

KANT, PRAGMATIČNI ANTIREALIZEM IN HUSSERLOVA FENOMENOLOGIJA

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

143

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

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

I. Kant in tradicionalna metafizika

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

144

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

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

II. Lyotard

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

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

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

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

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

146

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

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

⁴ N. d., str. 24.

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

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

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

III. Kantova pragmatična strategija in Humov empirizem

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

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

⁶N. d., str. 28.

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

148

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

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

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

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

8 N. d., str. 104 (§ 19).

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

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

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

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

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

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

¹¹N. d., I 15,4–5, str. 69–70.

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

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

150

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

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

¹³N. d., str. 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

152

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

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

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

¹⁸ N. d., str. 44 (Einleitung II, 4).

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

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

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

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

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

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

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

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

154

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

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

IV. Rorty

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

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

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

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

²⁴ N. d., str. 70.

²⁵ N. d., str. 72–73.

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

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

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

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

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

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

²⁹ N. d., str. 4.

³⁰ Rorty, R., *Hoffnung...*, str. 64.

³¹ Rorty, R., *Heidegger...*, str. 2.

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

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

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

³³ N. d., str. 39.

³⁴ N. d., str. 38.

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

³⁶ N. d., str. 368.

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

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

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

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

158

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

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

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

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

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

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

V. Primanjkljaj antirealizma

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

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

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

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

160

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

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

⁴³ N. d., str. 375.

⁴⁴ N. d., str. 378–379.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI. Prispevek fenomenologije

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

166

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

⁴⁹ N. d., str. 45 (§ 19).

⁵⁰ N. d., str. 45–46 (§ 19).

⁵¹ N. d., str. 49 (§ 19).

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

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

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

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

⁵² N. d., str. 52 (§ 19).

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

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

168

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

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

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

⁵⁵N. d., str. 189 (§ 48).

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

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

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

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

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

Prevedel Jonatan Vinkler

LITERATURA

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

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