

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 principielpno 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.<sup>1</sup> 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

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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

---

<sup>2</sup> 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«.<sup>3</sup> 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

<sup>3</sup> 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 dojemanju 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 oglašča 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 zdvo mljenja 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 brezvprašajnskost *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 *ustanavljati 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.<sup>4</sup> 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

---

<sup>4</sup> 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 znajdemo 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.