

## ZGODOVINSKA FENOMENOLOGIJA

*»Diese Geschichtswahrung ist das große Thema der abend-  
ländischen Kultur. Das unterscheidet sie von allen anderen.«*

111

(Ernst Jünger, An der Zeitmauer)

Razvoj fenomenologije v 20. st. je tvorno prispeval k temu, da je evropskost danes pri večini narodov, ki so naseljeni na geografskem ozemlju Evrope, postala *temeljna in ciljna življenjsko-svetna vrednota*. Drugo vprašanje je, ali fenomenologija lahko prispeva tudi *merodajno kritično obravnavo vrednote evropskosti*, kakor tudi pojmov, ki jo konstituirajo: »kulture«, »znanosti«, »umetnosti«, »religioznosti«, »zgodovine« in »politike« itn.? Če sprejmemo, da je razvoj fenomenologije v 20. st. opredelil evropski življenjski svet in v njem oblikujoče se zgodovinsko vrednotenje, pa je nedvomno potrebno še nekaj in precej več, in sicer, da fenomenologija sistematično premisli *tipiko dejavne zgodovinskosti, ki ji je imanentna*. Z drugimi besedami: *če naj fenomenologija tvorno sodeluje v oblikovanju smisla zgodovinske kulture, se mora najprej sama oblikovati v smislu lastne zgodovinskosti*. V tem vidim svojevrstno *hermenevitično izpolnitev* fenomenologije tako v vsebinskem kot tudi v metodičnem pogledu, prek katere fenomenologija samo sebe naznani, preda in smiselno izpolni (to pomeni grška beseda *hermeneuein*) v svoji dejavni

---

zgodovinski možnosti in tako izkaže svojo pre-danost zadevi mišljenja. Fenomenologija v svojem dosedanem razvoju tega še ni opravila, čeprav jo je že Husserl sam dojel kot izpolnitev zgodovinske pretenzije vse dosedanje filozofije. V skladu s tem ji pripada tudi naloga, da pokaže na zgodovinsko izpričano konstitutivno vlogo filozofije za razumevanje kulture in za evropsko medkulturno sporazumevanje. Da pa bi ta vidik jasno izstopil, mora zasnutek hermenevtične fenomenologije potekati v smeri potrditve specifične zgodovinskosti filozofije; sklicevanje na kako splošno teorijo zgodovinskega raziskovanja in razumevanja zgodovine tu ne zadostuje. To pa pomeni, da hermenevtična izpolnitev fenomenologije zahteva preobrazbo *fenomenologije v dejavno zgodovinskost filozofije* oziroma v *medkulturno prakso filozofije*. Tak razmislek bi po eni strani upošteval nesporne dosežke fenomenologije in hermenevtike v 20. st., po drugi strani pa bi na podlagi kritične diskusije teh dosežkov odprl nove vidike soočanja s kulturnimi in medkulturnimi »realnostmi« evropskega življenjskega sveta.

112 Naše običajno (postmoderno) izkustvo teh realnosti je v osnovi protislovno, saj ga po eni strani zaznamuje tendenca k povezovanju v »en svet«, ki ga, zunanje gledano, omogoča zlasti razvoj informacijske tehnologije, po drugi strani pa opazimo tendenco k pri(po)znavanju razlik in različnosti, zlasti v pogledu kulturnih tradicij. Ti dve tendenci si očitno nasprotujeta, kar pa ni nujno neproduktivno; prav nasprotno: neproduktivno in celo škodljivo bi bilo potlačiti to nasprotje z navidezno harmoničnostjo. Fenomenologija je svoj teoretski prispevek k razmisleku razmerja med enotnostjo sveta in različnostjo »kulturnih« svetov že ponudila.

Filozofija je, zgodovinsko gledano, od svojih začetov osredotočena na razmerje med enim in množtvom, med enotnostjo in različnostjo, fenomenologija pa je v tem pogledu prispevala *teorijo intencionalne strukturiranosti zavestnega sploh*: vsaka zavest je zavest o nečem; kljub različnemu doživljajskemu, jezikovnemu, vrednotenjskemu »ustroju« naših posamičnih zavesti vendarle za vse nas obstaja skupni svet, v katerem se lahko sporazumevamo in to ne le o splošnem, temveč tudi o posameznem. Vse, kar je kakorkoli dano za zavest in kar nas kot reč obdaja, je torej vnaprej dano na podlagi naše *transcendence v svet*, naše *biti-v-svetu*. To pa pomeni, da je tudi »filozofska« enotnost sveta dosegljiva le na podlagi *transcendentnega zasnutka*, ki se ne izteče v poenotenje in pocnostavljanje razlik, temveč »preteka« kot svojevrstna *zgodovinska dinamika teh razlik*: enotnost sveta prihaja iz razlik kulturnih svetov in kot taka zopet vhaja vanje.

Ni *ene* kulture, so le *različne* kulture, ki pa jih vendar lahko enotno motrimo iz celote sveta. Prav to je zgodovinsko stališče in vzgib filozofije, njen trenutek. Enotno gledišče sveta se oblikuje skozi »giblivo pretekanje«, ki tvori specifično zgodovinskost filozofije in določa filozofski smisel *tradicije*. Filozofsko dojetje *tradicije* (iz. lat. *trado*, predam, izročim) zadeva namreč vidik *prehajanja med enotnostjo in različnostjo sveta*.

Prav pojem *tradicije* pa je danes nedvomno eden najbolj vprašljivih pojmov ne le na področju filozofije, temveč humanistike sploh, oziroma izdaja že kar *vprašljivost vedenja o humanem sploh*. Postmoderna se vse bolj izkazuje kot *potradicija*. To ne pomeni, da *tradicija* ni več spoštovana, narobe, *tradicijo* se bodisi v originalu bodisi kot nadomestek vsepovsod postavlja na ogled. Gre za to, da današnji človek, kljub ogledovanju v *tradiciji* in spogledovanju z njo, vse manj razumeva svoje bistvo iz *tradicije*, torej tako, da na osnovi *tradicije* prenaša svoje bistvo »s človeka na človeka«. Tako ni poniknila le enotna ideja o človeku, marveč vse bolj izginja tudi *različnost ljudi*. Oblikuje se prepričanje, da pre-dajanje, izročanje bistva človeškosti v smislu *zgodovinske tradicije* lahko nadomesti *informacijska reprodukcija človeškosti*, ki vključuje tako biološki kot kognitivni dejavnik. Vse kaže, da bo ta *reprodukcija* v prihodnosti napredovala do neslutnih razsežnosti. Ali ta napredek pomeni za *tradicijsko človeškost* njen konec? Kakršnokoli govorjenje o epohalnih koncih že predpostavlja določeno razumevanje *zgodovinskosti*.

113

Seveda je povsem nesmiselno, da bi tu brez odlašanja stopili v obrambo *tradicije* in vsega, kar se je z njo oblikovalo – *zgodovine, kulture, humanizma, resnice ...* Kot najprvo to sploh ne bi bila filozofska obramba *tradicije* temveč običajno svetovnonazorsko zatekanje v humanistični tradicionalizem. Treba pa je pomisliti, ali nas ne sili prav ta radikalna vprašljivost *tradicije*, da se vprašamo o njenem smislu. Danes je vsakomur razvidno, kakšne posledice je imelo ideološko vodeno odpravljanje *tradicije* v razmerah realnega socializma. Kaj če ima »*tradicija*« poleg svoje odkrite, vsakovrstni kritiki izpostavljene plati, še svoje skrito plat, ki pa pride do veljave ravno v obdobju radikalne krize pojma *tradicije*?

Filozofija je svoj pojem *tradicije* razvila v težnji posredovanja med enotnostjo in različnostjo. Zgodovinski nasledek te težnje je, da je prav filozofija sposobna govoriti v različnih jezikih, ne da bi pri tem izgubila svojo univerzalnost. V našem stoletju to še posebej velja za fenomenološko filozofijo, ki se je najbolj

približala ideji filozofije, kot se je tradicionalno oblikovala od Grkov sem in se je bila hkrati sposobna soočiti s hermenevtičnimi konsekvencami krize te ideje. Prav kolikor se v njej hkrati dogaja konstituiranje in destruiranje ideje filozofije potrebuje fenomenologija kot lastno izpolnitev hermenevtično rekonstrukcijo svoje zgodovinskosti.

Izbira metodičnih sredstev pri obravnavi nakazane problematike, še zlasti kar zadeva kriznost pojma tradicije, ne sme biti poljubna, temveč *mora izhajati iz spornosti, iz krize pojma tradicije same*. To spornost naj bi spravili na plano s »transcendentnim zasnutkom« zgodovinskosti, pri čemer nismo z ničemer prejudicirali karakterja te »transcendence«, vsekakor to ni transcendenca k nečemu, kar bi stalo samo zase onkraj sveta, temveč izrazito svetna transcendenca v smislu prehajanja enotnosti in različnosti. A tudi v tem pogledu naj opozorimo, da ne gre za svet kot na sebi obstoječo entiteto, temveč za izrazito *človeški svet*. Strogo vzeto *brezčloveškega sveta* sploh ni, saj bi se tak svet moral spet izkustveno navezovati na človeka.

114 V zvezi z domnevo, kako je fenomenološka filozofija oz. fenomenološko gibanje tvorno vpeto v samo kulturnozgodovinsko dogajanje 20. st., se lahko poraja predstava, da gre tu za praktično postajanje filozofije, da filozofija s svoje, čiste teoretske ravni prestopa na praktično raven »konkretnega« udejstvovanja v življenju, bodisi da gre pri tem za svetovni nazor, etiko, politiko, tehniko, okus itn. Toda ta predstava prakse in praktičnosti filozofije ni hermenevtično relevantna. Hans-Georg Gadamer, ki je svojo filozofsko hermenevtiko v delu *Resnica in metoda* zasnoval na podlagi Diltheyevih, Husserlovih in Heideggrovih filozofskih uvidov, je prepričljivo pokazal, da je filozofiji pojem prakse imanenten prav v sferi najčistejše teorije. Drugo vprašanje je seveda, če se filozofija kot teorija tega zaveda in to upošteva. Nedvomno bi lahko dodali, da je filozofiji poleg te praktične imanentna tudi poietična, ustvarjalna dimenzija. K filozofski členitvi celotnega vedenja na teoretsko, praktično in poietično, ki jo je podal Aristoteles in ki je predvsem prek Kanta ohranila svojo relevantnost vse do današnjih dni, se bomo še vrnili, ko bomo obravnavali razmerje filozofije do kulture in možnosti kulturne hermenevtike; upoštevanja vredno pa je dejstvo, da Aristoteles globlje razloge za tako delitev podaja v šesti knjigi *Nikomahove etike*, kjer razvije svoj pogled na ontološko specifično človeka. Osnovo za praktično postajanje filozofije je nemara treba iskati v človeku, *ki in kolikor goji filozofijo*. Toda Aristotel je tudi vedel, da to ni kakršnokoli ukvarjanje s čimerkoli, saj pravzaprav *šele »ukvarjanje s filozofijo« po svoje naredi človeka*, lahko bi tudi rekli, ustvari kulturo.

Filozofija pri postajanju človeka evropske človeškosti ni udeležena od zunaj – človeškost se izpolnjuje filozofsko, in to že na osnovi vprašanja »kdo sem«, ki večinoma neizrecno, na trenutke pa tudi izrecno spremlja vse naše življenjske situacije. Na vprašanje, »kdo sem«, na vprašanje samega sebe, ne morem nikoli dokončno odgovoriti, oziroma lahko odgovarjam le tako, da *postajam to, kar sem*. Da bi odgovoril nanj, moram na neki način seči čez sebe, vendar ne k čemurkoli, temveč »samo« do svojega »sem«. Iz faktične eksistencialne vznemirjenosti svojega »sem« se »zatekam« po odgovor v umetnost, religijo in filozofijo, kar šele bistveno oblikuje tradicijo, ki jo zavedajoč se ali ne prevzemamo, in ki določa način, kako sami sebe jemljemo.

Tako argumentirajoč se seveda izpostavimo ugovoru, da namesto empirično preverljivega pristopa k vprašanju človeka uveljavljamo transcendentalistično spekulativno stališče kot ga je izoblikovala predvsem filozofija jaza v nemški klasični filozofiji, deloma pa je to stališče navzoče tudi še v Husserlovi transcendentalni filozofiji. Najprej moram k temu pripomniti, da spor med empirizmom in transcendentalizmom, ki še danes opredeljuje sodobno filozofsko diskusijo o človeku, tako v njeni kontinentalni kot anglosaksonski različici, seže do vprašanja, »kdo sem«, vendar pa ni zmožen tvorno poseči vanj. Kajti vprašanja o človeku ni mogoče teoretsko primerno izslediti s tem, da zasledujemo naša psihična stanja, niti da k njemu pristopimo z višje instance nadempiričnega jaza – v svoji faktični življenjski situaciji nikoli nisem ne »psihično stanje« ne »abstraktni jaz«, to so teoretske konstrukcije – vprašanje, »kdo sem«, je teoretsko dosegljivo le v lastni praksi. Ta praksa pa je fenomenološko gledano praksa življenjskega sveta. Vprašanje, »kdo sem«, je »življenjsko svetno« vzgibano, spada neposredno k izpolnitvi eksistence v svetu. Postajanje človeka v odgovoru na to vprašanje se ne izpolnjuje v potrjevanju jaza in samozavesti, temveč v potrjevanju sveta, v katerem odgovorno kroži. To je ena bistvenih pripoznanj fenomenologije pri Husserlu, Schelerju, Heidegru, Finku, Gadamerju itn. Fenomenologija je »teorija« v smislu *teoretske anticipacije prakse življenjskega sveta*.

Toda tu se srečamo z naslednjim ključnim problemom, saj se tako rekoč mimo fenomenološke volje, tudi mimo pretenzije, da bi fenomenologijo utrdili kot potrjujočo filozofijo življenjskega sveta, sem pretihotapi *negacija tega potrjevanja*. Ta negacija je izrazito evropsko nerazpoloženje in nejevolja. Politični totalitarizmi, hladne vojne, jedrske grožnje, planetarne polucije jo nazorno širijo vsepovsod. Negacija človeškega življenjskega sveta že dolgo ni več zgolj

prikazen iz filozofskih »blodenj« kot so »evropski nihilizem« pri Nietzscheju, »kriza evropskega človeštva« pri Husserlu, »pozaba biti« pri Heideggru. Postala je stvarnost, ki jo živimo; lahko jo odklanjamo in odrinjamo, lahko se obnašamo, kot da se ne dogaja nič, da nas pravzaprav nič ne briga, lahko se samo ne pustimo vznemirjati – nelagodje je vendar tu.

To nelagodje človeka v pogledu negacije življenjskega sveta je dovolj nazorno formuliral že Max Scheler z ugotovitvijo, da še nikoli ni bilo nakopičenega toliko znanja o človeku in vendar človek še nikdar ni bi tako negotov samega sebe. Scheler je sam skušal najti rešitev iz te življenjskosvetne stiske v zasnutje filozofske antropologije na fenomenoloških temeljih, ki naj bi premostila razkorak med empiričnim in transcendentnim pristopom k vprašanju človeka – vendar ravno kot antropologija po našem mnenju neuspešno.

**116**

Ideja filozofske antropologije se kaže problematična tako v pogledu njenega predmeta, ki je človek, kakor tudi v pogledu njene metode, ki naj bi bila filozofska. Vrh tega je filozofska antropologija problematična tudi z ozirom na svoj zgodovinski nastanek in razvoj. Ni enotnega stališča, od kdaj obstaja kot filozofska disciplina. V zvezi s tem se pojavljajo tri različne teze. Najprej ta, da filozofska antropologija traja, odkar se človek pravzaprav zaveda samega sebe. Toda trenutek tega samozavedanja ni historično ugotovljiv, niti ni jasno, kaj tu sploh menimo s samozavedanjem. Pogosto se sem vpleta religiozni izvor človeka. Druga teza je, da se je filozofska antropologija kot samostojna filozofska disciplina izoblikovala šele v našem stoletju, kot ključne avtorje se navaja Maxa Schelerja, Helmuta Plessnerja, Ernesta Cassirerja, Arnolda Gehlena ... Tu se nastanek filozofske antropologije izrecno povezuje s krizo modernega samozavedanja človeka. Tretjič se je uveljavila teza, da je filozofska antropologija kot posebna filozofska disciplina izrazito novoveški pojav in je povezana s samodojetjem človeka kot subjekta. Po tej tezi nastanek filozofske antropologije sovpada s prizadevanjem, da se filozofijo samo antropološko utemelji, ki se okrepi zlasti v drugi polovici 19. st.

Vprašanje je tudi, kaj določa filozofskost filozofske antropologije in kaj jo ločuje od ostalih tipov antropologij kot so kulturna, socialna, biološka itn. ... Filozofija naj bi po stari Aristotelovi definiciji proučevala bivajoče kot tako v celoti, po Kantu pogoje možnosti spoznanja nasploh. Filozofija ima za predmet tisto obče, ne posamičnega, bistva in ne pojave. V skladu s tem naj bi tudi filozofska antropologija proučevala človeka kot takega v celoti, ne pa eno

---

izmed njegovih plati, recimo njegovo biološko ali socialno bistvo. S tem pa se znajdemo pred transcendentnim problemom apriornega spoznavanja oz. s Husserlovim izrazom: bistvogledja. Kakor znanosti pozitivnega izkustva lahko vedno znova spodbijajo apriorni filozofski pristop do človeka, tako filozofija lahko zmeraj zavrne znanstvenost aposteriornega pristopa. Dihotomije apriornega in aposteriornega ne odpravimo, če oba pristopa k obravnavi človeka povežemo, saj bi potem še vedno potrebovali novo povezujočo strukturo. Morda pa je treba dihotomijo apriornega – aposteriornega pustiti odprto in tej odprtosti najti povezujočo strukturo?

To bi potem pomenilo, da tudi bistvo človeka ostaja odprt problem. Tako stališče je zagovarjal morda najizrazitejši predstavnik filozofske antropologije v tem stoletju Helmuth Plessner. Vendar pa mu na polju filozofske antropologije ni uspelo ustrezno določiti zgodovinske dinamike te odprtosti, temveč je njegova tematizacija zastala ob problemu apriornosti filozofsko-antropoloških izjav. Očitno pa terminološka dvojica a priori – a posteriori, *proteron* – *hysteron*, nima zgolj spoznavno-teoretske veljavnosti, marveč tudi – kakor kaže samo lingvistično poreklo teh dveh besed – tudi in predvsem konstitutivno zgodovinsko veljavnost.

117

Zgodovinska odprtost apriornega-aposteriornega seže v samo interakcijo med človekom in filozofijo, značilno za evropski tip človeškosti, ki hkrati pretendira, da bi zavladal kot univerzalni antropološki tip (znanost, demokracija). Ta interakcija se zelo zgodaj izrazi v delfskem reku *Gnothi seauton*, spoznaj samega sebe – v razmerju do celote bivajočega. Ta dodatek je nujen, saj sicer povsem spregledamo pravo filozofsko dimenzijo te zapovedi. Spoznanje samega sebe ni mišljeno niti introspektivno niti kontemplativno. Človeku je narekovano, da vprašanje celote bivajoče – sveta – prevzame kot odprto vprašanje svoje lastne eksistence in s tem postane *zgodovinsko odgovoren* do nje. Samo tako je teorija o bivajočem kot takem v celoti lahko tudi najvišja *praxis*, najvišja izpolnitev človeške eksistence. Dinamiko te izpolnitve lahko mislimo po modelu dvojne fenomenološke odprtosti – odprtosti sveta in odprtosti človeka za to odprtost, kar bistveno modificira spoznavno-teoretsko shemo apriornega-aposteriornega v smeri dogajanja odprtosti, ki zahteva človeka kot svoje lastno transcendiranje. Dogajanje te odprtosti bi bila »posredujoča sredina« med enotnostjo sveta in različnostjo svetov. Če sprejmemo, da je svet kot enotna odprtost hkrati vselej različna odprtost za človeka, potem med obojim ne deluje še neka dodatna enotnost, temveč *zgodovinskost*. Toda to dogajanje

odprtosti je potrebno šele konceptualizirati v smeri hermenevitične dopolnitve fenomenologije.

Ta odprtost v dvojnem smislu, kot odprtost človeka in drugič kot odprtost sveta, je odlikovana tematika fenomenologije, ki se pri Husserlu prav zato oblikuje kot korelativni način proučevanja »prikazujočega se v načinu svojega prikazovanja«, kakor se glasi Husserlova opredelitev fenomena. Fenomenologija je prav zato načelno odprta za različna izoblikovanja in preoblikovanja. Izkustvo dejanskosti (vsakdanje, znanstveno, umetniško itn.) se oblikuje v *interpretativnih možnostih*, ki so lahko zgodovinsko zastrte ali še ne odstrte, presežene, nedosežene ali celo nedosegljive. Ta dinamična odprtost v možnosti karakterizira *življenjski svet* kot tak.

118

S pojmom »življenjski svet« meni Husserl tako tla kot transcendentalni horizont našega izkustva in v njem združuje aposteriorno izkustvo zgodovinskosti in apriorno kritično izkustvo uma. Z določitvijo sveta kot transcendentalnega horizonta je Husserl hkrati privedel um do njegove skrajne transcendentalne možnosti, ki presega vse druge odprte interpretacije sveta. Tu je meja Husserlove fenomenologije v razmerju do lastne zgodovinskosti, ki se izpričuje kot teleologija uma samega. S tem si zapremo vrata do zgodovinske odprtosti *med* človekom in svetom. Podobno lahko ugotovimo tudi za Wilhelma Diltheya, ki si je zadal cilj, da izdela hermenevitično metodologijo duhoslovnih znanosti in zgodovinske razlage sploh. Sam je pri tem zelo visoko cenil Husserlovo fenomenološko teorijo in jo skušal vkomponirati v svojo kritiko historičnega uma. Tudi Diltheyu gre pri tej kritiki za to, da zgodovinskost določi na osnovi umnosti. Čeprav zatrjuje, da edino zgodovina lahko človeku pove, kdo je, ima vseskozi v mislih »le« svetno zgodovino, ki že predpostavlja odprtost sveta za človeka.

Kljub temu, da Dilthey ni dosegel visoke ravni Husserlove transcendentalne refleksije v pogledu tematizacije sveta, pa je Martin Heidegger vsceno upošteval njegovo zgodovinsko hermenevitično in jo soočil s Husserlovo transcendentalno pozicijo. To, da se izkustvo dejanskosti ali, kot pravi Heidegger, razumevanje biti, giblje v interpretativnih možnostih, kaže na neko končno zgodovinsko vrženost v možnosti. Zasnutka možnosti ni mogoče spraviti na enotno transcendentalno raven, temveč ga moramo vselej faktično vzeti nase kot čisto možnost transcendence biti-v-svetu. Vzajemna odprtost človeka in sveta je na podlagi te »hermenevitične fakticitete« nedvomna radikalneje filo-



zofsko zajeta, kar po svoje kaže tudi Heideggrova vpeljava oznake »Da-sein« za bivajoče, ki smo mi sami, in je v svoji biti odprto za odprtost sveta. Te odprtosti Heidegger ne razume več iz transcendentalne umnosti, temveč iz ekstatično-horizontalne časovnosti. In vendar je odprtost sveta za človeka tu le *omejena* na perspektivo končne časovnosti. Če se namreč čas izvorno časi iz končne časovnosti tubiti, potem se zgodovinskost – kolikor le-te ne jemljem več kot zgodovinskega časa v smislu svetne zgodovine – dogaja ravno *preko* te končne časovnosti. Ali se ne odpira edino tako možnost, da primerno mislimo tisto, kar se zgodovinsko oblikuje kot tradicija? Mar »tradicija« ne sega do naše končnosti prav s tem, ko jo pre-sega?

Zdi se da Heidegger, kolikor zgodovinskost izpeljuje iz končne časovnosti tubiti, pristane pri *avantgardističnem* pojmovanju tradicije, v skladu s katerim se mora le-ta sesuti v svoje elemente (fenomenološka destrukcija), da bi potem ponovno vstala iz odločenosti končne eksistence. Čeprav je to verjetno prevladujoč odnos do tradicije v duhovni kulturi 20. st., ni potrebno, da je edini zavezujoč. To še posebej velja, ker sama duhovna situacija 20. st. sploh še ni relevantno domišljena kot tradicija.

V primerjavi s Heideggrom čistega zasnutka transcendence (možnosti eksistence) ne jemljemo kot pogoja možnosti zgodovinskosti in zgodovinskega izročila, temveč menimo, da ga je potrebno vkomponirati v razumevanje tradicije same; to bi omogočilo, da čisti zasutek transcendence dojamemo kot *trans-dimenzijo tradicije same*. Ne gre za *kako transcendenco transcendence* ali *transcendenco nad transcendenco*, temveč za *odprtost, ki se dogaja v sebi (svet) in čez sebe (za človeka) v smislu delujoče zgodovinskosti*.

Če smo prej ugotovili, da s pozicije transcendentalne umnosti ni mogoče pojasniti negativitete, potem moramo zdaj dodati, da ta negativiteta ni razločljiva tudi na podlagi »končnosti tubiti v nas«. Tako se recimo ne moremo strinjati z odmevno tezo italijanskega filozofa Gianniija Vattima, češ da se je Heidegger z izpostavitvijo končnosti tubiti dokopal do korenin nihilizma kot duhovno-zgodovinske negativitete. Nihilizem namreč ravno briše končnost človeške tubiti, kakor je navržena v *Biti in času*. Z vidika eksistencialne analitike bi, recimo, težko razjasnili fenomen razčlovečevanja človeških žrtev, ta odkrit cinizem totalitarističnih sistemov tega stoletja, ali navidez povsem nedolžno medijsko manipuliranje s podobami žrtev.

V zvezi s tem bi veljalo premisliti, kako je s fenomenom zgodovinskosti v obdobju t. i. bitnozgodovinskega obrata v Heideggerovem mišljenju po *Biti in času*, ko se Heidegger dejansko poda h koreninam Nietzschejevega nihilizma. Toda tu se srečamo z naslednjim problemom, da zgodovinska negativiteta usmerja celotno epohalnost biti, v kateri tradicija dobesedno gre v nič. Ne glede na to, da to iz-ničenje Heidegger interpretira pozitivno v smislu utemeljenosti biti same v niču, ostaja odprto vprašanje take prisvojitve filozofske tradicije oz. tradicije evropske humanosti sploh, kakor tudi zgodovinskosti, ki je tu na delu. Heideggrovo razmerje do tradicije je dvosmiselno, hkrati potrjujoče in zanikajoče, kar seveda lahko upravičujemo tudi na podlagi postmodernega stanja »konca zgodovine«; pa vendar: če se hočemo izogniti temu, da s tradicijo evropske humanosti in filozofsko tradicijo v ožjem smislu ne razpolagam zgolj ideološko, interpretacijsko ali informacijsko, čemur je nasprotoval tudi Heidegger sam, potem moramo primerno izdelati pristop do nje.

Čeprav sta tako Husserl v prizadevanju za *obnovo* kot Heidegger s svojo mislijo o *drugem začetku* evropske humanosti skušala vsak po svoje prevladati *krizo pojma tradicije*, pa nas že sama vztrajnost in poglobljanje te krize naravnost sili da, izhajajoč tudi iz osnov, ki sta jih sama podala, poskušamo na novo izdelati pristop do fenomenov zgodovinskosti in tradicije, ki ga ne usmerja nujno modernistična pretenzija radikalne obnove ali postmoderna pretenzija drugega začetka. Do nove in drugačne zgodovinske tradicije nas vodi predvsem novo in razločno razumevanje zgodovinske tradicije, v kateri se že nahajamo.

Tovrstno filozofsko težnjo lahko zasledimo v Gadamerjevem projektu filozofske hermenevtike v delu *Resnica in metoda* (1960) in razpravah, ki so mu sledile. Gadamer naj bi, kot se glasi teza njegovega najdoslednejšega interpreta, Jeana Grondina, Heideggrovo »zgodovino biti« prevedel v »tradicijo«.<sup>1</sup> Sam menim, da mu je ta »prevod« uspel, kolikor je problematiko zgodovinskosti uspel povzcati s problemom jezika, prav ta povezava namreč omogoča celovito pojmovanje tradicije, ki se nam ne le godi, temveč nam tudi spregovarja. Svoje filozofsko dojetje pojma tradicije Gadamer opira na princip »Wirkungsgeschichte«, kar je, terminološko gledano, zelo blizu tistemu pojmu

<sup>1</sup> »Izročilo – 'usoda biti' – je pripoznano kot razprtost smisla in izvir resnice. Šele ta Gadamerjev uvid omogoči pripoznanje resničnostnega nagovora tradicije in s tem tudi neko novo razmerje do nje. Pri tem opazimo hermenevtično premeno Heideggrove ontologije: usodnost biti je dojeta kot tradicija« (J. Grondin, »Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs«, v: »Der Sinn für Hermeneutik«, Darmstadt 1994, str. 45).

zgodovinskosti, za katero si tu prizadevamo. Prav tako se zdi, da je Gadamerjeva izpostavitve »univerzalnega aspekta hermenevtike« tesno povezana s »hermenevtično izpolnitvijo« fenomenologije, ki smo jo tu predlagali.

Univerzalnost hermenevtičnega aspekta, ki jo Gadamer zajame v tezo: »Bit, ki je lahko razumljena, je jezik«, vsekakor ne zadeva samo filozofske hermenevtike v ožjem smislu, temveč celotno sodobno filozofije, pa naj gre za vprašanje pogojev možnosti interpretacije, za deskripcijo fenomenov, za kritiko ideologije, odkrivanje struktur ali pa za analizo govornih aktov. Paul Ricoeur bo tako svojo različico filozofske hermenevtike razvil kot soočenje poglobitvenih usmeritev v sodobni filozofiji, ki se medsebojno razlikujejo prav po tem, katere interpretacijske modele ponujajo. Ali je te modele res mogoče posredovati na univerzalni ravni? Univerzalizacija hermenevtičnega aspekta skriva v sebi določene teoretske pasti, zaradi katerih tudi Gadamerjevo koncepcijo »Wirkungsgeschichte« sprejemamo s precejšnim zadržkom. Univerzalizacija hermenevtike je namreč izvedljiva le, kolikor se opira na neko univerzalno antropološko osnovo, ki pa je Gadamer ne razišče in razčisti dosledno. Če tako kot Gadamer zagovarjamo tezo, da se človek bistveno oblikuje s tradicijo, potem je tak zasutek sploh nujen. Ni ga mogoče nadoknaditi s sklicevanjem na Husserlovo koncepcijo življenjskega sveta ali Heideggrovo koncepcijo tubiti, saj moramo potem sprejeti tudi njuno dojetje zgodovinskosti. Drugi razlog zakaj Gadamerjeve filozofske hermenevtike ne moremo prevzeti kot tako hermenevtično dopolnitev je v tem, da Gadamer sicer sprosti pojem tradicije, vendar pa se premalo zadrži ob duhovnozgodovinski negativiteti, ki jo ta tradicija, če sledimo Nietzscheju, vendar sama prinaša s seboj ali je vsaj dovzetna zanjo. Kajti nihilizen je »stanje duha«, v katerega smo pahnjeni s tradicijo in kot tradicija. To ne pelje nujno v radikalno preseženje tradicije, kakor ga je vsaj deloma zagovarjal Heidegger, niti v njeno izvorno obnovo, kot jo je predlagal Husserl, pač pa »zadostuje«, če se zadržimo ob načinu, kako sprejemamo tradicijo ali pa je ne sprejemamo, ki sam po sebi že zgodovinsko učinkuje, morda še najočitneje v postmoderni, potradicijski dobi.

121

Prav zato se zdi primerno upoštevati še dva filozofa izrazito postmodernistične orientacije, ki sta se prav v pogledu vprašanja zgodovinskosti intenzivno soočala z Gadamerjem, Heideggrom, Husserlom in Nietzschejem – Jacquesa Derridaja in Giannija Vattima. Derridajev dekonstruktivizem je prav gotovo filozofsko najvplivnejše postmoderno naziranje, ki zagovarja absolutno prednost diference (v ontološkem, semiološkem, spolnem, kulturnem in politič-

nem ter individualnem oziru). Že sama oznaka »dekonstruktivizen« napotuje na Heideggrovo fenomenološko »destrukcijo«. Hans-Georg Gadamer je v več polemičnih spisih opozoril, da Derridajeve in Heideggrove pozicije kljub podobnosti ni mogoče enačiti: s svoje lastne pozicije sicer ni razvil sistematične kritike dekonstruktivizma, temveč se je zadovoljil z obrobni pripombami, kar je glede na Derridajev filozofski stil morda celo primerneje. Predmet Derridajeve dekonstruktivistične kritike smisel zgodovinskosti kot taka, ter samo »dejstvo«, da je zgodovinskost imanentna filozofskemu mišljenju in še zlasti fenomenologiji, na kar se seveda opirajo Husserl, Heidegger in Gadamer. Filozofski nagib k zgodovinskosti karakteriza po Derridaju samo identifikacijska težnja povratka k izvornosti in zahteva po vrnitvi izvorov. Derrida skupaj s psihoanalizo razkriva fikcionalnost te težnje, ki sama sebi prikriva radikalno diferencialnost. Kritika leti tako na Husserlov transcendentni povratek na izvorne temelje kot na Heideggrov čisti »transcedentni zasutek«. Lahko zagovarjamo le redukcijo zgodovinskega smisla, izključena je sleherna redukcija na smisel, preostaja le čista diferenca, vsaka identiteta je že v zaostanku.

122

Čprav je tak dekonstruktivizem primerna teoretska podlaga za postmoderna naziranja na področju humanistike, pa vendar v temelju spregleda in zaobide razsežje zgodovinskosti in tradicije, najprej tako, da ju obravnava izključno na ravni znakovne manipulacije. Nobenega umetniškega, nobenega filozofskega in nobenega religioznega sporočila ne moremo razumeti, če se javlja zgolj v svoji reduktivni znakovni funkciji, torej zunaj zgodovinske pre-daje in pre-danosti. Če naj dekonstruktivistična kritika sploh steče, se moramo že zatekati v zgodovinsko izročilo in se zanašati nanj, česar filozofska vednost ne more kar predpostavljati, temveč zahteva od nje posebno hermenevitično uvidevnost. Drugače postane naše lastno stališče do tradicije reduktivno totalizirajoče.

Gianni Vattimo, ki zelo poudarja svojo ukoreninjenost v hermenevitični filozofiji, deloma sprejema ta Derridajev dekonstruktivistični izziv deloma pa ga zavrača prav zaradi nujnosti omilitve ekskluzivističnega stališča do tradicije. V tem smislu gre razumeti tudi njegovo zahtevo po ošibitvi mišljenja, ki se steče v prizadevanju za etiko interpretacije. Kljub mnogim hermenevitičnim spodbudam pa Vattimova misel zaradi svoje eklektičnosti ne nudi zanesljive opore pri izdelavi pristopa k problemu zgodovinskosti in tradicije in pri hermenevitični dopolnitvi fenomenologije. Pri Vattimu tudi ni dovolj dognano vprašanje, kaj je z etiko interpretacije v dobi informacijske družbe, ko se prenos vsakršne oblike vednosti in še prav posebej humanosti načeloma ne odvija več

prek tradicije, ki jo karakterizira odprtost za interpretacijo, temveč prek informacije, ki je do interpretacije ravnodušna, kolikor ta ni vračunana kot učinek nadaljnje informacije.

Ko govorimo o hermenevtični izpolnitvi, potem tu ne menimo le izpolnitve celote filozofskega izkustva v prehajanju med enotnostjo in različnostjo, temveč se podajamo v samo sredino odprtosti enega in drugega. Z drugimi besedami, ne gre nam več za utemeljevanje izkustva na temelju enotne resnice, temveč za odprto resnico izkustva samega. Kolikor govorimo o celoti filozofskega izkustva, na določen način rehabilitiramo pojem celote, ki mu mnogi teoretiki postmoderne odrekajo legitimnost. Hermenevtično-fenomenološko pretenzijo po celoti filozofskega izkustva bi morali sicer posebej upravičiti. Naj tu le naznačimo, da usmerjenost v odprto sredino enotnosti in razlike, enega in množstva, ni merjena ob celoti enega-v-vsem in vsega-v-enem, marveč iz celote hermenevtične odprtosti, v kateri je prehajanje med enim in vsem šele fundirano. To odprtost, ki je hkrati odprtost sveta in odprtost človeka za svet, lahko ustrezno povzamemo s *hermenevtičnim modelom vprašanja in odgovora*. Kar se filozofske vednosti tiče, lahko ugotovimo, da se njeno vedenje razvija v okviru *vprašanj, ki jih pušča odprta njena lastna tradicija in ki nas rabijo kot odgovor*, zaradi česar se nam tudi lastna človeškost prikazuje kot vprašanje nas samih. V tem smislu je tudi negativiteto, ki vdira v pozitivno fenomenološko dojeti življenjski svet, mogoče razumeti kot *pokazateljico* te odprtosti, ki tradicijo postavlja *pred vprašanje nje same*. Odgovor na to vprašanje bi se lahko glasil: *zgodovinskost je tradicija, ki učinkuje v odprto*.

123

Hkrati lahko ugotovimo, da zgodovinskost vstopa v filozofijo na podlagi odpiranja vprašanja človeškosti in izstopa v obzorju naše vednosti *o odprti resnici* človeškega izkustva. »Zgodovinskost« tu razumemo v smislu dogajanja celote izkustva, ne smemo si je predstavljati po vzoru na zgodovino, ki poteka v času; zgodovinskost je *dinamično razpirajoča integracija celote izkustva*, je to hermenevtično izkustvo samo, čeprav jo lahko obravnavamo tudi kot njegov element (kolikor hermenevtično izkustvo enkrat pomeni zgodovinskost samo, drugič pa hermenevtično preizkušnjo zgodovinskosti).

Vrnimo se k razmerju med filozofijo in kulturo, ki potrebuje imamentno fenomenološko razvitje; predlagana hermenevtična izpolnitev bi potemtakem prispevala k oblikovanju *kulturne hermenevtike*. Tako zasnovana kulturna hermenevtika mora predvsem upoštevati krizo pojma tradicije, torej faktičnost

dejstva, da se vsi kulturni pojavi javljajo na ozadju problematičnega razumevanja tradicije, ki se ni le modificiralo, temveč v nekem še prikritem smislu izginja.

Če smo razmerje med filozofijo in kulturo formalno zajeli v pojmih enotnosti sveta in razlike kulturnih svetov in ob tem pokazali na problem odprtosti »med« to enotnostjo in različnostjo, potem moramo tudi razmerje med fenomenologijo in kulturno hermenevtiko ugledati iz *odprtih vidikov*. Odprti vidik kulture je *perspektivnost*. Kultura po svojem bistvenem vidiku odpira *perspektive*. Filozofija v primerjavi z njo razpira *panoramo*. Naziva »perspektiva« in »panorama« tu uporabljamo v formalno naznačujočem smislu, pri čemer seveda upoštevamo, da je pojem »perspektivnosti« znotraj filozofije že uveljavljen, kolikor ga srečamo pri Leibnizu in Nietzscheju. Tega sicer ne moremo tako neposredno trditi za pojem »panorame« (iz grškega *pan-horao*, v celoti, vse videti), ki kaže, kako je za filozofijo je določen vidik razpiranja celote.<sup>2</sup> Toda ta celota se odpira šele v sporu perspektiv, to nam kažejo grška kiparska in literarna umetnost ter filozofija. Naj spomnimo le na Aristotelovo izbiro t. i. *prve filozofije*.

124

Prav izboritev prve filozofije, kakor jo najprej izrecno srečamo pri Aristotelu in nazadnje pri Husserlu, lahko dojamemo kot filozofsko evropologijo, to se pravi kot zasnutek evropske človeškosti v kulturnih perspektivah teorije, prakse in poetike. Kljub še ne docela osmišljenemu Husserlovemu poskusu postavitve fenomenologije kot prve filozofije, je v sodobni filozofiji v vseh njenih usmeritvah vendar prevladalo prizadevanje za *drugo filozofijo* in v skladu s tem za *drugačno evropologijo*. Ta »druga« filozofija se od »prve« ne razlikuje le v tem, da različnosti kulturnih perspektiv ne podreja neki enotni panorami filozofije, temveč predvsem s tem, da dopušča odprtost med perspektivami kulture in panoramo filozofije.<sup>3</sup> Kultura, kakorkoli že definiramo ta pojem, ni nič drugega kot odpiranje perspektiv življenjskega sveta, po drugi strani pa filozofijo v njej imanetni zgodovinskosti odlikuje skrb za celoto, prizadevanje, da

<sup>2</sup> Ivan Urbančič v svojem delu *Zaratuistrovo izročilo I (Pot k začetku evropske biti)* posebej opozori na ugotovitev Jacoba Burckhardta »češ da so imeli Grki 'panoramatične oči'« (str. 186).

<sup>3</sup> Na pojem »druge filozofije« je pred časom opozoril Manfred Riedel v delu »Für eine zweite Philosophie« (Frankfurt/M. 1988), vendar ga ni podrobneje razdelal. Z drugo filozofijo misli »hermenevtiko v praktični nameri«. Za podano povezavo prve oz. druge filozofije z evropologijo se zdi zlasti pomemben njegov razmislek »Die Universalität der europäischen Wissenschaft als begriffs- und wissenschaftliche Problem« (ibid., str. 30–59), ki pa bi ga bilo potrebno razviti tudi z ozirom na današnjo situacijo.

ne bi ostajali zaprti vsak zase v lastno perspektivo, temveč da bi v vzajemnem razpiranju perspektiv začutili neko povezanost v celoti in v celoto biti. Pripoznanje, da nas lahko povezuje le tisto, kar nas odpira drug za drugega, morda pelje k drugačnemu pojmovanju tradicije, ki učinkuje v odprto.

To izkustvo filozofije iz druge panorame samo preide v opis modifikacije hermenevitično-fenomenološkega izkustva zgodovinskosti kot se je tradicijsko oblikovala v teoriji, praksi in poetiki evropskega življenjskega sveta. To pa hkrati terja panoramično filozofsko soočenje s perspektivami opazovanja, vrednotenja in ustvarjanja, ki odpirajo evropski življenjski svet v naši lastni situaciji. Hermenevitično izkustvo torej ni osredotočeno le na celoto, temveč je prav v svoji izsredinjenosti v celoto vselej vezano na situacijo. S tem pa se sproži vprašanje integrativne in aplikativne racionalnosti.