

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 535—546

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 165.62

DOI: 10.34291/BV2022/03/Klun

© 2022 Klun, CC BY 4.0

Branko Klun

Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo

Rosa's Concept of Resonance in Dialogue with Phenomenology

Povzetek: Rosov projekt sociologije dobrega življenja, ki najprej analizira moderno odtujenost človeka v družbi pospeševanja, nato pa zanjo ponudi rešitev skozi pojem resonance, gradi na različnih filozofskih predpostavkah, ki presegajo okvire sociologije. Čeprav se Rosovo misel običajno povezuje s filozofsko tradicijo kritične teorije (frankfurtske šole), pa njegov pristop izkazuje veliko sorodnost s temeljnimi idejami fenomenologije – tako iz njenega zgodnjega obdobja (Husserl, Heidegger) kot pri poznejših avtorjih (Levinas, Henry, Marion, Chrétien). Resonanca predpostavlja nov odnos do sveta, drugačen od moderne (Galilejeve) znanosti in njenega tehničnega obvladovanja sveta. V odnosu do sveta zahteva odprtost za nepredvidljiv dogodek, za držo sprejemanja in dopuščanja. V resonančni drži človek odgovarja na klic, ki prihaja od neobvladljive drugosti. Aktivnost in dominacijo nadomestita odzivnost in odgovornost. Resonančni odnosi človeka spreminjajo – in ga tako rešujejo iz začaranega kroga pospeševanja v odtujenem svetu.

Ključne besede: Hartmut Rosa, resonanca, fenomenologija, Husserl, Heidegger, odtujenost

Abstract: Rosa's project of a sociology of the good life, which first analyses the modern alienation of man in the acceleration society and then offers a solution to it through the concept of resonance, is based on various philosophical assumptions that go beyond sociology. Although Rosa's thought is usually associated with the philosophical tradition of Critical Theory (of the Frankfurt School), his approach shows a great affinity with the fundamental ideas of phenomenology, both in its early period (Husserl, Heidegger) and in later authors (Levinas, Henry, Marion, Chrétien). Resonance presupposes a new attitude towards the world, different from modern (Galilean) science and its technical mastery of the world. It requires an openness to the contingency of the event, an attitude of acceptance and letting-be in relation to the world. In the attitude of resonance, one answers the call that comes from an uncontrollable otherness. Activity and domination are replaced by responsiveness and responsibility. Reso-

nant relationships transform the human being and rescue him/her from the vicious circle of acceleration in an alienated world.

Keywords: Hartmut Rosa, resonance, phenomenology, Husserl, Heidegger, alienation

Hartmut Rosa je sociolog, ki je najprej zaslovel z analizo modernosti z vidika pospeševanja – temu pripisuje temeljno krivdo za sodobno odtujenost človeka. V nadaljevanju je uvedel pojem resonance, s katero na ta problem odgovarja – in se zavzema za celovito spremembo človekove drže do sveta. Nasprotno pa fenomenologija predstavlja filozofsko smer, katere utemeljitelj je Edmund Husserl in se od sociologije po svojih metodičnih predpostavkah in motivih razlikuje. Čeprav gre za metodološko različni disciplini, ne gre pozabiti, da se je sociologija – podobno kot mnoge druge vede – razvila iz filozofije in da je kljub naraščajoči prevladi empirične metode v odnosu do filozofije ohranila privilegiranost. Filozofsko ozadje Rosovih socioloških pogledov običajno povezujemo s kritično teorijo frankfurtske šole, pri kateri so ključna imena Max Horkheimer, Theodor Adorno in Herbert Marcuse ter nekoliko pozneje Jürgen Habermas. Res je, da je tudi pri Rosi v središču pojem odtujenosti, ki že od Marxa dalje povzema kritično držo do moderne družbe in do prevlade kapitalističnega sistema – ki naj bi človeka razčlovečil in ga samemu sebi odtujil. Toda Rosove ambicije so širše od družbene kritike in posegajo na področje temeljnih vprašanj, ki jih običajno povezujemo s filozofijo. Kaj je temelj človekovega odnosa do sveta? Kako človek vrši svoje bivanje v svetu? V čem je ‚dobro‘ življenje človeka in kako naj ga doseže? Čeprav Rosa uvaja »idejo resonance kot sociološki koncept« (2018), pa ta pojem v sebi skriva filozofske predpostavke in implikacije, ki so širše od dediščine kritične teorije. Zato ga želim privedi v dialog s filozofsko dediščino – še posebej s fenomenologijo kot eno najvplivnejših sodobnih filozofskih smeri.

1. Pojem resonance v sociološkem kontekstu

Rosa povezuje vznik sociologije kot samostojne vede z razvojem modernosti, ki je zamajala »prejšnje politične in filozofske oblike refleksije o družbi« (Rosa, Strecker in Kottmann 2018, 15). Sociološke teorije so se razvile kot »teoretska reakcija na opazovane procese sprememb« (17) – in prav zato Rosa zasnuje celovit pregled moderne sociologije ter njenih poglavitnih predstavnikov.¹ Toda bolj kot ta pregled

¹ V tem zelo uspešnem učbeniku, ki je doživel tretji ponatis, Rosa sistematično povezuje poglavitne sociološke teme in avtorje. Pri razvoju modernosti razlikuje štiri razsežnosti: domestikacija (človekovo naraščajoče podrejanje naravnih sil in virov), racionalizacija (racionalno utemeljevanje, razumsko obvladovanje sveta), diferenciacija (razpad enotnosti družbe v različne samostojne sfere) in individualizacija (posameznik postane zadnja instanca vseh utemeljevanj). Obenem pa v razvoju razlikuje tri faze: zgodnja modernost (razkroj tradicij in institucij), razvita modernost (trdnost, gotovost, predvidljivost) in pozna modernost oziroma postmodernost (problem stalne odprtosti in nedoločljivosti). Iz križanja treh faz razvoja s štirimi razsežnostmi Rosa postavlja osnovo za razdelitev poglavitnih socioloških avtorjev. V zgodnjo modernost šteje Marxa (domestikacija), Webra (racionalizacija), Durkheima (diferenciacija) in Simmla (individualizacija). V razviti modernosti prednjačijo predstavniki frankfurtske šole:

je za Rosovo prepoznavnost pomembno njegovo prvo izvirno delo, v katerem je podal celovito analizo razvoja modernosti z vidika temporalnosti in spreminjanja časovnih struktur (2013). Že izbira vidika je pomenljiva in priča o domiselni sintezi filozofske refleksije s sociološko empirično stvarnostjo. Rosa ne analizira časovnega poteka modernosti – kar bi bilo trivialno –, temveč razvoj časovnih struktur, ki so temu poteku osnova. Njegova temeljna hipoteza je, »da modernizacija ni le večstopenjski proces v času, temveč pomeni najprej in v prvi vrsti strukturno (ter kulturno zelo pomenljivo) transformacijo samih časovnih struktur in obzorij. Smer sprememb najbolje povzame pojem *družbenega pospeševanja*.« (5) Filozofsko bi rekli, da je njegovo vprašanje glede časa *transcendentalno* – v smislu kot čas razume Kant in pozneje v spremenjeni obliki Heidegger. Čas ima določeno shemo (Kant) ali strukturiranost obzorja (Heidegger), ki pogojuje doživljanje sveta, človeka in posledično družbe na transcendentalen način. Rosova teza je, da se skozi razvoj modernosti to obzorje časa nenehno krči oziroma da se vse dogajanje pospešuje. Za primer lahko vzamemo čas, ki je bil nekoč potreben za proizvodnjo nekega produkta, npr. dežnika. S tehnološkimi izboljšavami je nekoč dolgo obrtniško izdelavo posameznega dežnika nadomestila masovna proizvodnja, ki za izdelavo potrebuje le nekaj minut dela. Toda s spremljajočo pocenitvijo se je zmanjšala ‚živiljenjska doba‘ dežnika, ki ima kratek čas uporabe. Danes se dežnika ne izplača nositi v popravilnico, ker to z vidika cene in časa ni smotrno. Ob tem primeru lahko razložimo Rosovo razlikovanje treh razsežnosti pospeševanja (71). Najprej gre za tehnično pospeševanje, ki s tehničnimi inovacijami omogoča hitrejšo produkcijo, transport in komunikacijo – kar pa vpliva na pospeševanje družbenih sprememb. V primerjavi s starejšo generacijo je pri današnjih mladih v odnosu do dobrin prišlo do velike spremembe, začenši z banalnim primerom, kot je dežnik. Tehnično in družbeno pospeševanje pa vplivata tudi na tempo življenja na individualni ravni. Čeprav bi morala lažja cenovna dostopnost dežnika posamezniku omogočiti več časa za počitek, v resnici narašča potreba po vse boljših in modernih dežnikih, predvsem pa po mnogih drugih dobrinah, ki v sodobnem času ne smejo manjkati. Tako se sklene »krog pospeševanja« (151), ki je v resnici nevarna spirala: tehnične izboljšave, ki naj bi prihranile čas, pospešujejo družbene spremembe. Te vplivajo na vse hitrejši tempo življenja, ki zato sili k novim tehničnim izboljšavam, ki naj bi nam čas privarčevale. To sebe poganjajoče pospeševanje Rosa imenuje tudi »frenetično mirovanje« (111) in ga primerja s hrčkovim kolesom. Lahko bi rekli, da se čas pospešuje do te mere, da na koncu skoraj obstane – v sodobni družbi nenehno tečemo in smo v stiski s časom, da bi v tej družbi sploh lahko »obstali« (119).

Ujetost posameznika v cikel pospeševanja hkrati pomeni ujetost v družbeno prevladujoči ideal življenja. Izpolnjeno življenje je namreč čim bolj ‚napolnjeno‘ življenje: posameznik naj bi v omejenem času življenja izkusil, užil, doživel čim več:

Adorno in Horkheimer (domestikacija) ter Habermas (racionalizacija). Razsežnost diferenciacije v tej fazi povezuje s Parsonsom in z Luhmannom, diferenciacijo pa z Eliasom. Zanimiva je tudi izbira in razdelitev avtorjev v postmodernem obdobju: Latour (domestikacija), teorija racionalne izbire (racionalizacija), Hardt in Negri (diferenciacija) ter Foucault (individualizacija). Tu se sicer na vrednotenje Rosovega pregleda sociologije ne osredotočamo, je pa to pomembno za razumevanje širšega konteksta, v katerem se giblje njegova sociološka misel in njene filozofske predpostavke.

»kdor živi dvakrat hitreje, lahko uresniči dvakrat več možnosti, ki jih nudi svet, in tako živi dvakratno življenje v času enega.« (310–311) Toda v resnici je ta drveči človek samemu sebi odtujen – in s tem Rosa povezuje tudi vse bolj razširjeno bolezen sodobnega časa: depresijo. Marsikdo bi rekel, da je rešitev v odločitvi posameznika, da iz začaranega kroga pospeševanja izstopi, vendar pa se pri tem podcenjuje moč družbe, iz katere ni mogoče kar tako izstopiti. Zato je po Rosi toliko bolj pomembno, da vladavino pospeševanja in naš odnos do časa problematiziramo na ravni celotne družbe. »Kako hočem preživeti svoj čas?« je časovna različica etičnega vprašanja »Kako hočem živeti?« (315) Zato že v uvodnem poglavju napove, kaj je daljnosežnejši cilj njegovega projekta: sociologija dobrega življenja (32). Drugače kot »filozofija dobrega življenja, ki bi morala razviti abstraktne etične kriterije za način življenja«, naj bi sociologija izhajala »iz družbeno prevladujočih idej uspelega življenja« in jih kritično preverjala glede na njihove »strukturne pogoje« (32).

V svojem drugem glavnem delu Rosa (2019) podaja odgovor na človekovo odtujitev v družbi pospeševanja. Ob tem uvaja pomembno metodično predpostavko: »[K]ako se razlikuje dobro življenje od manj dobrega življenja, lahko prevedemo v vprašanje, kako se razlikujeta uspešen in neuspešen odnos do sveta.« (5) Sociologijo dobrega življenja lahko prevedemo v sociologijo človekovega odnosa do sveta, kar je tudi podnaslov knjige. Kot antipod odtujenemu odnosu do sveta Rosa uvaja pojem resonance (30) – ta postane središče in hermenevitično orodje vseh nadaljnjih analiz. Pri tem lahko opazimo metodični premik od tematike časovnosti k tematiki sveta. Rosa želi pokazati, kako pospeševanje temelji na določenem odnosu do sveta – in da je problem pospeševanja moč reševati zgolj v okviru celovite spremembe človekovega odnosa do sveta. Kaj so temeljne razlike med odtujenim in pristnim, tj. resonančnim odnosom do sveta? Pri odtujenem odnosu manjka ustrezna odzivnost, zato svet človeka ne more ‚nagovoriti‘. »Odtujitev je torej odnos, ki ga zaznamuje odsotnost resnične, živahne izmenjave in vezi: med tihim in sivim svetom ter ‚otopelim‘ subjektom ni življenja, oba se zdita ali ‚zamrznjena‘ ali pa zares kaotična in vzajemno odbijajoča.« (Rosa 2018) Nasprotno pa se pri resonančnem odnosu subjekt čuti nagovorjenega. Ljudje, kraji, stvari in vse, kar v svetu srečuje – vse se ga dotakne, ga razgiba, ga kliče k odzivu in odgovoru. Ob tem ne zadostuje zgolj občutenje (afektiranost kot pasivno doživetje nagovorjenosti in prva razsežnost resonance), ampak je potreben dejaven odziv. Ne zgolj mehaničen in instrumentalen odziv, temveč kreativen odgovor, skozi katerega subjekt samega sebe (razsežnost lastne učinkovitosti) izrazi in s tistim, kar ga je nagovorilo, vzpostavi vez. Tako nastopi živ odnos, sposoben preobražati tako subjekt kot njegov korelat (razsežnost transformacije). Četrta razsežnost resonančnega odnosa je ‚neobvladljivost‘ (nem. *Unverfügbarkeit*, angl. *uncontrollability* [Rosa 2020]), ki pomeni nasprotje načrtovanju, nadzoru in razpolaganju. Vznik in izvrševanje odnosa ne moreta biti podvržena nadzoru in obvladovanju subjekta, temveč ohranjata značaj nepredvidljivosti, presenečenja – in s tem tudi zastojnosti.

Resonanca kot odgovor na odnos z ‚drugim‘, ki si ga subjekt ne more podrediti, ni isto kot konsonanca oziroma popolna harmoničnost – ki bi razliko med členi v

odnosu ukinila. Prav tako pa resonanca ni možna pri drugi skrajnosti, pri disonanci, kjer gre za nepremostljivo razglašenost in konflikt (Rosa 2018). Resonanca drugost in razliko zahteva, toda obenem se je sposobna z njo ‚uglaševati‘ in tako vzpostavljati pristen odnos (Žalec 2021, 830–831). Rosa (2019, 195) razlikuje različna področja sveta in resonančne odnose deli v horizontalne (do soljudi), diagonalne (do stvari) in vertikalne (do presesegajočih celot). Zdi se, da skozi ta pojem zasnuje celovito sociološko razlago sodobnega sveta in njegove (post)moderne krize. Še več, Rosov pojem resonance ima normativni značaj: njegova sociologija dobrega življenja vključuje etiko, ki jo uteleša resonančni imperativ. Tudi nasploh je Rosov pristop prežet s filozofskimi elementi, za katere je navdih dobil zunaj kritične teorije in sociološke tradicije frankfurtske šole. To še posebej velja za njegov odnos do fenomenologije, katere predstavniki so v Rosovih delih sicer navajani le redko.

2. Problem odnosa do sveta v fenomenologiji

Čeprav Husserl izraza ‚odtujenost‘ ne uporablja, je prepričan, da človek v svoji »naravni drži« (Husserl 1977, 56) do sveta živi v določeni nevednosti oziroma – kot pravi – »naivnosti« (1954, 14). Ko človek svojo odprtost do sveta živi skozi védenje in zavedanje, ‚zapade‘ načinu, kako se stvari v svetu zaveda in – povratno – tudi sebe razlaga na način danosti stvari. To je poglobitna značilnost naturalizma, ki človeka vidi zgolj kot del naravnega (materialnega) sveta. Toda človek je edino bitje v svetu, ki ima zavedanje in posledično zasnuje razumevanje sveta. Zato ne moremo naivno začeti le pri stvareh sveta, temveč pri *razumevanju* (oziroma *zavest*) stvari in sveta. Človek bi moral najprej razumeti svoje razumevanje: njegova zavest namreč ni ‚del‘ sveta, kajti v njej se svet sploh razume. Šele če naivnost presežemo in se v refleksiji vprašamo po značaju lastnega zavedanja, se lahko začnemo čuditi »uganki subjektivnosti« (3) in svojo ‚naravno držo‘ do sveta postavimo pod vprašaj. Zavest kot sedež naše subjektivnosti ima specifičen, od stvari sveta drugačen značaj, ki ga Husserl imenuje intencionalnost (1977, 74). Zavest (védenje, razumevanje) se vedno nanaša na nekaj, česar se zaveda oziroma kar lahko imenujemo predmet zavedanja. Zavedam se drevesa, pred katerim stojim, in šele skozi zavedanje drevo dobi pomen ter postane del sveta. Če se drevesa nihče ne bi zavedal, o njem sploh ne bi mogli govoriti. In obratno – v vsakem govoru o svetu predpostavljamo, da je svet predmet človekovega zavedanja oziroma je od človeka razumljeni svet.

Seveda so ti temeljni filozofski razmisleki za sociologijo, ki je človekova subjektivnost kot ontološki in epistemološki problem ne zanima, preveč abstraktni. Pa vendar se Rosa zaveda, da ima človek lahko do sveta različen odnos – in ta pogojuje, kako človek svet in svoje življenje v njem razume. To pa že je eminentna fenomenološka tema. Husserl namreč intencionalnost razlaga kot odnos med zavestjo in predmetom, pri čemer zavest poseduje določeno ‚strukturo‘ in jo tvorijo različni akti zavesti (158). Ko se zavedamo drevesa, se na podlagi čutnih zaznav

vzpostavi določen pomen ali intencionalni smisel tega drevesa (203). Tu ne gre za padec v subjektivizem, temveč vprašanje, kaj sploh pomeni nekaj razumeti oz. zavedati se. Res pa je, da je poleg invariantnih struktur in aktov zavedanja pri določenem področju predmetnosti vedno navzoča dodatna interpretativna svoboda – ali bomo npr. drevo razumeli kot biološki ekosistem (v intencionalni drži znanstvenika) ali pa kot ‚vez‘ med zemljo in nebom (v intencionalni drži umetnika). To, kar imenujemo svet, torej pogojuje intencionalna zavest. Če prevedemo v Rosov besednjak: svet je odvisen od človekovega odnosa do njega. Odtujenost človeka od sveta hkrati pomeni odtujenost sveta od človeka. Človek je za svet zaprt oziroma bolje rečeno, do sveta je odprt na način, ki z njim ne dovoljuje resničnega srečanja, ker ga želi zgolj podrediti svoji moči in z njim razpolagati.

Ideja odprtosti človeka do stvarnosti predstavlja samo srčiko fenomenologije. Husserlov poziv ‚k stvarjem samim‘ pomeni iskanje takšnega intencionalnega pristopa (oziroma odnosa), ki bi stvarjem (fenomenom) dovolil, da se pokažejo takšne, kot so, v svoji pristnosti – in ne na način odtujenosti, ko jih človek svoji želji po obvladovanju podredi in jim narekuje ali celo vsili svoj pomen. Takšen pristen intencionalni odnos bi lahko primerjali z idejo resonance. Človekovo razumevanje naj bi se ‚uglasilo‘ (‚resoniralo‘) s stvarmi samimi. Namesto da jih podreja lastni volji in egoističnim interesom, bi moralo odgovoriti na to, kakor se fenomeni kažejo »sami od sebe« (Heidegger 1986, 34). V tem odzivnem značaju fenomenološkega spoznanja je razvidna sorodnost z resonanco. To seveda ni omejeno le na fenomenologijo – vsako pristno filozofsko prizadevanje po spoznanju in doseganju resnice je zaznamovano z odzivno oziroma resonančno držo: upovedati to, kar je. Spoznanje resnice oz. resnično spoznanje zahteva, da priznamo prvenstvo stvarnosti, ki ji spoznanje ‚od-govarja‘ in od katere jemlje svojo mero.² Toda ob tem je glede lastnega intencionalnega pristopa nujna refleksija (subjekta) – sicer vse prizadevanje za ‚objektivno‘ spoznanje lahko zapade naivnosti.

Tudi Husserl razvije razlago modernosti, ki jo tesno povezuje z vzponom moderne znanosti, in obenem ugotavlja, da je ta znanost – z njo pa tudi moderna družba – zašla v globoko krizo. V svojem delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija* analizira moderno znanost kot matematični projekt narave, ki ga je razvil Galilej (Husserl 1954, 20) in ki je postal merilo ter ideal znanstvenosti. Pravzaprav gre za prevlado enostranskega pristopa k stvarnosti, ki na prvo mesto postavlja idealizirane matematične relacije in z njimi razlaga svet. Matematizirano razumevanje narave postane ideal spoznanja in (‚znanstvene‘) resnice. A pri tem človek ‚pozabi‘ na svoje lastno mesto: ni znanost pred človekom, temveč je človek tisti, ki izvršuje znanost oziroma si prizadeva za (spo)znanje. Človek živi najprej v ‚pred-znanstvenem‘ svetu, ki že ima lastna spoznanja in pomene.

² Tomaž Akvinski spoznanje resnice opisuje z ‚resonančnimi‘ pojmi: človekov um (*intellectus*) se želi ponačiti (*adaequatio*) s stvarmi (*res*) tako, da od njih sprejema mero (*mensuratus*) oziroma da so one zanj ‚mero-dajne‘ (*Questiones Disputatae de Veritate* 1,2). Gre celo tako daleč, da besedo duh (*mens*) poveže z »merjenjem« (*mensurare*), od koder naj bi ta etimološko izhajala (*nomen mentis a mensurando*) *Questiones Disputatae de Veritate* 10,1). Pri spoznanju naj bi um »prišel skupaj« (*convenientia*) s stvarjo, naj bi se ji »prilagodil« (*assimilatio*), z njo dosegel »soglasnost« (*concordia*) in »sooblikovanost« (*conformitas*) (*Questiones Disputatae de Veritate* 1,1). Več o tem Klun 2000, 454.

Ta svet našega vsakdanjega in neposrednega življenja Husserl imenuje »življenjski svet« (48). Moderna znanost pa tega sveta sploh ne opazi, ker je povsem okupirana z matematično oziroma ,znanstveno‘ razlago. Kot primer lahko vzamemo sonce, katerega pomen v našem življenjskem svetu je zelo drugačen od njegove znanstvene (fizikalne) razlage. Naše življenje bi bilo zelo osiromašeno, če bi sonce doživljali le kot fizikalni objekt, in ne v vseh drugih pomenih, ki jih ima v našem vsakdanjem življenju. Ker je modernost znanstveni pristop k naravi in svetu preveč favorizirala, je to pripeljalo do odtujenosti – in do krize, ki jo doživlja sodobni človek.

V ozadju gre torej za problem odnosa do sveta. Moderna galilejevska znanost je posebna oblika intencionalnega pristopa k svetu. Ta pristop že vnaprej zahteva, da se tisto, kar hočemo spoznati (fenomeni), prevede v merljive količine in matematične relacije. Takšen pristop ne uteleša drže, ki bi fenomenom najprej prisluhnila in se poskusila z njihovo specifičnostjo ,uglasiti‘, temveč od njih zahteva, da se podvržejo merljivosti (oz. kvantifikaciji) – in da v eksperimentu jasno odgovorijo, katere matematične relacije lahko njihovo delovanje (zakovitosti) razložijo. Potem ko znanost to delovanje ,obvlada‘, stvari in fenomene sveta podredi svojim ciljem in skozi tehnološki razvoj naravo in svet vse bolj obvladuje. Obenem pa takšen pristop človek povratno uporabi tudi za lastno razlago: človekovo znotraj živeto življenje (kar se običajno imenuje duša) želi moderna empirična psihologija razložiti po istih načelih, kot razlaga naravne pojave (215–218). Pri tem po Husserlu prihaja do usodne naivnosti, ki človeku preprečuje pristno spoznanje sebe in svoje vloge pri spoznanju sveta (oziroma znanosti).

Tudi Martin Heidegger fenomenologijo razume kot posluš za resnico stvarnosti, ki je pogosto zakrita zaradi nezavednih ali tudi zavestnih teženj, ki spremljajo človeško spoznanje. Tudi on do modernosti razvije kritičen odnos, ki ga postopoma razširi na celotno tradicijo zahodne misli, ki jo razlaga kot dobo metafizike. Po njegovem je glavni motiv metafizike želja po moči. Metafizično spoznanje hoče premagati in obvladati s časom in končnostjo zaznamovano ,bit‘. V modernosti se je ta motiv moči in obvladovanja preselil v znanost in tehniko (Heidegger 2009, 294). Heidegger sicer pojma intencionalnosti ne uporablja, temveč govori o razumevanju biti (ki ga je treba razlikovati od razumevanja posameznega bivajočega oziroma fenomena v svetu), ki ga človek izvršuje kot ,tu-bití‘. Ne glede na novo terminologijo je Heideggerjeva kritika Husserlu blizu, le da je še zaostrena. Problem znanstvenega pristopa k naravi (kot specifičnega odnosa do sveta) ni le nasilna matematizacija, temveč celovit način mišljenja, ki v sebi razodeva ,tehnični‘ značaj (1981, 17). Heidegger tako ost svoje kritike usmerja v sam pojem (znanstvenega) uma, ki je danes dobil popolno prevlado in ki temelji na operacijah postavljanja, razstavljanja, sestavljanja, seštevanja, zaradi česar Heidegger bistvo današnjega ,tehničnega‘ mišljenja imenuje »postavje« (1994, 23). S tem postane razumljivo, zakaj Heidegger trdi, da je znanost utemeljena v tehniki, in ne obratno. Znanost je privzela tehnični pristop – ki nikakor ni nujen, čeprav se danes zdi samoumeven. V njem se skriva želja po obvladovanju bivajočega, toda moč nad bivajočim obenem prinaša ,pozabo‘ in zapuščenost pristnega ,bití‘, ki si ga ni možno

podvreči in z njim razpolagati. Če je za Husserla moderna znanost zapadla naivnosti in jo lahko osvobodi šele celovita filozofska refleksija, ki bo razširila pojem umnosti in pristnega (spo)znanja (Husserl v možnost pristne znanosti še vedno verjame), pa Heidegger možnost prenove znanosti zavrača in rešitev vidi v povsem drugačni paradigmi mišljenja, ki je bližje pesniškemu logosu. Heidegger znanosti – že od ‚episteme‘ pri Aristotelu dalje – očita iskanje trdnega bistva stvari, s katerim bi bilo možno premagati čas in si na ta način zagotoviti trajnost in trdnost. Čas namreč pomeni spreminjanje in minevanje – ‚zob časa‘ predstavlja grožnjo vsaki obstojnosti. Heidegger verjame, da je boj proti času v resnici bežanje pred resnico minljivega bivanja in iskanje varnega zatočišča v neminljivosti ter večnosti. Tudi moderna družba pospeševanja, ki jo tako uspešno analizira Rosa, bi bila z vidika Heideggerja le posebna oblika boja proti času in poskus zagotovitve čim več ‚doživetij‘ v minljivem življenju. Gre za drugačno strategijo iskanja obstojnosti, ki pa ima isti motiv tega pred minljivostjo.

Temu nepristnemu ali odtujenemu bivanju Heidegger postavlja nasproti pristnost, ki zahteva spremenjen odnos do časa in posledično do sveta. Z časom zaznamovanega bivanja – glede na iluzoren ideal večnosti – ne smemo vrednotiti negativno, temveč ga pozitivno ceniti glede na možnost ‚niča‘. Gre za Nietzschejevo gesto, da je treba pritrčiti našemu končnemu času in omejenemu življenju brez bega v iluzije brezčasnosti in večnega smisla. Zato je po Heideggerju potreben nov, pozitiven odnos do časa – ta pa gre z roko v roki z novim razumevanjem biti. Osrednji filozofski pojem pri poznem Heideggerju je ‚dogodje‘, ki predstavlja diametralno nasprotje metafizičnemu pojmu bistva (1989, 8). Kar se dogodi, je nepredvidljivo in nepreračunljivo: ni izpeljivo iz brezčasnih zakonitosti (vzročnosti) in podredljivo kalkulacijam. Tudi ga ne moremo zadržati v trajanju, ker se enako nepredvidljivo ‚od-godi‘. Dogodje človeka vedno prehití in ga postavi v vlogo naslovnika: človeka nagovori in ga pozove k odgovoru. V resnici se za človeka dogodje zares dogodi šele takrat, ko nanj odgovori, ga sprejme, ga ‚usvoji‘ – in ga tako resnično doživi (fenomen se zares ‚pojavi‘ šele takrat, ko se ga ustrezno zavemo). Šele skozi človekov aktivni odgovor dogodje pride do svoje (samo)lástnosti ali pristnosti. Toda obenem ta ‚usvojitev‘ (*Er-eignung*) dogodja preobrazi tudi človeka. Ker človek nad dogodjem nima moči in nadzora, je dogodje ‚neobvladljivo‘ (*unverfügbar*) in z njim ne more razpolagati (*verfügen*). Dejansko ima pojem ‚neobvladljivosti‘ pri poznem Heideggerju pomembno vlogo. Znanstveno-tehnični odnos do sveta vodi želja po razpolaganju, po obvladovanju. Znana je Heideggerjeva omemba hidrocentrale na Renu (1994, 19); z njo ponazarja tehnično obvladovanje narave: elektrarna si reko podredi in iz nje napravi zalogo energije. S to energijo razpolaga, jo skladišči in prestavlja po svoji volji. V taki tehnični intencionalnosti reka pridobi povsem drugačen pomen, kot ga je imela prej – posledično pa se spremeni razumevanje sveta in človekovo bivanje v njem. Človek namreč tako v svetu ne živi na način odgovarjanja, temveč zapovedovanja. Toda v želji, da bi si vse podvrigel in napravil razpoložljivo, se v resnici svetu, življenju in samemu sebi odtuji.

3. Fenomenološka drža dopuščanja in odgovarjanja v dialogu z resonanco

Pozni Heidegger nov odnos do sveta povezuje s pojmom ‚dopuščanja‘ (*Seinlassen*) in z njim povezano ‚sproščenostjo‘ (*Gelassenheit*) (Heidegger 1959); ta pojem je težko prevesti z vsemi konotacijami, ki jih ima v nemškem izvirniku. V njem lahko prepoznamo sekularizirano misel krščanskega mistika Mojstra Eckharta, ki poudarja držo prepuščanja in predanosti (‚prostega srca‘) in jo povezuje s svojim osrednjim pojmom ‚odmaknjenosti‘ (*Abgeschiedenheit*) (Eckhart 1995, 56). Pristno duhovni človek se egoističnim težnjam in zasledovanju lastne volje odpove. Zato sebe ‚napravi prostega‘ – in se odpre za ‚dogajanje‘ Božje volje. Nenavezanost na lastno (voljo) vključuje odmaknjenost in nenavezanost na stvari sveta. Prav v tej drži pa se zato lahko stvarem in ‚dogodkom‘ zares odpre ter nanje v vsej svobodi odgovori.³ Eckhart verjame, da v drži, ki je osvobodjena vse ‚lastnosti‘ ali ‚svojosti‘ (151), človek ne le izpolnjuje Božjo voljo, temveč se mistično združuje tako z Bogom kot z dogajanjem sveta. Heidegger Eckhartovo držo, ki nad svetom noče gospodovati, temveč do njega zavzame sprejemajoč in dopuščajoč odnos, ceni. Odpoved obvladovanju pomeni (do)puščati stvarem njihovo (samo)lastnost. Seveda se ni moč slepiti, da človek pri svojem bivanju v svetu stvari uporablja in jih v svoje namene tudi izkorišča – toda po Heideggerju naj bi človek nanje ‚pazil‘ (*schonen*) (Heidegger 1994, 145) in z njimi ‚lepo‘ ravnal. Lahko bi rekli, da bi do njih zavzel resonančni odnos. Toda če Heidegger z držo dopuščanja povezuje človekovo stanje ‚sproščenosti‘, pa je Emmanuel Levinas v svoji interpretaciji fenomenologije v ospredje postavil pojem ‚odgovornosti‘ (1974, 10).

Res je, da že Heidegger v svoji misli uvaja pojmovni par klica in odgovora (Heidegger 1986, 274). Bit(i) človeka kliče in človek na ta klic odgovarja, pri čemer lahko prepoznamo obliko resonančnega odnosa. Toda Levinas je tisti, ki poudarja poseben status sočloveka in njegovega klica. Odgovarjati klicu sočloveka ima drugačen značaj kot odgovarjati nagovoru neosebnega sveta. Zato Levinas kot temeljno držo človeka vidi etično odgovornost do sočloveka (Dirscherl 2019, 325). Odgovornost do sveta je tej prvotni odgovornosti podrejena, kajti svet je skupni svet ljudi – in pomen črpa iz etične odgovornosti, ki primarno med seboj povezuje ljudi. Čeprav Levinas fenomenološko držo odgovarjanja v etičnem smislu zastruje, pa vseeno deli temeljno fenomenološko naravnost: odgovarjati na to, kar nas kliče in se nam daje. Zato srečujemo latinsko predpono ‚nazaj‘ *re-*: fenomenološki subjekt je ‚re-sponziven‘ (Heidegger), je ‚re-sponzibilnost‘ (Levinas) in ga zato lahko razumemo tudi kot ‚re-sonanco‘ (Rosa). Tudi drugi predstavniki sodobne francoske fenomenologije, zlasti tisti, ki se jim očita ‚teološki obrat‘ (torej Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien), v ospredje postavljajo izhodiščno pasivnost človeka, na katero pa človek pozabi, ko se opija v svoji drži obvladovanja sveta. Zato fenomenološka ‚redukcija‘ vodi k uvidu, da je subjekt na začetku pasivni prejemnik – in da je njegovo aktivno delovanje šele nekaj poznej-

³ To držo bi lahko povezali tudi s pravilno razumljeno ‚ponižnostjo‘ (*humilitas*), kot jo analizira Petkovšek (2018, 37).

šega. Za Chrétiena je človek kot celota v dinamični strukturi klica in odgovora (Chrétien 1992). Pri Henryju pa je človek najprej prejemnik življenja v jedru svojega sebe-občutja (avto-afekcije), toda v pozabi tega notranjega življenja se povsem usmeri v zunanji svet in si ga želi podrediti z galilejevsko znanostjo – kar po Henryju vodi v sodobno ‚barbarstvo‘ (Henry 1987). Henry zato rešitev vidi zgolj v novem posluhu za notranje življenje, ki bo odnos do zunanjega sveta spremenilo in bo sposobno drža, ki je nadvse podobna Rosovi resonanci. Podobno, čeprav s svojimi poudarki, novo držo do sveta vidi tudi Marion. Najprej mora človek priznati, da večine fenomenov, ki tvorijo svet, ne more obvladati, ker njegovo sposobnost sprejemanja presegajo, in da njihova ‚danost‘ presega meje intencionalne zavesti (Marion 2005, 314). Ti ‚nasičeni‘ fenomeni človeka postavijo v vlogo prejemnika, ki si mora na koncu priznati, da prejema celo samega sebe (361). Človek je ‚obdarjeni‘ (*l'adonné*) (343), zato ni svoj lasten temelj – in tudi ni ‚gospodar in posedovalec‘ sveta (Descartes). Nova drža do sveta zahteva odprtost do tistega, kar človeka presega in česar si ne more podrediti. Zahteva držo sprejemanja presežne ‚danosti‘, ki je obenem nepredvidljivi in neobvladljivi ‚dar‘. Ko človek odgovori in se z danostjo ‚uglasi‘, ko v svetu živi na resonančen način, se mu ta svet šele zares odpre – in človek doseže pristnost svoje eksistence.⁴

Rosova ideja resonance se tako razodeva kot eden možnih izrazov za raznoliko iskanje novega načina bivanja človeka v modernem tehniziranem svetu. Rosa vztraja pri socioloških okvirih svojih analiz in pojma resonance, zato se zastavlja vprašanje, v čem filozofski (fenomenološki) pristop lahko take sociološke analize nadgradi. Sociološki pristop problem sodobne odtujenosti identificira in ponuja rešitev resonančnih odnosov znotraj različnih področij človekovega sveta in življenja. V skladu z moderno znanstveno metodologijo ostaja sociologija osredotočena na razlago procesov delovanja (*kako*) in na njihovo pragmatično reševanje, filozofija pa si dovoli postavljati temeljna vprašanja – med drugim *kaj* je svet in tudi ‚kaj‘ je človek. Ko se grška filozofija sprašuje po *dobrem* življenju, je to neločljivo povezano z globljim vprašanjem, kaj ali kdo je človek. Ali za resonančne odnose, ki nas bodo osvobodili pospeševanja in odtujenosti od sveta, zadostuje poziv? Ali sprememba drža do sveta ne zahteva poglobljenega razumevanja, kaj pomeni biti človek? Fenomenologija je pokazala, da moramo naivno razumevanje človeka in sveta preseči. Človek ni zgolj bitje v svetu, ki je samoumevno navzoč ‚tam zunaj‘, temveč je posebno in edinstveno bitje, saj se sebe in sveta *zaveda*. Če dojamemo, da je na začetku zavedanje – in ne materialne danosti –, potem nam to omogoča povsem nov odnos do sveta. V tem primeru je naš ‚zavedani‘ svet – torej svet kot intencionalno sovisje *pomenov* – bolj primaren kot materialni svet, v katerem svoje zavedajoče se življenje vršimo na utelešeni način. To pa ne pomeni degradacije materialne danosti sveta (na račun ‚duhovnega‘ razumevanja), temveč najprej njeno ustrezno spoštovanje. Ko gledam drevo na vrtu, se moram *ovedeti* njegove

⁴ Obstaja osupljiva bližina med Rosovo idejo resonance in fenomenološko držo do sveta, kot jo opisuje slabo poznani in zgodaj umrli avstrijski filozof Fridolin Wiplinger (1932–1973). Ko Wiplinger (2018) opisuje temeljne poteze pristnega oziroma ‚izvornega izkustva‘, izpostavlja skoraj identične razsežnosti, kot jih pri svoji karakterizaciji resonance opisuje Rosa (Klun 2020, 289).

,presežne' danosti, če ga ne želim ponižati na lesen objekt, ki služi mojim interesom. Ob tem pa se šele lahko zavem, da čeprav kot človek sem ,v svetu', nisem povsem ,od sveta'. Svet je najprej od nas ljudi razumljeni svet in v svetu ni ničesar, kar ne bi svojega pomena dobilo od nas – in tako postalo del sveta. V takšnem dojetju, kaj svet sploh je, tudi pojem resonance dobi globljo utemeljitev. Ne gre več za pragmatično rešitev praktičnega problema, v katerem se je znašel moderni človek, temveč za bistveni uvid, kaj je svet za človeka. Odgovornost za svet – kot specifična oblika resonančnega odnosa – ne pomeni le skrbi za naravne danosti v svetu (kar povezujemo s pojmom okolja), temveč za njegovo ustrezno razumevanje, ki je zasnovano na intersubjektivni (oziroma družbeni) način. Kakor je po eni strani utelešeni človek od sveta odvisen, je po drugi strani svet odvisen od človeka in njegovega razumevanja. Nobeno dejanje človeka se ne izvrši brez predhodnega razumevanja (pri čemer je nerazumevanje tudi eden od modusov razumevanja) – zato je za celovito spremembo človekove drže do sveta poglobljen filozofski razmislek nujen.

Čeprav omejena na sociološki kontekst, je Rosova ideja resonance zaveznica temeljnega motiva fenomenologije, ki želi ustrezno odgovoriti na to, kar se nam daje. Govor (*logos*), ki človeka med vsem bivajočim odlikuje, je utemeljen v odgovoru. Človek najprej odgovarja sočloveku, ki ga nagovori kot prvi – nato pa se mora naučiti odgovarjati tudi sebi in svetu. Ta odgovorna drža ni nič drugega kot posebna oblika resonance, pri kateri človek odgovarjajoč drugemu od sebe prihaja do sebe – in do svoje pristnosti.

Reference

- Chrétien, Jean-Louis.** 1992. *L'appel et la réponse*. Pariz: Les éditions de minuit.
- Dirscherl, Erwin.** 2019. The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as ,Inspired Subject': Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:223–233.
- Eckhart, Meister.** 1995. *Pridige in traktati*. Celje: Mohorjeva družba.
- Heidegger, Martin.** 1959. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.
- . 1981. *Grundbegriffe*. GA 51. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1986. *Sein und Zeit*. 16. izd. Tübingen: Niemeyer.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1994. *Vorträge und Aufsätze*. 7. izd. Stuttgart: Neske.
- . 2009. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. GA 76. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Henry, Michel.** 1987. *La barbarie*. Pariz: Grasset.
- Husserl, Edmund.** 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana 6. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana 3/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Klun, Branko.** 2000. Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem. *Bogoslovni vestnik* 60, 4:449–470.
- . 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, 2:281–292.
- Levinas, Emmanuel.** 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Marion, Jean-Luc.** 2005. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. 3. izd. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.

- Rosa, Hartmut, David Strecker in Andrea Kottmann.** 2018. *Soziologische Theorien*. 3. izd. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Prevedel J. Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press.
- . 2018. The Idea of Resonance as a Sociological Concept. *Global Dialogue: Magazine of the International Sociological Association*. 9. 7. <https://globaldialogue.isa-sociology.org/the-idea-of-resonance-as-a-sociological-concept/> (pridobljeno 31. 8. 2022).
- . 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Prevedel J. C. Wagner. Cambridge: Polity Press.
- . 2020. *The Uncontrollability of the World*. Prevedel J. C. Wagner. Cambridge: Polity Press.
- Wiplinger, Fridolin.** 2018. Filozofija kot fenomenologija izvornega izkustva. *Kud Logos*. 24. 5. <http://kud-logos.si/2018/filozofija-kot-fenomenologija/> (pridobljeno 31. 8. 2022).
- Žalec, Bojan.** 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.