečrpavamo v navidezno pomembna filozofska vprašanja. Prevara je v tem, da s tem, ko ponudimo hermenevtiko kot edini odgovor na možnost filozofije, izključimo njeno vprašanje oziroma postavimo hermenevtiko za njeno izključno vprašanje, ne da bi prepoznali vprašanje (ki vselej že tiči) v vprašanju. Tako se pričnemo vrteti v krogu vprašanja o vprašanju, kar se je pripetilo celo kritikom hermenevtike, recimo, Derridaju. Na vprašanje možnosti filozofije se potem odgovarja samo še *z interpretativno močjo*, ta pa oropa filozofijo odgovornosti za vsako nadaljnjo možnost, saj vnaprej omogoča vse njene možne možnosti. Moč interpretacije namreč temelji prav na tem, da so vnaprej omogočene vse možnosti, sicer ni nobena možna. To pa hkrati pomeni, da je sleherna prihodnja možnost že pretekla. Moč interpretacije preobrazi filozofijo v »stvar preteklosti«, ki se vrača v dolgovezni stvarnosti enakega.

Vprašanje filozofske hermenevtike zadeva vprašanje filozofije, ne vprašanja hermenevtike kot tiste interpretativne moči, ki vidi pogoj svoje možnosti v tem, da vnaprej izenači vse možnosti filozofije, in tako najde »izgovor« za filozofijo. Če se s hermenevtičnostjo srečujemo v *ob-močju* možne nagovornosti, potem interpretativna moč filozofiji ne pusti spregovoriti v njeni možnosti. Jemlje ji odgovornost za tisto, o čemer filozofija govori, kolikor je postavljena pred svoje vprašanje. To, kar samolastno vstopa v njeno vprašanje, pa ni zgolj to ali ono, marveč *to, kar sploh in v celoti »je«*. Filozofiji je lastna odgovornost (vprašanja) biti. Tu pa zdaj nastopi zgodovinsko predano vprašanje, ki zahteva svoje hermenevtično razvitje: Kako da filozofija ni to, kar *je*? Z ozirom na hermenevtično možnost filozofije je vseeno, ali se vprašanje glasi, kako to, da filozofija ni *več* ali *še* ni to, kar *je*; pomembno je edino zadržati to možnost čistega prehoda zgodovinskosti *biti-to-kar-si-v-tem-kar-je*. Na to vprašanje, in sploh na nobeno vprašanje, pred katerega smo v *resnici* postavljeni, ne moremo odgovarjati neposredno, marveč zahteva hermenevtično posredništvo.

Naj ponovno poudarimo, da se ne sprašujemo, tako kot, recimo, Marquard, o filozofski možnosti hermenevtike, marveč o hermenevtični možnosti filozofije, ki je postala vprašanje same sebe. In v tem »postati vprašanje« prepoznavamo hermenevtično potezo, ki pritegne ali odtegne čisto možnost misli. Vprašanje, na katero naj bi hermenevtika odgovorjala, skriva v sebi predpostavko *resnice*. Postavljanje vprašanj hkrati pomeni iskanje resnice. Sledeč Marquardu, je to skeptična predpostavka resnice – kot ni edinstvenega vprašanja, tako tudi ni ene resnice, kar seveda odpira različne resnice in raznovrstna vprašanja. Vendar pa dejanskosti ene resnice ne gre zamenjevati z možnostjo (iskanjem) resnice, ki je dejansko zgodovinsko omogočila filozofijo. Zanihanje možnosti resnice pomeni bodisi skeptični bodisi splošni relativizem, če pa se nam resnica odtegne v zgodovinski možnosti filozofije, imamo opraviti z nihilizmom. Pluralizem resnic je lahko alternativa monizmu resnice, ni pa nobena alternativa nihilističnemu odtegu resnice, z možnostjo katere mora računati filozofska hermenevtika, kolikor odgovorno jemlje samo sebe oziroma lastno (ne)navgorjenost. Ko torej govorimo o možnosti filozofije, to ni kaka možnost nasploh, marveč *bistveno možnost resnice*, ki jo je treba hermenevtično razviti do resničnega vprašanja, kar pa ni zgolj v »naši« subjektivni kompetenci. Najmanj, kar resnica zahteva, je *intersubjektivna preverljivost*. Nedvomno pa resnica zahteva še veliko več, in sicer, da smo »pri zadevi sami« Sleherno vprašanje o resnici in vsako resnično vprašanje mora računati s tem, da z resnico ne moremo nikoli docela razpolagati, ker ta že vnaprej pogojuje našo *razpoložljivost*. Dejavna možnost filozofije v smeri prihajanja- do-resnice zato *zmeraj že »izhaja iz« in »prihaja od«*. Če hočemo postaviti resnično vprašanje o filozofiji, si moramo to *odkrito* priznati, ne da bi pri tem že prejudicirali kak določen pojem filozofije. Še več: ravno to, da smo se znašli v situaciji, ko nimamo več pojma o filozofiji, tvori resnično vprašanje vprašanja filozofije. Odpira pa se tudi vprašanje v vprašanju: kaj se zgodovinsko dogaja z resnico, če se celo filozofija *odpoveduje resnici*, čeprav nam še naprej pripoveduje o številnih resnicah. Se je prisiljena tudi *odpovedati resnici*?

Če govorimo o *filozofski* hermenevtiki, »filozofska« ni navaden pridevek, marveč označuje predvsem samo dejavnost filozofije, ki iz sebe razpre hermenevtično vprašanje možnosti resnice. Tako je tudi razvoj filozofske hermenevtike v dvajsetem stoletju pogojen z *zgodovinsko postavljenostjo* filozofije *pred vprašanje* možnosti lastne resnice. To »zgodovinsko« razsežje ne prihaja od koderkoli zunaj, marveč notranje pripada možnosti filozofskega mišljenja samega, v čemer je tudi osnovna *predpostavka* filozofske hermenevtike, kot jo

bomo tu poskušali razviti. S tem vnaprej pristajamo na *zgodovinski kriterij* filozofskega mišljenja. Ne zgodovinsko mišljenje bi potemtakem za nas eo ipso pomenilo nekritično mišljenje. V tem pogledu bomo razumeli tudi novo kritičnost hermenevtične »logike« in »metode«, ki ju tu previdno postavljamo v narekovaje. Vprašanje je namreč, ali dosledna uveljavitev zgodovinskega kriterija mišljenja sploh še dovoljuje, da »logiko« in »metodo« jemljemo kot elementarni določili filozofskega mišljenja, ali pa je njuna določilnost omejena na pojmovni kriterij filozofskega mišljenja. Tudi pojem sicer, kakor je pokazal Hegel, pozna zgodovinsko razvitje, ki pa ne prestopa svoje pojmovne možnosti: mišljenje seže le do tja, do koder ve za sebe kot mišljenje in »ima« sebe v pojmu.²

Vendar ne le, da se vedenje in mišljenje nikoli docela ne pokrijeta, marveč se v razporu med njima razpira ravno to, kar bomo skušali tu obravnavati kot hermenevtično razsežje zgodovinskosti mišljenja. Prav v to razsežje vstopajo vprašanja, ki jih ne postavljamo toliko mi, kolikor *se zastavljajo nam*. Hermenevtično vprašanje možnosti filozofije, ki se ga tu lotevamo, zato prihaja iz drugega kraja kakor Heglova pojmovna misel, *kolikor ta drugi kraj sploh šele išče, v tem da ga pušča odprtega*. Pustiti odprto se pravi: drugače razumeti drugo, s tem da *kažemo razumevanje*. To, da se ne postavljamo na stališče pojma, sicer ne pomeni, da se povsem odrekamo pojmu kot instrumentu filozofskega mišljenja. Kaj sploh pomeni *pojem, conceptus* (Grki nimajo pojma za pojem)? To lahko ugotovimo samo z »delom na pojmu«, ki je po Gadamerjevih lastnih besedah eno ključnih opravil filozofske hermenevtike, nekakšno spravljanje v delo možnosti filozofije (Gadamer 1999). Daleč od tega torej, da bi zgolj zavračali pojmovno mišljenje in se obračali k primarnejši intuiciji ali čemu podobnemu. Zavedati se moramo, da k filozofskemu mišljenju spada ravno taka primarna »intuicija«, »zrenje«, Hegel bi rekel »spekulacija«. To, da se ne postavljamo na stališče pojma, predvsem pomeni, da je to stališče za nas postalo *premično* v smeri zgodovinskosti filozofskega mišljenja samega. V njej se dogaja to, da smo *postavljeni pred vprašanje*. Za hermenevtično rabo

² Za Hegla, recimo, to sploh ni nobeno vprašanje, marveč absolutni odgovor. Pri tem pa je treba pomisliti, pred katero vprašanje je postavljena Heglova misel, da je prinujena domisliti tak absolutni odgovor. Hegel ne stremi toliko po *zgodovinskosti* filozofije, kolikor po zgodovinskem *pojmu* mišljenja, ki se metodično uresničuje v logiki in kot znanost logike. S tega Heglovega konca bi veljalo premisliti tudi filozofska izhodišča Gadamerjevega dela *Resnica in metoda*. Vendar so take primerjave preuranjene, dokler si nismo vsaj delno na jasnem glede nakazane zgodovinskosti filozofskega mišljenja.

pojma je značilno, da v svoji določilnosti *anticipira izkustvo*, kar pove, da pojma brez *zasnutka izkustva* tako rekoč ni. Anticipacija izkustva je torej to, kar hermenevtično »koncipira«*»* pojem sam. To pa nadalje pove, da vse izkustvo jemljemo v *možnosti*, predvsem pa tisto izkustvo, ki ga ima filozofija sama s seboj, s tem ko je postavljena pred možnost same sebe. »Možnosti«*»* torej ne povezujemo s pogoji možnosti izkustva (transcendentalni pojem možnosti), ampak z »izkustvom v možnosti«*»* (hermenevtični zasnutek), ne zanima nas resnica izkustva (pojem), marveč resnica kot izkustvo v možnosti (dojemljivost). S tem se seveda spremeni kritična zmožnost mišljenja, kot jo pojmuje filozofija, ki vse dojemljivo določa tudi v meji sprejemljivosti; le-te pa ni nujno treba izenačevati s pojmovnostjo. Pojem razmejuje in obmejuje filozofsko izkustvo, ni pa nujno njegova merodajna meja. To nas postavi pred vprašanje meje filozofije, kriterija filozofije, pred vprašanje, kaj je za filozofijo kot tako sprejemljivo. Kajti, četudi je filozofija po svoji možnosti dojemljiva za vse, ni treba, da tudi vse sprejema kot svoje, saj se s tem odpove svoji kritični zmožnosti, ki jo povezujemo z zgodovinskim kriterijem izkustva v možnosti, torej s samim *faktumom* zgodovinskosti filozofskega mišljenja: *postavljenostjo pred vprašanje*.

68

Filozofsko izkustvo je kritično do samega sebe in zato kot svoje lastno mišljenje ne more sprejeti ničesar, kar ni »šlo skozi«*»* kritično sito. V pogledu možnosti filozofskega zasnutka se tako pojavi vprašanje, kako vemo, kdaj smo notri, v filozofiji, kdaj res filozofsko mislimo, in kdaj smo zunaj nje, tudi s tem, da smo ravnodušni do možnega vstopanja v filozofijo, kar je pravzaprav prevladajoči način pristopanja k filozofiji danes, tako da se »od zunaj«, »z varne distance«*»* celo zanika njeno nadaljnjo možnost. To seveda lahko odklonimo kot naivno zavračanje filozofije. Vendar je naivnost stalna spremljevalka kritičnosti filozofije. Po besedah Eugena Finka, Husserlovega in Heideggrovega učenca, je vsaki »pravi«*»* filozofiji lastna neka naivnost; sleherni filozofija svojo kritično zmožnost razvije prav ob predpostavki lastne naivnosti (Fink 1985, 67). Kritična filozofska sodba je tako možna le *ob* nekritičnih predsodkih. Po razsvetljenem prepričanju pa lahko vstopimo v filozofijo šele, ko se dodobra očistimo obsvetja miselnih predsodkov. To čiščenje je osnovna kompetenca pojma. V skladu z njo tudi umnost kot sposobnost dojetja postane čista zmožnost uma. Ker pa smo prej poudarili zgodovinski kriterij filozofskega mišljenja, ki filozofijo postavlja pred možnost same sebe, je sleherni nezgodovinski mišljenje za nas filozofska naivnost v tem, ko predpostavlja, *da je zgodovinska možnost filozofije že dana in udejanjena – v čisti*

jasnosti pojma. Za nas pa biti-postavljen- pred -vprašanje-možnosti zgodovinsko pomeni več od dejanskosti pojmovnega postavljanja (Heglova *Setzung*). Zgodovinska možnost filozofije ni v dejanski moči pojma, ta dejanska moč se celo izkaže za naivnost njene možnosti.

Seveda je tu takoj pri roki še tisti »pametni« ugovor, da filozofija vendar traja že dve tisočletji in pol. Kako je potem sploh mogoče trditi, da se ni primerno udejanjila? Naivnost seveda lahko odkriva samo naivnost. Hermenevtično izkustvo v možnosti ji je tuje, ne da bi to sploh priznala in pripoznala. Naivnost vztraja pri svojem, ne podaja se na tuje, ne sprejema postavljenosti pred vprašanja. Poglavitni nasledek te naivnosti pa je puščanje vsega v relativnem in nedoločnem, razpuščenost v resnici, s katero se mora filozofija izrecno spoprijeti, kolikor hoče izreči in doreči svojo možnost.

Nikakor nočemo zanikati očitnosti »trajanja« filozofije, vprašljiv pa nam je način tega trajanja, ki smo ga naznačili z zgodovinskostjo filozofskega mišljenja. Ali k temu trajanju spadata, recimo, začenjanje in nehanje, ali pa vzamemo, da je filozofija kar večna? Filozofijo je vsekakor zaznamovalo ravno tako prizadevanje za večno filozofijo (*philosophia perennis*). Po drugi strani se zdi, kakor da se nam interpretativno izmika začetek filozofije, medtem ko se nam z različnih koncev primika njeno nehanje. Naivno, se pravi nezgodovinsko mišljenje »trajanja« filozofije sploh ne jemlje kot vrednega razmisleka; v gibanju filozofskega mišljenja ni sposobno razmejevati med zgodovinsko in nezgodovinsko vzgibanostjo mišljenja; zgodovino filozofije razume zgolj v smislu razvijanja njenih naukov v preteklosti, prav taka pa je po njegovem prepričanju tudi njena sedanja in prihodnja situacija. Od tod se potem sklepa na večne probleme v filozofiji, na katere ne bo nikoli pravega odgovora in ki seveda sami po sebi zagotavljajo večno trajnost filozofije. Kaj filozofijo sploh drži skupaj v njenem trajanju, če imamo v njej opraviti zgolj z soočanjem filozofskih stališč? Naivnost je v tem, da ne vidimo, kako se filozofsko mišljenje prav iz svoje vzgibanosti k resnici razlikuje od vsega drugega spoznanja po tem, da mu imanetno pripada zgodovinskost, tako da se je sposobno *odvijati v resnici*. Odvijanje v resnici je večnostni vek filozofije. To je prvi poudaril Hegel v uvodu k svoji zgodovini filozofije z ugotovitvijo, da se resnica notranje spreminja samo v filozofiji, te možnosti nimajo niti »pozitivne« znanosti niti religija. Heglu je to omogočilo filozofsko znanost zgodovinsko razviti do sistema. Hermenevtična možnost filozofije, pred katero smo postavljeni, pa, kakor se bo prčej pokazalo, bistveno niha med *sistemsostjo* in *eksistentnostjo*.

Kako torej vstopiti v filozofijo? Kdor ne sluti izmaknjenega smisla tega vprašanja, naj sploh ne vstopa. Predvsem si ne smemo domišljati, da smo že notri, v filozofiji, da smo že deležni filozofskega izkustva, s tem ko, recimo, kaj preberemo o filozofiji ali iz nje, branje moramo, da bi pridobili izkustvo filozofije, na neki točki celo odložiti. Izkustvo, kot pove že sama beseda, je zmožnost in sposobnost neke poti, pripravljenost, da »damo nekaj skozi«. Torej sito. V filozofiji bi to pomenilo razvitje kritičnega razločevanja in razmejevanja, *ki tvega hojo po meji izkustva*. Filozofija je *ta* hoja po meji, kolikor si, rečeno s Kantom, postavlja vprašanje o pogojih možnih izkustva sploh, ali pa, tako kot pri Nietzscheju, tvega hojo po brvi čez človeškost podedovane vrednostne izkušnje. Kako različni poslanstvi in vendar isto tveganje!

70

Najprej in najprvo, v filozofiji nismo ne zunaj ne notri, marveč »na meji«; filozofija je razmejevalno, razločevalno gibanje, ki terja našo odločnost, da se podamo na meje izkustva in da se z njim sami obmejimo. Ta obmejitev je v ovedenju, da luč, ki omogoča izluščanje in izločanje, prepoznamo skupaj z njeno senco, torej da pripoznamo tudi izkustveno mejo kritičnega izkustva, kolikor to »pade pod« luč, ki nujno meče tudi svojo senco. Metaforike luči v filozofiji zato ni mogoče reducirati na »razsvetljenstvo«, kolikor to izločuje lastno »senco« in »temo«. Tovrstno izločevanje, z namenom, da bi si prisvojili čimveč luči, privede do izgube smisla za razločke, tako da naposled ne vidimo več niti »svojega« niti »lastnega«.³ Toda po drugi strani si filozofija ne more privoščiti, da bi z namero podajanja v tisto »temno« zapustila meje kritičnega izkustva in se prepustila domnevni mistiki (domnevni zato, ker je pristno mistično izkustvo zelo redko in se ne meša s filozofijo). To namreč prav tako pomeni izgubo smisla za distinkcije, saj iz nekritične samoprepuščenosti vse naredi za neznanko. Skratka, bodisi da vse zvedemo na razum bodisi da vse odvedemo v brezrazumje. To je razumska meja vstopa v filozofijo oziroma izstopanja iz nje.

Onkraj teh dveh možnosti se nam *zgodovinsko* filozofsko mišljenje nudi kot kritični prehod na pragu »med notri in zunaj«, ki pušča odprta vrata za sprejemanje izkustva, ne da bi pri tem zanikali razumno mejo. Vseeno pa gre za nekaj drugega od razumskega ločevanja znanega od neznanega, spoznanja od

³ Danes se to kaže tudi, ko z ravni filozofske umnosti prestopimo na na polje »normalnega« izkustva, kjer s pomočjo teletehnike vedno več gledamo in poslušamo, pa vendar vedno manj vidimo in slišimo.

znanja, znanja od znanosti in celotnega znanstva od one velike neznanke. V igri je *dojemljivost* v prvotnem, celo prvinskem stanju, ki »jemlje smisel«. Naj to ponazorim s primerom, ki je dobro znan vsem, ki se kakorkoli »vržejo« v filozofijo. Ko prvič slišimo (za) vprašanja o »biti«, »bistvu«, »mišljenju«, »resnici«, »kritiki« itn., vse te »pojme« sprejemam v nekakšni razumevanjski megli, ki jo ustvarja »asociacijsko« pletivo. Besedo »asociacija« postavljam v narekovaj, da si je ne bi razlagali psihologistično, kajti ravno to nam zastira poreklo mišljenjske asociativnosti v *dojemljivosti nečesa in za nekaj*. Recimo, da domišljija ni zgolj s- in pre-pletanje »asociacij«, marveč predvsem *dojemljivost*, zato za koga, ki težko dojema tisto, za kar komu drugemu gre in k čemur ta teži, tudi pravimo, da je »brez domišljije«. Ko gre za filozofske pojme, upravičeno pričakujemo, da jih bomo razumeli, če si razbistrimo meglo, ki se je naselila na njih. Pri tem pa pozabljamo, da smo *mi sami* tisti, ki naseljujemo to meglo v trpnem in dejavnem smislu. Zato se lahko zgodi, da pri različičevanju kakega pojma gremo predaleč, tako da postanemo nedojemljivi za njegovo vsebino. Zakaj? Ker dozdevno ni več pomemba izkustvena geneza, tj. zgodovina tega pojma v dojetanju izkustva. Ravno ta geneza pa je za hermenevtično naravnano kritiko nadvse pomembna in jo v nasprotju z znanstveno pretenzijo pojmovnega izčiščevanja poskuša rehabilitirati s tem, ko pri(po)znava, da je *vsa pojmovnost pojma vnaprej zajeta z zgovornostjo govorice*. Vsaka znanost je, kolikor se utemeljuje v pojmih in na njih, že vnaprej neko jemanje-na-znanje, ki se *dogaja z nami samimi* kot dejstvo(vanje) govorice. Zgodovinsko kritično mišljenje se torej bistveno dogaja v »obratni smeri«, tj. na prehodu od pojmov h govorici filozofije, in ga zato ne vodi toliko razum, kolikor ga vodi *razumevanje*. V filozofiji smo torej, hermenevtično vzeto, razumevanjsko »notri« ravno tedaj, ko smo »zunaj«, v govorici. To pa seveda pomeni stalno ohranjanje napetosti med mišljenjem *in* govorico, kar nikakor ni isto, kot če rečemo: med mišljenjem in jezikom kot njegovim izrazom. Po našem razumevanju je bolj mišljenje *sámo* »izraznost« govorice in zato kvečjemu ostaja *na poti do govorice*, kot nakaže Heidegger v naslovu ene svojih najpomembnejših knjig. Tako dojeto mišljenje *ni zmožnost razuma*, marveč tej zmožnosti predpostavljena *možnost razumevanja*. Je umnost, ki se nas dotika, in um, ki spregovarja v dotikanju besede ter je po tem v dotiku z resnico.

Za zgodovinsko kritično mišljenje je prehod od pojma h govorici sicer določilen, ni pa edino določilen. Veliko bolj določilen je *prehod oziroma pre-hajanje samo*, kolikor naznanja zgodovinskost mišljenja. Samo mišljenje na prehodu se lahko upravičeno označuje za »zgodovinsko«, kajti samo tu se

resnično dogaja razumevanje. V postavljenosti pred vprašanje se mišljenje znajde na prehodu v govorico. To, da smo miselno postavljeni pred vprašanje, vemo samo tako, da na tem prehodu umolkujemo. Molč sili h govoru o tistem, kar je v molku predhodno zamolčano in čemur zdaj sledi čud mišljenja v začudenju. Šele v molčečem sprejemanju postane mišljenje občutljivo-dojemljivo. Molč da občuteno razumeti. Postavi nas pred faktičnost sprejemljivega. Kje se naznanja ta prehod, ko govorimo o vstopanju v filozofijo kot o izstopanju mišljenja v govorico, ki ga da razumeti faktum postavljenosti pred vprašanje?

Nikjer drugje kot edino in samo na kraju nas samih, kamor smo vedno že dospeli in vendar nanj nikoli ne dospemo. Zato je najbolj in hkrati najmanj razumljiv. *Meja hermenevtične dojemljivosti je v sprejemanju nas samih. Mi sami smo torej ta kritična točka, iz katere izhaja vsa kritičnost in kriznost filozofskega pojmovanja in dojetanja.* Toda, *kdo mi? Koga* sploh menimo s tem? Sam – kdo? *Kdo sem?* Vprašanje je zavito v molč. Kot da se odgovor nanj nemo oglašja iz brezmejne tišine. Postavljen sem pred nedoločno *odprto* vprašanje mene samega.

72

Z vprašanjem *kdo sem* (se) začenja filozofija, »historiografsko« v stari Grčiji, »biografsko« pa pri slehernem izmed nas, kajti vsakomur od nas se v njegovi faktični slehernosti postavlja to vprašanje, čeprav v vsakdanjosti, kot jo doživljamo, izrecno sploh nikoli ne nastopi. Vprašanje *kdo sem* je, čeprav nevsakdanje, tisto vprašanje, iz katerega vsak-*kdo* pričakuje samega sebe in je zato izrazito vprašanje mene samega, na katero lahko odgovarjam le na način prehoda, torej tako, da postajam to, kar sem. V tem pa je tudi tisti »pre-ostanek« od-governosti do eksistence, ki te skrajno individualizira, uposami, in je ni mogoče prenašati na koga drugega; iz te odgovornosti lahko drugega le objamemo ali pa mu sami pademo v objem. Odgovornosti lastne eksistence ne le da ni mogoče pojmiti, marveč je v zadnji konsekvenci tudi nedojemljiva kot skrivnost, ki nas zavezuje k priznavanju dostojanstva slehernega človeka. Zato se moramo z drugimi sporazumevati ne glede na to, ali jih razumemo ali ne; tudi življenje sprejemamo ne glede na to, koliko ga dojemamo. Vendar pa dostojanstva človeka tudi ne smemo razumeti kot že zagotovljen odgovor na vselej predstoječe vprašanje *kdo sem*, ki samo iz sebe sorazpre odgovor *sveta*. Šele govorica sveta nam da prav razumeti odgovornost lastne eksistence. Toda, *kaj je svet?* Tudi to je začetno vprašanje filozofije v dvojnem zgodovinskem smislu, kot vprašanje, s katerim vsakokrat vstopamo v filozofijo, in kot začetno

filozofsko spraševanje po prvih začetkih, po po-čelih in vzrokih tega, kar *je*. Filozofsko vprašanje sveta je *odgovornost biti*, ki pomeni lastno bit v razmerju do biti sploh. *Spoznaj samega sebe* – namreč v odnosu do *tega, kar je*; tu ni mišljena kaka introspekcija, marveč prehajanje lastne eksistence, ki je iz sebe v razmerju do biti sploh v transcendenci: *biti*. V pogledu tega zgodovinskega prehajanja vprašanje sveta nikoli ni zaključeno in se nam vedno znova postavlja kot odnos človeka k biti, ki nas prevzema v meri resnice. Vprašanje o resnici je zato zgodovinsko vprašanje filozofije sploh v tem smislu, da opredeljuje filozofsko mišljenje kot mejo zgodovinskega prehajanja (transcendence) k biti: mišljenje samo ni nič, če ni mišljenje biti. To je Parmenidova kritična misel. Vendar ali lahko na podlagi bitne določenosti mišljenja izločimo nebit in nič? Mar se s tem ne izneverimo svobodi kritike in svobodi sploh? Če pa po drugi strani nič vključimo v bit, ostane vse brez temelja in se spričo tega zamaje cel svet. A spet, mar smemo zavoljo temelja žrtvovati svobodo? Ali pa je ta kot breztemeljna celo temeljnejša, tudi za ceno »strahu in trepet«, kot bi rekel Kierkegaard?

Na vsa ta vprašanja o biti in niču ne moremo odgovoriti naravnost, marveč je treba *raven* odgovora šele razprostrti. To pa hermenevtično pomeni zadržati vprašanje *kot* vprašanje, ki se v filozofiji izkazuje kot zgodovinska *zadržanost do* resnice in *zadržek* resnice. Resnica sama (se) drži odprto (kot) vprašanje v vprašanju, drugače bi njeno obzorje nikoli ne moglo pritegniti naše pozornosti. Filozofija, kakor pove beseda sama, je zadržana v ljubezni (pritegovanju) do razkrivanja resnice kot praprvtne »modrosti«, kar tudi omogoča zgodovinsko sprevačanje resnice, ki se nagiba zdaj sem zdaj tja, vendar vedno v istem nihanju smisla. Resnici na ljubo je filozofija sicer *težila k utemeljitvi vsega izkustva na enotnosti resnice*. Toda hkrati ji je bila lastna zgodovinska *epoche, zadržanost v pogledu resnice* – od čudenja, ki ga Platon in Aristotel postavljata kot začetek filozofije, Sokratovega »vem, da nič ne vem«, skeptične in nato Husserlove epoche s fenomenološkimi redukcijami, Avguštinovega in nato Descartesovega dvoma, Kuzančeve učene nevednosti, Heglovega zdvo mljenja, Kierkegaardove in nato Heideggrove tesnobe. Ta raznovrstna zgodovinska zadržanost do resnice kaže, da se filozofija odvija dvojno, kot svoboda in kot temelj, da se filozofija utemeljuje iz svobode in osvobaja iz temelja. A filozofija je v lastnem zgodovinskem zadržku še neprimerno bolj prosta in sproščena *v odprtosti do resnice, v odprtosti resnice, v resnici kot odprtosti*, ki se odpira še pred vsakim utemeljevanjem na podlagi resnice in osvobaja sleherno resnično svobodo. Dogajanje te odprtosti je zgodovinskost filozofskega mišljenja, ki

zadeva filozofsko hermenevtiko. Možnost filozofije je, hermenevtično vzeto, določena z odprtostjo prostega zgodovinskega prehajanja mišljenja v govorico sveta, drugič pa v zadržanosti na prehodu te odprtosti same. Treba pa je tudi vzdržati v tem prehajanju na prehodu, kar pomeni, da vprašanje možnosti filozofije ne sovključje samo zmožnosti zanjo, marveč tudi njeno moč. Vprašanje možnosti filozofije kot svobodne zmožnosti hkrati pomeni tudi njeno *temeljno moč*. To je docela razkril Nietzsche s svojo *mislijo o volji do moči*, pri čemer nam še vedno ostaja zastrt smisel tega razkritja: ali je moč v sprejemanju postavljenosti pred vprašanje eksistence ali pa je v tej moči volja, da se »postavimo preko« tega vprašanja? Tega ne smemo razumeti zgolj v smislu spora o interpretaciji Nietzscheja, marveč kot spor dveh osnovnih »volj« sodobne filozofije: *samovolje interpretativne moči* in *vznejeljenosti eksistence*.

Prav v pogledu sprostitev tega dogajanja filozofije je danes potrebna posebna filozofska zadržanost do filozofije in celo *vdržanost* od filozofije, ki je povezana s tem, da in kako je filozofija postavljena pred vprašanje lastne možnosti v pogledu svoje svobodne zmožnosti in temeljne moči. Če smo zgodovinsko spreobračanje resnice izpostavili kot postavljenost pred odprto vprašanje eksistence, potem lahko ugotovimo, da smo danes postavljeni pred mnogo resnic, hkrati pa pred nobeno. Ta »nobena resnica« pomeni: resnica ni več razumljena kot odprto vprašanje, odgovarja nam mnogo resnic, vendar se ne čutimo posebej odgovorne za nobeno od njih. Tako ima tudi filozofija danes toliko možnosti kot še nikoli doslej, in vendar nikdar prej ni bila manj zmožna svoje možnosti.

74

Možnost filozofije prihaja iz vprašanja *kdo sem* kot odprte možnosti eksistence, ki je vselej samo-svoja. Potrebna pa je epohalna zadržanost tudi do te možnosti kot možnosti, ki odpira našo zgodovinsko situacijo. Kaj je danes z vprašanjem »kdo sem«? Mar ni postalo čudno nepomembno in odvečno? Ne le da ni nikakršne znanosti in tudi ne filozofije, ki bi se posebej ukvarjala z njim, in da ni zajeto v noben program vzgoje in izobraževanja na osnovni ali na visoki ravni; ne le da nas vsakdanja »opravila« silijo stran od »zatapljanja« v vprašanje eksistence in da se ga vrh tega obravnava skoraj že kot samomorilski nagib zdvomljenja nad smislom lastnega življenja; vprašanje eksistence je vsakemu od nas nekako odvečno ali celo odvratno, ker nima *dejanske funkcije* za življenje, ki ga živimo. Vprašati se moramo: Kako to, da je danes funkcija dejansko *več* od eksistence? Kako to, da življenje v vseh pogledih – naših občutkov, našega mišljenja, naše vsakdanjosti, smisla, dejavnosti, zgodovine,

družbe, biologije, genske tehnologije, ekologije, vesoljstva in božanstva – kratko malo v pogledu »vsega živega«, jemljemo vedno bolj in zgolj še v *funkciji*? Iz funkcije smo voljni razumeti pomembnost kogarkoli in česarkoli, za smisel ni več nobene prave volje. Tudi dostojanstvo človeka smo pripravljene razumeti le v funkciji zagotovljenih človeških pravic, za negotovi smisel eksistence pa, kakor da bi terjali opravičilo. Kako naj iz lastne eksistence in v razmerju do biti potem še *prestopimo* v filozofijo? V vsezastopanosti funkcije lahko filozofija pomeni samo še od funkcije same izsiljeni *prestop*. Pravzaprav niti dobro ne vemo, v kakšnem prestopku smo danes, ko vstopamo v filozofijo, saj sta mera stopanja in stopnja mere odsotni, če nista funkcionalno zastopani.

Ker se pomembnost funkcije v primerjavi s smislom vprašanja *kdo sem* ne vprašljivo *uveljavlja*, na vse gledamo samo še v veljavnosti funkcije. *Tega, kar nima funkcije, sploh ni in funkcija je danes vse, kar je*. To velja tako za naravo kot za kulturo. Tudi vsa umetnost in religija danes ne eksistirata, marveč zgolj uveljavljata svojo funkcijo. Ne le da se nikomur ne zahoče biti kaj drugega kot biti funkcija, ampak drugače sploh ne ve zase; svojega življenja ne občuti drugače, kot da se uveljavlja v funkciji. »Skrb za eksistenco« je postala skrb za funkcioniranje telesa in duše, kot ga narekujeja vsezajemajoča proizvodnja in potrošnja. In če ugotavljamo, da znanost obvladuje današnji svet, potem je to možno samo zato, ker tudi znanost »vidi« svojo funkcijo v tehniki »obvladavanja sveta«. Znanost je »zgolj« moč tehnofunkcioniranja, v kateri »svet« ni le obvladan, ampak tudi prevladan. Zaradi oblastne naredbe moči, ki vse podreja funkciji narejanja, danes tudi ni mogoče, da bi se »šli« kako drugo politiko, kot je funkcionarstvo moči. Tudi antiglobalizacijski protestniki so funkcionarji globalizacije, ki po svojem bistvu ni nič drugega kot funkcionalna cirkulacija funkcije. Iluzorno si je domišljati, da je tisti, ki je proti, že v posesti razkrivanja resnice. Zavedati se moramo, da je tu vsako razkrivanje resnice bistveno nemočno, ker se v funkcioniranju moči vprašanje resnice kot take sploh ne postavlja, ker so vnaprej omogočene vse možne možnosti resnice; resnica se ne razkriva, marveč razkrinkava (t. i. redukcija smisla namesto redukcije na smisel). Hkrati s tem se seveda zabrisuje tudi zgodovinska postavljenost pred vprašanje možnosti eksistence: Kdo sem v odnosu do tega, kar je? Iluzija, da je na delu resnica, iz nas v resnici dela norce, ki jih nihče več ne jemlje resno; seveda preostaja vprašanje take iluzije in njenega ludizma. Z besedami Tarkovskega: Kakšen je ta svet, da nam mora resnico o njem povedati norec? Koga še obvezujejo besede norca? Zadovoljni smo, če nam te

»norce« razkazujejo mediji v prepričanju, da so prav oni poklicani za razkrivanje resnice tega sveta? To lahko počno, kolikor ga po svoji funkciji vsak trenutek znova postavljajo na laž. In tu ne pomaga etika objektivnega poročanja ali katerakoli etika univerzalnega sporočila. Kajti edino, za kar smo zares sprejemljivi, je nevprašljivo izročanje funkciji, ki jo, kot pogoj možnosti svojega obstoja, funkcionalno posredujejo »mediji«. Medialnost je danes nadomestila zaznavnost.

Funkcija brezkompromisno uveljavlja moč nad zmožnostjo biti. Uveljavljanje moči funkcije samodejno poskrbi za razveljavljanje eksistence. To se izkazuje v tem, da funkcija v vseh »oblasteh« od nas zahteva, da »dajemo vse od sebe«, ne da bi pri tem kakorkoli sprejemali same sebe. Četudi se naslavljamo drug na drugega z visokimi moralnimi zahtevki, pa drugega odslavljam, kjerkoli je vmes kaka funkcija. To pa je povsod. Govoriti, češ da ni »več vrednot«, je skrajno zavajoče, ker ni jasno, ali se s tem misli na uveljavljanje funkcije ali razveljavljanje vrednot (tradicije) zavoljo premoči funkcije, ki vse spreminja v »menjalne vrednosti«.

76

Kaj pravzaprav pomeni ta moč funkcije v nasprotju z možnostjo eksistence kot načinom zgodovinske postavljenosti pred vprašanje *kdo sem*, ki je na izhodišču filozofije? *Functio* pomeni opravljanje, delovanje, postavljenost v to ali ono službo. Morda bi besedi »funkcija« še najbolj ustrezala beseda »služba«. Funkcija je neko izvrševanje in vršenje v odvisnosti od ... Funkcija je podrejanje, ki je »v službi« neke moči narejanja, tako da jo ta ureja v skladu s svojo uredbo. To ni volja do moči, ampak volja v funkciji moči, se pravi, podrejujoča se in podrejena naredbi moči. Naj v tej povezavi omenimo tudi glagol »fungirati«. Iz matematike je poznan pomen funkcije kot »odvisne spremenljivke«. Slednji pomen že predpostavlja »uredbo«, »sistem«, v katerem obstajajo medsebojna prirejanja in odvisnosti, ki jih nareja moč funkcioniranja sistema samega. Funkcija je ime za sistemsko moč, ki danes »diktira tempo«, ne da bi njen diktat – naredba sploh prihajala na dan v vsezajemajoči naredljivosti: dovolj je minimalna predstava, za kaj gre. V tem tiči brezrazložni razlog, zakaj pogrešamo resnico oziroma zakaj ta odreka svoje razkrivanje in zakaj se nam ponuja množstvo resnic, se pravi anonimno množenje moči v funkcijo. Če je eksistenca za nas zgodovinsko odprto vprašanje, ga funkcija ravno zapira v brezvprašajskost *vsenaredljivosti*. Ta zapora resnice pa v svojem izničevanju vprašanja nikakor ni »nič«, marveč ravno skrito določa to, kar najmočnejše »je« in domnevno edino *obstaja* ter »vrti ta svet« oziroma njegovo *predstavo*

v vsej večsmiselnosti te besede. Funkcija izničuje možnost postavljenosti pred vprašanje, zavoljo tega, da lahko *naredi predstavo*. Funkcija prestavlja vse v predstavo, tako da nam vse kot tako nekaj pomeni šele kot narejeno v predstavi. Z mišljenjem, zaznavanjem, hotenjem, z umom kot celotno zmožnostjo duše se danes eksistenčno ničesar ne dotikamo, ampak si zgolj vse funkcionalno predstavljamo. Nič se nas ne dotakne, ker imamo vse v predstavi, kako naj funkcionira. In vse lahko v svoji predstavljenosti (kot virtualni predstavi časa in prostora) predstavlja vse. Predstavnost in prestavljenost funkcije moramo misliti iz same postavljenosti pred vprašanje, ne v smislu kakih »kognitivnih stanj«. Edino, česar funkcija v svoji predstavi ne zmore, je to, da bi predstavljala vprašanje same sebe. Predstavljanje funkcije in postavljenost pred vprašanje eksistence se izključujeta. Kaj nam govori to izključevanje samonanašnja kot odsotnost vprašanja *kdo sem*? Mar ni v njegovi odsotnosti danes čudno narasla predstava funkcije človeka?

»Predstavljenost funkcije« tako kot »eksistenca« pomeni sam način postavljenosti pred vprašanje, ki pa, s tem da naredi predstavo, izrine vprašanje eksistence in samo zgodovinskost vprašanja, tako da ju odstavi neznano kam in kdaj. Funkcija sicer lahko iz predstave postavljenosti pred vprašanje naredi vse, ne more pa *ustanovljati eksistence* – oziroma jo v svoji *naredljivosti* ravno izrine. Ustanovitnost in naredljivost sta dva nasprotna načina postavljenosti pred vprašanje, pri čemer prvega zaznamuje izpostavljenost temu, kar prihaja v vprašanje, medtem ko je drugemu pomembno le, da to, kar bi lahko prišlo v vprašanje, čimprej prestavi v predstavo neke funkcije. V redu oblastne moči funkcije je odredba, da predstavlja sestav brez zgodovine, čeprav seveda neznanstvo uživa tudi v predstavi svetovne zgodovine. Le kaj lahko bolje povezuje »ves svet v eno« od univerzalnosti funkcije? Globalizacija ni možna brez funkcionalizacije.

Sestavni pogoj funkcije je samovzpostavlanje krožnosti njene predstavljenosti, tako da se lahko kdor- kjer- in kadarkoli prestavi v funkcijo, ne da bi se pri tem zgodilo karkoli izstopajočega. Tako se zdi kot da vse poteka normalno, kolikor vstopa v odrejeno funkcijo. Zgodovinskost je v primerjavi s tem izstopajoča; to, kar ni izstopilo iz sebe, ne more biti zgodovinsko. Toda hkrati lahko le tisto, kar je nekoč zgodovinsko izstopilo, na osnovi *lastne zgodovinske pozabe* vstopa v neko funkcijo in se spozablja nad eksistenco. Zgrinjanje funkcije, ki stopnjuje svojo moč, tako da lahko celo povsem zagrne eksistenco, je vendar pogojeno z zgodovinsko razgrnitvijo zadnje. Eksistence, kolikor je zgodovin-

sko izstopajajoča, sicer ni moč stopnjevati, ker se enostavno stisne vase. In to se kaže danes, ko je stisko eksistence pod pritiskom funkcije treba potlačiti z vsem, kar predstavlja funkcijo. Maska take potlačene eksistence je, denimo, tudi t. i. kriza subjekta, s katero se skuša »pokriti« stisko eksistence, zgodovinsko tesnobo. Sploh pa je to, da filozofija danes še govori v »kategorijah« subjekta in objekta, ne le neprimerno, pač pa povsem nesorazmerno razmerju eksistence in funkcije, ki je nadrejeno relaciji subjekt-objekt. Kakor je funkcija vselej že v podlagi subjekta in se ta izpričuje za njenega podložnika (biti subjekt = imeti funkcijo), tako je eksistenca vselej že naložena subjektu in jo ta najprej občuti kot breme. In tako kakor je funkcija predstavo objekta vedno že prestavila na neki drug objekt in se ta zdaj zanjo javlja le v funkciji nadomestka, tako se eksistenca nikoli ne pusti objektivizirati in ne more predstavljati objekta. Eksistenca je postavljenost pred vprašanje same sebe in edino po tem je to, kar je, vendar nikoli ne v funkciji predstave. V postavljenosti pred vprašanje vstane in stoji bit sama. To ustanovitev pa smo si sposobni predstavljati le še tako, kakor da bit stopa v funkcijo eksistence in jo funkcionalno izpolnjuje. Funkcionalnost je zato tudi prevladajoči način dojemanja *prebivanja*, celo »pesniškega«; resnico lahko danes pogrešamo, ker smo v resnici vseskozi le v predstavi tistega, kar je naredljivo v funkciji predstave.

78

Naziva »funkcija« in »eksistenca« se javljata na ravni tistega, kar sega še čez »kategoriji« subjekta in objekta, na ravni *biti* in na z njo sorazprostrti ravnini *življenja*. O funkciji in eksistenci govorimo najprej iz ozira na to, kako »jemljemo življenje«, pri čemer najprej sploh dobro ne vemo niti od česa jemljemo niti kaj jemljemo. V pogledu funkcije to jemanje pomeni podrejanje in potrošnje tistega, kar se proizvaja kot življenje, oziroma vsega, kar predstavlja proizvodnjo. V tem pogledu tudi znanost troši življenje za proizvodnjo »spoznanj«. V eksistenci gre za »jemanje življenja«, ki odpira smisel biti: postavljanje pred vprašanje biti. Z njim življenje od vsega začetka postaja zgodovinsko in ostaja zgodovina. Zgodovinskost se kaže kot nasprotje funkcijske proizvodnje in potrošnje življenja, vendar ni brez zveze z njo.

Da bi lahko postavili vprašanje o tem, kako sploh izstopi zgodovinska eksistenca in kako se hkrati z njo sooblikuje pogoj možnosti za danes pre-vladajočo in vse-vladajočo sistemsko funkcijo, ni dovolj, da se zadržimo zgolj pri načinu jemanja življenja in kritično ocenimo funkcijsko proizvodnjo in potrošnje. Treba je uvideti, da je življenje samo tako, da se *postavlja ven in noter, raste in pada*. To postavljenost je mogoče in ni mogoče poimenovati z *bitjo*. Nič dru-

gega kot prav življenje samo nas torej postavlja pred vprašanje nas samih v razmerju do biti. Iz-postavljenost vprašanju biti je *trenutek ek-sistence*, ki ostaja skrivnost življenja. Le tam, kjer se življenje postavlja ven iz sebe, je možna ustanovitev in potem javljanje zgodovinskih postav v njej. Grki so to postavljanje-iz-sebe-ven imenovali *physis*. *Physis* je *thesis* na način *poiesis*. Tetični karakter *poiesis* zgodovinsko izstopi v *techne*. *Techne* je grško dojeta zgodovinska odgovornost biti. Ali ima ta poietična *techne* zvezo z današnjo funkcionalno tehniko, je vprašanje, ki je vsaj od spisa o izvoru umetniškega dela naprej nenehno zaposlovalo Martina Heideggra.⁴ Še posebno pa to ostaja vprašanje za nas, kolikor smo postavljeni pred vprašanje razmerja med funkcijo in eksistenco v pogledu hermenevtične možnosti filozofije, ki tu zadeva ob svojo temeljno moč in nemoč. Vprašanje seže celo tako daleč: Ali ni mogoče bistvena možnost filozofije prav v njeni nemoči?

Kaj je s to močjo-možnostjo filozofije, kolikor funkcijo in eksistenco vzamemo kot dva načina zgodovinske postavljenosti pred vprašanje, ki ju mora filozofija v pogledu svoje možnosti sama razločiti in se glede njiju odločiti? Ali je ta odločitev še v moči filozofije? Se ta moč postavlja kot funkcija, ali kot eksistenca, ali kot nič od tega? Morda vendar kot zlitje obojega? Mar ni tam, kjer se izpolnjevanje smisla lastne eksistence prelije v izvrševanje funkcije, s filozofijo kot možnostjo konec? Kaj je z močjo, ki preostane po možnosti filozofije? Kaj pomeni prazna možnost filozofije in zakaj jo razumemo kot prazno funkcijo? Pred katero vprašanje smo zgodovinsko postavljeni v tem nasprotju med eksistenco in funkcijo? V čem je filozofska naivnost tega razlikovanja? Mar njegovo pripoznanje prinaša tisto filozofsko odgovornost, ki polaga odgovore in ki se ji preprosto reče: odkrito govoriti – povedati resnico?

V funkcionalni postavljenosti življenja očitno nimamo kaj početi z vednostjo zavoljo vednosti same, ki jo sta jo Platon in Aristotel razumela kot izpolnitev življenja v filozofski odgovornosti. Ta se zdaj kaže kot »naivna«. Vendar pa ima ta naivnost še nadaljnje konsekvence. Odgovorno izpolnitev življenja, kot jo je izpostavila filozofija, se namreč razume kot funkcionalno izvrševanje življenja, v katerem vse najde svoje mesto. Filozofija je potrebna samo še toliko, da spravlja stvari na svoje mesto. Drugače je z njo konec. V tem pogledu

⁴ Heidegger v zelo pomembnem naknadnem pojasnilu glede grškega razumevanja *thesis* odločno pristavi: »Po-stavje kot bistvo moderne tehnike prihaja iz grško izkušenega puščanja pred-polaganja, *logos*, od grške *poiesis* in *thesis*.« (Heidegger 1992, 87) Ne smemo tudi prezreti, da je umetnost v tem spisu razumljena iz *ustanovitve* (*Stiftung*).

se je v filozofiji dvajsetega stoletja, in sicer v njenih različnih usmeritvah, izrecno postavilo vprašanje konca filozofije. Taka domneva o koncu filozofije se že spričo obširne filozofske produkcije zdi neverjetna in prav z ničimer dokazljiva. Toda vselej, ko se ji skuša ugovarjati, se to počne tako, da se navaja funkcijo filozofije v našem času. Možnosti filozofije nihče (več) ne išče neposredno v eksistenci, tudi tam, kjer se zagovarja njeno eksistencialistično utemeljitev. Tudi eksistencializem si ne prizadeva za nič drugega kot za to, da bi našel neko funkcijo eksistence, tj. vlogo človeka v svetu. Zato nič ne opravimo, če se pri poskusu zajetja hermenevtične možnosti filozofije opiramo na kako filozofijo eksistence.

Sprejeti moramo nejasnost pojmovanja »eksistence« in »funkcije«. Držati se moramo hermenevtičnega gledišča, da gre tu za dva nasprotna načina postavljenosti pred vprašanje. Hkrati ne vemo dobro, zakaj ti dve oznaki postavljamo kot »čisto nasprotje«. Razlika se najprej kaže v načinu gledanja na življenje, bodisi da se to izpostavlja v odprtost eksistence bodisi da se postavlja v neko funkcijo. Razlikovanje med eksistenco in funkcijo zadeva samo *zmožnost biti*, ki vzpostavlja življenjske možnosti. Ni bistvo v tem, da smo in se nato še obdajamo s funkcijami in pri tem morda pozabljamo na to, da najprej smo, marveč nasprotno v tem: le v izrinjeno eksistenco se lahko vrine funkcija, ki kot najprvo predpostavlja razpoložljivost s tem, kar smo.

80

Tako »eksistenca« kakor tudi »funkcija« pomenita zmožnost biti, vendar pa v prvem primeru ta zmožnost biti vključuje odnos do biti, medtem ko ga v drugem primeru ravno izključuje. Samo tam, kjer v sami zmožnosti biti izključujemo odnos do biti, je možno vse postavljati v funkcijo, namreč v funkcijo življenjskih potreb. Odnos do biti je bistveno ne-potreben. Prav to pa žre življenje, ki se osredotoča zgolj še na potrebe. Vendar življenje ni zgolj v funkciji potrebe, marveč tudi v izrinjeni eksistenci svobode. Posledica izključitve odnosa do biti so utrujenost od življenja, gnus, naveličanost, obup nad življenjem kot razpoloženje modernega človeka; vse to niso toliko znaki umanjkanja odnosa do biti, bolj zaznamujejo sam odnos do biti. To se seveda upira funkcionalnosti. Življenje samo se upira iz postavljenosti pred vprašanje biti, ki pa ni življenjsko zavezujoče. To pa velja tudi za vsa druga vprašanja: o resnici, bogu, svetu, svobodi. Samo spraševanje, če ga vzamemo v njegovi eksistenčni možnosti, je postalo odvečno. Človek ne odgovarja v smislu svoje odgovornosti, marveč se zgolj še odziva, tudi tedaj, ko gre za temeljna vprašanja človeškosti in življenja.

Nasprotje med eksistenco in funkcijo je temeljno duhovno vprašanje, ki se je izoblikovalo v filozofiji in kulturi dvajsetega stoletja. Vendar ga še nismo hermenevtično izdelali kot vprašanje. Na tej točki je treba radikalno podvomiti tudi o možnosti filozofije, ki izhaja iz zmožnosti eksistence. Eksistence ne postavljamo kot alternative funkciji, ker smo sami postavljeni pred vprašanje njenega razmerja. Postavljeni v to razmerje, smo brez alternative. Stisnjeni smo med funkcijo in eksistenco.

Nemožnost eksistence kot nezmožnost »biti v odnosu do biti« nam preprečuje, da bi filozofijo izpeljevali iz eksistence kot načina življenja ali celo kot življenjsko izbiro (prim. Aristotelov *Protreptikos*). Konec filozofije je torej v nasprotju z grškim začetkom. Filozofija začenja iz eksistence kot svoboda, ki sega čez vse življenjske potrebe (transcendenca). Danes smo, narobe, priča temu, da potrebe konzumirajo vsako svobodo v sklopu potrošnje in proizvodnje. Lahko si sicer še vedno »ustvarjamo iluzijo«, da lahko naravnost pričenjamo iz eksistence ali da se, recimo, v lastni eksistenci pustimo nagovarjati od drugega. Mnoga filozofska, verska in duhovno gibanja sicer računajo s to naravnostjo, vendar pa to ne pomeni veliko, ker ne spreminjajo glavnega toka, marveč ga celo podpirajo s tem, ko eksistenco naravnost spreminjajo v funkcijo. Po drugi strani je seveda tudi očitno, da filozofije ni mogoče jemati zgolj kot funkcije, da nam česa takega tudi ne dopušča zgodovinskost njenega mišljenja. Upirati se funkciji bi bilo slepo, iz podrejanja funkciji pa izhaja občutje praznosti.

81

Nasprotje med eksistenco in funkcijo, v katerem smo se znašli, je zgodovinsko podano: filozofija sama, in ne nekaj zunaj nje, je pripravila svojo lastno nezmožnost biti iz odnosa do biti in možnost, da lahko vse, kar je, s seboj vred postavi v neko funkcijo. Slej ko prej smo pred vprašanjem temeljne moči ali nemoči filozofije, namreč, ali ima ta še moč, da se upre pritisku vsezajemajoče funkcionalnosti in s prosto mislijo objame eksistenco. Toda ta moč bi morala prihajati od enostavnega nagovora, ne pa, da jo predpostavljamo na osnovi poenostavljenega računa. Vprašati se moramo glede naše zgodovinske postavljenosti pred vprašanje, ki se lahko izrazi v hermenevtični moči interpretacije. To pomeni, da mora v skrajni konsekvenci odpasti vprašanje zgodovinske moči interpretacije in da nam šele to docela sprostí hermenevtični nagovor in prehod mišljenja v govorico, ki bi zadeval filozofijo ne le v odnosu do zadeve biti, marveč bi bil predvsem *nošen od nje*.

Tako se najdemo pred prenosom v zgodovinsko mišljenje, ki nam razjasni našo situacijo, in sicer z našega konca na njen začetek. To ne pomeni nika-

kršnega podajanja k izvorom in iskanja izvorov, kajti to že pomeni sprejemati filozofijo v tej ali oni funkciji. Šele iz takega zgodovinskega prenosa je mogoče odločiti o možnosti eksistence. Ta zgodovinski prenos zato na drugačen način izpolnjuje tisto nalogo, ki jo uvodi v filozofske hermenevtike eden za drugim pogrešajo, predvsem pa zgrešijo, s tem ko se omejujejo le na prikaz razvoja hermenevtične veščine od njene predfilozofske do filozofske ravni. Pri tem zelo redko nastopi vprašanje, kako *interpretacija* kot element in instrument hermenevtične veščine sploh vstopi v tradicijo zahodne duhovnosti. Hermenevtika se v pristopanju k sami sebi sama obnaša nehermenevtično, s tem ko zanemarja lastno zgodovinsko vršenje in izvornost. Tako tudi ni jasno, kaj ima hermenevtika opraviti s koncem in začetkom filozofije, z njenim iztekom in izvirom, s samo *strujo* filozofskega mišljenja. Ne pomisli se, kako v tem spreporjarja *hermeneia* in kako smo *spočetka ustanovljeni* kot »bitja govora«.

82 Prav zato, ker so Grki začetno postavljeni pred odgovornost biti na način *ustanovitve v govorici*, je vprašanje, ali in kako na osnovi vračanja k temu začetku lahko prehajamo spor med eksistenco in funkcijo oz. prevlado slednje nad prvo. Zdi se, da nas tako vračanje kvečjemu še bolj potiska v tisti boj, ki je za eksistenco tako rekoč vnaprej zgubljen in ki mu dovolj večsmiselno pravimo *metafizika*. Grško začetje se postavlja kot vprašanje za današnjo filozofijo, vendar vprašanje nje same kot tako pušča brez odgovora. Grška odgovornost biti ni istovetna z našo odgovornostjo, na katero nimamo odgovora. Veličina grškega začetja je na prvi pogled neznatna v primerjavi z neznansko močjo, ki je z našega konca stopila v funkcijo. Vendar je tu treba zaznati vprašanje v vprašanju, ki nas enkrat postavlja pred vprašanje grškega začetja, drugič pa to začetje samo postavlja pred vprašanje njegove zgodovinske poznosti, ki tvori našo lastno situacijo. Toda ta zgodovinsko razkrita *poznost* glede na nas sama po sami sebi skriva *zgodnost* zgodovinskosti in zgodovinsko apriornost, vnaprejšnjost postavljenosti pred vprašanje. Ker *vedno že* izhajamo od nas samih, nam uhaja tisto, kar stran od nas kaže v razprostranjenost, ki nas je postavila na izhodišče tistega, od koder spočetka govorimo in od koder končno smo bitja govora. A kako naj premišljujemo o nečem, kar ni postavljeno v vprašanje, četudi nas pred tem že nagovarja, četudi je že spregovorilo kot govorica sama?

Se iz nagovorjenosti od govorice oglašča isto kot s postavljenostjo pred vprašanje? Isto in vendar povsem drugačno drugo. Na kakšen način smo postavljeni pred to vprašanje? Ali ni s postavljenostjo predenj že zapostavljeno vprašanje v tem vprašanju, ki nas postavlja v razmerje do tega, kar je? To pa lahko tudi

pomeni, da ostajamo zgolj to, kar smo v tem razmerju brez razmerja do tega, kar je? V tem je izguba resnice, nihilizem. To, kar smo, smo lahko v resnici ali ne, resnica se razkriva šele v razmerju, do tega, kar je. To pa pomeni, da je možno govoriti resnico, samo če nas je v resnici nagovorila govorica sama, ki se niti ne postavlja kot vprašanje niti nas ne postavlja pred vprašanje, marveč jo sprejemamo kot enostavni nagovor. Pogoj možnosti za to, da zgodovinska eksistenca predstavlja samo še funkcijo, je v tem, da nas v sami postavljenosti pred vprašanje biti v resnici ne nagovarja več razmerje do tega, kar nas postavlja vanj. Je treba potem slišati nagovor v odsotnosti vprašanja? Vprašanje nas samih se nam v resnici izmika, ne zaradi nasilja funkcije, marveč se sili funkcije in eksistence izmikata, kolikor je v postavljenosti pred vprašanje zapostavljeno to, kar v resnici je, *resnica biti*. Edino iz resnice biti lahko eksistenca dospe do svojega vprašanja, ki pa ne pomeni več le postavljenosti-pred, marveč še prej dospelo »nagovornjenost od«. V tem je zgodovinska sprememba resnice, ki odpre možnost filozofije na prehodu od mišljenja h govorici. Toda, kaj bi bilo to mišljenje v govorici? To ne more biti še ena postavka mišljenja v funkciji tega ali onega spoznanja. Mišljenje v govorici ni spoznavajoče, marveč naznanjajoče, ne spoznava resnice, ne odkriva je, *marveč kaže resnico, s tem ko skriva (njeno) razkrivanje*. Mišljenje v govorici je zato mišljenje, ki se drži skrito, ki se skrito ohranja v govorici. To pa je možno, kolikor nas govorica po svojem nagovoru postavlja pred molk, tako da je lahko mišljenje nagovorjeno od njene tišine. Kot godba tišine je govorica edino, kar (se) dogodeva, vse drugo se dogaja šele po njej. In kakor je eksistenca iz svoje postavljenosti pred vprašanje spomin govorice, tako je funkcionalna naredljivost možna šele v pozabi govorice.

Zgodovinskost se postavlja kot kriterij filozofskega mišljenja na prehodu v govorico. Potemtakem je treba zgodovinsko dognati dogajanje eksistentne postavljenosti pred vprašanje biti, kot spregovarja od grškega začetja naprej in je danes domnevno onemelo, kolikor se spozablja nad odprtostjo, v kateri prihaja na svetlo postavljenost biti. Postavljenost pred vprašanje biti ne odpira vprašanja te odprtosti, marveč ga prav kot postavljenost biti zapostavlja. Tako ni več priložnosti za sprejemanje nagovora te odtegnjene resnice v odprtosti, resnice, ki postaja odprtost.

Resnica pomeni: odkrito govoriti. Postavljenost pred vprašanje je način izgovorjenosti in je potemtakem že v zgovornosti govorice. Izgovorjenost v eksistenco se, če smo odkriti, dogaja na ta način, da je ne morem doreči in je

nedopovedljiva, se pravi zame ostaja vprašanje brez odgovora in celo vprašanje, ki molči v vprašanju. Prav ta odkritost, ta svoboda pa nas prinuja, da se, izpostavljeni v odprto, postavljamo v govor. Govorica se, tam kjer sploh imamo kaj povedati, izreka v stavkih. Bit postane imetje (*ousia*). *Biti* odgovoren pomeni zdaj *imeti* odgovornost. Bit prihaja do besede v pravici do imena in lastnine ter do lastnega imena. Tako tudi resnico vseskozi mislimo v smislu nekega »postavimo, da«, bit je resnična kot »postavka«; um, ki se resnično dotika biti, govori v »stavkih«.

Zgodovinska razprostrtosti vprašanja biti skriva v sebi godbo govornice kot nevprašljivo in zato pozabljeno vprašanje v vprašanju. Eksistentna postavljenost pred vprašanje biti je zgodovinsko podana tako, da se odmika od tistega, kar je najzgodneje primaknilo bit, ne odgovarja na nagovor govornice, marveč se mu ravno s tem, ko je postavljena predenj, postavlja nasproti. Kaj v primerjavi z vsem tem pove mišljenje na prehodu v govornico? Tu se, hote ali nehoče, srečujemo z znamenito formulacijo iz Gadamerjevega dela *Resnica in metoda*: »Bit, ki je lahko razumeta, je jezik/govorica« (Gadamer 1996). Če v tem vidimo zgolj redukcijo vse možne biti na jezik, potem posel filozofske hermenevtike vnaprej zožimo na tisto, kar je filozofija spravila do besede oziroma še lahko spravi do besede, torej na moč izraza in interpretacije, v skladu s katero jezik/govorica postavlja bit, pri čemer je bit zgolj le »postavka«. Temu prikladna je metodična prednost vprašanja, ki jo Gadamer zagovarja, da bi ubranil resnico pred metodo. Vendar pa je zgodovinsko učinkujoča prednost vprašanja še bolj »prednostno« opredeljena s tem – s čimer bi se verjetno strinjal tudi Gadamer – *koliko resnice je v njem*, če naj namreč postaviti vprašanje pomeni že tudi vedeti, na kaj in kaj odgovarjamo. Vendar pa se ta »na kaj« in »kaj« ne pokrivata na ta način, da bi iz tega lahko sledila nekakšna metodologija vpraševanja in odgovarjanja. Vprašanje ostaja prednostno odprto, kolikor iz njega vnaprej govori odprtost resnice, in sicer resnice ne že postavljene biti, marveč te, ki je »lahko razumeta«, ki je »v možnosti«, tako da je kot zgodovinsko delujoča resnično možna. To pa nas že določa v smislu tistega vprašanja, na katero odgovarja hermenevtika. Vsak je svoja zgodba v godbi govornice. V resnici smo razgovor.

LITERATURA

- Fink, E. (1985): *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg.
- Gadamer, H.-G. (1965): *Wahrheit und Methode*, Tübingen.
- Gadamer, H.-G. (1999): »Pojmovna zgodovina kot filozofija«, *Filozofija na maturi VI/3–4*, prev. A. Tonkli-Komel, Ljubljana, str. 3–11.
- Heidegger, M. (1992): *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart.
- Marquard, O. (1991): »Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist«, v (isti): *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, str. 117–146.
- Scheleirmacher, F. (1998): »Hermenevtika in kritika s posebnim ozirom na novo zavezo«, *Phainomena VII/25–26*, Ljubljana, prev. A. Košar, str. 225–250.

FENOMENOLOGIJA

FENOMENOLOGIJA

87

FENOMENOLOGIJA

Pripravila Andrina Tonkli-Komel

Edmund Husserl

PISMO LÉVY-BRUHLU

(kopija)¹

Freiburg, Breisgau, 11. marca 1935
Lorettostr. 40

89

Cenjeni g. kolega!

Ali ni sramotno, da se Vam tako pozno zahvaljujem za veliko, res izjemno radost ob nadvse prijazni pošiljki, Vašem novem delu o mitologiji primitivnih ljudstev?² Morda Vas pomirim s sporočilom, da me je pri pisanju oviral vroč interes zanj; prekinil sem svoje delo, posegel po vrsti klasičnih del, ki ste nam jih podarili o mentaliteti primitivnih ljudstev,³ in v tem tičim zdaj že celo vrsto tednov. Lahko Vam izdam, da je to že tretje pismo, ki ga zasnavljam – upam, da ga bom tudi končal. Hotel sem Vam povedati, kakšno problematiko so v meni, v povezavi z mojimi dolgoletnimi študijami o človeštvu in obsvetju,

¹ Kopija razodeva več izboljšav in dva daljša stenografska dodatka. Na začetek pisma si je Husserl zapisal: »Herrn Prof. Dr Lévy-Bruhl, m<embre> de l'Institut de France, Paris.« Kar zadeva ‚kopije‘ in prepise v Husserlovi korespondenci prim. *Phainomeno* 21–22 (1997), str. 232.

² L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris 1935 (izvod v Husserlovi knjižnici ima vpisano posvetilo: »á mon cher Collégué Ed. Husserl, cordial hommage, L. Lévy Bruhl«).

³ Husserlova knjižnica vsebuje še naslednja dela Lévy-Bruhla (1857–1939): *Die geistige Welt der Primitiven*, München 1927; *La mentalité primitive*, Oxford 1931; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931.

sprožile Vaše fundamentalne raziskave. Ni bilo prvič, vendar je bilo tokrat še posebno intenzivno. Moje izjasnjenje o vsem tem se je ponesrečilo deloma zato, ker je grozilo, da se bo sprevrglo v večjo razpravo, deloma pa, ker so me pri poskusu krajšanja vrgle iz konteksta zunanje motnje ... [– zgolj namignil bi rad, da moram na žalost napisati res veliko pisem, da po svojih močeh s priporočili iz tujine pomagam pri novogradnji nemške nacije pravno⁴ zelo prizadetim – med drugimi tudi lastnemu sinu, ki ima kakor Vaš, bolje, je imel, svoj življenjski poklic kot profesor pravne vede,⁵ zdaj pa mora misliti na to, da si bo kje zunaj zgradil novo prihodnost.]

Ni dvoma, da morajo Vaša dela o primitivnih ljudstvih veljati za klasična temeljna dela strogo znanstvene etnologije sploh. Na tem velikem in še zlasti pomembnem področju je postala vidna možnost in brezpogojna nujnost čisto duhoslovne antropologije – rekel bi lahko tudi, čiste psihologije, ki ljudi ne obravnava kot naravne objekte, ne psihofizično v univerzumu prostorsko-časovnih realitet (v objektivni, naravoslovni prostorski-časovnosti), ampak kot osebe, kot subjekte zavesti, kakor konkretno najdevajo sebe in se poimenujejo z osebnimi zaimki. Ko pravijo »jaz« in »mi«, se najdevajo kot člani družin, zvez, socialitet, ko »živijo drug z drugim«, učinkujejo in trpijo v *svojem* svetu – svetu, ki ima zanje svojo dejanskost in smisel iz njihovega intencionalnega življenja, izkušanja, mišljenja, vrednot. Seveda smo to že dolgo vedeli – da ima vsak človek svojo »predstavo sveta«, da vsaka nacija, da vsak nadnacionalni kulturni krog živi takorekoč v nekem drugem svetu, ki je njegovo okolje [Umwelt], tako živi tudi vsak zgodovinski čas v svojem. Ampak v nasprotju s to prazno občestjo sta nas Vaše delo in Vaša izjemna tema senzibilizirala za nekaj presunljivo novega: da je možna in skrajno pomembna, velika naloga, da se »vživimo« v živo generativno societeto odmaknjeno [abgeschlossen] živečih ljudi in da jih razumemo, kot da imajo svet v svojem socialno poenotenem življenju in iz njega, svet, ki zanje ni »predstava sveta«, temveč je *zanje* dejansko bivajoči svet. Pri tem se naučimo apercipirati, indentificirati, misliti njihove načine, torej njihovo logiko, kakor tudi njihovo ontologijo, in

90

⁴Po 1. členu 3. § Zakona ponovni vzpostavi uradništva (Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtenrechts) s 7. aprila 1933 je treba »uradnike nearijskega porekla« upokojiti; po 2. členu 3. §. pa je treba nearijske uradnike, »... ki so se v svetovni vojni na fronti borili za nemški rajh ali njegove zaveznike« iz upokojevanja izvzeti.

⁵Gerhart Husserl, profesor prava v Kielu, frontni borec prve svetovne vojne, ki po zakonu torej ni bil za »upokojitev«, je bil 25. aprila 1933 »upokojen«. Prim. pismo Elfride Heidegger Malvini Husserl z 29. aprila 1933, prev. v *Phainomeni* 21–22 (1997), str. 231–232.

to njihovega obsvetja, s pripadajočimi kategorijami. »Brezsgodovinskost« primitivnih ljudstev nam preprečuje, da bi se lahko potopili v morje historičnih kulturnih tradicij, dokumentov, vojn, politik, etc. in da bi skozi to pregledovali konkretno korelacijo scela duhovnega življenja in obsvetja kot njegove veljavne tvorbe. Zato ga tudi ne moremo napraviti za znanstveno temo. Očitno je, da mora enaka naloga izrasti za vse nam dostopne, v svoji zaprtosti živeče človečnosti – in sicer tudi za tiste, katerih sklenjeno življenje skupnosti ne obstaja v brezsgodovinski stagnaciji (kot življenje, ki je le dotekajoča sedanjost), temveč v samolastno zgodovinskem življenju, ki ima kot tako nacionalno prihodnost in ki prihodnost stalno hoče. Takšna societeta potemtakem nima tako rekoč otrplega obsvetja, ampak svet, ki deloma ima ,e udejanjeno prihodnost (nacionalno »preteklost«), deloma pa prihodnost, ki jo je treba šele udejanjiti, jo šele oblikovati po nacionalnih ciljih. To vodi do splošne problematike zgodovine – do psihologije zgodovinskega duha v vseh mogočih podobah in relativitetah (nacija in notranja izgradnja nacije iz posebnih socialnih skupnosti, po drugi strani pa tip nadnacije kot združbe nacij). Za zgodovinsko skupnost bi torej tudi ta problem lahko imeli – kakor za primitivna ljudstva – za problem korelacije: enotnost sklenjenega nacionalnega življenja in v njem za nacijo življenja polni, konkretni in zanjo dejanski svet, s svojo strukturno tipiko. Prav tako koneks nacij in višja enota, »nadanacija«, »Übernation«, (Evropa, ali na drugi strani npr. Kitajska), k temu pa tako rekoč logika, ontologija vsakokratnih človečnosti in obsvetij. Te naloge so za zdaj konkretno zgodovinske, za faktično znane nacije in nadnacije, nato pa tudi obče psihološke – v smislu notranje psihologije konkretnih, za katere je treba šele ustvariti metodiko. Mislim, da ste prvi začetek odprli Vi, z Vašimi utemeljitvenimi deli.

Zame, v sedanjem stanju mojega življenjskega dela, ki neprestano vodi naprej, je najbolj zanimava ta perspektiva, to pa zategadelj, ker sem si problem korelacije med >mi< in obsvetjem že pred mnogimi leti zastavil kot »transcendentaln fenomenološki«, z ozirom na možni mnogovrstni »mi«, in sicer sem ga nazadnje zvajal na problem absolutnega ega.* V tem horizontu zavesti so vse socialitete in njihova relativna obsvetja zgradila smisel in veljavo in jo ob premeni gradijo še naprej. Menim, da sem lahko prepričan, da po tej poti že precej izdelane intencionalne analitike historični relativizem ohranja svojo nedvomno pravico – kot antropološko dejstvo – in da je antropologija, kot vse

* Namreč Jaz, jaz, filozofirajoči, z vzratnim vpraševanjem po mojem subjektu izvrševanja v metodi fenomenološke redukcije najdeвам vse svoje apercpecije sveta in sebe kot svoj poslednji Jaz.

pozitivne znanosti, in njena *universitas* sicer prva, ne pa tudi poslednja beseda spoznanja, znanstvenega spoznanja. Pozitivna znanost je konsekventno objektivna znanost, je znanost v samorazumljivosti biti objektivnega sveta in človeške biti kot realnega obstoja v svetu. Transcendententalna fenomenologija je radikalna in konsekventna znanost subjektivitete, ki nazadnje v sebi konstituira svet. Z drugimi besedami, je znanost, ki razgrinja *univerzalno samorazumljivost* »sveta in nas, ljudi, v svetu« kot *nerazumljivost* in s tem kot uganko, kot problem, in jo na edini možni način – z radikalnim samopremislekom – naredi znanstveno razumljivo. Zaradi tega radikalizma gre za novo vrsto znanstvenosti, ki poteka kot sistematična analitika, ki sistematično kaže abecedo in elementarno gramatiko tvorjenja »objektov« kot veljavnih enot, pa tudi objektne raznoterosti in neskončnosti kot veljavnih »svetov« za smisel dajajoče subjekte, in se s tem kot filozofija od spodaj dviguje v višave.

Morda bodo nove publikacije, ki jih pripravljam (upam, da jih bom lahko dokončal navkljub političnim premikom, ki dodobra načenjajo moj osebni obstoj) podale predstavo o tem, kako obetajoča in konkretna je metoda, ki bi jo nasproti šibkemu misticizmu in iracionalizmu rad utemeljil na neke vrste nadracionalizmu, ki prestopa stari racionalizem kot nezadosten, a vseeno opravičuje njegove najbolj notranje intencije.

92

Sem preveč zlorabil Vaše potrpljenje? Morda sem Vam posredoval vsaj neko občo predstavo, ki Vas bo vsekakor razveselila – kako krepki impulzi lahko še izhajajo iz Vašega življenjskega dela, ki daleč presegajo dolgoletne etnološke učinke, ki so Vam prinesli toliko občudovanja. Menim, da to še ni dovolj. V Vaših delih gre za pomembne principe, ki bodo v prihodnje našli svoje entelehije.

Naj Vam bo dano, da še mnoga leta ohranite to čudežno silo duha, ki Vas bo še v biblični starosti usposabljala za taka temeljna dela.

Prevedel^s Aleš Košar

^s Iz: Edmund Husserl, *Husserliana, Dokumente, III. razdelek., Briefwechsel, VII. zvezek (Wissenschaftlerkorrespondenz)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London 1994, str. 133–136, 322. Pismo je izšlo tudi v: Edmund Husserl, *Arbeit and den Phänomenen*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt na Majni 1993, str. 208–211, 282.

KOMENTAR K HUSSERLOVEMU PISMU LÉVY-BRUHLU: KAJ POMENI FENOMENOLOŠKI NADRACIONALIZEM?

Husserl v svojega pismu Lévy-Bruhlu omenja »nadracionalizem«, ki naj bi presegel omejenosti novoveškega racionalizma. Ta omejenost ni povezana z zmožnostjo samoomejitve uma, marveč z njegovo nemožnostjo, da na svoji meji srečuje kaj drugega kot iracionalizem. Tisto drugo pa bi bil svet, kolikor ni vnaprej niveliran do brezdušne realnosti. Upiranje taki nivelizaciji je smisel slehernega pravega transcendentalizma. »Nadracionalizem« bi lahko dojeli kot novo transcendentalnost brez absolutističnih pretenzij po absolviranju vse transcendentne biti sveta. Kot transcendentalnost, ki ne bi prihajala v navzkrižje s transcenco kot absolutno relativnostjo. Tako kot transcendentalnost ne more enostavno odpraviti transcendentnosti, tudi transcendentnost ne more ukiniti transcendentalnosti. Med njima se sprošča posebno gibanje, zgodovinski tok, svet življenja.

Pred očmi moramo imeti dve absolutnosti; absolutno veljavnost v umu izpričane biti in relativno bit v svetu izkazujočega se življenja. Korelacija tekočega življenja in nastajajočega sveta ni identična s korelacijo reflektivnega uma in stalne biti sveta. Ta identifikacija je možna šele s stališča življenja v polni kritični odgovornosti, torej v usmerjenosti življenja na gotovo resnico. Kolikor pa ta gotova veljavnost resnice v svoji absolutistični pretenziji stalno prihaja v nasprotje z edinim obsolutnim relativnim tokom, najdeva umna kritič-

na odgovornost kot svoj korelat permanetno krizo življenjskega sveta. Prav ugotovitev, da se kriza vrinja med reflektivni um in življenje ter korelativno med bit in svet, lahko v temelju spremeni značaj fenomenološke kritike oziroma transcendentalni kriterij te kritike. Ni dovolj, da v imenu stroge znanstvenosti vztrajamo pri korelaciji reflektivnega uma in biti ter pri usmerjenosti celotnega življenja na brezpogojno resnico, ki jo jamči znanost kot neskončna naloga izpolnitve življenja, oziroma poenotenja življenja in znanosti. Potrebna je kritična razločitev med transcendentalnim v smislu stalne transcendence življenja, ki teži k bitni izpolnitvi v svetu, in transcendentalnim v smislu reflektivnega zajetja identitete življenja in biti sveta, ki se izpričuje kot življenje znanstvenega uma. Ker je ta reflektivna kritična drža v Husserlovi fenomenološki filozofiji dosegljiva in tudi dosežena na podlagi redukcijskih in njim ustreznih konstitucijskih metodičnih postopkov, je to razločitev potrebno tudi metodično naznačiti, še posebej, če se fenomenologija prvotno razume kot metoda. S tem se pokaže možnost razlikovanja med transcendentalno redukativnim-konstitutivnim metodičnim postopkom ter gibanjem *fenomenološke epoche*, ki se ne toliko medsebojno izključujeta kot osvobajata. Prvi in zadnji moment življenja v kritični odgovornosti (metode) je namreč svoboda. Kako ta postane razvidna v fenomenološkem gledanju?

94

Izvorna kriza enotnosti življenja in znanosti je Husserla prinujala k obnovi racionalnosti, ki kot nad-racionalnost premošča in presega pozabo življenjskega sveta v dokončno veljavni znanstveni kritiki umno izkazane biti. Toda ravno na tej podlagi se pokaže, da je fenomenološko skrita in pozabljena enotnost sveta življenja še izvirnejša od postavljene enotnosti življenja in znanosti, kolikor vključuje razločevanje sveta in življenja, iz katerega izhaja omenjena ločitev življenja in znanosti in vse druge ločitve. V prihajanju do besede te »enotnosti v razliki« sveta življenja je zasnovana tudi kritična odgovornost, ki je morda še svobodnejša od zgodovinsko podedovane svobode kritične odgovornosti. Gre za *epohalno svobodo* kot najpomembnejši dosežek fenomenologije sploh.

Epohalno izhodišče fenomenologije določa tudi zgodovinsko oddaljenost med nami in začetkom filozofije in znanosti pri Grkih, ki ga lahko vzporejamo tako s Heideggrovo destrukcijo kot Derridajevo dekonstrukcijo; še več, *epoche* celo omogoča destrukcijo in dekonstrukcijo; Derrida izrecno pove, da brez »časa epoche« »ni možna dekonstrukcija«. ¹ Epoche preprosto izkazuje gibanje struk-

¹ Derrida J.: *Gesetzkraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991, str. 42.

ture. Prednost Husserlove epohalne strukturacije (fenomenološke analitike) je v tem, da ne izpušča niti telesnosti, tako kot Heidegger, niti duhovnosti, kot Derrida. Epohalni začetek in prehod zaznamuje izpolnitev v sebi osvobojenega življenja, ki se znajde pred tem, da razvidi svoje poglede kot enotnost v različnosti.

Kljub temu se zdi, da tak fenomenološki epohalni prehod že na izhodišču »prehiteva« preskok k strogi znanosti. Izpolnitev življenja v kritični samoodgovornosti je zato občutena kot neka »prenapihnjena« racionalnega duha, ki premošča praznino med življenjem in znanostjo. Vendar pa hkrati ni mogoče zanikati, da najdemo pri Husserlu tudi tisto strukturacijo, ki izvorno odpira »polnitve« in »praznjenja«. Morda se nam odpre povsem drugačen pogled na njegovo filozofijo, če izhodiščno razlikujemo med znanstveno redukcijo na transcendentalno zavest z njenim umsko konstituiranim bitnim korelatom ter gibanjem *fenomenološke epoche*, ki ni reduktivno, temveč po Husserlovem lastnem dojetju *re-pro-duktivno*, saj življenju tako rekoč spet odpre enotnost sveta, hkrati pa tudi *pro-re-duktivno*, saj izkaže heterogenost življenja v svetu. V »vmesni biti« sveta življenja, ki ni bit v objektivnem transcendentnem ali bit v subjektivnem transcendentalnem smislu, se odpira neka raz-lika življenja in sveta, ki pa je ni mogoče poenotiti na način prehoda k strogi znanosti in homogenizirati na način znanstveno izpričane biti. V smislu izkazovanja fenomenov jo lahko razumemo kot raz-videnje, ki odpira svet, da ga življenje lahko smiselno izpolni, hkrati pa prazni življenje, da se to lahko bitno polni svet. To igro sveta življenja lahko vsak trenutek opažamo v naši vsakdanjosti, lahko pa jo tudi kot tako epohalno razvidimo. Taka epohalna restrukturacija je sama po sebi produktivna v smislu tistega, kar lahko upravičeno imenujemo fenomenologija sveta življenja.

Očitno pa v realnosti današnjega sveta življenja ne zmaguje nadracionalizem. Obvladuje jo znanost, ki smiselno niha med omejenostmi racionalizma in iracionalizma in se stalno sprevača v svoje skrajnosti. Kaj sploh še upravičuje neko fenomenologijo življenjskega sveta? Mar ni prav znanost, tudi znotraj filozofije, skrajno racionalno in polna odgovornosti zavrnila Husserla in vse njegove poskuse s fenomenologijo? Po več kot pol stoletja lahko tudi ugotovimo, da je bila rehabilitacija Husserla v Nemčiji in tudi drugod po Evropi po drugi svetovni vojni zgolj gesta politične korektnosti, ki ni imela za cilj, da diskusijo o enotnosti sveta in znanosti znova postavi na izhodišče. Vsak, ki je danes še pozoren do Husserla, ne sme spregledati zvižčnosti, s katero se je znanost odrekla možnosti, da bi razmišljala o svojem smislu.

Husserl v pismu Lévy-Bruhlu poleg nadracionalizma omenja tudi Evropo kot »nad- nacijo«. Ali fenomenološki nadracionalizem kot prenovljena transcendentna svoboda umnosti lahko podeli Evropi tako enotnost, ki ne bi izključevala njene različnosti, ki bi preprosto premogla različne transcendence sveta, tudi tiste zunajevropske?

METAFIZIČNA NEVTRALNOST V »LOGIČNIH RAZISKAVAH«

Ena od osupljivih značilnosti *Logičnih raziskav* je njena *metafizična nevtralnost*. Kakšne so implikacije te nevtralnosti? Naj jo prištejemo med številne vrline tega dela ali morda obžalujemo kot usodno pomanjkljivost? V članku, objavljenem na začetku devetdesetih, je bil moj odgovor na to vprašanje bolj ali manj nedvoumen.¹ Takrat se mi je ta nevtralnost zdela izjemno problematična. Medtem pa mi je bilo v veliko zadovoljstvo, da sem lahko prebral zadnje delo Jocelyna Benoista *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, v katerem zagovarja nasprotno prepričanje s sprotno kritiko moje interpretacije. V luči te interpretacije bi rad to priložnost izkoristil za ponoven razmislek o tem vprašanju.

1. Vprašanje metafizične nevtralnosti

Naj začnem z obravnavo tistih odlomkov, ki govorijo v prid interpretaciji, da so *Logične raziskave* metafizično nevtralne.

¹Zahavi 1992a. Prim. Zahavi 1992b.

Husserl v predgovoru poda opis celotnega projekta. *Logične raziskave* opredeli kot delo, ki naj bi zagotovilo nove temelje čiste logike in epistemologije (18/6). Še posebej ga pri tem zanimajo status logike in pogoji možnosti znanstvenega spoznanja in teorije. Toda pojem epistemologije, kot ga uporablja Husserl v *Logičnih raziskavah*, je nekoliko drugačen od tistega, ki ga uporabljamo danes. Po Husserlu je temeljna naloga teorije spoznanja priti do uvida, kako je možno objektivno spoznanje, tj. da izrazi pogoje možnosti spoznanja. Njena naloga torej ni v tem, da raziskuje, ali (in kako) lahko zavest spoznava resničnost, ki je od nje neodvisna. Prav ta tip vprašanja, kakor tudi vprašanje, ali sploh obstaja zunanja resničnost, Husserl zavrača kot metafizična vprašanja, ki so za epistemologijo brez pomena (19/26).

Rečeno bolj na splošno, Husserl metafiziko dojema kot ozko disciplino, ki raziskuje in vrednoti metafizične predpostavke tistih znanosti, ki se ukvarjajo z *realnostjo*. Natančneje, njena glavna naloga je podajanje odgovorov na vprašanja glede narave in obstoja zunanje realnosti. Obseg teorije znanosti (*Wissenschaftslehre*) je, nasprotno, veliko širši. Ta raziskuje pogoje možnosti vseh vrst znanosti, skupaj z idealnimi znanostmi, kot je matematika, ki jih vprašanja eksistence sploh ne zadevajo (18/27). V luči tega razločka lahko Husserl trdi, da teorija znanosti predstavlja resnično temeljno disciplino in da je po svojem karakterju očitno primarnejša od metafizike (18/226).

98

Če listamo po tej knjigi, bomo našli številne odlomke, ki potrjujejo to ločitev od metafizike. V uvodu k drugemu delu Husserl opiše fenomenologijo kot nevtralno raziskovanje (19/6) in trdi, da so epistemološka vprašanja primarnejša od vsake metafizike (19/27). Husserl nato poudari, da je za šest raziskav, ki bodo sledile, značilna metafizična brezpredpostavkovnost, saj je, kot pravi, cilj fenomenologije natanko to, da *opiše in razume* idealne strukture spoznanja, ne pa da *razloži* proces spoznanja (19/27–28).

V drugi raziskavi Husserl osorno zavrne metafizično definicijo stvari na sebi kot nekaj transcendentnega in od zavesti neodvisnega, in zagovarja stališče, da bi bilo treba vse metafizične definicije realnosti (*Realität*) zavreči (19/129, prim. 19/201).² Nekoliko dalje, v peti raziskavi, eksplicitno poudari razliko med metafizično in fenomenološko naravnanoostjo in nadalje pravi, da je opisna

²V »Entwurf einer Vorrede zu den 'Logischen Untersuchungen'« Husserl obtožuje Lotzeja, da tega ni storil in da je zato postal žrtev mitološke metafizike (Husserl 1939, 325).

razlika med izkustvom in predmetom izkustva veljavna ne glede na vprašljivost narave stvari na sebi. Dejansko gre za razliko, ki je pred vsako metafiziko (19/401, 19/413). In nazadnje v šesti raziskavi Husserl kritizira Kanta, da se ni uspel izogniti epistemologiji z metafizičnimi primesmi. Zatem pa še trdi, da so metafizične teorije nepotrebna ovira pri razumevanju povezave med zakoni narave in razuma. Pri tem niso pomembne *razlage*, temveč fenomenološke *pojasnitve* pomena, mišljenja in spoznanja (19/729, 19/732).

V luči teh izjav ni nič kaj težko izslediti trdno povezavo med deskriptivno naravo fenomenologije in njeno metafizično nevtralnostjo. Naloga fenomenologije je prej v tem, da natančno opisuje to, kar je dano, kakor se daje, kot pa da se izgublja v metafizičnih konstrukcijah. In kot je poudaril Benoist, to ne pomeni, da moramo biti metafizično nevtralni, če hočemo razvijati fenomenologijo. Prej obratno. Če hočemo razviti teorijo znanosti in epistemologije, bomo morali biti metafizično nevtralni, in to lahko dosežemo le tako, da prizamemo fenomenološko metodo (Benoist 1997, 209).

2. Realizem – idealizem

99

Zdaj nam bi moralo biti že jasno, da Husserl v *Logičnih raziskavah* dejansko zagovarja metafizično nevtralnost. Toda kaj natanko to pomeni? Katera vprašanja ali problemi so odloženi ali preseženi s to nevtralnostjo? Z ozirom na to, da Husserl na vprašanje eksistence zunanje realnosti gleda kot na metafizično vprašanje, ki je za fenomenologijo nepomembno, ni tako težko določiti bistvenega problema, ki opredeljuje Husserlov odnos do metafizičnega realizma in idealizma. Obe poziciji sta metafizični in se jima je kot takima treba izogniti.

Naj nekoliko podrobneje razložim to trditev, saj ni čisto nedvoumna. Navsezadnje niso bili le Husserlovi göttingenski študenti tisti, ki so *Logične raziskave* brali kot realistični manifest. Podobno interpretacijo so zagovarjali tudi eminentnejši učenjaki, kot sta, recimo, Lévinas in Findlay. Lévinas tako v spisu *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* dokazuje, da Husserlova zgodnja teorija intencionalnosti podpira realizem, in Findlay v članku, napisanem štirideset let pozneje, *Phenomenology, Realism, and Logic*, podobno zatrjuje, da je bil Husserl najprej metafizični realist in da je postal metafizični idealist šele po izvedenem transcendentnem obratu.³

³ Glej Findlay 1972 in Levinas 1978.

Pa lahko ta realistična interpretacija Husserlove zgodnje teorije intencionalnosti vzdrži resnejši premislek? V peti raziskavi Husserl zavestno poudarja, da je intencionalni odnos med aktom in objektom prav intencionalen, in ne realen ali kavzalen. Še več, Husserl se je proslavil s trditvijo, da je intencionalnost bistvena lastnost zavesti, in ne nekaj, kar se pojavi ali izgine, odvisno od tega, ali intencionalni objekt eksistira ali ne:

Za realno fenomenološko opazovanje je predmetnost kot taka nič; glede na akt je, v splošnem rečeno, transcendentna. Ne glede na to, v katerem smislu in s kakšno pravico govorimo o njeni 'biti', je intencionalni akt »nanjo usmerjen« ne glede na to, ali je realna ali idealna, resnična, možna ali nemožna. Na vprašanje, kako naj razumemo to, kako lahko v kakem aktu nebivajoče ali transcendentno, ki ga v tem aktu pravzaprav ni, velja kot intencionalni objekt, lahko podamo le en sam, dejansko povsem zadovoljiv odgovor, ki smo ga navedli že prej: objekt je intencionalen, kar pomeni, da gre pri tem za akt z jasno določeno intencijo, ki v svoji določenosti določa ravno to, kar mi imenujemo intencija na ta objekt. Nanašanje na objekt je posebnost, ki ustreza bistvenim določilom doživljajskega akta, in doživljaji, ki jih le-to kažejo, se imenujejo (po definiciji) intencionalni doživljaji ali akti. Vse razlike z ozirom na predmete so opisne razlike tozadevnih intencionalnih doživljajev (19/427).

100

Für die reell phänomenologische Betrachtung ist die Gegenständlichkeit selbst nichts; sie ist ja, allgemein zu reden, dem Akte transzendent. Gleichgültig in welchem Sinne und mit welchem Rechte von ihrem 'Sein' die Rede ist, gleichgültig, ob sie real oder ideal, ob sie wahrhaft, möglich oder unmöglich ist, der Akt ist 'auf sie gerichtet'. Fragt man nun, wie es zu verstehen sei, daß das Nichtseiende oder Transzendente in einem Akte, in welchem es gar nicht ist, als intentionaler Gegenstand gelten könne, so gibt es darauf keine andere Antwort als diese eine und in der Tat voll ausreichende, die wir oben gegeben haben: Der Gegenstand ist ein intentionaler, das heißt, es ist ein Akt da mit einer bestimmt charakterisierten Intention, die in dieser Bestimmtheit eben das ausmacht, was wir die Intention auf diesen Gegenstand nennen. Das sich auf den Gegenstand Beziehen ist eine zum eigenen Wesensbestande des Akterlebnisses gehörige Eigentümlichkeit, und die Erlebnisse, die sie zeigen, heißen (nach Definition) intentionale Erlebnisse oder Akte. Alle Unterschiede in der Weise der gegenständlichen Beziehung sind deskriptive Unterschiede der bezüglichlichen intentionalen Erlebnisse (19/427).

Z ozirom na to nedvoumno izjavo se zdi napačno v Husserlovi zgodnji teoriji intencionalnosti iskati neke vrste dvojnika Kantove ovržbe idealizma. Husserl prav gotovo ne trdi, da je mogoče na osnovi predmetne naravnosti zavesti sklepati, da mora, če zavest eksistira, nujno eksistirati nekaj zunaj zavesti, k čemur je lahko naravnana.

Občasno so v zagovor (neposrednemu) realizmu izpostavljali neki drug vidik Husserlove teorije intencionalnosti, in sicer njegovo silovito kritiko *representacijske epistemologije/representationalism*. Kot osnova za to interpretacijo služi odlomek v peti raziskavi, kjer se Husserl roga poskusu razločevanja med intencionalnim objektom na eni strani in realnim in transcendentnim objektom na drugi:

Man braucht es nur auszusprechen, und jedermann muß es anerkennen: daß der intentionale Gegenstand der Vorstellung *derselbe* ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand und daß es *widersinnig* ist, zwischen beiden zu unterscheiden. Der transzendente Gegenstand wäre gar nicht Gegenstand dieser Vorstellung, wenn er nicht *ihr* intentionaler Gegenstand wäre. Und selbstverständlich ist das ein bloßer analytischer Satz. Der Gegenstand der Vorstellung, der 'Intention', das ist und besagt der gemeinte Gegenstand (19/439, glej tudi 3/207–8).

101

Tako dokazujejo, da iz tega, ker Husserl zanika ta razloček, izhaja, da dejansko hoče pokazati, da so realni, transcendentni, od zavesti neodvisni objekti pravzaprav intencionalni objekti, in neizogibna posledica tega je, da je Husserl realist. Toda ta sklep je prenačljjen. Husserlovo istovetenje intencionalnega in realnega objekta moramo ugledati v določenem kontekstu, in sicer v kontekstu kritike triadične teorije intencionalnosti Twardovskega. To istovetenje naznačuje le to, da je intencionalni objekt realni objekt intencije, tj. da ni razlike med *intencionalnim* in *intendiranim objektom*. V delu *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894) je Twardowski trdil, da je naša naravnost na realne in intendirane objekte posredovana prek objekta znotraj zavesti, ki reprezentira realni objekt. Husserl nasprotno trdi, da je edini objekt, na katerega smo lahko naravnani, objekt naše intencije, to se pravi intencionalni objekt. To še ne pomeni, da so vsi intencionalni objekti realni, ampak le to: če intendirani objekt resnično eksistira, je realni in zgolj realni objekt kot intencionalni objekt. Z drugimi besedami, ne smemo razlikovati med intencionalnimi in realnimi objekti, temveč med zgolj intencionalnimi objekti ter realnimi in intencionalnimi objekti. Kot pravi Husserl:

Der Gegenstand ist ein 'bloß intentionaler', heißt natürlich nicht: Er existiert, jedoch nur in der *intentio* (somit als ihr reelles Bestandstück), oder es existiert darin irgendein Schatten von ihm; sondern es heißt: die Intention, das einen so beschaffenen Gegenstand *Meinen* existiert, aber *nicht* der Gegenstand. Existiert andererseits der intentionale Gegenstand, so existiert nicht bloß die Intention, das Meinen, sondern *auch* das Gemeinte (19/439).

Dokler objekt ne eksistira, ne obstaja na noben način, je zgolj intendiran (*vermeint*) (19/386). Če pa objekt eksistira, ni le intendiran, ampak tudi *dan*. Drugače rečeno: po Husserlu smo dejansko naravnani na realno eksistirajoče objekte. Vendar je trditev, da so intencionalni objekti realni in eksistirajoči, čisto opisna karakterizacija brez vsakih metafizičnih konotacij. Husserlovo razlikovanje med realno obstoječimi intencionalnimi objekti in zgolj intencionalnimi objekti temelji na opisnih variacijah načina danosti objekta, to se pravi, vse, kar označuje izraz »realni objekt«, se nanaša na intendirani objekt, ki se *pojavlja* kot eksistirajoč. *Predstavljen* je v zaznavnem načinu danosti. Kot pravi zadnji stavek *Logičnih raziskav*:

102

»Natürlich wird man nicht übersehen dürfen, daß *wirklich* nicht so viel besagt wie *außerbewußtseiend*, sondern so viel wie *nicht bloß vermeintlich*« (19/775).⁴

Toliko o realistični interpretaciji Husserlove teorije intencionalnosti v *Logičnih raziskavah*.⁵ Idealistična branja tega dela so precej manj razširjena. Morda zato, ker Husserl sam nedvoumno obsodi fenomenalizem:

Es ist das fundamentale Gebrechen der phänomenalistischen Theorien, daß sie zwischen der Erscheinung, als intentionalem Erlebnis, und dem erscheinenden Gegenstand (dem Subjekt der objektiven Prädikate) nicht unterscheiden und daher die erlebte Empfindungskomplexion mit der Komplexion gegenständlicher Merkmale identifizieren (19/371).

Wie immer die Frage der Existenz oder Nichtexistenz der phänomenalen äußeren Dinge entschieden werden mag, darüber ist kein Zweifel, daß die Realität des jeweils wahrgenommenen Dinges nicht verstanden werden kann als Realität einer wahrgenommenen Empfindungskomplexion in dem wahrnehmenden Bewußtsein (19/764–765).

⁴Čeprav se Husserlova trditev kontekstualno nanaša na obravnavo občutkov, jo je mogoče razumeti v širšem smislu. Glej, na primer, analogno razpravo v drugi Raziskavi (19/139).

⁵Ali se Husserl s svojim platonizmom v *Prolegomeni* zadržuje v bližini realizma, je drugo vprašanje.

Na čisto deskriptivni ravni je mogoče določiti manifestno razliko med objektom in izkustvom. Prav ta deskriptivna razlika je tista, ki jo fenomenalizem in subjektivni idealizem ne upoštevata in ki potemtakem upravičuje fenomenološko ovržbo teh dveh metafizičnih pozicij (prim. 19/317).

V nekem smislu bi lahko dejansko dejali, da Husserlova kritika *reprezentacijske epistemologije* (*representationalism*) v resnici podpira neke vrste *neposredni* realizem. Saj smo 'zunächst und zumeist' naravnani na realno obstoječe objekte, in te naravnosti ne posreduje kak objekt znotraj zavesti. Če pa že hočemo to pozicijo imenovati realizem, je treba pri tem poudariti, da gre za realizem, ki temelji na izkustvu. Gre za izkustveni realizem, notranji realizem, ki ni nič drugačen od tistega, ki ga zagovarja Putnam, in ki ni v ničemer soroden metafizičnemu, zunanjemu realizmu.

V isti sapi – in nemara celo ustrežneje – bi lahko dejali, da lahko na Husserlovo kritiko *reprezentacijske epistemologije* gledamo kot na kritiko tako realizma kot tudi idealizma. Če nasprotje med realizmom in idealizmom definiramo z uporabo dvojice notranja reprezentacija/zunanja realnost – medtem ko idealizem trdi, da je edina obstoječa bitnost reprezentacija znotraj zavesti, realizem trdi, da je mentalna reprezentacija skladna z objektom, ki je zunaj zavesti in neodvisen od nje –, se pokaže kot očitno, da mora Husserl zavrniti obe možnosti.

To dejstvo seveda tudi ponazarja, da bi naredili napako, če bi Husserlovo metafizično nevtralnost interpretirali kot goli izraz nezmožnosti. Dejstvo, da je Husserl metafizično nevtralen, ne implicira tega, da je nezmožen kritizirati neke določene metafizične pozicije, niti ne tega, da o problemu realizem-idealizem nima nič povedati. Iz tega pa prav gotovo sledi, da mora vse, kar ima povedati o tem problemu, temeljiti na deskriptivnih analizah strukture intencionalnosti.

3. Osvoboditev ali omejitev

In nazadnje k osrednjemu vprašanju: Kako ovrednotiti Husserlovo metafizično nevtralnost? Naj jo imamo za slabost ali moč? Je Husserlova nepripravljenost, pristopiti bodisi k metafizičnemu idealizmu ali realizmu usodna napaka, ki obsoja fenomenologijo, da se zadržuje znotraj tako ozkih meja, da bo odgovor

na osrednja metafizična vprašanja za vekomaj izven njenega dosega, ali pa gre, nasprotno, za odločilno prednost kot zavrnitev izbire med dvema enako neprivlačnima pozicijama, in potemtakem za osvobajajoč korak, ki odpira nova obzorja?

Kot smo že dejali, Benoist se postavlja na stran drugega zaključka. Če na kratko opredelimo njegovo osrednjo trditev: odločilna zasluga *Logičnih raziskav* je odkritje novega nementalističnega pojma fenomena in pojava. Odkritje, ki enkrat za vselej situira fenomenološka prizadevanja ne le onkraj vsake vrste *reprezentacijske epistemologije* in fenomenalizma, ampak tudi onkraj vsakega spora med idealizmom in realizmom:

On ne peut être plus clair: le 'problème métaphysique' de la connaissance, à savoir précisément la question du choix entre le réalisme et l'idéalisme, est supprimé par la phénoménologie. S'il l'est, c'est que se placer dans une attitude purement descriptive, c'est déconstruire les conditions mêmes du problème, à savoir les interprétations objectivantes prédéterminées (et en elles-mêmes 'métaphysiques') qui modifient toujours déjà le donné et altèrent son caractère phénoménologiques déterminé. C'est que apparaît, en tant que pur apparaît, n'est ni dedans ni dehors, ni moi, ni non-moi. C'est pur 'phénomène', 'donné'. (Benoist 1997, 228. Cf. Benoist 1997, 274).

104

Tako da bi se morali izogibati temu, da fenomen interpretiramo mentalistično ali psihološko. Gre prej za vprašanje danosti: danost je bolj temeljna od dejstva, da gre za danost nečesa nekemu. Benoist tako danost dojema kot osrednji koncept fenomenologije in skuša dokazati, da je zgolj znotraj tega polja ali okvira smiselno razpravljati o vprašanih realnosti, idealnosti, subjektivnosti in objektivnosti (Benoist 1997, 285).⁶ Natanko iz tega razloga si je Husserl prizadeval nadomestiti pojma notranjega in zunanjega (pojma, ki po njegovem izvirata iz naivne, zdravorazumske metafizike) s fenomenološkim razlikovanjem med adekvatno in neadekvatno danostjo. Če govorimo o nečem kot o notranjem ali zunanjem (psihičnem ali fizičnem), stopimo na pot osnovane in globoko zavajajoče metafizične interpretacije, in ravno zato bi se morala deskriptivna fenomenologija tem kategorijam izogibati (prim. 19/673, 19/708).

⁶ Vendar mi ni jasno, zakaj Benoist te interpretacije ni uskladil z dejstvom, da Husserl zagovarja možnost neintencionalnih izkušenj.

Pomembno je, da tega ne dojamemo v tem smislu, da Husserl zagovarja obrambo neke vrste *nevtralnega monizma*, saj tak program dokaj eksplicitno zavrne kot fenomenološko napačen:

Nicht selten mengt man beides, Farbenempfindung und objektive Farbigekeit des Gegenstandes, zusammen. Gerade in unseren Tagen ist eine Darstellung sehr beliebt, die so spricht, als wäre das eine und andere dasselbe, nur unter verschiedenen 'Gesichtspunkten und Interessen' betrachtet; psychologisch oder subjektiv betrachtet, heiße es Empfindung; physisch oder objektiv betrachtet, Beschaffenheit des äußeren Dinges. Š...Č Die Behauptung: der Unterschied zwischen dem in der Wahrnehmung bewußten Inhalt und dem in ihr wahrgenommenen (wahrnehmungsmäßig vermeinten) äußeren Gegenstand sei ein bloßer Unterschied der Betrachtungsweise Š...Č ist phänomenologisch falsch (19/359).

Čeprav je danost nekaj temeljnega in je kot taka pred ontološkim razlikovanjem med notranjim in zunanjim ter psihičnim in fizičnim, pa vendarle ni nekaj nediferenciranega. Nasprotno, na čisto deskriptivni ravni obstaja manifestna razlika med izkušnjo in objektom. Fenomen ima dve plati: ne zaobsega le izkušnje *qua* dostopa do objekta, ampak tudi objekt *qua* pojavljajoč se. Razlika je lastna danemu in ni rezultat naknadne metafizične objektivacije.

105

* * *

Najprej naj izrazim naklonjenost Benoistovemu ovrednotenju Husserlove metafizične nevtralnosti, saj s tem – v nasprotju z mojo prejšnjo interpretacijo – *Logične raziskave* kot filozofsko delo postanejo dosti zanimivejše. Vendar moram dodati, da mu ne morem slediti na celi poti. Najprej moram reči – in to priznava celo Benoist sam –, da njegove interpretacije ne podpirajo *Logične raziskave* v celoti. Drugič, mislim, da je v Benoistovi interpretaciji neka nerazrešena napetost, ki se ji bom posvetil v nadaljevanju. In nazadnje, četudi sprejememo Benoistovo branje, se Husserlova metafizična nevtralnost ne otrese povsem izjemno problematičnih implikacij.

1. Leta 1919 je Heidegger izrekel opazko, da je Husserlova izvirna samo-interpretacija *Logičnih raziskav* precej neustrezna in da je potemtakem treba razlikovati med Husserlovimi metarefleksijami in njegovimi dejanskimi analizami.⁷ Eden od razlogov za to kritično opazko je Husserlova opredelitev

⁷Heidegger 1993, 13–15. Prim. Heidegger 1979, 31.

fenomenologije kot deskriptivne psihologije v uvodu drugega dela knjige (19/24). Opredelitev, ki jo je Husserl obžaloval in zavrnil že leta 1903, in to z dobrimi razlogi, saj ne zajema tistega, za kar mu je dejansko šlo (22/206–208, prim. 18/12–13, EVL 330). Zakaj potem sploh omenjamo to začetno napako? Zato ker se kaj malo sklada z interpretacijo Husserlove metafizične nevtralnosti, ki smo jo omenili prej. Kot priznava Benoist sam: interpretacija fenomenološkega raziskovanja strukture pojava in fenomenov v psihološki maniri ne pomeni nič drugega kot mentalističen korak nazaj v metafiziko (prim. Benoist 1997, 215).

To pa ni edina nedoslednost in notranja napetost v *Logičnih raziskavah*. Zdi se, da Husserl v uvodu fenomenologijo istoveti z analizo imanentne (*reel*) vsebine mentalnih aktov in trdi, da moramo teoretični pogled preusmeriti od objektov k aktom (19/14, 19/28). To metodološko omejitvev pogosto poudarja tudi v delu samem. V tretji in peti raziskavi Husserl razlikuje med imanentno in fenomenološko vsebino na eni strani in intencionalno vsebino na drugi (19/237, 19/411), poleg tega pa poudarja tudi pomen opustitve intencionalnega objekta v opisu akta zaradi narave objekta, ki transcendirata akt (19/16, 19/427). Z drugimi besedami, če si ogleđamo Husserlove programske izjave, se zdi, da z območja raziskovanja izključi tako intencionalno vsebino kakor tudi intencionalni objekt (prim. 22/206). Videti je, da fenomenologiji ne preostane nič drugega kot noetične analize.

106

Na tem izjavam očitno nasprotujoče trditve pa naletimo že v taistem uvodu. Husserl tudi pravi, da akt vsebuje tako pravo (imanentno) vsebino kakor tudi idealno intencionalno vsebino (19/21) in da je objektivni smoter deskriptivna obravnava intencionalne izkušnje same (19/25). Husserlov zadnji komentar, ki se osredotoča na intencionalnost, najdemo v peti raziskavi. Podrobno preučevanje te raziskave nemudoma pokaže, da se Husserl v svoji analizi ne prestando sklicuje tako na intencionalni objekt kakor tudi na intencionalno vsebino. Njegova raziskava ne razkrije le tega, da akt *zaobsega* imanentno vsebino, pač pa da tudi *zagotavlja* intencionalno vsebino in *konstituira* intencionalni objekt.

Kljub vsemu velja dejstvo, da se razumevanje Husserlove metafizične nevtralnosti, ki želi to nevtralnost povezati z odkritjem pojma danosti, primarnejšje od statične opozicije med subjektom in objektom, ne ujema s precejšnjim številom Husserlovih lastnih metodoloških refleksij. Husserlu je postalo jasno,

da so *Logične raziskave* vse preveč noetično usmerjene, v času druge izdaje te knjige. Tako v dolgi opombi v peti raziskavi doda:

In der ersten Ausgabe d. W. hieß es 'reeller oder phänomenologischer Inhalt'. In der Tat war das Wort 'phänomenologisch', wie auch das Wort 'deskriptiv', in der ersten Ausgabe des Buches ausschließlich in Beziehung auf reelle Erlebnisbestände gemeint und auch in der vorliegenden Ausgabe war es bisher vorwiegend in diesem Sinne gebraucht. Das entspricht dem natürlichen Ausgang von der psychologischen Einstellung. Es wird aber im wiederholten Durchdenken der vollzogenen Untersuchungen und bei tieferer Erwägung der behandelten Sachen – insbesondere aber von hier ab – empfindlich und immer empfindlicher, daß die Beschreibung der intentionalen Gegenständlichkeit als solcher (genommen so, wie sie im konkreten Akterlebnis selbst bewußt ist) eine andere Richtung rein intuitiv und adäquat zu vollziehender Beschreibungen darstellt gegenüber derjenigen der realen Aktbestände und daß auch sie als phänomenologische bezeichnet werden muß. Geht man diesen methodischen Andeutungen nach, so ergeben sich notwendig und wichtige Erweiterungen der hier zum Durchbruch kommenden Problemsphären und durch die vollbewußte Scheidung der deskriptiven Schichten erhebliche Verbesserungen. Vgl. meine *Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw.*, I. Buch (insbesondere im dritten Abschnitte die Ausführungen über Noesis und Noema) (19/411, prim. 18/13, 3/296).

107

2. Naj sedaj izrazim svoj drugi zadržek: mislim, da je fenomenološki projekt v *Logičnih raziskavah* skoraj nemogoče ovrednotiti, ne da bi se opredelili glede njihove povezave s Husserlovimi poznejšimi spisi.

- Klasična interpretacija povezave med Husserlovo zgodnjo deskriptivno fenomenologijo in poznejšo transcendentarno fenomenologijo pravi, da slednja predstavlja usodni obrat od metafizičnega realizma k metafizičnemu idealizmu. Ta interpretacija, kot smo videli, ne drži iz zelo preprostega razloga: Husserl v *Logičnih raziskavah* metafizičnega realizma ne zagovarja. Še več, vprašljivo je celo to, ali je Husserl sploh kdaj zagovarjal metafizični idealizem.

- Neka druga interpretacija pravi, da moramo Husserlovemu transcendentarnemu obratu izreči dobrodošlico, ker predstavlja poskus preseganja nekaterih pomanjkljivosti v *Logičnih raziskavah*. Z drugimi besedami, Husserl je bil prisiljen zavzeti transcendentarno stališče, da bi razrešil probleme svoje deskriptivne fenomenologije. Bržkone je odveč pripomniti, da je to branje skladno s Husserlovimi lastnimi mislimi o tej zadevi. Če si ogledamo tekste, na-

pisane v letih po *Logičnih raziskavah*, bomo naleteli na številne opazke, v katerih Husserl izraža obžalovanje zaradi lastnih napak. V pismu Hansu Corneliusu septembra 1906 denimo piše, da njegove misli o karakterju fenomenologije v uvodu vsebujejo precej neustrezno podobo metode in smisla raziskav (BRIEFE II/29, glej tudi 9/29 in Husserl 1939, 109, 124, 329). In v predavanju *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* iz leta 1906–7 Husserl poudarja, da je treba projekt deskriptivne fenomenologije pustiti za seboj zavoljo transcendentalne fenomenologije, če si hočemo resnično priti na jasno glede povezave med aktom, pomenom in intendiranim transcendentnim objektom (24/425–427).

Če vam je bliže druga interpretacija, tako kot je tudi meni, bi bilo povsem naravno sprejeti tisto interpretacijo *Logičnih raziskav*, ki bi le-te razlagala v transcendentalni ali prototranscendentalni maniri. Če bi bilo takšno branje mogoče, bi razlikovanje med Husserlovo deskriptivno in transcendentalno fenomenologijo izgubilo svojo moč, spodnesli pa bi tudi razloge za kritiko tiste vrste fenomenologije, na katero naletimo v *Logičnih raziskavah*.

108 Husserl sam je, nadalje, trdil, da *Logične raziskave* dejansko vsebujejo transcendentalne elemente (24/425, prim. 2/91). To trditev je sprejel tudi mladi Heidegger. Tako Heidegger v sklopu predavanj *Grundprobleme der Phänomenologie* iz leta 1919/20 kritizira »'die Lipschen Schule', ki ima *Logične razskave* za delo deskriptivne psihologije, pri čemer spregleda 'eigentlich stimulierende transzendente Motiv' (Heidegger 1993, 15).⁸

Se Benoistova interpretacija *Logičnih raziskav* giblje v isti liniji? Nam ponuja transcendentalno branje tega dela? Radikalnost Benoistove interpretacije se bo pokazala v še bolj jasni luči, če jo primerjamo z interpretacijo De Boerja. De Boer dokazuje, da je bil Husserl v *Logičnih raziskavah* trdno prepričan o obstoju objektivne realnosti (sveta fizike) za svetom fenomenov, le da je na to

⁸ Ta izjava je presenetljiva, saj je v ostrem nasprotju z Heideggrovo poznejšo in bolj poznano interpretacijo, ki pravi, da ima deskriptivni projekt v *Logičnih raziskavah* pred Husserlovim poznejšim delom prednost natanko zato, ker še ni omadeževan s kakršnimi koli transcendentalnimi temami. Kot pravi Heidegger v spisu *Zur Sache des Denkens*: »Husserl selbst, der in den 'Logischen Untersuchungen' – vor allem in der VI. – nahe an die eigentliche Seinsfrage kam, konnte es in der damaligen philosophischen Atmosphäre nicht durchhalten; er geriet unter den Einfluß Natorps und vollzog die Wendung zur transzendentalen Phänomenologie, die ihren ersten Höhepunkt in den 'Ideen' erreichte. Damit war aber das Prinzip der Phänomenologie preisgegeben.« (Heidegger 1988, 47).

gledal kot na metafizično predpostavko, od katere lahko izolira svojo *psihološko* analizo intencionalnosti (De Boer 1978, 195–197). To branje je vsekakor netranscendentalna interpretacija *Logičnih raziskav*. Ne le da De Boer interpretira Husserlovo metafizično nevtralnost drugače kot Benoist – Husserl ni metafizično nevtralen, ker preizprašuje upravičenost metafizičnih vprašanj, temveč preprosto zato, ker metafizična vprašanja postavlja onstran polja fenomenov –, ampak celo meni, da je Husserlovo početje deskriptivna psihologija. V nasprotju s tem Benoistova trditev, da je glavni prispevek *Logičnih raziskav* razdelava novega pojma danosti, danosti, ki je dojeta kot tako temeljna, da konstituira okvir, znotraj katerega se lahko razpravlja o vprašanih realnosti, idealnosti, subjektivnosti in objektivnosti, zveni prepričljivo transcendentalno. Ideja, da je pojem danosti pred razliko med subjektom in objektom, je dejansko ideja, ki jo običajno povezujejo z dosti poznejšim, transcendentalnim Husserlom. Tako je en način interpretacije Husserlovega pojma »fungierende Intentionalität« to, da je ta pojem izvornejši od ločitve med znotraj in zunaj, med subjektom in objektom, egom in svetom, in da vsa ta izvedena in zasnovana razločevanja preprosto izražajo diferencirano strukturo.⁹ Pri Benoistu je zasediti podobno transcendentalno orientacijo, ko poudarja, da Husserlovega nazora o intencionalnosti v *Logičnih raziskavah* ne bi smeli razumeti zgolj kot raziskovanje zavesti, ampak tudi kot pojasnitev fenomenološkega statusa objekta, se pravi, da mora raziskovanje intencionalnosti nujno zaobsegati obe strani korelacije (Benoist, 1997, 281). Skratka, Benoistovo branje Husserlove metafizične nevtralnosti imamo zlahka za transcendentalno interpretacijo *Logičnih raziskav*.

Toda Benoist lastne interpretacije nikakor ne dojema tako. Čeprav priznava, da se je Husserl sam nagibal k temu, da bi lastni transcendentalni obrat interpretiral kot doslednejši premislek o projektu, ki ga je začel v *Logičnih raziskavah* (Benoist 1997, 208), pa kljub temu vztraja pri tem, da v Husserlovi zgodnji deskriptivni fenomenologiji ni najti sledu kakršni koli obliki transcendentalizma. Kot nekeje pravi:

»L'idée de corrélation est donc déjà bien là – elle est constitutive de la phénoménologie elle-même, en tant qu'il y va d'un se montrer de quelque chose – et elle n'a assurément pas besoin d'être interprétée en un sens transcendental, celui d'une fondation ou d'une déduction 'subjective'. On est pur l'instant dans l'ordre de la pure description.« (Benoist 1997, 298).

⁹Prim. Brand 1955, 28, Hart 1992, 12, Zahavi 1999, 121.

Ta poskus zavrnitve transcendentalne interpretacije *Logičnih raziskav* se mi zdi nekoliko nenavaden, vendar sumim, da ga delno motivira Benoistova klasična in ožja kantovska definicija pojma »transcendentalnosti«, ki ga eksplisitno povezuje z vprašanji transcendentalne dedukcije in utemeljevanja (Benoist 1997, 289).¹⁰ Nikakor pa nisem popolnoma prepričan, da Husserlovo pojmovanje transcendentalne filozofije sovпада s Kantovim, ne metodološko ne substancialno. Drugače rečeno, popolnoma se strinjam z Benoistom, če je njegova poanta ta, da je projekt, ki ga Husserl zagovarja v *Logičnih raziskavah*, drugačen od Kantovega. Mislim pa, da je nekaj podobnega mogoče reči celo za Husserla po obratu, zaradi česar ni najmanjšega razloga za poudarjanje pomena *Logičnih raziskav* na škodo njegovih poznejših del.¹¹ Če smo nekoliko bolj natančni: gotovo lahko imamo razloge za to, da smo bolj naklonjeni *Logičnim raziskavam* kakor pa, denimo, *Idejam I*, vendar ti razlogi ne slonijo na dejstvu, da je prvo delo deskriptivno, medtem ko je drugo transcendentalno, temveč prej na dejstvu, da *Logične raziskave* niso zavezane kartezijanskemu pristopu k fenomenologiji, kot to velja za *Ideje I*. Nasprotno, *Logične raziskave* so v nekaterih pogledih bližje Husserlovemu ontološkemu pristopu k fenomenologiji, kot je, denimo, njegova *Kriza evropskih znanosti*.

110

Še neka podrobnost z zvezi z Benoistovo trditvijo, da je Husserl v *Logičnih raziskavah* presegel alternativo ali realizem ali idealizem. Gotovo drži, da Husserl ni pristaš metafizičnega realizma ali idealizma, toda ključno vprašanje je, ali mu je to nasprotje dejansko uspelo preseči. Odgovor na to vprašanje je odvisen od tega, kako definiramo izraza »realizem« in »idealizem«. Kot smo videli, ju je možno definirati kot izraza, ki nista ključna za opredelitev Husserlove zgodnje fenomenologije. Naj navedemo še eno takšno definicijo: če idealizem definiramo kot pozicijo, ki trdi, da lahko subjektivnost obstaja brez sveta, in realizem kot pozicijo, da lahko svet obstaja brez subjektivnosti, je jasno, da pozicija, ki vztraja pri strogi korelativnosti med obema, presega tako realizem kot idealizem. Toda, in to je moja poanta, glede na takšno definicijo realizma je Husserlovo pozicijo tudi precej enostavno opisati kot neke vrste

¹⁰ Zdi se, da je Benoist naklonjen tudi Husserlovi neegološki poziciji v *Logičnih razpravah*, ki izpostavlja kritiki vsako vrsto metafizike jaza. Nisem ravno najbolj prepričan o zaslužnosti neegološke pozicije, toda razdelava tega vprašanja bi presegla zastavljeni okvir. Prim. Zahavi 2000 in 2001.

¹¹ Navsezadnje pa mislim, da je Husserlovo pojmovanje transcendentalnosti tako široko, da bi z njim lahko celo zaobsegli problematiko, ki se kaže v delih poznega Wittgensteina ali zgodnjega Merleau-Pontyja.

idealizem, oziroma natančneje, kot neke vrste *anti-realizem*, kolikor je ta nezdržljiv s poprej definiranim realizmom. (Nauk te zgodbe je nedvomno v tem, da sta pojma realizma in idealizma tako raztegljiva, da sta skoraj neuporabna.)¹²

3. In naj se nazadnje približam svojemu zadnjemu zadržku: en način preizkusa, ali je pojmovanje fenomenologije, ki ga razvijajo *Logične raziskave*, osvobajajoče ali omejujoče, je ta, da se vprašamo, ali so katera pomembna filozofska vprašanja, ki jih to pojmovanje *per se* izključuje. Videli smo, da je Husserl zavračal vprašanje o obstoju zunanje realnosti kot metafizično vprašanje, ki je za fenomenologijo nepomembno. Na to zavračanje se lahko odzovemo na več načinov:

- Ena od reakcij bi bila trditev, da je zavračanje metafizike in metafizičnih vprašanj osvobajajoče iz preprostega razloga, ker so ta tradicionalna vprašanja psevdovprašanja, ki so vse predolgo fascinirala filozofe.

- Nekoliko drugače bi na to lahko odgovorili s trditvijo, da fenomenologiji sami ustreza pripoznanje, da je sama le deskriptivni projekt in ne univerzalni odgovor na vsa vprašanja. Z drugimi besedami, obstaja razlika med fenomenologijo in metafiziko, in čeprav prva pripravlja pot slednji, to še ne pomeni, da vsebuje ključne za reševanje metafizičnih vprašanj. Zato mora molčati o tem, česar ne more izreči.

- V nasprotju s tema dvema odzivoma, ki iz različnih razlogov pozdravljata Husserlovo metafizično nevtralnost, tretja opcija to nevtralnost obžaluje. Tako priznava, da so metafizični problemi resnični, toda ker je prepričana, da lahko fenomenologija pomembno prispeva k razvijanju tega področja, obžaluje Husserlovo metafizično nevtralnost kot nepotrební prisilni jopič, ki si ga je nadel sam.

¹²Mnenja so si različna tudi glede Husserlove poznejše pozicije. Čeprav številni interpreti trdijo, da Husserlov odkriti transcendentni idealizem presega tako idealizem kot realizem, lahko te trditve interpretiramo na mnogo načinov. 1) Ena interpretacija pravi, da je transcendentni idealizem onkraj idealizma in realizma v tem, da se v strogem smislu ubada s povsem drugačnimi stvarmi, to se pravi, da transcendentni idealizem preprosto nima metafizičnih implikacij. 2) Druga možnost je, da trdimo, da transcendentni idealizem presega tradicionalno alternativo med realizmom in idealizmom, kolikor dejansko skuša kombinirati elemente obeh pozicij. 3) In končno lahko tudi trdimo, da Husserlov transcendentni idealizem to alternativo presega, kolikor prinaša uvid, da sta tako metafizični realizem kot subjektivni idealizem (skupaj z drugo tradicionalno metafizično dediščino) v strogem smislu nesmiselna.

Osebnost sem naklonjen vsem trem odzivom. (Pravzaprav sem prepričan, da niso tako nezdržljivi, kakor se zdijo na prvi pogled. Tako lahko mirno trdimo, da obstaja množstvo različnih metafizičnih vprašanj in da nekatera spadajo v prvo kategorijo, nekatera v drugo in nekatera v tretjo. Kar pomeni, da obstajajo psevdovprašanja, ki se jim fenomenologija modro izogiba, metafizična vprašanja, ki so izven njenega dosega, in metafizična vprašanja, na katera lahko poda samosvoje odgovore.) Toda četudi se kdo resno ogreje za prvi možni odziv in ne za wittgensteinovskega, kar po mojem velja za Benoista, to še ne razreši problema in ne odpravi vseh težav.

Ena od nenavadnih značilnosti Husserlove analize intencionalnosti v *Logičnih raziskavah* je njegova večkrat ponovljena trditev, da je razlika med resnično in napačno zaznavo za fenomenologijo nepomembna. Dejansko je *obstoj* intencionalnega objekta fenomenološko nepomemben, ker naj bi notranja narava akta ostala ista, ne glede na to, ali kak objekt obstaja ali ne (19/59, 19/358, 19/360, 19/387, 19/396). Ta drža, ki naj bi bila konkretna posledica Husserlove metafizične nevtralnosti, ima zelo problematične posledice. Ena od njih je ta, da fenomenologija ne more razločevati med halucinacijami in zaznavami. V skladu s Husserlovo pozicijo v *Logičnih raziskavah* potemtakem ni nikakršne fenomenološko relevantne razlike med zaznavo modre knjige in halucinacijo o njej. V obeh primerih imamo opraviti s situacijo, v kateri je intencionalni objekt *predstavljen* na način intuitivne danosti. Vprašanje, ali ta objekt obstaja objektivno, pa je metodološko odpravljeno. Pa je ta rezultat filozofsko zadovoljiv? Če hočemo fenomenologiji prihraniti prostor v epistemologiji, moramo ne glede na naš siceršnji odnos do metafizike odgovoriti nikalno. Teorija spoznanja, ki ni zmožna ločevati med halucinacijami, iluzijami in zaznavami, med zgolj intencionalnim in objektivnim, je zelo nepopolna. Toda v tem primeru imamo dobre razloge za obžalovanje metafizične nevtralnosti Husserlove deskriptivne fenomenologije. Po Husserlovem transcendentnem obratu pa te razlike niso nič več nepomembne. Nasprotno, Husserlovo živo zanimanje za problem intersubjektivnosti je motivirala prav želja po razjasnitvi vprašanja objektivnosti.¹³ O spremembi odnosa do metafizike zgovorno pričata tudi naslednja odlomka:

Schließlich möchte ich, um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, darauf hinweisen, daß durch die Phänomenologie nur jede naive und mit wi-

¹³ O razširjeni razpravi prim. Zahavi 1996.

dersinnigen Dingen an sich operierende Metaphysik ausgeschlossen wird, nicht aber Metaphysik überhaupt. Das an sich erste Sein, das jeder weltlichen Objektivität vorangehende und sie tragende, ist die transzendente intersubjektivität, das in verschiedenen Formen sich vergemeinschaftende All der Monaden (1/38–9).

Die Phänomenologie ist antimetaphysisch, sofern sie jede in leer formalen Substruktionen sich bewegende Metaphysik ablehnt. Aber wie alle echten philosophischen Probleme Kehren alle metaphysischen auf phänomenologischem Boden wieder und finden hier ihre echte aus der Intuition geschöpfte transzendente Gestalt und Methode (9/253).¹⁴

Da bi se izognili nesporazumu, je treba poudariti, da moje kritike Husserlove metafizične nevtralnosti ne bi smeli razumeti kot sprejemanje vsakega metafizičnega prizadevanja. Metafiziko lahko definiramo na mnogo različnih načinov, denimo kot spekulativno konstruiran, arhitektonski filozofski sistem, kot iskanje odgovora na staro vprašanje, *zakaj* je nekaj in ne raje nič, ali kot sistematičen razmislek o biti realnosti – in le če metafiziko razumemo v zadnjem pomenu, se po mojem prepričanju metafizična nevtralnost izkaže za vprašljiv fenomenološki korak. Ali kot zapiše Fink v članku iz leta 1939: le popolno nerazumevanje ciljev fenomenologije vodi k napačnemu, a pogosto izrečenemu sklepu, da se Husserlova fenomenologija ne zanima za realnost, za vprašanje biti, temveč zgolj za subjektivno konstituiranje pomenov v intencionalni zavesti.¹⁵

113

Naj zaključim: mislim, da je Benoist uspešno dokazal, da ima Husserlova metafizična nevtralnost v *Logičnih raziskavah* svoje močne strani. Delo predstavlja pomemben poskus preseganja tradicionalnega ločevanja med zunanjim in notranjim, psihičnim in fizičnim, med subjektivnostjo in svetom z osredotočanjem na danost kot osrednjo kategorijo. Kljub vsemu pa sem še vedno prepričan, da ta nevtralnost zahteva svojo ceno in da je v tem kontekstu ta cena previsoka.

Prevedel Janko Lozar

¹⁴ In kot navsezadnje zapiše Landgrebe: redukcija je Husserlova pot k jednim problemom metafizike.

¹⁵ Fink 1939, 257.

BIBLIOGRAFIJA

- Benoist, J.: *Phénoménologie, sémantique, ontologie*. PUF. Paris, 1997.
- Brand, G.: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff. The Hague, 1955.
- De Boer, T.: *The Development of Husserl's Thought*. Martinus Nijhoff. The Hague, 1978.
- Findlay, J. N.: »Phenomenology, Realism and Logic.« *Journal of the British Society for Phenomenology* 3/3 (1972), 235–244.
- Fink, E.: »Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls.« *Revue Internationale de Philosophie* I, 1939, 226–270.
- Hart, J. G.: *The Person and the Common Life*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, 1992.
- Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1979.
- Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer, Tübingen, 1988.
- Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie 1919/20*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.
- Husserl, E.: *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay. New York: Humanities Press, 1970.
- Husserl, E.: »Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913)« *Tijdschrift voor Philosophie* 1 (1939), 105–133 & 319–339.
- Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1973.
- Husserl, E.: *Die Idee der Phänomenologie*. Husserliana II. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1973.
- 114** Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie I*. Husserliana III/1. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1976.
- Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana IX. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1962.
- Husserl, E.: *Logische Untersuchungen I*. Husserliana XVIII. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1975.
- Husserl, E.: *Logische Untersuchungen II*. Husserliana XIX/1_2. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1984.
- Husserl, E.: *Aufsätze und Rezensionen (1890_1910)*. Husserliana XXII. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1979.
- Husserl, E.: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Husserliana XXIV. Martinus Nijhoff. Dordrecht, 1984.
- Husserl, E.: *Briefwechsel II*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, 1994.
- Landgrebe, L.: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*. Gerd Mohn. Gütersloh, 1963.
- Levinas, E.: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. J. Vrin. Paris, 1978.
- Twardowski, K.: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Philosophia Verlag. Wien, 1982.
- Zahavi, D.: »Constitution and ontology. Some remarks on Husserl's ontological position in the *Logical Investigations*.« *Husserl Studies* 9 (1992a), 111–124.
- Zahavi, D.: *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*. Museum Tusulanum Press. Kopenhagen, 1992b.
- Zahavi, D.: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, 1996.
- Zahavi, D.: *Self-awareness and Alterity*. Northwestern University Press. Evanston, 1999.
- Zahavi, D.: »Self and Consciousness« in D. Zahavi (ed.): *Exploring the self. Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*. John Benjamins. Amsterdam, 2000.
- Zahavi, D.: »The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*.« V tisku.

SAMOKONSTITUIRANJE TRANSCENDENTNE NARAVE V FENOMENOLOŠKEM DUHU: »BLODNI KROG«?

Husserlovi pojmi narava, oseba, svoboda in praktična možnost se v *Idejah II* razvijajo v krogotoku relativnih, intencionalnih razmerij vse tja do zadnje besede absolutnega ega (oziroma fenomenološkega idealizma). Absolutni ego se kaže kot nosilec vseh teh razmerij in je v neki meri njihova podlaga. To, kar kroži v naravi, je duh. Ko raziskujemo bistvo narave, duha sicer izključimo, vendar pa nadaljnji razvoj fenomenološkega vpraševanja nanj znova naleti v naravi. To kroženje, za katerega se sprva zdi, da je nenevarno in da pripada fenomenološki metodi objektivacije, pa tako rekoč postane problem in v povezavi s konstitucijsko problematiko celo »blodni krog«.

115

To se zgodi na tisti točki *Idej II*, kjer Husserl, potem ko je že obdelal konstituiranje materialne narave in konstituiranje animalične narave, namerava preiti k problematiki duhovnega sveta. Vendar pa se konstitucijski problem tu zapogne, kar oteži nameravani prehod. Husserl zapiše tole: »Tu smo, kot se zdi, prišli v blodni krog. Kajti če za začetek postavimo naravo nasploh, namreč tako, kot to sicer počne vsak raziskovalec narave in vsak naturalistično naravnani človek, in če smo ljudi dojemali kot realnosti, ki imajo nad svojo fizično telesnostjo neki *plus*, so bile te osebe podrejeni naravni objekti, sestavni deli narave. Če pa smo sledili bistvu osebnosti, se je narava izkazala za to, kar se konstituira v intersubjektivnem združenju oseb, torej kot to, kar predpo-

stavlja to združenje« (Husserl 1952, 210). Ta krog izvira iz Husserlovega razmisleka o razmerjih med naravo in duhom in zadeva vso interpretacijo konstitucijske problematike: »Izhodišče in cilj je bilo v danem vsakdanjem svetu ponovno odkriti naravo, tisto v čemer so ljudje sprva zajeti kot animalična bitja, kot psihične in psihofizične realnosti in nato kot osebe. Če se torej osredotočimo na osebe, najdemo tu intersubjektivni »duhovni svet« (kulturo), katerega individualni subjekti vselej konstitutivno jemljejo nase načinu kazanja narave. V tem načinu lahko nastane definicija kroga v tem smislu, da narava, ki se jo enkrat obravnava kot definiens za kulturo, drugič postane definendum kulture, ki tedaj prevzame vlogo definiensa« (Husserl 1950, 130).¹

Je Husserl v nadaljnjih delih svojega raziskovanja premostil ta »blodni krog«? Na to vprašanje je težko odgovoriti s preprostim 'da'. Vsekakor ima Husserlovo prvo stališče do mišljene krožnosti dve plati: Razlikuje sicer med dvema svetovoma, med »naravnim in okolnosvetnim-osebnim, ki jima korelativno ustrežata različni predmetnosti«; hkrati pa posredovanje med njima vidi v bistvenih »nanašanjih smisla« (Husserl 1952, 210). Seveda pa se to posredovanje ne dogaja v običajnem smislu 'dialektično', kar pomeni, da to posredovanje med obema svetovoma ne ustvarja neke enotnosti, ki bi ju zajemala. Oglejmo si, kako sta ta dva svetova med seboj povezana in do kakšnih rezultatov nas pripeljeta, in sicer tako, da postaneta tudi model za Husserlova nadaljnja raziskovanja o osebi kot svobodnem Jazu.

116

¹ Podoben problem je Husserl predstavil že v *Idejah I*, ko od s fenomenološkega obravnavanja fizikalne reči – s stališča transcendentnega, čistega Jaza – prešel k animaličnim realnostim. Husserl že tam vprašuje tole: »Torej *po eni strani bi zavest morala biti tisto absolutno*, v katerem se konstituira vse transcendentno, torej konec koncev tudi ves psihofizični svet, in *po drugi strani bi zavest morala biti podrejeni realni dogodek v tem svetu*. Kako se to ujema?« (Husserl 1952, 130). Odgovor na to vprašanje je bila »*dvojna naravnost*«, psihološka naravnost skupaj s fenomenološko, ki prvi daje »smisel« v »absolutnem doživljanju« (prav tam 131, 133). V *Idejah II* pa ne gre za zavarovanje sfere čistega absolutnega Jaza, temveč, nasprotno, za osebni Jaz, za samo intencionalnost konstituiranja, ki vseobsegajočo kulturo (duha) poizkuša določiti na podlagi narave. »Blodni krog« ne nastane v sklopu fenomenološkega idealizma, temveč v svobodnejšem prostoru konstituiranja z redukcijo. Fenomenološka metoda se lahko izkaže za neodvisno od idealizma, tako da lahko ta pot tu na novo interpretira program idealizma. V tem oziru P. Ricoeur razlikuje med metodološkim in doktrinarnim idealizmom (Ricoeur 1987, 88-89). S tega vidika postane »začarani krog« pomembnejši od vsakega stališča, ki ga že od samega začetka ne vidi ali pa nima z njim nič opraviti.

I

Na poti konstituiranja, ki iz materialne narave preide prek izkustva telesnega in duševnega k osebi, esteziološko/duševno kot 'aneks' svoje mesto nahaja v fizičnem telesu. S preходом k osebi doživimo prelom: prelom, ki nas hkrati prisili, da se ozremo nazaj k materialno-naravni plati. Ta prelom nastane zato, ker osebe, ki jo predstavljamo, ni mogoče razumeti skladno z vzročnimi zakoni narave, temveč skladno z motivacijskimi zakoni duhovnega sveta. Le od tod je mogoče na novo ovrednotiti vzročni zakon narave. Toda to novo vrednotenje (oziroma dejansko soočanje motivacije z vzročnostjo) se dogaja na kompleksen način: Dogaja se znotraj tega, kar Husserl imenuje *inspectio sui*, ki pa po eni strani predpostavlja *razumevanje drugega*. »Bit oseb« se tako izkusi po teh dveh poteh (prav tam, 389),

V *inspectio sui* se vse Ne-Jazno (torej tudi moje telo) od Jaza ločuje kot njegovo »nasprotje« in mu le tako še naprej pripada. Natančno v tej točki je to, kar smo imenovali »prelom«: esteziološko in duševno je 'aneks' telesa, ne pa tudi moj ego-cogito. Vidimo torej, da stvar le ni tako preprosta: Moje telo mi je s tem, ko funkcionira kot nosilec čutnih polj, kot organ svobodnega gibanja in kot organ volje, bližje kot kateri koli predmet. Kolikor pa je telo kot »jaznost« mogoče vključiti v subjektivno, le-ta v sebi doživi novo ločitev kot »ravanje Jaza« (ali kot »Jaz v dejanskem smislu, kot Jaz svobode«) in »imetje Jaza« (npr. moje navade), pri čemer se naravni objekti in telo-duševnost v »notranji naravnosti« konstituirajo kot enotnost (prav tam, 214). Če se poglobimo v ravnanje Jaza, pridemo do »subjekta intencionalnosti«, ki je hkrati subjekt njegovih motivacij. Intencionalnost – ta velika tema fenomenologije, ki jo nekateri interpreti razlagajo kot vozlišče vseh konstitucijskih problemov – najde tu zase v pojmu motivacijske vzročnosti novo povezanost: Zavest o nečem se razume kot »razmerje odzivanja na nekaj« (prav tam, 217).

Intencionalnost kot jedro subjektivnega ima pravzaprav dve plati. Če si to ogledamo z metodološkega vidika, vidimo, da se sama v sebi razvija zato, da bi se lahko soočila s predmetno-telesno bitjo. Je 1) »intencionalno nanašanje na realno« in le tako obenem 2) motivacija. Pri prvem gre za dvoslojnost. Objekt obstaja realiter, torej skladno s svojim vzročnim razmerjem; hkrati je dan tudi intencionalno. Ker intencionalno nanašanje obstaja še naprej, kljub temu da realno nanašanje ne obstaja več, ima možnost, da se modificira skladno z »neresničnostjo« objekta (prav tam, 215). Motivacija, ki kot zgornji sloj pripada intencionalnosti, na ta način omogoča novo povezavo. Intencionalnost se

po eni strani konstituira na podlagi realnega kot »intencionalno nanašanje na realno«, po drugi strani pa je subjekt te iste intencionalnosti v zadnji analizi oseba, ki se do objektov kot okolnosvetnih predmetov obnaša po načelu praktične možnosti »jaz zmorem in to tudi počnem«.

Vse je odvisno od dvojne funkcije telesa, namreč od telesa kot zaznavnega organa za konstituiranje prostorskih reči in od telesa kot svobodnega sistema spontanih kinestezij. Če stvar natančneje analiziramo, je že na zgodnejši konstitucijski stopnji »estetskega telesa« šlo za »dvoje občutkov s povsem različnimi konstituirajočimi funkcijami«. Prvi so občutki, ki pri konstituiranju reči sodelujejo kot njihova »osenčenja«: kot barve, ki se nanašajo na telo, ali kot »raskavost«, ali toplota, itn. Drugi so občutki, ki se jih ne zaznava v obliki stvari, vendar pa v njej »nujno sodelujejo, kolikor na določen način to stvar *motivirajo*« (prav tam, 57). Če tako in tako usmerim svoje oči, vidim naslednje vidike stvari itn. Husserlovi izrazi »če-potem« ali »ker-zato« označujejo pogojnost, odnos motiviranega do motivirajočega, podob čutnih stvari do možnih zaznavnih serij. Husserl pravi tole: »Potekanja kinestetičnih občutkov so *tu svobodna potekanja* in ta *svoboda v zavesti pretekanja* je bistveni del konstituiranja prostorskega« (prav tam, 58). To, kar nato Husserl na poznejši konstitucijski stopnji imenuje »intencionalno nanašanje na realno«, da bi s tem izrazil odnos duhovnega Jaza do okolnega sveta, poenotuje ti dve funkciji konstituiranja. Toda ravno to poenotenje postane tu problematično: Ista intencionalnost je oblikovana kot Janusova glava z dvema obrazoma.

118

Husserl izraz »enotnost« prvič uporabi takrat, ko govori o razumevanju drugega. Pri razumevanju izraza drugega enotnost telesa in duha kot enotnost »izraza« in »izraženega« nastane na podlagi »poduhovljenja« telesa s smislom (prav tam, 236). Rezultati analize *inspectio sui* in enotnost izraza se medsebojno prežemajo. Vendar pa tu ne gre za enotnost enotnosti (Einheit von Einheiten), temveč za podvajanje enotnosti (Doppelung der Einheit). Husserl pravi tole: »Enotnost telesa in duha je dvojna in temu ustrezno je v enotni človekovi apercipiji vključeno dvojno pojmovanje (personalistično in naturalistično)« (prav tam 247).

S pojmom podvajanja se zdi, da je krožno gibanje ustavljeno. Prehod med telesom in duhom je dvojen. Ta interpretacija s prekinitvijo onemogoča kroženje. Enotnost telesa in duha ni prepuščena krožnemu gibanju, temveč je predpostavljena in dvojno zasnovana.

II

Tu pa naletimo na nov problem, ki sprva ne izvira neposredno iz podvajanja enotnosti telesa in duha, temveč iz notranje fenomenološke strukturiranosti osebe kot duha. Ta notranja strukturiranost je pravzaprav strukturiranost *inspectio sui*, pri kateri smo razlikovali med »Jazom v dejanskem smislu«, »Jazom svobode«, in »imetjem Jaza«. Ta novi problemski sklop nastane iz prepletanja razmerij obojega. Telo je mogoče zdaj obenem definirati na njegovi psiho-fizični konstitucijski stopnji – kot »moje imetje, torej v najširšem smislu nasproti meni kot vse vnaprej dano« in tudi kot »raznoliko imetje, kot tisto, kar aficira, kar je vnaprej dano imanentni ali transcendentni sferi ... istega Jaza« (prav tam, 248). Jazu svobode stoji najdeni osebni Jaz konstitutivno tako nasproti, da je samozaznavanje tega Jaza že samoreflektiranje Jaza svobode, zmožnosti (njegovo zaznavanje lahko poteka le reflektivno, torej le naknadno). »Tu se prepletata navada in svobodna motivacija« (prav tam, 255).

Opozorili smo že, da je Husserl problem »blodnega kroga« konstituiranja poizkušal rešiti s podvajanjem enotnosti narave in duha. Mar lahko rečemo, da se podoben – ali nemara celo isti – problem pojavlja tudi znotraj duhovne sfere osebe, s tem ko »imetje osebe« (njena preteklost izkušenj, njen zavestni ali nezavedni »temelj«) vztraja nasproti njeni svobodi, in sicer kot »zmorenje«? Mar ni človek kot izkustveni proizvod tudi del narave, samokonstituiranja osebe kot narave? Ali ni to, kar se naknadno obravnava kot dvojno, podvojeno že samo v sebi?

S pojmom svobode in 'svobodne motivacije' vstopamo v sfero praktične možnosti 'zmorenja', ki jo Husserl skrbno razlikuje od doksično-logične možnosti (oziroma od konstituiranja prostorskih reči). Seveda pride v sferi doksično-logične možnosti v poštev tudi neki »Jaz zmorem« v najširšem smislu, ki je temelj vsem aktom spoznavanja, saj ne morem spoznati nobenega objekta, ne da bi uporabil svojih možnosti telesnega kinestetičnega gibanja. To se dogaja v procesu izpolnjevanja na začetku 'praznih' ali 'nedejansko' danih pomenskih intencij: Tema, s katero se je Husserl že v prvi izmed svojih *Logičnih raziskav* sprva ukvarjal z ozirom na jezik in izraz. Zrenje v smislu izpolnjevanja zaznavanja ali izpolnjevanja resnice je na splošno značilno za doksično-logične akte zavesti. Naj mar rečemo, da je svobodnemu Jazu zaradi njegove prepletenosti z najdenim osebnim življenjem v celoti zaprta pot podobnega zrenja

in izpolnjevanja pomena? To bi bilo prenačljeno. Primer je namreč veliko bolj zapleten. Husserl je že v VI. raziskavi razmejil nedejansko doksično stališče, pri čemer nekaj intencionalno tematiziramo, čeprav je to dano nedejansko, nejasno in na zmeden način: npr. tuje 'stavčne' vsebine, ki jih ni mogoče zlahka dokazati kot napačne, kot, denimo, $2 \cdot 2 = 5$ (prim. prav tam, 264). Nedejanskost je v takšnih primerih bolj ali manj konstantna (prazne pomenske intencije ni mogoče zlahka ali absolutno izpolniti). Podoben primer predstavlja tudi sfera praktične možnosti. Tu se pojavi dejanski 'kontrast' med doksično-logično in praktično sfero in nam pokaže svojstvo praktične možnosti. To, kar je z ozirom na 'imetje' osebe nedejansko dano, je združljivo z vsako tezo: »Lahko si 'mislim', da bi nekaj ocenjeval, za tem stremel, to hotel kot namen ali sredstvo, a tega ob natančnejšem razmisleku ne bi mogel ocenjevati; da bi nekaj poizkušal in lahko dosegel kot primerno sredstvo, vendar tega ob natančnejšem razmisleku vendarle ne bi dosegel in ga tudi ne bi mogel doseči. Izraz 'jaz zmorem' enkrat nastopa, drugič pa ne« (prav tam). Razlika med to »nejasnostjo« in drugo »nejasnostjo« je v tem, da sama oziroma nedejanski akt vendarle »nastopa ... nekako 'motiviran'« (prav tam): »To bi lahko storil«. Nasprotje duhovnega življenja ohrani svojo veljavnost tudi v primeru nedejanskosti. Skladno s Husserlovim primerom si lahko mislim, da bom nekoga ubil, čeprav tega vendarle ne morem misliti. Lahko in ne morem. Potem ko se Husserl vpraša »Ali imam zavest dejanske svobode na podlagi izkustva ...?«, odkrije tu antinomijo, ki jo nato formulira takole:

120

»Teza: Vsako zavestno zmorenje je dano kot proizvod izkustva, sam Jaz, subjekt aktivne zmožnosti, je izkustveni proizvod.

Protiteza: Obstaja uvidno, neempirično zmorenje, namreč tako, ki ne izvira induktivno iz podobnih izkustev ustreznega početja. Imam moč za početje in lahko 'vidim' to moč« (prav tam 329).

Ali ta antinomija svobode predstavlja preživetje problema »blodnega kroga« konstituiranja v sferi praktične možnosti? Husserl za to antinomijo vsekakor ni predlagal nikakršne rešitve. To pomeni, da je mogoče le razmišljanje o njej. Po eni izmed definicij antinomije gre pri tem za navidezno protislovje med dvema potrjenima tezama ali pa za resnično protislovje med navidezno potrjenima tezama. Rešitev antinomije izhaja iz njene definicije: V obeh primerih je treba odpraviti navideznost. Z ozirom na svobodo pa nista navidezni niti tezi niti ni navidezno protislovje. Vzrok je v občeveljavnosti prve teze (*»Vsako zavestno zmorenje je dano kot proizvod izkustva ...«*)² in v tem, da druga teza

ne predstavlja izjeme, temveč sam njen obstoj temelji na protislovju zmorenja (»*Obstaja ... neempirično zmorenje ... ki ne izvira iz podobnih izkustev ustreznega početja*«). Povedano drugače, tu gre za antinomijo same navideznosti (ali nedejanskosti), katere prva teza sprejema navideznost kot pravilo. To pomeni, da antinomične navideznosti ni mogoče odpraviti. Druga teza dejanskega »gledanja« ne razkriva kot rešitev antinomije, temveč strukturno kot antinomičnost antinomije. Na ta način je navideznost izenačena z »gledanjem« in shranjena v svoji napetosti.

III

Kaj so rezultati te presenetljive antinomije? Enega izmed teh rezultatov je v obliki samokritike predstavil že Husserl. Vsako zrenje temelji v zadnji analizi na nekem stališču. Toda nedejanskost svobodno motiviranega Jaza – po tej samokritiki – pokaže, da je svobodo (»jaz lahko«) mogoče realizirati tudi brez stališča: »Zmorenje in nezmorenje, ki nista stvar stališča, je treba bodisi predpostaviti kot ocenjevanje in želenje itn. ali ju pustiti odprta, ju le hipotetično zasnovati in razlikovati od tistega zmorenja in nezmorenja, ki se nanašata na stališča. Tega v besedilu nisem storil in čeprav marsikaj dobro pove, imamo tu vendar neki bistveni manjko« (prav tam, 330). Svobode ni mogoče absolutno identificirati s stališčem. Ta rezultat je že bil impliciran v prej omenjenem Husserlovem zasnutku, da lahko motivacija nastopa tudi nedejansko (»To bi lahko storil«). Vendar pa je treba z ozirom na problem svobode pripomniti, da tudi brez stališča svoje svobode ne morem dojeti. Mar tedaj svoboda ni nekaj, kar povezuje dejanskost in nedejanskost? Ni mar svoboda nedejanska dejanskost? Med dejanskostjo in nedejanskostjo ni meja, čeprav ostajata medsebojno razločljivi. Je to razlikovanje nastanek samega stališča iz nedejanskega (ali pranedejanskega) zmorenja in nezmorenja?

Ta vprašanja zahtevajo novo branje Husserlovih konceptov *inspectio sui* in razumevanja drugega. Kako se *inspectio sui* sklada s »To bi lahko storil«? Mar

² V tej zvezi naj pripomnimo, da Husserlova antinomija svobode ni ista kot Kantova. Kot vemo, je tudi Kant poleg naravne vzročnosti priznaval svobodo po svobodi v obliki antinomije. Vendar pa je svobodo pri reševanju te antinomije povezoval z nekim nujnim bistvom, namreč s kategoričnim imperativom. Tako je dvojico vzročnosti čim bolj oddaljil drugo od druge. Husserlov pojem motivacije (svobodno odzivanje na dražljaj) pa obe sferi potisne eno v drugo. Empirično in neempirično se pravzaprav antitetično združita v zgornji formulaciji, njun skupni imenovalc pa je »zmorenje«.

ne bi z ozirom na zadnjo točko paradokсно lahko rekli, da mora telo v enotnosti telesa in duha igrati posebno vlogo in da poenotujoče nemara ni ravno duh, pač pa telo?

Osredotočimo se na organ človekove svobode, torej na telo: Moje telo je sprva reč kot druge naravne reči. Moj »jaz premikam« se v naravi realizira kot psihični proces, vendar pa hkrati tvori to, kar Husserl imenuje »esteziološko telo«, namreč podlago za prosto gibljivo telo volje, torej za mojo svobodo (prav tam, 260, 284). Do tu ni nikakršnih problemov. Težava nastane, ko to svobodo, ki brezpogojno ostaja vezana na telo, prenesemo v sfero praktične možnosti in jo nujno želimo razumeti kot svobodo volje. V kakšnem odnosu je torej ta svoboda do konstituiranih reči, in sicer *via* mojega telesa, ki je hkrati organ zaznavanja in organ volje? Odnos pogojnosti znotraj vsake motivacije nezadostno odgovarja na to vprašanje. Dejansko vprašanje je tole: Kaj »neposredno počne« moja volja, »ko premaknem svoje telo«? Husserl nadalje vprašuje: »Moram za to imeti fiziološko spoznanje? Materialno stanje je objektivno-fizično seveda prvo, čeprav mi o tem ni treba nič vedeti. 'Kako pa ga lahko insceniram, je', kot se običajno pravi, 'uganka' ... Toda mar ta 'uganka' ne spada k bistvu sleherne kavzacije?« (prav tam, 259). »Inscenacija« je lahko ime za povratno nanašanje motivacije oziroma svobode na zaznavanje materialnih stanj, za povratno nanašanje praktične možnosti na logično. Pri inscenaciji se zdi, da sem sicer usmerjen v čutno reč, vendar pa se hkrati zavedam, da jo doživljam skladno z zaporedjem svojih kinestetičnih gibanj (npr. optičnega niza). Husserl zapiše tole: »'Jaz premikam, 'jaz počnem' je izvorno pred 'jaz lahko počnem'. Obstaja <pa> tudi doživljeni 'jaz lahko', ločen od trenutnega početja. Lahko si 'predstavljam', da premikam svojo roko, ki zdaj miruje, in sicer hote ali nehote« (prav tam, 261). Ta 'predstava' mi je lahko dana dejansko ali zorno, toda predhodno stanje, v katerem se združita svet in moj »jaz premikam«, ostaja največkrat nedejansko oziroma nedoločeno. »Jaz zmorem«, ki na-stopa obenem ali naknadno, inscenira odnos mojega početja do sveta, pri čemer ga spremlja občutek ločenosti od sveta. To pa je svoboda, ki mi je ostala. S svobodo svoje volje insceniram realnosti še pred vsakim mogočim konstituiranjem.

122

Pojem inscenacije, ki ga Husserl obravnava le obrobno, lahko razumemo takole: Prvič, inscenacija ima brez dvoma dva vidika, in sicer ravno zato, ker čutne reči zaznavam in jih po potrebi premikam le s premikanjem svojih telesnih organov. Vse izhaja iz začetnega Husserlovega razlikovanja med občutki z dvema različnima konstituirajočima funkcijama (o katerih je že bil

govor), namreč med lastnostmi reči in kinestetičnimi okoliščinami oziroma motivacijskimi pogojnostmi (»če-potem«, »ker-zato«), ki spadajo k možnosti prvih. Sodelovanje motivirajočih občutkov kinestetičnih potekanj pri občutenju reči predpostavlja »*prisostvovanje*« (Mit-dabei-Sein) telesa kot organa zaznavanja. To prisostvovanje, ki šele omogoča razpoloženost kot sobivanje, dobi poseben smisel s tem, kar Husserl imenuje »občutja« ali »lokalizirani občutki«: Ko dvignem neko reč, občutim njeno težo, vendar pa imam hkrati tudi občutke teže, ki imajo svojo lokalizacijo v telesu ... Lokalizirani občutki niso lastnosti telesa *kot* fizične reči, po drugi strani pa *so* lastnosti reči, imenovane telo, in sicer lastnosti učinkov« (prav tam, 146). Tu nastane ponovitev, iteracija v tem smislu, da, na primer, občutki teže, ki imajo lokalizacijo v moji roki, na ta način podvajajo »težo«. Kot učinki po eni strani niso ločeni od povezanosti reči, po drugi pa imajo kot ista občutja neki plus: spadajo k duševnosti. V tem oziru se to, kar smo prej imenovali inscenacija, dogaja na podlagi ponavljalne strukture občutij. Motivacijska pogojnost – gledana v nazaj – se ka,e kot uprizarjanje značilnosti stvari. Ne obstajajo le motivacije, ki sledijo dražljaju, temveč obstaja tudi iskanje dražljaja (ali izogibanje dražljaju) na podlagi motivacije. Inscenacija ima, drugič, para-doksično (v Husserlovem smislu: doksično-tetično) stanje, ki je v tem, da insceniram materialno stanje, ki je prvo, o katerem pa »nič ne vem ali mi ni treba nič vedeti«: Torej pred inscenacijo je lahko nekaj, kar pa je tudi nedejansko, nejasno in se dogaja brez našega védenja. Husserl v takšnih primerih govori o »*praseri intencionalnosti, o nedejanski zato*, ker ni govora o nikakršni dejanski 'usmerjenosti v', za kar je potreben Jaz; toda 'predstava o', apercepcija je že tu« (prav tam, 335). In pristavi tole: »Vse to je posebno polje povezav, takšnih, ki se, izhajajoč iz sebe, odvijajo kot objektivni dogodki, vendar pa so subjektivno inscenirane« (prav tam, 336). V tem primeru se nedejanska intencija ne spremeni v dejansko ozitoma kot prazna pomenska intencija ne najde svoje izpolnitve v drugem izkustvu, temveč je zgolj »subjektivno inscenirana«.

IV

Če lahko torej obstaja taka pred-jazna sfera nedejanske intencionalnosti, tej sferi »predstave« ni treba interpretirati v predmetnem smislu, ker tu še ne more nastati dvojnost subjekta-objekta. Vendar pa mora na podlagi kinestetičnih gibanj fizikalno-esteziološkega telesa obstajati že tudi »transcendenca« (ki jo že predpostavlja Husserlov koncept narave v *Idejah II*). Tako ima prav Lévinas,

ko gibanje razume kot »l'intentionalité de la kinesthèse et non pas son intention« in tu ponovno odkrije transcendenco: »La transcendance se produit par la kinesthèse ou la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en accomplissant un mouvement corporel« (Lévinas 1988, 142). Toda točka, ki jo Lévinas ne poudari, je, da mora ravno to telesno gibanje spremljati »predstava« nedejanske intencionalnosti, čeprav ne more priti v poštev nikakršna »objektivna realnost«. Ta ne-predmetna predstava nam problem drugega (ki ga Lévinas tu ponovno odkrije na podlagi »dépassement radical de l'intentionalité objectivante«, prav tam 143) pokaže v novi luči. Če je drugi transcendenca, ne-predmetna predstava pomeni *preместitev* te transcendence v »Jaz«. Ta »predstava« je hkrati preureditev predstave, ki ji je zdaj odvzeta njena predmetna oblika. Trdna apercipcija je motena, ker se drugi začne pri meni: Po možnost pride do zamenjave vlog. V kratki opombi k *Idejam II* Husserl govori o »temeljni vlogi *razglasitve* v lastnem samoproizvedenem glasu, ki pripada lastnim, izvorno danim kinestezijam glasilk«, in pristavi tole: »Zdi se, kot me učijo moja opazanja, da v otroku samoproizvedeni in nato analogno slišani glas najprej figurira kot nekakšen most za objektivacijo Jaza oziroma oblikovanje 'alterja', še preden otrok ima in lahko ima čutno analogijo svojega vizualnega telesa s telesom 'drugega' in temu drugemu šele lahko pripiše taktilno telo in telo volje« (Husserl 1952, 95). Ta »alter« je samoproizvod gibanja glasilk še pred konstituiranjem drugega: Transcendenco premesti v lastni glas in jo predstavlja, kolikor je samoproizvajanje in hkrati »most« za alteriteto. Husserlova »objektivacija Jaza« potemtakem ni prava objektivacija, njej ustrežajoča predstava kot »alter« ni 'predstava o ...' (ni 'usmerjenost v ...'), temveč predstavljanje in preurejanje transcendence drugega ali njegova fenomenološka geneza. Glede na svojo širšo povezavo je ta geneza inscenacija, ker (analogno) predpostavlja drugega in kljub temu iz sebe in s sabo začenja kot kinestezija. Jezikovna razglasitev je potemtakem inscenacija sveta in vsega svetnega. Giblje se iz sebe, da bi transcendenci (v zadnji analizi: enotnosti fenomenološkega duha) najprej dala čutni položaj – jo namreč premestila v »Jaz« in tako s tem zasukom spravila v gibanje vse predstave. Ta inscenacija pomeni prav toliko kot sama svoboda.

124

V

Husserlov miselni model problema svobode je model *liberum arbitrium*, model izbirne svobode oziroma izbire ene izmed alternativ kot »pravilne« – model, ki

ga v njegovem nadaljnjem razvijanju tega problema seveda ni mogoče ohraniti. Kolikor volja, skladno s tem pojmom, svojega položaja ne zavzema iz zunanje prisile, temveč ga mora samostojno zavzemati iz svojega lastnega bistva, ta model zadeva predvsem sfero volje *in abstracto*. Vendar pa smo že ugotovili, da je Husserlovo izhodišče bila narava in da mora svoboda kot praktična možnost ponovno najti svoje mesto v fenomenološki ontologiji (v konstitucijskih procesih in njim ustrezajočih redukcijah). Skrajna točka ontologizacije svobode je pojem motivacije. Vendar pa nam je potek Husserlovih misli pokazal, da tudi ta pojem ne zadostuje, da bi lahko pri svobodi – pozitivno ali negativno – označili vlogo naravnega, posedovanja osebnih navad. Zato je treba »jaz zmorem« človekove svobode zamenjati z »jaz bi lahko počel«, torej praktično možnost s praktično nemožnostjo. V nesvobodi obstaja nedejansko mišljena svoboda, možnost je implicirana celo v nemožnosti. Samotranscendiranje s svobodo se lahko dogaja le nedejansko. Kolikor k svobodi spada predstava, se lahko svoboda razrašča v naravi, vendar pa zanjo ni nujno, da ostane pri predmetnem. Svoboda ne spreminja narave neposredno, temveč spreminja zaporedje njenih predstav, ki nato nase jemljejo drugo in ji pustijo biti drugačna. Svoboda ni idealistično učlovečenje (*Menschwerdung*) narave, temveč je samokonstituiranje narave v človeku, pri čemer to »samo-« sprva ostaja nedoločeno in prosto razpoložljivo le človeku. Svoboda je potemtakem ponaravljenje (*Naturwerdung*) človeka kot drugega – kot transcendence.

Prevedel Alfred Leskovec

LITERATURA

- Husserl, E. (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, izd.: W. Biemel, Haag.
 – (1952): *Ideen zu eine reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, izd.: M. Biemel, Haag.
 Lévinas, E. (1988): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Pariz.
 Ricoeur, P. (1987): *A l'école de la phénoménologie*, Pariz.
-

RACIONALNOST IN ODGOVORNOST V HEIDEGGROVEM IN HUSSERLOVEM POGLEDU NA TEHNOLOGIJO

Analiza tehnologije je nemara najbolj fenomenološka sestavina Heideggrove poznejše misli. Njegov opis kompleksnega fenomena po imenu tehnologija pa ustvarja določene napetosti, ki jih pogosto rešujemo z enostranskimi razlagami. Nekateri komentatorji poudarjajo kritično komponento (pri čemer imajo Heideggrova pogosto za duhovnega očeta »zelene« filozofije ali »skrajne ekologije«). Drugi filozofi poudarjajo klic po novem, netehnološkem načinu mišljenja (pri čemer se Heidegger prelevi v tip »newageovskega« misleca). Nekateri interpreti zgolj razglašajo »nevtralnost« Heideggrovega opisa (se pravi, da ni »niti za niti proti tehnologiji«). Problem prvega tipa interpretacije je, da v mišljenje pogosto vrača formo »računajočega« mišljenja, ki ga Heidegger očitno izpostavlja kritiki. Težava drugega pogleda je, da se včasih napoti v smer »iracionalizma«, česar Heideggrova pogosto obtožujejo, sam pa sem nasprotno prepričan, da Heidegger česa takega ne zagreši. Tretje stališče bi lahko označili kot določeno obliko »fenomenološke korektnosti« – nevtralnosti fenomenološkega projekta se oklepamo zato, da ne bi nikogar užalili. Konec koncev pa takšno »distancirano« stališče ne le odvzema vitalnost Heideggrovi filozofiji, ampak je tudi precej »neheideggerjansko«, saj njegova filozofija spodkopava sam pogled na filozofa kot hladnokrvnega, nepristranskega, nevtralnega opazovalca. V tej razpravi si za cilj zastavljam oris drugačne smeri interpretacije, in sicer skoz prizmo Husserlovega najzgodnejšega dela; smer, ki ne

zaobseže celotne pahljače Heideggrove kritike tehnologije. Po povzetku glavnih značilnosti Heideggrovega pogleda na tehnologijo skušam v drugem delu razprave nakazati Husserlove precejšnje zasluge za ta pogled. V zaključnem delu skušam razviti pomen racionalne odgovornosti za tehnologijo, ki se razodene, če sopostavimo Husserla in Heideggra.

(1) Heideggrov dvoumni opis tehnologije

V osnovi Heideggrovega razumevanja tehnologije je temeljno razlikovanje med »računajočo« mislijo (*rechnendes Denken*) in »kontemplativno« mislijo (*besinnliches Denken*)¹. Beseda »računajoč« je povezana z načinom mišljenja, ki najde svoj najkrepkejši izraz v moderni znanosti in ga motivirata merjenje in iskanje rezultatov. Ta beseda hkrati razkriva, kako to mišljenje stremi k manipuliranju in nadzorovanju. Kot je »preračunljiva oseba« nekdo, ki išče lastne koristi, se tudi znanstveno mišljenje ne le nagiba k opazovanju situacije, ampak tudi predvideva, načrtuje prihodnost, meri v smislu »popisovanja blaga« in s tem ohranja vse v redu. To mišljenje za Heideggra razkriva osnovno potrebo po gotovosti in varnosti: hoče natančno vedeti, kje »stvari« so in kaj natanko naj bi počele.²

128

»Kontemplativna« misel, nasprotno, stvari noče niti meriti niti nadzorovati, ampak razkrivati njihov pomen (*Sinn*), predvsem pa *ponovno postaviti vprašanje* o njihovem pomenu. Gre za bistveno mišljenje, ki sodi v kontekst Heideggrove vizije pristne filozofije. Čeprav Heidegger v svoji terminologiji nikakor ni popolnoma konsistenten, je kontemplativno mišljenje kot pristna filozofija v njegovem poznem obdobju pogosto imenovano kot zgolj »misel«.

¹ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, str. 15-16; *Discourse on Thinking*, prev. J. M. Anderson in E. H. Freund, New York, 1966, str. 46. »Besinnung« bi lahko prevajali tudi kot »refleksija«, vendar ima ta izraz bolj epistemološke konotacije. Prevodna različica za *Gelassenheit* je »meditacija«, vendar se s tem težko izognemo kartezijanski paradigmi. Možni različici sta še »premišljanje« ali »preudarjanje« [po predlogu Theodorea Kisiela, »Science, Phenomenology, and the Thinking of Being,« v *Phenomenology and the Natural Sciences*, ur. J. Kockelmans in T. Kisiel, Evanston, 1970, str. 173], vendar se v njima v določeni meri ohranja pomen računanja – o stvari ponavadi premišljamo, ko načrtujemo prihodnost oziroma se odločamo med možnostmi, da bi izbrali najboljše.

² Heidegger igrivo izpostavlja stremljenje računajočega mišljenja po varnosti, ko poudarja, da je bila ključna figura za razvoj računajočega mišljenja, namreč Leibniz, tudi iznajditelj »življenjskega zavarovanja«, Glej *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, str. 202. [Odslej kot SvG].

beseda »filozofija« pa je na mnogih mestih prihranjena za filozofsko tradicijo. »Misel« je tako ponekod mišljena v ostrem nasprotju s »filozofijo« – se pravi s filozofijo tradicije.

Heidegger poveže filozofijo tradicije in računajoče mišljenje moderne znanosti z navedbo tretjega načina mišljenja: »reprezentacijsko mišljenje« (*vorstellen-des Denken*). To mišljenje na svet gleda kot na nekaj, kar je mogoče »postaviti pred« (*vor-gestellt*) subjekt, enako kot postavimo predse sliko, tako da reprezentacijsko mišljenje gleda na svet ali realnost, kot da bi bila slika (*Bild*). Za Heideggra sta pojav »subjekta« in sveta, ki postane »slika«, dva »med seboj povezana dogodka«, ki zaznamujeta začetek moderne dobe, ki ji vlada znanost, dobe »slike sveta«. ³ Računajoče mišljenje, ki je značilno za moderno znanost, je možno le na osnovi subjekta, ki lahko računa, in »sveta«, ki je »postavljen predenj«, sveta, s katerim z lahkoto manipuliramo, ga z lahkoto nadzorujemo in obvladujemo. Za Heideggra znanosti ne bi bilo brez filozofije in njenega reprezentacijskega mišljenja. ⁴

Kaj pravzaprav pomeni »nasprotje« med računajočim in kontemplativnim mišljenjem? Prvič, treba je omeniti, da mišljenje, ki ga Heidegger opisuje kot znanstvenega, ni »manj pomembna« oblika mišljenja, ki bi jo bilo mogoče »povzdigniti« v kontemplativno obliko. Računajoče mišljenje znanosti je konstitutivno nezmožno kontemplativnega mišljenja, in od tod Heideggrova pogosto navajana trditev, da »znanost ne misli«. ⁵ Seveda lahko znanstveniki razmišljajo o svojem polju, o metodah, postopkih in tako naprej. Toda ta vrsta samospraševanja, ki stremljeva k izboljšavam, sama v prvi vrsti *spada k računajočemu mišljenju*. Računajoče mišljenje, ki reflektira samo sebe, ostaja računajoče mišljenje. To implicira »distanco« med računajočo in kontemplativno obliko mišljenja oziroma nepremostljivo »vrzel« (*Kluft*). ⁶ Razlika med obema tipoma mišljenja je razlika v vrsti in ne v stopnji.

³ Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes,« v *Holzwege*, ur. F. W. von Hermann, *Gesamtausgabe* 5 (Frankfurt: Klostermann, 1977), str. 93. Šodslej kot *Holzwege* (GA 5)]; »The Age of the World-Picture,« v *The Question Concerning Technology*, prev. W. Lovitt (New York: Garland, 1977), str. 133. [Odslej kot *QCTC*].

⁴ Martin Heidegger, *SvG*, str. 110-111.

⁵ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* Tübingen: Max Niemayer, 1957, str. 4. [Odslej kot *WHD*]. *What is Called Thinking?*, prev. J. G. Gray, New York, 1968, str. 8. [Odslej kot *WCT*]

⁶ *WHD*, str. 4-5; *WCT*, str. 8.

Ta »vrzel« ne pomeni, da je računajoče mišljenje na neki način »slabo« ali da je kontemplativno mišljenje »boljše«. Če imamo kontemplirajoče mišljenje za nadrejeno računajočemu mišljenju, mislimo računajoče, tako da to ne more biti naloga pristne filozofije. Niti Heidegger ne trdi, da moramo na računajočo naravo moderne znanosti gledati kot na nekaj negativnega. »Sreča« znanosti je v tem, da ne more »misлити« v kontemplativnem, preudarnem ali spominjajočem smislu.⁷ Videti je, da se problem pojavi takrat, ko računajoče mišljenje odrine v stran druge oblike mišljenja.

Heidegger hoče spodkopati ekskluzivnost računajočega mišljenja, ne da bi ga očrnil. Odpreti hoče prostor drugim oblikam mišljenja. Prvi korak stran od prevlade računajočega mišljenja je v razkritju njegovih temeljnih predpostavk, v uvidu, da računanje ni edina možnost človeškega »mišljenja«. Precej verjetno je, da se lahko območju kontemplativne misli približamo le z metodo, ki bi jo konec koncev lahko označili kot *via negativa*. Toda opis računajočega mišljenja in njegovega reprezentacijskega karakterja nam vendarle nekaj pove o naravi kontemplativnega mišljenja. Kontemplativno mišljenje je izredno težko pridobiti zato, ker sodi že k njegovi naravi, da ga ni mogoče »pridobiti«. *Hoteti imeti* kontemplativni mišljenjski slog pomeni ostati v primežu bistveno pasivnega računajočega mišljenjskega sloga.⁸ Kontemplativno mišljenje tako zaznamuje temeljna »pasivnost«,⁹ zanj je značilno nekakšno »opuščanje« vseh »drž«, vsakega »ustvarjanja slike« o svetu. Povedano z besedami, ki še zgovorneje pričajo o pasivnosti, kontemplativno mišljenje je »sprostitev« od prevladujočega sloga računajočega mišljenja. Tako »opuščanje« kot »sprostitev« sta verodostojni prevodni različici za Heideggrovo osnovno označbo kontemplativnega mišljenja kot *Gelassenheit*.

Temeljna »pasivnost« kontemplativnega mišljenja je precej daleč od ideje postavljanja vsega v sliko in ohranjanja reda celote. Ta distanca je še večja, ko se soočimo z osrednjim pojmom Heideggrove analize moderne tehnologije – *das Gestell*, ki ga prevajamo kot »postavje« [an. framework].¹⁰ Moderna tehnolo-

⁷ WHD, str. 4; WCT, str. 8.

⁸ Ob tem se spomnimo verzov iz T. S. Eliotove pesmi *Štirje kvarteti*: »In order to possess what you do not possess/ You must go by the way of dispossession.«

⁹ Z besedo »pasivnost« moramo biti previdni, kajti, kot se bo pokazalo v razpravi o odgovornosti v zaključku, Heidegger se hoče distancirati od tradicionalnih pojmov pasivnosti in aktivnosti.

¹⁰ Poglavitni esej, ki razvije pojmovanje *Gestell*, je »Die Frage nach der Technik,« v *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, str. 13-44 [Odslej kot VA]; »The Question Concerning Technology,« v

logija »postavlja« [an. enframe] naravo, se pravi jo poskuša »ujeti« tako, da jo je mogoče uporabljati, ali v Heideggrovih besedah, preoblikuje naravo v »stalno zalogo« ali »resurs« (*Bestand*), ki ga je mogoče skladiščiti in distribuirati.¹¹ Kot to nejasno pove Heidegger, z ozirom na »postavje«, ki je moderna tehnologija, »narava postane orjaška bencinska črpalka« in vsa razmerja načeloma postanejo tehnična razmerja.¹²

Moderna tehnologija se tako kaže kot aplikacija računajočega mišljenja v praktični sferi. Toda to predpostavlja razlikovanje, ki ga Heidegger ne sprejema, namreč razlikovanje med »čisto« znanostjo in »uporabno« znanostjo, med računajočim mišljenjem in njegovim fizičnim utelešenjem v tehnologiji. »Čista« znanost za Heideggro ni tako čista, kot se sprva kaže. Najprej je treba povedati, da to nima negativnega prizvoka, pač pa preprosto izraža Heideggrovo prepričanje, da teorija posega v realnost.¹³ Moderna tehnologija poleg tega ni na ta ali oni način izvedena čista aplikacija moderne znanosti, temveč dejansko jasno razodeva skrivno naravo moderne znanosti.¹⁴ To bistvo je v naravi računajočega mišljenja, ki hoče nadzorovati, urejevati in organizirati svet, ga postaviti v sliko, ki je varno postavljena na svoj prostor in jo lahko najdemo, kadar koli jo »potrebujemo«. Čista znanost je prežeta s tistim, kar Marcuse imenuje »logika dominiranja«,¹⁵ v enaki meri kot tehnologija.

131

Heideggrov opis narave računajočega mišljenja, moderne znanosti in tehnologije ter njegov poziv k kontemplativnemu mišljenju nas pustita z malodane enakimi občutki, kot nas prevevajo ob razmisleku o vlogi avtentičnosti in neavtentičnosti v njegovih zgodnejših spisih. Kljub vztrajnemu zatrjevanju, da bodisi s svojimi protesti zoper življenje v »se<-ju ali z opisi moderne znanosti ne misli nič »negativnega«, si ne moremo kaj, da ne bi čutili, da Heidegger s tem izreka neke vrste sodbo. Gotovo da nas Heidegger skoraj v vsakem delu,

The Question Concerning Technology and Other Essays, prev. W. Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), str. 3–35 [Odslej kot *QCT*]. Glej tudi začetek »Die Kehre,« v *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, str. 37–47; »The Turning,« v *QCT*, str. 36–49.

¹¹ Heidegger, »Die Frage nach der Technik,« v *VA*, str. 22–27; »The Question Concerning Technology,« v *QCT*, str. 14–19.

¹² Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen: Neske, 1959), str. 20; *Discourse on Thinking*, prev. J. M. Anderson in E. H. Freund (New York: Harper and Row, 1966), str. 50.

¹³ Heidegger, »Wißenschaft und Besinnung,« v *VA*, str. 56; »Science and Reflection,« v *QCT*, str. 167.

¹⁴ *WHD*, str. 53; *WCT*, str. 22.

¹⁵ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, 1966, str. 144–169.

ki se tiče tehnologije, opozarja, da na tehnologijo ne smemo gledati kot na »hudičevo delo«. ¹⁶ In vendar v raznih opisih delovanja znanosti in tehnologije, v slikovitem opisu stalne »zaposlenosti« znanstvenega raziskovanja (*Betrieb*) in v načinu, kako smo »izgubljeni« v *Betriebu* in *Machenschaft*, ¹⁷ dobimo nejasen občutek, da se tu dejansko dogaja nekaj »negativnega«. Ne moremo si kaj, da ne bi začutili, da bistvo znanosti, kot se razkriva v tehnologiji, vodi v nekakšno razčlovečenost, da človeštvo odreže od svojega resničnega sebstva in sveta. Čeprav Heidegger zanika možnost, da bi si sam zamišljal »idilično preteklost«, ko govori o naravi »rokodelstva«, ¹⁸ pa nam njegovo opevanje preprostega dela in ožigosanje vpliva pisalnega stroja na »rokodelstvo«, ki je pisanje, ¹⁹ prav gotovo otežujeta, da bi na moderno tehnologijo gledali kot na »nevtralen« pojav. Če več »negativnosti« občutimo v nekaterih »romantičnih« delih, kot je na primer *Der Feldweg*: »Človek si zaman prizadeva, da bi zemljo z načrtovanjem spravil v red, ko pa ni uglašen z glasom podeželske ceste.« ²⁰

132

Heideggrove misli o tehnologiji so dvostranske, zato je pomembno, da to dvoumnost ohranimo, saj Heidegger na »tehnologijo« samo gleda kot na nekaj dvoumnega v samem njenem bistvu. ²¹ Toda kako naj razumemo to dvoumnost? En način je, da vzamemo resno Heideggrova razmišljanja o *epistéme*, *techné* in *alétheia*. Njegovi ljubljani Grki so tudi pripoznavali in kultivirali odnos med vednostjo in »tehnično« sposobnostjo proizvodnje nečesa lepega. Od tod izhaja dejstvo, da so »rokodelstvo«, umetnosti in celo pesništvo spadali k *techné*. *Techné* je bila pravzaprav povezana s »pro-izvajanjem« *poiésis*, imela je bistveno »poetično« funkcijo. Tako *epistéme* kot *techné* sta načina prisostvovanja, iznašanja na odprto, razkrivanja. *Techné* je tako povezano tudi z dejanjem »neskritosti«, ki ga Heidegger označuje za »resnico« (*alétheia*).

Pojmovanje tehnologije kot razkrivanja, kot nečesa, kar pripada dvoumnosti resnice (saj razkrivanje vključuje skrivanje), je za Heideggrova značilno tudi za

¹⁶ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957), str. 33; *Identity and Difference*, prev. J. Stambough, New York, 1969, str. 40. Glej tudi *Gelassenheit*, str. 24; *Discourse on Thinking*, str. 53.

¹⁷ Heidegger, *Beiträge (GA 65)*, str. 57; prim. tudi str. 126 isl.

¹⁸ *WDH*, str. 54; *WCT*, str. 23.

¹⁹ Martin Heidegger, *Parmenides*, izd. M. S. Frings, *Gesamtausgabe* 54 (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1982), str. 119.

²⁰ Martin Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt /M, 1989, str. 21.

²¹ Heidegger, »Die Frage nach der Technik,« v *VA*, str. 41; »The Question Concerning Technology,« v *QCT*, str. 33.

moderno tehnologijo. Kar se je po Heideggru spremenilo, je *epistémé*, kot bistveno povezana s *techné*, ki je sedaj računajoče mišljenje s svojim reprezentacijskim karakterjem; tip mišljenja, ki je bil po Heideggrovem prepričanju za izvirne Grke nekaj popolnoma tujega in nemogočega.²² Preprosto rečeno, tehnologija je izgubila svojo pristno »poetično« funkcijo in zdaj svet razkriva zgolj kot koristno stvar ali zalogo. Razkrivanje moderne tehnologije ni proizvajanje antične *techné* (ki ni hoteno ustvarjanje, ki ga je mogoče skladiščiti, temveč dopuščanje svetu, da se nam približa), pač pa prej agresivno izzivanje²³ sveta zavoljo proizvajanja nečesa, kar je mogoče skladiščiti in s čimer je mogoče manipulirati. S tem izzivanjem je moderna tehnologija postala gola »tehnika«, golo funkcioniranje.

Moderna tehnika kot oblika razkrivanja, ki je zgolj kot urejevanje, nadzovanje in distribucija zalog, ne le zakriva pojma razkrivanja, ki je na delu v antični *techné*, ampak tudi zavira druge možne oblike razkrivanja. Moderna tehnologija je potemtakem način razkrivanja, ki preganja vsako drugo možno obliko razkrivanja.²⁴ S tem ko moderna tehnologija izpolnjuje bistvo računajočega mišljenja, sama prispeva k hegemoniji tega mišljenja. Ta tehnologija ne dominira le zemlji, temveč tudi človeštvu, in sicer do te mere, da je o človeštvu ali svetu dobesedno nemogoče razmišljati na netehničen način. Pri branju Heideggra imamo občasno vtis, da nenavadna značilnost moderne dobe ni toliko v tem, da ji dominira računajoče mišljenje, ampak prej v tem, da ji vsepovsod dominira *ena* oblika mišljenja. Ta »planetarna doba« računajočega mišljenja, ki ga razširja tehnologija, je za Heideggra oblika razodevanja. Razodeva bistvo računajočega mišljenja dominiranja *vsemu*.²⁵

Ob kritični presoji dvoumnosti Heideggrovega pristopa k tehnologiji lahko dojamemo, zakaj Heidegger svoj pristop opiše z izrekanjem »da-ja« in »ne-ja«

²² Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes,« v *Holzwege*, (GA 5), str. 91; »The Age of the World-Picture,« v *QCT*, str. 131.

²³ Heidegger, »Die Frage nach Technik,« v *VA*, str. 22; »The Question Concerning Technology,« v *QCT*, str. 14.

²⁴ Heidegger, »Die Frage nach Technik,« v *VA*, str. 34-35; »The Question Concerning Technology,« v *QCT*, str. 26-27.

²⁵ David Kolb je poudaril povezavo med *Gestellom* in vojaškim pojmom »ukaza mobilizacije« (*Gestellungsbefehl*). Kolb domneva, da »je vojaška konotacija koristna, saj je vojska tisto področje, v katerem je vse spravljeno v red in čaka na takojšnjo uporabo. Trenutna in popolna razpoložljivost v precejšnji meri zadene tisto, kar ima Heidegger v mislih z izrazom *Gestell*«. Davod Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, Chicago, 1986, str. 145.

tehnologiji.²⁶ Toda ali sta ta da in ne le poskus postavitve meja tehnologiji, ne da bi je obsojala? Ali pa je v Heideggrovih razmišljanjih v igri še kaj več kot zgolj znosno ravnovesje med dobrimi in slabimi stranmi moderne tehnologije? K temu vprašanju se lahko približamo na tehten način, če Heideggrov »da« in »ne« znanosti primerjamo s Husserlovim.

(2) Husserl in Heidegger o računajočem mišljenju: dvoumno zблиževanje

Husserlova zgodnja analiza računajoče racionalnosti v *Filozofiji aritmetike* je osupljivo podobna Heideggrovi. Računanje znotraj okvira Husserlove analize števil se nanaša na rabo simboličnih ali neavtentičnih konceptov števil in je v nasprotju z »avtentičnim« štetjem, ki korenini v intuiciji. Sposobnost računanja je za Husserla izredna moč intelekta. To še posebej drži, če pomislimo, da je ena od tez, ki jih Husserl dodaja svoji »Habilitaciji« leta 1887, da »lahko v avtentičnem smislu le stežka štejemo čez tri«.²⁷ Večina tega, kar v vsakdanjem jeziku običajno imenujemo štetje, je po Husserlu v resnici računanje ali »en-avtentično« štetje. Brez sposobnosti računanja bi človeški razum premogel le borno aritmetično napredovanje. Poleg tega simbolično ali neavtentično mišljenje stremi po čim večji »učinkovitosti«. Tako za največji rezultat potrebuje najmanjši napor in potemtakem zastopa načelo »ekonomije mišljenja« Avenariusa in Macha, katerima Husserl namenja precej prostora v svojih komentarjih v *Logičnih raziskavah*.

134

Računanje igra osrednjo vlogo v hitrem napredku, ki ga premore znanost nasploh. Ta moč pa ima tudi negativno plat. Čeprav je ekonomično, računanje po Husserlu implicira določeno »slepoto«. V paradoksalnem smislu omogoča silovito »mišljenje« brez veliko resničnih misli. »Nepremišljeno mišljenje« računanja za Husserla ni povsem negativno: na eni točki pravi, da so vse kulture, ki so se dvignile iz barbarstva, razvile simbolični številski sistem.²⁸ Toda slepo funkcioniranje ali »nepremišljenost« računanja lahko »uideta nadzoru«. To, kar Husserl v dobro poznanem delu *Kriza evropskih znanosti in*

²⁶ Heidegger, *Gelassenheit*, str. 24-25; *Discourse on Language*, str. 54.

²⁷ »Im eigentlichen Sinne kann man kaum über drei hinaus zählen.« Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, iz. L. Eley, *Husserliana XII*, The Hague 1970, str. 339. [Odslej kot *Hua XII*]. Husserl je pozneje mejo prestavil med deset in dvanajst, da bi zagotovil intuitivno osnovo decimalnemu številskemu sistemu.

²⁸ *Hua XII*, 272-273.

transcendentalna fenomenologija opisuje v zvezi z Galilejevo matematizacijo narave in pozabo »življenjskega sveta«, iz katerega znanost izhaja, je pravzaprav razširitev njegove analize računanja na evropsko kulturo, razvite pred več kot štiridesetimi leti.

Husserl je tako kot Heidegger ambivalenten v svojem razumevanju računanja. Neavtentično mišljenje je po eni strani videti malodane bistveno za znanost in zaznamuje napredno kulturo. Po drugi strani, ko neavtentično ali simbolično mišljenje ni povezano z avtentičnimi uvidi in avtentično zavestjo, pa izgubi pravico do imena »znanost« in postane za Husserla gola *tehnika*. Ta nikakor ne preprečuje »delovanja« znanosti – celo omogoči ji, da postaja vse bolj aktivna. Vendar Husserl to neavtentično funkcioniranje imenuje »aktivnost v pasivnosti«. Gre za delovanje brez pravega uvida v lastno početje, brez radikalne zavesti o pomenu dejanj, brez pravega razumevanja. Husserl je bil vedno bolj prepričan, da je znanost kljub zagotavljanjem obvladovanja in kljub vsemu naprednemu tehničnemu manipuliranju, ki se vsepovsod očitno kaže, dejansko vse bolj osiromašena glede samozavedanja in zaslužjena s takšno »aktivnostjo v pasivnosti«.

Ambivalentni smisel Husserlovega in Heideggrovega opisa računajočega mišljenja v znanosti, ki je postala gola »tehnika«, je nekaj nenavadnega. Slepota in ozkost znanosti, njena »aktivnost v pasivnosti« z anonimnim funkcioniranjem, pozaba lastnega izvora in nezmožnost uvida v lastno delovanje, vse te husserlovske teme postanejo še bolj nazorne v opisu *das Gestell*. Posledice enostranskega mišljenja so še bolj dramatične in prevlada enega tipa enostranskega mišljenja nad celotnim svetom grozi, da bo odpravila sleherno možnost točke gledišča, s katere je mogoče kontemplirati o tem enostranskem mišljenju. Toda čeprav oba napadata nekakšen imperializem, ki je očitno navzoč v računajočem mišljenju, pa nobeden od njiju tega mišljenja noče uničiti, ga zamenjati, niti ne dajeta namiga, da bi bilo takšno željo mogoče uresničiti.

Pri Husserlu to dvoumnost razrešujejo s trditvijo, da medtem ko računajočemu mišljenju priznava določene dobre strani, pa je cilj avtentičnega filozofskega življenja navsezadnje utemeljitev tega mišljenja na pristnem uvidu. Če je za neavtentičnost značilna »aktivnost v pasivnosti«, potem bi lahko po Husserlu avtentičnost opisali kot »aktivnost v aktivnosti«. Neavtentičnost lahko vselej presežemo z aktivnim in pogumnim hotenjem, da ne živimo v pasivnosti, z aktivnim iskanjem uvida v to, kaj počnemo in zakaj počnemo to, kar počnemo,

s tistim, kar Husserl na nekem mestu imenuje »heroizem uma«. ²⁹ Avtentično življenje je po Husserlu v tem, da se izvlečemo iz življenja kot zgolj žvotarjenja v toku nereflektiranih »teženj« in preddanih nepobitnih dejstev in si oblikujemo življenje kritične izbire. ³⁰

»Aktivnost v aktivnosti«, razvoj vselej vprašujoče drže je opisan kot pristni *habitus* kritike. Pridobitev tega *habitusa* zavoljo kritiziranja, razumevanja in upravičevanja vseh stališč ter stalnega raziskovanja nereflektiranih navad in »pasivnih« aktivnosti vsakdanjega življenja je mogoča le na osnovi hotenega prizadevanja in zavestne izbire, da bomo življenje usmerili na drugačno pot. ³¹ Priti moramo do nekakšne dostojanstvene odločitve, da se bomo zavestno in konsistentno izogibali pasivnim težnjam in razmišljenosti, ki so značilne za neavtentično življenje. Zaradi tega razloga lahko avtentičnost najbolj opišemo z besedo samoodgovornosti, Husserlovo filozofijo pa lahko navsezadnje označimo kot filozofijo *absolutne* samoodgovornosti.

136

Iz tega interpretativnega zornega kota se pokaže, kje se sicer očitno sorodna opisa tehničnega-računajočega mišljenja Husserla in Heidegggra začneta razhajati glede pomena, ki ga pripisujeta tem pojavom. Po Husserlu je moderna znanost slepa zaradi objektivističnih in naturalističnih predsodkov, in ti predsodki dejansko pokažejo, da ne gre za *resnično* znanost. Po Heidegggru ta »slepota« sodi k bistvu znanosti kot znanosti. Da bi bila po Husserlu znanost lahko znanost, se mora izogniti vsiljivim zahtevam vsakdanje prakse; po Heidegggru prepletenost teorije in prakse pokaže, da za končno, človeško tubit *čiste* teorije kot take ni. Kjer Husserl zožitev znanosti na golo računanje interpretira kot izgubo izvornega ideala znanosti, Heidegger trdi, da prevlada računajočega mišljenja razkriva samo bistvo znanosti. Pozaba znanosti je za Husserla slabost, ki se ji znanstvenik lahko izogne, medtem ko je ta za Heidegggra neizogibna in

²⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, iz. W. Biemel, *Husserliana VI*, The Hague 1954, str. 348. [Odslej kot *Hua VI*]; *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, prev. D. Carr, Evanston, 1970, str. 299. [Odslej kot *Crisis*].

³⁰ »Leben ist in sich Streben und ist als menschliches ein Aufsteigen von Paßivität in Aktivität, von einem Sich-gehen-und-tragen-laßen, von einem Leben nach Neigung, zu einem überlegten Wählen, zu einem kritischen, höher Bewertetes bevorzugenden Leben.« Rokopis Husserlovega arhiva *FI 24/70b* (1923). Naj se na tem mestu zahvalim Ullrichu Melleju za zavezujoč vpogled v ta rokopis.

³¹ *Hua VI*, str. 147-148; *Crisis*, str. 145.

³² Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, iz. F. W. von Herrmann, GA 45, Frankfurt /M. 1984, str. 53-57. [Odslej kot *GA 45*].

celo nujno potrebna za funkcioniranje znanosti. Kjer Husserl govori o hotenem privzemanju drugačne držbe, ki naj bi odpravila vse te pomanjkljivosti znanosti, Heidegger nakazuje povsem drugačno obliko mišljenja, ki je ni mogoče ne hoteti ne iskati ne obvladovati.

Takšna interpretacija bi lahko nakazala odgovor na vprašanje, zakaj Heidegger v bržkone najbolj eksplicitnih komentarjih k Husserlovi *Krizi*³² silovito napade vse tiste, ki govorijo o krizi znanosti, kajti prav vsi ti »ustvarjalci krize se v bistvenem ujemajo z dosedanjo znanostjo in jo sprejemajo, celo postajajo njeni najboljši zagovorniki, ...«³³ Za Heideggra »ustvarjalci krize« predstavljajo precej velik klub, toda Husserl bi prav gotovo spadal med njene privilegirane člane. Čeprav Husserl napada »staro« znanost, za Heideggra ostaja v njenem primežu in celo predstavlja trenutek njene dovršitve. Za Heideggra je poskus zgrabljenja celote s strani vseobvladujoče in samoobvladane subjektivnosti simptom bistveno računajočega mišljenja, istega načina mišljenja, ki je v osnovi znanosti same, ki naj bi se znašla v krizi. S tega zornega kota je Husserlovo predpisano zdravilo simptom bolezni, ki jo hoče ozdraviti.

3) »Odgovornost« do tehnologije: ponovno zблиžanje Husserla in Heideggra

Zgoraj smo poudarili razliko med Husserlom in Heideggrom; vendar se zdi takšna interpretacija, ki odpravlja dvoumnost Husserlove fenomenološke analize računajočega mišljenja, tudi sama v veliki meri računajoča. Ali je mogoče razmišljati o dvoumnostih Husserlovega in Heideggrovega opisa tehnologije brez končne razrešitve in brez računajoče odločitve glede tega, katero stališče je »boljše«? K tem vprašanjem se lahko približamo tako, da izpostavimo besedo, ki jo pri Heideggeru najdemo v istem času kot pri Husserlu v *Krizi*, namreč »odgovornost«. Bržkone ne najdemo bolj husserlovske besede – prevlada računajočega mišljenja je za Husserla konec koncev posledica pomanjkanja odgovornosti, pripravljenosti na »odgovarjanje« tako samim sebi kot drugim za tisto, v kar verjamemo in kar počnemo. Pri Heideggru se pojavi v kontekstu diskurza o obubožanju duha. Kaj je odgovornost v dobi obubožanja? Kaj bi lahko pomenila v okviru mišljenja, ki na prevlado računanja in tehnologije v moderni dobi ne gleda kot na nekaj prvotno ukoreninjenega v »neod-

³³ GA 45, str. 53.

governosti« znanstvenika in filozofa, pač pa kot na nekaj, kar pripada »usodi« (*Geschick*) našega časa?

Ni enostavno ustrezno umestiti koncept odgovornosti v Heideggrovo misel. Heideggrovo delo daje občutek, da »se ne da nič storiti« ali da »ne smemo početi nič drugega kot čakati«. ³⁴ Odgovornost navsezadnje pomeni odgovarjanje za odločitev in odločanje je videti v veliki meri računajoče dejanje, ki že samo po sebi »izključuje«. In res se zdi vprašljivo iskati koncept odgovornosti v Heideggrovih poznejših spisih. Toda že sama zastavitev vprašanja nakazuje možno izhodišče: gre za odgovornost do ničesar drugega kot do *vpraševanja*. Ne za odgovornost v smislu odgovorov, ki jih išče računajoče mišljenje. Niti ne smemo na odgovornost gledati v smislu moralnega propada ali napake. ³⁵ Izhodišče Heideggrove filozofije je pozaba vprašanja biti, toda kot pozaba, ki sodi k naravi vprašanja in prisostvovanja in odtegovanja biti same; to je nujna pozaba, na katero naj ne bi gledali kot na moralni propad.

138

In vendar, vprašanje biti je tisto vprašanje, ki nas kliče k odgovornosti. Odgovornost za vprašanje biti je možnost za tubiti in k pomnjenju vprašanja biti spada pomnjenje vprašanja odgovornosti tubiti za to vprašanje. Pomnjenje odgovornosti ima dva vidika – »odgovor« in »zmožnost«. * Oba vidika se dobro umeščata v okvir vzajemne igre aktivnega in pasivnega, ki je izredno pomemben za Heideggrovo mišljenje v celoti. Na samem začetku je očiten podarek na »zmožnosti« tubiti, zmožnosti vprašanja biti kot možnosti tubiti in povsem gotovo »najlastnejše« zmožnosti tega bivajočega. Ker je pozornost osredotočena na to bivajoče, je najvišja točka Heideggrovega zgodnejšega dela odkritje ontološkega smisla tega bivajočega kot časnosti.

V poznejšem Heideggru pride do premika k prisostvovanju biti v smislu samoekstenzije časa. Ta premik ne govori o kakem neuspehu *Biti in časa*, marveč gre za poskus pomnjenja vprašanja iz drugega zornega kota. Ta drugi zorni kot je dajanje biti same, »es gibt«. Bit se daje v vseh vrstah bivajočega, bivajoče stvari so njeni darovi. To, da bit daje »samo sebe«, ne pomeni, da je bit kot taka

³⁴ Heidegger, *Gelassenheit*, str. 37; *Discourse on Thinking*, str. 62.

³⁵ Heidegger, »Die Frage nach der Technik,« v *VA*, str. 18; »The Question Concerning Technology,« v *QCT*, str. 9.

* Angleška beseda »responsibility« je sestavljena iz dveh pomenskih enot: »response« ('odgovor, odziv') in »ability« ('zmožnost'). Slovenska inačica, ki je sorodna nemški »Verantwortung«, te dvojnosti nima. – op. prev.

bivajoče. Bit »se« sama daje in čas sam je »es« v »es gibt«. Daje se na končen, zgodovinski in epohalen način, in v »našem« času se ta danost razkriva kot tehnologija. Človeštvo to razkrivanje sprejema, čeprav gre, kot smo že omenili, za obliko razkrivanja, ki zakriva lastno razkrivanje in druge načine razkrivanja.

V poznejšem Heideggru je tubit videti bolj pasivna, in večji poudarek je na odprtosti tubiti za bit. Lahko bi dejali, da gre tu za poudarek na »odgovoru« tubiti na danost biti. Vendar lahko Heidegger še vedno govori o odgovornosti tubiti, o »zmožnosti« »odgovora« na ta dar.* Še vedno je govor o aktivnem odnosu. Morda bi lahko dejali, da se v poznejšem Heideggru poudarek v vzajemni igri pasivnega in aktivnega premesti z aktivne na pasivno stran, toda nihanje med aktivnostjo in pasivnostjo lahko dojamemo v popolnem ravnovesju le, če imamo ob tem v mislih Heideggrovo delo v celoti.

Če je tubit poklicana, da odgovori na klic biti in če se danost biti dandanes daje skoz razkrivanje tehnologije, lahko v zelo specifičnem smislu rečemo, da je tubit odgovorna za tehnologijo. Tega prav gotovo ne moremo razumeti v smislu, da je tehnologija sredstvo, s katerim tubit razpolaga in ga ima pod svojim nadzorom, kajti tehnologija bistveno niso stroji, ki so tubiti na razpolago. Če tehnologijo dojemamo na ta način, jo s tem ne le napačno razumemo, temveč tudi ostajamo v čvrstem primežu manipulativnega, posesivnega, izzivajočega načina mišljenja, ki tehnologijo kot tako vzpostavlja. Tehnologija je prej *Gestell*, ki postavlja v lastni okvir prav vse, vključno s tubitjo. Zaradi tega lahko Heidegger trdi, da bistvo tehnologije ni »nič človeškega«. ³⁶ »Postavje« gotovo da ni možno brez človeštva, vendar je ravno tako nekaj, kar uhaja popolnemu človekovemu nadzoru. Ko govori o razkrivanju tehnologije, Heidegger pravi:

Se to razkrivanje godi nekje onkraj človekovega delovanja? Ne. Vendar se ravno tako ne godi izključno v človeku oziroma odločilno *skoz* človeka.³⁷

Tubiti je v svoji odgovornosti za tehnologijo, za *vprašanje* tehnike odgovorna za tisto, kar v določeni meri presega tubit. Če si »odgovorna« oseba, iz tega nujno ne sledi, da si povsem ali popolnoma avtonomen. Nasprotno, to prej govori o »odvisnosti« od nečesa, kar prihaja od zunaj, o zmožnosti, da se te nekaj dotakne, o bistveni ranljivosti.

* Spet sklicevanje na dvojni pomen besede responsibility ('odziv/odgovor, zmožnost'). – op. prev.

³⁶ *WHD*, str. 53; *WCT*, str. 22.

³⁷ Heidegger, *Die Frage nach Technik*, str. 31; *The Question Concerning Technology*, str. 24.

Heideggerjanska odgovornost se tako v veliki meri razlikuje od tradicionalne interpretacije odgovornosti, ki ima v veliki meri opraviti z nadzorom in računajočim mišljenjem. Ko za nekoga pravimo, da je odgovoren za svoja dejanja, s tem ponavadi menimo, da je odgovoren za *posledice* svojih dejanj. Odgovorna oseba je potemtakem oseba, ki upošteva možne rezultate, ocenjuje in predvideva učinke posameznega dejanja. Debata o mejah take odgovornosti se osredotoča na meje ocenjevanja in predvidevanja, odgovornosti pa smo ponavadi odrešeni na točki, ko priznamo, da nihče nikakor ne bi mogel predvideti takšnega in takšnega rezultata, da so bili nekateri rezultati »nepredvideni«. Tisti, ki se nočejo sprijazniti z zmanjšanjem odgovornosti, so se prisiljeni zateči k argumentaciji, po kateri bi te rezultate *morali* predvideti, da je bilo tisto, kar naj bi bilo »nepredvideno«, mogoče videti in da ni ostalo nevideno zaradi nezmožnosti, temveč zaradi umanjkanja *volje* videti. Obramba tradicionalnega pojma odgovornosti je neizogibno povezana z željo in poskusom *videti* celoto.

140

Ta tradicionalni pomen odgovornosti implicira nadzor nad tistim, kar prihaja iz nas; in prizadevanje za razširitvijo tega pomena odgovornosti vodi k razširjenim pojmovanjem tistega, kar prihaja iz subjekta. Pomen odgovornosti, kot ga najdemo pri Heideggro, pa nasprotno ne implicira nadzora ali obvladovanja, pač pa odgovarjanje tistemu, kar prihaja od daleč, in skrb za tisto, česar nikoli ne moremo obvladati. Daljnosežne posledice naših dejanj, načini reagiranja ljudi in vpliv dejanj na izvrševalca dejanja so gotovo onkraj nadzora. Trditev, da lahko kdaj spoznamo posledice naših dejanj v celoti ne vzdrži resnejšega premisleka; pa vendar bi se izkazali za nečloveške, če bi zanikali odgovornost za dejanja in njihove rezultate. Ali ni avtentična odgovornost prav v tem – da prevzamem odgovornost za ljudi ali stvari, ki so nam *dani*? Prevzeti odgovornost zgolj za tisto, kar lahko z gotovostjo predvidimo oziroma z lahkoto nadziramo ali da ne sprejmemo odgovornosti zato, ker ne moremo predvideti oziroma enostavno ne moremo nadzorovati – to so bržkone bolj nečloveški načini obnašanja.

Prav nenavadno je, da se navsezadnje izkaže, da lahko vztrajanje v aktivnem, dominantnem in hotenjskem načinu mišljenja, ki spada k tehnologiji, dojamemo kot zavračanje »odgovornosti«. Takšno mišljenje je seveda pogosto tesno povezano z razmišljanjem o odgovornosti, vendar gre tu za psevdo-odgovornost, odgovornost za to, kar lahko nadzorujemo, in ne za tisto, kar nas lahko uroči. Pojem odgovornosti v Heideggrovih spisih daje poudarek predvsem na »odgovor« na tisto, kar prihaja od onkraj. V območju avtentične

odgovornosti za dejanje ima takšen odgovor le malo opraviiti z vzratnim upravičevanjem tistih dejanj, ki temeljijo na preračunavanju, opravljenem v trenutku odločitve. Veliko ustrenejša odgovora sta lahko *hvaležnost* ali *obžalovanje* – oba sta rezultat zahteve po odpuščanju. Sicer nedvomno drži, da imajo številni filozofi v zvezi s Heidegrovno vpletenostjo v nacionalsocializem velike težave ne le zaradi vpletenosti same, pač pa tudi zaradi Heidegrove kvaziračunajoče obrambe, da namreč nihče ni mogel predvideti, katero pot bo nacionalsocializem ubral. Morda tega res ni bilo mogoče predvideti. Vendar to nikaikor ne zmanjša odgovornosti in obveze pravilnega odgovora – ki je bil lahko v tem primeru le ponižnost in obžalovanje. Vendar takega odgovora nismo nikoli dočakali.

Pojem neračunajoče odgovornosti kot drugačen način obravnave dvoumnosti Heidegrovega pogleda na tehnologijo nam tudi omogoči manj enostranski pogled na Husserla. Husserlov pojem odgovornosti se prav gotovo zdi povezan z nadzorujočo subjektiviteto, s poskusom nadzorovanja tistega, kar prihaja od onkraj. Res je tudi, da lahko za Husserlovo odgovornost trdimo, da ni usmerjena navzven, ampak k sebstvu: gre za »samo-odgovornost«.* Vendar je pri tem pomembna ugotovitev, da Husserlova odgovornost konec koncev nikoli ne funkcionira v območju računajočega mišljenja. Husserl ne bo nikoli trdil, da je odgovorna oseba tista, ki je voljna dobro *oceniti* posledice svojih dejanj. Samodgovornost je za Husserla v veliko večji meri povezana z držo samokritike, z voljnostjo samoiniciative in postavljanja samega sebe pod vprašaj, iskanja evidence za tisto, v kar verjamemo in zavračanja tistega, za kar evidence ne moremo najti. Za Husserla je odgovornost opravičevanje samega sebe. Toda to opravičevanje ne temelji na prikazu pravilnega računa, marveč na pridobitvi evidence. Evidenca je dejansko tisto, kar po Husserlu umanjka v čisto računajočem mišljenju. Voljnost pridobiti evidenco je tako povezana z voljnostjo samokritike in prevzema odgovornosti za lastna prepričanja.

Evidenca je nekaj, kar smo ljudje »zmožni« pridobiti, je pa tudi nekaj, na kar »odgovarjamo«. Je nekaj, kar prihaja od onkraj in kar lahko uzremo tudi kot »dar«. V *Logičnih raziskavah* izkušnja »resnice«, ki se razkrije, ko se »izpolni« »prazna intenca«, ko se dokopljemo do evidence nečesa, ni le subjektivni občutek. Evidenca, na katero lahko pokažemo, prihaja od zunaj. Dojemanje evidence gotovo temelji na voljnosti, večšini »uzrtja«, na *želji* po evidenci,

* Besedna povezava angleških besed »the self« in »self-responsibility« se v slovenščini izgubi (sebstvo in samo-odgovornost). – op. prev.

vendar izpolnitev te želje ni nikoli zgolj plod delovanja subjekta. Pot do evidence je trda, zanjo »se je treba potruditi« in odgovornost opravljanja tega dela je v domeni filozofije. Odgovornost kot *habitus* kritike je tista prvina Husserlove filozofije, ki jo je mogoče rešiti iz okvira računajočega in tehnološkega mišljenja.

Pojem odgovornosti, kot smo ga razvili tukaj, daje velik poudarek na dopušcanje, poudarja pa zmožnost *odziva* [response] na tisto, kar prihaja od onkraj. Takšna odgovornost ne skuša nadzorovati tega, kar uhaja nadzoru, in se ne oklepa trditve, da pripoznanje meja tega, kar je mogoče nadzorovati, postavlja meje odgovornosti sami. V odprtosti za to, kar je onkraj nas, odgovornost snuje kritiko mišljenja, ki hoče nadzorovati. Pripoznanje te dovzetnosti računajočemu mišljenju in njegovi dovršitvi v tehnologiji ne postavlja nagrobnika, temveč razpira prostor za različne načine netehnološkega odnosa do sveta in soljudi.

Prevedel Janko Lozar

LITERATURA

142

- Heidegger, M.: »Die Frage nach der Technik«, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, 13–44.
 Heidegger, M.: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.
 Heidegger, M.: *Was heißt Denken?* Tübingen 1957.
 Heidegger, M.: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.
 Heidegger, M.: *Gelassenheit*, Pfullingen 1959
 Heidegger, M.: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962.
 Heidegger, M.: *Discourse on Thinking*, New York 1966.
 Heidegger, M.: *What is Called Thinking?* New York 1968.
 Heidegger, M.: *Identity and Difference*, New York 1969.
 Heidegger, M.: *Holzwege*, GA 5, Frankfurt/M. 1977.
 Heidegger, M.: *The Question Concerning Technology*, New York 1977
 Heidegger, M.: *Parmenides*, GA 54, Frankfurt/M. 1982.
 Heidegger, E.: *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, GA 45, Frankfurt/M. 1984.
 Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt/M. 1989.
 Heidegger, M.: *Der Feldweg*, Frankfurt/M. 1989.
 Husserl, E.: *Philosophie der Arithmetik, Husserliana XII*, The Hague 1970.
 Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI*, The Hague 1954
 Husserl, E.: *Philosophie der Arithmetik, Husserliana XII*, The Hague 1970.
 Kisiel, Th.: »Science, Phenomenology, and the Thinking of Being,« v *Phenomenology and the Natural Sciences*, J. Kockelmans in T. Kisiel (ed.), Evanston, 1970.
 Kolb, D.: *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After* (Chicago 1986.
 Marcuse, H.: *One Dimensional Man*, Boston 1966.

KANT, PRAGMATIČNI ANTIREALIZEM IN HUSSERLOVA FENOMENOLOGIJA

Kant je v mnogih pogledih izjemno zanimiv lik novoveške filozofije. Filozofsko mišljenje je namreč pomaknil na področje, s katerega je mogoče na splošno začudenje zavzeti popolnoma nova stališča tako do resničnosti same kot tudi do razmišljanja o njej. Preseneča ugotovitev, da se h Kantu vračajo in se z njim soočajo tako spekulativni novoplatoniki (npr. Natorp) kot eksaktni naravoslovci (Weizsäcker), metafiziki (Heidegger), nasprotniki tradicionalne metafizike (Husserl, Carnap), analitični filozofi (Strawson, Quine, Davidson), pa tudi postmoderni misleci (Lyotard, Welsch, Rorty).

143

Kant se je razglasil za glasnika nove, »kritične« filozofije, ki naj bi se dokončno osvobodila izpod tradicionalnega dogmatizma. Govoril je o »kopernikanskem obratu«, glede katerega je čutil, četudi ga je razumel kot spremembo metode, da je izjemno pomemben prelom s tradicijo. V zgodovini filozofije velja Kant za neusmiljenega »razbijalca metafizike« in vsi, ki prisegajo nanj, imajo za samoumevno, da je mogoče s Kantom tradicionalno metafiziko preseči. V tem pogledu se na Kanta zlasti hvaležno sklicujejo nekateri postmoderni, skupaj z njimi pa tudi postanalični filozofi (Lyotard, Welsch, Rorty). Če namreč velja Kantovo izhodišče in način, kako je demaskiral »velike zgodbe« predhodnih spekulativnih metafizik, se zdijo upravičeni tudi temeljni cilji postmoderne in postanalične filozofije.

In ravno v tem je po mojem mnenju kamen spotike. Dovoljujem si trditi, da je Kant s tradicijo prelomil le na videz in da glavne hibe predhodne metafizike sploh ni odstranil niti je ni hotel odstraniti. Še več: v njegovi strategiji nahajam dvom (ki ga z njim deli tudi postmoderna), ki je po mojem mnenju nagovor k fenomenološkim raziskavam.

I. Kant in tradicionalna metafizika

Kant je tradicionalno metafiziko opozoril na njeno mučno zmoto: človeški razum je že po svoji lastni podstati organiziran tako, da je vse, s čimer lahko operira in kar lahko predstavlja njegove vsebine, zgolj njegov lastni konstrukt, ki nima nobene zveze z resničnostjo, kakršna je sama na sebi. Tradicionalna metafizika je namreč domnevala, da so ti konstrukti objektivna resničnost in da sodijo v sfero »stvari na sebi«. Seveda je jasno, da se je morala pri popisu takšnih entitet ujeti v nerešljiva protislovja.

144

Po Kantu se nam vsaka stvar daje v obliki zaznav, ki morejo zajeti samo zunanje izraze stvari, fenomene. Toda zajetje teh fenomenov (v bistvu proces njihovega zaznavanja) je mogoče samo pod določenimi pogoji – zaradi tega, ker smo kot empirična bitja opremljeni z apriornimi »formami čutnosti«. Da bi lahko razločili dva fenomena, si ju moramo biti najprej zmožni predstavljati v prostorskem (zraven, nad, pred) ali časovnem (pred, po, zdaj) razmerju. Sama razmerja pri tem ne zaznavamo, je pa predpogoj kakršnega koli zaznavanja, pa tudi njegova apriorna oblika. Že kot empirična bitja smo torej opremljeni z nekakšno matriko, ki ureja in razločuje fenomene od posameznih zaznav. Vse nadaljnje operacije z zaznavami morejo nato potekati zgolj v okviru, ki nam ga je določila vrojena matrika. Četudi se nekako zavedamo, da je vir vseh fenomenov (in njihovega spoznavanja) nekakšna »reč na sebi«, pa ne bomo nikoli zmožni ugotoviti, kakšna ta reč na sebi je, in to zato, ker bomo imeli vedno opraviti z oblikami, ki so nastale s sintezo posameznih zaznav, urejenih z apriornimi formami čutnosti. To sintezo opravlja t. i. pretehtavanje. Le-to iz posameznih zaznav ustvarja predmete, med katerimi vzpostavlja (glede na »logične forme«) osnovna razmerja (principe). Šele za to duhovno aktivnostjo začne delovati čisti razum: ustvarja velike celote pojmov, »ideje«, in razlaga razmerja, ki se kažejo med njimi. Kot se zdi, te ideje niso nič takega, kar bi bilo razumu v kakršnem koli primeru tuje, izven njega. Gre namreč za regulativne konstrukcije, ki so kot poskus zaokrožitve dodajane posameznim predhodnim sintezam.

Kantova veličina je v tem, da je v metafiziki odkril tisto, od česar je ta živela, pa se tega ni zavedala, če pa že, tedaj ne dovolj jasno. Vse »metafizične« razsežnosti resničnosti so že vse od Platona samo hipostazirani konstrukti razuma. Vse te platonske »ideje«, aristotelske »substance«, sholastične »esence« in »čisti akti biti« so samo regulativne ideje, ki morejo dobro služiti kot razlagalni princip velikih sintez. S temi mora razum zaokrožati svoje izkustvo o svetu, toda, ko začnemo z njimi ravnati dogmatično, kot z nečim, kar je razumu transcendentno, se nam sprevržejo v zavajajoče sugestije. Natačno rečeno, Kant metafizike ne pokončuje, samo metafizični razum sili, da bi ta izvedel nekaj temeljnega o samem sebi in o svojih pristojskih, da bi te pristojski spoštoval in da jih ne bi prestopal. Le pustimo »čistemu« razumu, spodbuja Kant, naj se zadovoljuje z ustvarjanjem idej. Od strani, s »transcendentalnega« položaja, pa ga s »kritičnim« umom le nadzorujemo, določimo mu meje in ne dopustimo mu, da bi jih prestopal. Pravi filozof, ki ima na razpolago »kritični um«, ve, da je konstruiranje idej o svetu neizogibno (in v nekem pogledu celo koristno), toda hkrati se zaveda, v kateri sferi morejo ti konstrukti igrati svojo vlogo. Kritični um se ozira na razliko med svetom »reči na sebi«, ki ga »moremo misliti, ne moremo pa ga spoznati«, in med svetom »predmetov izkustva«, o katerih je dovoljeno tvoriti pojme in ideje, na temelju slednjih pa tudi posamezne vede. Predmeti posameznih ved potemtakem niso nič drugega kot različni deli takšnih konstruktov, delitev pojmov in principov. Narava, s katero se ukvarjajo naravoslovne vede, ni svet reči na sebi, temveč splošni konstrukt, ustvarjen z našimi razumskimi dejavnostmi. Razum predpisuje zakone naravi: »Objekti se morajo prilagajati našemu spoznanju.«¹

II. Lyotard

Za številne sodobne mislece je najbolj simpatična ravno ta Kantova resignacija. »Stvar na sebi« namreč predstavlja začetno »celoto bivajočega«, ki jo je tradicionalna metafizika tako agresivno predpostavljala kot temelj resničnosti in v katere popis je usmerjala vsa svoja prizadevanja. Ko torej Kant odpravi to obsežno obliko in jo razglasi za zgolj konstrukt, svetuje, naj se z njo nikar še naprej ne ukvarjamo, temveč naj se raje posvetimo raziskovanju tega, kako deluje konstruirajoči razum sam. Tako se zdi, da s tem ukinja celotno tradicionalno metafiziko z vsemi njenimi nezaželjenimi cilji. Filozofiji se tako

¹ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1900, str. 22 (Vorrede zur zweiten Auflage XVI).

ponuja v bistvu samo ena mogoča pot: »V skladu s kritičnim, skeptičnim razumom in njegovo praktično vlogo rušiti vse gradove v oblakih, kar jih je v razumu samem. Če je v filozofiji univerzalizem sploh še mogoč, tedaj je to lahko le univerzalizem kritične razumske skepse.«²

Liotard je to kantovsko stališče poudaril kot pomemben motiv postmodernega mišljenja, kot način, kako zmagati nad prizadevanjem tradicionalne spekulativne filozofije, da bi se za vsako ceno dokopala do kraljestva »reči na sebi«.

Po Lyotardu je Kant povsem pravilno prikazal, da ni mogoče zajeti celote resničnosti, kar dela celoto resničnosti za nekaj, česar ni mogoče spoznati, ampak zgolj občutiti kot nekaj »vzvišenega«. Občutek vzvišenega se torej pojavlja tedaj, »ko predstavljalnost odpove in ni zmožna predstaviti objekta, ki bi se, četudi zgolj v osnovi, ujema s pojmom. [...] Zmožni smo si ustvariti pojem tega, kar je absolutno veliko ali močno, toda kakršna koli pradeditev subjekta, ki naj bi nam »prikazala« to absolutno velikost ali absolutno moč, se nam razodeva kot bolešno pomanjkljiva.«³ Na (romantično in poromantično) moderno tako Lyotard gleda kot na odvečen poskus na neki način predstaviti vzvišeno, ki je v osnovi neujemljivo. »Kot moderno označujem tisto umetnost, ki svojo »drobno spretnost«, kot je temu rekel Diderot, vlaga v to, da bi prikazala obstoj nečesa, česar ni moč prikazati. Ta umetnost je pokazala, da obstaja nekaj, kar je misljivo, a ga ni moč niti videti niti pokazati...«⁴ Moderna je tako še vedno pod vplivom iluzije o možnostih prijetja neujemljivega. Toda to prizadevanje po Lyotardu ne more prinesiti resničnega občutka vzvišenega, o katerem je govoril Kant, temveč le nostalgijo. Po Lyotardovem mnenju se torej moderna giblje v nasprotni smeri kot Kantovo mišljenje. Na kratko: postmoderna si ne prizadeva ničesar drugega kot vzeti Kanta zares. Optimistično ugotavlja, da neujemljivost neujemljivega pravzaprav ni tragedija, temveč prednost. »Postmoderno bi bilo tedaj to, kar v modernem označuje nepredstavljivo v predstavitvi sami; to, kar se upira tolažbi dobrih form, konsenzu okusa, ki dovoljuje skupinsko udeležbo na nostalgični želji po nemogočem; to, kar novih predstavitev nikakor ne raziskuje zato, da bi iz njih črpalo veselje, temveč da

² Horyna, B., *Filozofie posledních let před koncem filozofie*, Praha 1998, str. 324.

³ Lyotard, J.-F., *Postmoderno vysvětlované dětem* (v poglavju *Pojem vznešeného a avantgarda*). In: Isti, *O postmodernismu*, Praha 1993, str. 24.

⁴ N. d., str. 24.

⁵ N. d. (poglavje *Postmoderno*), str. 28.

bi bolje občutilo, da obstaja nepredstavljivo.«⁵ Za nostalgичno željo po spravi med pojmi in čutno zaznavnim stoji želja po celovitosti in enosti – fantazija o resničnosti, ki je dojeta zanesljivo. Postmoderna pa ima moč, da »vzvvišeno« skupaj s Kantom razglasi za odmev nečesa, česar ne bo mogoče nikoli predstaviti, zajeti s pojmi ali povedati v »veliki zgodbi«. Razglaša »vojno vseza-vezujoči enosti« in poziva k »pričevanju o nepredstavljivem«.⁶

Postmoderna začenja torej – skupaj s svojo korifejo – kot kantovstvo, ki želi cesarstvu »stvari na sebi« dopustiti njegovo prvotno neulovljivost in ki se veseli, da matrika našega mišljenja in posledično tudi pripovedovanja o svetu načeloma ne more biti identična s strukturo resničnosti same. Samo resignacija nad takim odnosom nas lahko obvaruje pred poskusi »velikih zgodb«, pred iskanjem ene same resnice in pred iskanjem ujemanja med pravim mišljenjem s pravo resničnostjo. Kant je bil sicer še zgodovinsko določen, kajti ves čas je vztrajal pri eni sami matriki. Toda odločilni korak je bil storjen – stvari same na sebi ni mogoče doseči – in samo vprašanje časa je bilo, kdaj bo ugotovljeno, da ni moč vztrajati niti pri eni sami matriki, saj ni univerzalnega kriterija za njeno upravičenje. Iz Kantovega »kopernikanskega obrata« je mogoče zato zelo hitro narediti temeljno izhodišče postmodernega zavzemanja za pluralnost diskurzov.

III. Kantova pragmatična strategija in Humov empirizem

Ta metoda je izpeljana iz Kanta, toda spregleduje, da ji sama Kantova filozofska strategija, torej narava »kopernikanskega obrata«, za to ne daje nobene opravičila.

Kot je razvidno, Kant metafizike ne želi presegati. Želi le opazovati delo metafizičnega razuma in ga obdržati v mejah, ki mu pripadajo. Mišljenje je treba osvoboditi antinomij in paralogizmov, sicer pa ga je mogoče (in potrebno) pustiti delovati tako, kot je delovalo doslej. Kritična filozofija ima nalogo razumu izčistiti polje njegovega delovanja, mu določiti meje, in to zato, da znotraj njih ne bi bil več moten in da bi lahko zato njegova dejavnost (sinteza konstruktov) potekala tembolj učinkovito. To stališče torej prej potrjuje, kot pa preklicuje predhodno metafizično tradicijo – dela jo jasnejšo in samo-zavedno.

⁶N. d., str. 28.

Če je bil subjekt s svojimi zahtevami že za Platona tisto, kar je odločalo o naravi »resničnosti«, in če je začel svojo vlogo igrati v novem veku, tedaj si je to vlogo s Kantom samo še bolje zavaroval. Kantove apriorne forme čutnosti niso nič drugega kot vidne oznake subjektivnih suverenih dispozicij, ki so bile Platonu še skrite. Kantov transcendentelni sistem je močan varnostni zid, pred katerim se ustavi vznemirljiv vpliv »stvari na sebi« in za katerim se lahko konstrukt, jih znotraj apriornih pogojev sprede razum, končno imenujejo »nujni in splošni«. Nujnost in splošnost (tedaj tudi objektivnost in veljavnost za druge subjekte) ne velja več za resničnost, temveč za *popis** realitet. Izkuštvne sodbe po Kantu ne dobivajo objektivne veljave zaradi neposrednega spoznanja predmeta (slednje je namreč nemogoče), »temveč zgolj pod pogojem splošne veljavnosti empiričnih sodb, ki, kot je rečeno, nikoli ne temelji na empiričnih ali čutnih pogojih nasploh, temveč na čistem presojevalnem pojmu (na kategoriji)«.7 »Zato sta pojma *objektivna veljavnost* in *nujna splošna veljavnost* (za vsakega) medsebojno zamenljiva...«8

148

Toda ravno v tej zgoščeni formulaciji se skriva vsa nekorektnost Kantove metode in omejenost njegovega »kopernikanskega obrata«. Kanta moramo namreč vprašati, od kod ve in na temelju katerih analiz lahko trdi, da »splošna veljavnost« *ne temelji* na empiričnih pogojih. Če se namreč od blizu ozremo na strategijo njegove metode in na način, kako se je pustil prebuditi iz »dogmatičnega spanca«, moramo odgovoriti, da od nikoder. Kant namreč »empiričnih pogojev« vedenja nikjer ne preiskuje in jih tudi *noče* preiskovati. To, s čimer je začel, je bila raziskava načinov, kako je veda pred njim govorila o resničnosti, ne pa raziskava tega, kako resničnost doživljamo. Kant priznava, da ga je iz »dogmatičnega spanca« prebudil Hume. Zato si pobježe oglejmo, kako je prišlo do te prebuje in kako je Kant po njej nadaljeval.

Hume je izvore kakršne koli mogoče izkušnje dosledno zreduciral na gole, medsebojno neodvisne »danosti«, na impresije, za katere ne predpostavlja nobene notranje strukture.9 Menim, da je mogoče imeti Huma zaradi tega za radikalnega naslednika poznosrednjeveškega nominalizma. Tudi Ockham namreč želi vsako posamezno bivajoče ugledovati preprosto kot *res singu-*

* Vsi poudarki v pričujočem prevodu ustrezajo poudarkom Ivana Bleche v izvirniku.

7 Kant, I., *Prologomena ke každé přístít metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, Praha 1971, str. 104 (§ 19).

8 N. d., str. 104 (§ 19).

9 Hume, D., *Zkoumaní lidského rozumu*, Praha 1972, str. 44 (II. poglavje, 12. odst.).

laris.¹⁰ Tako stališče seveda ukinja tradicionalno ontologijo in metafiziko (v vsej tradiciji tega empiričnega nominalizma, tudi novoveški, bomo lahko tako povsem jasno ugledovali odklanjanje tradicionalne ontologije in metafizike), kajti vse, kar je o resničnosti mogoče (in dopustno) izreči, je zgolj to, *da je*. Resničnost postaja konglomerat neodvisnih danosti, katerih edina očitna lastnost je ta, da so povod za našo zaznavo. Vse drugo, kar s takimi golimi danostmi lahko počnemo ali moramo početi, je že vprašanje raznih aktivnih sintez, konstruktov, asociacij, navad itd., tako da so rezultati taknih dejavnosti povsem v naši pristojnosti. Zdi se, da vsa filozofska tradicija, ki se giblje znotraj tega okvirja (torej tudi Kant in njegovi nadaljevalci), ne rešuje problema *narave teh danosti*, tj. *različnih možnih načinov* prikazovanja resničnosti, temveč – ne da bi slednje nujno izhajalo iz narave »empiričnih pogojev« – zgolj problem različnih možnosti in virov drugotnih sintez o teh danostih.

Med drugim je zanimivo, da se nominalistični redukcionizem prvotno ni razvil iz raziskave »empiričnih pogojev« – to še vedno ostaja velik filozofski dolg. Ockhamovo izhodišče je bilo namreč teološko, tj. spekulativno. Njegov glavni cilj je bil z novo razlago resničnosti Bogu kot stvarniku sveta zagotoviti absolutno suverenost *volje*. Ockham je zahteval, naj se Bogu končno z vso resnostjo prizna, da je naredil svet iz nič, da ga pri tem niso vodile nikakršne »ideje«, ki bi jih bilo potem morda mogoče prepoznati v svetu, in da je njegovo dejanje – kot svobodni akt popolnega bitja – tako nedojemljivo, da ni mogoče nič drugega, kot da vse to, kar je ustvaril, sprejmemo zgolj kot: *da je*. Meniti, da je mogoče nad tem (metafizično) uzreti neki racionalni red, bi pomenilo podcenjevati nedojemljivost in tako tudi *absolutnost* božje volje.¹¹

Humova posebnost je v tem, da je naletel na meje ravno tega izvorno nominalističnega redukcionizma. Menim, da je treba Huma razumeti tako in da se je treba k njemu vračati.

Hume je empiristično tradicijo pripeljal do pretresljivega spoznanja, da med empiričnimi danostmi ne more biti nobenega vzročno-posledičnega razmerja. Ni namreč jasno, zakaj naj bi kak vtis izviral iz drugega. Če empirični vtisi nimajo druge lastnosti kot le to, *da so*, tedaj samo iz njihovega obstoja ni

¹⁰Ockham, W., *Summa Logicae*, I 14,5 in I 15,2; in isti, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*. Stuttgart 1987, str. 65, 67.

¹¹N. d., I 15,4–5, str. 69–70.

mogoče izpeljati nobene vzročno-posledične zveze – znotraj razreda zgolj pojavitve vtisa namreč kavzalnost ne velja. Edino, kar zmore med empiričnimi danostmi vzpostaviti nekakšno razmerje, je navada, asociativna zveza, katere porok je naša subjektivnost.

Humovo stališče je večpomensko. Na eni strani se v njem skriva kritika tradicionalnega (nominalističnega) empirizma. Iz njene skepse pa implicitno izhaja: če ne bodo empirični vtisi *razumljeni drugače* kot zgolj povod spoznavnih aktivnosti, katerih sinteza bo *povsem subjektivna zadeva*, nam z empiričnega stališča o resničnosti izven teh zaznav ni mogoče izrečni nič smiselnega. Toda četudi bi mogla ta ugotovitev spodbuditi k ponovni raziskavi »empiričnih pogojev«, ki jih kasneje omenja tudi Kant, pa je Hume svoj problem razumel zgolj kot spodbudo k razmišljanju o dispozicijah, ki jih ima subjekt za obdelovanje vtisov, kar pa napotuje tudi v smer proti Kantu (in dovoljujem si trditi, da tudi k vsem empirično in pozitivistično usmerjenim koncepcijam vse do danes). »Hume je z nenavadno jasnostjo [...] in doslednostjo domislil načelo nedotakljivosti meja tega, kar je dano z izkustvom, z njegovimi protimetafizičnimi in protiontološkimi vidiki; vedi, ki je izgubila spoznavni vpogled v naravo stvari, pa je prisodil pragmatični pomen.«¹² Ker se spoznanje ne nanaša na objektivni svet, je tudi raziskovanje spoznanja izgubilo neposredni pomen za spoznanje zunanjega sveta. Raziskovanje vedenja ima antropološki pomen – je namreč del človeške narave, kamor sodita tudi raziskovanje čustev in moralnega čuta. Izraz *Traktat o človeški naravi* [*A Treatise of Human Nature*] v naslovu Humovega glavnega dela označuje ravno to ambicijo.¹³

150

Poleg tega je Hume naletel še na en problem, ki bi lahko bil spodbuda k ponovni raziskavi »empiričnih pogojev«, toda Hume iz njega ni potegnil prav veliko. Gre za vprašanje, kako v radikalnem pozitivističnem »impresionizmu« zagotoviti razlikovanje med »fikcijo« in »resničnostjo«. Videti je, da je Huma skrbelo, kako razrešiti tole težavo: če je vtis resnično samo čista enkratna danost in se vse drugo odigrava za njim in v kombinaciji z njim (z nastankom idej in njihovim združevanjem), tedaj je resničnost komaj mogoče razločiti od fikcije. Zmožnost, s katero pri spoznavanju razpolaga subjekt in ki naj bi rešila omenjeno zagato, je pri Humu *vera*, natančneje »občutek vere«. To je tista kvantiteta, zaradi katere se ta tip »doživetij« loči od doživljanja predstave, ki je

¹²Sobotka, M., Humova skepse. In: Hume, D., n. d., str. 26.

¹³N. d., str. 21.

nastala s fiktivnim kombiniranjem izvirnih vtisov in njihovih idej.¹⁴ Toda ta vera je očitno subjektivni princip, saj ne izvira iz vedenja po sebi, temveč iz načina, kako se uresničuje, ali iz načina, kako jo zajema duh.¹⁵ Vera ne sodi na področje percepcije in ni objektivna – pripisati jo je treba dejavnostim subjekta.

Hume je torej skeptičen do zamisli, da bi bilo mogoče iz (naključnega in kaotičnega) empiričnega materiala izluščiti »nujne in splošne« relacije, ki bi veljale intersubjektivno. Kant pa je nasprotno prepričan, da bi bilo to nekako vendarle možno, če naj ohranimo znanost (in celo metafiziko kot znanost). Zato se loti iskanja dispozicij, s katerimi je človeški razum zmožen kaotični zmešnjavi podatkov vtisniti tako podobo, ki bi imela »nujno in splošno«, tj. intersubjektivno veljavo. Pogoj za to je iskanje »apriornih« (tj. vsem subjektom *univerzalno* danih) form pridobivanja in obdelovanja izkustev (pri Kantu bo to ugledovanje in tehtanje), med katerimi bi morala seveda nekako delovati tudi »vzročna zveza« in nazadnje tudi zmožnost določiti, kaj je »resnično« in kaj je npr. samo »mogoče«.

Toda dovoljujem si trditi, da Kantovo a priori ni bilo odkrito na korekten način. Apriorne forme čutnosti in tehtanja namreč niso bile izpeljane iz dosledne analize empiričnega izkustva in njegove strukture, torej iz analize *stanja reči*, pač pa so plod *želje* opravičiti tisti tip razumskega dela, ki je bil domač Kantovemu času. Ko se je namreč tradicija znašla pred tako močnim dvomom, kakršnega je pokazal Hume, kopernikanski obrat ni sprožil poskusa na novo premisliti, kako deluje mišljenje, temveč poskus rešiti čast *starega* tipa mišljenja (celo metafizičnega). To potrjuje tudi Kantova metoda. Kanta namreč ne zanima, ali Humov dvom izvira iz nezadostnega razumevanja temeljev empiričnega spoznanja in ali ne bi bilo torej treba ponovno analizirati naravo izkustva o svetu. Takoj sprejme, da so empirični podatki indiferentni vtisi, ki se z ničimer ne vežejo. »Analizo« empirije zelo hitro zaključi: vse temeljno pove že v dveh odstavkih *Kritike čistega uma*, ki je drugače precej obsežno delo.¹⁶ V resnici pa Kanta zanima, kako bi v *sodobnem* načinu mišljenja in dela z empirijo odkril tisto, česar Hume ni bil zmožen odkriti. Kant za svojo strategijo ni izbral resne analize empirije, ki bi bila – kot se mi zdi – predvsem potrebna, če bi hoteli omajati Humovo resignacijo, temveč se je odločil za

¹⁴ Hume, D., n. d., str. 82–85 (V. poglavje, 39. in 40. odst.).

¹⁵ Sauer, F., *Über das Verhältnis der Husserlschen Phänomenologie zu David Hume*. Kant-Studien, Bd. 35, Berlin 1930, str. 167.

¹⁶ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1900, str. 66 (Transzendentele Elementarlehre I, § 1).

ohranjanje sodobnega načina mišljenja. To ga je pripeljalo do raziskave starih epistemoloških obrazcev. Postopa tako, da se sprašuje, kako misli sodobna znanost – kakšne vrste sodb je moč najti v njenih izsledkih.¹⁷ »Ni težko ugotoviti,« trdi, »da obstajajo v človeškem védenju resnično [...] neizogibne in v najstrožjem smislu splošne, tedaj v celoti apriorne sodbe. Če želimo navesti tak primer iz znanosti, tedaj se je nujno treba ozreti na vse matematične izreke.«¹⁸ (V nasprotju s Humom) Kant pri tem »ugotavlja«, da je naše mišljenje zmožno poleg analitičnih sodb in sodb, ki so sintetične a posteriori, konstruirati tudi sintetične sodbe a priori.

Medtem ko se pri Humu še vedno skriva vprašanje, ali ne bi bilo treba empiričnega materiala obravnavati drugače,¹⁹ se Kant odloči, da tega ni treba, saj zadošča zgolj pozorneje analizirati dispozicije razuma, ki na svoj posebni način empirični material obdeluje. Kant je tako postal zastopnik diskurza, ki empirični material obravnava na en sam, scela določen način, da bi si zastavil vprašanje, ali je mogoč tudi kak drugačen način. Kant je izbral eno samo pot, ki se nadaljuje od Humovega razpotja, njegov izbor pa je treba razumeti kot zagovor sodobnega diskurza, torej kot povsem namerno in zavestno odločitev.

152

Če imamo Kantovo filozofijo za genialen poskus, da bi z rentgenom kritičnega mišljenja presvetlili skelet čistega razuma in poiskali dispozicije, iz katerih izvira mišljenje novodobnega racionalizma, nam je lahko njegova resignacija nad popisom resničnosti, ki je zunaj takega načina mišljenja, ravno tako blizu, kot je hvalevredno njegovo prizadevanje za maksimalno koherentno metodo te analize. Seveda pa je pomembno predvsem to, da se zavedamo *pragmatične* narave metodološke svobode tega »kopernikanskega obrata«.

Poudarjam: humovsko izhodišče se kaže v Kantovi tezi, da so temelj spoznanja čutni vtisi. Ker so nam dani onstran naše volje, mora biti njihov vir nekaj, kar je za naše izkustvo transcendenca. Velja, da obstajajo *meje* med vtisi in tem, kar ti razkrivajo, torej med vtisi in »stvarjo na sebi«. Določitev *meje* med vtisi in transcendentno resničnostjo mora temeljiti na *izkustvu* o tej meji. Referenca na zunanjo resničnost *mora* biti torej že v vtisih samih, drugače ne bi mogli o

¹⁷ N. d., str. 51 in naslednje (Einleitung V, 14 in naslednje).

¹⁸ N. d., str. 44 (Einleitung II, 4).

¹⁹ O inspirativni vlogi Huma pri zastavljanju takih vprašanj prim. obsežni komentar v: Novotný, Z., *David Hume a jeho teorie vědění*, Olomouc 1999, str. 140 in naslednje.

omenjeni meji vedeti prav ničesar. Tako ni izključeno, da se je moč skozi vtise dokopati do resničnosti, po drugi strani pa je še naprej čisto dobro mogoče misliti tudi analizo tega, kako se more transcendentalna resničnost kazati v naših vtisih. Seveda pa si Kant ni izbral te poti: s praktičnega stališča se je namreč *odločil*, da bo od te analize, ki jo je mogoče misliti, odstopil. Ne bo se ukvarjal s »pogoji možnosti eksistence empiričnega in izkustva o njem«, temveč s »pogoji možnosti dela čistega razuma«.

Razlikovati moramo torej med dvema aspektoma položaja, iz katerega skupaj s Kantom izhajamo: na eni strani je to *izkustvo o različnosti* med stvarmi na sebi in pojavi, ki so znotraj izkustva, na drugi strani pa je to *odločitev*, da te razlike *ne bomo* raziskovali in da bomo ostali v svetu pojavov. Medtem ko je prvi aspekt dan z nekim *stvarnim stanjem* stvari, je drugi določen s *subjektivno voljo*. Že na prvi pogled je razvidno, da oba aspekta nimata nobene zveze. Jasno je namreč, da znotraj okvirja, ki ga zameji moja odločitev, ni mogoče soditi o nečem, kar z mojo odločitvijo nima povezave. Z drugimi besedami: iz dejstva, da razlike med pojavi in »stvarjo na sebi« *nočem* raziskovati, ne more izhajati, da te razlike *ni mogoče* raziskovati, ali, kar je s tem še tesneje povezano, da se *moram* zadovoljiti z razumevanjem vtisov kot neodvisnega kaosa danosti.

Iz tega tudi izhaja, da delo, ki si ga nalaga kritični um, ni opravljeno *glede na samo resničnost*, temveč ravno *glede na zahteve uma samega*. Podstat tega »kopernikanskega obrata« je torej obramba pred motečim vdorom resničnosti. V osnovi je tako mogoče zapisati: Kantov diskurz je *legitimiran z resignacijo, izhajajočo iz pragmatizma*. Nespoznatnost sveta »reči na sebi« ni ugotovljena na temelju neuspešnega poskusa spoznanja tega sveta, temveč je razglašena na osnovi *odločitve*, da si za tako spoznanje sploh ne bomo prizadevali. Gre za pragmatizem subjektivitete, ki si noče razjasniti predstav o svetu, temveč o svojih spoznavnih dejanjih. Kant se torej moti, ko govori o »nespoznatnosti« stvari na sebi in o *nepremostljivi* razliki med »fainomeni« in »noumeni«. ²⁰ Če si dovolimo parafrazirati že navedeno misel Kanta samega, lahko rečemo: ni bilo dovolj prepričljivo dokazano, da »splošna veljavnost« empiričnih sodb v resnici *ne more* temeljiti »na empiričnih ali čutnih predpogojih nasploh«, zato je tozadevni zaključek neupravičen. Zato se zastavlja vprašanje: Zakaj ravno

²⁰ Prim. npr. Kant, I., *Prologomena ke každé přístí metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, Praha 1971, str. 126 (§ 32).

»splošna veljavnost« empiričnih sodb ne bi mogla *temeljiti* »na empiričnih ali čutnih predpogojih nasploh«, ko pa *ni bilo dokazano nasprotno?*

Kantovim nadaljevalcem iz vrst postmoderne in postanalitične filozofije je treba po mojem mnenju povedati: »kopernikanski obrat« ne izvira niti iz narave resničnosti, ki se je kar naenkrat izkazala za tisto nezapopadljivo »vzvišeno« (ravno ta »nezapopadljivost« še vedno ni dovolj raziskana), niti iz želje odrešiti se »univerzalnega« razlagalnega razuma (kajti Kant želi ravno obraniti njegovo nedotaknjeno avtonomijo).

Toda prav Lyotardova razlaga pojma »vzvišeno« po mojem mnenju dokazuje nezmožnost prepoznati resignacijo, izhajajočo iz pragmatičnosti, ki jo vsebuje Kantovo stališče, tako da razkriva neutemeljeno željo, da bi že nekako vnaprej razpravljali o resničnosti in šele nato o naravi njenih opisov. Če si Lyotard že jemlje Kanta za eno od izhodišč svojega mišljenja, tedaj bi moral hkrati tudi vedeti, da se skupaj s Kantom tudi odloča, in to za nekaj čisto določenega, in da zaključki, ki izvirajo iz njegovih raziskav, niso »nujni in splošni« za situacijo, v kateri je odločitev sprejeta, temveč *samo* za obzorje, ki se je s to odločitvijo odprlo. Opis izhodiščega položaja, v katerem se je odločitev zgodila, ima lahko tudi druge dimenzije in drugačne možnosti, njihova raziskava pa ne more biti presojana s stališča, katero bi določila *samo ena od mogočih* odločitev. Iz tega sledi: tako kakor teza o »nezapopadljivosti« stvari na sebi nima nujne notranje zveze z načinom, kako je Kant utemeljil popis nekega določenega tipa mišljenja, tako tudi nikakor ne moreta imeti s tem nobene zveze Lyotardova (in sploh postmoderna) teza o »nepredstavljalnosti« resničnosti in iz nje izpeljana zahteva po pluralnosti opisov (»novih predstavitev«²¹) te resničnosti. Če se odločim za Kantov pristop, preprosto *ne morem* prav ničesar reči o naravi resničnosti, kajti že s privzetjem pristopa dajem vedeti, da se o naravi resničnosti sploh *nočem* izrekati. Zato tudi *ne smem* nobene razsežnosti resničnosti jemati za *temelj* takega pristopa. Lyotard pa počne oboje. Razglaša, da *obstaja* resničnost kot »nepredstavljaliva«, na osnovi tega pa se že veseli, da je mogoče s to »*majhno realnostjo* resničnosti« upravičiti iznajdevanje »drugih resničnosti«. ²²

154

²¹ Lyotard, J.-F., n. d., str. 28 (poglavje *Postmoderno*).

²² N. d., str. 23 (poglavje *Pojem vznešeného a avantgarda*).

IV. Rorty

Pragmatično stran Kantove kritike človeškega spoznanja se je danes nazadnje le eksplicitno priznalo. S tem mislim na filozofijo Richarda Rortyja. Ta želi Kanta preseči tako, da naredi iz njega »protopragmatista« in da pripelje do sklepa to, kar je mogoče pri Kantu najti zgolj v obrisih.

Rorty se pogosto sklicuje na Deweyja. Nič čudnega: Dewey namreč v svoji kritiki tradicionalnega empirizma ocenjuje Kantov apriorizem in še bolj kot Kant poudarja pragmatično razsežnost. Po Deweyju čuti niso vrata k spoznanju, temveč spodbuda za delovanje.²³ Zato ni zelo pomembno, ako bi se ukvarjali z njihovimi noetičnimi dispozicijami in s tem z naravo njihove apriorne estetske zmožnosti. Preiskovanje načina, kako čuti našemu izkustvu predstavljalo zunanjo resničnost, je popolnoma nepotrebno. Čuti niso vir informacij, temveč »navodilo, da naj se ravna na ustrezen način«.²⁴ Za nas niso a priori prirojeno sredstvo za intelektualno združevanje vtisov, temveč »prilagodljivi načini ravnanja, navade, dejavnostne funkcije, sprega delovanja in prenašanja«.²⁵ Bolj kot v »noetičnem« in »intelektualnem« svetu apriorno nahajamo na »življenjskem in praktičnem« področju, v sferi bioloških potreb in vedenjskih vzorcev. Šele Dewey popolnoma in dosledno razvije Kantovo pragmatično resignacijo, ki je morala biti zaradi dela s »čistim umom« zgolj nedosledna. Toda v Deweyjevem primeru gre za lastno motivacijsko strukturo našega izkustva, za strukturo, ki je usmerjena na tisto prirojeno, tj. na praktične življenjske potrebe samoohranitve, na namere in učinke. Zunanji svet ni izključen zato, ker je »nespoznaven«, temveč zato, ker je »nezanimiv«. Zdi se nam, da je zato Dewey bolj odkrit in odprt kot Kant, saj svoje odločitve ne skriva za tezo o »nespoznatnosti«, temveč jo priznava kot nekaj, kar je izvedeno v skladu z našimi pragmatičnimi dispozicijami.

In ravno v tem duhu hoče po Kantu nadaljevati tudi Rorty. Kantu očita predvsem to, da njegov a priori opravičuje oni tradicionalni epistemološki diskurz, v katerem je temelj mišljenja čista, nespremenljiva in neempirična zavest (ali duh).²⁶ Ta abstraktna, transcendentalna in »nepragmatična« po-

²³ Dewey, J., *Rekonstrukce ve filozofii*, Praha 1929, str. 70 (IV. poglavje).

²⁴ N. d., str. 70.

²⁵ N. d., str. 72–73.

²⁶ Rorty, R., *Hoffnung statt Erkenntnis: eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien 1994, str. 65.

šast potem – po Rortyju enostavno nedopustno – vpliva tudi na področje morale.²⁷

Kljub vsemu temu pa je mogoče Kanta razumeti kot prelomnico. Rorty poudarja Kantov odločni prelom s platonsko noetiko, ki sta jo obvladovala prepričanje o obstoju objektivne resničnosti, neodvisne od naših spoznavnih dejanj, ter gotovost o obstoju naše temeljne zmožnosti, da tako resničnost adekvatno popišemo in izrazimo. Rorty meni, da se je Kantu posrečilo dokazati, da spoznanje ne temelji na platonskem čistem zrenju, temveč na upoštevanju pravil, danih struktur, ki izvirajo iz naše čutnosti in tehtanja.²⁸ Pragmatisti se lahko s Kantom ujemajo v zamisli, da »mora biti resnica, v nasprotju s Platonom, na novo definirana v tem smislu, da narava in kriterij resnice temeljita edino in samo na spletu naših predstav.«²⁹ Skladno s tem stališčem imamo torej lahko Kanta za »protopragmatista«,³⁰ če pa (kakor Dewey) dosledno nadaljujemo v smeri, ki jo je začrtal, tedaj se na koncu znajdemo v čistem pragmatizmu. Dovolj se je samo ovesti, da »apriorne« strukture izkustva in vedenja niso nespremenljive in od nas neodvisne, tako kot so naše genetske danosti, temveč so predmeti naše izbire, odločitve in spremenljivih načinov, kako se odzivamo na svoje (v osnovi) biološke potrebe.³¹ To, s čimer se vključujemo v svet, niso okamenele forme mišljenja, ki bi zagotavljale neko obliko predstavitve »stvari na sebi«, temveč pripomočki za asimilacijo impulzov, ki nam omogočajo, da se na te uspešno odzovemo. Tisto človeško tako ne moreta biti več zavest ali duh, temveč sistem sredstev, s katerimi vzdržujemo in prenašamo uspešne odzive – jezik. Jezik je spremenljiv, razvijajoč se kulturni artefakt, ki je blizu empirije in ki najučinkoviteje služi za izražanje izkustev in potreb. Jezik je bitnostno »pragmatičen« fenomen, zato Rorty zahteva, naj se vsa tradicija filozofije jezika dosledno prišteva k temu pragmatičnemu temelju. Rortyja veseli, da je po zaslugi Quina, Davidsona in drugih analitična filozofija v zadnjem času končno le izvedla »pragmatični obrat«.

Takšno razumevanje izvora in vloge jezika nam po Rortyju omogoča, da se dokončno nehamo ukvarjati z neprijetno dediščino »realizma« in »esencia-

²⁷ N. d., str. 74–75. Prim. tudi Rorty, R., *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava 2000, str. 111 in naslednje (poglavje III/1).

²⁸ Rorty, R., *Heidegger wieder die Pragmatisten*, Neue Hefte für Philosophie, 23, 1984, str. 2.

²⁹ N. d., str. 4.

³⁰ Rorty, R., *Hoffnung...*, str. 64.

³¹ Rorty, R., *Heidegger...*, str. 2.

lizma«. O jeziku je treba razmišljati kot o orodju, ne pa kot o predstavitvi neodvisne resničnosti.³² Resnica ni korespondenca, saj ni ničesar, s čimer bi mogli naši izreki korespondirati. Zato je po Jamesu resnica to, kar deluje in kar je za nas dobro, če v to verjamemo. Toda ta teorija resnice lahko zaide tudi v paradokse: nekaj, kar je za nas dobro ali čemur verjamemo, še ni nujno resnica, ali pa je lahko resnica, toda če v to verjamemo, še ne pomeni, da je to za nas dobro. Zato Rorty predlaga, naj se teoriji resnice povsem odrečemo. Ne iščimo pomena terminov, temveč njihovo uporabo.³³ Noben popis sveta ni privilegiran, noben ne zajema podstat sveta bolj kot drugi, to pa zato, ker podstat sveta ne obstaja.³⁴ Pragmatisti učijo, da obstaja mnogo različnih diskurzov, veliko komunikacijskih načinov in veliko različnih jezikov, da pa ne obstaja nikakršna univerzalna notranja podstat, ki bi bila skupni univerzalni temelj za vse in ki bi jo bilo mogoče filozofsko analizirati. Tako se je npr. namesto brezplodnih filozofskih domnev, ali je imel prav Hegel ali Darwin, bolje vprašati, kdaj je za nas bolj uporabno razmišljati tako, kot je to počel Hegel, in kdaj tako, kot je razmišljal Darwin.

Rorty priporoča dopuščanje svobodnega nastajanja vedno novih prepričanj. Nekatera izmed njih so v nasprotju s starejšimi. Tem navzkrižjem pravimo včasih »protislovje«, drugič pa »napetost«.³⁵ Edino, kar lahko naredimo, je vedno znova samo rekontekstualizacija kakega konteksta oz. preklapljanje med mrežami prepričanj.³⁶ Osnovno prepričanje je to, da je v nas množica predmetov, ki jih ne obvladujemo in ki v nas vzbujajo vedno nova presenetljiva prepričanja. Ta od nas pogosto zahtevajo ostra in drastična zanikanja. Vloga tako razumljene filozofije (Rorty ima to vlogo za »vzgojno«, ne pa za epistemološko) potemtakem ni več »najti objektivno resnico, temveč predvsem ohraniti diskusijo«.³⁷ Znebimo se vprašanj tipa »Ali si to natančno predstavil? Ali si v resnici zajel, kakšen je ta predmet v svoji podstat?« in se raje vprašajmo »Ali lahko prepričanje, da je lakmusov papir pordel, vključiš med svoja druga prepričanja?« Ali splošno: spraševati se o naravi kake izjave mora po-

³² Rorty, R., *Pragmatizmus je političky skrz-naskrz*, Kritika a kontext, roč. 3, 1998, č. 3–4, str. 39.

³³ N. d., str. 39.

³⁴ N. d., str. 38.

³⁵ Rorty, R., *Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace*, Filozofický časopis, 42, 1994, č. 3, str. 358.

³⁶ N. d., str. 368.

³⁷ Rorty, R., *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava 2000, str. 317 (poglavje VIII/3).

eniti vpraševati se: »Ali je naša uporaba teh besed enako usmerjena kot uporaba onih drugih besed?«³⁸

Rortyjeva nedolžna in transparentna izpeljava Kantove strategije je prikupno javno priznanje, da gre za pragmatizem. Toda to Rortyja ne zavaruje pred protislovji, v katerih se mora skupaj s Kantom znajti. To je logično: če namreč Rorty tako vehementno poudarja pragmatično ambicijo Kantovega »koper-nikanskega obrata«, pa pri tem ne preišče mej njenega izhodišča, more vse-kakor trpeti zaradi njene protislovnosti. Navedimo samo nekaj primerov.

Te, ki so skeptični do možnosti popisa katerega koli bivajočega in do popolnosti slovarja, ki naj bi se pri takem popisu uporabljali, imenuje Rorty »ironiki«. Njihovo stališče nato tudi natančneje popiše. Primerjajmo naslednja dva stavka, ki jih pri Rortyju najdemo tako rekoč na sosednjih straneh: 1. Ironiki soglašajo z Davidsonom, da *nismo zmožni izstopiti iz našega jezika* [poudaril I. B.], tako da bi ga lahko *primerjali z nečim drugim* [poudaril I. B.], ter s Heideggrom, ko gre za naključnost in zgodovinskost tega jezika.³⁹ 2. Ironik si ne domišlja, da je njegov slovar *bliže resničnosti kot drugi* [poudaril I. B.].⁴⁰

158

Ti dve izjavi sta v razvidnem protislovju. Rorty v bistvu pravi: Ne moremo izstopiti iz jezika in ga primerjati z nečim drugim, toda hkrati od nekom vemo, da je lahko jezik bolj ali manj blizu tega, kar je to drugo (torej resničnost), kajti šele s tem ko tej oddaljenosti ne pripišemo nobenega pomena, postanemo ironiki. Biti ironik torej pomeni *vedeti nekaj o resničnosti onstran jezika*, toda hkrati tudi *vedeti, da o resničnosti onstran jezika ni mogoče vedeti ničesar*. Zdi se, da je ironikom dovoljeno prav vse, toda potem ni treba (ni niti mogoče) več govoriti o ničemer.

Priporočilo, naj se ne ukvarjamo več z zunanjim svetom, temveč samo še z našimi prepričanji in z odstranjevanjem napetosti med njimi, nujno pripelje do vprašanja: Od kod vemo za spor med prepričanji? Zakaj naj bi bilo neko prepričanje v sporu z drugim? Kaj je kriterij tega spora, izvor napetosti? Obstajati mora jasna orientacijska točka, ki je od prepričanj neodvisna, saj drugače ne bi mogli primerjati njihovih moči in odločati, katero prepričanje je boljše, slabše, protislovno, bolj uspešno in temu podobno.

³⁸ Rorty, R., *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha s. a, str. 13 (I. del, I. poglavje).

³⁹ N. d., str. 84 (II. del, 4. poglavje).

⁴⁰ N. d., str. 81 (II. del, 4. poglavje).

Pragmatična metoda, ki si jo je izbral Rorty, poudarja okoliščino, ki smo jo ugotovili pri Kantu: z neko odločitvijo se nam odpre prostor za premišljanje, ki more biti – zgolj in samo znotraj tega prostora – legitimno in koherentno. Toda takoj ko se začne to premišljanje izrekati o tem, kar je *onstran* njegovega prostora, ne more biti več koherentno, kajti ukinja strategijo, iz katere izvira – *kot konkretna odločitev*. Koherenca diskurza, določenega z odločitvijo, mora to odločitev spoštovati in izražati, ne more pa biti kriterij za presojanje tega, kar šele odločitev sama razlaga ali vzpostavlja; prav tako ne more biti kriterij za presojanje tega, kar je onstran diskurza.⁴¹

V. Primanjkljaj antirealizma

Hume kaže, da dvom nujno izhaja iz takega razumevanja empirije, ki posamezne čutne dražljaje razume kot enkratna, neodvisna dejstva. Toda empirija, njena struktura in domet so tako razumljeni zgolj znotraj enega od diskurzov, samo v enem od slogov mišljenja. S svojo skepsa nas Hume opozarja na meje takega mišljenja. Njegova spodbuda naj torej ne bi prebudila zgolj raziskovanja, kako tak slog mišljenja deluje, temveč tudi raziskovanje vprašanja, ali ni mogoče razmišljati drugače, oziroma ali more obstajati drugačen slog mišljenja, ki bi empirijo analiziral na drugačen način. Kant nam pri tem ne pomaga prav dosti: ker je njegova metoda raziskovanja izpeljana iz trditve, da naj čutne dražljaje razumemo kot enkratna dejstva, nam ni zmožna razjasniti *zakaj*. Da bi se začeli ukvarjati z vprašanjem, ali so empirična dejstva res enkratni dražljaji, in da bi se lahko posvetili vprašanju, ali nam ti dražljaji prikazujejo zunanjo resničnost ali ne, ne moremo uporabljati metod in pojmov, ki že sami predpostavljajo, da bomo imeli empirična dejstva za enkratne dražljaje.

⁴¹ Menim, da Rortyjeveemu pragmatičnemu »relativizmu« na podoben način ugovarja tudi H. Putnam. Če govori Rorty o »slabem« ali »dobrem« prepričanju, se moramo vprašati: »Kaj [...] naj torej slabo pomeni drugega kot utemeljno na slabi metafizični podobi? In kako lahko Rorty sploh govori s pravilni in napačni metafizični podobi? [...] Če si noče nasprotovati, ima lahko takšen filozof svoje prepričanje za pravilno, ne pa za utemeljeno; ta njegova drža ima pridih nekakšne pragmatične nekonsistence [...] Enako kot Realizem tudi Relativizem predpostavlja, da lahko človek ostane znotraj svojega jezika, hkrati pa je lahko tudi izven njega. V zvezi z realizmom ne gre za neposredno protislovje, kajti vsa vsebina Realizma je zapopadena v trditvi, da je smiselno premišljati o Pogledu Božjega očesa (ali bolje: o »Pogledu od nikoder«); pri Relativizmu pa gre za samoukinitve.« (Putnam, H., *Realismus s lidskou tváří*. V: Putnam, H., Rorty, R., *Co po metafyzice?* Bratislava 1997, str. 48–49. Angl.: *Realism with a Human Face*. Harvard University Press 1990.)

Primanjkljaj natančne analize empirije postavlja pred Rortyja – z njim pa tudi pred vso (post)analitično filozofijo – naslednjo dilemo, ki jo je treba razrešiti:

Rorty se prišteva k antiesencialistom in antirealistom, ki ne razlikujejo »med predmeti, ki obstajajo pred procesom oblikovanja prepričanja, in med predmeti, ki se porajajo med nastajanjem prepričanja«. ⁴² Drugače in konkretnje: »Antiesencialisti gledajo na predmete kot na nekaj, o čemer je koristno govoriti, zato da bi se lahko soočili s stimuli, katerim so izpostavljena naša telesa. Vsi predmeti, skupaj s Quinovimi stimuli, so tisto, kar Quine imenuje pozitivete. Če ste se pripravljene odreči nazoru, da lahko najdete nekaj, kar *ni* pozitiveta, in če ste pripravljene dopustiti, da so predhodnik poziteta samo stimuli, ne pa vedenje (tako tudi ne npr. nereflektirano vedenje, perceptualno vedenje ali vedenje o lastnem izkustvu), tedaj se lahko izognete predstavi, da se nekateri predmeti konstituirajo z jezikom, drugi pa ne.« ⁴³ Želimo se znebiti koncepta »različnih metod, ustreznih naravi različnih predmetov (npr. posebne za jezikovno konstituirane predmete in posebne za one, ki niso konstituirani z jezikom),« in usmeriti pozornost »od zahteve predmeta k zahtevi cilja, ki naj mu neko raziskovanje služi«. ⁴⁴

160

Toda ta ostentativna (deweyjevska) redukcija empirije na (filozofsko) nezanimivo sfero impluzov in stimulov, poleg tega pa še teza, da je edino področje, na katerem naj se ukvarjamo s »konstituiranjem« predmetov, jezikovno polje, spregleduje nek (humovski) problem. Kakorkoli že imajo »predmetnosti«, ki jih konstituira in vzdržuje jezik, »idealno« naravo, pa jezik sam ni virtualna entiteta. Da bi lahko nastopal kot sredstvo sporazumevanja in interpretacije, kot nosilec sporočila in pomena, kot sredstvo za preklapljanje med konteksti itd., mora biti ali viden (bran) ali slišan, mora torej postati empirični dražljaj. Ko torej Rorty razglasi: »Resnica ne more obstajati tam zunaj – ne more obstajati neodvisno od človeškega razuma –; izjave tako ne morejo niti eksistirati niti biti tam zunaj,« ali: »Tam zunaj je svet, ne pa njegovi opisi,« ⁴⁵ moramo upoštevati, da je za vsakega od nas tudi »opis« najprej in nujno »tam zunaj«, enako kot svet. Tudi jezik in komunikacija namreč – enako kot drugi elementi sveta – zaposlujeta primarno naše čute. Tako se lahko vprašamo: Zakaj v prvem primeru to, kar je »tam zunaj«, ne more biti nosilec resnice (tako tudi ne

⁴² Rorty, R., *Zkoumání...*, str. 374.

⁴³ N. d., str. 375.

⁴⁴ N. d., str. 378–379.

⁴⁵ Rorty, R., *Nahodilost...*, str. 5 (I. del, 1. poglavje).

objektivno dostopne resnice), v drugem je pa lahko? Kje nam Rorty poda utemeljitev takega razločevanja? Jasno je namreč, da moramo tako kot »predmet« nekako konstituirati tudi »jezik« kot nekaj (*objektivno* realnega) za »branje« ali »poslušanje«; jezik moramo znati tudi razlikovati: na eni strani od toka *subjektivnih* vidnih ali slušnih dejavnosti, na drugi strani pa od dražljajev, ki jih pošilja »svet tam zunaj«. Te zmožnosti nam jezik ne more dati, saj se sam naslanja nanjo.

Iz zapisanega izhaja, da moramo imeti poleg »neosebne« informacije o tem, da »tam zunaj« nekaj je, že na empirični ravni elementarno razločevalno zmožnost, ki nam omogoča ugotoviti tudi to, *kaj* je »tam zunaj«. To je prvi pogoj, da bi lahko razločevali »pomene«, ki jih prinaša jezik, da bi lahko komunicirali in preizkušali resničnost izjav.

Če nočemo z Rortyjevo postanalitično filozofijo zdrsniti v neskončno nazadovanje, moramo predpostaviti nekaj, čemur povsem gotovo ne more ustrezati teorija, ki se brani razlikovati med različnih vrstami »predmetnosti« in odklanja raziskavo »nereflektiranega« ali »perceptualnega« vedenja. Nujni predpogoj za konstituiranje *predmeta sporočila* ali *prepričanja* je konstituiranje *predmetov videnja in slišanja*. Medosebna objektiviteta predpostavlja »empirično«, torej predjezikovno objektiviteto. Opraviti imamo najmanj z dvema tipoma objektivitete: s to, ki jo zaznavamo v izkustvu, in s tisto, ki jo konstituirajo jezikovna dejanja. Čeprav moramo tudi o prvi vrsti objektivitete govoriti, če naj jo naredimo za predmet obravnave, pa iz tega ne izhaja, da jo ustvarimo šele z jezikovnim dejanjem in da jo ohranjamo samo s komunikacijskim konsenzom. Proti Rortyjevi tezi, da je predikat »objektivno« »vedno samo izraz dogovora med raziskovalci ali izraz tega, da bi ga radi dosegli,«⁴⁶ je vendarle moč zastaviti vprašanje: Na kakšen način je »objektiven« dogovor sam?

Zato pri najboljši volji ne moremo ostati rortyjevski »antirealisti in antiesencialisti« in moramo – če si nočemo žagati veje, na kateri sedimo – *zelo dosledno razlikovati* »med predmeti, ki so pred procesom oblikovanja prepričanja, in med predmeti, ki se porajajo med nastajanjem prepričanja«.

Ali drugače, povedano tudi z Rortyjevim besedami: ni se mogoče dokončno znebiti ideje o »različnih metodah, ustreznih naravi različnih predmetov«, kajti

⁴⁶Rorty, R., *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava 2000, str. 282 (poglavje VII/3).

šele raziskava te različnosti nam omogoča, da si razjasnimo, kako se predmet, ki je konstituiran z jezikom, loči od predmeta, ki je konstituiran onstran jezika. Šele to nam omogoča določiti polje analitične filozofije. Vprašanju, kako razumeti drugega in kako uporabljati jezik kot komunikacijsko orodje, se nujno pridružuje tudi vprašanje, kako je dan jezik kot poseben predmet, torej (splošno) ravno vprašanje »različnih metod, ustreznih naravi različnih predmetov«. In ravno na tem mestu se najbolj izrazito pokaže primanjkljaj klasičnega nominalističnega empirizma: redukcija zunanjih realitet na stimule vtisov (na sterilna data) spregleduje vprašanje o različnih načinih danosti, ki pa je tu ključnega pomena.

Analitični filozofi radi razglašajo tezo, da je edino smiselno področje filozofskega vpraševanja analiza jezikovne komunikacije. Ta teza implicitno trdi, da je področje filozofske analize lahko samo to, kar je razvidno kot »objektivno«. Zaradi Kantove sugestivne strategije se tako zdi, da je »objektivno« razvidno samo to, kar je na področju »intersubjektivitete«. In ker je to ravno jezik, se zdi, da je potreba, da bi filozofijo omejili na analizo jezika, utemeljena.

162 Četudi je treba predpostaviti tudi drugo vrsto »objektivitete«, pa se kaže, da polja filozofskega spraševanja ni moč zožiti zgolj na analizo jezika. Tudi če bi problem zajeli iz te smeri, bi to hočeš nočeš pomenilo, da bi se morali zamisliti nad mogočimi analizami našega izkustva o svetu. Predpostavljena objektiviteta, ki je ne ustvarja intersubjektivna komunikacija ali sinteza subjekta, opremljenega z apriornimi aktivnostmi za te sinteze, odpira vprašanje, kje in kako tako objektiviteto razvideti in kako jo prikazati.

VI. Prispevek fenomenologije

Če že ni mogoče sprejeti Kantove programske resignacije nad spoznatnostjo »stvari na sebi« in filozofskih zaključkov, ki jih na podlagi tega izpeljuje postmoderna in postanalitična filozofija, je treba tedaj sprejeti nekatere zaključke, do katerih Kant zaradi optike svojih premislekov ni mogel (niti ni hotel) priti.

Po Kantu pojavi in njihova medsebojna povezanost razodevajo, da so *pojavi nečesa*, kar se v njih ne kaže v celoti. Misel, da »bi bil pojav brez nečesa, kar se kaže,« je očitno protislovje. To je pomemben odmik od predstav pred-

kantovskega empirizma, kajti še po Berkeleyjevem in Humovem razumevanju je fenomen nekaj, kar vedno kaže na neki drugi fenomen, ne pa na resničnost za pojavi. Natančno rečeno gre celo za odločilni premik glede na vso metafizično tradicijo: od Platona do Descartesa je glavnem toku le-te opaziti prezir do sveta pojavov in empirije, v najboljšem primeru lahko v njej najdemo poskuse, da bi empirične pojave podredili neempiričnim entitetam. Kant je prvi, ki jemlje fenomene in našo izkušnjo z njimi resno, saj ravno s tem, kako se kažejo, razodevajo nekaj o onem, katerega pojav so.

»Vedenje« o razliki med »pojavom« in »nepojavljivim« (pri Kantu je to »stvar na sebi«) predpostavlja, da smo imeli neko izkušnjo s pojavom *kot* s pojavom: pojav sam mora namreč našo izkušnjo voditi k zaključku, da *ni vse*, temveč *da nekaj razodeva*. Toda ravno v tej točki je Kantova koncepcija nedosledna: od nekod naj bi dobili vedenje o tem, da pojav ni vse in da je za njim še nekaj, kar ni moč imeti za isto kot pojav, hkrati pa naj bi bila edini porok dela s pojavi suverena, sintetične aktivnosti izvršujoča subjektiviteta. Dosledno vzeto bi moralo biti vse, kar ta subjektiviteta »ve«, *posledica* sintez, ki jih subjektiviteta izvaja s pomočjo svoje apriorne zmožnosti. Toda od kod naj bi vedela, da so empirične danosti sploh *pojavi*, da kažejo na nekaj »nepojavljivega« in da se tedaj za njimi skriva nekakšna »stvar na sebi«? Porok vsega, kar nam je moč vedeti (tedaj tudi porok vedenja o razliki med pojavom in stvarjo na sebi), je subjektiviteta, omejena z apriornimi formami čutnosti, toda te apriorne forme izpelje Kant ravno iz ugotovitve, da obstaja razlika med pojavi in stvarmi na sebi. In v tem je težava.

Da bi bil pojav *resnično* pojav, mora biti zmožen *sam iz sebe* prikazovati svoje nepojavljivo. Nepojavljivo se (v svoji posebni naravi) gotovo ne more prikazati v celoti, kljub temu pa opozarja nase tako, da se nam *daje kot pojav*. Pojav je poseben *način biti nepojavljivega*: s pojavom je namreč nepojavljivo razodeto in šele s pojavom nastopi *kot nepojavljivo*.

Ker je posrednik, skozi katerega se nam nepojavljivo prikazuje, naše izkustvo, more biti le-to zmožno sklicevanja na to, kar ga presega. To, česar smo deležni in kar nam je imanentno, mora biti zmožno prikazati ono, tisto je izven nas in kar nas transcendirata. Razodeti transcendenco v imanenci in odkriti to, kar ni del naših subjektivnih dejavnosti, pa je v njih pri tem vseeno nekako zasidrano – vse to je osnovna želja *fenomenologije*.

Predpogoj, da bi se lahko fenomenologija soočila s težavami, v katerih so tičali Kant in številni njegovi nadaljevalci, da bi torej pristopila k »stvarem samim«, kot je bil njen programski poziv, je bila uvedba dveh novih, medsebojno povezanih gledišč na problem dojetanja (in na problem izkušnje sploh). Ti dve gledišči sta povezani s pojmom *intencionalnost* in *vzpostavljanje*.

Zdi se, da je prav ta pogled Kantu in različici empirizma, na kateri je gradil, manjkal, ravno tako pa manjka tudi nekaterim sodobnim nominalistom. Do česa lahko ta primanjkljaj pripelje, nam v zanimivi razpravi, ki je namenjena primerjavi pojma zavesti pri Kantu in Husserlu, pojasnjuje Aron Gurwitsch.⁴⁷

Gurwitsch opozarja na zanimivo pomanjkljivost Kantove koncepcije. Apriorne sintetične dejavnosti zagotavljajo vzpostavljanje predmetov izkustva. Toda kaj je porok za prepoznavanje teh predmetov v zvezi z različnimi tipi izkustva? Po Gurwitschu Kant na zna razložiti, kako to, da imamo pri *različnih* redosledih zaznav zavest o *enem in istem* objektu. Ko si npr. od strehe do tal ogledujem hišo, dobim verigo zaznav, iz katerih sestavim »predmet izkustva«. Spoznavajoči jaz tedaj primerja različne zaznave in išče enakosti ter razlike med njimi, *njegov dosežek* pa je identiteta predmeta. Če si bom taisto hišo v naslednjem trenutku ogledoval od tal do strehe, bom dobil *drugačen* redosled zaznav, ki jih je zopet mogoče primerjati med seboj, rezultat pa je lahko sinteza nadaljnjega »predmeta izkustva.« Kaj naj bi nas torej zdaj *sililo* k temu, naj imamo dvoje tako nastalih in v osnovi različnih predmetov izkustva za eno in isto »hišo«? Kako naj s Kantovo koncepcijo pojasnim razvidno dejstvo nekakšne naravne razumske orientacije v svetu, orientacije, ki mi omogoča, da se pri večernem vračanju domov vrnem v *isto hišo*, ki sem jo zjutraj, odhajajoč na delo, zapustil, ko pa sem to hišo v vseh primerih zaznal z drugačnim redosledom zaznav in sem svoje apriorne sinteze opiral na drugačen vrstni red pojavov? Za morebitno identifikacijo teh predmetov kot *ene same* hiše pri Kantu v celoti odgovarja presojanje, toda to ne more biti niti *prisiljeno* niti *inspirirano*, da bi izvedlo takšno identifikacijo. Odločanje o tem, katere »predmete izkustva« bomo imeli za iste, pri Kantu ni pogojeno s stanjem stvari, temveč z dejavnostjo subjekta. Znotraj takšne koncepcije bi se moral svet nujno razdrobiti na delčke, katerih identiteto in razumljivost bi s svojo »apriorno sintezo« *svojevoljno* ohranjal subjekt.

⁴⁷ Gurwitsch, A., *Der Begriff des Bewußtseins bei Kant und Husserl*. Kant-Studien 55, 1964, str. 410–427.

Husserlova fenomenologija se je po našem mnenju podobnim problemom izognila. Četudi ohranja zamisel polov izkustvenih aktov, ki spominja na sintetične dejavnosti kantovske subjektivitete, pa jo zaradi poudarjanja tiste plati izkustva – zaradi poudarjanja *intencionalnosti* –, ki jo je Kant podcenil in na katero je novejšo filozofijo prvič po sholastiki opozoril Franz Brentano, postavlja v povsem drugačno luč. Problem identifikacije različno nastalih sintez »taistega« vira izkustva, kakor je to v zvezi s Kantom nakazal Gurwitsch, rešuje Husserl eksplicitno takole: zavest »lahko prehaja k vedno novim oblikam, in to kot zavest o taistem predmetu; tem oblikam v enovitosti sinteze intencionalno pripada identični predmetni pomen,« to pa lahko ravno zaradi tega, ker je *intencionalna*.⁴⁸

Intencionalnost je lastnost subjektivnih aktov izkustva in iz njih nastale zavesti. S slednjo so ti akti korelativno vezani na to, kar dojemajo, mislijo, predstavljajo ali imajo v spominu itd. Husserl poudarja, da to intencionalno razmerje dokazuje *odvisnost* zavesti od tega, kar zavest presega. Slednje je bilo treba poudariti zato, ker so številne Husserlove razlage njegove interprete zavedle, tako da so na fenomenologijo gledali kot na idealizem, ki ruši samostojno eksistenco sveta. Četudi dajejo snov za takšne nazore tudi nekatere Husserlove formulacije same (npr. o naravi transcendentalne subjektivitete, ki je zmožna povsem izključiti svet in ki razodeva, da je svet od nje v osnovi celo odvisen), pa nam to ne sme zamegliti osnovnega dejstva, da je šlo fenomenologiji vedno za popis *korelacije* med zavestjo in objekti, ki jih vsebuje.

Pri Kantu je bil vsak pojav nazadnje empirični podatek in ni bilo pomembno, kateri tipi imanentnih aktivnosti naj bi ga ustvarjali, kajti Kant je predpostavil apriorno zmožnost naše čutnosti, ki naj bi določala, kako bodo pojavi zaznani. Pri Husserlu o tem »kako« zaradi intencionalne korelacije soodločajo tudi *pojavi sami*. Fenomen soodloča o tem, kakšne izkustvene aktivnosti prenese in v kakem okviru jim dovoli delovati. To pomeni, da ostaja vsak pojav, v nasprotju s Kantom, sam na sebi, da je upoštevan *kot pojav*; je namreč nekaj, kar kaže na nekaj onstran sebe, na nekaj, kar razodeva, toda tudi na nekaj, kar za svoje razodetje zahteva prav posebno obliko obstoja. Tako fenomen ne zmore le spominjati na to, da je fenomen nečesa, temveč more to nekaj, to nepojavljivo, ono kantovsko »stvar na sebi«, tudi razkrivati.

⁴⁸Husserl, E., *Karteziánské meditace*. Praha 1968, str. 47 (§ 19).

Fenomenologija kaže, da načini danosti niso odvisni samo od subjekta, temveč od razmerja med subjektom in tem, kar se razkriva. Subjekt zato ne more biti več nekritično zazrt v svojo avtonomijo za ščitom formalnega a priori, temveč je izpostavljen spremenljivosti resničnosti v konkretnem, materialnem ali, kot pravi Husserl, »korelativnem a priori«. Korelativno a priori nas je zmožno vezati s transcendentno sfero stvari samih, zmore nas torej vezati na to, od česar nas Kantovo formalno a priori po drugi strani ločuje. Razmerje do transcendence postaja tako konstitutivna lastnost subjekta in njegovih aktivnosti. To pa tudi pomeni, da se je to, kar ima Kant še za regulativno idejo, pri Husserlu premestilo med pogoje možnosti *resničnega obstoja*, kar pa bo hvaležno polje predvsem za Martina Heideggra.

166

Nadalje je jasno, da vsaka intenca ni uresničena: naša empirija se je namreč zmožna vezati tudi na neaktualne, horizontne danosti, na reference in razmerja, ki niso nujno izčrpana z aktualno prisotnostjo tega, kar se ponuja kot enkratni podatek. Ravno nasprotno: mnogo pomembneje je, da se vsaka danost nanaša na niz soodvisnih danosti, glede na katere se kaka danost prikaže kot določna, in da je že npr. dojemanje aktivnost, ki je usmerjena od danega k tujemu, od aktualnega k neaktualnemu: »Npr. k vsakemu zunanjemu dojemanju sodi smer od resnično dojetih razsežnosti dojemanega predmeta k zamišljenim, še nedojemanim, temveč zgolj v pričakovanju in najprej v nevidni praznini anticipiranim razsežnostim...«⁴⁹ To horizontno polje intencionalnosti je vir naših aktivnosti in njihove spremenljivosti, kajti tako ima dojemanje »horizonte drugih perceptivnih možnosti kot možnosti, ki bi jih mogli imeti, če bi dojemanje učinkovito usmerjali v drugačni smeri...«⁵⁰ Ko smo torej prej o razmerju med razvidnim in nepojavljivim govorili kot o diferenci, ki se je loteva fenomenologija, to ni pomenilo, da je sfera »nepojavljivega« področje temnega, iracionalnega in »metafizičnega« v slabšalnem pomenu besede. »Nepojavljivo« je predvsem polje potencialne razodetosti, ki je kot horizont aktualno danih stvari na poseben način prisotno in doživljano v empiričnem pričakovanju in kot imperativ, ki nas sili to pričakovanje korigirati. »Fenomenološka razlaga dojemanega kot takega ni vezana na perceptivno predstavitev znakov dojemanega, uresničujočih se med dojemanjem, temveč razjasnjuje to, kar je zaprto v pomenu cogitatum in kar je kot zgolj nevidno mišljeno (kot zadnja stran) z aktualizacijo potencialnih zaznav, ki bi razodele to, kar je nevidno.«⁵¹ Kot

⁴⁹ N. d., str. 45 (§ 19).

⁵⁰ N. d., str. 45–46 (§ 19).

⁵¹ N. d., str. 49 (§ 19).

sfera potencialnega je sfera nepojavljivega stvarni pogoj empirije, mi pa smo nanjo eksistencialno vezani.

Ta horizontna odprtost izkustvo sili, da se ne zadovolji samo s pasivno recepcijo, temveč da jo tudi sama aktivno vzpostavlja, in ravno to *vzpostavljanje* kljub navideznemu subjektivizmu zagotavlja, da s pojavi ni mogoče ravnati kot z enkratnimi danostmi, ampak kot z nečim, kar zahteva korekcijo ter izbiro perspektiv, kot z nečim, kar se znotraj teh korekcij pojavi kot ono samo. Kakorkoli že so akti, s katerimi tvorimo vzpostavljeni predmet, zelo raznorodni in spremenljivi, »pa kljub temu niso poljubni. Vedno ostajajo namreč vezani na strukturno tipiko, ki je nedeljivo ena in ista, dokler seveda ostaja predmetnost uzaveščena kot točno ta predmetnost, ki je oblikovana tako in tako, in dokler zmore pri spremembah načina zavesti ohraniti evidenco identitete.«⁵²

To intencionalno vzpostavljanje je temelj fenomenološkega *realizma*. Ravno zato, ker »razkritje predmeta ni enostaven dogodek, ki naj bi predmet tako rekoč naenkrat v celoti predstavljal vidu,« in ker »posamezne oblike razkritja zahtevajo identifikacijsko sintezo take vrste, da se šele med takim poenotenjem prikaže kot en sam, identičen predmet, in se v toliko konstruira«,⁵³ lahko glede na naravo, ki jo ima zaznava, izvemo nekaj tudi o »stvari na sebi«, čeprav (ali ravno zato ker) se nam v tej zaznavi ne razkriva v celoti. Korekcija zaznavanja znotraj horizonta nepopolno razodetega, naša eksistenca kot bivanje v mogočih horizontih, gibanje v njih in izkustvo, ki ga v njih dobivamo..., vse to priča o »stvari na sebi«.

Dinamična medsebojna odvisnost med zavestjo in njenimi predmeti kaže še eno pomembno reč: bitnostno *časovnost* naše zavesti. Reference pojavov in notranji horizonti doživetij se morajo namreč logično razprostrati v času – ta čas je povezan z njihovo stvarno danostjo. Časovnost je pri Husserlu nekaj, kar temeljno, torej *vsebinsko* (ne zgolj formalno) zadeva subjektiviteto, skupaj z

⁵² N. d., str. 52 (§ 19).

⁵³ Ströker, E., *Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls*. In: Ströker, E., *Phänomenologische Studien*. Frankfurt a. M. 1987, str. 61–62 (V izvorniku: »das Erscheinen des Gegenstandes nicht ein Vorkommen ist, als ob es ihn sozusagen mit einem Schlage komplett vor Augen brächte« – »die einzelnen Erscheinungsweisen eine identifizierende Synthesis verlangen dergestalt, daß erst im Laufe derartiger Einigung er als der eine, identische Gegenstand sich darstellt, insofern sich »konstituiert«.).

njo pa tudi naravo tega, kar subjektiviteta dojema. Prehod, s katerim je naša izkušnja prisiljena prehajati od ene »reference« o zaznavi k drugi, sodi k naravi položaja, v katerem se nahaja, torej tudi k naravi stvari, ki se skozi te reference razodeva. Časovnost, ki je potem potrebna za razdruženje in ustvarjanje teh referenc, je osnova cele korelacije in ima v njej povsem drugo vlogo kot pri Kantu. Čas je ontični medij, ki je lahko razpet samo »med« stvarmi in ki drži zavest v »korelacijskem, vsebinskem, konkretnem a priori« do sveta bivajočega. Časovna zavest ustvarja okvir, znotraj katerega šele lahko stvari prehajajo skozi modalitete svojih danosti in tako dobivajo posebne moduse biti. Modus »zvenenje« je npr. način, kako lahko obstaja ton, celo kako sploh lahko »nastane« ton – namreč nekaj, kar neprekinjeno *zveni*. Tako odkrijemo nekaj resničnega, katerega gotovost je bolj zanesljiva od tiste, ki jo je zmožen »konstruirati« fizikalni zapis frekvence zvoka v laboratoriju. Ob tem zahteva zvenenje posebne izkustvene dejavnosti, ki so drugačnega tipa kot dejavnosti, ki konstituirajo barvo, ali zaznavo hiše, ali spomin na dom (torej na dom, obstajajoč v modusu spomina). Izkustveni akti so zmožni sodelovati pri resničnih spremembah eksistenčnega modusa, pri čemer so v korelaciji ravno s tistim bivajočim, ki ga sprememba modusov zadeva.

168

Fenomenologija je torej pokazala, da načini danosti niso odvisni samo od subjekta, temveč tudi od *odnosa* subjekta do tega, kar se razkriva. »Bivajoče kakršnega koli konkretnega ali abstraktnega realnega ali idealnega smisla ima svoj slog, kako se nam daje, na strani jaza pa načine intence v modusih veljavnosti in pripadajoče načine njihovih subjektivnih sprememb v sintezah subjektivnega ali intersubjektivnega ujemanja ali neujemanja.«⁵⁴ Če se na isto dejstvo ozremo z nekoliko bolj splošnega stališča, lahko s Husserlom zaključimo: »Vsako bivajoče določa idealno splošnost aktualnih in mogočih izkustvenih načinov danosti, od katerih je vsak način pojav tega bivajočega, in to tako, da vsaka realna konkretna izkušnja uresničuje soglasni in nepretrgani tok danosti iz te totalne raznolikosti, ki napolnjuje izkustveno intenco.«⁵⁵

Ontološki status korelativnega a priori v celoti spreminja odnos do resničnosti. Če vzamemo intencionalnost kot dejansko, materialno korelacijo zares, tedaj preprosto bivamo v stvari – v svetu. »Na osnovi intencionalnosti eksistiramo

⁵⁴Husserl, E., *Krize evropských vid a transcendentální fenomenologie*. Praha 1972, str. 188–189 (§ 48).

⁵⁵N. d., str. 189 (§ 48).

tako, da smo že od vsega začetka pri stvarih in da smo vsrkani v njihova razmerja.«⁵⁶ Medtem ko je bil svet pri Kantu zgolj predmet predstave (kot uporabna ideja pa predmet čistega razuma), je pri Husserlu avtentično v samem temelju eksistence. Kantov »predmet izkustva« je sinteza, ki svojo potrditev, svojo *veljavnost* dobiva zaradi *apriornih form čutnosti*, torej zaradi specifične zmožnosti subjekta. Univerzalnost te zmožnosti naj bi zagotovila želeno splošnost in nujnost. »Predmet« (»objekt«) postanalitičnega pragmatizma pa je že povsem svojevoljna sinteza, kajti kantovski še vedno univerzalni apriorij je razbit v »a priori« posameznih jezikovnih iger (diskurzov ali slovarjev). Znotraj take koncepcije je veljavnost (splošnost in nujnost), tj. objektivnost takega predmeta samo še relativna, zato mora biti vedno znova potrjevana s *soglasjem* uporabnikov danega slovarja. Objekt je posledica dogovora tistih, ki želijo razmišljati na enak način.

Če pojave razumemo kot posledico vzpostavljalnih dejavnosti, ne pa kot sterilno danost, kot to počne nominalizem od *res singularis* pri Ockhamu do *stimulov* pri Quinu, tedaj je gotovo nujno, da se teh dejavnosti udeležuje tudi naša empirija in tako tudi stvar sama na sebi, rezultat pa ni vprašanje subjektivnih sintez, temveč legitimnega odnosa med zgornjima dvema sestavinama. V nasprotju s subjektivističnimi in antirealističnimi koncepcijami potrjuje predmet v fenomenologiji svojo splošno in nujno veljavnost s svojim »predmetnim pomenom«. Ta pomen je nespremenljiv korelat intencionalnih dejanj, variacij le-teh pa ne določa njihov nosilec, temveč zaznavani predmet – s popravki stališč, ki jih zahteva. Empirija tako ne more biti nikoli povsem odvezana prvotnih razmerij, zato je vedno k »nečemu« priklenjena, je preizkus intencionalnosti, in to ne le z analizo subjektivnih dejanj, temveč tudi z analizo objektivnih korelacij, ki jih ta dejanja kažejo, in tako tudi z analizo korelatov samih. Fenomenologija nam tako odkriva »izkustveni pristop k našemu na najglobljem temelju postavljenemu, doživljanemu, intencionalnemu razmerju z vsem resničnim in možnim bivajočim v njegovi izvorni danosti. Vse dano se hkrati razodeva v medsebojnem razmerju, v razmerju, ki nas napoteva od enega fenomena k drugemu.«⁵⁷ V *objektiviteti* empiričnih danosti ugledujemo torej

⁵⁶ Szilasi, W., *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Tübingen 1959, str. 23 (V izvorniku: »Wir sind auf Grund der Intentionalität so, daß von vornherein bei den Dingen sind, und von ihrem Zusammenhang mitgenommen werden.«).

⁵⁷ Avé-Lallement, E., *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*. In: H. M. Gerlach, H. R. Sepp (izd.): *Husserl in Halle*. Frankfurt a. M. 1994, str. 95 (V izvorniku: Sie erschließt uns den Erfahrungszugang zu unserer vom letzten Grund vollzogenen, erlebenden, intentionalen Beziehung auf alles

nujno tudi nekaj tega, kar *je* razodevajoči se predmet, torej kar *je svet* »tam zunaj«, kajti »*biti objektivno*« je nujno eden od načinov, kako *sploh biti*. Četudi gre za metafiziko, ki se temeljno (in po pravici) razlikuje od metafizike, ki jo je gojila filozofska tradicija, ima fenomenologija tako tudi »metafizične« ambicije.

Prevedel Jonatan Vinkler

LITERATURA

- Avé-Lallement, E.: »Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion«, in: H. M. Gerlach, H. R. Sepp (Hg.): *Husserl in Halle*, Frankfurt a. M. 1994.
- Dewey, J.: *Rekonstrukce ve filozofii*, Praha 1929.
- Gurwitsch, A.: »Der Begriff des Bewußtseins bei Kant und Husserl«, *Kant-Studien* 55 (1964).
- Horyna, B.: *Filozofie posledních let před koncem filozofie*, Praha 1998.
- Hume, D.: *Zkoumaní lidského rozumu*, Praha 1972.
- Husserl, E.: *Karteziánské meditace*, Praha 1968.
- Husserl, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha 1972.
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1900.
- Kant, I.: *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, Praha 1971.
- Liotard, J.-F.: *Postmoderno vysvitlované dětem*. In
- Liotard, J.-F.: *Isti, O postmodernismu*, Praha 1993.
- Novotný, Z.: *David Hume a jeho teorie věděni*, Olomouc 1999.
- Ockham, W.: *Summa Logicae*.
- Ockham, W.: *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Stuttgart 1987.
- Putnam, H.: *Realismus s lidskou tváří.*, in: Putnam, H./ Rorty, R., *Co po metafyzice?*, Bratislava 1997.
- Rorty, R.: »Heidegger wieder die Pragmatisten«, *Neue Hefte für Philosophie*, 23 (1984).
- Rorty, R.: *Hoffnung statt Erkenntnis: eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien 1994.
- Rorty, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha 1998.
- Rorty, R.: »Pragmatizmus je politický skrz-naskrz«, *Kritika a kontext*, roč. 3, č. 3–4 (1998)
- Rorty, R.: »Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace«, *Filozofický časopis*, 42, č. 3. (1994).
- Rorty, R., *Filozofia a zrkadlo přírody*, Bratislava 2000
- Sauer, F., »Über das Verhältnis der Husserlschen Phänomenologie zu David Hume«, *Kant-Studien*, Bd. 35 (1930).
- Sobotka, M., *Humova skepse*. In: Hume, D., *Zkoumaní lidského rozumu*, Praha 1972.
- Ströker, E.: »Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls«, in: Ströker, E., *Phänomenologische Studien*. Frankfurt a. M. 1987.
- Szilasi, W., *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tübingen 1959.

wirkliche und mögliche Seiende in seiner originären Gegebenheit. Und hier zeigt zugleich alles Gegebene in seinem Zusammenhang, der uns von einem Phänomen auf das andere verweist.«.)

Guy van Kerckhoven

INTENCIONALNOST IN ŽIVLJENJSKI ODNOSAJ

Fenomenologija E. Husserla v hermenevtični raziskovalni perspektivi¹

S tem ko smo prispeli v bližino Husserlovega rojstnega kraja, bi se želeli približati tudi liku tega človeka, ki je, kot je pozneje dokazoval Eugen Fink, imponiral edino s svojo intelektualno poštenostjo. Husserl je vstopil v zgodovino evropskega duha. Z njim se srečujemo v njegovem delu; nasproti nam stopa iz delavnice svojega mišljenja. Da je njegovo mišljenje nedokončano in v sebi nesklenjeno, je znano vsem nam, ki se ukvarjamo z njegovimi deli. Husserl na nas razen z neomajno in nepodkupljivo stvarnostjo svojega mišljenja vpliva tudi s svojim delovnim stilom. Poštenosti njegovega mišljenja se je pridruževala tudi neprekosljiva moč filozofske analize. Kdor je kadar koli v mirnem prostoru Husserlovega arhiva, obdan s knjigami, sprejemal vase sado-ve njegovega vsakodnevnega dela, pregledoval, razvozlaval in preučeval njegove rokopise, se čuti pozvanega k filozofski skromnosti. Husserl je z vedno novimi poizkusi ostril rezilo fenomenološke analize, deskripcijo doživljajev zavesti. Vse svoje življenje si je prizadeval za metodo, s katero bi si lahko v čisti in neskaljeni obliki predočil te doživljaje, torej za fenomenološki epochè.

171

¹ Predavanje na Mednarodnem posvetovanju »The Future of Phenomenology. 100 Years of Phenomenological inquiry« na Univerzi Palacky v Olomoucu. Italijanska različica tega besedila z naslovom »Hans Lipps, Martin Heidegger e la possibilità di una fenomenologia ermeneutica« je izšla v: *Discipline Filosofiche IX(2)*, 1999, Quodlibet, str. 135-152.

Zmožnost filozofskega začenjanja zanj ni bila nekaj samoumevnega, temveč prav tisto, kar je najtežavnejše.

Martin Heidegger v pismu, ki ga je naslovil na Eugena Finka ob njegovem 60. rojstnem dnevu,² navaja tale znani stavek Friedricha Nietzscheja: »Svojemu učitelju slabo poplačamo, če za vselej ostanemo le njegov učenec.« K temu dodaja tole: »Tale Nietzschejev stavek je zgolj nikalen. Ne pove namreč, kako naj storimo to, da ne bomo ostali več učenci. Tega sploh ni mogoče narediti. Uresničenje ima tu nek poseben smisel. S šolarstvom, kolikor obstaja, opravimo, če se nam posreči nanovo izkusiti isto stvar mišljenja.« Takšno novo izkustvo iste stvari pa zahteva najmanj *perspektivni zasuk*, ki to stvar postavi v nov kontekst. S tem pa ne zadostujemo več stari stvari, saj vsak perspektivni zasuk seveda vključuje tudi neko deformacijo, ki jo pogojuje novo zorišče same stvari, do katere smo dobili nov odnos. Toda ravno v tem zorišču dobi ta ista stvar novo dvomljivost. Zaradi tega novega odnosa jo jemljemo drugače. Nastane nova artikulacija.

172

Perspektivni zasuk, ki si ga bomo ogledali, se izvrši v hermenevtični raziskovalni usmeritvi. Označimo ga lahko kot »hermenevtični obrat« fenomenologije. Ta hermenevtični »obrat« opozarja na to, da se Husserlov nauk o intencionalnosti postavlja v nov kontekst in da se v tem novem kontekstu o njem tudi razpravlja. To spremembo konteksta se običajno razume kot »odvrnitev« od fenomenologije doživljajev mišljenja in spoznavanja, znotraj katere je Husserl izrecno uporabljal svoj nauk o intencionalnosti, in sicer proti fenomenologiji »tubiti«, »eksistence« ali »biti-v-svetu«. To nekoliko široko naziranje pomena hermenevtičnega obrata pa bomo potisnili v ozadje, saj ne drži povsem. Če si zadevo natančneje ogledamo, ugotovimo, da hermenevtični obrat pomeni »prekinitev« fenomenologije »z okvirom, v katerega ostaja ujeta spoznavna teorija«.³ Doživljaje mišljenja in spoznavanja je treba razumeti izvirneje in bolj večstransko, kot je to doslej dovoljevala spoznavna teorija, kateri se je Husserl izrecno zavezal v svojih *Logičnih raziskavah*. Pretenzija, ki jo uveljavlja spoznavanje, je – kot je to jedrnato formuliral Hans Lipps –

² Anhang: Für Eugen Fink zum sechzigsten Geburtstag. V: Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Methaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Martin Heidegger Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, zvezek 29/30. Izd.: F.-W. von Hermann, Klostermann Verlag, Frankfurt 1983, str. 534.

³ H. Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*. V: *Werke I*, Klostermann Verlag, Frankfurt 1976, II. del, str. 7.

»redukcija na svoje – različne – motive«. ⁴ Hermenevtični obrat je zato tudi v svojem bistvu povezan z »rahljanjem« ⁵ logičnega fenomena, vendar pa ni enostavno povezan tudi z njegovo odpravo. Teoretična pretenzija doživljajev mišljenja in spoznavanja, namreč njihovo nanašanje na »predmet« z ozirom na njegovo predikativno določitev kot *ens praedicabile*, postaja čedalje bolj vprašljiva. S tem ko se posvečamo hermenevtični raziskovalni usmeritvi, se želimo pomakniti tudi v okrožje tega vprašanja, ki ga pogojuje svobodnejša postavitev, nov odnos do logičnega fenomena.

S tem je hkrati že tudi nakazano, da bomo do izhodišča hermenevtične fenomenologije, kot jo je uporabil Martin Heidegger v svojem delu *Bit in čas*, ohranili določeno distanco. Kot nam je znano, Heidegger začenja z analizo »okolnosvetnega priskrbovanja« najbližje priročne priprave, in sicer v okviru ontologije vsakdanjosti. ⁶ Tu ne bomo izpodbijali prioritete, ki je s tem zagotovljena analizi priročnosti kot najbližji zadevi eksistencialne ontologije tubiti, kolikor ima le-ta svoje izhodišče v sferi domačnosti s svetom. ⁷ Toda hermenevtično rahljanje logičnega fenomena, ki naj bi omogočilo redukcijo pretenzije, ki jo uveljavlja spoznanje, na različne motive tega logičnega fenomena, nam seveda še ne daje pravice, da bi ta fenomen prehitro priredili strukturni analizi priročne priprave.

173

Prav tako ne bomo podpirali druge, nič manj poenostavljajoče razlage naziranja hermenevtičnega obrata fenomenologije. Kot vsi vemo, je že sam Husserl logični fenomen poizkusil zrahljati s tem, da je posegel po izkustvu, ki predhodi predikativnim dejavnostim. Govor o intencionalnosti zavesti kot analitični temi njegove fenomenologije dobi šele v tej perspektivi svoj smisel in svojo polno težo. Razvije se v pronicljivo in globoko segajočo analizo izkustvenega življenja, in sicer na prvem mestu v fenomenologijo zaznavanja. To se zgodi z ozirom na v njej prisotno dejavnost identificirajoče sinteze kažočega se predmeta, in sicer pod skrbnim vodstvom instance zadnjega izkazovanja spoznanja. V tej skrbnosti nemara tiči tudi neka svojevrstna »skrajšava«. ⁸

⁴Op. cit., str. 8.

⁵G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*. Ur.: G. Kühne-Bertram in F. Rodi, Alber, Freiburg 1994, str. 51 isl. – Prim tudi G. Misch, »Logik und Einführung in die Grundlagen des Wissens, Die Macht der antiken Tradition in der Logik und die gegenwärtige Lage«, Ur.: G. Kühne-Bertram, V: *Studia Culturologica*, posebni zvezek 1999, str. 29 isl.

⁶M. Heidegger, »Sein und Zeit«, Erste Hälfte. V: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. VIII. zvezek, Niemeyer, Halle 1935 (4. izdaja), § 15 isl., str. 66 isl.

⁷Ibid., str. 76 isl.

⁸H. Lipps, op. cit., II. del, str. 8.

Namen hermenevtičnega obrata fenomenologije pa ni, da bi to fenomenološko vračanje k predpredikativnem izkustvu na splošno in v celoti preskočili v prid vodilnega vprašanja po »razumevanju biti« tubiti. Vzrok – kolikor izhajamo iz Husserlove fenomenologije – čedalje težjega razumevanja *Biti in časa* je v tem, da ni mogoče prepričljivo pokazati, kako je ravno razumevanje biti tubiti natančneje povezano z »izkustvom«, ki je pred vsako predikativno določitvijo predmeta. Ravno prednost, ki jo Heidegger daje hermenevtično-eksistencialnemu »kot« nasproti apofantičnemu »kot«,⁹ torej nasproti temu, kar je bilo že vnaprej razumljeno s tem, s čimer je bilo v danem položaju prepuščeno svojemu namenu, je nemara še prevelika, če in dokler niso zadostno pojasnjeni viri tega »razumevanja že razumljenega«. Ravno v vzorčni analizi priročne priprave v *Biti in času* vznikne vprašanje čutno-telesnega vpletenosti »s-čim«, »zato-da« in »zavoljo-česar«.¹⁰ Če torej v čutnem zaznavanju izkustvo, s tem ko se ga obravnava kot zgolj sprejemajoče izkustvo, katerega dejavnost je omejena na identificiranje tega, kar je že vnaprej postavljeno kot transcendentno, ni dovolj upoštevano, ga kot v občevalnem razumevanju prisotno zaznavanje nečesa, kar je pomembno za življenje in kar je postavljeno v namembnostno celoto, ne smemo prehitro izločiti iz fenomenoloških tal čutnosti.

174

Hermenevtični obrat fenomenologije zahteva torej vztrajno, ponovno vpraševanje po obeh plateh, vpraševanje, ki čedalje bolj poudarja, kaj vsakokrat šteje kot »izkustvo« in na kaj se le-to pri tem nanaša. Če hermenevtični obrat fenomenologije ne pomeni odvrnitve od spoznavanja, temveč, nasprotno, rahljanje spoznavanja, ki vanj prihaja od zunaj, potem nikakor ne gre za preskok tal fenomenološkega izkustva, denimo, tako, da bi se čutno zaznavanje naskrivaj spreminjalo v nečutno zaznavanje smisla. V njegovo središče stopi ravno *odprto vprašanje po življenjskosti našega občevanja s stvarmi*.¹¹ In o njej je že vselej vnaprej odločeno, če je kot nekaj, kar je vzeto za resnično, usmerjeno v idejo samodajanja bivajočega,¹² ali je kot oddaljevalno-priskrbovalno dajanje v shranjevanje postavljeno v varstvo bivajočega, ki pa mu v bistvu gre le »za njegovo bit«.¹³

⁹ M. Heidegger, op. cit., str. 158.

¹⁰ Ibid., str. 108.

¹¹ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 89.

¹² Ibid., I. del, str. 78: »Vidnost ni nič bolj posebnost določenih predmetov kot bi to veljalo za videnje kot možnost, ki bi bila prirejena »neposrednemu posedovanju« teh predmetov. To dejstvo je tu prikrito z uvedbo intencionalnosti zavesti.«

¹³ M. Heidegger, op. cit., str. 67: »Občevanje se je že razsulo v mnogovrstne načine priskrbovanja.«

* * *

S Hansom Lippsom bomo hermenevtični obrat fenomenologije opredelili tako, da bo postala vprašljiva koncepcija transcendentnega predmeta, na katerega se »intencionalno« nanašamo v doživljajih mišljenja in spoznavanja. Spoznavanje »ni nekaj, kar bi se zgolj 'intencionalno nanašalo' na predmet, ki je konstituiran in preverljiv v tezah«. ¹⁴ Ta koncept transcendentnega predmeta je treba obravnavati kot »izvedèn«. »Pomembno je, da ga razumemo.« ¹⁵ Hermenevtični obrat s tem zadeva ravno izhodišče Husserlove fenomenologije, torej njegovo idejo, da se akti mišljenja in spoznavanja intencionalno nanašajo na predmet, ki je zavesti transcendenten in ki jo bodisi signitivno intendirira ali intuitivno izpolnjuje. Izvedeni značaj te koncepcije transcendentnega predmeta pa vendarle ni motiviran s tem, da bi poudarjal »nekaj takega, kot izvornost najbližje priročnega nasproti izvornosti predmeta spoznavanja« ¹⁶. Pragmatični ne smemo dajati prednosti pred noemato zaradi precenjenega argumenta, češ da prej lahko občujemo z najrazličnejšimi pripravami, na da bi lahko tudi spoznali kateri koli predmet. Izvedeni značaj intencionalno »intendiranega« oziroma intuitivno »izpolnjenega« transcendentnega predmeta izhaja iz dejstva, da se z njim sprva ne srečamo.

175

»Stvari, s katerimi se srečujemo, [...] niso objekti« ¹⁷; »[...] ravno spoznavanje je na splošno le določena modalnost tega, kar lahko zaenkrat opredelimo le kot 'občevanje s stvarmi'«. ¹⁸ In to občevanje s stvarmi, prisotno v srečevanju, ni že tudi takoj prirejeno okolnosvetnemu priskrbovanju najbližje priročne priprave iz domačnosti s svetom. Koncept predmeta, ki je kakor koli že »dan«, intendiran ali pa se izkazuje v intencionalnih odnošajih, se kot abstrakcija umakne pred živim občevanjem s stvarmi, s katerimi se srečujemo, in enako velja tudi za pripravo, ki je oddaljena, postavljena v najbližjo okolico, shranjena in uporabljana v okolnosvetnem priskrbovanju. Tudi uporabljanje priročne priprave predstavlja neko modalnost tega »občevanja s stvarmi«, s katerimi se srečujemo. Celo »[...] prijemanju v roke predhodi vpletenost naše tubiti v svet«. ¹⁹

¹⁴ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 105.

¹⁵ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 7.

¹⁶ Ibid.; prim. M. Heidegger, op. cit., str. 67 isl.

¹⁷ H. Lipps, op. cit. I. del, str. 105.

¹⁸ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 7.

¹⁹ Ibid., str. 9.

Nič manj niso, denimo, »povsem posebej zajete tudi stvari v videnju«. ²⁰ Če ne poudarimo različnih načinov »občevanja-z«, »ukvarjanja-z«, nasproti intencionalnemu nanašanju na predmet, ki je transcendenten zavesti, nikakor ne bi bila dosežena neka vnaprejšnja bit-pri stvarih. Razumevanje tega, da se v intencionalnem nanašanju na transcendentni predmet v aktih mišljenja in spoznavanja, ki ta predmet bodisi signitivno intendirajo ali dojemajo z intuitivno polnostjo, na poseben način ukvarjamo s stvarmi, ki jih ti akti na specifičen način izrezujejo iz konteksta resničnosti, v katerem se z njimi sprva srečujemo, je bistvena naloga rahljanja logičnega fenomena, ki poteka v hermenevtičnem obratu fenomenologije. In v tem smislu se ta obrat ne odvrta od Husserlove fenomenologije spoznavanja, temveč se šele prvič obrne k njej. S tem pa intencionalno nanašanje na transcendentni predmet v pomen podeljujočih in intuitivno izpolnjujočih aktih stopi v svetlobni krog v njem prisotnih odločitev.

176

Srečevanje s stvarmi kot občevanje z njimi je torej tudi »ukvarjanje« z njimi. »Spoznavamo jih le tako, da se z njimi ukvarjamo.« ²¹ In to ukvarjanje s stvarmi temelji v tem, da se nas te stvari »tičejo«. »Stvari, reči itn., s katerimi se srečujemo, so nekaj, kar se nas 'tiče'. S stvarmi se soočamo.« ²² Določanje »ostaja možnost toliko, kolikor je določanje le z vidika zasnutka. Od tod moramo izvajati tako imenovano intencionalnost zavesti.« ²³ V teh bornih stavkih se – sežeto – kaže hermenevtični pristop Hansa Lippsa. Pri tem se ne razlikuje le od Husserlovega nauka o intencionalnosti kot čisti, intencionalno intendirajoči zavesti o transcendentnem predmetu, ki si ga je mogoče v tem smislu tudi predstavljati. Lippsov pristop se razlikuje tudi od Heideggrove »ontologije vsakdanjosti«, ki začenja z okolnosvetnim priskrbovanjem. »Smo tu, ukvarjamo-se-z .(Oblika »se« (man) predstavlja zgolj opozicijo določeni interpretaciji in tu ne označuje – tako kot pri Heideggro – subjekta vsakdanjosti, torej načina biti, v katerem se »sprva in največkrat« zadržuje tubiti.)« ²⁴ To zadevanje stvari ni koncipirano kot anticipacija »zapadanja« tubiti, ki se dogaja v okolnosvetnem priskrbovanju, podobno kot tudi občevanje s stvarmi ne pomeni »priskrbovanja« najbližje priročnega iz okrožja domačnosti s svetom. »Se« tu pomeni le »refleksivnost subjekta, nastalo iz dejstva *vpletenosti*«. ²⁵

²⁰ Ibid.; prim. H. Lipps, op. cit., I. del, str. 79.

²¹ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 9.

²² Ibid., str. 11.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., op. št. 2; prim. M. Heidegger, op. cit., str. 126 isl.

²⁵ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 11, op. št. 2.

»Vpletenost« pri Hansu Lippsu pomeni nekaj povsem specifičnega. Gre za »vpletenost tako imenovane zavesti v sfero eksistence«. ²⁶ S stvarmi, ki se nas tičejo, se soočamo le, če smo premeščeni v resničnost, »postavljeni v svet«. ²⁷ Ta premestitev subjekta zavesti v resničnost, s pomočjo katere je »tu«, pri stvareh, le kot postavljen v svet, pomeni zasuk fenomenološkega gledišča le toliko, kolikor subjekt v tem doživlja svojo *vezanost*. In ravno to vezanost Lipps obranava s svojo »vpletenostjo zavesti v eksistenco«, ki v prvi vrsti označuje neko »resničnosti imanentno mejo«, ²⁸ torej mejo, ki je v njej prisotna – in ne mejo, ki bi ji jo kakor koli »postavljala« zavest. Ta postavljenost-v ni neko nahajanje znotraj te meje, temveč, nasprotno, »napotenost nanjo«. ²⁹ Postavljenost-v se ne izčrpuje v nečem, kar sodi k meji, tako kot sodijo, denimo, stvari k svetu. »Stvari, ki sodijo k svetu, ki so minule ali še obstajajo itn., do sveta ravno niso v istem odnosu, ki smo ga imenovali »vpletenost«. ³⁰ V »napotenosti-na-svet« je po Lippsu vzrok za to, da »ima bit smisel le, kolikor stoji za mejo, ki je imanentna resničnosti«. ³¹ Vpletenost pozitivno pomeni, da je šele resničnosti imanentna meja tisto, kar omogoča povezovanje, ki je prisotno v občevanju s stvarmi, v soočanju z njimi. Resničnosti imanentna meja je primarno rob, ki je na voljo za poseganje in ki omogoča »sukanje« ali »obračanje« stvari, ki poteka v občevanju-z. »Resničnost v zelo otipljivem smislu meri v 'esse', ki je formulirano v 'sum'. ³²

K »napotenosti na svet« pa v bistvu sodi tudi to, da pri tem sami sebe »srečamo« šele naknadno. Smiselna bit za mejo, ki je resničnosti imanentna, ne stoji le kot njena napotenost na obračanje, ki se dogaja v poseganju. V 'sum' formulirani 'esse' je že vnaprej napoten na to resničnosti imanentno mejo in je v tem smislu »perfektiven«. Postavljenost-v tubivajočega je sama na sebi časovna, če je »perfekt«. »Perfekt« pri tem ne pomeni »pretekel«; preteklo bi lahko bilo le znotrajsvetno, kolikor ni več navzoče. »Perfekt« pomeni faktičnost tubiti, kolikor je tubivajoče postavljeno-v, kolikor je torej kot nepripadajoče – svetu – nanj »napoteno«. ³³ Eksistenca je vnaprej vezana na resnič-

²⁶ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 48.

²⁷ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 10.

²⁸ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 48.

²⁹ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 11.

³⁰ Ibid., str. 10.

³¹ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 48.

³² Ibid.

³³ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 11.

nosti imanentno mejo in je v tem smislu »vpletena v resničnost«. ³⁴ Roba, ki je na voljo za poseganja, ni mogoče poudariti in nanj ni mogoče »anticipirati« stvari, če se v 'sum' formulirani 'esse' ne obnaša skladno s tem že od samega začetka, in sicer v anticipacijah, ki sodijo k »postavljenosti v svet«, ³⁵ in še zlasti v svojem telesnem obnašanju. Pri tem obnašanju srečujemo sebe, in sicer tako, da se lahko k njemu le vračamo. »Refleksivnost« subjekta, nastala iz dejstva vpletenosti, je *de facto* drugačna kot refleksivnost jaza. »Šele na tleh, danih z našo postavljenostjo v svet, šele iz okoliščin našega položaja je mogoče razložiti v spoznavanju izkazani način soočanja s svetom, ki ga običajno tako rekoč le v njegovi skrajšavi beremo kot intencionalnost zavesti.« ³⁶

K »okoliščinam našega položaja« na splošno sodi neka »namera«, v kateri smo glede na nekaj anticipirali stvari«. ³⁷ »To »anticipiranje« ne pomeni prepostavke ali celo kakršnega koli vnaprej oblikovanega prepričanja.« ³⁸ Anticipacije, »s katerimi lahko nekaj domnevamo«, so, če si jih podrobneje ogledamo, neka »sama-sebi-vnaprejšnja-bit«. »Ta sama-sebi-vnaprejšnja-bit zadeva časovnost tega, 'kar je že tukaj'«, ³⁹ torej »perfektivnost« tubivajočega kot že »napotenost na« v obnašanju«. V tem smislu se nas torej stvari v občevanju z njimi »tičejo«. Pri tem se soočamo z njimi, in sicer tako, da sebe srečujemo le naknadno, da se k temu lahko le vračamo, nikakor pa se ne zalotimo pri samem dejanju. To, na kar se anticipirajo stvari v anticipacijah odnosa, ⁴⁰ ki sodijo k »postavljenosti« našega sebstva, je že vnaprejšnja bit pri stvareh kot odnos do njih. V tem smislu smo že napoteni na to, na kar se stvari anticipirajo. »Vpletenost« zavesti v eksistenco implicira, da imamo za hrptom anticipacije odnosa, in sicer kot načine realizacije eksistence. Namera, ki pripada eksistenci, je v tem natančnejšem smislu sama-sebi-vnaprejšnja-bit. ⁴¹

Anticipacije odnosa se načelno razlikujejo od intendirajoče zavesti. Kot vpletenost naše zavesti v eksistenco pa v svoji otipljivosti vendar niso že usmerjene v delovanje najbližje priročne priprave iz okrožja naše domačnosti s svetom,

³⁴ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 49.

³⁵ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 8 in 10.

³⁶ Ibid., str. 8.

³⁷ Ibid., str. 10.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 49.

⁴¹ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 10.

kakršno poteka, denimo, v okolnosvetnem priskrbovanju.⁴² Občevanje s stvarmi je šele nujni predpogoj tudi za okolnosvetno priskrbovanje. Anticipacij odnosa, ki sodijo k postavljenosti nas samih, kot ukvarjanja s stvarmi v živem občevanju ni mogoče umestiti v okrožje dojemanja po zavesti intendiranih predmetov. In »faktičnost tubiti«, ki bi pri tem prišla v poštev, zadeva zgolj njeno napotenost na stvari v odnosu do njih, ne pa tudi priskrbovanja najbližje priročne priprave, katere proizvajanje temu odnosu do stvari znova rabi kot vnaprejšnji pogoj možnosti. »Anticipacije«, ki sodijo k okoliščinam našega položaja, zadevajo torej »stajanskost« naše tubiti.

Stvari se nas tičejo takrat, ko nas zavezujejo, ko same od sebe tvorijo neko oporno točko, na katero se lahko veže eksistenca. Eksistenca se te oporne točke ne drži na način enostavnega pripadanja stvári; nanjo se veže v soočanju z njo. V odnosu-do razlaga točko, ki jo zavezuje. In sicer znotraj celote napotil, katerih »prisotnost« pomeni, če smo natančnejši, že vnaprejšnjo napotenostna. Odnos-do ne vsebuje nikakršnega razpredanja kakor koli že prisotnega smisla stvari, ki bi se razblinjal v labirintu napotil. Dejstvo, da »ima bit smisel le, kolikor stoji za – resničnosti imanentno – mejo«,⁴³ ne pomeni omejevanja resničnosti s katerim koli za to mejo tičečim »smislom biti«, temveč ravno nasprotno. Bitni smisel stoji zadaj, za mejo, imanentno resničnosti, v katero se vpleta eksistenca. Če stvarjem ne podležemo v odnosu do njih, to tudi ne predstavlja brezmejnega delovanja. Iz meje, ki je imanentna resničnosti, se eksistenca vpleta vanjo tako, da bitni smisel, ki stoji za to mejo, pri tem postane oprijemljiv. Anticipacije, s katerimi se »anticipirajo« stvari v srečevanju,⁴⁴ so v obnašanju že vnaprej »sprejete«. V odnosu-do točko, ki nas zavezuje, razstavimo tako, da se ohrani stanje, v katerega pri tem stopimo. Anticipacije odnosa niso mnenja o stvareh in tudi ne skrbi. V odnosu smo na stvari napoteni, kolikor so le-te oprijemljive; v obnašanju smo že vnaprej napoteni nanje, tako da jih prijemljemo v »obračanju«. V anticipacijah odnosa jemljemo stvari na strani ali robu. Postavljene so v stajanskost naše tubiti, ki se povezuje v prij-

⁴² Prim. M. Heidegger, op. cit., str. 67 in 69: temu »uporabljajoče-delujočemu občevanju s pripravo« H. Lipps postavlja nasproti »občevanje s stvarmi« kot »delovanje«; v tem natančnejšem smislu lahko, na primer, zapiše tole: »Čuti imajo neko mesto v ravnanju s stvarmi. So neka vrsta delovanja. Z njimi stopamo nasproti stvarjem. Videnje je primarno delovanje, ki lahko skupaj s svetlobo in materialnostjo pripomore k vidnosti.« Prim. H. Lipps, op. cit., I. del, str. 47 in 79.

⁴³ Ibid., str. 48.

⁴⁴ Ibid., str. 50.

manju in obračanjih.⁴⁵ Stanjskost naše tubiti se ukvarja s stvarmi, katerih bitni smisel je prirejen odnosu, opravku z njimi.⁴⁶

Pokaže se ostrina anticipacij odnosa. Stvari, ki se nahajajo v okoliščinah našega položaja, zarežejo na strani ali robu, kjer jih je mogoče »prijemati« oziroma »obračati«, torej tam, kjer se dogaja soočanje z njimi. »Anticipirana odnošajskost«,⁴⁷ s katero jih pri tem jemljemo, zadeva stanjskost naše tubiti, ki se z njimi ukvarja v smislu opravka, »odnosa s« stvarmi. Ta stanjskost tubiti ni golo ali enostavno motrenje, vendar pa še ne pomeni kriznega stanja naše tubiti. Izraža stanje, v katerem stopamo k stvarem, ki se nas tičejo, torej »vezanost na konkretno občevanje s stvarmi«. ⁴⁸ Smisel, ki pride pri tem v poštev, ni smisel predmetnega pojava kakor v primeru čutnega zaznavanja; prav tako tudi ni nečutno »zaznavani« tubitni smisel, ki spada k »razumevanju biti« tubiti. »Nasprotno, smisel je korelat artikulirajočega se soočanja s svetom, v katerega smo kot tubivajoči vpleteni.«⁴⁹ Že samo gledanje predstavlja takšno artikulirajoče se soočanje z resničnostjo in ni golo čutno zaznavanje poljubnih »kazočih se predmetov«. »Smiselno zaznavanje« tubiti se nanaša na bitni smisel, ki je znotraj stanjskosti v resničnost vpletene tubiti in ga je tu sploh šele mogoče pokazati, saj tudi prisila okolnosvetnih skrbi izvira šele iz čutnih potreb.

180

Izločanje čutnega zaznavanja iz artikulirajočega soočanja z resničnostjo, ki se dogaja v gledanju, se odvija v luči nekega specifičnega odločanja, namreč identificirajoče sinteze. Toda tudi izločanje razumevanja biti tubiti iz smiselnega zaznavanja, ki se odvija znotraj stanjskosti same tubiti, kolikor je le-ta čutno vpletena v resničnost, bi lahko postavili v luč nekega specifičnega odločanja, namreč izkazovanja tubiti kot skrbi.⁵⁰ Vendar pa je treba ta odločanja še ločevati od načina, kako stvari pridejo za nas sprva v poštev s tem, ko se z njimi srečujemo in ukvarjamo. S specifičnim filozofskim vpraševanjem popačijo nepristranski pogled na življenjskost občevanja s stvarmi. V njih se namreč vselej vprašuje po tem, kaj je predmet »na sebi« oziroma kako je tubit »ujasnjena«. Določanje nasebnosti »predmeta« in določanje »smisla biti« tubiti se vselej odvija v nekem specifičnem zasnutku *filozofskega vpraševanja po*

⁴⁵ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 41.

⁴⁶ Ibid., str. 9 in 41.

⁴⁷ Ibid., str. 13.

⁴⁸ Ibid., str. 9.

⁴⁹ Ibid., str. 31.

⁵⁰ M. Heidegger, op. cit., str. 191.

resnici. V občevanju s stvarmi se ne srečujemo s predmeti, katerih nasebnost bi bila vprašljiva. V občevanju s stvarmi se sicer srečujemo s sabo, vendar le tako, da se lahko k temu le vračamo, ne moremo pa v tem naleteti tudi nase. Da je eksistenca vpletena v resničnost, še ne pomeni, da eksistenco lahko v njej tudi najdemo. »V 'sum' označena eksistenca« sicer »nima ničesar, kar bi bilo pred eksistenco stvari«. ⁵¹ Ne more obstajati, enako kot ne morejo obstajati tudi stvari. »Vendar pa drži, da je v 'sum' označeno eksistencialno dejstvo nekaj drugega kakor v tem formulirana povezava med jazom in »biti« v kopuli, ki je sicer vpletena v resničnost, vendar pa je v njej ni mogoče najti.« ⁵² Iz dejstva vpletenosti izhajajoča reflektivnost subjekta kot eksistencialno dejstvo označuje zgolj stanjskost naše tubiti, ki je v tem, da nase jemlje »anticipirano odnošajskost«. Vprašanje po označenem modusu tega eksistencialnega dejstva je sprva še zaprto v obnašanju in podobno nas v srečevanju s stvarmi sprva ne zadeva tudi metodološka skepsa, ki podvomi o nasebnosti kažočih se predmetov; za to ji namreč manjka motivacijska podlaga. ⁵³

Anticipacije odnosa, ki sodijo k postavljenosti naše eksistence, kolikor je le-ta napotena na svet, temeljijo na »poznavanju strukture tega, v čemer ima subjekt horizont svojega položaja«. ⁵⁴ Jemanje nase anticipirane odnošajskosti do stvari v opravo z njimi je zakoreninjeno v uigranosti oziroma poznavanju. ⁵⁵ To poznavanje strukture tega, v čemer ima subjekt horizont svojega položaja, je pomembno za razlago oporne točke, na katero smo vezani v srečevanju, in za osvetlitev stanja, v kakršnem pri tem stopamo k stvarjem. Začasno bi jo lahko označili kot »poznanost namembnosti« stvari, vendar pa jo moramo z vidika v njej vsebovanih strukturnih momentov še podrobneje analizirati.

Poznanost namembnosti še ni razumevanje tistega »čemu« v smislu zmožnosti uporabe priročne priprave. Slednje, nasprotno, zahteva specifično preseženje poznanstva z namembnostjo, ki ga ima s stvarmi. S tem je hkrati izražena neka specifična zmožnost, ki pa se še razlikuje od oprava. ⁵⁶ To, da smo že vselej

⁵¹ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 49.

⁵² Ibid.

⁵³ H. Lipps, op. cit. II. del, str. 11, op. št. 2.

⁵⁴ Ibid., str. 41.

⁵⁵ Ibid., str. 54, op. št. 1: »Poznavanje označuje določeno držo postanka pri stvarih, s katero pričakujemo to, kar »srečujemo«.

⁵⁶ Na tem mestu naj opozorimo na pomembno analizo Hansa Jonasa v njegovem besedilu: *Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen*. V: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1994, str. 38 isl. Jonas ne le nakaže,

vedeli, s čim imamo opraviti v danem položaju, ukvarjanje s stvarmi preobrazi v perfektivno »ukvarjanje-z«, tako da uigranost, poznanstvo-z sprevrne v spoznavanje-na, ki zatem tudi interpretira to, da se nas stvari tičejo. Iz uigrane občevanosti se potegne nekaj, »za kar pri tem gre«. Spoznavanje-na prekorači vse meje, in sicer tako, da poudari in označi to, kar je v okoliščinah našega položaja. Šele to, kar doživi tako karakterizacijo, da gre namreč pri tem »za nas«, bi lahko bilo postavljeno v okrožje polnega, hermenevtično-eksistencialnega razumevanja v Heideggrovem smislu.⁵⁷ Vendar pa je to okrožje ožje od okrožja v hermenevtični fenomenologiji spoznavanja, ki ga ima pred očmi Hans Lipps. Hermenevtična fenomenologija namreč spoznavanje zgolj reducira na njegove različne momente, in sicer najprej na tisto spoznavanje, ki je postavljeno nasproti »intencionalnemu odnošaju« fenomenologije.

* * *

182

Okolje naše domačnosti z namembnostjo, ki jo ima s stvarmi, še ni domači svet naših okolnosvetnih skrbi, našega-že-spoznati-se-na-to, za kar pri tem, in sicer z ozirom na nas, vselej »gre«. To okolje je šele okrožje naših uigranih odnosov do stvari, našega bolj ali manj »posrečenega« odnosa do njih. To, v čemer »ima subjekt horizont svojega položaja«, je prostor dejavnosti odnosa. Vanj so vključene anticipacije odnosa, ki pa lahko tudi spodletijo. Domačnosti s strukturo tega okolja se ni mogoče približati s »horizontno intencionalnostjo« v Husserlovem smislu. Okolje, ki pride v poštev, pa tudi ni prostor naših »priprav«,⁵⁸ tako da to, kar moramo najprej priskrbeti, oddaljimo in damo v hrambo, in sicer tako, da je kot priročno tudi vselej na voljo. Zadeva prostor našega »obnašanja«, kolikor je »pravilno«. Pri tem je zarezana ostrina anticipacij odnosa, torej energičnost, strnjenost, in ostrina izvrševanja v imeti-opraviti-z.

kako je specifično telesno nanašanje najbližje priročne priprave povezano ravno z njeno organsko tujostjo, temveč tudi opozori, da je proizvajanje priročne priprave povezano z določanjem eidetske oblike in da na splošno v sebi vključuje tudi eidetsko kontrolo gibov roke in samovoljnih gibov človekovega telesa in njegovih organov. Na tej točki ponovno postane jasno, da analiza najbližje priročne priprave v okviru ontologije vsakdanjosti ne upravičuje trditve, da je z njo dokončno presežena eidetska fenomenologija v Husserlovem smislu. Eidetske fenomenologije nima za sabo, temveč, nasprotno, še pred sabo.

⁵⁷ V zvezi s tem prim. Heideggrovo analizo (v: M. Heidegger, op. cit. str. 84 isl.) »glede na namembnost sproščajočega vselej-že-bilo-prepuščeno-namenu« v smislu »apriornega perfekta«, ki »karakterizira način biti same tubiti« in je kot »primarni čemu« »zavoljo-česar«, ki »vselej zadeva bit tubiti, ki ji v svoji biti v bistvu gre za to bit samo«.

⁵⁸ Ibid., str. 69.

Tu se znova pokaže prijemljivost našega v resničnost vpletenega 'esse', in sicer tako, da se »resničnost usodnostno konstituira«, da se torej v tej vpletenosti »še lahko rodi« ali »nastane«. ⁵⁹

Doseženje, ki ima lahko svoj smoter v danem položaju, nastane šele v »sopotekajočem izvrševanju«, torej znotraj neke *sovzetosti*.⁶⁰ Vanj se vključi ukvarjanje-z. Stvari, ki se nahajajo v okoliščinah našega položaja, če smo prestavljeni v resničnost, torej vanjo vpleteni, niso »edine stvari, za katere mislimo, da bomo lahko z njimi preveč zlahka odgovorili na vprašanje o tem, kaj se »spoznava«. Kajti one nikakor niso zgolj tu.«⁶¹ V konceptu »neposredno vnaprej danega« se skriva zgolj obrobni pogoj tako imenovane zavesti, ki je bila že od vsega začetka usmerjena v *neko* dejavnost, namreč v konstituiranje predmetnega.«⁶² Stvari, ki jih srečujemo, se nas tičejo, nas zadevajo. Z ozirom na to jih jemljemo »selektivno«. In sicer kolikor se v ukvarjanju-z vračamo k temu, da v stanje, v katerem stopamo k njim, sprejemamo selektivno jemanje. Prisotni smo v spreminjanju okoliščin; stanje, v katerega vstopimo, zavzemamo v različnih pozicijah, in sicer z ozirom na sprejeto anticipirano odnošajskost, ki nas pomika naprej. Kar se izlušči iz spremembe okoliščin, dobi karakter »situacijske podobe«, ⁶³ na katero se »spoznamo« v sprejetih selektivnih značilnostih, in sicer spričo stanja, ki ga pri tem zavzemamo v spremembi pozicij. To stanje ni poljubno, enako kot to ni sprememba okoliščin. Z ozirom na sprejeto selektivno jemanje je sprememba okoliščin prijemljivo »obračanje«, pri katerem smo ob tem prisotni. Stanje, ki ga zavzemamo v spremembi pozicij, sprejetemu selektivnemu jemanju ustreza z odlikujočim se obnašanjem, ki se ukvarja s srečljivo stvarjo, tako da jo obrača ali suče ravno glede na selektivne značilnosti. Kar se pri tem izlušči v karakter situacijske podobe, je »strnjeno« orisano in »ostro« poudarjeno. Stanje, ki ga zavzemamo, se anticipira na to strnjeno orisano in ostro poudarjeno znotraj obnašanja, ki je v tem smislu tudi »pravilno«, saj se vrši strnjeno, energično in z ostrino.

Šele v tem sopotekajočem izvrševanju se usodnostno »konstituira« resničnost. In sicer kolikor jo je šele v tej strnjenosti in ostrini mogoče narediti prijemljivo za »smisel«, ki se seveda na splošno ne drži tega, kar je na ta način dobilo

⁵⁹ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 50.

⁶⁰ G. Misch, op. cit., str. 184 isl.

⁶¹ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 47.

⁶² Ibid., str. 48.

⁶³ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 10, op. št. 1.

karakter situacijske podobe. Pokaže se in svoje spoznavanje omogoča, če se na to situacijsko podobo spoznamo. Prvič postane »odzivna« na ta smisel.⁶⁴ Vendar pa zmožnost odzivanja ni predikativna »določitev« predmeta.

To, na kar naletimo tukaj, se še razlikuje od »izpolnitve« v smislu »zasičenja« fenomena. Zasičenje že vnaprej vodi »ideja« predmeta, katerega fenomenalno izkazovanje mora potekati v samodajanjih. Njihovo fenomenalno obilje se v tem smislu izkristalizira v vlogo predstavljalnosti predstavljivega predmeta, in sicer v podobi, ki lahko ta predmet nadomešča oziroma reprezentira.⁶⁵ To pomikanje naprej pa prodre do meje, ki je v zavesti kot »nosilnemu reprezentantu« ni mogoče najti, temveč je imanentna resničnosti, na katero se navezuje eksistenca. Ta meja zadeva razlago oporne točke, selektivno vzete strani ali roba, in sicer njuno »razširitev« v sorazmerno »sklenjeno« *konturno podobo*, ki ju v različnih zasukih in prijemljivih obratih, v katere se prevračata, obmejuje in zajema.⁶⁶ To se dogaja glede na stanje, ki ga zavzemamo v spremembi pozicij, oziroma na prednostno obnašanje, ki je vnaprej osredotočeno na jedrnato poudarjeno in energično oblikovano situacijsko podobo.

184 Taka v obrisih nastajajoča resničnost, ne pa predmetnost, ki se kaže v pojavih, ni posledica zasičenja s fenomenalnim obiljem, temveč »srečanja« na podlagi izpuščanja vsega tekoče-nejasnega. Njeno čutno obilje zadeva zgolj slikovnost, ki naj bi nadomeščala sebstvo transcendentnega predmeta. Je nemočna, ker je že od vsega začetka »ločena« od tega, da se nas stvari v našem občevanju z njimi tičejo. »Intencionalnost je le sredstvo za nadoknadenje odcepitve predmeta. Pri tem se je vztrajalo v pričujočem zasnutku. Objekt je zasnovan; namreč ravno z ozirom na to, da je transcendenten. Subjekt se tu tako rekoč izgubi v prikazovanju predmetnosti. Predhodnost zasnutka se tu kaže kot prisila, da naj se izkazuje tudi predmet.«⁶⁷

Eksistenca se navezuje na selektivno zasnovano in v obračanjih strnjeno poudarjeno resničnost, ki je odločilna pri srečevanju in v tem smislu tudi usodnostno nastajajoča. Izvršuje se torej v sprejemanju »težnje«, ki izhaja iz stvari, s katerimi se srečujemo.⁶⁸ To težnjo se sprejema v anticipacije odnosa, ki

⁶⁴ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 48; prim. II. del, str. 41.

⁶⁵ Ibid., str. 45 in 90 isl.

⁶⁶ Ibid., str. 93 isl.

⁶⁷ H. Lipps, op. cit., II. del, str. 11.

⁶⁸ Ibid., str. 13; prim. n.n.m., str. 10, op. št. 1.

spadajo k postavljenosti naše eksistence, kolikor je le-ta premeščena, vpletena v resničnost. Prostor te postavljenosti je prostor dejavnosti naših odnosov. Srečljive stvari se v njem situacijsko oblikujejo. In sicer v sovzetosti, tako da se z njimi soočamo, da sprejemamo sprejeto težnjo, da izvršujemo karakter situacijske podobe. To, glede na kaj izvršujemo to situacijsko podobo, postane dojemljivo šele naknadno kot določitev njenega smisla,⁶⁹ vendar pa v njej ne obstaja kot prisotno. Stvari odkrivamo šele v občevanju z njimi, kar pomeni, da se odzivajo na smisel, ki ni že vnaprej v njih, ki ni vključen vanje in ga je treba le izluščiti. Zanj moramo seveda jamčiti, če v odločilnem srečanju ne postavljamo zgolj sebe samih, temveč stanje svoje eksistence pripeljemo do točke, kjer nastane resničnost, torej do točke, kjer je njen bitni smisel šele mogoče narediti oprijemljiv in kjer o njem ni že vse odločeno.

* * *

Odločili smo se za sprevidevno prisvajanje hermenevtične fenomenologije, kakršno na vzoren način uvaja delo Hansa Lippsa. Lipps namreč izvrši hermenevtični obrat ravno z vračanjem k izhodiščem Husserlove fenomenologije v njegovih *Logičnih raziskavah*. Ta obrat se izvrši kot zasuk Husserlove perspektive, v katerem se le-ta začne navezovati na konkretno resničnost. Vendar ne kot njena odprava, saj se Husserlovo gledišče ravno s perspektivičnim zasukom obrne k temu, kar je v resničnosti zavezujoče, namreč k odkritju žive smiselne podobe, glede na katero stvari prvikrat postanejo odzivne. Zato je Hans Lipps – ravno s tem, ko se je zoperstavil mnogim Husserlovim formulacijam« in »kolikor mu je eksistencialna analitika dala sredstva, ki so mu omogočala, da je lahko marsikaj ostreje dojel« – še lahko upravičeno trdil, da »tudi tu še ostaja le njegov učenec«.⁷⁰

185

Signitivne intencije ne vsebujejo stvari in so izkoreninjene, saj jim že vnaprej manjka povezava, ki nastane šele v srečavanju s stvarmi, in sicer kot anticipacija odnosa. Intuitivne izpolnitve – kot izkazovanja z ozirom na samodajanje – segajo le do ločenih podob, ki delujejo kot goli reprezentanti, saj jim že vnaprej manjka naboj, ki nas postavlja v resničnost. Za »čisto« zavest se vselej konstituirajo le »predmeti«.⁷¹ Njihovo osmišljanje nikoli ne doseže resničnih stvari, s katerimi občujemo. Stvari se »tičejo« šele zavesti, ki je vpletena v

⁶⁹ Ibid., str. 13.

⁷⁰ H. Lipps, op. cit., I. del, Predgovor; cfr. II. del, Predgovor.

⁷¹ H. Lipps, op. cit., I. del, str. 45.

resničnost. Njihova resničnost nas zadeva toliko, kolikor moramo tudi jamčiti za njihovo nastajanje.

Gledanje naj nas ne bi usmerjalo le k stvarem; gledati moramo tudi obraz stvari, do česar lahko – s hermenevtičnim obratom – dvignemo Husserlovo fenomenologijo. Namen tega našega razmišljanja je jedrnato formuliral Jean Giono z besedami, ki jih je zabeležil Alfred Campozet v svoji spomenici z naslovom *Le pain d'étoiles*: »L'intelligence ne me sert de rien pour connaître le monde. Si je vous parle de quoi que ce soit, tenez, cette bouteille-là, avec des mots qui vous surprendront et vous la feront mieux voir, ce n'est pas parce que je l'ai analysée intellectuellement, c'est parce que je l'ai touchée. J'en ai éprouvé le froid, la rondeur. Je l'ai soulevée par le goulot, par le milieu. Je sais son poids. Je la retourne et je vois lumière la pénétrer et allumer une voie lactée en miniature à l'intérieur.«⁷² /Inteligenca nam ne pomaga pri spoznavanju sveta. Če vam govorim o čemer koli, denimo, o tej steklenici, z besedami, ki vas presenečajo, saj jo bržkone bolje vidite, to ne počnem le zato, ker jo intelektualno analiziram, temveč ker sem se je dotaknil. Občutil sem njen hlad, njeno okroglino. Prijel se jo za vrat, na njeni sredini, poznam njeno težo. Zasučem jo in vidim, kako vanjo prodira svetloba, zaradi katere se v njeni notranjosti zasveti miniatura Rimska cesta./

186

Prevedel Alfred Leskovec

LITERATURA

- A. Campozet, *Le pain d'étoiles*. Giono au Contadour. Pierre Fanlac Ed., Périgueux.
 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 29/ 30. Hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt 1983.
 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Erste Hälfte, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VIII, Halle 1935 (4. Auflage).
 Jonas, H.: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt 1994.
 Kerckhoven, van G.: »Hans Lipps, Martin Heidegger e la possibilità di una fenomenologia ermeneutica« in: *Discipline Filosofiche IX(2)*, 1999.
 Lipps, H.: *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, Werke Bd. I, Frankfurt/M. 1976.
 Misch, G.: *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, hrsg. von G. Kühne-Bertram und F. Rodi. Alber, Freiburg 1994.
 Misch, G.: *Logik und Einführung in die Grundlagen des Wissens. Die Macht der antiken Tradition in der Logik und die gegenwärtige Lage*, hrsg. von G. Kühne-Bertram, Studia Culturologica (Sonderheft) 1999.

⁷² A. Campozet, *Le pain d'étoiles*, Giono au Contadour. Pierre Fanlac Ed., Périgueux, str. 20–21.

LOGIK V GALERIJ

Fenomenološka raziskava kompleksnih slik

Pri Husserlu ni najti kakšne eksplicitne fenomenologije slikarstva, čeprav bi metodično razmišljanje o gledanju (*Sehen*) in objektih gledanja spadalo v središče njegove filozofije. V nadaljevanju pa iz Husserlovih tekstov kljub temu ne skušamo izluščiti ali obmejiti fenomenologije slikanja ali najmanj fenomenologijo videnja. Posvetili se bomo predvsem »izvorni fenomenološki sceni«,¹ ki jo imenujemo »Dresdenska galerija«. Skušali bomo kar najbolj določiti vlogo »uprimerjanj« (*exemplifications*) slik slik v Husserlovi fenomenologiji.

187

V Husserlovih tekstih omemb umetniških del ne manjka. Ti primeri na splošno niso pomembni za filozofijo ali za fenomenologijo umetnosti, pač pa pomagajo pri razlagi Husserlove misli. Vendar se moramo pri obravnavi teh primerov ogibati prenašanih sodb. Po eni strani se zdi njihova vloga neznatna: so le preproste ilustracije, primeri, ločeni od svojega naravnega okolja, torej umetnostne zgodovine in razmišljanj o umetnosti. Po drugi strani pa opazimo, da nekatere slike spodbujajo k celostnemu razmišljanju, in tako postanejo prave

¹ Detlef Thiel, *Der Phänomenologe in der Galerie. Husserl und die Malerei*, v Ernst Wolfgang Ort und Karl Heinz Lembeck, *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge, 2, Verlag Karl Alber, Freiburg/ München, str. 61.

fenomenološke »teme« in »kognitivni instrumenti« fenomenološkega preučevanja.²

Husserl in slikarstvo

Eden prvih pomembnejših Husserlovih tekstov, ki zadeva vlogo slikarstva (slike) v fenomenologiji, so nedvomno predavanja »Hauptstücke einer Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis« (1904/1905).³ Njihova osrednja tema je odnos med percepcijo in fantazijo. Izraza »fantazija«⁴ Husserl ne razume kot duševno nagnjenje, sposobnost, dar ali talent, pa tudi ne kot psihični proces. Husserl tu razpravlja o fantazijskih predstavah (*Phantasievorstellungen*) kot doživljajih, v katerih umetnik podaja svoje imaginacije, kot so kentavri, herojska dejanja, pokrajine in ostalo, kar je v nasprotju z našo zunanjo percepcijo.⁵

188

Zakaj so ti doživljaji pomembni za fenomenologijo? Lastnost prikazovanja pojavnega objekta (*zur Erscheinung bringen*) je imanentna tako dejanskim kot fantazijskim doživljajem. Fenomenološka analiza poleg notranjega zrenja (*innere Schauen*) poudarja tudi »zunanje« okoliščine, saj se fantazijski doživljaji nanašajo na predmetnostno (*Gegenständliches*).⁶ Tudi dejanje najbolj arbitrarne fantazije ne more biti ločeno od svojega »predmeta«.

Husserl v svojih spisih pogosto omenja slike in slikarje: Böcklinove slike, kadar gre za neobstoječe predmete, slike Rafaela in Fra Bartolomea, kadar razpravlja o razliki med sliko in znakom, za ponazoritev objekta-slike uporabi Veronesejeve, Dürerjeve, Rembrandtove in Hodlerjeve slike, slike Rafaela in Tiziana pri obravnavi slepila ali iluzije in multipliciranih slik ali idealnega kulturnega objekta.⁷

² L. Wiesing, *Phänomenologie Des Bildes nach Husserl und Sartre*, v Ernst Wolfgang Ort und Karl-Heinz Lembeck *Phänomenologische Forschungen*, 30, Verlag Karl Alber, Freiburg/ München, str. 278.

³ Hua XXIII.

⁴ Prevod nemškega izraza *Phantasia*.

⁵ Hua XXIII, str.2.

⁶ Ibidem.

⁷ V nadaljevanju se naslanjamo na izvrstno študijo Detlefa Thiela, *op. Cit.*, str. 61–103.

Ker Husserl postavi okoliščine oziroma »zunanje« dejavnike na odločilno mesto v strukturi doživljajev, postanejo ilustracije teh doživljajev neizbežen del vsakršne fenomenološke analize.⁸ V *Prolegomeni v Logičnih raziskovanjih* (1900) uporabi na primer Böcklinove slike, da bi dokazal, nasprotujoč Erdmannovemu psihologizmu, kako je možno neko drugačno misel in zgolj mišljene eksistence smiselno opisati (*sinvoll*). Böcklinovi kentavri so z estetskega vidika možni in ni tako pomembno, kakšne možnosti za njihov obstoj dopuščajo naravni zakoni. Za Husserla je *logična možnost* obstoja teh fikcij neizpodbitna.⁹

Izmed mnogih Husserlovih primerov ali ilustracij ima eden v naši perspektivi privilegirano mesto. Gre za »slike slik« (*tableaux des tableaux*), primer, ki deluje kot model zavesti slike (*Bildbewußtsein*). Leta 1898 je Husserl v spisu o »zapletenih slikovnih predstavah« (*komplizierte bildliche Vorstellungen*) zapisal:

»fizične slike višjega reda (slike slik). Slika A, ki predstavlja (*darstellt*) sliko B, v tej sliki pa še sliko C. To so slike na drugi in tretji ravni. Primer: slika sobe, v kateri slika visi na steni. Ta slika na nek način predstavlja galerijo slik, kjer se slike spet pojavijo«.¹⁰

189

Pozneje, na predavanjih v letih 1906–07, ko predstavlja zavest časa, Husserl ponovno navede ta primer. Tokrat razlikuje med neposrednimi predstavami in predstavami višjega reda. Na primer slike v galerijah, ki imajo sicer lasten *fictum* in predmet, vendar je na sliki, v ustrezni spremenjeni apercpciji, moč najti apercpcijo višjega reda.¹¹ Zaplete pa se lahko tudi drugače; pri fantaziji fantazije (modifikacija drugega reda): sanje, v katerih sanjam. Husserl se vpraša, ali sanjani sen postane predmetnost (*gegenständlich*). Bolj se nagiba k negativnemu odgovoru, pa vendar takoj doda, da je potrebno zadevo še premisliti, kar velja tudi za funkcijo slike slik pri slikah slik.¹²

⁸ Vrh tega se fenomenologiji večkrat očita pretirano tehničnost, da ji primanjkuje ilustracij in primerov. Ravno to je razlog več, ki naj intuitivne primere postavlja v prvi plan.

⁹ Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band I, § 40, A145, B 145.

¹⁰ Hua XXIII, str. 205 f.

¹¹ Hua XXIV, str. 253.

¹² Hua XXIII, str. 184, okoli leta 1905.

Husserlovska fenomenologija slike

V nadaljevanju naj navedemo nekaj ključnih točk Husserlove fenomenologije slike. Prva zadeva manifestacijo ali prikaz. Če je fantazijski doživljaj (*Phantasieerlebnis*) upredmetujoč, ima imanentno lastnost prikazati (*zur Erscheinung bringen*) pojavljajoči objekt.¹³

Zdi se, da druga točka takoj izniči ta funkcionalni primat slike, saj Husserl obravnava sliko le, v kolikor se ta nanaša in predstavlja (*darstellt*) področje predmetnosti (*das Gegenständliche*).¹⁴ Prav zato se zdi, da fenomenologija v svoji »klasični« različici presega slike in domišljijo in se usmerja naravnost k zaznanemu in zaznavanju. Tako fenomenologija slike nastopa enostavno kot del fenomenologije aktov zavesti, in je popolnoma podrejena interesom tistega, kar jo presega, na primer resnici.

Tretja točka je spet pozitivna. Odnos med sliko in danim zaznavnim objektom ima namreč tudi pozitiven vidik. Prav ta bo v nadaljevanju pritegnil našo pozornost. Ne samo, da slika usmerja k objektu, ampak ostaja v stiku z njim, od njega ni nikoli ločena. Naš pogled lahko potuje od slike k objektu, lahko se ustavi na prvem ali na drugem, lahko loči prvo od drugega, vendar tu šteje le odnos med tema sestavnima deloma. Ta odnos je neuničljiv, ker je inherenten in konstitutiven za doživljaj, tudi če ga obravnavamo v smislu totalnega doživljaja.¹⁵ Enako velja za sam objekt, obravnavan v smislu totalnega objekta.

190

Potem ko smo to razjasnili, se lahko vrnemo k fantazijskim doživljajem in ugotovimo, da predmetnost (*das Gegenständliche*) ni tisto, kar bi gospostvo fantazije postavljalo na laž, ampak služi kot pokazatelj njene fenomenološke jasnitve. Ko bo »naravno« nasprotje med obema odpravljeno, bomo opazili, kako fantazija v končni fazi prispeva k razlagi struktur objektivitete znotraj širše sfere, imenovane »noematična sfera«.

¹³ Hua XXIII, str. 2f.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Na tem mestu si dovoljujemo napotiti k naši knjigi *Aparenþã`i sens. Repere ale fenomenologiei constitutive. Videz in smisel. Znamenja konstitutivne fenomenologije. [Apparence et sens. Repères de la phénoménologie constitutive]*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, str. 19, kjer smo s H. Rombachom skušali pokazati, da percepcija poseduje totalno strukturo.

Kompleksne slike

Naša delovna hipoteza je: Kompleksne slike (primer Dresdenske galerije) zasedajo pomembno mesto v husserlovski teoriji objektivnosti; znotraj husserlovske fenomenologije so bile ves čas učinkovite in so odločilno prispevale k njenemu razvoju.

Kompleksne slike so prvič izšle leta 1913 v knjigi *Ideen I*, v razpravi, ki je po našem mnenju za konstitutivno fenomenologijo najpomembnejša. Obravnava različne tipe modifikacij predstave, natančneje, »eidetske zakone, ki zadevajo hierarhične konstrukcije predstav v noezisu in noemi«. ¹⁶ Ob tem se postavlja vprašanje o *izvornem spletnju* različnih stopenj noezisa in noeme. Tu najprej razpravlja o situaciji »spominov v spominih«. »Če živimo v spominu, 'izvajamo' nizanje doživljajev v obliki osedanjanja (prezifikacije)«. ¹⁷ Doživljajski niz se po tem pojavi kot »že (bilo) doživeto«, torej natančno kot spomin. Med spomini se lahko pojavijo doživljaji kot so »spomini, ki so bili doživeti«, ali z drugimi besedami kot »spomini spominov«. Te procese lahko prenesemo na »prosto *sliko*« in potem imamo opraviti s sliko v sliki; »in to spletnje se lahko nadaljuje do katerekoli stopnje«. ¹⁸

Spletanja ne smemo razumeti kot da pripada izključno gospostvu slike in da se nadaljuje v eni sami smeri. V enovitosti fenomena prezifikacije zlahka najdemo tudi *mešanice*, torej prezifikacije percepcij, skupaj z prezifikacijami spominov, namenov, slik itd. Najkompleksnejši primer tega je mešanje predstav s portreti in z znaki. V nadaljevanju navajamo Husserlov tekst v celoti:

»Ime, ki ga izrečejo pred nami, nas spomni na dresdensko galerijo in na zadnji obisk v njej: tavamo sem ter tja po dvoranah in se ustavimo pred Teniersovo sliko, ki predstavlja galerijo slik. Zdaj pa še denimo, da slike iz te galerije tudi same predstavljajo slike, na katerih so napisi, ki jih lahko razberemo itn. Izmerimo kakšno medsebojno spletnje (*Ineinander*) teh predstav je lahko zares vzpostavljeno in kakšne posredovalne serije lahko

¹⁶ Hua III/1, § 100.

¹⁷ Hua III/1, 210.

¹⁸ Hua III/1, 211. Pozorni moramo biti na dejstvo, da gre tu za *premeščanja* [*transpositions*], in da torej slika služi kot pokazatelj [index] fenomenološke jasnitve doživljajev. Tu se pokaže glavni argument v prid naši izbiri primera »Dresdenske galerije«, kot izvirne fenomenološke scene.

uvedemo med spoznavnimi objekti. Tako zapletenega primera niti ne potrebujemo za ponazoritev *eidetskih evidenc*, posebno ne, če želimo izkoristiti idealno priložnost, da po svoji volji sledimo temu spletnju«. ¹⁹

Do tu Husserl vodi svojo analizo z noetične plati. V skladu z univerzalnim zakonom noetično – noematične korelacije je analiza lahko vodena tudi z noematične plati in pravzaprav tudi je. To povzroči, da se v hierarhičnih formacijah, ki v svojih členih vsebujejo podvojene prezentirajoče modifikacije, »manifestno oblikujejo *noeme*, ki predstavljajo ustrežno hierarhično formacijo«. ²⁰ Če vse prenesemo v eidetski register, ugotovimo, da so te kompleksifikacije podrejene naslednjim zakonom:

»vsaki noematični stopnji pripada *karakteristika te stopnje*«, ²¹ kar nam vsaj načeloma omogoča v vsakem trenutku določiti nivo posamezne noemata.

»vsaka stopnja implicira možnost razmišljanja o njej«, ²² z drugimi besedami, vsaka stopnja noeme je »predstava« danosti [representation des donnes] naslednje stopnje, kar v principu odpira neskončno serijskost. (Husserl nas tu opozori, da »predstava« [representation] ne pomeni »doživljaja predstave« in da predlog [de] ne izraža relacije zavesti do predmeta zavesti. V bistvu imamo opraviti »z *intencionalnostjo noeme v nasprotju z intencionalnostjo noezis*«. ²³)

Pogled jaza lahko prečka nadrejene noeme, da doseže objekt zadnje stopnje. Ta zakon ne implicira zgolj zmožnosti pogleda, da prehaja s stopnje na stopnjo, in se ustavi, kjer želi, ampak tudi obstoj zadnje stopnje, ki ne more biti presežena, in ki jo pogled »fiksira«.

Ta zadnji zakon omogoča Husserlu sprehod po dresdenski galeriji (v spominu) in omogoča nam, da se mu (v domišljiji) pridružimo. Še več, vstopimo lahko v omenjeno Teniersovo sliko in se znotraj nje premeščamo po različnih nivojih.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Hua III/1, 212.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

Razumeti kompleksifikacijo

Za analizo nam je na voljo več poti. Tu jih bomo zgolj skicirali. Najprej pot *Ineinander*, ki predpostavlja tudi telesnost in ki jo je pogosto uporabljal Merleau – Ponty v *Le Visible et [CI2] l'invisible*²⁴ (Vidno in nevidno). Merleau-Ponty poudarja to vzajemno implikacijo gledajočega in vidnega in pride do zaključka, da »mora [...] takoj ko vidim, neko dopolnilno ali drugo videnje podvojevati in podlagati moje: jaz, ki me je videti od zunaj, kakor bi me videl nekdo drug, jaz, postavljen sredi vidnega, ki ga opazujem z nekega prostora«. ²⁵ V nadaljevanju vztraja, da »tisti, ki vidi, si lahko lasti vidno le, če se ga vidno polasča, če je v njem, *če je*, v skladu s tistim, kar predpisuje artikulacija pogleda in stvari, v načelu ena vidnih stvari, ki jih lahko v nenavadnem preobratu vidi, tudi on sam, ki je ena teh stvari«. ²⁶ V opombi ob robu avtor zapiše »odnos prekrivanja« [rapport d'empietement]. ²⁷

Ta preobrat razkrivanja je tu takorekoč pozitiven; avtor pokaže svojo težnjo, da bi bil univerzalna struktura sveta, v kolikor je ta svet zaznan. Navsezadnje avtor *Fenomenologije zaznavanja* zavrača usmeritev v neskončno vključevanje. Struktura, ki jo predstavi, hkrati nasprotuje dialektičnemu preobratu in zgoščanju v sintezi; pravzaprav gre za reverzibilno strukturo, »ki je poslednja resnica«. ²⁸

Ta plat kompleksifikacije ni edina, ki bi jo lahko postavili na prvo mesto. V nasprotju z Merleau – Pontyjevo smerjo se odpira druga pot, pot brezna ali labirinta. Jacques Derrida jo privzame v delu *Glas in fenomen* in meni, da je odkril neskončno spletnje [emboitement infini], labirint znakov in intencionalnih odbojev [renvois intentionnels], neko izvorno ne-izvornost v kateri se

²⁴ Maurice Merleau – Ponty, [Le visible et invisible suivi de notes de travail] *Vidno in Nevidno z delovnimi opombami*, sestavek Clauda Leforta, Editions Gallimard, 1964.

²⁵ Op. cit., str. 177. (vzeto iz: Maurice Merleau-Ponty, *Vidno in nevidno*; prevod Ana Samardžija; Ljubljana: Nova revija 2000. – (Zbirka Phainomena 13); stran 119.

²⁶ Idem. str. 177 – 178.; (*Vidno in nevidno*; prav tam str. 119)

²⁷ Idem. str. 178. Celotno besedilo opombe je sledeče: »vidno ni nič tipnega, tipno ni nič vidnega. (odnos prekrivanja)«. [rapport d'empietement]; (*Vidno in nevidno*; prav tam str 119)

²⁸ Idem. str. 204. Tu Merleau – Ponty natančneje razglablja o odnosu med govoricu in smislom; to strukturo obravnavamo sicer le kot formalno.

vse izgublja.²⁹ Po njegovem mnenju »se stvar vseskozi izmika« in »'pogled' ne more 'obstati' [CI3]«. ³⁰

Derridaju se zdi, da fenomenologijo »od znotraj mučijo, če ne celo spodbijajo njene lastne deskripcije«, v katerih najdemo neko »ireduktibilno ne-prezenco«, ki ji moramo priznati konstitutivno vrednost. Tako se neko »ne-življenje«, neka »ne-prezenca«, neka »ne-izvirnost« vmeša v živi prezent, ki *a priori* razceplja enotnost prezentacije. ³¹ [CI4].

Prilfenomenoloških deskripcijah še zdaleč ne gre za odkrivanje neke izvirne prezenca. Prezenca je prejkone vzpostavljena skozi strukturo »izvirne dodanosti«³² [supplémentarité originaire], ki obstaja ravno v »možnosti kasnitve tistega, čemur naj bi bila dodana«. ³³ Ker Husserl misli prezenca kot absolutno bližino *identitete* sami sebi (samo-identitete) [proximité absolue de l'identité à soi] in torej vmeša neko idealno formo, je živi-prezent istočasno določen kot *idealnost* in posledično različen od neskončnega. ³⁴ Tako se Husserl zave, očitno proti svoji volji, da bi bil vsak poskus enopomenskega in objektivno trdnega opisa katererekoli subjektivne izkušnje, vnaprej obsojen na neuspeh. ³⁵ Nankrat so vse poglavitne distinkcije fenomenologije, tudi tista med izrazno plastjo in subjektivno izkušnjo, na katero se le-ta nanaša, različne/ločene od neskončnega in imajo torej povsem teleološki značaj. ³⁶

194

Derridajeva analiza Husserlove ideje neskončnosti je nadvse pomembna za našo študijo, ki »se je namenila jasno formulirati fenomenološki prizor *neskončne* vključenosti [inclusion infinie] slik v slikah, podob v podobah«. Ta prizor nas privede do tega, da fenomenološko mislimo neskončnost samo.

Besedo zdaj vračamo Derridaju:

»Ob tem, da je Husserl neskončnost vselej mislil kot Idejo v kantovskem smislu, kot nedoločenost nekega 'v neskončnost', lahko pomislimo, da raz-

²⁹ Jacques Derrida, *Glas in fenomen. Uvod v problem znaka v Husserlovi fenomenologiji*, P.U.F., »Epiméthée«, Paris, 1967, str. 116–117.

³⁰ Idem. str. 117.

³¹ Idem, str. 5.

³² Idem, str. 98.

³³ Idem, str. 99.

³⁴ Idem, str. 111.

³⁵ Derrida se tu naslanja na §28 Husserlove prve *Logične raziskave*.

³⁶ Idem, str. 113.

like nikoli ni deriviral [derivé] iz polnosti parazije, iz polne prezenze kakšne pozitivne neskončnosti; da nikoli ni verjel v dopolnitev kakšne 'absolutne vednosti' kot prisebne prezenze neskončnega koncepta v Logosu. Kar nam pripoveduje o gibanju temporalizacije, ne dopušča nikakršnega dvoma o tem: četudi iz 'artikulacije', iz 'diakritičnega' dela razlike pri konstituciji smisla in znaka ni naredil izrecne teme, pa je v globini priznal njeno nujnost«. ³⁷

Na naslednji strani doda:

»V tem smislu, *znotraj* metafizike prezenze, filozofije kot vedenja o prezenci objekta, kot 'biti-pri-sebi' vednosti v zavesti, preprosto verjamemo v absolutno vednost kot *zaporo* zgodovine, če že ne njen konec. Vanjo verjamemo dobesedno. *In tudi, da se je taka zapora že zgodila.* [...] Ker ima polna prezenca *poklic* neskončnosti, kot absolutne prezenze pri sami sebi v zavesti [con-science], je dopolnitev absolutne vednosti na koncu neskončnosti, ki je lahko le enotnost koncepta, logosa in zavesti v glasu brez razloke«. ³⁸

Derrida je imel nedvomno prav: Husserl ni nikoli mislil polne in nepreklicne prezenze, ki bi jo lahko v določenem trenutku izolirali in jo povsem obvladovali v obliki tako imenovane absolutne vednosti. Moti se, ko misli da razlike ne moremo izpeljati [etre derivée] od drugod kot iz polne prezenze in ko navaja, da naj bi Husserl to hotel ali moral storiti. Ko Husserl postavi koherenten sistem izpeljav, ali natančneje, sistem intencionalnih modifikacij – ki je jasno predstavljen v *Ideen I* – uporabi »gramatikalno« strukturo »noematične izjave«, ³⁹ katere eidetska struktura je »noematično jedro« – »noematični znak«. ⁴⁰ Pri Husserlu je torej najti nek Logos (jezik in logika) transcendentalne izkušnje, Logos, ki je dostopen šele po redukciji, eidetski in hkrati fenomenološki. Fenomenologija se torej izogne temu slabemu neskončnemu, s tem da zaključi navidezno neskončno serijo intencionalnih modifikacij, ko predstavi strukturo, dokončno zaprto z nevtralnostno modifikacijo. ⁴¹

³⁷ Idem, str. 114 (vzeto iz: J. Derrida, *Glas in fenomen*; Studia Humanitatis, Ljubljana; prevod Zoja Skušek-Močnik in Rastko Močnik; stran 108).

³⁸ Idem, str. 115 (*Glas in fenomen*; prav tam str. 109.)

³⁹ Hua III/1, str.183 sqq.

⁴⁰ Hua III/1, § 90 sqq.

⁴¹ Hua III/1, §§ 109–114. Glej tudi v naši študiji »Die intentionalen Modifikationen als Reihen betrachtet«, ki bo v kratkem objavljena; kot tudi v Ion Copoeru, *Aparenbā`i sens. Repere ale fenomenologiei constitutive*, Editura dacia, 2000, str. 131 sqq.

Zaključki

Mislimo da nasprotno. Ta razmislek o kompleksifikaciji, o kateri smo govorili, je Husserlu omogočil poglobiti svojo teorijo objektivnosti in priti do specifično fenomenološke teorije. V bistvu to ustreza prehodu iz obdobja *Logičnih raziskovanj* v obdobje *Ideen I* in odločilni korak je storjen, ko Husserl uspe zaključiti ponovitev v (možno) neskončnost, torej ko v §111 *Ideen I* razlikuje med nevtralnostno modifikacijo in domišljijo. Četudi ima domišljija univerzalen pomen in jo lahko apliciramo na vse doživljaje, mora biti razločena od splošne nevtralizacijske modifikacije. V bistvu je domišljajska modifikacija lahko podvojena, nevtralizacijska modifikacija⁴² pa nikakor ne. Kvazi-namestitvenost [CI5] torej zaključí to neskončno serijo (lahko bi rekli da gre tu za pomanjkljivo neskončnost). Ključnega odkritja *Logičnih raziskovanj* ne gre iskati v neprenehni seriji razločkov, ki bi na drugih nivojih znova vzpostavljale vseprisotni razloček med prezentacijo in re-prezentacijo;⁴³ kar odkrije Husserl – in to je največje odkritje logičnih raziskovanj in husserlovske fenomenologije nasploh – je povezanost poprej ločenih delov, njihov eidetski sklop. Ključni element te interpretacije je temeljno razlikovanje, ki ga Husserl predstavi v svoji *VI. Logični raziskavi*, razlikovanje, ki ima tudi vrednost končnega rezultata/izida: izrazi ne – upredmetujočih aktov so kontingentne partikularizacije izrazov upredmetujočih aktov.⁴⁴

196

Ta pot torej zahteva raziskovanje dvojne-recesivne strukture doživljaja v fenomenološkem smislu in soodnosno objekta v fenomenološkem smislu. Ta pot ni brez preprek, saj v zadnji instanci implicira preobražanje koncepta intencionalnosti v smislu prevlade noematične intencionalnosti, ponoven premiselek doktrine v zvezi z noetsko – noematično soodnosnostjo, da bi se izognili razkolu med dvema poloma, predelavo konceptov volje in dejanja (izhajajoč od tu še koncept ega), da bi fenomenologiji ponovno podelili povezanost s pravim fenomenološkim konceptom – objektom, ne da bi spotoma izgubili ideje-vodnice, ki so mu podelile moč: svobodo »zavesti« in duhovnega, radikalno in rigorozno tematizacijo vnaprejšnjih domnevanj in radikalno odgovornost do sebe [responsabilite de soi].

Prevedel Primož Ponikvar

⁴² Naslov §112 v *Ideen I*.

⁴³ Še toliko manj lahko podpiramo mnenje, da naj bi bila distinkcija med idealnostjo in ne-idealnostjo, temeljni razloček, ki ga izpostavljajo *logična raziskovanja*. Glej še J. Derrida, *op. cit.*, str.111.

⁴⁴ Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, II. Teil, Martinus Nijhoff, The Hague, 1984, §70.

LITERATURA

- Copoeru, I.: *Aparență și sens. Repere ale fenomenologiei constitutive*, Cluj 2000.
- Derrida, J.: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967.
- Derrida, J.: *Glas in fenomen. Uvod v problem znaka v Husserlovi fenomenologiji*, Ljubljana 1988.
- Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, Band I–II, Zweite, umgearbeitete Auflage, Halle a. d. S. 1913.
- Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in der reine Phänomenologie, Text der 1.–3. Auflage, Den Haag, 1917.
- Husserl, E.: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, Hua XXIII, The Hague, 1980.
- Husserl, E.: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906–07*, The Hague 1984.
- Merleau-Ponty, M.: *Le visible et invisible suivi de notes de travail*, Paris 1964.
- Merleau-Ponty, M.: *Vidno in Nevidno*, Ljubljana 2000.
- Thiel, D.: »Der Phänomenologe in der Galerie. Husserl und die Malerei«, *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 2 Freiburg/ München 1997, 61–103.
- Wiesing, L.: »Phänomenologie des Bildes nach Husserl und Sartre«, *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 2, Freiburg/München 1996, 51–74.

SPOLNA DIFERENÇA S SVOJIM IZHODIŠČEM PRI MERLEAU-PONTYJU

V devetdesetih letih se je izkristalizirala raziskovalna smer, ki se umešča med pola fenomenologije in feministične teorije in se dandanes imenuje »feministična fenomenologija«.¹ Ena izmed značilnosti tega novega raziskovalnega pristopa je pozitivno vračanje k fenomenološki tradiciji ali, natančneje rečeno, k fenomenološkim tradicijam, da bi s pomočjo ravno takih fenomenoloških pristopov prispeval k razjasnitvi osrednjih vprašanj v kontekstu feministične filozofije.² Medtem ko je filozofska tradicija s stališča feministične filozofije v njeni kritiki seksizma in androcentrizma dolgo bila *objekt* feministične kritike,³ je vse bolj postajala tudi subjekt oziroma *sredstvo* feministične kritike. Doslej se je za koristno v glavnem pokazala francoska tradicija fenomenologije in v njej še posebno – poleg Lévinasa – fenomenologija Mauricea Merleau-Pontyja, ki jo feministično raziskovanje od devetdesetih let dalje čedalje bolj upošteva.⁴ Vzrokov za vračanja, kakršno je pravkar omenjeno, še zlasti k filozofiji Mer-

¹ Glej oba zbornika Stoller/Vetter 1977 in Fischer/Embree 2000.

² V zvezi s tem spremenjenim pristopom k filozofski tradiciji, ki vključuje tudi fenomenologijo, glej opombo Herte Nagl-Docekal v: Nagl-Docekal 2000, 14.

³ V zvezi s posameznimi fazami feministične kritike glej Klinger 1998.

⁴ Pregled feministične recepcije Merleau-Pontyja glej v Stoller 2000a in v zborniku *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty* (Olkowski/Weiss 2001), katerega izdajo se načrtuje pri Pennsylvania University Press v okviru ugledne zbirke z naslovom »Re-reading the Canon«.

leau-Pontyja, je več. Prvič, njegovo celotno delo je posvečeno iskanju »tretje razsežnosti« tostran klasičnih dihotomij in zato se močno približa feministični kritiki kartezijanskega dualizma in klasičnih binarizmov, kot so duh/telo ali narava/kultura. To velja tudi za dualizem epistemoloških razlagalnih modelov, kot jih v zvezi s tem vprašanjem poznamo iz sedanje razprave o konstruktivizmu nasproti esencializmu. Naslonitev na Merleau-Pontyja je, drugič, povezana z dejstvom, da njegovo glavno delo, *Fenomenologija zaznavanja*, česar ni mogoče trditi za nobenega drugega klasika filozofije 20. stoletja, v bistvu predstavlja eksplicitno teorijo telesa in lahko zato, gledano s tega vidika, ponuja zadostno filozofsko gradivo feminističnim teorijam telesa, ki so se začele pojavljati od devetdesetih let dalje.⁵ Tretjič, njegova fenomenologija in poudarjanje telesnega izkustva sta primerna za posebno tematizacijo spolnega izkustva kot takega, ne da bi ga bilo treba podrepati zgolj empirističnemu ali zgolj racionalističnemu oziroma enostransko naturalističnemu ali kulturalističnemu diktatu.

200

Omenjene trenutne prednosti pa vendarle niso odpravile najrazličnejših očitkov, ki letijo na Merleau-Pontyja. To je predvsem povezano s tem, da pri njem skorajda ni mogoče najti *eksplicitnega* razmisleka o diferenci med spoloma in da je spolna diferenca v njegovih fenomenoloških delih na splošno deležna zelo majhne teoretske pozornosti.⁶ Od tod, na primer, kritike, da v svojih opisih spolnega izkustva v poglavju *Fenomenologije zaznavanja*, v katerem obravnava spolnost, v bistvu postopa *spolno indiferentno*, da torej ne razlikuje med ženskim in moškim izkustvom. S tem je povezana tudi kritika, da njegove analize spolne telesnosti temeljijo na univerzalizmu »moškega subjekta« (Butler 1997, 183), saj naj ne bi še naprej raziskoval, o *čigavem* spolnem telesu je govor. Ker naj bi njegove fenomenološke analize temeljile na stališču moškosti, ki ga ni še nadalje analiziral, mu nenazadnje ni bil prihranjen tudi očitek androcentrizma (Allen 1993, 245).

V nadaljevanju bomo pokazali, kako je mogoče fenomenologijo Merleau-Pontyja kljub feministični kritiki plodno uporabiti pri razmisleku o diferenci

⁵ V zvezi s to tematizacijo telesa znotraj feministične teorije glej reprezentativni posebni zvezek iz zbirke *Hypatia* (Grosz 1991).

⁶ To seveda ne pomeni, da se Merleau-Ponty ni zavedal problematike spolov. Kot dokaz temu naj omenimo njegovo eksplicitno ukvarjanje z literarnim in filozofskim delom S. de Beauvoir (Merleau-Ponty 1986, 113 isl.; 1997a, 155 isl.; 2000, 34-35) in njegovo javno stališče, ki ga je v zvezi z vprašanjem spolov leta 1954 izrazil v francoskem tedniku *L'Express* (Merleau-Ponty 1997b).

spolov. Orisali bomo tri med seboj povezana izhodišča mišljenja diference spolov: Prvo se usmerja v izvajanja o mišljenju diference v *Fenomenologiji zaznavanja* in ga lahko imenujemo mišljenje *diference kot diferenciacije*. Drugo izhodišče upošteva intersubjektivno razsežnost spolnosti in ga bomo imenovali *spolni sinkretizem*. Tretje se poslužuje glavne teme Merleau-Pontyjevega poznega dela z naslovom *Vidno in nevidno* in v njem razviti model »hiazme« aplicira ne temo razmerja med spoloma. Skladno s tem bomo diferenco spolov misli kot *hiazmatično prepletanje*.

1. Diferenca kot diferenciacija

Spolnosti kot »spolni biti« (franc.: *être sexuëlle*) Merleau-Ponty v svoji *Fenomenologiji zaznavanja* posveti posebno poglavje (Merleau-Ponty 1966, 185-206). O spolni ali seksualni diferenci (franc.: *différence sexuelle*) seveda ni govora. Nasprotno, spolnost, kolikor jo tematizira kot »spolno bit«, sprva pripisuje sferi splošnosti, generalnosti ali tudi anonimnosti. Razmislek v zvezi s tem se razvija iz njegove fenomenologije zaznavanja, torej to, kar je Merleau-Ponty že prej razvil v zvezi s fenomenologijo zaznavanja, zdaj aplicira na spolnost. Za spolnost velja to, kar je že bilo povedano v zvezi z zaznavanjem: »Vsako zaznavanje poteka v atmosferi splošnosti in se nam kaže kot anonimno« (prav tam, 253). Preneseno na temo spolnosti, to pomeni, da spolnost poteka v sferi splošnosti in se nam kaže kot anonimna. Skladno z izvajanjem o telesnem zaznavanju anonimna spolnost pomeni *življeno* spolnost, torej spolnost, ki se izvršuje ali se jo izkuša ali doživlja, še preden se jo reflektira, zavestno dojame oziroma pojmovno izrazi: *fungirajočo* spolnost, ki je v določeni meri podlaga označevanju ali izražanju vsakokrat specifične spolnosti v smislu spolne diference. Razlika je torej v življeni in določeni spolnosti. Povedano drugače, spolnost pri Merleau-Pontyju je mišljena kot »izvorna intencionalnost« (Merleau-Ponty 1966, 188), ki ustreza fungirajoči intencionalnosti v nasprotju z intencionalnostjo akta pri Husserlu (Husserl, Hua VI, 212). Merleau-Ponty spolnost kot izvorno intencionalnost razume kot usmerjenost v drugega, kot »naperjenost eksistence v drugo eksistenco« oziroma kot »odprtost za 'd drugega'« (Merleau-Ponty 1966, 200), ki je ni mogoče reducirati na *mišljenje* spola ali spolnosti, saj se jo misli kot fenomen izvrševanja, kot spolno izkustvo. In ker se spolno izkustvo razume kot fenomen izvrševanja, zanj velja, da se lahko navezovanje ali ekspliciranje tega izkustva vselej dogaja le naknadno. V neki meri predstavlja tudi fenomen izmikanja: »Ravno v trenutku,

202 ko gledam, ne vem, kaj gledam (znana oseba ni definirana), kar pa naj ne bi pomenilo, da tu ni ničesar« (Merleau-Ponty 1986, 312). Kar velja za zaznavanje, velja tudi za spolnost, ki se izmika popolni določitvi, kar ne pomeni nič drugega kot to, da je anonimnost prisotna tudi v spolnosti. S teoretičnega stališča diference se je seveda upravičeno mogoče vprašati, ali govor o spolni anonimnosti ali splošnosti ne izključuje tematizacije spolne posebnosti v smislu seksualne diference. Možni ugovor bi zatorej bil, da je seksualna diferenca pred vsako spolno splošnostjo. Merleau-Pontyjevi anonimni spolnosti bi zatorej bilo treba ugovarjati s tem, da *smo* že vselej spolno diferencirani in da je diferenca to, kar je ontološko prvo. Ravno ta argument poudarja tudi Shannon Sullivan v svoji kritiki Merleau-Pontyja, ko trditvi o anonimni razsežnosti telesa in s tem tudi anonimni spolnosti ugovarja, češ da »we start with our differences« (Sullivan 1997, 17, op. št. 4). Toda kaj naredimo s takim odgovorom? Mar se nam s tem ne vsiljuje sum, da se diferenca kot nekaj posebnega pomakne na mesto anonimnosti kot nečesa splošnega? Če pa diferenco dejansko postavimo *na mesto* anonimnosti ali splošnosti, se razpre novi dualizem: bodisi eno *ali* drugo, ne da bi vendarle bilo pojasnjeno, v kakšnem medsebojnem razmerju naj bi si bila splošno in posebno. Ob takem *opozicijskem* razumevanju odnosa med spolno splošnostjo in spolno posebnostjo je tudi nevarnost, da bi diferenco uporabljali kot izhodišče, ki ga ne bi bilo več treba še dalje analizirati, kot da bi bila diferenca nespremenljiva in nezgodovinska veličina, ki bi jo bilo treba samo še določiti. Taka raba diference pa – fenomenološko gledano – ima to pomanjkljivost, da ne upošteva genetične perspektive, ki vselej jemlje v ozir nastanek diference.⁷

Glede na ta dvojni problem bi prej ko ne izhajala iz tega, da si anonimnost in diferenca ne stojita druga drugi nasproti oziroma se med seboj ne izključujeta, temveč se, nasprotno, druga na drugo nanašata. Toda vprašanje je, kako priti s področja anonimnosti oziroma generalnosti spolnosti do specifične spolnosti?

Če lahko v tem fenomenološkem kontekstu govorimo o diferenci, je to mogoče le na način diference kot *diferenciacije*. S tem ni mišljena pojmovna, temveč *proceduralna* diferenciacija, torej diferenciacijsko *dogajanje*. Mišljeno je nastajajoče spolno izkustvo, ki se ne navezuje na že vnaprej določen smisel, temveč tega šele oblikuje. Temu ustreza, kot ugotavlja Merleau-Ponty v uvodu

⁷ Podrobnejša kritika interpretacije Merleau-Pontyja S. Sullivan je prikazana v Stoller 2000b.

k *Fenomenologiji zaznavanja*, naloga fenomenologije, namreč »dojemanje smisla sveta *in statu nascendi*«,⁸ torej v stanju njegovega nastajanja. Če ta razmislek apliciramo na diferenco spolov, to pomeni, da fenomenologija difference spolov svoj pogled usmerja k pogojem nastanka spolne difference oziroma k njenim okvirnim pogojem. Če hočemo zadostiti temu dinamičnemu oziroma genetičnemu vidiku difference spolov, moramo predpostaviti neko polje, v katerem se bo ta diferenca kazala kot diferenca. Z Merleau-Pontyjem bi lahko rekla, da diferenca predpostavlja polje diferenciacije (*différenciation*) (Merleau-Ponty 1986, 175), v katerem nastajajo oziroma šele lahko nastopajo difference kot take. Ko torej Merleau-Ponty govori o diferenci, to govori v smislu možnosti razlikovanja, torej »porajanja difference« (*avènement de la différence*) (Merleau-Ponty 1986, 276), s čimer postane jasno, da njegovo »mišljenje difference« ustreza diferencialnemu pojmovanju difference in je zato blizu poststrukturalističnim pristopom. Toda medtem ko poststrukturalizem diferenco z vidika filozofije jezika opisuje kot dogajanje med znaki, Merleau-Ponty posega predvsem po geštaltizmu, ki »diferenco« pojmuje kot dogajanje med figuro in ozadjem. Na tak diferencialni moment naletimo tudi pri fenomenološkem modelu predmeta in horizonta, po katerem ni »predmet« nič brez svojega horizonta, od katerega se lahko razločuje in iz katerega izstopa in s tem dobiva svoj obris.⁹ Enako velja za spola, ki nista kar preprosto tu, temveč svoj lik privzemata šele na nekem »ozadju«. Podobno kot dobi barva svojo specifično barvitost s svojo okolico, bi bilo treba tudi spol razumeti kot lik, ki temelji na določenem uobličanju. Horizont in ozadje bi bila razsežnosti, ki »predmetu« dajeta ali sodoločata njegov pomen. Pri fenomenološkem horizontu gre za horizont »določljive nedoločenosti« (Husserl, Hua XI, 6), toda z dodatnim določilom, da ta nedoločenost ni nikoli povsem določljiva, zaradi česar se takšen horizont odlikuje predvsem z odprtostjo možnih določitev.¹⁰ Enako kot ozadje predmeta ne pomeni le njegovih nevidnih plati, temveč je odprti horizont možne določitve, bi lahko tudi pri anonimni spolnosti govorili o *presežku* spolnosti oziroma spolne določljivosti, ki zadostuje spremenljivi identiteti spolov oziroma temu, kar raziskave spola imenujejo »gender«.

⁸ Prav tam, 18.

⁹ V tem smislu govori Merleau-Ponty v svojem delu *Vidno in nevidno* tudi o diferenci kot odstopanju [*écart*] (1986, 246).

¹⁰ Če sledimo spodbudnemu branju Gerharda Gamma, lahko zelo dobro razumemo, de je Husserl podobno kot Merleau-Ponty vpet v tradicijo, ki nedoločene ne poizkuša odpraviti z njegovo določitvijo, temveč izraža samo logiko nedoločene (Gamm 1994).

Četudi Merleau-Ponty v osrednjem poglavju o spolni biti v svoji *Fenomenologiji zaznavanja* dejansko ne upošteva diference spolov in celo operira z anonimno spolnostjo, po mojem mnenju pomembno prispeva k mišljenju difference, in sicer toliko, kolikor svojo pozornost usmerja k *pogojem nastanka* spolnosti. Njegovo pojmovanje difference kot diferenciacije lahko zato na smiselan način uporabimo pri teoriji difference spolov, saj na podlagi svoje genealoške, strukturne in diferencialne perspektive izpodkopava osrednji problem esencializma spolov, ki je v tem, da se spolu pripisuje stabilen in nespremenljivi pomen.¹¹

2. Spolni sinkretizem

Dejstvo, da diferenca temelji na procesu diferenciacije, ne postane jasno le ob Merleau-Pontyjevih teoretskih analizah zaznavanja, temveč tudi ob njegovih analizah razvoja v zgodnjem otroštvu, ki se lahko koristno uporabijo pri teoriji spolov.¹²

204

Merleau-Ponty

Sklicujoč se na francoskega zdravnika in filozofa Henrija Wallona, govori Merleau-Ponty o »sinkretični sociabilnosti«, s katero poimenuje svet zgodnjega otroštva, v katerem se otrok »še ne pozna in živi hkrati v drugih in v sebi« (Merleau-Ponty 1994, 314) ali v katerem »se niti sebe niti drugih ne zaveda kot zasebnih subjektivnosti« (Merleau-Ponty 1966, 406). Njegovo zaznavanje samega sebe kot tudi zaznavanje tujega je še relativno »nediferencirano«. Pri tem gre za fazo, »v kateri se sebstvo in drugo, lastno in tuje doživljanje in ravnanje še ne razlikujejo jasno drugo od drugega« (Waldenfels 1994, 431). Če uporabimo fenomenološke termine, lahko govorimo o *fungirajoči* socialnosti, ki jo lahko še najbolje opišemo kot »obliko nezadostnega razlikovanja razlikovanega« (prav tam). Čeprav Merleau-Ponty ta življeni sinkretizem večinoma opisuje ob primeru otrokovega izkustvenega sveta, pa ga ne reducira na otroško izkustvo. Razumljen kot socialni sinkretizem, živi še

¹¹ V zvezi s problemom esencializma v feminističnem kontekstu in njegovimi različnimi oblikami glej Schor 1992, 221 isl.

¹² Z gradivi še posebej bogata in plodna se v tej zvezi izkažejo objavljena predavanja, ki jih je Merleau-Ponty imel v letih med 1949 in 1952 na Sorboni, in sicer na svoji katedri za otroško psihologijo in pedagogiko (glej Merleau-Ponty 1994).

naprej tudi v svetu odraslih in niti v prvem primeru niti v drugem ga ne interpretira kot manko. Kot primere sinkretizma v svetu odraslih bi lahko navedli fenomene projekcije in introjekcije, ki jih poznamo s področja psihoanalize in pri katerih prihaja do prekrivanja med lastnim in tujim (ponovno odkrivanje sebe v drugem ali drugega v sebi), zaradi česar ni mogoče potegniti jasne meje med lastnim in tujim.¹³

Kar je povedano posebej o otroškem sinkretizmu skupaj z njegovimi primerljivimi oblikami v življenju odraslih, je mogoče reči na splošno tudi o *spolnem sinkretizmu*, v katerem spolna identiteta moškega ali ženske nikoli ni popolnoma določena, temveč temelji na permanentnem diferenciranju.¹⁴ Razmislek o otroškem sinkretizmu je mogoče tako prenesti na vprašanje diference spolov. Spolni sinkretizem bi bil tedaj stanje indiferentnega spolnega pomena z možnostjo oblikovanja diferentnih identitet spolov.¹⁵

3. Hiazmatično prepletanje

Feministično raziskovanje je z vidika diference spolov sčasoma razvilo posebno senzibilnost tako za strukturno kot tudi za relacijsko razsežnost seksualne diference.¹⁶ Skladno z današnjim stanjem raziskovanja se seksualne diference ne sme misliti dihotomično, kontradiktorno in komplementarno. Da si bomo lahko v spomin priklicali tovrstno relacijo iz fenomenološke perspektive, se moramo vrniti k osrednji miselni figuri, ki jo je Merleau-Ponty razvil v svojem poznem delu, namreč k figuri hiazme v njegovem posmrtno objavljenem delu *Vidno in nevidno*.¹⁷ Aplikacija te miselne figure na diferenco spo-

205

¹³ Podrobneje o tem glej Waldenfels 1994, 430 isl. Omeniti velja tudi Julio Kristevo, ki poudarja tuje v lastnem (Kristeva 1990).

¹⁴ To je, denimo, primerljivo s Freudovim opisom infantilne seksualnosti kot polimorfno-perverzne (Freud 1905, 97). Seveda pa bi bilo treba »polimorfno perverzno nagnjenje« očistiti negativnih konotacij – po Freudu obstaja takšno nagnjenje pri »nekultivirani povprečni ženski« (sic!, prav tam).

¹⁵ Kolikor mi je znano je Regula Giuliani socialni sinkretizem, ki se ga je lotil Merleau-Ponty, prva poizkusila aplicirati na diferenco spolov. Pri tem ga definira kot »področje, iz katerega se med procesom normalizacije razvija dvospolnost, vendar pa še ni določeno, na kakšen način se izraža razlikovanje spolov« (Giuliani 2001).

¹⁶ V zvezi s tem glej v sedanji novejši in neeksplicitno feministični fenomenologiji zahtevo po »senzibilnosti za diferenco«, ki se ne bi smela sprevreči v »pozabo diference« (Liesch 1999).

¹⁷ Z izrazom hiazma se v anatomiji označuje križanje obeh vidnih živcev, na kar se eksplicitno navezuje Merleau-Ponty (1986, 274). Paul Valéry v prenesenem pomenu govori o »hiazmi dveh

lov je razumljiva zato, ker se je Merleau-Ponty zavedal problematike določanj dihotomičnih, kontradiktornih in komplementarnih razmerij in je vse njegovo delo usmerjeno v kritiko klasičnih dihotomij zahodnjaške tradicije, zaradi česar se njegova intencija pokriva z osrednjim vidikom feministične kritike, namreč kritike klasičnih dualizmov zahodnjaškega mišljenja.

S hiazmo je mišljeno prepletanje dveh nasprotnih področij, denimo, vidnega in nevidnega, ali dveh nasprotij, denimo, subjekta in objekta. Posebnost te figure je, da gre pri njej za prepletanje, ne da bi prišlo do sinteze ali koincidence, zaradi česar imamo opraviti z modelom, ki v sočasnost zajema enotnost *in* diferenco. Hiazma kot ontološki pojem označuje tudi razmerje med Jazom in svetom in – kar je še posebno pomembno za diferenco spolov – razmerje med Jazom in drugim (Merleau-Ponty 1986, 274). Ali, povedano drugače, določitev hiazme kot prepletanja zagotavlja, da pola razmerja nista absolutno ločena, temveč se med njima ohranja povezava, ne da bi bila tudi odpravljena distanca in s tem onemogočena alteriteta. Kot primer hiazmatičnega prepletanja Merleau-Pontyju vselej rabita dve druga drugo dotikajoči roki: Dotikajoča roka je vselej hkrati tudi roka, ki se jo dotakne druga roka.

206

Za zaključek si oglejmo, koliko je hiazma odgovor na problematiko omenjenih določitev razmerij. Hiazma ni *dihotomija* v smislu absolutne nasprotipostavljenosti dveh polov, saj je s križanjem obeh delov hiazmatične figure zagotovljeno prepletanje obeh polov. Ta model sicer operira z nasprotjem, vendar pa oba nasprotna para ne tvorita *absolutne* difference. Merleau-Ponty svari pred tako absolutno diferenco, in sicer tudi glede difference spolov oziroma difference moškosti in ženskosti, tako da trdi, da taka diferenca izključuje možnost prehajanja, torej odtenkov in prelivanja.¹⁸ Ker pa se oba dela nasprotja prekrivata ali križata, oba pola hiazmatične figure ne tvorita absolutnih nasprotij. Če bi ta nasprotnost veljala, si ne bi bilo mogoče predstavljati le različnih

¹usod', dveh gledišč« (Valéry 1991, 308), kar tudi prevzame Merleau-Ponty (1984, 123). – Eno izmed prvih del, ki poizkušajo Merleau-Pontyjevo hiazmo aplicirati na diferenco spolov oziroma na razmerje med moškostjo in ženskostjo, je delo Američanke Margaret Walsh (Walsh 1972). Seveda pa moramo ugotoviti, da Walsheva identiteta spolov na precej problematičen način razlaga z anatomskimi značilnostmi, na kar je opozoril tudi Fabeck (Fabeck 1994, 163). – Na splošno o hiazmi pri Merleau-Pontyju glej študijo Petre Herkert (Herkert 1987).

¹⁸»Dichotomie du bien et du mal, de la vertu et du vice, dichotomie enfin de la masculinité et de la féminité. Chacune de ces différences, que personne ne conteste, bien entendu, est considérée par eux comme une différence *absolue*, fondée en nature, qui exclut tout phénoméne de transition, toute nuance, tout passage« (Merleau-Ponty 1997a, 155).

razmerij med moškimi in ženskami in med otroki in odraslimi enakega in različnega spola, temveč seveda tudi fenomenov, kot je transseksualnost ali hermafroditizem.

Pri figuri hiazme pa prav tako ne gre za *kontradikcijo*, saj se oba pola hiazme med seboj ne izključujeta.¹⁹ Kontradiktorna logika A-ja in ne-A-ja zato ne velja za model hiazme, ker je ne-A že v A-ju in obratno. Hiazma to nasprotje v določeni meri razbija: »Lastno in tuje in torej tudi moško in žensko se križajo in sledi enega najdemo v drugem« (Waldenfels 1997, 71). Z vidika primera dveh dotikajočih se rok to pomeni, da vsaka izmed njiju tako dotika drugo, kot je dotaknjena po drugi. Problem *tertium non datur*, ki je prisoten v kontradiktornem nasprotju, se s tem sploh ne pojavi.

Čeprav Merleau-Ponty v eni izmed svojih delovnih zabeležk v *Vidnem in ne-vidnem* predlaga koncipiranje odnosa med Jazom in drugim kot odnosa »komplementarnih vlog« (Merleau-Ponty 1986, 281), pri hiazmi vendar ne moremo govoriti o razmerju *komplementarnosti* v običajnem smislu. S komplementarnim razmerjem običajno razumemo razmerje, v katerem se izhaja iz enega dela, drugi del pa predstavlja zgolj njegovo dopolnilo. Vsak del se zatorej določa kot nekaj, kar manjka drugemu, vsak del se določa kot *manko* nasproti drugemu. Zlahka je mogoče razumeti, da se lahko v takšno določanje razmerja vtihotapljuje vrednosti in s tem tudi hierarhije.²⁰ Da je tuje že vselej v lastnem in lastno že vselej v tujem, se ideji komplementarnosti upira toliko, kolikor tuje in lastno enotnosti ne tvorita v smislu dopolnjevanja, temveč takšno enotnost neprestano prebijata ravno z medsebojnimi implikacijami.

207

Hiazma tudi ne izraža razmerja *simetrije*. Simetrični odnosi *de iure* izhajajo iz enakosti, ki pa je *de facto* ni. S stališča izkustva, nasprotno, deluje ireduktibilna asimetrija, ki je ni mogoče odpraviti v simetričnem odnosu enakosti. Razmerje moškega do ženske ne more nikoli biti enako razmerju ženske do moškega. Drugemu, drugi in drugim vselej govorimo *kot* »ženska« ali *kot* »moški« – in to seveda velja tudi za nekatere oblike spolnega tranzitivizma. S tem smo zadeli ob problem, da moškega in ženske ni mogoče podvreči »pravični« primerjavi

¹⁹ V zvezi s problemom kontradiktornega nasprotja s posebnim upoštevanjem razmerja spolov glej Klinger 1995, 40 isl.

²⁰ Znan primer takega problematičnega določanja razmerja v zvezi z razmerjem spolov je Freudovo pojmovanje ženskosti, ki je ukrojena po modelu dečka in se nasproti temu izraža kot *manko*. Ženska se določa z odsotnostjo tega, kar ima moški, namreč penisa (Freud 1933).

z vidika nevtralnega (brezspolnega) tretjega, saj tudi sodba tretjega temelji na neki perspektivi, kar pomeni, da situacijske umeščenosti tega tretjega ni mogoče kar preprosto preskočiti. Moški in ženska sta si torej različna toliko, kolikor »se sama razlikujeta drug od drugega, s tem ko se drug na drugega *različno* nanašata« (Waldenfels 1995, 370). Ker ta asimetrični odnos vselej velja za oba pola odnosa, je treba izhajati iz dvojne asimetrije.²¹

In nazadnje ta model tudi ne označuje golega *mešanega razmerja*. Za mešana razmerja je namreč značilno, da zabrisujejo razlike in izravnavaajo difference, medtem ko si teorija difference spolov, nasprotno, ravno prizadeva pokazati spolno difference. Da pa bi se takšno difference lahko vzpostavilo, je treba zagotoviti nesovpadanje obeh delov razmerja. Za hiazmo velja, da je sicer bistveno zaznamovana s prepletanjem in da sta oba dela hiazmatične figure drug z drugim povezana s »šarnirjem« (Merleau-Ponty 1986, 194), da pa po drugi strani ne prihaja do absolutne koincidence (prav tam, 193 isl.).²² Za hiazmo velja, da oba dela hiazmatične figure medsebojno ločuje nepremostljiva »zev« (prav tam, 194). Nevarnosti sovpadaja obeh delov ali mešanja, ki bi izpodkopalo difference in zato ne bi moglo upoštevati drugačnosti drugega, ni. To nezmožnost sovpadanja je mogoče ob zgledu dotika rok ponazoriti s tem, da v dotiku rok sicer gre za sočasnost dotikanja in dotaknjenosti, dotikajočega in dotaknjenega, vendar pa spodleti poizkus določitve te sočasnosti: »Vselej gre za eno ali drugo« (prav tam).

208

Poudarila sem tri vidike Merleau-Pontyjevega dela, ki so po mojem mnenju pomembni za feministično prisvojitve vprašanja difference spolov. Prvi vidik je povezan z Merleau-Pontyevim pojmovanjem spolnosti. Povsem na splošno nam pokaže, da spolna difference ni nikakršna nespremenljiva, fiksna veličina, saj temelji na procesu differenceciacije. Drugi vidik – namreč ideja spolnega sinkretizma – še toliko bolj – in sicer s posebnim upoštevanjem življene intersubjektivnosti – ponazarja, da je treba v zvezi s konkretnim spolnim medsebojnim nanašanjem govoriti o differenceciacijskem dogajanju, differenceciacijskem procesu, ki ga ni mogoče reducirati na ontogenetično perspektivo. In nazadnje je mogoče z Merleau-Pontyevim pojmom hiazme misliti difference spolov, ki ne naseda logiki dihotomičnega, kontradiktornega in komplementarnega raz-

²¹ V zvezi z asimetrijo v odnosu spolov s svojim izhodiščem v Merleau-Pontyju glej tudi Waldenfels 1995, 370, in Giuliani 1997.

²² Že zgolj dejstvo, da Merleau-Ponty govori o »prepletu« (*entrelacs*) (Merleau-Ponty 1986, 172), nakazuje, da pri tem razmerju ne gre za golo mešano razmerje.

merja. Vendar pa moramo omeniti tudi neko težavo. To, da Merleau-Ponty enotnost odnosa do drugega tendenčno močneje poudarja od momenta difference.²³ Med drugim sta razloga za to njegovo glavno delo, *Fenomenologija zaznavanja*, in njegova filozofija ambigvitete, ki nadomešča določeno neodločenost: *niti eno niti drugo ali: tako eno kakor tudi drugo*. Za osvetlitev tega tendenčnega prekomernega poudarjanja enotnosti v primerjavi z diferenco bi lahko še veliko bolj jasno, kot je to storil Merleau-Ponty, uporabili vidik asimetrije, ki poudarja moment ločevanja. To seveda ne pomeni, da bi model hiazme morali opustiti, kajti še posebno v poznem delu *Vidno in nevidno* je diferenca v primerjavi z ambigvitetjo v *Fenomenologiji zaznavanja* veliko bolj poudarjena. Pač pa to pomeni, da bi bilo treba ta model intenzivneje misliti skupaj z radikalno diferenco ali radikalno drugačnostjo.²⁴ To je tudi mesto, na katerem Merleau-Pontyja še naprej postavljajo pod vprašaj predvsem izbrani feministični pristopi k diferenci. Šele ko se bo fenomenologijo in feministično teorijo razumelo kot vzajemna korektiva, bo mogoče smiselneje govoriti o »feministični fenomenologiji« – in obravnnavati pomanjkljivosti na obeh straneh.²⁵

Prevedel Alfred Leskovec

209

LITERATURA

- Allen, J. (1993): »Thought the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism«, v: K. Hoeller (ur.): *Merleau-Ponty and Psychology*, New Jersey.
- Butler, J. (1997): »Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung – Eine feministische Kritik an Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*«, v: Stoller/Vetter 1997, 166–186.
- Fabeck, H. von (1994): *An den Grenzen der Phänomenologie. Eros und Sexualität im Werk von Maurice Merleau-Ponty*, München.
- Fisher, L. und Embree, L. (ur.) (2000): *Feminist Phenomenology*, Dordrecht.
- Freud, S. (1905): »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie«, v: *Studienausgabe*, V. zv., 37–145.
- (1933): »Die Weiblichkeit«, v: *Studienausgabe*, I. zv., 544–565.
- Gamm, G. (1994): *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*. Frankfurt/Main.

²³ Glej tudi Waldenfels 1995, 365.

²⁴ Možnost, da bi se diferenco še močneje pomaknilo v ospredje, bi bila v tem, da se z Lévinasom stavi na radikalno alteriteto. V zvezi z diferenco spolov, ki izhaja iz dela Emmanuela Lévinasa glej Gürtler 2001.

²⁵ Za pozornost in spodbude se zahvaljujem Ingvildi Birkhan, Bettini Schmitz in Gerhardu Unterthurnerju.

- Giuliani, R. (1997): »Der übergangene Leib. Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Judith Butler«, v: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 2, 104–125.
- (2001): »Das Leibliche Selbst. Grenzen der Konstruktion des Geschlechts«, v: S. Stoller und E. Waniek (ur.): *Verhandlungen des Geschlechts*, Wien.
- Grosz, E. (ur.) (1991): *Hypatia* 6/3, Special Issue: *Feminism and the Body*.
- Gürtler, S. (2001): *Geschlechterverhältnis und Generativität in der Elementarethik von Emmanuel Lévinas*, München.
- Herkert, P. (1987): *Das Chiasma. Zur Problematik von Sprache, Bewußtsein und Unbewußtem bei Maurice Merleau-Ponty*, Würzburg.
- Husserl, E.: *Husserliana*, Den Haag 1950, nav. kot Hua.
- Klinger, C. (1995): »Beredetes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie«, v: H. Bußmann in R. Hof (ur.): *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart, 34–59.
- (1998): »Feministische Philosophie«, v: A. Pieper (ur.): *Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch*, Leipzig, 115–138.
- prev übers. von X. Rajewsky, Frankfurt/Main.
- Liebsch, B. (1999): »Politische Differenzsensibilität und ethische Differenzvergessenheit«, v: *BA-BYLON. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 19, 79–105.
- Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, prev. R. Boehm, Berlin.
- (1984): *Das Auge und der Geist*, prev. H. W. Arndt, Hamburg.
- (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, prev. R. Giuliani in B. Waldenfels, München.
- (1994): *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, hg. von B. Waldenfels, prev. A. Kapust, München.
- (1997a): *Parcours 1935–1951*, ur. J. Prunair, Lagrasse.
- (1997b): »Sind Frauen Männer?«, v: *Journal Phänomenologie* 8, 9–10.
- (2000): *Sinn und Nicht-Sinn*, prev. H.-D. Gondek, München.
- Nagl-Docekal, H. (2000): *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt/Main.
- Olkowski, D. in Weiss, G. (ur.) (2001): *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, University Park (pred izidom).
- Schor, N. (1992): »Der Essentialismus, der keiner ist – Irigaray begreifen«, v: B. Vinken (ur.): *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt/Main, 219–246.
- Stoller, S. (2000a): »Merleau-Ponty im Kontext der feministischen Theorie«, v: R. Giuliani (ur.): *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München, 199–226.
- (2000b): »Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism«, v: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 15/1, 175–182.
- Stoller, S. in Vetter, H. (ur.) (1997): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien.
- Sullivan, Sh. (1997): »Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*«, v: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 12/1, 1–19.
- Valéry, P. (1991): *Werke*, Frankfurter Ausgabe, 5. zv., Frankfurt/Main.
- Waldenfels, B. (1994): *Antwortregister*, Frankfurt/Main.
- (1995): *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/Main.
- (1997): »Fremdheit des anderen Geschlechts«, v: Stoller/Vetter 1997, 61–86.
- Walsh, M. (1972): *Foundational Sexuality. The Chiasm of Masculine and Feminine*, Duquesne.

DOKUMENTI

DOKUMENTI

211

DOKUMENTI

Pripravil Dean Komel

212

DONESKI K FILOZOFIČNEJ TERMINOLOGIJI

Naslednjim člankom je namen *Cigaletovo* »znanstveno terminologijo«, katero je dala v Ljubljani leta 1880. Matica Slovenska na svetlo, v nekterih filozofičnih izrazih dopolniti. Ravnalo se je pri tem nekoliko po sledečih pravilih:

213

Znanstveni izrazi naj bodo v obče taki: 1. da odgovarjajo pojmom onih rečij, ktere imajo poznamenovati; 2. da so, kolikor le mogoče, domači, tj. pravi slovenski, ne izposojeni, če tudi iz slovanskih narečij; 3. da imajo svoje določene pomene, tako da, čim menj bode raznih pomenov imel kateri izraz, tem bolje bode v znanosti služil.

Po teh pravilih sem se tu ravnal. Prestrog nobeden meni znanih jezikov v terminologiji ni; takó tudi ne smemo mi v tem oziru pedantični biti.

Opomniti mi je nekoliko o porabi *Belostenčevega* slovarja. Jaz Belostenca nikakor ne smatram za Bog vé kaj, temveč menim, da hrani on bogat zaklad dobrih besed, pa tudi mnogo maloporabljivega blagá. Navajal sem ga tu posebno s tega razloga, ker je poln pravih narodnih izrazov, se vé da ne po vsem Slovenskem znanih, a narodnih izrazov najbolj potrebujemo. Blago našega jezika, to je moje mnenje, še davno ni popolnem znano. Naša ne samo še ne zapisana, ampak tudi že v knjigah shranjena literatura, posebno preteklih sto-

letij, je še malo izcrpljena in porabljena. K onim izvirkom, ki so te vrste, spada tudi Belostenčev slovar. S tem, da ga tu pogostoma navajam, hočem samó pokazati, da imamo gledé na terminologijo tudi domačih pismenih virov, ki k pomišljevanju nagibljejo in zaslužujejo, da jih v ozir jemljemo. Menda pride kedaj čas, da se bodo vsa slovenska narečja – in Belostenec je pisal čisto *slovenščino*, kar tu poudarjam, če je tudi vmes iz *štokavščine* zajemal, kar pak redovito s pismenko D. (dalmatinski) zaznamuje – pri terminologičnih potrebah bolj marljivo v poštev jemala. Samo po sebi se razumeva, da se to brez *kritike* ne sme goditi. Jaz sem pri Belostenci kritiko ravno tako rabil, kakor sploh menim, da se ima ostro prebiranje nasproti vsem in vsakoršnim prikaznim leposlovnim in znanstvenim sploh upotrebljevati.

Omeni se še naj, da so se sledeči članki po istej vrsti napisali, kakor tu stojé, tedaj v slučajnem redu in ne systematično. Da se izrazi lažje pregledajo in poljubni lažje najdejo, sledé v kratkem alfabetskem redu one besede, ki se v sledečih člankih pobljže razložijo.

214

Allgemein – vkupen, splošen, občen (5*).

Begriff – pójem (2).

Besonder – poseben, délen (6).

Deduction – izvajanje, izvod (8).

Empirie – izkustvo (10).

Erfahrung – izkušnja (10).

Induction – dovod, dovajanje (navod) (9).

Praxis – dejanje, izvrševanje, izkustvo (11).

Schliessen – sklepati, zaključevati (7).

Schluss – sklep, zaključek (7).

Theorie – misli, mišljenje (11).

Urtheil – sôd (3).

Vorstellung – predstava, namišljenje (1).

Wissen – vedeti, znati (4).

*Številka kaže red članka, v katerem je beseda pobljže razložena.

1. Vorstellung – predstava, namišljenje

Vorstellung tolmači Cigale v svojej knjigi z izrazom *pomisel* (str. 136). Vsakdo, ki slovenski jezik pozna, mi pritrudi, da substantiv *pomisel* (f.) ni v slovenščini navadna beseda,¹ ker se substantiv *misel* kot tak sploh ne nahaja v sestavah, k večemu – *mislek*, prim. premislek. (Smisel, tudi zmisel = Sinn, in možkega spola (I. c. 108) ni domačnica, ampak tujka). Če dalje primerjamo nenavadno sestavko: *pomisel* z nemško: Vorstellung in *pomisliti* s: vorstellen, najdemo takoj, da se slovenski in nemški izraz ne vjemata. *Pomisliti* je: *pozneje* ali *nekoliko časa* misliti, bedenken, nachdenken;² prim. glagole: *pomuditi se* (etwas verweilen); počakati; *postati* (postojim); *pomoliti* (etwas wenig beten); *posedeti*; *pogovoriti* in dr. Zato Belostanec v svojem slovarji »*Gazophylacium latino-illyricum Joannis Belostanec 1737*« (v 2 delih) *počakanje* tolmači z modicum exspectamen (II. 362.); *postajem* s subsisto (II. 390). Po tej sestavi bi torej *pomisel* ne pomenila drugega, nego kar Belostanec imenuje *pomišljenje*: cogitatio, consideratio (II. 380.); in *pomisliti* znači samo: cogitare, considerare, kakor Cigale sam (str. 11.) das Bedenken prestavlja z besedo: *pomišljaj*.

Nemški izraz Vorstellung v filozofičnem pomenu poznamenuje neki duševni čin in tudi *predmet* tega duševnega čina, po katerem gledamo misli v duhu kot neke v njem bivajoče ali nastajajoče stvari.³ Zato služi latinske terminologiji izraz imaginatio, tudi repraesentatio, ker človek s svojimi mislimi na podoben način dela kakor z oddaljenimi rečmi, ktere si v duhu naslikuje. Izraz *pomisel*, *pomisliti* torej, kakor je njegov pomen gore razložen, ne pomenja tega, kar je Vorstellung, vorstellen v filozofičnem smislu.

Ker so filozofični izrazi, kakor vsi drugi, prenesene besede, bilo bi menda tudi nam dovoljeno, za Vorstellung takih terminov se posluževati, kakoršni so lat. imaginatio in repraesentatio (sc. mentis), tedaj vpodobljenje (*vpodobljevanje*) (namr. dušno). Ali prenesene besede tj. take, ki imajo poleg svojih navadnih pomenov še več duševnih, so v znanostih nevarne zavoljo krivega razumevanja. Treba je posebnih, določnih izrazov, kateri na ravnost reči znamenjujejo, tako da ni o več stvareh in o pomenu dvomiti. Že Belostanec je iskal takega izraza za

¹ Stara slov. ima *pomyslú* (kot m.) v pomenu cogitatio, consilium, desiderium; prim. Miklosich, Lex. 621.

² Staroslov. *pomysliti* reputare, cogitare (dialogßzesJù), contemplari, desiderare; prim. Mikl. Lex. 621.

³ Jaz se v tej reči držim *Brentano*-vega dušeslovja (»Psychologie«, Leipzig 1874).

imaginatio. On ima zato med drugimi besedo *namišljenje* (I. 651), imaginari: namisliti, *namišljati* (I. 652) in imaginarius: *namišljen* (= v misli položen) (I. 651); prim. *namišljenje* (II. 240). Isti izraz tudi služi Belostencu za concipere mente, animo = popasti, *prijeti* s pametjtem, razumom; vu sebe *namisliti*, *namisliti* vu glave (I. 330). Belostencu služi torej za Vorstellung: *namišljenje* in za vorstellen: *namisliti*, *namišljati*.

Ali tudi s tem izrazom se ne morem popolnoma sprijazniti, in to iz dveh vzrokov ne. Prvič pomenja *namišljenje* (namišljevanje) poleg namerjenja ali namenjenja tudi nekako pridevanje, prilaganje, prim. *namišljeno ime*, beigelegter, angedichteter Name. Pri namišljevanji je dvoje stvari: ena, ktere se primišljuje, druga, ktera se primišljuje, a pri Vorstellung je na enotno mišljenje misliti, in to ali enega predmeta ali ene skupine predmetov, ne na njih zlaganje ali sestavljanje v celote. Zadnje spada v področje fantazije ali pa sôda (Urtheil). Drugič sega pomen Belostenčevega *namišljenja* v področje tega, kar je Begriff; to se razvidi iz njegovega tolmačenja (I. 330): concipere mente, animo s *popasti*, *prijeti* s pametjtem (= *namisliti*); ta pomen pa presega nemški Vorstellung. Vendar pak priznavam, da prvi pomen Belostenčevega *namišljenja* res nemškemu Vorstellung nekako odgovarja in se torej namišljati, *namisliti* vsekako sme nad glagol *pomišljati*, *pomisлити* staviti.

216

Navadni govor ima za vorstellen: misliti se in po tujem posneto: *predstavljati si*, *predstava*, *predstavljanje* (Cig. Term. 136.); npr. kako *si mislimo* zemljo, nebo, ali: kako *si predstavljamo* zemljo, nebo. Vendar pak je izraz *misliti si* v pomenu vorstellen prenedoločen ter tudi substantiva za Vorstellung nima, ker *misel* pomenja Gedanke, tj. čin duševni.

Ostaja nam torej izraz *predstava*, *predstavljanje*, *predstaviti*, *predstavljati* (si). Cigale res da izrazu *pomisлити* daje prednost,⁴ ali jaz *predstavo*, *predstaviti* odločno in izključljivo bolj cenim, in to iz sledečih vzrokov. Prvič je izraz *predstaviti* (si), če je tudi iz nemščine prenesen, udomačen, živ in čisto navaden izraz, ki se zraven *misliti si* rabi. Drugič je navlaš vstvarjen, da nemškemu vorstellen odgovarja; tedaj je pravi terminus ter nima nič nedoločnosti, kakor njegov synonym *misliti si*. Tretjič je tudi češčini in ruščini lasten (gl. Cig. Term. 136) ter se s tema narečjema popolnoma sklada, z njima vred občutivši potrebnost si za vorstellen vstvariti poseben izraz.

⁴Prim. Predgovor k »Terminologiji« str. XII., kjer to prednost utrjuje.

Za vorstellen bi se naj tedaj jemal glagol *predstavljati* (predstaviti), za Vorstellung: *predstavljanje* (kot za čin) in *predstava* (kot za predmet); za Vorstellungbarkeit: *predstavljivost*; Vorstellungskraft: *predstavljajočnost*; Vorstellungskreis: *okrog* ali *obseg* predstav (predstavljanja).

Kot synonymi pak se naj rabijo: *namisliti* (namišljati, namišljevati); *predočiti* (si) (predočevati); *predočba* (prim. zadnji izraz pri Cig. Term. 136 in XII.).

2. Begriff – pójem

To, kar Nemci Begriff imenujejo, je neka raznim predstavam enovrstnih predmetov lastna občina (duševna) podoba. Kot osebina ali kot pojedina stvar se ta podoba v vunanjej prirodi ne nahaja, ampak samó v človeškem predstavljanji.

Ker se ne dá dokazati, da bi ta občna duševna oblika stvarem samim odgo-varjala, ima se ona za nekakove znake stvari smatrati. Zato so Latinci za Begriff imeli besedo: notio (znamenje ali znak), Grki pak so ga s to on, h onoiá, to nparcon (bitje, bitnost, bistvo) izraževali. Ker je tedaj Begriff nekakov obseg takih znamenj ali znakov stvari, zato imajo Latinci poleg notio tudi izraz conceptus, in na ta izraz so se ozirali novejši prestavljavci. Nemški Begriff je samó prevod latinskega: conceptus. Tudi naš starejši slovenski jezik pozna nekaj podobnega, namreč besedo *zapopadek* (zapopasti). Tudi Belostenec ima nekaj sličnega; za comprehendo rabi *popádam* (popadam pametjum = am-plector animo) (II. 381); za concipere mente: *popasti, prijeti* s pametjum (I. 330).⁵ Starejši slovanski jezik ima izaz: *razum, razumeti*.⁶ Razum je neko loče-nje ali razlikovanje predstav po njihovih znakih. To ime tudi dobro pomenu Begriff pristoji; kajti razločevanjem stvari se tudi pojmovi dobivajo; prim. Belostenca, ki *razumem* tolmači s comprehendo, percipio intellectu (II. 358).⁷

Kar smo gore o besedi *misliti* v pomenu *predstavljanja* opomenili, to velja tudi o *razumu, razumevati*, namreč da ste te besedi zavoljo raznih svojih pomenov za Begriff prenedoločni in nesposobni. To so tudi razni slovanski jeziki čutili ter si priredili za Begriff, begreifen posebnih izrazov. Cigaletu se mora (Term.

⁵ Prim. staroslov. *popasti*,prehendere, Mikl. Lex. 625.

⁶ Iz raz + um. Um po Cafu in Trstenjaku prihaja od korena: im (capere); Mikl. Lex. 1054 izvaja um iz scr. a v cognoscere.

⁷ Staroslov. *razum* intellectus, ratio, sensus; in razumevati intelligere. (Mikl. Lex. 781).

11.) pri tem izrazu pritrđiti, osvajajočemu za begreifen besedo pojmiti in za Begriff *pojem* (gen. *pojma*).⁸ Z istim izazom tudi Čehi in Hrvatje zaznamujejo ta terminus. Ali ostati nam je pri njem samó, dokler je o logičnih ali psihologičnih izrazih govor; nepotrebno pa je, za navadne izraze npr. begreiflich (*razumljiv*) iskati nenavadnih besed, prim. *pojeten* (ktero ima Cig. za begreiflich. Term. 11).⁹ Begrifflich (tj. was einen Begriff oder Begriffe anlangt) bi se lahko izraževalo s prilogom *pojemen*, *pojemski*, prim. *vzajemen* in *sejemski* dan (iz vz in *se + jem = im*); Cig. ima pojmoven, kar se meni nerazumljivo dozdeva. Begriffsvermögen prevaja Cig. s (hrv.) *pojmovitost*, ali bolj po domače bi rekli: *ponimajočnost*; (od glag. *ponimati = pojmiti*; prim. *zanimati* (iz *za + imati*).¹⁰ Begrifflichkeit je *pojmnost*, *ponimivost*; prim. *vzajemnost* in *zanimivost*. Za Begriffsverwirrung ima Cig. *pometnja pojmov*, kar bi se lahko krivo razumevalo. Bolje bi menda služil izraz: *mêdenje*, *mešanje* pojmov, *zmešanost* ali *zmedenost* v pojmih, *pojemska zmešnjava*. Za Begriffswort nasvetuje Cig. *pojmovna beseda*. Ako je Begriffswort = beseda, ki služi izražanju kakega pojma, ondaj bi se lahko rekalo: *pojemma* ali *pojemska beseda*.

218 3. Urtheil – sôd

Iz dveh ali več pojmov nastajajo (logične) sestave, ki se imenujejo: Urtheile. Ti nastajajo zjedinjavanjem ali zlaganjem predstav ali pojmov, npr. pojem (predstava): *drevó* in *velik* dajeta rek: *drevo je veliko* ali *drevo ni veliko*.

Temu činu zlaganja pojmov (predstav) v réke odgovarja popolnoma slovenska beseda *sôd*¹¹ (z dolgim širokim ô-jem, odgovarjajočim inoslovanskemu:u, npr. *sud = sôd* v hrv.). Ako se jemlje za Urtheil izraz *sôd*, ni se zamembe s sôdom = posôdo bati, ker je raba prazrazlična. Zato menim, da je bil Cigale prebojazljiv,

⁸ Stara slov. nima subst. *pojem*, pač pa glag. *pojati*,prehendere, Mikl. Lex. 654.

⁹ Staroslov. *pojeten*, comprehensibilis; Mikl. Lex. 654.

¹⁰ n je v besedah *ponimati* (ne *pojemat*, kar ima ves drugačen pomen) in *zanimati* epenthetičen.

¹¹ V razlaganji sôdov (Urtheile) nisem popolnoma Brentano-vih mislij, kakor jih ta učenjak v svojej psihologiji razlaga. Čudno, da se navadna in starejša razlaga logičnega sôda popolnoma vjema s slovensko besedo, ki *zlaganje* pomenja. Po *Trstenjakovem* razlaganji je beseda *sôd* sestavljena iz *sô* (=s) + *d* (= diti), tedaj nekaj zloženega; prim. enako Mikl. razloženje v Lex. 977. Tudi *sôd = posôda* je čisto enaka prejšnjeji ter pomenja nekaj zloženega. Zato tudi glagol: *sôditi* pomenja: *skladati, priklatati se, pristojati se* in to, kar v nemškem passen. – Da še enkrat o log. in psychol. pomenu sôda govorim, je log. sôd zlaganje pojmov v reke, psychol. pa zraven tega zlaganje in skladanje sôda s samovestjo (ein Erkenntnissact). Brentano ima sôd edino v slednjem pomenu, namesto v obeh.

ker je za Urtheil postavil na prvo mesto izraz *sôdba*, na drugo pa *sôd* (Term. 128).

Vendar pak *sodba* navadno pomenja oblastnijski *sôd*, Urtheil im Gericht. Prav je storil Belostenec, ki rabi za *judicium* edini izraz *sud*, npr. *judicium temerarium* = nerazborni, nepremišljeni *sud* (I. 17), *sud* = *judicium*, *opinio*, *sententia*, *sensus*, *crisis* (II. 524).

Lehre von den Urtheilen je *nauk o sôdu* (Cig. ima *sôdoslovje*); Urtheilskraft (po hrv.) *razsôdnost* (Cig. 1. c.). Beseda *razsôd* pomenja razrešenje ali razvozanje dvomnega *sôda*, tedaj nadrobno njega poznavanje. Urtheilskraft je *razsôden*, *razsôdljiv* v aktivnem, pa tudi pasivnem pomenu. Zaradi določnosti se meni za Urtheilskraft bolje vidi *razsôdnost* nego *razsôdljivost*, ktero slednjo Cig. pred prvo postavlja.

4. Wissen – vedeti; znati

Za *wissen* imamo dva izraza: *vedeti* in *znati*, ki pa nista čisto enakega pomena. To potrjuje njihju različna raba, ker se ne dasta vselej zamenjavati, npr. v reku: na gosli *znati* (ne: *vedeti*). Tudi *znan* in *veden* (– ena, –o) se ne dasta zamenjavati, npr. on je meni *znan* (ne: *veden*).

219

Glavni razloček je: *vedeti* pomenja notranji čut česa,¹² *znati*¹³ pa čut zmožnosti k nekemu djanju, npr. on zna hoditi. Zato je *vedeti*, *vedenje* nemški: *wahrnehmen*, *bewusst sein*, *das Bewusstsein von etwas haben*, *znati* pa *verstehen*, *sich auf etwas verstehen*, *kennen*. Odtod prihaja, da *vest* pomenja *das Bewusstsein*, *das Gewissen*; *vesten* poleg *gewissenhaft* tudi *bewusst* (pasiv.); *nevesten* *gewissenslos* pa tudi *unbewusst* (pasiv.); prim. Belost. *vestovit* *consciis*, *vestovitost* *conscientia* (II. 562) in Cig. *svest* (f.) *Bewusstsein*, *nesvest* (f.) *Bewusstlosigkeit* (Term. 15) – kakor tudi Belost. *zvest* (f.) *conscientia* (II. 648) poleg *svest* (f.) (II. 526), *svest* (adj.) *bewusst* (akt.) in *nesvest* (adj.) *bewusstlos*; – *zavedeti se*: *sich bewusst werden*, *zaveden*: *bewusst*, *zvest*: *treu*, *zvestoba*: *Treue*. Vendar pak se zraven nahaja *veda*: *Wissenschaft*,¹⁴ *neveden*: *insciis*, *vešč*: *gnarus*, *practicus*, tedaj v smislu praktičnega znanja.

¹² Staroslov. *viditi*, *scire*, *intelligere*; Mikl. Lex. 120.

¹³ Staroslov. *znati*, *noscere*; Mikl. primerja *znati* z got. *kunnan*; *kann* (Lex. 231).

¹⁴ Staroslov. *vid?*, f. *scientia*, Mikl. Lex. 120.

Znati, znanje pak bolj in navadno znači prikazavanje vedenja, bethätigtes Wissen = Kennen. Zato ima Belost. za *znam*: scio, calleo, nosco, cognitum habeo (II. 638);¹⁵ odtod *znanje* das Wissen (= obseg tega, kar kdo zna), tudi Belost. *znanje* = scientia I. 1091, II. 639) in Cig. (Term. 140). Zato je prava beseda za Wissenschaft: *znanost*; prim. članek: *znanost* pri Belostenci (II. 639), kjer se 14 vrst *znanostij* našteva; npr. *znanost* narave (physica), *znanost* brzoga pisanja (stenographia), *znanost* lagvomerjenja (stereometria) in dr.

Za Wissenschaft (lat. doctrina, disciplina, scientia) ima Cig. na prvem mestu izraz: *znanstvo* (Term. 140), izraza: *znanost*¹⁶ pa celó ne, oboje po mojem mnenji brez razloga, ker *znanstvo* v obče pomenja Bekanntschaft;¹⁷ prim. *znanec* der Bekannte, cognitus, certus homo (Belost. II. 639).¹⁸ Zategadel bi bolje bilo že utrjeno besedo *znanost* na prvo, a manj navadno: *znanstvo* na drugo mesto devati. Ker pa od substantiva *znanost* ni adj. *znanosten* tako navaden, zato se rabi za wissenschaftlich prilog *znanstven* in za wissenschaftlichkeit *znanstvenost* (Cig. Term. 140). Zato Mann der Wissenschaft *znanstvenik*, prim Cig. *znanstvenjak*. Drugi Slovani rabijo za Wissenschaft navadno *náuka, náúčen* (Cig. I. c.). Besede: *veda, vednost, vedenje* imajo se za Wissenschaft bolj v psihologičnem pomenu jemati kot Wissen = Bewusstseinszustand, Bewusstseinsact des Wissens.¹⁹

220

5. Allgemein (generell, universell) – skupen (splošen, občen)

Tri vrste vkupnih sôdov (kakor tudi pojmov) se dajo razločevati: a) takih, ki se na čisto določeno število raznih stvari nanašajo (communiter); b) takih, ki imajo vseskozi in vselej veljavo (universaliter); c) takih, ki veljajo samo za pojedine vrste pojmov (generaliter). Prvi so *vkupni, skupni*, tudi *občni* sôdi (a). Posebna njih vrsta so *poprečni*, tj. taki, ki zadevajo nedoločeno množino ali tudi večino pojmov. Prim. gledé na prvo vrsto sôdov Cig., ki ima za gemeinsam, gemeinschaftlich *vkupen* (Term. 45), in Belost., ki in universum prevaja s

¹⁵ Glagola *vedeti*, kolikor sem ga jaz iskal, Belost. nima.

¹⁶ In vendar se ta izraz tudi s hrvatskim lepo vjema, prim. »akademija znanosti«.

¹⁷ Staroslov. *znanstvo*, cognitio, indicium; Mikl. Lex. 231.

¹⁸ Besedo *znanec* rabijo nekotji tudi v aktiv. pomenu = der Kundige, prim. Belost. *mudroznanec*, philosophus, *maloznanec*, sciolus in *znan* = sciens npr. geographus: *znan* zemelskoga ispanja (I. 603). Vendar pak ta raba ni po duhu našega jezika, ker ima *znan* pas. pomen.

¹⁹ Prim. staroslov. *vidinije* cognitio, Mikl. Lex. 120.

prek (I. 1276) in generaliter s *skupno* (I. 600), a ne popolnoma točno, kakor se bode pozneje videlo.

Druge vrste (b) sôdi so *vseveljavni, občni*; prim. Cig. allgemein *občen* (Term. 3), Belost. universalis *občinski* (I. 1276).

Tretje vrste (c) sôdi so *splošni*;²⁰ prim. Cig. generell, *splošen* (Term. 45); Belost. ima tudi za generalis: *občinski* (II. 279), ker on izrazov communis, universalis in generalis natanko ne razločuje.

Od dotičnih prilogov izvajajo se samostavniki za Allgemeinheit: a) *skupnost, vkupnost, občnost*,²¹ *poprečnost* (Durchschnitt); prim. Cig. Gemeinsamkeit: *vkupnost* (Term. 45; – b) *občnost, vseveljavnost*; prim. Cig. Allgemeinheit: *občnost* (Term. 3); – c) *splošnost*.

6. Besonder – poseben, delen

Pójem ali sôd, skupnemu nasproten, je tak, ki se na kakov pojedin predmet nanaša (singulär, specialis, besonder) (a); oni pójem ali sôd pa, občnemu ali splošnemu nasproten, ki se na déle kake celote ali na enote nanaša, je particular, particularis (b).

Za prvo vrsto (a) bi najbolj služil izraz *poseben*. Cig. ima besedo *edinit* (po Vuku): singuläres Urtheil, Term. 31.; prim. vereinzelt Term. 151. Ta izposojeni izraz je gotovo boljši nego oni, ki se pri Cig. nahaja na str. 108: singuläres Urtheil = *sôdba o poednini*, ki je preumeten in brez priloga. Belostenec ima za singularis *osebujni, osobit* (I. 1123), ker mu *osebe* znači seorsim (II. 327). To bi odgovarjalo našemu zaimenu *oseben*. A vendar tudi ta izraz ni prikladen, kajti *oseben* je persönlich (Cig. 87) in individuell (Cig. 58), *osobit* pa to, kar Latinci imenujejo: praerogativus, peculiaris, eigenartig, hervorragend. Tudi *posamen* (posamezen) ne sodi, ker bi *posamni sôdi* bili taki, ki se redkoma nahajajo, ne pa taki, ki se na posamne predmete nanašajo. Izraz *poseben* pa je nasproten besedam *vkupen, skupen*, kakor tudi *posebe(j)* besedi *vkup(ej)*, npr.

²⁰ Trstenjak izvaja besedo *splošen* iz besede: *spol* (Geschlecht).

²¹ *Občen* je prvotni izraz za communis, *občina* communio (-tas); prim. starosl. *obúšťú*, particeps, communis, Mikl. Lex. 484.

vkupno premoženje – *posebno* premoženje; *vkup* so hodili – vsak je *posebej* hodil. Zato ima tudi Cig. prav, ki besedi *poseben* daje pomen besonder (Term. 13). Besonderheit je *posebnost*. Izrazu *poseben* gre torej prednost, ker je domač, akoravno ima tudi še pomen: praerogativus npr. *posebna* čast. Vendar pa se popolnoma dvoumnostij ne dá izogibati in pedantičnim biti, ter novih izrazov iskati ali kovati je bolj nevarno nego pri dvoumnikih, pa svojih ostajati.

Druge vrste sôdi (b) so *délni*; prim. Cig. besonder *delen* (Term. 13). Preumeten je Cigaletov drugi izraz za particuläres Urtheil: *sôd(ba) o nekoličini* (Term. 85). Gledé na *délni* prim. Belostenčev slovar: partite, *délno* (I. 871). V nefilozofičnem smislu je partikulär *osebujni* (Belostenec) ali *osebunji*: odtod *osebujnik* (= na samom brez časti živuči) idiotes (II. 327); prim. slov. *osebunjek* der Privatmann (po Dav. Trstenjaku).

7. Schliessen, Schluss, – sklepati, sklep

222

S pomočjo sôdov se zlagajo novi sôdi, kar Nemci schliessen imenujejo. To se godí na dva glavna načina; po prvem so novi sôdi po obsegu ali v malenih delih razlikujejo, npr. prejšnji sôd bi bil: »Vsi ljudje mrjejo«, novi sôd: »Aleksander bode umrl«. Pri drugem načinu novi sôd v prejšnjem ni zadrževan ter se od njega čisto razlikuje, npr. prvi sôd bi bil: »Oblak se je pretrgal,« drugi: »Reka je (vsled tega) bregove prestopila.« Prva zveza sôdov se imenuje: Syllogismus (a), druga: Causalitätsschluss (b).

Prvi kakor drugi način mišljenja se v prostem jeziku prav prikladno *sklepati* (sklenoti) in čin tega duševnega dejanja *sklep* imenuje; prim. Cig. p. 103 schliessen *sklenoti*,²² *sklepati*, Schluss *sklep*. Cig. ima tudi (hrv.) izraz *zaključiti* (in krivo *zaključavati* m. *zaključevati*),²³ kar prvotno tudi sklepati pomenja, prim. Belost. *zaključujem* uncum injicio, inunco, inhamo, infibulo (II. 601) in *ključ* = *sklep* (II. 170). Pomenu novoslovenskega *sklepa* je podoben staroslov. slog (Cig. 103).²⁴ Med vsemi temi izrazi, kakor: *sklep*, *zaključek* (*zaključaj*), *slog* – je Cig. po pravici prvemu dal prednost; po pravici, ker je ta izraz najbolj udomačen, *zaključek* pa lahko služi za synonym, ker je sicer manj navaden, pa

²² Staroslov. *súklenati* claudere, Mikl. Lex. 927.

²³ Staroslov. *zaključiti* claudere, Mikl. Lex. 211.

²⁴ Staroslov. *súlogú* tudi pomenja syllogismus (poleg prvotnega compositio), Mikl. Lex. 932.

vendar tudi naše gore list in čist slovenski izraz, da-si pri Hrvatih bolj v rabi nego pri nas.

Za syllogismus (a) bi poleg oblike *sylogizem* (Cig. 103) dobro služil izraz *razložno sklepanje* (zaključevanje), ker se pri njem novi sôdi pôtém razlaganja iz prejšnjih dobivajo; prim. zgornja stavka (a). Belost. ima za syllogismus: muder *razlog*,²⁵ *razlaganje* (I. 1189), tudi *razloženje* = zročenje (II. 452 in II. 644), ker on več vrst sklepanja ne razlikuje.

Za Causalitätsschluss bi menda služil izraz *uzročno sklepanje* (zaključevanje), tudi *uzrokovanje* (uzročenje)²⁶ od besede *uzrok*: die Ursache, ker se pri tem zaključevanju na kakov drugi sôd (rék) kot na njega uzrok ali izvir sklicuje.

Uzrok ali pôvod, ki nagiblje k sklepanju, je Schlussmittel, argumentum, in ta je pri syllogizmih: *rázlog*, ker novi sôd nastaja razlaganjem iz prvega; prim. Cig. (14, 15) Beweisgrund, Grund *razlog*; priloga »dokazni« (*razlog*) ni treba. Prim. tudi Belostenca, ki ima za argumentum *razlog*, *razloženje* (I. 126). Glagol begründen je *razložiti* (razlagati) (se vé v logičnem pomenu, tedaj z dokazi); prim. Cig. (11) begründen z *razlogi podkrepiti*; prim. tudi Belostenčev argumentor: *razlašem* (= razlagam) (I. 126).

223

Pri drugem načinu sklepanja je argumentum = causa, torej *uzrok*;²⁷ prim. pri Belost. (I. 254) causa *zrok* = spričanje (Rechtfertigung), causativus *zročen*, causalis conjunctio *zročni vez* (I. 255), causatio izmišljavanje *zroka*, pa *zrok* tudi ratiocinium (II. 644); prim. Cig. (18) Causalität *uzročnost*.

Ker ne smemo v terminologiji prestrogi biti, lahko tudi *razlog* za *uzrok* rabimo.

Kedar se iz več nego enega sôda sklepa, imenuje se prvi in po zadržavanji najširši sôd: *glavni rek* (Obersatz), vsi naslednji pa do sklepa: *srednji reki*

²⁵ Staroslov. *razlog ratio*, Mikl. Lex. 778.

²⁶ Glag. *uzročim*, *uzročujem* pomenja v slovenskej pisavi navadno verursachen, ali Belostenec še ima njegov prvotni pomen schliessen: *zročim* ratiocinor, argumentor (II. 644) in ratiocinatio *zročenje* (I. 1021). V slednjem pomenu jaz tu predlagam rabo tega glagola, samó da za drugo vrsto zaključevanja (Causalitätsschluss).

²⁷ *Uzrok*, *vzrok* je sestavljenka iz *vz* + *rok* (gl. reči) in pomenja po D. Trstenjaku causari (auf etwas sich beziehend sagen = sich ausreden); a staroslov. pisava je *uzrokú*, causa. Bel. piše dialektično *zrok*.

(Mittelsätze). Kedar sta samo dva reka, iz katerih se sklepa, je prvi *vrhnji*, a drugi *spodnji rek* (Obersatz – Untersatz). Vsi sôdi, iz katerih se zaključuje, so *prednji reki* (Vordersätze, Praemissen). Oni sôd pa, ki izhaja iz prednjih, po nemško Schlusssatz, lat. conclusio, je *zaglavek* ali *sklep*, tudi *zaključek*. Besedo *zaglavek* (poleg »zaglava«) v tem pomenu ima Belost. (I. 331 conclusio); nahaja se tudi *zaglavka*, conclusio (II. 597). Concludere je *zaglaviti* (Belost. 331). *Zaglaviti* (zaglavljevati, zaglavljati) pri Belost. pomenja »izvršiti« in utrditi (II. 597). Cig. ima za Schlusssatz conclusio: *zaključek*, *izvod* (103), ali *izvod* je prav za prav Deduction (Cig. 24). Za Obersatz ima Cig. (82) *gornji rek*, *gornjak*, *širji prednjak*, za Untersatz pa *doljnjak*, *doljnji rek*, *ožji prednjak* (po hrv.) (Term. 90). Meni se zdé izrazi »gornjak – doljnjak – prednjak« prenedoločni in premnogovrstno pomenljivi, a »glavni – srednji – prednji rek (sôd) – zaglavek« nekako prostejši in lažje umljivi, tudi nekako po mislih enotni.

224

Opomniti mi je še onega sklepanja, ki se Analogieschluss imenuje, ki je syllogizmu podoben. Smelo bi se *prilichno* sklepanje (ali zaključevanje) imenovati, menda tudi *prilichevanje* v ožjem pomenu, ker se na *prilichnost* opira; prim. besedo *prilichen* pri Belost. similis (II. 424). Cig. ima za Analogie *nalika* (Term. 4), Belost. analogia *prilika* (I. 89), tedaj Analogieschluss *nalichno sklepanje*. Vendar pak *nalik* – *nalič* – bolj znači Schein, species kakor analogia. Analogon je *prilichnost*, *nekaj prilichnega*, analog *prilichno*, *po priliki*.²⁸

Naj še nekoliko podobnih izrazov sem postavim. Ausschliessen je *izločevati* (izločiti) in tudi *izključiti* (izključevati), prim. pri Cig. (9) folgen aus ... *izvirati* iz česa, *prihajati* od česa; folgern *izvajati*, tudi *uzrokovati* (uzročiti) (iz, od); Paralogismus *krivi sklep* (zaključek); prim. Cig. (85) *pogrešni sklep*, kar pa je bolj »mangelhafter« Schluss nego Paralogismus; Fallacie je *lôkavi*, *prelestni* sklep; po Cig. bi lahko tudi rekali: *lažni* sklep; prim. falsch: *lažen* (Term. 37).

8. Deduction – izvajanje, izvod

Iz splošnih in obćih sôdov se razlaganjem posebni delajo, kar Nemci ableiten, Latinci deducere imenujejo, Slovenci pa bi primerno *izvajati* (izvoditi) rekali; prim. Cig. ableiten *izvesti* (izvajati), *odvesti* (odvajati), deduciren *izvesti*, *izva-*

²⁸ Staroslov. *prilika* similitudo, Mikl. Lex. 671.

jati (izvoditi) (Term. 1, 24). Deduction (Ableitung) je torej *izvajanje*, Deduction = das Deducirte *izvod*; prim. Cig. (24) *izvod*. Izraz *odvesti, odvod* ne pové tega, kar je *izvajati* v logičnem pomenu; kajti novi sôd, ki se iz prejšnjih zaključuje, je že v starem (implicite) zadržavan ter se iz njega (ne od njega) pôtem razlaganja dobiva; prim. kar se je gore o syllogizmu kot *razložnem* sklepanji povedalo. Belost. ima za deduco (poleg drugih izrazov) *izpeljavam*, deductio *izpeljavanje* (I. 400), kakor se prosti jezik še dandanes izrazuje. (Glagol *peljati* se zdaj v duševnem smislu redno z – *voditi*, – *vajati* zamenjuje). Deductiv, Deductions- je *izvoden* (-dna, -o), prim. Cig. (24), Deducirbarkeit *izvodnost* (ne *izvednost* kakor ima Cig. 24).

9. Induction – dovod (navod)

Indukcija prvotno izrazuje duševno nagovarjanje k čemu ter je posebna vrsta govorništva. Sokrates jo je porabil tudi v sestavljanje pojmov. Odtod je dobila svoj sedanji logični pomen. Logična indukcija je zbiranje posebnih ali delnih sôdov v občne ali splošne, ki naznanjajo pravila, načela, zakone prirode. Po Aristotelu je indukcija, katero on imenuje epagvgh, nekakovo prehajanje od posebnih sodov k občnim.²⁹ Sigwart v svojej logiki jo tolmači kot »Hinaufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen«.

225

Za prvotno (rhetorično) indukcijo bi služil menda izraz *nagovor, nagovarjanje*; prim. Belost. z *razlogi nagovarjam* argumentis et rationibus animum alicujus induco (II. 237), *napeljavam* induco (illicio, allicio) (II. 241), prim. tudi članek *induco* (nagovoriti nakaj (I. 679).

Logična indukcija je torej nabiranje pojedinih faktov in njih spravljanje v pravila in zakone. Po induktivnem potu prehajamo najpreje k spoznavanju pojedinostij, a iz teh k obćim sôdom. To je oni naćin, po katerem občne sôde iz posebnih stvarjamo. Ta naćin je deduktivnemu ravno nasproten, kajti tam se iz višjih ali širjih sôdov posebni izvajajo. Ta razloćek že kažete imeni deductio – inductio.

Zato bi za indukcijo sodil najboljše izraz *navod, navajanje*, pa tudi *dovod, dovajanje*, in glagoli *navoditi* (navajati) in *dovoditi* (dovajati), kar se z grško besedo epagagein dobro sklada.

²⁹ Aristoteles v topik. I. 12.

Cig. ima za indukcijo *navod*, Inductions- *navoden* (Term. 59), za induciren *navesti* (navajati), *naštevati* (Term. 58). Izraz *naštevati* velja samo za ono vrsto indukcije, ktera se zove *inductio per enumerationem* (Induction durch Aufzählung), in po kterej se iz naštetih članov kakega pojma sklepa na njegovo celoto. Druga vrsta indukcije pa, ona, po kterej se iz posameznih dejanj prirode nje zakoni pôtem analize spoznavajo, je posebno v prirodoslovji in v znanostih navadna, sploh povsodi, kjer naštevanje ni mogoče in se kat exochn indukcija imenuje.

Ker vodi ta indukcija k poznavanju zakonov prirode, zato jej dobro služi ime *dovod*,³⁰ *dovoditi* (dovajati). Od poznavanja teh zakonov je naše znanje in dejanje največ odvisno. Izraza *dovod*, *dovoditi* Cig. nima, nahaja pa se pri Belost.; prim. *dovoditelj* in *dovoditeljica* (inductrix) (II. 84), se vé da bolj v prvotnem (rhetoričnem) pomenu besede.

10. Erfahrung – izkušnja, Empirie – izkustvo

226 Kar si človek po poti čutov in mislij po njih prejetih duševno osvojuje, imenujejo Nemci Erfahrung. Naša domača beseda je *izkušnja*; prim. Cig. (34). Belostenec ima za *experientia izkušanje* (I. 532), *experior izkušavam* (I. 533), *empirice izkušano* (I. 495). Slovenski glagol za *erfahren* je *izkusiti* in *izkušati*; kriva je pisava *skušati*.³¹ Subst. *izkušnja* nima priloga; zato se ima Erfahrungсна druge načine izraževati, namr. *izkušán (-en)*, ali z rod.: *izkušnje (-šenj*, npr. *Erfahrungssatz nauk izkušnje* (ker se pravi: »izkušnja uči«); *Thatsache der Erfahrung izkušana* (izkušena) *reč*; *Erfahrungsbeweis dokaz po izkušnji* ali *iz izkušnje*; *Erfahrungswissenschaft* (tj. znanost, ktera se iz izkušenj ali po izkušnjah dobi) *izkustvo*; *gemachte, angestellte Erfahrung izkušnja*, ker izrazov *gemacht, angestellt* Slovincu ni treba posebej izraževati, vendar pak bi se dalo tudi reči: *dobite, nabrane izkušnje*.

Cig. *Erfahrungs-* navadno z adj. *izkustven* prestavlja, npr. *Erfahrungsbeweis izkustven dokaz*, *Erfahrungswissenschaft izkustveno znanstvo* (Term. 34). Po mojem mnenji je *izkustvo*³² bolj abstraktna in konkretna beseda nego *izkušnja* in bi rabila boljše za Empirie. Odtod *empirisch izkustven*; *Empirismus izku-*

³⁰ Staroslov. *dovod* pomeni *argumentum*, Mikl. Lex. 168.

³¹ Staroslov. ima *iskusiti* in *iskušati*, tentare, Mikl. Lex. 262, 263.

³² Staroslov. *izkusústvo*, *experimentum*, Mikl. Lex. 263.

stvenost, izkušeništvo (tj. ali nauk izkustva ali nauk in znanost onih, ki se edinega izkustva držé); Empiririst *izkustvenik*. Zato empirische Psychologie *izkustveno dušeslovje* (tj. tak nauk o duši, ki je na izkustvo osnovan); empirisches Gebiet *krog* (polje) *izkustva*, tudi krajše: *izkustvo*.

11. Theorie – misli, mišljenje, Praxis – dejanje, izvrševanje, izkustvo

In der Theorie nimmt sich dies schön aus, in der Praxis begegnet es grossen Schwierigkeiten: – v *mislih* je to lepo, v *dejanji* pak se mu zoperstavlja na stotine zaprek. Tú je nasprotstvo: v *mislih* – v *dejanji*, tedaj tudi nasprtono: *misliti* in *dejati* (delati), *mišljenje* in *dejanje*. (Besed Theorie in Praxis Cig. v Term. ne tolmači). Theorie – Leben: *mišljenje* – *življenje*; theoretisch- praktisch gebildet *znanstveno* – *dejanjski* izučen (vešč); theoretischer- praktischer Curs *náučni* – *izkustveni* (izvršujoči) tečaj (tú je theoretisch = *znanstven, náučen*, praktisch = empirisch *izkustven, izvršujoč* (ausübend); praktischer Mann, *izkušen* mož (prim. Belost. practicus: *vešč, izkušan* I. 940); in der Theorie – in der Wirklichkeit v *mislih* (domišljenji) = v *istini* (resnici); praktischer Arzt *izvršujoč lečnik* (vračnik) (nasproti takemu, ki je v pokoji ali zá-se živéč); prim. *izvršujem* = perficio pri Belost. (I. 892 in II. 156).

227

*Za objavo pripravil Dean Komel**

* Razprava Janka Pajka (1837–1899) »Doneski k filozofičnej terminologiji« je izšla leta 1881 v *Kresu* in pomeni najpomembnejši dokument začetka sistematičnega razvijanja slovenske filozofske terminologije v devetnajstem stoletju. Več o tem v: Dean Komel, »Začetki slovenske filozofske terminologije«, *Diagrami Bivanja*, Ljubljana 1998, str. 91–103.



RECENZIJE

Dean Komel

229

**Bernhard Waldenfels: *Verfremdung der Moderne.*
*Phänomenologische Grenzgänge.***

Herausgegeben vom Kulturwissenschaftlichen Institut im Wissenschaftszentrum Nordheim-Westfalen, Essen; Wallstein Verlag, Göttingen 2001, ISBN 3-89244-459-5, 162 str.

Najnovejše Waldenfelsovo delo *Potujitev moderne* si v več pogledih zasluži najvišje ocene. Najprej, ker predstavlja sežetek izjemnega avtorjeva opusa v zadnjih desetih letih, s katerim se Waldenfels dokazuje kot vodilni fenomenološki teoretik. *Registru odgovora* iz leta 1994 je sledila vrsta del, v katerih je podrobno zasnoval svojo fenomenologijo tujega ali fenomenologijo responsivne racionalnosti: *Francosko-nemške miselne poti* (1995), *Topografija tujega* (1997), *Meje normalizacije* (1998), *Čutni pragi* (1999), *Večglasnost govora* (1995) in *Telesno sebstvo* (2000). Tu ne bomo omenjali še drugih filozofskih izdaj, pri katerih je Waldenfels sodeloval kot urednik. (Za osnovni vpogled v Waldenfelsovo misel napotujem k mojemu pogovoru z njim v delu *Želo tujega*, zbirka Phainomena, prev. S. Krušič, Ljubljana 1998.) Drugič si to omenjeno delo zasluži pohvalo, ker se precej razlikuje od proizvodov današnje nemške

akademske in zunajakademske filozofske produkcije, ki se sooča s kulturo moderne. Brez moralizmov, brez modnih intelektualizmov, brez lahkotnega politiziranja, predvsem pa brez obsedenosti z lastno večvrednostjo, ki je povsod doma in ji nič ni tuje.

Waldenfelsova fenomenologija tujega se najprej zdi postranska, celo nekoliko obskurna; drugače je, če to tujost razumemo v povezavi z moderno, s *potujitvijo* moderne, ki je nekaj drugega kot za nekatere še vedno fascinantna »zgodovinska odtujitev«. Slednja še vedno izpolnjuje intencijo moderne, da bi prišla na konec ali celo do konca zgodovine in v ta namen destruiira vse pred seboj, ne da bi se bila hkrati zmožna soočiti z lastno tujostjo. Fenomenološka tematizacija tujosti je tako zasnovana v *samoprikrivaju* dogajanja modernosti, kar sicer ne pomeni, da je tujost le modaliteta skrivanja – *tujost je izkustvo skritega in skrito izkustvo*. Waldenfels temu verjetno ne bi docela pritrnil, vendar se zdi, da fenomenologija tujega, kakor jo predlaga, edino ob tej predpostavki lahko zadrži filozofski status in ne zdrsne v »estetsko integracijo« ter v »moralno pripoznanje« tujega, čemur se Waldenfels sam upira.

230 Vprašanje moderne je najprej vprašanje uma in subjekta, kolikor vzpostavljata njen *red*, kolikor se ta red z njuno krizo ruši. Prav na njenih ruševinah pa se pokaže *iz-rednost* tujega. V tem pogledu bi morda predlagali, da se na novo premisli red celote kot sklad razkrivanja in skrivanja. To ne nasprotuje trditvi Karla Valentina: »Tujec je tuj le na tujem«, na katero se Waldenfels sklicuje pri naznaki *iz-rednosti* tujega. Husserl govori o »dostopnosti originalno nedostopnega« (Hua I, 144), Waldenfels pa še raje govori, opirajoč se na Freuda, o »prascenah tujega«, ki se *radikalno* začinja s tem, da človek ni gospodar v lastni hiši, da je jaz, kot zapiše Rimbaud, vedno nekdo drugi. Tujost v nas lahko postane *ekstatična*, kolikor v njej gremo iz sebe, lahko pa tujost v nas prihaja daleč od nas; v tem primeru gre za *diastatično* tujost. Ekstraordinarna tujost, ki jo Waldenfels zazna v Levinasovem delu *Totalnost in neskočno* in Foucaultovi *Zgodovini norosti*, pa tudi pri Nancyju in Blanchotu, pušča sicer določene sledi, vendar brez otipljivega smisla. Katere so sploh »poti in figure« (69) tujega? Tuje ni nič in vendar ni nič. Nanj odgovarjamo, ne da bi o njem po-sebej spraševali, kar pa ne vodi v iracionalizem brez lastne odgovornosti. Lastna odgovornost je zasnovana v odgovarjanju na nagovor tujega. »Responzivna racionalnost, ki izraža iz odgovarjanja samega, ne more ne nadomestiti ne preskočiti intencionalnega, hermenevtičnega in komunikativnega uma, vseeno pa prestopa te oblike racionalnosti.« (78). Od njih se razlikuje predvsem

v priznavanju asimetrije med nagovorom in odgovorom, ki s svojo privlačnostjo in odbojnostjo, pritegovanjem in odtegovanjem vzpostavlja »responzivno epoche, ki od rečenega vedno znova prihaja nazaj na rekanje in njegove nareke/zahtevke« (96).

Waldenfelsova premišljanja o potujeni moderni se na več mestih zblizujejo z Nietzschejevimi uvidi, nemalokrat tudi povsem izrecno preko citatov. Morda je ta bližina še najopaznejša tam, kjer postavljajo telo kot mesto prehoda med naravo in kulturo, med lastnim in tujim. Prehodnost telesa dela sleherno kulturo za nekaj »divjega«, kar se izmika tako kulturni vasezagledanosti kot kulturni kritiki.

Kaj v kontekstu tujosti sploh pomeni biti kritičen, je na tej osnovi možna fenomenološka kritičnost? Kritičnost v prvi vrsti prav gotovo pomeni »znati razločevati«, pri čemer pa ne sme umanjhati soočenje z lastnimi razločki, razlikovanji in ločevanji, ki izrinjajo razlike do tujega, tako da prihajajo v navado. Kritika, ki ne vidi svoje lastne omejenosti, postavlja omejenosti povsod tam, kjer nastopa. To nastopaštvo kritike je vnaprej prezrlo potujitev moderne v odnosih tradicije, odpiranja diskurzov in vzpostavljanja redov. Tu se odpira zaključna in nadvse pomembna tematika Waldenfelsovega razpravljanja: *Politika sredi normalnosti, navzkrižja in tujosti*, kjer še posebej izstopi kritika systemske-teoretskega pristopa k sodobni družbi in politiki, ki jo vodi. Dejstvo, da v sistemu demokracije izginja politika, zastira tujost same prihodnosti demokracije in s tem povezano pričakovanje drugačnosti: »Tako Luhman sklene svoje pripombe o prihodnosti kot sledi: 'Drugost se ponuja ravno iz tega, da delamo tako naprej. Prihodnost ni več v cilju, ni več v načrtu. Kakor nekoč sodni dan, bo prišla kot presenečenje'. V tem pričakovanju konca se srečujeta eksistencializem in funkcionalizem, le da slednji patos nič več ne gre. 'Čakanje na Godota' je samo še funkcija sistema, ki je potrdil svoj propad.« Tudi tako presenečenje, kot smo mu bili pred kratkim priča, je torej v osnovi nično, kar je – in tega ne smemo prezreti – od vsega najbolj tuje.

Andrina Tonkli Komel

Friedrich-Wilhelm v. Herrmann: *Hermeneutik und Reflexion, Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*

Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 2000, ISBN 3-465-03107-5, 178 str.

F. W. von Herrmann se s tem delom vrača k svoji osrednji temi: Heideggrova hermenevtična preobrazba Husserlove fenomenologije oziroma razlika med Husserlovim in Heideggrovim pojmovanjem smisla fenomenološkega raziskovanja. V uvodu avtor sicer našteva nekatera najpomembnejša dela, ki tudi obravnavajo to tematiko, vendar jih v kasnejši analizi komajda upošteva. Od tako kompetentnega poznavalca Heideggrove misli bi končno morda le lahko pričakovali vsaj soočanje, če že ne radikalnega obračuna z obstoječimi interpretacijami razmerja med Husserlom in Heideggrom.

232

Poskus obnove fenomenologije na podlagi ponovnega študija razmerja med Husserlom in Heideggrom je doslej nedvomno prinesel rezultate; tudi v zadnjem von Herrmannovem delu z obetavnim naslovom: »Hermenevtika in refleksija«. Čeprav svoje obete izdatno izpolni le v filozofskozgodovinskem kontekstu »kontroverz v sodobni filozofiji«, v ničemer pa ne nagovarja zgodovinske situacije sodobne filozofije. Da si von Herrmannovo delo sploh ne prizadeva k Husserlu in Heideggru pristopiti iz te zgodovinske situacije, kaže že vztrajanje pri »imantentni analizi« tekstovega materiala, ki jo pod opombami spremlja stalno ponavljajoči se »prav tam«. Da ne bo nesporazuma, za tiste, ki se v študij Husserla in Heideggra uvajajo, je taka imantentna analiza zakon, saj v njej skoraj ne more priti do interpretativnih dezinformacij. In šele težavnost izpeljave take imantentne analize nam da okusiti pravo tehtnost Husserlove in Heideggrove filozofije. Ker von Herrmann nastopa tudi v uniformi glavnega izdajatelja Heideggrovih del, je očitno, da prav zaradi tega noče prestopati okvirov take analize. Sicer pa – kot je nekoč nekdo že pripomnil – včasih je celo bolje (za filozofijo), da se manj misli s svojo glavo.

Von Herrmanovo delo je razdeljeno v tri razprave: »Izvor hermenevtične fenomenologije iz praizkustva a-teoretskega«, »Husserl-Heidegger in 'stvari same' ter »hermenevtična fenomenologija tubiti in refleksivna fenomenologija zavesti«. Slednja je predelana in razširjena različica pomembnejšega von Herrmannovega spisa *Pojem fenomenologije pri Husserlu in Heideggru* iz leta 1981.

Prva (nova) razprava v knjigi se osredotoča na Heideggrova predavanja v letu 1919 »Ideja filozofije in svetovnonazorski problem«. Hermenevtična fenomenologija je tu opredeljena kot »ateoretska«, kar hkrati pomeni »arefleksivna«. Zanimivo je, da se von Herrmann pri tem ne zadrži pri razliki »ateoretskega« in predteoretskega«, odločilni za hermenevtično-fenomenološki pristop, ki, namesto »da bi večno spoznaval stvari«, zroč razumeva in razumevajoč zre« (str. 22). V skladu s tem se spremeni tudi pojmovanje »doživljaja«. Doživljaji niso gola danost, ki si jo lahko ogledujem v vzratnem zrcalu refleksije, ampak so povezani s tistim, kar mi življenje pomeni, s svetovnostjo sveta kot pomenskostjo. Doživljaji strukturno gledano niso nekaj, kar poteka, marveč dogodki, ki »dogajajo pomene« v smislu »nekaj (se) (mi) dogaja«. Von Herrmann se noče ukvarjati z vprašanjem, koliko se tu že nakazuje poznejša poudarjena Heideggrova raba besede »Ereignis«, saj med zgodnjo in pozno fazo Heideggrove misli po njegovem ni neposredne povezave. Poglavitna razlika med Husserlovim in Heideggrovim pristopom k doživljajski intuiciji se pokaže v tem, kako doživljaje naredimo tematično izrecne; hermenevtična intuicija tako ni refleksija življenja, temveč »razumevanje življenja« (96). Lahko bi rekli, da v predteoretski fenomenološki intuiciji ne gre za refleksijo, marveč za *prefleksijo* faktične doživljajskosti.

V zimskem semestru leta 1923/24 je Heidegger predaval *Uvod v fenomenologijo*; von Herrmann se tem predavanjem posveča v drugi razpravi in s tem postavi v ospredje princip »K stvarem samim!« Razlika med refleksivnim in prefleksivnim pristopom k stvarem samim seže do daljnosežne spremembe fenomenološke stvari same. Iz teh Heideggrovih predavanj je bilo v slovenščino že prevedenih nekaj daljših odlomkov, tako da jih ni potrebno posebej popisovati, čeprav so ostala dokaj neopazna. Izredno pomebna sta, recimo, Heideggrova hermenevtična analiza pojmovanja zavesti in resnice kot gotovosti ter neposredno s tem vpeljani pojem »skrbi«. Po Heideggru naj bi bila pri Husserlu na delu »skrb za spoznano spoznanje«, ki jo sam skuša nadgraditi s tubitnostno skrbjo.

Principielno razliko med Husserlom in Heideggrom v pogledu določitve fenomenološke stvari same obravnava von Herrmann v zadnjem delu knjige, ki povzema njegovo že omenjeno razpravo o pojmu fenomenologije pri Husserlu in Heideggru iz leta 1981. Izhodišče obravnave tvori sedmi, »metodični« paragraf iz *Uvoda v Bit in čas*, ki ga von Herrmann razume kot načelno konfrontacijo s Husserlom v pogledu določitve smisla in nalog fenomenološkega

raziskovanja. *Uvodu v Bit in čas* je sicer von Herrmann že namenil posebno, skoraj petsto strani obsežno študijo. Razprava o pojmu fenomenologije pri Husserlu in Heideggru se po dvajsetih letih seveda bere drugače. Morda bi bilo potrebno preveriti osnovno von Herrmannovo razlikovanje med Husserlovim pristopanjem k stvari sami na podlagi transcendentalne epoche in redukcij, ki odprejo absolutno bit čiste zavesti (str. 154) ter Heideggrovim »hermenevtičnim odstiranjem eksistencialnega bitnega ustrojstva«. Na podlagi česa lahko to razlikovanje jemljemo kot »čisto razliko« med Husserlovo in Heideggrovo fenomenologijo. Kaj je pri tem »fenomenologija«. Po von Herrmannu Heidegger hkrati dopolnjuje in preseže Husserlovo fenomenološko izhodišče. Mar ni s tem razlika in prehod med Husserlom in Heideggrom preveč gladko postavljena, mar ni tudi Heideggru zdrsnilo na tleh fenomenologije? Herrmann tega v nobeni od svojih številnih študij o Heideggru ni načenjal, za kar je že imel svoje razloge. Vprašanje pa je, če to ni v škodo fenomenološke stvari same, ki se jo še vedno cepi na Husserla in Heideggra.

Dean Komel

Stephanie Bohlen: *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*

Duncker & Humblot, Berlin 1993, ISBN 3-428-07902-07, 387 str.

Stephanie Bohlen poudari, da je odnos človeka do narave eno temeljnih vprašanj našega časa. Vsekakor je to tudi osrednje vprašanje razmerja med Heideggrom in Hölderlinom. Avtorica vprašanje narave zastavlja iz širše bitnozgodovinske perspektive; lahko bi rekli, da druge perspektive za obravnavo narave sploh ni, posebej če si hočemo priti na jasno, zakaj je postala danes »narava« v več smislih »umetni pojem«. Če se narava določa iz zgodovine biti, je tudi sama ločitev med naravo in zgodovino bitno pogojena in prav to pogojenost skuša Hölderlin pesniško domisliti z »domovinskim obratom«, ki vključuje »vzajemno učinkovanje med naravo in človekom«. To je nedvomno misel celote, ki pa ne nosi več zgodovinskega človeka. Celota je razcepljena med subjekt in objekt. Zaceli jo lahko le pesnjenje svetega.

235

Vsekakor je vprašljiva avtoričina ugotovitev, da je Heidegger šele po letu 1929 pripoznal, kako ne zadostuje le izvirneje utemeljiti subjektivnosti, marveč jo je treba v celoti preseči. Razcep biti med subjektom in objektom in možnost izvornega poenotenja, ki tvorita osrednji topos razmisleka o Hölderlinovi poeziji in poetoloških spisih v prvem delu knjige, je postavljen nekoliko previsoko, da bi se nato ustrezno zajelo raven razpravljanja v Biti in času. Sicer pa je »prehajanje« med Hölderlinom in Heideggrom zelo poglobljeno zarisano. To, kar prvi objokuje kot »nemišljenje nepoznanega«, drugi pogreša kot vprašanje biti. Oba naj bi postavila pod vprašaj subjektiviteto, prvi v polemiki s Fichtejem, drugi v polemiki z Husserlom (vseeno pa teh dveh polemik ne bi postavljali na isto raven, saj je subjektivnost subjekta, kakor jo razgrne Husserl, za Fichteja še prikrita). Oba naj bi si prizadevala za mišljenje biti kot dogodja, ki pa je interpretirano kot skladje narave in duha, s katerim se vrne tudi celota kot sveto. V obrisu to sicer ni napačno, vendar bi bilo potrebno podati podrobnejšo risbo, s katere bi bilo mogoče jasneje razbrati bitna razmerja duha in narave, neba in zemlje, človeka in boga. Stephanie Bohlen sicer to nalogo prenese na obravnavo Heideggrove interpretacije zborovske pesmi iz Sofoklove Antigone, ki oriše izvorno razmerje *ethos – physis*. Tu se med Hölderlina in Heideggro vrine Heraklit.

Kako je torej s skritostjo tistega, kar bi bilo še močnejše od moči? Odgovor, ki ga Bohlen poda v svojem razpravljanju, se glasi: »*preusvojitev biti kot izvornega dogodevanja govornice*«. Bit potrebuje človeka, da bi spregovorila. V ne-spregovarjanju biti pa ni le »šibkost«, marveč prav tisto »močnejše od moči«. To seveda ni izgovor, da ostajamo ne-močni v odnosu do tega, kar v razmerju med človekom in naravo ostaja temeljno vprašanje našega časa.

Andrina Tonkli-Komel

Günther Neumann: *Die phänomenologische Frage nach dem Ursprung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Raumfassung bei Husserl und Heidegger*

Duncker & Humblot, Berlin 1999, ISBN 3-428-09690-8, 361 str.

Izbrana tema je v več pogledih izborna. Prav temazacija fenomenološkega pojmovanja prostora je namreč postavila vprašaj ob Heideggrovo dojetje eksistencialnega zajetja prostorskiosti in prostora v *Biti in času*, ki ga njegov poznejši prehod k problematiki »Zeit-spiel-raum«-a ne odstrani povsem. V neposredni povezavi s tematiko prostora se pojavlja tudi vprašanje eksistencialnega ali tubitnostnega dojetja človeške telesnosti, ki ga Heidegger ni pretirano pogreval. Poleg tega pa neprestano visi v zraku še eno, ki se ga dotika tudi G. Neumann v tej razpravi, namreč: ali obstaja načelna razlika med znastvenim in fenomenološkim dojetjem prostora ter kakšen je odnos fundiranja med njima? Da bi se vprašanja lotil dovolj zbrano in se ne bi tematsko razpršil po celotni Husserlovi in Heideggrovi filozofiji (čemur pa se ni mogel povsem izogniti), je Neumann kot izhodišče obravnave upošteval predvsem Husserlovo *Krizo* in Heideggrov *Bit in čas*. Razpravljanje pričenja z zgodovinskim orisom krize zasnov v moderni matematiki, kolikor zadeva tudi znanstvene določitve prostora, pri čemer se posebej osredotoči na spor med intuicionizmom in formalizmom in na neevklidsko geometrijo.

237

Avtor od omenjenega orisa nekoliko nepovezano preskoči k okvirnemu prikazu Husserlove *Krize* in na podlagi tega k Husserlovemu dojetju Galilejevega zasnutja novoveških matematičnih znanosti v tem delu. Tudi tu obravnava precej preskakuje, zdaj k antičnemu dojemanju znanost in narave, zdaj k Bergsonu, Heideggeru in Derridaju. Posebej se zadrži pri Husserlovem pojmovanju izvora čiste geometrije, ki je navdihnilo že Finka in Derridaja. Husserlova inovacija se kaže v konstitucijskem intencionalno-historičnem pristopu k fenomenu geometrije, povezanem z zaokrenitvijo transcendentne fenomenologije v smeri genetične konstitucijske analize. V skladu s tem pripada evropski znanosti po Husserlu notranji zgodovinski telos; vsaka originalna smiselna tvorba ima svoje mesto v zadnje fungirajočem egu, tako tudi geometrija kot idealna objektivnost znanstvenih izjav. Vsa znanost konstitutivno izhaja iz *pred-znanstvenosti* življenjskega sveta. S tem da Husserl zazna moment tehnicizacije moderne znanosti, ki ji omogoča prevlado nad svetom, v katerem živimo. Hus-

serlova opredelitev je zelo podobna Nietzschejevi: »Metoda vnaprej zagotavlja prevlado in s tem prosto razpoložljivo posedovanje.« Določitev narave kot matematično izračunljivega univerzuma torej sledi iz instrumentalizirane idealizacije prostorskih zaznav, ki omogoča premoč nad naravo v pozabi življenjskega sveta.

Neumann se nato pomudi pri širši problematiki sveta življenja in nakaže fenomenološko analizo žive telesnosti. Sooči se tudi z očitki, ki letijo na Husserla, češ da je tematiko sveta življenja vendarle obremenjeval s predsodki novoveške naravoslovne znanosti. Druga tematika, ki se je Neumann posebej dotakne, je Husserlova konstitutivna analiza stvari in prostora; slednji se vedno nanaša na lastno telo kot nično središče vsega orientiranja; analogno je tudi zemeljsko telo v kozmičnem območju »arhe, ki šele omogoča smisel vsega drugega gibanja in vsega mirovanja kot modusa gibanja. Njeno (zemljino) mirovanje pa ni modus gibanja«. Osrednje mesto v fenomenološkem dojemanju prostora in stvari sicer zavzemajo analize kinestez.

238

Preskok od Husserla k Heideggru je izpeljan nekoliko prisiljeno, saj bi Heideggrovo eksistencialno pojmovanje prostora morda kazalo neposredno izpeljati iz Husserlovih »transcendentalnih« analiz. Njegov prikaz Heideggrove eksistencialne analitike je zato kar nekako preobsežen. V tistem delu, ki obravnava Heideggrovo dojetje priročnosti stvari, pogrešamo pogostejšo primerjavo z Husserlovimi tozadevnimi analizami, saj je očitno, da kaže Heideggrova razmejitev med fenomenološkim in naravoslovnim pojmovanjem prostora in narave sploh precej sorodnosti s Husserlovo. Namesto tega Neumann odskoči v Heideggrovo bitnozgodovinsko mišljenje in razčlenjuje *Prispevke k filozofiji* ter njegova pozna predavanja, ki govorijo o četverju. To daje celotni razpravi sicer videz zaokroženosti, vendar nas vseeno pušča brez odgovora na temeljno vprašanje pojmovanja prostora, ki izvira iz izvornega iskustva sveta.

Dean Komel

Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology.

Vol. I., No. 1-2/2001, Bucharest, edited by Romanian Society for Phenomenology, Editors Gabriel Cercel, Christi Ciocan, ISSN 1582-5647, 440 str.

V Bukarešti je pričela izhati revija lansko leto ustanovljenega Romunskega društva za fenomenologijo *Studia Phaenomenologica*. Prvo številko revije so podprli Goethejev inštitut v Bukarešti in Walter Biemel, znani Heideggrov učenec, ki se je med drugo svetovno vojno preselil iz Romunije v Freiburg. Revija izhaja pri osrednji romunski založbi Humanitas, ki jo vodi Gabriel Liceanu, fenomenološko usmerjeni romunski filozof (v prvi številki objavlja pregled recepcije Heidegggra v Romuniji, ki sta ga pripravila skupaj s Thomasom Kleiningerjem).

Uvodni tekst v prvem delu, ki govori o odnosu logike in subjektivnosti, je prispeval Rudolf Bernet, vodja Husserlovega arhiva v Leuvenu. Večino drugih člankov v prvem bloku so prispevali romunski avtorji, ki so tudi člani uredniškega odbora revije, Ion Copoeru (glej tudi njegov prispevek v tej številki revije *Phainomena*), njegov učenec Cristian Ciocan, Gabriel Cercel in Madalina Diaconu. Teksti, ki so pisani v francoskem, romunskem in nemškem jeziku, se ukvarjajo s Husserlovim pojmovanjem noeme, problemom telesnosti v Biti in času, hermenevtiko fakticitete in estetiko. Vsi prispevki izkazujejo resen in zavzet pristop, pravo grizenje v fenomenološko zadevo samo.

Drugi blok je namenjen tematiki »Heidegger in teologija«, v njem pa sodelujejo Philippe Capelle (Pariz), Emilio Brito (Leuven), Virgil Ciomos (Cluj), Lucas Marcel Vosicky (Dunaj) in s tretjim svojim člankom Cristian Ciocan, ki spregovori o novih knjigah Philippa Capella in Emilia Brita. Prispevki obravnavajo razmerje med fenomenologijo, religijo in teologijo pri Heidegggu, deifikacijo, dedivinizacijo in divinizacijo, kakor jo pojmuje Heidegger, ter vprašanje boga v povezavi z ničem.

Tretji del revije je namenjen recenzijam in poročilom s simpozijev. Revija ima kar močno zaledje v kompetentnih mladih filozofih, tako da se ji po vsej verjetnosti obeta prihodnost. Ker sem imel priložnost slišati, kakšni so bili pogoji za filozofijo v Romuniji pred demokratičnimi spremembami, mi je tudi povsem

jasno, koliko prizadevanj je bilo potrebnih za ustanovitev fenomenološkega društva in za pričetek izdajanja revije. Verjetno pa nihče od tistih, ki so pri zadevi, ne razmišlja, zakaj je tega sploh treba.

Dean Komel

Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten.
Hrsg. von Günter Figal, Jean Grondin in Dennis J. Schmidt.

Mohr Siebeck, Tübingen 2000, ISBN 3-16-147268-3, 356 str.

Med številnimi publikacijami, ki so izšle ob Gadamerjevi stoletnici, pripada temu zborniku posebno mesto, saj skuša predstavljati živi hermenevtični dialog s filozofijo nasploh, ne zgolj s posameznimi vidiki Gadamerjeve misli. Ob prispevkih v zborniku je tako mogoče preveriti aktualnost filozofske hermenevtike na Gadamerjevi sledi. V skladu s poglobitveno usmerjenostjo Gadamerjevih filozoskih razmislekov je zbornik razdeljen v štiri tematske sklope: »Spominjanje«, »Antika«, »Govorica«, »Kultura«. Uredniki v uvodniku posebej poudarjajo, da je z Gadamerjevo filozofije mogoče dojeti »različnost kultur in tradicij, ne da bi jih izolirali v svojih posebnostih«. Zaradi temeljitosti večine prispevkov v zborniku, se moramo tu zadovoljiti z osnovno navedbo. Že uvodoma pa si dovoljujemo pripombo, da prav v pogledu odstrtja relevantnosti Gadamerjeve filozofije za pripravo temeljnih vprašanj naše sodobnosti zbornik več obeta, kakor pa dejansko doseže. Nekateri prispevki so v tem pogledu sicer izjema.

241

Charles Scott, starosta ameriških hermenevtičnih filozofov, v spominsko obarvanem prispevku tematizira spominjanje in pozabo, opirajoč se na mitske podobe Mnemosyne in Lethe, ki se izmikajo slikovni reprezentaciji in predstavljajočemu mišljenju. Scott ju skuša razložiti v kontekstu Gadamerjeve hermenevtike, pri čemer skuša posebej pokazati na igro pozabe in spominjanja, ki druga drugo podpirata in razpirata. O vlogi spominjanja razmišlja tudi Nicholas Davey, in sicer v kontekstu Gadamerjeve estetike. Prav na podlagi vloge, ki jo ima spominjanje v dožemanju umetniških del, precej modificira sam pojem estetike kot spoznanja tistega, kar se že pozna ali kar uhaja poznavanju na način pozabe, a vedno znova trenutnostno prihaja iz anonimnosti v izrecnost in uveljavlja krožni smisel. Ta pa hkrati v-izključuje pozabo smisla na točki, kjer smo vselej mi sami. Prvi blok prispevkov na temo spominjanja zaključuje tekst Damira Barbarića »Dogajanje kot prehod«, ki izhaja iz Gadamerjeve določitve razumevanja kot dogajanja. Kot ključni časovni element tega hermenevtičnega dogajanja postavlja Gadamer gibanje igre kot hkratnosti v trenutku. Barbarić tu sooči Gadamerja z naukom njegovega učitelja Heideggra, ki v Biti in času govori o enotni ekstatičnosti vseh treh ekstaz časov-

nosti. Preko refleksije Gadamerjevega uvida v povezanost časa in jezika poda tudi razloge, zakaj je Gadamer pri razvitju svoje teze o jeziku kot brezkončnem razgovoru, v katerem je zmeraj že začeta tudi vsaka igra, tako rekoč obstal pred vrati Heideggrovega razgovora iz govornice.

Drugi blok prispevkov se ukvarja s hermenevitično interpretacijo antične filozofije. Hans Ruin obravnava razmerje enotnosti in različnosti s hermenevitičnim izhodiščem pri Heraklitu. Donatella di Cesare se osredotoča na problematiko jezika kot se javlja v Platonovem *Kratilu*. Opirajoč se na nekatere Gadamerjeve uvide vzpostavlja »dialektiko gibanja jezika med *onomo* in *rhe-mo*«. John J. Cleary se s pozivom »K tekstom samim« obrača k Platonovemu *Timaju*, da bi na njegovem primeru pokazal na hermenevitične razsežnosti »konflikta interpretacij«.

Poleg tega, da se avtorji prispevkov že v prvih dveh blokih izdatno posvečajo filozofski problematiki jezikovnega izkustva, je tretji blok tudi izrecno namenjen obravnavi te osrednje teme Gadamerjeve hermenevtike. John Sallis obravnava hermenevtiko prevoda oziroma prevedljivosti. Dennis J. Schmidt povezuje problematiko jezika s problemom izvora svobode pri Kantu. James Risser se zadrži ob metaforiki govorjenja in poskuša določiti status materinega jezika. Istvan M. Feher podaja celovit prikaz Gadamerjeve hermenevtike jezikovnega izkustva v sklopu beseda-pogovor-stvar. Jean Gronden, gotovo najizrazitejši zagovornik Gadamerjeve filozofije, ki je pred kratkim izdal tudi obsežno biografijo o Gadamerju, se v svojem prispevku ponovno obrača k tematizaciji razmerja med Avguštinom in Gadamerjem (prim. Phainomena 27–28). Z vprašanjem hermenevitične logike, ki ga opredeljuje metodična prednost vprašanja, se ukvarja Thomas Schwarz Wentzler.

Četrti blok prispevkov je osredotočen na problem kulture. Pavel Kouba nam je svoj prispevek o Nietzschejevi »nemoralni ontologiji« prijazno odstopil za objavo v tej številki revije, objavili pa bomo tudi recenzijo njegove knjige o Nietzscheju, ki je pred kratkim izšla v nemškem jeziku. Hans Helmuth Gander tematizira pomen tradicije pri konstituciji sebstva. Dominique Janicaud v prispevku s programskim naslovom »Filozofija kot inteligenca umne udeležbe« izpelje hermenevitično kritiko znanstvene umnosti. Kathleen Wright pokaže Gadamerjevo prevrednotenje vloge predsodkov v spoznanju na primeru evropske, ameriške in kitajske filozofije. Remi Brague, pomemben filozofski teoretik evropskosti, oriše »inkluzivni« in »prebavni« model kulturnega pri-

svajanja, pri čemer nekoliko enostransko pripisuje evropski tradiciji predvsem inkluzivnost, ki ohranja drugega. Axell Honneth obravnava problem drugega v okviru teorije intersubjektivnosti in skuša pokazati, da sta tako Heidegger kot Gadamer ostali »ujeta z drugim«, ker nista tematizirala vmešanosti tretjega. Zelo zanimiv in aktualen je prispevek Franca Volpija, ki analizira problem smiselne orientacije v epohi tehnike. Günter Figal, verjetno najprodnornejši nadaljevalec Gadamerjeve hermenevtike v Nemčiji danes, skuša v zaključnem članku, ki zaokrožuje celotni zbornik, odgovoriti na vprašanje razmerja med filozofsko hermenevtiko in hermenevtično filozofijo. Ob tem bi se seveda lahko tudi sami vprašali, ali je zborniku uspelo odgovoriti na hermenevtično vprašanje današnje filozofske situacije oziroma vsaj zares postaviti to vprašanje? Po pravici povedano, to vprašanje v zborniku nastopa le izjemoma in bolj spotoma. Tako se kljub zavidljivi filozofski ravni večine prispevkov zdi, da današnja filozofska situacija komaj še kaj nagovarja.

Minja Fabjan

Gunter Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*

Frankfurt/M. 1995, ISBN 3-518-28791-5, 326 str.

Po mnenju Gunterja Scholtza, profesorja filozofije na Univerzi v Bochumu, je teorija duhoslovne znanosti vedno vsebovala tudi kulturno, zgodovinsko, socialno ali politično filozofijo. Razlog za to vidi Scholtz v zelo tesni povezavi duhoslovnih znanosti z življenjsko prakso; kot mišljenje, delovanje in ravnanje na vseh področjih človekovega življenja. (Tukaj bi lahko primerjali tudi Diltheyovo utemeljitev.) Vendar je kljub vsemu v vsakdanjem življenju ta praktična povezanost pogosto odrinjena v ozadje.

»Znanstvenik najraje opazuje iz oddaljenosti in proučuje človeški svet z znanstvenega in estetskega vidika. V primeru, ko bi se duhoslovne znanosti oddaljile od težav kulture in družbe, bi s tem morebiti zapravile svojo eksistenčno pravico.« (7)

244

Schleiermacher velja za »klasika hermenevtike«, njegova »etika« pa ostaja skorajda neopažena. Vendar se ob natančnejši študiji njegovih del (kar je velika zasluga Gunterja Scholtza) pokaže, da se njegova filozofska etika (kot tudi teološka) sooča z večjimi problemi in ima veliko večjo perspektivo in originalnost. Predstavljena je namreč kot obsežna teorija zgodovinsko-človeškega sveta, zato je sestavni del vseh duhoslovnih znanosti, seveda tudi hermenevtike. Hermenevtika se omejuje na dajanje nasvetov za razumevanje in razlaganje jezikovnih spričeval, pri tem pa ni gotovo, da je bilo razlaganje za Schleiermacherja sploh že oblika znanosti.

Vsaka določitev Schleiermacherja kot hermenevta v nemški sodobni filozofiji je posledica Heideggrove preinterpretacije pojma »hermenevtika«; ta je namreč hermenevtiko naredil za *fundamentalno filozofijo*. Tako mnogi menijo, da je Schleiermacherjeva hermenevtika neke vrste »predstopnja k novejši filozofski hermenevtiki« (8).

Scholtz trdi, da je to mišljenje napačno! Čeprav je novejša filozofska hermenevtika filozofija tradicije in zgodovine s primesmi Aristotelove filozofije, nima svojega sogovornika v Schleiermacherjevi hermenevtiki, marveč v njegovi etiki in z njo povezanimi disciplinami: teorijo države, pedagogiko, versko

filozofijo, estetiko. »Schleiermacherjevo filozofsko hermenevtiko ali hermenevtično filozofijo je mogoče najti v njegovih zgodovinskih ali sistematičnih delih, medtem ko je njegova hermenevtika v tradicionalnem smislu zgolj metodološka hermenevtika.« (8)

Pojem hermenevtika je postal aktualen predvsem kot instrument za razmejitev duhoslovnih in naravoslovnih znanosti. Nasprotno s tem je Schleiermacher poskušal preprečiti omenjeno strogo ločevanje med duhoslovno in naravoslovno znanostjo, saj je z naravoslovnimi znanostmi razumel ne samo empirično-eksperimentalne, ampak tudi filozofsko-spekulativne znanosti. Schleiermacher namreč duhoslovnih znanosti ni določil le glede na njihovo specifično metodiko, ampak tudi glede na njihove teme in naloge: skupaj s filozofsko etiko bi naj pojasnile in podpirale sedanjo kulturo in družbo. Schleiermacher se je osredotočil predvsem na ocenjevanje sedanjosti in na prakso. Ker se v jedru Schleiermacherjeve teorije o duhoslovnih znanostih nahaja njegova etika, se mora po Scholtzovem mnenju drugače obravnavati tudi njegovo stališče glede »historizma«. Zanj velja, da se je zanimal predvsem za vse, kar je bilo historično individualnega, in je veliko bolj kot Hegel poudarjal podrobno filološko in historično obravnavo. Po zaslugi Schleiermacherja je postalo jasno, da si samo tisti, ki so na trdnih tleh praktične filozofije, lahko privoščijo tako široko historično zavest, ne da bi se pri tem zapletli v probleme relativnosti.

245

Schleiermacherjeva etika je predvsem neke vrste »nauk o dobrinah«(9), ki izpostavlja, kaj bi v sedanjem, modernem svetu veljalo za razumno in moralno filozofijo kulture, ali natančneje, moderne kulture. Scholtz Schleiermacherjevo etiko primerja s Kantovo Metafiziko morale, z njeno delitvijo na nauk o pravu in krepostih. Medtem ko Kant družbo ocenjuje zgolj s pravnega vidika, Schleiermacher o pravu govori kot o delu kulture.

S tem ko Schleiermacher priznava različne kulture in družbene sfere, lahko utemelji celoten spekter duhoslovnih disciplin, med katere pa ne spadajo samo filozofske, historične, pravne, moralne in verske znanosti, ampak skupek vsega, in prav s tem so v veliki meri del razvoja družbe. Z izpostavitvijo principa delitve oblasti v kulturi je Schleiermacher prikazal tudi pogoje urbanega življenja. Scholtz meni, da je po Kantu naloga duhoslovne znanosti poskrbeti za »urbanost in komunikacijo« (12), to nalogo pa je po Schleiermacherju prevzela njegova filozofija, zato lahko trdimo, da je le-ta boljši svetovalec duhoslovnim znanostim.

V 19. stoletju je hermenevtika ostala bolj ali manj neopažena, v novejšem času pa je spet našla svoje nasprotnike. Scholtz jih deli na tri tako imenovane skupine:

Prva skupina pravi, da ima razumevanje svoje meje in prav tako tudi hermenevtika; druga skupina je mnenja, da razumevanje sploh ne povzroča težav, če le ni navzoča hermenevtika; tretja pa meni, da sta razumevanje in hermenevtika nemogoča. Za prvo kritiko v bistvu velja, da sploh ni naperjena proti hermenevtiki, ampak je njen sestavni del. Meje razumevanja so v bistvu tisto «nerazumljivo», o katerem je Schleiermacher veliko govoril.

Druga oblika kritike, ki je sovražno nastrojena proti vsem novim metodam in refleksijam, in je po Scholtzu tako rekoč že neumna, saj tisti, ki trdi, da hermenevtika preprečuje razumevanje, bi prav tako lahko trdil, da retorika preprečuje govorjenje, logika logično razmišljanje in etika moralno ravnanje. Zato se Scholtz upravičeno sprašuje, katera hermenevtika sploh ovira razumevanje in katera ga vzpodbuja. Tretja kritika, ki nas poskuša prepričati, da razumevanja ni, izziva naše domneve o njenem motivu.

246

Kritiki hermenevtike trenutno daje podporo tudi konstruktivizem, pri katerem, glede na velike konstruktivne dosežke izvajalca, semantika teksta skoraj popolnoma izpuhti.

»Tako 'radikalni' konstruktivisti se nahajajo v kočljivem položaju: vse grozote sveta, o katerih beremo in poslušamo, so zgolj njihove konstrukcije – kako pomirjevalno. Toda tudi pismo ljubice, poziv ministra in lastne teorije so zgolj konstrukcija – kakšna škoda. Ko B. Scheffer pravi, da se nemi tekst upira samo 'najbolj neumnim in absurdnim interpretacijam', to priča o optimizmu na napačnem mestu. Tudi sami teksti se temu ne morejo ubraniti, tako kot se ne morejo ubraniti papirja in tiskarskega črnila, saj so prisiljeni širiti tudi najbolj absurde trditve. Vsekakor pa se lahko z nekaj napora in truda naučimo jezik teksta in avtorjevega načina razmišljanja, da se izognemo najbolj, pa tudi tistim malo manj neumnim interpretacijam.« (12/13)

J. Derrida je tako podvomil, da je edini motiv za tovrstno prizadevanje zgolj Nietzschejeva navdihnjena »dobra volja do moči«, kar je marsikaterega moralnega senzibilneža pripeljalo do zaključka, da noče več ničesar razumeti. Derrida je, s to od Nietzscheja prevzeto tezo, poudaril, da je razumevanje izraz

moči volje, da kontinuitete razumevanja ni in da je iz tega razloga potrebno s tem zaključiti. Tudi najbolj znani avtorji so se na ta način posluževali njegove proze, jo namerno brali, jo poskušali razumeti in brezobzirno interpretirati.

Po Scholtzovem mnenju pa pri tem niso pomislili, da je to lahko skoraj že nasilno dejanje nad avtorjevim delom, saj je to vodilo, vedno pod domnevnimi pogoji omenjenega avtorja, v najhujšo zlorabo dela. Zakaj? Pri tem namreč lahko nastane razdor najpomembnejših verig, navajanje posameznih stavkov in delov stavka, vsiljevanje pomena v njegove tekste, ter odkrivanje povezav, ki jih ni bilo. Seveda pa avtorja ni mogoče v celoti opravičiti sokrivde. Avtor namreč ne sme zanemariti dejstva, da bodo natisnjeno delo prebrali tudi drugi in ga poskušali vsaj delno razumeti, še posebej danes, ko vemo, da število natisnjenih del narašča in število nepismenih upada. Ker pa Derrida spričo premoči svojih sovražnikov, bralcev in razumevalcev nima možnosti za maščevanje, bi mu morali nuditi moralno podporo in storiti tisto, česar sam ne zmore: torej, »varovati njegove in spise njegovih interpretov, se pravi brati in interpretirati dela njegovih sovražnikov.« (15)

Gunter Scholtz se zato v svoji študiji podrobneje ukvarja z avtorjem, za kate-rega je prepričan, da je želel zgolj razumevanje, torej s Schleiermacherjem. Po drugi strani pa tudi zaradi tega, ker njegova dela zahtevajo posebno interpretacijo, saj so deloma dostopna le kot zapiski predavanj. Kljub temu so njegove raziskave zgodovinsko orientirane, saj vsaka aktualizacija, tako kot kritika, zahteva natančno poznavanje teorije obravnavane tematike.

Scholtz je osredotočen predvsem na to, da predstavi Schleiermacherjev način razmišljanja, ki ga je mogoče podoživeti. V prvem poglavju svoje študije zastavlja vprašanja o tem, kako se prehod iz razsvetljenstva v zgodnjo romantiko zrcali v Schleiermacherjevi notranji biografiji in kako je našel zase najpomembnejša filozofska delovna področja: etiko in filozofijo religije. V drugem poglavju obravnava sistematično etiko, nauk o dobrinah, in jo predstavi kot teorijo moderne kulture v stalni primerjavi s Heglom. V tretjem poglavju se poglobi v Schleiermacherjev znanstveni sistem za predstavitev položaja humanističnih znanosti in težav historizma. Četrto in peto poglavje je posvečeno hermenevtiki, predvsem v povezavi z etiko in njenim vplivom na umetnost, ki predstavlja jedro današnje kritike hermenevtike. Schleiermacher je področjem svoje »vede o dobrinah«, med katere spadajo znanost, država, umetnost in religija, posvetil lastne filozofske discipline: dialektiko, politiko, estetiko in

filozofijo religije. Njegovo razumevanje znanosti, o katerem je največ govora v tretjem poglavju, se dopolnjuje s filozofijo akademije, ponovno v primerjavi s Heglom, kar je predstavljeno v šestem poglavju. Schleiermacherjeva hermenevtika je našla svoje mesto v filozofskem in teološkem sistemu, kar je natančneje opisano v sedmem poglavju. S tem se je lotil pojasnjevanja razmerja med hermenevtiko in dogmatiko. Nato se Schleiermacher posveti osnovni znanosti, dialektiki, na kateri temelji tudi njegova etika; najprej v primerjavi z Diltheyjevo interpretacijo in nato še v povezavi s Platonom. Zaključek knjige predstavlja Schleiermacherjev in Heglov vpliv na zgodovino filozofije in odnos do antike v 19. stoletju, ki vsebuje primere problemov konkretne hermenevtike in primere v odnosu med filozofijo in zgodovino nasploh.

Na koncu velja omeniti še to, da je naslov *Etika in hermenevtika* leta 1985 uporabil že Giovanni Moretto v svojem delu *Friedrich Schleiermacher: Etica ed ermeneutica*. (V italijanščino je prevedel vse pomembnejše Schleiermacherjeve tekste.) Gunter Scholtz je naslov uporabil še enkrat, na dokaj podoben način, kot dopolnilo za knjigo o Schleiermacherjevih tekstih. Vsebinsko se njegova študija opira tudi na nasvete Hansa-Joachima Birknerja, ki je opozoril na Schleiermacherjevo etiko kot ključno delo in učil, da je vselej treba biti pozoren na sistemski okvir.

Dean Komel

Marijan Krivak: *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*

Biblioteka filozofska istraživanja, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2000, ISBN 953-164-060-2, 204 str.

Tematizacija postmoderne je v hrvaški filozofiji zadnjih dveh desetletjih veliko manj prisotna kot pa, recimo, v slovenski filozofiji. Zanimivo bi bilo seveda poiskati razloge za to, da postmoderno razmišljanje na Hrvaškem tako rekoč ni imelo pravih predstavnikov, medtem ko je v Sloveniji postalo skoraj sinonim za splošno spremembo filozofskega stališča. Tudi najnovše delo Marijana Krivaka, sicer izvršnega urednika revije »Filozofska izraživanja«, predstavlja pravzaprav vzvratni pogled nazaj na postmoderno s ponekod jasno izraženo polemiko s prevladujočim filozofskim stališčem na Hrvaškem, ki filozofiji postmoderne ne priznava statusa prave filozofije. Morda bi ta polemika morala biti še izrazitejša. Krivak se osredotoči predvsem na obravnavo osrednjih teoretikov postmoderne kot so Lyotard, Habermas, Wellmer, Vattimo, Jameson Baudrillard, Virrilo. V uvodu prizna, da je najprej tudi sam mislil, kako gre pri postmoderni za spremljajoči pojav sodobne kulturne filozofije, ki ne seže v bistvo »prave filozofije«, vendar se mu je postopoma pokazalo, da filozofski problem postmoderne seže veliko globlje, tj. do samih predpostavk možnosti filozofiranja danes. Že to, ali je postmoderno (še) mogoče misliti kot epoho ali ne (več), zahteva pretres filozofskega pojmovanja zgodovine in v njej izražene duha, ki nas vrača k Nietzscheju in Heideggru ter francoskim post-strukturalistom kot poglobitnim predhodnikom postmoderne misli. Nadaljnje vprašanje, ki ga Krivak postavlja skupaj s Habermasom je, ali je postmoderna nezaključeni projekt moderne? Habermasovo negativno stališče do opustitve projekta moderne je znano in z njim je polemiziralo več zagovornikov preloma med moderno in postmoderno. Morda bi moral Krivak tu vprašanje postmodernizma ponoviti ob upoštevanju nekaterih najnovjših Habermasovih objav, iz katerih je mogoče prav dobro razbrati, v kako nebleščečo (o)pozicijo je danes zabredla filozofija v Nemčiji, ki se še vedno brani, da bi priznala kate-rokoli nenemško filozofsko avtoriteto.

249

»Zlom« same moderne v pogledu njenih vrednostnih opredelitev je, kot vemo, poglobljeno tematiziral Gianni Vattimo na podlagi svojevrstne reaktualizacije Nietzscheja in Heideggra, ki ju prilagodi stanju omehčane realnosti, značilne za družbo »spektakularnosti«. Fredric Jameson je v primerjavi z Vattimom

bolj zadržan in motri postmodernizem skozi kulturno logiko poznega kapitalizma. Baudrillard govori o stanju po orgiji, ki je povezana z emancipacijsko prepotentnostjo moderne same. To stanje, v katerega se je namestila moderna kot svoj lastni nadomestek na osnovi »virtualne« kritike moči medijev in novih tehnologij še radikalnije razgrne Paul Virrilio.

V posebnem poglavju se Krivak nato posveti vprašanju, kaj je s postmoderno kot epoho. S krajšo naznako pomenskega potenciala, ki tiči v grški besedi *epoche* in se prenaša tudi v njeno filozofsko rabo, ugotovi: »kjer je *epoche* oznaka za to, da se zgodovina odteguje in razkriva zgolj v enem svojem aspektu, bi postmoderno lahko dojeli kot novo Epoho« (125). Krivak se tu zavestno odloči za to, da bo besedo Epoha, če se govori o postmoderni kot Epohi, zapisal z veliko začetnico: »Epoha, ki je ne bi preddoločal en projekt, niti skupina utopično projeciranih ciljev emancipacije človeštva, ki so bili značilni za razsvetljsko tradicijo moderne, marveč Epoha z odprtimi možnostmi dogodja (Ereignis) biti.« (125) Tu se vidi, da je Krivaku izmed navedenih postmodernih filozofov še najbližji Vattimo, od katerega prevzema tudi »ironično-izkrivljajoči pojem zgodovine«.

250

Naj se za zaključek pomudim še pri priložnostno napisanem, drobnem dodatku z naslovom »Postmoderna Multimedia – poskus definiranja pojma, konteksta in namena«. Krivak v njem podaja »razloge« za odprtje študija multimedialnosti na zagrebški Akademiji likovnih umetnosti. Tu med drugim piše: »Medijska teorija se ne ukvarja s statistiko in semiologijo, marveč temelji v filozofiji in študiju literature. Prevladati novinarski pristop; poskusiti prodreti v medije, vendar najti tudi pozicijo, ki bi bila onkraj.« Če tu podane teze razvijemo v vseh njihovih konsekvencah, potem verjetno ne bi več spraševali, ali naj se filozofija sploh ukvarja s postmoderno ali ne. Filozofija je, zaradi soočenja z manipulativno silo novih tehnologij, ki sozajemajo tudi produkcijo človeškosti in družbenosti, tako rekoč prisiljena znova najti svojo svobodo. Šele v tej svobodi se sprosti epoha, tj. čas postane čas in prostor prostor. Ta svoboda ne bi bila toliko v svobodi od postmoderne, kolikor svoboda do fenomenov in za fenomene, ki jo kot tako opredeljujejo v epohalnem smislu. Po našem prepričanju je torej mišljenje epohalnosti temeljnejše od premišljanja postmoderne. Zdi se, da je Krivak s kratko, vendar dovolj sugestivno naznako mišljenja epohalnosti, tudi že stopil na pot takega razmisleka.

POROČILA

Poletna fenomenološka šola v Pragi

251

Julija tega leta sem se udeležil poletne šole fenomenologije, ki jo je v okviru organizacije Svetovni etos in Filozofske fakultete v Pragi organiziral Josef Moural, profesor filozofije na tamkajšnjem Oddelku za filozofijo. Potekala je od 21. do 29. julija v mestu Sazava, trideset kilometrov jugovzhodno od Prage. Zbrala se nas je peščica podiplomskih študentov iz srednje in vzhodne Evrope (Rusija, Belorusija, Češka, Slovaška in Slovenija), ki študij posvečamo fenomenološki misli. Na razpravah smo se osredotočili predvsem na dve Husserlovi deli: *Kartezijanske meditacije* in *Izvor geometrije*, ter na »Uvod« Heideggrove knjige *Bit in čas*.

Razprave sta vodila dva mentorja: Josef Moural s praške Filozofske fakultete se je osredotočil predvsem na razlago Husserlovih *Kartezijanskih meditacij*, James Dodd z Univerze v Bostonu pa na kompleksno razmerje med Husserlom in Heideggrom, predvsem skozi presečišče Husserlovega spisa *Izvor geometrije* ter Heideggrovega dela *Bit in čas*.

Kartezijanske meditacije: kot pove že sam naslov, je Husserlov projekt zavezan predvsem Descartesovemu filozofskemu projektu. Tako kot si je Descartes v

svojem času, v času pozne sholastike in njenih bolj ali manj neplodnih sporov o univerzalijah in rastočega ockhamovskega skepticizma prizadeval obnoviti utrdbo razuma z radikalno metodo dvoma, je tudi Husserl v času prevladujočega naivnega naturalizma in objektivizma skušal najti izhod iz krize evropskega duha.

Skupaj z Muralom smo se tako pobliže seznanili s Husserlovo obnovljeno zahtevo po filozofski samoodgovornosti, zahtevo, ki jo je najsiloviteje postavil prav Descartes. Če to odgovornost umestimo v ožji kontekst epistemologije, sledeč Husserlovim meditacijam puščamo za seboj moderno pozitivistično držo empirizma, abstrakcionizma in pragmatizma. V kakšnem eklatantnem smislu je Husserl diagnosticiral obubožanje evropskega duha? Če empirizem, abstrakcionizem ali pragmatizem apriori zavračajo platonistične občosti ali ideje ali velike zgodbe kot nekaj abstraktnega, zavajajočega, iluzornega, kot nekaj, kar nas odvrča od polnosti življenja, se s tem ne naznanja nič drugega kot ravno nihilizem evropskega duha. Oziroma kot je naznanil že Nietzsche: vse bolj konsekventno se uresničuje evropska zgodba o tem, »kako je resnični svet nazadnje postal bajka«. Ideje niso nič pragmatičnega, velike zgodbe so *passee*. Nemara največja zasluga Husserla je, da je pojmom, idejam, občostim povrnil dostojanstvo evidentnih *danosti*. (Empirist bi nasprotno zatrjeval, da so ideje občosti, ki svojo polnost dobijo z lepljenjem lastnosti posameznih stvari okoli fiktivne točke.) Prav gotovo lahko v njegovem projektu slišimo odmev Heglovega vztrajanja, da um, kantovsko rečeno, nikakor zgolj ne ureja nespoznatih idej, ampak da lahko sam spoznava in misli. Ravno zato lahko Husserlove meditacije beremo s čuječo pozornostjo do njegovega prizadevanja po vnovični vzgoji v omikanosti mišljenja. Naturalistični malomarni odnos do najvišjih zadev evropske platonistične filozofije je tisto, v čemer Husserl prepozna grozečo možnost padca v barbarstvo. Ko se tako pomikamo od poglavja do poglavja, od transcendentalne redukcije prek noetično noematske strukture spoznanja pa vse do možnosti apodiktične evidence, si moramo biti v svesti, da vsak korak odloča o usodi evropske, pristno naše racionalnosti.

Skupaj z Jamesom Doddom smo se lotili branja Husserlovega dodatka k razpravi o Galileu v delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, in sicer *Izvor geometrije*, ter Uvoda Heideggrovega prvenca *Bit in čas*. Kljub očitnim razlikam med »učiteljem in učencem«, denimo med Husserlovo redukcijo in Heideggrovo destrukcijo, med heroizmom uma kot heroizmom visoke metafizike na eni strani in prebolevanjem metafizike na drugi, da ne omenim Heideggrovega zgodovinsko nezaslišanega mišljenja biti, *Izvor*

geometrije iznaša na vidno številne sorodnosti med mislecema.

Husserl svoj projekt dojema kot odziv na krizo znanosti in, kolikor si prizadeva za filozofijo kot strogo znanostjo, krizo filozofije. S tem se nakazuje neka nenavadna situacija. Mi, ki verjamemo v filozofijo, kaj moramo storiti, da bomo verjeli vanjo? Ali drugače: evropska filozofija postaja vse manj zavezujoča in nujna. Kaj nam je storiti, da bo za nas zopet nujna? Skoz to vprašanje se naznanja pogled na filozofijo, ki goji drugačno odgovornost do nje, kot jo je gojil človek, ki je filozofijo živel kot svojo nujnost. Nova zgodovinska situacija človeku nalaga, da na filozofijo prične gledati z zgodovinskim, genealoškim očesom.

Zgled, ki Husserlu služi pri zgodovinski tematizaciji filozofije kot znanosti, je geometrija kot nauk o idealitetah. Vprašanje o izvoru geometrije je tako vprašanje o izvoru idealitet. Da je Husserl kot ključno figuro v razvoju geometrije izpostavil Galilea, ni nič naključnega, saj je bil Galileo tisti, ki je (kot daljni odmev pitagorejske resnice življenja) prvič matematiziral celotno naravo, rekoč: »Knjiga narave je napisana z matematičnimi znaki.« V kakšnem smislu je, na kratko rečeno, ta pogled ključen za napredovanje znanosti? Epohalnost tega pogleda je natanko v tem, da je matematiziral tufi fiziko, da je torej supralunarni svet idealitet prenesel v sublunarni svet.

Če drži kot pribito, da človeku sam moment vznika idealitet ne bo nikoli popolnoma transparenten, pa je dovolj nenavadno že vsaj to, da imajo geometrijski liki kot bitnosti z brezčasnim karakterjem svoj začetek v času. To je po Husserlu nekaj očitnega in samoumevnega. Takoj moramo izpostaviti, da Husserl za razliko od *Kartezijanskih meditacij*, kjer ima opravka z apodiktivnimi in adekvatnimi evidencami, tukaj uvaja »evidentne« evidence kot očitnosti. Tradicija je tista, prek katere se prenaša geometrijska vednost naslednjim rodovom. In po Husserlu se tradicija prenaša prav prek očitnih, (še) nereflektiranih resnic. Na tem mestu Husserl uvede pojmovanje zgodovine, ki se razlikuje od zgolj historičnega nizanja dogodkov in resnic, od tako imenovane zunanje zgodovine. Slednjo bi lahko imenovali tudi transcendentna zgodovina, kolikor imamo opraviti z zgodovinskimi pojavi, ki se vedno bolj oddaljujejo od žive situacije, dlje ko gremo nazaj v preteklost. Prva vrsta zgodovine pa je notranja zgodovina ali imanentna zgodovina: v neko stvar, ki se je prek tradicije iz preteklosti prenesla v današnji čas, se poglobimo, jo spoznavamo kot stvar preteklosti v *danem trenutku*. Dovolj očitno je, da Heidegger na mnogih mestih,

ko govori o razliki med historičnim zgolj nizanjem dogodkov in zgodovinskim mišljenjem, govori prav o tej zadevi. Na to dvojico med seboj nezdružljivih naravnosti pri Heideggru naletimo na mnogih mestih. Naj navedemo le enega, in sicer v spisu *Kaj je to filozofija* (Heidegger, 1967, str. 403), kjer se Heidegger v okviru razmišljanja o čudenju kot počelu filozofije naveže na grško besedo *arche*:

Čudenje kot *pathos* je *arche* filozofije. Grško besedo *arche* moramo razumeti v polnem pomenu. Imenuje tisto, od koder nekaj izhaja. Toda ta »od koder« v izhajanju ne ostane zadaj, marveč je *arche* tisto, kar pove glagol *archein*, nekaj, kar vlada. Ta *pathos* čudenja ne stoji na začetku filozofije preprosto tako, kakor si npr. pred kirurško operacijo umijemo roke. Čudenje nosi in prežema filozofijo.

Drugi ključni moment Husserlovega razmišljanja se navezuje na gnoseološki premik, ki se zgodi »med« *Kartezijanskimi meditacijami* in *Izvorom geometrije*. Če je v *Meditacijah* v skladu s fenomenološko metodo redukcije in fenomenološke *epoche*, išoč absolutno apodiktičnost cogita, vse nejasne, očitne in neočitne, torej neadekvatne evidence izvrgel iz polja mišljenja, pa v *Izvoru geometrije*, kolikor mu gre za tradicijo in notranjo zgodovino, stavi prav na neadekvatne evidence, na očitnosti in nereflektirane samoumevnosti, ki se prenašajo s tradicijo. Še več, tradicija se prenaša prav s pasivnim prevzemanjem prepričanj in resnic brez pristnega uvida. Toda, za Husserla so te sedimentirane, pasivno sprejete resnice o svetu *trdna tla pod nogami*. Imajo pozitiven karakter. In pot, ki nas vodi k pristnemu spoznanju geometrijskih (ali filozofskih) resnic, je ravno pot od očitnega k neočitnemu, od samoumevnega k nič več samoumevnemu.

254

Nam to ne zveni nekam poznano? Kakšne tipe predsodkov evropske *humanitas* glede biti izpostavi Heidegger v Uvodu *Biti in časa*? »'Bit' je 'najspljošnejši' pojem«, »pojma 'bit' ni mogoče definirati«, in »'bit' je samoumeven pojem« (Heidegger, 1997, str. 20-22). Skupaj s Husserlom lahko rečemo, da so ti predsodki prejkone *pozitivna* podlaga, s katere se lahko pod duhovnim obnebjem notranje zgodovinskosti začnemo spraševati o smislu biti. Mimogrede rečeno, o tem razmišlja tudi Nietzsche v Veseli znanosti (Nietzsche, KSA, 3, str. 594-95) v sentenci z naslovom »Izvor našega pojma 'spoznanje'«, kjer med drugim pravi takole:

Tisto, kar nam je poznano, je običajno; in običajno je najtežje »spoznati«, se pravi ugledati kot problem, se pravi uzreti kot tuje, daljno, »izven nas«... Velika gotovost naravoslovnih znanosti glede na psihologijo in kritiko elementov zavesti – dveh *nenaravnih* znanosti, bi skoraj lahko dejali – počiva natanko v tem, da jemlje *tuje* za objekt spoznanja: medtem ko je nekaj domala protislovnega in nesmiselnega sploh *hoteti* imeti za objekt spoznanja ne-tuje ...

In zakaj sploh nuja po artikulaciji strukture vprašanja biti? Zakaj ne kar podati odgovora nanj in iti naprej? Ravno zato, ker je spraševanje odlikovani način prehajanja od običajnega k neobičajnemu, od utečenega k neutečenemu in nesamoumevnemu. K naravi vprašanja, ki ga razvija Heidegger v Uvodu svojega prvenca, sodi ravno to, da se nam že s samo zastavitvijo vprašanja razodeva bit sama, da razvijamo čut za bit, pa četudi sprva zgolj kot čutje pozabe biti.

Udeleženci poletne šole smo se razšli z dobrim občutkom, da so se poleg ljudi srečale tudi filozofije, in z obljubami, da je to le začetek našega sodelovanja. Korak naprej v tem smislu je spletna stran Fenomenološkega društva, ki je pred kratkim ugledala luč globalnega sveta. Med povabljenimi na virtualni obisk je tudi James Dodd, ki se trenutno, kot že rečeno, ukvarja s plodnim in kompleksnim razmerjem med Husserlom in Heideggrom. Upam, da bo to sodelovanje obrodilo sadove in da bomo lahko že v eni od prihodnjih števil *Phainomene* brali prevod kake njegove študije.

Janko Lozar



IZVLEČKI – ABSTRACTS

256 Horizonti in perspektive

37–38 številka revije Phainomena se posveča horizontom in perspektivam v sodobni fenomenološki in hermenevtični filozofiji. Gre za horizonte in perspektive mišljenja, ki presegajo filozofsko tradicijo, kakor tudi za njene lastne horizonte in perspektive. Predvsem na področju kulture, ki jo zamejuje kritično izkustvo modernosti, pa se pokažejo tudi napetosti med horizonti, na podlagi katerih se dogaja naše situativno razumevanje, in perspektivami, ki terjajo drugačno situacijo razumevanja samega.

Horizons and Perspectives

The 37-38 issue of the Phainomena journal speaks about the horizons and perspectives in the contemporary phenomenological and hermeneutic philosophy. It is about the horizons and perspectives of thinking which go beyond philosophical tradition as well as those of this very tradition. It is especially the context of culture, which finds its limitations through the critical experience of modernity, that encounters tensions between various horizons underlying our current understanding and various perspectives calling for a different framework of understanding arise.

(Andrina Tonkli-Komel)

* * *

Günter Figal: Vzratne vezi novega

Novo je kategorija zgodovinskega izkušanja in mišljenja, kar tudi pomeni: kategorija ne velja edinole za novi vek in moderno. Izkušnja novega se kar sama po sebi umešča tja, kjer dominirajo sprememba, prelom s tradicijo – preobrazba nasploh, in tako izstopi življenje v svojih formah kot časno. Izpričana je že za klasično antiko, še posebej za Atene petega stoletja in jo lahko pogosto evidetno dokažemo za vse kasnejše prelome, menjave orientacije, renesanse. Po drugi strani je komajda mogoče oporekati, da je novi vek, še bolj moderna ključna za razumetje novega. Moderne ne oblikujeta zgolj izkušnja in propagiranje novega, ampak tudi to, da je sama izkušnja z novim samim: v moderni postane novo problem; težave, ki so povezane s to kategorijo, postanejo izrecne. Problematičnost se pri tem ne razširja na kontrastno odvisnost novega od starega – torej na to, da lahko novo zastopamo in določamo zgolj negativno, v razmerju do starega. Novo kot tako nima nikakršne lastne, v sebi določene zadevnosti.

Ključne besede: modernost, novo, tradicija, interpretacija, Nietzsche

257**Günter Figal: Retroactive Bonds of the New**

The new is not only a phenomenon of modernity, but a more general category of experiencing and thinking historically, emphasizing the temporal character of life itself. Modernity prominently displays the problematic of this category, which cannot be an absolute value in itself, but is entangled with its counterpart 'the old'. In surpassing itself to hold a wholly formal avant-gard position it contradicts itself. Against this self-destructive attitude, we try to regain the heuristic value of this category, taking into account the relation between discontinuous new and tradition.

Interpretation as characteristic feature of modern thought itself may point out this relation, being neither possible without an explicit distance from an unquestioned context nor without a critical reference to it, and the historical structure of life itself. Here, interpretation is the new in relation to a context, out of which it highlights a certain aspect - the thing itself.

Due to this mediative character interpretation is also close to the phenomenon of translation. Nietzsche who has rendered interpretation to a quasi-ontological

term is a focal-point for a discussion of interpretation and modernity illustrates the different aspects of this topic.

Key words: modernity, 'the old', tradition, interpretation, Nietzsche

* * *

Pavel Kouba: Nietzschejeva nemoralna ontologija

Razprava obravnava Nietzschejevo kritiko morale v delu *O genealogiji morale* kot kritiko mišljenja, ki se otepa tega, da bilo »interpretacija«. Medtem ko skuša moralno mišljenje človeško bivanje rešiti interpretativnega značaja, Nietzsche pokaže, da ta karakter ni resničen le za človeka, marveč tudi za vsa druga bitja, za bit kot tako. Ni ničesar, kar bi lahko eksistiralo le v samem sebi, konstituirajoč svoj lasten pomen. Vsaka stvar eksistira kot perspektiva, kot relacija do drugih stvari. Fundamentalni ontološki pojmi (kot realno-možno, resnično – navidezno biti – ne-bit) se tako javljajo kot odnosi potencialnosti, kjer eno lahko postane drugo.

258

Heidegger v *Biti in času* ne-človeške sfere biti ne interpretira na osnovi razumevanja samega, marveč na osnovi njegove *razlike* od razumevanja (kot drugačen modus biti, kot navzočnost). Nietzsche bi lahko ugovarjal, da je to le drugače izražena morala, ki ne interpretira biti-v-svetu, marveč išče čisto bit samo.

Ključne besede: Nietzsche, interpretacija, morala, bit, ontologija

Pavel Kouba: Nietzsche's Immoral Ontology

This study presents Nietzsche's criticism of morals (elaborated in his book *On the Genealogy of Morals*) as a criticism of thinking which refuses to be an »interpretation«. While moral thinking tries to rid human being of »interpretative« character, Nietzsche shows that this character is true not only of humans, but of all beings – of being as such. There is nothing which can exist only in itself, constituting its own meaning. Every thing exists as a perspective, as a relation to other things. The fundamental ontological notions (such as real-possible, true-seeming, being-non-being) thus appear as a relationship of potentiality, where one can become the other.

Heidegger interprets(in *Sein und Zeit*), the non-human sphere of being not on the basis of the structure of understanding itself, but on the basis of its *diffe-*

rence from the structure of understanding (as a different mode of being, as »Vorhandenheit«). Nietzsche might argue that this is another expression of the moral, not interpreting being-in-the-world, but seeking pure being itself.

Key word: Nietzsche, interpretation, moral, being, ontology

* * *

Bernhard Waldenfels: Onstran smisla in razumevanja

Navadili smo se, da peljemo hermenevtiko do filozofske časti prek različnih stopnic. Začne se relativno nedolžno z večšino interpretiranja in razlaganja: nadaljuje se s filozofsko hermenevtiko, ki za metodično razumevanje in razlaganje pripravlja splošen spoznavno- in znanstvenoteoretični okvir in se konča s hermenevtično filozofijo, v kateri sta tako filozofiranje kot tudi predfilozofsko življenje samo odločilno določeni kot razumevanje in sporazumevanje. Tej hermenevtični filozofiji se ni treba omejiti na hermenevtiko tekstov, lahko se razširi na hermenevtiko čutov, hermenevtiko podob in hermenevtiko ravnanj. Preiskusni kamen za ugotavljanje, kam hermenevtika vodi, nam bo tujost. Odločilno vprašanje se glasi: Ali je mogoče tujost premagati na hermenevtičnih tleh, ali bo ta postavila pod vprašaj tudi hermenevtiko samo? Pri obravnavanju tega vprašanja se sklicujemo v glavnem na tretjo imenovanih faz, namreč na filozofsko jedro hermenevtične filozofije, ki je svoj najučinkovitejši izraz našla v Gadamerjevi *Resnici in metodi*. Da ta učinek ni nesporen, ne kaže le nemška razprava, v kateri starejša, »tradicionalna« hermenevtika z raznih koncev brani svoje pravice proti Gadamerjevemu poskusu preseganja, marveč je to razvidno tudi iz najrazličnejših verzij hermenevtike iz Italije. Če se tako kot Jean Greisch odločimo, da bomo določili sodobnost kot »obdobje hermenevtičnega uma«, se prav lahko tudi izkaže, da se s tovrstno določitvijo naše dobe pokažejo tudi njene meje.

Ključne besede: razumevanje, vprašanje, pomen, drugost, hermenevtika

Bernhard Waldenfels: Beyond Meaning and Understanding

We have grown used to leading the hermeneutics to its philosophical honorary status up various steps. It begins relatively innocently with the skill of interpretation and explanation: it goes on with philosophical hermeneutics which prepares the general epistemological and theoretical framework for methodical understanding, and it ends with the hermeneutic philosophy, in which both

philosophizing and pre-philosophical life are decisively defined as understanding and mutual understanding. This hermeneutic philosophy need not restrict itself to the hermeneutics of texts, but can extend to encompass the hermeneutics of senses, images and that of human comportment. The touchstone for determining the direction in which hermeneutics is going will be otherness. The crucial question is: can otherness be overcome on the grounds of hermeneutics or can hermeneutics itself become questionable by otherness? In dealing with this question we are mostly referring to the third of the above-mentioned phases, i.e. the philosophical core of hermeneutic philosophy, which finds its most effective expression in Gadamer's *Truth and Method*. That this effect is not without its doubts is not evident only from the German debates, in which the older, »traditional« hermeneutics presents various arguments defending its rights against Gadamer's attempt at overcoming it, but also from a variety of types of hermeneutics from Italy. If we side with Jean Greisch in defining the contemporaneity as »the age of hermeneutic reason«, it may well be that this definition of our age also reveals its limits.

Key words: hermeneutics, otherness, meaning, question, understanding

260

* * *

Eric Sean Nelson: Schleiermacher, hermenevtika in neizrekljivo

Esej govori o pomenu komunikacije in neizrekljivega v hermenevtiki. Trdim, da moramo Schleiermacherjevo hermenevtiko interpretirati v kontekstu njegove zgodnje religiozne misli in da igra med komunikacijo in tistim, kar se komunikaciji upira in izmika, odpira možnosti za drugačno pojmovanje osnovnih zastavkov hermenevtike. Hermenevtike ne konstituira zgolj rečeno in tisto, kar ostaja neizrečeno, temveč tudi tisto, kar je neizgovorljivo. In končno, razmerje in nerazmerje med pomenom in neizrekljivim se v etičnem smislu artikulira skozi obravnavanje vprašanja drugosti, singularnosti in odzivnosti.

Ključne besede: Schleiermacher, drugost, singularnost, odzivnost, hermenevtika

Eric Sean Nelson: Schleiermacher, Hermeneutics and the Ineffable

This essay is about the significance of communication and the ineffable for the question of hermeneutics. I argue that Friedrich Schleiermacher's hermeneutics needs to be interpreted in the context of his early religious thought and that the play between communication and what resists and withdraws from communication provides an alternative conception of the tasks of hermeneutics. Hermeneutics is not only constituted by what is said and what is left unsaid but, further, by that which is unsayable. Finally, the relation and non-relation of meaning and the ineffable is articulated in its ethical import by exploring the questions of alterity, singularity and responsiveness.

Key words: Schleiermacher, alterity, singularity, responsiveness, hermeneutics

* * *

Dean Komel: Hermenevitično vprašanje filozofije

Zdi se, da se v hermenevtiki vse pričinja z vprašanjem in da je tudi *hermenevtičnost* sama za sodobno filozofijo veliko bolj vprašanje kot pa pojem. Prav zato se zdi potrebno, da odpremo hermenevitično diskusijo o možnosti filozofije kot principiелno kritičnega mišljenja, ki se ne zadrži samo pri poskusu rehabilitacije njene nekdanje mogočnosti. Filozofska hermenevtika ne more pristati na to in pri tem, da se ponuja kot alternativni odgovor na vprašanje možnosti filozofije, niti na to, da odgovor nanj išče in najde v tem, kar je nekoč bila filozofija. Filozofska hermenevtika se ne more vsiljevati niti kot *drugi* niti kot *drugačni* odgovor na filozofijo, marveč mora najprej in predvsem sprejeti nagovor njenega vprašanja, in samo po tem je kot hermenevtika, če sledimo Schleiermacherju, zmožnost razumevanja govora drugega. Takoj seveda nastopi vprašanje, *kje*, na katerem *kraju*, s katerega *konca*, naj se filozofska hermenevtika loti te naloge?

Ključne besede: hermenevtika, vprašanje, eksistenca, funkcija, zgodovinskost

Dean Komel: Hermeneutic Question of Philosophy

It seems that everything in hermeneutics begins with the question and that the very phenomenon of hermeneutics is regarded by contemporary philosophy more as a question than as a concept. It is for this very reason that it seems necessary to start a hermeneutic discussion on the possibility of philosophy as

principally critical thinking, which does not only attempt to rehabilitate its previous greatness. Philosophical hermeneutics cannot accept the role of merely providing an alternative answer to the question of the possibility of philosophy, nor should it seek and find the answer in what philosophy used to be. Philosophical hermeneutics cannot impose itself neither as a *new* nor as a *different* response to philosophy. Rather, it must first and foremost respond to its question, and through this only, following Schleiermacher, hermeneutics is an ability of understanding the language of the other. And of course, we have to ask ourselves straight away, *where*, on which *spot*, from which *side* should philosophical hermeneutics approach this issue?

Key words: hermeneutics, question, existence, function, historicity

* * *

Andrina Tonkli-Komel: Komentar k Husserlovemu pismu Lévy-Bruhlu

262

Husserlovo pismo Lévy-Bruhlu iz leta 1935 se sklone z naznačitvijo fenomenološkega nadracionalizma, ki bi hkrati presegel in dopolnil intencijo starega racionalizma. Tu naznačeni nadracionalizem je možno razumeti kot racionalizem na drugo potenco, lahko pa ga razumemo tudi kot preseženje racionalnosti v smeri tiste racionalnosti, ki uvidi svojo lastno mejo v doseganju sveta življenja.

Ključne besede: nadracionalizem, svet življenja, epoche, Husserl, fenomenologija, Lévy- Bruhl

Andrina Tonkli-Komel: Comment on Husserl's Letter to Lévy-Bruhl

Husserl's letter to Lévy-Bruhl dating from 1935 ends with an indication of phenomenological transrationalism that should both reach beyond and fulfill the intentions of old rationalism. It can be understood either as rationalism to the second power or as the surpassing of rationality in the direction of a certain kind of rationality that bears an insight into its own limits of reaching the life-world.

Key words: transrationalism, life-world, epokke, Husserl, phenomenology, Lévy- Bruhl

* * *

Dan Zahavi: Metafizična nevtralnost v »Logičnih raziskavah«

Ena od osupljivih značilnosti *Logičnih raziskav* je njena *metafizična nevtralnost*. Kakšne so implikacije te nevtralnosti? Naj jo prištejemo med številne vrline tega dela ali morda obžalujemo kot usodno pomanjkljivost? V članku, objavljenem na začetku devetdesetih, je bil moj odgovor na to vprašanje bolj ali manj nedvoumen. Takrat se mi je ta nevtralnost zdela izjemno problematična. Medtem pa mi je bilo v veliko zadovoljstvo, da se lahko prebral zadnje delo Jocelyna Benoist *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, v katerem zagovarja nasprotno prepričanje s sprotno kritiko moje interpretacije. V luči te interpretacije bi rad to priložnost izkoristil za ponoven razmislek o tem vprašanju.

Ključne besede: Husserl, metafizika, nevtralnost, Benoist, fenomenologija

Dan Zahavi: Metaphysical Neutrality in 'Logical Investigations'

One of the striking features of *Logical Investigations* is its *metaphysical neutrality*. What are the implications of this neutrality? Should it be counted among the many virtues of the work, or rather mourned as a fateful shortcoming? In an article published in the beginning of the nineties, I answered this question rather unequivocally. At that time I considered the neutrality in question to be highly problematic. In the meantime, however, I have had the pleasure of reading Jocelyn Benoist's recent work *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, where he argues for the opposite conclusion, criticizing my own interpretation in the process. In the light of this criticism, I would like to use this occasion to reconsider the question anew.

Key words: Husserl, metaphysics, neutrality, Benoist, phenomenology

* * *

Önay Sözer: Samokonsituiranje transcendentalne narave v fenomenološkem duhu: »blodni krog«?

Husserlovi pojmi narava, oseba, svoboda in praktična možnost se v *Idejah II* razvijajo v krogotoku relativnih, intencionalnih razmerij vse tja do zadnje besede absolutnega ega (oziroma fenomenološkega idealizma). Absolutni ego se kaže kot nosilec vseh teh razmerij in je v določeni meri njihova podlaga. To, kar kroži v naravi, je duh. Ko raziskujemo bistvo narave, duha sicer izključimo,

vendar pa nadaljnji razvoj fenomenološkega vpraševanja znova naleti nanj v naravi. To kroženje, za katerega se sprva zdi, da je nenevarno in da pripada fenomenološki metodi objektivacije, pa tako rekoč postane problem in v povezavi s konstitucijsko problematiko celo »začaran krog«.

Ključne besede: narava, oseba, svoboda, ego, Husserl

Önay Sözer: Self-Constitution of Transcendent Nature from the Phenomenological Perspective: »Vicious Circle«?

Husserl's concepts of nature, person, freedom and practical possibility in his *Ideas II* develop in circles of relative, intentional relations all the way to the last word of the absolute Ego (or phenomenological idealism). The absolute Ego is shown as the bearer of all these relations and up to a certain extent forms their basis. What in nature moves in circles is the spirit. When we delve into the essence of nature, we usually exclude the spirit, though the further development of phenomenological questioning comes back to it in nature. This moving in circles, which at first seems harmless and part of phenomenological method of objectifying, becomes a sort of a problem, and in relation to constitutional problems even a »vicious circle«.

264

Key words: nature, person, freedom, Ego, Husserl

* * *

Philip Buckley: Odgovornost in racionalnost v Heideggrovem in Husserlovem pogled na tehnologijo.

Analiza tehnologije je nemara najbolj fenomenološka sestavina Heideggrove poznejše misli. Njegov opis kompleksnega fenomena po imenu tehnologija pa ustvarja določene napetosti, ki jih pogosto rešujemo z enostranskimi razlagami. Nekateri komentatorji poudarjajo kritično komponento (pri čemer imajo Heideggrova pogosto za duhovnega očeta »zelene« filozofije ali »skrajne ekolo-gije«). Drugi filozofi poudarjajo klic po novem, netehnološkem načinu mišljenja (pri čemer se Heidegger prelevi v tip »newageovskega« misleca). Nekateri interpreti zgolj razglašajo »nevtralnost« Heideggrovega opisa (se pravi, da ni »niti za niti proti tehnologiji«). Problem prvega tipa interpretacije je, da v mišljenje pogosto vrača formo »računajočega« mišljenja, ki ga Heidegger očitno izpostavlja kritiki. Težava drugega pogleda je, da se včasih napoti v smer »iracionalizma«, česar Heideggrova pogosto obtožujejo, sam pa sem na-

sprotno prepričan, da Heidegger česa takega ne zagreši. Tretje stališče bi lahko označili kot določeno obliko »fenomenološke korektnosti« – nevtralnosti fenomenološkega projekta se oklepamo zato, da ne bi nikogar užalili. Konec koncev pa takšno »distancirano« stališče ne le odvzema vitalnost Heideggrovi filozofiji, ampak je tudi precej »neheideggerjansko«, saj njegova filozofija spodkopava sam pogled na filozofa kot hladnokrvnega, nepristranskega, nevtralnega opazovalca. V tej razpravi si za cilj zastavljam oris drugačne smeri interpretacije, in sicer skoz prizmo Husserlovega najzgodnjajšega dela; smer, ki ne zaobseže celotne pahljače Heideggrove kritike tehnologije. Po povzetku glavnih značilnosti Heideggrovega pogleda na tehnologijo skušam v drugem delu razprave nakazati Husserlove precejšnje zasluge za ta pogled. V zaključnem delu skušam razviti pomen racionalne odgovornosti za tehnologijo, ki se razodene, če sopostavimo Husserla in Heideggra.

Ključne besede: Heidegger, Husserl, tehnologija, odgovornost, racionalnost

Philip Buckley: Rationality and Responsibility in Heidegger's and Husserl's View of Technology

Some commentators of Heidegger's analysis of technology emphasize the critical component of his reflections. Other philosophers highlight the call for a new non-technical type of thinking. Some readers simply proclaim the »neutrality« of Heidegger's description. A problem with the first type of interpretation is that it often re-inscribes a form of »calculative« thinking that Heidegger is clearly criticising. The difficulty of the second view is that it sometimes goes in the direction of an »irrationalism« of which Heidegger is often accused but of which I believe he is not guilty. The third standpoint might be called a form of »phenomenological correctness« – clinging to the neutrality of the phenomenological project so as to offend nobody. Ultimately, accepting such a »distant« standpoint not only strips Heidegger's philosophy of some of its vigour, but is also rather »un-Heideggerian« in that his philosophy undermines the very notion of the philosopher as a calm, detached, neutral spectator. The aim of this paper is to chart a different course of interpretation through Husserl's earliest work; a course which doesn't take all of the bite out of Heidegger's critique of technology. Following a summary of the salient features of Heidegger's view of technology, I indicate in the second part of this paper the Husserlian foundation of much of that view. In the concluding part, I attempt to develop the sense of rational responsibility for technology which arises out of the juxtaposition of Husserl and Heidegger.

Key words: Heidegger, Husserl, technology, responsibility, rationality

* * *

Ivan Blecha: Kant, pragmatični antirealizem in Husserlova fenomenologija

V prispevku zasledujem strategijo Kantovega »kopernikanskega obrata«, ki izpričuje pragmatične poteze. Pokazati skušam, da ta strategija ni upravičena, da podaja teze o karakterju realnosti, in da ne more tvoriti podlage za »anti-realizem«, ki ga – sledeč Kantu – razvija Richard Rorty. Naznačene težave kažejo pomankljivosti nominalističnega empirizma, ki jih Kant ni odpravil in ki do dandanes pozivajo k nadaljnjim kritičnim analizam izkustva. Predvsem fenomenologija lahko tu odigra pomembno vlogo.

Gljučne besede: Realnost, empirizem, Kant, Rorty, fenomenologija

Ivan Blecha: Kant, Pragmatic Antirealism and Husserl's Phenomenology

266

This essay follows the strategy of Kant's »Copernican Turn« bearing pragmatic features. It tries to show that this strategy is unjustified, that it forms theses about the character of reality and that it cannot provide the basis for »anti-realism« developed – following Kant – by Richard Rorty. These problems indicate deficiencies of nominalist empiricism which Kant hasn't managed to refute, and which today calls for further critical analyses of experience. Phenomenology in this context proves to be of particular importance.

Key words: reality, empiricism, Kant, Rorty, phenomenology

* * *

Guy van Kerkhoven: Intencionalnost in življenjski odnošaj

Lippsova fenomenologija vednosti pomeni hermenevtični obrat klasične Husserlove fenomenologije. Zaznamuje jo intencija, da pokaže diferentne motive za zahtevke znanosti, predvsem pa, da razume podlago našega predpredikativnega izkustva na osnovi doživljenih form tistega, s čimer imamo opraviti. S tem, ko kritizira osrednji Husserlov pojem intencionalnosti in klasično analizo konstitucije transcendentalnega objekta, hkrati poudari pragmatično

naravo našega primarnega srečevanja s stvarmi, ki nas zadevajo. Percepcijo obravnava kot posebno formo priprav, ki jih srečujemo. Naše delovanje vključuje anticipacije naravnosti na podlagi našega telesnega obnašanja. Smisel, ki ga proizvajamo, je korelat naše aktivne in artikulirane komunikacije s svetom. Anticipacije naravnosti so fundirane v naši seznanjenosti s strukturami našega okolja. Ta seznanjenost konstituira ozadje našega obnašanja. Stvari, ki jih srečujemo, nas aktualno zadevajo. Naše ukvarjanje z njimi je selektivno, vezano na konkretno situacijo. Znoraj našega delovanja prejmejo stvari situativno formacijo, ki jo zaznamuje »godnost« za možen smisel, ki vznikne. Daleč od tega, da bi bil predikativna determinacija objekta, se ta smisel nanaša na stvari, ki se nas tičejo in na katere mora odgovoriti naša eksistenca.

Ključne besede: Lipps, Husserl, fenomenologija, delovanje, situacija

Guy van Kerkhoven: Intentionality and Life's Relatedness

Hans Lipps' phenomenology of knowledge marks the hermeneutic turn of classical Husserlian phenomenology. Characteristic is its intention to show different motives for the claims of knowledge and especially to understand the soil of our pre-predicative experience from the lived forms of handling things. Criticizing the central Husserlian notion of intentionality and the classical analysis of constitution of transcendent objects, Lipps stresses the pragmatic nature of our primary encounter with things that matter. Perception is considered to be a specific form of handling things we encounter. This handling implies anticipations of attitude articulated through our corporal behaviour. The sense we make is the correlate of our active and articulated communication with the world. The anticipations of attitude are founded on our familiarity with the structure of our environment. This familiarity constitutes the playground for our behaviour. The things we encounter actually do matter. Our dealing with them is selective, relating to concrete circumstances. Within our handling, things gain a situational formation, marked by a »pregnancy« for a possible sense that arises. Far from being a predicative determination of an object, this sense is the one addressed to things that concern us and to which our existence has to respond.

Key words: Lipps, Husserl, handling, situation, phenomenology

* * *

Ion Copoeru: Logik v galeriji slik. Fenomenološka raziskava kompleksnih slik

V razpravi poskušamo analizirati »originalno fenomenološko sceno«, ki jo označujemo z izrazom »dresdenska galerija« in ki napotuje k vključevanju podobe v drugo podobo, *ad infinitum*. Razprava skuša pokazati, da so kompleksne slike v Husserlovi fenomenologiji vzorci za kompleksnost noematskih plasti v Husserlovi fenomenologiji in da so zelo pomembne za fenomenološko osvetlitev objektualnosti ter za deskripcijo struktur »noematske sfere« kot dvojne-recesivne strukture.

Ključne besede: podoba, fenomenologija, noema, objektualnost, Husserl

Ion Copoeru: A Logician in the Gallery. A Phenomenological Research on the Complex Image

This paper aims to analyse an »original phenomenological scene«, which we are designating by the expression »the gallery of Dresden«, and which refers to the inclusion of an image in an other image, *ad infinitum*. The paper argues that the complex images are a pattern of the complexity of the noematic strata in the Husserlian phenomenology and that they are of a great importance for the phenomenological elucidation of objectuality and for the description of the structures of the »noematic sphere' as dual-recessive structures.

Key words: image, phenomenology, noema, objectuality, Husserl

* * *

Silvia Stoller: Spolna razlika s svojim izhodiščem pri Merleau-Pontyju

V razpravi skušam pokazati, da kljub feministični kritiki Merleau Pontyja lahko njegovo fenomenologijo pozitivno apliciramo na teorijo spolne razlike. Osredotočam se na tri probleme: prvi je tesno povezan s *fenomenologijo percepcije* in uvaja pojem »diference kot diferenciacije«. Drugi je povezan z intersubjektivno dimenzijo spolnosti in ga imenujem »spolni sinkretizem«. Naposled se dotaknem še Merleau-Pontyjevega pojma »hiazme« v njegovem poznem delu *Vidno in nevidno*, da bi ga prenesla na teorijo spolne diference. Razliko med spolnimi bitji na tej točki pojmujem kot »hiazmatično prepletanje«. S tem želim pokazati da Merleau-Pontyjeva fenomenologija lahko po-

maga pri filozofskem raziskovanju, ki se ukvarja z vprašanji spolnosti in spolne razlike.

Ključne besede: Merleau-Ponty, spolna diferenca, diferenciacija, sinkretizem, hiazmatično prepletanje

Silvia Stoller: Sexual Difference from the Perspective of Merleau-Ponty

This essay argues that despite of the feminist critique of Merleau-Ponty his phenomenology can be positively appropriated to the theory of sexual difference. It focuses on three issues: the first one is closely linked to the *Phenomenology of Perception* and introduces a concept of »difference as differentiation«. The second one is concerned with the intersubjective dimension of sexuality and will be called a »sexual syncretism«. Finally, I'm referring to Merleau-Ponty's notion of »chiasm« in his late work *The Visible and the Invisible* in order to apply it to the theory of sexual difference. At this point, the difference between sexual beings will be conceptualized as »chiasmatic intertwining«. In doing so, I hope to show that Merleau-Ponty's phenomenology is a helpful resource for philosophical research that is mainly concerned with the questions of sexuality and sexual difference.

Key words: Merleau-Ponty, sexual difference, differentiation, syncretism, chiasmatic intertwining

* * *

Janko Pajk: Doneski k filozofične terminologiji

Sistematični razvoj slovenske filozofske terminologije se je pričel v drugi polovici 19. st. Leta 1881 je izšla razprava Janka Pajka (1837–1899 »Doneski k filozofične terminologiji«, najpomembnejši dokument tega obdobja v razvoju slovenske filozofske terminologije. Skrbne Pajkove refleksije o filozofski tvorbi pojmov in konkretno delo na nekaterih filozofskih pojmih so aktualne tudi še danes, ko se znova postavlja vprašanje smiselnosti razvijanja slovenske filozofskega jezika. (Dean Komel)

Ključne besede: pojem, filozofska terminologija, jezik, slovenska filozofija, Janko Pajk

Janko Pajk: Contributions to Philosophical Terminology

The systematic development of Slovene philosophical terminology commenced in the second half of the 19th century. The year 1881 saw the publication of Janko Pajk's (1837–1899) treatise, *Contributions to Philosophical Terminology*, and it is the most important document of this age in the course of development of Slovene philosophical terminology. Pajk's elaborate reflections on philosophical creation of concepts as well as hard work done on some of the philosophical concepts prove to be of great relevance even today, when we are again discussing the reasons for and the value of the development of Slovene philosophical language. (Dean Komel)

Key words: concept, philosophical terminology, language, Slovene philosophy, Janko Pajk

Izvečke je v angleščini napisal ali pregledal Janko Lozar

NAVODILA AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.

Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.

K prispevku priložite povzetek v jeziku izvirnika in v angleščini (do 200 besed in pet ključnih besed).

Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.

Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*. Za naslove člankov se uporabljajo narekovaji.

Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference, če je mogoče, v besedilu (priimek avtorja, letnica, stran).

Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).

Avtorica /avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Manuscripts shall not be returned.

Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5«).

Authors should enclose an abstract in the language of the original and in English (up to 200 words and five key words).

The titles of books, magazines and foreign words should be written in *Italics*. Use double quotations marks for titles of articles.

Notes should be written on the page bottom and bibliographical references, if possible, within the text (author's name, year of publication, page).

A special list of bibliographical references should be enclosed at the end of the contribution (in alphabetical order).

If need be, authors do the proof-reading of their texts.

271

Informacije o Fenomenološkem društvu ter reviji in knjižni zbirki
Phainomena najdete tudi na novi spletni strani

<http://www.fenomenolosko-drustvo.si>

NOTES ON CONTRIBUTORS

Günter Figal is Professor of Philosophy at the University of Tübingen.

Pavel Kouba is Professor of Philosophy at the Charles University of Prague.

Bernhard Waldenfels is Professor of Philosophy at the Ruhr University of Bochum.

Eric Sean Nelson is PhD candidate in Philosophy at the University of Memphis.

Dean Komel is Associate Professor of Philosophy at the University of Ljubljana.

Andrina Tonkli-Komel is Assistant Professor of Philosophy at the University of Ljubljana.

Dan Zahavi is Senior Researcher at the Danish Institute for Advanced Studies in the Humanities, Copenhagen.

Önay Sözer is Professor of Philosophy at the Boğaziçi University of Istanbul.

Guy van Kerkhoven is Professor of Philosophy at the Ruhr University of Bochum.

Philip Buckley is Professor of Philosophy at the McGill University of Montreal.

Ivan Blecha is Assistant Professor of Philosophy at the University of Olomouc.

Ion Copoeru is Associate Professor of Philosophy at the University of Cluj.

Silvia Stoller is Lecturer at the University of Vienna (Department of Philosophy) and currently Researcher at the University of Nijmegen (Department of Philosophy).

Janko Lozar is post-graduate student at the University of Ljubljana (Department of Philosophy).

Minja Fabjan is post-graduate student at the University of Ljubljana (Department of Philosophy).