

**Razprave**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 25—35

UDK: 165.62

Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 02/2016

*Branko Klun***Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike**

*Povzetek:* Članek najprej pokaže na razvoj Marionovega razlikovanja med malikom in ikono od zgodnjega obdobja, v katerem prevladuje vprašanje božje transcendece, do poznejšega obdobja, v katerem zasnuje novo razumevanje fenomenologije. V tej fenomenologiji danosti imajo osrednjo vlogo nasičeni fenomeni, med katere sedaj sodita tudi malik in ikona kot paradigmi fenomenalnosti. Toda temeljni problem Marionove fenomenologije je status subjekta kot prejemnika, kateremu se malik in ikona razodevata, in kar odpira vprašanje hermenevtike. V nasprotju z Marionovim stališčem, da se hermenevtična razlaga dogaja po tem, ko je fenomen že dan, in da ima zato hermenevtika zgolj sekundarno vlogo, ta članek zagovarja pomen poprejšnje hermenevtične odprtosti, ki jo Marion povezuje z momentom odločitve in ki pozitivno odgovarja presežnemu razodevanju ikone in malika.

*Ključne besede:* Marion, malik, ikona, hermenevtika, transcendenca

*Abstract:* **Distinction by Marion between Idol and Icon and the Question of Hermeneutics**

The article first outlines the development by Marion of distinction between idol and icon, starting with the early period, which was dominated by the issue of the transcendence of God, and continuing to the latter period, which was marked by his conception of a new understanding of phenomenology. Saturated phenomena, which now include idol and icon as two paradigms of phenomenality, play key roles in his phenomenology of the given. Yet the status of the subject as the receiver of revelation by idol and icon is the basic problem of Marion's phenomenology and opens the question of hermeneutics. In contrast to the view of Marion that a hermeneutical explanation occurs after a phenomenon is given and that hermeneutics plays only a secondary role, the article defends the importance of prior hermeneutical openness, which Marion links to the moment of decision and which responds in a positive way to a transcendental revelation of icon and idol.

*Key words:* Marion, idol, icon, hermeneutics, transcendence

Marionovo razlikovanje med malikom (idolom) in ikono kot dvema paradigmama fenomenalnosti je doživelo veliko recepcijo, ki sega od filozofije religije pa vse do estetike. Fenomenološko analizo obeh režimov vidnosti je Marion razvijal v smeri celovite razlage nasičenih fenomenov (fr. *phénomènes saturés*), v kateri tako ikona, ki jo poveže z obrazom, kakor malik, ki ga razširi na umetniško delo, dobita svoje mesto in upravičenost. Malik izgubi negativno konotacijo, ki jo je imel v zgodnji fazi Marionove misli, ko je pomenil zaprtost pred presežnostjo, in zdaj razkriva drugačen tip presežnosti, kakor ga drugače srečamo pri ikoni. Ob tem ne gre pozabiti, da je ključni motiv Marionovega miselnega prizadevanja vprašanje transcendence – in kot posledica tega tudi Boga – in možnost njenega razodevanja človeku kot prejemniku, zato tematike malika in ikone ne moremo povsem ločiti od širšega konteksta Marionove filozofije. V tem članku bomo najprej predstavili razvoj pri pojmovanju malika in ikone, ki od prvotnega nasprotja (1. razdelek) praraste v sprejemanje njune različnosti. Tako ikona kakor malik sta dve možnosti razodevanja presežnosti in se vključujeta v celovito prenovo fenomenologije, ki jo Marion zasnuje, izhajajoč iz nasičenih oziroma »presežnih« fenomenov in iz nove vloge subjekta, ki je naslovnik in prejemnik njihovega razodevanja (2. razdelek). Spremenjena fenomenološka izhodišča, ki vso težo prenesejo na nasičene fenomene (za nas ikona in malik) in subjekt postavijo v podrejeno vlogo, pa sprožijo vprašanje, ali ni treba subjektu kot prejemniku dopustiti aktivne vloge pri sprejemanju teh fenomenov in s tem vpeljati nujnost hermenevtičnega posredovanja. Marion ima do hermenevtike zadržan odnos. Priznava ji zgolj *naknadni* status. Hermenevtično razlaganje vstopi v spoznavni proces šele po poprejšnji danosti fenomena (3. razdelek). V tem članku pa želim pokazati, da je treba hermenevtično razsežnost povezati z *vnaprejšnjo* odprtostjo subjekta, kajti le tako lahko govorimo o ustreznem prejemu in pristnem dogodku nasičenih fenomenov (4. razdelek).

## 1. Marionovo zgodnje razlikovanje med malikom in ikono

---

Razlikovanje med idolom in ikono, ki ga Marion uvede v dveh zgodnjih delih *Malik in razdalja* (1977) in *Bog brez biti* (1982), ima jasno religiozno motivacijo. Kako misliti transcendenco? Če je Bog samo projekcija subjektivnih intenc(-ionalnosti), potem imamo opravka z miselno konstrukcijo, ki je lažno božanstvo ali malik. Toda – ali ni vsak mišljen Bog – torej Bog kot korelat mišljenja, ali v fenomenološkem jeziku: Bog kot intencionalni predmet zavesti – nujno malik, kajti mišljenje (*noesis*) ne more ukiniti transcendentalnih predpostavk, ki spremljajo konstitucijo pomena tistega, kar je mišljeno (*noema*)? Problem je zaostril Levinas, ki mišljenju odreka možnost, da bi mislilo transcendenco v smislu popolne drugosti oziroma alteritete. S tem pridemo do paradokсне situacije: če nočemo, da bi bil Bog zgolj subjektova prestava in s tem malik, mu subjekt ne sme postavljati nobenih pogojev (svojeja mišljenja). Bog se mora razodeti, izhajajoč iz sebe, in mora sam dolo-

čiti pogoje oziroma logiko svojega razodetja. Spodkopati mora logiko transcendentnega subjekta in mu odvzeti središčno vlogo. Bog »se daje« kot prvi in subjekt je postavljen v drugotno vlogo prejemnika oziroma naslovnika božjega razodevanja.

Ta paradigmatični obrat ponazarja razlika med malikom in ikono. Kadar imamo opravka s fizičnimi maliki – Marion (1982, 41) navaja kipe grških bogov –, se njihov (božanski) pomen vzpostavlja podobno, kakor se vzpostavi noematični predmet v korelaciji do intencionalnih aktov, ki tvorijo njegovo transcendentalno obzorje. Kip grškega boga je lahko čaščen po božje samo, če obstaja ustrezna intencionalna odprtost častilca. Zato Marion opredeli malika kot zrcalo: nazaj vrne tisti pomen, ki ga častilec sam prinaša vanj. Zaradi nezavedanja tega zrcaljenja govori Marion o »nevidnem zrcalu« (20), ki ga uteleša malik. To zrcalo je drugo ime za fenomenološko obzorje, ki ga odpre spoznavajoča zavest in ki vnaprej določi, kako se neki fenomen v njem sploh lahko pokaže. Kar vidimo v maliku, je v resnici zrcalo naše-ga lastnega pogleda.<sup>1</sup> Toda usodnejši od vidnih, fizičnih malikov so po Marionu pojmovni maliki: v razumevanje božanstva vnašajo miselne predpostavke, ki se jih zaradi navidezne samoumevnosti težko zavemo. Marion deli Heideggerjevo kritiko metafizike kot ontoteologije, ki je iz Boga napravila vrhovno bivajoče in vanj vnesla sklepe, v resnici izhajajoče iz problematičnega razumevanja biti kot obstojnosti in brezčasnosti. Metafizični Bog kot *causa sui* je v resnici pojmovni malik. Toda za Mariona tudi Heideggerjev poskus, da bi se presežnosti Boga odprl skozi drugačno razumevanje biti, ne pomeni rešitve, kajti vsako obzorje biti spet postavlja Bogu pogoje in mu onemogoča, da bi se razodel iz sebe in kot on sam. Zato je po Marionu resnično presežni Bog lahko le »Bog brez biti«.

Medtem ko je malik nevidno zrcalo, ki gledajočemu (subjektu) posreduje (božanstvo kot) nekaj vidnega, pa ikona pomeni njegovo popolno nasprotje: ikona je vidno zrcalo (vidna je namreč fizična plat ikone), ki gledajočemu posreduje nekaj nevidnega. Pri ikoni doživi pogled svojevrstno mejo in obrat. Namesto da bi intencionalni pogled gledajočega vzpostavil pomen vidnega, se gledajoči znajde pod pogledom oziroma pod »intenco« ikone: ikona gleda tistega, ki jo motri. »Bistveno pri ikoni – intenca, ki meri na nas (fr. *envisage*) – vanjo prihaja od drugod oziroma vanjo prihaja kot tisti drugod, katerega nevidna drugost napolni (nasiti, fr. *sature*) vidnost obraza s smislom.« (33–34) Ikona je neločljivo povezana z obrazom, ki zre v nas. Govor o obrazu spominja na Levinasovo analizo obraza kot obličja (1978, 60), pred katerim intencionalni subjekt izkusi mejo svojega spoznanja in doživi obrat intencionalnosti, ki ga Levinas razlaga kot etični nagovor drugega. Toda Levinas ne bi nikoli pristal, da se takšna izkušnja lahko zgodi pred obrazom, ki je upodobljen v ikoni. Podobno kakor za Platona je za Levinasa podoba – s tem pa tudi celotna umetnost – svojevrsten posnetek; ne more izraziti tistega izvirnega pomena, ki je po Levinasu etičen in vezan na konkretnega človeka. Marion že

<sup>1</sup> Pri tem puščamo ob strani motive pri vzpostavitvi malika glede na osebne transcendentalne pogoje; to se lahko povezuje z voljo do moči in z željo po obvladovanju (Heidegger) ter z momentom nasilne podeditve drugega (Levinas). Glede možnosti preseganja tega nasilja, ki je notranje povezano z malikovanjem, prim. Petkovšek 2014.

v tej točki nakaže, da transcendence ne bo omejil zgolj na etično izkustvo, ki ga prinaša drugi človek, temveč da bo drugost ali transcendenca prebijala imanenco vase zaprte intencionalne subjektivnosti skozi različne načine sebe-dajanja in v različnih režimih (paradokсне) fenomenalnosti.

Zato ima pri Marionu ikona paradigmatičen pomen. Pri ikoni govorimo o izkustvu paradoksa. Čeprav je ikona nekaj vidnega, ta vidnost ne izčrpa njenega presežnega pomena. Ikona namreč najprej in v prvi vrsti paradokсно razodeva tisto, kar se fizično ne kaže, kar je nevidno in kar ostaja zunaj intencionalnega dojema subjekta. Subjekt se znajde pred nečim, kar ga presega, in ostaja v »razdalji« (Marion 1977, 247), ki je ni mogoče ukiniti. V ikoni se ne zrcali tisto, kar subjekt sam vnaša vanjo – kakor pri maliku –, temveč ikona zrcali presežnost onkraj sebe. Pred ikono subjekt izgubi začetno in središčno vlogo in mora priznati prioriteto presežnega nagovora, ki prihaja od zunaj in ki ga prestavi v pasivno vlogo prejemnika. Odnos do transcendence, v katerem se znajde subjekt, zahteva povsem novo razlago. Ne more ga razložiti ne ontološka kategorija relacije, ne dialektično posredovanje, ne intencionalna korelacija. To je paradokсен odnos, ki ga odkrije Descartes (s katerim se zgodnji Marion intenzivno ukvarja), ko v končnem človeškem mišljenju najde idejo neskončnega. Te ideje, katere »vsebina« neskončno presega tistega, ki jo hoče misliti, ni mogoče niti proizvesti niti je ustrezno doumeti. Misleči subjekt (*cogito*) se znajde v pasivni vlogi prejemnika in takšna situacija je v marsičem analogna izkustvu, ki ga subjekt doživi pred ikono. Nasprotno pa malik predstavlja tisto, kar subjekt lahko ustrezno misli v okvirih in pod pogoji svojega lastnega mišljenja.

## 2. Fenomenološka razširitev: malik in ikona kot nasičena fenomena

Problem transcendence za Mariona ni povezan izključno z Bogom, temveč zadeva same temelje našega spoznanja. Ali je spoznanje nujno malikovalsko, kajti karkoli spoznavamo, je spoznano glede na transcendentalne možnosti našega spoznanja? Ali so vsi fenomeni zgolj zrcalo transcendentalnih predpostavk in zato v načelu ne moremo spoznati ničesar resnično drugega, presežnega, transcendentnega? Marion verjame, da se transcendentalna konstitucija fenomenalnosti, kakor jo srečamo pri Kantu, ponovi v Husserlovi fenomenologiji in da kljub nekaterim modifikacijam zaznamuje tudi Heideggerjevo misel. Marionov fenomenološki opus, ki ga povezujemo s tremi glavnimi deli (1989, 1997, 2001,), si zato postavi ambiciozen cilj, na novo premisliti fenomenološka izhodišča, to pa ne pomeni nič manj kakor na novo utemeljiti filozofijo. Ali je paradokсно izkustvo, kakor ga doživimo pred ikono, ko se nam presežno daje po svoji lastni iniciativi in zunaj obzorja naših pogojev, osamljen primer ali pa je to v resnici temeljna zahteva tudi pri spoznavanju drugih fenomenov? Marion s Heideggerjem verjame, da je cilj spoznanja fenomen, »kakor se kaže iz sebe samega« (Heidegger 1986, 34), toda po njegovem tega cilja ne doseže niti Husserl s privilegiranjem teoretske intenci-

onalnosti, ki fenomen že vnaprej misli na način predmetnosti, niti Heidegger, ki resda prepozna Husserlovo zoženje, vendar pa s predpostavko obzorja biti, ki omogoča konstitucijo bivajočega, fenomenu spet postavlja svoje pogoje. Zato Marion zahteva tretjo redukcijo, da pride do tiste *danosti* fenomena, ki je pred njegovim poznejšim zoženjem na bivajoče (Heidegger) ali na predmet (Husserl). Zadnji korak fenomenološke redukcije, kakor jo zagovarja Marion, mora razkriti prvotno *danost* (oziroma »dajanje«, fr. *donation*) fenomenov. Preden ga sprejme človeško spoznanje, *se* fenomen daje, najprej se daje. Če se daje, daje *sebe*. Zato ima specifično »sebstvo« (fr. *soi*) ali »na-sebstvo« (podobno kakor govori Kant o »stvari na sebi«), kajti le če je fenomen najprej *on sam*, potem lahko *sebe* daje in ni zgolj konstrukt naše lastne intencionalnosti.

Predpostavka, da ima fenomen svoje sebstvo, ki je pred njegovo fenomenalizacijo (upojavitvijo) za prejemnika, je s Husserlovega vidika nesprejemljiva, kajti besedo fenomen vpelje Husserl prav zato, da poudari neločljivo povezanost razodevajoče se stvari z intencionalnostjo zavesti. Za Husserla dobesedno nima smisla govoriti o *stvari na sebi*, kajti smisel se vzpostavi le v odnosu do zavesti. Razlikovanje med tem, kdaj se neka stvar daje kot ona sama in kdaj ne (oziroma se daje pomanjkljivo), se dogaja znotraj zavesti. Pri zavedanju lahko razlikujemo različne stopnje: od nejasne in nedoločne predstave stvari vse do njene polne danosti, ko imamo opravka z neposrednostjo njenega zrenja (nem. *Anschauung*, fr. *intuition*<sup>2</sup>) in se nam stvar tako rekoč daje v živi navzočnosti kot ona sama. V tem primeru pri Husserlu govorimo o polnem ali adekvatnem fenomenološkem spoznanju. Toda za Mariona takšno spoznanje ni dovolj, kajti v »adekvaciji« se stvar »poenači« (lat. *ad-aequo*) z našimi intencami (z našim intencionalnim obzorjem) in se podredi naši meri. Pri ikoni je postalo razvidno, da je ni moč adekvatno razumeti, ker je vedno več od tistega, kar lahko sprejme intencionalna zavest. Poleg razlikovanja med pomanjkljivo in adekvatno izpolnitvijo intencionalne odprtosti skozi intuitivno danost fenomena je po Marionu treba vpeljati še tretjo možnost: fenomen v svojem dajanju (skozi zrenje oziroma intuicijo) preplavi intencionalno odprtost subjekta do te mere, da se »razlije« onkraj vseh možnosti (intencionalnega dojetja) in da ga zaradi tega presežka (in torej ne zaradi pomanjkljivosti) ni moč adekvatno spoznati. Kadar je pri dajanju fenomenov navzoč presežek (fr. *excès*), ki ga ni moč ukiniti in ki onemogoča adekvacijo med zavestjo in fenomenom, imamo opravka z »nasičenimi« fenomeni. Ti fenomeni utelešajo svojevrsten paradoks, kajti »dajejo« vedno več od tistega, kar lahko zavest sprejme in pojmovno dojame.

Glede na Kantovo razdelitev kategorij (kvantiteta, kvaliteta, relacija, modalnost) Marion razlikuje štiri vrste nasičenih fenomenov (1997, 280). Med njimi poleg ikone, telesnosti (fr. *chair*) in dogodka (fr. *événement*) zdaj zasledimo tudi malika oziroma idol. Vsaka od teh vrst na presežen način preplavi (nasiti, saturira) en

<sup>2</sup> Intuicija tukaj nima nobene zveze s sodobno psihološko rabo tega pojma, temveč je zvesta svojemu latinskemu izvoru. Po Kantu pri konstituciji predmetnosti lahko razlikujemo intuitivno (zrenjsko) receptivnost na ravni čutnosti in pojmovno (kategorialno, »intencionalno«) spontanost na ravni razuma. Marion zato razlikovanje med »intuicijo« (čutno sprejemanje »od zunaj«) in »intencionalnostjo« (pojmovno zasnutje »znotraj« zavesti); to uporablja tudi pri opisovanju Husserlove fenomenologije.

vidik kategorialnosti: pri ikoni se zgodi preseganje kategorij modalnosti, malik pomeni eksces za kategorije kvalitete, dogodek presega kategorije kvantitete, živeta telesnost pa transcendirata vsako možnost relacije. Tu nas zanima predvsem Marionova analiza malika in ikone. Oba imata naravo nasičenega fenomena in utelešata dva različna načina presežnosti. Oba sta v tesni povezavi z vidnostjo, čeprav imata do nje diametralno različen odnos. Pri maliku govorimo o stopnjevanju oziroma intenziviranju vidnosti. Marion uporabi metaforo močne svetlobe, ki nas zaslepi s svojo intenzivnostjo, ker je njena danost močnejša od vsake sposobnosti sprejetja. Ta intenzivnost lahko sproži neskončno mnogoterost pomenov, s katerimi gledajočega, na primer, nagovarja kip grškega boga. Toda kako je ta nova Marionova interpretacija združljiva z zgodnjo analizo malika, pri kateri je ta v prvi vrsti projekcija svojega lastnega pogleda – torej pravo nasprotje presežni nasičenosti? Marion (2001, 73) pojasni: oblikovanje malika, v katerem se zrcali moj lastni žarek pogleda, je v bistvu posledica, da zaradi presežne vidnosti, s katero se mi razodeva fenomen, potrebujem »zamejitev« tega sijanja s svojimi lastnimi pojmi (*definirati* pomeni *zamejiti*) in pri tem zasnujem idol po svoji meri (tako razloži Marion tudi nastanek »idolov« v sodobni družbi). Korak dalje glede na zgodnje analize je torej v tem, da tudi pred idolom človek izgubi vlogo transcendentalnega subjekta in se znajde v odnosu do specifične presežnosti, ki je ne more obvladati. Konstitucija malika kot zamejitev pomena se dogodi šele pozneje, potem ko je prejemnik že preplavljen s presežkom vidnosti in neizčrpnih pomenskih možnosti (Marion 2001, 65). Ob tem postane očitno tudi, da je malik v pozni Marionovi razlagi omejen na vidnost oziroma na kvaliteto (v smislu kategorije) in da posebno vlogo pri tej zvrsti fenomenalnosti dobi slika (v smislu upodabljalno umetnosti, fr. *peinture*). Ob tem ne smemo prezreti, da gre Marionu za rehabilitacijo umetnosti kot mesta razodevanja presežnosti. Umetniško delo, ki vedno bolj nadomešča govor o maliku (to pa maliku odvzame negativni prizvok), dobi svoje lastno presežno »sebstvo«, ki človeku ne dovoli, da bi ga intencionalno obvladal in ga podredil svoji objektivaciji.

Ikona s svojim privilegiranim odnosom do obraza pomeni nasičenost z vidika modalnosti. Ta kategorija pri Kantu ne določa predmeta, temveč način (modalnost), kako predmet izkuša spoznavajoči subjekt (kot možnega, kot dejanskega ali kot nujnega). Po Marionu je pri ikoni (oz. obrazu) ključno to, da zaradi obrnitve intencionalnosti načelno ne more postati predmet moje izkušnje. Zato obraz (druga človeka) presega vsak možen način, ki bi ga jaz utegnil zavzeti do njega. Zgodi se prav nasprotno: obraz je tisti, ki me je vedno že prehitel in sem jaz pod njegovim pogledom. Pri tem moramo opozoriti še na neki pomemben premik v Marionovi misli. V začetku je imela ikona eksemplarično vlogo za razumevanje božje transcendence in njegovega razodetja, po novi zastavitvi fenomenologije pa se to spremeni (Marion 2001, VI). Vsaka od štirih zvrsti nasičenih fenomenov pomeni svoj način, kako se presežnost daje prejemniku. Krščansko razodetje, ki se je dopolnilo v Jezusu Kristusu, v zdajšnji Marionovi razlagi nadgradi vse štiri zvrsti presežnosti in jih povzame. V Kristusu se razodene transcendence tako z vidika ikone (Kristus je »ikona nevidnega Boga«, Kol 1,15) kakor z vidika vidnosti (zglede spre-

menjenje na gori, Mt 17,2), tako z vidika dogodka (Jezus kot enkratni dogodek v zgodovini) kakor z vidika inkarnirane telesnosti (utelešeni, učlovečeni Bog). Krščansko razodetje je torej nasičeni fenomen *par excellence*. Toda do tega razodetja se ni moč dokopati po »naravni« potji s fenomenološko analizo. Bog se je razodel po svoji lastni iniciativi in Marion potegne jasno ločnico med fenomenologijo kot filozofijo in teologijo. Fenomenologija lahko govori samo o formalnih *možnostih* razodetja (presežnosti), torej o možnih načinih, ki jih analizira pri nasičenih fenomenih, *dejanskost* božjega razodetja pa je onkraj njenega dometa in sestavlja temelj za teologijo. Toda vrnimo se k podrobnejši analizi ikone in malika glede načina njune danosti, še posebno glede njunega sprejetja pri prejemniku. To vprašanje zadeva hermenevitično razsežnost pri razodevanju obeh fenomenov.

### 3. Hermenevtika danosti pri maliku in pri ikoni

Ker Marion ikono razume v širšem smislu in tudi obraz (ali obličje sočloveka) razlaga na način ikone, bomo sledili njegovim analizam obraza v delu *O presežku: Študije o nasičenih fenomenih* (2001). Podobno vlogo kakor obraz pri fenomenu ikone ima pri fenomenu malika umetniška slika, ki prav tako stopi v ospredje Marionovih izvajanj znotraj omenjenega dela. Kako se prejemniku daje fenomen obraza? Medtem ko slika zaslepi gledajočega zaradi neznosne intenzivnosti svoje vidnosti, pa je obraz negledljiv (fr. *irregardable*; Marion 2001, 135) zaradi absolutnega pomanjkanja vidnosti. Če gledam drugega človeka v oči, ga gledam v praznino njegovih zenic – kjer ni videti nič. Seveda je obraz fizično viden, toda gledati zgolj vidljivost obraza (njegovo fizionomijo in zunanje lastnosti) pomeni, zgrešiti drugega človeka (čeprav se razodeva v svojem obrazu). Drugega ni moč gledati prav zato, ker me gleda kot prvi in ker ta njegov pogled prehititi in »preplavi« vsak moj poskus, da bi si o njem oblikoval neki določen pojem ali zapolnil neko določeno predstavo. Drugi se mi daje onkraj svoje vidnosti in mi pokaže absolutno mejo mojega pogleda. Toda ta njegova danost, ki ostaja zunaj dosega transcendentnega subjekta in intencionalne konstitucije pomena, ne pomeni odsotnosti smisla. Obraz drugega me kliče. Po Marionu vsak nasičen fenomen s seboj prinaša svojevrsten poziv (fr. *appel*). Pri obrazu ta klic ali poziv Levinas tolmači kot etično zapoved: »Ne zagreši umora!« (Levinas 1961, 173) Toda Marion verjame, da poziva, ki prihaja od nasičenega fenomena, ni moč enopomensko določiti, temveč ta poziv sproži raznolike razlage in interpretacije. V tej točki po Marionu vstopi hermenevtika. Fenomen se daje na način presežnosti, ki je naše pojmovanje ne more nikoli ustrezno zaobjeti in izraziti. Zato se rodijo vedno nove razlage. Medtem ko Levinas govori o enopomenskosti (etičnega) poziva, ki ga doživi človek pred obrazom drugega, pa po Marionu ta poziv »lahko sproži različne interpretacije, obnašanja in pomene, lahko nasprotne in brez prestanka nove«; obraz »sproži neskončno različnost pomenov, ki so vsi možni, vsi provizorični, vsi nezadostnik« (Marion 2001, 141). Poleg etičnega pomena, ki ga poudarja Levinas, lahko v pozivu obraza slišimo tudi druge pomene – na primer: »Ljubi me!« Zato Marion pou-

darja neizčrpnost hermenevtičnega razlaganja. Toda »hermenevtika brez konca« (125) ne pomeni, da hermenevtično množstvo pomenov nima jasne meje. To mejo določa specifičnost fenomena obraza, ki se razlikuje od drugih načinov nasičenosti, zlasti od malika oziroma od slike.

Tudi pri umetniški sliki je na delu hermenevtična razsežnost, ki se rodi iz paradoksnega sprejemanja njene ekscesivne vidnosti. K sliki se vedno znova vračamo in v njej vsakokrat vidimo kaj novega. Slike ne dojamemo z enim pogledom in je ne moremo ujeti v en sam pomen. Nenehno nas nagovarja in v nas sproža množstvo doživetij in razlag. Toda ali lahko tudi pri fenomenu slike govorimo o specifičnem pozivu, ki prihaja iz nje same in ki onemogoča, da bi jo podredili objektivaciji? Če je umetniško delo nasičeni fenomen, potem mora prav tako imeti »nasebnost«, ki je pred prejemnikom, in tudi tedaj se mora zgoditi svojevrsten obrat intencionalnosti (ko pomena ne določa intencionalni subjekt, temveč ga subjekt prejema od presežnega fenomena). Ta obrat intencionalnosti Marion označi s pojmom anamorfoze. V umetnosti anamorfoza pomeni, da neko umetniško delo v polnosti doživimo šele, ko do njega zavzamemo ustrezen pristop oziroma pravo smer pogleda. Znan zgled je Holbeinova slika Veleposlaniki, ki je lahko gledamo iz vsake perspektive, toda šele ko usmerimo svoj pogled nanjo iz neke določene (skrite) točke, vidimo tisto polnost, ki od drugod ni vidna. Za Mariona to pomeni, da ima slika neko določeno »sebstvo« in da ni subjekt tisti, ki bi jo lahko podredil svojemu pomenu, temveč da odgovarja na poziv, ki ga narekuje slika sama. Anamorfoza pomeni, da mora gledalec svojo »formo« (gr. *morphē*) pristopa zasnovati »v skladu s formo« (*ana-morphosis*), ki jo narekuje fenomen sam. V širšem smislu anamorfoza za Marion pomeni upor proti Kantovemu kopernikanskemu obratu, ki še dalje vztraja tudi v Husserlovi fenomenologiji: da se morajo namreč fenomenom ravnati (formirati) po transcendentalnih možnostih ali formah subjekta. Po njegovem »ana-morfoza« označuje to, da fenomen prevzame formo, izhajajoč iz sebe samega« (Marion 1997, 176). To je zagovor presežnosti fenomenov, ki se ne pustijo podrediti intencionalnim lovkam subjekta.

Podreditev presežnemu fenomenu ne pomeni, da sta prejemniku odvzeti svoboda in ustvarjalnost. Ko pred Holbeinovo sliko najdemo ustrezno perspektivo pogleda, lahko šele zares odkrijemo neizčrpano nasičenost pomenov, ki jih slika posreduje. Toda kakor že pri obrazu nastopi ta ustvarjalna hermenevtika šele po danosti (sebe-dajanju) fenomena. Utemeljena je v presežku, ki pripada nasičenemu fenomenu, in ne v transcendentalnem subjektu. Hermenevtično razlaganje, ki ga opravlja prejemnik, se ne dogaja spontano, *sponte sua*, temveč »odgovarja« na nasičenje, ki prihaja od fenomena. Svoboda razlaganja je v odgovornosti do tistega, kar se daje iz sebe – tukaj fenomen slike. Marion bi torej vztrajal, da ima vsako umetniško delo svoje »sebstvo«, ki ne dovoljuje, da bi ga podredili nasilnosti svoje lastne interpretacije. To drugače lahko storimo, vendar se ob tem zapremo za njegovo resnico, za to, kar je ono samo. Podobno se lahko zapremo pred klicem obraza in mu hočemo določiti pomen pa svoji lastni volji. Marion želi rešiti presežnost fenomenov in obenem spremeniti status subjekta. Subjekt ni več središče, ki vsem fenomenom – torej vsemu, kar je – podeljuje in določa pomene,



temveč prejemnik oziroma »obdarjeni« (fr. *adonné*; Marion 1997, 369), ki skozi čudež danosti (v smislu dajanja in podarjanja) fenomenov prejema pomene in v tem prejemanju prejema tudi samega sebe.

#### 4. Status prejemnika in predhodnost hermenevtike

V dosednji predstavitvi je postalo očitno, da Marion zahteva radikalen obračun s transcendentnim subjektom, ki onemogoči nastop fenomenov, kakor se dajejo iz sebe in v moči samih sebe. Toda zdi se, da odstavitev subjekta in vpeljava prejemnika, ki pride na njegovo mesto, ni tako preprosta. Če prejemniku pripišemo povsem pasivno vlogo in iniciativo v celoti prenesemo na sebe-dajanje fenomenov, potem nastopijo novi problemi, na katere je težko odgovoriti. Poziv ali nagovor (*appel*) ne more trčiti na popolno pasivnost prejemnika (kakor je npr. »pasivno« zrcalo ali fotoaparat), ker potem, strogo gledano, poziva sploh ni moč prejeti (*recevoir*). Kako bi bilo potem moč razlikovati nagovor ikone od nagovora umetniške slike? Prejetje nagovora predpostavlja aktivno držo odprtosti pri prejemniku. Toda kakor hitro govorimo o odprtosti, je to nevarno blizu pojmu obzorja, ki ima v fenomenološkem jeziku transcendentno vlogo (obzorje namreč vnaprej določa pogoje, kako se bo neki fenomen pokazal) in ki ga Marion vztrajno zavrača.<sup>3</sup> Odprtost je po definiciji pred tistim, kar se znotraj nje dogodi. Ta predhodnost pa lahko vodi k sklepu, da subjekt spet dobi središčno vlogo in da se fenomen lahko dogodi zgolj pod subjektivimi pogoji (odprtosti). Klasično pojmovanje hermenevtike, ki se je razvilo znotraj fenomenološke tradicije (Heidegger, Gadamer, Ricœur, Grondin), govori prav o tej nujnosti obzorja (razumevanja) kot načina odprtosti, ki ga ne moremo ločiti od spoznavajočega človeka. Toda ta odprtost se razlaga pozitivno (obzorje, ki omogoča in daje prostor drugemu, in ne nekaj, kar si drugo podreja in ga obvladuje). Prav tako pa obzorje odprtosti ni nekaj nespremenljivega, temveč ga človek lahko spreminja. Heideggerjevo razumevanje hermenevtike pravzaprav kliče po iskanju takšne odprtosti, da bi se v njej fenomeni lahko bolj pristno dogodili. Toda vse to je za Mariona premalo. Dokler vztrajamo pri odprtosti in kot posledica tega pri pojmu obzorja, po njegovem mnenju fenomenom postavljamo pogoje in ne dovolimo, da bi se nam »dali« iz sebe samih oziroma začeni iz sebe samih.

Marion se zaveda težavnosti svojih stališč, vendar vztraja pri absolutni iniciativi fenomenov in pri sekundarni vlogi subjekta kot prejemnika. Kljub temu pa priznava, da prejemnik ne more biti zgolj pasivni »ekran« (Marion 1982, 58) za manifestacijo fenomenov. Zato si prizadeva za povsem novo razumevanje prejemnika, ki naj bi nadomestil dosednji pojem subjekta in bi presegel klasično dihotomijo med aktivnostjo in pasivnostjo (Marion 2005, 149). Napačno bi bilo predpo-

<sup>3</sup> V nasprotju z Marionom Levinas, ki si prav tako prizadeva za novo razumevanje transcendence, priznava, da fenomenologija ni možna brez pojma obzorja (Derrida in Marion 1999, 66). Zato svojo etiko umesti onkraj fenomenologije. Toda celo tedaj se postavi vprašanje, ali subjekt lahko sprejme klic drugega brez ustrezne odprtosti in ali ni potrebno hermenevtično posredovanje med etiko in fenomenologijo (Klun 2012, 677).

staviti, da je prejemnik pred fenomeni (to bi vključevalo apriornost), toda prav tako ni moč trditi, da pride (časovno) za njimi. V resnici govorimo o svojevrstni istočasnosti, kajti fenomen se ne more dogoditi brez prejemnika, po drugi strani pa tudi prejemnik prejme sebe (in se tako vzpostavi) v tem istem dejanju, v katerem se (mu) dogodi fenomen. Marion zahteva, da mislimo onkraj ustaljenih vzorcev in da priznamo: izhodišče vsega je »danost« (ki nosi konotacijo daru in podarjenosti). Danost fenomena je tisto prvo, kar je globlje od nastopa (kot fenomenalizacije) fenomena, pa tudi prejemnik sebe prejme iz danosti, dan je namreč samemu sebi. Podobno kakor paradokсна istočasnost (fenomena in sebe) se dogaja tudi povezava med aktivnostjo in pasivnostjo pri prejemniku. V trenutku, ko se mu fenomen daje, prejemnik ni čista pasivnost, kajti tedaj ne bi mogel ničesar prejeti (Leask 2006, 189). Prejemnik ohranja (aktivno) možnost odločitve v odnosu do danosti: »Odločitev, da odgovorim (*répondre*), torej da prejmem (*recevoir*), gre pred možnostjo, da vidim (*voir*), torej da pojmovno zapopadem (*concevoir*).« (Marion 1997, 420) Element odločitve – ali je prejemnik razpoložljiv za danost fenomena ali pa se pred njim umakne oziroma noče odgovoriti na njegov poziv (Marion 2012, 141) – v razvoju Marionove misli prihaja vse bolj v ospredje. Čeprav je obdarjeni sebi dan, je obenem obdarjen tudi s svobodo odločitve, s katero povratno določa odnos do presežnih fenomenov. S tem pa svojevrstno odloča tudi o njihovem nastopu (Carlson 2007, 171). Toda ali potem dejavnik odločitve ne dobi tiste vloge, kakršno hermenevtika pripisuje obzorju? Ali ni to odločitev za odprtost, katere nasprotje bi bila »zaprtost« za prejetje fenomena?

Ta vprašanja lahko konkretiziramo pri nasičenih fenomenih ikone in malika. Ali se pred ikono zgodi *samodejni* obrat intencionalnosti (ko ne gledam ikone jaz, temveč ikona gleda mene)? Ali ni za to paradokšno izkustvo, v katerem me nagovarja nevidna presežnost onkraj vidne podobe ikone, potrebna najprej moja odločitev, da se ustrezno odprem in razpoložim? Kaj pa, če niti odločitev ne pomaga, ker prejemnik nima ustrezne religiozne senzibilnosti oziroma potrebne religiozne »odprtosti«? Kaj se spremeni, če nekdo ikono vidi zgolj kot umetnino? Podobna vprašanja zadevajo tudi umetniško delo, pred katerim lahko doživim razodetje globine in presežnosti, lahko pa za to izkustvo ostanem zaprt. Marion bi rekel, da prejemnikova odločitev ne vpliva na izvorno danost nasičenega fenomena, ki je pobudnik poziva, in je v tem smislu pred prejemnikom. Kaj pa, če kot prvo odločitev ni sprejeta *po* danosti fenomena, temveč *pred* njim: kot odločitev za odprtost, kot hoteti biti odprt in kot pripravljenost na anamorfozo (v smislu iskanja ustreznega prejetja)? Res je, da odprtost ne more pomeniti oblikovanja takšnega obzorja, ki bo razodevajočemu fenomenu odvzel njegovo svojskost in ki bi vnaprej določil njegov smisel. Toda očitno se odprtost (in kot posledica tega obzorje) lahko razume tudi drugače: kot omogočanje (prihoda) drugega *kot* drugega, v njegovi presežnosti in paradoksnosti. Tedaj hermenevtika ni ovira za razodetje presežnosti, temveč hrepenenje po tem, da bi jo ustrezno (s)prejeli.

Čeprav je bil Marion že večkrat soočen s kritiko, da premalo upošteva aktivno plat subjekta in njegovo hermenevtično vlogo pri danosti nasičenih fenomenov (Greisch 1999; Grondin 1999; najceloviteje pa Mackinlay 2010), vztraja pri stališču,

da je pred vsakim hermenevtičnim razumevanjem najprej danost kot tisto, kar je pred subjektom in neodvisno od njega. Po svoje je njegovo vztrajanje razumljivo, ker preprosto noče dovoliti, da bi človek, ki je v radikalnem smislu »prejemnik« (sebe in razodevajoče se stvarnosti) uzurpiral svoj položaj in postal nosilec in »podlaga« (*subiectum*) sebe in celotne stvarnosti. Toda morda je hermenevτικο in pojem obzorja moč razumeti na način, ki ne bo vodil v takšno uzurpacijo subjekta. Ikona in umetniško delo nas nagovarjata vsakokrat drugače. Iskanje ustrezne (hermenevtične) odprtosti za njun nagovor ne pomeni težnje, da bi si ju podredili. Podobno velja tudi za odnos do transcendence – preizpraševanje svoje lastne odprtosti kot pogoja za možnost njenega »doživetja« ni nujno ovira za pristno »dajanje« in razodetje transcendence (iz nje same), temveč prizadevanje za to, kako bi jo resnično prejeli.

## Reference

- Carlson, Thomas A.** 2007. Blindness and the Decision to See: On Revelation and Reception in Jean-Luc Marion. V: Kevin Hart, ur. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, 153–179. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Derrida, Jacques, in Jean-Luc Marion.** 1999. On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kerney. V: John Caputo in Michael Scanlon, ur. *God, the Gift, and Postmodernism*. 54–78. Bloomington: Indiana University Press.
- Greisch, Jean.** 1999. Index sui et non dati: Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation. *Transversalités*, št. 70 (april–junij): 27–54.
- Grondin, Jean.** 1999. La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion. *Dialogue* 38, št. 3:547–559.
- Heidegger, Martin.** 1986. *Sein und Zeit*. 16. izd. Tübingen: Niemeyer.
- Klun, Branko.** 2012. L'ontologie est-elle totalitaire? Une relecture critique de Levinas. *Revue philosophique de Louvain* 110, št. 4:659–683.
- Leask, Ian.** 2005. The Dative Subject (and the »Principle of Principles«). V: Ian Leask in Eoin Cassidy, ur. *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*, 182–189. New York: Fordham University Press.
- Levinas, Emmanuel.** 1961. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- . 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.
- Mackinlay, Shane.** 2010. *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.
- Marion, Jean-Luc.** 1977. *L'idole et la distance: Cinq études*. Pariz: Grasset & Fasquelle.
- . 1982. *Dieu sans l'être*. Pariz: Fayard.
- . 1989. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Pariz: PUF.
- . 1997. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Pariz: PUF.
- . 2001. *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Pariz: PUF.
- . 2005. *Le visible et le révélé*. Pariz: Cerf.
- . 2012. *La rigueur des choses: Entretien avec Dan Arbib*. Pariz: Flammarion.
- Petkovšek, Robert.** 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.