

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO  
ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

27-28 IX/99 p h a i n o m e n a

# tradicija in prestop

s i m p o z i j o  
b i t i i n č a s u  
m e d i n t e r p r e t i :  
d e r r i d a i n  
g a d a m e r  
h e r m e n e v t i k a  
f e n o m e n o l o g i j a  
v i t a l i j i

phainomena 27-28

## SIMPOZIJ O BITI IN ČASU

Damir Barbarić:	»izgubljena pričujočnost«	5
Pavel Kouba:	Smisel prisotnosti	19
Rainer Thurnher:	Obrat pred obratom – spremembe v Heideggrovem pojmu filozofije po <i>Biti in času</i>	33
Dietmar Koch:	Dvoznačna temeljna zasnova <i>Biti in časa</i> in tu-bitji v človeku	49
Heinrich Hüni:	Kako pride fenomenologija do zgodovine?	67
Peter Trawny:	Bogatost ali ubošstvo?	79
Ivan Urbančič:	Interpretiranje in/ali mišljenje	111

## MED INTERPRETI: DERRIDA IN GADAMER

Jacques Derrida:	Dobra volja do moči (I.)	123
Hans-Georg Gadamer:	In vendarle moč dobre volje	127
Jacques Derrida:	Dobra volja do moči (II.)	131

## HERMENEVTIKA

Baruch de Spinoza:	Teološko-politična razprava	151
Wilhelm Dilthey:	Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih	179
Jean Grondin:	Gadamer in Avguštín	195
Günter Figal:	Kompleksnost filozofske hermenevtike	209
Dimitri Ginev:	O razširitvi eksistencialno-ontološke interpretacije znanosti	225
Dean Komel:	Naznake k zasnutku filozofske hermenevtike	245

## FENOMENOLOGIJA V ITALIJI

Jan Bednarik:	Temeljni koncepti filozofije	
	Enza Pacija – pojem sveta	261
Renato Cristin:	Križišče steza	323
Povzetki		357

**SIMPOZIJ O BITI IN ČASU (II.)**

**SIMPOZIJ O BITI IN ČASU (II.)**

3

**SIMPOZIJ O BITI IN ČASU (II.)**

---

---

Pripravil Dean Komel

**Damir Barbarić**

## »IZGUBLJENA PRICUJOČNOST«

O vlogi trenutka v *Biti in času*

4

Kot fundamentalni ontološki karakterji tubiti ali, kar meni isto, kot trije konstitutivni momenti skrbi kot celostne biti te tubiti so se, kot vemo, v miselni poti *Biti in časa* izpostavili eksistencialnost, *Existenzialität*, faktičnost, *Faktizität*, in zapadanje, *Verfallensein*.<sup>1</sup> Eksistencialnost se načelno navezuje na »eksistencialijo« razumevanja, fakticiteta na počutje, *Befindlichkeit*. S čim pa se veže zapadanje? V kateri »eksistencialiji« se primarno kaže? Odgovor morda najprej dobimo, če si ogledamo *neločljivo notranjo enotnost* teh treh konstitutivnih momentov skrbi:

5

»Sleherno razumevanje ima svoje razpoloženje. Sleherno počutje je razumevajočno. Počutno razumevanje ima karakter zapadanja. Zapadajočno razpoloženo razumevanje se glede svoje razumljivosti artikulira v govoru.«<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Sein und Zeit*, str. 191, 350; *Bit in čas*, Slovenska Matica 1997, 41. §. 264. str., točka d) 68. §., 474. str.

<sup>2</sup> »Jedes Verstehen hat seine Stimmung. Jede Befindlichkeit ist verstehend. Das befindliche Verstehen hat den Charakter des Verfallens. Das verfallend gestimmte Verstehen artikuliert sich bezüglich seiner Verständlichkeit in der Rede.« SuZ, 335. str., Bič, 68. §, str. 455–456.

---

Dejansko Heidegger v *Biti in času* – kadar gre za celoto strukturnih momentov skrbi – pogosteje uporablja »govor, Rede« namesto zapadanja. Tako, na primer, na naslednjem pomembnem mestu: »Govor je eksistencialno enakoizvoren s počutjem in razumevanjem.«<sup>3</sup> Dovolj nenavadno. Mar govor sicer ni skoraj praviloma določen kot »eksistencialno-ontološki fundament jezika«?<sup>4</sup> Kako moramo potemtakem razumeti sovisje tega fundamenta govornice z zapadanjem?

Zdi se, da je popolnoma neizpolnjiva želja, da bi na to vprašanje neposredno odgovorili tu, na začetku. Zato bomo najprej poskusili poklicati na pomoč neko drugo Heideggrovo besedno zvezo, ki pojasnjuje, da ima tretji konstitutivni moment skrbi, ki nas zanima, namreč zapadanje, svoj primarni eksistencialni smisel v *pričujočnosti*, *Gegenwart*.<sup>5</sup> Govor kot eksistencialno-ontološki fundament govornice in kot tretji konstitutivni moment celostne strukture skrbi, kar pomeni biti tubiti, mora torej nekako biti najtesneje povezan s *pričujočnostjo*, še več, z njo mora biti v nekakšni enotnosti. Kako naj to razumemo?

6 Da bi na to vprašanje lahko dogovorili, se moramo ponovno spoprijeti s težavnimi in zamotanimi Heideggrovimi prikazi *časovnosti* kot »ontološkega smisla skrbi.«<sup>6</sup> Prek teh prikazov se je samozasnavljanje, ki temelji v prihodnosti, »zavoljo sebe samega«<sup>7</sup> izpostavilo kot bistveni karakter eksistencialnosti; glede na to je prihodnost primarni smisel te eksistencialnosti.<sup>8</sup> Primarni eksistencialni smisel faktičnosti smo, po drugi strani, našli v bivšosti.<sup>9</sup> Ko poskušamo glede na to najti primarni smisel zapadanja, očitno

<sup>3</sup> »Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich.« SuZ, 161. str., Bič, 34. §, 225. str.

<sup>4</sup> »Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.« SuZ, 160. str., Bič, 225. str.

<sup>5</sup> SuZ, 346. str., Bič, 68. § c), 469. str.

<sup>6</sup> »(...) ontologischer Sinn der Sorge (...)«

<sup>7</sup> »Umwillen seiner selbst«.

<sup>8</sup> SuZ, 327. str., Bič, 65. §, str. 445–446.: »V prihodnosti temelječe zasnavljanje sebe glede na »zavoljo sebe samega« je bistveni karakter eksistencialnosti. Njen primarni smisel je prihodnost.«

<sup>9</sup> SuZ, 328. str., Bič, 446. str.: »Primarni eksistencialni smisel faktičnosti se nahaja v bivšosti.«

zadenemo ob velike težave. Pričujočnosti namreč ni mogoče, čeprav se na prvi pogled zdi samoumevno, preprosto določiti kot njen smisel. Heidegger ugotavlja:

»Nasprotno pa taka naznaka manjka za tretji konstitutivni moment skrbi: zapadajočo bit pri ... To ne pomeni, da zapadanje tudi ne temelji v časovnosti, temveč naznačuje, da *upričujočevanje*, v katerem *primarno* temelji *zapadanje* priskrbljenemu priročnemu in navzočemu, ostaja *uklenjeno* v modus izvorne časovnosti, v prihodnost in bivšost.«<sup>10</sup>

Iz tega lahko uvidimo, kako je v celoti *Biti in časa pričujočnosti* [Gegenwart] dodeljena posebna, scela odlikovana vloga. Le v pričujočnosti namreč ni mogoče, da bi enoznačno in določno ločevali med samolastnimi in nesamolastnimi »modusi«. Kar zadeva drugi dve dimenziji, se razlika med *sčakovanjem*<sup>11</sup> [Gewärtigen] kot nesamolastno prihodnostjo in predhajanjem [Vorlaufen] kot samolastno prihodnostjo do neke mere zjasni sama od sebe, prav tako kot razlika med pozabljenostjo [Vergessenheit] kot nesamolastno bivšostjo, in ponovitvijo [Wiederholung] kot samolastno bivšostjo. Po drugi strani pa ostaja linija notranjega bistvenega ločevanja med samolastno in nesamolastno pričujočnostjo nejasna, kar se je ravno kar pokazalo v omejenih besednih zvezah, da namreč pričujočnost v modusu izvorne časovnosti ostaja »uklenjena v prihodnost in bivšost.«<sup>12</sup>

Je to začasno treba tolmačiti tako, da izvorna časovnost *kot taka* sploh ne izskoči in se ne kaže, da je kot take tako rekoč sploh *ni* tu? Dejansko tako smer tolmačenja potrdi sam Heidegger:

»Razumevanje primarno temelji v časovnosti (predhajanje oz. sčakovanje). Počutje se primarno časi v bivšosti (ponovitev oz. pozabljenost).

<sup>10</sup> »Dagegen fehlt eine solche Anzeige für das dritte konstitutive Moment der Sorge: das verfallende Sein-bei... Das soll nicht bedeuten, daß Verfallen gründe nicht auch in der Zeitlichkeit, sondern andeuten, daß das *Gegenwärtigen*, in dem das *Verfallen* an das besorgte Zuhandene und Vorhandene *primär* gründet, im Modus des ursprünglichen Zeitlichkeit *eingeschlossen* bleibt in Zukunft und Gewesenheit.« SuZ, 328. str., Bič, 446. str.

<sup>11</sup> Prim. Bič, 67. §. točko a, 458. str. in tudi SSKJ, IV, 604. str.

<sup>12</sup> »eingeschlossen bleibt in Zukunft und Gewesenheit.«

Zapadanje je časovno primarno zakoreninjeno v pričujočnosti (upričujočevanje oz. trenutek). Obenem pa je razumevanje vselej »bivšostna« pričujočnost. Prav tako se počutje časi kot »upričujočevalna« prihodnost. Enako pričujočnost »izskakuje« iz bivše prihodnosti oz. jo ta drži.<sup>13</sup>

Nekakšna razlika med samolastno in nesamolastno pričujočnostjo pa je tu do neke mere vendarle prišla na plan. Nesamolastna pričujočnost, v kateri potem temelji zapadanje, je tu, po eni strani, označena kot »upričujočevanje« [Gegenwärtigen] ali pa tudi, po drugi, kot taka pričujočnost, ki »izskakuje«. Samolastna pričujočnost, ta, ki »ostaja uklenjena« v prihodnost in bivšost in ki jo, kar pove isto, »vzdržuje bivšujoča prihodnost« – je tu imenovana »trenutek, Augenblick«. To določilo v *Biti in času* ves čas ostaja merodajno, tako tudi npr. v ugotovitvi: »To v samolastni časnostni držano, zato je samolastno pričujočnost, imenujeno trenutek.«<sup>14</sup>

Vse odločujočo sredino *Biti in časa* najdemo torej v določilih pričujočnosti in potem še globlje, v določilih trenutka.<sup>15</sup> Prav zato bomo naše raziskovanje usmerili v to, da razpoznamo *bistveni temelj obrata od trenutka k upričujočevanju*, kar pomeni, od samolastne pričujočnosti k nesamolastni, s tem pa tudi od izvirne časovnosti k vulgarni, vsakdanji. Če naj se izrazim drugače, naše vprašanje meri na poreklo zapadanja kot takega.

Sicer se zdi tako vprašanje popolnoma neustrezno glede na načelno inten-

<sup>13</sup> »Das Verstehen gründet primär in der Zukunft (Vorlaufen bzw. Gewärtigen). Die Befindlichkeit zeitigt sich primär in der Gewesenheit (Wiederholung bzw. Vergessenheit). Das Verfallen ist zeitlich primär in der Gegenwart (Gegenwärtigen bzw. Augenblick) verwurzelt. Gleichwohl ist das Verstehen je »gewesende« Gegenwart. Gleichwohl zeitigt sich die Befindlichkeit als »gegenwärtigende« Zukunft. Gleichwohl »entspringt« die Gegenwart aus, bzw. ist gehalten von einer gewesenden Zukunft.« SuZ, 350. str. Prim. Bič, 68. §, 474. str.

<sup>14</sup> »Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*.« SuZ, 338. str., Bič, 68. §, a), 459. str.

<sup>15</sup> Koliko je ravno trenutek ta, ki je v obravnava »temporalnosti«, ki se jih je Heidegger večkrat lotil po *Biti in času*, v sami sredi njegovih premislekov, sem poskušal pokazati drugje: *Heideggrov nauk o temporalnosti bitka i problem »okreta«*. V: Damir Barbarić, *Sputa mišljenja*, Zagreb 1997, str. 283–302. Prim. tudi F. Dastur, *La Constitution Extatique-Horizontale de la Temporalité chez Heidegger*, Heidegger Studies 2/1986, str. 97–109 in D. Köhler, *Martin Heidegger, Die Schematisierung des Seinssines als Thematik des dritten Abschnittes von »Sein und Zeit«*, Bonn 1993.

cijo Heideggra samega. Zdi se, da ima Heidegger zapadanje tako rekoč za »večno«, nikoli nastalo in nikoli odpravljivo temeljno konstelacijo biti tubiti. Vedno znova namreč poudarja, da »tubit, *dokler* je, kar je, ostaja v metu in je potegnjena v vrtnec nesamolastnosti >se<-ja«,<sup>16</sup> da »*samolastna* eksistenca ni nič, kar bi lebdelo nad zapadajočo vsakdanjostjo, temveč je eksistencialno le neko modificirano zajetje le-te«,<sup>17</sup> da je »bit-v-svetu venomer že zapadla«,<sup>18</sup> da »tudi sklep ostaja napoten na >se< in njegov svet«;<sup>19</sup> da se »tudi samolastna eksistenca tubiti vzdržuje v takem priskrbovanju (kar pomeni, biti pri tem, kar spada k vsakodnevnim potrebam).«<sup>20</sup> Nasploh njegova »eksistencialno-ontološka interpretacija« – kot »ontologija tubiti« – ne želi dajati »ontičnih izjav o pokvarjenosti človeške narave«. <sup>21</sup> To je v *Biti in času* kot izrecno odklonilno prepuščeno veri in svetovnemu nazoru.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> »... das Dasein, *solange* es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hinengewirbelt wird.« SuZ, 179. str., Bič, 38. §, str. 248–249.

<sup>17</sup> »...die *eigentliche* Existenz nichts (ist), was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern (ist) existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.« SuZ, *ibid.* Bič, 249. str.

<sup>18</sup> »Das In-der-Welt-sein immer schon verfallen (ist)«. SuZ, 181. str., Bič, 39. §, 251. str.

<sup>19</sup> »...auch der Entschluß auf das Man und seine Welt angewiesen bleibt.« SuZ, 299. str. Bič, 60. §, str. 407–408.

<sup>20</sup> »...auch die *eigentliche* Existenz des Daseins in solchem Besorgen (sc. dem Sein bei dem, was zum alltäglichem Bedarf gehört) hält.« SuZ, 352. str., Bič, 69. §, a), 477. str.

<sup>21</sup> »Ontologie des Daseins...keine ontische Aussage... über die Verderbnis der menschlicher Natur...«

<sup>22</sup> SuZ, 179. str., Bič, 38. §, str. 249–250. Stavak se sicer v celoti glasi: »Eksistencialno-ontološka interpretacija zato tudi ne daje ontične izjave o »pokvarjenosti človeške narave«, ne zato, ker manjkajo potrebna dokazna sredstva, ampak zato, ker je njena problematika *pred* sleherni izjavo o pokvarjenosti in nepokvarjenosti. Zapadanje je ontološki problem gibanja.« Prim. tudi opombo na 306. str. SuZ, oz. Bič, 62. §, 418. str.: »Krivdnost, ki izvirno pripada bitnemu ustroju tubiti, moramo dobro ločevati od teološko razumetega *status corruptionis*. Teologija lahko v eksistencialno določeni krivdnosti najde ontološki pogoj svoje faktične možnosti. V idejo tega status vključena krivda je faktična pregrešitev čisto svoje vrste. Ima svoje lastno izpričanje, ki načelno ostaja zaprtlo sleherni filozoski skušnji. Eksistencialna analiza krivdnosti ničesar ne dokazuje niti *za* niti *proti* možnosti greha. Strogo vzeto ne moremo reči, da ontologija tubiti, kolikor ontologija kot filozofsko vpraševanje načelno o grehu ničesar ne »ve«, tako možnost *iz sebe* sploh pušča odprto.« – Že v predavanjih *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, iz 1925. leta, ki jih verjetno moramo imeti za predhodni zasutek *Biti in časa*, Heidegger pri tem zelo vztraja, zelo emfatično. Ko tam izpelje »fundamentalne strukture tubiti iz horizonta zapadlosti«, se čuti obvezanega, da k njim poda to pripombo: »Moramo upoštevati, da ta ekspikacija tubitnih struktur nima ničesar skupnega s kako pokvarjenostjo človeške narave

Zato je, mimogrede rečeno, Heideggrova ostrá odklonilna drža do vsake zgoľj antropološke in še zlasti »eksistencialistične« interpretacije *Biti in časa* iz njegove temeljne filozofske intencije popolnoma upravičena in opravičljiva.

Po drugi strani pa moram na tem mestu spomniti na to, da prav, če sledimo merodajnim Heideggrovim vpogledom iz okrožja časa in časovnosti – kar pa pomeni, če sledimo bistvenemu področju, ki ga je filozofsko šele razprl in ga naredil mišljenju dostopnega prav v *Biti in času* – ne moremo govoriti o nobenem v sebi končanem [fertigen] in preprosto »obstoječem« »bivajočem«. Kakor poudari sam Heidegger: »Časovnost sploh »ni« nekaj *bivajočega*. Ne biva, temveč »se časi«,<sup>23</sup> je »izvorni 'zunaj-sebe' po in za samega sebe«. <sup>24</sup> Zato je zelo vprašljivo, ali nekaj takega, kot je »ontologija«, lahko odpre samolastni dostop k času in časovnosti,<sup>25</sup> še zlasti, če s Heideggrom vztrajamo pri tem, da je treba tudi pojem trenutka razumeti v »aktivnem smislu kot ekstazo«. <sup>26</sup> Ta *aktivni, dinamični* smisel se med drugim popolnoma jasno pokaže v izrazu »upričujočevanje« [Gegenwärtigen], če ga rabimo, za natančno označitev zapadle, nesamolastne pričujočnosti.

ali s teorijo o izvirnem grehu. Kar tu predstavljamo, je čisto opazovanje struktur, ki so pred takšnimi, omenjenimi, pogledi. Zato ga je treba strogo ločiti od kakega teološkega gledanja. Mogoče pa je, morda celo nujno, da se te strukture spet pojavijo v neki teološki antropologiji, kako, pa ne morem presojati jaz. Te zadeve prav malo razumem, četudi teologijo samo sicer poznam. Od tod je še dolga pot do razumevanja. – Ker to analizo vedno narobe razumejo, poudarjam: ne predavam kake skrite teologije. Teologija s tem načelno nima nič opraviti.« (HGA, 20. zv., 301. str.)

<sup>23</sup> »Die Zeitlichkeit ist überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich.« SuZ, 328. str., Bič, 65. §., 447. str.

<sup>24</sup> »Zeitlichkeit ist das ursprüngliche 'Außer-sich' an und für sich selbst.« SuZ, 329. str., Bič, 447. str.

<sup>25</sup> Načelno vprašljivost celotne izvorne fundamentalno-ontološke in transcendentalno-horizontalne Heideggrove namere in njene notranje neustreznosti zadevi, ki je v *Biti in času* dejansko izbrana in ki je Heideggerja v letih po objavi tega dela postopoma privedla do t. i. obrata, so interpreti v tem času vsesplošno priznali. Prim. ne nazadnje temeljito in prepričljivo predstavitev te problematike pri R. Turnherju, *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach 'Sein und Zeit'*, Tübingen 1997. – Poglavitna namera mojega razmisleka je ravno v sami strukturi *Biti in časa* razgaliti notranje filozofske razloge nujnosti omenjenega »obrata«.

<sup>26</sup> »... im aktiven Sinne als Extaze«, SuZ, 338. str., Bič, 68. §., a), 459. str.

Tu torej ne gre za nekaj bivajočega, temveč pravzaprav – kot je to popolnoma jasno proti koncu *Biti in časa* – za »uganko biti in [...] gibanja«, <sup>27</sup> za »ontološko uganko gibanosti dogajanja sploh«. <sup>28</sup> In prav na sledi te uganke se giblje tudi naše raziskovanje. Zato se naše vprašanje še naprej usmerja predvsem na to, da razpoznamo, *kako* in *zakaj* trenutek *postane* upričujočevanje, ali, če naj to povemo drugače, da vzremo, iz česa sestoji tisto bistveno *dogajanja*, (*vz*)*gibanost zapadanja samega*. Zapadanje je za Heideggro, kar seveda ne smemo pozabiti, predvsem »ontološki *pojem gibanja*«. <sup>29</sup>

Tu izhajamo iz ugotovitve, da je tudi ime »pričujočnost« [Gegenwart] komajda ustrezno in prikladno pravemu bistvu »trenutka«. Povedali smo že, da je trenutek kot tak »uklenjen« [eingeschlossen] in »vzdrževan« [gehalten] v bivšujoči prihodnosti in zato sam, paradoksalno, ni »pričujoč«. Njegova načelna *drugačnost* od vsakega in slednjega upričujočevanja je ravno v tem, da je to upričujočevanje v razliki do trenutka vedno »nevzdrževano« [ungehalten]. Kaj pa tu pomenita »vzdrževan« in »nevzdrževan«?\*

Najprej spomnimo na to, da se da trenutek zadostno misliti le v sovisju s tesnobo, predhajanjem, odločitvijo in ponovitvijo, šele iz tega celostnega, v sebi do neke mere sklenjenega sovisja. Tesnoba je »temeljno počuje tubiti«, <sup>†</sup> kot vemo, gre za *tisto* razpoloženje, ki »tubit prinaša nazaj iz njenega zapadajočega ponikanja v svetu« <sup>30</sup> in jo spravlja v nedomačnost njene uposamljene, neprestopljive zasnovanosti v smrt. Kaj pa je smrt sama, če naj je, po Heideggro, ne bi razumeli kot golo odmrtnje in mehanično predstavljeni konec eksistence, ampak kot »*bit proti smrti*« [Sein zum Tode] <sup>31</sup> in kot »način, kako smo« [eine Weise zu sein] <sup>32</sup>

<sup>27</sup> »... das Rätsel des Seins und [...] der Bewegung« SuZ, 392. str., Bič, 75. §., 529. str.

<sup>28</sup> »... das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt.« SuZ, 389. str., Bič, 526. str.

<sup>29</sup> »... ontologischer Bewegungsbegriff«, SuZ, 180. str., Bič, 38. §., 250. str.

\* »Was heißt aber hier 'gehalten' und 'ungehalten'?«

<sup>†</sup> »Grundbefindlichkeit des Daseins.«

<sup>30</sup> »... das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ['Welt'] zurückholt.« SuZ, 189. str., prim. Bič, 40. §., 261. str.

<sup>31</sup> SuZ, 234. str., Bič, 45. §., 320. str.

<sup>32</sup> SuZ, 245. str. Prim. Bič, 48. §., 335. str.

»Smrt je bitna možnost, ki jo mora tubit vselej sama prevzeti. S smrtjo si tubit sama stoji pred seboj v svoji najlastnejši zmožnosti biti. V tej možnosti gre tubiti za njeno bit-v-svetu sploh. Njena smrt je možnost ne-več-moči-biti-tu. Ako si tubit kot ta možnost same sebe stoji pred seboj, tedaj je povsem napotena na svojo najlastnejšo zmožnost biti. Ko si tako stoji pred seboj, so tubiti zrahljani vsi odnosi do druge tubiti. Ta najlastnejša, brezodnosna možnost je hkrati najskrajnejša. Kot možnost biti tubit ne more preseči možnosti smrti. Smrt je možnost popolne tubitne nemožnosti Tako se smrt odkriva kot najlastnejša, neodnosna, nepresegljiva možnost.«<sup>33</sup>

To, kar je za smrt bistveno, je torej popolna neodločenost njenega >kdaj<, namreč to, da je mogoča vsak trenutek, v čemer je tudi njen najlastnejši možnostni karakter.<sup>34</sup>

Ko tubit popade tesnoba, tubit sicer predhaja v smrt kot v svojo najlastnejšo, odlikovano, nepresegljivo možnost, v »skrajno možnost, da samo sebe opusti.«<sup>35</sup> To predhajanje [Vorlaufen] se najprej kaže kot prihajanje-v-bližino, približevanje, je pa ravno nasprotje tega:

»Vendar pa to bližanje ne tendira k oskrbujočemu pripravljajanju razpoložljivosti dejanskega, temveč v razumevajočem približevanju možnosti mož-

<sup>33</sup>»Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich hervorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die *eigenste, unüberholbare Möglichkeit*.« SuZ, 250. str., Bič, 50. §, 342. str.

<sup>34</sup>»... Die Verdeckung der Unbestimmtheit trifft aber die Gewißheit mit. So verhüllt sich der eigenste Möglichkeitscharakter des Todes: gewiß und dabei unbestimmt, das heißt jeden Augenblick möglich.« SuZ, 258. str., Bič, 52. §, 352. str.: »Zakrivanje nedoločenosti pa obenem zaveva gotovost. Tako se zakriva najlastnejši možnostni karakter smrti: da je gotova in pri tem nedoločena, se pravi, vsak trenutek možna.«

<sup>35</sup>»...die äußerste Möglichkeit der Existenz, sich selbst aufzuheben.« SuZ, 264. str., Bič, 53. §, 360. str.

nega le-to samo 'povečuje'. Najbližja bližina biti k smrti kot možnost je nečemu dejanskemu tako daleč, kolikor je le mogoče. Čim bolj nezakrito je ta možnost razumljena, toliko čisteje razumevanje prodira v možnost kot možnost nemožnosti eksistence sploh. Smrt kot možnost ne daje tubiti ničesar, kar bi bilo treba 'udejanjiti', in ničesar, kar bi tubit sama mogla biti kot dejanska. Smrt je možnost nemožnosti vsakršnega zadržanja do ..., nemožnosti vsakršnega eksistiranja. V izteku naprej v to možnost ta možnost postaja 'vedno večja'; kar pomeni, da se odkriva kot takšna, ki sploh nima mere, da ne pozna več ali manj, temveč pomeni možnost brezmejnega nemožnosti eksistence. Po svojem bistvu ta možnost ne nudi nobene opore, da bi tubit nekaj napeto pričakovala, da bi si 'naslikala' možno dejanskost in ob tem pozabila možnost. Bit proti smrti kot iztek naprej v možnost to možnost šele omogoča in jo kot takšno sprošča.«<sup>36</sup>

Možnostni karakter smrti je, kot smo pravkar povedali, da je mogoča v vsakem trenutku, se pravi v tem, da je tubiti vsak trenutek mogoče, da je ni več tu. Emfatične rabe izraza »trenutek« na tem mestu, ko se razstira bit proti smrti, ne smemo spregledati. Pa tudi ne njegove notranje ustreznosti enakopomenski rabi pri poznejši, pravzaprav tematski obravnavi časovnosti same.

Tam je namreč, kot smo že slišali, govor o pričujočnosti, »vzdrževani« v trenutku. Spraševali smo se že o tem, kaj naj ta *vzdrževanost* [Gehaltensein] pravzaprav pomeni. Odgovor je, kot se zdi, izgovorjen v Heideggrovih besedah, ki smo jih ravnokar omenili. Smrt kot brezmejna nemožnost eksistence

<sup>36</sup>»Diese Näherung tendiert jedoch nicht auf ein besorgendes Verfügbarmachen eines Wirklichen, sondern im verstehenden Näherkommen wird die Möglichkeit des Möglichen nur 'größer'. Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu 'Verwirklichendes' und nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte. Es ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhalten zu ..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie 'immer größer', das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. Ihrem Wesen nach bietet diese Möglichkeit keinen Anhalt, um auf etwas gespannt zu sein, das mögliche Wirkliche sich 'auszumalen' und darob die Möglichkeit zu vergessen. Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit ermöglicht allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.« SuZ, 262. str. Bič, 53. §, str. 357–358.



stence ne ponuja nobene opore, da bi kaj napeto pričakovali [auf etwas gespannt zu sein], da bi kaj dejanskega postavili na mesto čiste nemožnosti in da bi tisto možno s tem oropali odlikovane nepremostljive možnosti. V počutju tesnobe »je tubit popolnoma zvedena nazaj na svojo golo nedomačnost ter od nje obvezta.«<sup>37</sup> In prav ta obveznost tubiti, ki se drži same sebe, tvori to »držanje« [Gehaltenheit] trenutka. Spraševali smo po tem, kako naj to pojasnimo. Tudi sam Heidegger izrecno pravi, da je »pričujočnost tesnobe *obdržana* v spravljanju sebe nazaj na najlastnejšo vrženost.«<sup>38</sup>

To, kar tesnobo pravzaprav »stesni« in pred čimer je tubit groza [unheimlich], ni nič določenega, kar lahko pride od kdove kod. V grozi, nedomačnosti »se najprej izraža svojevrstna nedoločenost tega, pri čemer se tubit počuti tesnobno: nič in nikjer.«<sup>39</sup> Priskrbujoče sčakovanje, ta nesamolastna, zapadajoča prihodnost tu ne najde »ničesar, iz česar bi se [sčakovanje] lahko razumelo, sega v nič sveta.«<sup>40</sup> Ta »pred čimer« tesnobe se ne more približati, torej ga ne zmoremo zgolj pričakovati. *Vedno je že tu*. Je namreč ta bititu kot možnost kot taka, vendar v svoji nenehni možnosti, da v *vsakem trenutku* lahko ni več tu. To, kar v tesnobi grozi, se »zato tudi ne more približati iz določene smeri znotraj bližine, je že 'tu' – in vendar nikjer, je tako blizu, da utesnjuje in jemlje sapo – in vendar ni nikjer.«<sup>41</sup>

Pričujočnost, ki je »vzdrževana« v tesnobi, torej pomeni *pričujočnost*, ki to v resnici nikoli ne postane, ki ne upričujoči nič določenega in ničesar, tudi sebe ne, ne dela za »dejansko« in sploh za bivajoče. Da je »pričujočnost« vzdrževana v »trenutku«, ne pomeni nič drugega kot to, da se je sama *do neke mere* izgubila.

<sup>37</sup> »... ist das Dasein völlig auf seine nackte Unheimlichkeit zurückgenommen und von ihr benommen.« SuZ, 344. str., Bič, 68. §, b), 467. str.

<sup>38</sup> »... die Gegenwart der Angst im Zurückbringen auf die eigenste Geworfenheit gehalten ist.« SuZ, 344. str., Bič, 68. §, b), 466. str.

<sup>39</sup> »... kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends.« SuZ, 188. str., Bič, 40. §, 261. str.

<sup>40</sup> »... nichts, woraus es sich verstehen könnte, es greift ins Nichts der Welt,« SuZ, 343. str., prim. Bič, 68. §, b), str. 465 in str. 463.

<sup>41</sup> »... kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern; es ist schon 'da' – und doch nirgends, es ist so nah, daß es beengt und einem dem Atem verschlägt – und doch nirgends.« SuZ, 186. str., Bič, 40. §, 258. str.

In prav ta »izgubljena pričujočnost«<sup>42</sup> se zdi poslednja in najgloblja točka celotne miselne zgradbe *Biti in časa*. Gre za tisto ločnico, kjer se poti samolastnosti tubiti na eni strani in nesamolastnosti, oz. zapadlosti na drugi dokončno ločita. Tukaj bomo zasledovali zgolj pot *zapadanja*, in sicer kar se da kratko.

V izhodišču te poti se tesnoba notranje spremeni v goli *strah*, ki se ga nenadoma izgubljena pričujočnost »boječna boji, da mu tako šele zares zapade.«<sup>43</sup> Kako tubit zapade izgubljeni pričujočnosti, ki se je boji? Smo že videli: s tem, da jo ravno oropa najlastnejše, odlikovane možnosti smrti njenega možnostnega karakterja, namreč tega, da je ta možnost popolnoma nedoločena in zato lahko v *vsakem trenutku* onemogoči eksistenco:

»Tako >se< zakriva samosvojost gotovosti smrti, to, *da je vsak trenutek možna*. Z gotovostjo smrti gre skupaj *nedoločenost njenega kdaj*. Nedoločenosti se vsakodnevna bit proti smrti umika s tem, da ji podeljuje določenost. Ampak takšno določanje ne more pomeniti, da lahko izračunamo, kdaj pride preminutje. Tubit rajši beži pred takšno določenostjo. Nedoločenost gotove smrti si vsakodnevno oskrbovanje določa na tak način, da pred njo potiska pregledne nujnosti in možnosti najbližjega vsakdana.«<sup>44</sup>

Iz strahu, to pomeni iz strahu pred smrtjo, ki je izšel iz prestrašenega izmikanja in umikanja pred nedoločenostjo lastne eksistence, ki se zdi scela nevzdržna, [iz strahu] pred v sebi trepetajočo in ginevajočo možnostjo, ki grozi, da bo vsak trenutek prešla v nemožnost, nastane in »izskakuje« nesamolastna prihodnost kot *sčakovanje*, *Gewärtigen* – ali kot – če to izvedemo še naprej – kot *pričakovanje*, *Erwarten*:

<sup>42</sup> »verlorene Gegenwart«, SuZ, 345. str., Bič, 68. §, 468. str.

<sup>43</sup> »... furchtsam befürchtet, um ihr so recht zu verfallen.« *Ibid*.

<sup>44</sup> »So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, daß er jeden Augenblick möglich ist. Mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestimmtheit* seines Wann zusammen. Ihr weicht das alltägliche Sein zum Tode dadurch aus, daß es ihr Bestimmtheit verleiht. Solches Bestimmen kann aber nicht bedeuten, das Wann des Eintreffens des Ablebens zu berechnen. Das Dasein flieht eher vor solcher Bestimmtheit. Die Unbestimmtheit des gewissen Todes bestimmt sich das alltägliche Besorgen dergestalt, daß es vor sie die übersehbaren Dringlichkeiten und Möglichkeit des Nächsten Alltags schiebt.« SuZ, 258. str., Bič, 52. §, 352. str.

»Vsako pričakovanje razume in 'ima' svoje možno glede na to, ali in kdaj in kakor pač bo dejansko navzoče. Pričakovanje ni samo priložnostni pogled proč od možnega na njegovo možno uresničitev, temveč je bistveno neko *čakanje na to*. Tudi v pričakovanju je odskok od možnega ter vstopanje v dejansko, za kar pričakovano pričakujemo. Iz dejanskega in glede nanj nekaj možnega v skladu s pričakovanjem vpotegnemo v dejanskost.«<sup>45</sup>

Tu se mi zdi najbolj pomembno, da postanemo pozorni na to, da *premena tesnobe v strah* – torej ni nič drugega kot »v 'svet' zapadla, nesamolastna in sama sebi kot taka skrita tesnoba.«<sup>46</sup> – Ali, če naj to povemo z drugimi besedami, prestrašeni pobeg pred nedoločnostjo smrti, s tem povezana odprava in izničenje možnostnega karakterja najlastnejše, odlikovane in nepremostljive bitne zmožnosti je izvorno »zgolj« *dogajanje v trenutku samem*. »Vzdrževani« trenutek naenkrat postane »nevzdrževan«, sploh preneha biti »trenutek« in potem postane notranje vse bolj zmedeno *nevzdrževano upričujočevanje*.

**16** V takem upričujočevanju pa »*primarno* temelji *zapadanje* priskrbljenemu priročnemu in navzočemu.«<sup>47</sup> To pa tudi pomeni, da v njem temelji prav tako nesamolastna prihodnost, predvsem pa sčakovanje, *Gewärtigen*, ki vleče k sebi, pa tudi nesamolastna bivšost, predvsem vse zastirajoča pozabljenost. *Strah, pričakovanje, upanje, željenje, siljenje in priganjanje k, pozabljanje* kot tudi *spominjanje* – vse to ni nič drugega kot različni načini prikazovanja enega in istega *nevzdrževanega upričujočevanja*.

Iz obširnih prikazov v *Biti in času*, ki se nanašajo na to problematiko, ni

<sup>45</sup> »Alles Erwarten versteht und »hat« sein Mögliches daraufhin, ob und wann und wie es wohl wirklich vorhanden sein wird. Das Erwarten ist nicht nur gelegentlich ein Wegsehen vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung, sondern wesentlich ein *Warten auf diese*. Auch im Erwarten liegt ein Abspringen vom Möglichen und Fußfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist. Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hereingezogen.« SuZ, 262. str., Bič, 53. §, 357. str.

<sup>46</sup> »Furcht ist an die 'Welt' verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.« SuZ, 189. str., Bič, 40. §., 262. str.

<sup>47</sup> »... in dem das *Verfallen* an das besorgte Zuhandene und Vorhandene *primär* gründet,« SuZ, 328. str., Bič, 65. §., 446. str.

posebej težko obnoviti, kako na koncu tudi celota domačno-pomirjene bitiv-svetu tubiti brez ostanka temelji ravno na tem vse-obvladujočem nevzdrževanem, »*pozabljašč-upričujočevalnem sčakovanju*«. <sup>48</sup> Med drugim je to v *Biti in času* še izrecno poudarjeno: »Sčakujoč-obdržujoče upričujočevanje konstituira domačnost, v skladu s katero se tubit kot bit-z-drugimi 'znajdeva' v javnem okolnem svetu.«<sup>49</sup>

Da pa tudi *zvedavost, Neugier* – »odlikovana bitna tendenca tubiti, v skladu s katero tubit priskrbuje zmožnost videnja« –<sup>50</sup> v *Biti in času* brez dvoma igra ključno vlogo pri razumevanju te celotne in v sebi »ujasnjene« in »pregledne« *razklenjenosti* – na sebi ni nič drugega kakor tendenčno neskončno stopnjevanje istega nevzdrževanega upričujočevanja, ki postopoma postane »vse bolj prepuščeno samemu sebi«, <sup>51</sup> »vse bolj se zapleta v samo sebe«. <sup>52</sup> V tem je prav gotovo eden izmed najpomembnejših in najdaljnosežnejših vpogledov celotne knjige. Tudi poznejše določitve bistva tehnike kot »postavja« imajo, naj to zgolj omenimo, svoj izvor prav tukaj.

Za nas ostajajo še vedno odločilna naslednja vprašanja: *Od kod* sploh prihajata ta zagonetni obrat in preobrazba? Ali sta konec koncev nujna ali pa sta nekako *svobodna* [frei]? In kakšna bi potem bila, kako naj bi jo sploh zajeli, ta *končna* svoboda, ki jo Heidegger tu, v *Biti in času*, omeni zgolj obrobno,<sup>53</sup> kot zagonetno soigro premoči in nemoči?

Taka vprašanja pa nas, skupaj s Heideggrom, poženejo prek meja horizonta *Biti in časa*. Obravnava v *sebi končne prostote* je pridržana vprašanju, ki se je spustilo v *obrat* in ki sebe izkuša kot to, kar pripada temu *obratu*.

Prevedel Aleš Košar

<sup>48</sup> »... *vergesend-gegenwärtigende Gärtigen*« SuZ, 338. str., Bič, 68. §. 461. str.

<sup>49</sup> »Das gewärtigend-behaltene Gegenwärtigen konstituiert die Vertrautheit, gemäß der sich das Dasein als Miteinandersein in der öffentlichen Umwelt 'auskennt'«. SuZ, 354. str., prim. Bič, 69. §, str. 480.

<sup>50</sup> »... ausgezeichnete Seinstendenz des Daseins, gemäß der es ein Schenkönen besorgt«, SuZ, 346. str., Bič, 68. §., 470. str.

<sup>51</sup> »mehr und mehr ihm selbst überlassen«, SuZ, 347. str., Bič, 471. str.

<sup>52</sup> »sich in sich selbst verfangenden«. *Ibid.*

<sup>53</sup> Prim. SuZ, 384. str., isl., Bič, 74. §, 517. str. isl.

## SMISEL PRISOTNOSTI

V razmerju do predhodne metafizične tradicije je bilo eno izmed najpomembnejših Heideggerjevih odkritij spoznanje, da se je v klasičnem pojmovanju biti kot OUSIA skrivalo nanašanje na čas, da je razumetje biti – ne da bi se tega tudi zavedalo – uporabljalo časovne kategorije, ki pa jih je absolutiziralo in tako rekoč postavljalo »nasproti« času. Po Heideggerjevem mnenju se je to med drugim dogajalo zato, ker je bilo izhodišče filozofskih razmislekov o času »nivelirano« izkustvo časa, ki pozna le bit v času, ne razmišlja pa tudi o celoti izvorne časovnosti.

Tematizacija te izvorne časovnosti, tokrat kot *eksplicitnih* tal vprašanja biti, je bila naloga, ki si jo je Heidegger zastavil v *Biti in času*. Časovnost, ki naj bi torej postala izhodišče, ni – gledano z vidika tradicionalnih kategorij – niti »v času« niti »zunaj časa«. Je dogajanje, v katerem se časi sam čas in katerega konkretna podoba je »skrb«. Sama skrb je razčlenjena s tremi »ekstazami«, ki vselej tvorijo enotnost, kot je zapisano v znamenitem § 65: »Sebi-vnaprej [ekstaza prihodnosti] že-biti-v (svetu) [ekstaza preteklosti] kot bit-pri (znotrajsvetno srečljivem bivajočem) [ekstaza sedanjosti]« (SuZ 327, slov. 445, vrivki v oglatih oklepajih P. Kouba).

Heidegger torej v svojem glavnem delu večino energije osredotoča v to, da bi v različnih ozirih uveljavil misel, da tubit ni »znotrajčasovna«, temveč je – kot skrb – sama časovnost. Za razliko od bivajočega, ki je srečljiv le »v« sedanjosti, je tubit *ekstatična*, kar konkretno pomeni, da prihodnost ni preprosto to, kar zdaj »še ni« in »bo postalo« šele pozneje, temveč tubit je kot predhajanje »prihodnja«. Podobno tudi preteklost ni to, kar »ni več«, temveč je »bivšost« tubiti, prav tako pa tudi sedanjost ni goli »zdaj«, temveč je upričujočevanje bivajočega v njegovi nezastrtosti. Z bitjo tubiti kot ekstatične celote časa se razkrene horizont tu-ja ali ujasnjevanja, ki nam omogoča dostop do bivajočega.

S tem ko Heidegger ekstatično, svetno bivajoče razlikuje od bivajočih, ki jih lahko srečamo v svetu, uvaja različne »moduse biti«, ki jih pripisuje različnim »bivajočim«. Ker je »svetnost« razumljena kot značilnost tubiti, se struktura biti-v-svetu pojavlja predvsem kot utemeljujoče razmerje med »svetnostjo« in »znotrajsvetnim«. S tem pa iz zornega polja izgine drugi, enako izvorni vidik biti-v-svetu, ki fenomenalno temelji v tem, da *tudi on* velja za *tubit*, da je prihodnost to, kar »še ni«, in preteklost to, kar »ni več«. Povedano drugače, zaradi tako zasnovane biti-v-svetu se izrecno pojavi vprašanje, v kakšnem smislu je tudi *človekova* bit »znotrajčasovna« in »znotrajsvetna«.

Prizadevanje, da bi osvetlil »samo razklenjenost«, »svet v njegovi svetnosti«, pri Heideggerju privede do posebnega ločevanja med časovno razklenjenostjo v celoti in znotrajsvetno bivajočim. Ekstatična časovnost »ujasnjuje tu izvorno«, tubitnostno bivajoče konstituira tako, da, kot pravi Heidegger, »to samo eksistirajoče zmore biti svoj tu« (SuZ 335, slov 455). Vendar pa takšno poudarjanje razkriva, da se odprto, s skrbjo ujasnjeno sfero tu-ja poizkuša tako rekoč misliti »brez« priskrbujočega, napotilno celotnost »brez« tega, na kar napotuje. Sfera razklenjenosti ima drugačen »modus biti«, kar tubiti omogoča *biti* svoj svet. V biti-v-svetu prihaja do abstrahirajoče izolacije karakterja celotnosti kot takega. To je zaradi omenjene polemične namere, prepričati zamenjavanje tubiti z znotrajsvetnim bivajočim, razumljivo, a hkrati tudi zavajajoče, in sicer v določenem smislu

tudi za samega Heideggerja. Tako razumljena tubit namreč v strogem pomenu ni v svetu, temveč *je* svoj svet in v »zapadanju« se to le prikriva.

Vprašljivost tega koraka ali, bolje rečeno, vprašljivost njegovega enostranskega poudarjanja postane očitna v načinu, kako Heidegger operira s pojmom »svet«. Heidegger v § 14 razlikuje štiri pomena tega pojma. V našem sklopu sta bistvena dva njegova pomena: 1) svet kot vesolje bivajočega, ki je lahko navzoč znotraj sveta; 2) svet kot to, »v čemer« tubit faktično živi, torej svet kot določen napotilni sklop, ontično-eksistencialna podoba *svetnosti*, ontološke določenosti tubiti. Čeprav »svet« v prvem pomenu s Heideggerjevega vidika sploh ni svet, ga nikakor vselej ne označuje z navednicami, kot obljublja na omenjenem mestu. Zatorej ni mogoče povsem izključiti možnosti, da ima ta nedoslednost globlje, stvarne vzroke.

Že na začetku hermenevtike fakticitete je priskrbovanje kot temeljna vzgibanost tubiti za Heideggerja »usmerjeno v svet«, je občevanje faktičnega življenja s svetom (Natorp-Bericht, 6. stran rokopisa). Svet tu pomeni to, »s čimer« se priskrbovani ukvarja, s čimer občuje. Svet, razklenjen s faktično eksistenco tubiti, ni le napotilni sklop, v katerem se zasnavlja priskrbujoča tubit, temveč je tudi priskrbljeno bivajoče; svet tu pomeni sklop samega priskrbovanja in priskrbljenega. Ta temeljna dvoumnost pojma sveta prežema, in sicer v obliki vedno znova pozabljenih navednic, celotno zgodnje Heideggerjevo delo, brž ko pa pride do izrecnega razlikovanja, se bivajočemu pod pretvezo njegove »znotrajsvetnosti« odreka pomen »sveta«.

Motivacija dvojne uporabe te besede se najočitneje pokaže v tem, kako Heidegger bivajoče okarakterizira s časovnega vidika. V § 65 govori po eni strani o medsebojni odvisnosti prihodnje in pretekle dimenzije *tubiti* (ki ju imenuje »prihod« in »bivšost«), po drugi pa o upričujočevanju *bivajočega*. Dosledno se ne izogiba le govoru o preteklosti in prihodnosti bivajočega, temveč zaobhaja tudi fenomenalno dokazljivo ugotovitev, da je to, kar tvorita naša preteklost in prihodnost, pričujoče *bivajoče* z nekega drugega vidika. Pri Heideggerju je bivajočemu pridržana zgolj sedanjost. Razčlenjena in z zasnutjem tubiti povezana struktura časovnosti konstituira celoto

sveta, (kot pričujoče) srečano »iz« ali »v« bivajočem, torej »svet« v navednicah (prim. SuZ, 366).

Če si stvar podrobneje ogledamo, vidimo, da je »znotrajčasovnost« (in »znotrajsvetnost«) bivajočega prav v tem, da ostaja omejeno na sedanost. Čeprav je bivajoče razumljeno iz celote časovnosti, se z vidika identificiranja s sedanostjo načeloma ne razlikuje od tega, kar Heidegger prikazuje kot antično ontologijo prisotnosti. To potrjuje tudi okoliščina, da je tradicionalni kategorialni aparat, če rabi zajemanju bivajočega in se ga ilegitimno ne prenaša na eksistenco in njene značilnosti, spoznan za neprimerne.

Zdi se, kot da bi znotrajčasovnost nastala s »pozabo« izvirne časovnosti, pri čemer nujnost te pozabe izvira iz strukture zapadanja. Pri Heideggerju se torej stara »ontologija prisotnosti«, torej zanemarjanje vprašanja izvirne časovnosti, v glavnem prekriva z »zapadanjem« v smislu razumetja lastne eksistence iz obstoječega bivajočega in njegove sedanosti.

**22** Podobna dvoumnost kot pojma »sveta« se drži tudi Heideggerjevega razumevanja »zapadanja«. V prvem primeru, namreč pri pojmu sveta, je Heidegger to težavo poizkušal razrešiti s tem, da je uporabo tega termina za obstoječe bivajoče razglasil za neustrezno in pojem »sveta« rezerviral le za napotilno celotnost, pri čemer je občutljivo vprašanje razmerja med napotilnimi strukturami in tem, kar je v njih »srečevano«, puščal ob strani. Tudi kar zadeva zapadanje, se tej dvoumnosti ni bilo mogoče izogniti in različni pomeni tega pojma tu niso bili prikazani.

Zapasti pomeni, prvič, slediti »vzgianosti«, bitnostno pripadati eksistenci kot taki: eksistirajoče je tubit vržena, torej »prepuščena« bivajočemu, da jo uporablja in preskrbuje zato, da zmore biti takšna, kot je, namreč kot tubit (prim. SuZ, 364). Ravno to bivajoče pa jo *ovira*, da bi bila ona sama, zapira ji možnosti njene lastne biti. Vzgianost preskrbovanja je torej stalno *zape-ljevanje* (Natorp-Bericht, str. [10]), ki mu tubit vselej podleže, s tem ko svojo eksistenco razume iz pojavljajočega se bivajočega, torej kot njej nepri-merno, ne-samolastno.

Vendar pa ima zapadanje še neki drug bistven pomen. Ko Heidegger pravi, da je »tubit najprej in največkrat očarana od njenega sveta« (SuZ, 113), tu ne gre le za »svet« v navednicah, temveč tudi za svet kot napotilni sklop. Če smo spoznali, da svet *ni* znotrajsvetno bivajoče, tudi razumemo, da tubit ne zapade nekemu »bivajočemu«, temveč svetu, ki vselej sopripada njeni biti, torej sklopu razloženosti, ki ga delimo z drugimi. Zapasti svetu tu pomeni, da se izgubimo v prevzetem in odprtem, da se pomirimo v deljeni razloženosti vsega.

Če bi Heidegger te različne pomene zapadanja povezal v izrecni sklop, bi se moralo tudi izkazati, da nesamolastnosti ni mogoče označiti le kot nepri-merno samorazumetje tubiti (iz reči), temveč tudi kot napačno razumetje reči (iz tubiti). To na fenomenološki ravni skorajda trivialno stanje stvari je filozofsko skrajno težko dojemljivo. Pri Heideggerju je sklop obeh vidikov prikrit z načinom identifikacije biti-v-svetu s tubitjo. Čeprav je tubit vselej in načeloma v-svetu in pri-bivajočem, nista niti »svet« niti bivajoče v svojem pomenu *samostojna*. Zato Heidegger ne more nikoli govoriti, da se tubit odpira bivajočemu ali celo po njegovi zaslugi, saj bivajoče v njegovi koncepciji tubiti ne odpira nič. Je le nasprotno, namreč tubit bivajočemu odpira svet. Brez dvoma bi se našla vrsta razlag, kaj je Heideggerja spodbudilo k takšnem pojmovanju. Kar nas tu zanima, je, kako enostranskost njegove usmeritve vpliva na njegovo pojmovanje prisotnosti oziroma, v kakšnem smislu bi bilo mogoče drugače razumeti prisotnost, pri čemer se bomo omejevali zgolj na kontekst, zakoličen v *Biti in času*.

\* \* \*

Zapadanje ima svoj lasten, torej nesamolasten modus časenja, v katerem tubit, povedano poenostavljeno, »pozablja« ekstatičnost dimenzij, v katerih eksistira, in ki ga »zapolnjuje« z znotrajsvetno pojavljajočim se bivajočim, s štetimi »zdaji«, ki so urejeni glede na »prej« in »pozneje«. Čas tako postane ravnodušno minevanje različnih »zdajev«, ki se ne nanaša na nikogar in na nič in v katerem je torej »nivelirana« vsaka možna pomenskost trenutka.

Že pogosto se je ugotavljalo, da Heidegger, ki si je prizadeval izkazati, kako vulgarno predstavljanje obstoječih »zdajev« obvladuje celotno filozofsko tradicijo, ni povsem zadostil klasičnim razmislekom o času (zlasti pri Aristotelu in Heglu) in si je ukvarjanje z njimi poenostavljaj. Ne-ravnodušnost in ne-niveliranost v pojmu prisotnosti sta na ta ali drug način tematizirana pri vseh velikih mislecih, in sicer najpogosteje v obliki aporij. Ena izmed najbolj znanih med njimi je sklepanje, da je čas nujno sestavljen iz delov, sicer ne bi kazal določljivih delov. Namig na nemožnost nivelacije časa je prisoten celo v elementarni predstavi točke, ki se giblje po črti. Če bi razvijali temeljne vidike te predstave, bi nemara postalo razumljiveje, zakaj ni uspelo postaviti preproste analogije med časovnim »zdajem« in položajem točke na črti oziroma z gibanjem te točke prestreči in izraziti čas.

Do nivelacije pomenske, ne-ravnodušne prisotnosti pride, ko mislimo zaporedje točk, v katerem eni točki pripada »sedanjost«, drugi pa nesedanost (preteklega in prihodnjega). Dejansko pa sta za predstavo gibanja točke po črti nujno potrebni *dve* perspektivi in zato tudi dve vrsti sedanosti. Po eni strani je sedanost črte, ki je vsa (»prostorsko«) tu, torej prisotna, medtem ko je točka, ki se *giblje* po njej, v vsakem kraju hkrati bivajoča in nebivajoča in v nobenem kraju dejansko pričujoča. Po drugi strani pa je, nasprotno, ravno gibajoča se točka stalno pričujoča (namreč »zdaj«), medtem ko nobena dela črte ni mogoče določiti kot resnično pričujočega: vsak del je bodisi pretekli ali prihodnji. Gledano iz ene perspektive je torej točka v črti, gledano iz druge pa je črta v točki. Če se s te abstraktno matematične, torej z nerazsežno točko operirajoče predstave pomaknemo naprej v realnost, ugotovimo, da se v ideji prisotnosti nujno povezuje dvoje, namreč »štetje« različnih gibanj, ki pretečejo določen del prostora, in »štetje« različni prostorskih delov, ki ga preteče eno samo gibanje. V samem pojmu prisotnosti torej odkrijemo načelno in nereduktibilno razliko dveh *pomenov*, ki se upira nivelaciji.

Na to razliko meri Heideggerjev pojem »določljivosti«. Vendar pa Heidegger hoče predvsem pokazati, kako iz izvirne časovnosti nastane odprt, razpoložljiv čas. Zato se pri njem v določljivosti, v tej »najizvirnejši časovni navedbi«, ekstatični ustroj časa povezuje z bivajočim (s tem se le-to upri-

čujočuje) in iz njega določa. S tem povezovanjem z bivajočim, pri katerem govorimo »zdaj – tu«, »potem – kdaj« in »takrat – ko«, se čas interpretira in izreka, postaja »odprt« in z njim lahko »računamo«. Z merjenjem časa, v govorjenju »zdaj – tu«, »zdaj – tu« itn., se čas torej odpira, prikazuje se kot zaporedje posameznih »zdajev« in s pridobitvijo mere se, kot razlaga Heidegger (SuZ, 418), »merjeno kot tako tako rekoč pozablja«. Toda kaj se meri? Kot se zdi, Heidegger nakazuje, da se na ta način pozablja izvorno časovnost horizonta, ki pa ne more niti meriti niti biti merjena.

Delnemu odgovoru se bomo nemara približali, če preciziramo, kaj je pravzaprav to, kar se pri »določanju« medsebojno povezuje. Primarno se ne povezuje »dani« trenutek z določenim »bivajočim«, temveč eden izmed trenutkov, ki pripadajo pravkar potekajočem gibanju, z *drugje* prisotnim *krajem*, saj vendar rečemo, denimo, »pred eno uro, ko sem še bil na delu« ali »zvečer, ko pridem domov«. Pri tem lahko določamo bodisi gibanje z različnimi kraji ali kraj z različnimi gibanji. V slednjem primeru rečemo, na primer, »počakal bom, dokler ne pride poštar«. Z vidika časovne navedbe torej vselej rečemo, da »je še dovolj časa« (zgodí se lahko še toliko in toliko gibanj) ali da »se moram odpraviti tja« (iti moram še skozi toliko in toliko krajev).

Torej se pokaže, da določljivost vselej vključuje možnost lokalizacije (in obratno), da sta oba vidika medsebojno odvisna in da ju obenem ni mogoče zvajati enega na drugega. Gibanje se določa z različnimi kraji, kraj pa lokalizira različna gibanja. Določanje z različnimi (od-sotnimi) kraji lahko pri tem poteka le v okviru *nekega* časa in različna (od-sotna) gibanja lahko lokaliziramo le v *nekem* prostoru. V nedeljivi povezanosti določljivost in možnost lokalizacije postane konkretno opazno to, kako se s tem, kar nas srečuje, vzajemno ohranjamo *v-svetu*. Iz tega očitno izhajajo povsem specifične zahteve, ki se nivelirajo v predstavi enakomerno minevajočega časa.

Najzanesljivejšo obrambo pred takšnim niveliranjem Heidegger vidi v odločnem zanikanju možnosti, da bi tubit lahko bila znotrajčasovno in znotrajsvetno bivajoče (prim. npr. SuZ, 368). Zato horizontalni značaj prostora – čeprav v analizah določljivosti z njim nujno operira – zanj ni enako izvorna

dimenzija sveta, v katerem bi čas različnih gibanj lahko le »mineval«. Torej se ne zaveda napetosti med obema momentoma prisotnosti in se zadovoljuje z izvajanjem vulgarnega pojma časa iz »izrekanja zdaja«, v katerem se izvorna časovnost skrči na povezovanje s pričujočim bivajočim. Časovni in prostorski horizont se pri njem ali stekata v enotnost ekstatične odprtosti tubiti (§ 23) ali pa je prostorski horizont zveden na časovnega (§ 70). Heidegger upravičeno poudarja, da svet ni »v prostoru« in da je prostor pomenska dimenzija sveta. Toda svetnost ni enostavno enaka »časovnosti«. Zato je treba vztrajati pri tem, da je prostorskost prav pomenska dimenzija sveta in ne le časovnosti. Heidegger prostorskosti sveta v *Biti in času* ne priznava pomenske samostojnosti. Prostor, nasprotno, uporablja kot nekakšen »prehodni element«, ki nima niti modusa biti predročnosti ali priročnosti niti modusa biti tubiti in je tako »med« samo časovno dinamiko in statično pričujočim, znotrajsvetnim bivajočim.

Heideggerjevo daljnosežno spoznanje, da se prostor kot pomenski vidik sveta lahko pojavlja le v času in da se njegova razumljivost lahko obdrži le v časovnosti, ne bi bilo tudi nič manj pomembno, če bi temeljitejša raziskava določljivosti in možnosti lokalizacije pokazala, da velja tudi nasprotno, da namreč lahko čas nastopa le v prostoru in da se njegova razumljivost lahko obdrži le v prostorskosti. Kar bi se v tem primeru moralo spremeniti, je naše pojmovanje prisotnosti.

Določanje gibanja vključuje to, da so kraji, ki so časovno prisotni kot sestavni del tega gibanja, hkrati – namreč v svojem prostorskem pomenu – odsotni. Vendar pa ta prostorski pomen z določanjem vstopi »v« gibanje in je v njem nujno soudeležen. Po drugi strani, namreč gledano z vidika prostorskosti, so gibanja, ki so pretekla in bodo pretekla naš kraj, prostorsko prisotna; v svojem časovnem pomenu pa so odsotna: skozi naš kraj ne potekajo (ali še ne potekajo). Tudi ta časovni pomen torej z lokalizacijo preteklih in prihodnjih gibanj vstopi »v« prostorski pomen.

Če svojo časovno prisotnost napnemo tako, da kraja »predtem« in »potem« zajame v pomensko celoto *nekega* gibanja, se s tem v perspektivi prostora, ki *nujno* prisostvuje v obliki določujočega kraja, izpostavimo pritisku *od-*

*sotnosti* (ali pritisku *druge* prisotnosti) tega, pri čemer smo v prvi, časovni perspektivi. Podobno smo v svoji prostorski biti izpostavljeni časovni odsotnosti gibanj, ki se nam približujejo in znova izginjajo. Osvobajajoča razprostrtnost v eni dimenziji proizvaja ustrezen pritisk odsotnosti v drugi; v tej drugi dimenziji pa ravno *nismo* pri prisotnem v prvem pomenu. Bivati v svetu zmoremo le na podlagi tega, da na ta način *hkrati* »smo« in »nismo«.

S Heideggerjem bi lahko tu govorili o ontološki enotnosti eksistencialnosti (razklenjenosti) in fakticitete (vrženost). Njegova znamenita teza, da je tubit »v svoji vrženosti razklenjena« (SuZ, 181), bi s tem padla v drugačno luč. Eksistencialnosti in fakticitete ne bi mogli več pripisovati prihodnji oziroma bivši ekstazi izvorne časovnosti, ki se vselej *povsem* časi in v kateri se »srečujoče« pojavlja pričujoče bivajoče. Torej ne bi šlo več za »znotrajčasovnost« bivajočega, temveč za znotrajprostorskost časovne razprostrtnosti in znotrajčasovnost prostorske razprostrtnosti. Ravno bit ene razprostrtnosti »v drugi« proizvaja »skrb« in jo spravlja ob sapo in ravno ta razlika je zabrisana v vulgarni predstavi časa.

Kar se izgublja v štetju »sedajev«, je temeljna razlika med tem, ali smo neki kraj in štejemo posamezna gibanja, in tem, ali smo neko gibanje in štejemo kraje. Nivelirani čas, ki povsod in za vse enako teče, hoče čas povezati s prostorom, ne da bi se v določenem prostoru štela različna gibanja oziroma ne da bi določeno gibanje premerilo različne kraje, skratka, ne da bi kar koli eksistiralo. Kajti eksistirati pomeni zasedati neki kraj in s tem omogočati nastajanje gibanj kot časovnih določenosti prostora ali izvrševati gibanje in s tem omogočati pojavljanje krajev kot prostorskih določenosti časa. Eno prisotnost lahko zapustimo le v obliki druge, tako da se lahko zdi, kot da bi s seboj »nosili« horizont tega, kar običajno imenujemo prisotnost.

Torej se moramo znova vprašati, zakaj se tradicionalni ontološki razmisleki pravzaprav vedno znova vračajo k prisotnosti in ali to nemara nima drugega smisla, kot da bivajoče razumejo zgolj z ozirom na en sam časovni modus in iščejo absolutno celotno in enostavno prisotnost. Ali je razlog dajanja prednosti prisotnosti le neka sorazmerno primitivna in zlahka spregledljiva zmota? Ali se to, kar je problematično, skriva v usmerjenosti v prisotnost ali

v pojmovanju tega, kaj pomeni biti »pri-soten«, »poleg«, »zraven«? Nemara tiči za prioriteto prisotnosti skrivnost njene notranje strukturiranosti, do katere ne moremo prodreti, dokler prisotnost razumemo zgolj kot »srednjo« izmed treh časovnih dimenzij, ki je pridržana »upričujočevanju bivajočega«. Če bi nam v pojmu pri-sotnosti uspelo zajeti nujno vsebovano pomensko dvojnost, če bi torej prisotnost prenehali identificirati z enostavno danostjo, bi lahko opazili, da ima tradicionalna usmerjenost v prisotnost svojo stvarno upravičenost. Če pomislimo, da konec koncev vse svoje življenje preživimo v prisotnosti, bi se to vprašanje splačalo temeljiteje raziskati.

\* \* \*

Še zadnjič se vrnimo k Heideggerjevemu odkritju, da je treba prisotnost, ki jo je tradicija izigravala proti času oziroma poizkušala absolutizirati, razumeti kot sestavni del dinamično strukturirane celote izvorne časovnosti. Heidegger je razvil konkretne načine tega, kako se s to izvorno časovnostjo konstituira »razklenjeno«, ujasnjeno področje, ki ga imenuje »tu-bit«. Časovnost je bila tako za *razliko* od modusa biti bivajočih, ki po možnosti postanejo »dostopni« v razklenjeni sferi, določena kot tubiti lasten modus biti.

Sama tubit eksistira le v enotnosti vseh treh ekstaz, tako da se časovnost vselej časi kot *cela*. Hkrati pa tubit eksistira tako, da ji »gre za njeno bit«, kar pomeni, da mora »biti« ta struktura šele s preskrbovanjem bivajočih in lahko s tem *zgreši* njeno polnost. Tubit je s tem v svoji biti izpostavljena možnosti bistvene razlike. Ker je časovnost pri Heideggerju vselej »cela«, je treba za zajetje te razlike uvesti dve »modifikaciji« časovnosti, namreč samolastno in nesamolastno časovnost. Časovnost se torej časi bodisi kot pozablajoče-upričujočevalno sčakovanje (torej nesamolastno, iz znotraj-časovno bivajočega) bodisi kot predhodeče ponavljanje v trenutku (torej samolastno, iz same časovnosti). Tu si nasproti stojita samoizgubljanje v priskrbovalnem in razprostrtnost v smislu stalnosti sebstva.

Da gre tubiti »za njeno bit«, Heideggerju pomeni, da tubit pri-skrbuje svoj ekstatični ustroj, in sicer bodisi v sami sebi netransparentni obliki zapadanja

bodisi v njegovi samolastni modifikaciji. Pojma »izvorna časovnost« in »samolastna eksistenca« se brez dvoma v veliki meri prekrivata. In prav možnost *samolastne eksistence* je tisto, kar raziskovanju daje zgodovinsko in stvarno-genetično vodilo. Tega ni mogoče prepoznati le v tem, da Heidegger celo na začetku zadnjega paragrafa pravi, da je naloga *Biti in časa* »izvorno celoto faktične tubiti [...] interpretirati *glede na možnosti samolastnega in nesamolastnega eksistiranja* (SuZ, 436, slov. 587, kurziva P. Kouba), temveč tudi v tem, kako konkretne analize vsakdanje časovnosti umetelno – in ne redko tudi umetno – stremijo za prikazom celostnega, trojnega ekstatičnega značaja izvorne časovnosti. Kar pri tem najprej vzbudi pozornost in kar je bilo tudi naše izhodišče, je nejasen status »bivajočega«, ki se pojavlja v »sedanjosti«, ki jo je komajda mogoče razlikovati od »nivekirane« predstave kritizirane metafizike.

Ker Heidegger bit-v-svetu razume predvsem iz enotnosti treh časovnih ekstaz, je bit-v-svetu »izvorno in stalno *cela* struktura« (SuZ, 180), ki zato dopušča tudi možnost, da je bit-v-svetu v celoti »sebstvo«. Če pa bi bilo razmerje eksistencialnosti in fakticitete izraz omenjenega razmerja različnih pomenov pri-sotnosti, bi to izključevalo predstavo »prvotne« časovnosti in z njo povezano idejo samolastne »sebstenosti«. Tako razumljena bit-v-svetu ni nikoli cela, ker je v njej vsako konkretno podobo prisotnosti mogoče artikulirati le s pomočjo (in torej na račun) druge prisotnosti.

Da bi poudaril celostni značaj časovnosti in onemogočil pripisovanje časa »subjektu« ali »objektu«, Heidegger pojasnjuje, da čas, razumljen kot časenje časovnosti, ne obstaja »niti v subjektu niti v objektu«, da ni niti 'znotraj' niti 'zunaj' Pavel Kouba in da 'je' pred' vsako subjektivnostjo in objektivnostjo« (SuZ, 419). S takšnim poudarjanjem predhodne *enotnosti* pa izgubimo možnosti, da bi lahko razumeli, *kako* smo s časom *v-svetu*, torej kako so »zunanja« gibanja v prostoru vselej hkrati določitev »notranjega« časa in kako je »notranji« zasnutek gibanja vselej hkrati določitev »zunanjega« prostora. Takšna konkretizacija je mogoča le takrat, ko razlikujemo dve pri-sotnosti, med katerima ni nobena »zapadla«, temveč je vsaka nujno »poleg«, čeprav alternativno v drugem pomenu (kot prostorska



ali časovna od-sotnost). Prisotnost je torej mogoče izraziti v dvojnem smislu, ki mu ustreza tudi dvojna odsotnost.

Do nivelacije, s katero je treba razumeti predvsem nivelacijo te razlike, pride že samo s tem, da iz preteklosti, sedanjosti in prihodnosti sestavimo niz, neko »vzporedje«, ne da bi lahko povedali, kje se končuje vsakokratni časovni modus in začenja drugi, in predvsem, kaj v tem sploh »teče«. Heidegger je ti dve težavi poizkušal odpraviti tako, da zanj znotrajsvetno bivajoče v celoti »teče« v časovnosti, ki se kot skrb »hkrati« časi v vseh treh ekstazah. S tem pa je v bistvu re-produciriral pomensko eno-dimenzionalnost in poleg tega tubit kot celotnost časovnosti in svetnosti de facto identificiral s časom in svetom.

Če nismo le »časovnost«, temveč smo tudi »v času«, če nismo le »prostorskost«, temveč smo tudi »v prostoru«, iz tega sledi, da ekstatičnost tubiti primarno zadeva napetost med različnimi vidiki celote, in ne enotnosti »treh dimenzij«. Eksistenca je napeta z vstopanjem ene prisotnosti v drugo, izpostavljena je zahtevi te dvojnosti pri-sotnosti, in če v eni prisotnosti predstavlja »celoto«, je v drugi nepomemben »fragment«.

S tega vidika bi bilo mogoče preformulirati tudi smisel *skrbi*: Skrb potemtakem ne bi bila razumljena iz »prvotne časovnosti«, temveč iz ustroja biti-v-svetu v njegovi pomenski razliki. Movens skrbi ne bi bila več »samolastna sebstvenost«, temveč »bit-v-svetu«, v kateri se je treba v prisotnem nanašati na od-sotno kot to, kar uteleša *drugo* prisotnost, in iz ene pri-sotnosti prehajati v drugo. Skrb je tudi tu znamenje končnosti, vendar ne le v smislu izpostavljenosti skrajni možnosti in samorazumetja iz razmerja do smrti. Seveda pa rojstvo ni »le minulo« in smrt ni »le prihodnja«. Prostor skrbi vendar ni med rojstvom in smrtjo kot »prisotnima« v celoti ekstatičnega časa; kjer skrb poteka z ozirom na »konec«, je ravno razmik pomenske razlike med tem, da konec »je« in »ni« prisoten. V odvisnosti od tega, ali tako izkušeni konec »je« ali »ni«, se namreč spremeni smisel prisotnosti.

Oba pomenska vidika prisotnosti sta *enako izvorna*, nobeden izmed njiju ni

»zapadel« ali zgolj sam »izvoren«. Heideggerjev namig na fenomen »so-izvornosti« je izredno pomemben, vendar pa doslej še ni bil v celoti ovrednoten. Kljub temu pa je ontološko pomembnost tega fenomena oslabil s tem, ko je enako izvornost pripisal konstitutivnim momentom eksistence, eksistenco kot tako pa razumel kot »izvorno« v smislu ontološkega temelja vsega drugega bivajočega. Enako izvornost bi bilo treba, nasprotno, pripisati konstitutivnim momentom biti-v-svetu, torej prostorski prisotnosti v času in časovni prisotnosti v prostoru.

Ta pomen biti-v, torej načina, kako bivajoče predstavlja prostor in čas *drug za drugega*, se v celoti izloča v linearni predstavi neskončnega časa. Vendar pa čas ne mineva, če ni nečesa, kar traja kot identično, in nič ne traja kot identično, če le-temu ne teče čas. V tem razmerju gibanje s *svojo bitjo* združuje različnost nespremenjenih krajev, kraj pa s *svojo bitjo* prav tako združuje različnost mimoidočih gibanj. Če stojimo v odročnem delu vasi, kjer smo pred desetletji preživljali otroštvo, stojimo na istem kraju, in vsa medtem pretekla gibanja niso nič drugega kot izginjajoča kretanja, a so hkrati vendar nepreklicna in nepovratna stvarnost neke življenjske poti. Stojimo torej na istem kraju in smo pri-tem neznansko daleč. Končnost biti-v-svetu je v tem, da eno ni mogoče brez drugega.

Če priznamo ontološko soizvornost obeh vidikov prisotnosti, se brez dvoma ne bo izgubila možnost, da v *njunem razmerju* razlikujemo oblike deficiencie ali, obratno, intenzivnosti, ne zapravimo si torej možnosti razlikovanja, ki jo je Heidegger izbral kot vodilni vidik svojega raziskovanja. Toda odločilni vidik razlikovanja ne bo celota tubiti in njenega na splošno drugačnega »modusa biti«, temveč z obema pri-sotnostima opisana bit-v-svetu, njuno bistvovanje-drugo-pri-drugem (An-einander-wesen), torej bit, v kateri ne zadostimo le zahtevam svoje svetnosti, temveč tudi zahtevam svoje znotrajsvetnosti.

Knjiga, ki se jo danes spominjamo, nas je z redkim poudarkom opozorila, da prisotnost ni »enostavna« in »obstoječa«, da je sestavni del obsežnejše dinamične strukture. K volilu te knjige sodi tudi vprašanje, kako naj razumemo to strukturo. Tu nakazana razlaga biti-v-svetu ne misli iz izvorne

časovnosti, torej iz modusa biti tubiti, temveč poizkuša bit tubiti zajeti iz pomenske razlike v prisotnosti, torej iz biti-v-svetu. Če je domnevni subjektivizem *Biti in časa*, od katerega se je delno distanciral tudi sam Heidegger, predvsem v identificiranju biti-v-svetu s časovnostjo tubiti, bi lahko iz tega subjektivizma peljala še neka pot, ki je drugačna od tiste, ki jo predlaga Heidegger, namreč pot, ki ne pelje v prepadno notranjost biti, temveč v svet.

*Prevedel Alfred Leskovec*

**Rainer Thurnher**

## **OBRAT PRED 'OBRATOM' – SPREMEMBE V HEIDEGGROVEM POJMU FILOZOFIJE PO *BITI IN ČASU***

Pričujoči prispevek<sup>1</sup> se ukvarja s spremembami v Heideggrovem pojmu filozofije. Določitev naloge mišljenja ni bila enotna že pred samim 'obratom'. Ugotoviti je mogoče diskontinuitete, za katere je mogoče pokazati, da so prisotne že v razcepljenosti samega dela Bit in čas. Že to delo ima namreč, kot se glasi naša teza, dvojni značaj.

Jedro tega dela predstavlja *izhajanje iz tubiti*. S tem ko je tubit kot univerzalno razumetje biti in hkrati kot bit-v-svetu postavljena v zorno polje v *svoji neodpravljeni vrženosti in zgodovinskosti*, je mišljenju začrtan cilj iskanja samega sebe v njegovi najbolj lastni določenosti. Mišljenje se čuti izzvano, da izčrpa možnosti, vsebovane v zasnovi tubiti. Tej tako začrtani širini miselnih nalog pa stoji nasproti *temeljno vprašanje po smislu biti*.

<sup>1</sup> Gre za skrajšano, a kljub temu vse bistvene sklope vsebujoče besedilo tega, kar je bilo v obsežnejši in tudi druge vidike zajemajoči obliki predstavljeno v mojem delu »Wandlungen der Seinsfrage – Zur Krisis im Denken Heideggers nach 'Sein und Zeit'« /Spremembe vprašanja biti – O krizi v Heideggerjevem mišljenju po Biti in času/, Tübingen (Attempto) 1997 (= 5. zvezek iz serije 'Phainomena' Tübinškega društva za fenomenološko filozofijo, izd.: Dietmar Koch).

Zavezano shemi transcendentalne filozofije in usmerjeno v znanstvene rezultate, to vprašanje v delo vnaša enodimenzionalni duktus, ki meri v razkrivanje časovnosti, da bi jo lahko izkazoval kot interpretativni horizont vseh določil biti.

Te nasprotne težnje se medsebojno stikajo v Heideggrovem *enačenju ontologije in filozofije*.<sup>2</sup> To enačenje, kot je zlahka mogoče uvideti, pomeni daljnosežen *predprijem* v smislu dogmatične določitve tega, kaj na bi bila filozofija.

Težave, ki izvirajo iz tega enačenja, je seveda mogoče *omiliti* ali *zaostriti*, pač odvisno od tega, kako je razumljena 'ontologija' in s tem filozofija.

V Biti in času imamo – v primerjavi s predavanjem iz leta 1927, ki se navezuje na to delo – opraviti z *omiljeno obliko*. Enačenje tu še ne poteka z vidika znanstvenosti filozofije, ki jo je treba postulirati kot nujno potrebno. Nasprotno, uvedeno je v povezavi z eksplikacijo *fenomenologije* kot ustrezne metode.

Ta je določena kot *pokazujoče puščanje-videti tistega, kar se kaže samo po sebi*. Kar se kaže samo po sebi, je sprva *bivajoče*. Izhajajoč iz bivajočega, mora ontologija pokazati *bit*, torej *strukturo biti tega bivajočega*. Bivajoče v svoji celotnosti se s tem še pojavlja kot filozofska tema, in sicer tako, da je treba posamezna področja fenomenov izvorno razklenjati ravno z upoštevanjem njihovega specifičnega ustroja biti.

Filozofiranje se tako pojavlja kot zgodovinski in trenutni *polemos* s sprevačajočimi in odtujujočimi težnjami, ki imajo svoj temelj v zapadanju svetu in utrjeni tradiciji. To izraža tudi določitev resnice kot *aletheia*: dopuščanje pojavljanja fenomenov v odpravljanju sprevačajočih predmenj. Tako je

<sup>2</sup> SZ 38; GA 2, 51. Bit in čas v nadaljevanju označujemo kot SZ, citiramo pa jo po samostojni izdaji (Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Prva polovica, poseben natis iz Letopisa za fenomenologijo in fenomenološke raziskave, 8. zvezek, Halle 1927; 16. izdaja Tübingen 1986), temu pa sledi še navedba citata iz ustreznega zvezka Skupne izdaje.

zavest, da je filozofiranje izvorna praksa, v kateri gre za izboritev in spremembo človekovega bivanja na svetu,<sup>3</sup> v Biti in času vsekakor prisotna.

Enačenje filozofije in ontologije v *tem smislu* s tem komajda še pomeni omejevanje možnosti filozofskega vpraševanja. Vse lahko postane tema, in s tem ko pokažemo na bit, je hkrati vselej tematizirano tudi bivajoče.

To velja seveda še posebej za osrednjo analitiko tubiti. S tubitjo se mora pojaviti *fenomen sveta* kot kraj odprtosti in ujasnjevanja. Univerzalno razumetje biti tubiti ima *predontološki, predteoretski karakter*.<sup>4</sup> Kot tako že deluje kot razklenjanje vselej zgodovinskega sveta. Filozofija se mora razumevati kot radikalizacija<sup>5</sup> tega predontološkega razumetja biti. Njena naloga je predočenje tega razumetja biti in njegova kritična pojasnitev, s čimer nanj sicer vpliva spreminjevalno, vendar pa ga tudi priznava v njegovi neizpodbitnosti in mu dopušča njegovo nadaljnje obstajanje. Dokler se torej filozofija qua ontologija razume pravilno, še ne postavlja zahteve, da bi bilo treba od nekdanj vladajoče razumetje biti spremeniti v znanstveno dokončno podobo.

Že s samo zasnovo Biti in časa vstopa v zorno polje zasnovanost tubiti, njena odprtost za možnosti, njena istovetnost z neodpravlljivo vrženostjo. Prihodnost se s tem določa kot *ponavljajoče se spreminjanje zgodovinskih možnosti*. S tem sta v Biti in času končnost in zgodovinskost filozofije predmišljeni iz temeljev in vsaj nakazano je nanašanje slehernega filozofiranja na preteklo, zgodovinsko-epohalno razklenjenost biti. Prihodnost se tu že pojavlja kot »podaja« iz bivšega (Gewesenes) in naprej bistvujočega (Fortwesendes).

<sup>3</sup> Primerjaj moje delo: Heideggers Denken als Fundamentelethik /Heideggrovo mišljenje kot fundamentalna etika/ v: R. Margreiter/K. Leidlmaier (izd.): Heidegger. Technik – Ethik – Politik, Würzburg 1991, str. 133–41.

<sup>4</sup> Prim. SZ 12 isl., 67, 183; GA 2, 16, 18, 90 isl., 244.

<sup>5</sup> Prim. SZ 15; GA 2, 20: »Vprašanje biti ... ni nič drugega kot radikalizacija k sami tubiti spadajoče bistvene tendence biti, predontološkega razumetja biti«; prim. tudi SZ 67; GA 2, 90 isl.

Tej širini in raznolikosti vidikov v zasnovi Biti in časa stoji nasproti nekakšna zožitev v fundamentalno-ontološki usmerjenosti vpraševanja, zožitev, ki jo je treba podrobneje še določiti. V svojem delu o Schellingu Heidegger pripominja:

»Razlikujemo ... z izrazom 'bit in čas' označeno nujnost in 'knjigo', ki nosi ta naslov. Da ima ta knjiga svoje pomanjkljivosti, mi je prav dobro znano. To je tako kot pri vzpenjanju na nedostopen vrh. Ker je hkrati strm in neznan, se zgodi, da tisti, ki se nanj vzpenja, včasih pade; gornik se je nenadoma zaplezal. Včasih pa tudi pade, ne da bi bralec to opazil – saj številke strani vendar tečejo dalje.«<sup>6</sup>

Na podlagi te prisodobne lahko rečemo, da do prvih padcev prihaja že tam, kjer Heidegger bralcu mukoma poizkuša približati svoje vpraševanje.

Navezovanje na Platona in Aristotela, ki se povezuje z zahtevo po dokončanju pri njima začetega, tako da se zdaj ne vprašuje več le po *on he on*, temveč tudi po smislu biti, se sprva zdi povsem nedolžno. To, kar se zdi kot gola uvodna retorika, pa ima vendarle svoje zavratne pasti, kajti v tem navezovanju prihaja do *nepremišljenega prevzemanja antične strukture logosa in interpretacije*.

To je še posebej vredno omembe, ker je Heidegger v taistem delu jasno razvil poreklo apofantičnega 'kot' nasproti hermenevtičnemu 'kot'. Spoznal je namreč, da izjava, ki pušča *nekaj videti kot nekaj*, predstavlja omejitve pogleda. Čeprav izjava – zato, da bi jo sploh lahko razumeli – predpostavlja razklenjenost sveta, pa vendar le ne sega več v svojo napotilno celotnost.<sup>7</sup> Nasprotno, pogled osredotoča na danost, ki je v njej podrobneje določena.

<sup>6</sup> Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit /Schellingova razprava o bistvu človekove svobode/, Tübingen 1971, str. 229.

<sup>7</sup> Prim. SZ 158; GA 2, 210: »[Apofantični] 'kot' [izjave] v svoji funkciji prisvojitve razumljenega ne sega več v namembnostno celoto. V pogledu svojih možnosti artikulacije napotilnih odnošajev je odrezan od pomenskosti, ki kot taka konstituira okolnosvetnost. 'Kot' ... zdrsnje do strukture določujočega puščanja-zgolj-videti.« Prim. tudi moje delo: Gott und Ereignis – Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie /Bog in dogodje – Heideggrova nasprotna paradigma onto-teologiji/, v: Heidegger Studies, 8. zvezek (1992), zlasti str. 87 isl. in 90 isl.

Če se filozofiranje brez kritičnega pridržka podredi tej strukturi logosa, ga to potegne v enodimenzionalnost »čistega pogledovalnega pokazovanja«.<sup>8</sup> Struktura logosa kot taka zapeljuje k izključevanju fenomena sveta.

Tako smo prišli do drugega padca, ki je tesno povezan s prvim in se dogaja kot prevzemanje ontologije oziroma programatike fundamentalne ontologije. Ontologija pomeni *znanost* o bivajočem kot bivajočem, fundamentalna ontologija pa *znanost* o biti kot biti, torej o biti v njeni časovni ustrojenosti. Osnovni cilj prizadevanj se s tem določa kot *védenje* o nadčasovni veljavnosti.

To je v protislovju s hermenevtično-fenomenološko temeljno usmeritvijo in odpira vprašanje, kaj je to, na kar se konec koncev meri: ali na zapisane rezultate časovne interpretacije ali na kairološko izboritev čim bolj izvornega razumetja biti zavoljo fenomenov.

Tu lahko opazimo še tretji padec, od katerega pride na mestu, kjer Heidegger vprašanje biti eksplicira z vračanjem k formalni strukturi vpraševanja. Vsako vpraševanje ima svoje vprašano, svoje povprašano in izprašano. Enako je tudi pri vprašanju biti, kjer je vprašano bit, povprašano tubit in izprašano njena časovnost. Pri tem je *teoretsko* vpraševanje postavljeno kot paradigma, kateri je lastno to, da se izpolnjuje v izprašanem. Meri na odgovor, ki ga samo kot vpraševanje slednjič odpravlja. Toda mar ni smisel vprašanja biti, da postaja čedalje bolj vrtajoče in da – s tem ko ga nenehno ponavljamo – ohranja občutljivost za vzburjajočnost biti in njenih zgodovinskih sprememb, torej ravno omogoča to, da ne pride do nekega védenja, »s katerim vpraševanje doseže cilj«?<sup>9</sup>

S tem ko Heidegger svoja prizadevanja razume kot preseganje tradicionalne ontologije, vnaša v svoje mišljenje potezo, ki ga je morala nazadnje speljati proč od tega, kar je bilo že zasnovano v narisu Biti in časa. Sledeč duktusu fundamentalne ontologije, je Heidegger znova izgubil izpred oči mnogo tistega, kar je že bil postavil v zorno polje.

<sup>8</sup> SZ 158; GA 2, 210.

<sup>9</sup> SZ 5; GA 2, 7.

Ta razvoj je še posebej očiten v predavanju Temeljni problemi fenomenologije iz leta 1927. Heidegger se tu veliko jasneje in izključneje kot v Biti in času spoprime s tematiko fundamentalne ontologije. *Bistvo in naloga filozofije nasploh* se tu pred horizontom časovnosti izenačujeta s pojasnjevanjem smisla biti. Njun cilj je »upredmetenje ... vnaprej dane biti«. <sup>10</sup> S tem sta izenačena s pozitivnimi znanostmi. <sup>11</sup>

Heidegger je s tem predavanjem poizkušal pokazati, kaj naj bi bilo predvideno za drugi del Biti in časa. <sup>12</sup> Brž ko pa je časovno pojasnjevanje smisla biti izstopilo iz stadija programatike, je bilo moč opaziti 'padce', ki so se Heideggerju dogodili pri ekspliciranju njegovega vpraševanja. Jasno je postalo, da se v ospredje prebijata lastna dinamika strukture logosa in usmerjenost v teoretsko vprašanje načina zaznavanja tega, kar naj bi bila filozofija.

Kot cilj svojih prizadevanj Heidegger vidi »kritično transcendentalno znanost o biti«, <sup>13</sup> pri čemer je »znanost ... spoznavanje zavoljo odstrtosti kot take«. <sup>14</sup> V tem smislu je »upredmetenje biti, torej zasnutje biti z vidika horizonta njene razumljivosti« hkrati »temeljni akt konstituiranja ontologije, torej filozofije«, <sup>15</sup> ki jo je treba dosledno razumeti kot »časovno znanost«. <sup>16</sup>

Kar predstavlja znanstveni značaj vseh znanosti, je *upredmetenje* kot izrecno nanašanje danega na vnaprej razumljeni horizont. Na tej podlagi Heidegger razlikuje dve osnovni obliki znanosti:

»Znanstveno raziskovanje se konstituira v upredmetenju tega, kar je bilo

<sup>10</sup> Grundprobleme der Phänomenologie. Vorlesung Sommersemester 1927 /Temeljni problemi fenomenologije. Predavanje v poletnem semestru leta 1927/ [v nadaljevanju: GP (SS 1927)], GA 24, 456.

<sup>11</sup> Prim. *ibid.*, 398 isl.

<sup>12</sup> Prim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Heideggers »Grundprobleme der Phänomenologie« – Zur »Zweiten Hälfte« von »Sein und Zeit« /Heideggerjevi »Temeljni problemi fenomenologije« – K »drugi polovici« »Biti in časa«/. Frankfurt/M. 1991.

<sup>13</sup> GP (SS 1927); GA 24, 23; prim. tudi *ibid.*, 15, 17.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 455.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 458; prim. *ibid.*, 398 isl.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 459 isl.

*predhodno že nekako odstrto. ... Upredmetenje je različno, pač odvisno od tega, kaj ... je vnaprej dano. ... je vselej že odstrto oziroma vnaprej dano bivajoče in ... bit. ... Zatorej sta ... postavljeni dve bitnostni temeljni možnosti, ... upredmetenje vnaprej danega bivajočega in upredmetenje vnaprej dane biti.*«<sup>17</sup>

Iz tega izhaja delitev na pozitivne znanosti in filozofijo, pri čemer gre za *utemeljevalno in obenem gradacijsko razmerje*, v katerem se filozofija kaže kot *preseganje in utemeljevanje* pozitivnih znanosti. Le-te upredmetujejo vsakokrat vnaprej dano bivajoče, tako da ga (izrecno ali neizrecno) zasnujejo z vidika njegove biti. Filozofija pa upredmetuje bit, tako da jo zasnuje z vidika horizonta časovnosti.

To, kar Heidegger vodi pri tovrstnem videnju soodvisnosti, je struktura logosa, ki se s tem hkrati izkaže za transcendentalno-shematično miselno figuro. Kljub temu pa mora biti neki telos, v katerega so konec koncev usmerjene vse znanstvene upredmetovalne težnje. V preseganju s pomočjo fundamentalne ontologije je prisotna možnost splošne samotransparentnosti upredmetenja, tako da lahko filozofija velja za *absolutno znanost*. Heidegger to zahtevo v predavanju iz leta 1927 dejansko formulira:

»Obravnavati temeljne probleme fenomenologije ... pomeni dokazovati možnost in nujnost absolutne znanosti o biti in njen karakter prikazovati s samim raziskovanjem.«<sup>18</sup>

S tem je metafizika v svojem transcendentalnoteoretskem izrazu Heideggerja še enkrat ujela. Heidegger pade nazaj na stopnjo pred spoznanji, ki jih je že prepričljivo prikazal, na primer tistim, da znanstveno upredmetenje in ontološka izvornost ne gresta dobro skupaj, da je mogoče bit adekvatno predrazumevati le s protinapadom na predpovem, vsebovan v upredmetenju

<sup>17</sup> *Ibid.*, 456; prim. *ibid.*, 398 in zlasti 465 isl.: »V eksistenci tubiti je prisotna bitnostna dvojna možnost upredmetenja vnaprej danega. Z eksistenco tubiti je faktično dana možnost dveh osnovnih vrst znanosti. Upredmetenje bivajočega kot pozitivna znanost, upredmetenje biti kot časovna oziroma transcendentalna znanost, ontologija, filozofija.«

<sup>18</sup> *Ibid.*, 15.

posameznih znanosti.<sup>19</sup> Poslej imamo opraviti s Heideggerjem, ki slepo zaupa upredmetovanju težnji in misli, da je razumetje biti pri znanostih dobro spravljen; s Heideggerjem, ki misli, da mora filozofija upredmetovanje nadaljevati le na neki višji ravni; s Heideggerjem, ki s tega stolpa najvišje teorije ruvanju za izvornost lahko nakloni komajda še kaj več kot zgolj zglajeno zaničevanje.

Znanstveni filozof namreč zre navzdol v nižave »oblikovanja svetovnih nazorov«. Znanstveni karakter *filozofije* Heidegger razkazuje predvsem tam, kjer jo razmejuje od zahtev *oblikovanja svetovnih nazorov*. Z začudenjem lahko ugotovimo, da zdaj Heidegger vse vpraševanje, ki je usmerjeno v svet kot celoto, v njegovo zgodovinskost in položaj posameznika v njem, pripisuje svetovnim nazorom. Oblikovanje svetovnih nazorov se giblje v nižavah otopelih instinktov in slutenj ter »izraščá iz vsega razmišljanja o svetu in človekovi tubiti«,<sup>20</sup> in ravno to ga izključuje iz filozofije – prvič zato, ker znanost stremi k splošni veljavnosti, svetovni nazor pa je vezan na trenutnost,<sup>21</sup> in drugič zato, ker je treba filozofijo definirati kot ontologijo, kar, kot zdaj misli Heidegger, *a limine* izključuje vsakršno razmišljanje o ontičnem.

»Zato trdimo, da je bit prava in edina tema filozofije. ... To negativno pomeni, da filozofija ni znanost o bivajočem, temveč o biti ... Je ontološka. Svetovni nazor pa je, nasprotno, ontičen.«<sup>22</sup>

Če je v Biti in času še bilo rečeno, da je »v razklenitvi in eksplikaciji biti bivajoče vselej pred- in sotematično«,<sup>23</sup> zdaj Heidegger določi, da se filo-

<sup>19</sup> Prim. GA 20, 1 isl.; GA 9, 132 isl., 192 isl.; SZ 10 isl., 45 – 50, 375; GA 2, 14, 61 – 67, 496.

<sup>20</sup> GP (SS 1927), GA 24, 7.

<sup>21</sup> Prim. *ibid.*, 8: »Svetovni nazor po svojem smislu izraščá iz človekove vsakokratne faktične tubiti glede na njegove faktične možnosti razmišljanja in zavzemanja stališč, s tem pa izraščá za to faktično tubit. Svetovni nazor je nekaj, kar vsakokrat zgodovinsko eksistira iz, s in za faktično tubit.«

<sup>22</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>23</sup> SZ 67; prim. *ibid.*, 37; GA 2, 90, 49 isl. – Predrazumetje biti in v njem pojavljajoče se bivanje sta vendar v razmerju, ki ima strukturo hermenevtičnega kroga. Ne gre za izključevanje te strukture z *merjenjem na sestoje védenja*, ki jih je mogoče objektivirati, temveč za to, da se z

zofija »načeloma ne nanaša na bivajoče«<sup>24</sup> in da je »vpraševanje svetovnih nazorov« s tem »zunaj področja nalog«<sup>25</sup> filozofije.

S pomočjo pravkar prikazanega je nemara mogoče bolje razumeti, kaj ima Heidegger pred očmi, ko v svojem Pismu o humanizmu pravi:

»'Ontologija' pa ... kritiki ne podlega [le] zato, ker ... bit prisili v pojem, temveč zato, ker ne misli [zgodovinske] resnice biti in tako spregleduje, da obstaja mišljenje, ki je strožje od pojmovnega mišljenja. Mišljenje, ki poizkuša prodreti v resnico biti, v stiski prvega prodiranja omenja le neko neznatnost s povsem drugačno dimenzijo. Le-ta se izkrivi še sama, če se ji ne posreči ohraniti sicer bistvene pomoči fenomenološkega gledanja, obenem pa vendarle opustiti neustrezne težnje po 'znanosti' in 'raziskovanju'. Da pa bi ta poizkus mišljenja v obstoječi filozofiji vendarle lahko postal spoznat in razumljiv, smo sprva lahko govorili le iz horizonta obstoječega in iz uporabe njemu znanih naslovov. Medtem pa sem se naučil uvideti, da so morali ravno ti naslovi ... neizbežno zavajati v zmoto.«<sup>26</sup>

Bolje tudi razumemo, kaj pomeni Heideggrovo govorjenje o neuspehu časovne interpretacije biti in zakaj ni napisal drugega dela Biti in časa. Predavanje iz leta 1927 je v ospredje postavilo prav problematični značaj fundamentalne ontologije. Tako Heidegger v *Beiträge* zapiše tole:

»Še vedno neomajna ... vladavina metafizike je pripeljala do tega, da se nam bistvo biti (Sein) predstavlja le kot sozavežni rezultat predstavljanja bivajočega kot nekega bivajočega [...] To je ... razlog, zakaj se sprva tudi znotraj nujnosti spoznanja resnice bistva biti ... še navidezno gibljemo v predstavljenem. 'Ontološko', čeprav sicer kot pogoj 'ontičnega', vendarle razumemo le kot dodatek k bistvu biti in 'ontološko' (zasnutek bivajočega

namenom dopustitve »bivajočemu«, da postane »bolj bivajoče«, in »povečanja resnične bliskosti z rečmi« (prim. GA 9, 159, 175; GA 26, 285) na pravilen način vstopi ravno v ta krog in se ga v boju za čim bolj izvorno interpretacijo vedno znova premerja. V Biti in času opravljene fenomenološke analize so hkrati najboljši dokaz plodnosti tega uvida.

<sup>24</sup> GP (SS 1927); GA 24, 15.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> GA 9, 357.

z vidika bivajočnosti) ponovimo še enkrat kot samoaplikacijo na njega samega: zasnitek bivajočnosti kot bistva biti z vidika njene resnice. Sprva nikakor ni druge poti, da bi, izhajajoč iz ... metafizike, vprašanje biti sploh lahko razložili kot nalogo.

S tem postopkom bistvo biti navidezno naredimo za predmet in dosežemo odločilno nasprotje tega, kar je že odprl poizkus vprašanja po bistvu biti. [...]

Zato je bilo treba krizo ... vprašanja biti premagati na odločilnem mestu in se predvsem izogniti upredmetenju bistva biti, namreč z *zadrževanjem* 'časovne' interpretacije bistva biti in hkrati s poizkusom, da bi resnico bistva biti naredil vidno neodvisno od tega [...]. Krize ni bilo mogoče obvladati z golim nadaljevanjem razmišljanja v zastavljeni smeri vpraševanja ...<sup>27</sup>

Heidegger je torej kmalu spoznal, da ga smer, ki jo je ubral, pelje proč od bistvene intencije njegovega mišljenja. Predavanja po letu 1928 kažejo očitno prizadevanje, da bi se izvil iz sheme transcendentnega utemeljevanja in našel pot nazaj k večji širini možnosti vpraševanja.

Prvi poizkus v tej smeri predstavlja predavanje *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, v katerem Heidegger sicer še trdno vztraja pri pojmu fundamentalne ontologije, vendar pa filozofije in fundamentalne ontologije ne enači več. Slednja se mu zdi le še eden izmed momentov filozofiranja, za katerega Heidegger zdaj zavestno izbere naziv 'metafizika'. »Metafizika,« kot pravi zdaj, »spada k človekovi naravi ... Sleherno eksistiranje je že tudi filozofiranje. ... Filozofija bistveno [pripada] sebstvu tubiti.«<sup>28</sup> S tem pa Heidegger za filozofijo zahteva to, kar je prej pripisoval oblikovanju svetovnih nazorov. »Alternativa bodisi znanstvena filozofija bodisi svetovnonazorska filozofija je ... vnanja.«<sup>29</sup> Večja bližina svetovnim nazorom seveda ne zmanjša potrebe po razmejevanju, temveč nasprotno. Toda to

<sup>27</sup> GA 65, 450 isl.

<sup>28</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Vorlesung Sommersemester 1928 / Začetni metafizični temelji logike. Predavanje v letnem semestru leta 1928/ [v nadaljevanju: MAL (SS 1928)], GA 26, 274.

razmejevanje ne poteka več po zunanjem merilu znanstvenosti, temveč lahko poteka le od znotraj, ob izvornejšem in radikalnejšem vpraševanju.

»Filozofija ni niti ena izmed znanosti niti ni proizvajanje svetovnega nazora; je izvornejša od vsake znanosti in hkrati izvornejša od vsakega svetovnega nazora. Treba ji je le zadostiti na pravi način ...«<sup>30</sup>

Dejanski skok iz dotedanjega pa Heidegger naredi v predavanju v zimskem semestru 1929/30, ki se ga upravičeno označuje za »tajno glavno delo«.<sup>31</sup> Elisabeth Blochmann Heidegger piše tole: »Z mojim predavanjem o metafiziki ... se mi bo posrečil povsem nov začetek.«<sup>32</sup> »Šolske obveznosti in sprevrnjena znanstvenost ter vse, kar je s tem povezano, je odpadlo z mene.«<sup>33</sup> – »Moramo ven iz zmote ..., znanost (v katero je degradirana tudi filozofija) je bistvena možnost eksistence nasploh.«<sup>34</sup>

Kot bistveno možnost Heidegger seveda še vedno razume filozofijo oziroma metafiziko, toda ne v tem smislu, da naloge, ki ji jih nalaga tradicija, pripelje do končne rešitve, temveč v tem smislu, da je filozofija eden izmed krajev, na katerih se o tubiti in človekovem bivanju na svetu že od nekdaj in tudi v

<sup>29</sup> Ibid., 230 isl.

<sup>30</sup> Ibid., 285.

<sup>31</sup> Oznaka, ki jo temu predavanju da Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland*. Heidegger und seine Zeit / Nemški mojster. Heidegger in njegov čas/, München/Dunaj 1994, 226; prim. ibid., 239. Zaradi mota »Poti in ne dela« (GA I, IV), ki ga je Heidegger bržkone zelo premišljeno postavil na začetek Skupne izdaje, in zaradi posebne dinamike Heideggerjevega mišljenja, na katero to delo še posebej opozarja, govor o 'glavnih delih', gledano na splošno, pomeni nekakšen interpretativni predposeg, ki ni povsem neproblematičen. Celó tako izstopajoča besedila, kot so Bit in čas in Prispevki, označujejo konec koncev vselej zgolj prehodne stadije. Da bi dobili pregled nad tem, kar Heidegger vsakokrat interpretira, je treba brez dvoma v ospredje postaviti najprej delovni značaj dela. Včasih je dodatno potrebna tudi optika, ki veliko bolj poudarja prehodnost posameznih postaj miselne poti. Pričujoči poizkus se v tem oziru samorazumeva kot komplement drugim načinom gledanja.

<sup>32</sup> Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. *Briefwechsel* (Korespondenca), izd.: Joachim W. Störck, Marbach am Neckar 1989, 33. Pismo z dne 12. septembra 1929. Heidegger dodaja, da se počuti »nenavadno sveže, torej notranje gotov za delo in ustrezno razburjen.«

<sup>33</sup> Ibid., 34. Pismo z dne 18. decembra 1929.

<sup>34</sup> Ibid., 38. Pismo z dne 20. septembra 1930.

prihodnje odloča na način, ki se izmika neposrednemu človekovemu razpolaganju.

Ko to predavanje razplete vez med filozofijo in znanostjo, se brez okoliševanja loti bistva stvari, namreč pojmovanja, da se mora filozofija konstituirati kot absolutna znanost. V smislu *retractatio* zdaj zapiše tole:

»... je mar vse to s filozofijo kot absolutno znanostjo zmota? Nemara ne le zato, ker posameznik ali katera šola nikoli ne doseže tega cilja, temveč zato, ker je sam cilj v bistvu zmota in spregled najglobljega bistva filozofije.«<sup>35</sup>

Filozofije ne smemo obravnavati kot nadaljevanja ali dovršitve težnje pa znanstvenem upredmetovanju, kajti: »Pozitivno raziskovanje in metafizika ... nista dve zaporedoma vezani postaji obrata.«<sup>36</sup> Že »ocenjevanje filozofije z idejo znanosti« pomeni »usodno degradacijo njenega najglobljega bistva«,<sup>37</sup> saj ji prinaša pričakovanje, da *mora nujno zmóči čakati na praktične rezultate*. To filozofijo sprevrže v lov za spoznanji in jo pusti propasti v velikem obratu.

Pričakovanje takšnih rezultatov je sam Heidegger vzbudil s programatiko svoje fundamentalne ontologije. Vendar pa je Heideggra medtem *mišljenja privedlo do nekega spoznanja*:

»Ali nekje v vsem tem početju ne tičita zlaganost in skrit obup? Ali naj bi bilo to z metafiziko kot trdnim in zanesljivim učnim delom filozofije *predsodek* in ali naj bi bila filozofija kot naučljiva in učljiva znanost *videz*?«<sup>38</sup>

Metafiziko je treba gledati na nov in drugačen način. Njeno vpraševanje

<sup>35</sup> Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Vorlesung Wintersemester 1929/30 /Temeljni pojmi metafizike. Svet – končnost – osamljenost. Predavanje v zimskem semestru leta 1929/39/ [v nadaljevanju: GBM (WS 1929/30)], GA 29/30, 2.

<sup>36</sup> Ibid., 279.

<sup>37</sup> Ibid., 3.

<sup>38</sup> Ibid., 2.

meri na nekaj drugega kot teoretsko vpraševanje, ki se izpolnjuje v »izprašanem«.

»Vprašujemo, kaj je svet. Tega ne vprašujemo, da bi dobili kakršen koli odgovor, temveč zato, da bi se dejansko razvilo metafizično vpraševanje. V pravilno razvitemu vprašanju se skriva metafizično razumevanje ... metafizična vprašanja ostanejo brez odgovora – v smislu sporočanja spoznanega stanja stvari ... ker takšno odgovarjanje v smislu sporočanja ugotovljenega stanja stvari tem vprašanjem ne zadosti, temveč jih pokvari in zaduši.«<sup>39</sup>

V filozofiranju, kot ga zdaj razume Heidegger, gre za »razumevajoče odpiranje nečesa v vpraševanju, usmerjenem v določeno smer.«<sup>40</sup> Odpreti je treba tubit kot *oblikovanje sveta*, ki se je že vselej zgodilo in se dogaja. Prizadevanja filozofije se usmerjajo v postavljanje človeka v razmerje s tistim, kar se kot dogodje metafizike ali zgodovine tubiti že vedno dogaja in se je dogajalo. Filozofiranje meri na »spreminjanje tubiti«<sup>41</sup> in ima zato značaj »bistvenega človekovega delovanja«.<sup>42</sup> To, kar filozofiranje pri tem zmore, je zgolj

»... pripravljane vstopa v dogajanje delovanja sveta. To človekovo filozofirajoče vstopanje in vračanje v tubit v njem se lahko le pripravlja, ne pa tudi doseže.«<sup>43</sup>

Toda ravno to pa je že »delovanje na celoto, ki nas že vselej obvladuje«.

Če smisel filozofiranja ni pokaz soodvisnosti v smislu teoretske informacije, temveč mora biti prav izvorno, v spremembo tubiti usmerjeno delovanje, mora tudi s pojmi, ki pridejo pri tem v poštev, imeti svoj lasten namen. Kar je bilo vselej poudarjano že v prejšnjih Heideggrovih predavanjih in je z močnim poudarjanjem znanstvenega značaja filozofije začasno stopilo v

<sup>39</sup> Ibid., 273.

<sup>40</sup> Ibid., 423.

<sup>41</sup> Ibid., 512.

<sup>42</sup> Ibid., 422.

<sup>43</sup> Ibid., 510.



ozadje, namreč to, da je treba filozofske pojme obravnavati kot *po formi naznačujoče*, se zdaj znova uveljavlja s posebnim poudarkom. Potreben je

»razmislek o prehodnem značaju filozofskih pojmov ..., da so vsi formalno nakazovalni. ...: Pomenska vsebina teh pojmov ne izraža ... neposredno tega, na kar se nanaša, temveč daje zgolj najavo, namig, da ta pojmovni sklop razumevajočega poziva, naj izvrši spremembo samega sebe v tubit.«<sup>44</sup>

Če pojme razumemo neposredno, nastane vtis, da si hoče filozofirajoči »predstavljati nekaj podobnega kot sistem tubiti.«<sup>45</sup> V naravi samih filozofskih pojmov se torej skriva neka zanka, kajti brž ko jih »obravnavamo kot nenaznačujoče tako kot, na primer, neki znanstveni pojem ..., se vpraševanje filozofije izgublja v vsakem posameznem problemu.«<sup>46</sup> Upoštevati moramo tudi, »da filozof pred tem metafizičnim videzom ni nikoli varen in da mora vsaka filozofija, kolikor bolj si prizadeva, da bi to problematiko radikalno razvila, biti žrtev tega videza.«<sup>47</sup>

46 Še veliko bolj kot v samih pojmih pa se metafizični videz in nevarnost zavajanja mišljenja skrivata v *strukturi logosa* kot taki. Da bi svoje novo izhodišče pred tem zavaroval, se Heidegger loti obsežnega ekskurza, ki naj bi privedel v zorno polje problematiko izjavne strukture znova. Ta analiza je veliko bolj razčlenjena kot v Biti in času, vendar pa je njen rezultat povsem enak, namreč to, da se izjava, s tem ko prikazuje 'nekaj kot nekaj', vselej opira na predhodno razklenjenost sveta, hkrati pa izključuje fenomen sveta, njegovo zgodovinskost.

To spoznanje Heidegger kritično naveže na svoje mišljenje in tradicijo metafizike, od katere se s tem distancira in svojega lastnega prizadevanja ne razume več kot recepcijo in dovršitev tega, kar sta začela Platon in Aristoteles.

<sup>44</sup> Ibid., 430; prim. tudi 425.

<sup>45</sup> Ibid., 432.

<sup>46</sup> Ibid., 430.

<sup>47</sup> Ibid., 429.

Klasična metafizika, kot jo poslej razume Heidegger, je bistveno določena s tem, da se ravna po logosu. Ta ji daje poseben pečat in ji obenem zarisuje meje. Mišljenje, ki se ravna po logosu, se dvigne v iskanje splošnih, pokazljivih struktur in je zato nujno slepo za izvorno dimenzijo oblikovanja sveta, ki se dogaja kot zgodovina.

»Vrnitev od strukture logosa k temeljnemu dogajanju«,<sup>48</sup> ki si ga je Heidegger postavil za cilj, vključuje »opustitev načelnega ukvarjanja z antično logiko«,<sup>49</sup> saj se zaradi usmerjenosti v apofantični logos jedro metafizike vidi v ontologiji. Bit postavlja kot nekaj pričujočega, katerega določila je treba pokazati. Heidegger temu ugovarja takole:

»Omenjena podlaga metafizike in njena usmerjenost v resničnost stavka sta v določenem oziru sicer nujni, a vendar *ne izvorni*. Ta neizvornost je doslej preprečevala pravo razvitje problema sveta. Ta soodvisnost metafizike in logike, ki je postala samoumevna, je tisto, kar – ne da bi to tudi takoj spoznali – preprečuje razvitje izvorne problematike, ki omogoča dostop do problema sveta. Zato ne smemo biti presenečeni, če so se tudi v našo problematiko prikradla nekatera neustrezna vpraševanja. Ne smemo se čuditi, da se tudi sami s to začasno ekspozicijo problema tistega, kot [bivajoče kot bivajoče – bit kot bit] gibljemo v *neustreznem vpraševanju*, ki postane usodno, če vztrajamo *le* pri njem.«<sup>50</sup>

Razumetje same biti, njena navezava na horizont časovnosti je tisto, kar predstavlja temeljno transcendentno usmeritev, ki ji je Heidegger sledil v Biti in času in predavanju iz leta 1927. Postavitev te zastavitve pod vprašaj tako postane nujno potrebna in Heidegger zdaj pravi tole:

»Nikjer ni zapisano, da mora obstajati nekaj takega kot ontologija, oziro-

<sup>48</sup> Ibid., 510.

<sup>49</sup> Ibid., 439.

<sup>50</sup> Ibid., 420 isl.; prim. tudi 419: »Kljub temu moramo vprašati, ali ta soodvisnost med logiko in metafiziko, ki nam je postala samoumevna in povsem ustaljena, tudi upravičeno obstoja, ali obstoja oziroma mora obstojati izvirnejša problematika in ali se ne mora prav to običajno vpraševanje v metafiziki [sc. vprašanje po biti bivajočega in vprašanje po biti kot taki, po smislu biti] za svojo usmerjenost v logiko v najširšem smislu zahvaliti temu, da je bil doslej preprečevan vpogled v samolastnost problema sveta.«

ma da je v njej zakoreninjena problematika filozofije. [...] Nemara problem razlikovanja biti in bivajočega s tem, da ga prepuščamo ontologiji in tako tudi poimenujemo, prezkodaj preprečimo v njegovi problematiki. Na koncu moramo, nasprotno, ta problem razviti še radikalneje, namreč zaradi nevarnosti, da bomo prišli do stanja, v katerem bomo morali vso ontologijo že samo z vidika ideje zavrniti kot nezadostno metafizično problematiko. Toda kaj naj potem postavimo na mesto ontologije? Morda Kantovo transcendentalno filozofijo? Tu so spremenjeni zgolj ime in zahteve, ona sama, ideja, pa ostane. Pasti mora tudi transcendentalna filozofija. [...] Tako šele na koncu pridemo na popolno čistino ...<sup>51</sup>

Prevedel Alfred Leskovec

**Dietmar Koch**

## DVOZNAČNA TEMELJNA ZASNOVA *BITI* IN ČASA IN TU-BITI V ČLOVEKU

### 1. Dvoznačna temeljna zasnova *Biti in časa* in številni obrati

V *Biti in času* se srečamo z uvidom, da se »vedno že gibljemo v nekem razumevanju biti« (SZ 5): Ni si mogoče predstavljati, da smo in da ni nikakršnega razumevanja bivajočega v njegovi biti. V kontekstu tega temeljnega uvida stoji vprašanje po »smislu biti« kot vprašanje po biti sami, »kolikor je bit postavljena v razumljivost tubiti« (SZ 152). To vprašanje po biti je vprašanje po njenem bistvu, se pravi, po njenem načinu biti tu ali – s Heideggrovo terminologijo – po njeni resnici. »Vprašanje v *Biti in času* sledi edino resnici biti, ne pa biti bivajočega, torej nič več ontologiji, niti obči niti specialni« (GF 2). Odgovor *Biti in časa* v obliki razgrnitve sovisnosti med bitjo in časovnostjo ni nikakršen odgovor na vprašanje, ki so ga klasična metaphisica generalis ali specialis in njihova nadaljnja razvijanja v nemškem idealizmu postavljala kot centralno, samo sebe konstituirajočo problematiko.

Smer Heideggrovega odgovora v *Biti in času* ima naslednji znani nastavek: čas že od nekdaj fungira kot kriterij razlikovanja regij biti (glej SZ 18).

<sup>51</sup> Ibid., 522; prim. tudi GA 5, 210 isl: »Misliti za Nietzscheja pomeni, da si bivajoče predstavljamo kot bivajoče. Vsako metafizično mišljenje je bodisi onto-logija ali pa sploh ni nič. Pri razmišljanju, ki smo ga tu poizkusili, gre za to, da se pripravi preprost in neopazen korak mišljenja. Pripravljalnemu mišljenju gre za ujasnjevanje prostora, v katerem bi lahko bit sama človeka z vidika njegovega bistva znova vzela v začetni odnošaj. Pripravljalnost je bistvo takega mišljenja [...] Nemara je naslov Bit in čas smerokaz takšne poti. Skladno z bitnostno prepletentostjo metafizike z znanostmi, ki jo zahteva in vedno znova išče sama metafizika, ... se mora pripravljeno mišljenje včasih gibati tudi v krogu znanosti, ker le-te v raznolikih podobah še vedno določajo temeljno obliko vedenja in tega, kar je mogoče védeti.«

Vendar je ta pojem časa Aristotelov, se pravi, da participira na neki določeni vrsti biti (predročnosti). Potemtakem ne zadostuje za osvetlitev sovisnosti med bitjo kot celo in časom. »Če pa ima bit izvoren odnos do časa in če spada razumevanje biti izvorno k bistvu tubiti, njeni notranji možnosti, potem mora čas sodoločati to notranjo možnost tubiti. [...] Slišali smo bit – apriori. Če pa je apriori temeljni karakter biti in če je apriori neka določitev časa, čas pa sovisen z bitjo, in sicer tako, da je razumevanje biti zakoreninjeno v časovnosti tubiti, potem obstaja neka notranja sovisnost med apriorijem in časovnostjo, se pravi bitni ustroj tubiti, subjektivitete subjekta« (ML 189, podčrtal D. K.). Odgovor na vprašanje po smislu biti torej meri na to, da se utemelji časovnost biti – temporalnost – v eksistencialnih načinih časenja časovnosti tubiti, ki so obenem fundirajoči za eksistencialno določitev »izvirne resnice oz. razklenjenosti /Erschlossenheit/«: »Termin 'temporalnost' se ne pokriva s časovnostjo, čeprav je njen prevod. Pomeni časovnost, kolikor je sama postala tema kot pogoj možnosti razumevanja biti in ontologije kot take. Izraz temporalnost naj nakaže, da časovnost v eksistencialni analitiki ponazarja horizont, s katerega razumevamo bit. Kar vprašujemo v eksistencialni analitiki, eksistenco, se izkaže kot časovnost, ki sama tvori horizont razumevanja biti, ki bistveno spada k tubiti« (GP 323). Temporalnost je karakter načinov časenja časovnosti tubiti, ki določa »časovni horizont« razumevanja biti. »Kajti na koncu ni nikakršen poljubno idealistični predsodek, za kar se ga danes veselo razglaša, da je problem apriorija pri Platonu in Aristotelu ravno tako kot pri Descartesu, Leibnizu, Kantu in nemškem idealizmu najtesneje prepleten s problemom subjekta, naj je ta sovisnost zaenkrat še tako nejasna« (ML 189).

Določitve »razumevanje«, »razklenjenost« ali »izvirna resnica« so tukaj – naj to pripomnimo zaradi boljšega razumevanja – kot *pars pro toto* za diferencirano, toda enovito sovisnost, kakršno najdemo v *Biti in času* v sopripadnosti z govorom, razpoloženostjo /Befindlichkeit/, razumevanjem v ožjem smislu in načini razlaganja v obliki hermenevtične in apofantične razloženosti. Opredelitve te sovisnosti se tukaj ne bomo lotevali.

Izvorna resnica v obliki razklenjenosti biti, pa tudi temporalnost biti kot pogoj možnosti izvornega razumevanja veljata za *eksistencialni* določitvi.

Izhodiščna točka je bilo vprašanje po načinu danosti biti, tubitnega načina biti, kolikor le-ta »vstopa v razumljivost tubiti« (SZ 152), in to v luči naslednje temeljne strukture: »Bivajoča tubit pač že razume bit kot celo.« Napetost, v katero zaide Heideggrovo mišljenje s to koncepcijo v nadaljevanju, gre pripisati okoliščini, da skuša razjasniti vprašanje o načinu časovne »danosti biti nasploh« z eksistencialnim, to pa pomeni: *specifičnim* ontološkim odgovorom. Z eksistencialno-ontološkim odgovorom – torej načini časenja tubiti kot horizontom danosti za razumevanje biti nasploh – se Heidegger brezpogojno *razmeji* do »kategorialnih« bitnih načinov, sta kot življenje in predročnost. Ta napetost ne popusti niti s pomenljivo diferenco med »fundamentalno-eksistencialnimi« in »eksistencialnimi določitvami«; tudi fundamentalno-eksistencialne določitve ostajajo eksistencialne, četudi specifične. Ta problematična dvoodnosnost markira dvopolnost v temeljni poziciji *Biti in časa*. Za ponazoritev obkrožimo zadevno stanje.

Razumevanje kot »eksistencialna« določitev se kaže v *Biti in času* v dveh različnih relacijah: odnos razumevanja tubiti do biti kot cele in kot možni način zadržanja do bivajočega in biti: eksistencialnost kot razumevajočnost /Verstehendsein/ v razmejitvi do kategorialne biti kot ne-razumevajočnosti. Vprašanje po smislu biti kot vprašanje po območju zasnutka, kjer se razumljivost biti sploh zadržuje, pa se lahko s pogledom na drugi, razmejujoči smisel izoblikuje le v okviru fundirajoče teorije konstitucije. Eksistencialno bi bilo v istoizvornem smislu razmejeno nasproti »drugemu samega sebe« in hkrati zanj fundirajoče. »Način danosti biti nasploh« bi bil z eksplikacijo eksistencialne biti, ki je hkrati v razmejitvi do kategorialne biti, dopusten /anzugehen/ le konstitucijsko teoretično. Heideggro se je med izdelavo tega nastavka – glej še analize časovnosti v predavanju »Temeljni problemi fenomenologije« (Grundprobleme der Phänomenologie) iz leta 1927, ki dopolnjujejo *Bit in čas* – pokazalo s to potjo nezdružljivo, vendar le preprosto stanje stvari z obilo posledicami: razumljivost biti, način, kako bit je, pripada izvorno biti sami in je v temelju indiferenten do ontološko razmejenih načinov biti, na primer do kategorialne in eksistencialne biti. (Tukaj bi radi pustili odprto, ali je prišlo do tega uvida na podlagi težavnosti analiz konstitucije.) Če »tu« biti ni nič več nameščen /verortet/ v fundamentalnih eksistencialnih, potem je odpravljena tudi razpoka med bitjo nasploh in bit-

nimi načini njenega »tu«, ki so pač v *Biti in času* bitni načini neke posebne biti. Bit je razklenjena /erschlossen/ že sama po sebi. Bit in čas pa »tu« biti nasprotno pojmuje iz eksistencialnosti. V sedaj spremenjenem uvidu so fundamentalno eksistencialne določitve določitve »tu« biti kot takšnega. Bogastvo eksistencialnega – v razmejitvi do kategorialnega – ni poslej nič več v dimenziji *fundamentalnih* eksistencialij, temveč v dimenziji »tu« biti nasploh, kateri pripada bivajoče, ki jo drži odprto.

S tem radikalno drugačnim razumeanjem sovisnosti med bitjo in razklenjenostjo /Erschlossensein/ se je tudi odgovoru na vprašanje o temporalnosti biti lahko sledilo v drugi smeri kot doslej. O tem bomo govorili kasneje. Odločilni aspekt »večkratnih preokretov«, ki se poslej pojavljajo, je v opustitvi razklenjenosti kot *fundamentalno-eksistencialne* določitve, določitve, ki naj bi, kot rečeno, vedno bila v relaciji razmejitve in hkrati v relaciji fundiranja do kategorialnih določitev. Spremenjena razklenjenost, sedaj označena kot odprtost, je določitev biti same, kateri pripada bivajoče, ki ga drži odprto.

52

Posamezna tubit sedaj v razumevanju nič več ne izpolnjuje načina *svoje* biti, s tem ko je v razumevajočem zadržanju do same sebe in do drugega same sebe – torej razumevanje kot eksistencial –, temveč način »tu« biti nasploh. Diferenca med bitjo in bivajočim – to tu pomeni med bitno določitvijo in izvrševanjem oz. izpolnjevanjem te bitne določitve – je s to »premestitvijo kraja« ohranjena. Le da razumevanje, razumljeno kot bitni način, sedaj ni nič več eksistencialno, temveč bitni način biti same. Tubit se v razumevajočnosti nič več ne pojmuje kot določena s *svojim* bitnim načinom, temveč kot sopripadajoča biti sami v njenem »tu«. Izkusi se kot v »tu« biti same prestavljena oz. vržena in kot tisto prebivanje, ki to vrženost raznaša.

Odprtost ali resnica je neodvisna od ontoloških posebnosti kategorialne in eksistencialne biti. Vprašanje po smislu biti nasploh in v celoti – sedaj v obliki resnice biti (gen. subject.) – s tem dobi odgovor, ki mu ne uspe ali pa ne more uspeti za to problematiko neprimerna plovna pot območnoontološke razmejitve. Natančneje o tem pozneje. Če bi bil kraj odprtosti – tukaj ostajamo pri nastavku *Biti in časa* – eksistencialni bitni način, potem bi

morali biti drugi bitni načini v svoji razumljivosti dojeti z učinkujočim zasnavljanjem tega eksistencialnega bitnega načina. »V *Biti in času* ima smisel popolnoma natančen pomen, tudi če je ta postal danes nezadosten [...] 'Smisel' je treba razumeti iz 'zasnutka', ki se razjasni z 'razumevanjem'. Neprimernost te zastavitve vprašanja je v tem, da zasnutek v preveliki meri omogoča razumeti kot človekov učinek [...]« (SM 72 f.). Heidegger bi z učinkujočim zasnavljanjem, kot smo nakazali, zašel v znane težave in aporije samokonstitucije in tudi konstitucije tujega /Fremdkonstitution/. Odgovor na vprašanje o specifičnem načinu dejanskosti biti kot takšne gre v napačno smer, če se glasi, da gre za učinkovanje določene biti v njeni bivajočnosti /Seiendsein/, oz. konkretno: če naj eksistencialni način časenja v obliki zasnavljanja *konstituirata* področje zasnutka biti nasploh in njene vsakokratne bitne načine. »Tu« biti, kako biti v njenih momentih, pripada pač že biti sami in ne dolguje zahvale šele kaki specifični biti, ki se razmejuje od kake druge biti. Časovnost pripada pač že danosti biti kot takšni in se ne izvede šele s specifičnim načinom časenja določene biti (eksistence) za bit kot celoto v njeni »slojevitosti zasnutkov« (podčrtal D. K.), kakor jo vidi zgoraj omenjeno predavanje iz leta 1927, Temeljni problemi fenomenologije (k temu glej centralno GP 396).

53

»Obrati« so lahko različni preobrat, odvrnitve od neprehodnih poti kot preobrat v napotilnem skladu /Verweisungsgefüge/ stvari same. Prvi »obrat«, ki se zgodi v Heideggrovem mišljenju, je tisti, ko se mora posloviti od regionalno-ontološko obeležene dvopolne pozicije določitev kot »eksistencialov«, ki naj odgovorijo na vprašanje o območju zasnutka, na katerem se zadržuje razumljivost biti nasploh. V nadaljevanju te odvrnitve pride v aletheiološki perspektivi fundamentalne določitve »razumevanja biti« ali »razklenjenosti biti« do premestitve kraja. Če je v *Biti in času* »razumevanje še fundamentalni eksistencial« (SZ 336; glej SZ 143 in 226), potem se po »obratu« zadevno stanje ne spremeni – razumevanje kot razklenjenost ostaja najizvirnejša resnica (glej SZ 220) –, opuščena pa je njegova sopripadnost eksistencialnosti. Ta sopripadnost je opuščena v korist uvida, da razumevanje – sedaj označeno, kot že omenjeno, kot jasnina, odprtost ali neskritost – ne pripada biti tubiti, temveč biti kot takšni, natančneje rečeno, »tu« biti, v katerem stoji posamezni bivajoči človek, v katerem sebe nahaja in se čuti

vanj vrženega. Tako postane sedaj razumljiv Heideggrov stavek: »Jasnina ni nikakršen eksistencial« (ZG 258). Če dodamo stavek iz Pisma o humanizmu: (»Jasnina sama pa je bit« (BH 23)) in razvežemo zgoščeni način govora, na katerega pri Heideggro pogosto naletimo, potem to pomeni, da odnos posamezne razumevajoče tubiti do biti kot cele pač pripada že tej biti sami kot konstitutivni moment. Glede na *Bit in čas* to samokritično pomeni: »Analitika tubiti še ne prispe v tisto lastno jasnine in še ne povsem na območje, ki mu jasnina pripada« (SD 19), torej na območje »dogodja«. To je »še le z imenom jasnine nakazano območje, na katerem se ljudje že ne prestando zadržujemo« (SD 19 f.). Razumevanje biti kot nečesa vedno na nekakšen način dogajajočega se je natančno povzeto s terminom »dogajanje jasnine« [(s. III. 2.)]. S tem je mišljeno: nerazpoložljivo dogajanje da-ja /des Daß/ razumevanja, kot tudi vsakokratni raznos, vsakokratno izpolnjevanje jasnine. Raznos dogajanja jasnine je vstanjenost /Innestehen/ v odnosu do biti zmorajočem in, kot se to kaže Heideggro, morajočem mogočem. S posamezno tubitjo se že godi ali dogaja razumevanje, na kateri koli način. V da-ju razumevanja pripada tubiti biti, in sicer kot nečemu razjasnjenemu oz. razklenjenemu in zato tudi naprej razklenljivemu oz. samo-razklenjujočemu. »Človek je varuh jasnine, dogodja. Ni jasnina sama, ni popolna jasnina, ni identičen s celotno jasnino kot tako. Toda kot tisti, ki ekstatično stoji v jasnini, je po svojem bistvu sam razjasnen /gelichtet/ in – kot tako odlikovan – razjasnjeno jasnine kot celote, kot takšen pa je njej pripadajoč, vanjo spadajoč, njej prigraden« (ZG 223). Konstelacija, da stoji tubiti v jasnini biti, torej odpira perspektivo »transcendiranja« in »horizont« *Biti in časa*; »transcendenc« (transcendirajoče biti-v-svetu) in »horizont« (ekstatično-horizontalna časovnost) sta določitvi, mišljeni iz smeri gledanja eksistencialne tubiti. (Naj tukaj opozorimo le na ustrezne izpeljave v von Herrmannovih spisih).

Vrnimo se na temeljno vprašanje o sovisnosti med »razumevanjem biti in časom« (WF 124). Heideggrova opazka iz leta 1962: »[...] v *Biti in časa* značilno ekstatično-horizontalna časovnost nikakor ni že, vprašanju o biti ustrezno, iskano najlastnejše /Eigenste/ časa« (BR XIII), namiguje med drugim na okoliščino, da lastne časovnosti biti ni mogoče razjasniti z odnosom med tubitjo v njeni eksistencialnosti in bitjo kot celoto. »Ali je človek

[tako sprašuje Heidegger] tisti, ki čas daje, ali tisti, ki ga prejema? In če je zadnji, kako človek prejema čas [...]? Samolasten čas je svoje trikratno jasnujoče raztezanje zedinjujoče bližine prisostvovanja in pričujočnosti, bivšosti in prihodnosti. Človeka kot takšnega je že dosegel tako, da je lahko le človek, ker stoji znotraj trikratnega raztezanja in prestaja njegovo določujočo bližino, ki krati in odteguje. Čas ni nikakršen izdelek človeka, človek ni nikakršen izdelek časa. Tukaj ni nobenega človeka. Je le dajanje v smislu označenega, čas-prostor jasnujočega raztezanja« (ZS 17). »Stati znotraj časa«, »razprostiranje /Gerechtwerden/ časa«, bivajoči človek, ki ga čas »že doseže«, vse to kaže na preobrat ali »obrat« v Heideggrovem mišljenju. Odgovor na vprašanje o smislu biti je sedaj v naslednji konstelaciji: človek, razumljen kot posamezna tubiti, stoji v v-stanjenem /in-ständigen/ odnosu do biti, ki je ujeta v način svoje danosti ali razprostrtosti njemu samemu sopripadajoče časovnosti. Tega pojma časa se na pričujoči miselni poti ne bomo dotaknili [(glej V. 2. 1)]. Na tem mestu se obrnimo še k nekemu drugemu preobratu v Heideggrovem mišljenju, ki se je že večkrat pojavil v tem podajanju.

Temeljno vprašanje o »smislu biti« vprašuje po temporalnosti kot pogoju možnosti razumevanja biti nasploh. Po »obratu« se sicer v aletheiološki temeljni strukturi spet pojavi vprašanje po načinu danosti biti. Vendar se to ne zgodi tako, da je jasnina v svoji možnosti pogojena s časom biti; jasnina bi bila s tem še nekaj osnovnega. Nasprotno, jasnina biti kot »jasnina samoskrivanja« je sama prvo in zadnje. Časovnost je poslej moment načinov, kako se bit v svoji »razjasnjenosti /Gelichtetheit/ samoskrivanja« daje. Tukaj ne bo nobenih izpeljav v časovnost oz. igro-časa-prostora /Zeitspielraum/ jasnine biti. Obrat torej s stvarno utemeljenim preobratom v aletheiološko temeljno strukturo povezuje odvrnitev od koncepcije, ki hoče »časovnost ali temporalnost« dojeti kot določujoči temelj jasnine. Predstave fundiranja *Biti in časa* ne segajo dlje. Čas biti je konstitutivni moment načina, kako se bit daje v jasnini; jasnina biti ni nič več tisto fundirano glede na čas kot fundirajoče. Postavitev fenomena časa ni več takšna, kot jo intendira *Bit in čas*, konec koncev se vendarle ni izpolnila.

Toda odvrnitve od nastavka *Biti in časa* ne kažejo le umik /Rücknahme/

eksistencialno-ontološko določenega odgovora na temeljno vprašljivost, odprava smeri utemeljevanja tam osnovanega »razumevanja biti« in temelja v »časovnosti eksistence«. Tudi nemožnost premestitve /Verortung/ samosvoje »razgibanosti biti v celoti« v zgodovinskost tubiti poslej terja pojem časovnosti kot zgodovinskosti, ki se ga ne da zajeti z načini časenja eksistencialne časovnosti. Fenomen zgodovinskega prispetja ali samoodtegotovanja načinov biti v celoti – zgodovinskost razumetij sveta – se ne more ubesediti v teoriji konstitucije načinov časenja ontološke eksistencialitete, določeni z zasnutkom. S tem se tu ni mogoče prebiti. Tudi tedaj ne, če naj konstitucija ne pomeni nikakršnega narejanja, nikakršnega učinkujočega postavljanja, temveč proizvajanje, prisostvovalnost. Če hočemo razumeti določujoči od-nos in od-teg /Be-zug und Ent-zug/ načinov biti v celoti, torej svetnih razmerij, potem tega ni mogoče razjasniti s kakor koli že izpolnjujočimi se akti tubiti nasproti karakterju momentov, ki so lastni takšni razgibanosti sveta. Na tem mestu naj napotim le na spremenjeni pojem časa biti v območju dogajanja biti. Za ta pojem so poleg že omenjenega »sejanja« merodajne, na primer, določitve »usodnost«, »nenadnost« /Jähe/ in »pomuditev«. S tem naj se tudi nakaže, da so bili fenomenalni nagibi tisti, ki so povzročili opustitev nezadostnega eksistencialno-ontološkega pojma časovnosti *Biti in časa*, zato da bi sledili pojmu časa zgodovinskosti biti. Zoper filozofsko koncepcijo se ugovarja zmeraj, kadar, prvič, z njim ni možno odgovoriti na poreklo, na sistematično sovisnost ali tudi na konstitutivne momente znanega bitnega fenomena, oziroma kadar, drugič, tega bitnega fenomena ni mogoče filozofsko zasnovati. Ugovor ni v tem, da se pokazani fenomen faktično ne ubesedi, temveč da na podlagi filozofskega nastavka ne more najti nobenega svojega kraja. Fenomenu zgodovinskosti razumevanja biti oz. bitni zgodovini sami z *Bitjo in časom*, ki pozna le fenomen zgodovinskosti tubiti oziroma bi le-tega lahko izoblikovala, ni bilo mogoče priti do živega.

Kot preokrete v Heideggrovem mišljenju lahko razumemo odvrnitev od fundamentalno-ontološko-eksistencialnega nastavka in naklonitev k temeljnemu aletheiološkemu razmerju biti same, kakor tudi odvrnitev od tega, da bi temporalnost dojemali kot fenomen fundiranja razumljivosti biti. K tem poslovitvam spada seveda predhodno tudi to, da se Heidegger odpove eks-

plikaciji temporalnosti biti iz eksistencialne časovnosti tubiti. V nastavku je to razgrnitev, kot je bilo že omenjeno, izvajal še v predavanju iz poletnega semestra leta 1927, vendar pa ji pozneje, na podlagi preobrata iz fundamentalno-ontološko-eksistencialne miselne poti k aletheiološki, ni sledil naprej. »Obrat« iz fundamentalne ontologije k »aletheiologiji fundamenta«<sup>1</sup> se lahko dojame tudi – z določenimi omejitvami, s katerimi se tukaj ne moremo ukvarjati natančneje – kot obrat k »bitnozgodovinskemu mišljenju«. V aletheiološki temeljni strukturi je pod vprašaj postavljena bit v svoji zgodovinskosti in svoji zgodovini in ne le – kakor v *Biti in času* – zgodovinskost tubiti kot eksistencialni fenomen. Toliko gre Heideggru oporekati, da »se v mišljenju 'obrata' postavitev vprašanja o biti in času dopolni na odločilen način« (BR XIX). Ne gre za kako kakor koli že razvito /gear-tete/ »dopolnitev«, temveč za nalogo nekega določenega temeljnega nastavka kot odgovora na vprašanje po (zasnavljajočem) območju, kjer se zadržuje razumljivost ali odprtost biti.

Ti 'obrat' markirajo, kot rečeno, preobrate v Heideggrovem mišljenju, pomenijo opuščanje nezadostno izkušenih možnosti, ki nakazujejo nepredhodnost kake miselne poti in naklonjenost drugi. Te miselne poti so poskusi odgovora na vprašanje »Kako se daje bit?«. V aletheiološki fundamentalni strukturi biti, kot jo Heidegger izdeluje odtlej, se bo v nadaljevanju, kot je znano, pokazala obrnljiva /kehrige/ struktura stvari same. Odnos posamezne tubiti do biti v njeni odprti celosti spada k odnosu biti do posamezne tubiti. Odnos »tubiti in biti« je (sploh) brezizvorna enotnost dveh drug drugemu pripadajočih, toda različnih odnosov. V vprašanju po zgodovinski preobrazbi človeka »je človek postavljen pod vprašaj v najglobljem in najširšem, pravzaprav temeljitem oziru, človek v svojem odnosu do biti, se pravi v obratu: bit /Seyn/ in njena resnica v odnosu do človeka« (GR 214). Če je »dogodje« pojem za temeljno strukturo, če je to »zadržanje vseh zadržanj« (WS 267), potem je »obrat« v zadevi »dogodje« proti-nihajoči odnos člo-

<sup>1</sup> O tem glej Emil Kettering: NÄHE. Das Denken Martin Heideggers. Pfulligen 1987; in isti: Fundamentalontologie und Fundamentaletheologie. V: Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten (Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg), Frankfurt 1989, 201–214.

veške tubiti do biti in biti do človeške tubiti. »Odnos vseh odnosov« je vzajemni odnos momenta »pripadanja« in »rabnosti« /Gebrauchtsein/. Obrnljivo temeljno zadržanje je brezno, temelj, ki sam ne temelji več v drugem, temelj, od katerega od-stopa /ab-steht/ vsak nadaljnji temelj. »Če se mora celotno filozofsko mišljenje tako neizogibno gibati v tem obratu, če tem izvorneje misli, se pravi, da tem bližje prihaja k temu, kar se v filozofiji najprej in vedno misli in premisli, potem mora 'obrat' pripadati bistveno temu, in samo o čemer razmišlja filozofija (bit kot dogodje)« (GR 47).

K tej fundamentalno-aletheiološki strukturi obrata spada, z ozirom na zgodovinsko dimenzijo, neki drug obrat, ki ga bomo tukaj le omenili. Mislimo na zgodovinski pre-okret /Um-kehr/ v bit samo, natančneje, v način, kako se bit daje: Od »postavja« kot nesamolastnega bitnega načina do »četverja« kot »pazljivega« /schonenden/ (glej K 42 ff). Obravnava »postavja« kot najradikalnejšega načina pozabe biti – torej dojetja »postavja« kot tega, kar je – je že začetek »obrata« od »nesamolastnega« k »samolastnemu bitnemu načinu«. Obrnljiva struktura dogodja biva znotraj zgodovinsko-teleološko dojemajoče se »odvritve od« in »obrnitve k« /Zu-kehr/. Ta »obrat« je obrat od »postavja« in »sestava« /Bestand/ k »četverju« in »reči«. »Postavje« se misli že iz »dogodja« (k temu glej še WS 263).

Naš skicirani prehod k fenomenu »obrata« je le tega prikazal v večplastnosti, ki je segala od odvritve od nezadostnih možnosti do »obrata« kot neprivativnega strukturnega fenomena spremenjenega in sedaj zgodovinsko določenega temeljnega sestava.<sup>2</sup>

## 2. K tu-bitu v človeku

V nadaljevanju se bomo lotili določitve, mišljene na območju protinijajoče temeljne strukture »dogodja«. V tej določitvi se v Heideggrovem mišljenju manifestira odgovor na dvopolno postavitev fundamentalno-eksistencialne

<sup>2</sup> Glede večplastnega zadevnega stanja »obrata« glej: Susanne Ziegler: Denken und Dichten bei Heidegger. Tübingen 1998.

določitve »razumevanja«, ki se kaže v *Biti in času*. Termin »tubit« za posameznega bit razumevajočega človeka je v mišljenju dogodja, strogo vzeto, okrajšava za zadevno stanje »tu-bitu v človeku«, torej za način, kako je bit v odnosu do človeka tu.<sup>3</sup> Ta določitev »tu-bitu v človeku« sedaj markira izrecno odvrnitev od fundamentalno-eksistencialne določitve razumevanja ali resnice v smer proti določitvi odnosa biti same. »Tu« biti – resnica biti – se tukaj kaže že v zadevajočnosti /Angegangensein/ bivajočega »človeka« po biti. »Toda sedaj smo v nenehnem zadržanju do bivajočega in smo sami bivajoči. To, da smo bivajoči, ne ugotavljamo le na sebi, temveč se nas naša bit, to, da smo in kako smo, tako ali drugače tiče. Bit se nas tiče, naj gre za bit bivajočega, ki smo mi sami, ali tistega bivajočega, ki nismo mi sami in to nikoli ne moremo biti« (G 65).

»Tu-bit v človeku« strukturalno spominja na diferenciranost določitev, ki so analogne določitvam transcendentalnega in netranscendentalnega apriorija v Kantovi filozofiji. Vendar naj bo ta analogija tukaj v igri le kot »hevristična lestev«, ki jo lahko ponovno odvržemo, ko nam pomaga osvetliti določeno razlikovanje. Zaradi te analogije pa ne smemo opustiti mišljenja dogodja, češ da je prikrita metafizična transcendentalna filozofija, čeprav obstaja tudi v Prispjevkih misel, ki pri vsej razmejitvi kaže na daljno sorodstvo z njo: »Odprtje skozi zasnutek je le takšno, kakor se dogaja kot izkušnja vrženosti in s tem sopripadnosti biti /Seyn/. To je bistvena razlika do vseh zgolj transcendentalnih vrst spoznanja o pogojih možnosti« (B 239). Sovisnost med »tu« biti – torej nekoč podrejeno transcendentalno-apriorno določitvijo – in »razumevanjem sebstva v svoji biti« – torej apriorno določitvijo – opredelimo s pomočjo naslednje misli iz temeljne konstelacije po »obratu«: »Razumevanje biti ne pomeni le, da se človek razumeva v svoji lastni biti, ne le, da poleg tega razumeva tudi bit drugega bivajočega, temveč da *sploh* in *najpoprej* razumeva bit in je lahko *iz* tega razumevanja biti *sploh šele* v zadržanju do bivajočega, ki ni on sam, in do bivajočega, ki je on sam. Za ta preprosti in ravno zaradi tega precej zmedeni pogled na tako težko dojemljiv človekov bistveni sestav /Wesenbestand/ povejmo še enkrat: Človek kot tu-bit ni prestavljen v odprto, kakor se postavi par čevljev pred vrata

<sup>3</sup> O tem glej, na primer, razdelke št. 173–176, 190–195 in 200–203 v »Beiträgen« (B).

sobe, temveč je človek kot tu-bit premikajoča se izpostavljenost v odprto, katerega odprtost in jasnina se imenuje svet« (MI 43; podčrtal D. K.).<sup>4</sup>

Človek je »tu« biti, ker »je« v vseh odnosih – v odnosu do sebe (»lastna bit', se pravi bit-v-svetu«; MI 43) kakor tudi v odnosu do kategorialnega kot »drugega samega sebe« – tisti, ki raznaša odnos do »biti nasploh in v celoti«. Bit kot bit je v odnosu do določenega bivajočega »tu«, vse specifične bitne določitve in zadržanja stojijo v svoji svojskosti v območju jasnine biti, h kateri spada odprto-držeče /offenhaltendes/ bivajoče. Če privzamemo označeno analogijo transcendentnega in netranscendentnega apriorija, potem je »bistvo bistva« – torej pripetljaj resnice biti – transcendentna *navsezna veličina /Bezugsgröße/*, medtem ko bi bile vse diferenciacije, vse »območno-ontološke« določitve, apriorni momenti.

Toda ali ne vodi ta diferenciacija v napačno smer? Ali se temeljni odnos – bitna odprtost – nasprotno ne prikazuje spet kot istoizvoren moment samega sebe? Ali ni nujno, da se to vzpostavi celo brezpogojno? Ali odnos »odprtosti biti« kot temeljni odnos potem ne vodi s seboj tudi že odnosa »neodprtosti biti nasproti bivajočemu«? Temeljni odnos napotuje na druge odnose, ne kot enakovredne – sicer ne bi bil temeljni odnos –, temveč kot *istoizvorne* momente sebe samega. Bit v svojem odnosu odprtosti, tako se zdi, je do sebe in do drugega tisto odprto. Razlikovanje med »samim seboj« in »drugim« je diferenciacija v temeljnem odnosu. Toda ali izraz »sam sebe« sploh pomeni »odnos odprtosti biti kot takšne«? Da bi se približali odgovoru, se bomo oprijeli, vsekakor ne s Heglom mišljenega dialektičnega, temveč – kot bomo pozneje še razložili – heterološko menjenega razumevanja strukture takole: Odprtost je odprtost odprtosti v neodprtosti. Neodprtost je tisto

<sup>4</sup>O tem glej poučno mesto v *Zur Seinsfrage*: »O 'biti sami' povemo vedno *premalo*, ko izrekajoč 'bit' izpustimo njeno prisostvovanje k človeškemu bistvu in s tem spregledamo, da to bistvo samo sodoloča 'bit'. Tudi o človeku povemo vedno *premalo*, ko izrekajoč 'bit' (ne človeške), postavimo človeka za sebe in tako postavljeno potem šele povežemo z 'bitjo'. Povemo pa tudi *preveč*, ko menimo bit kot vsezajemajoče in pri tem predstavimo človeka le kot neko posebno bivajoče znotraj drugih (rastlina, žival) in oboje povežemo; kajti že v človekovem bistvu je odnosnost do tega, kar je skozi odnos, odnosnost v smislu rabe, določeno kot 'bit' in tako odvzeto svojemu domnevemu 'na in za sebe'« (SF 401).

drugo nekemu v nekem. Protipostavljenost nekoga in drugega se ustavi šele v nekem. Upoštevati je treba, da se v zgoraj izvedeni razlagi te »temeljne formule« samozadržanje odnosa odprtosti ne sme zamenjati s samoodnosnostjo zadržanja do jaza. Nasprotno, gre za samoodnosnost »tu-ja« biti nasploh, konkretno: »govorica bistva« v podobi enotnosti prigovora in odgovarjanja.<sup>5</sup> To se lahko tako zadržuje le tedaj, ko se »tu« biti lahko pojavi kot *moment samega sebe*. Toda ali ta razlaga besedne formule »odprtost odprtosti in neodprtosti« drži? Ali je »druga odprtost« tista »prva odprtost« kot moment same sebe?

Gremo počasi naprej in si predočimo – deloma po odlomkih – še enkrat oba citata, v katerih pride do govornice temeljno zadržanje:

»Toda sedaj smo nenadno v zadržanju do bivajočega in smo sami bivajoči. To, da smo bivajoči, ne zagotavljamo le na sebi, temveč se nas naša bit, to, da smo in kako smo, tako ali drugače tiče. Bit se nas tiče, naj gre za bit bivajočega, ki smo mi sami, ali tistega bivajočega, ki nismo mi sami in to nikoli ne moremo biti« (G 65). In drugi citat: »Razumevanje biti ne pomeni le, da se človek v svoji lastni biti razumeva, in ne le, da poleg tega razumeva tudi bit drugega bivajočega, temveč da *sploh* in *najprej* razumeva bit in je lahko *iz* tega razumevanja biti *sploh* šele v zadržanju do bivajočega, ki ni on sam, in do bivajočega, ki je on sam« (MI 43; podčrtal D. K.).

»Prva odprtost« v izrazu »odprtost odprtosti in neodprtosti« je odprtost »tu« biti ko takšnega: Nastop /Angang/ biti nasploh, ki mu kot bivajoči že odgovarjamo, v kateri koli obliki že. To odgovarjanje se dogaja, če hočemo ali ne. »Druga odprtost« označuje tisto bivajoče, ki je lahko jezikovno, na podlagi »prve odprtosti«, v zadržanju do samega sebe in drugega, ki ni ono samo. »Neodprtost« v omenjeni rečenici pa, nasprotno, označuje tisto biva-

<sup>5</sup>Tu« biti je tubit govornice v vedno na nekakšen način govorečem, ki izpolnjuje bistvo govornice. Govornica vedno nekako govori, če je v posameznem odgovarjajočem bivajočem. »Tu« biti se manifestira v dogajanju govornice. Tu-bit v človeku označuje govorno zajeto jasnost biti. Nobena posebna bit ni na osnovi svojega bitnega ustroja, tako kot še v *Biti in času*, fundirajoča za izrekljivost biti nasploh. »Biti odprto bistvo« pomeni biti govoreče bistvo. »Stati v odprtem« pomeni biti izrekljiv.



joče v njegovi biti, ki ne zmore jezikovno-razumevajočega zadržanja do samega sebe in do drugega, ki ni ono samo.<sup>6</sup> »Druga odprtost« ni torej izraz kakega samoreferencialnega odnosa »prve odprtosti«. Mimogrede rečeno: znani in v novoveški filozofiji, predvsem pri Kantu in nemškemu idealizmu, osrednji fenomen samoodnosnosti sebstva se pojavi šele v »drugi odprtosti«. To je bistveno zaporedje po »prvi odprtosti«. Sebstvo ne more govoriti, se pravi »označiti nekaj kot nekaj«, zato, ker je samoodnosno, ker lahko govori o *sebi*, temveč lahko govori o sebi, ker lahko sploh govori o nečem – o nečem, kar naj bi tudi zmeraj bilo, kar se mu je pokazalo in kar se lahko privede do oglašajoče govorice.

Na tem mestu se v spremenjeni sovisnosti spet daje dvopolna pozicija, o kateri je bil govor v prvem delu našega izvajanja. Vendar tukaj na odločilen način ni povezana z eksistencialiteto razprtosti oz. resnico. Tukaj je mišljena neproblematična dvoidnosnost *posameznega* bit razumevajočega bivajočega, ki po eni strani pripada »tu« biti, ga izpolnjuje, in ki ga po drugi strani – kakor vse bivajoče v svoji biti – zadeva izpolnjevanje samo. Z zgledom to opazimo na določeni sovisnosti. V zasnutku tehnike to v odnosu do izziva bitnega in svetnega načina pomeni »postavje«: »Toda ker je človek izzvan ravno izvornejše kot energije narave, namreč v naročanju /das Bestel-

<sup>6</sup> V tem zadržanju do »druge odprtosti« /Offensein/ in »neodprtosti« se kaže med drugim tudi pomenljivi heterološki karakter. Neodprtost kot kategorialno skriva možnosti, kakor živost /Lebendigsein/ in predročnost: »Nobena opica ne more pograbit žemlje,« kot je rečeno v »Zollikonskem seminarju«. Strogo vzeto opica nima rok, temveč prijemalne organe; analogno tudi žival ne umre, temveč pogine. Da bi lahko imeli roko in da bi lahko umrli, moramo govoriti, moramo zmoči označiti nekaj *kot* nekaj. »Druga odprtost«, kakor tudi »neodprtost«, stojita v »prvi odprtosti«, vendar heterološko razumevajoče razmerje do »druge odprtosti« in »neodprtosti« skriva možnosti »regionalno-ontoloških« izoblikovanj. Mišljena so izoblikovanja, ki prinašajo v govorico svojskosti /die Eigenarten/ bivajočega v njegovi biti. »Neodprtost« kot način, kako si lahko stojita bit in bivajoče drug do drugega (neodprto se kot takšno ne more jezikovno zajeti), skriva odprte možnosti svojih diferenciacij. Pripomniti je treba še, da »ne« v neodprtosti ni nikakršen privativni ne, temveč nakazuje drugobit: »drugi samega sebe« iz perspektive odprtosti. Privacija kot modus, kako nekaj lahko je, vključuje – v nasprotju z neodprtostjo kot drugo bitjo – možnost ukinljivosti. Slepi je načelno določen z možnostjo videnja, hromi z možnostjo hoje. Vendar žival ne bo mogla nikoli voditi kazenskega postopka, tako kot ne bomo mi nikoli mogli rasti kot rastlina. Z živim je odprto nekaj radikalno drugačnega.

len/, ne bo postal nikoli goli sestoj« /Bestand/ (FT 18). Kot sestoj je, kakor tudi drugi, kategorialno v podobi življenja in predročnosti, prizadet od načina razkrivanja postavja; diferenca med naročanjem in sestojem napotuje na diferenco med pustiti-biti oz. izpolnjevanjem in prizadetostjo z bitnim dopuščanjem biti /Seingelassenen/. Tubit je sama prizadeta z izpolnjevanjem svetnega načina; kot dopuščanje soočanja, tukaj kot naročanje, je predpostavka za soočenost same sebe in drugega: Svet-krijoče /welt-bergende/ dogajanje je samo svet-zadevajoče.

Nazaj k »besedni formuli«. Če se neodprtost kot razmejena do »odprtosti v drugem smislu« iz perspektive te »druge odprtosti« pojavi kot »drugo same sebe«, in drugi torej ni samonanašajoči moment prvega, kaj je potem »drugo same sebe« »prve odprtosti«? Ali se lahko, previdneje vprašano, za prvo odprtost sploh daje »drugo samega sebe«, če je bit, kakor se ji pravi, *edinstvena* in se v nastavek ne da spraviti več »biti« /Seine/? Odgovor naj tukaj le omenimo, ne bomo ga podrobneje predstavljali: Neodprtost v podobi nič je to, kar za Heideggra kot »drugo same sebe« ne markira nikakršne razmejene protipostavljenosti k biti, temveč spada k biti kot takšni. To je radikalna končnost biti same, odprava govorice bistva, ki ji sami pripada kot možnost. Tukaj zasije »bistveno razmerje med govorico in smrtjo«, to, kakor beremo v *Na poti do govorice*, je še nemišljeno.<sup>7</sup> Ta nič kot sopripaden »prvi odprtosti« v njeni polni določitvi »prepreča drugo odprtost« in njej pripadajočo »neodprtost« ter dopušča najpoprej obema biti to, kar sta.

»Druga odprtost« torej ni – ponovno povedano – izraz samonanašajočnosti »prve odprtosti«. Samonanašajočnost te »prve odprtosti« ima svoj kraj v za Heideggra »monološko« določenem temeljnem ustroju »govorice bistva« – povedi. »Toda govorica je monolog. To sedaj pomeni dvoje: Edino govorica je ta, ki pravzaprav govori. In govori sama. Vendar je sam lahko le, kdor ni edini; ni edini, se pravi ni ločen, posamičen, brez vsakega odnosa. [...] Sam

<sup>7</sup> »Smrtniki so tisti, ki lahko izkusijo smrt kot smrt. Žival tega ne zmore. Žival tudi ne more govoriti. Bistveno razmerje med smrtjo in govorico zasije, vendar je še nemišljeno. Vendar nam lahko namigne na način, kako nas bistvo govorice za-sega in tako zadrži pri sebi, v primeru, če spada smrt skupaj s tistim, kar nas za-sega« (WE 215).

pomeni: isto v enotujočem soslišanja. [...] Poved potrebuje oglašanje v besedi« (WS 265f.). To, da igra govornica kot poved le v sami sebi in s samo seboj to resno igro, v kateri smo, tako dolgo kot smo, posamezni soigranci, bi bilo treba poglobljeje izpeljati, da bi se zadostno razgrnil tukaj predstavljeni naris odnosov.

Dopustite mi, da za zaključek preprečim možni nesporazum, ki lahko nastane zaradi heglovskega načina izražanja »odprtost odprtosti in neodprtosti«. Preprečevanje tega možnega nesporazuma hkrati služi za razjasnitev prej nakazanega heterološkega načina razumevanja.

»Prva odprtost« je jasnina sebe-skrivajočega. Kot taka je jasnina nestanovitna in neizmerljiva /unauslotbar/ v načinih spremenljivosti, tako rekoč pre-padno odprta. V odprtosti kot dogajanju jasnine sebe-skrivajočega se kaže zmožnost predrugačenja /Anderswerdenkönnen/, možnost spremembe, neidentiteta, ki je prepadna, sorodna heraklitovski duši, katere meje ni mogoče izmeriti. Poantirano lahko rečemo: Govornica bistva, ki se, kot vemo, v *Na poti do govornice* izkazuje kot bistvo govornice, ta govornica bistva, ki s seboj vedno nosi smisel noseči aperion /sinträchtige Apeiron/, sebe-skrivajoče v svoji neizčrpnosti, na kar vedno znova opozarja Heidegger, nas ne sili misliti substance kot subjekt v heglovskem smislu, temveč jo dojeti kot prepadno dogajanje govornice. To pre-padno dogajanje govornice se godi v »u-potenih srečanjih«, ki lahko – pogledimo na najvišji tubitni način tega prepadnega dogajanja govornice – za nekaj časa pridejo v podobi praznikov neba in zemlje, bogov in smrtnikov. Na ta način razumljeno odprto, ki si bo vedno drugo, raznaša neizmerljive diferenciacije sebe samega, in je – zgoščeno povedano – kot raznovrstna skupna igra do-godja in od-godja zato tisto *začetno*. To je način, kako je bit »tu« v spremenjeni temeljni poziciji po *Biti in času*.

*Prevedel Jože Hrovat*

## LITERATURA:\*

- B – Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1989.
- BB – Aus den Briefen an Medard Boss. V: Zollikoner Seminare, Hrsg. Medard Boss, Frankfurt a. M. 1987, 297–362.
- BH – Über den Humanismus. 9. Aufl., Frankfurt a. M. 1991.
- BS – Nachwort zu dem Aufsatz »Das Ding« (Brief an einen jungen Studenten). In: Vorträge und Aufsätze. 4. Aufl., Pfullingen 1978. 176–179.
- FT – Die Frage nach der Technik. In: Die Technik und die Kehre. 6. Aufl., Pfullingen 1985. 5–, 36.
- G – Grundbegriffe. GA 51. Freiburger Vorlesung vom SS 1941. Hrsg. Petra Jaeger. Frankfurt a. M. 1981.
- GF – Die Grundfrage nach dem Sein selbst. In: Heidegger Studies Vol. 2 (1986), 1f.
- GP – Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24. Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1927. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1975.
- GR – Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der »Logik«.
- K – Die Kehre. In: Die Technik und die Kehre. 6. Aufl., Pfullingen 1985. 37–47.
- MI – Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling). GA 49. Freiburger Vorlesungen vom I. Trimester 1941 und SS 1941. Hrsg. Günter Seubold. Frankfurt a. M. 1991.
- ML – Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. GA 26. Hrsg. Klaus Held. Frankfurt a. M. 1978.
- SD – Zur Bestimmung der Sache des Denkens. Hrsg. Hermann Heidegger. St. Gallen 1984.
- SF – Zur Seinsfrage. In: Wegmarken. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1978. 379–420.
- SM – Vier Seminare. Frankfurt a. M. 1977.
- SZ – Sein und Zeit. 12. Aufl., Tübingen 1972.
- WE – Das Wesen der Sprache (3 Vorträge). In: Unterwegs zur Sprache. 5. Aufl., Pfullingen 1975. 157–216.
- WF – Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. GA 31. Freiburger Vorlesung vom SS 1930. Hrsg. Hartmut Tietjen. Frankfurt a. M. 1982.
- WR – Das Wort. In: Unterwegs zur Sprache. 5. Aufl., Pfullingen 1975. 217–238.
- WS – Der Weg zur Sprache. In: Unterwegs zur Sprache. 5. Aufl., Pfullingen 1975. 239–268.
- ZG – Zwiegespräche mit Medard Boss. In: Zollikoner Seminare. Hrsg. Medard Boss. Frankfurt a. M. 1987. 195–292.
- ZO – Zollikoner Seminare. Hrsg. Medard Boss. Frankfurt a. M. 1987.
- ZS – Zeit und Sein (Vortrag). In: Zur Sache des Denkens. 2. Aufl., Tübingen 1976. 1–26.

\* Nekatera tukaj navedena dela imamo na razpolago tudi v slovenskem prevodu. Toda ker so jih prevajali različni prevajalci, zato z različnimi rešitvami (pogosto se celo isti prevajalec odloča za različen prevod istega izraza), jih tukaj nisem uporabljal. Uporabljal pa sem seveda posamezne rešitve.

## KAKO PRIDE FENOMENOLOGIJA DO ZGODOVINE?

*Ime* za fenomenologijo se je skorajda samoumevno porodilo in izvedlo iz izvorne govorice filozofije. Zgolj napotek: imen ni treba le dajati, drugi jih morajo tudi uporabljati. Le v takem nagovarjanju sploh lahko o čem govorimo in le tako to, karkoli že je, sploh lahko najde pot do sebe samega. Glede na to je vprašanje »Kako pride fenomenologija do zgodovine?« prepozno. Karkoli že fenomenologija je, je lahko zgolj v zgodovini. Ta obči uvid se sploh še ne ozira na fenomenologijo kot tako.

Če izhajamo iz predpojma fenomenologije, kakor ga je Heidegger zasnoval v Uvodu (§ 7 c) v *Bit in čas*,<sup>1</sup> potem želi dopustiti, da uvidimo to sebekažoče [das Sichzeigende], in sicer želi iz te navidezne samoumevnosti brezpojno premisliti naslednje: sebekažoče je predvsem treba opazovati, vsako opazovanje pa se izpolni v pokazanju sebekažočega. »Direktno pokazanje in direktno izkazanje« (35. str.)<sup>2</sup> vodita početje fenomenološkega opazovalca; le kar je mogoče pokazati, je tudi izkazano. Kako se kaže to zgo-

<sup>1</sup> Heinrich Hüni navaja strani Niemeyerjeve izdaje *Biti in časa* iz 1927. leta.

<sup>2</sup> »... in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung«. Prim. *Bit in čas*, SM 1997, § 7c, str. 61.

*dovinsko* [das Geschichtliche], je kaj na sebi kažočega in ne zgolj predstavljenega ali napravljenega? To je bolj specifični smisel vprašanja, kako fenomenologija sploh pride do motrenja zgodovinskega. V tem smislu želimo tu temu vprašanju slediti – v tem vpraševanju se bo pokazalo, da edinole natančnejši preizkus *pojma*, ki ga fenomenologija zmora imeti o sebi, vprašanje pripelje tudi k zgodovini.

Poleg tega pa bi se nam lahko razjasnilo, zakaj Heidegger v *Biti in času* glede samorazumetja fenomenologije vztraja pri uvajajočem »predpojmu« [Vorbegriff]. V zraku ne visi iskanje historično-faktične, temveč eksistencialne geneze teoretske ali znanstvene drže. Zadostne utemeljitve Heidegger namreč ni našel v okviru analize tubiti. Šele ko obravnava tubiti in časovnosti prestopi sovisje biti in časa, se stvar premakne (prim. 357. str.<sup>3</sup>). To pa pomeni, da lahko šele iz izkušnje vzgibanosti biti sploh odločamo o fenomenologiji znotraj okvirja pripadajočega dogajanja resnice. Zato se bo fenomenologija morala odločiti za ta korak. Vprašanje »Kako fenomenologija pride do svoje zgodovine?« bo treba potemtakem stopnjevati v vprašanje »Ali fenomenologija šele s tematizacijo *zgodovine* najde [pot] k sami sebi?«

### a) Glede samodoločitve fenomenologije

Heideggrova fenomenologija je v *Biti in času* od vsega začetka na področju, vpetem v zgodovinsko. Že v Uvodu, ob »dvojni nalogi« (15. str.<sup>4</sup>), Heidegger spregovori o »*Geschichtlichkeit*, zgodovinskosti«. Pri tem gre za t. i. življenjsko zgodbo, tj. za »časovni način biti tubiti.«<sup>5</sup> Drugi poglavitni cilj pri tem je »časovnost« prav za to razpreti kot »pogoj možnosti« (19. str.<sup>6</sup>) – vendar pri tem ne gre za zgodovinskost zgodovine same. Pomembno je, da smo si o tem na jasnem že od samega začetka.

Tako kot je tubiti (analize to potrjujejo) lastna tendenca, da zapada svojemu

<sup>3</sup>Točka b, 69. §., Bič, 483. str.

<sup>4</sup>»Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage«, Bič, 5. §, 36. str.

<sup>5</sup>»... zeitliche Seinsart des Daseins.«

<sup>6</sup>»Bedingung der Möglichkeit«, Bič, 6. §, 42. str.

svetu in se, ravno narobe, razlaga iz njega, tako zapada tudi tradiciji, ki v njem že vlada. Prva poglobljena naloga je analiza tubiti kot biti-v-svetu in sprostitve svetovnosti tega sveta; zadnje potrjuje kritika Descartesove *res extensa*. Temu naj bi ustrezala t. i. »destrukcija«, najprej novoveške in srednjeveške ontologije v smeri grške ontologije in nato nje same glede na »izvirne fundamente« (22. str.).<sup>7</sup> Če ta destrukcija bistveno spada k tematiki *Biti in časa*, potem se mora fenomenologija prek izvornih izkušenj zaobrtniti tudi k ponovnemu začnjanju in obdobjem bistvu [Epochenwesen] zgodovine same. To je »pozitivna« namera, ki jo Heidegger omenja na 23. strani.<sup>8</sup>

Prav zato si fenomenologija, kot smo že povedali, sprva izgrajuje pojem o sebi sami v pogovoru z vsebinami tradicije. Izjemno pomembna je v tem sovisju sprememba, ki jo utrpeli ontološka namera: bivajoče, ki ga preiskujemo, se spremeni v samokažoče se, v *fenomen*.\* Dogodni karakter fenomena je nova tema. Izraža se v reku, ki ga jasno ugledamo šele v analizi, ki sledi: s tem ko samokažoče postane tema, mora biti to, »kar se predhodno in sogrede, čeprav netematsko, že kaže, [mogoče] tematsko spraviti do sebekazanja.« (31. str.<sup>9</sup>). Ta napetost med sebekazočim in sebekazanjem se zrcali tudi v predzasnutju logosa samega.

Kar Heidegger, ko se nasloni na Aristotela, ugotovi o *logosu* – namreč dvojnostno strukturo razodevanja tega, o čemer je govor (32. str.<sup>10</sup>) – nepodredno napotuje na samo analizo »izjave« (33. §<sup>11</sup>). Predzasnutje [Vorentwurf] se orientira v tradicionalnem okviru, vendar je treba ta obrat upravičiti, in sicer iz izkušnje izjave same. Če naj bi se potrdila teza, ki v tem tiči, da fenomenologija – kot tudi konkretna izkušnja sveta – pride do zgodovine prek govorice, potem moramo zahtevati revizijo analize izjave, pred-

<sup>7</sup>»Ursprüngliche Fundamente« oz. »die ursprünglichen Erfahrungen«, Bič, 6. §., str. 45. str.

<sup>8</sup>Bič, 6. §, 46. str.

\* »Höchst bedeutsam in diesem Zusammenhang ist die in ontologischer Absicht vollzogene Abwandlung des zu untersuchenden Seiendem zum Sichzeigenden, zum *Phänomen*.«

<sup>9</sup>»... vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, thematisch zum Sichzeigen gebracht wird.« Bič, 57. str.

<sup>10</sup>Bič, § 7 b, 58. str.

<sup>11</sup>Bič, 33. §, 216–224. str.

vsem pa analizo fundamentalne vloge jezika oz. govornice, kar bi rad poskusil v nadaljevanju.

## b) Vloga govora

Vsakega bralca *Biti in časa* potegne v skriti spor fenomenološke deskripcije in različnih konfiguracij utemeljevanja. Prav ob statusu govora lahko opazimo številne premike. V primerjavi z razumevanjem in razlago sili pri govornici v ospredje kritika njenega predmetnostnega razumevanja. Večinoma pa velja govor za prag zapadanja. Do (vsekakor nereflektirane) rehabilitacije pride šele pri analizi vesti. Posebej omenimo še: začetni vpogled se zoži na enakoizvornost počutja, razumevanja in govora (prim. 133. str.<sup>12</sup>). Pa vendar: [predočimo si tudi] enostranskosti; niti govorjenje niti poslušanje ne temeljita v razumevanju (164. in 163. str.<sup>13</sup>), govor ni v enaki meri konstitutiven za počutje in za razumevanje (165. str.<sup>14</sup>).

V zvezi z govorom kot temeljnim načinom biti-v-svetu in njegovim razmerjem do strukture tega sveta kot pomenskosti se lahko zedinimo glede naslednjega razlikovanja (prim. 161. str.<sup>15</sup>): svet kot pomenska celota je celota artikuliranga, tj. pomensko razčlenjenega; v njem je smisel to, kar je mogoče artikulirati. Govor pa je dejansko artikuliranje ali artikulacija. Govor je potemtakem artikulacija počutne/razpoloženske razumljivosti (*genitivus obiectivus*).<sup>\*</sup> Če pa je to tako, potem iz tega sledi teza: ločitev fundirajočega govora in fundiranega jezika je nefenomenološka in neizkazljiva.

Nasprotno se mi zdi centralnega pomena naslednji stavek: »Če je govor, ... izvorni eksistencial razklenjenosti, njo pa primarno konstituira biti-v-svetu,

<sup>12</sup> Bič, 28. §, 189. str.

<sup>13</sup> Bič, 34. §, 228, 227. str.

<sup>14</sup> Bič, 34. §, 230. str.

<sup>15</sup> Bič, 34. §, 225. str.

<sup>\*</sup> »Die Rede ist also die Artikulation der befindlichen Verständlichkeit (genitivus obiectivus).«

mora tudi govor imeti specifično *svetni* bitni način.« (161. str.<sup>16</sup>). To je docela v smislu fenomenologije: kot konstitutivno, *svetotvorno* [weltbildend], smemo uporabljati le to, kar je *tudi svetno* [weltlich] izkazljivo. (Podobno velja tudi za razmerje počutja in razpoloženja). Iz tega ne sledi le, da se »počutna razumljivost biti-v-svetu izreka kot govor«,<sup>17</sup> temveč tudi, da se je vedno že izrekala.

Ta načelna *izrečenost* [Ausgesprochenheit] je od govora neločljiva. To Heidegger sam mimogrede konstatira tam, kjer spregovori o vprašanju govornice. V tej zvezi mu gre predvsem za bran logičnih zožitev (prim. 165. str.<sup>18</sup>). In še: V prvo analizo sporočanja se je vrnil stavek, ki ga moramo izrecno ontološko poudariti: »K izjavi kot tako eksistencialno razumeti delitvi-z (sporočilu) spada izrečenost.«<sup>19</sup> Prav zaradi njega moramo odločno zavrniti naslednjo kratko poved: »Na pomene se priraščajo besede.« (161. str.<sup>20</sup>) Govor je lahko le o tem, o čemer govorimo.<sup>\*</sup> Res obstaja pomenjanje [Bedeutung], ki čaka odrešilne besede. Tako pomenjanje obstaja edinole v tem odnosu. – Ni smiselno, da govorimo o 'pred-govornem' [vorsprachlich]; to, kar pravzaprav mislimo, se mora imenovati 'po-[po]govorno' [nachsprachlich]. Dejansko obstaja odzven samorazumljivosti besede.

Proti koncu tega paragrafa o govoru Heidegger kot odločilno navrže vprašanje o bitnem načinu *govornice*: »Je jezik znotrajsvetno priročna priprava, ali pa ima način biti tubiti, ali nobenega od obeh?« (166. str.<sup>21</sup>). Če bi govornica bila priprava, instrument, potem bi bila vsaj priprava vseh priprav. Vendarle, tako ne bi bila nobena priprava več – temveč, če prav pogledamo

<sup>16</sup> »Wenn die Rede, ... ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist, diese aber primär konstituiert wird durch das In-der-Welt-sein, muß auch die Rede wesentlich eine spezifisch weltliche Seinsart haben.« Bič, 34. §, 225. str.

<sup>17</sup> »Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus.« Bič, ibid.

<sup>18</sup> Bič, 34. §, 231. str.

<sup>19</sup> »Zur Aussage als der so existenzial verstandenen Mit-teilung gehört die Ausgesprochenheit.« Sein und Zeit, 155. str, Bič, 33. §, 218. str.

<sup>20</sup> »Den Bedeutungen wachsen die Worte zu.« Bič, 34. §, 226. str.

<sup>\*</sup> »Nur davon kann die Rede sein, wovon die Rede ist.«

<sup>21</sup> »Ist sie ein innerweltlich zuhandenes Zeug, oder hat sie die Seinsart des Daseins oder keines von beiden?« Bič, ibid., 34. §, 232. str.

– svet za vse priprave. Vendar govornica ni pristojna edinole za priprave. Pomaga tudi prebivanju nasploh – sama pa pri tem še ni neko prebivanje. Morda smemo reči: govornica je domovina.\*\* Oziroma, kot se je že nakazalo: govornica ni ne priprava ne prebivanje, pa tudi ne kaj naravnega, temveč v izrecno svetna; je *svetotvorna* [weltbildend]. In prva vprašanja, ki se navezujejo na to, kako lahko govornica rase, razpade ali umre, niso vprašanja po naravi, temveč po *zgodovini*, in sicer po zgodovini, ki prestopa življenjske zgodbe in se razteza v smisel, ki sega v svet.

### c) Pot k izjavi

Da bi se lahko поблиže lotil izjave, Heidegger zajame poglobitve momente govora (prim. 161 in 162. str.<sup>22</sup>). H govoru spada, kot smo že nakazali, izrečenost v svetu, njegov prvi in poslednji karakter je zato »oznanjanje« [Bekundung] te v-bitu [In-seins]. V posamičnem ima vsak govor svoj »ogovorjeni« >o-čemer< [Worüber]. V njem se obenem nahaja nekaj »govorjenega«, to je določen način, v katerem ta >o-čemer< srečuje. V izgovorjenosti se deli tudi sobit, zato jo v »sporočilu« lahko izrecno ali dodatno delimo, sporočimo. Kak >z< [Mit], ki ne bi bil deljen, sporočen, ne obstaja. Zaradi deljenosti po govornici [durch Sprache] lahko pride do situacije govorjenja-naprej [Weitersagen] in obveščanja [Benachrichtigen].

Zdaj, ko smo spomnili na poglobitve momente govora, prehajamo k izjavi. Obenem moramo spomniti na to, da je v *Biti in času* ta prehod zastavljen drugače. Izjava se zdi poslednji glasnik konstitutivnega *razumevanja*. Z njim je v tubitu nagovorjena temeljna poteza *bitne zmožnosti*: »Tubit je vselej to, kar zmore biti in kakor je svoja možnost.« (143. str.)<sup>23</sup> To zadnje med drugim meri na diferenco med samolastnim in nesamolastnim, kajti: (prim. 144. str.) »Mogočnost je v njej sami pregledana v različnih možnih načinih in

\*\* »Sie verhilft auch zum Dasein überhaupt – ist aber darum nicht selbst noch ein Dasein. Man darf vielleicht sagen: Die Sprache ist eine Heimat.«

<sup>22</sup> Bič, 34. §, str. 225–227.

<sup>23</sup> »Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist.« Bič, 31. §, 202. str.

stopnjah.«<sup>24</sup> Samorazumevanje je način izvrševanja tega razumevanja, glede na zadevo samo pa gre za »razumevanje sveta« [Weltverstehen]. (148., 150. str.)<sup>25</sup>. Izvedba in izoblikovanje tega razumevanja pa je t. i. *razlaga*, *Auslegung*.

Razlaga je »izrecnost« [Ausdrücklichkeit], ki temelji na strukturi »nečesa kot nečesa« (149. str.)<sup>26</sup>, tega, kar je v razumevanju razumeto, torej sveta. Ta >kot< je razloženost ali, kar bolj zadene, izraz svetne pomenskosti vsega posamičnega srečujočega. Naj smo tu kolikor se le da pazljivi in previdni, naj opozorjamo na to, da je vse to še »pred« izjavo, vseeno ne moremo zaobiti tega, da izid in cilj vse t. i. izrecnosti in artikulacije lahko nagovorimo kot to izrekljivo [das Aussprechbare] (*ibid.*)<sup>27</sup>. Gotovo ne gre več za to, kar je v posameznem nagovorjeno ali celo izrečeno. Neizpodbitno se mi zdi, da smo tu v sferi načelnejše *izrečenosti*. Kar je mogoče v posameznem, je venomer artikulirano iz celote, je pomensko razčlenjeno. Govornica venomer že deluje po svoje.\*

Razlaga se potemtakem kaže kot načelna nagovorjenost, ta je temelj izjave; vse govorjenje o »smislu« kot (notranjem) ogrodju in razčlenjeno-razčlenljivem (151 in 153. str.)<sup>28</sup> le noče povedati, kar vseeno pove. Če gledamo tako, se prehod k izjavi kaže kot lahek korak – že vnaprej ga je upotila izrečenost. Izjava spada h govoru – raziskava v *Biti in času* pa zasleduje neki drug cilj. Izolirati želi izjavo kot »skrajni derivat razlage« (160. str.)<sup>29</sup>. Izjavo, ki je najprej praktično nastrojena, želi interpretirati v smeri teoretske sodbe, v izreku priročnosti želi najti mesto za prehod k logiki navzočnosti.

<sup>24</sup> »Das Möglichsein ist ihm selbst in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig.« Bič, 31. §, 203. str.

<sup>25</sup> Bič, 31. §, 208 str., 32. §, 211. str.

<sup>26</sup> »Etwas als Etwas«, Bič, 32. §, 209. str.

<sup>27</sup> Bič, 32. §, 210. str.

\* »Gewiß geht es nicht immer schon um das im einzelnen Angesprochene oder gar Ausgesagte, aber unabweisbar scheint mir, daß wir uns hier in der Sphäre grundsätzlicher *Ausgesprochenheit* befinden. Was im Einzelnen möglich ist, ist immer aus einem Ganzen artikuliert, bedeutsam ausgegliedert. Die Sprache ist immer schon an ihrem Werk.«

<sup>28</sup> Bič, 31. §, 212. in 215. str.

<sup>29</sup> »... extremes Derivat der Auslegung«, Bič, 34. §, 225. str.

Namera eksistencialne rekonstrukcije znanosti se uresniči s fenomenologijo, ki dopušča, da spregovore stvari same. In te govore, kakor moramo zdaj pokazati, neki drug jezik. In v tem uporju se naznanja nekaj drugega, namreč faktum in delujočnost zgodovine.

#### d) Analiza izjave

Fenomenološka analiza izjave (154, 155. str.<sup>30</sup>) sledi njenemu dogajanju na področju izrečenosti. Tu je doma primarna funkcija *pokazovanja* [Aufzeigung], pokazuje je vsako reklo govora, torej v uporabnem kontekstu tudi stavek »Kladivo je pretežko«. Pokažemo vedno na neko bivajoče, bivajoče pa je venomer bivajoče v svoji biti, je tu v svoji priročnosti (je »pretežko«). Pri pokazovanju je bivajoče venomer v ospredju, pokažemo lahko le na bivajoče. Toda vse, kar je razumljivo pokazano, se prikaže v samo po sebi razumljivemu sebekazanju, vse prikazuje se prikaže iz prikazovanja. Priročno kladivo je prišlo v ospredje, tu pa nikakor še ni konec. Pokazovanje méni tako vzgibanost. Na nekem bivajočem jo je učvrstilo. V zaznavni zatopljenosti vase bi lahko zastalo tudi pri bivajočem; o nečem temu sorodnem bomo še spregovorili.

V tem »biti-pretežko« je to, kar je pokazano, že sprejeto kot izrečeno. S to določujočo bitjo nekaj v svoji priročnosti obenem izkuša »zožitev«. Gre za nenavaden proces: iz širjave svoje biti je nekaj najprej pokazano, ko pa je to, kar ga določa, privedeno bliže, pokazano pridušimo, čeprav bolj spregovori njegova priročnost [Zuhandensein].<sup>31</sup> Kaj smo utemeljili [anlegen] s tem procesom zoževanja, oziroma, če govorimo v teminih, s to *predikacijo*? Smo na odločilni točki. Heidegger poda dva paralelna opisa.

Ob priročno pokazanem lahko v govorjenju prezentiramo njegovo področje prikazovanja, do neke mere zoper to, kar je pokazano. Torej prav to določevanje, ki se dogaja, »se ... ravno omeji na sebekazoče«, in sicer zato, »da

<sup>30</sup> Bič, 33. §, str. 216-217.

<sup>31</sup> »Das ist ein eigentümlicher Vorgang: Aus der Weite seines Seins wird etwas zuerst aufgezeigt, wird aber jene Bestimmendsein näher geholt, erleidet das Aufgezeigte eine Dämpfung, obwohl doch sein Zuhandensein meht zur Sprache kommt.«

bi prek te zožitve« nekaj doseglo. Gre za, kakor beremo, »izrecno« omejitev, in tako moramo reči, ker v sebi nosi svoj pomen. Zanimivo je, da se je stavek do leta 1949, v prvih šestih izdajah, glasil: »*Entschränkung*, odvzetje meje«, kar je, ravno narobe, nakazovalo obrat tega procesa. Gre pa za *intenziviranje pokazovanja*. Izid določujočega obmejevanja je namreč v tem, da »očitno postane očitno v svoji določenosti«. <sup>32</sup> Pokazano v njegovi priročnosti [Zuhandensein] je močnejše pokazano, stavek izreka, kar je že menil, preden smo ga sprejeli kot stavek. Smisel izjave, če jo razumemo ožje, je, da očitno naredimo očitno. Tako je »apofantična v strogem smislu besede«.

Isti proces intenziviranja Heidegger opisuje kot senčenje [Abblenden]. Majhno odstopanje od prikaza pojasni prav ta prikaz. Senčenje že očitnega se zgodi le tako, da prek tega raz-senčenja [Entblendung] tisto »očitno razodenemo v njegovi določljivi določenosti«, da ga tako rekoč določnejše razodenemo. Kaj torej *ni* navzoče? Prelom, preobrat. Tukaj se ne pojavi nikakršna navzočnost.\*

V stopnjevanje pokazanega v njegovi *določljivosti* [Bestimmtsein] do pokazanega v njegovi *določljivi določenosti* je morda – če celo ne že kar v obratu k navzočnosti – že vključena pripravljeno za nadaljnjo določljivost te biti, karkoli to že pomeni. Gotovo je le, da govor lahko preseže tudi priročnost, vendar o možnosti lahko govorimo le iz kake dejanskosti.

Teoretska naravnost na navzočnost [Vorhandenheit] naj bi nastala iz analizirane izjave. S tem naj bi izjava utemeljila tudi status same fenomenologije. Izjava, ki se odigrava kje v najbližjem obsvetju, ne vodi v teorijo. Tudi motnja v praktičnem postopanju, ki je bila omenjena že v 16. §, naredi napotilno dogajanje sveta bolj izrecno, nikoli pa omenjenih sovisij ne more iz sebe voditi do teorije. Nuja nas morda nauči moliti, ne uči pa nas teoretiziranja. Če analizo priročnosti ženemo še naprej, lahko odkrijemo še neko drugo besedno zvezo [Wendung]. Vsa raba priprav je vpeta v samolastno prakso sobivanja z drugimi (ali naj bi vsaj bila). Ne glede, v kateri obliki se ta sfera že predstavlja, tu [mora] tubitna analiza poiskati svoje nujno do-

<sup>32</sup> »Das Offenbare in seiner Bestimmtheit ausdrücklich offenbar wird.«

\* »Keinerlei Vorhandenheit kommt hier auf.«

polnilo. V to sovisje bi spadala tudi obravnava bistva sporočanja. V vsakem primeru je v sporočanje položena pot v zgodovino.

### e) Poskus v zvezi s prakso in teorijo

Če rojstno mesto logike navzočnosti, ki ga iščemo, ni izjava, če potemtakem praktično govorjena govorica iz sebe ne žene k sodbi in teoriji, potem se morda lahko razgledamo kar naravnost po njeni rabi, se pravi, da se ozremo k obrti, ki ji pripada. Vsaka *obrt* bazira na *uku*, in če navežemo prav tu, gre za najboljšo grško tradicijo. Aristotel, na primer, v začetku svoje *Metafizike* izhaja iz izenačenja *episteme* in *techné*, kajti za Grke je bila glede techné bistvenejša vednost, ki le-to vodi, kot pa udejanjanje. Tudi tam, kot npr. v 6. knjigi *Nikomahove etike*, Aristoteles vednosti in znanosti zoperstavlja *sofijo*, ki se poleg vsega navezuje še na prvo izmed tega, kar sploh lahko vemo, ki ima drug izvor; namreč čudenje [das Staunen].

76

Vsa vednost *techné* je nastrojena praktično in to ostaja, in vednost znanosti, kolikor gre za produkcijske znanosti, tudi. Tu nas zanima le eno: uk obrti sicer uporablja sporočilni karakter izrekanja, vendar s tem rabe same še ne zapušča. Popolnoma drugo vprašanje pa je, ali v sferi prakse in rabe ne pride zgolj do motenj, ampak tudi do dejanskih *premorov*. S tem ne mislim le prostega časa, s katerim razpolagamo, da bi nadoknadili delovni čas, rabimo pa ga za oddih ali pa ga preganjamo z igro. Nasprotno, mislim premore, v katerih zdrsnemo, izpademo iz celotnega imenovanega sovisja in v katerih se nam [lahko] nekaj prikaže preprosto kot *lepo*. Na zemljišču, na katerem sem se doslej zadrževal z nekim ciljem, ki je torej v moji sprevidevnosti neka določena formacija – na njem se naenkrat nekaj močnejše prikaže, naenkrat izstopi to, kar se prikazuje, to prikaznostno [das Erscheinungshafte]. V njem je prenehala obratovalnost, nastopil je premor napotovanj – v njem se ne trudim, saj sem se potopil v ta pogled. To, kar se prikazuje, je postalo podoba, zemljišče pa pokrajina.

Morda lahko premor, ki ga napolnjuje *lepo*, spravimo v sovisje z brezdelico [Muße], v kateri sta nekoč nastala čudenje in skupaj z njim teorija. Za prosti

čas [*shole*] je bila – v naši zgodovini – edino ustrezno zapolnjenje svobodna *theoria*. Morda je premor rabe neko primerljivo mesto. Tega tu ne moremo raziskovati. Kar pa iz tega, kar smo nakazali, lahko postane jasno, je, da smo spomnili, da nam iz prakse nikoli ni treba direktno napeljevati v teorijo kot tako. Živimo v zgodovini, ki pozna teorijo. Le če se lahko rešimo iz navad prakse, lahko ponovno najdemo čisti smisel teorije. Poti do tja, ki bi jo lahko obnovili, pa po definiciji ne more biti.

### f) Pogled na svetovno zgodovino

Tu bi sebe radi razumeli v fenomenološki tradiciji. V analizi izjave v sovisju s priročnostjo nismo našli začetne točke za naše izrekajoče se početje; našli pa smo možnost zastavka. O tem pa lahko govorimo le že iz teorije, v kateri že vnaprej živimo, torej iz dejanske *zgodovine*.

Teorija je dar zgodovine ali pa fakt, ne moremo je pojasniti v zgolj sedanjem premišljanju; za to težavo brez te preddanosti zgodovine ne bi zmogli imeti niti smisla zanjo.

Ta naloga nam je zadana v *spisih* predhodnikov. Prek govorice nas je zgodovina venomer že nagovorila. Svojo pot najdeš le, če poslušáš stare zgodbe. Razmislek o govorici ne vodi preprosto k utemeljivosti teoretičnega govorjenja, ostrí pa naš smisel za odločilni medij zgodovine. Zgodovina mora za nas venomer biti miselna zgodovina.

Sploh nismo daleč od *Biti in časa*. Njegova tematika seže dlje od »tubiti in časovnosti«. V tem delu imamo za to nekaj napotil in dva ali tri zastavke. Poleg fenomena počutja in resnice se mi to zdi predvsem svetovna-zgodovina [Welt-Geschichte]. Prek podob in predvsem prek govorice izkušamo zgodovinskost na način bivšega ali relativno preteklega. Pričujočnost preteklega, oz. prehajanje sedanjega, kar vendarle pomeni – pomembnega, postane razumljivo le prek vloge fenomena *sveta*.

V tubiti kot biti-v-svetu ima osrednjo vlogo svet. Obravnavanje, zadobitev

77



svetnega fenomena sploh je razprtje analize tubiti, ki sega čez tradicijo. Svet kot pomenskost pa ni le obstoječi okvir, temveč – kot se lahko naučimo ob fenomenu zmožnosti minevanja pomenov – vzbignana pomenska celota. Da pa se pomeni spreminjajo in razblinjajo, ni vprašanje zastavkov, kajti samolastno vprašanje je tu vprašanje po ciljnih teh zastavkov. Zakaj nočemo venomer istega, da, zakaj nočemo venomer istega, tudi če hočemo isto? To vprašanje mora tubiti vznikniti spričo zgodovine, ki se godi. S tem vprašanjem tubit ne vdira le v zgodovino, ampak se ji izroča. Kajti, kakor svet je [tudi] zgodovina sveta dogajanje, v katerem lahko tubit najde [pot] k sami sebi.

Tema sveta, ki jo je fenomenologija odkrila, se razširi v dogajanje, to pa v čas tega sveta. Povratna naveza (v *Biti in času*) zgodovinskosti na časovnost tubiti ostaja nezadostna, ker dejanskega pomenskega dogajanja, kar zgodovina edinole je – ne moremo izvajati iz možnosti. O njenem smislu in pomenu lahko odločamo [befunden] le znotraj uokvirjenja dejanskega pomena. K svetnemu pomenskemu dogajanju ne spada le teorija ali pa fenomenologija – pomenska zgodovina se osredinja v tolmačenju, v mišljenju.

Prevedel Aleš Košar

**Peter Trawny**

## BOGATOST ALI UBOŠTVO?

O dovršitvi zgodovine pri Heglu, Jüngerju in Heideggerju

Leta 1945 je Martin Heidegger za majhen krog poslušancev predaval o *Uboštvu*.<sup>1</sup> Leto kasneje, v pismu Jeanu Beaufretu, ki ga danes poznamo kot *Pismo o »humanizmu«*,<sup>2</sup> zapiše Heidegger stavek: »Mišljenje sestopa v uboštvo svojega začasnega bistva.«<sup>3</sup> V tem delu *Pisma*, v zadnjem odstavku, Heidegger o »uboštvu«, ne pove ničesar več. V *Pismu* se [beseda uboštvo] pojavi še enkrat, in sicer kot »bistveno uboštvo pastirja [biti]«. <sup>4</sup> Iz teh dveh besednih zvez skorajda ni mogoče razumeti, kaj to »bistveno uboštvo« je. Prav to nas torej spodbuja, da si pomagamo z omenjenim predavanjem.

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Die Armut*. Izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. V: *Heidegger Studies*, 10. zv. (1994), str. 5–10. Predavanje je bilo prevedeno in objavljeno v *Phainomeni* št. 21–22, str. 317–324.

<sup>2</sup> Martin Heidegger: Brief über den »Humanismus«. V: *Wegmarken*, 9. zv. HGA, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2/1996, str. 313–354. Prevedeno v: Martin Heidegger: *Izbrane razprave, Pismo o humanizmu*, CZ 1967, str. 179–235. Prevedel Ivan Urbančič.

<sup>3</sup> »Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens.« V: HGA, 9. zv., 364. str., prim. *Izbrane razprave*, 235. str.

<sup>4</sup> »... wesenhafte Armut des Hirten (des Seins).« V: HGA, 9. zv., 342. str., *Izbrane razprave*, 211. str.

Četudi se »uboštvo« pojavi v Heideggrovem mišljenju že proti koncu tridesetih let, lahko trdimo, da je letnica 1945 posebna letnica in da moramo med njo, zadevo in naslovom *Uboštvo* prepoznati skorajda nujni odnošaj. Leto 1945 pogosto imenujemo »Leto nič, *Stunde Null*, tj. novi začetek«. Po eno strani želimo s tem označiti popolno razdejanje Nemčije, po drugi pa hkrati tudi *tabula raso* za novi začetek. Gre za najpomembnejši historični datum.\* Brez dvoma je katastrofalni konec vojne, pa tudi katastrofalno dejstvo vojne sploh, bil tudi za Heideggra zgodovinski fenomen, ki ga je imel za mejnik.

\* \* \*

Da uboštvo, *Armut*,<sup>†</sup> kot filozofski pojem zgodovine mišljenja, poznamo že od davna, se da prav hitro nakazati. O uboštvu smo slišali že v Platonovem *Symposionu*. Revščina, beda (*penía*) je mati *érosa*.\*\* *Uboštvo* (*ptochéia*) srečamo tudi v *Novi zavezi*, še zlasti v *Matejevem evangeliju*.<sup>‡</sup> Poznamo tudi pridigo<sup>†</sup> in traktat Mojstra Eckharta o uboštvu duha. Navezujeta se na omenjeni evangelij. O uboštvu govori Hölderlin.<sup>‡</sup> Uboštvo se pojavi tudi v

\* »Es ist ein historisches Datum von höchster Bedeutsamkeit.«

<sup>†</sup> Nemška beseda *Armut* danes pomeni predvsem revščino, bedo, siromaštvo, ubožnost, uboštvo.

\*\* Platon, *Symposion*, 203 b–c.

<sup>‡</sup> Prim. Mt, 5, 3. Lutrov prevod: »Selig sind, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr.« V *Svetem pismu* (ekumenske izdaje) se stavek glasi: »Blagor ubogim na duhu, zakaj njih je nebeško kraljestvo.« ČGP Delo 1984, Britanska in nizozemska biblična družba Beograd. Slovenski standardni prevod Svetega pisma (stare in nove zaveze iz izvornih jezikov, 2. pregledana izdaja, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997) isto mesto prevaja: »Blagor ubogim v duhu, kajti njihovo je nebeško kraljestvo.«

<sup>†</sup> *Von der Armut*, Meister Eckhart: Predigten, Traktate, Sprüche, 82. str.

<sup>‡</sup> Verjetno najboljširneje v obdobju, ko je pisal roman *Hyperion*, v t. i. *Fragmentu* zanj in v fragmentu naslovljenem *Hyperions Jugend*. Glede romana *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, ki je izšel v dveh delih (1797, 1799), prim. 65. in 78. str. Stuttgarske izdaje Hölderlina (Stuttgarter Grosse Hölderlin-Ausgabe, Sämtliche Werke, Tretji zvezek, *Hyperion* ..., herausgegeben von F. Beissner, W. Kohlhammer Verlag, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart 1957) in tudi sl. prevod *Hyperion ali Puščavnik v Grčiji*, prevedel in spremno besedo napisal Matej Šetinc, Ljubljana, Nova revija 1998 (Zbirka Samorog), 75. in 89. str. Prim. tudi Hölderlinov prevod Pindarjevega fragmenta, naslovljen *Von der Ruhe*.

tretjem delu *Knjige ur* Rainerja Marie Rilkeja.\* Izročilo besede *Armut* je bogato. Čeprav je Heidegger to bogastvo izročila dobro poznal, o tem poznavanju sploh ne bomo razpravljali. Da pa je izročilo *uboštva* res bogato, ni nikakršno naključje. Kot bomo videli, napotuje v sredino zadeve, ki jo moramo premisliti. Da bi se ji približali, potrebujemo predrazumetje tega, kar običajno pomeni biti ubog.<sup>†</sup>

Kdor je ubog, ničesar nima, je v stiski. Pogreša najnujnejše. Kdor je bogat,<sup>‡</sup> ima veliko, celo preveč. Revščina in bogastvo pomenita, glede na posedovanje reči, »malo« ali pa »veliko«. Gre za ekonomska fenomena. Kdor je reven [*arm*], ga nuja sili, da zahteva to, kar potrebuje za življenje, za preživetje.

To uboštvo, revščino, ki pomeni pomanjkanje lastnine, mislimo iz bogastva. Kdor je reven, ni bogat. Revščina je torej ne-bit-bogat, *Nicht-reich-sein*.

\* *Das Buch von der Armut und vom Tode* [Knjiga uboštva in smrti] (1903). V: Rilke, *Das Stundenbuch*, Sämtliche Werke, I. zv., 341. str. Prim. tudi str. 356–357, 362–363, 366.

<sup>†</sup> Nemški adjektiv *arm*, ki pomeni toliko kot *lat. miser, pauper*, reven, ubog, boren, se je gotsko glasil *arms*, staronemško *aram*, srednjenemško, starosaško *ar(a)m*, srednjevisokonemško *arm*, itd., v germanskih jezikih se stika s samostalnikom *der Arm, bracchium*. Verjetno prav zato zaobsega tudi pomene *miser cordia, gratia, clementia*. Pomenljivi so tudi pomeni glagolov *um-armen = mitleidig, liebreich aufnehmen*, sočutno, ljubeče sprejeti, *erbarmen = bemitleiden*, pomilovati, ki kažejo na notranjo zvezo obeh pomenskih smeri. Sicer naj bi nastal iz germanskega *\*arma-*, kar pomeni 'osamljen, nesrečen' (v nasprotju z blažen, srečen (*heil*)). Srečamo ga tudi v gotskem *arms*, staronordijskem *armr, atro*, staroangleškem *earm*, starofrizijskem *erm*. Najverjetneje spada k indogermanskemu korenu *\*er(e) - 'razrešiti', auflösen*, in litvanskemu *irti*, starocerkvenoslovanskemu *oriti*, ki pomenita toliko kot 'ločiti, uničiti', ter staroindijskemu *rté 'brez'*. Morfološko primerljiva beseda je staroindijski *arma-* 'ruševine', v nasprotju z nedotaknjeno vasjo.

<sup>‡</sup> Nemški adjektiv *reich* danes pomeni bogat, premožen, izdaten, razkošen, poln, obilen. Etimološko in semantično je povezan z glagolom *reichen* (*recken = die Hand strecken*). Obe besedi izhajata iz korena *\*reg*, ki pomeni 'usmerjati, voditi, ravnati'. Verjetno zato pridevnik *reich*, srednjevisokonemško *rich(e)*, *rich*, starovisokonemško *rihhi*, starosaško *riki*, pa tudi staroangleško *rice*, gotško *reikeis*, pomenijo »mogočen, močan«. Gotska beseda *reiks* pomeni vladar in je sspojenka iz keltskega jezika: *\*rig-* je kralj (galsko *rix*, lat *reg.*) Torej je izvorni pomen besede *reich* vladarski, *herrscherlich*, oz. kaže na to, kar pripada, gre temu, ki vlada. Od tod torej prenos pomena z vladarja, na to, kar mu pripada, na kraje, kjer živi (*Reich*) in bogastvo v ožjem smislu kot posedovanje stvari, dobrin in kasneje tudi religioznih, moralčnih vrednosti oz. vrednot. Bogastvo in ugled si potemtakem pripadata.

Uboštvo, *Armut*, je tu »nič« bogastva in nič drugega. Uboštvo je določeno zgolj negativno. Ta negativna določenost uboštva je obenem tudi običajna. Gre za uboštvo v njegovem »socialnem« pomenu. Smemo reči, da tisti, ki je reven, ne le da nič nima, ampak povrh tega še, ker nič nima, največkrat tudi ni nič vreden. Ta, ki ne poseduje ničesar, ki mu nič ne pripada, ki z ničemer ne razpolaga, ki nič ni, ta je ubog. Zato vse potrebuje.

Če bomo v nadaljevanju še govorili o običajnem pogledu na uboštvo in bogastvo, potem ga ne smemo zanemarjati kot nekaj obstranskega. Fenomen navade, *Gewohnheit*, stoji ravno v sami sredi tega, kar tu poskušamo premisliti. Za nas sta namreč to »običajno, *das Gewöhnliche*«,<sup>6</sup> in privajeno, *das Gewohnte*, sama posest in bogastvo. Navade naše biti-v-svetu so v dolgem času navarčevano bogastvo naše biti-v-svetu.\* Navade brez bogastva ne poznamo. Če gre za to, da navajenemu, običajnemu pogledu na uboštvo zoperstavimo drugi, morda resničnejši pogled, potlej nam mora postati pomisljiva volja te navade, ki vse, kar se od nje razlikuje, gleda kot nenavadno, anomalno, in ga tako podredi svoji prednosti.

\* \* \*

Običajni pogled na uboštvo nas ne zadene kot strela z jasnega. Natančnejša obnova običajnega uboštva, revščine, nas napotuje na vprašanje, kako je ta običajni pogled sploh postal to, kar je. Vprašanje nas vodi nazaj k zgodovini, sprva k letu 1945 in k *Pismu o »humanizmu«*. V njem Heidegger pokaže, koliko je neko zgodovinsko, tj. metafizično dožemanje človeka kot *animal rationale* – zaradi zgodovinskih pojavov – samo postalo vprašljivo. Gre za *Prevladanje metafizike*.<sup>7</sup> V dogajanju prevladanja metafizike se človek spre-

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Was heißt Denken | Kaj se pravi misliti*, Tübingen 1954, 88. str.: »Kar nas najprej srečuje, nikoli ni bližina, temveč vedno običajnost, *das Gewöhnliche*, navajenost, ki ji je lastna neznanska moč, da nas odvadi [entwöhnt] prebivati v bistvenem, pogosto tako določilno, da nam ne dopušča, da bi sploh kdaj vstopili v prebivanje.«

\* »Die Gewohnheiten unseres In-der-Welt-seins sind der in einer langen Zeit angesparte Reichtum unseres In-der-Welt-seins.«

<sup>7</sup> Prim. Martin Heidegger, *Überwindung der Metaphysik | Prevladanje metafizike*. V: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 6/1990, str. 67–96.

meni iz »gospodarja bivajočega«<sup>8</sup> v »pastirja biti«.<sup>9</sup> »Gospodar, *der Herr*«, ki se razume na gospodarjenje svoji lastnini, postane »pastir, *der Hirt*«, ki pripada temu, kar varuje. Ne da bi vedeli, kako lahko mislimo ubožnost na ne običajen način, povejmo že kar na tem mestu, da je »gospodar« kot lastnik reči zastopnik navajenega pogleda na uboštvo. Kraj premene »gospodarja bivajočega« v »pastirja biti« je potemtakem »uboštvo«.

Gre torej za zgodovinsko »premeno«<sup>10</sup> človeka – za premeno zgodovine same. Premena ni nikakršna sprememba. Premena najprej neopazno, nato pa očitno prežame celoto, bodisi posameznikovo ali skupnostno. Premena je razprtje nekega drugega sveta. Taka premena prestopa fenomen *kairós* in [fenomen] »trenutka«. Heideggrovo mišljenje se bliža taki premeni. Vprašanje, ali misel premene ne ignorira meja filozofske naloge, puščamo odprto.

Domnevno sklenjenje take zgodovine metafizike, iz katere lahko mislimo

<sup>8</sup> »Herr des Seienden«, Martin Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, 342. str., *Pismo o humanizmu*, 211. str.

<sup>9</sup> »Hirt des Seins«, *ibid.*

<sup>10</sup> »Verwandlung.« Prim. Heideggrovo pismo Williamu. J. Richardsonu. V: Richardson, Heidegger, *Through Phenomenology to Thought | Od fenomenologije k misli*, The Hague 1963, XXI. str.: »Vedno znova moramo poudarjati: v vprašanju biti, ki ga tu zastavljamo, ne gre le za spremembo [Abänderung] dosedanjega pojma resnice, pa tudi ne za dopolnitev običajne predstave, gre za premeno [Verwandlung] človekobiti same.« Menjavi epoh, na kateri bi tu lahko pomislili, je pojav krščanstva (pojav novega boga na svetu) v rimskem imperiju ali pričetek novega veka z določitvijo človeka kot *fundamentum absolutum inconclusum*. Prim. Martin Heidegger, *Der europäische Nihilismus | Evropski nihilizem*, izd. Petra Jaeger, 48. zv. HGA, Frankfurt am Main 1986, 159. str., isl. Tu Heidegger svoja izvajanja opre na Nietzschejev 39. §. iz spisa *Jenseits von Gut und Böse | Onstran dobrega in zlega*: »Vzemimo, da je kot realno 'dan' le naš svet poželenj in strasti, da ne moremo k nobeni drugi 'realnosti' navzdol ali navzgor kot samo k realnosti naših nagonov – zakaj mišljenje je le medsebojno obnašanje nagonov –: kaj ne bi smeli napraviti poskusa in postaviti vprašanja, ali ta danost ne *zadostuje*, da iz sebi enakega razumemo tudi tako imenovani mehanistični (ali 'materialni') svet?...« V: *Onstran dobrega in zlega*, SM, Ljubljana, 1988, 43. str. Prevedel Janko Moder. Prim. tudi nadaljnja Heideggrova izvajanja v navedenem paragrafu 48. zv. HGA (predavanja iz 2. trimestra 1940. leta) kot tudi Heideggrovo 'predelavo' teh predavanj iz njegove knjige *Nietzsche II* (v HGA zv. 6.2), ki je dostopna tudi v slovenskem prevodu: Martin Heidegger, *Evropski nihilizem*, CZ 1971, 121. str., isl. Prevedel Ivo Urbančič.

premeno – neki »drug začetek«<sup>11</sup> – lastnino in bogastvo, ki ga mora »gospodar bivajočega« zapustiti, označuje ime, prisotno v zadnjem odstavku *Pisma o »humanizmu«*: Hegel.

\* \* \*

Heglova filozofija je, po Heideggru, pričetek »dovršitve metafizike«,<sup>12</sup> je dovršitev dolge zgodovine filozofije. Za samega Hegla se je to, seveda pa Hegel z metafiziko ne razume istega kot Heidegger, vsekakor tako kazalo. Hegel je ta, ki govori, da v zgodovini ni mnogo filozofij, temveč le *ena* filozofija, in da je ta najopaznejša, ta, ki je pregledala in izvršila dialektično, odpravljajoče in prilasčajoče si delo duha. Zato je nujno najbogatejša. Gre za »dediščino, in še natančneje, za *rezultat* dela, in sicer dela vseh predhodnih generacij človeškega rodu«,<sup>13</sup> ki se zbira, oz. se zbirajo v Heglovi

<sup>11</sup> Prim. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* [Prispevki k filozofiji (O dogodju)]. HGA, 65. zv. Izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1989, 91. §, 185. str. isl.: »V prvem začetju je resnica (kot neskritost) karakter bivajočega kot takega in v skladu s premeno resnice v pravilnost izjave postane 'resnica' določilo bivajočega, ki se je preobrazilo v predmetno. (Resnica kot pravilnost sodbe, 'objektiviteta', 'dejanskost' – 'bit' bivajočega.) – /V drugem začetju je resnica spoznana in utemejena kot resnica BITI [Sejn] kot BIT sama kot BIT resnice, kar pomeni: kot v sebi obračujoče se dogodje [in sich kehriges Ereignis], h kateremu spada tudi notranje razbrazdanje in s tem tudi brez-temeljnost. /Vskok v drugo začetje je povratek v prvega in obratno. Povratek v prvo začetje (ta 'ponovni-prinos, Wiederholung') ni nikakršno prestavljenje v kaj preteklega, kakor da bi ga v običajnem pomenu lahko naredili za 'dejanskega'. Povratek v prvo začetje je bržkone oddaljenje od njega, zavzetje oddaljenega mesta, ki je nujno, da izkusimo, kaj se je začelo v tem in kot to začetje. /Kajti brez te oddaljene 'pozicije' – zgolj pozicija v drugem začetju zadostuje – ostajamo vedno preblizu [prvem] začetju, in to tako zagonetno, kolikor nas to, kar mu je sledilo, prekriva in krije. Zato se nam pogled upogne, uroči nam ga okrožje tradicionalnega vprašanja 'Kaj je bivajoče?', se pravi vsakovrstna metafizika.« Prim. tudi Heideggrova nadaljnja izvajanja v tem paragrafu (91.) in poglavju (III.)

<sup>12</sup> »Vollendung der Metaphysik«. Martin Heidegger, *Überwindung der Metaphysik* [Prevladanje metafizike], 72. str.: »Dovršitev metafizike se prične s Heglovo metafiziko absolutnega védenja kot volje duha.« Odločilnega pomena je, da si zapomnimo, da je »dovršitev metafizike« očitno proces, ki poteka v času in ni nikakršno točkovno mesto, ampak področje, prostorje. »Prične se« s Heglom.

<sup>13</sup> »... eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts...« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Predavanja o zgodovini filozofije], 1. del, Uvod v

filozofiji. Hegel je tisti – kar je bistveno – ki prevzame Aristotelova pojma *hou héneka* in *télos* ter ju naveže na zgodovinsko samoudejanjanje pojma. Hegel je tisti, ki bit vedno znova misli kot najbornejše, najubožnejše, da, »od vsega najbornejše«<sup>14</sup> določilo dejanskosti in védenja. In spet je Hegel tisti, ki vidi, da se zgodovina prične z »na sebi, *An sich*« svojega rezultata in pride k sebi v popolno udejanjenem, izpolnjenem (in s tem tudi izpraznjenem) »na sebi in za sebe, *An und für sich*« absolutnega duha. Za Hegla se je s tem zgodovina sklenila. Tako doseženo sklenjenje zgodovine je popolno bogastvo dediščine. Čas je, da se Heglu približamo in bolj notrišnje razumemo, kako Hegel misli razliko bogatosti in uboštva. Iz Heglove filozofije lahko izkusimo zgodovinsko, običajno dojetanje uboštva kot nebiti-bogat. Šele potem lahko preidemo k temu, da premislimo drugo dojetanje uboštva – obubožanje v dovršitvi zgodovine.

Zadeva razlike uboštva in bogastva in njeno filozofsko dostojanstvo je Heglu, protestantu in gojencu tübingenskega teološkega zavoda, t. i. 'Stifta', znana od rane mladosti.<sup>15</sup> Že v enem izmed njegovih prvih spisov, v *Duhu*

zgodovino orientalske filozofije, izd. Walter Jaeschke, Hamburg 1993, (Philosophische Bibliothek, 439. zv.), 6. str.

<sup>14</sup> »allerdürftigste«, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [Predavanja o filozofiji religije], 1. del. Uvod. Pojem religije, izd. Walter Jaeschke, Hamburg 1993 (Philosophische Bibliothek, 459. zvezek), 326. str.

<sup>15</sup> Heglova občutljivost za vprašanje lastnine in dela sploh najverjetneje temelji v njegovem protestanskem poreklu. Podatke o pomembnosti njegovega protestantskega horizonta dobimo predvsem iz Heglove korespondence s pedagogom, teologom in višjim cerkvenim svetnikom Immanuelom Niethammerjem. Leta 1816 Hegel piše: »Naš paladij zato ni celota koncilskih postavk, pa tudi ne kler, ki stremi za tem, da se te ohranijo, ampak edinole célostno izobraženje [Gesamtbildung] skupnosti. Naš bližnji paladij so zato univerze in javne učne ustanove. Na te protestanti gledajo kot na svoj Rim in na škofovske stolice.« *Heglova pisma in pisma Heglu* / *Briefe von und an Hegel*, II. zvezek, 1813–1822, izd. Johannes Hoffmeister, Hamburg 3/1969 (Philosophische Bibliothek, 236. zvezek), pismo št. 309. Prim. tudi Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [Protestantska etika duh kapitalizma], Tübingen 1920, 71. str.: »Seveda meniški način življenja ni le pred Bogom popolnoma neupravičen in brez vrednosti, [Lutru] velja tudi kot produkt egoistične, svetnim dolžnostnim odtegnjene sebičnosti [Lieblosigkeit]. Nasprotno pa se zdi svetno poklicno delo zunanji izraz ljubezni do bližnjega in to utemeljeno postane, resda na svetu skrajno tuj način (...) še zlasti, če ga utemeljimo z napotkom na to, da delitev dela sili vsakega posameznika, da dela za druge. Vendar pa ta, kot vidimo, bistveno sholastična utemeljitev, prav hitro izgine. Ostane to, kar nenehno poudarjamo, napotek, da je izpolnjevanje znotraj svetnih dolžnosti v vseh okoliščinah edina

krščanstva in njegovi usodi,<sup>16</sup> lahko zasledimo sledove tega, kar smo omenili. Tako Hegel o Jezusovih besedah, da je bogatino težko priti v nebeško kraljestvo in da Jezus torej zahteva »uboštvo«, zapiše: »[...] gre za litanijo, ki jo beležimo le v pridigah in rimah, kajti taka zahteva za nas sploh ni resnična. Usoda lastnine je za nas postala preveč mogočna, da bi še lahko prenašali take refleksije o njej in da bi sploh lahko še mislili na našo ločitev od lastnine.«<sup>17</sup> Ta »za nas« je najverjetneje danes že planetarni evropski človek – »nam« je lastnina vse preveč mogočna »usoda«. Nismo sposobni, da bi jo sploh lahko postavili pod vprašaj in da bi sploh imeli za uresničljivo krščansko mišljenje, skorajda protisvetno uboštvo. Če pa je lastnina »usoda«, »Schicksal«, potem nas vprašanje lastnine in bogatstva vodi v sredo zgodovine.

Koliko lastnina spada k bistvu biti-v-svetu, ki se svobodno določa, pojasnjuje *Oris filozofije prava*.<sup>18</sup> Prične se z določitvijo »izhodišča«, s katerega se filozofija prava lahko sistematično razvije. To »izhodišče« je »volja, ki je svobodna, tako da je svoboda njena substanca in določilo, da je pravni sistem kraljestvo [Reich] udejanjene svobode, iz sebe [ga] je kot svojo drugo naravo prinesel svet duha.«<sup>19</sup> »Prvi obstoj« svobode je »lastnina.«<sup>20</sup> Hegel

pot, da Bogu ugajamo, da je edinole to Božja volja. Zato vsak dovoljeni poklic pred Bogom velja popolnoma enako.«

<sup>16</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. V: G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften [Zgodnja dela]*. Na osnovi *Del / Werke* iz let 1832–1845 novo urejena izdaja. Redakcija: Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel. 1. zvezek, Frankfurt am Main 1971, str. 274–418.

<sup>17</sup> »[...] es ist eine Litanei, die nur in Predigten oder in Reimen verziehen wird, denn eine solche Forderung hat keine Wahrheit für uns. Das Schicksal des Eigentums ist uns zu mächtig geworden, als das Reflektionen darüber erträglich, seine Trennung von uns denkbar wäre.« Ibid., 333. str. Podobno reklo najdemo v t. i. *Fragmentu sistema iz leta 1800*, ki ga kdaj pripisujejo Heglu, kdaj pa Schellingu: »[...] lastnina, nujnost lastnine je [človekova] usoda [...], Eigentum, dessen Notwendigkeit sein [des Menschen] Schicksal ist [...]« Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Systemfragment von 1800 / Fragment [spisa o] sistemu iz leta 1800*. G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften [Zgodnji spisi]*, 419. str.

<sup>18</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Izd.: Eudard Gans, Berlin 3/1854.

<sup>19</sup> »... der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als seine zweite Natur, ist ...« Ibid., 32. str., isl.

zapiše: »Da jaz obvladam nekaj zunaj mene samega, je *posest* [Besitz], ta tvori tudi posamezno plat, da si nekaj naredim za svoje iz naravne potrebe, gona in samovolje, kar pa je poseben interes posesti. To plat, da sem si jaz kot svobodna volja popredmeten v posesti in da sem šele s tem dejanska volja, tvori resničnost in pravnost ter s tem določilo *lastine*.«<sup>21</sup> Kar posedujem, ni nujno tudi že moja lastnina. Tako so lahko, na primer, v mojem stanovanju umetnine ali knjige, s katerimi samovoljno razpolagam. Obvladam jih, z njimi lahko počnem, kar hočem. Kakor dolgo je njihova določenost le v preprosti, nemoteni prisotnosti, so zgolj to, kar je moje, zgolj gola posest. Lahko pa jih tudi »napravim za svojo zadevo«. Zmorem si pri-svojiti te predmete, s tem ko dajem sebe vanje in se tako udejanjam. Umetnine so šele takrat dejansko moja last [mein Eigen], ko se poglobim vanje, na primer, če poizvedujem, kdo je umetnik, spoznavam njihove posebnosti, itd. Prav tako knjige šele takrat postanejo moja lastnina, ko v njih odkrijem samega sebe, jih berem v poudarjenem smislu. Lastnina je tako pri-lastnjena posest.\* Šele ko si posest pri-látnim, zapustim naravni prostor samovoljnega načina razpolaganja in vstopim v prostor pravnih razmerij. To pa vsekakor še ne pomeni, da v pravno urejenih razmerjih potrebe in goni zamrejo.

Lastnina je nujna, saj se človek, ki – določen po sebi – hoče, mora udejanjati v predmetih sveta. Biti svobodni pomeni, da v rečeh prepoznaš sebe, da jih lahko oblikuješ tako, kot si. Brez lastnine si ne moremo zamisliti pravnobnega sebstva.\*\* Zato že od samega začetka poznamo »absolutno človeko *pravico prisvajanja* vseh stvari.«<sup>22</sup> Materialnost, ki sami sebi ne pri-

<sup>20</sup> »Das 'erste Daseyn' der Freiheit ist das 'Eigentum'.« Ibid., 81. str.

<sup>21</sup> »Das Ich etwas in meiner selbst äußeren Gewalt habe, macht den *Besitz* aus, so wie die besondere Seite, daß Ich etwas aus natürlichem Bedürfnisse, Triebe und der Willkür zu den Meinigen mache, das besondere Interesse des Besitzes ist. Die Seite aber, daß Ich als freier Wille mir in Besitze gegenständlich und hiermit erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des *Eigentums* aus.« Ibid., 80. str.

\* »Eigentum ist somit angeeigneter Besitz.«

\*\* »Eigentum ist notwendig, indem der Mensch, der selbstbestimmt will, sich in den Gegenständen der Welt verwirklichen muß. Freisein heißt, in den Dingen sich selbst zu erkennen, sie gestalten zu können, wie Ich bin. Ohne Eigentum ist kein Selbst denkbar.«

<sup>22</sup> »... absolutes *Zueignungsrecht* des Menschen auf alle Sachen...« Ibid., 79. str.

pada, je tu zato, da postane lastnina. Človek, ki mora zadovoljevati svoje potrebe, je brezpogojni gospodar naravnih in umetnih predmetov. Tako kot duh, ki, ko se vzpenja iz narave, na svoji poti v zgodovino in skozi jo, s tem ko si pri-lašča vsa bistvena uobličena dejanskosti, šele sprošča svet in ga na ta način prežame, je tudi posameznik, ki v npravstveni skupnosti najde »svojo drugo naravo«. <sup>23</sup> on sam le tako, da si prilasča reči, ki jih uživa in ob katerih izvršuje delo svojega življenja. Tudi v tem načinu, kako posameznik sprva eksistira v »meščanski družbi« <sup>24</sup> in kasneje v državi, v samolastni npravstveni življenjski formi, v družini, je [ta posameznik] nujno napoten na lastnino: »Družina ima kot oseba svojo zunanjo realiteto v lastnini, s tem ko ima obstoj svoje substancialne osebnosti zgolj v premoženju.« <sup>25</sup> Dejansko je za »nas«, [to je] kot »druga narava«, nujno, da uspešno [gelingendes] bit-v-svetu utemeljimo na lastnini. To je tudi nujni pogoj moči, ki si jo posameznik v družbi lahko izbojuje ali pa jo izgubi.

Če je subjekt temeljno določen z lastnino, s tem, da lastnino hoče, volja pa je s tem, da hoče samo sebe, to, kar je »dejansko-neskončno«, <sup>26</sup> potem je očitno, da »meščanska družba« oblikuje sistem, v katerem prirast udeležencev hkrati sprosti naraščanje industrije. Rast družbe prinaša »kopičenje dobrin«. <sup>27</sup> Tem dobrinam je nasproti, tj. na drugi strani, množina uboštva. Uboštvo, revščina je otrok »meščanske družbe«. Ta namreč posega v »substancialno celoto« družine in »iztrga [...] individuum iz te vezi, odtuja njene člene in jih pripozna kot samostojne osebe, ... obstoj celotne družine podredi odvisnosti od nje, naključju.« <sup>28</sup> Kolikor je individuum zdaj izpostavljen naključju družbenih sovisij, ljudje lahko in tudi morajo ubožati, zaradi zgrešenih eksistencialnih odločitev ali naravnih omejitev. Kdor je reven, je »bolj ali manj razlaščen vseh prednosti družbe, sploh pa

<sup>23</sup> Ibid., 212. str.

<sup>24</sup> »... in der bürgerlichen Gesellschaft«, ibid., 240. str., sl.

<sup>25</sup> »Die Familie hat als Person ihre äußerliche Realität in einem *Eigenthum*, in dem sie das Daseyn ihrer substantiellen Persönlichkeit nur als in einem *Vermögen* hat.« Ibid., 227. str.

<sup>26</sup> »Wirklich-Unendliche«, ibid., 56. str.

<sup>27</sup> »Anhäufung der Reichthümer«, ibid., 295. str.

<sup>28</sup> »substancielle Ganze [...] reißt [...] das Individuum aus diesem Bande heraus, entfremdet dessen Glieder einander und anerkennt sie als selbständige Personen, ... unterwirft das Bestehen der ganzen Familie selbst, der Abhängigkeit von ihr, der Zufälligkeit ...« Ibid., 292. str.

sposobnosti pridobivanja spretnosti in izobrazbe, pa tudi pravnega, zdravstvenega varstva, pogosto celo tolažbe religije.« <sup>29</sup> Biti bogat pomeni, da se udeležuješ običajnih plati družbenega življenja. Kdor je reven, ubog, jih je izgubil. Nič nima, nič ne velja. Ubožnost pomeni, da nisi bogat. Četudi ubožni od bogatih, »zoper princip meščanske družbe«, <sup>30</sup> ki je »delo«, dobivajo podporo, prinaša razvoj modernih, velikih industrijskih družb s seboj to, da družba razvoj predmetov, ki si jih zmore in mora prilastiti, ne nahaja več znotraj lastnih meja. Hegel zapiše: »Tu pride na dan, da ob presežku bogastva meščanska družba ni dovolj bogata, tj., da ne poseduje dovolj lastninskega premoženja, da bi nadzorovala presežek revščine in porajanje sodrge.« <sup>31</sup> Posledica tega razvoja je poseganje preko meja lastne družbe. Tako se zdi nujen fenomen »koloniziranja«, <sup>32</sup> prilasčanja tega, kar izvorno pripada drugim narodom. Ta način prilasčanja se sklene šele tedaj, ko je prilasčeno vse, kar si je vredno prilastiti.

Lastnina, lahko rečemo tudi bogastvo, je »usoda«, »Schicksal« zahodnega človeka, *animal rationale*. Lastnine in bogastva pa ne moremo misliti brez dejavnosti, ki ju udejanja. To je »delo«. <sup>33</sup> Delo je bistvena poteza duha.

<sup>29</sup> »... aller Vortheile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitsssorge, selbst oft des Trostes der Religion u. s. f. mehr oder weniger verlustig.« Ibid., 294. str.

<sup>30</sup> »gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft«, ibid., 297. str.

<sup>31</sup> »Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Uebermaße des Reichthums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem *Uebermaße der Armuth* und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.« Ibid., 297. str.

<sup>32</sup> »Kolonisation«, ibid., 299. str.

<sup>33</sup> Prim. Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie | Nacionalna ekonomija in filozofija. V: Frühschriften | Zgodnji spisi*. Izd. Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, 269. str.: »Hegel je na stališču moderne nacionalne ekonomije. Delo dojema kot *bistvo*, kot sebe potrjujoče bistvo človeka [...] Prim. Tudi Theodor W. Adorno, *Aspekte | Aspekti. V: Drei Studien zu Hegel | Tri študije o Heglu*, Frankfurt am Main 1963, 38. str.: »Kolikor svet oblikuje sistem, postane svet sistem ravno prek sklenjene univerzalnosti družbenega dela; le-to je dejansko radikalno posredovanje, kot [je] že med človekom in naravo, tako da potemtakem v na sebi bivajočem duhu, ki ne trpi ničesar zunaj sebe in prezira spomin na to, kaj je bilo zunaj. Ničesar ni v svetu, kar se človeku in za človeka ne bi pojavilo edinole prek dela. Tudi čista narava, kolikor delo nad njo nima nobene moči, se določa ravno prek dela, četudi gre za negativno razmerje do dela.«

»Delo negativnega«,<sup>34</sup> »delo pojma«<sup>35</sup> poganja, žene *Fenomenologijo duha* naprej. Delo je gibanje sebe izgrajajočega individuuma, da »mora prevzeti neznansko delo svetovne zgodovine«. <sup>36</sup> Če pa duh v vseh uobličjenih dejanskosti najde edinole delo in tega prevzame, sprejme, potem je tako bivajoče, ki to delo izvaja, kot tudi tisto, kar obdeluje, mišljeno iz »namenja«. Namen je »to neposredno, *mirujoče*, negibno, ki je *samo gibajoče*.«<sup>37</sup> K temu se še vrnemo. Kakor si »meščanska družba« v neskončnem gonu volje izdeluje vse večje in subtilnejše dragotine, tako stopa duh skozi zgodovino. Na koncu *Fenomenologije duha*, [gre za] sklep, rezultat, ki je začetek, pravi Hegel: »To postajanje [zgodovine] prikazuje lenobno gibanje in sosledje duhov, galerijo podob, v katerih se vsaka, opremljena s popolnim bogastvom duha, giblje prav zato tako lenobno, ker mora sebstvo prežeti in prebaviti celotno bogastvo svoje substance.«<sup>38</sup> Na koncu *Fenomenologije duha* se je duh dovršil. Svoje možno bogastvo je »lenobno«, tj. počasi, izdelal do kraja, kar pomeni udejanjil. To, kar je od začetka bil »na sebi«, je realiziral »na in za

<sup>34</sup> »Arbeit des Negativen«, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, izd. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heeche, Gesammelte Werke, 9. zv., Hamburg 1980, 18. str. Prim. *Fenomenologijo duha* (FD), Ljubljana 1998, 19. str., 20. §. Prevedel Božidar Debenjak.

<sup>35</sup> »Arbeit des Begriffs«, *ibid.*, 48. str., FD, 49. str., 71. §.

<sup>36</sup> »... ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen«, *ibid.*, 25. str., FD, 28 str., 30. §.

<sup>37</sup> »... ist das Unmittelbare, *Ruhende*, das Unbewegte, welches *selbst bewegend* ist.« *Ibid.*, 20. str., FD, 31. str., 37. §.

<sup>38</sup> »Diß Werden [der Geschichte] stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Gallerie von Bildern, deren jede, mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet, eben darum sich träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichthum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat.« *Ibid.* 433. str.; FD, 411. str., 859. §. Tega izpolnjenja duha v zgodovini pa Hegel noče razumeti kot kvantitativni prirast. V svojih *Predavanjih iz filozofije svetovne zgodovine* zapiše: »Kvantitativnost pa, če hočemo govoriti o napredovanju, je ravno to brezmiselno [das Gedankenlose]. Za cilj, ki naj bi ga dosegli, moramo vedeti. Duh je v svoji dejavnosti nasploh tako, da moramo predstaviti in spoznati njegove proizvode, preobrazbe kot kvalitativne spremembe.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. 1. zvezek, *Vernunft in der Geschichte*. Izd. Johannes Hoffmeister, Hamburg 6/1994 (Philosophische Bibliothek, zv. 171 a), 150. str. Prim. tudi *Filozofija svetovne zgodovine*, predavanja, 1. del, *Um v zgodovini*, Ljubljana, 1999, 233. §, 119. str. Prevedel Božidar Debenjak. / Vendar pa bogastva duha, ki postaja absoluten, ne moremo predstaviti zgolj kot kvaliteto. Četudi je cilj popolno, zgodovinsko udejanjenje absolutnosti duha v svobodi kvalitativno določilo zgodovine, ne zadeva prikazovanja bogastva v odpravljajočem spominu duha. Cilj, »končni smoter«, bogastvo prinaša s seboj.

sebe«. \* Pot duha se torej nikakor ne izvršuje premočrtno. Bržkone se giblje v »krogu«. <sup>39</sup> Ta se je sklenil, ko ni zunaj njega ničesar več, kar bi še bilo mogoče udejanjiti. Zgodovina je izpolnjena z »delom«<sup>40</sup> duha, je »absolutna pričujočnost«. <sup>41</sup> Kar se zdaj še lahko zgodi, je golo ponavljanje védenja, ki

\* »Er hat das, was er von Anbeginn 'an sich' war, 'an und für sich' realisiert.«

<sup>39</sup> Prim. *ibid.*, 181. str. »Pojem duha je povratek v samega sebe, da sebe napravi za predmet, torej napredovanje ni nekaj v neskončnost nedoločena, temveč ga imamo tu kot namen, namreč povratek v sebe samega. Zato obstaja tu tudi krogotok. Duh samega sebe išče.« Ta »krogotok« dela duha, ki pričinja s svojim rezultatom in se sklene z začetkom, seveda ni kak 'preprosti' krog. Tu gre za v sebi rastoče, vzpenjajoče se kroženje.

<sup>40</sup> Koliko je zavest o bogastvu in delu presejala konkretno Heglovo zgodovinsko situacijo, kaže pripomba Carla Ludwiga Micheleta, *Geschichte der letzten System der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* | *Zgodovina zadnjega sistema filozofije od Kanta do Hegla*. 1. zv., Hildesheim 1967 (Reprogramatischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1847), VI. str.: »Misli filozofov, ki jih ta zgodovina vsebuje, so neznanski zaklad in bogastvo nemškega naroda [...]« *Ibid.*, VII. str. »Če sem koga omenil, sem ga želel označiti kot dejavni člen izdelave tega zaklada tradicije [...]« V Schellingovi filozofiji, na primer, take misli o delu in bogastvu ne srečamo.

<sup>41</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* | *Predavanja iz filozofije svetovne zgodovine*, 182. str.: »Ko dojemamo svetovno zgodovino, imamo sprva opraviti z zgodovino kot preteklostjo. Vendar, prav tako imamo opraviti s pričujočnostjo. Kar je resnično, je večno na in za sebe, ne včeraj in ne jutri, ampak ves čas pričujoče, 'zdaj', 'itzi', v smislu absolutne pričujočnosti.« Prim. *Um v zgodovini*, 274. §, 142. str.

Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 16/1986, 428. str. isl., *Bit in čas*, 81. §., 576. str., isl., SM 1997: »In *Hegel* je že izrecno poskušal, da bi izpostavil sovisnost med vulgarno razumljenim časom in duhom, medtem ko je pri *Kantu* čas sicer 'subjektiven', a stoji 'poleg', nepovezan z 'jaz mislim'. *Heglovo* izrecno utemeljevanje sovisnosti med časom in duhom nam nudi priložnost, da indirektno razjasnimo predloženo interpretacijo časovnosti in prikazovanje izvora svetnega časa iz nje.« Prim. tudi nadaljnje paragrafe, zlasti 82. §. Prim. tudi Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* | *Nemški idealizem (Fichte, Schelling, Hegel) in filozofski problemi sedanosti*. Izd. Claudius Strube, HGA, 28. zv, Frankfurt am Main 1997, 20. §., 211. str., isl.: »Večnosti [pri Heglu] ne smemo dojemati 'abstraktno' v Heglovem pomenu besede, tj. 'enostransko'; s tem se odločilnega problema sploh nismo dotaknili: kako lahko večnost sploh dojamemo: Ali po Heglu pravi pojem večnosti ne izvira iz časa in s tem izdaja njegovo končnost? 'Izvor' večnosti iz časa: ne v smislu izvrševanja abstrakcije, – da bi pri *zadobitvi* pojma morali *tako* ravnati – ampak gre za sam pojem. / 'Absolutna pričujočnost' potemtakem pomeni: 1. 'pričujočnost, *Gegenwart*'. Pričujočnost je časovno določilo. Ali je v *manjši meri* moment časa kot prihodnost? – Večnost ni enaka 'pričujočnosti', ampak je 'absolutna pričujočnost'. In pred vsem: pričujočnost kot 'zdaj', ali kot upričujočevanje ali prisotnost nečesa? Gre za tri temeljno različne fenomene. 2. 'Absolutna': ali se ta karakter izgubi, če rečem 'absolutna'? Kaj 'absolutno' tu pomeni? Po običajnem tolmačenju 'večnosti' kot *nunc stans (nunc fluens,*

se je že konkretiziralo, tako rekoč igra v »dovršenem bogastvu duha«. Zato prav nič ne pomeni, ko Heglovi kritiki ugovarjajo, da je zgodovina po Heglovi smrti vseeno napredovala. Kdo lahko pokaže eno samo idejo dvajsetega stoletja, ki ni že prisotna v Heglovem mišljenju? Kaj se, na primer, godi v popolni razpoložljivosti informacijskih medijev, vzemimo za primer računalnik, kot izvršitev »absolutne pričujočnosti«?

Kar pa se je dogodilo na odločilnejšem kraju, je potrditev duha, ki dejanskost določa kot delo in bogastvo. S tem ko to potrditev od zdaj naprej omenjamo kot veljavno, se bližamo Heideggrovemu mišljenju.

\* \* \*

Heglovo mišljenje ni le, ob posredovanju Marxa in Engelsa, dobavilo pojmov, s katerimi lahko razumemo uveljavljanje in ustroj modernih držav. Pravzaprav nam je podalo zgodovinsko dojetje človeka sploh. *Animal rationale* je bogato, prek dela določeno živo bitje ali, kakor pravi Heidegger v svojem spisu *Prevladanje metafizike*, »arbeitendes Tier«, »delujoča žival«<sup>42</sup> ali, kot pravi Hannah Arendt, »animal laborans«.<sup>43</sup> To zgodovinsko razumetje zahodnega človeka se je nazadnje v našem stoletju odločno potrdilo. Nujno pa moramo opozoriti na tisto knjigo, ki je šele zbudila Heideggrovo pozornost – pa ne le njegovo – za bistvenost fenomena tehnike. Seveda je bil to *Delavec*<sup>44</sup> Ernsta Jüngerja.

Jüngerjevo opisovanje pričujočnosti, ki jo sam izkuša natančno sto let po

časovni tok, *hroé*), pomeni stoječa, ostajajoča, zmeraj trajajoča, tj. 'zdaj', ki je v vsakem 'zdaj' sam in zgolj on. Bi lahko rekli: Ta pojem večnosti je še v bližini *sempiternitas*, 'zmerajšnjosti', trajanja?« Prim. tudi nadaljnja izvajanja na str. 212–232.

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *Überwindung der Metaphysik | Prevladanje metafizike*, 68. str.

<sup>43</sup> Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1967, 208. str. Prim. *Vita activa*, Ljubljana, 1996, prev. Vlasta Jalušič.

<sup>44</sup> Ernst Jünger, *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 2/1932. Prim. tudi Günter Figal, *Der metaphysische Charakter der Moderne. Ernst Jüngers Schrift Über die Linie (1950) und Martin Heideggers Kritik Über die 'Linie' (1955)*. V: *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert | Ernst Jünger v dvajsetem stoletju*. Izd. Hans-Harald Müller und Haro Segeberg, München 1995, str. 181–195.

Heglovi smrti, se začenja z ugovarjanjem nazoru, da bi lahko zgodovino dvajsetega stoletja še enkrat zbrali v *enem* pojmu. Gre za očitek, ki zdaj že zadeva filozofijo v celoti. Po mnenju mnogih popolnoma zadostuje za to, da je filozofija mrtva in da lahko razglašajo: »Mera stiske in nevarnosti, uničevanje starih vezi, abstraktnost, specializiranje in tempo vsake dejavnosti vse močnejše, vse bolj razvezujejo posamezne pozicije in v človeku krepijo občutek, da je izgubljen v nerazrešljivi gošči mnenj in interesov.«<sup>45</sup> Očitna je možnost izkušnje popolne partikularizacije sveta. Dana je s tem, da ni nikakršne preproste, pre-proste [ein-fachen] misli več, ki bi še držala skupaj mnogovrstnost različnih področij življenja. Eno je zapustilo razlikovanost. Tako tudi razlikovanosti ne moremo več misliti kot take.\* Za Jüngerja je to sesedanje celote le navidezen proces. Določa ga »skupni imenovalec«.<sup>46</sup> »Poteza totalnosti«, ki »živi tudi v znanstvenih sistemih«,<sup>47</sup> je delo, ki pomeni »totalno mobilizacijo«<sup>48</sup> bivajočega. Dopušča, da se v celoti vse vzgiba in porablja. Svet vpne v »totalni delavni karakter«.<sup>49</sup> Vsakogar prisili, po-

<sup>45</sup> »Das Maß an Not und Gefahr, die Zerstörungen der alten Bindungen, die Abstraktheit, die Spezialisierung und das Tempo jeder Tätigkeit schnüren die Einzelstellungen immer stärker voneinander ab und nähren im Menschen das Gefühl, in einem unentwirrbaren Dickicht von Meinungen und Interessen verloren zu sein.« Ibid., str. 58 isl.

\* »Das Eine hat das Unterschiedene verlassen, so daß ja auch das Unterschiedene nicht mehr als ein solches zu denken ist.«

<sup>46</sup> »gemeinsamer Nenner«, ibid., 59. str.

<sup>47</sup> »... totaler Zug, [der] auch in den Systemen des Wissenschaften lebendig ist«, ibid., 87. str.

<sup>48</sup> Prim.: Ernst Jünger, *Die Totale Mobilmachung | Totalna mobilizacija*. V: Ernst Jünger, *Blätter und Steine | Listi in kamni*, Hamburg 1934/1942, 134. str. isl.: »Totalne mobilizacije najverjetneje ne izvršujemo mi, v večji meri se izvršuje sama. V vojni in miru je izraz skrivnostne in prisiljujoče zahteve, ki nas dela pokorne življenju v dobi množic in strojev.« Prim. Friederich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches | Človeško, preveč človeško*, 2. zvezek, *Nietzsches Werke*, prvi del, 3. zvezek, Stuttgart 1923, 317. str.: »Stroj kot učitelj – stroj skozi sebe samega uči medsebojno prežemanje človeški množic, akcij, pri katerih mora vsak storiti zgolj eno. [Stroj] daje vzorec partijske organiziranosti in bojevanja. Ne uči pa individualnega samopoveličevanja: iz mnogih napravi en stroj, iz vsakega posameznika orodje za en cilj. Njegov najsplošnejši učinek je, da nas nauči uporabnosti centralizacije.«

<sup>49</sup> »Totaler Arbeitscharakter.« V: Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, 167. str.: »Nove iznajdbe tolčejo brez izbire kakor bombe po različnih področjih. Z isto mero se povečuje število motenj, zastavljenih vprašanj, ki jih je teba rešiti. O tehničnem prostoru pa lahko govorimo šele takrat, kot se te točke spletejo v gosto mrežo zank. Šele tedaj se razkrije, da sploh ni več posameznih dosežkov, ki ne bi bili povezani z vsemi drugimi. Na kratko, skozi vsoto specialnih delovnih karakterjev se prebije totalitetni karakter dela.«



polnoma zoper »občutek« razpadanja celote in zatorej neopazno, v enotnostno formo. To enofornost dejanskosti opisuje Jünger s pogledom na podobo ulice, ki postaja vse bolj izenačena. »Fiziognomija« obrazov in teles, kakor tudi »oblačil«<sup>50</sup> postaja uniformna. Razredno ali stanovsko diferencirana družba veleva način oblačenja. Ko individuum izginja, obenem izginja tudi »množica kot vsota, kot števena množica individuumov«.<sup>51</sup> Človek izginja v difuzni »tovarniški krajini«, <sup>52</sup> naravnani na stalno spremembo. V njej je poleg provizorijev popolnoma nezavezano nastanjeno historično. Delo pa je povsod. Jünger piše: »Vedeti moramo, da v dobi delavca, če ta upravičeno nosi njegovo ime, [...] ne more biti ničesar, kar ni dojeto kot delo. Delo je tempo pesti, misli, srca, življenja podnevi in ponoči, znanosti, ljubezni, umetnosti, vere, kulta, vojne; delo je nihanje atoma in sil, giblje zvezde in sončne sisteme.«<sup>53</sup> Bogastvo delujočega duha se zdi obledelo, zoženo, pisanost se je umaknila brezbarvnosti. Sistematična členitev subjektivnega, objektivnega, absolutnega duha, ki Heglu predstavlja osnovo bogastva zgodovine, se sicer ni izgubila, se je pa poenostavila. Tako je, kakor da bi se Heglov zaris duha zbral zgolj v objektivnem. To skrepenelost v objektivnem izkuša Jünger. »Delovni karakter« zagospoduje v posamičnih izkušnjah drugega, narave, umetnosti, vere. Medtem ko Hegel daje misliti, da je duh nujno napoten na to, da se v zadevi, ki jo izkušamo, »pomudi in se v njej pozabi«, <sup>54</sup> se v svetu delavca v [njegovih] izkušnjah »delovni kara-

ter« stalno prebija skozi [vse]. Duhu dela ne uspe več, da bi »se pozabil«. Pomislimo, na primer, na delo psihologije, ki sega vse do najintimnejših izkušenj ljubezni, vere, celo umetnosti in znanosti. Ta napor psihologije, ki se ga posluži »totalna mobilizacija«, ne spusti nikogar, je vseprisoten.<sup>55</sup> Jüngerjev *Delavec* je poenostavljenje, obledenje Heglovega mišljenja. Ta poenostavitev pa je že zgodovina sama.

Četudi je bogastvo sistematsko razvijajočega se duha skrepenelo in nenavadno obledelo, ostaja za »delavca« nevprašljivo. In ne le to: »delavec« se bogati preko možnosti meščanske dejanskosti. Po Jüngerju ima razmerje do »elementarnosti«, ki se »meščanski družbi« izmakne.<sup>56</sup> Zato ne moremo spregledati, da »moč«<sup>57</sup> »delavca« temelji ravno v neznanskem naporu stalnega popredmetovanja. Ob kaki drugi priložnosti bi morali premišljati o tem, ali je »podoba delavca«<sup>58</sup> napotena na lastnino, kakor je [nanjo napoteno] sebstvo meščansko mišljenega individuumu. Mogoče je tudi, da razpolagalna moč »delavca« bivajoče najverjetneje upravlja kot naravno posest. In vendar – »delavec« je bistveno bogat, kolikor prevzema »usodo« ter v »totalni mobilizaciji« poganja vse silnejšo tehnično uporabo [Aufwand] bivajočega. Enormna prirast organiziranosti in hitrosti je drugi način bogastva kakor »moč«. Uboštvo kot ničnost bogastva je tu postalo nemoč.\*

\* \* \*

»Dovršitev metafizike«, pričetek te dovršitve Heidegger ugleda v Heglovi filozofiji, se zdi enaka sklenjenju. Zgodovina se končuje. Mogoče je, da se

<sup>55</sup> Prim. Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge, 1. Einblick in das was ist. 2. Grundsätze des Denkens | Predavanja iz Bremna in Freiburga*. 1. Vpogled v to, kar je, 2. Temeljna načela mišljenja | Izd. Petra Jaeger, 79. zvezek HGA, Frankfurt am Main 1994, 25. str.: »Psihologija in vladavina psihološkega pojasnjevanja vsebuje pričetek iznačevanja duševno-duhovnega na to, kar je vsakomur vsak čas dostopno in tako pravzaprav že brez distance.«

<sup>56</sup> »Er [der Arbeiter] hat nach Jünger ein Verhältnis zum 'Elementarischen', das er 'bürgerlichen Gesellschaft' abgeht.« Prim. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, 46. str.

<sup>57</sup> Prim. ibid., 28. str.: »'Der Angelpunkt des Aufstandes' 'des Arbeiters' ist 'die Macht überhaupt'.«... »'Jedro vstaje' 'delavca' je 'moč kot taka'.«

<sup>58</sup> »Gestalt des Arbeiters«, prim. ibid., 30. str.

\* »Die Armut als ein Nicht des Reichtums ist da zur Ohnmacht geworden.«

<sup>50</sup> Ibid., 117. str.

<sup>51</sup> »... die Masse als Summe, als eine zählbare Menge von Individuen«, ibid., 97. str.

<sup>52</sup> »Werkstättenlandschaft«, ibid., 165. str.

<sup>53</sup> »Man muß wissen, daß in einem Zeitalter des Arbeiters, wenn es seinen Namen zu Recht trägt [...] es nichts geben kann, was nicht als Arbeit begriffen wird. Arbeit ist das Tempo der Faust, der Gedanken, des Herzens, das Leben bei Tage und bei Nacht, die Wissenschaft, die Liebe, die Kunst, der Glaube, der Kultus, der Krieg; Arbeit ist die Schwingung des Atoms und die Kraft, die Sterne und Sonnensysteme bewegt.« Ibid. 64. str. Kasneje Jünger zapiše morda še natančneje: »Delovni dan ima štirindvajset ur; glede na to je razdelitev delovnega in prostega časa sekundarna. Človek, ki zapusti svoje delovno mesto, se s tem ne oddalji iz sistema. Stopi v drugo funkcijo, s tem ko postane konzument, udeleženec v prometu ali sprejemalec poročil. Četudi se giblje v mreži deželnih, morskih ali zračnih poti ali v začaranem krogu samodejnih iger – vseeno ostaja v sistemu.« Ernst Jünger, *Maxima-Minima. Adnoten zu 'Arbeiter'*. Stuttgart 1981 (Cottas Bibliothek der Moderne, 15. zv.) 46. str.

<sup>54</sup> »... zu verweilen und sich in ihr zu vergessen...«, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 11. str. FD, 11. str., 4. §.

bo človek preobrazil [Verwandlung ... erfährt] in začel drugače in dopustil, da se bo pokazala druga zgodovina. Če pa bi se ta konec udejanjil na način, ki ne bi dopuščal nobenega začetka več, tako da bi se dejanskost v svojem absolutnem bogastvu zgostila v »absolutno pričujočnost«, potem bi se moral dogodek premene, če bi jo sploh lahko še imeli za mogočo, prav na ta način navezati na dejanskost. Spodbuda za spremeno bi morala priti iz dejanskosti same. V »absolutni pričujočnosti« namreč ni nobene zunanosti več. Jünger to stanje sklenjenja zgodovine misli kot »dobo delavca«. »Delavec« je »gospodar bivajočega«. Kako se preobrazi v »pastirja biti«? Zdaj se moramo posvetiti Heideggrovemu opisu in tolmačenju tega popolnega udejanjenja metafizičnega, da bi potem lahko izkusili, kako je treba misliti in opaziti spremeno te dejanskosti.

Dovršena dejanskost zgodovine metafizike je stanje, v katerem prebivamo. Je naša navada. To najobičajnejše, najnormalnejše, kar izkušamo, so naše potrebe. Potrebujemo to, kar je za življenje nujno. Kar potrebujemo za življenje, dobimo na mestu, na katerem razdeljujejo to, kar potrebujemo. To so mesta, na katerih sprva ponujajo tiste produkte, ki jih potrebujemo za nasitje ali odevanje našega ubožnega telesa. Obstajajo pa tudi takšna mesta, na katerih dobivamo reči za užitek ali zabavo. Reči in mest brez naših potreb ne bi bilo. Lahko tudi rečemo: potreba »naroča, bestellt« reči, ki ji ta mesta dobavljajo. Reči, ki jih naročamo in nam jih dobavijo, so t. i. »inventar, Bestand\*» Obenem pa ta mesta izzivajo naše potrebe, se pravi nas. S tem ko naročamo reči, smo mi sami »na razpolago [gestellt]«. <sup>59</sup>

Potreba, ki je dobila naročene reči, je le kratkoročno potešena. Reči hitro porabi in takoj naroči naslednje. Lakota, gon, poželenje in odvisnost ne poznajo dokončne zadovoljitve. Potreba venomer udarja na plan in naroča, tako da bi morali reči, da ni reči, ki že ne bi bila naročena, se pravi, ki ni

\* Beseda danes pomeni predvsem 1. obstajanje, obstoj, 2. trajanje, trajnost (sreča, vreme) 3. inventar, stanje (posestva), zaloga (stvari, denarja, papirja, itd.), sestoj.

<sup>59</sup> Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge | Predavanja v Bremnu in Freiburgu*, 26. str.: »Sestoj [Bestand] obstaja. Obstaja, kolikor je na razpolago [gestellt] naročanju. Zapisan naročanju, je postavljen v uporabo. Uporaba pa vsako reč že v naprej postavlja tako, da postavljeno sledi temu, kar poteka.«

»inventar [Bestand]«. S tem ko je reč »inventar«, je že od vsega začetka načrtovana glede na svojo »naročljivo nadomestljivost«. <sup>60</sup> Reč postane »sestavni del, kos inventarja« <sup>61</sup> in v njem izgine. <sup>62</sup> Obojestransko »naročanje« vsega se stalno ponavlja, se vedno znova vrača. V naročanju pride do kroženja: »Znotraj njega eno stavi drugo. Eno žene drugo na plan, vendar na plan in stran od naročanja.« <sup>63</sup> »Naročanje« je »cirkulacija« <sup>64</sup> bivajočega.

V izmeničnem »naročanju« nastaja stalna »cirkulacija« »sestoj« [»Bestandes«]. Reči nimajo nobenega drugega smisla in namena, kot da služijo »cirkulaciji«. Menimo, da je namen nekaj takega, 'glede-na-kar' si določeno reč priskrbimo. Tu pa ne gre več za to. Namen ne naroča reči. Vseh reči ne obvladuje konstitutivni 'zato-da', <sup>65</sup> ki reči določi za »naročanje«, kakor ga Heidegger formulira v *Biti in času*. Prej gre za »cirkulacijo«, ki diktira obojestransko »naročanje«, namen reči. »Cirkulacija« določi, da neki namen sploh obstaja. Če pa so v »cirkulaciji« vse reči podvržene edinole temu namenu, da obstajajo za »cirkulacijo«, potem nastane ta nenavadnost, da cirkularno gibanje, to, kar se je nekoč imenovalo namen, se pravi namen-

<sup>60</sup> »Bestellbare Ersetzbarkeit«, *ibid.*, 40. str.

<sup>61</sup> »Bestand-Stück«, *ibid.* 36. str.

<sup>62</sup> Prim. Martin Heidegger, *Vier Seminare | Štirje seminarji*, Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen, 1973. Izd. Curd Ochwald, Frankfurt am Main 1977, 126. str.: »Strogo rečeno: nobenih predmetov ni več, obstajajo le še »potrošniške dobrine«, na razpolago vsakemu potrošniku, ki je sam vstavljen v obrat produkcije in porabe.«

<sup>63</sup> »Innerhalb seiner stellt eines das andere hervor; aber hervor in das Hinweg des Bestellens.« Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge | Predavanja v Bremnu in Freiburgu*, 33. str.

<sup>64</sup> »Zirkulation«, *ibid.*, 64. str.

<sup>65</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 69. str., *Bit in čas*, 15. §, 105. str., isl.: »Občevanje, ki je vselej prirejeno pripravi, v kateri se edino lahko genuino kaže v svoji biti, npr. tolčenje s kladivom, ne *dojema* tega bivajočega tematsko kot nastopajoče stvari, kakor tudi uporabljanje ničesar ne ve o strukturi priprave kot take. Tolčenje s kladivom ne samo, da še nima nekega vedenja o karakterju priprav, marveč si je to pripravo prisvojilo tako, da bi je primerneje ne moglo. V takem uporabljajočem občevanju se priskrbovanje podreja temu »zato da«, ki je konstitutivno za vsakokratno pripravo; čim manj zijamo in stvar-kladivo, čim bolj zavzeto jo uporabljamo, tem izvirneje postaja razmerje do nje, tem bolj nezakrito je srečljivo kot to, kar je, kot priprava. Tolčenje s kladivom samo odkriva specifično 'ročnost' kladiva. Način biti priprave, v kateri se ta sama od sebe razodeva, imenujemo *privočnost*. [...] Občevanje s pripravo se podreja napoltilni mnogovrstnosti tega »zato-da«.

skost [Zweckhaftigkeit], s tem ko jo spodbuja, le-to obenem tudi izničuje. V krožečem gibanju namen reči izgubi svoj pomen. Namen preide v to, da postane nesmiseln, nenamenski. Od Aristotela vemo, da *hou héneka* samolastno obstaja le v takem gibanju, ki poseduje nekaj takega kot začetek in konec, *arché* in *télos*, kar predvsem pomeni poslednji 'zakaj', cilj kot mejo (*péras*).<sup>66</sup>

Vse, kar se daje, obvladuje »cirkulacija« potrebe in porabe, »naročanja« in ponovnega »naročanja«. Vse je »stalno dobavljivo«,<sup>67</sup> vse reči so neprestano »razpoložljive«. Vse, se pravi tudi to, kar običajno izvzemamo iz te »cirkulacije« »sestavnih delov«. To so, na primer, umetnine, ki jih želimo gledati in o njih premišljujemo kot o prikazovanju čiste breznamenskosti. Umetnine niso prav nič drugega kot »sestavni deli« zbirke. Skladiščimo jih v depojih. Muzeji jih naročajo, umetniki dobavljajo. Tudi tista »reč«, ki je

<sup>66</sup> Prim. Aristoteles, *Metaphysica*. Recognovit breviqve adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii e typographeo clarendoniano 1957, 994 b 9, isl.: »*επει δὲ τὸν ἡέκα τέλος, τοῖτον δὲ ἡὸ μὲ ἀλλοῦ ἡέκα, ἀλλὰ τὰλλα ἐκεῖνου. ἡὸστ' εἰ μὲν ἔσται τοῖτον τὸν ἐσχάτον, οὐκ ἔσται ἀπειρον. εἰ δὲ μὲτὴν τοῖτον, οὐκ ἔσται τὸν ἡέκα. ἀλλ' ἡὸ τὸ ἀπειρον ποιοῦντες, λανθάνουσιν ἐκσάιροντες τὸν τὸν ἀγαθὸν φύσιν. καὶ τοὶ οὐθεῖς ἀν ἐγεῖρῆσειεν ἡὸν δὲν πρᾶττειν μὲ μὲλλον πέρας, ἡέδεῖν. οὐδ' ἀν εἰε nous ἐν τοῖς οὐσιν. ἡέκα γὰρ τῖνος αἰεὶ πρᾶττει ἡὸ γὲ noun ἔχον. τὸν δὲ ἐστὶ πέρας. τὸ γὰρ τέλος, πέρας ἐστίν.*« »So ist das Weswegen Ziel. Derartiges aber ist nicht das wegen anderem, sondern andere ist wegen jenem. So daß wenn aber ein derartiges Letztes sein wird, wird kein Unbegrenztes sein. Falls aber nichts derartiges ist, dann wird es kein Weswegen geben. Aber die das Unbegrenzte darstellen, die nehmen weg, ist ihnen verborgen, das Wesen des Guten. Und doch würde gegebenenfalls niemand etwas zu tun unternehmen, der nicht zur Grenze zu kommen gedächte. Nicht wäre Vernunft in dem Seienden. Denn wer immer nach einem Weswegen handelt, der wenigstens hat Vernunft. Dies aber ist Grenze. Denn Ziel ist Grenze.« »Tako je 'zaradi-česar' cilj. Kaj takega pa ni zaradi drugega, ampak je drugo zaradi njega. Če torej kaj takega postane poslednje, ne more biti nekaj neomejenega. Če pa ničesar takega ni, potem 'zaradi-česar' ne more obstajati. Ko pa predstavljajo neomejenost, predpostavljajo bistvo dobrega, ki jim je skrito. In v danem primeru ne bi nihče, ki ne bi prišel do meje, želel karkoli podvzeti. V bivajočem ne bi bilo uma. Kajti kdor ravna po kakem 'zaradi-česar', ta je vsaj umen. To pa je meja. Kajti cilj je meja.«

<sup>67</sup> »ständig lieferbar«, Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge | Predavanja v Bremnu in Freiburgu*, 35. str.

<sup>68</sup> »verfügbar«, Martin Heidegger, *Vier Seminare | Štirje seminarji*, 106. str.: »V naročljivosti je bivajoče postavljeno kot iz temelja in izključno razpoložljivo – razpoložljivo za rabo v načrtovanju celote.«

ne želimo gledati namensko, sam človek, drugi, ni osvobojen od cirkularnega razpolaganja. Človek je, kot je videl Heidegger, »najpomembnejša surovina«. Človek, kar pomeni drugi in jaz kot drugi tega drugega, je »človeški material«, ki ga za porabo naroča »delujoča žival«, se pravi mi sami. Poglejmo le povsod razpoložljivi in očitni fenomen telesnosti [des Leibes], v revijah in filmih, v reklamah in modi. Gre za masovno dobro oblikovana telesa, ves čas pornografsko prezentirana, umetno napolnjena, za popolnoma zamenljive »modele« – za stroje mesa. Poznamo tudi druge, neimenljive fenomene človeka, ki jih ne zmoremo opisati. Človek samega sebe napravi za material in se uniči. Heidegger sam pravi: človek je »sestavni del sestojaja fabriciranja trupel.«<sup>71</sup>

»Totalni delovni karakter« v celoti, »cirkulacija« »sestojaja« [»Bestand«] kot vsestransko »naročanje«, ki bega sem in tja, je »po-stavje, *Ge-stell*«. Heidegger zapiše: »V sebi zbrano postavljanje po-stavja je zbranje v sebi krožečega blojenja.«<sup>72</sup> V »po-stavju« ni nobene reči, nikakršnega mesta, ki bi bilo prosto vse-stranskih razmerij »naročanja«. V »po-stavju« je vse izmerjeno in preračunano glede na ta »>čemu< svoje uporabnosti.«<sup>73</sup> V »po-stavju« je razpoložljivo vse, brez izjeme. In kar še ni na svojem mestu, že vnaprej premišljamo glede na njegovo razpoložljivost. To velja v bistvu prav tako za historično, pojubno raziskujočo humanistiko.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> »... der wichtigste Rohstoff«. Martin Heidegger, *Überwindung der Metaphysik | Prevladanje metafizike*, 88. str.

<sup>70</sup> »Menschenmaterial«, *ibid.*, 91. str.

<sup>71</sup> »... Bestandstück eines Bestandes der Fabrikation von Leichen«, Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge | Predavanja v Bremnu in Freiburgu*, 56. str.

<sup>72</sup> »Das in sich gesammelte Stellen des Ge-Stells ist die Versammlung des in sich kreisenden Treibens.« *Ibid.* 33. str.

<sup>73</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 70. str., *Bit in čas*, 15. §., 106. str.: »Delo, ki ga je treba napraviti, kot tisto >čemu< kladiva, obliča, igle, ima s svoje strani način biti priprave. Čevlji, ki ga je treba napraviti, je za nošenje (obuvalo), izdelana ura je za odčitavanje časa. Delo, ki je srečljivo zlasti v priskrbovalnem občevanju – to, kar je v delu – pušča v svoji rabnosti, ki mu bistveno pripada, vselej že sosrečevanje >čemu< svoje rabnosti. Opravljeno delo je s svoje strani samo na osnovi svoje uporabe in v njej odkritega napotilnega sklopa bivajočega.«

<sup>74</sup> Prim. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) | Prispevki k filozofiji (O dogodju)*, 76. §, 145. str., *Stavki o znanosti. Phainomena* 7–8, str. 137–148. Prevedel Valentin Kalan.

Razpoložljivost vsega in vsakogar je bogastvo v sebi dovršene metafizike.\*

»Po-stavje« je obenem ohišje duha, ki ob sklenjenju zgodovine kroži v sebi. Je »absolutna pričujočnost« »totalne mobilizacije«. Svet je »sestoj«, »*Bestand*«. Vlada kar največja polnota. Vendar pa lahko tu tudi oporekamo – četudi to oporekanje ni ugovarjanje.

\* \* \*

Opozorili smo že na to, da določitev bivajočega glede na njegov namen zaide v krizo tam, kjer umanjka cilj tega namena. V »cirkulaciji« »postavja« ni nikakršnega cilja več. Friedrich Nietzsche misli cirkulirajoče gibanje vseh reči kot »večni povratak enakega«. Gre za »vzgjajajočo misel«, <sup>75</sup> ob kateri naj bi propadli nemočni, ubogi v običajnem smislu. »Večni povratak« je »nova koncepcija sveta«. <sup>76</sup> Svet nima konca, ne začetka. Obstaja s tem, ko mineva in nastaja hkrati. Za »obstoj, *Bestand*,« sveta skrbi »maksimalna-ekonomija porabe«; <sup>77</sup> ki jo terja »volja do moči«. Četudi tu ni končnega namena, nujno obstajajo nameni, ki jih postavlja »volja do moči«, da bi se še kar naprej bogatila na moči. »Volja do moči« v »večnem povratku enakega« je s tem stanovitno [beständiges] postavljanje namenov, ki ne potrebuje, ne predpostavlja začetka in cilja. Postavljanje namenov v »večnem povratku« je glede nanj neprestano ciljanje na to, kar je vedno enako. »Cirkuliranje« je namreč vse. Tukaj ni ničesar drugega več. Ni ničesar novega ali drugega, kar bi lahko še vključila vase.\* Svet »živi od samega sebe: lastni ekskrementi so njegova hrana«, <sup>78</sup> zapiše Nietzsche. V tem stanju postane očiten ta veliki »Doslej [je bilo] vse zaman!« <sup>79</sup> To je pogled nihi-

\* »Die Verfügbarkeit über alles und jeden ist der Reichtum der in sich vollendeten Metaphysik.«

<sup>75</sup> »züchtender Gedanke«. Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. *Der Wille zur Macht | Volja do moči*, Drugi razdelek, 16. zvezek, Leipzig 2/1912, 393. str.

<sup>76</sup> »neue Welt-Conception«, *ibid.*, 399. str.

<sup>77</sup> »Maximal-Ökonomie des Verbrauchs«, *ibid.*, 154. str.

\* »Es gibt nichts neues oder anderes mehr, das sie sich noch einverleiben konnte.«

<sup>78</sup> »[Die Welt] lebt von sich selber: ihre Excremente sind ihre Nahrung«, *ibid.*, 399. str.

<sup>79</sup> »Umsonst bisher!« Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. *Der Wille zur Macht | Volja do moči*, Drugi razdelek, 15. zvezek, Leipzig 2/1912, 147. str.

lizma. Tam, kjer vlada najgostejša polnota, najbogatejša bogatost, tam je ta bogatost vendarle kot kak nič. V nihilističnem stanju sveta obstaja ta ne-navadnost, da imamo opraviti z neizmerljivo bogatostjo namenov in reči, ki jih obenem razpoznavamo in izkušamo kot dolgočasno praznino. Če je v izmenično stalno ponavljajočem se »naročanju«, v »po-stavju«, postalo vse naredljivo, potem je naredljivost načel virus brez-namenskosti, *Zwecklosigkeit*. Zdi se nam, da je nujno postalo nepotrebno. Svet »po-stavja«, svet v sebi dovršene metafizike, totaliteta »delavca« je obenem polnota in praznina, prepolna praznina.

Prepolna praznina je nihilistično stanje sveta, v katerem se dovrši zgodovina metafizike. Prepolna praznina je naša navada. Nihilistično stanje sveta je takó nagnjenje ali »zven« <sup>80</sup> drugega stanja. To nagibanje k drugemu [stanju sveta] je znamenje možnosti premene. Kajti, ko se zadržujemo in se hkrati ne moremo zadrževati v tej prepolni praznini, se da »delovno žival« razlastiti njene lastnine in bogastva. Lahko postane uboga. <sup>81</sup> Ta dogodek je, po Hei-

<sup>80</sup> Prim. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) | Prispevki k filozofiji (O dogodju)*. 50. §, 107. str.: »(Zven [Anklang] / bistvovanja BITI / iz pozabe biti / prek nujajoče nuje / pozabe BITI. / To pozabo kot pozabo njene najskritejše moči in s tem tudi zven BITI je treba prek spominjanja privedi na svetlo. Pripoznanje nuje. / Vodilno razpoloženje zvena: groza in strah, ki vedno izhajata iz temeljnega razpoloženja zadržanosti. / Največja nuja: nuja brez-nujnosti. Zaenkrat moramo dopustiti, da to zazveni, pri čemer mora veliko tega nujno ostati nerazumljivo in nevršljivo. Šele s tem postanejo možni prvi namigi. / Katero preprosto progno črte upovedovanja moramo tu izbrati in jo vleči brez obstranskih motrenj? / Zven mora zajeti celoto raze, predvsem ga moramo členiti kot protiigro, ki odgovarja igri, ki gre v naši smeri [Widerspiel zum Zuspil]. / Zven, za koga? Kam? Zven bistvovanja BITI v pozabi biti. / Kako naj jo izkusimo? Kaj je ta pozaba biti? Sama je nastala iz nebistva BITI, mahinacije. Od kod se je pojavila mahinacija? Ne iz ničnosti BITI; nasprotno! / Kaj pomeni mahinacija? Mahinacija in stalna prisotnost; *poiesis – téchne*. Kam vodi mahinacija? K *doživljaju*. Kako se to zgodi (*ens creatum* – novoveška narava in zgodovina – tehnika). Z odčaranjem bivajočega, ki predpostavlja začaranje [od] moči, ki ga izvrši moč sama. Začaranje in doživljaj. / Dokončno skrepenenje zapuščenosti biti v pozabi biti. / Doba popolne nevršljivosti in nasprotovanja slednjemu osnovanju cilja. Povprečnost kot rang. / Zven odrekanja – kje zazveni?« Prim. tudi naslednji, 51. §, na str. 108–111, isl.

<sup>81</sup> Prim. Martin Heidegger, *Vier Seminare | Štirje seminarji*, 79. str.: »Ali hitro razširjanje tehničnih reči ne bo nenazadnje proizvedlo bistvenega uboštva, ki bo, po brezpotnem ovinku, naredilo mogoč obrat človeka k resnici njegovega bistvovanja?«

deggru, »razlastitev, *die Enteignis*, odgodje.«<sup>82</sup> »Odgodje, *Enteignis*,« je razprtje »uboštva«, ki ga ne moremo misliti kot nič bogastva.

\* \* \*

V prazni, brezbarvni prepolnosti »po-stavjā«, se nam to, kar je nujno, občasno zdi nenujno. Zlomila nas je nenavadna utrujenost, tako da nam nič več ni res nujno. Ampak to nenujno ostaja še vedno navezano na nujno – in vendarle že napotuje na to, kar resnično potrebujemo in pogrešamo, če smo ubogi. Kajti »uboštvo«, kot ga misli Heidegger, nikakor ni pogrešanje nujnega, ampak pogrešanje »nenujnega«. Heidegger pripomni: »BITI resnično ubog pove: BITI tako, da ničesar ne pogrešamo, razen če JE nenujno.«<sup>83</sup> To pomeni: ni ubog ta, ki mu manjka reči, ki jih potrebuje za življenje. Ni ubog ta, ki ničesar ne poseduje in tako teka za najnujnejšim, kasneje pa še za bogastvom. Temveč je ubog ta, ki pogreša »nenujno«, ta, ki mu v običajnem smislu manjka to, kar je odvečno. Vendar pri tem, kar Heidegger tu misli kot »uboštvo«, ne gre le za manjkanje »nepotrebne«. Kajti: »Resnično pogrešati pomeni: ne moči BITI brez nujnega in tako ravno pripadati edino nenujnemu.«<sup>84</sup> Ubožni »nejnujno« pogreša tako, kakor mu pravzaprav »pripada«. Ubožni »nenujnega« ne spravlja v svojo last, ubožni je posest »lastnina, *Eigen-tum*«<sup>85</sup> nenujnega. Nenujno je posestnik, lastnik ubožnega.

Uboštvo ni pogrešanje nujnega, temveč »nenujnega«, in to tako, da ubožni postane »lastnina« pogrešanega. »Nenujno«, ki ga potrebujemo kot pomoč, ni nič, kar bi kdaj lahko imeli, posedovali. To »nenujno«, odvečno, znotraj »cirkulacije« nima svojega kraja. »Cirkuliranje« »nenujnega« ne more inte-

<sup>82</sup> Martin Heidegger, *Zeit und Sein*. V: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 3/1988, 23. str.: »K dogodju kot takem spada odgodje. Prek njega se dogodje sebi ne odpoveduje, ampak obdrži svojo lastnino.« Prim. *Čas in bit*, Problemi 33, št. 1–2, 1995, str. 197–214. Prevedel Uroš Grilc. prim. 212. str.

<sup>83</sup> »Wahrhaft arm seyn besagt: so seyn, daß wir nichts entbehren, es sey denn das Unnötige.« Martin Heidegger, *Armut*, 8. str. Prim. *Phainomena* 21–22, 321. str.

<sup>84</sup> »Wahrhaft entbehren heißt: nicht seyn können ohne das Unnötige und so gerade dem Unnötigen gehören.« Ibid..

<sup>85</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) | Prispevki k filozofiji (O dogodju)*. 197. §, 320. str.: »[...] *Eigen-tum*, *last-nina*. Besedo tu jemljemo kot kraljevina, *Fürsten-tum*. Gospostvo lástenja v dogodju. Lástenje je obenem prilastanje in izročanje.«

grirati kot njega samega. »Nenujno« je s tem to, kar se odteguje vsem naročilom. Je to nerazpoložljivo sploh. (Če bi hoteli govoriti o tem nerazpoložljivem, bi to pomenilo, da želimo spregovoriti o »dogodju«.<sup>86</sup>) S tem ko je »nenujno« to, kar je sploh nerazpoložljivo, pogrešamo to, kar je nerazpoložljivo. Tega pogrešanja, »uboštva«, potemtaka ne moremo prekiniti, odpraviti. »Uboštvo« je ravno obrat v pogrešanje in pripoznanje nerazpoložljivega samega.

Obrat v pogrešanje nerazpoložljivega samega je premena *animal rationale* v »*Da-sein*, pre-bivanje«. <sup>87</sup> *Animal rationale* sebe razume kot temelj, kot subjekt vsega bivajočega. S tem ko kot temelj bivajočega zagospoduje v celoti, postane bogato živo bitje nasploh. Vse ima stalno na razpolago. Subjekt torej predpostavlja, da je to, do česar se gospodovalno obnaša, kar utemeljuje, nekaj *bivajočega*, torej nekaj principielpno razpoložljivega. Potemtakem bivajoče v celoti predstavi kot največje bivajoče, ki sploh je. »Pre-bivanje, *Da-sein*«, pa, nasprotno, ni temelj bivajočega v celoti in tudi ni temelj biti. »Pre-bivanje« prihaja k sebi s tem, ko postane »lastnina« nerazpoložljivega ali: s tem, ko izkuša in misli svet kot *nebivajočo bit*. »Pre-bivanje« ni ne temelj, ne vrhunec, ne krona, pa tudi ne ustvarjalec biti. Ničesar nima, nič ni, nič ne zmore hoteti in tudi ničesar noče. Potemtakem pre-bivati pomeni biti-ubog.\*

<sup>86</sup> Ibid.: »Kolikor pre-bivanje, *Da-sein*, sebe pri-lašča kot pripadajoče dogodju, pride k sebi samemu, vendar nikoli tako, da bi to sebstvo bilo že navzoči, zdaj le doseženi obstoj. Pre-bivanje, *Da-sein*, pride k sebi bržkone šele s tem, ko pri-lastenje v sporipadanju obenem postane iz-ročanje v dogodje. Pre-bivanje, *Da-sein*, – obstojnost tega >tu<. Last-nina kot vladavina lástenja je dogodek v sebi usklajenega prilastjenja in izročanja.«

<sup>87</sup> Prim. *ibid.*, 168. §, 293. str.: »Pre-bivanje, *Da-sein* pomeni pri-lastenje v dogodju kot bistvo-vanju BITI. / A zgolj na temelju pre-bivanja pride BIT do resnice.« Prim. *ibid.*, in tudi 164. §, isl. \* »Die Einkehr in das Entbehren des Unverfügbaren selbst ist die Verwandlung des animal rationale in das 'Da-sein'. Das animal rationale versteht sich als der Grund, als das Subjekt alles Seienden. Indem es sich als der Grund des Seienden im Ganzen zur Herrschaft bringt, ist es das reiche Lebewesen schlechthin. Alles steht ihm ständig zur Verfügung. Damit allerdings macht das Subjekt eine Voraussetzung. Das, wozu es sich herrschaftlich verhält, wovon es der Grund ist, ist ein *Seiendes*, also ein prinzipiell Verfügbares. Das Seiende im Ganzen wird vorgestellt als das größte Seiende, das es gibt. Das 'Da-sein' dagegen ist nicht der Grund des Seienden im Ganzen und nicht der Grund des Seins. Das 'Da-sein' kommt zu sich selbst, indem es zum 'Eigentum' des Unverfügbaren selbst wird, oder: indem es die Welt als das

\* \* \*

Z Nietzschejevim mišljenjem, pojavo nihilističnega stanja sveta, je – kakor Heidegger pogosto poudarja – metafizika dovršena.<sup>88</sup> Potemtakem bi Heideggerovo mišljenje imelo svoj kraj onstran metafizike. Vendar se zgodovina ne izvršuje v takih zaporednih korakih. Če dovršitev metafizike ni nikakršen posamezni dogodek, ki bi ga lahko zakoličili, ampak se bržkone razgrinja v nekem prostoru, potem postanejo meje tega prostora neostre in prehodne. Zato bi morali premisliti, ali Heideggerovo mišljenje že od začetka sebe nahaja na kraju onstran metafizike. Mogoče je, da se je dovršitveno območje samo raztegnilo v Heideggerovo mišljenje. V 74. §. *Biti in časa*, ki nosi naslov *Temeljni ustroj zgodovinskosti* preberemo naslednje besede: »Sklenitev, v kakteri tubit pride nazaj k sebi sami, razklene vsakokratne faktične možnosti samolastnega eksistiranja iz tiste *dediščine*, ki jo kot vržena *prevzame*. Sklenjeno vračanje k vrženosti skriva v sebi *izročanje* prevzetih možnosti *sebi*, četudi ne nujno *kot* prevzetih. Če je vse 'dobro' dediščina in pomeni karakter 'dobrene' omogočenje lastne eksistence, tedaj se v sklenitvi vselej že konstituira izročanje neke dediščine.«<sup>89</sup> Razmerje do zgodovine oblikuje »sklenjenost, *Entschlossenheit*«, v kateri se tubit v »skrbi« kot sebstvo določa kot »prosta za svoj svet«. V »odločenosti, *Entschlossenheit*« so tu tudi »sobivajoči drugi«.<sup>90</sup> Biti zgodovinsko v svetu tu pomeni, da se

*nichtseiende Sein* erfährt und denkt. Das 'Da-sein' ist weder Grund noch Gipfel, weder Krone noch Schöpfer des Seins. Es hat nichts, es ist nichts und es kann nichts wollen und will auch nichts. Somit ist das Da-sein das Arm-sein.«

<sup>88</sup> Prim. Martin Heidegger, *Überwindung der Metaphysik | Prevladanje metafizike*, 79. str.: »Z Nietzschejevo metafiziko je filozofija dovršena. To želi povedati: prehodila je okrožje možnosti, ki so ji bile predhodno začrtane.«

<sup>89</sup> »Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene *übernimmt*. Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig *als* überkommener. Wenn alles 'Gute' Erbschaft ist und der Charakter der 'Güte' in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konsituert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern des Erbes.« Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 74. §, *Grundverfassung der Geschlichkeit*, 383. str.; *Bit in čas*, str. 518–519.

<sup>90</sup> »... mitseiende Andere«, *Sein und Zeit*, 298. str., *Bit in čas*, 60. §, 405. str., isl.: »Odločenost je odlikovan modus razprti tubiti. Odklenjenost pa je bila poprej eksistencialno intepretirana

nahajamo tudi v nekem >mi, *Wir*<. Ta >mi<, kot tudi posamezno sebstvo, »se konstituira« v izročilu »dediščine«. Zgodovina je skupnost vseh možnosti biti-v-svetu. Lahko jih udejanjimo ali pa tudi ne. Te možnosti so tukaj mišljene kot volilo predhodnih generacij. Hegel v *Uvodu k Predavanjem iz zgodovine filozofije* pravi: »Dejansko, kar *smo*, smo obenem zgodovinsko [...].«<sup>91</sup> Zgodovina, ki nas določa v nekem konkretnem >mi<, je »dediščina«. Hegel še zapiše: »Dedovanje je obenem sprejemanje in nastopanje dediščine. Hkrati pa jo ponižamo v snov, ki jo duh preoblikuje. Sprejeto tako spremenimo, obogatimo in obenem ohranimo.«<sup>92</sup> Prevzemanje »dediščine« je v sebi spreminjanje tega, kar podedujemo. To spreminjanje je ukinjanje.\* Nekaj zanikamo, nekaj obdržimo, kaj pa tudi dodamo. Prevzemanje »dediščine« je proces bogatenja. Če zgodovino motrimo kot »dediščino«, predpostavljamo bogastvo, ki ustreza fenomenu dedovanja, ki ga je sploh mogoče dedovati. Opazka je res lahko trivialna: le ta, ki si je nabral določeno bogastvo in je po svoje tudi že dedoval, lahko komu kaj podari. Le pri bogatih poznamo dediče. Če je zgodovina »dediščina«, potem je naše obnašanje do nje tudi potrjevanje njenega izročila, navad in posesti. Morda pa je »dobrota« zgodovine, o kateri govori Heidegger, v tem, da se zmore odpovedati zahtevi po prevzemu svojega bogastva. Morda je »uboštvo« »samolastno« razmerje do zgodovine in možnost premene kot obubožanja, tisto njeno najbolj notranje.

S tem ko Heidegger misli razmerje tubiti do zgodovine kot »dediščino«, je – neprevidno rečeno – v Heglovi soseščini. S tem bi lahko bila dana mož-

kot *izvorna resnica*. Le-ta primarno ni kvaliteta 'sodbe' niti sploh nekega določenega zadržanja, temveč je bistven konstitutivum biti-v-svetu kot takšne. Resnica mora biti dojeta kot fundamentalni eksistencial. Ontološka pojasnitev stavka: 'tubit je v resnici' je nakazala izvorno odklenjenost tega bivajočega kot *resnico eksistence* ter za njeno razmejitev napolila na analizo samolastnosti tubiti ... Ta *dejanska* odklenjenost pa potem enako izvorno modificira v njej fundirano odkritost 'sveta' in odklenjenost sotubiti drugih.«

<sup>91</sup> »In der Tat aber, was *wir* sind, sind wir zugleich geschichtlich [...].« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1. del, 6. str.

<sup>92</sup> »Das Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft, und zugleich wird sie zu einem Stoff herabgesetzt, der vom Geist metamorphosiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden und zugleich erhalten.« Ibid., 8. str.

\* »Dieses Verändern ist ein Aufheben.«

nost, da je »dovršitev metafizike« dogodek, ki je prav tako zadel Heideggrovo mišljenje. Morda moramo *Bit in čas* razumeti kot pričevanje, v katerem metafizično mišljenje doseže svojo končno fazo s tem, ko pride do premene v drugo zgodovino. Premeno »delavca« kot *animal rationale* v »pre-bivanje, *Da-sein*,« bi bilo treba razumeti kot moment »obrata, *Kehre*,«<sup>93</sup> Heideggrovega mišljenja samega. »Pot« Heideggrove filozofije, o kateri tako pogosto govorijo, bi torej bila prehod v premeno zgodovine, ki bi ga zahodno mišljenje moralo premeriti.

\* \* \*

»Dovršitev metafizike« je področje, prostorje, v katerem začenja premena »delujoče živali« v »pre-bivanje, *Da-sein*.« Po svoje tudi razgrinja prostorje tega dogajanja. Metafizično mišljenje in mišljenje onstran metafizike s tem nista statično ločena drug od drugega. Eno tudi preprosto ne sledi drugemu. Mogoče je že v pričetku dovrševanja metafizičnega mišljenja samega začuti predznamenja mišljenja onstran te dovršitve. Tako v Heglovem mišljenju najdemo dele, sicer zelo redke, v katerih nujnost ali prisila metafizičnega mišljenja kaže razpoke. Enega izmed njih najdemo na koncu rokopisa Heglovih predavanj o filozofiji religije iz 1821. leta. Ta pasaža je iz kasnejših

<sup>93</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) | Prispevki k filozofiji (O dogodju)*. 255. §, 407. str.: »Obrat v dogodju (Tu je treba gledati dogodje glede na človeka. Človek je določen iz njega kot tubit, *Dasein*) / Dogodje se najbolj notranje godi in seže najdlje v tem obratu. Obrat, ki bistvuje v dogodju, je skriti temelj vseh drugih obratov, podrejenih, po svojem poreklu nejasnih, neprevprašanih obračanj, krogov in kroženj, ki jih radi imamo za 'poslednje' (prim. obrat v usklajenosti vodilnih vprašanj, v krogu raz-umevanja). / Kaj je ta izvorni obrat v dogodju? Le nabranost [Anfall] *BITI* kot prilastenja 'tu-ja' spravlja pre-bivanje, *Da-sein*, k sami *BITI* in tako do izvrševanja (kritja) v-stojno [in-ständig] utemeljene resnice v bivajoče, ki najde svoje mesto v ujasnjem skrivanju 'tu-ja'. / In v tem obratu: le utemeljevanje pre-bivanja, des *Da-seins*, priprava pripravljenosti za očarano odmaknjenje v resnico *BITI*, pripravlja vse poslušno in pripadajoče za namig nabirajočega se prilastenja. / Če je pre-bivanje, *Da-sein*, skozi dogodje šele zasnovano k *sebi* kot odprta sreda resnice utemeljene sebstvenosti in postaja sebstvo, mora tubit kot skrita možnost pripadati bistvovanju *BITI*, ki utemeljuje dogodje. / In v obratu: Dogodje mora rabiti tubit, jo, ko jo potrebuje, postavljati v klic in jo tako postaviti v mimohod poslednjega boga. / Obrat bistvuje med klicem (pripadajočim) in poslušnostjo (policianega). Obrat je ponovni obrat.« Prim. tudi nadaljnje paragrafe.

ponovitev predavanj v letih 1824 in 1827 izginila. Potem ko 1821. leta krščansko religijo prikaže kot najbolj dovršeno in s tem tako rekoč potrdi absolutnost duha v zgodovini, se Hegel ozre na svoj čas, na sedanost in ob rob zapiše: »Lahko bi nam padlo na pamet, da jo primerjamo s časom rimskega cesarstva. –«<sup>94</sup> Morda smemo to razumeti takole: Hegel je svoj lastni čas postavil v odnos z zgodovinskim mestom rimskega imperija. Prisluhni moramo torej, kaj Hegel piše o Rimu. Rimska religija je »religija smotnosti.«<sup>95</sup> Rimski svet je zbirališče vseh možnih bogov: »V Rim dovažajo na tone bogov [...]«<sup>96</sup> V Rimu »svet žaluje.«<sup>97</sup> Rim »... je zlomil srce sveta.«<sup>98</sup> To bi torej lahko resnično bil karakter časa, v katerem Hegel, popolnoma nasprotno od teh besed, vidi, da je duh prišel k sebi. Vse božje ima neki namen. Vsi bogovi so na razpolago. Človek samega sebe napravi za boga, se pravi za cesarja. Vladata razkošje, sijaj bogastva. To je ozadje, pred katerim individuumi zasledujejo le »golo partikularno uporabnost.«<sup>99</sup> Če Heglov svet, naš svet, prepoznamo v Rimu, potem je Hegel pustil odprto možnost, da naš svet smotnosti in bogastva lahko – po Heglu pa to skorajda *mora* storiti – porodi neki drug svet, prihodnji svet.

Nadaljnja misel, ki se zdi kot kratka prekinitev uhojene poti zgodovine, se pokaže natanko tam, kjer Hegel govori o »usodi« lastnine. »Posedovanje

<sup>94</sup> »Es könnte uns einfallen, sie mit der Zeit des römischen Kaisertums zu vergleichen.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion | Predavanja o filozofiji religije*, 3. del. Dovršena religija. Izd. Walter Jaeschke, Hamburg 1995 (Philosophische Bibliothek, 461. zvezek), Hamburg 1995, 94. str.

<sup>95</sup> »Religion der Zweckmäßigkeit.«

<sup>96</sup> »Ganze Schiffladungen von Göttern werden nach Rom geschleppt [...]« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion | Predavanja o filozofiji religije*, 2. del. Zamejena religija. Izd. Walter Jaeschke, Hamburg 1993 (Philosophische Bibliothek, 461. zvezek), Hamburg 1994, 587. str.

<sup>97</sup> »... ist die Welt in Trauer versenkt...« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte | Predavanja o filozofiji svetovne zgodovine*. Drugi del, drugi zvezek: Orientalni svet. Tretji zvezek: Grški in rimski svet. Četrty zvezek: Germanski svet. Izd. Georg Lasson. Hamburg 2/1988 (Philosophische Bibliothek, zvezek 171 b, 661. str.)

<sup>98</sup> »Rom hat das Herz der Welt gebrochen«, *ibid.*, 661. str.

<sup>99</sup> »bloße partikuläre Nutzlichkeit«, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion | Predavanja o filozofiji religije*, 2. del. Zamejena religija. Izd. Walter Jaeschke, Hamburg 1993 (Philosophische Bibliothek, 461. zvezek), Hamburg 1994, 586. str.

bogastva« s seboj prinaša tudi »pogoje in odvisnosti«, ki »ne dopuščajo popolnega življenja, ker je življenju kot lastno dano nekaj, kar nikoli ne more biti njegova lastnina.«<sup>100</sup> Kaj to lastno, *dieses Eigene*, je, Hegel zamolči. Če v mišljenju »dovršitve metafizike« samem zasije nekaj, kar lahko pride v odnos z omenjenim drugim »uboštvom«, potem smo nakazali, da se sklenjenje zgodovine lahko razreši [auflösen] v »po-stavju«.

\* \* \*

Metafizika je, baje, preteklo mišljenje filozofije, ki si je navarčevalo svoje bogastvo v Heglovi dialektiki. Mišljenje po metafiziki, ki bi rado premagalo »absolutno pričujočnost« njenega sklenjenja in zato teče v prihodnost, je mišljenje »uboštva«. S tem je »uboštvo« ime za novo, »drugo začetje« zgodovine: »Uboštvo je temeljni ton še skritega bistvovanja zahodnih narodov in njihovega poslanja.«<sup>101</sup> Tako razumljeno »uboštvo« ni več ekonomski pojem. Bogastva nima več za svoje nasprotje, temveč – kot pravi Heidegger – »uboštvo« samo je »preobilje BITI«,<sup>102</sup> ki nas obdarja s preprostimi vpgledi, s čistimi rečmi, ki ne cirkulirajo več. To »preobilje« je, kakor pokaže Rainer Maria Rilke »*Armutsuperfluß*, preobilje uboštv.«<sup>103</sup> Bogatosti, ki izvira iz tega »uboštva«, ne bi mogli več misliti kot posest, ampak kot dar, kot darilo. Kar bi nam »uboštvo« lahko dalo, je možnost, da prevladamo sklenjenje zgodovine v »absolutni pričujočnosti« »po-stavja«. Dar »uboštva« nam bliža možnost prihodnosti: »V njem [v uboštvu] se godi, da

<sup>100</sup> »Besitz von Reichtum [bringt] ... Bedingungen und Abhängigkeiten [mit sich, die] ... kein vollständiges Leben zulassen, weil dem Leben noch etwas als eigen zugegeben ist, was doch nie sein Eigentum sein kann.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* | *Duh krščanstva in njegova usoda*, 334. str.

<sup>101</sup> »Die Armut ist der Grundton des noch verborgenen Wesens der abendländischen Völker und ihres Geschicks.« Martin Heidegger, *Die Armut*, 10. str., Prim. *Phainomena* 21–22, 323. str.

<sup>102</sup> »Überfluß des Seyns« Ibid. 9. str., *Phainomena* 21–22, ibid.

<sup>103</sup> Rainer Maria Rilke, *Das Stunden-Buch* | *Knjiga ur*, Leipzig 1941, 95. str.: »Du, der du weißt, und dessen weites Wissen / aus Armut ist und Armutsuperfluß: / Mach, daß die Armen nicht mehr fortgeschmissen / und eingetreten werden in Verdruß.« Kajetan Kovič pesmi ni vključil v izbor za zbirko *Lirika* (št. 62), ki je izšla 1988. leta.

preprostost in blagost vsega bistvenega nevidezno postane najlástnejše, v čemer bi lahko prebivale reči ohranjenega sveta.«<sup>104</sup>

»Mišljenje sestopa v uboštvu svojega predhodnega bistvovanja.«<sup>105</sup> »Sestopa« pomeni, da je na poti. Predhodnost njegovega bistvovanja ni nikakršno znamenje negotovosti, kakor da bi šlo za »predhodne« odločitve, kar pomeni za odločitve, ki se jih da enostavno revidirati. Predhodnost mišljenja iz »uboštva« je njegova prihodnost.\* Iz višav metafizičnega mišljenja se sicer še nismo spustili v preobraženo [verwandeltes] razmerje do zemlje. Vendar je to mogoče. – Je res? – Kar običajno izkušamo, je cirkuliranje »po-stavja«. »Po-stavje« razpolaga z vsem. Hoče bogastvo. Bogastvo je obljuba »po-stavja«. »Po-stavje« je volja po bogastvu. Potrebuje željo po bogastvu, po premoženju, da bi zmoglo še naprej poganjati cirkuliranje. Zato si »po-stavje« privošči reklamne, modne, filmske igre, igre absolutnega medijskega cirkusa. Obenem pa morajo obstajati vse ubožnejši, da bogastvo ostaja obljuba. Vendar bo tam, kjer se bo enkrat »po-stavje« v sebi sesulo in kjer se bo sama volja po bogastvu pokazala kot odgovorna, izkazalo, da je edinole ona povzročila bedo in obubožanje – tu bi se zgodovina lahko preobrazila. To je bilo leta 1945 – že omenjeno »leto nič«. »Totalna vojna« je bila za Heideggra (in ne le zanj) velika in boleča zarez, cezura, s katero bi se lahko začela preobražena zgodovina. Cirkulirajoče »po-stavje« se je pokazalo v svoji celotni grozljivosti, v svoji popolni opustoševalni sili. Raz-

<sup>104</sup> »In ihr [in der Armut] ereignet sich, daß das Einfache und Linde alles Wesenhaften unscheinbar zu dem Eigensten wird, worin die Dinge einer gewährten Welt wohnen mögen.« Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge* | *Predavanja v Bremnu in Freiburgu*, 57. str.

<sup>105</sup> »Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens.« V: *Wegmarken*, HGA, 9. zv., 364. str., prim. *Izbrane razprave*, 235. str.

\* »Die Vorläufigkeit des Denkens aus der 'Armut' ist seine Zukünftigkeit.«

<sup>†</sup> »Der 'totale Krieg' war für Heidegger (und nicht nur für Heidegger) der große und schmerzhafteste Schnitt, die Zäsur, mit der eine gewandete Geschichte hätte anfangen können. Das zirkulierende 'Ge-Stell' hatte sich in seiner ganzen Grausamkeit, in seiner vollkommenen Verwüstungsgewalt zur Erscheinung gebracht. Der entfesselte Wille zur Macht und zum Reichtum zeigt in den unsagbaren Vernichtungsgewalt das Gesicht der Metaphysik.«

<sup>‡</sup> Dodate, zgolj informativne opombe povzemam iz: Doris, Božidar in Primož Debenjak, *Veliki nemško-slovenski slovar*, DZS, Ljubljana, 1992; Anton Allois Wolf, *Deutsch-slowenisches Wörterbuch*, Laibach, 1860; Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, (22. Auflage), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1989; DUDEN, *Herkunftswörterbuch*



vezana volja do moči in volja po bogastvu v neizrekljivih uničenjih kaže obraz metafizike.<sup>†</sup> Vendar pa vojna ni spodbudila omenjene premene »gospodarja« v »pastirja«, bogatega v ubožnega, ampak je ustvarila teren za nov vzpon cirkulirajočega »po-stavja«, v katerem običajni smisel ubožstva kot ne-bit-bogat ostaja ohranjen, morda bolj nepopačeno kot kadarkoli prej.

*Prevedel<sup>†</sup> Aleš Košar*

110

*der deutschen Sprache*, Mannheim, Wien, Zürich, 1963; Jakob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854 (Reprint, DTV, 1984), Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976–; <http://www.Klostermann.de>.

Ivan Urbančič

## INTERPRETIRANJE IN/ALI MIŠLJENJE

Spoštovane dame in gospodje, spoštovani gostje, pod gornjim naslovom vam ne nameravam povedati kaj posebno novega, ampak vas želim le spomniti na nekaj, kar – kot domnevam – že veste.

111

Sedemdeset let po izidu knjige *Bit in čas*, temeljnega dela Martina Heideggra, ni več sporno, da pomeni to delo preboj mišljenja iz obzorja metafizike k nekemu novemu začetku drugačnega mišljenja. Edini smo si vsaj o tem, da je ta preboj Heideggra samega napotil na pot k drugačnemu mišljenju. Danes do neke mere poznamo njegovo – tudi kolebajočo – hojo po tej poti: znane so nam njegove *Poti – ne dela*. Raziskovanje in razlaganje Heideggra je razširjeno in visoko razvito, stanje teh raziskav je med poznavalci vzorno.

Zdi pa se mi, da pri vsem takem učenem interpretiranju Heideggrove misli nekaj ne štima. Javlja se neki pomislek, vstaja neko vprašanje. Vprašanje je namreč, ali je takšno učeno, metodično strogo preučevanje, poznavanje in interpretiranje Heideggrove misli že tudi tisto novo, drugačno mišljenje, za katerega Heideggru pri njegovem preboju pravzaprav gre. Ali ne ostaja

takšno raziskovanje in interpretiranje kljub vsej svoji metodični in strokovni doslednosti in neoporečnosti še vedno na utečenih tirih akademskega filozofskega dela in mišljenja? Vprašanje, ki se mi zastavlja, je naslednje. Ali je pravi smisel Heideggrovega preboja k drugačnemu mišljenju že izpolnjen s tem, da mi zdaj ta preboj interpretiramo in na vse mogoče načine o njem rezoniramo, ga preučujemo, raziskujemo, razumemo, o njem predavamo in pišemo knjige itd? Ali pa gre prej in odločilno za to, da sami pri sebi izpolnimo ta preboj in tako temeljito in bistveno spremenimo svoje mišljenje? Dvomim namreč, da s tako natančnim in treznim metodičnim raziskovanjem in interpretiranjem ali razlaganjem že tudi drugače mislimo. Kajti s še tako metodičnim hermenevtičnim preučevanjem in treznim interpretiranjem Heideggrovih del in rezoniranjem o njegovem mišljenju nikoli ne pridemo do tistega drugačnega mišljenja.

Vendar kaj se tu pravi »drugače misliti?« Če je mišljenje lastno samemu bistvu človeka, torej sami človeškosti človeka, ali tedaj ne prinaša »drugačno mišljenje« s seboj tudi to, da bo s takim »drugačnim mišljenjem« moralo biti drugačno tudi samo bistvo človeka? Preboj, o katerem govorimo, da ga prinašajo Heideggrovo delo *Bit in čas* in druga njegova dela, je mogoče izpolniti zares le, če se ti sam prebiješ, ne le k drugačnemu mišljenju, ampak obenem tudi k drugačni lastni človeškosti. Ali je to mogoče doseči le s treznim strokovno metodično natančnim interpretiranjem Heideggerjeve misli in z nenehnim rezoniranjem o nji? Ali nisi s takšnim interpretiranjem in rezoniranjem že v neki objektivni distanci do zadeve, torej zunaj te zadeve, kar ti omogoča, da sam ostaneš mirno in udobno naprej to, kar in kakor si bil že prej – namreč človek znanosti?

Heidegger se je sam srečal z naznačenim problemom, ko je v svojem poznem besedilu *Zur Sache des Denkerns (O zadevi mišljenja)* leta 1964 zapisal:

»Konec filozofije in naloga mišljenja. Ta naslov imenuje poskus nekega premisleka in ovedenja, ki vztraja pri vprašanju. Vprašanja so poti k nekemu odgovoru. Tak odgovor, če bo kdaj dopuščen in dan, bi moral biti v spremembi mišljenja, ne v kaki izjavi o nekakšnem dejstvu.« (Izdaja pri Nie-

meier 1969, str. 61. Pripominjam, da so vsi nadaljnji navedki vzeti iz te knjige.)

Navedek daje jasen namig tudi o našem problemu. Strokovno metodično korektno interpretiranje Heideggrove misli kot izjava o nekakšnem dejstvu in torej v objektivni distanci na način znanosti spada samo še v rečeni konec filozofije. Ni pa še drugačno, spremenjeno mišljenje. Še več, je samo po sebi celo zapora za spremembo mišljenja, ki s koncem filozofije vstaja kot človekova neodločljiva naloga – in vključuje tudi spreobrnitev zgodovinskega bistva človeka, torej tvoje lastne človeškosti. Po drugi strani pa iz Heideggrove misli same vemo, da taka sprememba ne more biti delo ali dejanje človeka samega, ki se zgodi po njegovi samo-volji in odločitvi. Bistvena sprememba svoje zgodovinske človeškosti ne more biti zgolj človekova samo-voljna odločitev. Heidegger sam pa je na nekem mestu tudi rekel, da za dejansko revolucijo mišljenja čas še ni zrel. Kaj torej danes še preostane tistemu, ki se znajde pred takšno čudno *nalogo mišljenja*? Heideggrov odgovor je: človeku v taki *nalogi* je danes mogoče *pripravljati* spremembo, obrat, spreobrnitev – takšno »revolucijo« – človeškosti. Takšno *pripravljanje* obrata je v *bistvenem* tole: *odprta sproščenost* za zgodbo konca metafizike v modernem nihilizmu in vse-zajemajoči praksi znanosti kot *sproščena odprtost* za pri-hod novega, drugega začetka drugačnega mišljenja in drugačne človeškosti človeka.

Toda za kakšno *drugačno* mišljenje in za kakšno *drugačno* bistvo človeka tu pravzaprav gre? *Drugačno* je tu seveda rečeno iz ozira na metafizično. In v čem je to? Metafizično mišljenje je umovanje, izkazovanje ali produktivna dejavnost metafizičnega absolutnega uma. Človek sam je po tem umu v svojem bistvu določen kot *zoón lógon echon, animal rationale*, umna žival. Ta z novim vekom ali epoho svoje zgodovine postane *subjekt*. Toda v današnjosti kot izpolnjeni moderni dobi trajajočega konca metafizike, ki jo kot táko določa vse-zajemajoča praksa znanosti, človek pravzaprav ni več niti *animal rationale* niti ni več subjekt, tudi ni delavec in kapitalist, saj današnja praksa informatično kibernetizirane znanosti ni delo in tudi kapital ni več njeno bistveno gonilo; prav tako človek danes ni bitje biti (kot istine) ali *Dasein*, po Heideggrovo. Človek je danes le še izzvan kot visoko

specialistično *razpoložljiv* za vsakršno izzivanje razpoložljivega za nadaljnje vsakršno razpolaganje z njim, kar je vse v celoti moderna praksa znanosti. Tako jo imenujem iz istosti *techné* in *epistémé*, ki vladata kot ta praksa, namreč kot način produkcije. Taka bistvena in odločilna *razpoložljivost* (bit!) človeka je odvzetost in izguba njegove bistvene prostosti. Človek je tako v svojem bistvu razčlovečen: izpostavljen je *izničanju* lastnega človeškega bistva. Človek današnje prakse znanosti – v svoji odločilni razpoložljivosti zanjo – je kljub svoji neznanski specialističnosti *bistveno ničev*: oropan svojega *bistva*. Je zgolj neki – sicer pomembni – resurs ali material med drugimi in sam s seboj in s sebi enakimi temu primerno ravna v svoji praksi znanosti. Prav tako ničev je v tem popgonu v svoji brezčloveškosti tudi »svet«: razpoložljivi prostor in resurs organizacije in urejanja sistema sistemov globalne produkcije kot izzivanja razpoložljivega brezbitvenega za vsakršno razpolaganje z njim do izničenja v tako imenovani reciklaži, kar je moderna vse-zajemajoča informatično-kibernetska praksa znanosti brez resnice. Vse stvari in bitja tega sveta z ljudstvi vred, zemlja in nebo in vreme – vse in vsako je v tem vrtincu le razpoložljivi resurs in material tega globalnega krožnega pogona. To je »ne-svet« mrka vseh sonc in zvezd, ki so nekoč sijale človeku, je »ne-svet« izgube neba in zemlje in pobeglih bogov in razčlovečenega človeka, kjer stroboskopska bliskavica in bobneči hrup tistega pogona zaslepljuje in oglušuje in onemlja vse v nezaslišani afaziji »jezika« informatične signalizacije.

V omenjeni pogon današnje prakse znanosti je danes zajeto tudi vse tisto razvejeno strokovno metodično in visoko specialistično raziskovanje, interpretiranje in rezoniranje, ki sem ga omenjal prej in ki se ne nanaša le na Heideggrovo mišljenje, temveč tudi na celotno veliko izročilo filozofije ter se kot takšno žene v lastno nebistvenost. Vsa tako imenovana visoka kultura današnjosti je le moment tistega pogona. Duh evropske zgodovine je v današnjem kaotičnem filozofskem pogonu razkrojen. Njegova nekdanja

<sup>1</sup> Grške besede *strobo* – vrtinčiti, nasilno silovito krožno vzgibati, vznemiriti; *ho stobos* – tisto zavrneno ali vrteče se, tudi vrtinec; *skopeo* – opazovati okoli, oprezati, prežati, motriti; povedo, kaj tu pove beseda »stroboskopija« in kaj je tista naprava na odrih današnjih »glasbenih« prireditvev, ki se imenuje »stroboskop«.

svetloba – on sam kot svetloba – je ugasnila in v nastali pomračitvi in zmračitvi duše je prešla v stroboskopsko<sup>1</sup> vrtinčasto bliskavico in bobnanje tako imenovanega »pluralizma resnic«, ki pa so brezbitvene in brezresnične. Čez pomračeno in zmračeno dušo pa se vlečejo strupeni oblaki dima, sopar in megla vsakršnih »duhovnih alternativ« in rešilnih projektov, ki se ji ponujajo kot rešitev. Ozračje duha in duše je več kot le »onesnaženo«. In tista stemnitev kot zmračitev duše je vendar neko razpoloženje, morda – tisto redko – temeljno razpoloženje našega časa, ki pa lahko gre tudi skupaj z neko zvedritvijo duše – kot neki sklad temeljnega razpoloženja.

Iz naznačene svoje *ničevosti* in svojega na videz prostovoljnega *bistvenega* suženjstva se mora torej človek danes s svojim mišljenjem vred spreobrniti v neko izvirnejše lastno bistvo: se zbuditi, priti k sebi, se ovedeti. Tega pa ne more, če mu ostaja vse to skrito. To, kar se godi z modernim, današnjim človekom prakse znanosti in z vsemi stvarmi in bitji v svetu človeka – namreč tisto *bistveno uničevanje in uničenje* –, to dogajanje je trajajoči konec metafizike, katere celotna zgodba se izteka v ta konec kot svojo neznansko konsekvenco in se kot takšna skriva, izmika. Celotna zgodba zgodovine metafizike se izteka v ta svoj trajajoči konec in se v tem koncu in kot ta konec izmika, zastira, skriva. Heidegger pove to takole:

»Skozi celotno zgodovino filozofije ostaja Platonovo mišljenje v spremenjajočih se oblikah merodajno. Metafizika je platonizem.« Glede na to pravi dalje, da je filozofija z Marxom in Nietzschejem dosegla svojo skrajno prevratno možnost. »Prišla je v svoj konec. Če se še poskuša filozofsko misliti, prihaja le do epigonskih obnov in njihovih različic« (str. 63). Sklene pa to misel takole: »Konec filozofije se kaže kot zmaga upravljive ureditve znanstveno-tehničnega sveta in temu svetu primerne družbenega reda. Konec filozofije pomeni: pričetek v zahodno-evropskem mišljenju zasnovane svetovne civilizacije« (str. 65).

Iz rečenega dovolj jasno izhaja: tudi celotni akademski študij filozofije in celotni pogon navadnega utečenega akademskega filozofskega raziskovanja in interpretiranja in rezoniranja – tudi v tako imenovani »hajdegerjanski filozofski šoli« – sam spada v ta – njemu samemu izmaknjeni in skriti

(torej pri njem ne avtentično, pristno izkušeni) – konec filozofije. Ves ta akademski filozofski pogon je iz tega konca bistveno zaznamovan kot brezbitven, brez ovedenja o tem. Spada v pogon in dogajanje tega konca na nepristen in sebi izmaknjen način. In v tem pogonu utečeno mišljenje nikoli ni tisto drugo mišljenje v Heideggrovem smislu besede. V tem filozofskem pogonu današnjosti je celo tako, da se prav Marxovega in Nietzschejevega dela kot tistega, v katerem in s katerim je metafizika dosegla svojo skrajno možnost, ne jemlje povsem zares in pristno, ampak se o njuni »filozofiji« le nepristno referira. Marx in Nietzsche sta v salonu akademskega filozofskega pogona današnjosti še vedno poredna dečka, ki delata nemogoče hudičevske spake, kakršni sta npr. tista o ukinitvi filozofije kot njenem revolucionarnem udejanjenju; ali pa tista o smrti starega boga in o onstran dobrega in zlega.

V našem času – v veliki meri prav po zaslugi Heideggrovega premisleka zgodovine filozofije – sicer spet z veliko resnostjo preučujemo veliko izročilo filozofije in njene dolge zgodovine. To je vsekakor »napredek«, če pomislimo na čas, ko je bil Heidegger še študent in je bila zgodovina filozofije bolj ali manj le sprehod po pokopališču mrtvih idej in idealov. Seveda je zgodovina filozofije mišljenje tiste velike, edinstvene evropske zadeve. Saj je to zgodba naše lastne evropske človeške usode in nas torej njena zadeva še danes bistveno pri-zadeva na prej omenjeni način v tem, ko nas bistveno razčlovečuje. Toda kako je dandanes še vedno *razpoloženo* vse današnje premišljevanje in interpretiranje velikega izročila filozofije? Tako, da se – tudi v hajdegerjanski šoli – to počne tako, da se še vedno zastira in zakriva tista grozljiva, strašna in skrita razsežnost platonizma, torej metafizike. Skriva se nevarnost te zadeve. Kakor da se noče dopustiti tega, da ta naša najlepša in najvišje ljubezni vredna devica skriva v svojih čudežnih neдрjih nevarno strupeno kačo. V sami *ideelnosti* platonizma je namreč skrita njegova uničevalnost do človekovega izvornega sveta prebivanja, do vseh v-svetnih stvari in bitij in do človeka samega. Tista uničevalnost namreč, ki se polno izpolni z iztekom zgodovine metafizike v njen trajajoči konec, kot kar se godi moderna doba: kot epoha njene zgodovine. Ta uničevalnost se izpolni v modernem nihilizmu in v tistem bistvenem uničevanju, ki se godi danes kot vse-zajemajoča praksa znanosti. Kajti moderna znanost temelji še vedno na tistem *ideelnem* platonizmu, torej na metafiziki,

naj sama to ve ali pa ne ve; in načelno tega ne ve, ker *kot znanost* tega *ne more* vedeti. Ne vidim, da bi današnje navadno in utečeno raziskovanje in interpretiranje zgodovine filozofije in tudi Heideggrove misli – celo v sami »hajdegerjanski šoli« – razpoložilo *razpoloženje zmračitve in zgroženosti v zadetosti od nič* tega uničevanja in ga s tem odprlo za to, kar je in kar se godi kot moderna doba. Temeljno razpoloženje vsega tega akademskega dela je še vedno hladna treznost znanosti – torej neko razpoloženje brez-razpoloženjskosti. In zato se tudi ne godi drugačno mišljenje. Vse to gre tako daleč, da se – po študiju Heideggra – rezonira o razpoloženosti vsakega mišljenja, vendar ne tako, da bi se pri tem tako rezonirajoči zares pustili razpoložiti od temeljnega zgodovinskega razpoloženja današnjosti: da bi se prepustili takemu temeljnemu razpoloženju kot od njega zadeti in zgrabljeni in tako sami po njem razpoloženo mislili. Kajti neznanska razlika je rezonirati o takem razpoloženju ali pa prepustiti se mu, da te navda, prizadene, da razpoloži tebe samega in te *odpre za to, kar danes je*.

Kajti, če gre za spremembo mišljenja, za zares drugačno mišljenje, gre tudi za drugačno temeljno razpoloženje kot neločljivo od mišljenja. Saj le v taki nesvojevolljni *prizadetosti* od tega, kar danes je in se godi, torej v navdanosti od takega temeljnega zgodovinskega razpoloženja današnjosti – se lahko za-snuje spreobrnitev človeka, njegova zbuditev v smrtno bitje biti – v tubit, Dasein, kakor Heidegger dojame izvorno bistvo človeka. Tako se *zgod* tisti *dotik zadetosti* v sopripadnosti biti same in človeka, v katerem je zasnovano *bistvo* človeka: smrtno bitje biti. *Z*-goditev te istosti imenujem *god*. Ta *dotik zadetosti* v istosti je *sprijetost* biti in človeka v njuni sopripadnosti; *sprijetost*, v kateri je človek *zadet/zgrabljen/ganjen* od biti same, katere se v tem dotiku oprime. V tej *zadetosti*, *zgrabljenosti*, *z-ganjenosti* človeka od pri-zadevajoče ga biti same je tisto razpoloženje, ki razpoloži tudi mišljenje kot v tem dotiku *zadetosti* snovano. Ta *dotik zadetosti* v sopripadnosti ali skladu istosti biti in človeka, ki je istost *sproščene odprtosti* človeka IN *razodetosti* biti same, je tisti izvir, iz katerega se snujeta in izvirata temeljno *razpoloženje* mišljenja kakor tudi mišljenje samo kot razpoloženje. Heidegger o taki istosti ali identiteti pravi, da je tisto,

»... kar god godi, tj. spravi v samosvojost in obdrži v godu: namreč *sopripadnost biti in človeka*. V tem *sopripadanju/istosti* *sopripadajoča/ista*

nista več bit in človek, marveč – kot v samosvojost do-godeni –: smrtniki v četverju sveta« (str. 45).

Tisto, kar tu povedo besede o »z godom v samosvojost do-godenih smrtnikov v četverju sveta«, to je prav tisto, na kar se nanaša tisto v *ideelnem* vse filozofije kot platonizma – metafizike – vladajoče *uničevanje*, ki – dotlej skrito – pride kot neki preblisk na dan z modernim nihilizmom in se izpolnjuje v moderni vse-zajemajoči praksi znanosti, ostajajoč pri tem še naprej zastrto. Dandanes smo z ovedenjem tega dogajanja pred nujnim odskokom iz metafizike in vskokom v bistveni izvor tega uničevanja tako, da se v tem skoku sami bistveno sprevržemo, spreobrnemo in tako izpolnimo spremembo lastnega bistva: se zbudimo v neko drugo, izvorno lastno človeško bistvo – kot svojo pri-hodno možnost. Da se torej vržemo po tisti – z istostjo biti in človeka dogodeni – *istini* in smo tako od tod zasnovani smrtniki v četverju sveta: kot bitje istine. Kajti zgolj učeno rezoniranje o tem, naj bo še tako metodično strogo in na akademski ravni, nikoli ne more biti pravi *odgovor*, kakor ga misli Heidegger in ki sem ga na začetku omenil.

**118** V tem kratkem od-skoku se spremeni tudi mišljenje – in z njim mišljenje konca metafizike. Misel konca je zdaj takale:

»Če god ni kaka nova oblika biti, marveč, obratno, bit pripada godu in je (na kateri koli način že) vzeta vanj nazaj, tedaj je za mišljenje v godu, tj. za mišljenje, ki se umesti v god, konec zgodovine biti, – če s tem bit, ki jo snuje god, ni več tisto edino mislljivo. Mišljenje je tedaj pred tistim, kar je poslalo različne oblike epohalne biti« (str. 44).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Beseda »god« tu pove *bit samo* kot ne več mišljeno iz bivajočega v smislu metafizike kot mišljenja biti bivajočega ali bivajočega v biti kot prisotnosti. »God« pove bit samo iz zgodbe sklada istosti *raz-krivanja-v-raz-kritost*, torej zgodbo istosti raz-odevanja – *bit samo* kot *istino* (*aletheia* kot grško ime za »resnico«). *God* je taka bit sama (istina), ki se sma po sebi godi ven v svoj »raz-« in obenem nazaj v svojo »skritost« in se tako godi kot v sebi vzgibani sklad zgodbe zgodovine. *God*: istina goditve istosti biti in časa, goditve smrtnikov v četverju sveta in tako goditve sveta kot sklada nasprotnih zemlje in neba, smrtnikov in nesmrtnih. »Prevod« Heideggrove nemške besede *Ereignis* je lahko le misel kot zasnovana iz *zadeve* same, ki podarja besedo svojega imena, s katero se ona sama pokaže in skriva v lastni igri znanja – skrivanja. Zato »god« ni prevod besede »Ereignis«, in »Ereignis« spet ne more biti prevod besede »god«.

Pustiti se razpoložiti, torej pri-zadeti od temeljnega zgodovinskega razpoloženja, se zgodi lahko le v takem odskoku in premetu spreobračanja sebe. Kajti v istosti ali sopripadnosti biti in človeka kot dotiku je zasnovano novo bistvo človeka: *tubit*, Dasein: *bit-je*; in v tej istosti se snuje in izvira razpoloženje mišljenja in razpoloženo mišljenje: kot – iz ozira nazaj na metafizično rečeno – drugačno mišljenje. Vse drugo in navadno ali utečeno rezoniranje in interpretiranje – tu zgreši bistveni odgovor: spremembo mišljenja. S tem v zvezi naj spet omenim Heideggrovo besedo, ko govori o *zbuditvi v god*:

»Zbuditev v god je treba izkusiti, ni je mogoče dokazati. Eno izmed zadnjih vprašanj, ki so bila postavljena [namreč v seminarju, o katerem Heidegger na tem mestu govori], je zadevalo misel te izkušnje. Vprašanje je našlo neko protislovje v tem, da naj bi mišljenje bilo izkušnja zadeve same, ono samo pa je na drugi strani šele pripravljano izkušnje.« Heidegger odgovori na to vprašanje takole: »V resnici pa mišljenja in izkušanja ni mogoče postaviti drugega drugemu nasproti kot kake alternative. (...) Gre za poskus pripravljano mišljenja, torej izkušanja. To pripravljano se dogaja že miselno, če izkušanje ni kaj mističnega, če ni akt razsvetljenja, marveč vrnitev/umestitev k prebivališču v godu« (str. 57).

Če rečeno poskusim misliti iz te umestitve in zadrževanja v godu, potem je mogoče reči, da se mišljenje in razpoloženje z-godita lahko le kot *sklad istega* in v *istem*. Zato pravim dalje: pripravljano drugačnega mišljenja in z njim obenem spreobrnitve človeka v drugačno bistvo je – kot razpoloženo v temeljnem zgodovinskem razpoloženju – samo že neka z-goditev obojega. Le kot tako po temeljnem zgodovinskem razpoloženju današnjosti razpoloženo mišljenje, ki napotuje in upravlja raziskovanje in interpretiranje, je tudi vse takšno interpretiranje lahko tudi že »drugačno mišljenje«: sega do njega in mu pripada. Vse navadno in utečeno akademsko metodično strogo raziskovanje in interpretiranje – tudi Heideggrovih del – zunaj takega temeljnega razpoloženja, še ni drugačno mišljenje, ostaja na nepristen način ujeto v njemu izmaknjeni konec filozofije in spada v pogon tega konca ter se žene v brezbitveno.

Kakor je zdaj očitno, mi ne gre za kakršno koli razvrednotenje interpre-

tiranja in akademskega dela kar tako nasploh, saj bi to bilo prismojeno. Poskusil sem le pokazati temeljno različne značaje takega preučevanja in interpretiranja. Kajti interpretiranje in interpretiranje ne morata nujno biti isto. Za *Kako* njegovega svetovnozgodovinskega načina gre danes; ta pa se godi v današnjem temeljnem zgodovinskem razpoloženju.

Dalje naj povem še tole. Moje predavanje je nakazalo, kaj se nam kot tisto prvo, edinstveno, neizogibno *misljivo* danes zadaja kot naloga in kako jo misliti. Očitno je, da to ni kolebajoča hoja Heidegggra na njegovih mnogoterih poteh, skozi katere pa vendarle lahko zagledamo *njegovo pot k drugemu začetku*, na sledi katere nam ni treba ponavljati njegovih »zablod«, saj smo napoteni nanjo. Preučevanje njegove hoje je dobro, vendar pač ni tisto prvo. In tudi pri *takem* preučevanju in interpretiranju gre za njegov svetovnozgodovinski *Kako*. Ko pa gre za mišljenje tistega prvega, edinstvenega misljivega danes, ki se je prikazalo na Heideggrovi poti, zate nista več prva tema niti Heidegger, niti njegova hoja, niti ne more biti prvo kaka »hajdegerjanska šola«.

120

Iz vsega, kar sem povedal, se morda iz neke daljave sem jasni tisto temno vprašanje: Kako in od kod pride lahko človeku danes tista nenavadna in neznanska *naloga* mišljenja na koncu filozofije kot zanj samega zavezujoča, njemu nezavrnjiva, njega bistveno pri-zadevajoča; pri čemer tisti konec sam *kot mišljen* spada že k tej nalogi?

Morda se zdaj iz neke daljave sem jasni tudi tisto vprašanje – ne kdaj, ampak *kako* – dozori čas za »revolucijo« mišljenja. Čas dozori v tem, ko ničevost bistva človeka v modernem uničevanju njegovega bistva kakor tudi bistva stvari in sveta človeka pride na dan in navda in zadene človeka z neko neizogibno nevzdržnostjo. Tedaj lahko v skrajni nevarnosti iz nje same vznikne tisto rešilno in spodbode in razpoloži človeka za odskok in za spremembo sebe iz bistva te nevarnosti same; s tem pa seveda tudi za spremembo svojega mišljenja in interpretiranja. Tako najde moderni človek v do-godeni vedrini *odprte sproščenosti kot sproščene odprtosti* spet *prostost* svojega izvirnega bistva, ki z liberalizmom današnjosti nima ničesar skupnega. V nakazanem *Kako* pa ni nobene možne določljivosti datuma tistega *Kdaj*. A tudi ne potrebe po kaki organizaciji revolucionarne akcije.

## MED INTERPRETI: DERRIDA IN GADAMER

## MED INTERPRETI: DERRIDA IN GADAMER

121

## MED INTERPRETI: DERRIDA IN GADAMER

---

Pripravil Dean Komel

## Jacques Derrida

# DOBRA VOLJA DO MOČI (I.)

### Tri vprašanja Hansu-Georgu Gadamerju

Včeraj zvečer, med predavanjem in diskusijo,\* ki mu je sledila, sem se spraševal, ali je bilo v njej še kaj drugega kot spoprijemi, ki bi se nam smeli zdeti neverjetni, protivprašanja in neporavnljivo različni odnosi do zadeve (če naj posnamem nekatere formulacije, ki smo jih slišali). O tem se še vedno sprašujem.

Tu smo zbrani zaradi profesorja Gadamerja in okrog njega. Zato bi se rad najprej obrnil nanj in mu izkazal čast s tem, da mu postavim nekaj vprašanj.

\* Intervencija Jacquesa Derridaja, ki jo tu objavljamo po tonskem zapisu, se seveda nanaša na predavanje Tekst in interpretacija, ki ga je imel profesor Gadamer v Parizu, dne 25. aprila 1981. Za pričujočo izdajo je avtor predavanje predelal in znatno razširil. Pri tem so se seveda spremenili tudi nekateri poudarki. Tako je bila, na primer, problematika »dobre volje«, ki je skorajda izključna tema prvega dela Derridajeve intervencije, v predavanju predstavljena nekoliko izčrpnje kot v tu natisnjeni različici. Funkcija le-te kot sokonstitutivne predpostavke razumevanja pri Gadamerju pa je tudi v pričujoči različici besedila v celoti ohranjena.

---

Prvo vprašanje se dotika tega, kar nam je profesor Gadamer včeraj zvečer povedal o dobri volji, dotika se poziva k dobri volji in njeni absolutni zavezujočnosti v prizadevanju po razumevanju. Le kako bi se kdo mogel upreti temu, da ne bi tudi sam podpisal silovite evidentnosti tega aksioma? Saj ni zgolj etična zahteva, temveč stoji na začetku sleherne za skupnost govorcev veljavne etike, še več, ureja celo pojav spora in nesporazuma. Ta aksiom dobro voljo spravlja v zvezo s »častjo« v Kantovem smislu – na ta način pa tudi s tistim, kar je v moralnem bitju nad sleherni tržno vrednostjo, sleherni ceno, ki jo je treba zbarantati, in slehernim hipotetičnim imperativom. Potemtakem naj bi bila »dobra volja« nekaj brezpogojnega in stala naj bi tudi onstran vselejšnjega vrednotenja nasploh, onstran vseh vrednot, kolikor vrednote sicer predpostavljajo neko lestvico vrednot in medsebojno primerjavo.

Moje *prvo vprašanje* bi torej bilo naslednje: Mar ta brezpogojni aksiom obenem ne predpostavlja tega, da je forma te brezpogojnosti *volja*, da volja, ki je za njo, ostaja njena absolutna opora in poslednja instanca njene določitve? In kaj je volja, če ni – kot pravi Kant – ničesar brezpogojno dobrega, razen dobre volje? Mar to določilo – kot poslednja instanca – ne bi pripadalo tistemu, kar Heidegger z vso pravico imenuje določilo biti bivajočega kot volje oziroma subjektiviteta volje? Mar tak način govorjenja – skupaj z njegovo nujnostjo – ne pripada pretekli dobi, namreč dobi metafizike volje?

*Drugo vprašanje*, še vedno v zvezi s sinočnjim predavanjem: Kaj naj naredimo z dobro voljo kot predpostavko sporazumevanja, ki velja celo znotraj spora, če naj bi psihoanalitično hermenevtiko integrirali v občo hermenevtiko? Prav to pa je profesor Gadamer včeraj zvečer predlagal. Kaj pomeni dobra volja v psihoanalizi? Oziroma tudi v diskurzu, ki računa s podobnim kot psihoanaliza? Bo tu, kot očitno meni profesor Gadamer, zadoščala enostaven razširitev interpretativnega sovisja? Ali pa bo, nasprotno, in to bi prej rekel tudi sam, nujen neki prelom oziroma nasploh novo strukturiranje konteksta, vse do prestrukturiranja samega pojma konteksta? Pri tem se ne navezujem na nobeno specifično psihoanalitično doktrino, temveč le na vprašanje, ki ga je zarisala (in zaznamovala) možnost psihoanalize, na interpretacijo s psihoanalitičnim interesom. Taka interpretacija bi bila morda

vendarle bliže interpretaciji v slogu Nietzscheja kot pa tisti v slogu hermenevtične tradicije od Schleiermacherja do Gadamerja – z vsemi notranjimi diferenciacijami, ki jih lahko v slednji ugotovimo (kar se je včeraj zvečer tudi dogodilo).

Glede tega konteksta nam je profesor Gadamer večkrat povedal, da gre za sovisje življenja (tako se glasi njegov izraz) v živem dialogu, v živem izkustvu živega razgovora. To je bila včeraj zvečer ena izmed odločilnih točk in po mojem še najbolj problematična izmed vsega, kar smo slišali o koherenci, ki se nanaša na kontekst – sistematični ali pa tudi nesistematični koherenci – saj ni nujno, da mora sleherni koherenca imeti formo sistema. Zame je še posebno problematična glede vsega, kar smo slišali o definiciji literarnega, pesniškega oziroma ironičnega teksta.

Spomnim naj tudi na poslednje vprašanje, ki ga je navrgel eden izmed udeležencev v diskusiji. Šlo je za sklenjenost korpusa. Kaj je v tem oziru sovisje in kaj pravzaprav, strogo vzeto, razširitev sovisja? Kontinuirano napredujoče širjenje? Ali pa je to prej diskontinuirano prestrukturiranje?

*Tretje vprašanje*: Tudi to se dotika aksiomatike dobre volje. Ne glede na to, ali se za tem skrivajo prikriti psihoanalitične misli ali ne, je upravičeno vprašanje, kaj pomeni ta aksiomatski pogoj interpretativnega diskurza, tisto, kar profesor Gadamer imenuje »razumeti«, »razumeti drugega«, »se med seboj razumeti«. Naj izhajamo iz razumetja ali pa iz napačnega razumevanja /nesporazuma/ (Schleiermacher), vedno se moramo vprašati, ali ni pogoj razumevanja – daleč od tega, da bi bil kontinuirano razvijajoči se odnos (kot se je to glasilo včeraj) – prej prav prelom tega odnosa, v določeni meri prav prelom kot odnos, ukinitve vsega posredovanja?

Nazadnje se je profesor Gadamer s poudarkom skliceval na tisto »izkustvo«, »ki ga vsi poznamo«, na opis izkustva, ki naj samo še ne bi bilo metafizika. Vendar je metafizika (in če se je le dalo, celo vedno) samo sebe predstavljala kot opis izkustva, namreč kot njegov samoprikaz. Sam tudi nisem prepričan, ali izkušamo prav to izkustvo, ki ga meni profesor Gadamer, namreč da v



dialogu pride do »sozaslišanja« oziroma do soglasja, ki potrjuje njegovo uspešnost.

Mar v mreži teh vprašanj in pripomb, ki jih prepuščam njihovi eliptični in improvizirani formi, ne prihaja na spregled drugačno mišljenje »teksta«?

## Hans-Georg Gadamer

### IN VĚNDARLE MOĀ DOBRE VOLJE\*

Vprašanja gospoda Derridaja nespodbitno kažejo, da moja opažanja o tekstu in interpretaciji, kolikor so imela pred očmi dobro poznano Derridajevo pozicijo, tokrat niso dosegla svojega cilja. Imam težavo z razumevanjem vprašanj, ki jih je naslovil name. Toda to težavo si zadajam, kot to počne vsakdo, ki želi razumeti nekoga drugega, oziroma ki bi rad, da bi ga drugi razumel. Absolutno ne morem uvideti tega, da bi imelo to prizadevanje kaj opraviti z dobo metafizike ali celo s Kantovim pojmom dobre volje. To, kar sem mislil, sem jasno povedal, tudi v predavanju, kot je zares potekalo v Parizu: dobra volja pomeni tisto, kar Platon imenuje »*eumeneis elenchoi*«. To želi povedati naslednje: ne stremimo k temu, da bi obdržali svoj prav in bi zato hoteli izslediti šibkosti drugega; nasprotno, drugega skušamo narediti tako močnega, kolikor je le mogoče, tako da njegova izjava zadobi neko ujasnjujočnost. Tako zadržanje se mi zdi bistveno za sleherno razumevanje. To je čista ugotovitev in nima nič opraviti s kakim »pozivom«, še najmanj pa z etiko. Tudi nemoralna bitja si prizadevajo, da bi druga drugo razumela. Ne morem si misliti, da mi Derrida v tej ugotovitvi ne bi v resnici pritrjeval.

\* Naslov je izbral urednik.

---

Kdor odpre usta, bi rad bil razumljen. Sicer ne bi ne govoril in ne pisal. Nazadnje imam na svoji strani naslednjo vse nadmočno očitnost: Derrida name naslavlja vprašanja in pri tem pač mora predpostavljati, da sem jih voljan razumeti. To sicer nima niti najmanj opraviti s Kantovo dobro voljo, zato pa z razliko med dialektiko in sofistiko.

Seveda ne verjamem, da sem razumljen, če se mi podtika, da hočem psihoanalitično hermenevtiko – s tem vendarle menim postopek, s katerim analitik pomaga pacientu, da bi le-ta razumel samega sebe in bil kos svojim kompleksom – integrirati v občo hermenevtiko oz. klasično-naivne forme razumevanja razprostrti do nje. Moj cilj je bil, nasprotno, pokazati, da gre psihoanalitična interpretacija v popolnoma drugo smer, noče razumevati tistega, kar bi kdo rad povedal, temveč tisto, kar ta noče povedati oziroma česar si noče priznati.

Tudi v mojih očeh je to prelom, *rupture*, ne pa kaka druga metoda, ki bi rada razumevala isto. Nikakor mi ne pride na misel tajiti tega, da se lahko izjavi približamo tudi s popolnoma drugačnim namenom, kot s tistim, po katerem lahko pride do sporazumevanja. Moje vprašanje je bilo prav naslednje: Kdaj in zakaj izpeljemo tak prelom? To sem hotel pokazati, saj vem, da, denimo, Ricoeur tega preloma noče zaznati kot radikalnega, če interpretacijo, ki izhaja iz nezaupanja, in interpretacijo zgolj menjenege postavlja drugo poleg druge kot dve metodi, ki hočeta razumevati isto.

Sam si ne delam iluzij, da se Derrida, četudi glede *rupture* z njim soglašam, z menoj res strinja. Sam bo rekel, da mora biti ta prelom vedno izpeljan, saj razumevanja drugega brez preloma ni. Pojem resnice, ki ga implicira harmonično sporazumevanje in ki definira tisto, kar je v povedanem »resnično« menjeno, je zanj naivnost, ki si je po Nietzscheju ne moremo več dopustiti. Prav to je razlog, da se Derridaju zdi še posebno problematično moje govorjenje o življenjskem sovisju in fundamentalnem mestu živega dialoga. V teh oblikah izmenjave besed, vprašanja in odgovora, se lahko res vzpostavi sporazumnost /*Einverständnis*/ (*homologia*). To je pot, ki jo je Platon nenehno poudarjal, pot, po kateri lahko odpravimo navidezna soglasja, nespo-razumnosti, napačne razlage, ki se držijo besed kot takih. Saj ni le sistem

govorice kot sistem znakov tisti, ki je vzpostavljen s *syntheke*, s konvencijo, dogovorom. Še bolj to velja za tisto, kar je na ta način sporočeno in so- deljeno z drugimi in kar se odvija v tistem, kar sam Derrida imenuje *collo- cution* (*La voix et le phénomène*, 40 isl.).

S tem se mi zdi upravičeno, da pri tem, ko moramo opisovati govorico in njeno možno pisno fiksiranje v njuni funkciji, izhajamo prav iz tega procesa oblikujočega in preoblikujočega se sporazumevanja. To dejansko še ni no- bena metafizika, temveč le imenovanje predpostavke, ki jo mora izvesti sleherni udeleženec pogovora, tudi Derrida, ko name naslavlja vprašanja. Bo razočaran, ker se ne moreva prav sporazumeti? Kje pa, v njegovih očeh bi to bil prej padec nazaj v metafiziko. Torej bo pomirjen, saj bo v svoji osebni skušnji razočaranja videl potrditev svoje metafizike. Toda mar se ne da uvideti, da ima ravno s tem prav, pa čeprav le pri sebi samem, in da je s tem v sporazumnosti s samim seboj? To, da se pri tem sklicuje na Nie- tzscheja, seveda prav dobro razumem. Prav zato, ker skupaj z Nietzschejem glede sebe samih nimata prav: pišeta in govorita zato, da bi bila razumljena.

Res nočem reči, da solidarnosti, ki ljudi medsebojno povezujejo in iz njih delajo soudeležence v pogovoru, vselej zadostujejo zato, da bi se med seboj razumeli glede vseh reči in da bi bili glede vsega sporazumni. Za to bi bil med dvema človekoma potreben nikoli končan dialog, pa tudi za človeka samega, za notranji dialog duše s samo seboj, velja enako. Toda tega, da vedno znova zadenemo na meje in čutimo, da govorimo drug mimo drugega (ali pa mimo sebe samih) – tega, tako menim, ne bi zmogli, če ne bi bili – morda celo, ne da bi si to priznali – skupaj prepotovali dolge poti. To pred- postavlja sleherna solidarnost med ljudmi, ves sestoj družbe.

Zdaj pa bo Derrida – naj mi ne zameri, ker ga poskušam razumeti – rekel, da je pri tekstu drugače. Vsaka beseda, ki se pojavlja kot pisava, je vedno že prelom, popolnoma pa to velja za sleherni literarni tekst, za sleherno jezi- kovno umetnino, saj nam nalaga prelomiti z našimi izkušnjaškimi linijami in njihovimi horizonti pričakovanja. Če spregovorimo skupaj s Heideggrom: umetnina nas srečuje kot udar, udari nas in nikakor ne pomeni potrjevanja v pomirjeni sporazumnosti. Glede tega bi se z Derridajem še morala razumeti.

In vendarle izkušnja meje, ki jo v življenju prestajamo ob drugem, ni edina izkušnja, predpostavlja namreč tudi tisto skupno, kar nas sicer nosi, in to dopušča izkušati. Izkušnja teksta lahko vedno vključuje moment take mejne izkušnje, toda prav s tem vključuje tudi vse tisto, kar nas povezuje. V svojem besedilu sem skušal pokazati, da nas literarni tekst, jezikovna umetnina, ne zadene le kot udar, temveč ga tudi po-svojimo – s soglasjem, ki je začetek dolgotrajnega, kdaj pa kdaj ponavljajočega se poskusa razumevanja. Slehernost branje, ki skuša razumovati, je le korak na poti, ki nikoli ne pripelje do konca. Kdor to pot hodi, ve, da svojemu tekstu ne bo »prišel do konca«. Sprejme njegov udar. Če se ga je pesniški tekst tako dotaknil, da na koncu »pride vanj« in se on v njem prepozna, to ne predpostavlja soglasja in samopotrjevanja. Predamo se zato, da bi se našli. Mislim, da sploh nisem tako daleč proč od Derridaja, če poudarim, da nikoli ne vemo vnaprej, kot kaj se bomo našli.

## Jacques Derrida

### DOBRA VOLJA DO MOČI (II.)

Interpretirati podpise (Nietzsche/Heidegger)

Prvo vprašanje zadeva *ime* Nietzsche, drugo *pojem celote*

#### I.

Začnimo z 2. in 3. poglavjem Heideggrove knjige o Nietzscheju. Prvo je posvečeno »večnemu vračanju enakega«, drugo »volji po moči kot spoznanju«. Pred tem pa se bomo obrnili k podpoglavju, v katerem gre beseda o *kaosu* in »domnevnem Nietzschejevem biologizmu«. Tveganost tega izbora se, upam, zameji, takoj ko se izkaže, da je na delu redno taista interpretacija. Taisti sistem branja se na slehernem mestu zbira in zbere okrog moči. Cilja na zbir enosti in enkratnosti Nietzschejevega mišljenja, ki ga samega razume v funkciji dopolnjene enotnosti, na poti dopolnitve zahodne metafizike. Nietzsche naj bi bil pravzaprav prej *greben*, teme ali sleme na vrhu te dopolnitve. S tem naj bi gledal na obe strani, proti obema pobočjema ali smerema.

Kako je torej s to *enotnostjo*, to dvojno enotnostjo? Kakšen je njen odnos do imena oziroma bolje, do podpisa Nietzsche? Kako Heidegger jemlje v poštev vprašanje, ki bi ga drugi imenovali bio-grafsko, avtobiografsko ali avtografsko – kot singularnost nekega podpisovanja z domnevno lastnim

imenom Nietzsche? Drugače povedano, če za Heideggrovim branjem Nietzscheja prepoznamo celoten fundament branja zahodne metafizike nasploh, bi se vprašanje glasilo: Koliko ta interpretacija metafizike v njeni celoti in branje metafizike kot celote vključuje interpretativno odločitev o enosti oziroma o enkratnosti mišljenja? In koliko ta odločitev predpostavlja neko drugo – o »biografskem«, o lastnih imenih, o avtobiografskem in o podpisu, da, o politiki podpisovanja.\* Heideggrovo stališče do tega vprašanja bom najprej nakazal v sumarični in poenostavljajoči trditvi, za katero pa se bo (kot upam) kasneje pokazalo, da ni napačna: Obstaja enost Nietzschejevega mišljenja, čeprav to ni enost sistema v klasičnem smislu. In ta enost je obenem njegova enkratnost, njegova singularnost. Heideggrova izrecna teza: sleherni veliki mislec ima samo eno misel. Instanca imena oziroma lastnega imena, »normalnega« ali »norega« Nietzschejevega življenja te enkratnosti niti ne vzpostavlja, niti ne ogroža, niti je ne zbira, niti je ne povzroča. Svojo enkratno enost kvečjemu prejema iz enosti zahodne metafizike, ki se v njej zbere v svoj vrh, vrh, ki bi se ga dalo primerjati tudi z enostavno enostjo oziroma z linijo grebenskega gubanja pogorja. Posledica: biografsko, avtobiografsko, prizorišče oziroma sile lastnega imena, lastnih imen, podpisov itn. – vse to še enkrat dobi tisti manjšinski status oziroma nebistveno mesto, ki mu je v zgodovini metafizike že vedno pripadalo. In prav to tu označuje nujnost oziroma mesto spraševanja, ki ga lahko seveda le skiciram.

Tako se torej kaže ta poenostavitev. Berimo zdaj Heideggra z večje bližine in poskusimo potrditi najmočnejšo koherenco njegove interpretacije oziroma, če gremo še prek te koherence, njegove najmislečnejše misli. Lotimo se – v znak predhodnega pristajanja na klasične norme branja – te knjige pri njenem začetku ali pa celo pred njenim začetkom, pri začetku njenega predgovora. Seveda je bil ta predgovor, kot toliko drugih, napisan naknadno. Kot vemo, ta knjiga izhaja iz niza predavanj, ki jih je Heidegger imel med

\* To vprašanje je Jacques Derrida z ozirom na Nietzscheja razvil v *Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches* (v: Fugen, Deutsch-französisches Jahrbuch für Text-Analytik, Olten-Freiburg/Briesgau, 1. zv., 1980). To besedilo je sedaj dostopno tudi v francoskem jeziku v: *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, éditions galilée, Paris 1984 (op. izd.).

letoma 1936 in 1940, ter razprav, ki jih je napisal med letoma 1940 in 1946. Tem datumom gre pripisovati kar največjo težo, kolikor hočemo interpretacijo, tako v celoti kot v njenih posamičnostih, spraviti v odnos do zgodovinsko-političnega polja njene prezentacije. Namen onih dveh strani predgovora je, kot vedno v takih primerih, objavo te celote upravičiti z navezovanjem na bistveno enost njene totalitete:

»Ta objava, zamišljena kot celota, naj bi obenem omogočila vpogled v miselno pot, po kateri sem hodil od leta 1930 do *Pisma o humanizmu* (1947)« (I, 10).<sup>1</sup>

Enotnost tu objavljenega kot tudi tega nauka je tudi enotnost celotne Heideggrove poti v nekem odločilnem trenutku in v času več kot petnajstih let. To pa obenem pomeni: enotnost interpretacije Nietzscheja, enotnost zahodne metafizike, na katero se ta interpretacija navezuje, in enotnost Heideggrove miselne poti so tu neločljive. Ene ne moremo misliti brez druge.

Kaj pa so prve besede tega predgovora? Kaj najdemo v prvem stavku? Recimo, če naj smo eliptični: dve stvari, ki se obe dobesečno nanašata na ime Nietzsche.

To ime je postavljeno med navednice.

Kaj se zgodi, ko je neko lastno ime postavljeno med navednice? Heidegger se o tem ne sprašuje. Njegovo podjetje, čeprav naslovljeno z »Nietzsche«, vse svoje moči zbere v to, da bi neizogibnost in nujnost tega vprašanja odstranilo.

Ta prvi stavek bom prebral v prevodu Pierra Klossowskega: »'Nietzsche' le nom du penseur intitule ici la cause de sa pensée.« Naslednji odstavek do določene točke pojasnjuje in upravičuje prevod neke določene nemške besede s cause:

<sup>1</sup> Tako na tem mestu kot tudi v nadaljevanju rimske številke označujejo zvezek, arabske pa stran v 1. izdaji Heideggrovega Nietzscheja (Pfullingen 1961) /op. izd./.

»La cause, le cas litigieux, est en soi-même ex-plication – Aus-einander-setzung –: prise de position de l'une par rapport à l'autre partie. Laisser notre pensée se pénétrer de cette cause, la préparer a celle-ci – voila le contenu de la présente publication.«

Nekomu, ki bo to knjigo odprl kar tako, ne da bi poznal nemško besedilo, bi se ta uvod lahko zazdel zelo nenavaden, hkrati pa bi se zelo prilegal zadevi pravkaršnje, trenutne modernosti, da ne rečemo, zadnjega modnega krika. Ime misleca bi torej bilo vzrok njegovega mišljenja! Nietzschejevo mišljenje bi torej bilo efekt njegovega lastnega imena! In tu naj bi se knjiga z Nietzschejevim imenom ter z odnosi med njegovim imenom in njegovim mišljenjem začela. Če upoštevamo še dejstvo, da se je ime Nietzsche v izdaji francoskega prevoda zaradi nenavadne tiskarske napake razdrobilo v Nietzsche, potem bi se lahko ta sveži bralec, ujet v naivnost svoje prevelike ali pa premajhne poučenosti, spustil v ne vem kakšno analizo shize tega lastnega imena, v analizo, ki bi vzpostavila odnos med zdrobotivjo signifikanta oz. med njegovima semantičnima sestavinama, ki se navezujeta na slovanski (poljski) izvor tega imena, in vsem tistim, kar je Nietzsche povedal o svojem imenu, o negativnosti oziroma razdiralni moči svojega mišljenja. In če bi to analizo zaneslo vse do delirija, bi se dalo vse to (Zakaj pa ne? Zakaj pa naj bi obstali na pol poti?) postaviti v odnos z imenom edinih dveh mest, za katera je Nietzsche dejal, da je lahko leta 1887 v njiju mislil ali hotel misliti: Venice in Nice (in to kot nalašč v pismu Petru Gastu z dne 15. septembra, ki ga Heidegger navaja čisto na začetku knjige in poglavja o Hotenju po moči kot umetnosti). Ti dve mesti sta za Nietzscheja ostali edina odrešitev, edini izhod. Aha, bi rekel naš zaletavi in naivni bralec, že vidim, že vidim, hoče reči Nice, hoče reči Venice in hoče reči Nietzsche, hoče reči in noče, to so torej mesta, navedena mesta, toponimi njegovega hotenja do moči!<sup>2</sup> Toda po nesreči tako branje gladko teče le v francoščini, ta delirij pa se mora zaustaviti v trenutku, ko uvidimo, da so Venice Benetke in da je Nice Nica. »Tako se vse konča pri Benetkah in Nici,« pravi Nietzsche v navedku pri Heidegru (I 22).

<sup>2</sup> Besedno igro je v francoščini mogoče zaslišati jasneje, saj vse tri sintagme v njej zvenijo skorajda popolnoma enako: il veut Nicel il Venise/il veut Nietzsche (op. ur.).

Toda ko se francoski bralec pri branju prebije nekoliko naprej, se vpraša, kaj naj bi pomenilo, da »Nietzsche«, ime misleca, tu naslavlja njegovo mišljenje«. To si lahko pusti pojasniti v naslednjem odstavku, vključenem v prevod, ki mu v resnici pravi: besede *cause* ne smete zaslišati v njeni opoziciji do *effet*, kot materialni ali gibalni, kot finalni ali formalni vzrok mišljenja, temveč ga zaslišite kot *causa* – pravni spor, sodni spoprijem, nasprotstvo dveh strank. Tudi ta perspektiva na današnjega francoskega bralca lahko deluje kot neke vrste modna skušnjava: ime Nietzsche kot spornost mišljenja, kot zastavitev tega imena, kot vojna ali pravda zanj – to komajda še zveni klasično. Vse pravkar rečeno, po katerem se sprašujemo v novem zaletu vpraševanja, lahko odpre branje. Če pa francoski bralec konzultira izvirnik, odkrije nekaj drugega, zelo drugačnega od *cause* v njegovem izpeljanem in dobrednem pomenu: »Nietzsche – ime misleca stoji kot naslov za zadevo njegovega mišljenja« (I 9).

To, kar v francoščini navadno prevajamo s *cause*, je »vzrok«. Zaradi te bližine si je Klossowski dodelil pravico, da je »stvar« prevedel s *cause*. Običajno »stvar« označuje *chose*, ne v pomenu čutne oziroma priročne stvari, temveč vprašljivo stvar, zadevo, ki po potrebi da povod za spor. V tem smislu je *causa*, *cause* v pomenu spora ali sodnega procesa dober prevod. Ta prevod s tem ne opredeli /statuira/ le vprašljive stvari, temveč tudi ono vprašanje po stvari, ki je obravnavano na nekem drugem mestu v celoti velike Heideggrove meditacije, in to najpoprej z ozirom na odnos med vsemi semantičnimi opredelitvami pojma vzrok. Toda prevod besede »stvar« s *cause* nahaja oporo tudi v nadaljevanju samega omenjenega besedila. Heidegger namreč dejansko nadaljuje tako: »Stvar, spor, je v sebi sami raz-por.« Toda ko pravi, da »ime misleca stoji kot naslov za stvar njegovega mišljenja«, tega imena noče narediti za vzrok nekega učinka, v tem primeru Nietzschejevega mišljenja. Genitiv tu označuje stvar kot njegovo mišljenje. Vse, kar sledi, bo še potrdilo, da se na lastno ime Nietzsche tu ne gleda kot na ime individuuma oziroma podpisnika; ne, to je ime mišljenja, katerega enotnost, prav nasprotno torej, temu lastnemu imenu daje smisel in referenco. »Nietzsche« ni nič drugega kot ime tega mišljenja. Sintaksa genitiva zavozi, če smemo tako reči, v drugo smer: ime ni pred mišljenjem, ime je stvar tega mišljenja, le-to ga proizvaja in določa. Le v

mišljenju tega mišljenja bomo mislili posesiv, genitiv in lastno ime. Kdo Nietzsche je in kaj njegovo ime pove, bomo pristneje izkusili le iz njegovega mišljenja, ne pa iz bolj ali manj rafiniranih biografskih zabeležk.

Tu se odpirata dve poti. Ena se steka v to, da to problematiko imena raziščemo v novem naletu in z ozirom na nevarnost, da se bo razdrobilo in pomnogoterilo v maske in simulakre. Vemo, kaj vse je Nietzsche v tem oziru tvegati. Ime bi se potem konstituiralo šele daleč onstran mislečevega »življenja«, iz prihodnosti sveta, da, iz potrjevanja »večnega vračanja«.\*

Druga pot pa je ta, da bitnost imena določimo iz »stvari mišljenja«, iz mišljenja, ki je samo določeno kot množina tez in zato dopustimo, da singularno lastno ime, ki se je spremenilo v indeks neke individualne »biografije« oziroma »psihologije«, pade v nebistveno. V upravičenem nezapanju do biografizma, psihologizma, da, psihoanalitizma, zatorej napademo redukcionistične empirizme, ki tisto, kar se daje kot mišljenje, zgolj zagrnejo. Prav to Heidegger z najboljšimi razlogi odgrinja s sveta. Toda mar se s tem ne vrača h gesti klasične metafizike, in to prav v istem trenutku, ko apelira na drugo metafiziko? V trenutku, ko Nietzscheja postavlja na konico te metafizike? Ta klasična gesta se steka v to, da stvar življenja ali lastnega imena ločimo od stvari mišljenja. Odtod potem začetek Heideggrovih predavanj: na povsem konvencionalen način od sumarične in »oficijalne« biografije na eni strani loči velika vprašanja, ob katerih se je veliki filozof po drugi strani meril vse do meja svojih moči. Taka je oblika prvega predavanja, prilagojena staremu pedagoškemu modelu: najprej čisto na kratko o »avtorjevem življenju« v potezah, kot so bile tradirane, nato mišljenje oziroma tisto, kar Heidegger imenuje »dejanska Nietzschejeva filozofija«. Ta pa, pripomni Heidegger, »ni prispela do svoje dokončne izoblikovanosti in do objave v sklenjenem delu« (I 17). V neki kritiki izdaje Nietzschejevih zbranih del, ki so jo v tistem času pripravili, Heidegger pokaže na njihovo mejo. Te meje pa se skrivajo tudi v tistem načelu popolnjenosti, ki objavi naravnost vse in izhaja iz modelov 19. stoletja, pa tudi v biografizmu oziroma psihologizmu, ki sta po njegovem nekakšni nezaslišani sprevrženosti

\* Prav to interpretacijo je Jacques Derrida predstavil v svojem prej navedenem tekstu (op. izd.).

našega časa. Heidegger kritizira uredniško podjetje, ki »postopa na način biografsko-psihološkega pojasnjevanja« in »paberkuje za vsemi 'podatki' o 'življenju' – vse do 'mnenj sodobnikov'«. Pri tem gre za »porodek psihološko-biološke sle našega časa«. Taka izdaja »bo možna šele, ko bo zares dala v pokaz samolastno Nietzschejevo 'delo' (1881–1889), seveda, če ji ta naloga uspe.«

»Tega samolastnega /Eigentliche/ pa ne bo mogoče nikoli doseči, če Nietzscheja v spraševanju nismo zapopadli kot konec zahodne metafizike in kolikor nismo prešli k popolnoma drugemu vprašanju, vprašanju po resnici biti.« (I 18 isl.)

Postavitev vprašanja po resnici biti onstran ontologije in določitev Nietzschejevega mesta kot konca zahodne metafizike – to sta predhodna pogoja za to, da po potrebi dosežemo tudi dostop do Nietzschejeve »biografije«, do imena Nietzsche in predvsem do njegovega tekstnega korpusa ter da izkusimo, »kdo je Nietzsche bil«.

Principielno nujnost take sheme velja upoštevati pred vsakim drugim vprašanjem, tudi pred vsem tistim, kar bi lahko upravičili z določeno zgodovinsko in politično situacijo. Psihologistična in biografistična gorečnost v tistem slogu, v katerem se le-ta v glavnem udeležuje, zaobhaja jedro nekega mišljenja, njegovo nujnost in notranjo svojskost /Eigentuemlichkeit/. To shemo poznamo. Za povrh se je Heidegger v času, ko je predaval svojega »Nietzscheja«, začel distancirati od nacizma. V njegovem predavanju sicer ni nobene besede, ki bi bila neposredno usmerjena zoper režim in njegovo izrabljanje Nietzscheja (previdnost in molk, ki bi se ju dalo interpretirati tudi na drugih mestih), vendar pa Heidegger odkrito kritizira izdajo Nietzschejevega dela, nad katero je imel patronat režim. Na začetku, se zdi, je bil z njo sam povezan, nato pa se je umaknil. Pri tej izdaji naj bi šlo za falsifikatorsko podjetje, pri katerem je sodelovala Nietzschejeva sestra:

»Za poznavanje Nietzschejeve življenjske zgodbe,« nadaljuje Heidegger, »vedno ostaja pomemben prikaz Nietzschejeve sestre Elisabeth Förster-Nietzsche v njenem delu *Življenje Friedricha Nietzscheja*, 1895–1904. Toda kot vse biografsko je tudi ta objava podvržena velikim pomislekom.

Nadaljnemu navajanju ali celo obravnavanju zelo raznolikega spisja o Nietzscheju se bomo tu odrekli, saj nič od tega ne bi moglo služiti nalogi našega predavanja. Kdor nima poguma in vztrajnosti /stanovitnosti/ mišljenja, da bi se sam spustil v Nietzschejeve spise, temu tudi ni treba brati o njem.« (I 19)

Tu in na drugih mestih Heideggrov napad velja tistemu, kar imenuje »filozofija življenja«. Njegova tarča je nacizem, pa tudi klasična univerzitetna tradicija, ki je iz Nietzscheja naredila »filozofa pesnika«, filozofa življenja, ki ne poseduje pojmovne strogosti in ki se ga je potem »z nemških stolic za filozofijo« denunciralo. V teh primerih je šlo ali za slavljenje ali pa za obsojanje tiste »filozofije življenja«, ki jo je Heidegger kot nedoslednost pobijal že v *Biti in času*.

Tej kritiki psiho-biografizma pa je zavezana tudi kritika Nietzschejevega »domnevnega biologizma«. Odgovarjala je na vprašanje o imenu Nietzsche, na vprašanje, »kaj se imenuje/pomeni Nietzsche«. Zdaj pa se spet vrača, v odgovoru na vprašanje, »kdo Nietzsche je«, natanko na začetku tretjega poglavja Volje do moči kot spoznanja, da, še enkrat v prvih besedah prvega podpoglavja, ki je naslovljeno z Nietzsche kot mislec dopolnjenja metafizike:

»Kdo Nietzsche je in predvsem: kdo *bo*, vemo takoj, ko smo sposobni misliti tiste misli, ki jih je skoval v besedni sklad 'volja do moči'. Nietzsche je tisti mislec, ki je prehodil miselni *hod* k 'volji do moči'. Kdo Nietzsche je, ne bomo nikoli izvedeli iz kakega historičnega poročila o njegovi življenjski zgodbi, tudi ne iz prikaza vsebine njegovih spisov. Tega, kdo Nietzsche je, tudi nočemo in ne moremo vedeti, če smo s tem menili in toliko časa, dokler s tem menimo le osebnost, historično figuro, psihološki objekt in njegove ustvarjalne izraze. Kot pa ...« (I 473)

Tu Heidegger proizvede ugovor, ki ga kmalu za tem zavrže. Preden se ga lotim, bi rad še nekaj pripomnil, da bi se izognil poenostavitvi svojega spraševanja po Heideggrovem postopanju. Pri Heideggru je prav gotovo navzoče prizadevanje, da bi ime Nietzsche oziroma to, »kdo je Nietzsche«, zreduciral na enost zahodne metafizike, da, na enkratnost mejne situacije

na vrhu te metafizike. In vendarle je bilo vprašanje »Kdo je X?« svoje čase, kolikor se je nanašalo na mislece, redko; to je še vedno, kolikor ga ne razumemo v trivialnem biografskem smislu: namreč človek in njegovo delo, človek za svojim delom, torej Descartesovo ali Heglovo življenje plus neke vrste doksografija. Toda v nekem drugem smislu se vprašati, kdo je Nietzsche bil, njegovo ime narediti za naslov knjige mišljenja – to ni bilo tako zelo v navadi.

In zdaj Heideggrov navidezni protiugovor samemu sebi, potem ko je že zavrnil psihobiografijo: »Toda mar ni Nietzsche sam kot tisto zadnje za tisk dokončal spis, ki je naslovljen z *Ecce homo*. Kako naj bomo, kar smo? Mar *Ecce homo* ne spregovarja kot njegova poslednja volja, da naj se ukvarjamo z njim, tem človekom, in si od njega pustimo dopovedati tisto, kar izpolnjuje dele njegovega spisa: 'Zakaj sem tako moder. Zakaj sem tako pameten. Zakaj pišem tako dobre knjige. Zakaj sem usoda.' Mar se v tem ne kaže vrhunec nebrzdanega samoprikaza in brezmernega samoprikazovanja?«

Heideggrov odgovor: *Ecce homo* ni nobena avtobiografija, in če ta knjiga že predstavlja kako točko vrha, potem je to vrh »v zgodovini dobe novega veka kot končne dobe zahoda« (I 474). Na tem mestu se stvari prav gotovo zavozljajo. Radi se bomo strinjali s tem, da *Ecce homo* ni Nietzschejeva avtobiografska zgodba. Toda ko Heidegger ustaljeni pojem avtobiografije enostavno ohrani, namesto da bi ga preoblikoval, in ga postavlja nasproti usodi zahoda, katere »nosilec« bi potemtakem bil Nietzsche, se vendarle vprašamo: Mar se sam izogne v celoti gledano dokaj tradicionalnemu razlikovanju med biografsko (psiho-biološko, historično) empiriciteto na eni strani in bistvenim mišljenjem na drugi strani, ki naj bi bilo na ravni zgodovinske odločitve? Lahko se tudi vprašamo, kakšen interes ima Heideggrov diskurz, da tako postopa.

S to shemo hoče Heidegger Nietzscheja prav zagotovo rešiti pred njegovo singularno usodo. Ta usoda je ostala dvoumna, posledica tega so bile ne- navadne izraze njegove misli, ki se s svoje strani obračajo zoper to, kar Heidegger imenuje »njegova najnotranjša volja«. Veljalo naj bi torej pro-dreti do onega najnotranjšega te volje in to postaviti nasproti dvojnosti

140 Nietzschejeve empirične figure, prav tako kot tudi dvoumnosti njegovega naknadnega učinkovanja – njegovega neposrednega naknadnega učinkovanja, saj Heidegger verjame, da bo prihodnost učinkovala v smeri ponovne vzpostavitve te najnotranjše volje. Potem ko to pove, da bi Nietzscheja rešil dvoumnosti, Heidegger svojo celotno interpretacijo Nietzschejevega bistvenega in enkratnega mišljenja usmeri v naslednje dokazovanje: To mišljenje dopolnitve metafizike ni zares prekoračilo, tudi samo je še velika metafizika, in če se je kje zarisala njena prekoračitev, potem le za malo in le tako, da je vztrajala na najstrmejšem grebenu te meje, drugače povedano: v popolni dvojnosti. Bistvena dvojnost torej – ona Nietzschejeva po Heideggeru, pa tudi Heideggrova do Nietzscheja. Ta dvoumnost, dvojnost ostaja konstantna. Ko Heidegger Nietzscheja reši, ga obsodi; hkrati ga hoče rešiti in obsoditi. V istem trenutku, ko zatrjuje enkratnost njegovega mišljenja, naredi vse, da bi prikazal, da Nietzsche ponavlja najmogočnejšo (in zatorej tudi najboljše) shemo metafizike. Ko se namenja Nietzscheja obvarovati pred tem ali onim (na primer nacističnim) popačenjem, se to dogodi s kategorijami, ki lahko tudi same služijo za popačenje – namreč z zoperstavitvijo bistvenih in nebistvenih mislecev, z definicijo bistvenega misleca kot izvoljenega, izbranega, rekel bi celo: zaznamovanega. Zaznamovanega po čem ali po kom? Po nikomer, po zgodovini biti. Nietzsche je za to v zadostni meri izbran in vendarle od iste usode obsojen na to, da dopolni metafiziko, ne da bi se prebil do odločitve, ki jo je zgolj pripravil, še več, celo ne da bi razpoznal daljnosežnost tega odločanja »med prevlado bivajočega in vladavino biti«. Glede vseh teh točk napotujem na prve strani poglavja Volja do moči kot spoznanje; Nietzsche kot mislec dopolnjenosti metafizike (I 473 isl.).

Brez dvoma je bilo to interpretativno shemo za Nietzschejev *biographie* nujno postaviti, zato da bi prodrli do interpretacije Nietzschejevega »domnevnega biologizma«. Tudi tu gre na najdvoumnejši način za to, da bi enkratnost njegovega mišljenja rešili pred dvoumnostjo /dvopomenskostjo/ njegovega življenja in dela. Izmejitvev biografskega in lastnega imena odpre obči prostor, v katerega notrini se dogodi interpretacija biološkega.

Pred prvimi besedami predgovora, ki sem ga citiral, stoji moto. Vzet je iz

*Vesele znanosti* in njegova prva beseda je »življenje«. Torej »življenje« na samem začetku Heideggrovega dela, oziroma še pred njegovim začetkom, še pred sleherno odločitvijo med biografijo in biologijo. Na iritanten način se Heidegger zadovolji s tem, da to besedilo prekine še pred njegovim koncem; preskoči tudi nekaj besed in jih nadomesti s tropičjem, ki zaznamuje izpust: »Življenje ... skrivnostnejše od onega dne, ko je nadme prišel veliki osvobajalec, misel, da življenje sme biti eksperiment spoznavajočega –« Med izpuščenimi besedami sta tudi besedi »resnično« in »vredno hrepenenja«, ki obe pritičeta življenju. Tu navajam Nietzschejev fragment v njegovi (če se lahko tako reče) integralnosti:

»*In media vita!* Ne! /Te štiri besede ali ta naslov, predvsem pa oba klicaja kot znamenji vzklične povedi je Heidegger izpustil, ne da bi to tokrat zaznamoval s tropičjem/ Življenje me ni razočaralo! Nasprotno, iz leta v leto mi je resničnejše, vredno hrepenenja in skrivnostnejše – od onega dne, ko je nadme prišel veliki osvobajalec, misel, da življenje sme biti eksperiment spoznavajočega – in ne dolžnost, pogubna usojenost, prevara! In spoznanje samo: za druge je lahko nekaj drugega, na primer počivalnik, ali pot k počivalniku, ali razvedrilo, ali brezdelje – zame je svet nevarnosti in zmag, v katerem imajo prizorišča svojih plesov in iger tudi herojska občutja. *Življenje, sredstvo spoznanja* – s tem načelom v srcu lahko ne le živimo hrabreje, temveč celo veseleje in se lahko veselo smejimo! In kdo se sploh zna dobro smejati, kdo zna dobro živeti, če se poprej ne razume na boj in zmago?« (IV. knjiga, SS 324.)

Izjave, ki se jih da zelo težko inetrpretirati, saj so že v osnovi tajinstvene, prav tako kot naslov *In media vita!* Nietzsche življenje naredi za sredstvo – tako v pomenu »sredstva« kot sredine med dvema skrajnostma kot tudi sredstva v pomenu elementarnega miljeja, v katerem svoj kraj nahaja eksperiment spoznavanja, eksperiment spoznavanja, ki življenje s svoje strani lahko uporabi kot sredstvo, medtem ko samega sebe vendarle nahaja v življenju in ko le-to upravlja iz njegove notrine. Skupaj z močjo, življenje upravljati, se to spet steka v stoj onstran in zunaj življenja, na strani njegovega konca in smrti, itn. Zdaj vidimo, zakaj Heidegger ta tekst citira kot moto. Zdi se, da že vnaprej otežuje biološko branje Nietzscheja, pa naj to branje razumemo kot njegovo podreditev modelu biološke znanosti ali



pa kot povzdignjenje življenja v najvišji cilj, da, v določilo biti bivajočega oziroma bivajočega v celoti kot življenja. Izbira mota v zadostni meri potrjuje, da sta vprašanji o življenju in »domnevnem Nietzschejevem biologizmu« v aktivnem centru Heideggrovega *Nietzscheja*. In vendarle bi paradokсна narava tega teksta (*In media vita!*) Heideggrovi hermenevtični shemi lahko pokvarila igro. Življenje sicer ima neki onstran, vendar se ga tudi samega ne da enostavno narediti za nekaj sekundarnega. Življenje kot ono samo in v sebi samem razvija še gibanje resnice oziroma spoznanja. Tako v sebi samem kot onstran sebe. Da sploh ne govorimo o poudarkih, veselosti, smehu in vojni, vprašaju in klicajih, o katerih Heidegger, saj jih izbriše oziroma izpusti, v njihovem natančnem pomenu tu noče nič slišati ...

Pri tem motu bom poudaril nekaj drugega ali, bolje, še enkrat, nekaj popolnoma prvega, pred-prvega. Rekel sem, »življenje« je prva beseda mota. Natančneje rečeno, je prva beseda v citatu iz Nietzscheja. Pred tem citatom pa je kratki Heideggrov stavek, ki – kar je sicer zelo redko – sam predstavi moto: »Svoje mišljenje določujoče izkustvo Nietzsche sam imenuje: ...« Torej je Nietzsche sam, ki imenuje, kaj določa njegovo mišljenje oziroma njegovo insistentno miselno izkustvo. In če je, kot hoče neposredno za tem navedkom pokazati Heidegger, ime misleca naslov za stvar njegovega mišljenja, moto v celoti pomeni naslednje: Nietzsche se imenuje, imenuje se iz tistega, od koder ga moramo mi zmoči imenovati. Poimenovan je iz svojega miselnega izkustva, od njega prejema svoje ime. In vendarle moramo v tem *avtonimem* krogu poimenovano mišljenje pravilno razumeti. Mar trdno velja, da je, kot to zatrjuje Heidegger, enotno? Da ima Nietzsche s tem samo eno ime? Mar Nietzsche sebe imenuje samo enkrat? Za Heideggro se njegovo ime dogodi le enkrat samkrat, celo če je prizorišče tega dogodka vleka meje, s katere lahko hkrati gledamo na obe strani, na vrhu zahodne metafizike, ki se pod tem imenom zbere.

Toda, kdo je rekel, da nosimo le eno ime? Nietzsche prav gotovo ne. In kdo je temu ustrezno rekel ali odločil, da obstaja nekaj takega kot zahodna metafizika, nekaj, kar naj bi bilo pod tem imenom enotno in kar naj bi se bilo zmožno v njem zbrati? Enkratnost/edinost imena, zbrana enotnost za-

hodne metafizike, kaj je to? Je kaj več oziroma kaj drugega kot hrepenenje (beseda, ki jo je Heidegger pri citiranju Nietzscheja izbrisal) po lastnem imenu, edinem imenu in genealogiji, ki bi si jo bilo pri tem moč zamisliti? Mar ni bil Nietzsche po Kierkegaardu eden redkih, ki so svoje ime pomnogoterjali in ki so se igrali s podpisi, identitetami in maskami? In kaj če bi bilo natanko to stvar, *causa* njegovega mišljenja, sporna zadeva?

Kot smo že videli, hoče Heidegger Nietzscheja za vsako ceno rešiti, dvoumnosti ga hoče rešiti z gesto, ki je sama ambivalentna. In kaj če bi bilo prav to reševanje tisto, ki bi ga v imenu Nietzscheja oziroma prav v Nietzschejevem imenu kot takem morali spet postaviti pod vprašaj?

Pri branju Heideggrovega branja verjetno ne bi šlo toliko za zvrčanje suma na vsebino interpretacije, kot za njeno predpostavko oziroma aksiomatiko. Morda je celo ta aksiomatika sama metafizika, kolikor prav *ta /die/* metafizika kot taka koprni po svoji lastni enotnosti oziroma o njej sanja oziroma si jo predstavlja. Nenavaden krog – aksiomatika, katere posledica mora biti interpretacija, zbrana okoli mišljenja, ki s svoje strani združuje edinstveni tekst in nazadnje edino ime za bit, za iskustvo biti. Z vrednostjo imena se ta enotnost in ta edinost druga na drugo opirata zoper nevarnosti diseminacije. V tem je morda sporna zadeva oziroma raz-por (če posnamemo besede iz predgovora) med Nietzschejem in Martinom Heideggrom, med Nietzschejem in *omenjeno* zahodno metafiziko. Od Aristotela in najmanj do Bergsona je »ona« vedno ponavljala, vedno znova privzemala, da se mora kot mišljenje in upovedovanje imenovati to, da se misli in upoveduje nekaj, kar naj bi bilo *ena* zadeva in *ena* zadeva. In da akt, s katerim ne mislimo/upovedujemo (pra)zadeve [(Ur)Sache], sploh ni mišljenje/upovedovanje, temveč izguba *logosa*. *Legein* tega *logosa*, da, prav zbir, zbranost [Versammlung] te logike je tisto, kar je Nietzsche postavil pod vprašaj. Njena množinskost zdaj začenja spominjati na družinska imena rokohitrecev in vrvohodcev. Zapeljuje nas k praznovanju praznika. O tem prazniku Nietzsche in Heidegger govorita s poudarki, katerih različnost presodite sami:

»To zmoto spoznamo šele tedaj, ko spoprijem z Nietzschejem obenem sproži spoprijem v območju temeljnega vprašanja filozofije. Vnaprej pa

smemo vendarle navesti Nietzschejevo besedo, ki izvira iz časa, ko se je ukvarjal z Voljo do moči. Glasi se takole: 'Abstraktno mišljenje je za mnoge muka, – zame, ob dobrih dnevih, praznik in opoj.' (XIV, 24)

Abstraktno mišljenje je praznik? Najvišja oblika bivanja? Dejansko tako. Obenem pa moramo upoštevati, kako Nietzsche vidi bistvo tega praznika, da ga lahko misli le iz svojega temeljnega zajema vsega bivajočega, iz volje do moči. 'Praznik vključuje: ponos, objestnost, razposajenost; posmeh vsem vrstam resnosti in filistrstva; božansko pritrjevanje iz čiste animalne polnosti in popolnosti, – vse sama stanja, ki jim kristjan ne more zares reči Da. *Praznik je poganstvo par excellence.*' (Volja do moči, Nr. 916) Zato – tako bi lahko nadaljevali – v krščanstvu tudi nikoli ni bilo praznika mišljenja, tj. nikoli ni bilo krščanske filozofije. Nobene prave filozofije ni, ki bi samo sebe lahko določala od kod drugod kot iz sebe same. Zato tudi poganske filozofije ni, posebno zato, ker je 'pogansko' še vedno nekaj krščanskega, proti-krščansko. Grške mislece in pesnike komajda smemo označevati kot 'pogane'.

144 Prazniki zahtevajo dolgo in skrbno pripravo. V tem semestru naj bi se pripravili na ta praznik, tudi če ne bomo prišli do praznovanja in bomo zaslužili le predpraznovanje tega praznika, ter izkusili, kaj je osmislitev [Besinnung] in kaj odlikuje to, da si doma ob pristnih vprašanjih.« (I 14 isl.)

*Legein* tega logosa, ki tu od mišljenja/upovedovanja bistvenega misleca zahteva, da je mišljenje/upovedovanje tistega enega in edinega, kaj ta *legein* doleti v teku praznika? Nietzschejev praznik je tveganje, da bo misleca raztrgalo na kosce ali pa ga razvejalo v njegove maske. Prav gotovo bi se izmaknil slehernemu biologizmu, toda že vnaprej zato, ker bi -logizem v njem izgubil sleherni oporo. In pojavila bi se nova vrsta avtobiografije, zato da bi razbila enotnost imena in podpisa (v vsakem od pomenov faire sauter), zato da bi zmešala biologizem skupaj z njegovo kritiko, kolikor ta, s Heideggrom, operira v imenu »mišljenja bistva«.

To bi bile predhodne pripombe, ki sem jih hotel podati za kasnejše branje Heideggrovega Nietzscheja, glede njegove dvoumne reševalne akcije, v toku katere se za vrhovodca oziroma onega, ki je tam zgoraj na scefrani žici

izpostavljen največjemu tveganju, mreže napnejo le toliko, za kolikor smo si zagotovili, da demaskirani vrhovodec, ki ga varuje enotnost njegovega imena, ki jo s svoje strani ožigosa enotnost metafizike, ne bo zašel v tveganje. Z drugimi besedami: vrhovodec je bil mrtev, še preden je pristal v mreži.

Vse to pa se prav gotovo ni odigralo pri Zaratustri, v Baslu, Benetkah ali Nici, temveč v Freiburgu v Breisgauu, med letoma 1936 in 1940, v času priprav na praznik »biti doma pri pristnih vprašanjih«.

## II

Potem ko sem že vse predolgo imel besedo (za kar mi morate oprostiti), bom pri navezavi drugega vprašanja na prvo postopal še bolj shematično. Vse to bo več kot še enkrat nekaj predhodnega in bo zadevalo, kot sem že naznanil, pojem celote. Vemo, da odnos do »celote bivajočega« v Heideggrovi interpretaciji kot tudi v zahodni metafiziki sami igra organizatorično vlogo. Da bi bil čimbolj kratek, bom najprej spomnil na dva citata. Prvega je Heidegger vzel iz zasnutkov za Voljo do moči:

»Cel naš svet je *pepel* nešteti živih bitij: in če je živo še tako malo v primerjavi s celoto, je vendarle vse že bilo enkrat spremenjeno v življenje in se tako nadaljuje.« (XII, št. 112, Heideggrov citat v I 341 isl.)

Po tem citatu Heidegger nadaljuje:

»Zdi se, da je temu nasprotna misel, izrečena v Veseli znanosti: 'Varujmo se reči tega, da je smrt zoperstavljena življenju. Živo je le neka vrsta mrtvega, in to zelo redka.'«

Prva misel napotuje na neko paradoksalnost v vrednosti celote. Kot se kaže, nima nobenega respekta pred gotovostjo vsega tistega, kar na splošno mislimo pod kategorijo celote. Ne pozabimo pa tega, da Heidegger metafiziko definira kot mišljenje bivajočega v celoti ob izključitvi vprašanja po biti bivajočega; in prav izhajajo iz te definicije Nietzscheja pogosto dela za

poslednjega metafizika. Ne da bi se spuščali v zavozlanost celotne postavitve tega vprašanja, že samo pri branju tega stavka zaslutimo, da Nietzsche ne zaupa nikakršnemu mišljenju celote. Kdor pravi »če je živo še tako malo v primerjavi s celoto, je vendarle vse že bilo enkrat spremenjeno v življenje in se tako nadaljuje«, ta izraža misel o življenju-in-smrti, ki se v nobenem primeru ne podreja enoznačnemu pomenu celote, odnosa med celotnim in necelotnim. Misel o večnem vračanju, ki očitno preveva ta stavek, ni mišljenje celote. Heidegger pa ga predstavlja kot mišljenje celote. To je eden izmed najstanovitnejših in najdoločilnejših motivov njegovega branja. Na koncu cele interpretacije, ki se začena z dvema citatoma (ki sem ju sam spet citiral), na primer zapiše:

»Enkrat smo opisali polje, v katerega misel o vračanju spada in ga kot takega zadeva: bivajoče v celoti je v svojem polju opisano kot vase zažirajoča se enotnost živega in neživega. Drugikrat smo v osnovnih črtah zarisali, kako je bivajoče v celoti kot ta enotnost živega in neživega v sebi usklajeno in zajeto: njegov ustroj ima naravo moči in s tem podana končnost celote skupaj z neskončnostjo hoče povedati: neizmernost pojavov njenega učinka.« (I 355)

Velja spomniti na to, da je po Heideggru volja do moči princip spoznanja večnega vračanja enakega. Je ustrojenost bivajočega (njegov quid, njegova quiditas, njegova essentia); večno vračanje je modaliteta (quomodo, način) bivajočega v celoti (I 425). Da bi analiziral Nietzschejevo temeljno metafizično stališče, mora Heidegger dani odgovor motriti kot odgovor na vprašanje po bivajočem v celoti. To pa je dvojni odgovor: celota bivajočega je volja do moči in je večno vračanje. To, ali sta ta dva odgovora skladna, komplementarna, ali se ju da sestaviti skupaj, v osnovi ne šteje toliko zaradi njune vsebine kot zaradi njunega vzajemnega odnosa: dejansko odgovarjata na dve vprašanji, ki v metafiziki tvorita par (bit kot quidditas ali essentia, bit kot način eksistence). Po Heideggru uganke tega dvojnega odgovora doslej ni uspelo rešiti, ker ni bilo moč identificirati tega »metafizičnega« para. Toda zelo dobro vidite, da v obeh vprašanjih ostaja implicirano vprašanje po bivajočem v celoti. Na to vprašanje po bivajočem v celoti naj bi si Nietzsche, kot metafizik, kar pač ostaja, trdovratno prizadeval odgovoriti.

Zdaj pa moje vprašanje: Če se prva izmed izjav, ki ju citira Heidegger (»... če je živo še tako malo v primerjavi s celoto, je vendarle vse že bilo enkrat spremenjeno v življenje in se tako nadaljuje«), kolikor zadeva večno vračanje, ne vključuje v mišljenje celote oziroma zoperstavljanje celote in dela, potem je morda prenašeno iz Nietzscheja delati metafizika, četudi poslednjega. Vsaj kolikor je metafizik po Heideggru mislec, ki je zavezan mišljenju biti v celoti. Morebiti Nietzsche celo sploh ni več mislec bivajočega, saj sicer med bivajočim kot takim in celoto obstaja bistvena vez.

Mar ni vredno omeniti tudi tega, da prav življenje-in-smrt vrednost celote oropata vseh prednostnih pravic? Mar nam ne da misliti – in sicer v neki zelo ničejanski gesti, za katero obstaja še veliko drugih znamenj –, da živo (živo-mrtvo) ni bivajoče, da ne pade pod ontološko določilo? Nietzsche je nekoč predlagal, da besedo »bit« mislimo, izhajajoč iz življenja, in ne nasprotno.

Druga predhodna in začasna pripomba: Heidegger je ta dva citata zbral skupaj zaradi njune navidezne protislovnosti. Opaža, da se zdi, kako sta si medsebojno »nasprotna«. Četudi bo to fingirana hipoteza ali ugovor, pa – kot se mi zdi – notranjost Nietzschejevega stavka prečrta/prekriža celoten Heideggrov princip. Protipostavljenost ali protislovje nima več ranga zakona, tako kot mišljenju sicer nalagamo prepovedi. In to brez dialektike. Življenje in smrt (življenje-smrt), odkoder je mišljeno preostalo, toda, ne da bi bila cela oziroma ne da bi bila celota, tudi nista nasprotji: »Varujmo se reči tega, da je smrt zoperstavljena življenju. Živo je le neka vrsta mrtvega, in to zelo redka.«

Z istim aktom je prečrtano/prekrižano tudi vse, kar vlada mišljenju ali pa enostavni anticipaciji celote, namreč odnos vrsta-rod. Prej gre za enkratno inkluzijo »celote« v »delu«, ne da bi jo bilo mogoče totalizirati. Neobrzdano, ponorelo metonimiziranje, brez mere. Drugače povedano: brez varovanja. Varujmo se pred varovali zoper norost\* – zdi se, da je to, kar bi Nietzsche

\* V izvorniku gre za neprevedljivo besedno igro: »Gardons-nous du garde-fou«. Francoska beseda za 'ogrado' obenem dobesedno pomeni 'varovalo pred norci', ki skušajo preskočiti ogrado (op. izd.).

sche rad povedal na začetku svojega dolgega »aforizma« (št. 109), ki ga Heidegger, še enkrat, ne citira v celoti. Torej še eno metonimično nasilje, ki vlada njegovi interpretaciji. Toda ne bi želel zlorabiti vašega časa, k temu se bom morda povrnil drugič in na drugem mestu.

Tu sem hotel tvegati le zasnitek dveh vprašanj.

*Prevedel Samo Krušič*

## HERMENEVTIKA

## HERMENEVTIKA

## HERMENEVTIKA

---

---

Pripravil Dean Komel

# Baruch de Spinoza

## TEOLOŠKO-POLITIČNA RAZPRAVA

### VII. POGlavJE INTERPRETACIJA SVETEGA PISMA

Vsi pravijo, da je sveto pismo božja beseda, ki uči ljudi večne sreče in poti odrešenja; stvari pa dokazujejo nasprotno. Vidimo namreč, da ljudstvo počne vse drugo, kot pa živi po nauku svetega pisma; opazamo tudi, da domala vsi širijo kot božjo besedo zgolj svoje izmišljotine in pod pretvezo religije merijo samo na pridobitev soglasja drugih ljudi. Videvamo tudi, kako so se teologi pravzaprav trudili, da izvlečejo iz svetih besedil, z očitno prisilo, tisto, kar sta bila v resnici njihova domišljija in mnenje, iščoč potrdila za to v božji avtoriteti.

Interpretacija svetega pisma, to je misli Svetega Duha, je stvar, ki jo počno z najmanjšo tankovestnostjo in največjo drznostjo; če jih kaj skrbi, to zagotovo ni strah, da bi prisodili kako napako svetemu pismu in se oddaljili od poti odrešenja. Bojijo se le, da bi nasprotniki morebiti razgalili njihove napake in da bi tako sami bili – s svojo avtoriteto vred – poteptani in zaničevani od drugih ljudi.

---

Če bi ljudje odkritosrčno delali, kar z besedami izpričujejo do svetega pisma, bi se zagotovo povsem drugače vedli: njihovih src ne bi bremenili tolikšni razpori; niti v sovraštvu bi se ne razvneli s tako silovitostjo; niti sužnji tako slepe in nepremišljene želje bi ne bili, da naj interpretacija svetega pisma odkrije kako novost na področju verskega. Nasprotno velja, da bi si v tem primeru ne upali sprejeti kot svetopisemski nauk ničesar, kar sveto pismo ne bi učilo na najočitejši način; še tisti brezbožneži, ki se niso bali izneveriti sveti knjigi, bi se varovali tega zločina – daleč stran od nje bi držali svojo svetoskrunsko roko.

Nizkotna lakomnost pa je na žalost tako zagospodovala, da je iz vere naredila zagovor človeških izmišljotin, ne pa pokornosti naukom Svetega Duha. Vrh tega vera ne odgovarja več ljubezni, temveč seje neslogo med ljudmi in širi kruto sovraštvo, ki se zakriva pod lažnim imenom verske vneme in strastne gorečnosti. Temu zlu se je pridružilo še vraževerje, ki ljudi uči, naj zaničujejo razum in naravo ter častijo in obožujejo samo, kar jima je nasprotno: ne bomo se torej čudili, če ljudje sveto pismo – da bi ga občudovali in venomer bolj častili – skušajo tolmačiti na tak način, da se zdi vedno bolj v nasprotju z razumom in naravo. Domišljajo si, da so v svetih besedilih skrite najgloblje skrivnosti, trudijo se, da bi jih raziskali – raziskali absurdnosti in opustili vsako drugo koristno iskanje, zakaj Svetemu Duhu prisojajo vse, kar si domišljajo v svoji blaznosti in kar skušajo zagovarjati z vso silo in močjo čustva.

Takšni so namreč ljudje po svoji naravi: kar pojmovno dojemajo s čistim umom, to pač zagovarjajo le z umom in razumom; iz vpliva čustev izhajajoča mnenja pa branijo s silo samega čustva. Da se torej ognemo tem zmešnjavam, da rešimo duha teoloških predsodkov ter da v nepremišljenosti ne sprejmemo človeških izmišljotin za božje nauke, moramo preučiti in pretresti resnično metodo interpretacije svetega pisma; brez njene opore namreč ne bomo mogli z gotovostjo spoznati bistva nauka svetega pisma in Svetega Duha. Kratko in jedrnatost naj povem, da se metoda interpretacije svetega pisma ne razlikuje od metode interpretacije narave, ampak se popolnoma ujema z njo.

Metoda interpretacije narave je namreč predvsem urejeno raziskovanje, ki omogoča, da se iz opazovanja nekaterih preverjenih podatkov izpeljejo zaključki o naravnih resnicah; tudi za interpretacijo svetega pisma je potrebno nepristransko in sistematično kritično raziskovanje, tako da se preko utemeljene posledične zveze – kakor iz preverjenih podatkov in temeljnih principov – najde misel piscev svetega pisma. Kajti na ta način (se pravi, če pri interpretaciji svetega pisma in razpravi o njegovih vsebinah ne priznavamo drugih principov ali podatkov razen tistih, ki se jih najde v samem svetem pismu in njegovi kritiški zgodovini) bo vsakdo lahko postopal, ne da bi zašel v napako, in bo lahko razpravljal o tistih temah, ki presegajo naše sposobnosti razumevanja, z isto gotovostjo, s katero razpravlja o znanju, ki je bilo doseženo z naravno lučjo.

In da bo jasno in gotovo, da to ni le varna, ampak tudi edina pot, ki tudi povsem soglaša z metodo interpretacije narave, naj se zapazi, da sveto pismo najpogosteje obravnava stvari, ki jih ni mogoče izpeljati iz principov, znanih po naravni luči: pretežno ga sestavljajo zgodbe in razodetja. Te zgodbe pripovedujejo predvsem o čudežih, se pravi (kot sem dokazal v prejšnjem poglavju), vsebujejo razlago nenavadnih naravnih dejstev, prirejeno mnenjem in sodbam zgodovinarjev, avtorjev samih spisov. Tudi razodetja se prilikujejo mnenju prerokov, kot sem dokazal v drugem poglavju, in resnično presegajo človeške sposobnosti umevanja. Zato je treba poznavanje teh točk, se pravi skoraj celotne vsebine svetega pisma, izpeljati iz samega svetega pisma: tudi poznavanje narave velja izpeljevati iz same narave.

Moralne nauke, ki jih sveto pismo prav tako vsebuje, bi sicer bilo mogoče dokazati, izvajajoč jih iz obćih poznatkov; na podlagi slednjih pa bi ne bilo mogoče dokazati, da so ti nauki v svetem pismu: to je mogoče izpeljati izključno iz samega svetega pisma. Vrh tega, če bi hoteli izpričati božji izvor svetega pisma, ne da bi se sklicevali na predsodke, bi moralo očitno samo sveto pismo pokazati, da zapoveduje resnične moralne nauke: edino to more dokazati božji izvor, potem ko smo dokazali, da prepričanost prerokov v veljavnost njihovih naukov izhaja le iz duhovnega nagnjenja k dobremu in pravici. Da jim moremo verjeti, mora to nagnjenje biti jasno tudi nam.

Glede tega, da niti čudeži ne morejo izpričati božanskosti Boga, naj bo dovolj, saj sem stvar že dokazal in povrh še zamolčal dejstvo, da so bili tudi lažni preroki sposobni delati čudeže. Božji izvor svetega pisma mora torej izhajati izključno iz dejstva, da ta knjiga uči pravo krepost; tega pa ni moč izpeljati drugače kot iz samega svetega pisma. Če bi to namreč ne bilo mogoče, bi sveto pismo lahko sprejeli ali pričali o njegovem božjem izvoru le za ceno velikega predsodka. Celotno poznavanje svetega pisma velja torej izvajati iz samega svetega pisma. Pismo, tako kot narava, nazadnje ne nudi definicij dejstev, o katerih govori. Kakor je treba izpeljati definicije naravnih resnic iz različnih naravnih procesov, tako je treba izpeljati definicije vsebin svetega pisma iz različnih razlag, ki se nanašajo na isto stvar. Zato se splošni zakon za interpretacijo svetega pisma glasi: ne prisojaj svetemu pismu nekega nauka, češ da izhaja iz njega, razen tistega, ki se ga res spozna za njemu pripadajočega po izpeljani kritični raziskavi. Sedaj pa moramo povedati, kakšna je narava te kritične raziskave in kaj naj sama predvsem pojasnjuje:

**154** 1) K predmetom svojega raziskovanja mora ta raziskava prišteti naravo in značilnosti jezika, v katerem so bile pisane svetopisemske knjige in ki predstavlja govorico piscev teh besedil. Na ta način bo moč preučiti vse mogoče pomene slehernega izraza v skladu s splošno rabo jezika. In ker so bili vsi pisci tako Stare kot Nove zaveze Judje, iz tega izhaja tudi predhodna potreba po kritični zgodovini hebrejskega jezika, da bi se umele ne samo knjige Stare zaveze, ki so zapisane v tem jeziku, ampak tudi knjige Nove zaveze, ki so sicer objavljene v različnih jezikih, a hranijo mnogo značilnih hebrejskih izrazov.

2) Ta kritična raziskava mora nato zbrati in urediti povedi vsake knjige, tako da postanejo z lahkoto dosegljiva vsa mesta, ki se nanašajo na eno stvar. Nadalje mora zapaziti vse tiste izjave, ki so dvoumne in nejasne ali navidezno protislovne. Tu imenujem »jasne« in »nejasne« tiste izjave, katerih smisel je iz besedila moč izvesti z lahkoto oziroma s težavo, ne pa z oziroma na to, ali je lahko oziroma težko razumsko umeti njihovo resničnost: zakaj tu se ne ukvarjamo z resničnostjo povedi, ampak le z njenim smislom. Še prej moramo biti oprezni, da nas pri raziskovanju svetopisemskega smi-

sla ne zavede naše umovanje, ki temelji na principih naravnega spoznavanja (molčim o predsodkih). Da ne zamešamo *resničnosti smisla z resničnostjo vsebine*, pa je nujno, da resničnost smisla raziščemo izključno s pomočjo jezika v rabi ali nekega razmišljanja, ki ne temelji na drugem kot na samem svetem pismu.

Da bo to bolj jasno, navajam naslednji primer. Mojzesova izraza »Bog je ogenj« in »Bog je ljubosumen« sta zelo jasna, če se oziramo izključno na semantično vrednost besed; ta dva izraza zato prištevam med jasne izraze, četudi sta povsem temna z ozirom na resnico in razum. Vrh tega, četudi je njun pomen v nasprotju z naravnim razumom, ga bomo morali ohraniti, in sicer pod pogojem, da očitno ne nasprotuje tudi temeljnemu principom, ki izhajajo iz kritične zgodovine svetega pisma. Če pa bi se ti izrazi v dobesednem oziru izkazali za nasprotno temeljnemu principom, ki smo jih izpeljali iz svetega pisma, bi jih bilo treba tolmačiti drugače (se pravi preneseno), kljub temu da se popolnoma ujemajo z razumom. Če hočemo torej vedeti, ali je Mojzes zares verjel, da je Bog ogenj, se moramo napotiti k sklepu, ne izhajajoč iz skladnosti ali neskladnosti tega izraza z razumom, marveč izključno na podlagi drugih Mojzesovih izrazov. Se pravi, ker pač Mojzes na različnih mestih uči, kako se Bog ne more primerjati z nikakršno vidno stvarjo na nebu, zemlji ali v vodi, je treba zaključiti, da velja ta in vse istovrstne izraze umeti v prenesenem smislu. Ker pa se smemo le čim manj oddaljiti od dobesednega pomena, moramo najprej raziskati, ali izraz »Bog je ogenj« dopušča še kak smisel poleg dobesednega, se pravi, ali lahko izraz *ogenj* pomeni tudi kaj različnega od naravnega ognja. Ko bi raziskovanje jezikovne rabe to izključilo, bi se ta izraz ne smel tolmačiti drugače, čeprav nasprotuje razumu; vsi drugi z njim povezani izrazi pa bi se mu morali prirediti kljub svoji skladnosti z razumom. Če pa bi to ne bilo mogoče na podlagi rabe jezika, bi bili ti izrazi med seboj nespravljivi in bi se bilo zato treba odreči vsaki sodbi o njih. Ker je pa izraz *ogenj* rabljen tudi v smislu *jeza* in *ljubosumnost* (prim. *Job* 30, 12), je mogoče ta dva Mojzesova izraza uskladiti; iz tega lahko potegnemo sklep, da se izraza »Bog je ogenj« in »Bog je ljubosumen« smiselno ujemata. Pa tudi: ker Mojzes nedvoumno uči, da je Bog ljubosumen, in ker na nobenem mestu ne razglaša, da Bog ne pozna strasti ali razburjenja, je treba sklepati (ne glede na to, koliko se

**155**

takšna misel lahko zdi nasprotna razumu), da je Mojzes zares veroval v to ali da je to vsekakor želel učiti. Kot sem namreč že poudaril, ni nam dovoljeno izkrivljati (pačiti) svetopisemskih misli po kriterijih našega razuma in naprejšnjih mnenj; sleherno poznavanje biblije velja iskati samo v njej.

3) Nazadnje nam mora ta kritična raziskava osvetliti okoliščine (če se o njih še ohranja spomin), ki se nanašajo na vse knjige prerokov, se pravi na življenje, običaje in zanimanja piscev vsake knjige: kdo je bil, ob kateri priložnosti, kdaj, komu in, nazadnje, v katerem jeziku je pisal. Nato mora obravnavati usodo vsake knjige: kako je bila najprej sprejeta, v čigave roke je prišla, koliko je bilo njenih različic, kateri koncilski organ jo je sprejel med svete knjige; nazadnje, na kakšen način so te knjige, ki se jih sedaj ima za svete, prišle v eno zbirko. Vse to, pravim, je treba imeti v vidu pri kritični raziskavi svetega pisma. Da namreč izvemo, katere povedi so izrečene kot naredbe in katere kot moralni nauki, je zanimivo poznati življenje, navade in zanimanja pisca; dodati je treba, da obrazložitev besed nekega pisca toliko lažja, kolikor bolj poznamo njegov značaj in njegovega duha.

Drugič, da ne pomešamo večno veljavnih naukov z onimi, ki imajo le začasno in na korist maloštevilnih omejeno veljavo, je tudi zanimivo vedeti, ob kateri priložnosti, kdaj in kateremu ljudstvu so bili vsi ti nauki pisno zapovedani. Kar smo povedali, je navsezadnje zanimivo vedeti tudi zategadelj, da lahko prepoznamo, ne glede na avtoriteto knjige, kakšno morebitno ponaređitev besedila, ki je delo tujih rok, ali kakšno napako ter morebitne popravke dovolj izkušenih in verodostojnih mož. Vse te stvari je treba vedeti, da je res moč sprejeti samo to, kar je gotovo in nedvomno, ter da seveda zavrnamo vse, kar bi lahko pač sprejeli, ako bi podlegli slepemu nagibu.

Na podlagi rezultatov te kritične zgodovine in trdnega sklepa, da za nauk prerokov ne bomo imeli tega, kar ne izhaja iz te raziskave ali se ne javlja z največjo evidenco, se bomo torej lahko lotili raziskovanja misli prerokov in Svetega Duha. Toda tudi v ta namen sta prav tako potrebna ona metoda in oni red v postopanju, ki sta podobna redu in metodi, ki ju uporabljamo pri interpretaciji narave v skladu z njenim kritičnim raziskovanjem. Kajti pri

obravnavi stvarnosti skušamo najprej preiskati najsplošnejše in vsej naravi skupne elemente, se pravi gibanje in mirovanje, nato njihova pravila in njihove zakone – narava jim namreč stalno sledi; potem pa postopoma preidemo k manj splošnim elementom. Na isti na način moramo po postopku kritične raziskave svetega pisma najprej raziskati, kar je najsplošnejše in predstavlja temeljno podlago vsega svetega pisma, kar vsi preroki pripočajo kot večni in najkoristnejši nauk za ves človeški rod. Na primer, da obstaja Bog, eden in vsemogočen, edini predmet našega čaščenja, ki skrbi za vse in nadvse ljubi tiste, ki ga častijo in ljubijo svojega bližnjega kakor samega sebe, itd. Te in podobne resnice sveto pismo tako jasno in izrecno uči v vseh svojih delih, da ni nihče nikdar dvomil o smislu trditve, ki so s tem v zvezi. O božji naravi, o načinu, kako Bog skrbi za vse in o podobnih zadevah pa sveto pismo ne nudi pouka, ki bi bil izrecen in izražen v obliki večnega nauka: še sami preroki, kot sem zgoraj dokazal, si niso složni v tem. Zatorej pri tovrstnih zadevah ne smemo ničesar označiti kot nauk Svetega Duha, četudi je naravna luč sposobna, da o tem odlično določa.

Ko bo ta univerzalni nauk svetega pisma enkrat znan po svoji naravi, bomo prešli k drugim manj splošnim poukom, ki sicer zadevajo splošno življenjsko prakso in izvirajo iz istega univerzalnega nauka kot potoki iz izvira; to so vsa resnično krepostna vnanja dejanja, ki se jih lahko počne samo v določenih okoliščinah. Kar je v svetem pismu v zvezi s temi dejanji nejasno ali dvoumno povedanega, bo treba razložiti in določiti na podlagi univerzalnega nauka svetega pisma. Če se bodo potem našle protislovne trditve, bo treba preučiti, ob kateri priložnosti, kdaj in komu so bile izrečene. Iz samih Kristusovih besed »blagor žalostnim, zakaj ti bodo potolaženi« (Mt 5, 5) na primer ni mogoče umeti, kaj je menjeno z izrazom *žalostni*; toda kasneje nas Kristus uči, naj ne skrbimo za nič drugega kot za božje kraljestvo in njegovo pravico – to tudi predstavi kot najvišje dobro (glej Mt 6, 33): zato pa lahko zaključimo, da z izrazom *žalostni* misli samo na tiste, ki žalujejo, ker ljudje zanemarjajo božje kraljestvo in pravico. Kajti samo zato so lahko žalostni tisti, ki ljubijo le božje kraljestvo oziroma pravico in popolnoma zaničujejo vse druge darove usode. Isto velja za besede »ako te kdo bije po desnem licu, mu nastavi še drugega« in za to, kar sledi. Če bi to Kristus zapovedal sodnikom kot zakonodajalec, bi uničil Mojzesovo po-



stavo. Pred takšno razlago pa nas sam jasno svari (glej Mt 5, 17); zato se moramo vprašati, kdo je izrekel ta ukaz ter komu in kdaj je to storil. Izrekel pa ga je Kristus, in Kristus ni bil zakonodajalec, ki postavlja zakone, ampak učitelj, ki daje nauke, saj ni imel namena (kot sem zgoraj pokazal), da popravi obnašanje na zunaj, ampak od znotraj. Tako je pač spregovoril tlačenim ljudem, ki so živeli v izprijeni državi, ki se ni menila za pravico in se je bližala propadu. To je Kristus vedel.

Isti nauk, ki ga je tu Kristus dal ob bližajočem se propadu mesta, je dal tudi Jeremija ob prvem razrušenju mesta, se pravi v zelo podobnih okoliščinah, kakor vidimo iz *Žalostink*, III, Tet in Jot. Ta nauk torej preroki učijo samo v času zatiranja, ta nauk ni bil nikoli izrečen kot zakon. Mojzes pa (ta ni pisal v času zatiranja, ampak – bodi zapaženo – je imel namen postaviti načela zdrave politične skupnosti) je zapovedal, naj se oko vrne za oko, čeprav je obsodil maščevanje in sovraštvo do drugega. Iz tega preudarka očitno sledi – v skladu s samimi temeljnimi principi svetega pisma – da ja ta Kristusov in Jeremijev nauk, ki zadeva prenašanje žalitve in to, kako se povsem prepustiti brezbožnežem, primeren samo v tistih krajih, kjer se pravica ne spoštuje, in v tistih časih, ko je ljudstvo zatirano. Nasprotno velja, da ima v zdravi politični skupnosti, v kateri je pravica zaščiten, vsakdo dolžnost, da sodniku prijavi nepravico, če pač hoče, da se ga ima za pravičnega (glej *Leviticus* 5, 1): ne iz maščevanja (glej *Leviticus* 19, 17–18), ampak z namenom, da brani pravico in zakone domovine ter da hudobija ne postane korist hudobnežev. To se povsem sklada z naravnim razumom. Mogel bi navesti še veliko tovrstnih primerov; zdi pa se mi, da jih je dovolj, da se pojasni kega misel in koristnost te metode, s katero se zdaj izključno ukvarjam.

Doslej sem pokazal, kako raziskavo izpeljati, le kadar gre za svetopisemske izjave, ki zadevajo življenjsko prakso in se jih da zato z lahkoto razbrati: zakaj z njimi v zvezi zares ni bilo nikdar nikakršne nesloge med pisci svetih knjig. Toda drugi svetopisemski nauki, predmet same spekulacije, se ne pustijo raziskati z isto lahkoto. Pot do njih je tesnejša, zakaj (kot smo videli) preroki si niso bili složni, ko je šlo za spekulacijo; tudi njihovo zapisovanje dejstev se predvsem prilagaja predsodkom njihovega časa. Zato misli kega preroka pač ne moremo izpeljati ali razložiti na podlagi jasnejših mest

kega drugega preroka, razen če ni samo po sebi popolnoma očitno, da oba preroka zagovarjata eno in isto mnenje.

Sedaj bom na kratko pojasnil, kako je v teh primerih mogoče odkriti misel prerokov v skladu s kritičnim raziskovanjem svetega pisma. Tudi pri tem moramo seveda začeti z najsplošnejšimi možnimi elementi, se pravi, da bo izhodišče predhodna analiza, izpeljana na podlagi najevidentnejših izjav svetega pisma o bistvu prerokbe, to je razodetja in njegovih temeljnih elementov; torej o bistvu čudeža in tako naprej po splošnejših temah. Nato bo treba sestopiti k mnenju vsakega preroka, odtod pa k pomenu slehernega razodetja ali prerokbe, zgodovinskih zgodb in čudežev. Svojčas sem s številnimi primeri že pokazal, kako se moramo zaščititi, da ne pomešamo misli prerokov in zgodovinopiscev z mislijo Svetega Duha in dejansko resnico: zato menim, da mi o tem ni treba na široko razpravljati. Glede pomena razodetij, to bodi le zapaženo, nas ta metoda uči raziskovati samo to, kar so preroki zares videli ali slišali, ne pa pomena ali vsebine, ki so jo hoteli izraziti s svojimi simboli. O tem namreč lahko le domnevamo; zagotovo ne bomo sposobni navesti strogih sklepov iz temeljnih principov svetega pisma.

Nakazali smo torej metodo interpretacije svetega pisma in obenem dokazali, da je to edina in najvarnejša pot do razbora njegovega pomena. Lahko priznam, da bi še bolj gotov mogel biti ta, ki bi mu bilo znano neko neizpodbitno izročilo, oziroma resnična razlaga besedila, ki izhaja od samih prerokov, kot pravijo farizejci, ali pa ta, ki bi imel nezgrešljivega papeža za interpretacijo pisem, s čimer se hvalijo rimskokatoliški verniki. Ker pa ne moremo biti gotovi niti o tem izročilu niti o nezgrešljivosti papeža, potem takem ne moremo v tem najti nikakršnega trdnega temelja. Dejansko so kristjani iz najdavnějšíh dob zavračali to avtoriteto, najstarejše judovske ločine pa ono izročilo. Če se nato preuči (da o drugem molčimo) način štetja let, ki so ga farizejci prejeli od svojih rabinov in po katerem to izročilo izhaja od Mojzesa, bomo odkrili, da je to isto štetje lažno (kot bom dokazal drugje). Zato moramo imeti to izročilo za zelo sporno. Res velja, da smo na podlagi svoje metode prisiljeni imeti za pristno judovsko izročilo, ki bi pač zadevalo pomen hebrejskih besed, pomen, ki so nam ga Judje zapustili;

toda o tem drugem izročilu ne dvomimo, ono drugo pa ostaja sporno. Zakaj nihče ne bi mogel imeti koristi od tega, da se spremeni pomen neke besede; to korist pa bi pogosto imel, kadar bi se spremenil smisel neke zadeve v celoti.

Dejansko je zelo težko spremeniti pomen neke besede; kdor bi to poskusil, bi bil prisiljen hkrati razložiti, v skladu z duhom in mislijo vsakega posebej, vsa besedila vseh piscev, ki so pisali v tistem jeziku in rabili tisto besedo v tradicionalnem smislu, ali pa bi jih moral z največjo opreznostjo ponarediti. Drugič velja, da ljudstvo sicer ohranja, kakor tudi učeni ljudje, sam jezik; toda samo učeni ohranjajo pomene besedil in knjig; z lahkoto se torej razume, kako so imeli učeni možnost, da spremenijo ali poneverijo smisel nekega besedila iz kake izredno redke knjige, ki bi jim po naključju prišla v roke, ne pa pomena izrazov. Med drugim: kdor bi hotel spremeniti pomen neke besede v splošni rabi, bi kasneje pri pisanju ali govorjenju ne mogel spoštovati novega pomena, razen za ceno velikih težav.

**160** Iz tega in iz podobnih razlogov se moremo z lahkoto prepričati, da ni bilo nikoli nikogar, ki bi si umišljjal, da bo poneveril neki jezik; večkrat pa je mogoče poneveriti misel nekega pisca tako, da se spremeni njegovo besedilo ali se ga poljubno tolmači. Ker pa je naša metoda (ki temelji na tem, da se sveto pismo spoznava preko samega svetega pisma) edina veljavna metoda, se bomo morali docela odpovedati vsemu, kar nam sama ni zmožna nuditi, da bi lahko popolnoma spoznali sveto pismo.

Zdaj pa moram razložiti, katere so težave v zvezi s to metodo, oziroma v čem je njena sposobnost doseganja popolnega in zanesljivega poznavanja svetih knjig pomanjkljiva. Kot prvo velja, da je velika težava pri uporabi te metode v potrebi po brezhibnem znanju hebrejskega jezika; tega znanja pa nimamo od kod prejeti. Kdor je nekoč gojil hebrejski jezik, ni potomcem zapustil nobenega pouka o temeljnih principih in teoriji tega jezika. Nič nismo prejeli od takih gojiteljev jezika: niti slovarja, niti slovnice, niti retorike. Po drugi strani je hebrejska država izgubila vso slavo in čast (to ni presenetljivo, saj je utrpela toliko nezgod in preganjanja) in je ohranila le nekaj ostalin jezika in besedil. Skoraj vsa imena sadov, ptic in rib in mnoga

druga so namreč izginila zaradi zoba časa. Tudi pomen mnogih imen ali glagolov, ki se pogostoma pojavljajo v bibliji, je ali povsem neznan ali pa sporen. Poleg tega nam manjka predvsem frazeologija tega jezika. Za Jude značilni reki in izrazi so bili skoraj povsem izbrisani iz človeškega spomina, pogoltnilo jih je žrelo časa. Zato ne bomo vedno mogli ob vsakem odlomku preučiti, četudi bi bilo pač zaželeno, vse pomene, ki jih lahko neki izraz zadobi v skladu z jezikovno rabo; našli bomo mnogo povedi, ki so sicer izražene v besedah, ki so nam kar se le da znane, vendar bo njihov smisel za nas ostal zelo temen in skorajda nerazumljiv. Dejstvu, da ne moremo do zadovoljivega kritičnega preučevanja hebrejskega jezika, se pridružuje še sama naravna konstitucija tega jezika. Iz nje izhaja toliko dvoumnosti, da je nemogoče odkriti kako metodo,<sup>a</sup> ki bi nas naučila, kako z gotovostjo raziskati pravi pomen vseh odlomkov svetega pisma.

Poleg vseh vzrokov za dvoumnosti, ki na splošno veljajo za vse jezike, ta jezik pozna še druge povsem svojske, iz katerih izhaja brezdanja dvoumnost. Mislim, da jih je tu vredno nakazati. V svetem pismu se večkrat pojavljajo dvoumnosti, katerih posledica so težave z besedilom, zato ker je glasove, ki jih izrekamo z istim organom, moč medsebojno zamenjati. Znano je, da so črke v hebrejski abecedi razdeljene v pet skupin; te ustrezajo petim glasovnim organom, ki uravnavajo njih izgovorjavo: ustnicam, jeziku, zobem, nebu in goltu. Tako se *alef*, *ghet*, *hgain*, *he* imenujejo goltniki in se, ne da bi se jih medsebojno razlikovalo (vsaj ne tako, da bi nam bilo znano), rabijo eden namesto drugega. Na primer *el*, ki pomeni 'k', se pogosto uporablja namesto *hgal*, ki pomeni 'nad', in tako dalje. Tako je vsak del govora pogosto dvoumen ali pa se nam zdi kak glas brez pomena. Druga vrsta dvoumnosti besedila izhaja iz mnogoterega pomena veznikov in prislovov. Na primer, *vau* je brez jasne razlike lahko kopulativen ali disjunktiven in pomeni 'in', 'toda', 'zakaj', 'vendar', 'tedaj'. *Ki* šteje sedem ali osem različnih pomenov: 'zakaj', 'čeprav', 'če', 'ko', 'ako', 'ki' itd. Tako skoraj vsi členki. Tretji vzrok in izvor številnih dvoumnosti je, da glagoli ne poznajo sedanjika, nekaterih oblik predpreteklika, prihodnjega časa in drugih časov indi-

<sup>a</sup> To je seveda nemogoče za nas, ki tega jezika nismo vajeni in ne poznamo njegove frazeologije. (Spinoza: opomba št. 7)

kativa, ki se jih zelo rabi v drugih jezikih; v imperativu in nedoločniku manjkajo vsi časi razen sedanjika, konjunktiv pa je povsem brez časov. Čeprav bi se dalo vso to pomanjkanje časov in naklonov z lahkoto, celo elegantno nadomestiti z določenimi pravili, ki izhajajo iz temeljnih principov jezika, so najstarejši pisci popolnoma zanemarjali ta pravila in indiferentno uporabljali prihodnji čas namesto sedanjika in preteklika in obratno, preteklik namesto prihodnjega časa, pa tudi povedni naklon namesto pogojnega in velednega. Ta raba je vir številnih dvoumnosti v besedilih.

Ob teh treh vzrokih dvoumnosti je treba v zvezi s hebrejskim jezikom naštetih še druga dva, ki sta veliko hujša od prejšnjih. Eden izhaja iz dejstva, da v hebrejski pisavi ni znamenj za samoglasnike, drugi pa iz navade, da deli govora niso med seboj ločeni z nobenim znakom in se ne izražajo ali izpostavljajo z razvidnostjo. Ne moremo se zadovoljiti s tistimi pikami in naglasi, ki so navadno nadomestilo za odsotnost samoglasnikov in ločil, kajti to so sredstva, ki so si jih izmislili in vpeljali ljudje iz kasnejših dob, njihove avtoritete pa pri tem ne smemo upoštevati. V resnici so starodavniki (kot izhaja iz mnogih pričevanj) pisali brez pik (to je brez samoglasnikov in naglasov), te elemente pa so dodali njihovi potomci glede na interpretacijo, ki se jim je zdela za sveto pismo primerna. Zato so naglasi in pike iz naših besedil pravcate kasnejše interpretacije in si ne zaslužijo več zaupanja ali več avtoritete od vseh drugih interpretacij. Kdor ne ve za to, ne more razumeti, zakaj naj bi se oprostilo piscu *Pisma Hebrejcem*, če je na mestu 11, 21 interpretiral besedilo *Knjige stvarjenja* 47, 31 na povsem drugačen način od tistega, ki izhaja iz punktiranega hebrejskega besedila. Se je mar moral apostol učiti smisla svetega pisma od postavljalcev pik?

Po mojem so prav zadnji največji krivci. Da bi se tega lahko vsakdo zavedel in spoznal, kako neskladnosti izhajajo iz same odsotnosti samoglasnikov, bom tu navedel obe interpretaciji. Tisti, ki je punktiral, je s svojimi znaki razbral: »in Izrael se je skrivil nad« ali (če so pač zamenjali *hgain* in *alef*, se pravi, glas iz istega organa) »na vrh postelje«; pisec *Pisma* pa »čez vrh svoje palice«, saj je očitno bral *mate* namesto *mita*, kot so brali oni: razlika je samo v samoglasnikih. Ker pri tej zgodbi pač gre samo za Jakobovo starost, ne pa za njegovo bolezen kot v naslednjem poglavju, se zdi bolj

verodostojno, da je pripovednik hotel povedati, da se je Jakob naslonil na vrh palice (na katero se seveda opirajo najbolj priletni starci), in ne na rob postelje; s tem tudi odpade nujnost domneve o zamenjavi črk. Z navajanjem tega primera nisem imel samo namena, da bi odlomek iz *Pisma Hebrejcem* uskladal z besedilom *Knjige stvarjenja*, ampak sem predvsem hotel dokazati, kako malo se smemo zanesti na moderne pike in naglase. Kdor hoče interpretirati sveto pismo brez predsodkov, je zato prisiljen, da v tiste znake posumi in na novo pregleda zadevo.

Torej (da se vrnemo k stvari) vsakdo ob tem naravnem sestavu hebrejskega jezika z lahkoto domneva, da neogibno pojavljanje številnih dvoumnosti ne dopušča vpeljave metode, ki bi jih lahko povsem razrešila. Ne moremo namreč upati, da bi bila ta razrešitev splošno mogoča na podlagi medsebojne primerjave besedil (pokazali smo, da je to edina pot, da se odkrije pravi pomen med mnogimi, ki jih lahko vsako besedilo zadobi z ozirom na rabo jezika). Dvoje je razlogov za to. Prvič, ta primerjava lahko le slučajno vodi do razjasnitve nekega besedila, kajti noben prerok ni nikoli pisal z namenom, da bi razjasnil besede drugega preroka ali svoje besede; drugič, misel nekega preroka, nekega apostola itd. lahko izpeljemo iz misli nekega drugega preroka samo z ozirom na argumentacije, ki zadevajo življenjsko prakso (kot sem na jasen način dokazal), ne pa z ozirom na spekulativne stvari ali glede na njegovo pripovedovanje zgodb ali čudežev. Z različnimi primeri bi lahko pokazal, da se pri svetih piscih pogosto pojavljajo takšni nerazložljivi odlomki, za zdaj pa bom to raje pustil ob strani in nadaljeval z navajanjem drugih težav, ki jih ta sicer resnična metoda interpretacije svetega pisma vsekakor implicira, ter z navajanjem pomanjkljivosti, ki jih sicer kaže.

Druga težava se navezuje na potrebo po kritičnem preučevanju okoliščin, ki se nanašajo na vse knjige svetega pisma; teh pa v glavnem ne poznamo. Sploh namreč ne poznamo avtorjev ali, če vam je ljubše, urednikov številnih knjig, ali pa o njih lahko vsaj izrazimo tehten dvom, kot bom bolj obširno pokazal kasneje. Niti ne vemo, ob kateri priložnosti in v katerem trenutku so bile pisane knjige, katerih piscev ne poznamo; niti ne vemo, v katere roke so te knjige prešle in v katerih izvodih je bilo vsebovano to bogastvo

različic, in nazadnje, ali so bile v različnih izvodih različne inačice. Pomembnost poznavanja vseh teh podatkov sem mimogrede poudaril na drugem mestu; tam sem namenoma izpustil nekatere opazke, ki jih zdaj moram navesti. Če se bere knjiga, ki vsebuje neverjetna ali nerazumljiva dejstva, ali knjiga, ki je napisana z največjimi nejasnostmi, in če ne vemo ne za pisca, ne za čas, ne za priložnost njene izdelave, se bomo zaman trudili, da proniknemo v njen pravi smisel. Ob popolni nerazpoložljivosti teh podatkov ne bomo mogli spoznati namere ali možne namere pisca; ko pa z njimi razpolagamo, lahko izpeljemo naše razmišljanje tako, da samemu piscu ali tistemu, za katerega je pisec pisal, ne prisodimo nič več in nič manj, kot mu je pravično prisoditi. Nasprotno pa bi se zgodilo, če bi nas vodili predsodki. Ozirali se torej ne bomo na nič, kar bi ne bilo njegova misel ali zahteva tistega časa in tistih okoliščin. Mislim, da je to vsem jasno.

Pogosto se nemreč godi, da v različnih knjigah beremo zgodbe iste narave, o katerih izrazimo zelo različne sodbe, glede na različna mnenja, ki si jih ustvarimo o njihovih avtorjih. Vem, da sem nekaj bral o človeku, imenovanem »besni Roland«, ki je imel navado leteti na krilati pošasti in v letenju prejahati vse dežele, kot se mu je pač zljubilo, in ki je menda sam poklal celo trumo ljudi in velikanov, ter še o drugih tovrstnih fantazijah, ki so z vidika razuma povsem napojmljive. Bral sem tudi podobno zgodbo o Perzeju v Ovidu in še drugo, v *Knjigi sodnikov* in *Knjigi kraljev*, o Samsonu (ki je sam in neoborožen pomoril na tisoče ljudi) in o Eliji, ki je letal po zraku in slednjič dosegel nebo s plamenečim vozom in konji. Te zgodbe so si sicer vse podobne, toda o vsaki izražamo drugačno sodbo: pravimo namreč, da prvi pisec ni hotel pisati o drugem kot o prijetnih izmišljotinah, da je drugi hotel obravnavati pesniške zadeve, da je tretjemu bilo do svetih stvari. Ta naša prepričanja niso odvisna od ničesar drugega kot od mnenj, ki jih imamo o piscu vsake zgodbe. Iz tega torej izhaja, da imamo predvsem potrebo spoznati pisce, ki so pisali na temen način ali pa so pripovedovali nepojmljive stvari, če pač hočemo razbrati njihove spise. Iz istih razlogov, da bi namreč izbrali pravilno različico temnih pripovedi, je treba vedeti, v katerem izvodu so bile različice najdene, in ali so se kdaj našle druge različice v večjem številu izvodov, v lasti oseb večje avtoritete.

Zadnjo težavo, ki jo uporaba te metode implicira v interpretaciji nekaterih knjig svetega pisma, gre pripisati dejstvu, da te knjige niso prišle do nas v istem jeziku, v katerem so bile izvorno napisane. *Matejev evangelij* in nedvomno tudi *Pismo Hebrejcem* sta bila napisana v hebrejščini, kakor se splošno misli; toda tisti zapis besedila ni prišel do nas. Sporno je tudi, v katerem jeziku je bila pisana *Jobova knjiga*. Aben Hezra v svojem komentarju trdi, da je bila ta knjiga v hebrejščino prevedena iz nekega drugega jezika in da je treba v tem iskati razloge za njeno temnost. Apokrifnih knjig glede tega ne bom načenjaj, zakaj njihova avtoriteta je mnogo manjša od prejšnjih. To so torej vse aporije te metode interpretacije svetega pisma, ki temelji na kritični zgodovini, ki jo je moč rekonstruirati. Tako zelo sem jih upošteval ob navajanju, da sploh nisem okleval trditi, da pri številnih odlomkih ali ne vemo za resnični smisel svetega pisma ali pa ga kar domnevamo brez trdnega temelja. Še enkrat pa moramo opozoriti, da nam vse te težave lahko le onemogočajo dojeti misel prerokov, ki zadeva nerazumljive stvari in predmete samih predstav, ne pa tega, kar se navezuje na dejstva, ki jih dojemamo um in ki jih zmoremo z lahkoto pojmovati.<sup>b</sup> To, kar je po svoji naravi z lahkoto pojmljivo, zares ne more nikdar biti izraženo v tako nejasni obliki, da ga ne bi več mogli z lahkoto doumeti. To pove tudi rek, da je dobremu poznavalcu potrebnih le malo besed.

Evklida, ki je pisal o preprostih in lahko umljivih zadevah, razlaga z lahkoto vsakdo v vsakem jeziku; ne čutimo namreč potrebe, da bi popolnoma obvladali jezik, v katerem je pisal, zato da bi razumeli njegovo misel in bili prepričani o pravilnosti interpretacije; dovolj nam je zgolj splošno, tako rekoč otroško poznavanje jezika. Ni nam niti treba, da bi bili obveščeni o življenju, zanimanjih in navadah pisca, niti o tem, za koga in kdaj je pisal,

<sup>b</sup> Z izrazom 'razumljive stvari' /*res perceptibiles*/ tu ne mislim samo tega, kar se dokazuje z metodo, ampak tudi to, kar sprejemamo z moralno gotovostjo, to, čemur se ne čudimo, čeprav ni dokazljivo. Evklidove izreke se nasploh razume tudi, predno se jih dokaže. Zato tako imenujemo tudi poročila o prihodnjih ali preteklih dogodkih, kadar ne prestopajo tega, kar človek na splošno verjame – tudi če se jih ne da dokazati. Isto naj velja za zakone, institucije in navade. Nasprotno pa imenujem »nerazumljive« tiste simbole in tiste zgodbe, ki presega vsako zmožnost verjetja. Toda tudi mnoge izmed teh je mogoče raziskati z našo metodo, tako da pridemo do razumevanja misli pisca, ki o njih poroča. (Spinoza: opomba št. 8).

niti o usodi njegovih spisov, niti o različicah besedila, niti o tem, kako je bila knjiga sprejeta, in nazadnje niti o tem, na kateri seji je bila sprejeta. To o Evklidu velja za vse tiste, ki so pisali o stvarih, razumljivih po sami naravi. Zato smemo zaključiti, da moremo z lahkoto doumeti misel svetega pisma glede moralnih naukov; o njihovem pomenu smo lahko gotovi na podlagi njegove rekonstruirane kritične zgodovine. Nauki resnične ljubezni so namreč izraženi v najsplošnejših besedah, saj so tudi sami obči, zelo enostavni in lahko umljivi. Ker pa sta pravo odrešenje in prava sreča v resničnem duhovnem miru, slednjega pa najdemo samo v tem, kar razumemo s popolno jasnostjo, iz tega kar najbolj očitno sledi prav neizpodbitna možnost, da dojamemo misel, ki jo sveto pismo izraža o odrešenju in sreči. Ni nam torej treba skrbeti za drugo. Kajti to drugo, ki ga je v veliki meri nemogoče dojeti z razumom ali umom, je za nas bolj predmet radovednosti kot vir koristi.

Mislím, da sem s tem prikazal resnično metodo interpretacije svetega pisma in da sem zadostno izrazil svoje mnenje o njej. Prepričan sem tudi, da zdaj vsakdo že razume, da ta metoda ne potrebuje drugega vodila kot naravno luč. Zakaj narava in sposobnost te luči je zlasti v možnosti, da se s pomočjo strogo določenih posledic izpelje in izpostavi tisto, kar je nejasno, in loči od tega, kar je znano in dano kot tako. Naša metoda ne zahteva drugega. Četudi priznamo, da ni zadostna za primerno preučevanje celotne vsebine svetega pisma, je treba vsekakor povedati, da ta pomanjkljivost ne izhaja iz metode same, ampak je odvisna od dejstva, da po tisti poti, ki jo kaže kot resnično in pravilno, ljudje niso nikoli hodili in jo prehodili. Sčasoma je postala tako težavna, skorajda neprehodna, kar se jasno vidi po težavah, ki sem jih naznačil.

Preostaja mi še, da preučim mojemu stališču nasprotna stališča. Prvo, ki se mi pri tem prikaže, je stališče tistih, ki trdijo, da naravna luč ni zadostna za interpretacijo svetega pisma: po njihovem mnenju je za to treba nadnaravne luči. Pojasnitev tega, kaj pravzaprav je ta luč, ki presega naravno, prepuščam njim samim. S svoje strani lahko samo domnevam, da so s tem poskušali priznati – sicer z nejasnimi izrazi – svojo negotovost o pravem pomenu velikega dela svetega pisma. Če namreč pretehtamo njihove razlage, bomo

ugotovili, da ne vsebujejo ničesar višjega od naravne luči, pravzaprav ničesar, kar bi ne bilo preprosto in enostavno – neka domneva. Naj se jih primerja, ako se želi, z razlagami, ki jih dajejo tisti, ki odkritosrčno priznavajo, da nimajo nobenih drugih spoznavnih pomočkov razen naravnih: odkrilo se bo, da so si razlage povsem podobne, se pravi človeške, dolgo premišljane in s trudom odkrite. Da je lažno tisto, kar ti pravijo o naravni luči, lahko sklepamo iz dveh razlogov. Prvič, težavnost interpretacije svetega pisma ni odvisna, kakor sem pač že dokazal, od nezadostnosti naravne luči, ampak samo od nemarnosti (da ne rečemo od zlobe) ljudi, ki so zanemarili kritično zgodovino svetega pisma, ko jo je bilo mogoče izgraditi; drugič, ta nadnaravna luč naj bi bila (če se ne motim, z vsesplošnim odobravanjem) dar, ki ga je Bog dopustil samo verujočim. Toda preroki in apostoli niso imeli navade pridigati samo vernikom, ampak predvsem neverujočim in brezbožnim; zato je so bili sposobni razumeti misel prerokov in apostolov. Sicer bi se zdelo, da so preroki in apostoli govorili otročičem ali detetom, ne ljudem z razumom. In Mojzes bi bil zaman zapovedal postavo, ko bi jo mogli razumeti le verujoči, saj je ti pravzaprav ne potrebujejo. Zato se mi zdi, da tisti, ki išče neko nadnaravno luč, da bi razumel misel prerokov in apostolov, pravzaprav nima naravne luči. Kako naj verjamem, da je takšnim ljudem dosojen nadnaravni božji dar?

Majmonidovo stališče je bilo povsem drugačno: menil je, da vsako mesto svetega pisma ne dopušča samo več različnih, ampak tudi več medsebojno protislovnih pomenov; menil je tudi, da ne moremo biti prepričani v resničnost nekega mesta, če nismo preverili, da glede na naš razbor ne vsebuje ničesar, kar se ne ujema z razumom ali se mu protivi. Kajti če je neko mesto v nasprotju z razumom po svojem dobesednem smislu, kolikor se lahko slednji zdi jasen, ga je treba tolmačiti v drugem smislu. To je izrecno povedano v 25. poglavju 2. dela knjige *Moreh Nebukim*, kjer je rečeno: »Vedi, če se ne ogibamo trditve, da je svet bil od vekomaj, to ni odvisno od besedil iz svetega pisma, ki govore o stvarjenju sveta. Zakaj več jih je tistih, ki učijo, kako je bil svet ustvarjen, kot tistih, ki Bogu pripisujejo telesnost; niti nismo zastrli ali zaprli poti k razlagi besedil, ki v sebi hranijo te zadeve o stvarjenju sveta; besedila bi lahko bili razložili, kot smo pač počeli, ko smo izključili božjo telesnost; morda bi se pokazalo, da je ta razlaga mnogo enostavnejša

in udobnejša, tako da bi lahko potrdili večnost sveta z lažjim dokazom od tistega, ki smo ga uporabili ob razlagi pisem, da bi izključili telesnost Boga, ki ga častimo. Dve stvari pa me silita, da tega ne storim in da v to (namreč, da je svet večen) ne verjamem: 1) Zzakaj iz očitnega dokaza sledi, da Bog ni telesno bitje in da je zato treba razložiti vsa tista mesta, ki v dobesednem smislu oporekajo temu dokazu. Kajti zagotovo v takih primerih dopuščajo drugo razlago (različno od dobesedne). Toda večnosti sveta ne dokazuje noben dokaz, zato pa ni treba delati sile pismu in ga prilagoditi dozdevnemu mnenju, kadar lahko sprejmemo kako nasprotno mnenje, potem ko nas je v to prepričal določen razlog. 2) Zakaj verovati v božjo netelesnost ni v nasprotju s temeljnimi zakoni itd. Zato pa bi verjetje v večnost sveta, tako kot jo je razumel Aristoteles, uničilo Postavo v njenem temelju itd.«

Iz teh Majmonidovih besed z vso očitnostjo izhaja, kar sem pravkar povedal. Ko bi namreč na podlagi razuma veljalo, da je svet od vekomaj, bi se ne obotavljal narediti sile pismu in ga interpretirati tako, da bi se zdela prav ta teza v njem vsebovana. Zagotovo bi bil tudi prepričan, da je sveto pismo hotelo učiti ta princip o večnosti sveta, četudi vsepovsod odkrito odklanja to interpretacijo. Ne bi torej mogel biti prepričan o pravem pomenu svetega pisma, kolikor je ta lahko jasen, dokler bi bil negotov o resničnosti dejstva, ali vsaj dokler mu ne bi bila ta jasna. Kajti dokler ni jasna reničnost nekega dejstva, ne moremo vedeti, ali se to dejstvo ujema z razumom ali mu je nasprotno, posledično pa niti, ali je dobesedni pomen resničen ali ne. Ko bi ta način postopanja ustrezal resnici, bi bil nedvomno prisiljen priznati, da se moramo pri interpretaciji svetega pisma opreti na kako sredstvo, višje od naravne luči, zakaj vsebine svetega pisma skoraj v celoti ne moremo izvesti iz temeljnih principov, znanih po naravni luči (kot sem že dokazal). Potemtakem resničnost te vsebine nikakor ne bo mogla izhajati iz tiste luči, zato pa niti resničnost pomena in misli svetega pisma; da bi dosegli ta cilj, bi se morali nujno ozreti na kako drugo vrsto razsvetljenja.

Drugič, ko bi ta način postopanja odgovarjal resnici, bi iz tega sledilo, da bi dokazov nevede ljudstvo ne moglo o svetem pismu ničesar priznavati, razen na podlagi čiste avtoritete in samega pričevanja tistih, ki se ukvarjajo s filozofijo; posledično bi bilo treba domnevati, da so filozofi nepogrešljivi

pri interpretaciji svetega pisma. S tem pa bi postali neka nova vrsta cerkvenih dostojanstvenikov ali neka kasta duhovnikov ali papežev, ki je ljudstvu prej v posmeh kot v čaščenje.

Naša metoda, čeprav zahteva poznavanje hebrejskega jezika, s tem učenjem pa se ljudstvo ne more ukvarjati, ne more biti predmet tovrstne kritike, zakaj ljudstvo (tako Judje kot pogani), kateremu so nekoč govorili in pisali preroki in apostoli, je umelo jezik prerokov in apostolov in preko njega tudi misel prerokov, čeprav ni razumelo racionalnih dokazov pripovedovanih resnic. Po Majmonidovem mnenju pa bi moralo tisto ljudstvo poznati tudi racionalne dokaze, da bi sploh moglo umeti misel prerokov. Iz značilnih potez moje metode ne izhaja po nujnosti, da bi se moralo ljudstvo zadovoljiti s pričevanjem razlagalcev: navedel sem namreč prav določen narod, ki je poznal jezik prerokov in apostolov; Majmonid pa ne more navesti ljudstva, ki bi poznalo vzroke stvari in bi prek njih umevalo misel prerokov. Kar pa zadeva današnje ljudstvo, sem že pokazal, da je vse nauke o odrešenju, tudi če ne poznaš razlogov zanje, moč z lahkoto razumeti v vseh jezikih, saj so povsem splošni in primerni za vseobčo prakso; zato je človeku iz ljudstva dovolj že to, da jih površinsko razume, da jih lahko sprejme, ne da bi segal po pričevanju razlagalcev. V vsem drugem ljudstvo deli usodo učenih.

Vrnimo pa se k Majmonidovemu stališču in ga pazljivo preučimo. Kot prvo predpostavlja, da so preroki v vsem soglašali ter da so bili izredni filozofi in teologi; njihovi zaključki naj bi namreč izhajali iz same resnice stvari, ki jo pretresajo: v drugem poglavju pa sem dokazal, da je to neresnično.

Drugič Majmonid predpostavlja, da pomen svetega pisma ne more izhajati iz svetega pisma samega, zakaj iz njega ni moč izpeljati resnice stvari (ne nudi namreč nobenega dokaza ali razlage, opremljene z definicijami in navajanjem vzrokov); zato po Majmonidu njegov pravi smisel ne more izhajati iz njega samega in ga zato ne gre iskati v njem. Da pa tudi to ni res, se vidi iz tega poglavja: z argumentacijami in primeri sem namreč pokazal, da je pomen svetega pisma moč izvesti iz samega svetega pisma in da ga je treba v njem iskati, tudi kadar gre za resnice, ki so že znane na podlagi naravne luči. Nazadnje Majmonid trdi, da je dovoljeno razlagati besede svetega pisma s pomočjo naših vnaprejšnjih mnenj, jih poljubno prilagajati

ter odvzeti sleherno vrednost dobeseednemu pomenu, četudi je povsem jasen, in ga spremeniti v pomen, kakršnega pač želimo. Ni ga takega, ki bi ne uvidel, kako je ta svoboda prekomerna in nepremišljena – ne glede na dejstvo, da se izkaže za povsem nasprotno temu, kar sem dokazal v tem in v drugih poglavjih. Pa vendarle – dopustimo mu tudi to veliko svobodo: kakšno korist bo imel od tega? Prav nobene. Na ta način namreč ne bomo mogli premeriti tistih nedokazljivih izjav, ki večinoma sestavljajo sveto pismo; še razložiti ali tolmačiti jih ne bomo mogli s tem pravilom. Z našo metodo pa bomo sposobni razložiti in z gotovostjo obravnavati mnogo tovrstnih zadev, kot sem že dokazal z argumentacijami in praktičnimi primeri. Kar se tiče tistih izjav, ki so že po svoji naravi umljive, velja, da moremo z lahkoto razbrati njihov pomen iz samega sobesedila: tudi to sem že dokazal. Zatorej je Majmonidova metoda povsem nekoristna; dodati je treba, da tako jemlje sleherno gotovost o pomenu svetega pisma tako ljudstvu, ki tega lahko prejme iz nepristranskega branja, kot vsem tistim, ki se do njega dokopljejo po drugih poteh. Iz vseh teh razlogov odklanjamo Majmonidovo stališče kot škodljivo, nekoristno in absurdno.

170

Kar zadeva izročilo farizejcev, sem že prej povedal, da ni konsistentno; avtoriteti rimskih papežev pa manjka tisto mnogo svetlejše pričevanje, ki bi ga potrebovala: to je edini razlog, da jo zavračam. Zakaj če bi rimski papeži, kot so nekoč to zmogli judovski, bili zmožni na podlagi svetega pisma trdno dokazati temelj svoje avtoritete, bi sploh ne pripisoval teže dejstvu, da so bili med rimskimi papeži tudi heretiki in brezbožneži, zakaj nekoč tudi med judovskimi ni manjkalo heretikov ali brezbožnežev, ki so postali cerkveni poglavarji z zločinskim početjem: toda v njihovih rokah je bila, po nareku pisma, najvišja moč razlaganja postave. Glej *Deveronomij*, 17, 11–12 in 23, 10 in *Malahija* 2, 8. Kolikor nam pač ne nudijo v vpogled nikakršnega podobnega pričevanja, ostaja njihova avtoriteta skrajno sporna. Nihče naj iz kakega nesporazuma v zvezi z judovskim papežem ne sklepa, da tudi krščanska vera zahteva papeža; velja namreč sprevideti, da je Mojzesova postava osnovala javno pravo države: javna avtoriteta je torej morala zanj jamčiti, da se je ohranilo. Kajti ko bi bil lahko vsakdo poljubno tolmačil javno pravo, bi ne mogla obstajati država; s tem dejstvom samim bi bila namreč uničena, saj bi javno pravo postalo zasebno. Drugače je z vero. Ta

namreč ne sestoji iz vnanjih dejanj, ampak iz preprostosti in odkritosti duha in zato ne pripada nobeni avtoriteti ali kakemu javnemu pravu. Notranja preprostost in odkritosrčnost namreč ne prihaja v ljudi po nareku zakona, niti po zapovedi javne avtoritete; na splošno velja, da sila in zakoni ne morejo nikogar prisiliti k sreči; da dosežemo to stanje, so pač potrebne ljubezniva in bratovska spodbuda, dobra vzgoja, zlasti pa osebni in svoboden razbor.

Ker ima torej vsak popolno pravico, da svobodno razmišlja o verskih zadevah, in ker pač ni moč domnevati, da od te pravice lahko odstopimo, bo vsakdo imel v lasti suvereno pravico in polnomočje, da svobodno razsoja glede vere in da si jo zato sam pojasnjuje in razlaga. Avtoriteta razlaganja zakonov in popolna pravica javnega interesa je v rokah sodnikov samo zato, ker gre pri tem seveda za javne zadeve; iz istega razloga je suverena pravica o verskih zadevah in s tem povezanih razlagah in sodbah v lasti posameznikov, kajti posameznikom pripada. Iz avtoritete hebrejskega papeža glede interpretacije civilnih zakonov ni moč izvesti avtoritete rimskega papeža glede interpretacije vere. Iz avtoritete hebrejskega papeža obratno prej izhaja, da je avtoriteta presojanja vere vsakogaršnja pravica; to nam nudi še razlog več, da dokažemo, da je naša metoda interpretacije svetega pisma res najboljša. Ker namreč suverena pravica te interpretacije ostaja v lasti posameznika, bo norma interpretacije lahko samo v naravni luči, ki je vsem lastna, ne pa v neki višji luči ali vnanji avtoriteti. Ta norma ne sme biti tako težavna, da bi jo lahko spoštovali le najbolj bistri filozofi; nasprotno, morala bo biti primerna naravi in sposobnostim, ki so skupne vsem ljudem: dokazali smo, da je naša norma prav takšna. Težave, ki jih s seboj prinaša, izhajajo (kot smo videli) iz nemarnosti ljudi, ne pa iz narave sveta.

171

## SPREMNA BESEDA

VII. poglavje Spinozove *Teološko-politične razprave* (*Tractatus theologico-politicus*) ne zaseda le osrednjega položaja v tej knjigi, ampak je središčno tudi v drugačnem oziru. V njem se namreč jasni nova podoba svetopisemske hermenevtike v duhu racionalizma in univerzalnosti razuma.

Znano je, kako si je s to kritiko biblije in biblijskih tekstov Spinoza nakopal mnogo sovražnikov – ob vseh tistih, ki jih je zaradi svoje popolne svobodomiselnosti vsekakor že imel. »Ta spis je izzval pravi škandal, njegovemu avtorju pa je prinesel reputacijo najbolj grešnega in najnevarnejšega človeka tistega stoletja.«<sup>1</sup> Delo je izšlo leta 1670 anonimno, na njem ni bilo označeno ime založnika, kraj izdaje pa je bil izmišljen. Iz Spinozove korespondence sicer izvemo, da se je pisanju *Teološko-politične razprave* posvečal že v prejšnjih letih: »Pravkar pišem razpravo o načinu, kako gledam na sveto pismo. K temu me silijo: 1. predsodki teologov; vem namreč, da predstavljajo največjo oviro za študij filozofije: zato se trudim, da jih razsvetlim in osvobodim razum najprevidnejših; 2. mnenje ljudstva o meni: stalno me obtožujejo, češ da sem brezbožen; to pa moram – kolikor mi je v moči – zavračati; 3. svoboda filozofiranja in izražanja svojih misli: to svobodo želim braniti z vsemi sredstvi, zakaj ne dopuščajo je pridigarji s svojo prekomerno avtoriteto in aroganco.«<sup>2</sup> V teh besedah se v osebni luči strnjeno odražajo temeljna idejna vodila traktata, na podlagi katerih je moč *Teološko-politično razpravo* okvirno razdeliti na tri sicer medsebojno povezane miselne sklope. V prvem je Spinozova poglobljena skrb opis in pojasnitev narave domišljije in predstav z ozirom na religijo. Mislec dokazuje, da so domišljija in predstave, povezane z verskim, vzrok predsodkov, hkrati pa nekakšna obča struktura razuma. Zato nas nagovarja, da bodisi raziščemo sposobnosti razuma bodisi preučimo možnost, da se ta razum spremeni v vir svobode. Drugič velja, da je pravilna raba razuma povezana s težavami, »svoboda« večine pa je le sad »popravljenih domišljij« in je zaradi tega ni. Velja torej ustvariti ali braniti politično in civilno družbo, ki bi omogočala in jamčila »pravo svobodo«. Tretjič je treba poudariti, da tako svobodo v svobodni državi neprenehoma ogrožata vraževska aroganca in oblastilnost teoloških krogov in na vero opirajočih se sil, ki bi si rade podredile

<sup>1</sup> R. Šajković, *Filozofija Barucha de Spinoze* (prev. B. Borko), v: Spinoza, *Etika*, Ljubljana 1988, str. 7.

<sup>2</sup> Spinoza, 30. pismo (Oldenbergu, sept.–okt. 1665). Treba je sicer poudariti, da Spinoza ni bil edini, ki je v tem (za Holandsko) nemirnem času izražal tovrstne misli: prim. npr. P. van Hoove (De la Court), *Interest van Holland*; Lucius Antistius Constans (najverjetneje psevdonim pravkar omenjenega P. van Hooveja), *De Jure Ecclesiasticorum*; L. van Velthuysen, *Munus pastorale*; L. Meyer, *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* idr.

vsako drugo politično in civilno avtoriteto. Obramba svobode zahteva dokaz o izvoru vraževnosti in njenih posledicah, na podlagi katerega je moč nakazati temelje prava in državnosti ter osnovne pogoje za red in mirno sožitje. Mogoče je trditi sledeče: *Teološko-politična razprava* razvija v javnem smislu to, kar peti del *Etike* obravnava v osebni – pozitivno analizo človeške svobode.

Če druga točka iz navedenega odlomka 30. pisma v nekem smislu ponuja uvid v notranje vzgibe, ki so Spinozo spodbudili k pisanju, in razsvetljuje razpravo kot novo, vseobčo *Apologia para justificarse*, prva in tretja točka predstavljata – v različnih oblikah – nosilna tramova sicer eksplicitno ne nakazane delitve samega spisa na dva dela. Prvi del, ki zaobjema poglavja od 1 do 15, zadeva preučitev teološkega predsodka o prednosti razodetja pred naravnim spoznavanjem; Spinoza tu dokazuje samostojnost, neodvisnost in dostojanstvo razuma. V drugem delu je moč na podlagi doseženih izsledkov izpeljati kritiko predsodka, da se mora civilna oblast podrežati verski. Pravice naravnega spoznavanja, dokazane v prvem delu, predstavljajo utemeljitev izvora in narave samostojne civilne in politične družbe kot prostora svobode.

Spinoza se v prvem delu s teološkim predsodkom ne bori s pomočjo racionalnega spoznavanja samega na sebi: pravi namreč, da je mogoče mirno sprejeti pričevanja o razodetju, ne pa jih razumsko utemeljiti (oz. zavrniti), sklicujoč se na prva in najvišja počela. »Spinoza se zato pravzaprav najprej postavi na raven teologije in se zazre v isti vir spoznavanja, ki ga priznava teolog; iz njega pa izvede dokaz o možnosti in avtonomiji naravnega spoznavanja. Če je v drugem delu *Etike* sama možnost razuma kot adekvatnega spoznanja tega, kar je vsem telesom skupno, izpeljana iz predstavnostne strukture duha, filozof zdaj na podoben način iz največjega slovstvenega pričevanja zgodovinske misli Zahoda izvede sam dokaz možnosti razuma in pravice do svobode.«<sup>3</sup> Kriterij interpretacije svetega pisma mora zato biti sveto pismo kot tako. Spinoza zato najprej pregleda nekatere značilne svetopisemske teme, na podlagi njihove analize pa nato predstavi novo eksegetično teorijo svetopisemskih spisov.

<sup>3</sup> F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari 1983, str. 90.



V prvem in drugem poglavju *Teološko-politične razprave* se mislec loteva vprašanja preroštva in prerokov, preko njega pa pravzaprav preuči naravo, moč in meje domišljije (predstav). Iz svetega pisma je mogoče neposredno izpeljati, da je »prerokba ali razodetje gotovo spoznanje neke stvari, ki ga je Bog razodel ljudem«. Toda če je Bog vzrok in vir naravnega spoznavanja vsega, je moč trditi, da je veljavna tudi interpretacija božjega duha in božjih naredb, ki sloni na principih, skupnih vsem ljudem. Prerokbe se vršijo v besedah in podobah: to pomeni, da se odvijajo v domišljiji kot območju predstav. Zato preroško videnje ni samemu sebi jamstvo, saj ne temelji na evidenci; gotovost prerokov sloni na živih predstavah, zunanjih znamenjih in nagnjenosti duha k dobremu. Če so prerokbe zapisane predstavam, se tudi razlikujejo od človeka do človeka. V preroških knjigah zato ni univerzalnih spoznanj, so le norme življenjske prakse, ki merijo na pravico, milost, ljubezen.

Od tretjega do šestega poglavja se dokazuje potreba po ločevanju med filozofijo in teologijo. Spinoza pokaže, kako Judom ni bilo dano jasno in razločno poznavanje Boga. Boga so si predstavljali kot kakega človeškega kralja; njegovih razodetij niso imeli za večne resnice, ampak za ukaze in zapovedi, zato so jih tudi zabeležili in spoštovali kot božjo postavo. »Tako so si Boga predstavljali kot vladarja, zakonodajalca, kralja, milostljivega, pravičnega itd., čeprav so vsi ti le atributi človeške narave, ki jih je treba povsem razločiti od božje«. Ko bi Boga pač spoznavali s čistim razumom, bi doumeli, da se v Bogu volja ne razlikuje od uma; vse, kar Bog stori, po nujnosti izhaja iz moči njegove narave. Zato bi doumeli, da obstaja neka božja postava, skupna vsem ljudem in spoznatna po samem razumu, ki ne zahteva obredov, temveč uči, da je treba Boga spoznavati in ljubiti v svobodi. V šestem poglavju Spinoza obravnava čudeže: ljudstvo verjame v čudeže, ker si predstavlja, da s čudeži Bog posega v naravo in s tem dokazuje svojo oblast. Dejansko je vprašanje o čudežih filozofsko vprašanje. Je mar mogoče, da se v naravi lahko dogodi nekaj, kar je v nasprotju z njenimi zakoni ali jim vsaj ne sledi? Ker se v Bogu um, volja in narava enačijo – odgovarja Spinoza – »se nič ne godi proti naravi, temveč se narava giblje po svojem večno zastavljenem in nespremenljivem redu«. Z izrazom 'čudež' se zato misli »dejstvo, za katerega se ne zna razložiti naravnega vzroka ob

primerjavi z drugo običajno stvarjo, ali tega vsaj ne zna storiti, kdor ga pripoveduje ali zapisuje«. Čudeži se ne bodo zdeli več taki, to je čudeži v običajnem smislu, »če se sveto pismo pravilno tolmači«. Najprej Spinoza prikaže uporabo svoje metode, potem pa opisuje principe njenega delovanja.

V sedmem poglavju Spinoza obravnava temeljne elemente metode interpretacije. Na to knjigo, ki ji je posvečen pričujoči prevod, se bomo seveda vrnili kasneje in skušali predstaviti najznačilnejše poteze Spinozove biblijske hermenevtike.

Od osmega do desetega poglavja Spinoza postavi v pretres knjige Stare zaveze in jih na podlagi svoje svetopisemske filologije označi za neenotne v časovnem smislu; v enajstem poglavju zatrdi, da apostoli svojih pisem niso pisali kot preroki, ampak kot učitelji: svoje nauke so namreč predstavili tako, da bi bili dostopni razumu in vsem umljivim. V dvanajstem poglavju pokaže, da se biblija imenuje 'sveto pismo' in 'božja beseda' samo zaradi tega, ker spodbuja k pravi veri: ljubiti Boga nad vse in svojega bližnjega kakor samega sebe. V trinajstem poglavju dokazuje, da »sveto pismo uči samo najenostavnejše stvari in meri zgolj na pokornost; niti o božji naravi ne uči ničesar, kar bi ljudje ne mogli posnemati z določeno ravniyo življenja«. Sveto pismo namreč ne uči ved ali znanosti, ampak pravičnost in milost; zahteva le, da se Boga uboga z ljubeznijo do bližnjega. Ljudje naj se zato ne sodijo po svojih mnenjih, ampak po svojih delih.

V štirinajstem in petnajstem poglavju Spinoza razmišlja, kako je z vero. Potem ko je dokazal, da sveto pismo uči pokornost, lahko zdaj trdi, da je vera samo poznanek Boga, brez katerega bi pokornosti ne bilo; če se postulira pokornost, se postulira tudi ta pojem. Iz tega sledi: »1. vera ni zdrava sama na sebi, ampak samo z ozirom na pokornost (...); 2. kdor je zares pokoren, ima po nujnosti pravo in zdravo vero (...); vera bolj kot dogme o resnici zahteva dogme o milosti«. Zato so lahko vse dogme univerzalne vere zaobjete v eni sami: »Obstaja najvišje Bivajoče, ki ljubi pravičnost in milost. Da bi se odrešili, se mu morajo vsi pokoravati in ga častiti s čaščanjem pravičnosti in ljubezni do bližnjega«. Spinoza navaja, da gotovost v to

načelo ni matematične, ampak npravstvene narave; v tem je tudi koristnost in nujnost svetega pisma. V tem oziru je biblija prinesla ljudem veliko olajšanje. »Vsi smo namreč brez izjeme sposobni biti pokorni; glede na celoto človeškega rodu pa je le malo takih, ki si pridobijo krepost samo pod vodstvom samega razuma; zato bi, če bi pač ne imeli pričevanja svetega pisma, morali dvomiti o rešitvi skoraj vsakogar«.

Z drugega dela *Teološko-politične razprave* se dviguje Spinozov spev svobodi. Šestnajsto in sedemnajsto poglavje predstavljata oris teorije prava in državnosti, ki se razvije iz naslednjega razmišljanja: vsakdo ima pravico, da biva in dela na določen način, kolikor ga opredeljuje narava; zato ima polno pravico do tega, kar je v njegovi moči, ne glede na to, kaj ga vodi (razum, nagon, itd.); ta pravica je utemeljena na najvišji pravici slehernega bivajočega, da se ohranja in si išče korist; v sili razmer se je sleherni človek odrekel svoji pravici do vsega, da bi imeli skupno isto pravico do vsega; zakon človeške narave ja namreč izbrati najmanjše zlo in najboljše dobro; družba mora biti zgrajena tako, da bi vsak morebitni prelom obveze bolj škodil kot koristil (večine ljudi ne vodi razum); najvišjo oblast ima ta, ki lahko druge kakorkoli prisili k spoštovanju obveze; kadar se pravice posameznikov premestijo na družbo v celoti, imamo demokracijo. Demokratični ustroj se zdi najnaravnejši in najbolj ustreza svobodi; zasebno pravo ni nič drugega kot zajamčena svoboda; nihče ni zmožen razdati vseh svojih pravic, saj mu bodo ostale pravice, ki izhajajo iz same človeške narave; zato ne bo nikoli povsem absolutne oblasti; naravno pravo ni podrejeno božjemu pravu; vsi so dolžni iz zaprisežene zvestobe državi spoštovati vse, kar ta določa tudi v verskem smislu. Osemnajsto in devetnajsto poglavje dokazujeta, da je za državo pogubno, če sta verski oblasti dodeljeni priprava zakonov in upravljanje pravosodja. Dvajseto poglavje dokazuje, da ni oblasti, ki bi ji bilo dovoljeno ljudi oropati osnovnih osebnih pravic; spomnimo se lahko znamenite misli, ki se jo v duhu spoštovanja in strpnosti pogosto navaja: »Vsakemu državljanu bodi dovoljeno ne samo misliti, kar hoče, ampak tudi povedati, kar misli«.

Sedmo poglavje *Teološko-politične razprave* je več kot le predlog nove hermenevtike svetega pisma, ki naj preuči sveta besedila v luči filologije;

Spinoza trdi, da je njegova filološka pot skozi tekst edina prava metoda: »Saj je naša metoda (...) edina veljavna metoda ...« Veljavnost tega stališča se opira na dejstvo, da je »lahko norma svetopisemske eksegeze edinole obča luč razuma«. Ta luč razuma kot temeljni uvid svetopisemske kritike se vsekakor razliva tudi v čas po Spinozi; v tem smislu je filozof predhodnik racionalističnega XVIII. stoletja, na primer Ernestijevega izkustva bistvene homogenosti svetega pisma in drugih besedil (»pravi smisel svetega pisma je treba določati prav tako, kakor se preverja katero koli drugo besedilo«<sup>4</sup>) ali Lessingovega slavospeva določilnosti razuma.<sup>5</sup>

V duhu svojega racionalističnega naziranja Spinoza vzporeja spoznavanje svetega pisma in spoznavanje narave. Spoznavna diskriminanta je sila evidence; območje njenega delovanja je prostor dejstev, tako zapisanih kot naravnih – tako bi lahko parafrazirali, z ozirom na hermenevtične poteze *Teološko-politične razprave*, znamenito 7. pravilo II. dela Spinozove *Etike*.

Svetemu pismu se zato ne sme prisojati ničesar, kar ne bi z največjo evidentnostjo izhajalo iz svetega pisma kot takega. Razločevati pa je treba tudi znotraj vsega, kar pristno izhaja iz svetega pisma. Božja beseda nam na primer prinaša moralne nauke, ki jih lahko razum zaradi njihove prozornosti dojame izven ravni zgodovinskega; smisel božjih zapovedi razumemo tudi, kadar jih ne navezujemo na zgodovinske okoliščine. Podobni nauki imajo zato nadzgodovinsko veljavo, njihov prostor je »železni mir« trajnih formul. Njihova očitnost, skorajda geometrijska razklenjenost evidence, jih zato upoveduje na najpreprostejši način. Sveto pismo pa ne prinaša samo moralnih naukov; pripoveduje tudi zgodbe, poroča o dogodkih. Pripoved je včasih ovita v nerazumljive izraze ali nejasne besedne sklope. Večkrat jih ne razumemo, ker smo preveč navezani na svoje, sodobne predstave. Treba jih je raziskati. Imanentistična raven razbora svetopisemskih vsebin *iuxta propria principia* ne odklanja filologije, marveč jo zahteva kot dopolnilo in zdravilo zoper anahronizem. Odlomke, ki niso jasni sami na sebi, je treba raziskati s pomočjo razčlenjene metodologije. Ogrodje te metodologije tvo-

<sup>4</sup> J. A. Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, Leipzig 1761, str. 79.

<sup>5</sup> Prim. G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes in der Kraft* (1777) ali *Das Christentum der Vernunft* (1753).

rijo: kritična zgodovina svetega pisma, ki naj obravnava življenje, navade in namere vsakega pisca svetih spisov; poznavanje hebrejščine, ki je še posebej problematično; zgodovinski pregled nad historičnimi dejstvi, ki jih biblija navaja. Pot v spoznavanje svetega pisma se torej stalno sooča s težavami, ki jih osvetli racionalni vir metode. Vse te težave pa lahko zakrivajo le nebi-stveno; bistvenega ne morejo zatreti. »Vse te težave nam lahko le onemo-gočajo dojeti misel prerokov, ki zadeva nerazumljive stvari in predmete samih predstav, ne pa tega, kar se navezuje na dejstva, ki jih dojema um in ki jih zmoremo z lahkoto pojmovati. To, kar je po svoji naravi z lahkoto pojmljivo, zares ne more nikdar biti izraženo v tako nejasni obliki, da ne bi moglo biti z lahkoto doumeto«. Toda prav to nebi-stveno razpira raven hermenevtično zgodovinskega. »Nujnost historične interpretacije 'v duhu avtorja' torej izhaja iz nerazumljivega značaja vsebine. V Evklidovem primeru nihče niti v sanjah ne zahteva, naj razlagalec preuči *vita, studium et mores*; to velja tudi za moralni smisel svetega pisma (*circa documenta moralia*). Če pa gre (...) za nerazumljive stvari (*res imperceptibiles*), je njihovo razumevanje odvisno (...) od umetja avtorjevega namena.«<sup>6</sup> 'Naravnost' razumevanja svetega pisma opredeljuje tako posrednost kot neposrednost um-ljivosti. Kar je neposredno umljivo, ne potrebuje drugega kot razum; kar pa se ne da razumeti posredno, zahteva pot zgodovinskega. To je »posredna pot zgodovine«,<sup>7</sup> ki jo Gadamer nakaže tudi pri Spinozi. Na tej poti, ki se izgublja v geometrijah paralelizma kot nekakšna »optična refleksija«, Spi-nozova hermenevtika paradoksalno zadobi razsežnost pomenljivosti v iz-gubi svoje univerzalne sile.<sup>8</sup>

*Prevod in spremna beseda: Jan Bednarik*

<sup>6</sup> H. G. Gadamer, *Warheit und Methode*, Tübingen 1960, str. 219.

<sup>7</sup> H. G. Gadamer, *Warheit und Methode*, Tübingen 1960, str. 220.

<sup>8</sup> Prim. R. Piepmeier, *Baruch de Spinoza: Vernunftanspruch und Hermeneutik*, v: U. Nassen, *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1982, str. 41.

## Wilhelm Dilthey

# ZGRADBA ZGODOVINSKEGA SVETA V DUHOSLOVNIH ZNANOSTIH

PRVA ŠTUDIJA

179

### PSIHIČNI STRUKTURNI SKLOP

Duhoslovne znanosti tvorijo spoznavni sklop, ki si prizadeva za predmetnim in objektivnim spoznanjem prepletenosti človekovih doživljajev v človeško-zgodovinsko-družbenem svetu. Zgodovina duhoslovnih znanosti kaže ne-nehno spopadanje s tu pojavljajočimi se težavami: V določenih mejah se jih postopno premaguje in raziskovanje se, četudi od daleč, približuje cilju, ki mu vztrajno sledi vsak resnični raziskovalec. Raziskovanje možnosti takš-nega predmetnega in objektivnega spoznanja je temelj duhoslovnih zna-nosti, s katerimi se ukvarjamo v nadaljevanju.

Človeško-zgodovinski svet, s katerim se soočamo v duhoslovnih znanostih, ni nekakšna kopija zunaj njih obstoječe stvarnosti. Kopija namreč ne more vzpostaviti spoznanja: to je in ostaja vezano na svoja sredstva zrenja, raz-u-mevanja in pojmovnega mišljenja. In duhoslovne znanosti tudi nočejo vzpo-staviti takšne kopije. Nasprotno, v njih se to, kar se je zgodilo in se dogaja,

to, kar je enkratno, naključno in trenutno, navezuje na vrednostni in smiselni sklop; napredujoče spoznanje skuša čim globlje prodreti v ta sklop, v svojem zajemanju le-tega postaja čedalje bolj objektivno, ne da bi lahko sploh kdaj odpravilo svoje osnovno bistvo, da namreč lahko ravno to, kar je, vselej izkuša le s podoživljanjem, naknadnim konstruiranjem, povezovanjem, ločevanjem, v abstraktnih povezavah, v neksusu pojmov. In pokazalo se bo, da se lahko tudi zgodovinski prikaz tega, kar se je nekoč zgodilo, objektivnemu dojetju svojega predmeta približuje le na podlagi analitičnih znanosti posameznih smotrnostnih sklopov v mejah sredstev razumevanja in miselnega zajemanja.

To spoznanje samih dogajanj, v katerih se oblikujejo duhoslovne znanosti, je obenem tudi pogoj razumetja njihove zgodovine. Iz nje spoznavamo razmerje posameznih duhoslovnih znanosti do koeksistence in zaporedja doživljanja, ki sta njihova podlaga. V njej vidimo skupno stremljenje za tem, da bi se v njeni totalnosti razložilo vrednostni in smiselni sklop, ki je temelj tej koeksistenci in zaporedju doživljanja, in na njegovi podlagi nato omogočilo dojetje posameznega. In iz teh teoretičnih temeljev obenem tudi razumemo, da sta stanje zavesti in horizont neke dobe vselej pogoja za to, da ta doba na določen način gleda zgodovinski svet: Možnosti stališč zgodovinskega gledanja bodo tako rekoč pretekale skozi obdobja duhoslovnih znanosti. In razumljivo bo postalo tudi tole: Razvoj duhoslovnih znanosti mora spremljati njihovo logično-spoznavnoteoretsko samoovedenje – namreč filozofska zavest o tem, kako se iz doživljanja tega, kar se je zgodilo, oblikuje nazorno-pojmovni sklop človeško-družbeno-zgodovinskega sveta. Zatorej se nadejamo, da bodo razprave v nadaljevanju prispevale k razumevanju teh in drugih dogajanj v zgodovini duhoslovnih znanosti.

## I. NALOGA, METODA IN DISPOZICIJA UTEMELJITVE

### 1. Naloga

Za utemeljitev duhoslovnih znanosti seveda ni mogoč noben drug postopek kot postopek, ki se uporablja v utemeljevanju védenja. Če bi obstajala teorija

védenja, ki bi dosegla splošno priznanje, bi šlo tu le za njeno uporabo v duhoslovnih znanostih. Toda takšna teorija je najmlajša med znanstvenimi disciplinami. Kant je bil prvi, ki je njen problem dojel v njegovi splošnosti, Fichtejev poizkus združitve Kantovih rešitev v popolno teorijo je bil preuranjen in na tem področju si ti poizkusi danes stojijo nasproti ravno tako nespravljivo kot na področju metafizike. Tako preostane le to, da s celotnega področja filozofskega utemeljevanja izločimo sklop, ki zadostuje nalogi utemeljitve duhoslovnih znanosti. Nevarnosti enostranskosti v tem razvojnem stadiju teorije védenja ne more uiti prav noben poizkus. Vendar pa ji je ta postopek toliko manj izpostavljen, kolikor splošneje je razumljena naloga te teorije in kolikor popolneje se uporabljajo vsa sredstva za njeno reševanje.

In ravno to hkrati zahteva posebna narava duhoslovnih znanosti. Njihova utemeljitev se mora nanašati na vse razrede védenja. Zaobsegati mora področja spoznavanja stvarnosti, postavljanja vrednot, določanja smotrov in postavljanja pravil. Posamezne duhoslovne znanosti so sestavljene iz védenja o dejstvih, o veljavnih občih resnicah, o vrednotah, smotrih in pravilih. In človeško-družbeno-zgodovinsko življenje samo v sebi neprestano napreduje iz dojemanja stvarnosti do vrednostnih določil in od tod naprej do postavljanja smotrov in pravil.

Če zgodovina predstavlja zgodovinski proces, se to vselej dogaja z izbiro tega, kar je ohranjenega v izviroh, in to izbiro vselej določa ocena vrednosti dejstev.

To razmerje je še očitnejše v znanostih, ki imajo za svoj predmet posamezne kulturne sisteme. Življenje družbe se razčlenjuje v smotrnostne sklope in posamezni smotrnostni sklop se vselej uresničuje v dejanjih, vezanih na pravila. Te sistematične duhoslovne znanosti sicer niso le teorije, v katerih kot dejstva družbene stvarnosti nastopajo dobrine, smotri in pravila. S tem ko teorija sama nastane iz refleksije in dvoma o lastnostih te stvarnosti, o vrednotenju življenja, o najvišjem dobrem, ohranjenih pravicah in dolžnostih, je obenem tudi prehodna točka na poti do pridobitve smotrnostnih določil in norm za ureditev življenja. Politična ekonomija ima svoj logični temelj v teoriji vrednosti. Pravna znanost mora iz posameznih pozi-

tivnih pravnih postavk prodreti do v njih vsebovanih splošnih pravnih pravil in pravnih pojmov in slednjič naleteti na probleme, ki zadevajo odnose vrednotenja, postavljanja pravil in spoznavanja stvarnosti na tem področju. Je mar v prisilni oblasti države treba videti izključni pravni razlog pravne ureditve? In če naj splošno veljavna načela dobijo svoje mesto v pravu, mar imajo svojo utemeljitev v volji imanentnem pravilu njene vezanosti, ali v postavljanju vrednot, ali v umu? In enaka vprašanja se pojavijo tudi na področju morale, še več, pojem absolutno veljavne vezanosti volje, ki jo označujemo z izrazom najstvo, predstavlja pravzaprav glavno nalogo te znanosti.

Utemeljitev duhoslovnih znanosti se mora zato enako razširiti na vse razrede védenja, kot to zahteva splošna filozofska utemeljitev. Kajti filozofska utemeljitev se mora raztezati na vsako področje, v katerem se zavest otrese avtoritativnega in si s stališča refleksije in dvoma prizadeva priti do veljavnega védenja. Filozofska utemeljitev mora najprej utemeljiti védenje na področju predmetnega dojetja. Naivno zavest o predmetni stvarnosti in njenih lastnostih namreč zdaj presežemo, znanstveno spoznanje poizkuša iz čutno danega izpeljati predmetno ureditev, skladno z zakoni, in slednjič nastane problem dokazovanja objektivne nujnosti postopkovnih načinov spoznavanja stvarnosti in njihovih rezultatov. Takšno utemeljitev pa potrebuje tudi naše védenje o vrednotah. Kajti življenjske vrednote, ki se pojavljajo v občutju, so predmet znanstvene refleksije in iz nje tudi tu nastane naloga, proizvesti objektivno nujno védenje; ideal njegove dovršitve bi bil dosežen, če bi teorija življenjskim vrednotam z nespremenljivim merilom določala njihovo mesto – gre torej za staro, že mnogokrat obravnavano vprašanje, ki se je prvič pojavilo kot vprašanje po najvišjem dobrem. Takšna filozofska utemeljitev pa konec koncev ni nič manj potrebna tudi za področje določanja smotrov in postavljanja pravil. Kajti refleksija razstavlja tudi smotre, ki si jih postavlja hotenje, in pravila, ki jih človek sprva prejema iz tradicije nravi, religije in pozitivnega prava in na katera je vezano hotenje. Duh mora iz samega sebe tudi tu proizvesti veljavno védenje. Življenje povsod pripelje do refleksij o tem, kar je v njem postavljenega, refleksija pa pripelje do dvoma, in če naj se nasproti dvomu uveljavi življenje, se lahko mišljenje konča šele v veljavnem védenju.

Na tem temelji vpliv mišljenja v vseh načinih zadržanja življenja. Bojujoč se vselej znova z življenjskim občutkom in genialno intuicijo, se ta vpliv zmagoslavno uveljavlja, saj vendar izvira iz notranje nujnosti, da v neprestanem spreminjanju čutnih zaznav, želja in čustev stabilizira neko trdnost, ki omogoča stanoviten in enoten način življenja.

To delo poteka v vseh oblikah znanstvenega razmišljanja. Konec koncev pa je funkcija filozofije, da na združujoč, posplošujoč in utemeljujoč način dovrši to znanstveno razmišljanje o življenju. Tako mišljenje nasproti življenju zadobi svojo določeno funkcijo. Življenje v svojem mirnem teku neprestano proizvaja najrazličnejše realnosti. To, kar nam je na najrazličnejše načine dano, naplavlja na obale našega malega jaza. Taisto spreminjanje proizvaja najrazličnejše vrednote – čutne, religiozne in umetniške življenjske vrednote – tudi v našem emocionalnem in nagonskem življenju. In v spreminjajočih se razmerjih med potrebami in sredstvi njihovega zadovoljevanja nastane proces določanja smotrov. Oblikujejo se smotrnostni sklopi, ki prepredejo celotno družbo ter zaobjamejo in določijo vsak njen člen: zakoni, določbe ali verski predpisi delujejo kot prisilne sile in določajo posameznika. Tu je naloga mišljenja, da dojame v zavesti obstoječe odnose v teh realnostih življenja in med njimi ter da iz posameznega, naključnega, danega, ki pride tako do čiste, jasne zavesti, napreduje do v njej vsebovanega nujnega in splošnega sklopa. Mišljenje lahko le povečuje energijo ovedenja z ozirom na realnosti življenja. Na doživljeno in dano je vezano z notranjo prisilo. In filozofija je le najvišja energija ovedenja: Kot zavest o vsaki zavesti in védenje o vsem védenju. Tako konec koncev problematizira vezanost mišljenja na oblike in pravila, po drugi strani pa tudi notranjo prisilo, ki mišljenje veže na dano. To je zadnja in najvišja stopnja filozofskega samoovedenja.

Če problem védenja zajamemo v tem obsegu, moramo njegovo rešitev v teoriji védenja označiti kot filozofsko samoovedenje. In to bo sprva izključna naloga utemeljevalnega dela filozofije; iz te utemeljitve izraščata enciklopedija znanosti in nauk o svetovnih nazorih in v njima se dovršuje delo filozofskega samoovedenja.

## 2. Naloga teorije védenja

To nalogo filozofija sprva rešuje kot utemeljitev ali kot teorijo védenja. Danost so zanjo vsi miselni procesi, ki jih določa smoter proizvodjanja veljavnega védenja. Njena naloga je konec koncev odgovoriti na vprašanje, ali in v kolikšni meri je védenje mogoče.

Če vem, kaj razumem z védenjem, se le-to od golega predstavljanja, domnevanja, vpraševanja ali zatrjevanja razlikuje po zavesti, s katero se tu pojavlja vsebinskost: v njej je vsebovana objektivna nujnost kot splošni karakter védenja.

V tem pojmu objektivne nujnosti sta dva momenta, ki tvorita izhodišče teorije védenja. Prvi moment predstavlja evidentnost, ki se drži pravilno izvršenih miselnih procesov, drugi moment pa je vsebovan v karakterju zavedanja realnosti v doživljaju ali v nravi danosti, ki nas veže na zunanje zaznavanje.

## 3. Tu uporabljena metoda utemeljitve

Metoda reševanja te naloge je v vračanju s smotrnostnega sklopa, ki je usmerjen na proizvodjanje objektivno nujnega védenja v njegovih različnih področjih, k pogojem, ki določajo dosego tega cilja.

To analizo smotrnostnega sklopa, v katerem naj bi se proizvodjalo védenje, je treba razlikovati od analize, ki poteka v psihologiji. Psiholog raziskuje psihični sklop, na podlagi katerega se pojavljajo sodbe, izrekajo stvarnost in resnice z občo veljavnostjo. Ugotoviti hoče, kakšen je ta sklop. Med njegovim razčlenjevanjem miselnih procesov lahko seveda pride tako do zmot kot do njihovega odpravljanja; procesa spoznavanja namreč brez teh vmesnih členov, zmote in njene odprave, ne bi bilo mogoče niti opisati niti pojasniti v njegovem nastajanju. Tako je v določenem oziru njegovo stališče enako kot naravoslovčevu stališče. Oba hočeta zgolj videti to, kar je, in nimata nič opraviti s tem, kar naj bi bilo. Pri tem pa je med naravoslovcem in psihologom vendar bistvena razlika, ki jo pogojujejo lastnosti tega, kar jima je dano. Psihični strukturni sklop ima subjektivno imanenten teleološki

karakter, kar pomeni, da je v strukturnem sklopu, s katerim se bomo še podrobneje ukvarjali, prisotna neka težnja za smotrom. S tem ni še nič povedano o objektivni smotrnosti. Ta subjektivno imanentni teleološki karakter dogajanja je tuj zunanji naravi kot taki. Imanentno objektivno teleologijo se v organski svet kot fizični svet vnaša iz duševnega doživljaja zgolj kot način zajemanja. Nasprotno pa je subjektivno imanentni teleološki karakter v psihičnih načinih zadržanja in njihovih strukturnih odnosih dan znotraj psihičnega sklopa. Vsebovan je v neksusu samih dogajanj. Ta značilnost duševnosti, skladno s katero je v njegovi strukturi zasnovana smotrnost (moja razprava o opisni psihologiji, str. 69 isl. [Zbrani spisi V, 207 isl.], se uveljavlja v predmetnem zajemanju kot temeljnem psihičnem zadržanju, v obeh glavnih oblikah zajemanja, namreč v obliki doživljajev in zunanjih predmetov ter v hierarhičnem zaporedju oblik reprezentacije. Kajti oblike reprezentacije so hierarhično povezane v smotrnostnem sklopu tako, da predmetno v njih prihaja do vedno bolj popolne, zavestne reprezentacije, ki čedalje bolj ustreza zajemalnim zahtevam predmetnega dojetanja in čedalje bolj omogoča umeščanje posameznega predmeta v primarno dani celotni sklop. Tako že vsak doživljaj našega predmetnega zajemanja vsebuje težnjo za dojetanjem sveta, ki temelji na celotnem sklopu psihičnega življenja. S tem je že v psihičnem življenju dano načelo izbire, po katerem se izbirajo ali zavračajo reprezentance. In sicer glede na to, kako se umeščajo v težnjo za zajemanjem predmeta v njegovi povezavi [s] svetom, ki je primarno dana v čutnem horizontu zajemanja. Tako je v psihični strukturi že utemeljen teleološki sklop, ki je usmerjen v zajemanje predmetnega in je nato v teoriji védenja povzdignjen v jasno zavest. Vendar pa se teorija védenja s tem ne zadovolji. Vprašuje, ali načini zadržanja, ki so prisotni v zavesti, resnično dosegajo svoj cilj. Njena merila za to so najvišje postavke, ki abstraktno izražajo zadržanje, na katero je vezano mišljenje, če hoče dejansko uresničiti svoj smoter.

## 4. Izhodišče v deskripciji dogajanj, v katerih nastaja védenje

Tako se pokaže, da je nalogo vedoslovja mogoče rešiti le na podlagi zrenja psihološkega sklopa, v katerem empirično sovpadajo dejavnosti, na katere je vezano proizvodjanje védenja.

Med psihološko deskripcijo in teorijo védenja nastane potemtakem tole razmerje: Abstrakcije teorije védenja se nanašajo nazaj na doživljaje, v katerih se védenje izoblikuje v dvojni obliki in skozi različne stopnje. Predpostavljajo uvid v procese, s katerimi se na podlagi zaznav dajejo imena, tvorijo pojmi in sodbe. Mišljenje tako postopno napreduje od posameznega, naključnega, subjektivnega, relativnega in zato z zmotami pomešanega k objektivno veljavnemu. Podrobneje je torej treba ugotoviti, katero doživljanje se odvija in pojmovno označuje, če govorimo o zaznavanju, predmetnosti, poimenovanju in pomenu besednih znakov, sodbe in njene evidence ter znanstvenega sklopa. V tem smislu sem v prvi izdaji duhoslovnih znanosti (XVII, XVIII [Uvod v duhoslovne znanosti, Zbrani spisi I, XVIII]) in v razpravi o opisni psihologiji (str. 8 [Zbrani spisi V, 146]) poudaril, da teorija védenja potrebuje nanašanje na doživljaje spoznavnega procesa, v katerih nastaja védenje (str. 10 [Zbrani spisi V, 147]), in da so lahko ti psihološki predpojmi zgolj deskripcija in razčlenjevanje tega, kar je vsebovano v doživetih spoznavnih procesih (str. 10). Zato se mi je zdelo, da v takšnem opisno-razčlenjujočem prikazu procesov, v katerih nastaja védenje, tiči najneposrednejša naloga, ki je predpogoj teorije védenja. S podobnih stališč izhajajo tudi odlične Husserlove raziskave, ki so ustvarile »strogo deskriptivno fundacijo« teorije védenja kot »fenomenologije spoznavanja« in s tem novo filozofsko disciplino.

Trdil sem tudi, da zahteve po strogi veljavnosti teorije védenja ni mogoče odpraviti z njenim nanašanjem na takšne deskripcije in razčlenjevanja. V deskripciji se namreč izreka le to, kar je vsebovano v procesu proizvodnje védenja. Tako kot brez tega nanašanja sploh ni mogoče razumeti teorije, ki je vendar abstrahirana iz teh doživljajev in njihovih medsebojnih razmerij, tako kot vprašanje možnosti védenja predpostavlja tudi razrešitev vprašanja, na kakšen način se na to nalogo razumevanja predmeta nanašajo zaznave, imena, pojmi in sodbe, je ideal takšne utemeljevalne deskripcije v tem, da bi tudi dejansko izrekala zgolj stanja stvari in zanje ustvarjala stalne besedne oznake. Približevanje temu idealu je odvisno od tega, ali se zajemajo in razčlenjujejo le v razviti duševnosti zgodovinskega človeka – kot jo v sebi najde opisni psiholog – vsebovana dejstva in njihova nanašanja. Hkrati je treba še bolj izključevati pojme funkcij duševnosti, ki so ravno tu še zlasti

nevarni. Delo, ki ga zahteva ta naloga v svoji celokupnosti, se je šele začelo. Le postopno se lahko približamo natančnemu izrazu za stanja, dogajanja in sklope, za katere tu pravzaprav gre. In seveda se že tu pokaže, da naloge utemeljitve duhoslovnih znanosti nikakor ne bo mogoče rešiti na za vse prepričljiv način.

Enemu izmed pogojev za rešitev tega problema lahko zadostimo že kar takoj. Deskripcija procesov, ki proizvajajo védenje, ni niti najmanj odvisna od zajetja védenja na vseh njegovih področjih. In to je tudi pogoj, od katerega je odvisen uspeh teorije védenja. Tako je ideal našega poizkusa enak pogled na različne sklope védenja. Takšen pogled pa postane mogoč le z raziskovanjem posebne strukture velikih sklopov, ki jih pogojujejo različni načini zadržanja duševnosti. Na to se lahko potem opre primerjalni postopek v teoriji védenja. Ta primerjalni postopek omogoča, da analizo logičnih oblik in zakonov mišljenja pripeljemo do točke, kjer povsem izgine videz podrejenosti izkustvene materije apriornosti oblik in zakonov mišljenja. To poteka po naslednji metodi. Dejavnosti mišljenja, ki potekajo brez znamenj doživljanja in zrenja, lahko prikažemo z elementarnimi operacijami, kot so primerjanje, povezovanje, ločevanje ali nanašanje: glede na njihovo spoznavno vrednost jih lahko obravnavamo kot zaznave višje stopnje. Oblike in zakonitosti diskurzivnega mišljenja lahko glede na njihove temelje razstavimo v dejavnosti elementarnih operacij, v doživljivo funkcijo znakov in v to, kar je vsebovano v doživljajih zrenja, čutenja in hotenja in na čemer temeljijo zajemanja stvarnosti, postavljanje vrednot, določanje smotrov ter postavljanje pravil tako v njihovih skupnih značilnostih kot v njihovih formalnih in kategorialnih posebnostih. Ta postopek je na področju duhoslovnih znanosti povsem izvedljiv. Tako se na tem področju lahko s to metodo utemelji objektivno veljavnost védenja.

S tem pa je pogojeno to, da mora deskripcija prekoračevati meje doživljajev, ki se prikazujejo kot predmetno zajemanje. Kajti če bi naša teorija želela enako zaobseči védenje o spoznavanju stvarnosti, postavljanju vrednot, določanju smotrov in postavljanju pravil, bi se morala tudi povratno nanašati na sklop, v katerem so te različne duševne dejavnosti medsebojno povezane. Nadalje v spoznavanju stvarnosti nastaja in se s spoznavnimi procesi po-

vezuje v posebno strukturo zavesti o normah, na katere je vezano izvrševanje spoznavnega smotra. Hkrati pa iz karakterja danosti zunanjih objektov ni mogoče odstraniti povezanosti z volitivnim zadržanjem: iz tega še po neki drugi plati sledi odvisnost abstraktnih razvitij teorije védenja od sklopa celotnega duševnega življenja. To izhaja tudi iz razčlenjevanja procesov, v katerih razumemo druge posameznike in njihove stvaritve; ti procesi so temeljni za duhoslovne znanosti in temeljijo v totaliteti naše duševnosti (moja razprava o hermenevtiki v razpravah iz leta 1900, posvečenih Sigwartu [Zbrani spisi V, 317]). S tega vidika sem poprej vselej poudarjal nujnost razumevanja abstraktnega znanstvenega mišljenja v njegovi povezanosti s psihično totalnostjo (Duhoslovne znanosti XVII, XVIII [Zbrani spisi I, XVIII]).

##### 5. Položaj te deskripcije v sklopu utemeljitve

To opisovanje in razčlenjevanje procesov, ki nastopajo v smotrnostnem sklopu proizvodnje veljavnega védenja, se v celoti giblje znotraj pogojev empirične zavesti. Ta zavest predpostavlja realnost zunanjih predmetov in drugih oseb, vsebuje pa tudi podmeno, da empirični subjekt določa okolje, v katerem živi, in da ta subjekt vpliva nazaj na to okolje. S tem ko deskripcija ta razmerja opisuje in razčlenjuje kot dejstva zavesti, ki jih vsebujejo doživljaji, seveda ni še nič povedano o realnosti zunanjega sveta in drugih oseb ali o objektivnosti relacij med delovanjem in trpnostjo: Teorija, ki gradi na deskripciji, se namreč mora šele odločiti, ali so predpostavke, ki jih vsebuje empirična zavest, upravičene.

Prav tako samoumevno je, da se opisovani doživljaji in njihov nakazani sklop tu obravnavajo le z vidika, ki ga zahteva vedoslovje. Glavno zanimanje velja medsebojnim odnosom dejavnosti, v katerih so te dejavnosti odvisne od pogojev zavesti in od danosti. Konec koncev ta sklop pogojuje posamezna dogajanja, ki se pojavljajo v procesu proizvodnje védenja. Kajti subjektivna in imanentno teleološka narava psihičnega sklopa, na podlagi katere dogajanja v njemu sovpadajo v dejavnostih, tako da v njem obstaja neka težnja za smotrom, je vendar podlaga za izbiro veljavnega védenja o stvarnostih, vrednotah ali smotrih iz miselnega procesa.

Če strnemo ugotovitve o položaju deskripcije v utemeljitev, vidimo, da deskripcija utemeljuje teorijo, le-ta pa se nanaša nazaj na deskripcijo. Ali se deskripcija spoznavnih procesov in teorija védenja v posameznih delih teorije nanašata druga na drugo oziroma ali je sovisna deskripcija pred teorijo, je vprašanje smotrnosti. Teorija od deskripcije védenja prejema obe značilnosti, na kateri je vezana njegova veljavnost. Sleherno védenje je podrejeno normam mišljenja. Obenem pa se mišljenje, skladno s temi normami, nanaša na doživljeno ali dano in nanašanje védenja na dano predstavlja predvsem odnos vezanosti na dano. Sleherno védenje je glede na ugotovitve deskripcije podrejeno vrhovnemu pravilu, ki pravi, da je védenje, skladno z normami mišljenja, utemeljeno v doživljenem ali zaznavno danem. Glede na to se bosta med seboj razločila tudi oba temeljna problema utemeljitve duhoslovnih znanosti. V njuno obravnavo bodo pričujoče študije o utemeljitvi duhoslovnih znanosti vključevale tudi teorijo védenja, saj sta odločilna za utemeljitev možnosti objektivnega spoznanja. Oba problema pa lahko podrobneje opredelimo šele na podlagi deskripcije.

##### IZDAJATELJEV PREDGOVOR

Ko je Dilthey leta 1883 objavil svoj Uvod v duhoslovne znanosti, je v tem, prvem zvezku obenem najavil drugega, ki naj bi vseboval predvsem spoznavnoteoretsko utemeljitev duhoslovnih znanosti. Takrat je bržkone mislil, da bo izdaja tega zvezka, ki je bil v času objave prvega v glavnem že končan, kmalu sledila. Vendar pa drugi zvezek v svoji dokončni različici ni ugledal luči dneva. Ohranila so se pripravljala dela, ki so nastajala več desetletij, in nemara bi lahko celo rekli, da skoraj vse, kar je Dilthey napisal potlej, v bistvu predstavlja zasnutke nadaljevanja Uvoda v duhoslovne znanosti, tako da bi lahko konec koncev skoraj vsi zvezki Zbranih spisov izšli s skupnim naslovom Uvod v duhoslovne znanosti ali Kritika zgodovinskega uma, kot je Dilthey označil svojo nalogo že v času pisanja prvega zvezka Uvoda v duhoslovne znanosti (prim. tudi spise v V. zvezku, izdajateljjev predgovor, str. XIII).

To daje Diltheyevemu delu njegovo notranjo enotnost. Vse se združuje v



velik enoten sklop. Četudi je večji del ostal fragmentaren, pa vse temelji na veliki osnovni misli, cilju, ki mu stalno sledi. Obenem nam omogoča tudi boljše razumevanje posebne narave razprav in spisov, ki jih je Dilthey napisal po izidu prvega zvezka Uvoda v duhoslovne znanosti. Gre za pripravljalna dela, in ne za nekaj dokončnega. Šele drugi zvezek, ki mu vsa ta različna dela rabijo kot priprava, prinaša dokončno verzijo v njih vsebovanih idej.

V poznejših letih se je Dilthey odločil izdati drugi zvezek Uvoda v duhoslovne znanosti in s tem dopolniti svoje delo. To se je najprej zgodilo leta 1895 (prim. Spisi, V. zvezek, izdajateljjev predgovor, str. LXVI). Nato še leta 1907. Dilthey je izdajatelju takrat predlagal, da bi skupaj pripravila in izdala drugi zvezek Uvoda v duhoslovne znanosti. Tu natisnjeni spisi in fragmenti so večinoma nastali v tem času (1907–1910). Iz mnogih pogovorov in razprav, ki so rezultat večletnega sodelovanja, naj omenim le nekatere drobce, ki utegnejo koristiti pri razumevanju celote.

**190** Predvsem je Dilthey, ko se je lotil iskanja pozitivnega temelja duhoslovnih znanosti, menil, da bo takšen temelj lahko našel v eksaktni znanstveni psihologiji. Ob tem se mu je moralo zastaviti vprašanje, v kolikšni meri se lahko enostavno opre na že obstoječe rezultate psihološkega raziskovanja oziroma v kolikšni meri je treba takšno psihologijo v bistvu šele ustvariti. Poizkusil je oboje. Sprva se mu je bržkone zdelo, da bi v glavnem zadoščevalo, če bi to, kar je v tem oziru že dano, združil in iz tega nato izpostavil tisto, kar bi lahko bilo koristno za utemeljitev duhoslovnih znanosti. Včasih se mu je celo zdelo, da njegova dejanska naloga ni zagovarjanje novih in samostojnih načinov umevanja, temveč razvijanje splošne enciklopedične ureditve in utemeljitve, ki sta duhoslovnim znanostim, v nasprotju z naravoslovnimi, še manjkali. Bolj ko se je širilo polje psiholoških raziskovanj, bolj se mu je tudi moralo zdeti dvomljivo, ali je sploh mogoč takšen očrt psihologije, ki bi lahko veljal za trdno, samo na sebi slonečo utemeljitev duhoslovnih znanosti, po drugi strani pa tudi, ali bi psihologija, takšna, kot je bila do takrat na voljo, bila za to primerna. Iz tega se mu je nato slednjič izoblikovala zahteva, da se v bistvenih elementih in z novih vidikov šele izdelata takšno psihologijo, ki bo utemeljevala duhoslovne znanosti. Vendar

pa se ni zdelo mogoče, da bi to nalogo lahko rešili enostavno v okviru Uvoda v duhoslovne znanosti. To je namreč predstavljalo samostojno nalogo. Nato pa se je pokazala nadaljnja težava: izhajati bi bilo treba iz določene znanosti, ki bi sama bila zadostno utemeljena, da bi lahko veljala kot temelj drugim duhoslovnim znanostim.

Dilthey je izhajal iz tega, da ima duhoslovec takšen temelj v psihologiji. Stvarnost je v duševnosti, v njej nam je dano nekaj neposredno gotovega, nedvomnega. Toda kako je z zajemanjem psihičnih dejstev? Mar tu obstaja enaka neposredna gotovost kot v doživljanju? To seveda ne bi veljalo za razlagajočo psihologijo, kot jo je razvijal Dilthey. (Prim. Spisi, V. zvezek.) Mar to na splošno velja za opisno in razčlenjujočo psihologijo? Mar sistematični in zgodovinski duhoslovec zato, da bi lahko bil prepričan o svojih rezultatih, na splošno ne predpostavlja takšnega psihološkega védenja? Ali ni tu gotovost znanstveno utemeljene ekspozicije odvisna od psihičnih dejstev, ki so podlaga opisovanju in razčlenjevanju? Ali mora teoretično védeti, kaj je treba čutiti, hoteti in podobno, da bi lahko v konkretnem primeru dajal izjave o duševnosti določene osebe, določenega naroda, določene dobe? Mar ne velja nasprotno, da vsaka uporaba pojmovne določitve psihičnega dogajanja namesto uporabe enostavnega izraza za doživljanje njegovim izjavam ne jemlje njihove neposredne gotovosti? Toda četudi bi dejansko prišli do takšnih v sebi gotovih pojmovnih določitev, kako bi bilo potem mogoče na podlagi tega razumeti vso raznolikost zgodovinskih pojavov?

To so nekatera izmed vprašanj, s katerimi se je ukvarjal Dilthey v svojih zadnjih letih. Iz tega lahko izločimo drugačen problemski sklop, ki izhaja iz pojma razumevanja in notranje strukturiranosti duhoslovnih znanosti. V duhoslovnih znanostih naj ne bi šlo za metodološko védenje o psihičnih dogajanjih, temveč za njihovo podoživljanje, za njihovo razumevanje. V tem smislu bi bila torej hermenevtika dejanski temelj duhoslovnih znanosti. Vendar pa hermenevtika nima nikakršnega samostojnega predmeta, katerega spoznavanje bi bilo temeljno za umevanje in presojanje drugih, od njega odvisnih predmetov. Temeljni hermenevtični pojmi se lahko prezentirajo le skozi duhoslovne znanosti; predpostavljajo namreč že celoten du-

hovni svet. Tako je njihovo izhodišče sama totaliteta življenja, medtem ko po drugi strani znova vodijo do razumevanja te totalitete. Torej ne gre več za konstituiranje od spodaj navzgor oziroma, če naj se tako izrazim, za utemeljevanje, ki bi izhajalo iz določenih dejstev, ki jih je kot taka treba razčleniti in opisati, temveč za postopek, ki se že od vsega začetka ravna po celokupnosti duhoslovnih znanosti in ima za cilj povzdigniti v metodološko samoovedenje tiste postopkovne načine, ki konstituirajo ravno ta celotni sklop.

Duhoslovne znanosti naj bi bile tako rekoč nekakšna avtonomna celota in treba bi bilo prikazati njihovo notranjo strukturo. Iz tega sledijo določena odvisnostna razmerja, ki tičijo ravno v strukturi samih duhoslovnih znanosti. Temeljno razmerje je razmerje med doživljanjem, izrazom in razumevanjem. Duhoslovec vztraja znotraj tega sklopa. Ne prekoračuje ga, da bi v ugotovljivih dejstvih, ki so kot taka izločena iz celotnega sklopa, iskal utemeljitve svojih rezultatov. Njegova naravnost je povsem hermenevtična; ne zapusti področja razumevanja. Življenje razume v raznolikosti njegovih pojavnih načinov, ne da bi mu življenje samo lahko kdaj postalo predmet spoznavanja. »Življenje tu zajema življenje,« se je nekoč izrazil Dilthey. Pri tem ni mogoče nikoli prekoračiti meja, ki so postavljene v samo bistvo razumevajočega podoživljanja.

Oba vidika, ki ju zaradi enostavnosti imenujem psihološki in hermenevtični, prideta do izraza v razpravah in fragmentih tega zvezka. Prvi dve »študiji«, ki stojita pred poglavjem *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, sta bistveni prispevek Diltheyeve psihologije. Sem sodijo tudi izvajanja o strukturi psihologiji, ki smo jih vzeli iz tistih tiskarskih pol te razprave, ki jih je Dilthey izločil iz objave *Zgradbe*, naslovil pa jih je *Logični sklop v duhoslovnih znanostih*. V tem zvezku so natisnjena v *Dodatku*. Tretja študija (tretja verzija) je prav tako zelo značilna za Diltheyevo hermenevtično usmeritev. V primerjavi s prvima dvema je očitna drugačna naravnost te študije. S tretjo verzijo te tretje študije je treba primerjati obe njeni prvi verziji, ki sta natisnjene v *Dodatku* in tvorita nekakšen prehod. Tretja študija (tretja verzija) je pomembna še v nekem drugem oziru. Predstavlja namreč prvotni osnutek, ki je v natisnjeni razpravi (*Zgradba zgo-*

*dovinskega sveta ...)* precej spremenjen, vendar pa ga ponovno vključujejo in nadalje razdeljujejo rokopisi, ki smo jih zbrali pod naslovom *Načrt nadaljevanja Zgradbe*.

Kar zadeva samo *Zgradbo zgodovinskega sveta ...*, sta tu pomembna predvsem oba vidika objektivnega duha in njunega učinkovalnega sklopa. V primerjavi s psihološkim stališčem predstavljata ta dva vidika nekaj novega. Vendar pa tudi odstopata od hermenevtične sheme, kot je razdelana v omenjeni tretji študiji in zlasti v načrtu nadaljevanja *Zgradbe*. *Zgradba zgodovinskega sveta* izhaja iz samega pojmovanja zgodovine. Dilthey nam tu, v določenem pogledu, vsekakor na neposrednejši način, kot smo ga sicer vajeni v njegovih filozofskih razmislekih o duhoslovnih znanostih, posreduje rezultat svojih bogatih historičnih izkustev. Nadaljnji prikaz raznovrstnih zasnutkov metodološko-sistematične utemeljitve svojega stališča prihrani za pozneje, namreč prav za drugi zvezek *Uvoda v duhoslovne znanosti*, v katerega naj bi vključil *Zgradbo*, in sicer skladno z novo dispozicijo, za katero obstajajo osnutki v rokopisih, ki jih objavljamo neposredno v nadaljevanju natisnjene razprave. Kar zadeva te rokopise, velja zlasti omeniti dve razpravi iz prvega dela *Načrta nadaljevanja Zgradbe zgodovinskega sveta* in več dodatkov s skupnim naslovom *Doživljanje, izraz in razumevanje*, ki seveda v zgolj prehodni obliki prikazujejo Diltheyev način utemeljitve duhoslovnih znanosti. Tu je odločilen zlasti pojem pomena. Pomen tega pojma je Dilthey spoznal že v svojem spisu *Gradniki za poetiko* (Spisi, VI. zvezek). Ta kategorija je tu poudarjena z vidika njenega temeljnega pomena za duhoslovne znanosti. Predstavljena je kot temeljni pojem vsake hermenevtike in s tem duhoslovnih znanosti nasploh. Nanjo se nato navezujejo druge »kategorije življenja«, v katerih se odvija razumevanje slehernega življenjskega sklopa.

Najprej je to prikazano na življenju posameznika. Biografija naj bi tako bila izhodišče za vsak zgodovinski prikaz nasploh. Biografija, kot je Dilthey zapisal že v prvem zvezku *Uvoda v duhoslovne znanosti*, predstavlja »temeljno zgodovinsko dejstvo v njegovi čisti, celoviti in stvarni obliki«. Pomenljivi posameznik »ni le temeljni element zgodovine, temveč njena največja realnost v gotovem razumu«; tu izkušamo »samo stvarnost v polnem

smislu, videno od znotraj, ali, bolje rečeno, ne videno, temveč doživljeno«. Na podlagi izkustev v človekovem življenju bi si lahko tako zamislili znanost, ki bi ta izkustva strnjeno prikazovala na refleksiven način, torej antropologijo, kot temu pravi Dilthey. Z orisom takšne znanosti je Dilthey nameraval zaključiti prvi del utemeljitve duhoslovnih znanosti. (S tem v zvezi prim. tudi pojmovanje in analizo človeka v II. zvezku *Spisov in razmislekov* iz prvega zvezka Uvoda v duhoslovne znanosti, ki se nanašajo na antropologijo.) Načrt nadaljevanja *Zgradbe* v tu objavljeni obliki predvideva neposreden prehod od biografije k univerzalni zgodovini. »Človek kot dejstvo, ki predhodi zgodovini in družbi, je fikcija genetične razlage,« je zapisal Dilthey že v prvem zvezku *Uvoda v duhoslovne znanosti*. »Duh je zgodovinsko bitje.« »Posameznik doživlja, misli in deluje vselej v sferi skupnosti«, ki je zgodovinsko pogojena. Zgodovina v tem smislu za Diltheya »ni nekaj, kar bi bilo ločeno od življenja, nekaj, kar bi bilo s svojo časovno oddaljenostjo izločeno iz sedanjosti«. V vsakem izmed nas je nekaj univerzalnozgodovinskega in zato je treba to enotnost med zgodovinskostjo in oblikovanjem človekovega življenja razumeti.

194

Zrenje posameznega življenja nas tako pripelje do zgodovine, ki je predmet drugega dela nadaljevanja *Zgradbe zgodovinskega sveta*, ki ima dve verziji. To so le skice, največkrat napisane na posameznih polah, za vedno znova začenjajoče se poizkuse. Toda čeprav te skice po svoji zunanji obliki ne dajejo vtisa celote, pa lahko med njimi vendarle ugotovimo neprekinjeno povezavo, naslovi, ki skoraj nikoli ne manjkajo, pa označujejo mesta, na katera bi bilo treba te osnutke umestiti znotraj celotnega načrta dela. Tako kljub povsem fragmentarni naravi teh zadnjih zabeležk vendarle dobimo vtis velikopoteznega dela, ki je za Diltheya v njegovih osnovnih potezah že trdno stalo in ki naj bi skladno z njegovim načrtom v metodološko-filozofskem samoovedenju prikazalo rezultat njegovega univerzalnozgodovinskega védenja.

Berlin, poleti 1926

Bernhard Groethuysen

Prevedel Alfred Leskovec

Jean Grondin

## GADAMER IN AVGUŠTIN

K izvoru hermenevtične zahteve po univerzalnosti

V podnaslovu mojega prispevka je govor o hermenevtični zahtevi po univerzalnosti. Na prvi pogled najbrž preseneča, da se v naslovu, v povezavi s to diskusijo, pojavlja Avguštinovo ime. Kajti ob strastnih debatah o zahtevi po univerzalnosti, ki jo postavlja hermenevtika, se navadno ni sklicevalo na Avguština. Debate so se prej vrtele okoli mej hermenevtičnega »idealizma jezikovnosti« (Habermas), okoli dometa psihoanalitičnega modela in okoli legitimnosti metodičnega, razlagajočega nastavka v socialnih znanostih. Kaj naj bi iskal v teh kontroverzah Avguštin, resnično ni povsem jasno.

195

Kljub temu bi v nadaljevanju rad izdelal verodostojno tezo, da je mogoče zahtevo po univerzalnosti najbolje razumeti ravno iz Avguština. Preden bomo поблиže osvetlili to Avguštinovo zasnov /Vorleistung/, naj za začetek napotim na dve ugotovitvi iz nekega teksta, ki nas lahko napeljeta na avguštinovsko poreklo hermenevtične univerzalnosti. Najprej je treba spomniti na to, da zadnje poglavje *Resnice in metode*, kjer se, kot je znano, izpelje »univerzalni aspekt hermenevtike«, pravzaprav ponuja diskusijo o Platonu in Avguštinu, da bi se lahko izpostavila spekulativna vsebina jezika. Tega

platonsko-avguštinovskega konteksta se v diskusiji ni upoštevalo – iz razlogov, s katerimi se tukaj ne bomo ukvarjali.

Drugi napotek sega že dlje. Znano je, da predstavlja tretji del *Resnice in metode* kritiko zahodne pozabe jezika. Ta pozaba se začne že s Platonom, ko je instrumentalistično razumljeni jezik vstopil v popolnoma sekundarno razmerje do samogotovega mišljenja. Gadamer v zvezi s to pozabo jezika pripozna le eno *izjemo*, odkrije jo ravno v avguštinovskem nauku o besedi / Verbunslehre/. Samo v krščanskem razmišljanju o inkarnaciji vidi, citiram, da naj »pozaba jezika v zahodnem mišljenju le ne bi bila popolna«. <sup>1</sup> Gadamer tej izjemi, temu preblisku nauka o besedi, posveti pomembno poglavje v zadnjem delu *Resnice in metode*, kjer se spušča v razumevanje zgodnjerednjeveške spekulacije o nauku o sveti trojici. Tovrstne Gadamerjeve obravnave so – le kot nekakšno njegovo čudaštvo znotraj tega trinitarnega horizonta – ostale neopažene. Vendar pa bi se splačalo ugotoviti, zakaj predstavlja ravno Avguštin to osamljeno izjemo v zahodni pozabi jezika, še zlasti zato, ker je naloga hermenevtične zahteve po univerzalnosti v preseganju te pozabe. Toliko o dveh uvajajočih napotilih.

Avguštin je postal nasploh eden najpomembnejših sogovorcev hermenevtike 20. stoletja. <sup>2</sup> Mladi Heidegger, ki se je ukvarjal s fenomenologijo religije, je že zelo zgodaj pokazal svoj interes za Avguština. V poletnem semestru leta 1921 je imel doslej še neobjavljeno predavanje o Avguštinu in novoplatonizmu in še leta 1930, ko se je znašlo njegovo mišljenje sredi obrata, prav tako še nenatisnjeno predstavitev tega misleca pod naslovom: *Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI*. Še v letu 1960 je vzel za

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (odslej: WM), Tübingen 1960, 4. Aufl. 1975, str. 395; 5. izd. kot 1. zvezek zbranih del (poslej: GW), Tübingen 1986, str. 422.

<sup>2</sup> Kot iztočnica naj zadošča, da navedemo, poleg Heideggerja in Gadamerja, še naslednje: Karl Jaspers (*Augustin*, München 1983; izvleček iz: *Die großen Philosophen*, München 1957), Hannah Arendt, ki je napisala pri Jaspersu disertacijo, spodbuda za to je prišla tudi s Heideggerje strani, o pojmu ljubezni pri Avguštinu (Berlin 1929), Edmund Husserl, čigar predavanja o notranji zavesti časa se začnejo z Avguštinom, Paul Ricoeur, čigar glavno delo *Temps et récit* (3 Bde, Paris 1983–5) se začne z razmišljanjem o Avguštinu, in nazadnje, na robu fenomenologije, začetek Wittgensteinovih Filozofskih raziskav.

podlago bremenskega seminarja o Sliki in besedi citat iz 10. knjige *Izpovedi*. <sup>3</sup> Sklicevanja na Avguština v *Biti in času*, pa tudi v objavljenih predavanjih so bila v glavnem pozitivna, kar velja posebej poudariti, ker je bil Heidegger takrat že zavezan programu kritične destrukcije zgodovine zahodne ontologije. Po Gadamerjevem pričevanju je Heidegger v Avguštinu pozdravljal verjetno najpomembnejšega zapriseženega sodnega v zvezi s svojo koncepcijo izvršujočega se smisla izjave, ki jo je zastavil proti metafizično-idealistični tradiciji. Kajti na Avguština se je zvedlo principialno razlikovanje med actus signatus, predikativno izjavo, in njeno poizvršitvijo /Nachvollzug/ v actus exercitus; čarobna beseda, se spominja Gadamer, s katero je Heidegger začaral svoje takratne poslušalce v Freiburgu in Marburgu, nenazadnje tudi samega Gadamerja. <sup>4</sup>

Kot izhaja iz pred kratkim objavljenega predavanja o hermenevtiki fakticite iz leta 1923, se je Heidegger zelo dolgo mudil pri Avguštinovemu hermenevtičnem traktatu *De doctrina christiana*, o katerem je Gerhard Ebeling z vso upravičenostjo zatrdil, da naj bi bilo »zgodovinsko najučinkovitejše delo hermenevtike«. <sup>5</sup> V na žalost precej skiciranem orisu hermenevtične zgodovine na začetku tega predavanja, na katerem je bil navzoč Gadamer, označi Heidegger Avguštinovo delo kot »prvo hermenevtiko velikega stila«. <sup>6</sup> To »hermenevtiko velikega stila« Heidegger jasno povzdigne nad poznejšo, po njegovem mnenju formalnejšo hermenevtiko Schleiermacherja, ki je »izčrpno in živo ugledano idejo hermenevtike (prim. z Avguštinom!) ... [omejila] na 'veščino (nauk o veščini) razumevanja'«. <sup>7</sup> Kako

<sup>3</sup> Prim. O. Pöggeler, *Kunst und Politik im Zeitalter der Technik*, v: Heideggers These vom Ende der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984, izd. M. F. Fresco, R. J. A. van Dijk, H. W. P. Vijgeboom, Bonn 1989, str. 111.

<sup>4</sup> H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, v: Dilthey-Jahrbuch, 4, 1986/7, str. 21.

<sup>5</sup> G. Ebeling, čl. *Hermeneutik*, v: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1959, Band II, str. 249.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main 1988, str. 12.

<sup>7</sup> *ibid.*, str. 13.

umestno je videti v Avguštinu »izčrpno in živo ugledano idejo hermenevtike«, na tekstu *Doctrina christiana* ni bilo težko pokazati. Heidegger je bil gotovo prevzet od nedvoumne sovisnosti, ki je Avguštin postavila med razumevanje teksta in zagrizeno držo razumevajočega, gnanega od osamljene skrbi za iskanjem žive resnice. To sovisje daje njegovi hermenevtiki razpoznavno »eksistencialno« potezo, zaradi katere si je Avguštin že dolgo prej prislužil sloves protoeksistencialista. Hoteti razumeti pisavo ni nikarkršen indiferenten, čisto epistemološki proces, ki se odigrava med subjektom in objektom, to je zmeraj samorazumevanje, ki priča o temeljnem vznemirjenju in bitnemu načinu neke tubiti, ki stremi k smislu. Da razumevanje vedno hkrati implicira samorazumevanje, je pogled, s katerim je lahko delo *Bit in čas* razbilo neme spoznavnoteoretske okvire hermenevtike svojega časa.

Od tod razumemo tudi Heideggrovo (in Gadamerjevo) navezovanje na Avguštinovo razlikovanje med *actus signatus* in *actus exercitus*, se pravi, med tem, kar izjave kot takšna pove, in izvršitvi, ki jo terja od razumevajočega. Očitno leži tukaj korenina Heideggrovega uvida v »izvrševanje smisla« izjave. Izjava ne obstaja sama in predvsem v svojem propozicionalnem ali semantičnem jedru, temveč v izvrševanju, ki jo časi. Kdor hoče ustrezno razumeti jezikovno, naj se ne zadržuje pri jezikovnih znakih kot takšnih, temveč naj se poglobi v ponudbo smisla, ki jo vsebuje sleherni beseda. Pretirano rečeno: niso pomembne besede, temveč to, kar se hoče z njimi povedati, uvid, katerega si je sodobna pragmatika spet na široko usvojila, toda le s precejšno muko. To avguštinovsko prepričanje je bilo za Heideggro tako bistveno, da se v *Biti in času* ni obotavljal drzno in provokativno govoriti o »izvornem karakterju« izjave. V mojih očeh je to ena izmed najosnovnejših in najaktualnejših Heideggrovih idej. Izjava je vedno nekaj sekundarnega, namreč propozicionalna usedlina tubitnega /daseinsmäßigen/ odnosa do sveta, pri čemer izjava vse to znivelira z obliko govora predročnosti (»S je P«). Kar deluje izza izjave, označuje Heidegger vseskozi kot »hermenevtično«. Pred apofantičnim »kot« izjave stoji polnovsebinski »hermenevtični kot«. Ta hermenevtični »kot« je mogoče osvojiti le v izvrševanju, se pravi v samopoglabljanju v motivacijo in situacijo tolmačenja izjave. To je izboljšani avguštinizem.

Zato zahteva Heidegger od svoje lastne filozofije zgolj »hermenevtične pojme« ali formalne naznake. Primarni izjavni smisel »formalne naznake«, kot ga izpelje Heidegger,<sup>8</sup> ni »nakazovanje predročnega«, temveč »razumevajoče dopuščanje tubiti«, ki zahteva za tubit nekaj specifičnega soizvrševanja tolmačenja. Jaspersova recenzija je označila »hermenevtične pojme« kot izraze, ki ne želijo kratko malo podati predročnih, nevtralnih dejstev, temveč so »dostopni le v vedno znova vzpostavljajoči se posodobitvi interpretacije«. <sup>9</sup> »Hermenevtično« pomeni torej pri Heideggro dopolnjujoče soizvrševanje tega, kar je za vsako besedo in kar omogoča njeno razumetje samo. Na to se je navezal Gadamer, ko je dal v pomembnem članku *Unverzahnung hermenevtičnega problema* (1966), ki je sprožil debato s Habermasom, na znanje, da je uporabljal besedo *hermenevtično*, »navezujoč se na način govorjenja, ki ga je razvil Heidegger v svojem zgodnejšem obdobju«. <sup>10</sup>

Da bi Gadamer, h kateremu se bomo sedaj usmerili, izrazil to stanje stvari, se navezuje na klasično in zagotovo staromodno terminologijo stoikov in Avguštin: za vsako izrečeno besedo, za λογος προφορικος, je λογος ενδιάθετος, notranja beseda, verbum interius. Ta bistveni vpogled sta Heidegger in Gadamer odkrila v Avguštinovem *De trinitate*, ki sta ga oba zelo cenila, kar razodeva poglavje o krščanskem nauku o besedi v *Resnici in metodi*. Avguštin je bil posegel nazaj k stoičnemu razlikovanju med λογος προφορικος in λογος ενδιάθετος, da bi proces inkarnacije bolj približal teološkemu razumetju. Po četrtem evangeliju je božji Sin pač veljal za modrost ali božji λογος, ki je prišel na svet. Za Avguštin – kakor bržkone za vsako krščansko teologijo – ta inkarnacija za razumevanje pomeni najtežji izziv. Kaj se je zgodilo pri tem utelešenju? Če je bila beseda polna navzočnost Boga, je potrebno razložiti, kako je lahko večno prišlo v čas. Če je bil

<sup>8</sup> Gesamtausgabe, Band 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt am Main 1976, str. 410.

<sup>9</sup> M. Heidegger, Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (1919/21), v: Wegmarken, 2. Aufl. Frankfurt am Main, 1978, str. 10 – 11.

<sup>10</sup> GW II, str. 219. Da izhaja Gadamer veliko bolj iz zgodnjega, tako rekoč »ustnega« Heideggro, ki ga poznamo danes po objavljenih predavanjih iz dvajsetih let, kot pa iz *Biti in časa*, sem pokazal v svojem delu *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991.

Jezus izvorno le človek, potem ni mogel biti Bog v pravem pomenu. Nauk o Sveti trojici je torej moral ubrati pot med Karibdo čistega subordinacionizma in Scilo doketizma.

Zato se Avguštin sklicuje na logično-jezikovno razlikovanje med zunanjo in notranjo besedo ali *verbumom*. Izvorno govorjenje ali mišljenje je notranje, jezik srca, pravi Avguštin: »*verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius.*«<sup>11</sup> To notranje govorjenje nima še nikakršne čutne ali materialne oblike, je še čisto intelektualno ali univerzalno. To tukaj pomeni: ni še privzelo oblike *posebnega*, čutnega ali zgodovinskega jezika. Če morda zaslišimo človeško besedo v posebnem jeziku, je jasno, da ne skušamo razumeti njene posebne, nključne oblike, temveč *verbum* ali um, ki se je v njej utelesil – seveda na nepopoln način, kakor vsaka inkarnacija duševnega pri ljudeh. Torej velja transcendirati čutni, izraženi jezik, da bi prispeli do resnične človeške besede (*sed transeunda sunt haec, ut ad illud perveniat hominis verbum*).<sup>12</sup> Stremimo po besedi, ki je ni mogoče proferirati v nobenem tonu, pa kljub temu prebiva znotraj vsakega govorjenja in je pred vsakim znakom, v katerega se lahko »prestavi« /übersetzt – prevede/. Če ta intimna beseda (*verbum intimum*) duše ali srca privzame kako čutno obliko konkretnega jezika, se z njo ne izreče, kako je, temveč kako jo lahko ugledamo ravno skozi naše telo (*nam quando per sonum dicitur, vel per aliquod corporale signum, non dicitur sicut est, sed sicut potest videri audirive per corpus*).<sup>13</sup>

Teološka dobit, ki jo lahko potegne Avguštin iz tega nauka, je velika. Tudi pri Kristusu, božji besedi, velja to razlikovanje per analogiam. Božje besede, ki je v nekem določenem času vstopila v zgodovinski svet, ne smemo zamenjevati z besedo, ki je večno pri Bogu. Ta diferenca omogoča Avguštinu misliti tako razliko kot tudi enakost zgodovinsko razodete besede z Bogom. Tako kot je bila notranja beseda pred človeškim izrekanjem, je beseda preksistirala pri Bogu pred stvarjenjem in zemeljskim pojavom Kristusa, be-

<sup>11</sup> De trinitate, XV, cap. X, 19.

<sup>12</sup> Ibid., XV, cap. XI, 20.

<sup>13</sup> Ibid.

sesta, ki jo je tradicija razumela kot sapientia ali samospoznanje Boga.<sup>14</sup> Tudi za to besedo velja, da je v določenem času privzela čutno podobo, z namenom, da se razodene ljudem. Ravno tako, kot naš jezik ne posreduje nikakršne eksaktne kopije naših notranjih misli, mora tudi za Boga držati, da je potrebno čutno prikazano besedo po njeni zunanji in kontingentni vsebini ločiti od božje besede, kakršna je sama na sebi. Vendar pa – in to velja le za Boga – je bila ta manifestacija po svojem bistvu enaka božji sapientia, tako da je bil lahko Bog polno navzoč pri povnanjenju /Veräußerung/ svoje besede.

Ta bistvena enakost med mišljenjem in konkretno besedo, s katero zaznamuje Avguštin mejo svoje analogije s človeško besedo, pa se pri ljudeh tako rekoč nikoli ne posreči. Kajti božja beseda pomeni popolno samospoznanje Boga. Človeška beseda ne razpolaga s kakim temu primerljivim samoposedovanjem. Le redko je naša beseda refleks gotovega spoznanja. Ali izvira naša beseda, se sprašuje Avguštin, le iz tistega, kar poznamo zgolj iz naše znanosti?<sup>15</sup> Ali ni pogosteje tako, da povemo mnogo, ne da bi razpolagali s poslednjo jasnostjo pri tem uporabljenega vedenja? V nasprotju z božjo besedo naši ni dana zadnja /letzhinnige/ samoevidenca. To gre pripisati temu, da se naša bit ne zlije s eistim in resničnim samospoznanjem (*quia non hoc est nobis esse, quod est nosse*). Naša beseda črpa vedno iz implicitnega vedenja, nekega »je ne sais quoi« (*quiddam mentis nostrae*),<sup>16</sup> z namenom, da ji bo to pomagalo izraziti svoje misli. Ta *je ne sais quoi*, s tem misli Avguštin na konkretne jezike, ni nič čvrsto oblikovanega, ne privre na dan iz nikakršne čiste vizije, temveč iz neskončno formirajočega se (*hoc formabile nondumque formatum*). Tukaj se spravi Avguštin zlasti na nasprotje med našo besedo in božjo previdnostjo, o kateri priča beseda Božjega sina.

<sup>14</sup> Pri tem smo sledili I Kor. I, 24. Prim. De trinitate, IV, cap. XX, 27; VI, cap. I, 1; VII, cap. III, 4–6; XV, cap. XII, 22, i. dr.

<sup>15</sup> De trinitate, XV, cap. XV 24: »numquid verbum nostrum de sola scientia nostra nascitur?«

<sup>16</sup> XV, cap. XV, 25. Ker ni boljšega vira, tukaj sledimo francoskemu prevodu: La Trinité, Oeuvres de Saint Augustin, Band 16, Paris 1955, str. 497.

Vendar pa smo lahko zainteresirani le za hermenevtične konsekvence tega uvida, kolikor so deloma našle pot v današnjo hermenevtiko. Gadamer je iz hermenevtike sprva razbral spomin na to, da beseda, ki se jo trudimo razumeti, ne pomeni zgolj zvena, temveč tisto, kar je s tem znakom označeno, torej menjeno ali mišljeno, ne nazadnje samo besedo uma v njeni univerzalnosti.<sup>17</sup> Toda kaj pomeni ta notranja beseda za pričujoče filozofiranje? Ali je z mentalno predstavo mišljena morebitna grožnja nazadovanja v mentalizem, psihologizem ipd.? Torej moramo z Gadamerjem »povprašati stvar, kaj naj bi bila ta 'notranja beseda'«. <sup>18</sup> Izhajati je treba iz Avguštinove opombe, da ima znakovno, s pomočjo katerega si prizadevamo nekaj izraziti, naš »duh«, na sebi nekaj kontingentnega ali materialnega. To potegne na dan vedno le en aspekt izrekljivega, ne pa celotnega stanja stvari. Nauk o *verbum cordis* nas svari pred tem, da bi privzeli ta jezikovni znak za nekaj poslednjega. Vedno podaja le nepopoln prevod (interpretatio), ki nakazuje na nadaljnje govorjenje. Oglejmo si celotno zadevo: »Notranja beseda se torej prav gotovo ne nanaša na kak določen jezik in sploh nima karakterja predstavljanja besed, ki se prikažejo iz spomina, temveč je do konca premišljeno stanje stvari (forma excogitata). Kolikor gre pri njej za dokončno mišljenje /Zuendedenken/, ji je treba priznati procesualni moment«. <sup>19</sup>

Ta procesualni moment je iskanje besede in njej ustreznega razumetja. Vsaka izjava tvori le izrez iz dialoga, iz katerega živi jezik. »Do konca premišljeno stanje stvari«, *actus exercitus* ali poizvrševanje govorjenja, ki ga ni mogoče zapreti v otipljivi *actus signatus* dejansko izraženega govora, živi le v tem razumetju velevajočega dialoga. Gadamer se je od Avguština naučil, da smisel, ki ga posreduje jezik, ne pomeni »abstrahirajočega logičnega smisla izjave, temveč v njem dogajajočo se prepletenost.« <sup>20</sup> Fiksiranost zahodnega mišljenja na izjavo pomeni potemtakem prikrajšanje jezika za njegovo odločilno dimenzijo, se pravi za vpetost vsakega govora v kak dialog. Logistična skoncentriranost na izrečeno namreč abstrahira od brez-

<sup>17</sup> Prim. WM, str. 398 (GW I, str. 245).

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., str. 399 (GW I, str. 426).

<sup>20</sup> Ibid., str. 404 (GW I, str. 431).

pogojnega odgovornega karakterja besede,<sup>21</sup> od svoje odvisnosti od zgodnejšega, namreč vprašanja. V tej dialektiki vprašanja in odgovora obstaja resnična univerzalnost jezika, od katere živi zahteva po univerzalnosti z njo v mišljenje povzdignjeno hermenevtiko. Nedvomno jo je Gadamer v razpravi, ki je naslovljena kar z *Univerzalnost hermenevtičnega fenomena* (1966), dojel kot »hermenevtični prafenomen«, »da ni nobene možne izjave, ki je ne bi mogli razumeti kot odgovor na vprašanje, in da jo je možno razumeti le tako«. <sup>22</sup> Ta dialoški pogled je odmev na avguštinovski nauk o *verbum cordis*, s pomočjo katerega hoče Gadamer preseči zahodno pozabo jezika, namreč fiksiranost na izjavo kot nekaj poslednjega, potemtakem abstrahiranje karakterja dogajanja smisla.

Resnica izjave ne leži v njej sami, v vsakem trenutku izbranih znakov, temveč v celoti, ki jo odpira: »Besede ne smemo razumeti le kot na določen pomen usmerjeni znak, marveč moramo hkrati zaslišati vse tisto, kar prinaša znak s sabo.« <sup>23</sup> Že v svojem epohalnem spisu iz leta 1957, z naslovom *Kaj je resnica?*, je hotel Gadamer jezikovno zahtevo po resnici odstraniti od tal izjave: »Ne obstaja nobena izjava, ki bi jo lahko dojeli le iz vsebine, pred katero je položena, če jo hočemo zajeti v njeni resnici. Vsaka izjava je motivirana. Vsaka izjava ima predpostavke, ki jih ne izjavlja.« <sup>24</sup> Iz tega se da zaslutiti, da univerzalnost jezika ne more biti univerzalnost izjavnega jezika, temveč »notranje besede«, kakor jo je mogoče nerodno samoumevno izraziti z Avguštinom. To implicira vse kaj drugega kot zanemarjanje konkretnega jezika. Kazalo bi le pomakniti ta jezik v njegov pravi hermenevtični horizont.

<sup>21</sup> Prim. *ibid.*, str. 404 (GW I, str. 431): »Enotnost besede, ki se razteza v mnogosti besed, omogoča vidnost tistega, kar se ne odpira v bitni zgradbi logike in kar uveljavlja karakter dogajanja jezika: proces izoblikovanja pojma.«

<sup>22</sup> GW II, str. 226.

<sup>23</sup> H.-G. Gadamer, *Von der Wahrheit des Wortes*, v: *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 1988, str. 17.

<sup>24</sup> H.-G. Gadamer, *Kaj je resnica?*, v: *Phainomena VII/23–24*, Ljubljana 1998, str. 56. Prim. še naprej na isti strani: »Ne sodba, pač pa je vprašanje tisto, ki ima v logiki primat, kar zgodovinsko izpričujeta platonski dialog in dialektični izvor grške logike. Primat vprašanja pred izjavo pa pomeni, da je izjava po svojem bistvu odgovor. Ne obstaja nobena izjava, ki ne bi predstavljala nekega odgovora.«

Nauk o *verbum interius* naj po Gadamerju učinkuje na bistveni dialoški karakter jezika. Brez dvoma se ta poudarek dialoških tal jezika usmerja zoper gospostvo izjavne logike. Vprašljivo naj bi bilo tradicionalno fiksiranje filozofskega mišljenja na teoretični  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \ \acute{\alpha}\pi\omicron\phi\acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ , se pravi na nakazujoči izjavni stavek, ki je tako »teoretičen, da abstrahira od vsega, kar izrecno ne pove«. <sup>25</sup> Če bi jezik fiksirali na nekaj tako teoretsko izjavljenega, bi to bila zožitev jezika. »Zgradbo logike na tleh izjave« ima Gadamer s Heideggrom za »eno najusodnejših odločitev zahodne kulture«. <sup>26</sup> Temu nasproti se postavlja primarni motiv njegove hermenevtike pogovora, katere najenostavnejša teza bi se lahko glasila: »Jezik se ne vrši v izjavljanju, temveč kot pogovor«. <sup>27</sup> V nasprotju z izjavno logiko, po kateri si stavek izoblikuje sebi zadostno enotnost smisla, opozarja hermenevtika na to, da izjave ni mogoče nikoli izločiti iz njene motivacijske sovisnosti, se pravi iz pogovora, s katerim je obdana. Le iz njega prejema smisel. Nazadnje je izjava abstrakcija, ki je v življenju jezika ne srečamo nikoli. Tako Gadamer provocira: »Ali obstajajo takšni čisti izjavni stavki, in če obstajajo, kdaj ter kje?« <sup>28</sup>

204

Ta kritika, ki jo motivira Avguštin, daje naslovu Resnica in metoda njegovo popolnoma spekulativno signifikantnost. Odlikovanost metode v novoveški zavesti je v najtesnejši povezavi z logičnim privilegijem izjave. Kajti ideja metode prejema svojo moč iz možnosti, da z eksperimentom izoliramo določena območja ali dogodke ter jih s tem napravimo obvladljive. <sup>29</sup> Prednostno mesto izjave izhaja iz tega, da jo lahko izločimo tudi iz njenega dialoškega konteksta. Takšna izolacija pa je do jezika nasilna. Jezikovno razumevanje se namreč ne reducira na intelektualno dojetje objektivirajoče, po subjektu izolirane stvarne vsebine, prav toliko izhaja tudi iz sopripadnosti k neki izpopolnjujoči se tradiciji, se pravi k pogovoru, iz katerega izrečeno za nas šele dobi konsistenco in smisel. V jezikovni obravnavi torej

<sup>25</sup> GW II, str. 195.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> H.-G. Gadamer, *Grenzen der Sprache*, v: *Evolution und Sprache. Über Entstehung und Wesen der Sprache*, Herrenalber Texte 66, 1985, str. 98.

<sup>28</sup> GW II, str. 193.

<sup>29</sup> Prim. GW II, str. 49, 186–7.

kulminira Gadamerjev ugovor zoper moderni privilegij metodičnega, ki ga je najprej problematiziral na področju duhoslovnih znanosti. Ta privilegij je le preveč samoumeven, zato je pač obljubljal obvladovanje in s tem razpolaganje z metodično posamičnim, ponovljivim in ponovno uporabljivim. Vendar pa je vprašanje, ali se takšna izolacija lahko posreči pri jeziku, sploh pri lastnemu razumevanju. Ali razumemo, ker in kolikor obvladujemo? Ali se tukaj končnost ne slepi glede same sebe? Nasprotno pa odgovarja hermenevtika: razumemo, ker nas lahko nagovori nekaj tradicionalnega, ki mu – v kateri koli ohlapni povezavi že – sopripadamo.

Proti primatu izjavne logike, ki razumevanje pojmuje kot razpolaganje in ga stem zgreši, razvije Gadamer svojo hermenevtično logiko vprašanja in odgovora, ki razumevanje razume kot sodelovanje, kot sodelovanje pri smislu, tradiciji, nazadnje pri pogovoru. V tem dialogu ni »nobenih« izjav, temveč vprašanja in odgovori, ki priključijo spet nova vprašanja. »Ne obstaja nobena izjava, ki bi jo lahko dojeli le iz vsebine, pred katero je položena, če jo hočemo zajeti v njeni resnici (...). Vsaka izjava ima predpostavke, ki jih ne izjavi. Samo kdor somisli te predpostavke, lahko dejansko presodi resnico izjave. Zdaj postavljam utrditev: Poslednja logična forma takšne motivacije vsake izjave je vprašanje.« <sup>30</sup> Tukaj se dotikamo srčike hermenevtične filozofije, namreč – če ponovno navedemo Gadamerjevo poudarjeno formulacijo – »hermenevtičnega prafenomena, da ni nobene možne izjave, ki je ne bi mogli razumeti kot odgovor na vprašanje, in da jo je možno razumeti le tako.« <sup>31</sup>

205

Prafenomen jezika, torej njegova univerzalna dimenzija, se odpira z dialektiko vprašanja in odgovora. Ta dialektika nadomesti tradicionalno logiko, ki se orientira na pričujočo /vorliegenden/, abstraktno izjavo. Odvisnost jezikovnega izraza od vnaprej postavljenega vprašanja razkriva motivacijski horizont vprašanja in pričakovanja slehernega izjavljanja. Nobeno redakcijsko naključje ni, da tvori poglavje *Logika vprašanja in odgovora* zadnji razdelek drugega dela *Resnice in metode*. Iz njega samega je mogoče slediti

<sup>30</sup> Kaj je resnica?, str. 56.

<sup>31</sup> Ibid., str. 226 (poudarek je naš).



prehodu ali preobratu k univerzalni hermenevtiki jezika v sklepnem delu knjige. Drugi del se, kakor že vemo, še obsežneje ukvarja z načrtom »duhoslovno-znanstvene hermenevtike«, kakor jo Gadamer večkrat označi. V njej gre še za legitimiranje zahteve po resnici duhoslovno-znanstvenega spoznanja, ki ga je potrebno obvarovati pred zapeljevanjem naravoslovno-znanstvene metodike. Odnos duhoslovnih znanosti do resnice ni v uporabi zanesljivih metod, temveč v univerzalnosti strukture aplikacije in vprašanja za raziskovalno situacijo. Doprinos znanosti o človeku se ne manifestira v uporabi pravil in metod, temveč v posrečenem izvajanju dialektike vprašanja in odgovora. To je in nuce osvobajajoči rezultat »duhoslovno-znanstvene hermenevtike«, ki jo predloži Gadamer v prvih dveh delih svojega glavnega dela.

V tretjem delu Gadamer hermenevtiko uspe univerzalizirati s tem, ko to dialogiko vprašujočega in odgovarjanja, ki konstituira duhoslovne znanosti, misli kot bistveno značilnost jezika nasploh. To pomeni »ontološki zasuk hermenevtike ob rdeči niti jezika«, pri čemer »ontološko« vseskozi uporabljaja kot sinonim za »filozofsko« in »univerzalno«. To, da se hermenevtika v zadnjem delu *Resnice in metode* fundira univerzalno in filozofsko, pomeni, da presega okvirje problemskega nastavka metodološke hermenevtike v smeri hermenevtike, ki dojema dialektiko vprašanja in odgovora kot element naše jezikovne eksistence, ki se vrši kot pogovor duše s samo seboj. Zaključek duhoslovno-znanstvene hermenevtike (2.dela), dialektika vprašanja, tvori začetek, torej mejnik zadnjega dela, ki sledi rdeči niti jezika. Jezik je mogoče razumeti le iz pogovora. Fiksirati jezik na izrečeno bi pomenilo, da ga instrumentalno zgrešimo.

Sedaj razumemo, zakaj 3. del *Resnice in metode* v Avguštinovem nauku o besedi lahko nahaja edino sled tega, da »zahodna pozaba jezika ni bila popolna«. <sup>32</sup> Gadamerjeva malo opažena rehabilitacija Avguštinovega nauka ni vračanje k naivnemu mentalizmu, temveč jo je treba razumeti kot hermenevtično kritiko izjavne logike, ki se usmerja k dominaciji metode. Avguštinovski nauk dejansko zelo plastično naslika, da besede, ki jih uporabljamo,

<sup>32</sup> WM, str. 395 (GW I, str. 422).

ker so nas ravno obšle, ne morejo izčrpati tega, kar imamo »v duhu«, se pravi pogovor, ki smo mi. Notranja beseda »za« izrečenim ne pomeni nič drugega kot ta pogovor, zakoreninjenost jezika v našo vprašujočo in samo na sebi vprašljivo eksistenco, pogovor, ki ga ne more popolnoma izraziti nobena izjava. Z Gadamerjevimi besedami: »Kar je izjavljeno, še ni vse. Šele nerečeno ubesedi rečeno, ki nas lahko doseže.«<sup>33</sup> To nerečeno je tisto, kar lahko skupaj z Avguštinom označimo kot *verbum cordis*. Zaradi česa je ta ali ona izjava odgovor? Na koga je usmerjena? Zakaj je bila izrečena ob določenem času? Ali je bila mišljena ironično? Nobena izjava, ki je ločena od svoje sovisnosti, tega ne more povedati sama. Zunanja beseda, kot je vedel že Platon, tvega uničenje, če se loči od *verbum interius*, od besede duše.

Vedno znova pa je treba poudariti, da ta hermenevtična teorija jezika noče biti nekakšna mistika neizgovorljivega. Če hočemo pravilno razpravljati o jeziku samem, da se mu ne bi izognili ali pa ga obšli, je kazno soaktivirati neizrečeno, notranji pogovor. Vztrajati na tem pa pomeni, da mora hermenevtika jezika iskati svoj izhod iz meja jezika, oziroma bolje – izjave: »Seveda s principiarno jezikovnostjo razumevanja ne moremo misliti tega, da bi se vsa izkušnja sveta dogajala le kot govorjenje in v govorjenju«. <sup>34</sup> To si je treba enkrat za vselej priklicati v spomin, zaradi prehitrih razlag, ki pripisujejo Gadamerju jezikovno-ontološko tezo, da bi moralo biti vse, kar je, izrekljivo v izjavni formi.

Kolikor pa vendarle vztraja pri *pricipialni* jezikovnosti naše jezikovne izkušnje, potem zato, ker jezik uteleša edino sredstvo (notranjega) pogovora, kar smo mi sami, za sebe in drug za drugega. Zato je v hermenevtiki dovoljen stavek: »Bit, ki jo lahko razumemo, je jezik.« Vendar je pri tem poudarek na »lahko«. Kajti razumevanje, ki je samo vedno jezikovno izoblikovano in prinaša jezikovno, mora vedno poskušati soizvajati celotno vsebino jezika, da bi prišlo do biti, ki jo pomaga izraziti. Bistvena jezikovnost razumevanja se ne izraža toliko v našem izjavljanju kot v našem iskanju jezika

<sup>33</sup> GW II, str. 504.

<sup>34</sup> GW II, str. 496.

za tisto, kar imamo v duši in kar izrekamo, kar hočemo povedati. Za hermenevitično stran razumevanja ni toliko konstitutivno to, da se dogaja jezikovno, saj bi bila banalna ugotovitev, kot to, da živi od neskončnega procesa »privajanja v besedo« in iskanja sporočljivega jezika. Treba ga je razumeti *kot* ta proces. Kajti ta proces – ustrezno soizvrševanje notranje besede – utemeljuje hermenevitično univerzalnost.<sup>35</sup>

*Prevedel Jože Hrovat*

<sup>35</sup>Prim. GW II, str. 497–498.

# Günter Figal

## KOMPLEKSNOŠT FILOZOFSKE HERMENEVTIKE

1.

Da je hermenevtika lahko postala ena od danes najpomembnejših filozofskih smeri, je povezano s spremembo filozofske držbe <Tugend>: na mesto, ki ga je nekoč zasedala modrost, je stopila skromnost. Bolj ko so se filozofi ozavestili impozantne zgodovine svojega početja, tem jasneje se je tudi pokazalo, da so vsa filozofska vprašanja na tak ali podoben način že bila postavljena in da so pogostokrat nanje odgovorili učinkoviteje, kot bi se mi sami lahko nadejali. Čim jasneje se je izoblikoval uvid, da je vse mišljenje in spoznavanje zaznamovano z govorico in potemtakem odvisno od njene mnogoznačnosti, tem bolj je tudi usihala vera, da je možno prodreti do zadnjih in enoznačno določljivih gotovosti. In končno: manj ko se je upoštevalo <bestritt> posebnost in omejenost vsakokratnih perspektiv mišljenja in spoznavanja, tem tišji je postajal filozofski zahtevek <Anspruch> po občeveljavnosti in enciklopedični sistematiki. Da je filozofija sposobna suvereno preseči svojo lastno zgodovino ali jo vsaj integrirati, danes najbrž nihče več ne verjame resno. Če natančneje pogledamo, je poslednja utemeljitev spoznavanja in delovanja prenašljiva – vsekakor je vprašljiva

odločitev, da samo proceduro jezikovnega sporazumevanja razglasimo za zanesljiv fundament. Težnje po občeveljavnosti so, če sploh, potem »kontrafaktične«, in kdor bo danes izdelal »sistem filozofije«, bo kot nekaj anahronističnega izpostavljen občudovanju, začudenju ali zasmehovanju. Potem ko smo se temeljito naučili različnih lekcij kritike uma, ni več mogoče resno dvomiti, da ima um meje. Hermenevtika pa je filozofija obmejenega uma. V tem je podtalno ali izrecno njena prepričevalnost. Hermenevtika je filozofija, ki upošteva zgodovinsko in jezikovno vezanost mišljenja in spoznavanja ter ne taji posebnosti in konkretnosti mišljenja in spoznavanja.

Filozofija obmejenega uma pa je kaj malo prepričljiva, kjer poudarja le omejenost in prav tako ne pokaže, da je tudi obmejeni um še zmeraj um. Natanko za to gre hermenevtiki. Da nobena misel ni popolnoma nova, marveč zgodovinsko posredovana, pa ne pomeni, da nam je dano le ponavljati, kar je bilo nekoč že bolje povedano; prejšnje pride nasploh do veljave le s tem, ko postane pričujoče in s tem drugače artikulirano. Da nobeno mišljenje ne doseže brezjezikovne jasnosti <sprachloser Klarheit>, temveč ga vedno obarvajo in skalijo ambivalentnosti, nepredvidljivosti govornice, še ne upravičuje zanikanja njene razpirajoče sile; govornica, če jo motrimo s hermenevtičnega vidika, ni gola igra osamosvojenih znakov – govornica ne le skriva, marveč tudi razkriva. In to, da ima vsako spoznanje svoje posebno in celo spreminjajoče se gledišče, še ne pomeni nujno njegove v ničemer utemeljene <haltlos> relativnosti; iz posebnih in spreminjajočih se gledišč lahko vendarle izkusimo sklop, ki ta spreminjajoča se gledišča vključuje.

## 2.

Ta koncepcija obmejenega in na ta način nečistega, a ravno v tem ne brezmejno relativiziranega uma, je nakazana v središčnem hermenevtičnem pojmu razumevanja: razumevanje je iz vsakokratne in posebne perspektive artikulirajoče se zgodovinsko spoznanje, katerega medij je neredko govornica.<sup>1</sup> Razumevanje je spoznanje, ki sklopa, v katerem se izvršuje, ne pre-

<sup>1</sup> Vprašanje po formah razumevanja, ki se ne izvršujejo, ali vsaj ne bistveno, prek jezikovne artikulacije, lahko tukaj ostane odprto, kajti naša tema je pač hermenevtični obrat filozofije, ki je napotena na govornico.

gleda popolnoma in ga nikoli ne izčrpa; je spoznanje, ki s svojimi artikulacijskimi možnostmi le omejeno razpolaga in je inovativno le s tem, da ustreza svojim predlogam.

Zakaj se lahko filozofija takšnega obmejenega uma artikulira kot hermenevtika, se nam verjetno še bolje razjasni, če omenjene karakterizacije razumevanja postavimo v razmerje z zgodovino njenega nastajanja. Kot je znano, je filozofska hermenevtika nastala iz prvotno teološko in filološko, kasneje tudi juristično motivirane teorije interpretacije tekstov. In celo, ko je hermenevtika – če ne pozneje pa s Schleiermacherjevimi razmišljanji – bila zamišljena kot »obča večšina« razumevanja,<sup>2</sup> in celo potem, ko sta za Heideggro v dvajsetih letih hermenevtika in filozofija dobili enak pomen<sup>3</sup> – je interpretacija teksta kot model kljub temu ostala hermenevtično učinkovita in razjasnjujoča.<sup>4</sup>

Učinkovitost tega modela je povezana s tem, da je razumevanje bistveno naravnano na zgodovino in izročilo, ki sama po sebi vodita k interpretaciji teksta, saj sta zgodovina in izročilo, navzlic ustnemu posredovanju, dostopna primarno v tekstih. Model je razjasnjujoč, ker je na njem mogoče posebej pregnantno predočiti za razumevanje značilno sopripadanje predloge in aktualizacije, jezikovne mnogoznačnosti in razpirajoče sile ter so-

<sup>2</sup> Takoj na začetku svojih zapiskov o hermenevtiki Schleiermacher toži, da »hermenevtika kot večšina razumevanja [...] še ne obstaja splošno« (F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, izd. in ured. M. Frank, Frankfurt a. M. 1977, str. 75). – Jean Grondin v svoji knjigi *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt 1991) zatrjuje, da se je univerzalizacija hermenevtike začela že z J. C. Dannhauerjem. Vendar gre tu, kot pokaže Grondin sam, le za program splošne znanosti o tekstu in še ne za občo večšino razumevanja, kakor pozneje pri Schleiermacherju.

<sup>3</sup> O tej temi je programsko pomembno Heideggrovo predavanje v letnem semestru leta 1923: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, izd. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988 (Gesamtausgabe, 63. zv.).

<sup>4</sup> Prim. Hans-Georg Gadamer, »Text und Interpretation« v: *Gesammelte Werke*, 2. zv, Tübingen 1986, str. 330–360. – Ironično je, da tudi Jacques Derrida favorizira model teksta v podobi pisave; v svoji »negativni hermenevtiki« oporeka obstoju česa takega, kot je identiteta razumevajoče zavesti <verstehenden Sinnes>, ter se pri tem sklicuje na istost <Selbigkeit> fiksirane govornice. Prim. *De la Grammatologie*, Paris 1967; nemški prevod: *Gramatologie*, prev. H.-J. Rheinberger in H. Zischler, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1990.

pripadanje vsakokratnih perspektiv in njihovo povezanost v zaobsegajočem jih okviru. Ta model se torej splača malo podrobneje obravnavati in zato, da bi pojasnili razumevanje, ugotoviti, kaj je bistvo interpretacije.<sup>5</sup>

Nobena interpretacija si ne zasluži svojega imena, če ni vezana na predloženi tekst in če se nanj, tako rekoč na vsakem koraku, vedno znova ne navezuje. Ta povezanost s tekstom pa očitno ni v tem, da tekst zgolj podvojimo; naloga interpretacije je, da izkaže tekst v njegovi razumljivosti. Interpretacija mora zato biti več od teksta in drugačna od njega.

To neposredno vodi k temu, kaj je razumevanje po svojem jezikovnem bistvu. Če bi tekst lahko govoril sam zase, ga ne bi bilo treba izkazovati kot razumljivega. Toda noben tekst, ki se kot tekst sploh pojavi, ni enoznačen. Ne vzamemo ga na znanje zgolj takšnega, kakršen pač je; že najpreprostejše branje izbira, postavlja poudarke ter vzpostavlja sovisja. Po drugi plati si noben bralec svojega teksta ne izmišlja <erfindet>, noben interpret iz brezmejno mnogoznačnega ne izoblikuje nečesa, kar ima potem za razumljivo. Torej tekst v vsej svoji mnogoznačnosti ponuja v razumevanje nekaj, česar brez teksta ne bi mogli artikulirati na način, kot ga kot interpreti artikuliramo.

Toda reči, kaj je to, kar tekst daje v razumevanje, je spet stvar interpreta. Več ko ima neki tekst pomenov in plasti, tem redkeje ga je mogoče prepričljivo <bündig> razjasniti. Enkrat za vselej se nikdar ni mogoče odločiti. Teksti, ki jih je treba interpretirati <interpretationsberdürftige>, dopuščajo mnoge interpretacije, na koncu najbrž neomejeno mnogo interpretacij. Te se med seboj razlikujejo po svoji posebni perspektivi – po tem, da na različne načine izbirajo, postavljajo različne akcente in sovisja <Zusammenhänge>, opirajo pa se tudi na različna predmnjenja in interese, ki jih želimo razjasniti; razlikujejo se po tem, da se artikulirajo na različne jezikovne načine in da so svojsko mnogoznačne <Vieldeutigkeit>. Kljub temu pa so si interpretacije kakega teksta tudi podobne – ravno v tem, da so interpretacije

<sup>5</sup> Prim. o tem tudi moja knjigo: *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik – Ästhetik – Metaphysik*, Stuttgart / Weimar 1994, str. 7–19.

prav tega teksta. Kolikor spadajo v okvir interpretiranega teksta, jih moremo medsebojno primerjati – jih med seboj vsaj deloma uskladiti ali drugo drugo zoperstaviti. Pri tem se nato izkaže, da ni pravih ali napačnih interpretacij, pač pa le bolj ali manj razumljive ali nemožne interpretacije; in tiste razumljive so takšne le za interpreta, ki jih lahko sprejme za svoje in pri tem tudi izkusi zavezujoči nagovor <Anspruch> interpretiranega teksta.

Te skicirane opombe fenomena interpretacije teksta gotovo ne izčrpajo; predvsem pa puščajo še odprto, kako interpretacija teksta sploh lahko služi kot model za filozofijo obmejenega uma. Model je merodajen primer: merodajen v tem, da brez njega stvari sploh ne moremo videti ali pa jo vidimo le nedoločno; primer pa zato, ker nas le začasno orientira in izgubi pomen, brž ko stvar, katere primer je, nastopi sama. Hermenevtika pa postane filozofska šele s tem, da si na podlagi modela prizadeva za stvar, kar spet pomeni, da je naloga filozofske hermenevtike s pomočjo modela interpretacije teksta razviti pojem obmejenega uma. Z mejami takega uma mora hkrati poizkusiti določiti svojo možnost in torej, ob vsej skromnosti, h kateri jo zavezuje njena stvar, biti tako neskromna, kot je filozofija že od nekdaj bila in kot to bržkone spada k bistvu filozofije.

### 3.

Vprašanje po pojmu obmejenega uma je vprašanje po smislu razumevanja. To pa je spet dvoznačno vprašanje. Kajti po eni strani meri na temelj razumevanja, na smisel, ki ga moramo razumeti. Z vpraševanjem po temelju razumevanja bi radi vedeli, kaj je stvar razumevanja, h kateri se pri vsakem razumevanju vedno znova vračamo. Vprašujemo se, odkod in kam se razumevanje izvršuje. Po drugi strani pa gre za izvrševanje razumevanja, natančneje za to, kako je izvrševanje vsakokrat smiselno. Če gledamo oba aspekta skupaj, potem to pomeni: gre za vedno že razprto stvar in za to, kako se ta stvar prikazuje v izvrševanju ali skozi izvrševanje razumevanja, tako da izvrševanje lahko izkusimo kot razumetje – kot smiselno.

Vprašanje po smislu razumevanja lahko potemtakem s svojo dvoznačnostjo <Doppeldeutigkeit> nakazuje, da imamo tu opraviti z dvema aspektoma

istega. Kjer je nekaj razumljeno in izkušeno kot smiselno, tam se izraža temelj razumevanja; pojavlja se v izvrševanju razumevanja, od koder in glede na kaj se razumevanje izvršuje. Pa vendarle je primerno, da oba aspekta razlikujemo. Če se namreč temelj razumevanja v razumevanju prikazuje – zgolj prikazuje –, si razumevanje ne more zagotoviti svojega temelja; potem se temelj razumevanja v razumevanju kaže zmeraj le posredovano, vedno le na nečem drugem in nikdar na samem sebi. To lahko izrazimo tudi tako, da rečemo: v razumevanju je temelj ali stvar razumevanja *predočena*. Smiselno izvrševanje razumevanja je torej predočevanje smisla, ki ga ima to razumevanje, ne da bi smisel enostavno le neposredno izvršili. »Predočevanje« je temeljni pojem hermenevtične filozofije.

Kaj ti razmisleki pomenijo, bomo najbrž bolje dojeli, če še enkrat premislimo model interpretacije teksta. Pri tem se nam verjetno takoj posveti, kaj je temelj ali stvar razumevanja: tam kjer je tekst predpostavka interpretacije, se interpretacija izvršuje iz teksta in glede na tekst. Interpretaciji, ki jo tekst nagovori <angesprochen durch>, gre za to, da izkaže njegovo razumljivost. Kar se artikulira kot interpretacija, pa ni tekst sam, ampak njegovo prikazovanje <Erscheinung>; v svoji razumljivosti je interpretacija predočevanje <Darstellung> teksta. Interpretacija je smiselna, ker uveljavi tekst kot svoj smisel.

Model pa, ki smo ga tukaj načrtali, je model zgodovinske svobode in v skladu s tem je zgodovinska svoboda smisel razumevanja. Če je tekst model slednjega, mora biti možno na njem demonstrirati, kaj naj to pomeni; na njem kot merodajnem primeru zgodovinske svobode mora biti možno pojasniti svobodo in z njo smisel razumevanja.

Na to lahko najprej prav dobro navežemo misel, po kateri vsaka interpretacija spada v okvir interpretiranega teksta. Kolikor nam je neka interpretacija razumljiva <einleuchtet> ter se tako izkaže za možno, se tekst v njej prikaže v svoji razumljivosti, ne da bi bil ta način njegovega pojavljanja edini možen. Druge interpretacije bi lahko uveljavile tekst na drugačen način. V tem pogledu je interpret v mejah teksta svoboden glede tega, kako ga bo bral in kako bo svoje bralno izkustvo artikuliral.

Ta interpretova svoboda pa je pravzaprav svoboda teksta. Kajti tekst interpretovi samovolji ne postavlja zgolj mej, ki jih lahko prekoračimo le za to ceno, da kot interpreti nismo več verodostojni. Nasprotno, možnosti razumevanja, ki se uveljavljajo v interpretaciji, se lahko razprejo šele skozi tekst. Neizrecno ali izrecno se, ko beremo in interpretiramo, gibljemo na torišču teh možnosti razumevanja. Tekst je torej torišče, je prostor svobode svojih interpretacij in je na ta način, kot prostor svobode, interpretova svoboda. Kajpada mora interpret to svobodo uveljaviti. Prostor razumetja teksta ne govori sam zase, marveč zmeraj le skozi interpretacijo.

Zgodovinsko je torej ta svoboda teksta najpoprej v tem, da je zmeraj vzpostavljena v določenem času in pod posebnimi pogoji. Teksti so artefakti, ki le redko skrivajo okoliščine, v katerih so nastali; večinoma bolj ali manj razločno ubesedujejo določen svet, naj je tekst včasih še tako težko točno datirati. Za poznejšega bralca in interpreta so teksti v tem smislu materializiran spomin; v njih se je nakopičila zgodovina. To pa je bilo mogoče le, ker tekst spada v kontekst, ki ga presega: v kontekst določenega sveta, ki se potem v tekstu izraža. Tekst predočuje sovisje, v katerem je nastal, v določenih mejah šele omogoča, da ga izrecno izkusimo. Že izdelava teksta je potemtakem bila dosežek razumevanja.

To pa je seveda temeljnega pomena. To, da je zgodovino možno izrecno izkusiti šele skozi tekste in da je za poznejše nazadnje dostopna le skozi njega, nam otežuje, da bi tekste zgolj vmeščali v zgodovino. Kot rečeno, so teksti po svojem nastanku sicer zgodovinski, in zgodovinski so na ta način tudi v svoji posebnosti – v tem, kaj artikulirajo, in v tem, kako to počnejo. Njihova govorica pripada nekemu določenemu času. Vendar kolikor zgodovine ne moremo izkusiti brez tekstov, torišče tekstov hkrati tvori pojavnostni prostor zgodovine, zgodovinski svet. In tolikanj je zgodovinska svoboda tekstov hkrati šele svoboda zgodovine – svoboda, v kateri šele lahko vzpostavimo zgodovinski odnos in se vedemo zgodovinsko. Zgodovinski svet je mogoče izrecno izkusiti le v predočevanju. Zgodovinski svet mora biti *prezentiran*, da bi se v njem lahko vzdrževali v nekem kontekstu.

## 4.

Na zgodovinski svobodi se torej kaže časovnosti prav tako kot se kaže odvisnost časovnosti od upričevanja, ki s časovnim ne more biti identično, četudi se samo pojavlja le v času. Ali rečeno še splošneje: na zgodovinski svobodi se kaže sopripadnost časa in prezenca. In če razumevanje potrebuje njeno svobodo, njen prostor razumevanja, potem je smisel razumevanja v neki prezenci, katere bistvo je nečasovno – saj se časovno pojavi šele v njej. Pa vendar je smisel razumevanja prav tako časoven, kolikor prezenca ni zgrajena in premerjena <durchmessen> drugače kot v času – saj je ni možno predočiti drugače kot časovno.

Te svojske sopripadnosti časa in prezenca ni mogoče še nadalje utemeljevati in torej tudi ne razpustiti ali odpraviti v vvezajemajoči enotnosti. Ničesar ni, kar bi še lahko mislili kot enotnost, onkraj teh dveh sopripadajočih si momentov. To je po eni strani izpričano s samim fenomenom razumevanja: če bi bilo čas in prezenca mogoče dojeti v višji enotnosti, bi bilo s tem demantirano živo izvrševanje razumevanja, kajti časa in prezenca v njuni sopripadnosti bi ne bilo več treba iznesti <ausgetragen>. A ta iznos <Aus-trag> obstaja, in če ga hočemo upoštevati, je misel o enotnosti, v kateri iznosa ni več, brez pomena.

Na to, da si čas in prezenca v razumevanju zelo napeto sopripadata ter da ju ni mogoče poenotiti, kaže tudi pluralnost hermenevtičnih zasnutkov. Ne obstaja zgolj *ena* koncepcija razumevanja; filozofska hermenevtika se prezentira na raznotere načine, in če ima to svoj razlog v tem, da odnosa med časom in prezenco ni mogoče enoznačno določiti, to ni nikakršna pomanjkljivost in nikakršno prehodno stanje, marveč je to stanje utemeljeno v bistvu zadeve. Sicer bi bilo možno variirati kvečjemu izpeljavo in postavljali bi lahko zgolj različne akcente. A če bi bilo tako, bi različni hermenevtični zasnutki že zdavnaj medsebojno sovpadli, tako da bi preostal en sam. Če bi lahko obstajala ena sama in enotna teorija, bi jo, navezujoč se na enoten začetek in temelj razumevanja, že zdavnaj našli.

Pluralnost hermenevtičnih zasnutkov ter z njo kompleksnost filozofske her-

menevtike potemtakem dejansko izvirata iz sporne sopripadnosti časa in prezenca. Izvirata iz odprtosti vprašanja, kako naj interpretiramo časovnost razumevanja in njemu lastno nečasno prezenco. Bistveno odprto je to vprašanje lahko le, če so tu možne različne določitve in če lahko obstajajo druga poleg druge, ne da bi bile druga do druge zgolj ravnodušne. S priznanjem ravnodušnosti bi bila relevantna zadeve hermenevtike izgubljena; bolj regresiven ali veselejši, v vsakem primeru pa nepremišljeni pluralizem, bi ostal edino možno stališče. Če pa bi pustili, da postane dominanten eden izmed različnih hermenevtičnih zasnutkov, oziroma če bi hoteli druge celo zreducirati nanj, bi se spet padli nazaj za uvid, da je hermenevtika nujno pluralna. Sedaj ostane odprta le še možnost, da na različne zasnutke gledamo kot na komplementarne: bolj odločno kot sledimo enemu izmed njih, tem bolj drugi zbledijo – do izginotja; in hkrati je vsak izmed njih enostranski v tem smislu, da ga je potrebno dopolniti z drugimi, ne da bi jih lahko sprejel vase.

## 5.

Takšna razpravljanja spadajo v hermenevtično filozofijo, ki si prizadeva upoštevati kompleksnost filozofske hermenevtike. Kolikor vidim, si je načelno mogoče zamisliti tri hermenevtične določitve časa in prezenca: ker čas in prezenca tvorita zgodovinsko svobodo razumevanja, se lahko odločimo, da je vsako razumevanje predočevanje svoje lastne, v tekstu prezentirane zgodovine; na ta način se zgodovina prikazuje kot tradicija. Tradicija je potemtakem svobodni prostor razumevanja in, če bi hoteli biti dosledni, tudi prezenca, kamor razumevanje spada. Ali pa poudarjemo, da se zgodovina lahko pojavlja le skozi izvrševanje razumevanja, le skozi prezentirajočo se zmožnost razumevanja; tako se nastajajoče razumevanje pojavlja kot prezenca, ki šele izgrajuje svobodni prostor zgodovine. In nazadnje lahko razumevanje dojemamo zgodovinsko in obenem rečemo, da se v razumevanju uveljavlja nezgodovinska, nečasovna prezenca; tako se zgodovina prikazuje kot časovno predočevanje brezčasne prezenca.

Te določitve je mogoče nadrobneje pojasniti ob treh različnih izrazih filozofske hermenevtike. Prvi izmed teh je hermenevtika zgodovinsko učin-

kujočega dogajanja, druga je hermenevtika perspektivne integracije, tretja je hermenevtika dogodevajočih se konstelacij. Ko bom v nadaljevanju skiciral te tri različice hermenevtike, bom zaradi sistematične preglednosti zanemaril, kakšni so ti izrazi v svoji izdelani formi, in se v skladu s tem tudi ne bom ukvarjal s filozofi, ki so jih razvili – s Hansom-Georgom Gadamerjem, Friedrichom Nietzschejem in Walterjem Benjaminom.<sup>6</sup> Namesto tega bom bral Gadamerjeve, Nietzschejeve in Benjaminove koncepcije kot idealne tipe; to so vzorci za obravnavanje zgodovinske svobode.

## 6.

Hermenevtika učinkujoče zgodovine se orientira po uvidu, da zgodovine ne razumevamo od zunaj; podmena o neudeleženi pogledu je abstrakcija, ki zastira, da se v vsakem poizkusu razumevanja uveljavljajo njegovi lastni pogoji – seveda ne v celoti in poleg tega večinoma še nespregledani. Interpretacije tradiranih tekstov, na primer, se ne omejujejo zgolj na njihovo torišče, marveč aktualizirajo tradicijo, h kateri spadajo tudi sami teksti. Interpretacijo vodijo predmnjenja, kategorije, razlikovanja, skratka miselni načini, ki so se inkorporirali v navado skozi to, kar smo že prebrali, ali pa po nejasnih poteh tega, kar smo prevzeli od drugih in dalje razvijali <Nach- und Weiterredens>. Tradicija, artikulirana zgodovina, kateri pripadamo, je

<sup>6</sup> Pa vendar naj omenim tekste, ob katerih se bom v nadaljevanju pretežno orientiral. Svojo koncepcijo zgodovine učinkovanj je Gadamer razvil v drugem razdelku svojega glavnega dela *Resnica in metoda*. Prim. »Osnovne poteze teorije hermenevtičnega izkustva«, v: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986 (Gesammelte Werke, 1. zv.), posebej str. 270–312. Nietzschejevo hermenevtiko zgodovinskega razumevanja podaja drugo Nesodobno razmišljanje: »O koristi in škodljivosti zgodovine za življenje«, v: *Kritische Studienausgabe*, izd. G. Colli in M. Montinari, 1. zv., München / Berlin / New York 1988, str. 243–334. Podrobnejšo razlago perspektivne integracije, s posebnim ozirom na njene estetske vidike, sem podal v svoji knjigi o svobodi in sporu (glej op. 5), str. 73–91. Razmišljanja, ki se neposredno navezujejo na Walterja Benjamina, se nanašajo predvsem na njegove teze v delu: O pojmu zgodovine, *Gesammelte Schriften*, 1. zv. / 2; izd. R. Tiedemann in H. Schewepenhäuser, Frankfurt a. Main, 1974, str. 691–704. Ključnega pomena za Benjaminovo hermenevtiko je poleg tega še spis: Naloga prevajalca, v: *Gesammelte Schriften*, 4. zv. / 2; izd. T. Rexroth, Frankfurt a. Main 1972, str. 9–21. Prim. tudi moj sestavek *Konstelacija modernosti. Hermenevtika zgodovine Walterja Benjamina*, v: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* H. 1 (1993), str. 130–142.

potemtakem to, kar nam je najbližje in najsamoumevnejše. Je prezenca, v kateri že od nekdaj smo, ne da bi se tega jasno zavedali.

Smisel izvrševanja razumevanja je torej ta, da to jasnost vsaj deloma dosežemo, zategadelj pa moramo prelomiti s tem, kar nam je v tradiciji samoumevno. Se pravi: teksti in tudi druge oblike tradicije se nam morajo prikazati kot tuje, da bi se lahko začeli izrecno ukvarjati z njimi, kar obenem ponuja možnost razjasnitve lastnih predmnenj. Ker gre pri tem za potujitev tradiranega in v tem smislu zgodovinskega, ki naj bi pripeljala do njegove izrecne prilastitve, mora sama potujitev imeti zgodovinski karakter. To se zgodi tedaj, kadar se nekaj pojavi kot produkt drugega, prejšnjega časa; historizacija izročila je torej nujni pogoj izrecnega razumevanja. Vzpostavlja distanco, s pomočjo katere se šele lahko začne pogovor s tradiranim tekstom.

Kjer ta pogovor uspe, pride ponovno do veljave to, kar je skupno tekstu in interpretu. Z razumevanjem nekega teksta odkrijemo, kar smo že zmeraj razumeli, in to hkrati odkrijemo na novo. Gibljemo se na torišču teksta in si ga, kjer razumevanje uspe, na novo predočimo – tovrstno dogajanje je zgodovina učinkovanja teksta. Odločilno pa je, da se na ta način tradicija, h kateri spada tudi tekst, pravzaprav nadaljuje in se v tem kaže kot to, kar je in kar je že zmeraj bila – kot dogajajoča se prezenca razumevanja: razumevamo in že od nekdaj smo razumevali – tako kot človek po Aristotelu tudi vidi in je od nekdaj videl, misli in je od nekdaj mislil.<sup>7</sup> Časovna oddaljenost teksta v historizaciji, na novo uspeli poizkus razumevanja – to sta momenta v sebi pomirjene vzgibanosti, s katero se zgodovina izročila izkazuje kot trajna prezenca. Čas je torej vključen v prezenco; njegov nemir omogoča, da se pokaže njen mir, na njenih prelomih izstopa tisto, kar je trajno <was sich durchhält>.

Hermenevtika učinkujoče zgodovine torej živi od zaupanja v zaključenost in kontinuiteto tradicij; živi od zaupanja v to, da je zgodovina kot izročilo že sama smisel, od katerega in h kateremu se izvršuje razumevanje. To

<sup>7</sup> Prim. *Metaphysik*, 9,6, 1048 b 22–34.

zaupanje gotovo ni neutemeljeno. A če bi bilo zgodovino izročila kot smisla razumevanja mogoče premeriti in si jo zagotoviti, bi ne bilo le zaupanje. Vendar to ni mogoče; razumevanje kot raziskovanje lastnega izročila si tega izročila nikoli ne more dejansko prisvojiti ter razjasniti kot celoto. Dogajajoča se prezenca izročila ostane zasenčena kakor prostor, ki ga nikdar ne moremo celega pregledati in za katerega ne vemo, katera presenečenja še skriva.

Neizčrpnost izročila pa za hermenevtiko učinkujoče zgodovine ni zgolj manko. Nepremerljivost je, nasprotno, predpogoj, da se lahko izoblikujejo samoumevna in za razumevanje bistvena predmnjenja <Vormeinungen>. Tradicija bi bila s tem, da bi bila popolnoma prosojna, že tudi končana, saj bi ne bilo več niti mogoče niti potrebno, da bi jo izrazili v razumevanju in na ta način nadaljevali.

Vendar vloga izrecnega razumevanja za hermenevtiko učinkujoče zgodovine s tem spet temelji na zaupanju v kontinuiteto in zaključenost izročila. V povezavi s tem zaupanjem pa lastni dosežek tistega, ki razumeva, nujno stopi v ozadje. Zaradi neizmerljivosti zgodovine se lahko opremo na domnevo, da zaupanje igra pomembnejšo vlogo od tiste, ki mu jo je zmožna priznati hermenevtika učinkujoče zgodovine. Če si razumevanje ne more zagotoviti svojega temelja, se toliko bolj dozdeva, da je odvisno od samega sebe.

## 7.

To je izhodišče za hermenevtiko perspektivne intergracije. Njena središčna misel je, da izvrševanja razumevanja niso sklopi, ki bi hermenevtiko zajemali v tradicijskem smislu, marveč izvrševanja razumevanja takšne sklope šele izgrajujejo. V skladu s to mislijo je posebna zgodovinska izkušnja: zgodovina se tukaj pojavlja kot nepregledljiva raznolikost spominskih podob, kot arzenal relikto in pričevanj, v katerem nam preti nevarnost, da se izgubimo. Tako je neizmerljivost zgodovine postala dominantna, stopnjevala se je do tujosti: preostanki minulega in vedno znova minevajočega so pričujočemu vnanji. Pričujočnosti razodevajo neutrudno izginevanje v

času ter s tem ponovno, malodane shrljivo, privlačijo. Zdi se, da je kraljestvo senc preostalega edino, kar obstoji; toda tam, kjer se kraljestvu senc prepustimo, si zastremo lastno pričujočnost ter se izgubimo.

Takšni nevarnosti odtujitve se lahko zoperstavimo le tako, da to, kar je preostalo, inkorporiramo v pričujoče življenje; tako da spomine, relikte in pričevanja vključimo v sklop pričujočega življenja in jim na ta način šele podelimo smisel. Pričujočnost, in nič drugega, je smisel preteklega. Kjer se tega ovemo, postane tudi jasno, da preostalo pričujočnosti dolguje že svoj goli obstoj. Spominjanje samo je pričujoče, in kjer nekaj razumemo kot relik ali pričevanje preteklega življenja, to temelji na zgodovini, ki se je spominjamo. Tako se pričujoče življenje v spominjanju vrača nazaj k sebi. In razločneje ko vidimo, kako je ves zgodovinski spomin odvisen od pričujočega interpretiranja, odločneje ko razumevanje nastopa kot neko narediti-si-nekaj-razumljivo, tem bolj je lahko tudi izvršeno kot možnost stopnjevanja pričujočega življenja. Življenje se izgrajuje, s tem da nekaj razumeva <sich verständlich machen>. V svoji vsakokratni izvrševanjski perspektivi si izgrajuje svoj lastni prostor svobode.

Kjer si pričujoče življenje na ta način pridobi prostor svobode, se izvršuje kot prezenca, ki je hkrati prezenca zgodovine. Kot zgodovino izkusimo to, kar je bilo integrirano v prostor svobode pričujočega življenja. Časovnost nasploh obstaja samo v tej prezenci, medtem ko je časovnost na sami sebi neprestano izginevanje. Nasproti temu je prezenca pričujočega življenja enostavna, brezčasna prezenca – a navzlic temu jo izključno časovno izvrševanje življenja izgrajuje in ohranja odprto.

Iz tega pa sledi nenavadna konsekvence: razumevajočemu življenju pripadajoče prezence, v kateri že zmeraj smo, ni mogoče izkusiti kot prezence, pa tudi spredeti ni mogoče njene iluzornosti; kar izkušamo, je samo proces razumevanja, dinamika neutrudnega integriranja. Prezenca tukaj prevzame vlogo nenehnega prezentiranja; smisel razumevanja je le še izvrševanjski smisel. S tem pa postane samo izvrševanje procesa razumevanja nedojemljivo: ne moremo več reči, v katerem kontekstu naj bo nekaj sploh razumljeno. Toda misli na takšen kontekst se tudi ne moremo odpovedati. Kajti v



skladu s konceptom hermenevtike perspektivne integracije moramo proces razumevanja pojmovati kot vključevanje, kot prevajanje tujega v lastno, ne da bi lastno lahko bilo drugačno od prevajanja samega.

Tu se ponuja misel na korekturo s strani hermenevtike učinkujoče zgodovine. Kajti z idejo tradicije je v njej dovolj jasno poudarjena vključenost izvrševanja razumevanja v neki sklop. Toda, če izročila ni mogoče premeriti, če si ne moremo zagotoviti dogajajoče se prezence zgodovine, potem ostane odprto tudi vprašanje, ali je zgodovina prostor svobode, ki ga razumevanje le predočuje, ali pa ni morda dostopna šele v prostoru svobode razumevanja tako, da ta prostor zagotavlja šele slednje. Ker mora hermenevtika učinkujoče zgodovine zaupati v kontinuiteto in zaključenost izročila, popolnoma druge podobe zgodovine, kakršna je bistvena za hermenevtiko perspektivne integracije, ne more ovreči. In s tem tudi ne ovreže domneve, da je razumevanje, kar zadeva njegov prostor svobode, odvisno povsem od sebe in od svojega lastnega izvrševanja. Potemtakem lahko korekturo pričakujemo le od koncepcije, ki lahko na izvrševanju razumevanja ponazori, na kakšen način pripada zajemajoči prezenci, ne da bi to prezenco znova mislila kot kontinuirano dogodevanje izročila.

## 8.

Hermenevtika dogodevajočih se konstelacij te pogoje izpolnjuje na domala vzoren način. Kajti njeno izhodišče je misel, da je prezenco, v katero spada razumevanje, mogoče predočiti že s prelomom kontinuitete, ki je bistvena za tradicijo. To je sicer podobno ideji zgodovinskega učinkovanja, po kateri mora to, kar je znano, postati tuje, da bi lahko bilo posebej razumljeno. Vendar pri konstelacijski hermenevtiki ne gre za to, da bi na tem, kar je postalo tuje, izrecno izkusili sklop lastne zgodovine. Nasprotno, v možnosti razumevanja, ki se nenadoma zasvetlika, naj bi izkusili prostor svobode, h kateremu v enaki meri spadata lastno in tuje – ne zgolj potujeno. Kjer se neki tekst pokaže kot berljiv ter s tem v trenutku obeta neki smisel, se tekst in interpretet postavita v konstelacijo, s katero pride na dan, kar samo ni bilo vsebovano v nobenem od obeh in česar ni zagotavljalo nobeno izročilo. V trenutku se dogodi prostor svobode, v katerem se lahko tekst pokaže na

nov način in v katerem se lahko interpret na nov način artikulira. Oboje se predočuje vselej drugo na drugem: kjer interpret sledi smislu, ki ga obeta tekst, se spusti na torišče teksta, da bi to torišče predočil tako, kakor ga v tem trenutku zmore le on sam. Gotovo se pri tem uveljavljajo možnosti samega teksta; a, da jih je mogoče uveljaviti, se iz samega teksta ne da več razložiti. To možnost je v nekem pogledu mogoče pripisati le interpretu: s svojo interpretacijo vzpostavlja prostor svobode za pojavljanje teksta. Toda to je spet možno le na podlagi dogodevajočih se konstelacije zahteve po smislu <Sinnanspruch> in ustrezanja smislu <Sinnentsprechung>. Z njo se dogodeva svoboda, ki se izraža skozi interpretiranje.

Izhodiščna točka te koncepcije je pač lahko preverljivo dejstvo, da teksti niso v vseh časih razumljivi na enak način, da teksti v določenih dobah ničesar ne povedo, medtem ko se v drugih dobah odkrije njihovo pomembnost. Odločilna poanta je pri tem seveda *sočasnost* tega, kar se je združilo v konstelaciji. S sočasnostjo je red časa razveljavljen in izkusiti je mogoče brezčasno prezenco. To je brezčasna prezenca razumevanja in tega, kar je razumljivo. Če je to prezenco mogoče v dogodju hermenevtične konstelacije dejansko izkusiti, se ni treba zanašati na kontinuiteto tradicije. Nasprotno, prostor svobode razumevanja je priznan ravno s prekoračitvijo samoumevnega. Ne razumemo le tega, kar smo že razumeli, marveč izročeno šele rešimo v njegovo razumljivost.

To pa se spet razlikuje tudi od procesa razumevanja, v katerem se izročeno prevede v lastno. Predočevanje nekega teksta v interpretaciji se, nasprotno, vključi v prezenco razumljivega, podobno kot neki prevod pristopa k drugim prevodom in skupaj z njimi osvobodi smisel originala iz njegove zgodovinske in jezikovne posebnosti. K logiki te misli spada, da se to lahko zgodi zmeraj le v raznolikosti posebnega. Smisel zgodovine je brezčasna prezenca njenih tolmačenj.

Videti je torej, da lahko hermenevtika konstelacij v sebi združuje in odpravlja temeljne vidike obeh drugih hermenevtičnih koncepcij: upošteva tako to, da vsako razumevanje spada v prostor svobode, kot tudi svojsko pravico interpreta. Seveda pa to v njej ni upoštevano na tak način, kot v

obeh drugih hermenevtičnih zasnutkih. Če bi se torej hoteli ravnati le še po hermenevtiki konstelacije, bi se morali odpovedati aspektom zgodovinske svobode, brez katerih pa hermenevtike konstelacije ni mogoče razumeti v njenem bistvu. Kajti nihče ne more resno zanikati, da je izročila dejansko mogoče razumeti in razumevajoče predočevati kot prostore svobode. Brez zaupanja v kontinuiteto zgodovine se ne moremo doživljati kot pripadniki določene kulture ali načina življenja; in to zaupanje je utemeljeno le tedaj, če v razumevanju izkusimo, kaj in kako se je že od nekdaj razumevalo.

Prav tako pa se ne bomo mogli odpovedati hermenevtike perspektivne integracije. Tako, kot ne moremo resno zanikati kontinuitete življenjskih oblik, tudi ne smemo tajiti, da je treba prostore svobode razumevanja pogostokrat šele izgraditi ter jih z integrativno silo izdiferencirati in okrepiti. To velja zlasti takrat, ko življenjski sklopi kot taki dobijo izrecno podobo, ko jih je treba reprezentirati. Tega pa ni mogoče brez napora integracije; brez integracije ni tekstov in tvorb, na katerih se zgodovinsko učinkujoče razumevanje obnese prav tako, kot se obnese razumevanje v konstelaciji.

224

9.

Razumevanje se torej po svojem bistvu izraža na več načinov. Tudi v tem se razumevanje izkaže kot obmejen um – morda celo zlasti v tem. Zaradi pluralnosti njegovih likov, ki jih ni mogoče odpraviti v vsezajemajočo enotnost, so namreč umu postavljene imanentne meje; meje, ki jih um ne more preseči, ne da bi izkusil, kako si pri tem v določenih vidikih sam uhaja. Um je potemtakem v svojem bistvu obmejen, ker pripada napetostnemu razmerju med časom in prezenco, ki ga ni mogoče dokončno določiti, dokončno uravnati. Zaradi tega lahko to razmerje imenujemo *spor*. Vsakokrat se lahko izrazi le *ena* možnost tega spora; a ta možnost lahko potem dejansko nastopi. Tako je obmejenost uma hkrati možnost njegove biti in njegovega učinkovanja.

*Prevedel Robert Vouk*

## Dimitri Ginev

# O RAZŠIRITVI EKSISTENCIALNO-ONTOLOŠKE INTERPRETACIJE ZNANOSTI

Pričujoči sestavek sestavljajo trije deli. Prvi del je kritična rekonstrukcija Heideggrove eksistencialne interpretacije znanosti s posebnim poudarkom na vlogi raznolikosti tipov epistemske znanosti. Drugi del predstavlja poizkus razširjene reformulacije te interpretacije iz perspektive »razrahljanja ontološke difference«. Tretji del pa je kritični preizkus možnosti povezave razširjene eksistencialno-ontološke interpretacije znanosti s procesom postmetafizičnega prebolevanja metafizike.

225

Najprej bom poizkušal utemeljiti, zakaj je eksistencialno-ontološka interpretacija znanosti obvezen moment transformacije transcendentne fenomenologije v hermenevtično fenomenologijo. V okviru Husserlovega programa ni nikakršne kvalitativne razlike med »svetom« naravne naravnosti in tematskim »svetom« znanstvenega raziskovanja. Spoznavanje sveta v obeh primerih poteka ob pozabi subjekta. Objektivizem znanstvenega tematiziranja se pojavlja kot »naravna naravnost druge stopnje«. <sup>1</sup> To, kar lahko to pozabo odpravi, je »transcendentna egologija«. Hkrati pa to odprav-

<sup>1</sup> E.W. Orth (izd.), *Profile der Phänomenologie*, Freiburg 1989.

ljanje odpira pot k fenomenološki kritiki znanosti, ki mora razpreti to, česar znanstveno raziskovanje ne more tematizirati. Z reformulacijo fenomenološkega programa, ki dopušča vpraševanje o »biti intencionalnega«, stopi pri Heideggru na mesto nasprotnosti med objektivistično (subjekt pozablja očjo) naravnostjo in reflektivno naravnostjo, ki tematizira zavest o horizontu, nasprotnost med ontičnim in ontološkim mišljenjem. Pri tem se s stališča hermenevtične fenomenologije Husserlov »svet naravne naravnosti« izkaže kot ontična (in ne kot ontološka) konstrukcija. »Vsakdanje življenje« transcendentalne fenomenologije je zaznamovano s fundamentalno-epistemsko strukturo, saj naravna naravnost, ki sovпада s tem življenjem, že objektivira tematske predmete. V nasprotju s transcendentalno fenomenologijo hermenevtična fenomenologija izhaja iz predpostavke o kvalitativni razliki med vsakdanje-priskrbovalnim zadržanjem in teoretsko-objektivirajočim zadržanjem. Ker vsakdanje-priskrbovalno zadržanje predhodi epistemskemu razcepu na subjekt in objekt, fenomenološka utemeljitev ni mogoča na epistemološki način. Kvalitativna razlika med epistemsko naravo znanstvenega zadržanja in predepistemskim priskrbovalnim zadržanjem zahteva načelno novo vrsto konstitucijske analize, ki je primarnega pomena za celotni program ontološke analitike tubiti. S tem je narejen radikalen prelom s transcendentalno-epistemološko paradigmo utemeljevanja in kritike znanosti. Hermenevtična reformulacija fenomenologije pripelje do premestitve transcendentalno-subjektivnega utemeljevanja znanstvene naravnosti v hermenevtično-ontološko konstitucijsko analizo znanstveno tematizirajočega eksistenčnega modusa. Eksistencialno-ontološka interpretacija znanosti postane v tem sklopu obvezen moment hermenevtične reformulacije fenomenologije.<sup>2</sup>

Čeprav eksistencialno-ontološka interpretacija znanosti zavrže transcen-

<sup>2</sup> V zvezi z razpravo o temeljnih idejah eksistencialno-ontološke interpretacije v kontekstu hermenevtične reformulacije fenomenologije primerjaj zlasti J. J. Kockelmans, *Heidegger and Science*, Washington 1985; ibidem, *Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences*, Dordrecht 1993; C. F. Gethmann, *Der existenziale Begriff der Wissenschaft*, v: C. F. Gethmann (izd.), *Lebenswelt und Wissenschaft (Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie)*, Bonn 1991; D. Ginev, *On the existential Interpretation of Human Sciences*, v: *Man and World* 27 (1994), str. 349–359.

dentalni subjektivizem, pa se sama razvija kot transcendentalno raziskovanje. Gre za raziskovanje nujnih pogojev možnosti za to, da lahko tubit s teoretskim zadržanjem do sveta prevzame eksistenčni modus biti-v-svetu. Transcendentalni karakter tega raziskovanja določa »ontološka diferenca«. Nujni pogoji možnosti teoretskega zadržanja niso epistemski pogoji zavesti, ki konstituira raziskovalne objekte, temveč momenti v ustroju biti tubiti, ki pogojujejo možnost tubitnostne eksistence v modusu znanstvenega raziskovanja.

Iskana razširjena verzija eksistencialno-ontološke interpretacije znanosti nas mora po dveh medsebojno komplementarnih poteh pripeljati do »decentralizacije« ontološke difference: Prvič, prispeva k postopnemu medsebojnemu prepletanju hermenevtične ontologije ustroja biti tubiti in objektiviranja eksistenčnih struktur v okviru epistemske raznolikosti tipov znanosti, in drugič, poudarja lastne težnje po »oslabitvi« teoretskega subjektivizma v ontičnem mišljenju, pri čemer te težnje interpretira kot zmanjšanje distance med znanostjo in hermenevtično ontologijo. Zaradi te »decentralizacije« razlike med ontičnim in ontološkim ne smemo definirati kot metafizično fiksirano, temveč kot gibljivo mejo.

Iz perspektive hermenevtične fenomenologije (kot metode eksistencialne ontologije) je znanstveno raziskovanje obravnavano kot sekundarni eksistenčni modus, ki se ga lahko izpelje iz dinamike primarnega (povprečnega, vsakdanjega) eksistenčnega modusa. Povedano drugače, teoretsko-raziskovalno zadržanje do sveta se lahko izpelje iz znotrajsvetnega »sprevidnega priskrbovanja«. Po eksistencialno-ontološkem scenariju geneze znanstvenega raziskovanja transformacija organizacije tubiti predznanstvene biti-v-svetu, urejene po načelu sredstva in namena, ponuja eksistencialne pogoje znanstveno-objektivirajočega tematiziranja sveta. Pri tem to transformacijo omogočajo »motnje« in »pomanjkljivosti« sprevidnega priskrbovanja (kot so, na primer, vpadljivost, vsiljivost in upornost prirodnih sredstev). »Disfunkcije« po načelu sredstva in namena urejene organizacije predznanstvenega priskrbovanja biti v-svetu kompenzira teoretsko zadržanje kot sekundarni eksistenčni modus tako, da tematsko koncipira priročno, transformirano v predročno. Relacija med predročnim in priročnim zato tvori

nekakšno utemeljevalno razmerje, pri čemer vsezajemajoča priročnost orodja vselej utemeljuje tematizacijo predročnega. C. F. Gethmann upravičeno opozarja, da je »utemeljevalno razmerje med priročnostjo in predročnostjo edina izpeljana konstitucijskoteoretska paradigma v *Biti in času*«. <sup>3</sup>

Podobno kot transcendentalno-fenomenološka Husserlova kritika objektivistične znanstvene naravnosti ima tudi Heideggrova eksistencialno-ontološka interpretacija vlogo kritike znanosti. Znanstvena dimenzija Heideggrove koncepcije je namreč tesno povezana z motivom pozabe. Ontično mišljenje, katerega sistemska oblika je znanstveno spoznavanje, ne razpolaga s sredstvi za reflektiranje svoje lastne »eksistencialne geneze«. Znanstveno spoznanje nujno »pozablja« na eksistencialno-ontološko problematiko in s tem tudi na vprašanje o svoji lastni eksistencialni možnosti. Eksistencialno-ontološka interpretacija znanosti razkrije fenomen pozabe biti v znanstvenem spoznanju in hkrati pokaže, kako je ta fenomen mogoče odpraviti. S tem se artikulirajo trije vidiki kritike znanosti. Prvič, ta kritika napade kognitivno strukturo objektivirajoče znanosti zaradi njene refleksivne nezadostnosti. Znanost ne more misliti »radikalno«, ker zaradi pozabe biti trpi za »kognitivno zožitvijo«. Drugič, ta kritika ugotavlja odtujenost objektivirajoče znanosti od praktične racionalnosti (eksistencialno primarnega »sprevidnega priskrbovanja«). Epistemska racionalnost znanosti ne ustreza predepistemski racionalnosti življenja, te razlike pa se ne da premostiti. Tretjič, objektivirajoča znanost ni odporna proti tehnološkemu zlorabljanju nje same, saj njeno ontično vpraševanje ni sposobno koncipirati bistva tehnologije. (Kot je znano, se tretji argument ne pojavi v *Biti in času*, temveč šele veliko pozneje.)

Specifika Heideggrove eksistencialno-ontološke interpretacije znanosti, izražena v nekaj besedah, je torej ta: Iz časovnosti eksistence pojasnjena povezava med bitjo in resnico zakoličuje ontološki okvir razpiranja smisla znanosti, ki ga je treba upoštevati v vseh ontičnih interpretacijah znanosti (npr. kot kognitivno-semantično strukturo, kot raziskovalno prakso, ki jo vodi norma, kot svojevrstno institucijo z nenadomestljivim komunika-

<sup>3</sup> Gethmann, Der existenziale Begriff der Wissenschaft, n.n.m., str. 196.

tivnim etosom itn.). Glavne momente Heideggrove interpretacije lahko ekspliciramo na naslednji način:

(a) *Izdiferenciranje predročnosti iz primarne priročnosti.* Za Heideggra je bistvo ontološke geneze teoretskega zadržanja v izginevanju ekstatične enotnosti sprevideno priskrbovalnega s priskrbovanim okolnim svetom. Ker se orodna ustrojenost te enotnosti kaže kot napotilo, se »motnje« priročnega uveljavljajo kot »napotilni prelomi«. V kontekstu teh prelomov nastaja epistemska razmerje med tematizirajočim subjektom (zaznamovanim s specifično raziskovalno prakso) in tematiziranim predročnim. »Napotilni prelomi« napotujejo na uničenje »svetnosti sveta«, na katerem ontološko temelji ekstatična praksa. Odsotnost ekstatične prakse omogoča preusmeritev sprevidnega priskrbovanja v interno prakso raziskovanja, ki predpostavlja »svet« kot »skupek« obstoječih predročnosti. Te predročnosti niso kontemplativno izločene kot »čiste danosti«, temveč so konstruirane v okviru vsakokratne raziskovalne prakse. Proces konstruiranja vključuje naslednje momente: (1) »Izločitev« [Entschränkung] prvotnih fenomenov, v katerih se pojavljajo napotilni prelomi, iz njihovih orodnih povezav; (2) modelnoteoretska »zamejitev« [Umgrenzung] »regije« tematsko predročnega; (3) formulacija nespremenljivih načel formalno-matematične strukture te »regije« (ki proizvajajo objektivirajoči karakter tematiziranja); (4) semantična (modelnoteoretska) artikulacija »regije« v posamezne predročnosti; (5) v raziskovalni praksi potekajoče metodološko konstruiranje raziskovalnih predmetov iz predročnosti. Poudariti velja, da ne govorim o fazah, temveč o momentih, saj njihovo zaporedje ni kronološko izdiferencirano. Nasprotno, drug drugega predpostavljajo in tako tvorijo totaliteto, ki temelji na številnih interpretativnih krogih.

Poseben vidik te »preusmeritve« v znanstveno raziskovanje predstavlja problematika objektivirajočega učasovanja [Verzeitlichung] v procesu teoretskega tematiziranja. Gre tudi za preusmeritev časovnosti sprevidnega priskrbovanja v tematski čas modelnoteoretsko konstruiranega področja. Celotna eksistencialna analitika izraža iz razkrivanja – samolastni celovitosti tubiti ustrezajoče – znotrajsvetne časovnosti. Le-ta ni merljivi parameter predročnega [vorhandene] sveta, temveč »ekstatična enotnost« končne

eksistence tubiti, ki jo zaznamuje soizvornost prihodnosti, sedanjosti in preteklosti. Tubitnostne soizvornosti ne smemo ločevati od strukture skrbi biti-k-smrti. Eksistencialna geneza znanosti izhaja iz transformacije »znotrajsvetne časovnosti« strukture skrbi v predročni čas, dobljen z merili epistemskega tematiziranja. Na to transformacijo se nanaša izraz »objektivirajoče učasovanje«. V odvisnosti od poteka tega učasovanja razlikujemo tudi osnovne tipe objektiviranega (teoretskega) časa, s katerimi se bomo ukvarjali pozneje.

(b) *Nastanek apofantičnega »kot«*. Tu gre za nadaljnje razvijanje Husserlove problematike genealogije logike. To, kar Heidegger raziskuje v okviru svoje eksistencialne koncepcije znanosti, je ontološka geneza strukture apofantične sodbe. Stvar je treba tu precizirati. Kot bom pokazal pozneje, se eksistencialna koncepcija nanaša na »nonstatement view« kognitivne strukture znanosti. Ta koncepcija zato poudarja modelnoteoretsko »makrologiko« znanstvenih izjav. Neodvisno od tega pa geneza apofantičnih izjav ontološko ustreza genezi tematskih predročnosti. Ker v izdiferenciaciji teh predročnosti obstaja neka faza teoretskega objektiviranja, mora eksistencialna koncepcija znanosti upoštevati ontološko genezo apofantičnih izjav (in s tem predikativno-tematsko izkustvo). Heidegger govori o »predpredikativnem enostavnem gledanju priročnega«, ki v sebi skriva izraznost praktično-instrumentalnih napoltilnih odnosov, ki tvorijo »svetnost sveta«. Predpredikativno gledanje je osnovna karakteristika primarnega načina biti tubiti. S tem gledanjem dobljena artikulacija razumljenega v sprevidno-priskrbovalnem tubitnostnem modusu biti-v-svetu je pred predikativno-tematskim izjavljanjem o njem. To predtematsko in predpredikativno artikulacijo je treba pojasniti ob vodilu »nečesa kot nečesa«. »Kot-struktura« (Heidegger), ki ustreza predpredikativnemu enostavnemu gledanju priročnega, (kot eksistencial) temelji na apriornem eksistencialnem ustroju razumevanja. Obstaja prvotni »kot«, ki temelji na časovnosti ekstatičnega priskrbovanja. Heidegger ga imenuje hermenevtični »kot« in predlaga tristo-penjski model transformacije predpredikativne »kot-strukture« v strukturo apofantične sodbe. Prva stopnja je (neintencionalna) seznanjenost z znotrajsvetnim priročnim. Druga stopnja je predpredikativna razlaga operativnih orodnih povezav, v katerih je umeščeno sprevidno priskrbovanje,

tretja stopnja pa je nastanek samolastne tematske predikacije (in strukture apofantične sodbe), ki poteka po določenih epistemskih merilih. Razlikovanju med hermenevtičnim in apofantičnim »kot« ustreza razlikovanje med dvema tipoma semantik. Predpredikativna semantika, ki sledi vodilu strukture hermenevtičnega »kot«, napoltilne konfiguracije »svetnosti sveta« obravnava kot polje predtematskih pomenskih relacij. Apofantična semantika tematskih izjav predpostavlja enoznačno referencialno relacijo izjav in dejanskih stanj, pri čemer so izjavne funkcije zaznamovane tako s smiselnim kot tudi z referencialnim nanašanjem. Na podlagi tega razlikovanja dveh tipov semantik lahko razpravljamo tudi o – pri Heideggru neupoštevani – problematiki eksistencialno-ontološke geneze znanstvenih jezikov.

(c) *Metodološki značaj eksistencialne interpretacije znanosti z ozirom na hermenevtično situacijo, dobljeno z analizo objektivirajočega tematiziranja*. Heidegger v svoji hermenevtično-fenomenološki analitiki tubiti izhaja iz predpostavke, da tubit sama sebe že vselej razume v (potencialno neskončni) raznolikosti eksistencialnih možnosti. To pojmovanje povezuje s trditvijo, da je vsako eksistencialno vpraševanje o biti tubiti že pripravljeno s prvotno-povprečnim načinom biti tubiti. To zadeva tudi vprašanje o ontološki genezi znanosti. Po Heideggru je metodološke podlage eksistencialne interpretacije znanosti mogoče dobiti z upoštevanjem predontološkega razumevanja znanosti kot eksistenčnega modusa. Vendar pa dobimo s tem blodni argument: Ideja znanosti kot eksistenčnega modusa je predpostavljena (ali že pripravljena) kot predontološka ideja, iz nje pa dobimo metodološke podlage eksistencialno-ontološke interpretacije znanosti. Ravno skozi to blodnost pa se izraža hermenevtična situacija iskane interpretacije. Kot je znano, se v hermenevtično-fenomenološki analitiki temu blodnju med eksistencialno-ontičnimi razumevanji in eksistencialno-ontološko razprtimi strukturami ustrojenosti biti ni mogoče izogniti. Tisto, kar zarisuje celotnost hermenevtične situacije eksistencialnoontološke interpretacije znanosti, je »prevajanje« pred-ontoloških razumevanj objektivirajočega tematiziranja v jezik pojmovne izdelave eksistencialov. Pri tem razlikujemo med tremi komponentami vsake hermenevtične situacije. Te so predimetje [Vorhabe], v katero je tubit postavljena z ozirom na njeno transformacijo v epistemski subjekt, predvidik [Vorsicht], s katerim ideja znanosti kot eksistenčnega

modusa dobi svojo izvorno določenost, in predposeg [Vorgriff] v ontološki smisel znanstvenega raziskovanja.

(d) *Emancipacija kognitivne strukture znanstvenega raziskovanja iz objektivirajočega tematiziranja*. Klasična verzija eksistencialne interpretacije, kot že rečeno, zavrača »statement view« kognitivne strukture znanosti. (V *Biti in času* Heidegger kritizira »logični pojem znanosti«. Če to kritiko rekonstruiramo s pojmi sedanje teorije znanosti, ugotovimo, da Heidegger zavrača zvajanje podobe znanosti na kvaziaksiomatsko utemeljevalno povezanost resničnih stavkov. Ne govori o vrednosti logične analize, temveč zgolj poudarja, da je izjavna koncepcija kognitivne strukture znanosti napačna.) Pravzaprav se Heidegger s tem, ko »izločitev okolnega sveta« obravnava v procesu preusmeritve sprevidevnega priskrbovanja od priročnega k raziskovanju znotrajsvetno predročnega, že nanaša na implicitni »non-statement view«. Zamejevanje tematskega »sveta« (to je objektivirajoče tematiziranje področja, ki se odvija po določenih epistemskih merilih) poteka s semantičnimi modeli. Če to povemo drugače: bivajoče, ki je predmet raziskovanja, je s holistično-semantičnim tematiziranjem tako zelo razkrito, da z modelno-teoretskimi določitvami postane objektivno doumljivo. Heideggrov pojem »objektivirajočega tematiziranja« tako ustreza pojmu »makrologike«, ki ga uporabljajo zagovorniki »nonstatement viewa«. Če določene vidike Heideggrove zgodnje koncepcije znanosti prevedemo v pojme semantičnega holizma, potem lahko sklepamo, da so semantični modeli jedro kognitivne strukture teoretskega zadržanja, ki nadomešča »sprevidevne razmisleke« predznanstvenega priskrbovanja priročnega. Kot je znano, so teoretski modeli za zagovornike »nonstatement viewa« razred entitet, ki izpolnjuje temeljno matematično strukturo teorije. Pri tem ti modeli figurirajo kot možne intendirane uporabe teorije. Heidegger v *Biti in času* podobno govori o bivajočnostih področij (»regij«), ki se konstituira z uporabo »matematičnega osnutka narave«. Takšen osnutek proizvede formalno jedro (predvsem fizikalne) teorije, pri čemer bivajočnosti vsakokratnega področja (semantično) realizirajo formalno strukturo teorije. Da bi bila mogoča semantična dovršitev objektivirajočega tematiziranja teorije, mora tubit transcendirati celotnost področja (celotnost vseh mogočih uporab teorije), pri čemer objektivirajoče tematiziranje na transcendentalen način

predpostavlja transcendenco področja. Čim bolj so semantični modeli tematskega »sveta« artikulirani kot podlaga kognitivne strukture znanstvenega raziskovanja, toliko bolj gotova postaja tudi metodološka organiziranost raziskovalne prakse. (Heidegger v kognitivno strukturo vključuje »vodila metod, strukturo pojmovnosti, pripadajočo možnost resnice in gotovosti, način utemeljevanja in dokazovanja, modus zavezujočnosti in način sporočanja.«<sup>4</sup>) Velja omeniti, da pomembno vlogo v Heideggrovi koncepciji kognitivne strukture znanosti igra tudi teza o teoretski obremenjenosti empiričnih dejstev. (V svoji analizi zamejevanja »regije« predročnega, katere celotnost postane tema znanstvenega raziskovanja, pride Heidegger do ideje, da v »znanostih o dejstvih« ni »golih dejstev«. Dejstva se artikulirajo šele v okviru »matematičnega osnutka« tematizirane regije. S tem seveda ne želim trditi, da je Heideggrova podoba znanosti različica instrumentalistične razlage znanstvenih teorij, ki jo vodi ideja matematičnega »reševanja fenomenov«. Temeljne filozofske predpostavke znanstvenofilozofskega instrumentalizma so nezdržljive z eksistencialno-ontološko interpretacijo znanosti.<sup>5</sup>)

Klasična (Heideggrova) verzija eksistencialno-ontološke interpretacije znanosti izhaja iz pravilne predpostavke, da je objektivnost slehernega znanstvenega raziskovanja artefakt tematiziranja. To, kar ta verzija vendarle ignorira, je raznolikost tipov epistemske znanosti, ki ponujajo povsem različne oblike objektivirajočega upredmetovanja in objektivirajočega učasovanja. Tu bomo neposredno uvedli izhodišča za takšno tipologijo.<sup>6</sup> (Podvig epistemološke tipologije znanosti je od konca novokantovstva v krizi toliko, kolikor se zdi, da je to prizadevanje izgubilo pomembne parametre tipologizacije. Razlog te krize je spoznavnoteoretska perspektiva, v kateri se

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Bit in času*, Ljubljana 1997, str.

<sup>5</sup> V tej zvezi primerjaj zanimivo razpravo med Basom van Fraassenom in Josephom J. Kockelmansom: B. van Fraassen, *Against Transcendental Empiricism*, v: Timothy J. Stapleton (izd.), *The Question of Hermeneutics*, Dordrecht/Boston/London 1994; J. J. Kockelmans, *Hermeneutic vs. Empiricist Philosophy of Science*, v: D. Ginev and R. S. Cohen, *Issues and Images in the Philosophy of Science*, Dordrecht/Boston/London forthcoming.

<sup>6</sup> Prim. tudi mojo knjigo *Grundriß einer kritischen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/Bern/New York/Pariz 1989.

definira pojem tipa epistemske znanosti. Zato iščemo metodološko novo perspektivo, ki bi se lahko potegovala za možnost tematiziranja »sveta« znotraj eksistenčnih modusov biti-v-svetu. Tip epistemske znanosti se v tej zvezi definira kot normativno-epistemološko zaznamovano, tematsko-objektivirajoče zadržanje do »sveta«, v katerem se artikulirajo predmeti raziskovanja.<sup>7</sup> Ker je semantična »makrologika« znanstvenih konstrukcij že bila vključena v to delo, lahko trdimo, je treba s pojmom »svet« razumeti razred modelnoteoretsko konstituiranih sistemov. Vsako tematiziranje, ki je bilo izvedeno po objektivnostnih merilih tipov epistemske znanosti, namreč privede do konstituiranja sistema.)

Razlikujem naslednje stopnje tematizirajočega objektiviranja, ki ustrezajo določenim tipom epistemske znanosti:

(1) Totalno objektiviranje z matematično projekcijo. Objektivirajoče tematiziranje področij, ki temelji na matematičnih projektih teh regij, je načelno znamenje novega veka.<sup>8</sup> Slavna Galilejeva ideja, da je »knjiga univerzuma« popisana z matematičnimi znaki, je temeljnega pomena za kognitivno institucionaliziranje novoveškega naravoslovja. Gledano iz perspektive zgodovine znanosti, formula »Svet je matematičen« pomeni, da je svet naravoslovnega raziskovanja mišljen po vzoru množstva matematičnih struktur, ki se z empiričnimi teorijami aktualizirajo kot objektna področja možnih interpretacij teh teorij.<sup>9</sup> Paradni primer te (najmočnejše) stopnje objektiviranja

<sup>7</sup> Lahko bi rekli, da ta način obravnavanja pojma tipa epistemske znanosti tvori nekakšno komplementarnost hermenevitične ontologije in holistične epistemologije. V tej zvezi prim. D. Ginev, *Between Epistemology and Hermeneutics*, v: *Science and Education*, 4 (1995): str. 147–159.

<sup>8</sup> Tu se ne morem ukvarjati s Heideggrovim pojmom »matematičnega osnutka narave«, ki je izrednega pomena za celotno eksistencialno interpretacijo znanosti. Želim le opozoriti, da ta pojem (v nasprotju z mnogimi drugimi temeljnimi pojmi) tudi po tako imenovanem obratu živo ostaja na Heideggrovi miselni poti. Tako je »matematično« v delu *Die Frage nach dem Ding* (predavanje iz zimskega semestra 1935/36 na Freiburški univerzi) definirano kot stvari preskakujoči osnutek njihove stvarnosti. Na podlagi tega načina gledanja Heidegger formulira tudi svojo slavno kritiko tehnike.

<sup>9</sup> S tem v zvezi prim. John D. Barrow, *Warum die Welt mathematisch ist*, Frankfurt/New York 1993.

viranja nam ponuja klasična fizikalna teorija gibanja in sil materialnih sistemov. Tu se proces objektiviranja »sveta« (torej modelnoteoretsko konstituiranih sistemov) ob določenih stranskih pogojih, določa z izračunavanjem rešitev določenih diferencialnih enačb. Enačbe gibanja, ki se nanašajo na vztrajnostne sisteme tega »sveta«, imajo Galilejevo konstanto. Drugače povedano, s projekcijo matematično-formalne strukture dobljena nespremenljivost enačb gibanja v primerjavi z Galilejevimi transformacijami omogoča objektiviranje mehanskega »sveta« materialnih sistemov. Objektivirajoče učasovanje je tu v zvezanju ekstatične časovnosti sprevidevnega priskrbovanja na reverzibilni, fizikalni čas, ki se matematično izraža v vsakokratnih formalnih transformacijah (Galilejeva časovna transformacija, Lorentzova časovna transformacija). (V okviru tega učasovanja je nesmiseln govor o časovno asimetričnih naravnih zakonih.)

(2) Funkcionalistično objektiviranje s teleonomnim kontekstualiziranjem. Gre za teoretsko tematiziranje in modelnoteoretsko konstituiranje kompleksnih sistemov, katerih kompleksnost je tako velika, da ne dovoljuje objektiviranja na podlagi diferencialnih enačb, ki imajo določeno nespremenljivost. Objektiviranje sledi paradigmi analize funkcij, ki so nujno potrebne za ohranjanje obstoja sistema. S pomočjo tega objektiviranja konstituirani sistemi se pojavljajo kot nespremenljivosti funkcij, ki se nanašajo na strukturne elemente. Takšen sistem doseže optimalno ravnovesje svojih funkcij, če se razvije do stanja homeostaze. To stanje popolne samoregulacije prinaša točko ravnovesja, v katerega se razvije sistem. (Paradni primer tega je strukturno-funkcionalna paradigma v družboslovnih vedah, ki za pojasnjevanje procesov družbene diferenciacije predpostavlja kibernetično naravo družbenih sistemov. Razvoj podsistemov se pojasnjuje s specifičnimi funkcijami v delovanju sistema, ki jih morajo izpolnjevati specializirani deli sistema.) Abstrahiranje matematično homogenega časa ne ustreza namenu te oblike teoretskega objektiviranja. V zvezi z njo govorimo o evolucijskem ali teleonomnem času, ki z ozirom na formalne transformacije ne ostaja simetričen. Ta oblika tematsko objektiviranega časa se pri tem izkaže kot najelementarnejša oblika znanstveno konstruiranega, zgodovinskega časa.

(3) Samoorganizacijsko objektiviranje kot tematsko teoretiziranje »možnih svetov«. Gre za tematiziranje področij, katerih kompleksnost zahteva modelnoteoretsko konstituiranje policentrično organiziranih, odprtih sistemov, ki lahko strukturirajo svoje okolne svetove. Cilj ontično-vodilnega interesa pri tem objektiviranju je koncipiranje strukturiranja epistemsko konstituiranih sistemov kot procesa samokrmiljenega izdiferenciranja. (Razumevanje posebnosti te vrste objektivirajočega tematiziranja poizkuša doseči filozofska metodologija tako imenovanega »radikalnega konstruktivizma«. Ta metodologija išče empirično utemeljeno alternativo novoveškemu pozitivizmu znanosti, in sicer tako, da v ospredje postavi relativistično odvisnost subjekta od predmetov raziskovanja v procesu tematske konstrukcije. Zaradi tega se merila objektivnosti, ki vodijo objektivirajoče tematiziranje, transformirajo v merila intersubjektivnosti. Pri tem se tudi epistemski subjekt tematiziranja dojema kot konceptualni konstrukt. Dinamično-procesne identitete epistemskega subjekta »od znotraj« organizirajo objektivirajoče tematiziranje. Ne le epistemsko konstituirani sistemi raziskovalnih predmetov, temveč tudi sam proces znanstvenega raziskovanja se izkaže za zaprt ciklus interakcije epistemskih norm, raziskovalnih postopkov in konstrukcijskih načel.) Lastni čas, ki ga determinirajo interni procesi samoorganizacije, je razumljen kot časovni operator v tej teoretizaciji. Z eksistencialno-ontološkega vidika na mesto ekstatične časovnosti stopi relativizem časa, ki ga določajo lastni časi internih procesov samoorganizacije.

(4) Zgodovinsko objektiviranje s konstruiranjem idealnih tipov. Objektiviranja tu ne dobimo (tako kot v drugih primerih) z epistemskim konstruiranjem specifičnih sistemov, temveč z idealnotipskim oblikovanjem pojmov, ki zadeva »zgodovinske individuumne, kot so konfiguracije dejanj in institucij. Pri tej stopnji objektivirajočega tematiziranja postopke, ki konstituirajo sistem, nadomesti množstvo metodoloških strategij, ki razpirajo lastno časovnost zgodovinskih objektov. Naloga raziskovalnih programov, ki uporabljajo model objektiviranja s konstituiranjem idealnih tipov, je tematiziranje implicitne meje »zgodovinskih individuumov«.<sup>10</sup> Takšen indi-

<sup>10</sup> S tem v zvezi prim. Jörn Rüsen, *Der Teil des Ganzen. Über historische Kategorien*, v: Karl Acham und Winfried Schulze (izd.), *Theorie der Geschichte*, München 1980.

viduum je vselej več kot zgolj konfiguracija dejanskih stanj preteklosti. Je notranja povezanost lastne preteklosti, lastne sedanosti in lastne prihodnosti, ki se artikulira z lastnimi semantičnimi merili izdiferenciranja časovnih modusov (ali s semantiko zgodovinskih časov v smislu Reinharta Kosellecka). Zgodovinski individuum (npr. »duh« neke zgodovinske dobe) je zaznamovan z zgodovinsko zavestjo, ki je proces osmišljanja izkustva časa. Objektivirajoče učasovanje v okviru tega modela objektiviranja, ki sledi načelom relativistične epistemologije, je tematsko dojemanje zaprtih časovnih struktur zgodovinskih individuumov.

(5) Hermenevtično konstituiranje »dialoških raziskovalnih sklopov« in prehod k »interpretativnemu univerzumu«. Gadamerjeva dialogika vprašanja in odgovora univerzalizacijo hermenevtike usmerja z jezikom, ki ne ponuja kakšne nove filozofske metodologije interpretativnih humanističnih ved. Eden izmed postulatov Gadamerjevega glavnega dela zatrjuje, da v filozofski hermenevtiki sploh ni govor o metodah humanističnih ved. Filozofsko identiteto teh znanosti, kot se glasi ena izmed temeljnih tez v *Resnici in metodi*, je treba iskati zunaj slehernega metodologizma. Interpretativne znanosti predstavljajo, podobno kot kultiviranje okusa, možnosti vedenja, ki jih ni mogoče metodizirati. Neodvisno od teh antimetodoloških trditev pa se je treba, če poizkušamo razumeti minimalno stopnjo objektiviranja znanstvenega tematiziranja, po mojem mnenju pozitivno navezovati na Gadamerjevo koncepcijo zgodovinsko učinkujočega zlivanja horizontov. V nasprotju z »višjimi stopnjami« epistemskega objektiviranja je tu nesmiselno govoriti o zaprtih semantičnih modelih. Dialoški raziskovalni proces v hermenevtičnih humanističnih vedah ne pripelje do modelnoteoretskega »zamejevanja« sistemov in »zgodovinskih individuumov«. Nasprotno, pri tem procesu gre za neprestano dialoško tematiziranje dialoško že tematiziranih fenomenov, ki ne morejo nikoli eksistirati v obliki raziskovalnih predmetov, ki bi jih bilo mogoče formalno-semantično identificirati. Takšen raziskovalni proces, ki se razume iz interpretativne odprtosti permanentnega dialoga, se mora koncipirati drugače, kot sugerira epistemska paradigma objektivirajočega tematiziranja. Z vidika statusa – v dialogu – tematiziranega, je primernejše govoriti o dialoških raziskovalnih sklopih kot pa o raziskovalnih predmetih. V vsakem raziskovalnem sklopu poteka, grobo



rečeno, hermenevtična refleksija na že tematsko podedovani fenomen, ki predstavlja refleksivno zavzemanje stališča do zlivanja med interpretativnim horizontom in vnaprej danim horizontom fenomena. To zlivanje refleksivnih horizontov je tisto, kar izloča vsakokratni dialoški raziskovalni sklop. (V nasprotju z Gadamerjem menim, da to zlivanje horizontov ne temelji na pasivnem »umikanju v podedovano dogajanje«, temveč vključuje tudi samorefleksivno dimenzijo. Razvoj te dimenzije kot interpretativno-tematizirajoče naravnosti je jedro spoznanja humanističnih ved.<sup>11</sup> Poleg tega je hermenevtična refleksija vselej dialoška, saj zahteva interpretovo samorefleksijo.) Pri tem se zlivanje refleksivnih horizontov izkaže za hermenevtično alternativo epistemskemu objektiviranju, ki poteka v zaprtih modelnoteoretskih strukturah. Hermenevtične refleksije tvorijo vozlišča zgodovine učinkovanj humanističnega izkustva. Zgodovinsko učinkujoča prepletanost hermenevtičnih refleksij dovoljuje obravnavanje celotnosti tega izkustva kot interpretativnega univerzuma.<sup>12</sup> V njem se časovne strukture smiselnega konstituiranja kulturno-zgodovinskih fenomenov prikazujejo na refleksivni ravni. Ker te časovne strukture določata končnost in zgodovinskost človekove eksistence, je njihovo interpretativno-tematsko prikazovanje zelo podobno hermenevtično-fenomenološki analitiki časovnosti. Tako se križata perspektiva hermenevtično-fenomenološke analitike tubiti in perspektiva hermenevtično-humanističnega izkustva. Rezultat tega križanja je – s tubitnostnimi refleksijskimi oblikami zapolnjena – kontinuiteta med eksistencialno ontologijo in interpretativnim univerzumom, ki ga konstituira zgodovina učinkovanj dialoških raziskovalnih sklopov.

Klasična eksistencialno-ontološka interpretacija znanosti, ki temelji na »ostri« (dihotomično določeni) ontološki diferenci, ostaja vezana na fundacionalistično metafiziko. Tako kot razširjena verzija te interpretacije svoje jasne obrise nahaja v svoji razliki do klasične Heideggrove verzije, velja

<sup>11</sup> Refleksivno zavzemanje stališča do zlivanja horizontov v okviru interpretativno-humanističnega tematiziranja omogoča »hermenevtično metodologiziranje« humanističnih ved. V svojem ukvarjanju z Gadamerjevim antimetodologizmom to tezo zastopam v *Prinzipien einer hermeneutischen Analytik kunstwissenschaftlicher Erfahrung*, v: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 40(1995), str. 11–20.

<sup>12</sup> Prim. D. Ginev, *Die Mehrdimensionalität geisteswissenschaftlicher Erfahrung*, Essen 1995.

tudi obratno. Izhodišče hermenevtično-fenomenološke teorije znanosti, ki upošteva epistemski pluralizem, ni metafizično razlikovanje med ontičnim in ontološkim, temveč spekter med polom totalnega objektiviranja in polom zgodovinsko učinkujoče konstituiranega interpretativnega univerzuma. Pri tem ima razširjena verzija v primerjavi s klasično dvojni učinek: Po eni strani privede do diverzifikacije ontičnega prostora, po drugi pa se ji, medtem ko razpira kontinuiteto med interpretativno-znanstvenim tematiziranjem in hermenevtično-fenomenološko analitiko tubiti, izmakne (privilegirani) transcendentni status ontološkega vpraševanja. V takšnih okoliščinah eksistencialno-ontološke interpretacije znanstvenega raziskovanja ni mogoče ločiti od znanosti. Preneha biti (samostojna, zunanja) transcendentna refleksija znanosti in se spremeni v ontološko samorefleksijo znanstvenega zadržanja, ki se razvije iz zlitja hermenevtično-fenomenološke eksistencialne analitike s programi znanstvenega raziskovanja, nanašajočimi se na eksistenco.<sup>13</sup>

V iskanju reformulacije klasične verzije onkraj fundacionalizma moramo »eksistencialni pojem znanosti« dobiti z »antifundacionalistično oslabilivjo« ontološke diference. V prizadevanju za definiranjem dimenzij te reformulacije bom pozornost usmeril v izhodiščno točko zgodovinske poti k nefundacionalistični hermenevtični ontologiji. Pred očmi imam kritiko Heideggrove hermenevtično-fenomenološke analitike tubiti, ki jo ponuja Georg Misch in v kateri lahko najdemo izhodišča za oslabitev ontološke diference. Misch, kot je znano, napade implicitni logocentrizem oziroma »logično ontologijo« [Logik-Ontologie], če naj uporabimo njegovo terminologijo, Heideggrovega hermenevtično-ontološkega programa. Ta program naj bi spregledal, da je smisel konstituirajočo eksistenco ontološko mogoče tematizirati, vendar pa je hkrati nedoumljiva.<sup>14</sup> Misch v tej zvezi svojo nalogo formulira kot hermenevtično razširitev filozofije življenja, ki bo obenem sposobna uničiti trdno ontološko fundiranost življenja (oziroma

<sup>13</sup> Glede različnih oblik zlivanja humanističnih diskurzov in filozofskih programov prim. prispevke v D. Ginev (izd.), *Die Verschmelzung der Untersuchungsbereiche*, Frankfurt 1993.

<sup>14</sup> Odlično analizo Mischove kritike Heideggrove daje F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt 1990, str. 123–146.

poslednjo ontološko utemeljitev humanističnih ved). To je naloga »hermenevtične logike«, ki jo Misch definira kot vključevanje »evocirajočega govora« v logiko preko »hermenevtičnih uobličanj« [Gestaltungen]. Področje pomena obsega vse življenjske fenomene, v katerih ima razumevanje konstitutivne funkcije. »Hermenevtična logika« s tem dobi status samorefleksivne dimenzije življenja. Ni nikakršen teoretsko-objektivirajoči sistem, ki se kognitivno distancira od življenja. Nasprotno, je logika, s katero življenje samo sebe razlaga. Hermenevtična logika izraža kompleksnost in časovno dinamiko življenjskih uobličanj tako, da demonstrira nemožnost zanesljivega fundamenta metafizičnega (ontološkega) utemeljevanja življenja.

Osnutek hermenevtične logike se ne nanaša na staro problematiko metodologije humanističnih ved, temveč vključuje samolastno pojmovnost teh ved. Misch to pojmovanje v svojih göttingenskih predavanjih povzame s temi besedami:

»... teorija humanističnih ved nas naravnost sili k odpravljanju tradicionalne izolacije vede o razumu, ker humanistične vede temeljijo na kategorijah življenja, ki jih, če pogleda ne uperimo v nedoumljivo podlago življenja, sploh ne moremo dojeti. Tako sem princip zavezujočnosti nedoumljivega v navezavi na Diltheyeve raziskave postavil za temelj humanističnih ved.«<sup>15</sup>

Hermenevtična logika tisto logično razkriva kot »fundament« filozofiranja, ki obenem uničuje vsak filozofski fundacionalizem. »Kraj«, na katerem je mogoče razrahljati »logični fenomen« (in skriti logicizem eksistencialne ontologije), je humanistično izkustvo. (To, kar Misch označuje kot »splošno teorijo vedenja«, ki lahko igra vlogo nefundacionalistične filozofije, ni metafizika, temveč nasprotno, znanstvena teorija humanističnih ved, ki ni reducirana na metodološko problematiko.) Pri Mischevi ideji razrahljanja moramo upoštevati, da za Diltheyevega učenca vsako iskanje dokončne razprtosti biti predpostavlja določene značilnosti apofantične logike (oziroma vodila tematske predikacije). Zato ontologizacija te logike (kljub zanimivi Heideggrovi kritiki strukture sodb znanstvene predikacije) ostaja

<sup>15</sup> G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn 1930, str. 50.

skriti metafizični preostanek v programu eksistencialne ontologije, dobljene s hermenevtično reformulacijo fenomenologije. Izdelati bi bilo treba – ideji nespremenljive ontologije nasprotno – filozofsko teorijo procesnosti življenja, ki nima nič opraviti z epistemskimi standardi apofantično-tematske predikacije. Ker hermenevtična struktura humanistične predikacije ponazarja procesnost življenja, lahko znanstvena teorija humanističnih ved razrahlja »logični fenomen«, ki ga uporablja vsaka ontološka metafizika. Pot k hermenevtični logiki zaznamuje sovpadanje naloge filozofskega utemeljevanja humanističnih ved z nalogo filozofije po dobi fundacionalistične metafizike. Ob vodilu te logike mora biti izvedena tudi razširjena verzija eksistencialno-ontološke interpretacije znanosti.

Celotni program postmetafizične teorije vedenja nas torej napeljuje k pričakovanju, da se bo v naslednjem koraku po kritiki skritega logicizma eksistencialne ontologije pokazalo, da lahko razrahljanje »logičnega fenomena« preide v razrahljanje ontološke diference. Razrahljanje ontološke diference s hermenevtično logiko ustreza intencijam kritike, ki jo filozofija življenja naslavlja na hermenevtično fenomenologijo. Vendar pa Misch ta problem premesti tako, da kritiko skritega logicizma zreducira na kritiko metaforetal. Iskanje nediskurzivnih dimenzij logičnega je seveda tesno povezano s premagovanjem »trdnih tal«, ki jih fiksira ontološka diferenca. »Izločitev logičnega carstva« pa je pri Mischu vendar do določene mere spoznavnoteoretsko prekratka, in sicer v tem smislu, da hermenevtično-logično raziskovanje procesnosti življenja ne zahteva zgolj »splošne teorije vedenja«, temveč tudi hermenevtično ontologijo, ki slabi ontološko diferenco. S tem seveda nikakor ne želim podcenjevati Mischeve zgodovinske zasluge za osvoboditev hermenevtične filozofije izpod ostankov metafizike.

V navezavi na Mischevo prizadevanje za postmetafizično, hermenevtično logiko se najavlja povsem drugačno hermenevtično pojmovanje znanosti. Misch zavrže neposredno (eksistencialno-hermenevtično) ontologijo znanosti. Po njegovem mnenju mora hermenevtična logika posredovati onto-

<sup>16</sup> Veliko pozneje podoben argument poudari Paul Ricoeur. Prim. P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations: Essais d'hermeneutique*, Pariz 1989, str. 10–25.

loško interpretacijo znanstvenega raziskovanja.<sup>16</sup> Program hermenevitične logike je kot teorija znanosti razdelava Diltheyeve teze, da se znanstveno spoznanje ne more vračati za življenje. Dvostranskost uma, o kateri je že bil govor, nasploh karakterizira znanstveni »um« (in celotno kognitivno strukturo znanstvenega raziskovanja kot posebnega uobličenja življenja). »Nedoumljivo« kot vidik uma, ki presega goli »ratio«, a ga je vendar mogoče začutiti, zadeva tudi jedro znanstvene racionalnosti. Opirajoč se na to pojmovanje, mora na mesto ontološke teorije znanosti, konstruirane na transcendentni način, priti tako hermenevitično-logična kot tudi procesno-ontološka teorija eksistencialne geneze epistemske raznolikosti znanstvenega raziskovanja.

S to zadnjo zahtevo sem zavzel stališče v razpravi o možnosti postmetafizične filozofije. Za zaključek želim pokazati, da se s ponujeno razširitvijo eksistencialne interpretacije znanosti, ki sledi hermenevitično-logični kritiki »logične ontologije«, postavljam na stran tako imenovanega »šibkega mišljenja«. V filozofskem programu Giannija Vattima se presenetljivo pojavljajo enaki postmetafizični motivi dialektike »utemeljevanja« [Gründung] in »raztemeljevanja« [Entgründung]. Čeprav se Vattimo ne navezuje na dela Georga Mische, njegov program nadaljuje idejo razrahljanja in oslabitve eksistencialne ontologije. Vendar pa Vattimo v nasprotju z Mischem poudarja kritično revizijo te ontologije, in njenega nadomeščanja s hermenevitično logiko.

Za označitev stališča, ki ga Vattimo razvija v svojem soočanju z različnimi postmetafizičnimi diskurzi, naj zadošča postopek, ki ga Vattimo na kratko oriše v nekaterih stavkih svoje interpretacije ontološke diference. Vključitev hermenevitične fenomenologije v razpravo o koncu moderne vodi Vattimovo prepričanje, da se v ontološki diferenci ohranja kritični in utopični potencial. Program »šibkega mišljenja« si za nalogo postavlja aktiviranje omenjenega potenciala z odpravitvijo metafizične dimenzije ontološke diference. Ontološka diferenca se tako izkaže za filozofsko konstrukcijo, ki jo je treba tako premostiti (namreč v sklopu postmetafizične kritike) kot tudi razglasiti za filozofski princip spremembe kulturno-zgodovinskega statusa quo. Ta dvomnost se sklada z Vattimovim poizkusom sinteze med (tradicijo uničujočo)

kritično in (zgodovinsko učinkujočo kontinuiteto poudarjajočo) konservativno hermenevitično.

S to svojevrstno razlago ontološke diference (ki sebi nasproti postavlja radikalizem »francoskih mislecev diference) zavzame Vattimo povsem novo stališče v razpravi o »projektu moderne«, katerega jedro je v zapisovanju dialektične povezanosti nihilističnega raztemeljevanja in konstruktivnega utemeljevanja. Program »šibkega mišljenja« meri, kot je znano, na osvetljevanje nihilistične narave hermenevitične konstitucije tubiti. Vzvodna točka, na katero se opre Vattimo pri svojem soočanju z zagovorniki radikalne premostitve modernega (fundacionalistično-metafizičnega) filozofiranja, je nihilistična reformulacija Heideggrove ontološke hermenevitične. Gre za »konstruktivni nihilizem«, ki nihilistične značilnosti analitike tubiti razvija kot izhodišča postmetafizičnega mišljenja. V nadaljnjem razvijanju Heideggrove kritike humanizma Vattimo s svojim konstruktivnim nihilizmom išče simptome kulture, ki razkraja metafizične temelje. Ta nihilizem je konstruktiven v tem smislu, da je razkrajanje temelja vselej povezano z ontološkim utemeljevanjem. Vattimo nihilizem povezuje s svojo recepcijo Heideggrove analitike tubiti tako, da zatrjuje, da je nihilizem kot (postmetafizično) mišljenje, ki razkraja metafizične vrednote, človekova priložnost »ob koncu moderne«, in sicer v enakem smislu, kot se odločenost, ki sprejema biti-k-smrti, pojavlja kot tista eksistencialna možnost, ki omogoča vse druge možnosti, ki tvorijo eksistenco.<sup>17</sup>

Da bi lahko pojasnil svoje ideje, se Vattimo sklicuje na razlikovanje med prebolevanjem [Verwindung] in premaganjem [Überwindung], ki ga uvede, vendar pa nezadostno razdela Heidegger. Pojem prebolevanja ima različne pomene (npr. okrevanje, preiskava, nedokončno premaganje), katerih analiza nam lahko pomaga pri razlagi izhodišč konstruktivnega nihilizma. Grobo rečeno, prebolevanje moderne metafizike je premagovanje metafizike, s katerim pa premagano ne izgine. Če govorimo o radikalnem ali dokončnem premaganju metafizike, se glasi Vattimova teza, ostanemo ujetnik v zgradbi zgolj obrnjene metafizike. Prebolevanje metafizike z dialektično igro med raztemeljevanjem in utemeljevanjem konstituira kraj, kjer vznikne post-

<sup>17</sup> Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, str. 32.

metafizična sinteza kritično-destruktivne in konservativne hermenevtike. Ker program »šibkega mišljenja« prevzema »bitnozgodovinsko« idejo, da metafizika v moderni kot bitnozgodovinski dobi doseže svojo najvišjo in najpopolnejšo razvitost v tehniki, prebolevanje metafizike implicira postmetafizično prebolevanje moderne. Postmoderno bi bilo treba iskati v možnosti (Vattimo govori o »priložnosti«) postmetafizične kulture (ki ne preboleva zgolj tehnike, temveč vsa kulturna razvitja moderne metafizike). Oslabljena (z vidika ontološke diference) in prebolevajoča (kot metafizični program) eksistencialna ontologija ponuja (»šibke«) podlage postmetafizične kulture.

Vendar pa Vattimo zastopa tezo, da je edini model, ki ga imamo na voljo, da lahko do konca mislimo nihilistični vidik eksistencialne ontologije, model izkustva estetske zavesti. Po njegovem pojmovanju lahko edino ta zavest v svoji trenutnosti, nezgodovinskosti in sposobnosti kazanja izkustva umrljivosti razkroji metafizično pojmovanje biti kot ontološke stabilnosti. Bit (v smislu stabilnih struktur, s katerimi človek določa sam sebe) lahko oslabi le estetsko in retorično izkustvo. Le to izkustvo lahko pokaže možnost eksistence, ki svojo procesno identiteto nahaja na območju postajanja (in ne fiksnih logično-metafizičnih in etično-metafizičnih struktur).

Vattimo očitno podcenjuje »konstruktivno-nihilistične sposobnosti« izkustva drugih oblik kulturne zavesti. Spričo razširjene eksistencialno-ontološke interpretacije znanosti je ta teza o privilegiranem statusu izkustva estetske zavesti nesprejemljiva. Znanstveno izkustvo s svojo raznolikostjo epistemskih tipov ima na voljo potencial za postmetafizično »razkranje temelja«.

Razširjena verzija eksistencialno-ontološke interpretacije znanosti mora z ozirom na ontološko diferenco igrati vlogo »konstruktivno-nihilistične reformulacije« transcendentalnega filozofiranja. V spektru med totalnim objektiviranjem in interpretativnim univerzumom se združujeta fundiranje in razkranje temelja, ki odpirata pot k prebolevanju ontološke diference. Ravno to neprekinjeno slabljenje eksistencialno-ontološkega fundacionalizma nas usposobi za to, da »pot k prebolevanju« diference med otičnim in ontološkim spoznavamo tudi kot pot k postmetafizični kulturi.

Prevedel Alfred Leskovec

Dean Komel

## NAZNAKE K ZASNUTKU FILOZOFSE HERMENEVTIKE

»Naše novo »neskončno«. – Do koder sega perspektivni karakter bivanja – tudi če ima še kakršenkoli drug karakter – mar bivanje brez razlage, brez »smisla« ne postane ravno »nesmisel«, mar ni, po drugi strani, vse bivanje esencialno neko *razlagajoče* bivanje – tega ni mogoče dognati, kar je tudi prav, niti z najbolj marljivo in vestno analizo in samopreizkušnjo intelekta: kajti človeški intelekt si pri tej analizi ne more kaj, da samega sebe ne bi videl s svojimi perspektivnimi formami in *samo* v njih. Ne moremo videti okrog svojega ogla. Brezupna zvedavost je, hoteti vedeti, kaj *bi se lahko* še dajalo za druge vrste intelekt in perspektivo: na primer, če bi katerokoli bitje lahko občutilo čas nazaj ali izmenično naprej in nazaj (s čimer bi bila dana druga perspektiva življenja ter drugi pojem vzroka in učinka). Vendar mislim, da smo danes vsaj daleč od smešne neskrupnosti, da bi dajali dekrete iz našega ogla, da *bi smeli* imeti perspektive samo iz tega kota. Svet nam je, nasprotno, še enkrat postal »neskončen«: kolikor ne moremo ovreči možnosti, da *vključuje v sebi neskončne interpretacije*. Še enkrat nas je navdala velika groza – toda, kdo bi sploh imel veselje, da *to* neznansko nepoznanega sveta na stari način takoj spet pobožanstvi? In morda *to* nepoznano v prihodnje časti kot »Nepoznanega«? Ah, preveč *nebožjih* možnosti interpretacije je sovravnanih v to nepoznano, preveč vragolije, neumnosti, norosti interpretacije – naša lastna človeška, celo vse prečloveška, ki jo poznamo ...«

Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, 374.

Danes se je pravzaprav težko znebiti vtisa, da se velik del sodobne filozofije »izgublja« v interpretiranju tega, kar je nekoč bila filozofija. Ne samo tam, kjer se filozofija z namenom interpretirati izrecno obrača k svoji zgodovini, temveč tudi tam, kjer hoče mišljenje na novo »odkrivati Ameriko«. Prizadevanje, da bi na podlagi preinterpretacije presegli filozofsko tradicijo v celoti, je postalo že kar kronična bolezen »filozofije po filozofiji«, ki se ponuja kot transverzalno umovanje postmoderne. S tem ko je zahteva, da se moramo od gole teoretske interpretacije sveta podati k njegovemu praktičnemu spreminjanju, izgubila politično prepričljivost, se je interpretaciji ponudila priložnost, da postane »velika politika«, če naj se poslužimo te pomenljive Nietzschejeve oznake.

Nietzsche je dejstvo interpretacije interpretiral kot dejstvovanje volje do moči: »Da je vrednost sveta v naši interpretaciji (– da so nemara kje mogoče še druge interpretacije, ne samo človeške –), da so dosedanje interpretacije perspektivne cenitve, s katerimi se ohranjamo v življenju, se pravi v volji do moči, do rasti moči, da vsako *povišanje človeka* prinese zmago nad ožjimi interpretacijami, da vsaka dosežena okrepitev in razširitev moči odpre nove perspektive in ukaže verjeti v nove horizonte – to gre skoz moje spise.«<sup>1</sup> Ta Nietzschejeva domislica seveda meče drugačno luč na interpretacijo. Če mišljenje nima nobene druge alternative kot interpretiranje in se posledično »zgublja« v interpretaciji, to ne izkazuje toliko nemoči »filozofije po filozofiji«, temveč narobe, njeno temeljno izhajanje iz *moči interpretacije*. Beg v interpretacijo in z njim povezana ošibitev mišljenja bi pomenila, da je sleherni poskus izvirnega mišljenja vnaprej odplaval vodotok interpretacije kot tista moč, ki pravzaprav ne potrebuje svojega izvirnika: »Ne smemo vprašati: 'Kdo pa interpretira?', temveč ima interpretiranje

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana 1991, str. 348. Rekapitulacija, ki sledi: »Nastajanju vtisniti značaj biti – to je *najvišja volja do moči*.« To misel je treba brati v povezavi z Nietzschejevim dojemanjem volje do moči v naravi: »Volja do moči interpretira (pri nastajanju kakšnega organa gre za interpretacijo): omejuje, določa stopnje, razlike v moči. Golih razlik v moči še ni mogoče občutiti kot take: mora iti za nekaj, kar hoče rasti in kar vsak drug nekaj, ki hoče rasti, interpretira po svoji vrednosti. V tem enaki –. V resnici je interpretacija sama pripomoček za zagospodovanje nad čim. Organski proces ves čas predpostavlja *interpretiranje*.« (Ibid., str. 362)

samo kot oblika volje do moči svoje bivanje (vendar ne kot 'bit', temveč kot *proces, nastajanje*) kot afekt.«<sup>2</sup>

Moč intepretacije, ki je prav z Nietzschejem postala odločilna možnost filozofije, sama v sebi skriva *hermenevtično* določilnost, brez katere proces interpretiranja sploh ne bi mogel teči. Soočenje s hermenevtično določilnostjo interpretacije se lahko izteče v kritiko moči interpretacije, ki pa namena filozofske hermenevtike ne izpolni v celoti; ni namreč vse izkustvo v moči interpretacije, *celota izkustva je interpretativno neizpolnljiva*. Nietzsche sam pove: »Perspektivni svet, ta svet za oko, tip in uho, je zelo zlagan že v primerjavi z veliko finejšim aparatom čutil. Vendar je njegove razumljivosti, preglednosti, praktikabilnosti, lepote *konec*, če si *izostrimo* čute: ravno tako je lepote konec, če premislimo dogodke iz zgodovine; red cilja je že iluzija. Dovolj, kolikor bolj grobo in površno je povzet svet, toliko dragocenejši, lepši, pomembnejši je *videti*. Kolikor globlje pogledamo vanj, toliko bolj nam izgine naše vrednotenje – *bliža se brezpomembnost!*«<sup>3</sup>

Dogaja se izkustvo, ki ni v moči interpretacije, in prav to izmaknjeno izkustvo zahteva zase hermenevtični zasnutek, ki naredi interpretacijo kot tako šele možno. To hkrati pove: možnost filozofije ni toliko v moči interpretacije, kot je v premožnosti njene *dogodevnosti*. Hermenevtični zasnutek možnosti filozofije ima za cilj sprostitev njej lastne dogodevnosti, ki naj bi vnaprej in v celoti opredeljevala tudi sleherni interpretativno perspektivo.

Če sprejmemo, da se tam, kjer je v igri interpretacija, vselej dogodeva prestop neke tradicije, potem razumemo *postmetafizično* bistvo interpretacije in njeno pomebnost za postmoderno miselnost. Gledano s stališča moči intepretacije se postmoderna kaže kot *potradicijska* doba. Ker pa interpretativna *poizkušnja* ne izčrpa smisla hermenevtičnega izkustva, temveč se samo hrani iz njega, se tudi za filozofijo nakazuje možnost, da šele postane sama sebi dogodevna tradicija, namesto da z intepretacijsko močjo še naprej sili preko tradicije. Filozofija – povedano s primernim vpogledom v njeno dogodevnost – ne napreduje, temveč nazaduje k sami sebi in ravno

<sup>2</sup> Ibid., str. 318.

<sup>3</sup> Ibid., str. 344/45.

v tem nazadovanju je njena hermenevtična prednost. Če naj to prednost še drugače poudarimo: filozofija mora nazadovati, da bi zadržala odprto resnico izkustva, ki ga vsakokrat utemeljuje.

Z Nietzschejevim uvidom v interpretativno naravo bivanja je postalo vprašljivo utemeljevanje izkustva na resnici, z njim pa tudi filozofija, ki naj bi sama po svojem bistvu bila to utemeljevanje. Vendar, kaj bistveneje zaznamuje dogodevnost filozofije, utemeljevanje izkustva na resnici ali odprto zadržanje do resnice? To vprašanje nas najprej postavi pred odprto vprašanje resnice, potem pa tudi prestavi v samo tradicijo filozofije v odprtem bistvu njej možne dogodevnosti. Če se utemeljevanje na podlagi resnice nujno podreja moči interpretacije, pa interpretacija sama ni mogoča brez odprtega zadržanja do resnice, ki pomeni dogodek filozofije. Ta se ni dogdil nekoč v neki pretekli tradiciji in pri nekem določenem tipu človeka, temveč se dogodeva vselej, ko postanemo sami sebi tradicija, s tem ko se izročimo možni odprtosti resnice.

248

Ravno v možnosti te dogodevnosti filozofije pa vidimo tudi osrednji hermenevtični problem, oziroma kar problem hermenevtičnega izkustva kot takega. Diskusije o filozofski hermenevtiki se tu ne lotevamo z namenom izdelave nauka o interpretaciji v filozofiji, torej z namenom kritike interpretativnega uma, temveč zato, da bi samo filozofijo v pogledu njene možne dogodevnosti spravili na pot hermenevtičnega izkustva. To tudi ne pomeni kake preinterpretacije možnosti filozofije glede na tradicijo, torej kake potradicijske perspektive filozofije, temveč dogodevno zadržanost do tradicije, ki je značilna za hermenevtično izkustvo. Lahko bi tudi rekli, da imamo opraviti z neke vrste hermenevtično epoché: vzdržati se slehernega vrednotenja tradicije, preden nas ta tradicija sama ne nagovori in postane za nas vredna. Ni razumevanja tradicije brez posluha za njeno oglašanje in prav zato hermenevtičnega izkustva ne odlikuje moč poenostavljajoče interpretacije, temveč možnost prisluhljenja drugemu, ki se lahko izpolni v neizmerni enostavnosti pogovora.

Kaj je tradicija? Tradicija nas, glede na zgoraj povedano, postavlja pred odprto vprašanje resnice, s tem da nas izroča samim sebi. Tradicija smo mi sami v izročanju samim sebi. Tradicija je samoizročilo, ki ga ni mogoče

docela zajeti v interpretaciji ali dokončno preseči s preinterpretacijo. Izročilo se vsakokrat izpolnjuje v nas samih, ki s tem, ko se izročamo samim sebi, ne postajamo le drugačni, temveč tudi drugi. Postajati drug označuje neko dogodevnost v smislu »nekaj se dogaja z nami«, »nekaj se nam sporoča«. Prav dejstvo, da je v dogodevanju izročila kot izročeniosti sebe drugemu na delu neka sporočilnost, je lahko osnova zasnute hermenevtičnega izkustva. Hermenevtično izkustvo bi tako bilo vsidrano v sporočilu tega izročila. To pove tudi grška beseda *hermeneuein*: sporočiti, oznanjati, izjaviti, razglasiti, obvestiti, razložiti, prevesti. Glede na podano opredelitev izročila kot »postajati-drug«, lahko rečemo, da je hermenevtika vest tega postajati-drug. In samo ker je izvorno ta *vest*, se lahko hermenevtika v razvoju zahodne duhovnosti in kulture uveljavi kot *veščina* razumevanja in razlage.

Kateri so tisti elementi, v katerih se lahko oblikuje hermenevtično izkustvo? Naštevanje teh elementev je na začetku nujno zasilno. Hermenevtika naj bi po utečenem dojemaju pomenila veščino *razumevanja in razlaganja*. Razumevanje in razlaga napotujeta na *tekstualnost* in *jezikovnost* v najširšem smislu razumljivega in razložljivega. Vse razumljivo in razložljivo pa predpostavlja neko časovno umeščenost in zgodovinsko razdaljo. *Časovnost* in *zgodovinskost* opredeljujeta sleherni razlago in tekstualnost, sleherni razlago in jezikovnost. Časovnost in zgodovinskost sta nadalje misljivi samo v povezavi s človeško eksistenco, kolikor ta vključuje moment svobode. *Eksistenca* in *svoboda* človeku nista dani zgolj po možnosti, temveč tudi v zmožnosti in kot taki iz sebe izkazujeta dejanskost *kulture* in *duhovnosti*.

249

Hermenevtično izkustvo lahko zajamemo z naslednjo shemo:

razumevanje in razlaga  
tekstualnost in jezikovnost  
časovnost in zgodovinskost  
eksistenca in svoboda  
kultura in duhovnost

Shema medsebojno vzporeja osnovne hermenevtične pojme. Hermenevtični pojmi so po svojem bistvu izkustveni pojmi. Ne v tem smislu, da bi bili

dobljeni iz izkustva, temveč tako, da zase zahtevajo izkustvo. Zato gre bolj za hermenevtične dejavnike kot za pojme. To seveda velja tudi za pojem hermenevtike same – v resnici gre za dejavnost hermenevtike. Le-ta se konkretizira v vzajemnem prepletanju svojih dejavnikov, iz česar postane očitno, da dejavnost hermenevtike cilja na integracijo izkustva sploh. Ker pa izkustvo ni nikoli samo eno izkustvo, hermenevtična integrativna dejavnost ne meri na poenotenje izkustva, temveč je usmerjena v njegovo *razenotenje* in *izprtje*. To je pravzaprav druga karakteristika dejavnosti hermenevtike, ki se še najjasneje izriše ob fenomenu *branja*. Celota izkustva ni nikoli ena, temveč vselej tudi druga. To seveda predpostavlja svojevrstno odpiranje drugemu, ki sestoji v zmožnosti *prestavitve v drugo*. V tem je tretja značilnost dejavnosti hermenevtike in po njej je dejavnost hermenevtike vselej že tudi neka trpnost. Ta trpnost pomeni odpiranje posluha, ki ne omogoča le razumevanja, temveč tudi preprečuje nestrpnost in sprejema drugačnost v sporazumevanju. Iz tega naposled izhaja, da se hermenevtična integracija celote človeškega izkustva opira na zmožnost sporazumevanja kot konstituensa človeške skupnosti, ki sovključuje tudi razumevanje za to, kar biva preko človeškega, torej tako za tostranstvo naravnega kot za onstranstvo božjega. Pet temeljnih značilnosti hermenevtične dejavnosti, *integrativnost*, *razenotevanje*, *prestavljanje v drugo*, *odpiranje posluha* in *sporazumevnost*, prejema v vsakem posameznem dejavniku hermenevtičnega izkustva svoje posebno obeležje. Skupaj pa se izkristalizirajo v tistem hermenevtičnem samem, ki ni ne objekt, ne predmet, ne izdelek hermenevtične dejavnosti, temveč, kot pove sama raba te besede, njeno *izkazovanje*. To nadalje pove: hermenevtična dejavnost je dogodevna v dejstvu človeškega izkustva samega, v svoji dogodevnosti pa je hkrati tudi izkazovalna zanj. Na ta način lahko hermenevtično dejavnost dojamemo v prapotezi *naznanjevanja*, ki jo izvorno podaja tudi beseda *hermeneuein*. To, da smo se znašli pred »hermenevtičnim problemom«, kaže, da smo od tega izvira še zelo daleč. Po drugi strani pa je očitno, da hermenevtični problem sam ni zlahka določljiv, še manj pa rešljiv. Naznačili bi ga lahko z vprašanjem, kako se je človek zahodne tradicije, torej človek filozofije, (še) zmožen izročiti lastnemu izročilu in si sporočiti svojo bistveno določilnost? Prav v iskanju odgovora na to vprašanje se (o)krepi moč interpretacije, ki se v skladu s tem izkazuje kot moč, da se premagaš v resnici lastnega izročila. To je v osnovi Nietzschejeva zahteva po nadčloveku. Ker pa je moč interpretacije v pre-

magovanju tradicije hkrati soočena z nemočjo izročitve izročilu, to sproža krizo občečloveškega izkustva, tj. nejevoljnost človeškosti, ki je samo sebe utemeljevala na izkustvu resnice. Soočenje s krizo pomeni okusiti odprtost resnice, sprejeti resnico kot odprtost. Duhovna odprtost je zato vedno bolj bistveno prizadevanje duhoslovja oz t. i. humanističnih znanosti, filozofije. Hkrati s tem prizadevanjem se krepi prizadetost s krizo tradicije kot kritično situacijo moderne humanosti, iz katere pa nas ne rešuje tudi preskok k potradicijskemu postantropocentrizmu.

Hermenevtični problem ima svoje poreklo v krizi občečloveškega izkustva, ki je v drugi polovici prejšnjega stoletja vrgla svojo senco na vse humanistične znanosti in jih celo zasenčila.<sup>4</sup> Iz te pomračitve je na prelomu stoletja skušal humanistične znanosti izvleči Wilhelm Dilthey, utemeljitelj hermenevtike kot metode duhoslovnih znanosti. Martin Heidegger in Hans-Georg Gadamer, ki sta vsak po svoje sprejela poglobitve Diltheyeve spodbude, sta uspela pokazati, kaj je naloga filozofske hermenevtike v sodobni filozofiji, s tem da sta krizo humanizma prepoznala kot krizo tradicije sploh. Hermenevtični problem kot tak ne zadeva samo filozofske hermenevtike, temveč celotno sodobno filozofijo, bodisi da gre za vprašanje pogojev možnosti interpretacije, ali za kritiko ideologije, ali odkrivanje struktur, ali za analizo govornih aktov. Hermenevtika se pri soočenju s krizo občečloveškega izkustva sicer lahko opre na lastno predfilozofsko tradicijo.

Hermenevtika je namreč razvila bogato tradicijo na področju govorništva, tolmačenja religioznih in literarnih besedil, prava, filološkega raziskovanja itn. Ta predfilozofski vidik hermenevtike ni nefilozofski, marveč se v njem kažejo elementi, ki jih filozofija lahko predpostavlja in prevzema kot svoje lastne; v tem tiči tudi pogoj možnosti za to, da postane hermenevtični problem filozofsko relevanten v pogledu same razdelave možnosti filozofije. Potem ko je pred dvema desetletjema ali tremi bilo že nekako samoumevno, da se filozofija lahko izteče v sociologije, antropologije, psihoanalize, lingvistike itn., pa se danes zdi, da je filozofija sposobna povzeti vse navedene oblike vednosti, jih preobraziti v skladu z lastno hermenevtično potrebo. Še

<sup>4</sup> Zanimivo je, da Gadamer v *Resnici in metodi* že samo uveljavitev besede »problem« v 19. st. gleda kot sindrom omenjene krize.

drugače povedano: perspektive kulture lahko prosto vhajajo v panoramo filozofije. S tem filozofija postaja to, kar je v teku svoje tradicije pravzaprav že postala: *cultura animi*. Filozofija je namreč prav v hermenevtični elementarnosti skrb za to, da je duša cela po svojem notranjem razmerju do celote. Ta celota izhaja iz našega razmerja in se vrača vanj. Je naše sorazmerje in kot taka izdaja duh hermenevtičnega kroženja.

V zvezi s tradicijo hermenevtike je treba tudi pripomniti, da so historično-filozofski vidiki oblikovanja hermenevtike v najrazličnejših »uvodih v hermenevtiko« obravnavani vse preveč faktografsko in pogrešajo določilno razvitje. Hermenevtična zgodovinskost je namreč nekaj povsem drugega kot pozitivna historičnost. A že historiografska plat oblikovanja hermenevtike zahteva določeno previdnost, tako glede tistega, kar je znano kot izvor besede »hermenevtika«, kakor tudi glede samega pojavljanja hermenevtike v različnih obdobjih, oziroma še natančneje, medobdobjih evropske zgodovine. To, da hermenevtično dejavnost že Platon povezuje z imenom grškega boga Hermesa, je samo po sebi hermenevtično dejstvo, katerega obravnava ne more obtičati pri neverodostojnosti etimologije. V igri je vsa grška, pa tudi židovsko-krščanska »mitologija«. Drugič je historiografsko gledano pomembno, da je bilo zanimanje za hermenevtiko posebej izrazito v kritičnih obdobjih evropske zgodovine, ko je prihajalo do temeljnih pretresov v medčloveški komunikaciji in kulturi,<sup>5</sup> kar kaže temeljno prizadevanje hermenevtike za integracijo človeškega izkustva. Prav zaradi tega prizadevanja hermenevtika razvija tudi posebno obliko zgodovinskega izkustva, ki je povsem različna od pozitivne historičnosti. Zgodovinskost v hermenevtiki nastopa na ravni celote, v kateri in kot katero se nam sporoča izročilo, ne pa na ravni nizanja posameznih dogodkov in njihovega naknadnega razkladanja. Tisto posamično je za hermenevtiko zgodovinsko vedno že oceloteno, kakor je celota po drugi strani bistveno vedno že oposamljena.

<sup>5</sup> Tako tudi Dilthey v rokopisnih opombah k svojemu znamenitemu spisu *Nastanek hermenevtike* ugotovi: »Ta znanost, 'hermenevtika', je imela nenavadno usodo. Vedno si zagotovi pozornost le v velikem zgodovinskem gibanju, ki si za nujno zadevo znanosti zada razumetje singularnega zgodovinskega bivanja, da bi nato spet potonila v temo.« (Phainomena 25–26/98, str. 272, prev. A. Košar.)

V tem smislu bo tudi Hans-Georg Gadamer v svojem temeljnem delu *Resnica in metoda* iz leta 1960 spregovoril o principu *učinkujoče zgodovinske zavesti*, ki je lastna hermenevtični dejavnosti. Ob tem moramo seveda opozoriti, da ima hermenevtično izkustvo opraviti z resnico in metodo, kolikor gre prav za *filozofsko naravnano hermenevtiko*. Filozofija si namreč od svojih začetkov prizadeva za resnico izkustva, presegajoč pri tem golo izkustvo. V tem presegajočem (transcendirajočem) poseganju k resnici izkustva tiči metoda filozofije. Sam odnos med resnico in metodo je najdosledneje razvil Hegel v svojem spekulativno-dialektičnem sistemu, ki mu bo Gadamer postavil nasproti hermenevtično-dialoško sistematično.

V pomembnem spisu *Kaj je resnica* iz leta 1957, ki v obrisih naznanja *Resnico in metodo*, Gadamer, sledeč Husserlu in Heideggru, nič manj pa tudi Nietzscheju, zagovarja tezo: »Ni možna izjava, ki je resnična nasploh.«<sup>6</sup> S tem hoče reči, da stavek sploh ni tisto mesto, kjer bi se filozofsko izrekala resnica izkustva. To ugotavlja tudi Hegel, ki pa po Gadamerju vseeno ostaja zvest »idealu totalne izjavnosti«. Zakaj izjava ni izvorno mesto filozofsko izrečene resnice? Nemara zato, ker gre filozofiji za *odprto resnico* izkustva. Resnica za filozofijo ostajata skoz in skoz vprašanje. Gadamer iz tega potegne sklep: »Poslednja logična forma takšne motivacije vsake izjave je *vprašanje*. Ne sodba, pač pa vprašanje je tisto, ki ima v logiki primat, kar zgodovinsko izpričujeta platonski dialog in izvor grške logike. Primat vprašanja pred izjavo pa pomeni, da je izjava po svojem bistvu odgovor. Ne obstaja nobena izjava, ki ne bi predstavljala nekega načina odgovora.«<sup>7</sup> Učinek zgodovinske zavesti kot gibala hermenevtičnega izkustva je torej v tem, da nas postavlja pred vprašanje, s čimer se pravzaprav faktično odpirajo naše bivanjske situacije. Prav zato pomeni postaviti vprašanje tudi že razumeti smer odgovora, smisel. Odprtost zgodovinskega izkustva, na katero odgovarjamo v vprašanju, Gadamer naznači s pojmom »horizont«, ki sicer nastopa že pri Nietzscheju, Husserlu in Heideggru. Gadamer s »horizontom« nakazuje posebno vzgibanost odprte resnice izkustva. Iz naše vselej končne situacije so nam druge zgodovinske situacije dostopne le na podlagi zlivanja horizontov. To zlivanje je temeljna premožnost jezika kot »ne-

<sup>6</sup> Hans-Georg Gadamer, *Kaj je resnica*, Phainomena 23–24, prev. Jože Hrovat, str. 54–55.

<sup>7</sup> Ibid., str. 56.



skončnega pogovora»: »Verjamem, da jezik zmore stalno sintezo med horizontom preteklosti in horizontom sedanjosti.«<sup>8</sup> Odločilni Gadamerjev korak k odstritu zgodovinsko odprte resnice filozofskega izkustva, kjer bo sam videl univerzalno nalogo hermenevtike, je ta, da jezik postavi za zgodovinsko sredino te odprtosti. Vsaka zgodovinska situacija je situacija pogovora. Ker časovne distance med situacijami in nje spremljajočimi horizonti ni mogoče časovno odpraviti, se sočasnost situacijskih horizontov osredinja v pogovorni posredljivosti v jeziku. »Kar osupli doživimo pri vsem prizadevanju za resnico, je to, da resnice ne moremo izreči brez nagovora, brez odgovora in s tem brez skupnosti pridobljenih sporazumetij. Najosupljivejše v bistvu jezika in pogovora pa je, da tudi sam nisem zvezan s tistim, kar menim, ko z drugim o čem govorim, da nobeden od naju v svojem menjenju ne zajame cele resnice, da pa lahko vendarle celo resnico zajameva v najinim posameznem menjenju.«<sup>9</sup> V teh nekaj »točkah« je pravzaprav povzet celoten projekt *Resnice in metode*. Preuranjeno bi bilo na tej podlagi ugotavljati, ali je Gadamer zadovoljivo odgovoril na hermenevtični problem, predvsem pa sprejel njegov nagovor. Gadamer vsekakor pripiše hermenevtičnemu problemu univerzalno duhovnozgodovinsko razsežnost, vendar brez razsvetljenske pretenzije, saj skuša v nasprotju z njo rehabilitirati tradicijo. Izhodišče in cilj svoje filozofske hermenevtike Gadamer v *Resnici in metodi* opiše takole: »Naša premišljanja o pomenu tradicije v zgodovinski zavesti se navezujejo na Heideggrovo analizo hermenevtike fakticitete in jo skušajo plodno izkoristiti za duhovnoznanstveno hermenevtiko. Pokazali smo, da razumevanje ni toliko metoda, s pomočjo katere se spoznavajoča zavest obrača h kakemu predmetu, ki ga je sama izbrala in ga privaja do objektivnega spoznanja, temveč da, narobe, predpostavlja nastanjenost v dogodevanju izročila.«<sup>10</sup> Očitno je, da metodološka prednost vprašanja odpre vprašanje moči interpretacije, to osrednje vprašanje pa prav v svoji jezikovni sredini (ne središču!) prizadeva nagovor izročila. Ali ni potem univerzalnost hermenevtičnega aspekta v svoji lastni duhovni sredini izrazito kontroverzna in zato osrednje hermenevtične kontroverze načeloma tudi ni mogoče univerzalizirati?

<sup>8</sup> Ibid., str. 59.

<sup>9</sup> Ibid., str. 60.

<sup>10</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, str. 293.

Kakorkoli bomo že filozofsko ocenjevali *Resnico in metodo*, dejstvo je, da je prav to delo vzpodbudilo obsežno diskusijo o hermenevtiki v sodobi filozofiji, ki traja do danes. Prevladalo je sicer kritično prepričanje, da je univerzalni aspekt hermenevtike metodološko podtaknjen in da hoče Gadamer vsiliti hermenevtiko kot metodo humanističnih znanosti. Gadamerjev učenec in dober poznavalec njegove filozofije Jean Grondin je v več svojih spisih pokazal, da Gadamer v *Resnici in metodi* sploh ne predlaga kake posebne hermenevtične metode in v skladu s tem tudi ne kake posebne metodologije humanističnih znanosti, saj je pogrešanje metode zanje ravno nekaj pozitivnega in odlikovalnega. Kljub temu pa se zdi, da ta načelna nemetodološkost ali celo brezmetodičnost ne rešuje problema izkustva, ki je izročeno predpostavljaju dogajanja resnice.

Vsekakor lahko trdimo, da Gadamer v *Resnici in metodi* stremi k univerzalizaciji hermenevtičnega problema, kot se je izhodiščno pokazal njegovemu učitelju Martinu Heideggru na začetku dvajsetih let tega stoletja. Takrat je Heidegger s svojim programom »hermenevtike fakticitete« dejansko utrl pot filozofski hermenevtiki, kar so med drugim potrdile predvsem objave njegovih zgodnjih freiburških in marburških predavanj v zadnjem desetletju, ki so bila deležna velikega zanimanja prav zavoljo tega, ker nam lahko pomagajo razjasniti oblikovanje sodobne filozofske hermenevtike, vzpodbudila pa so tudi novo zanimanje za »klasične« hermenevtične avtorje, kot so Avguštin, Vlačić, Schleiermacher in Dilthey. Čeprav je torej Gadamerjeva *Resnica in metoda* tisto delo, ki je vzpodbudilo diskusijo o filozofski hermenevtiki, je Heideggrovo delo *Biti in čas* iz leta 1927 kot dokončna izvedba prvotnega programa hermenevtike fakticitete pomenilo odločilno zaokrenjenje k filozofski hermenevtiki. Zato tudi znameniti Heideggrov obrat (Kehre) v zvezi z vprašanjem biti lahko razumemo iz hermenevtične možnosti filozofije. Pustiti (možnost) biti pomeni pustiti vprašanje biti, s tem pa tudi (možnost), da nas nagovori izročilo biti. V tem nagovoru je osnova vpeljave oznake »Dasein«, »prebivanje« za bivajoče, ki smo mi sami v krogu biti.<sup>11</sup> Medtem ko lahko pri Gadamerju govorimo o hermenevtiki duhovnozgodovinskega razgovora, gre pri Heideggru za her-

<sup>11</sup> Podrobneje o tem: D. Komel, *Razprtost prebivanja* (O razmejivti hermenevtične fenomenologije in filozofske antropologije), Ljubljana 1996.

menevtiko bitnozgodovinskega obrata. Seveda pa nas ti označbi ne odrešujeta spoprijema z obema pozicijama pri odstrtju hermenevtičnega problema, ki seveda ni samo Heideggrov ali Gadamerjev problem. To kaže tudi stanje diskusije o hermenevtiki štiri desetletja po izidu *Resnice in metode* in sedem desetletij po izidu *Biti in časa*.

*Resnica in metoda* je vzpodbudila kritičen dialog, še preden je bila interpretativno prisvojena. Drugi del *Resnice in metode*, ki je izšel kot 2. zvezek Gadamerjevih *Zbranih del*, sestavljajo večinoma replike na kritična vprašanja. *Resnica in metoda* je zato paradigmatični primer hermenevtičnega besedila, ki učinkuje v odprto, tako tudi ni polemik, ali je to delo zaključeno ali ne, kot se to, recimo, vedno znova dogaja z *Bitjo in časom*.

Ključne premike v razvoju filozofske hermenevtike v zadnjih štirih desetletjih lahko obravnavamo ravno kot filozofske replike na *Resnico in metodo*, ki je v šestdesetih letih bistveno prispevala k temu, da se je *spor o interpretaciji* prelevil v *spor interpretacij*. Tako je naslovljeno tudi osrednje delo vodilnega francoskega filozofa hermenevtične orientacije, *Paula Ricoeura*, iz leta 1969. Ricoeura zanima predvsem interpretativna integracija celotnega človeškega izkustva, ki pa naj bi, nasprotno kot pri Gadamerju, ohranila reflektivno podlago. Ricoeur je poskusil odgovoriti na hermenevtični problem s premikom k hermenevtičnemu subjektu, še natančneje, k subjektu v (kon)tekstu interpretacije. S »klasične« pozicije subjekta interpretacije so na Gadamerja leteli očitki, da je zapostavil kriterij objektivnosti interpretacije, tako, recimo, očitki Emilia Bettija v njegovi razpravi *Hermenevtika kot splošna metodika duhoslovja* iz leta 1962, ki se teoretsko sicer navezuje na njegovo temeljno delo *Splošna teorija interpretacije*; v Italiji je izšlo leta 1955, leta 1967 pa je bilo na Gadamerjevo pobudo objavljeno tudi v nemškem jeziku. Številni so bili prav tako poskusi sistematičnega razvitja hermenevtičnega preoblikovanja transcendentalne filozofije, kakor ga je predlagal Gadamer. Ti segajo od *Transformacije filozofije* Karla-Otta Apla iz leta 1973 do *Transverzalne* uma Wolfganga Welscha iz leta 1995.

Naposled je spor interpretacij prerastel tudi v kritiko ideologije, s katero se Gadamerjeva hermenevtika zblizuje prav po svojem osnovnem pripoznanju, da je vsaka izjava v osnovi že odgovor na vprašanje in s tem vpeta v določen

interpretativni kontekst. Jürgen Habermas, ki je s svojo znano knjigo *Spoznajanje in interes* iz leta 1969 kritično teorijo družbe potegnil v hermenevtične vode, je poskusil Gadamerju dokazati, da je poskus reševanja hermenevtičnega problema z rehabilitacijo tradicije ideološko »oporečen«, sam pa se je uspel teoretsko dokazati zgolj z zahtevo po racionalizaciji hermenevtičnega problema. Tema ideologije je sicer bila tudi na Slovenskem v ospredju diskusij o hermenevtiki v sedemdesetih letih. Ker se je spor interpretacij sprevrgel v pravcati boj za interpretacijo, je prihajalo do intenzivnih soočanj med marksizmom, analitično filozofijo, psihoanalizo, strukturalizmom in hermenevtiko, kjer je vsaka od naštetih teorij interpretacije poskušala uveljaviti svojo resnico, pri čemer pa je izguba resnice silila vse bolj v ospredje in naposled tudi povsem potisnila v ozadje »brezobzirno kritiko vsega obstoječega«. Pokazalo se je, da je vladanje tradicije silnejše od prevlade ideologije, da pa tradicijo interpretacijsko lahko izsiljujemo do neskončnosti. Onemoglost ideologije in premoč interpretacije na prehodu k postmodernemu umovanju sta mišljenju dokončno vzeli voljo, da bi se še dokazovalo na temelju resnice.

V takem postmodernem stanju je filozofska hermenevtika, še vedno na sledi Heideggrovega in Gadamerjevega osnutka, zasedla vidne položaje tudi zunaj Evrope. Leta 1979 je izšlo delo ameriškega filozofa Richarda Rortyja *Filozofija in ogledalo narave*, ki hermenevtični problem znova potisne v razmerje med znanostmi duha in znanostmi narave, vendar tokrat v znamenju radikalne liberalizacije interpretativnih preigravanj. V istem času je v Ameriki in Evropi postalo modno soočanje hermenevtične destrukcije in poststrukturalistične dekonstrukcije, ki se ga je sicer prvi obširneje lotil Jean Greisch v delu *Hermenevtika in gramatologija* iz leta 1977. Leta 1984 izšli izbornik z naslovom *Tekst in interpretacija* vključuje kot svoj osrednji topos polemiko med Gadamerjem in Derridajem, ki obstane pri vprašanju Nietzschejevega interpretativnega perspektivizma. Zdi se, da se je filozofska hermenevtika prav v pogledu interpretative vojne za razumevanje Nietzscheja vključila v razpravo o postmoderni, ki je bila značilna za osemdeseta leta. Osrednjo vlogo je pri tem odigral italijanski filozof in Gadamerjev učenec Gianni Vattimo, znan predvsem po svojem delu *Konec moderne* iz leta 1986. Vattimova zasluga je nedvomno ta, da je diskusijo o hermenevtiki vrnil k tistim izvorom, ki so bili relevantni tudi za Gadamerja

pri zasnutku *Resnice in metode*, tj. Nietzscheju in Heideggru, njegovo prizadevanje, da bi pokazal, kako ni zgolj dekonstruktivizem teoretska osnova postmoderne, ampak je to lahko enako dobro tudi hermenevtika, pa je Gadamerjevo univerzalizacijo hermenevtičnega problema nadgradilo s svojevrstnim postističnim ekumenizmom.

V devetdeseta leta je filozofska hermenevtika vstopila z lastnim zgodovinskim učinkovanjem, to pa je od nje tudi zahtevalo, da ponovno premisli svoj status, da se torej vpraša, kot pravi Odo Marquard,<sup>12</sup> na katero vprašanje pravzaprav odgovarja. Vendar tisto, na kar naj vprašanje hermenevtike kot take odgovori, ni toliko vprašanje kot nagovor. To pa lahko nadalje pomeni, da je odgovor na nagovor tisti, ki prvotno zahteva vprašanje, in ne obratno. Je na podlagi predrugačenja razmerja med vprašanjem in odgovorom mogoče sprementiti tudi razmerje med interpretacijo in tradicijo, je mogoče tako namesto še ene interpretacije odpreti drugo tradicijo? Morda se zdi tu ustrezno predlagati branje dela Bernharda Waldenfelsa *Register odgovora* iz leta 1994, ki že v naslovu upira svojo polemično ost proti Gadamerjevemu zagovarjanju »metodične prednosti vprašanja«. Vendar ne gre toliko za prednostni moment, kolikor za razkorak med tem, kar odgovor daje in kar vprašanje jemlje iz izročila, ki smo mu pogovorno izročeni v različnih vmesjih izkustva, kot so medčloveškost, medtelesnost, medprostorje, medčasje, medjezikovnost, medkulturnost itn.

Če je izročitev izročilu za zahodnega človeka postala problematična, če se v tem pogledu za filozofijo tudi ne kaže nobena druga prevodna možnost kot edino interpretacija, potem mora hermenevtika, ki se podaja v možnost možnega, svoj zasnutek v celoti priporočiti sporočilnosti nemega smisla. Njena odgovornost nagovoru bi se tedaj ne izkazovala toliko v zagovoru tradicije, kot v predgovoru k primišljanju brezpomenske smiselnosti.

<sup>12</sup> Prim. O. Marquard, *Frage nach der Frage, auf die Hermeneutik die Antwort ist, v: Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1991, str. 117–146.

## FENOMENOLOGIJA V ITALIJI

## FENOMENOLOGIJA V ITALIJI

259

## FENOMENOLOGIJA V ITALIJI

---

Pripravil Jan Bednarik

**Jan Bednarik**

## **TEMELJNI KONCEPTI FILOZOFIJE ENZA PACIJA – POJEM SVETA**

260

Pričujoči sestavek je posvečen pojmu »sveta«, s katerim se srečujemo pri preučevanju filozofije Enza Pacija, menda najuglednejšega predstavnika italijanske fenomenološke misli.

261

Že uvodoma naj povem, da sam naslov *Temeljni koncepti filozofije Enza Pacija – pojem sveta* zahteva nekaj vnaprejšnjih pojasnil. V nekem smislu je tu morebiti sporna že sama raba termina »koncept« ali »pojem«. Izraz »*concetto*« je namreč Paci včasih odklanjal, češ da gre za napačen naklon konkretnosti – »*concretezza mal posta*«. Kljub temu se mi je zazdelo, da je uporaba tega termina v tradicionalnem smislu pravzaprav upravičena, čeprav mu Paci nasprotuje. V pričujoči razpravi gre namreč za predstavitev Pacijeve misli, ne pa za Pacijevo misel samo.

Do nesporazuma lahko pride tudi v zvezi z opredelitvijo pojma sveta kot »temeljnega«. Nobeno Pacijevo delo ne obravnava pojma sveta *ex professo*. Paci je svojčas tudi izjavil, da se njegova filozofija ukvarja predvsem z vprašanji časa, relacije in intersubjektivitete. To se povsem sklada z opisom njegove miselne poti, ki zaobjema filozofske regije (*regioni filosofiche*)

---

historizma, eksistencializma in fenomenologije. Ta tri področja se enotijo v pojmu relacije (*relazione*), ki predstavlja osrednji vzorec za umevanje temeljne strukture dogajanja, pa tudi miselno postavko fluidne konfiguracije subjekt-objekt. S tem pa že postane očitno, da sta si »relacija« in »svet« v najtesnejšem sorodstvu; prav tako je razvidno, da iz tega miselnega obzorja ne izpadeta niti »čas« niti »intersubjektiviteta«. V svoji temeljni zasidranosti znotraj Pacijeve misli se svet izkazuje kot »prostor gibanja« teh pojmov. Mimogrede se bom v sestavku dotaknil vprašanja, ali je ta »fizikalistični« uvid sploh nekaj naključnega.

S problematiko »sveta« v Pacievi filozofiji sem se že ukvarjal leta 1996, ko sem na prošnjo prof. R. Cristina iz Trsta pripravil krajše geslo *Der Begriff der Welt bei Enzo Paci* za leksikon zbirke *Orbis Phaenomenologicus*. Osnovni oris te teme sem tokrat razširil v smislu problemskega pregleda obravnavane snovi, pa tudi zgodovinskega prereza skozi razvoj Pacijevega raziskovanja. Izbira zgodovinskega zornega kota na vprašanje, ki sem ga opredelil kot bistvenega, se mi je zazdela ustrezna zaradi cilja pričujoče raziskave: pokazati, kako je pri svojem izoblikovanju pojma sveta Paci pravzaprav segel na različna področja filozofske misli, uporabljal heterogene miselne uvide ter jih poskusil sintetizirati v strnjeno celoto. S tem v zvezi si nadejam nakazati, da ta sinteza ni mogoča brez nekakšne samosvoje aporetike; ta zaključek se sicer že predhodoma sooča s Pacijevim določilom mišljenja kot nesklenjenega, v smislu nedovršenosti, in zmeraj težčega k nedosegljivemu *telosu*.

Ta nedovršenost me nasploh opominja, da sem tudi v pričujočem poskusu naredil le korak naprej (nekdo bi menda rekel: *korak nazaj*, *Schritt zurück*) v poglobljanju Pacijeve filozofije, ne pa z zadostno natančnostjo opredelil osnovne vidike Pacijevega pojmovanja sveta.

Kajti kadar spregovorim o svetu, kadar spregovorim nasploh, iz mene – bi dejal Paci – spregovori svet.

## 1. ZGODOVINSKI OBRISI

Razvoj Pacijeve filozofije bom poskusil pojasniti z ozirom na njegov odnos do fenomenologije. To pa ne samo zaradi tega, ker se je sam Paci imel za fenomenologa – sicer predvsem za fenomenologa v posebni različici, za relacionista – niti zaradi tega, ker ga danes prištevamo med fenomenologe, še manj pa zato, ker je bil posebno zaslužen za uvajanje in razvoj fenomenologije v Italiji. Menim namreč, da samostojna in samosvoja recepcija fenomenologije (ki kaže tudi neke notranje premene) določa Pacijevo opredelitev pojma sveta in predstavlja obzorje njegove konstitucije, če je pač horizont vseh horizontov moč imenovati na ta način. Zgodovinska pot skozi Pacijevo umevanje fenomenologije poskuša vnaprej razjasniti morebitne sporne točke, ki se bodo pokazale ob teoretičnem pregledu pojma sveta.

Sedaj pa, če naj se tako izrazim, k stvarim samim.<sup>1</sup>

### Paci in fenomenologija

#### *Zgodovinske ločnice*

Pacijevo zanimanje za Husserlovo misel in fenomenologijo nasploh je mogoče okvirno razdeliti na dvoje obdobij, ki sovpadata z dvema različnima razvojnima stopnjama njegove misli.

Prvo obdobje sega v drugo polovico tridesetih let; zaznamuje ga še nekoliko neprodorna recepcija Husserlove fenomenologije. Najpomembnejše delo iz tega obdobja je *Pensiero, esistenza, valore (Misel, bivanje, vrednota, 1940)*, v katerem najdemo tudi esej o temeljnih nazorih in miselnih vodilih Husserlove fenomenologije. Vprašanje fenomenologije je v letih pred tem Paci načel v nizu člankov, posvečenih Maxu Schelerju; poleg tega so fenomenološke prvine opazne ob robu miselnega razpleta dela *Principi di una*

<sup>1</sup> Zgodovinski pregled Pacijeve misli bom izpeljal na podlagi sledečega besedila: R. CRISTIN, *Per una storia della fenomenologia in Italia*, v: *Cultura e scuola* – n. 131, jul.–sept. 1994. Prim. tudi R. CRISTIN, *Phänomenologie in Italien*, Würzburg 1995.

*filosofia dell'Essere (Počela filozofije biti; 1939)*, sicer še v luči klasičnega zasnutja misli v žaru metafizične govorice. Z vsebinskega vidika se v prvem obdobju Pacijevega zanimanja za filozofijo postavlja v ospredje vprašanje bivanja, ki je ugledano v konturah eksistencializma. Pacijev vpogled v eksistencializem se ne izčrpa v kritičnem soočenju z mislijo bližnje preteklosti ali s sodobno filozofsko debato, ampak se razprošira v medprostoru filozofskega in literarnega, na hibridnem področju med filozofijo in besedno umetnostjo: ob imenih, kot so Kierkegaard, Jaspers, Heidegger in Vico, naletimo tudi na velikane besedne umetnosti, Dostojevskega, Goetheja in Thomasa Manna. Po letu 1940 sledi nekakšno filozofsko zatišje; Husserlovo ime se bo v Pacijevih spisih zopet pojavilo šele po skoraj desetih letih. To zatišje je moč tako v osebni kot v splošni okviru pojasniti z izkušnjo druge svetovne vojne.

Paci je poklican v vojsko januarja leta 1943. Pred tem se je kot vojak italijanske vojske že boril v Somaliji (od decembra leta 1935 do junija leta 1936). Leta 1943 se Paci bojuje v Grčiji, kjer ga 8. septembra istega leta ujamejo Nemci in odvedejo v taborišče Witzendorf na Poljskem. Tu Paci spozna Paula Ricoeurja, ki je prav tako nemški ujetnik. V taborišču bo ostal do 20. avgusta leta 1945. Izkušnja ujetništva bo odločilno zaznamovala to obdobje Pacijevega življenja. V petdesetih letih je Paci nameščen kot redni profesor, najprej na univerzi v Pavii (1954), nato pa v Milanu (1958).

Če se ozremo po najvidnejših predstavnikih filozofske misli italijanskega prostora, ki so v tem času vplivali na nastajanje Pacijeve misli, ne moremo mimo imena Antonia Banfija.<sup>2</sup> V skladu z Banfijevim naukom se na primer

<sup>2</sup> Pacijev učitelj Antonio Banfi (1886–1957) je bil učenec Piera Martinettija. Njegovo najpomembnejše delo, *Principi di una teoria della ragione (Počela teorije uma, 1926)* predstavlja nekakšen pregled sodobne filozofije. Če je po svoji filozofski razgledanosti, torej po odprtosti do različnih evropskih filozofskih tokov (zlasti nemških) Banfi zvest svojemu učitelju, se od njega ločuje po značilni, protimetafizično nastrojeni filozofiji. Italijanski strokovnjaki opisujejo Banfijevo filozofijo kot kritični racionalizem, četudi je funkcija razuma v njegovi misli zapisana pretežno negativni konstelaciji. Poleg Pacija sta bila Banfijeva učenca še Giulio Preti in Remo Cantoni, pomembni imeni v italijanskem filozofskem prostoru. V spomin na Banfijevo kulturno izročilo je Paci napisal poglavje *L'eredità di Banfi* v okviru dela *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, Bompiani 1973, str. 20–30. Pacijevemu eksistencializmu v njegovem

Paci najprej navezuje na princip Ideje kot metodične postavke, ki zadeva problematično razrešitev mnogoličnosti doživljajev. S tega vidika se mu filozofija ponuja kot vpraševanje po dialektični strukturi biti. V tistem obdobju na Pacija še v veliki meri vpliva filozofski sistem njegovega učitelja, kljub temu da se pri njem kaj kmalu pojavijo izvirni hermenevtični vidiki, na primer prepričanje o konvergenci med fenomenologijo in eksistencializmom ter kritičen odnos do novokantovskega modela racionalnosti, ki je v določenem smislu žel Banfijevo odobravanje.

Kasneje stopa v ospredje analiza eksistence, ki se v luči tubitnostne zarisnosti obzorja dogodkov razodeva kot manko. Dialektični temelj zgodovinskega Paci s tem opredeli kot oviro na poti realizacije vrednot. Temeljna struktura eksistence je čas. Bistvena poteza časovnega pa je enosmernost, ki onemogoča povratek in ponovitev. Osnova vsega dogajanja se na ta način premakne od preteklega k prihodnostnemu.

V to miselno obnebjje se Paci ozre, sprašujoč se po usodi človeka ob padajoči in ugašajoči paraboli razuma kot prvega vodila spoznavanja: »Po propadu poskusa, da si z razumom razložimo problem človekove usode, je že prisotno tisto ozračje, v katerem se bo razvil eksistencializem.«<sup>3</sup>

Pacijeve besede tu spregovorijo še iz odločilne bližine eksistencialističnega tkiva, pa vendarle nakazujejo prehod iz Banfijevih filozofskih tirnic na avtonomnejše stališče. »Aporije razuma silijo Pacija v razrešitev odnosa med mislijo in življenjem na ravni bivanja, ki predstavlja zbor nasprotujočih si napetosti človeškega bitja. Da bi lahko zapopadli njegovo kompleksnost in zgodovinskost, ni več dovolj, da se ozremo po kakem transcendentalizmu

razmerju do Banfija pa je posvečena študija G. CACCIATORE, G. CANTILLO, *Tra fenomenologia ed esistenzialismo. Considerazioni su Banfi e Paci, v: I progressi della filosofia nell'Italia del Novecento*, Napoli, Morano, 1992, str. 315–345. Prim. tudi A. VIGORELLI, *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci*, Milano, Angeli, 1987. Banfijevi vlogi v razvoju fenomenologije v Italiji se R. CRISTIN posveča v delu *Per una storia della fenomenologia in Italia*, str. 177–189.

<sup>3</sup> E. PACI, *Pensiero, esistenza, valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, Milano-Messina, Principato, 1940, str. 30.

uma: moramo se zateči k fenomenologiji bivanja, k dramatizaciji misli na odru faktičnega življenja.«<sup>4</sup>

Napetost med razumskim in življenjskim najde svoj iztek v dejanskem. Prenašanje te napetosti, ki se udejanji v bivanju, se razreši v prenosu kraljevskega žezla s konstrukcije na prvobitno. V tem smislu je zgovorna Pacijeva interpretacija iz tega obdobja, češ da je Husserlova misel »obupani racionalizem«, ki se mora nujno izteči v filozofijo eksistence. »Husserlov ideal je čista racionalna filozofija, eksaktna znanost. (...) Toda to ni negacija življenja; življenju se moramo odpreti, vase moramo sprejeti *tok doživljanja*.«<sup>5</sup> Fenomenologija naj bi v nekem smislu predstavljala celo postajo naravnega pretakanja »misli bivajočega« preko »gledanja fenomenov« v »morje« eksistencializma: »Kdor zna razbrati Husserlovo izkustvo v vsej njegovi globini, dobro ve, da so v njem navzoči motivi, ki v veliki meri upravičujejo nastanek eksistencializma iz same srži fenomenologije.«<sup>6</sup> V nekem smislu torej filozofija kot »stroga znanost« za Pacija ohrani racionalistične prvine, čeprav ni logični ali neopozitivistični pozitivizem, niti ne predstavlja absolutne oziroma izključne uveljavitve racionalnega.

### »Il secondo Paci«

*Drugo obdobje Pacijevega filozofskega razvoja*

V drugem obdobju Paci ubere lastno filozofsko pot. Časovno gledano njegova misel dozori v letih 1954–1957. Ti letnici predstavljata mejnika v periodizaciji Pacijevega življenja. Leta 1954 izide Pacijevo najbolj znamenito delo, *Tempo e relazione* (*Čas in relacija*), leta 1957 pa *Dall'esistenzialismo al relazionismo* (*Od eksistencializma k relacionizmu*). Naslov je pomenljiv. Iz tega dela preseva miselna pot, ki je prehodila preplet eksistencialistične misli in eksistencialistično navdihnjenih tokov vse do njihovih skrajnih možnosti; skrajna možnost eksistencializma, kot skrajna mož-

<sup>4</sup> R. CRISTIN, *Per una storia della fenomenologia in Italia*, cit. str. 193–194.

<sup>5</sup> E. PACI, *Pensiero, esistenza, valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, cit., str. 30.

<sup>6</sup> Prav tu, str. 30.

nost miselne poti nasploh, je povratek k izvoru in zametku – povratek k fenomenologiji. Preko eksistencializma in onkraj eksistencializma – nazaj k Husserlu. Tega povratka se bo Paci večkrat spomnil. Omenjal ga bo kot odločilni trenutek svojega filozofskega iskanja.<sup>7</sup> Začenja se nova doba razumevanja fenomenološke misli, ki ji bo Paci ostal zvest do poslednjih dni: »Miselni tok sodobnosti, ki ga je treba po mojem mnenju najbolj poglobiti in razvijati, je Husserlova fenomenologija. To pa zato, ker imam Husserla za največjega filozofa tega stoletja. Na žalost Husserl ni natančno opredelil svojih stališč, ki izhajajo iz njegovega zadnjega dela, *Krize evropskih znanosti*. 'Razvijati' pa ne pomeni Husserla samo preučevati in se nanj kritično ozreti, ampak njegovo delo tudi razumeti. S tem pa nam je že usojeno, da gremo onkraj njega.«<sup>8</sup> V tej izjavi, ki je sicer iz kasnejših let, je mogoče ugledati programski zasnutek Pacijevega metodološkega programa iz začetka 50. let. Za ta filozofski program je značilno mesto, ki naj ga zaseda Husserlova fenomenologija kot nekakšna teoretična podlaga, ki omogoča najrazličnejše, tudi popolnoma raznorodne miselne postopke in operacije. Na fenomenologiji se pri Paciju razcveti *ingens sylva* mnogoterih filozofskih prijemov: Pacijeva pot v fenomenologijo se zato ne kaže kot »dogmatična aplikacija Husserlovega nareka, ampak kot prosta kontaminacija različnih fermentov, ki v fenomenološkem humusu nahajajo tla svojega nadaljnega razvoja.«<sup>9</sup>

Da je srž Pacijevega filozofskega programa prav Husserlova misel, nam

<sup>7</sup> V pričujočem sestavku bom poskusil *in itinere* nakazati, da je moč tudi drugo obdobje Pacijeve filozofije razdeliti na dva dela. To delitev vsekakor izpostavlja marsikatera italijanska študija na to temo. Nanjo kažejo tudi premiki, ki jih je mogoče izpostaviti pri »pojmu sveta«. V teoretskem razdelku bom sicer to pot prehodil vzvratno, tako da bom dejansko izhajal iz fenomenološkega pogleda na svet (ki je Paciju lasten po povratku k Husserlu), nato pa prešel k obravnavi »bivanjskega« vpogleda v opredelitev »sveta«, ki se pojavlja v Pacijevem delu *Tempo e relazione* in v sočasnih besedilih. V tej prvi »fazi« je namreč izoblikoval nekakšno »fizikalistično« recepcijo sveta in razmerja subjekt-objekt, ki jo bo po »povratku« sicer premislil v drugi luči. To, recimo, nakazuje značilno kontaminacijo med opredelitvijo fenomenološke subjektivitete in miselnimi uvidi iz prejšnjega obdobja. Moč je trditi, da so nekatere ključne poteze stalno navzoče v Pacijevem filozofskem razvoju.

<sup>8</sup> *Intervista a E. PACI*, v: *La filosofia italiana dal '45 ad oggi*, oskrbel V. VERRA, Torino, ERI, 1976, str. 457.

<sup>9</sup> R. CRISTIN, *Per una storia della fenomenologia in Italia*, cit., str. 195.

priča tudi naslednja izjava iz leta 1958: »S fenomenologijo skušam vplivati na italijansko filozofijo in kulturo. Moja fenomenologija pa je relacionalistična fenomenologija, ki bi rada upoštevala celotno zgodovino fenomenološke misli ter presegla eksistencializem. Njeni ključni vprašanja sta: *čas*, kakor ga Husserl razumeva že od let 1904/1905 naprej, in *relacija*, kot izhaja iz *5. meditacije* in iz *Krize*. Nekateri Husserlovi neobjavljeni spisi so odgovor *Biti in času*. Brez tega odgovora danes več ne moremo. Pozitivni eksistencializem se spreobrne v fenomenologijo kot relacionalizem.«<sup>10</sup>

Če je prvo obdobje Pacijeve recepcije Husserlove misli opredeljevalo predvsem zanimanje za vprašanja eidetike, ki so se v ožjem smislu navezovala na obravnavo in izvirno poglobitev Platonove misli,<sup>11</sup> in seveda za eksistencializem, v drugem obdobju Paci predvsem izpostavi (z ozirom na svoj »relacionizem«) krizo znanstvenega in racionalističnega modela ter poskuša opredeliti stvarno dinamiko delovanja človeškega subjekta znotraj intersubjektivnega prepleta odnosov in razmerij. Zanačilno je, da v drugem obdobju stopa v ospredje prav to, kar je pri Husserlu Paci malodane odklanjal kot nekaj nezadostnega in neoprijemljivega.<sup>12</sup> Zdaj se mu, na primer, Husserlova teorija intersubjektivitete kaže v vsej svoji pomembnosti in razklene svojo bistveno utemeljenost: »V Bruslju, 5. aprila 1960 (...) o tem, kar sem leta 1936 mislil o Husserlu. Tedaj sem v Husserlu videl tri probleme: subjektiviteto, eidetsko intuicijo, intersubjektiviteto. Menil sem, da slednjega Husserl ne reši. Danes pa prav narobe. Ricoeur pa ne verjame, da Husserl zmore zadovoljivo pojasniti razmerja med subjekti: toda prav intersubjektiviteta je srž fenomenologije. Jasno je, da je to težko vprašanje. Že samo na sebi ne dopušča preprostih rešitev.«<sup>13</sup>

<sup>10</sup> E. PACI, *Diario fenomenologico*, Milano, Il Saggiatore, 1961. Druga, dopolnjena izdaja: Milano, Bompiani, 1973, str. 77.

<sup>11</sup> Prim. E. PACI, *Il significato del »Parmenide« nella filosofia di Platone*, Messina-Milano, Principato, 1938.

<sup>12</sup> V tem je najvidnejši premik, ki ga bomo poskusili obrobno nakazati v 2. razdelku. »Bivanjski« in relacionalistični »vpogled« v svet se v svojem zametku še ne sooča s Husserlovo mislijo.

<sup>13</sup> E. PACI, *Diario fenomenologico*, cit., str. 97–98.

## Vprašanje intersubjektivitete – srž fenomenologije

Na dlani je, da je za Pacija prav vprašanje intersubjektivitete ključnega pomena. To vprašanje še bolj izstopa, če se ozremo na temeljni pojem relacije kot jedra Pacijeve verzije fenomenološke misli. Pri njej niso več v ospredju osnovni elementi, pač pa zveza med njimi. To predstavlja radikalizacijo Husserlovega nastavka vprašanja intersubjektivitete. Vprašanje ne zadeva izključno razmerja subjekta do objekta ali splošnega orisa odnosov med različnimi subjekti, ampak se razširi na osvetlitev in preučevanje globokih, včasih skrivnih vezi, ki medsebojno povezujejo razpon bitij (tudi v biološkem smislu: vezi, ki enotijo mnogovrstnost živih bitij). Ob tem vprašanju se ponovno odstira tudi antična svetotajnost zveze med mislijo in bitjo. »Intersubjektiviteta torej priteguje k sebi najbolj antično območje metafizike, tisto dialektiko, ki jo je Platon odkril in prestavil v razrešitev odnosa med bitjo in ničem, med enim in množtvom, med mislijo in bitjo. Obenem pa jo obnavlja, navezujoč jo na stvarne situacije, ki so se kot človeška razmerja pojavile v zgodovini.«<sup>14</sup> Paci o tem pravi: »Relacionizem je razprl veliko vprašanje ljudi kot centrov relacij. Ker sem bil nasprotnik idealizma, nisem mislil, na primer, na Fichtejev subjekt, ampak na razmerja med dejanskimi, stvarnimi subjekti. Tako me je relacionizem privedel do relacij med subjekti in k temu, čemur Husserl pravi 'konstitucija intersubjektivitete' (...). Dozdevalo se mi je, da razumem, kako filozofija ni filozofija biti, ampak filozofija avtentičnosti in resničnosti razmerij med vsemi subjekti, se pravi med ljudmi. To je smisel mojega dela *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Ta problem zaznamuje tudi moje sedanje stališče: čeprav zaobjema fenomenologijo, je še vedno neka oblika relacionizma.«<sup>15</sup>

Smisel intersubjektivitete je s tem razširjen in na novo utemeljen v pojmu, ki zadeva stvarnost v neposrednem smislu, kot miselno obzorje pa obenem zbira strukture časovnosti in prostora v njihovi vzajemnosti. Intersubjektiviteta doživi tako rekoč prevod v smislu eksistencialnega: *Einführung*, zveza, ki združuje subjekte, se prevede v *relacijo*, ki je izvorna kozmična vez.

<sup>14</sup> R. CRISTIN, *Per una storia della fenomenologia in Italia*, cit., str. 196.

<sup>15</sup> *Intervista a E. PACI*, v: *La filosofia italiana dal '45 ad oggi*, cit., str. 456.



Za Pacijevo smiselno recepcijo in v ožjem pomenu tudi za pričujočo raziskavo to označuje nerazdružljivost subjekta in sveta. Ta nerazdružljivost je konstitutivna tudi za samo fenomenološko misel. Pacijeva recepcija Kantovega transcendentalnega shematizma je izdelena v smislu aksiomatike relacije. Od Kanta do Husserla naj bi transcendentalni ego predstavljal le najbolj dodelano in najprimernejšo ponazoritev zveze med mislijo in življenjem.<sup>16</sup> S prilastitvijo, kar pomeni z miselnim prevodom temeljnih konceptov fenomenologije, naj bi relacionizem v nekem smislu celo prerasel Husserlovo intersubjektiviteto na področju vprašanja po človeku kot subjektu, oziroma po subjektu kot človeku: v osnovni potezi suspenza, *epoché*, ne najdemo več reduktivnega jedra, ampak tako rekoč ekspanzijo, prehod od sveta k jazu in od jaza zopet k svetu v smislu vzajemne implikacije. »Nič ni samo življenje in nič ni samo misel: (...) *Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.*«<sup>17</sup>

270 Treba je sicer pripomniti, da je sledi tega prehoda moč uvideti tudi v razvoju Husserlove misli. V *Krizi* na primer Husserl oznani odkritje transcendentalne intersubjektivitete kot skupnega življenja v območju fenomena sveta, oziroma v horizontu življenjskega sveta. Relacionizem je zato mogoče povezati z razvojem vprašanja intersubjektivitete v *Kartezijanskih meditacijah* in v Husserlovih zapiskih iz 30. let.<sup>18</sup> Subjekt ostaja funkcionalen in funkten, je funkcijski center, še vedno je transcendentalen, toda v luči *Lebenswelte* se že znajde v mreži relacij, je v življenju konstituciji sveta. Ključni in skrajni smisel fenomenologije je po Paciju zamisel o nekem neskončnem *telosu*, ki je zapisan (v) toku sveta. Ta *telos* Paci opiše kot preplet posameznih niti v življenjskem horizontu pluralnega in globalnega smisla. Fenomen je prav to, kar se nudi v svoji razvidnosti znotraj tega horizonta, oziroma, če ostanemo zvesti Pacijevega posluhu za jezikovno bližino besed, znotraj tega obzorja. Izven sveta kot obzorja je fenomen le koncept, »slabo zastavljena dejanskost«, kot se izrazi eden od Pacijevega vzornikov, angleški

<sup>16</sup> Prim. E. PACI, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973, str. 100–156.

<sup>17</sup> E. PACI, *Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954, str. 37. Tej postavki se Paci ni nikoli izneveril – niti s kasnejšim preiščevanjem Husserlove misli.

<sup>18</sup> Prim. npr. E. HUSSERL, Ms E III, 1, 7 (Husserl-Archiv).

matematik in filozof Whitehead.<sup>19</sup> Tako razmišlja Paci: »Kar videvam, kot se mi pač daje, kar je razvidno, je pripravljeno, da mi pokloni dar. Morem in moram se pripraviti na to, da ga sprejemem. Ta dar je venomer obnavljan in vselej obnovljiv smisel mojega življenja, življenja drugih, življenja sveta.«<sup>20</sup> Življenje se ne reducira na časovnost v smislu minljivosti časa oziroma enodimenzionalne vklenjenosti subjekta v okvir procesualnega toka dogodkov, ampak predstavlja v svojem bistvenem jedru relacijo. Ta temeljni odnos tudi preraste možnost solipsizma, prav preko povezave jaza z drugim v ti-ju. »V tem je vidna tudi etična vrednost Pacijevega razmišljanja o intersubjektiviteti. Fenomenologija postane naporna vaja iskanja ravnovesja med subjektiviteto in svetom, med živečim telesom in izkustvom sveta, med *Leib* in *Welterfahrung.*«<sup>21</sup>

»Da bi opredelili Pacijev premik glede na Banfijevo formuliranje problema, si lahko pomagamo z naslednjim obrazcem: *ni več razum to, kar postavlja možnost horizonta, ampak je horizont življenjskega sveta to, kar zasnavlja možnost razuma.*«<sup>22</sup> V tem se zopet zrcali etična plat relacionizma. Sočloveka in sveta ne moremo dojeti v objektivističnem smislu. In ju niti ne smemo. Ni mogoče, niti dovoljeno, okolje v vsej svoji pojavnosti imeti le za stvar ali za sredstvo. V okolju, ki nas obdaja, tako v smislu narave kot v smislu drugega, še najbolj pa človeka, še zmeraj prekipeva *telos* neizčrpnega izvajanja fenomenološkega nareka kot progresivnega izboljševanja in dovrševanja odnosov. Ta misel se neposredno sklicuje na Husserlov nazor. V njej še odmeva tisto kantovstvo etične morale, ki ga fenomenološka misel nikoli ni docela opustila, še zlasti ne v Banfijevi inačici.<sup>23</sup>

Po drugi strani se tu razpira navezava na Heideggrovo kritiko popredmetenja sveta v smislu podobe. Ta analogija se prepleta z dejstvom, da se Paci ni

<sup>19</sup> Za Pacijevo opredelitev »pojma« glede na Heglov *Begriff*, prim. E. PACI, *Spremna beseda k J. WAHL, La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972, str. XII–XIII.

<sup>20</sup> E. PACI, *Diario fenomenologico*, cit., str. 88.

<sup>21</sup> R. CRISTIN, *Per una storia della fenomenologia in Italia*, cit., str. 197.

<sup>22</sup> Prav tu, str. 198.

<sup>23</sup> Prim. npr. E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*, Husserliana XXVIII, Kluwer, Dordrecht 1988.

nikoli preveč posvečal Heideggru in njegovi misli, čeprav so si glede marsikaterega filozofskega vprašanja njune miselne poti podobne, v nekem smislu celo sorodne.<sup>24</sup> V konstelaciji življenjskega sveta, biti-v-svetu in pojmovnega tkiva relacionizma je moč razbrati potencialne vzorce dialoga, ki se ni nikoli tudi stvarno udejanjil. Pacijev razgovor s fenomenologijo se torej ne sprevrže v iskanje smernic za konstitucijo nove ontologije, ampak v smeri dialoške oblike miselne prakse, ki se odvija v filozofskem razgovoru s Sartrom, Merleau-Pontyjem, Patočko, Karlom Kosíkom, Whiteheadom, Lévi-Straussom, Ricoeurom, Lukácsem, Petrovičem in še drugimi.

### *Fenomenologija kot »scienza nuova«*

Paci meni, da fenomenologija predstavlja *scienza nuova* 20. stoletja, nekakšno »vedo«, ki se kljub svoji fragmentarni razvejenosti zadržuje v mnogolični nagubanosti in mnogoterih ravneh operativnosti. Te mnogoterosti, ki predstavlja bistveno sestavino fenomenologije, ni moč reducirati na golo enotnost, saj se »fenomenologija ni ustavila: s svojimi aplikacijami in srečanji vselej najde nova obzorja«. <sup>25</sup> Kako pa poteka to iskanje? Paci nam odgovarja takole: »Redukcija, utripajoče srce fenomenološke misli, je neki *Immerwieder*, vselej nova in vselej obnovljena naloga, ki se spreminja in bogati v nenehnem teleološkem obnavljanju življenja in zgodovine. Zaradi te svoje iterativne in transformacijske narave lahko fenomenološka redukcija predstavlja jedro znanosti *Lebenswelta*, ki bi morala utemeljevati in v sebi držati predpostavke vsake znanosti.«<sup>26</sup>

Ta povratak k temelju, katerega nujnost je še posebej opazna glede na vedno bolj izrazito razhajanje znanstvenih smeri, izraža kritiko ovele znanstvene pojmovnosti, ki ima pridih Husserla. Paci in Husserl se ujemata glede poudarjanja postopnega izginotja izvornega ozemlja, ki bi dopuščalo ukoreninjenje in ukoreninjenost znanosti.

<sup>24</sup> Heidegger in njegova filozofija se v delu *Tempo e relazione* sicer kar pogostoma pojavljata; v zadnjem Pacijevem delu, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, pa Heideggra sploh ne zasledimo.

<sup>25</sup> E. PACI, *Tempo e relazione*, cit., str. 154.

<sup>26</sup> R. CRISTIN, *Per una storia della fenomenologia in Italia*, str. 198.

V teoretičnih obrisih se Pacijeva namera po iskanju te skupne izvornosti jasni v delu *Idee per una enciclopedia fenomenologica* (*Ideje za fenomenološko enciklopedijo*, 1973, nekateri spisi v njej so celo iz začetka 60. let). Fenomenološki miselni prijem se je razširil na analizo najrazličnejših znanstvenih smeri, od strukturalizma do antropologije, od psihoanalize do politične ekonomije, od logičnega neopozitivizma do prav tedaj uveljavljajoče se informatike. Sam naslov Pacijevega dela nam pove, da gre pri tej zasnovi za neke vrste enciklopedijo. Taka enciklopedija pa naj bi se ne omejevala le na klasifikacijo popredmetenih ved, ampak naj bi segla v razumevanje njihovega temelja in njihovih osnov ter njihovega namena: »è un' enciclopedia come praxis che ha un telos«. Ta zasnova ne nosi pečata statičnosti, temveč se razodeva v svoji odprtosti in dovzetnosti za nastajajoče, za nove uvide in nove navdihe: »Fenomenološka enciklopedija je vselej *in fieri* (...). Naperjena je v smer tiste racionalne in intersubjektivne družbe, ki je za Husserla *telos* človeštva.«<sup>27</sup>

Fenomenologija v svojem »etičnem« razponu torej bistveno nasprotuje vedno večjemu odmiku med človekom in njegovim življenjskim prostorom, ki se lahko sprevrže v ločilno brezno med subjektiviteto in tehniko, med življenjskim svetom in popredmetenimi tehničnimi konstrukcijami. »Če človeka in naravo pojmuje samo kot predmeta obvladovanja, (...) če znanost postane *sredstvo za vladavino* nad naravo in ljudmi (...) nastopi alienacija.«<sup>28</sup>

V zadnjem obdobju svojega življenja bo Paci poskušal ta domnevni »etični« ustroj fenomenologije navezati na marksistično filozofijo prakse. »Husserl ni vedel za to, kar je Marx povedal o alienirani družbi, toda logična posledica *Krize* in objektivacije znanosti je prav alienirana družba, ki jo Marx opisuje. Kot sem poskusil dokazati v svoji knjigi *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, poglobitev in razvijanje fenomenologije *svet življenja* spremenita v *funkcijo* vseh znanosti; fenomenologija pa postane – in v tem je neka podobnost z zvezo med Heglom in Marxom – marksistična feno-

<sup>27</sup> E. PACI, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., str. 46.

<sup>28</sup> Prav tu, str. 51.

menologija. Fenomenologija odpira pot novemu marksizmu.«<sup>29</sup> Ta izjava zaznamuje zaključek Pacijeve miselne poti in že onstran razglašene politične zaznamovanosti zadoni kot razglasitev upora zoper vsako obliko reifikacije sveta in objektivacije človeka kot subjekta.

V okvir Pacijevih naporov za obvarovanje in varstvo človekove človečnosti ter kritičnega soočenja filozofije z drugimi oblikami mišljenja, tako humanističnimi kot znanstvenimi, sodi tudi revija *Aut-aut* (1951), ki predstavlja srčiko italijanske fenomenološke misli. Pacijev pomen za italijansko filozofsko okolje je še danes živ ob njegovih delih<sup>30</sup> tudi v številnih prevodih, katerim se je sam posvečal ali jih posredno spodbujal, in knjigah pa tudi v univerzitetnih karierah številnih njegovih učencev. Paci si je namreč med drugim tudi nadejal v italijansko filozofsko provinco pritegniti veletoke misli in jo s tem odtegniti utesnjujočim mejam evropskega filozofskega obrobja.

## 274 2. POJEM SVETA

Pacijevo opredelitev pojma sveta bom v luči zgodovinskega prereza skozi Pacijevo delo najprej poskusil nakazati z ozirom na dvoumno Husserlovo prisotnost v njem. Ta navzočnost se je že v marsičem izkazala kot določilna za Pacijevo razumevanje lastne misli in lastnega filozofskega programa v okviru naše predstavitve filozofovega življenja. Nato se bom posvetil krajšemu orisu izvornih potez Pacijevega mnogoznačnega gledanja na svet v njegovi pojmovni razsežnosti, izhajajoč iz mnogoterosti uvidov in vplivov, ki zadevajo njegovo misel od zunaj, in to iz najrazličnejših področij človekovega delovanja. Naša pot se v časovnem oziru kaže kot vzvratna pot, z vidika mišljenja pa pravzaprav kot pot k viru. Slednjič si nadejam izvesti – na podlagi povedanega – nekaj temeljnih zaključkov v zvezi z razumevanjem »praktičnega« naklona Pacijeve misli, ki izhaja iz njegovega pogleda na »svet«.

<sup>29</sup> Prav tu, str. 45.

<sup>30</sup> Bibliografijo Pacijevih del najdemo v: A. CIVITA, *Bibliografia degli scritti di Enzo Paci*, Firenze, La Nuova Italia, 1983.

## A) FENOMENOLOGIJA SVETA

V pričujočem razdelku se bom spoprijel s Pacijevim razumevanjem Husserlove intersubjektivitete in »življenjskega sveta« s pomočjo vpogleda v zadnje obdobje Pacijeve filozofije, in sicer izrecno na podlagi dela *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, ki sem ga omenil že v zgodovinskem orisu. »Povratek k Husserlu« – kot sem že poskusil nakazati – nam lahko pokaže neko posebno recepcijo Husserlove misli z ozirom na vprašanje »sveta«, ki si jo velja najprej pobliže ogledati, nato pa tudi poglobiti v smislu Pacijevega relacionističnega filozofskega ozadja.

### »Počlovečenje« sveta in intersubjektiviteta

Emblematičnost svojega razmerja do Husserla nakazuje Paci v svojem delu nekako ob robu, denimo, z naslednjimi besedami: »Težko je slediti Husserlu (...), ampak obenem (...) je težko tudi mu ne slediti.«<sup>31</sup> Težavnost neke mislene poti, ki se prepleta s skorajšnjim priznanjem njene nujnosti kot načelnega vodila raziskovanja, sili v razbor njenega pomena. Meje naloge, ki smo si jo zastavili, nam velevajo, naj se pri tem opraviu omejimo na temeljne poteze, ki zadevajo splošnost pojmovnega okvira »sveta«. Zaradi tega se smemo najprej vprašati: V čem je ta pot težavna? Na kakšen način se ta težavnost navezuje na vprašanje po svetu?

Na prvo vprašanje nam Pacijevo besedilo odgovarja nemara neposredno. Težavnost Husserlove poti se razodeva predvsem kot strogost. Ta strogost ni uzrta le v smislu načelne strogosti, oziroma pretehtanega izbora postopkov in metod postopanja, ki pripadajo temelju znanstvenega, niti ni strogost v izvornem fenomenološkem pomenu (v pomenu stroge deskripcije po principu vseh principov uzrtega), ampak se kaže v luči svoje namembnosti, v pomenljivosti svojega telosa: »Strogost fenomenologije kot znanosti je povezana s počlovečenjem sveta.«<sup>32</sup> Strogost fenomenologije kot znanosti se

<sup>31</sup> E. PACI, *Spremna beseda* k delu: G. PIANA, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Lampugnani Nigri, Milano 1965, str. X.

<sup>32</sup> Prav tu, str. XV.

torej navezuje na svoj namen, da svet naredi za področje človekovega bivanja in s tem človeško zajame v svoje bistvo. To misel bo treba v njenem odmiku od Husserlove govorice še pojasniti. Trenutno pa nas lahko zadovolji začasni zaključek: odgovor na prvo vprašanje nam že *eo ipso* nudi tudi odgovor na drugo vprašanje. Vprašani se zato pokažeta kot povezani: miselna pot fenomenologije kot pot k fenomenom je tudi pot v razklenjenost sveta; ne samo to – kot pot v svet je tudi pot povpraševanja po svetu, ki se sprašuje po smislu povprašanca in po nalogi povpraševalca.

S tem pa smo zvedeli, da je fenomenologija zapisana nekemu telosu, da je ta telos »praktične« narave in da je ta »praktična« usmeritev sama zapisana spreminjanju sveta v smeri njegovega zbližanja s človeškim. Odgovor na zastavljena vprašanja nam je kljub svoji neposrednosti v nekaterih ozirih še ostal zastrt. Predvsem nismo zvedeli, v čem pravzaprav je humanizacija sveta, ki predstavlja izid neke miselne poti, v kateri hkrati nahajamo težavnost in vzornost. Morda se nam s tem tudi razjasni kaj več o samem svetu Pacijeve misli in o svetu, ki se v tej misli nasploh odseva. Zadevo si zato velja pogledati поблиže.

Vprašanje po počlovečenju sveta seže v globino dihotomije med pojmom  $\nu\mu\sigma\varsigma$ , ki se je zarisala na začetju filozofije, in njenem prevodu v sodobno govorico preko pojmov *Kulturlandschaft* in *Naturlandschaft* – v Pacijevem maternem jeziku: *cultura* in *natura*. Paci teh dveh terminov ne misli v antitezi, niti ju ne skuša poenotiti, pač pa se sprašuje po možnosti njunega usklajevanja.<sup>33</sup> *Natura* in *cultura* naj ostaneta razločena v svoji združenosti znotraj obzorja sveta.<sup>34</sup> Da bi se to lahko sploh dogodilo, je treba zadostiti nekaterim pogojem: »Kako in pod katerimi pogoji je svet mogoč kot kultura in narava?«<sup>35</sup> Na kateri podlagi je mogoče izpolniti te pogoje? Paci tako odgovarja na vprašanje, ki si ga je sam zastavil pred

<sup>33</sup> Paci se je z vprašanjem *Kultur-Natur* ukvarjal že leta 1949 s poglobitvijo metaforike »gozda« kot dvoumnega simbola v Vicovem delu: prim. E. PACI, *Ingens sylva. Saggio su Vico*, Mondadori, Milano 1949.

<sup>34</sup> Prim. npr. E. PACI, *Cultura e dialettica*, v: *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., str. 280–291.

<sup>35</sup> E. PACI, *Spremna beseda* k delu: G. PIANA, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl* str. IX.

bralcem: »Na to vprašanje lahko odgovorimo edinole, če pridemo do utemeljitve intersubjektivitete.«<sup>36</sup> Humanizacija sveta torej zadeva (v doslej še nerazjasnjem smislu) samo intersubjektiviteto. Kako naj to razumemo? V pomoč nam prihiti samo nadaljevanje Pacijevega razmišljanja – ob tem velja poudariti, da to razmišljanje ne predstavlja neke miselne obnovitve Husserlovega nauka, ampak pravo miselno izvajanje z ozirom na Husserlove uvide: »Povratak subjekta je za intersubjektiviteto nujen; intersubjektiviteta je utemeljena na transcendentalni konstituciji drugega, slednje pa mi mora dopustiti, kakor pravi Husserl, da pridem do univerzalne zgodovine smisla, ki se razliva iz notranjosti in mi predvsem omogoči objektivni svet.«<sup>37</sup> Ob tem zgoščenem napotilu si lahko поблиže, čeprav iz stranskega gledišča in tako rekoč *nebenbei*, ogledamo izhodišče Pacijevega izvajanja.<sup>38</sup>

Znano je, da se je Husserl lotil vprašanja intersubjektivitete predvsem v *Peti kartezijanski meditaciji*. V okviru pričujočega spisa pa je primerno, da se usmerimo na Pacijevo pot do Husserlove intersubjektivitete, ki se vije okoli *Krize* in je predstavljena v študiji *Sul problema dell'intersoggettività (O problemu intersubjektivitete)*, 1966). To ni glavna, ampak stranska pot. S tem pa še ni stranpot, kolikor nam sam Paci pravi: »Pot, ki smo jo izbrali, predlaga Husserl sam, čeprav mu je pretežno ostala zakrita. V trenutku, ko je nanjo pokazal (...), je ni več prepoznal in jo je zakril.«<sup>39</sup> Opravka imamo torej z neko potjo, ki je tudi samemu Husserlu ostala zastarta. Če to pot prehodimo vsaj delno, se nam morda razpre Pacijev način razumevanja Husserlove intersubjektivitete, s tem pa, preko Pacijevega poudarjanja določenih vidikov le-te, najbrž tudi osnovni elementi Pacijeve izdelave lastnega

<sup>36</sup> Prav tu, str. IX.

<sup>37</sup> Prav tu, str. IX–X.

<sup>38</sup> Kar sledi, se v ožjem smislu seveda navezuje na Pacijeve zapiske, ki zadevajo recepcijo vprašanja subjektivitete: prim. še zlasti E. PACI, *Sul problema dell'intersoggettività*, v: *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., str. 178–214; *Scienza, tecnica e mondo della vita in Husserl*, v: »Pensiero critico«, št. 2, 1960; *Il problema dell'occultamento della Lebenswelt*, v: »Aut-aut«, št. 59, 1960; *La fenomenologia come scienza nuova*, v: »Aut-aut«, št. 60, 1960; *Die Lebensweltwissenschaft*, v: *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, Universidad autonoma de Mexico, Centro de estudios filosoficos.

<sup>39</sup> E. PACI, *Sul problema dell'intersoggettività*, v: *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., str. 188.

obzorja sveta v duhu fenomenologije. Če se bo to obneslo, to ne bo več digresija, temveč korak naprej k cilju.<sup>40</sup>

### *Pacijeva pot v intersubjektiviteto*

V 28. paragrafu *Krize* Husserl uvede vprašanje življenjskega sveta kot poti, ki lahko vodi do transcendentalne fenomenologije. Pri tem se zaustavi ob dejstvu, da Kant vselej predpostavlja neki svet življenja, ki ostaja zunaj pretresa njegove raziskave. V tem svetu življenja smo subjekt in objekt, saj smo v objektivnem svetu in to objektivnost izkušamo v subjektivnem smislu.<sup>41</sup> Korelacija med subjektivnim in objektivnim se v različnih ozirih navezuje na vprašanje transcendentalne estetike, časa in sveta; zadeva tako pojem *Miteinander-Leben* kot konstelacijo *Wir-Subjektivität*. Ta miselna pot skozi *Lebenswelt* se zaključi v paragrafih 53, 54 in 55. Kar pa je bilo izhodišče 28. paragrafa, se pravi dejstvo, da smo v svetu zmeraj objekti, za svet pa subjekti, postane v paragrafu 53 skrajni paradoks fenomenologije. Transcendentalno življenje je v smislu fundacije zaupano subjektiviteti. Eno-mnogost subjektivitete pa nenehno postavlja v pretres razmerje med subjekti, med edino subjektiviteto in drugimi subjektivitetami, med edinim fungirajočim jazom in intermonadičnim življenjem, ki je prav tako življenje fungirajočih enot, konstitutivnih v absolutnem smislu. Paci ob tem zapiše: »Če se fenomenologija konstituira preko transcendentalne redukcije, je ta redukcija stroga le, če se filozof vrne k začetku, ponovno začne s samim seboj in izhaja iz svoje filozofske osamljenosti. Paradoksalno je, da je treba prav znotraj te samote in te osamljenosti utemeljiti tisto transcendentalno intersubjektiviteto, tisti *Wir*, o katerem je bil govor v 28. paragrafu. (...) Jasno lahko vidimo, (...) da je *metoda* fenomenologije krožna, saj se vselej

<sup>40</sup> Naslednji paragraf skuša predstaviti Pacijev vpogled v Husserlovo fenomenološko pot. Za predstavitev Husserlove poti same – še zlasti v zvezi z vprašanjem pasivne in aktivne sinteze – prim: T. HRIBAR, *Fenomenologija I*, Slovenska matica, Ljubljana 1993, str. 83 isl.

<sup>41</sup> Prim. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, str. 107.

<sup>42</sup> E. PACI, *Sul problema dell'intersoggettività*, v: *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., str. 179.

vrača k sebi, da onkraj prve rešitve razišče neko globljo problematiko in pride do novih rešitev, ki bodo spet razklenile neko novo problematiko. (...) Krožnost metode ni negacija rešitve, ampak njena poglobitev.«<sup>42</sup> Smisel fenomenološke metode je za Pacija eminentno intencionalen: njeno vračanje k izvoru je prenova.<sup>43</sup>

Transcendentalna korelacija subjekt-objekt se zato znova pojavi v 53. paragrafu znotraj paradoksa, ki mora to korelacijo reducirati v smislu subjektivitete *Lebenswelt*, fungentnega jaza in evidence v prvi osebi. Fungirajoči jaz je tudi sleherna monada v svoji »dejanskosti«. Vsak človek zaobjema transcendentalni Ego; ta pa je prav človek.<sup>44</sup> Če to povemo »v prvi osebi«: v sebi čutim edini fungirajoči jaz, pra-jaz, *Ur-Ich*. Toda prav zaradi tega imam neko svojo zgodovino, začetek in konec, in sem povezan z drugimi monadami ter živim v intermonadičnem življenju, v katerem ima vsaka monada svojo genezo in svojo zgodovino. Zato se čutim kot subjekt, hkrati pa kot objektivizacija in individuacija nekega izvornega subjekta, ki je nekako tako v meni kot v drugih. Pra-jaz fungira. Čeprav je anonimen in predindividualen, se vendarle individualizira in odraža v individuumih. Da bi se odtegnilo objektivizaciji, se lahko vrnemo k temu globokemu predindividualnemu Jazu, od koder izvirajo vse individuacije. Ta povratek pa ni izgubljanje v preteklosti, ampak je prenova v smislu oživljajoče ponovitve preteklosti in *telosa*. Anonimni in individualni pra-jaz, ki je vselej bil prisoten in je še vedno prisoten v intermonadičnem življenju, se mi lahko tedaj pokaže kot idealna smiselna enost, h kateri se napreza samo monadično življenje: idealna enost, ki je smisel življenja, ideal dovršenega subjektivnega življenja, v katerem vsak subjekt išče resnico kot svoj smisel – ta resnica pa se pokaže »kot absoluten in intersubjektivni ideal ter kot absolutna transcendentalna intersubjektiviteta«.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Z vprašanjem vračanja, ponovitve in prenove se Paci izrecno ukvarja v delu *Relazioni e significati II. Kierkegaard e Th. Mann*, ampugnani-Nigri, Milano 1965. Njegovo interpretacijo sem upošteval v svoji diplomski nalogi *La 'categoria' della ripetizione. Indagine a margine della prima produzione kierkegaardiana*, ki sem jo zagovarjal na Univerzi v Trstu.

<sup>44</sup> Prim. Husserliana VI, 187.

<sup>45</sup> E. HUSSERL, *Ms. E III 1*, št. 7.

V paragrafu št. 50 Husserl spregovori o tem, kar se pojavlja v okviru subjektivno-relativnega življenjskega sveta: svet je to, kar *cogito* izkusi kot *cogitata*. *Cogitata* so načini, kako se svet kaže subjektu-*cogitu*. »Subjektivni modusi danosti« se zberejo okoli *cogita* – kateremu Husserl včasih pravi kar Ego – kot njegovo transcendentalno področje oz. polje. Kakor jasno izhaja iz *Druge kartezijanske meditacije*, je to polje svet. *Cogito* izbere različne modalitete, preko katerih se mu svet kaže in daje okoli svojih intencionalnih permanenc in premen. S tem se strne v jaz, ki predstavlja trajni pol vseh *cogitata*, jazni pol (*Ich-Pol*), medtem ko se *cogitata* polarizirajo v objektivnem smislu.<sup>46</sup> Ta *Ich-Pol* vsebuje še monado; ta pa živi v svojem obsvetju. V smeri konkretnosti se monada pokaže kot *Ich Mensch*.

V *Kartezijanskih meditacijah* Husserl izhaja od *cogita* in pride do človeka. *Cogito* hrani v sebi, če naj se tako izrazimo, neskončno mnogo vrst življenja in zgodovine; hkrati pa je *nunc stans* in *Wandlung*, zato pa se mora konkretizirati v neki lastni zgodovini oz. zgodbi, tako da z lastno pozicijo, s postavitvijo samega sebe, izključi druge prej odprte možnosti – *determinatio negatio* – v okviru »univerzalnih zakonov egološko-časovnega sobivanja. Imam torej svoj čas in svoj prostor, in tako svoj svet.<sup>47</sup> V svoji konkretnosti pa sem s tem individuiran. To še ne pomeni, da zato nisem več *cogito* oz. transcendentalni jaz. Nasprotno: kadar postavim v pretres to, kar sem – to je dosedanje življenje in svet, ki mu sopripada, kadar opravi totalni preokret (*totale Umstellung*) svoje naravnosti – šele tedaj se povzpnem do *cogita*, v katerem najdem nove možnosti; v njem se konstituiram kot transcen-

<sup>46</sup> Prim. E. HUSSERL, *Kartezijanske meditacije*, Ljubljana 1975, str. 101.

<sup>47</sup> Prim. E. HUSSERL, *Kartezijanske meditacije*, cit. str. 134: »S transcendentalno redukcijo smo prišli do transcendentalnega ega (...), ki je izšel iz akta, s katerim smo dali v oklepaje ves objektivni svet in vse siceršnje (tudi idealne) predmetnosti. Transcendentalni ego je uzrt v znamenju konstitutivnega ega. Ta konstitucija omogoča, da »vse, kar mi je transcendentalno kot temu egu svojsko lastno, vstopa na osnovi te prevedbe v svet kot psihično v *mojo dušo*« (str. 134). »Znotraj te originalne sfere (originalne samorazlage) nahajamo tudi neki *transcendentalni svet* kot rezultat redukcije intencionalnega fenomena *žobjektivni svet*« (str. 138); ta »črpa svoj celotni pomen in veljavnost svoje biti, ki jo zame vsakokrat ima, iz mene samega, iz mene kot transcendentalnega jaza« (str. 73). Svet je zato »zame že ves tu, je danost mojega živega, nepretrganega, objektivnega izkustva, in v habitualno trajni veljavi tudi še potem, ko je izkustvo že mimo« (str. 140).

dentalno fundiran in zavesten, kot konkretni individuum, ki ni več zgubljen v svetu, ampak živi, vedoč zase in za svet. Pred tem »korakom nazaj« sem bil nekako že »zgrajen« in izgubljen v znotrajsvetnem; po njem pa moram sam zastaviti svojo bit in jo osmisлити. V tem povzdignjenju do izvirnega *cogita* s sopripadajočim transcendentalnim poljem kogitativov zopet najdem svoje konkretno, individualno življenje. Tokrat pa je to življenje fundirano; njegov temelj je sam *cogito*. Zavedam se sicer še vedno, da sem individuum in torej le del celote; toda v meni je celota transcendentalnega področja in zato zasije tudi svet. Individuum ni nič več in nič manj kot konkretnost vsega. Konkretnost vsega je vse kot konkretnost, je celota v delu. Individualnost se s tem pokaže v absolutnosti pojma, kot celota in kozmos – *Weltall*. *Cogito* pa s tem ni zastrt. Kolikor sem konkreten individuum, sem bodisi jaz sam v svoji edinstvenosti bodisi transcendentalni jaz. Poleg tega pa sem še tudi transcendentalno polje in *Weltall*. Pred redukcijo in refleksijo tega nisem vedel, pa čeprav je bilo to že navzoče. Tudi svet je takrat že bil živi svet, življenjski svet.

Z ozirom na to implicitno zaobjetje vsega je moč umeti, da bo prav z esplikacijo tega vsebovanega »vsega« jaz lahko konstituiral druge. Konstituiram namreč lahko tisto kar imam že v sebi. Drugi kot drugi se konstituirajo v meni. To pomeni, da konstituiram vse v njegovi individualnosti. Ta konstitucija se ujema z nekakšnim izvajanjem in z neko eksplikacijo vsega, kar je predindividualno, kar je pred menoj. S tem odkrivam tisti jaz, kateri sam nisem mogel biti oz. tiste jaze. Kakor meni tako tudi njim pripadata neka prostorska in neka časovna razsežnost: to je njihov prostor in njihov čas. Že sama beseda »pripada« pa je s tega vidika dvoumna – kajti ta čas in prostor nista abstraktna, ampak v njih živi telesnost in celotna dimenzija okolnih živečih teles v njihovem čutenju.<sup>48</sup> Zato se izkaže, da je srečanje in soočenje z drugim najtesneje povezano z jazom, sama temeljna osamljenost jaza pa je zastavljena v smeri prepoznanja resničnostnega smisla srečevanja kot srečanja, ki predstavlja telos. Telos se zato daje le, kolikor se zmerom znova, *immer wieder*, prepoznam v tveganju svoje solipsistične samote. Smisel resnice se zato daje le, kolikor se transcendentalni Jaz ujema s posamič-

<sup>48</sup> S tem se je Husserl sicer najbolj ukvarjal v *Idejah II* in v transcendentalni estetiki iz rokopisov D.

nostjo individualitete, v kateri izkušam svet v prvi osebi. Tedaj je *Weltall* v meni in tedaj postaja(m) razviden v svoji živeči prisotnosti. V tej razvidnosti se *Weltall* prepozna v življenju monad, v življenju »iz prve osebe«. Znova stopa v ospredje polarnost subjektivitete.<sup>49</sup>

V 53. poglavju Husserl jasno nakaže, da *epoché* objektivno presnavlja in zaobrbe v subjektivno. Svet s tem postane objektni pol v korelaciji s subjektivnim. Kot tak postane modaliteta subjektivitete: »Objektivnost postane posebna subjektivnost«. <sup>50</sup> Subjektivni načini danosti sveta se spremenijo v egološke pole, ki hranijo v sebi objektivne pole. Subjektiviteta kot univerzalna skupnost egološkega je zato tudi univerzalna skupnost objektivnih polov. Egološke pole lahko pojmuje kot konkretne monade – kot ljudi. V tem smislu je njihov univerzum celotno človeštvo. Objektivnost se tako razreši v intersubjektivnost. *Weltall* se tako razveže v individuumu in v človeštvu. Toda individuum in človeštvo sta dva dela, nista pa še vse.<sup>51</sup> Intersubjektiviteta kot človeštvo je struktura vsega: kako je mogoče, da lahko predstavlja tisto celoto, katere struktura je? Odgovor na to je, da dejavna in

282

<sup>49</sup> E. PACI, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., str. 16: »Vprašanje intencionalnosti lahko kar kmalu zavede preučevalca Husserlove misli. Ne smemo misliti, da je na eni strani subjekt s svojo intencijo, na drugi pa predmeti, ki sestavljajo stvarnost, v svoji podvrženosti intenciji – na eni strani subjekt kot čista misel ali zavest, na drugi pa svet. Subjekt je že v svetu: kar konstituira po postopku *epoché*, ni stvarnost, ki jo bremenijo predsodki, ampak resnica sveta, ki se na novo odkriva kot *Lebenswelt*, pa tudi vrsta resnice, noeme, ki ni realna na isti način, kot so realna dejstva; v nekem smislu je irealna, tako kot si irealne fantazije in anticipacije prihodnosti, ki so po drugi strani – prav kot take – povsem realne. Intencionalnost ne zadeva sveta, v katerem se subjekti že vedno znajdejo, ampak pomen, *verum*. Ne zadeva dejstev kot takih, temveč njihov pomen in *telos*.«

<sup>50</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis*, cit., str. 182.

<sup>51</sup> Prim. E. HUSSERL, *Die Krisis*, cit., str. 183.

hrani tisto neskončno, ki se lahko kaže samo v neskončni nalogi fenomenologije – kot telos. Ta prisotni oziroma zaradi svoje skritosti deloma prisotni jaz je edini fungirajoči jaz, ki v celoti živi v vseh delih in v njihovem končnem času. Kot tak je vsečasen, omnitemporalen.<sup>52</sup>

Ekstaze časa so zato eksplikacije implicitnega fungirajočega življenja, ki zapada v temporalizacijo. Zato so časovne ekstaze in z njimi eksplicitna temporalizacija implicitne fungirajoče enosti pogoji razodevanja in fenomena nasploh. Temeljni pogoj fenomenologije pa je osveščanje, refleksija fungirajočega jaza. Refleksija je izvorna časovnost, refleksija nad izvornim fungirajočim jazom (*Ur-Ich*). Zgodovina kot konstitucija smisla biti in resnice v času je progresivna neskončna temporalizacija *Weltalla* in *Ur-Ich*, s tem pa tudi progresivno razodetje edinega fungirajočega Jaza, ki se postavlja kot telos.

S tem se izkaže, da bi bila konstitucija intersubjektivitete sploh nemogoča brez izvornega fungirajočega jaza, brez predindividualnega in predkategorialnega življenja življenjskega sveta. *Cogito* se prepozna kot prerefleksiven *cogito*, kolikor je cogito, in se prepozna za originalnega preko refleksije in temporalizacije, v kateri kot človek v sebi najde neko izvornost, ki ni človeška. Toda to predindividualno spoznava solipsistični posameznik; refleksija se torej začneja pri meni, toda iz *Weltall*, ki se razodeva v meni in ki je v meni tudi, kolikor ni razodeto. Kot začetek sem oboje: predindividualni in individualizirani jaz; kot filozof pa sem hkrati v »samosvoji filozofski osamljenosti«. V tem stanju nisem zaradi kake svoje kaprice ali iz kakih zunanjih razlogov, temveč zato, ker je filozofiranje priznanje, da je moja evidenca o meni obenem priznanje skrite prisotnosti *Weltall* v meni, skrite prisotnosti, ki je moja naloga filozofa, fenomenologa, da jo obelodanim, izhajajoč iz moje razvidnosti sebe kot izvornega izhodišča, *cogito* in *Ur-Ich*. Izvornost *Weltall* me lahko privede do polne individualnosti, do izvornega jaza – do Jaza samega.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Husserl sicer občasno uporablja izraz atemporalen.

<sup>53</sup> Prim. Husserlovo misel iz *Pariških predavanj*: »Z univerzalno *epoché* kot univerzalno zadržanostjo pred naravnim delovanjem izkustvenega verjetja in z njej sledečo zaobrnitvijo pogleda na izkustveno življenje, v katerem dobi svet zame smisel in bit (preprosto dejanskost), pride na

283

Transcendentalni Jaz sem jaz kot človek, ki filozofira. Dejanja transcendentalnega jaza zato niso niti različna od dejanj niti raznorodna dejanjem, ki jih opravljam v vsakdanjem življenju. Transcendentalno življenje ni mitizacija ali sposobnost, ki pripada svetu mitskih zgodb, temveč transcendentalno življenje, ki živi v meni kot individuiranemu posamezniku, ki vselej izkuša svet in živi v svetu kot življenjskemu svetu. V tem se pojavlja neka neogibna, bistvena in nujna nevarnost nesporazuma. Govorim o vsem, v meni in iz mene govori vse, toda ni mi dovoljeno, da bi se označil z drugo besedo, kot je beseda »jaz«. Na podlagi tega osnovnega dvoumja je moč razjasniti tudi intersubjektiviteto v njeni globini.

#### Osamljenost jaza in drugi Konstitucija sveta

Če zares izhajam iz solipsistične samote, tudi priznavam predindividualnost kot tisto potencialno intersubjektiviteto, ki moji samoti dopušča, da konstituiram druge. Drugega ne morem – da se tako izrazim – preskočiti, češ da je že tako in tako konstituiran, ampak ga moram odkriti v samem sebi in ga eksplicirati, izhajajoč iz sebe. To je pravi pomen izraza »konstituirati«. <sup>54</sup> To pa pomeni, da se konstitucija dogaja na torišču jaza in prve osebe, v kateri domuje *Weltall* in omogoča odkritje avtentične intersubjektivitete. Paci ob tem zapiše: »S tem se avtentična intersubjektiviteta izkaže za samo nalogo

dan *transcendentalna* subjektiviteta kot meditirajoči ego, ki si je absolutna in poslednja predpostavka vsega, kar sploh je, in ki sebe zdaj ne nahaja več kot človeka v svetu, marveč kot tisti ego, po katerem zadobi smisel biti tako svet sploh kot ta človek. Le kot ta ego in zgolj kot ta sem si samega sebe apodiktično gotov in sem poslednja predpostavka biti, glede na katero je vse za mene smiselno bivajoče nekaj relativnega«.

<sup>54</sup> Prim. E. HUSSERL, *Kartezijske meditacije*, cit., str. 155: »Svet drugih mora biti dojet kot isti z mojim, s svetom mojih pojavnih sistemov, kar pa predpostavlja identičnost pojavnega sistema (...). Svet ima eksistenco na podlagi preverjene skladnosti v konstituciji apercipcije, skladnosti, ki je uspela, skladnosti, ki se potem med nadaljnjim živim izkustvom dosledno in zmerom spet vzpostavlja«. Prim. tudi str. 165: »Apodiktično mi dani ego je edini, ki ga morem postaviti z absolutno apodiktičnostjo kot bivajočega (...) ego z izkustvom sveta; (...) konsekventna upravičitev objektivnega izkustvenega sveta implicira konsekventno upravičitev drugih monad v njihovem bivanju«.

fenomenologije kot *scienze nuove*, kot znanosti, ki postopoma konstituirata barbarstva in fetišizacije osvobojeno človeštvo.«<sup>55</sup>

Pri vsem tem pa *Ur-Ich* kot predindividualno fungirajoče življenje in kot vseobjemajoča časnost predtemporalizacije v originalnem in konstitutivnem življenju, ki ga odkrije v sebi, ostaja v vsaki posamezni individuaciji samo eden. V tem originalnem življenju se kot primordialno (*primordial*) konstituirata prvo območje predmetov, prva *Gegenstandssphäre*, ki prepozna zakrito prisotnost sveta v obliki *Weltall*.<sup>56</sup> V tem prvobitnem območju se torej zadržuje moja individualnost, ki vsebuje kot prvinsko subjektiviteto prav omnitemporaliteto *Weltalla* kot pra-jaza. Kolikor sem individuacija in temporalizacija omnitemporalne subjektivitete, se odkrivam samemu sebi kot živeči Jaz, kot *leibhaft*.<sup>57</sup> Odkrivam in odkrijem to, kar mi je lastno, svoj *Leib*, svoje izvorno percipijsko življenje. Kolikor se odkrijem kot telo, obenem odkrijem, da je *Leib* tak prav zato, ker se njegova samopercepcija razlikuje od percipije drugosti (*Fremdwahrnehmung*). Drugo se tu postavlja in pojavlja kot intencionalna modifikacija moje prisotnosti za mene samega, torej kot modaliteta prisotnosti. V originarnem območju, kjer je *Weltall*, so potencialno prisotni na samo moji Jazi, ampak vsi Jazi. Percipija tujosti je modaliteta, preko katere se drugi eksplicirajo v meni kot tisti drugi, ki so dejansko različni od mene. Gre za tiste druge, ki so seveda potencialno prisotni v izvornem in prvobitnem območju, iz katerega sam izhajam kot individualnost s svojim področjem, svojim *Leibom* in s svojo kinestezijo.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> E. PACI, *Sul problema dell'intersoggettività, v: Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., str. 199. Namigovanje na Vica je treba razumevati z ozirom na Pacijevo delo *Ingens sylvae. Saggio su Vico*, cit.

<sup>56</sup> Prim. E. HUSSERL, *Kartezijske meditacije*, str. 130–131: Ego »konstituirata objektivni svet (...) v sintetični storitvi« (...) obenem pa »se svet pojavlja z objektivnim smislom (...) objektivni svet je zame že ves tu, je danost mojega živega, nepretrganega, objektivnega izkustva«.

<sup>57</sup> Prim. E. HUSSERL, *Kartezijske meditacije*, str. 150: »Jaz sem telesno tu kot središče okoli mene orientiranega prvorednega sveta«.

<sup>58</sup> *Leib* je stičišče (*Umschlagspunkt*) notranjega in zunanjega. Subjekt, ki doživlja naravo kot svojo naravo, percipira v sebi svet in drugega; spozna se v svetu z drugim v njegovi soprisotnosti: subjekt je *Urpräsenz* in *Appräsenz*, z drugimi pa *Kompräsenz* (prim. npr. E. HUSSERL, *Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, it. prev., str. 556–559).



Intersubjektiviteta je v meni najprej zakrita in v implicitni preobleki; eksplicira se v konstituciji drugih transcendentalnih Jazov, ki jih lahko oprišotim ker sem že v sebi kot transcendentalnem Jazu – tak pa sem prav zato, ker priznavam druge za svoje, izhajajoč iz prvobitne sfere. Jaz in drugi smo pravzaprav individuacija le-te; s tem konstituiramo eksplicitno intersubjektiviteto, glede na katero fungiramo v svoji kofungenci so-subjektov (*Mit-Subjekt*).

V tem smislu postane razumljiv podnaslov drugega razdelka 55. paragrafa: »Jaz, kolikor izvorni Jaz, konstituiram horizont drugih transcendentalnih Jazov kot so-subjektov transcendentalne intersubjektivitete, ki konstituira svet.«

Prvostopenjska redukcija na življenjski svet se razreši v drugostopenjsko redukcijo do absolutno fungirajočega Ega. Tista *epoché*, ki dopušča, da se Jaz zastavi kot *cogito* in apodiktična samorazvidnost,<sup>59</sup> predstavlja samo prvi korak k absolutno fungirajočemu Egu. *Cogito* namreč vsebuje celotno transcendentalno polje in je monada, ki se lahko na ravni drugih spozna kot so-fungirajoča. *Cogito* je sicer konkreten in predstavlja konkretizirano individualnost; toda iz svoje prvobitnosti mora eksplicirati lastno individualnost, ki fungira v zvezi z drugimi individualnostmi. S tem lahko konstituira *intersubjektivno* družbo. To konkretizacijo je treba eksplicirati preko intencionalne analize, ki naj ima izhodišče v fenomenu sveta.

Fenomen sveta predstavlja po eni strani subjektivni način samodajanja sveta. Tega načina v svojem bistvu ne smemo enačiti s konstrukcijo. Svet je že vselej dan in se še naprej daje kot predkategorialno fungirajoče življenje v obliki življenjskega sveta. Svet kot transcendentalna subjektiviteta v smislu *Weltall* se zato individuira in najde svoj izraz v ljudeh. Husserl pri tem govori o »objektivaciji«, še zlasti o »v človeštvu objektivirani subjektiviteti«. Svet je torej že zmeraj tam. Treba ga je le razkriti, ne pa ga kategorialno konstituirati. Skrit je, čeprav je transcendentalen in fungirajoč. Objektivacija s tem postane fungirajoče življenje, ki preko refleksije razo-

<sup>59</sup> Prim. E. HUSSERL, *Kartezijanske meditacije*, I.

dene izvorno *Sinngebung*. Razkritje življenjskega sveta s tem postane odkritje utemeljitve smisla – to dialektiko med zakritim in odkritim v smislu dialektike fungirajočega in smiselnega je Paci že obravnaval pri študiju Platonovega Menona.

Po drugi strani mi je zato pravzaprav dovoljeno reči, da je z nekakšnim paradoksalnim obratom tudi sam svet konstituiran, izhajajoč iz redukcije na *cogito*.<sup>60</sup> Ta smisel globoke in bistvene odgovornosti spoznavajočega subjekta, ki utemeljuje svoje spoznavalne konfiguracije, je idealizem iskal, a ga je zavrnil. Subjekt je sicer transcendentalen; prav zaradi tega pa je konkreten, individualen in telesen. Njegovo spoznavanje se razkriva kot izkustvo sveta, pravzaprav sveta, ki *se spoznava* v subjektu.<sup>61</sup> To pa pomeni, da je »skrivnost naše končnosti v tem, da se resnica ne daruje kot že konstituirana. Konstituirati jo moramo mi sami kot eksplikacijo prisotne, čeprav prikrite resnice. Resnica ni resnična, če je že narejena; da se tvori, se mora izveči iz teme, se razodeti v prisotnosti in projicirati v smislu neskončnega horizonta kot *telosa*«. <sup>62</sup>

V vsaki človeški monadi domujeta *Weltall* in celokupnost človeškega (*All-menschheit*). Za zadnjo so vsi subjekti so-fungirajoči v konstituciji intersubjektivnega sveta. Če intersubjektivno življenje izhaja iz anonimnega fungirajočega življenja, to pomeni, da je svet, ki ga konstituira, analogen in

<sup>60</sup> »Torej (jaz) sem, kar sem, pred tem svetom, ki je bivajoč zame« – *Husserliana IX*, 527.

<sup>61</sup> Imeli bomo možnost pogledati, kako se ta »refleksija« odigrava pri Paciju.

<sup>62</sup> E. PACI, *Sul problema dell'intersoggettività*, v: *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., str. 207. Prim. tudi E. PACI, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, str. 16: »Svet je zlasti predkategorialni svet, ki se konstituira na podlagi odprtih tematizacij in mnogoterih vidikov, ki so analizirani predvsem v *Idejah II*. Vselej smo v svetu, svet nam je vedno že dan, kolikor smo postavljeni v obsvetje, v razmerja različnih obsvetij in genetsko podedovanih lastnosti. Da pa smo že vselej v svetu, v času in prostoru – vse to odkrijemo šele po *epoché*, ob povratku k subjektu in k intersubjektivni konstituciji. Odkritje sveta predhodno zahteva redukcijo subjekta in redukcijo na predkategorialno: to dvoje je povezano. Pred *epoché* je subjekt *res cogitans*, ki se mu postavlja nasproti *res extensa*; po *epoché* je izven tega dualizma. Izkustvo sveta in drugih je del subjektivitete in njene časovnosti (...). Opazovalca se ne da razdružiti od opazovanega sveta; v tem svetu je opazovalec že vselej, kakor je tudi opazovani svet – kolikor se ga pač da prepoznati kot takega – že vselej v opazovalcu«.

skupen. Ta svet je za nas domač, je *Heimwelt* – svet kot skupni dom monadičnih subjektov. Drugi jazi so mi znotraj tega sveta sicer tuji, toda obenem pripadajo temeljni analogiji, ki jih skupaj z mano zbere na skupnih tleh (*Boden*) konstitutivnih operacij. Te operacije so splošne in iterativne. Zaradi tega hranijo možnost neke znanosti operacij (*Leistungen*), s katero intersubjektiviteta konstituira svet.

Znotraj tega sveta filozof postane otrok in genetsko zaživi v svoji zgodbi. »Kot 'pozitivni raziskovalec' je otrok sveta (*Weltkind*), ki se stalno znova rekonstituira v svoji zrelosti preko *epoché* svetnega, kjer je samo dejstvo, dejstvo da si se rodil, to, kar mora postati bistveno in racionalno počelo – *telos*.«<sup>63</sup>

Izraz »počlovečenje sveta« se nam s tem končno razjasni. Počlovečenje sveta je odklon od pogubnosti alienacije in popredmetenja (*alienazione-reificazione, Entfremdung, Verdinglichung*) v smislu zblíževanja človeka z izvorom njegove človeškosti. Svet se ne odstira v svoji intelektualistični podobi stvarne vzporednice mišljenja in ne predstavlja predmet naperjenosti človekove abstrakcije, marveč se razklene kot domovanje organskega, telesnega, živečega. V tem se tudi razpre kot področje človeškega prebivanja. Ne torej v svoji goli prisotnosti, marveč v tem, da se danosti vselej izmika in ga je treba šele doseči.

»Onkraj tega je novo človeštvo, ki mora vsekakor nastati iz nas, iz našega delovanja, speljanega na njegovo neabstraktno in predkategorialno podlago delovanja konkretnih subjektov, ki so dejavni v telosu zgodovine in za njega.«<sup>64</sup>

Pot v notranjost, povratek k subjektu, oznanjen v znameniti misli *noli foras exire, in interiore homine habitat veritas*,<sup>65</sup> se v Pacijevem izreku dopolni z iz-stopanjem v smislu delovanja, ki vodi do svobode.

<sup>63</sup> E. PACI, *Sul problema dell'intersoggettività, v: Idee per una enciclopedia fenomenologica*, str. 207.

<sup>64</sup> E. PACI, *Spremna beseda* k J. WAHL, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972, str. XXXII (Milan, 15. januarja 1972).

<sup>65</sup> Prim. E. HUSSERL, *Kartesianische Meditationen*, str. 181.

»Zgodovinskost človeka opredeljuje njegovo pripadanje svetu kot nekaj posamično individualnega v intersubjektivni mediaciji in kot totalna, pozdružbeno individualna praxis: med posameznikom in skupino, skupino in svetom, svetom in posameznikom, svetom in skupino, je neka realna vzajemna dialektika, katere smisel je treba vsakokrat znova določiti.«<sup>66</sup>

Svet in subjekt sta v nekem sovisju, ki se nikdar ne razkrije v svoji popolnosti. To sovisje ostaja namreč – naloga.

## B) RAZPRTOST SVETA

V prejšnjem razdelku smo si lahko ogledali Pacijevo recepcijo Husserlove fenomenologije v zvezi z vprašanjem intersubjektivitete in izoblikovanjem »pojma sveta«, ki izhaja prav iz te poti v intersubjektiviteto. To nam je tudi omogočilo, da smo izpeljali nekaj zaključkov o fenomenološki metodi in njeni »etični« iztočnici, ki opredeljuje pot k »počlovečenju« sveta.

V zgodovinskem orisu Pacijeve osebnosti in dela se je izkazalo, da obstaja poleg poti intersubjektivitete tudi druga miselna pot, ki nas vodi do pojma sveta. Ta pot se vije skozi pojem relacije in je bila, zgodovinsko gledano, navzoča še pred njegovim povratkom k fenomenologiji in tudi v njem samem. To smo poskusili že predhodno nakazati v uvodu.

Ta pot je dejansko zastavljena še pred potjo intersubjektivitete in je z njo najtesneje povezana, zlasti v zaključkih. Pravzaprav predstavlja njeno časovno odmaknjeno vzporednico. Poskusili bomo pokazati, kako se v njej ob etičnem izoblikuje »bivanjsko« in »estetično« razumevanje »sveta«, ki pravzaprav temelji na »naravnosti« pojma relacije.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> E. PACI, *Spremna beseda* k G. PIANA, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, str. XIV–XV. Ta miselni uvid je stalno navzoč v Pacijevi filozofiji. To bo razvidno iz naslednjega paragrafa. Prim. npr. E. PACI, *Tempo e relazione*, str. 54: »Individuum ni vase sklenjena substanca, ampak naloga, ki jo je treba izpeljati.«

<sup>67</sup> V pričujočem sestavku se bom posvetil predvsem »bivanjski« razsežnosti vprašanja; »estetična« se razvija pravzaprav na ravni percepcije. Za poglobitev Pacijeve estetike glej tudi E. PACI, *La mia prospettiva estetica*, Brescia 1953.

*Svet in relacija*

Razumevanje »sveta«, ki se mu pravkar začinjamo posvečati, sloni na Pacijevi kreativni recepciji Husserlove »fenomenološke perspektive« (*prospettiva fenomenologica*) v okviru nauka filozofije relacije (*filosofia della relazione*) ali relacionizma (*relazionismo*). V zgodovinskem razdelku naše razprave smo navedli, da relacionizem pravzaprav predstavlja poskus, da bi fenomenologija zares prišla do stvari samih, da bi se zares neposredno dotaknila stvarnosti. Fenomenološki obrisi so sicer v tem primeru predvsem poteze fenomenologije življenjskega sveta.

V filozofsko-zgodovinskem pogledu se v Pacijev relacionizem pretakajo različni miselni tokovi: historizem vse od Hegla do Croceja, Freudova psihoanaliza, kritika negativnega in pozitivnega eksistencializma, nove interpretacije grške filozofije,<sup>68</sup> uspehi znanosti, Deweyjeva filozofija interakcije, naturalizem v Santayanovi in Woolbridgeovi inačici, Whiteheadov organizem, predvsem pa fenomenologija od Husserla do Merleau-Pontyja.

V delu *Tempo e relazione* se Paci zavzema za opredelitev relacionizma. Že uvodoma poudarja, da relacionizem povsem nasprotuje mehanicističnemu pojmovanju vesolja, ki naj bi bil povezan s principom identitete. To njegovo prepričanje izhaja iz razumevanja temeljnega počela ireverzibilnosti.<sup>69</sup> Idealizem substance, bistveno načelo filozofije, izvira prav iz negacije tega počela, zato pa predstavlja ontološki oris psihološke krinke. Sklenjenost bistva predstavlja zavetišče pred »dejanskostjo« sveta, s tem pa že beg pred odgovornostjo in zgodovino.<sup>70</sup> Tudi veselje se iz relacionističnega zornega kota ne kaže več v svojem ravnovesju, v mirnem ravnovesju popolnoma zaobrnjivih procesov, ampak v svoji stvarni in končni časovni eksistenci.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Prim. npr. E. PACI, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Principato, Milano, 1938; *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1950; *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano, 1951; *Storia del pensiero presocratico*, Ed. Radio Italiana, Torino, 1957.

<sup>69</sup> Prim. E. PACI, *Tempo e relazione*, cit., str. 3. Počelo ireverzibilnosti Paci izpostavi iz 2. ali Carnotovega principa termodinamike; po njegovem mnenju se to počelo dokončno razvije in dopolni v Heisenbergovih miselnih uvidih. Prim. npr. *ibidem*, str. 42.

<sup>70</sup> Prav tu, str. 5.

<sup>71</sup> Prav tu, str. 5.

V filozofskem oziru je moč obrat h končnosti prevesti v naslednje besede: »Filozofija identitete je filozofija biti; filozofija ireverzibilnosti je filozofija eksistence.«<sup>72</sup> Če se ozremo po zgodovini »filozofije eksistence« v najširšem in najsplošnejšem smislu, lahko ugotovimo, da počelo ireverzibilnosti v kritični obliki izreka tisto, kar je že Heraklit povzel z izrazom  $\pi\alpha\nu\tau\alpha\rho\epsilon\tau$ .<sup>73</sup> Te navezave na Heraklita pač ne gre razumeti kot odklon od smotrnosti, kot priznanje odsotnosti zakonov ali spev minevanju. V »tok sveta« se lahko zazremo s pomočjo iskanja nekega smisla, ki bi lahko pojasnil vsesplošnost minljivosti. Opravka imamo s temeljnim vprašanjem časa; ne sprašujemo se sicer po kaki *intentio* ali *distentio animi*, ampak se preprosto znajdemo pred preverljivim izkustvom porajanja in smrti bivajočega v času. Časovnost ima svoj zakon; to, kar se dogaja, pripada neki logiki. Pri tem seveda nimamo opraviti s kako konstituirano logiko, na primer s Heglovo logiko, marveč s preprostim dejstvom: kar se je že dogodilo, se ne more zopet zgoditi. V isto reko ne moremo stopiti dvakrat. »Ponavljamo, da je to zakon logike, dinamičnega in ne statičnega značaja; pravzaprav je zakon logične strukture časovnosti, ki naposled ni drugo kot sama logična struktura sveta. Ta zakon med drugim onemogoča in bo venomer onemogočal, da bi jezik odseval svet in 'kazal' njegovo strukturo.«<sup>74</sup>

Ireverzibilnost je obenem najtesneje povezana s kategorijo možnosti.<sup>75</sup> Njena logična struktura odraža temeljno neponovljivost dejstev. Preteklost se ne ponavlja. Zaradi tega pa se nam predstavlja kot »bazen možnosti«. Z imenom »zgodovina« navadno pojmuje zbir preteklosti v dejstvih. Zgodo-

<sup>72</sup> Prav tu, str. 6. Leta 1939 je Paci sicer izdal knjigo *Principi di una filosofia dell'essere* (Messina, Principato). To spet nakazuje določen obrat v njegovi misli.

<sup>73</sup> Prav tu, str. 6.

<sup>74</sup> Prav tu, str. 7. Paci tu misli predvsem na propozicije 2.12, 2.18 in 3 iz Wittgensteinovega *Traktata*. Prim. tudi str. 222: »Teorizacija je poseben način postavljanja v relacijo; tale poseben način, ki se izrazi v govoricni filozofiji, je tudi sam od drugih relacij nerazdružljiva relacija, zato pa tudi nerazdružljiva od relacionalnosti vsega. (...) Če se filozofska govorica zastavi izven relacije, se razpre problem, ki se poraja iz irelacionalistične abstrakcije: tista govorica, ki se jo namreč jemlje kot 'prisotno izven sveta', dejansko pripada svetu. (...) Osamljenost govorice v čisti logični teorizaciji samo zaznamuje razrešitev sveta v logičnost, v relacijo kot čisto počelo« (Izrazi v kurzivi J. B.).

<sup>75</sup> Prav tam, str. 8.

vina kot taka pa je v resnici prisotna kot območje pogojevanja, ki razklepa nove možnosti. To območje je pravzaprav – možnost sama, možnost v najvišjem smislu.

Zato pa lahko v nekem smislu rečemo, da princip ireverzibilnosti nosi pečat transcendentalnega počela: pod pogojem – opozarja Paci – da z imenom »transcendentalno« vsekakor pojmuje to, »kar nujno pripada mejam izkustva«. <sup>76</sup> Transcendentalna konstitucija najde samosvoje mesto znotraj področja empiričnega. <sup>77</sup> »Dualizem med naravo in duhom je bil utemeljen na nezgodovinskosti duha (...). Duh (...) se zdaj tudi sam razodene kot zgodovinsko izkustvo (...), ki se odpira onemu »vnovič«, onemu »zmerom znova«, ki ni več ponavljanje preteklega, temveč višja stopnja. Tudi duh, v svojem možnem navpičnem gibanju k vrednotam, je proces, središče posebnih izkustev, možnosti, načrtov in udejanjenja, v katerih se dejansko odražajo in izražajo svojo nujnost zahteve po spremembi, potrebe, nagnjenja ter samo življenje zgodovinskega gibanja, v kompleksni in dinamični 'relacionalnosti', ki mu je lastna. V strukturah te 'relacionalnosti', (...) v njihovi smrti in preporodu, se odvija od sleherne abstraktne idealistične interpretacije osvobodena zgodovina. Če jo razumemo kot proces, je zgodovina prostorsko-časovna, za zgodovino (...) pa smemo imeti tudi samo naravo (...). Vsako dejstvo, vsaka stvar se razodeva kot relacijska oblika prostorskočasovne strukture.« <sup>78</sup>

Čas je že izhodiščno vpet v prostor. Časa in prostora ne smemo dojeti kot dvoje ločenih ravni, marveč kot dve koordinati. Predmet našega izkustva je vedno zgodovinsko zastavljena in relacijska situacija. Razrešitev stvari v relacijska središča izriše obliko področja relacije. Ta oblika ni že vnaprej določena, ampak se določa na podlagi izbire v območju možnosti. Oblika področja relacije je zato dinamična sinteza med »permanenco« (*permanenza*) in »emergenco« (*emergenza*). Forma si stalno zastavlja vprašanje določenosti, išče svojo konfiguracijo. Stvari niso določene enkrat za vselej; njihova določenost izhaja pravzaprav iz naše izbire, oziroma iz naše odlo-

<sup>76</sup> Prav tu, str. 13.

<sup>77</sup> Prav tu, str. 19.

<sup>78</sup> Prav tu, str. 13–14.

čitve o stvari kot stvari. Ta odločitev se na ravni zgodovinskega in zgodovine filozofije nasploh kaže v izpostavitvi ločenosti med subjektom in objektom. Paci pa ugotavlja, da je razdruženje subjekta in objekta, *cogitans* in *cogitatum*, *percipiens* in *perceptum* pravzaprav zmotno. V njej domuje manihejska, psihološko regresivna predstava črno-belega. Prav to predstavo pa je treba – zaradi same logike sveta – dokončno odstraniti. »Nedoločenost stvari ni drugo kot proizvod nemoči manihejske razdružitve subjekta in objekta (...). Relacionizem je še predvsem kritičen tako do substancializacije jaza kot do substancializacije ne-Jaza.« <sup>79</sup> Z odklonom od redukcionističnega obrata, ki zaznamuje razdruženost subjekta in objekta, in z zavračanjem egocentrizma idealistične misli ter s posledičnim sprejetjem vodila *dia-logosa* kot bistva dialektike, se metafizika biti spreobrne v empirično metafiziko prakse. <sup>80</sup> »Človek je postavljen v zgodovino in v ireverzibilnost izkustva, zato pa nima druge gotovosti razen tiste o svojem zgodovinskem območju in o svobodi tega območja samega; ta svoboda se odraža v možnosti in je izražena preko nje prav zato, ker je to območje določeno in končno. Kot postavljen v končnost mora človek odgovarjati prav za rabo te končnosti, za čas, ki mu je v življenju dodeljen. Njegov odgovor, ki odloča o procesu vsakega življenja in o *sami usodi sveta*, je v njegovi dejanski izbiri, v njegovem delovanju, ne pa v vnaprej določenem, absolutiziranem in zajamčenem cilju. Vesolje nima vnaprej razumljivega zakaja: da ga sploh ima in da je ta takšen ali drugačen, je v vsakem trenutku odvisno od aktivne izbire vsakega izmed nas, od poti, ki jo bo vsakdo izbral v območju možnosti lastnega izkustva.« <sup>81</sup>

<sup>79</sup> Prav tu, str. 27–28. Paci opominja, da ta substancializacija jaza v okviru novoveške misli zakriva svet kot svet: »Jaz je v novoveški misli pojem, ki poteši potrebo po neki nujnosti, ki se jo dojema kot identičnost, ki vse izmeri in določa; to pa počne na tak način, da vse, česar Jaz ne pojasni, je – zaradi identitete Jaza – nasploh negirano. Kolikor Jaz izključuje, svet ni drugo kot ne-Jaz. Ker je Jaz Akt, svet ni nič drugega kot množica dejstev; ne da se jih razumeti drugače, kot da se izpostavi izključnost Akta, ki jih uniči in negira. Potreba po nujnem, ki se jo poteši s kategorijo identitete, ni razumevanje sveta, marveč njegova negacija; ni misel stvarnosti, ampak misel Jaza, ki misli sebe in samo samega sebe« (str. 35, izrazi v kurzivi J. B.).

<sup>80</sup> Prav tu, str. 38. »Dialog – in ne negacija – je bistvo dialektike« (str. 36). V zvezi z »dialektičnim« počelom v sodobni italijanski filozofiji in njegovo kritično ostjo, naperjeno na Gentilejevo filozofijo prim. G. CALOGERO, *Logo e Dialogo*, Milano 1950.

<sup>81</sup> Prav tu, str. 29–30.

**Identiteta in relacija**

»Logika« bivanja

V teh minimalnih miselnih obrisih se že jasni »bivanjske« konture »pojma« sveta. V to bivanjsko razsežnost se bom poskusil poglobiti preko Pacijevega enačenja pozitivnega eksistencializma in relacionizma, ki sloni na kritični obravnavi nekaterih bistvenih Aristotelovih postavk. Aristotela, ki ga iz Raffaellove umetnine poznamo kot filozofa stvarnega, gre v tem primeru razumeti kot misleca, ki je prvič izpostavil bivajočnost bivajočega v smislu abstrakcije, »odtegnitve« od stvarnosti. Ta abstrakcija po Paciju ni zaobrnitev dejanskega v območje mišljenega ali domišljenega, ampak utemeljitev tega dvojega s pomočjo izoblikovanega počela identitete. Prej sem, uporabljajoč Pacijeve besede, že namignil na pomen tega počela kot temelja substancialističnega naklona zgodovine filozofske misli kot mišljenja sklenjenosti bistva. Hkrati sem ta naklon izpostavil kot tarčo Pacijeve relacionistične kritike. Zdaj pa bom poskusil pokazati, kako se Paci celo napreza dokazovati njegovo nelogičnost v posebnem razmišljanju. To razmišljanje Paci izpelje v 9. poglavju dela *Tempo e relazione* z naslovom *Sul principio logico del processo (O logičnem počelu procesa)*. V naslednjih odstavkih bom poskusil povzeti ključni obris navedenega razmisleka

Tradicionalna metafizika, ki se začena z Aristotelom,<sup>82</sup> nam je zapustila podobo filozofije (oziroma nje same, metafizike) kot vedenja o bivajočem kot bivajočem, kot vede, ki motri bivajoče kot bivajoče – εστιν επιστημη τις η θεωρει το ον η ον.<sup>83</sup> To vedenje razpolaga s temeljno in nujno resnico principa identitete. Še preden izpostavi princip identitete, nam Aristoteles pove, da:

<sup>82</sup> Zanimivo je, da Paci začetek metafizike, oziroma duhovnega gledanja, ki ga navadno razumemo z imenom »metafizika« (za Pacija namreč obstaja tudi druga metafizika: metafizika bivanja), pripisuje Aristotelu. V Platonovi filozofiji pa Paci, nasprotno, celo ugleda prvo zastavitev vprašanja relacije: prim. npr. E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze, 1957, str. 5: »Izvor pojma relacije v zvezi z vprašanjem časa je v tretji hipotezi Platonovega Parmenida, v tistem pojmu trenutka, ki je temeljnega pomena za Kierkegaardov *Pojem tesnobe*. Ko sem leta 1938 spisal delo *Il significato del Parmenide*, sem se hkrati navezoval na Husserla in na Kierkegaard.« Stvar si bo moč поблиže ogledati kasneje.

<sup>83</sup> ARISTOTELES, *Metafizika* A 1003 a.

- a) filozof je tisti, ki pozna bivajoče kot bivajoče,
- b) filozof mora, *posledično*, razpolagati z nujnim logičnim počelom.<sup>84</sup>

Navedeni povedi pravzaprav izpričujeta dve različni stališči, ki ju je filozofsko izročilo Zahoda poenotilo, strnilo v eno samo. Na podlagi tega zedinjenja je logična nujnost principa identitete dosledno vpeta v metafiziko substance na sebi. Paci poudarja, da relacionizem sicer sprejema točko b), nujnost logičnega počela, odklanja pa točko a), ki pravi, da iz sprejetja prve postavke nujno sledi tudi sprejetje metafizike substance na sebi.

Da bi ugotovili utemeljenost navedenega odklona, si lahko pomagamo s sredstvi kritike. Če podvržemo princip identite kritičnemu pregledu, ga lahko razčlenimo na dva povezana sklopa:

- 1) »nemogoče je, da se ista stvar ujema in obenem ne ujema z isto stvarjo«,
- 2) »v istem oziru in istem času«.

Pri tem opazimo, da stavek 1) govori »o isti stvari«, ki se ujema »z isto stvarjo«. Če ti dve stvari pojmuje kot dve substanci, med njima ne bo možnosti razmerja, saj vsaka substanca je »na sebi« in je »ločena«.<sup>85</sup>

Če identiteta zaznamuje enotnost substance kot osnovo obojega, potem pri tem ne gre za dve substanci, ampak za eno samo substanco, ki izključuje mnogost. Toda ta sama in edina substanca se ujema s samo seboj, zato pa ne dopušča nikakršnega »počela ujemanja«.

Če prvo stvar pojmuje kot substanco, drugo pa kot kategorijo substance, bo slednja potemtakem determinacija substance. Počelo ujemanja bo zato nakazalo ujemanje neke kategorije (ene kategorije izmed mnogih) s substanco kot prvo kategorijo. Kot determinirana se bo druga kategorija glede na prvo pokazala kot del glede na celoto. Če pa je del kot determinacija substance drugo od substance, ta pa mora vsebovati v sebi vse determi-

<sup>84</sup> V *Metafiziki* Γ 1005 b nam Aristoteles pravzaprav pravi: προσηκει δε τον μαλιστα γνωρια περι εκαστον γενοσ λεγειν τας βεβαιοτατας αρχας του πραγματος, ωστε καν τον περι των οντως η οντα τας παντων βεναιοτατας. εστι δ' ουτος ο φιλοσοφος.

<sup>85</sup> E. PACI, *Tempo e relazione*, cit., str. 127.

nacije, da je sploh substanca, potem bi v tem primeru nikakor ne bila substanca: neka njena determinacija bi namreč kot njen del ostajala izven nje. Če pa bi substanca imela v sebi vse svoje dele, ne bilo bi izven nje nobenega njenega dela, ki bi lahko tvoril drugo stvar.

Na podlagi tega se torej lahko vprašamo po pogojih logičnega ujemanja in neposredno zaključimo:

- a) da prva in druga stvar ne smeta biti v sebi istovetni substanci,
- b) da ne smeta biti ena in ista substanca,
- c) da prva ne sme biti v razmerju do druge v smislu razmerja substance do njenih determinacij.

Če sprejmemo to troje, potem počelo ujemanja ali relacije po logični nujnosti izključuje metafizično teorijo substance in obsoja pojmovanje substance v sebi in na sebi kot nekoherentno v logičnem smislu.

Ob tem nam tudi točka 2) dovoljuje nekaj tehtnih opazk. Če se ozremo na povedano ob točki 1), potem se nam pokaže naslednje: da bi se izognili nedoslednosti in da bi bila omogočena ujemalna ali relacijska logična nujnost, bi morali stvari, ki smo ju preučili, pač dopuščati neko medsebojno razmerje. Dopuščati bi morali relacijo, vendar ne bi smeli biti niti sami sebi niti druga drugi enaki. Iz tega sledi, da morata med sabo dopustiti neko nujno relacijo, v kateri nista »v istem oziru in v istem času«. »Nujno logično razmerje zato zahteva, da sta prva in druga stvar v različnem času; na podlagi dognanj znanstvene misli smemo povedati, da bosta zato tudi v različnem prostoru.«<sup>86</sup>

Logično počelo, ki je izraženo v principu identitete, s tem ni več zasidrano v metafiziki substance. Zastavi se namreč lahko kot počelo logične nujnosti relacije. Metafizika substance pa je v določeni meri v sebi protislovna. Iz tega sledi, da »moramo logično nujnost substance zamenjati z logično nujnostjo relacije«.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Prav tu, str. 128. Prim. E. PACI, *Relazionismo e relativita'*, v: *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., str. 143–174.

<sup>87</sup> Prav tu, str. 128.

Filozof zatorej ni tisti, ki pozna substanco samo na sebi, ampak tisti, ki pozna logično relacijo kot nujno resnico. Ta relacija ne bo določala ujemanja kot izvršenega v istem času in oziru, ampak v različnosti. Nujnost logičnega principa je zato zgodovinsko-časovni proces, ki zavrača logično nedoslednost metafizike substance. Osnova posamičnosti ni v tem, da *in se et per se concipitur et nihil aliud indiget ad existendum*, marveč v tem, da pravzaprav zahteva prav »vse drugo«, *in se et per se non concipitur et omnia indiget ad existendum*.<sup>88</sup> Pri tem se dovrši pojmovni obrat od sheme bistva k pluralnosti dogodka (*evento*).<sup>89</sup> Dogodek je prostorsko-časovna situacija procesa, zato pa je tudi aktualna in eksistencialna situacija.<sup>90</sup>

Dogodki v procesu so si različni, zato si niso medsebojno nadomestljivi. Zanje ne velja znamenita Leibnizova misel: *idem sunt quo sibi mutuo substitui possunt salva veritate*. Nezamenljivost izpričuje doslednost procesa. Sistem elementov je namreč dosleden, kadar se elementi ne morejo medsebojno zamenjati in kadar je vsak izmed njih nosilec točno določene funkcije. Prav tako je tudi proces dosleden, kadar *Gemeinschaft* elementov izključuje njihovo vzajemnost.<sup>91</sup> To izključevanje lahko dojamemo kot ireverzibilnost. Nujni logični princip zgodovinskega procesa je ireverzibilnost razmerja med njegovimi elementi, kar kaže na neko smer oziroma smisel pro-

<sup>88</sup> Prav tam, str. 35.

<sup>89</sup> Pacijev *evento* gre primerjati s sorodnim Whiteheadovim pojmom (*event*). Na raziskovanje povezav med eksistencializmom in »filozofijo procesov« je že napolil J. WAHL, *Vers le concret*, Paris 1932. Prim. tudi J. WAHL, *Traité de Métaphysique*, Paris 1953. Z Whiteheadom se je Paci ukvarjal v različnih spisih: prim. E. PACI, *Presentazione di Whitehead*, »Aut Aut«, št. 12, 1952; *Definizione e funzione della filosofia speculativa in Whitehead*, »Giornale critico della filosofia italiana«, III, 1953; *Prospettive empiristiche e relazionali nel Whitehead pre-speculativo*, »Aut Aut«, št. 16, 1953; *Sul primo periodo della filosofia di Whitehead*, »Rivista di filosofia«, 4, 1953; spremna beseda k delu A.N. WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1959. Paci je sploh prepričan, da Husserlova miselna pot v marsikaterem oziru sovпада z Whiteheadovo (npr. struktura subjekt-objekt, prim. A.N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, New York, 1956 str. 225–226; analiza časovnosti: str. 233–235 itd.).

<sup>90</sup> E. PACI, *Spremna beseda k: A.N. WHITEHEAD, La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1959, str. 4: »Ne samo življenje človeštva, ampak celotna narava vesolja je procesualnost v prostoru in času; ta procesualnost se lahko reducira na golo postajanje ali pa preoblikuje vso stvarnost po ideji lepote, dobrega in resnice.«

<sup>91</sup> Pravzaprav bi bilo to treba premisliti z ozirom na Kantovo transcendentno analitiko.

cesa samega. Kot tak je dogodek »emergentna permanenca« (*permanenza emergente*).<sup>92</sup>

Nujnost ireverzibilnosti ne zahteva nujno kakega razvoja stvari ali dejstva v smeri nove celote, ki je od prve odvisna v smislu vzročnostne odvisnosti – kot da bi bila učinek, ki je nujno odvisen od vzroka. Če razmerje med vzrokom in učinkom razumemo v svetlobi dogodka, se razreši v golo identiteto. Emergenca pa nas uči, da je v učinku venomer nekaj novega glede na vzrok. Če hočemo ohraniti metafizično terminologijo, ugotavlja Paci, bo treba pač reči, da vsak vzrok dopušča vsaj dva učinka, dve poti, ali – da se bolje izrazimo – neko »polje možnosti«.<sup>93</sup>

»Dogoditi ali zgoditi se pomeni udejanjiti neko potencialnost v končnosti bivanja. Tukaj predstavljeno gledišče lahko imenujemo eksistencialistično, kolikor je dogodek stvarno, končnostno in aktualno bivajoč. Eksistencializem je sicer v svojih najbolj znanih oblikah menil, da negacija substance zahteva uveljavitev nič. Nasprotno pa mi menimo, da kritično zaobjetje substance, ki se je ne da sporočiti in postaviti v sklop relacije, zahteva njeno spreobrnjenje v konkretnost dogodka, ki se ga da komunicirati in postaviti v razmerje. Če torej gre za eksistencializem, bomo zatorej rekli, da je naš eksistencializem *pozitivni eksistencializem*. Zato ne izključuje, ampak zahteva neko logično počelo. To logično počelo je princip relacije; zato lahko ta eksistencializem imenujemo *relacionizem*.«<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Prim. E. PACI, *Tempo e relazione*, cit., str. 130: »Si può dire, didascalicamente, che un evento A è uguale ad un altro evento A, nel senso che ogni evento è (didascalicamente) un insieme. Ma si deve però dire che il primo A si dirige verso il secondo A e che il secondo A è il trasformarsi del primo in un insieme diverso, in un tempo diverso, irreversibile rispetto al primo. Un evento non è collocato semplicemente in un dato spazio e in un dato tempo. (...) Un evento avviene e cioè procede. Nei simboli astratti procede dal primo al secondo A. Nel secondo A, in quanto questo è ancora A, permane il primo, ma in quanto il secondo è secondo, in esso l'evento emerge rispetto al primo. L'evento in quanto tale è dunque permanenza emergente, permanenza che per permanere deve emergere e che per emergere deve permanere.« To ireverzibilno smer Paci dojema kot *Gestalt* in *Bildung*: »la direzione irreversibile e' forma, sia nel senso di *Gestalt* che nel senso di *Bildung*« (str. 139).

<sup>93</sup> Prav tam, str. 131. Pacijeva raba izraza »campo« se ne navezuje le na naravoslovne znanosti in njihove modele, ampak tudi na razpravo N. ABBAGNANA, *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione*, »Rivista di filosofia«, št. 1, 1952.

<sup>94</sup> Prav tu, str. 131.

Jasno je, da »v takem organsko-relacijskem sestavu filozofija ni več izključno logika ali intelektualistična konstrukcija, ampak tudi življenjski tok, *Erlebnis*, dinamična zveza.«<sup>95</sup> Po Pacijevem mnenju – in v tem je neka podobnost s Heideggrom – svet ni gola vsota eksistencialnih dejstev, ampak povezanost teh dejstev s transcendenco v smislu 'horizonta svetnosti'. Ta transcendenca bodisi opredeljuje faktičnost in efektivnost »biti-v-svetu« bodisi razreši bit v časovnost in eksistenco kot razklenjenost mogočega v prihodnosti. V Pacijevem delu ta transcendenca sicer zadobi samosvoje poteze – poteze razpetosti med dejanskim in možnim, ki se razpirajo v odprtosti relacije. Ta odprtost pa ne predstavlja nevarnosti izgube. Paci ob tem navaja pesniško besedo: »*Ohne unsern wahren Platz zu kennen, / Handeln wir aus wirklichem Bezug*« (Rilke).

Tudi dialektična napetost med obstoječim stanjem in možnostjo spremembe se zopet pojavlja kot odklon od redukcionističnega obrata od sveta k subjektu: jaz in svet sta namreč povezana v smislu medsebojne implikacije. Ta povezanost se odraža v miselni dekonstrukciji sheme bistva in stvari-nasebi ter v konstituciji relacionistične oblike dogodka (*evento*).

### *Nedovršenost sveta* *Ekonomija življenja*

Relacionistična oblika dogodka nam že vnaprej nakaže temeljno nedovršenost sveta, kolikor je že sama vpeta v to nedovršenost: »Stvarnost je po naravi nedovršena.«<sup>96</sup> Nedovršenost se je pokazala tako na ravni samih

<sup>95</sup> E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Milano-Messina, D'Anna, 1954, str. 54.

<sup>96</sup> Prav tam, str. 354: »Stvarnost je po naravi nedovršena: je samoodpiranje na nove relacije, ki jih nikdar ne dopusti, da bi se strnila v krog, da bi se udejanjila v nekem začetku, ki je že povezan s koncem.« Prim. tudi E. PACI, *Spremna beseda* k F. J. WOODBRIDGE, *Saggio sulla natura*, Bompiani, Milano 1956, str. 16: »Med najzanimivejše koncepte, ki jih je osvetlil Woolbridge, najbrž sodi nedovršenost narave in sveta. Narava ni sklenjen predmet in spoznavanje je ne more nikdar povsem izčrpno spoznati. Njena zgodba se vleče dalje v človeku, v subjektu. Dialektika med subjektom in objektom torej sovпада med drugim z dialektiko med določenostjo resnice in možnostmi, ki jo transcendirajo. Bolj kot danost je tu narava implikacija med pogojujočimi predmeti in odpiranjem novih obzorij, med permanenco in subjektiviteto,

stvari, svetnosti sveta, kot tudi na ravni misli in logike, ki se po svetu sprašuje. S tem se je izkazala za občevaljavno ontološko določilo.

Človek – ugotavlja Paci – je to nedovršenost izkusil že v grškem začetju filozofske misli, ko se je vprašal, kaj je bit. Bit je ugledal v minljivosti bivajočega, ali pa jo je povišal na raven trajnega in vseobjemajočega. Kljub temu pa se je človek v svojem iskanju še naprej vpraševal po biti. Vprašanje vprašuje po nečem. Vprašujoč sprašuje. Če lahko sploh zastavimo vprašanje kot neko spraševanje po nečem, nam predmet izpraševanja potemtakem manjka. Ko bi ga imeli, bi se ne spraševali po njem. Če se vprašanje »Kaj je bit?« sploh zastavi, tisto, iz česar samo vprašanje vznikne – nima biti. »To je torej nekaj negativnega, toda take vrste negativnega, ki ni čisti nič: to negativnost imenujemo – *eksistenca*.«<sup>97</sup> Negativna struktura eksistence je neukinljivi metafizični temelj bivajočega. Resnice razuma, kolikor le-te dovoljujejo odgovor resnice ali neresnice (in ta odgovor je preverljiv s formalnim postopkom), slonijo na negativnem temelju dejanskega. Ta negativni temelj eksistencializem dojema kot tesnobo. V najširšem smislu pa ga je moč dojeti – trdi Paci – kot potrebo.

Tesnoba in lakota sta potrebi, ki pripadata eksistenci v njeni časovni biti. Ta časovnost ni goli predikat bivanja, temveč tvori bistvo njegove strukture. Obstajati v času se zatorej pravi potrebovati: dejanskost predstavlja ekonomsko-uporabnostno strukturo bivanja. Tudi jaz je v svojem kompleksnem organskem ustroju potreba, ki izhaja iz zgodovinskega procesa. Je projekcija v možnost prihodnjega in v možnost zadovoljitve same potrebe. Jaz temelji na negativni situaciji, ker je poklican, da spremeni negativno v pozitivno.<sup>98</sup>

ki se projicira kot emergenca. (...) Sartrovega *pour soi* – subjektivitete – ni moč pojmovati brez nekega *en soi*. Drugače rečeno: (...) moč je reči, da človek ni niti stvar niti zavest, ampak dialektika med določenostjo situacije in možnostjo spremembe. Subjektiviteta je stičišče determiniranega in mogočega: razkrivajoč nedovršenost sveta, razodene naravo kot dialektiko med pogojujočo strukturo in prakso, med potrebo (ta se odraža v subjektivnem smislu kot zavest o problematični situaciji) in zasnutjem spremembe strukture; to zasnutje v sebi narave nikdar ne razreši s pomočjo abstrakcije, ne naredi iz nje gole teorije narave, ampak se uvršča v okvir narave kot nekakšna kontinuiteta, kot nadaljevanje procesa, v katerem spoznavanje postane 'način biti-v-svetu.'<sup>97</sup>

<sup>97</sup> Prav tam, str. 60.

<sup>98</sup> Prav tam, str. 61.

Negativna struktura bivanja je v svojem bistvu metafizična struktura same nedovršenosti sveta. Tradicionalna metafizika je bila metafizika nujnosti; ta nujnost pa ni bila uzrta kot nuja, marveč kot absolutnost, popolnost, identiteta, eno. Toda absolutna predpostavka tega absolutuma, neogibna *Voraussetzung*, je v svojem bistvu negativna.<sup>99</sup> Ta negativnost bi se rada tudi sama odstranila. Ta odstranitev pa se lahko izvrši samo za ceno dela in časa: delo in čas pa slonita na porabi. Princip zadostnega razloga –  *nihil sine ratione* – bi lahko zato prevedli v: »Ničesar ni brez porabe.«<sup>100</sup> Potreba in poraba opredeljujeta bivanje v metafizičnem smislu. Ne moremo si zamisliti bivajočega, ki bi mu bil ta zakon neznan. Nujno metafizično bistvo bivanja je njegova struktura, in ta se kaže kot ekonomična. Prav njena nujnost pa odvzema bivanju vsako zahtevo po samostojnosti. S tem je pojem nujnosti, ki izhaja iz metafizike, popolnoma zaobrnjen. Zdaj temelj ni v tem, kar se porojeva iz sebe – misel misli, bit biti. Temelj je to, kar venomer sili onkraj sebe, ker se v sebi ne more potešiti. Vselej je nedovršen, in zato ne more biti absoluten. Njegovo iskanje drugega je konstitutivno. Bistvu je ponovno postavljeno nasproti bivanje. Bivanje pa je vedno v drugem in za drugo, zato pa ne more obstajati, kolikor ni zapisano porabi in ne poteši potrebe.

V bivanju se samo bivanje porabi. Poraba bivanja pa ni drugo kot sama časovnost. Zato je časovnost bistvo ekonomske strukture bivanja. Časovnost je

<sup>99</sup> Prim. E. PACI, *Spremna beseda* k: F. J. WOODBRIDGE, *Saggio sulla natura*, Bompiani, Milano 1956, str. 11: »Razumevanje narave ne zahteva abstraktne izolacije naravnih elementov, marveč integracijo metode. Naravo je moč razumeti le z relacionistično metodo (...). Intelektualistični predsodek dojema naravo kot prozorno ali prosojno, kot Descartesovo *res extensa*, češ da je narava vselej določena, medtem ko naj bi bile le naše misli nedoločene. Toda tudi narava ima svoje »polsence« ali – kot bi se izrazil Merleau-Ponty – svoje »dvoumnosti«. Kot za Woolbridgea, tako tudi za Merleau-Pontyja bivanje ni problem; problem ni niti razum: 'le seul logos qui préexiste est le monde même'. Kot ljudje živimo v tem predobstoju, kolikor smo 'un noeud de relations'. Najbrž bi bilo bolje reči, da je tak predobstojski sploh pogoj; tole priznavanje neke predpostavke je po svoje metafizično: pri tem pa ne gre za metafiziko dovršenega, ampak za metafiziko nedovršenega, za metafiziko narave kot zahteve in potrebe, kot bivanjske in ekonomske strukture, ki se je ne da reducirati na razumsko resnico, kolikor jo konstituirata časovnost in entropija kot dejstvi. Če struktura ni dovršenost, ampak potreba, ki se odpira proti potešitvi, možnosti, času, se narave potemtakem ne da razvezati v okvir sklenjene teorije. Narava zato zahteva neprestano načrtovanje sprememb: to sta tista potreba in tisto zasnutje, ki ju na človeški ravni izrekamo z izrazom 'subjektiviteta'.«

<sup>100</sup> E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., str. 62.



namreč entropija in poraba, entropija pa je le smer porabe časa. Entropija predstavlja neponovljivost preteklosti in zaznamuje nezaobrnjivi smisel sveta.

Ireverzibilnost zahteva relacijo s pogojeno možnostjo prihodnosti. V bistvenem oziru je to razmerje neko razmerje z drugim, zato pa predstavlja tudi preseganje tavnološke identitete. Narava potrebe sili k potešitvi potrebe same. Potešitev potrebe pa je moč najti samo v delu. Ko bi narava bila dovršena, bi se prehajanje od potrebe na potešitev odvijalo na podlagi neke mehanicistične logike. To bi bil že umski svet identitete. Temeljna nedovršenost sveta pa omogoča svobodo izbire znotraj polja možnosti, s tem pa že sposobnost človeškega snovanja, v katerem zažari filozofska misel. »Med najzanimivejše koncepte, ki jih je osvetlil Woolbridge, najbrž sodi nedovršenost narave in sveta. Narava ni sklenjen predmet in spoznavanje je ne more nikdar povsem izčrpno spoznati. Njena zgodba se vleče dalje v človeku, v subjektu. Dialektika med subjektom in objektom torej sovпада med drugim z dialektiko med določenostjo resnice in možnostmi, ki jo transcendirajo. Bolj kot danost je narava tu implikacija med pogojujočimi predmeti in odpiranjem novih obzorij, med permanenco in subjektiviteto, ki se projicira kot emergenca.«<sup>101</sup>

Ireverzibilnost utemeljuje pravo svobodo (prava svoboda je edinole svoboda v pogojenosti) kot odprtost za možnost prihodnosti in njenega udejanjenja. S tem ireverzibilnost utemeljuje tudi medčloveške odnose, ki se zasvetijo v svobodi samo v smislu konkretnega spreminjanja življenja na podlagi dela.

Človek po naravi odgovarja na svoje potrebe. Toda odgovor na potrebe je toliko pozitivnejši, kolikor se z njim izvajajo najboljše načrti, kolikor se z njim povezuje v harmoniji čimvečje število ljudi v znamenju vrednot. Če se odgovor na potrebe razreši v pozitivno delovanje, se zgodovina ljudi usmeri na pozitivno možnost bodočnosti. Počelo harmonije s tem izraža bodisi etično bodisi socialno komponento. Počelo harmonije korenini v negativni strukturi bivanja na podlagi znamenitega razmerja med pozitivnim in negativnim, ki je navzoče že v Platonovi dvoumni opredelitvi *erosa*.

<sup>101</sup> E. PACI, *Spremna beseda* k F.J. WOOLBRIDGE, *Saggio sulla natura*, Bompiani, Milano 1956, str. 16. Odlomek je v celoti citiran v opombi št. 96.

Implikacijo med ireverzibilnostjo in relacijo kot komunikacijo in razklenjenost možnosti, v najširšem smislu preplet negativne strukture bivanja in harmonije, Paci večkrat predstavi v podobi sovisja med vodoravnim in navpičnim. Ireverzibilnost pogojuje človeka in mu veleva, naj gleda naprej. Sam svet mu pravi, da ni povratka v preteklost. Možnost, ki izhaja iz te odprtosti za prihodnost, pa mu dopušča, da si izbere tisto pot v harmonijo, ki se mu najbolj prilega. Znotraj vodoravnega razpona možnosti se pne kvišku stremljenje k vrednosti.

Če se s Heglom odigrava drama »vračanja k temelju« in samopoglabljanja bistva, se v domovanju možnosti in nedovršenosti sveta transcendenca za Pacija nikdar ne predstavi kot resnica ali bit, marveč kot obzorje: obzorje nam razkrene svet in ga zadrži v tisti neopredeljivi nedovršenosti, ki izhaja iz našega položaja. Samo bivanje stvari je zapisano uničenju, da zažari v tem obzorju in se prenovi v dovršeni ubranosti pesniške besede.<sup>102</sup>

»Bringt doch der Wanderer auch vom Hange des Bergrands  
nicht eine Hand voll Erde ins Tal, die allen unsägliche, sondern  
ein erworbenes Wort, reines, den gelben und blaun  
Enzian. Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: Haus  
Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster,  
hochstens: Säule, Turm... aber zu *sagen*, verstehts,  
o zu sagen *so*, wie selber die Dinge niemals  
innig meinten zu sein.«<sup>103</sup>

### 3. PERCEPCIJA SVETA

Prejšnje razmišljanje mi je s svojim oziranjem na Pacijevo miselno pot v njenem zgodovinskem razvoju in na temeljne postavke fenomenološkega relacionizma razgrnilo določilne obrise Pacijevega pojmovanja sveta tako v okviru njegove konstitucije kot v okviru njegove »stvarne naravnosti«. Iz obeh ozirov sem se lahko zazrl v razrušenje dihotomije med subjektivnim

<sup>102</sup> Prim. prav tu, str. 294.

<sup>103</sup> R. M. RILKE, *Devinske elegije*, 9.

in objektivnim, ki opredeljuje odklon od predmetnosti sveta kot enostavno navzočega izven območja subjektivitete. Spoznal sem tudi temeljno pogojenost sveta in vsega bivajočega z zakonitostjo časovne smeri, ki obenem predstavlja možnost transcendiranja in preraščanja danega v smislu nove harmonije.

Če smo na zadevo prej gledali iz zornega kota »logike« sveta in bivanja, si jo sedaj oglejmo v »bivanjskih« obrisih »estetike«. To je pravzaprav nuja, kolikor »namreč relacionizem ni samo filozofska smernica, ampak tudi način percepcije in čutenja«. <sup>104</sup>

#### Izkustvo zaznave

Svoj esej *Senso, essenza e natura* (Smisel, bistvo in narava) <sup>105</sup> Paci uvede z naslednjimi besedami:

**304** »Potem ko na univerzi končam predavanja o Kantu in Husserlu, se včasih ne vrnem v Milan, ampak ostanem kar v Pavii. Prav blizu univerze, tam na samotnem, od mesta skoraj ločenem trgu Leonarda da Vincija, sedem na eno od klopi, ki vselej prazne čakajo pod drevesi. Čas je, ko se stvari potopijo v prvi mrak. Srednjeveški stolpi se v svoji rdeči goloti dvigujejo pred menoj. Spomladi jih obkrožajo lastovke. Lovijo se v zraku, njihovo ostro vreščanje pretrga mir stoletij. Kaj je smisel besed, ki sem jih izustil na sledi velikih mojstrov? Kaj je 'svet življenja', ki ga je Husserl iskal (...) s 'fenomenološko redukcijo', z odklonom od vsake vnaprej določene teoretične konstrukcije, da bi našel – v tem, kar je najtežje, ker je najenostavnejše – še nedotaknjeno izkustvo našega čutenja?« <sup>106</sup>

Beseda filozofa se za trenutek liričnega utrinka zamakne v predmetnost sveta. Duša skorajda čutno pronikne v stvari, se spoji z njimi. Nato se človek

<sup>104</sup> E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 397.

<sup>105</sup> Prav tam, str. 354–369.

<sup>106</sup> Prav tam, str. 353.

vpraša po smislu povedanega, po tistem smislu, ki ga pisec teh vrstic že nakaže v sami orisani podobi. Iskanje smisla življenjskega sveta se pogloblja v danost navzočega.

Svet je že tu. Tudi v osamljenosti samotnega trga, na klopi pod drevesi, nisem sam. Svet je že v meni. <sup>107</sup>

»Vselej sem v svetu, v času, v razmerjih; od sveta se ne morem nikdar ločiti. Tukaj sem tu, v Pavii, na tem majhnem trgu, v tej večerni uri; in nisem samo jaz, jaz, ki je ločen od tega, kar občuti in doživlja, od tega, kar ga konstituira. Nisem samo jaz ta, ki se sprašuje po svetu: v meni se izprašuje svet, ki v meni postaja vprašanje. O svetu bi se ne mogel ničesar vprašati, če bi svet ne bil že v meni, ko bi moj jaz ne bil neko odpiranje sebe, neko samotranscendiranje, porajanje sveta iz samega sebe.« <sup>108</sup>

Kadar jih preprosto začutimo, se stvari prav tako preprosto razcvetejo v nas samih. Svet sicer že obstaja, je tam. <sup>109</sup> V čutenju, v doživljanju prisotnosti, pa se sam svet prerašča. Pne se v čustvih, preseva iz naših občutij. Doživljanje sveta mi ne pripada popolnoma, ni neko »moje« doživljanje sveta, temveč je vselej samodoživljanje sveta v meni. Ko bi ne bilo sveta, bi ne mogel začutiti prav ničesar. Relacija se razklene tudi na prvinski ravni čutenja. Stvari čutijo skupaj z mano, s tem pa se presegajo in segajo k viru svojega smisla. »V čutenju se svet transcendirata, se razklene, se obrača k smeri, k svoji časnosti, k svojemu smislu. Svet ni nekaj samo mojega, ni moja osebna last. (...) Čutiti je so-čutiti: ne samo da jaz so-čutim s svetom, ampak tudi svet so-čuti z menoj. In so-čutje sveta daje, da je vsak trenutek tudi občutek. Ni izolirane percepcije: svet se percipira v percepcijah in moja

305

<sup>107</sup> A. N. WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1959, *Prefazione* (E. Paci) str. 11: »čutenje je nekaj izvernega; v njem je vključena globoka povezava vsega, izvorno doživljena narava...«

<sup>108</sup> Prim. E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 356.

<sup>109</sup> E. PACI, *Spremna beseda* k: F.J. WOODBRIDGE, *Saggio sulla natura*, str. 21: »Človekovo življenje je razpeto med predmetom kot bistvom in stvarjo, v katero je nujno verjeti: naturalizem je zaupanje v razmerje, ki se ga ne da dokazati. Navsezadnje je sam 'dejanskost' situacije biti-v-svetu.«

percepcija bi bila onemogočena, če bi se ne prepletala z drugimi percepcijami, če bi druge ne so-čutile v njej. Jaz čutim, ampak v čutenju nisem živ samo jaz. Ves svet živi v 'mojem' čutenju, ta 'moj' pa ni v moji lasti (...). Moje je to, kar se poraja, kar se poraja pa je 'njegov', pripada svetu, ki se poraja v meni (...)<sup>110</sup>

Od kod prihaja ta svet, ki ga jaz čutim, ki je v meni in čuti iz mene? V skladu s svojim odklanjanjem principa identitete in z zavračanjem abstraktnih konstrukcij se Paci ne opredeli niti za čisto konstitucijo sveta na podlagi jaza niti za absolutno postavitev jaza z oporiščem in oporo v svetu. »Sveta ne deduciramo iz jaza, niti jaza iz sveta«<sup>111</sup>. O relacijah sploh ne bi mogli govoriti, če bi se njihov smisel izčrpal v naših besedah. Definicija je nagnjena k identiteti terminov in tautologiji. Ni harmonija tonov, marveč tlačenje vseh tonov v dogmatizem identitete.<sup>112</sup> Ko bi bila zares možna izolacija in zavlečenje osebe v jaz, potem bi bil ta jaz tudi sam brez smisla. Zato pa je najgloblja naravnost jaza v tem, da pravzaprav ne more biti jaz brez čutenja, brez drugega v sebi. V tem je »dvoumnost« jaza, ki ima svoje korenine v neki posebni dimenziji pred subjektivnim in objektivnim (in v tem je tudi dvoumnost sveta). Ta sama dvoumnost se je v zgodovini pretvorila v ukano idealističnega jaza, ki predpostavlja vlogo subjekta kot stvarnika sveta.<sup>113</sup> Sveta ni mogoče reducirati na subjekt; prav tako pa velja tudi obratno. V percepciji kot njuni sovisnosti – sovisnosti subjekta in sveta – se zadržuje smisel časovnosti. Navezava na Merleau-Pontyja je pri tem kar

<sup>110</sup> E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 357.

<sup>111</sup> Prav tu., str. 358.

<sup>112</sup> Prim. prav tu., str. 355.

<sup>113</sup> Prim. E. PACI, *Spretna beseda* k F. J. WOODBRIDGE, *Saggio sulla natura*, str. 16: »Subjektiviteta ni – kot meni idealizem – neko prvo počelo. Subjektiviteta nas napoti na bivanjsko in časovno strukturo narave pred razločevanjem med objektivnim in subjektivnim. To je svet, ki nam ga po Merleau-Pontyju razgrne struktura percepcije in po Husserlu fenomenološka deskripcija: nedovršen in dvoumen. Za logično razmišljanje pa je ta svet dovršen, neodprt do mogočega in bodočega, zadovoljen vase, samostojen in zato brez potreb. Ko se zreducira na formalizem, vsebuje znanost (naj si bo zavestno ali nezavestno) neko metafiziko dovršenosti in postulira jasno razločevanje med logičnim in empiričnim, med logično preverljivim razmišljanjem in dejanskostjo.«

očitna: »Nous ne cherchons pas à tirer le pour soi de l'en soi (...): la synthèse perceptive est pour nous une synthèse temporelle: la subjectivité, au niveau de la perception, n'est rien d'autre que la temporalité.«<sup>114</sup>

Kot področje bivanja se svet torej ponuja v obliki zapletene in razklenjene mrežaste strukture, katere prepletajoče se gibanje človeka že izvorno ovija v smislu dvostrane pripadnosti: »Jaz sem že zmeraj v svetu, v času, v relacijah. Od sveta se nikdar ne morem oddaljiti. (...) ko bi sveta ne bilo v meni, bi moj Jaz ne mogel biti transcendenca in nastajanje-iz-sebe; še celo vprašanja po svetu si ne bi mogel postaviti.«<sup>115</sup>

Kljub njeni univerzalnosti se prisotnost sveta ne daje neposredno. Da bi se ji približali, je potreben prav postopek fenomenološke redukcije, ki je redukcija, povratek k fenomenom. »Prisotnost sveta začutim, če se mi uspe rešiti sleherne sistematske premeditacije, če mi uspe tista 'fenomenološka redukcija', ki po Merleau-Pontyju vodi do konkretnosti percepcije, če mi zares uspe čutiti, pustiti, da se svet občuti v meni.«<sup>116</sup>

Zahteva po ponovnem najdenju sveta, ki je predhoden metafiziki dovršenega, je zahteva, ki jo izpričujeta Husserl in Merleau-Ponty. »Sveta ni mogoče reducirati na subjekt, ker je vselej že predpodstavljen: vrniti se k naravi je zavedeti se svojega položaja znotraj procesa, je povratek k stvarjem samim.«<sup>117</sup> »Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à un monde avant le conaissance dont la conaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendente, comme la

<sup>114</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, str. 276.

<sup>115</sup> E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 317.

<sup>116</sup> E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 358. Prim. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, str. 248–249: »Moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas en face de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il se pense en moi, je suis le ciel même qui se rassemble se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité. (...) Si je voudrais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois«.

<sup>117</sup> Prav tu., str. 18.

géographie à l'égard du paysage où nous d'abord appris ce que c'est q'une forêt, une prairie ou une rivière.«<sup>118</sup>

Osnova same percepcije sveta (v tej sintagmi naj odmeva dvojnost rabe genitiva) je različnost sveta samega. Ta različnost omogoča tudi napon k obliki in je temelj transcendence. Predmeti so izven mene, toda preko mojega čutenja se razklenijo v meni. Duša je nekako vse. Tudi tokrat se lahko pomudimo ob čisto podobni misli Merleau-Pontyja: »Percevoir c'est envisager d'un seul coup tout un avenir d'expériences dans un présent qui ne le garantit jamais à la rigueur, c'est croire à un monde. C'est l'ouverture à un monde qui rend possible la vérité perceptive.«<sup>119</sup> Razmišljujoč o odprtosti do sveta, se Paci spomni Heideggra: »Odprtost do sveta je Heideggrova *Offenständigkeit*, če je ne razumemo kot teorijo, ampak kot zadržanje, kot *Verhalten*, kot način bivanja sveta.«<sup>120</sup>

V odprtosti do sveta čutenje dozoreva v tišini kot sad časa. Gledanje visokih stolpov se razreši v tiho poslušanje njihovih besed, njihovih konstitutivnih relacij, ki so tudi moje relacije, kolikor stolpe gledam in čutim. To čutenje se odvija v svoji pasivnosti, v svojem zaznavajočem sprejemanju sveta. To tiho zaznavajoče in pasivno sprejemanje Paci poimenuje *pazienza*, potrpežljivost. Trpnost poslušanja, ki spregovori iz same besede, ni golo motrenje niti negibnost. V potrpežljivosti stvari čutijo in zorijo ter se transcendirajo s svetom:

Patience, patience  
Patience dans l'azur!  
Chaque atome de silence  
Est la chance d'un fruit mûr.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Philosophie de la perception*, III. del.

<sup>119</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, str. 343–344.

<sup>120</sup> Za pojem sveta v Heideggru prim. W. BIEMEL, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris-Louvein 1950.

<sup>121</sup> P. VALÉRY, *Palme*. Prim. E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 359.

### *Skrivnost stvari*

Trpnost kot zorenje stvari v sprejemajočem naklonu zaznavanja spregovori kar iz pesniške besede. Αισθησις se s tem kaže v svoji dvojni ravni in v svojem dvojnem pomenu. Toda iz sovisja in sosedstva pesnjenja in mišljenja se Paci kar nenadoma zaobrne k filozofski tradiciji, h Kantu. Valéryjeve stihe in razmislek o Kantu ločuje le nekaj pičlih vrstic. Ob tem želim izpostaviti tisti uvid Kantove kritike, ki je po Pacijevem mnenju najznačilnejši. Te teme sem se sicer že mimogrede dotaknil.

»Svet ni dan: to je najgloblji smisel Kantove kritike. To ni le kopernikanski obrat, temveč še korenitejša sprememba, prepričanje, da pomen nas in pomen sveta nista za nami ali v nas, ampak pred nami, v obzorju, *h kateremu* se svet poraja in nam tako daje možnost biti.«<sup>122</sup> Ta korenita Kantova sprememba nas napoti v notranjo razsežnost zavesti in nas obenem ozavesti o nečem bistvenem. Pacijevemu izvajanju lahko prisluhnemo z večjo pozornostjo.

V prejšnjih razdelkih smo že lahko videli, da je umetna opozicija med subjektom in objektom po Pacijevem mnenju posledica odsotnosti historizacije spoznavnega procesa. To historizacijo smemo razumeti v najsplošnejšem smislu kot relativizacijo tega procesa in kot poudarjanje osrednje vloge relacije. Iz nepoznavanja in nepriznavanja relacije izvira dualistično pojmovanje sheme subjekt-objekt. Psihološki odraz tega dejstva je razviden v tem, da se znotraj opozicije subjekta in objekta zavesti venomer pripisuje statično pojmovano spoznavanje. Paci pa trdi, da se spoznano še nadaljuje v spoznavajočem; samo spoznavanje – kakor tudi čutenje in zaznavanje, ki sta najpreprostejši obliki spoznavanja – se odvija v času, zato konstitucije subjekta in objekta ni mogoče pojmovati v medsebojni ločenosti. Subjekt in objekt sta dva trenutka v času, v katerih se objekt nadaljuje in presnavlja ter proizvede kot subjekt.

V odvisnosti od konstitutivnih potez preteklega se objekt kaže kot sub-

<sup>122</sup> E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 360.

jektiviteta in se projicira onkraj sebe. V tem je stičišče permanence in emergence. Proizvod postane proizvajanje, shema. V shemi objektivnost sicer obstaja, podoba pa se pne onkraj mehanične reprodukcije. To je po Pacijevem mnenju Kant odkril v svojem transcendentnem shematizmu.<sup>123</sup>

Spoznavanje se odvija v času. Preden se zastavi kot pojem, je proces, v katerem se objekt transcendirata v podobi in se reproducira onkraj sebe v shemi. Shematizem je po Pacijevem mnenju dokaz, da sploh ni mogoče ločiti subjektivnega od objektivnega. Lahko bi prevedli: ni mogoče ločevati spoznavanja od narave, kajti sama narava se daje spoznavati in spoznavanje se poraja iz procesa narave. S tem lahko že utemeljimo tisti enačaj med spoznavanjem in čutenjem, ki smo ga prej uokvirili v apozicijo.<sup>124</sup>

V shematizmu se ne zadržuje samo dvoumje subjektivnega in objektivnega, niti ne gre samo za odkrivanje neke predsubjektivne in predobjektivne dimenzije. Shematizem je zgodovinsko časovni proces, katerega dinamična korelacija prevesi objekt v subjekt, sili permanenco v emergenco. Shematizem je zatorej nekaj, kar se odvija v vsakem primeru: odvija se, tudi če nimamo zavesti o tem. Paci ta shematizem celo enači s Husserlovim življenjskim svetom.<sup>125</sup> Shematizem Kant sicer definira kot skrivno umetnost narave in slepo funkcijo duše, ki se je komajda zavedamo.<sup>126</sup>

Paci hoče dokazati, da je zaznava osnova vsakega spoznavnega in spozna-

<sup>123</sup> Prav tam, str. 361.

<sup>124</sup> O tem se Paci na široko razpiše v študiji *Relazionismo e schematismo universale*, v: *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 177–260.

<sup>125</sup> Prim. E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 362.

<sup>126</sup> »Die Synthesis überhaupt ist (...) die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sin. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet« (I. KANT, *Kritik*, Cassirer, 2. izd, str. 103. Prim. tudi str. 144: »Dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden«.

vajočega procesa. Najprej se kot sinteza vzpostavita imaginacija in utelešenje narave v čutni viziji novih oblik. Ta vizija ostaja venomer pripeta na naravo in predstavlja njeno transcendiranje. Prisotnost narave ni potlačena niti kasneje, ko se čutnost vizije spremeni v smeri intelekta.

S tem ze zopet nakaže osnovna raven izkustva v lastni telesnosti. »Etre une conscience ou plûtôt être une expérience, c'est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d'être à côté d'eux.«<sup>127</sup>

Sobivanje mene in drugega se odvija v telesnosti, v telesu. Toda v tem sobivanju se izpostavlja neka vmesnost, ki ni lastna niti eksistenci niti ineksistenci – niti svetu niti misli.<sup>128</sup> »Il y a deux sens et deux sens seulement du mot exister: on existe comme chose ou on existe comme conscience. L'expérience du corps propre au contraire nous révèle un monde d'existence ambigu.«<sup>129</sup> Ta dvoumnost nam hkrati daje umeti, da nobena stvar v svoji smiselčnosti ni natanko določena. Ta smiselčnost ni pred niti onkraj nastajanja, ni na začetku ali koncu procesa, ampak v njem samem. Ta smiselčnost v razponu pa je še vedno usodno zaznamovana z dvoumnostjo, ki jo odstira.

»Nič ni samo telo ali samo zavest. Vse napreduje, se poraja, je *sensus sui*; emergenca ni nujno antropolška subjektivnost, na kateri sloni človekova zavest: v resnici je prav dvoumnost časovna smer in smisel sveta dvoumnost.«<sup>130</sup> Ta dvoumnost, ta ambivalenca, se je že prikazala v dialektiki med porabo in delom, ki ob silnosti entropije hrani tudi možnost transcendence. Zdaj pa se v nasprotju telesnosti in zavesti ta dvoumnost razvije

<sup>127</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, str. 113.

<sup>128</sup> Prim. E. PACI, *Spremna beseda* k A.N. WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, str. 12: »Mi sami smo dogodki ali, bolje, organizirane skupine dogodkov. Dogodki so organsko povezani: občutiti jih pomeni, da čutimo njihove relacije. V naši percepciji je prisotno čutenje sveta – ne samo kot občuteno, ampak kot čuteče. (...) Logičnim pojmom in znanstveni tehniki primanjkuje (...) življenjski svet«.

<sup>129</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, str. 113. Paci ga citira v: E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 231.

<sup>130</sup> E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 362.

kot tista vmesna oblika, ki v svoji nedanosti hrani preteklost in se lahko na sebi razvije v prihodnost. Prav to obliko je klasična filozofija najprej iskala v ideji, potem pa jo je dokončno zastavila v bistvu. Bistvo je  $\tau\omicron\tau\eta\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ , če in samo če se zaustavimo na neki točki linearne predstavitve procesa in iz nje gledamo na celoto procesa. Proces pa se dejansko nikdar ne zaključi. V njega smo vpeti, zato da ga lahko razklenemo. Bistvo s tem ni več zaobrnjeno v preteklost, marveč se zazre v prihodnost. Je »to, kar je lahko in kar bo«, je možna oblika, v kateri se odvija proces.<sup>131</sup>

Odstiranje procesa in odstiranje sveta je zaupano nam samim in naši trpnosti, našemu potrpljenju. To je potrpljenje vračanja-v-sebe, redukcije, notranjega »počlovečenja« sveta. »Trebajo je reducirati v fenomenološkem smislu abstraktne in predkonstituirane teorije sveta, saj samo redukcija pusti, da svet zaživi in mi v njem. Dogmatizem je inhibicija: fenomenološka redukcija dopušča, da se v nas sprosti in odvija smisel erosa.«<sup>132</sup> Ljubezen je lahko ljubezen kot *eros* edinole, če ni povsem ujela svojega predmeta, če odprtost relacije ni reducirala na svojo samoljubno osamljenost. Eros mora ostati *intencionalen*. Dialektika erosa seveda velja v najširšem smislu tudi za sam svet. »Bistvo sveta torej ni tisto, kar je bilo, niti to, kar je. Bistvo biti ni bit, bit ni temelj sveta, kolikor še ni dana, kolikor je samo forma, v smislu katere se proces prerašča.«<sup>133</sup>

Po Pacijevem mnenju se ta pojmovni zasutek odraža že v prvih Husserlovih spisih. Deskripcija pri zgodnjem Husserlu je deskripcija možnih in intencioniranih oblik procesa. Ni deskripcija že danega in dovršenega. Je deskripcija možnih oblik, ki jih zavest lahko intendira in zastavi, tudi kadar gre za forme čutenja, spoznavanja in domišljijo.<sup>134</sup> Zaradi tega je napaka pozne Heideggrove misli po Pacijevem mnenju prav ta, da se je pisec *Biti in časa* zaprl v nekakšno »metafiziko biti«. Bitnozgodovinsko mišljenje namreč jemlje bit v njeni udejanjeni neprisotnosti, bistvo biti po Paciju pa ni njeno udejanjenje kot bit, ampak smisel kot možna forma. Bistvo biti ni

<sup>131</sup> Prav tam, str. 364.

<sup>132</sup> Prav tam, str. 365.

<sup>133</sup> Prav tam, str. 365.

<sup>134</sup> Prim. npr. prav tam, str. 366.

prvobitno, ni izvorna danost, ampak relacija, glede na katero se svet razklenje. »Izvorno« ni nekje v preteklosti, ampak v prihodnosti, ni v zaprtju resnice v samo sebe, marveč v možnosti odprtosti. Ta odprtost nas tudi sili v preseiganje obstoječega stanja, sicer bi obviseli nad ničem. »Percepcija minevanja, globoka percepcija, vezana na mojo biološko in fiziološko strukturo in naravo, v kateri živim in ki živi v meni; percepcija, da se v meni bivanje izrablja in da se z mano izrablja svet, me žene k novim oblikam, k novim možnostim, žene me k erosu in me prisili k delu, da pridobim nazaj, kar sem porabil, dokler hočem živeti. Čutiti pomeni začutiti, da nekaj ni več sebi enako. Pomeni začutiti razliko v ravneh, razliko v potencialu, hkrati pa je globoka zahteva po reintegraciji izgubljene energije, po ponovni prisvojitvi sveta, ki se izrablja. Ta prisvojitve se nam lahko prikaže – to je sicer utvara – kot iskanje izgubljenega časa. V resnici izgubljenega časa ni moč najti. Smisel sveta ni v preteklosti, ampak v prihodnosti, oziroma v tisti preteklosti, ki za Prousta postane beseda, izraz, simbol možnosti slehernega človeka za novo življenje. To nas kot umetnina uči *Iskanje izgubljenega časa*.«<sup>135</sup>

Poskus, da bi se zopet vrnil k naravi v smislu njene ponovitve, je že vnaprej obsojen na propad. Preteklost kot taka se ne vrne. Niti »naravna« naravnost sveta se ne ohranja, marveč sili k ohranjajočemu spreminjanju.<sup>136</sup> Nemožnost povratka se nam kaže tudi v smislu tesnobe. »Narava, kolikor je nepopravljivo odtrgana od nas, razgrinja tesnobo ali pripelje do blaznosti jaza, ki se loči od sveta. Toda narava ni nikoli ločena, nikdar ni čista tesnoba ali morda tesnoba, ki *émigre dans l'amour*. (...) Tesnoba je snovanje, je transcendiranje, je naloga – ali pa muka, da te naloge nisi rešil. Neki skrivnostni užitek nas veže na stvari, *ce plaisir spécial*, o katerem govori Proust v zvezi z zvoniki v Martinvillu. 'En constatant, en notent la forme de leur flèche, le déplacement de leur lignes, l'ensoillement de leur surface, je sentais que je n'allais pas au bout de mon impression, que quelque chose était derrière ce mouvement, derrière cette clarté, quelque chose qu'ils semblaient contenir et dérober à la fois.'«<sup>137</sup>

<sup>135</sup> E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., str. 368.

<sup>136</sup> Tega vprašanja sem se v zvezi s Pacijevo recepcijo Kierkegaardove »ponovitve« dotaknil v svoji diplomski nalogi *La 'categoria' di ripetizione. Indagine a margine della prima produzione kierkegaardiana*, ki sem jo zagovarjal v Trstu leta 1997.

<sup>137</sup> E. PACI, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, str. 369.

Megleni rob stvari, njihova »mehka prisotnost«, ki se iz pričujočega že preveša v izginotje in spomin, je v resnici tista skrivnostna vez, zaradi katere smo priklenjeni nase. Ta vez me teži kot spona, dokler ne odkrijem, da me pravzaprav lahko oživlja.

»Zdi se, da je na svetu nekaj za stvarmi. Lahko si mislimo, da odkrijemo njihovo skrivnost, da si ponovno prisvojimo predmete, da zapopademo 'skrivno umetnost' narave, da se dotaknemo preteklosti, izgubljenega časa v najglobljem dnu naših percepcij. S tem pa ne odkrijemo zaprtega in ločenega predmeta ali preteklosti, ki je ni moč več prisvojiti, saj ne moremo zaobrniti časa; kar odkrijemo, je predmet, ki še živi v nas, v nas, ki smo njegovo odpiranje k prihodnosti v času. Skrivni užitek, ki nas veže na naravo, se udejanja v naših besedah, v estetskem izkustvu, ki dojema neko novo harmonijo, izraža neki nov način čutenja in odpira možnost novih oblik življenja, pozitivnega smisla sveta. Proust piše, predaja se pisanju: s tem pa čuti in doživlja odpiranje novega obzorja. Samo njegova umetnost ga lahko reši 'de ces clochers et de ce qu'ils cachaint derrière eux'. Skrivnost stvari se razreši v odpiranju stvari skupaj z nami za čas in za vrednoto. Kadar zopet gremo na pot, Proustove stolpe in zvonike nosimo v sebi in jih vidimo počasi 'se serrer les uns contre les autres, glisser l'un derrière l'autre, ne plus faire sur le ciel encore rose qu'une seul forme noire (...) et s'effacer dans la nuit.' «<sup>138</sup>

#### *Eksistencialna metafizika*

Če se ozremo na zgodovino filozofije, lahko ugotovimo, da ni znala prenesti tega dvoumja. Filozofska misel je v svojem bistvenem orisu misel o sklenjenosti stvari, misel bistva. Bistvo je to, kar naokoli stoječe stvari pritegne vase kot pripadajoče mu. Dovršenost bistva stvari razvrsti v ločene predalčke. Skrivnosti stvari, neskončnosti, ki se pretaka v preteklost, bistvo ne more zadržati.

Paci opazja, da se je filozofija nekoč začela z iskanjem počela – αρχη. Z

<sup>138</sup> Prav tu, str. 369.

iskanjem počela se je zaslepilo vprašanje po svetu; v svojem samoizpraševanju sveta je človek samega sebe varal, češ da se lahko zadovolji z odgovorom, ki bo zastrl absurdnost neskončne preteklosti, vzratne neskončnosti brez izvora.<sup>139</sup> In sicer s postavitvijo vladajočega, ki stvarjem zapoveduje meje. »Svet je bilo treba omejiti, ga zapreti.«<sup>140</sup> Toda neskončno se javlja že v samem jutranjem svitu grštva.<sup>141</sup> Že Anaksimander ima izvor za neskončnost. Neskončni izvor ni več izvor, ni več počelo. Neskončnost obdaja svet v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti.

Z Anaksagoro bo celota prisotna v vsakem delu. Če je celota neskončna, bo ta neskončnost tudi v vsakem njenem delu. To po Pacijevem mnenju odraža konstitutivnost Zenonovega paradoksa. Neskončnost objema končnost, toda ne samo iz zunanosti, kakor morje otoke. Neskončnost domuje v notranjosti končnega kot struktura vsake končne oblike. Počelo ni na začetku niti na koncu kakega vodoravnega niza dogodkov. Niza se sploh ne da prelomiti. Iz vsake razpoke znova privre na dan neskončno.<sup>142</sup>

Platon bo trenutek uzrl kot srečanje in μεταβολη enosti in mnogosti, biti in ne biti, nastajanja in večnosti, smisla in ideje, končnosti in neskončnosti. Bit in ne-bit, čas in večnost, končnost in neskončnost: igra nasprotij razklene možnost njihovega stika v neopredeljivosti točkovne razsežnosti. Aristotel bo poskusil ta dualizem pojma ορισμος razrešiti z zlitino συνολον kot združitvijo potence in akta, materije in forme. Toda Platonova μεταβολη je vključevala transcenco nastajanja v smislu bistva ali ideje, vsebovala je smisel nastajanja kot ερως, kot negacijo danega, kot epihizacijo sveta. Smisel sveta se je izvršil v negaciji sveta v smislu svetnosti in v transcenci v smeri forme. S prelomom tega ορισμος se je prelomila tudi transcendenca,

<sup>139</sup> Prav tam, str. 375.

<sup>140</sup> Prav tam, str. 375.

<sup>141</sup> Interpretacijo končnega-neskončnega v smislu narave kot prisotnosti znotraj starogrškega izkustva sveta Paci izpelje v delu *Storia del pensiero presocratico*, Taylor, Torino 1957. Nekatere podobne uvide lahko najdemo v I. SCHÜSSLER, *Vprašanje narave na začetku zahodno-evropske misli: razdejanje ali ohranitev?*, prev. V. KALAN, v: »Phainomena« 15–16 V/96, str. 170–183.

<sup>142</sup> Prav tam, str. 275.

razlika med danostjo in idejo. Pri Aristotelu pa najdemo to transcendenco, ki je bila odvezta odnosu med smislom in idejo, v čistem aktu, v čisti obliki, v negibnem gibalalu. Vse je v procesu, toda znotraj procesa ni transcendence. Ni transcendence v prehajanju od potence k aktu. Če je prehod sploh možen, se to dogaja zaradi tega, ker je neka točka v nizu že zastavljena kot *terminus ad quem*, in ta točka – pojmovana kot že v aktu – omogoča proces sveta. Prehod od potence v akt pogojuje dejstvo, da nekaj mora že biti v aktu. Ideja je gibalo, le kolikor se je že spremenila v dejanje, v akt. *Terminus ad quem* se je spet preobrazil v počelo. »Faust in Fichte bosta smela odgovoriti: 'V začetku je bilo dejanje'.«<sup>143</sup>

Neskončnosti zato po Pacijevem mnenju ni moč ločiti od temporalne oblike zaradi njene vpetosti v končnost. Začetka in konca ni moč zarisati ali zapovedati. Na vprašanje »kje je začetek« ali »kje je konec« ni odgovora. S tem se bivanjska razsežnost razodene kot metafizična. Metafizika ni v dokončnem odgovoru, ampak v samem izpraševanju. Kadar se odgovor zaobrne v tautologijo, na primer, ko na vprašanje »kaj je bit« odgovorimo »bit«, takrat se stvarnost razreši v logične znake. To je sicer povsem logično postopanje, ki ima svoje notranje opravičilo. Toda to je že negacija bivanja. Tista negacija, ki preseva iz dvojnosti Dürerjeve podobe o konjeniku in skrivnostnem kvadratu.<sup>144</sup>

Aristotel je skladnost med formalno logiko in metafiziko še lahko izkusil, ker njegova metafizika implicira formalno logiko kot svoje določilo. Z novo-veško logiko sta se logična in bivanjska raven razdružili. Russell ugotavlja, da bivanje ni problem logike, ni logični problem.<sup>145</sup> To pa pravzaprav pomeni, da je bivanje problem metafizike – da bivanje ne dopušča nikakršnega formalnega odgovora. Odgovor logike je lahko samo ponovitev vprašanja,

<sup>143</sup> Prav tam, str. 376.

<sup>144</sup> Prav tam, str. 374.

<sup>145</sup> Prav tam, str. 129: »Leta 1902 je Russell mislil, da se bivanje lahko dokaže s pomočjo logike: kasneje je bil prisiljen to prepričanje zavreči. (...) V *Uvodu v matematično filozofijo* je Russell zapisal: 'Da ugotovimo, ali v svetu živi *n* osebkov, nam preostaja le empirično opazovanje. Med mogočimi svetovi v Leibnizovem smislu so svetovi z enim, dvema, tremi... osebki. Pravzaprav niti ne vidimo kake logične nujnosti, da bi moral kak osebek ali svet nasploh obstajati'«.

enačenje med vprašanim in odgovorjenim. Vprašanje po bivanju je zato konstitutivno metafizično. Logična konstrukcija izhaja iz postavitve aksioma kot osnovnega določila svojih izrekov. Aksiom – prvo počelo v smislu logike – že vnaprej stre vprašanje bivanja. Logični formalizem zanika časovnost procesa. Vprašanje in odgovor nista več v razkoraku. Vse je strnjeno v nebivanjsko identiteto. Da bi se vprašali po bivanju, je treba to prvo počelo kot določilo pravzaprav uničiti: »*Eksistencialna metafizika*, oziroma eksistenca kot metafizika, je zaobrnitev prvega počela.«<sup>146</sup>

Metafizika ni prvi ali zadnji odgovor na vprašanje, ampak je vpraševanje samo. Filozofski sistemi ne pogojujejo metafizike, marveč sama metafizika predstavlja vir filozofskih sistemov in samega formalizma logike. Po Kantovi kritiki ni več dovoljeno, da bi se filozofski sistem predstavil kot odgovor na vprašanje bivanja.

»Če je samoizpraševanje bivanja realno in ne formalno; če tega izpraševanja ne sestavljajo le besede, ampak to, kar je v besedah povedano; če je izpraševanje dejstvo in ne retorika, ločena od dejstva (...); če je zahteva bivanja zahteva po nečem; če tega pomanjkanja ne more zadovoljiti ponovitev, kolikor je pomanjkanje pravo pomanjkanje, potreba po *drugi* stvari; če je, nazadnje, bivanje ekonomska struktura in eros, napon k drugemu, k drugosti, brez katere bi ne bilo bivanja samega – se odgovor potemtakem ne more izčrpati in zapreti v logično dovršen sistem. Filozofija odgovarja na neko potrebo, kolikor je snovanje, ki se poraja iz bivanja. (...) Zato ideja ne bo nikdar imela realnosti, kakor je hotel Platon, ampak bo izraz (...) možne smeri, bistva, vrednote. Prav zato (...) je ideja lahko 'zgled', ki sili eros k temu, česar nima v lasti, in onkraj tega, kar ima v lasti. Ideja spada v smisel bivanja, ker je odprtost bivanja (...). Pomen neke filozofije je njen smisel. Je smer, je vrednota, ki se v njej izraža kot možnost transcendence. Je čutenje te transcendence, ne samo njena konstrukcija v smislu formalnega.«<sup>147</sup>

Formalna logika lahko potuje skozi filozofijo, njenega smisla pa ne bo našla.

<sup>146</sup> Prav tam, str. 378.

<sup>147</sup> Prav tam, str. 378–379.



Filozofija bo za formalno logiko ostala nesmiselna. Ostali ji bodo zastrti »smisel, odprtost, 'relacijskost', smer k bistvu, vse, kar je Simmel že orisal kot 'samotranscendenco življenja'«. <sup>148</sup> Nesporazum zahodne metafizike je prav v tem, »da je filozofska sistematičnost metafiziko hotela odvzeti bivanju in jo dodeliti filozofiji«. <sup>149</sup> S tem je eksistenca postala bit, ontološki refleks dovršenosti istovetnega. <sup>150</sup>

Bivanje ni nikdar dovršeno, zato nahaja v sebi končno in neskončno. Sedanjosti ni moč razdružiti od preteklosti in prihodnosti, ni nekega *terminus ad quem* in nekega *a quo*. V zgodovini metafizike kot nemoči, da bi se preneslo napetost med končnostjo bivanja in neskončnostjo njegove oblike, se je konstitutivno razmerje z drugim fetišiziralo. Eksistenca se je ontologizirala v smislu absolutnega jaza, svet pa je postal lastnina. Obstoje sveta in drugosti je odvisen od njegovega pripadanja počelu, ki se je v novoveški filozofiji izrisalo v obliki subjekta.

Doživljanje neskončnosti pa domuje že v percepciji. V zaznavanju sveta. V vsakdanji percepciji življenjskega sveta začutimo, da je življenjski elan našega telesa pravzaprav izgorevanje telesa samega. To izgorevanje, ta poraba, ni drugo kot transcendenca sveta v meni. Iz te transcendence se oglašata tudi preteklost v svoji bivši drugosti, v tisti drugosti, ki je v svoji nekdanji dejanskosti konstituirala mojo možnost – ne v tisti drugosti, ki se je zapisala v golo bivše, *das Gewesene*.

Percepcija zato ne predstavlja samo zaobjetja sveta oziroma dejstva, da je objekt še prisoten v subjektu, na osnovi katerega lahko dvoumje sveta zapopademo kot konkretno teoretično sintezo abstrakcij subjektivnega in objektivnega. Percepcija je predvsem v časovnem procesu kot izgorevanju preteklosti – neskončne preteklosti, ki se udejanja v izgorevanju določenih oblik, ki hkrati določajo prihodnost.

»Človek, ki uvidi, da mu je pravzaprav podeljen pomen kozmosa, ki začuti

<sup>148</sup> Prav tam, str. 379.

<sup>149</sup> Prav tam, str. 380.

<sup>150</sup> Prav tam, str. 380.

svojo odgovornost pri odpiranju univerzalnega procesa za vrednote, priznava dostojanstvo vsake perspektive in vsake oblike, kamenin, rastlinja, živali, stvari in ljudi: to je *pietas* do intencionalnosti, do *erosa* v naravi, do sprejetja skrivnostnega užitka, ki nas veže na stvari, v katerem venomer odmeva iskanje bistva, organske integracije in harmonije.« <sup>151</sup>

Temelj sveta zato ni izvornost počela ali kako bivajoče. Temelj sveta je v klicu še neudejanjene prihodnosti, ki se jasni v časovnosti percepcije. Ta klic je klic k vrednotam in k pozitivni možnosti življenja, ki izvira iz nezabornjivega minevanja vsega. <sup>152</sup>

»Fausta muči *Sorge*, on pa sprašuje po lopatah, da bi si pridobil zemljo, ki bi jo lahko obdelavalo milijon ljudi s svobodnim delom. To delo ni akt, 'ki je bil v začetku', ampak delo, ki spreminja preteklost – tisto preteklost, ki je za Mefistofelesa čisti nič – v vrednoto prihodnosti. Tesna gotska sobana s šilastim obokom se je odprla zgodovini, smislu in vrednosti sveta: immer wieder gehen wir zu zweien hinaus – unter die alten Bäume, lagern uns immer wieder – zwischen die Blumen, gegenüber dem Himmel (Rilke, *Spätere Gedichte*).« <sup>153</sup>

## ZAKLJUČKI

Pojem sveta se mi je v Pacijevem delu odstrl v prizmatskem odsevu različnih fenomenoloških uvidov. Poskusil sem prehoditi dvoznačno pot, ki me je od fenomenološko-transcendentalnega vpogleda v konstitucijo sveta z zornega kota Pacijevega povratka k Husserlu pripeljala do relacionalistično zastavljenega razmerja človeka do sveta v smislu vzajemne vpetosti, ki ostaja v svojem samopreraščanju venomer nedovršena.

Nedovršenost in etično-estetična valenca preraščanja sta se pokazali kot

<sup>151</sup> Prav tam, str. 389.

<sup>152</sup> Prim. npr. prav tam, str. 56: »Temelj sveta ni v izvornem počelu ali v stvarniškem bitju, ampak v pozivu k še neudejanjeni prihodnosti; kolikor je to poziv vrednote, je hkrati tudi pozivanje pozitivne možnosti bivanja«.

<sup>153</sup> Prav tam, str. 395.

tista dva temeljna motiva, ki presevata skozi Pacijevo razmišljanje o svetu in vzdržujeta dialog med različnimi fazami Pacijeve misli, naj si bo s povezujočo obliko relacije ali pa s strogostjo redukcije. V njih se zadržuje smiselnost sveta in smiselnost človekovega delovanja, ki aporetično spregovarja kot njun pozitivni pol iz ene izmed Pacijevih najljubših besed: *telos*.

Z ozirom na Pacijevo dialektiko med skritim in neskritim, ki sem jo mimogrede opredelil kot predmet Pacijevega filozofskega zanimanja že od vsega začetka, sem preko navezave na čutenje in percepcijo sveta lahko orisal, kako se igra skritega in neskritega, dovršenega in nedovršenega, preraščajočega se in recisivnega, odigrava v besednih premenah izkustva sveta v smislu obzorja, horizonta – v njem je skrčena ubranost glasov  $\rho\omega\sigma$ ,  $\sigma\rho\tau\omega$ ,  $\chi\omega\rho\alpha$ , ki opisujejo dojetje meja prisotnega, tako v telesnosti kot v svetlobi misli. To je nemara nakazalo marsikatero povezavo s francosko fenomenologijo (izrecno mislim na Merleau-Pontyja), razkrilo pa je tudi Pacijevo dovtetnost za odtente percepcije na področju jezikovnega in literarnega.

**320** V pričujočem sestavku pa mi je šlo predvsem za razjasnitev bistvenih obrisov pojmovanja sveta, pri čemer sem izhajal iz dveh (pravzaprav iz treh) različnih njegovih upodobitev, iz dela *Dall'esistenzialismo al relazionismo* (in iz Pacijevega znamenitega programskega »osnutka« relacionističnega naturalizma, dela *Tempo e relazione*) ter iz knjige *Idee per una enciclopedia fenomenologica*. Večine Pacijevega *opus*a, pisanega v prostoru med tema dvema časovnima mejnikoma, nisem pretresal, četudi bi si menda zaslužila prav enako, če ne še večjo pozornost. To pa zato, ker se ob primerjanju dvoje razlike – pravzaprav bi moral reči nijanse – najprej prikažejo. Ob bistveni enovitosti tem nedovršenosti in preraščanja v smeri prakse je po mojem mnenju moč poudariti predvsem spremeno položaja sveta glede na subjekt. Tako v obdobju relacionizma kot v obdobju relacionistične fenomenologije sta svet in subjekt sicer mišljena v njuni sovisnosti. V relacionistični fazi – kolikor jo je sploh moč natančno določiti – pa se svet kaže kot pripadajoč območju nefundirane danosti naravne drže, skorajda na robu sicer prevrnjenega naturalizma substrukcije, kar je morda imanentno tveganje filozofije relacije; z relacionistično-fenomenološkim povratkom k Husserlu in vzporednim poudarjanjem subjektivitete in intersubjektivnega

je konstitucija sveta sicer preiščena, temeljnost »relacije« pa je neuničljivi *residuum*: vez z naravnim, skorajda pred-danim objektnim polom še ni pretrgana in se kaže v posebni pozornosti, ki jo Paci posveča nekaterim aspektom življenjskega sveta, ki jih je po njegovem mnenju Husserl nezadostno izpostavil. Ta nepretrgana vez ni nekaj naključnega, kakor ni naključna »fizikalistična« podoba sveta, ki preseva iz Pacijevega relacionizma: ta vez korenini v pojmu relacije.

V nekem smislu za Pacijevo misel velja, da fenomenologija prerase relacionizem prek samega relacionizma, kolikor se navežemo na naslednjo njegovo misel in jo parafraziramo:

»Nekoč je Landgrebe imel priložnost reči, da fenomenologija presega idealizem prek idealizma. Lahko bi tudi rekli, da fenomenologija presega empirizem prek empirizma. *Eidos* in percepcija sta neizogibno združena: vsaka percepcija je obenem intuicija nekega *eidosa*, vsaka intuicija nekega *eidosa* pa je povratek k percepciji in predkategorialnemu. Husserl udejanji program, ki ga je Platon postavil v tretji hipotezi *Parmenida*, saj spelje predkonstituirani empirizem na izvorno in neprejudicirano analizo *doxe*; ponovno najde *eidosa* v *doxi* ter *doxo* v *eidosu*. To fenomenološko sintezo omogoča časovni in prostorski predkategorialni temelj. Srečanje med *eidossom*, časom in prostorom je možno – kakor v *Parmenidu* in *Timaju* – ker se dogodi v trenutku (za Husserla v razširjenem času temporalnih modalitet) in v *chori* (za Husserla v vseh modalitetah prostora), in to na tak način, da strukturo subjekt-objekt kot strukturo spoznavajočega-spoznanega reducira na empirično in predkategorialno prostorsko-časovno strukturo, v kateri se subjekt konstituira z drugimi subjekti in s svetom.«<sup>154</sup> V tej sintezi med relacionizmom in fenomenologijo, ki jo je sam Paci na filozofski ravni tudi izvedel, pa je v svojem poudarjanju prakse in telosa tudi znotraj te konstitucije slednjič prešel do tiste skrajne meje fenomenološke svobode, ki predstavlja že skorajda sestop v ideo-logijo.

Morda pa to niti ne zadene bistvenega, kolikor ostaja ločeno in nepovezano

<sup>154</sup> E. PACI, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, str. 17.

z drugim delom Pacijevega opusa – in kolikor ne pozna relacije s »šibkejšim« nivojem Pacijevega premisleka o svetu.

Človekova vpetost v življenjski proces se namreč razklene v percepciji kot transcendenci sveta, »kot obratu sveta k smeri, časnosti in smislu«. Doživljanje se obenem dogaja kot prilasčajoče odmikanje od osebnosti: »Sam sicer doživljam, toda v mojem doživljanju ne prebiva samo moj Jaz: kajti v mojem doživljanju živi svet, tako da mi še to 'moje' ne pripada (...). 'Moje' je namreč, kar izvira, kar izvira, pa je 'njegov', namreč v lasti sveta, ki izvira v meni.«

Prisotnost sveta se razodeva preko »fenomenološke redukcije k 'stvarnemu' bistvu doživljanja in doživljaja«. Ta redukcija, ki nas pusti biti v svetu in pusti biti svet v nas, je uzrta kot (pris)podoba erosa, ki je obenem dvoumnost in sla po obliki, smislu in intencionalnosti. »Bistvo sveta ni tisto, kar je bilo, niti to, kar je. Bistvo biti ni sama bit; bit je temelj sveta kot nedanost – kot forma, z ozirom na katero *samega sebe prerašča* vsak proces.«

**322** Doživljanje minljivosti sveta, razpeto v harmonični napetosti med erosom in delom kot dogodnostno-odgodnostni strukturi kraljestva entropije, nas sili v ponovno prisvojitve sveta samega. Temelj sveta je v nas samih, hkrati pa nekje v daljavi, v prihodnjem, v obzorju. Ta ponovna prisvojitve sveta, ki se odigrava v ubrani neprozornosti občutij, ne razkriva razsežnosti onkraj predmetov, ampak nas vodi k zavesti, da »le-ti bivajo v nas samih«, da se »razcvetajo preko nas v čas in prihodnost«. S tem je človeku zapovedano, naj se stalno prerašča in spreminja v svobodi, da bi se tudi sam smisel sveta prenesel iz preteklega v prihodnost – k njegovemu temelju. V tej svoji bližnji oddaljenosti se svet jasni v svojem čudesu *ponovne* narave. Tako namreč poje pesniška beseda, ki jo Paci najraje citira:

*Immer wieder, ob wir der Liebe Landschaft auch kennen  
und den kleinen Kirchhof mit seinen klagenden Namen  
und die fruchtbar verschweigende Schlucht, in welcher die andern  
enden: immer wieder gehen wir zu zweien hinaus  
unter die alten Bäume, lagern uns immer wieder  
zwischen die Blumen, gegenüber den Himmel« (Rilke).*

# Renato Cristin

## KRIŽIŠČA STEZÁ

K fenomenologiji interkulturalnosti

13. julija 1772 odpluje ladja *Resolution* pod poveljstvom kapitana Jamesa Cooka iz pristanišča Plymouth na potovanje okoli sveta. Na krovu je tudi človek, ki mu je britanska vlada naročila, naj napiše »zgodovino« tega podviga. Ime mu je Carl Forster; na poti ga spremlja sin Johann Georg. Zaradi prepovedi Angležev nemški strokovnjak ni nikdar objavil poročila, ki mu je bilo naročeno. Njegov sin, ki se je prav tako udeležil raziskovanj in je na potovanju doživljal iste dogodke kot oče, je očetove zapiske dopolnil s svojimi; nastala je knjiga *Potovanje okoli sveta (Reise um die Welt)*. Izpod peresa Georga Forsterja, popotnika in antropologa, udeleženca evropskega kulturnega in političnega življa, se je tako pojavil sugestiven in natančen dnevnik, ki predstavlja enega od številnih dokumentov iz zgodovine zemljepisnih odkritij in evropske kolonizacije sploh.<sup>1</sup> V tej dolgi in natančni razpravi pa najbrž zasledimo nekaj, kar jo razlikuje od drugih sorodnih spisov.

<sup>1</sup> Spis *Reise um die Welt* je poročilo s potovanja, ki ga je Forster opravil na ladji *Resolution* pod poveljstvom kapetana J. Cooka od julija 1772 do julija 1775. Vrhunec Forsterjeve pričujočnosti na evropskem političnem in kulturnem prizorišču je trenutek, ko se je iz ljubezni do pravičnosti in družbenega napredka udeležil francoske revolucije. O liku tega razsvetljenega in liberalnega jakobinca glej K. Harpprecht, *Georg Forster oder die Liebe zur Welt*, Reinbek, Rowohlt, 1987.

Ne gre za način opisovanja ali slog – slogovne variacije ne spreminjajo bistva dnevniškega spisa – marveč prav za to, kar ni izrečeno. Duh, ki prežema ta spis, je posebnost tega dnevnika, ki bi lahko vzbudila naše zanimanje. Sledove tega duha, oziroma filozofskega gledišča in miselne držice pisca, je moč odkriti na nekaterih mestih med opisi neznanih ljudstev, čudnih običajev – naj gre za hrano ali verovanja, praznovanja ali spolne navade – fantastičnega rastlinja ali nepredvidljivih naravnih nadlog.

Primer: julija 1773. leta ladja *Resolution* pripluje na obalo otoka Tahiti; Forster nam natančno poroča o vseh, tudi še tako neznatnih dogodkih, ki jim je priča. Objektivnost opisa je bila temeljna predpostavka zanesljivega popotniškega dnevnika – to je Forster dobro vedel in to je enako dobro tudi izvedel.<sup>2</sup> A glej – nenadoma naletimo na nekakšno prekinitev opisovanja, na kratek stik med objektivnim opisom in osebnimi mislimi pripovedovalca: nekatera havajska ljudstva zavrnejo dostavo prašičev in vode posadkam ladij, da bi tujce prisilila k čimprejšnjemu odhodu. Tok pripovedi se zalomi. Forster zapiše: »Zares bi bilo treba upati, da se bodo stiki med Evropejci in otočani s časom lahko prekinili, sicer bodo zdaj že pokvarjene razvade civiliziranih narodov okužile to nedolžno ljudstvo, ki tu tako srečno živi v svoji nevednosti in preprostosti. Žalostna resnica pa je, da se filantropija in evropski politični sistemi med seboj ne skladajo!«<sup>3</sup>

Zaenkrat pustimo ob strani sleherno poglobljeno analizo Forsterjeve misli – odmevi mita o »dobrem divjaku« iz 17. stoletja, ki jih je moč pri tem razbrati, bi nas vodili predaleč; navedeni odlomek preberimo kot pričevanje o odzivih, ki so se ob neposrednem stiku z oddaljenimi ljudstvi sprožile v človeku občutljivega in liberalnega evropskega duha. Brez dvoma velja

<sup>2</sup> »Popotnik, ki bi hotel zadovoljiti vsa pričakovanja, bi moral po mojem mnenju biti dovolj pošten, da preuči posamezne predmete pravilno in v njihovi pravi luči ... Ni mi bilo do elegantnega sloga. Moj namen je bil biti jasen in razumljiv«, G. Forster, *Reise um die Welt*, 2 Bde, Berlin, Akademie-Verlag, 1959, I. Teil, str. 13–14.

<sup>3</sup> Prav tam, str. 254. Njegova kritična lucidnost mu da napisati naslednje: »Resda bi si bilo treba želeti, da bi podobna potovanja potekala tudi v prihodnje s tako dobrodejnimi in zares koristnimi nameni ... Kdo ve, ali ne bosta morda ljubosumje in sebičnost prevladala in skazila velikodušne podvige kralja, zaščitnika muz« (prav tam, str. 17).

poudariti miselno ostrino, s katero Forster prerokuje nesrečo in uničenje – ne samo navad in običajev – tistim ljudstvom, ki bi tako rekoč utrpela stik z Evropejci. Duh kolonizacije, za katerega razni Cooki ali Magelani niso bili nič drugega kot njegovi vektorji, torej izhaja iz same srži evropske družbe, iz »evropskih političnih sistemov«, ne le iz bolj ali manj neobzdrane lakomnosti posameznega osvojevalca. Zato bistvo kolonizacije kaže točno določeno idejo v zvezi z razmerjem do vsega tujega. Forsterjevo *Potovanje* v tem smislu prebiramo kot metaforo srečanja s tujim, s tujostjo, s heterogenim, z oddaljenim, z neznanim.

Navedeni odlomek je primer drugačnega pristopa do problema tega srečanja: epizodična – ponavljam – in pulzirajoča drugačnost, hkrati pa simptom drugačnega pogleda na druge civilizacije. Na to posebno občutljivost je moč navezati – v tem smislu je ta občutljivost tudi njena predhodnica – senzibilnost, ki navdihuje misel in delo pisatelja, popotnika in etnologa Michela Leirisa. Kulturna drugost dobi pri Leirisu prvovrstno vlogo; to je poglobljena tema njegovega dela in najtežje vprašanje njegovega življenja. Zdi se, da je jakobinski in svobodomiselni Forster predhodnik nekaterih stališč skeptika Leirisa: zlasti njegovega pogleda, tistega pogleda, katerega objektivnost ni nikoli hladnost in katerega oddaljenost ni nikoli vzvišenost. Oko etnologa Leirisa v drugem išče tisto, kar je v njem neodvisno od očesa, ki ga gleda, da bi se nato lahko povrnilo k sebi, ne da bi drugemu odvzelo njegove lastnosti. To je pogled, ki si ne prisvaja, ki dojema etnografijo kot obliko avtobiografije in ki bo kasneje tudi avtobiografijo ugledal kot »intimno etnografijo«. Prek objektivne deskripcije se pri tem razstre empatično razumevanje. Zaradi le-tega lahko odkriteljsko potovanje »prispeva k odpravljanju številnih napak in njihovih stranskih pojavov, na primer rasnih predsodkov«. <sup>4</sup> Leirisovo potovanje je aktualna, najbrž bolj pretanjena, glede na mišljenje in razumevanje drugega zagotovo poglobljena verzija Forsterjevega popotovanja. Po Leirisu »ne smemo potovati kot turisti (to pomeni: brez srca, oči in ušes), ampak kot etnografi: tako da postanemo v najširšem smislu dovolj človeški in odprti, da pozabimo na svoje majhne in malenkostne 'manije belcev' (kot se izražajo nekateri črnici) in da izgubimo to, kar

<sup>4</sup> M. Leiris, *L'oeil de l'ethnologue*, v: *Documents*, 2, št. 7. 1930.

si predstavljamo kot lastno identiteto«. <sup>5</sup> Leiris nas uči, da »kulture ni moč postaviti v razmerja hierarhije«, <sup>6</sup> da kulturnega relativizma ne smemo razumeti kot uničenja vseobčih antropoloških vrednot, ampak kot prakso spoštovanja in tolerance. Ali z besedami nekega psihanalitika: uči nas, da »naših idej normalnega in nenormalnega ni moč prenašati na druge kulture«. <sup>7</sup>

Srečanje med dvema različnima kulturama – ne glede na to, kako do njega pride – se venomer zastavlja kot srečanje med dvema drugostima, kajti vsaka izmed njiju je lastna sama sebi. Raziskovalna potovanja predstavljajo najrazvidnejši in najneposrednejši, morda tudi najpreprostejši primer tega soočenja: Evropejci in domorodci so si vzajemno tuji, obenem pa so domači do sebe samih. Kulturi se srečata, njihovi pogledi pa jih vsakokrat razločita kot svojo oziroma kot tujo kulturo. Čedalje bolj zapletene in diferencirane dimenzije, v katere se danes umešča problem srečanja med kulturami oziroma problem interkulture, iz tega modela naredijo idealno in najbrž irealno tvorbo; toda preprosta shema pričujočega vzorca, v kateri nahajamo tako rekoč neko minimalno razmerje, nam bo lahko koristilo pri nakazovanju nekaterih teoretičnih koordinat in razvijanju krajšega razmišljanja o interkulture.

Beseda interkulture je že pred časom postala del besedišča humanističnih ved. Etnološke, antropološke in sociološke raziskave so na svoji poti vselej zadevale ob problem odnosov med različnimi kulturnimi področji, tako v obliki spoznavanja zemljepisno in zgodovinsko oddaljenih ljudstev kot v poglobljanju mnogoterih in heterogenih korenin neke civilizacije in pri analizi kulturnih plasti neke družbe ali socialne skupine. To vprašanje je torej vedno obstajalo in ne zadeva samo področij, ki smo jih omenili zgoraj,

<sup>5</sup> Prav tam, str. 64. Neki drugi etnolog nas opominja, da »pomembnost kolonialne zgodovine ni samo v razmerjih do Drugega, ampak tudi in predvsem v subjektu, ki se v njej postavi v igro, in v spremembah, ki jih doživlja«, J. Berque, *Verso una cultura mondiale*, it. prev. M. Silvera, Bari, Dedalo, 1968, str. 97.

<sup>6</sup> Prim. M. Leiris, *Race et civilisation*, Paris, Gallimard, 1951, str. 65 isl. Glede Leirisove interpretacije drugosti prim. H. Juin, *Michel Leiris et les autres*, v: *Chroniques sentimentales*, Paris, Mercure de France, 1962.

<sup>7</sup> Prim. P. Parin, v: *Das Fremde verstehen*, ur. H.-J. Heinrichs, Frankfurt am Main-Paris, Qumran, 1982, str. 35 isl.

ampak zaobjema sleherno raziskovanje, ki se ukvarja s človekovim življenjem. Komunikacija in razumevanje med kulturami ne predstavljata samo predmeta preučevanja ali raziskave, temveč tudi cilj, h kateremu so usmerjeni vsi posamezni sektorji življenja. Izdelava planetarnih komunikacijskih strategij, sposobnih, da gredo skozi najrazličnejše kulturne ravni, je le največji učinek potrebe po multikultureni zvezi; kritiko le-te lahko za zdaj pustimo ob strani. Razvoj misli in civilizacij je v sebi vsekakor vedno nosil to dilemo, ki ga je globoko zaznamovala. Še danes so v njem njene sledi; toda šele pred kratkim je bilo mogoče razviti pravcato »vedo« o odnosih med kulturami.

Ob vsem tem se moramo vprašati: prvič – ali je taka »veda« res možna? Drugič – je zares nujna? Se pravi: je mar moč tematizirati kot predmet samostojne raziskave prav to, kar se dejansko že tematizira v lastnem »dogodevanju«, kar je že »interkulture«, ko se godi v obliki kulturnih izmenjav, razmerij med kulturami, ki se dejansko odvijajo v vsakem trenutku in na najrazličnejše načine? Poleg tega pa, ali res čutimo potrebo po preučevanju modalitet, tipologij, pretokov in različic teh kulturnih posredovanj in komunikacij? In – navsezadnje – čemu?

Praktične možnosti udejanjenja nekakšne vede o interkulture danes še niso povsem razvidne, so pa tudi mnogo večje kot v preteklosti, ne le zaradi nevtralnih instrumentov, s katerimi razpolagamo – to so zgodovinska, antropološka, etnološka, statistična, ekonomska idr. dognanja – ampak tudi zaradi posebne občutljivosti, ki se zdaj pojavlja – kot bomo videli – ali (če se bolje izrazimo) ki se lahko pojavlja danes, prav v trenutku, ko je izbrisovanje tonalitete duha, ki jo poznamo pod imenom »občutljivost do tujega«, kot kaže, postalo tako silovito, da ga ni moč zavreti. Naša »veda« si namreč lahko pomaga z vsem, kar je bilo izdelano za homogeneizacijo, uravnavanje, kontrolo in organizacijo na podlagi *enega samega* kulturnega modela (to so aparati za zbiranje, preverjanje in rabo podatkov). Vse to lahko uporablja pod pritiskom nekakšne sile, ki se vzpostavi prav v trenutku, ko se problem odnosov med kulturami posebno zaostri. Menim, da ne bi bilo neumestno navesti Hölderlinovega stiha, ki ga je tako ljubil Heidegger: »Kjer je nevarnost, tam rase tudi rešilno.« Kadar se namreč enostranost

uveljavi kot središčni kriterij, kadar postane enoznačnost izbire in enoznačnost kulturne, družbene in ekonomske usmeritve vedno bolj očitna in ko se daje prednost eni sami, čeprav zapleteni in notranje razvejeni kulturni shemi, tedaj zares grozi nevarnost izumrtja različnosti, razlik in, nazadnje, raznoterosti kulturnih oblik. Toda prav v tem se lahko porodi občutek za to nevarnost, prav v tem času lahko zazori smisel za izgubljeno raznoterost: v toliko večji meri, kolikor večji je *pritisek* te raznoterosti, njene rasti in njene potrebe po izrazu. Kolikor bolj mnogotero se razodeva, toliko pomembnejša in – to je morda paradoksalno – lažja postane fenomenologija mnogoterosti.

Če interkulturalnost dojamemo kot vedo, ki opisuje in predeluje mnogotero, potem lahko pripomore k razumevanju in zlitju kulturnih obzorij (vsekakor pa njihovih odrazov), kar se čedalje bolj naznanja kot ena izmed primarnih potreb naše dobe. Dejstvo, da v teh okoliščinah in za ta cilj ni moč uporabiti kakega privilegiranega modela, ni nikakršna ovira. Narobe: samo interakcija med metodološko različnimi znanstvenimi in kulturnimi snovanji lahko po svoje predstavlja jamstvo, da se interkulturalnost kot veda razklene v vsem svojem potencialnem bogastvu in izrazni mnogoterosti. Njen metodološki prerez bo torej mnogoličen, saj bo odgovarjal na bistvo tega, kar si želi razodeti: na mnogotero. Ta predlog razumevanja interkulturalnosti kot fenomenologije mnogoterega temelji na nekaterih metodičnih in področnih postavkah, ki jih je moč sintetizirati v tri premise: sprejetje mnogosti kultur kot neodpravljivega dejstva, ki se mu ni moč odreči pri slehernem političnem snovanju, ki ni v nasprotju z odločitvijo človeškega rodu in planeta; priznavanje in interpretacija »tujih« kultur kot bistvenega prispevka k diferenciaciji in evoluciji vsakega posameznega kulturnega območja; prepletanje interkulturalnih dinamik in razvoja misli kot gledišč in obenem torišča spreminjanja zahodne filozofske tradicije. Vsaka od teh treh metodoloških hipotez se navezuje na zadevno problemsko in operativno področje, v katerem se odigrava vprašanje interkulturalnosti: posvečeni so jim spodnji zapiski. Prvo prizorišče zadeva politični in družbeni prostor; drugo zajema kulturni prostor v najširšem smislu; tretje se tiče filozofskih implikacij te teme. Predpostavili bi morda še preudarek, ki lahko velja kot izrek: kadar govorimo o kulturi, moramo to besedo vedno sklanjati v množini: našo celokupno življenjsko dimenzijo sestavlja natrgana in nehomogena celota kultur.

Če je ta premisa pravzaprav nekaj samoumevnega, kolikor je vsaj na načelni ravni že splošno sprejeta kot ena izmed miselnih predpostavk današnjosti, pa ni samoumevna zamisel o interkulturalnosti kot samostojnem znanstvenem področju; zato je vredno, da se pri tem pomudimo.

### 1. Politika vmesnih prostorov

Da bi lahko opredelili današnjo politično situacijo, bi se morali odpraviti na miselno pot skozi svetovno zgodovino od povojnega časa do danes. V tem primeru bi zadevo najbrž osvetlili v dovolj jarki luči. Da pa bi tu in zdaj zastavili vsaj zametek utemeljene razprave, moramo iz zapletenosti te situacije izbrati vsaj nekaj potez, ki bodo nudile kar največ stičnih točk z našim problemom. Te poteze je moč izbrati v znamenju rasti izmenjav in sodelovanja med političnimi sistemi in državami, ki te sisteme odražajo. Razvidno je, da na mednarodni ravni današnjost zaznamuje faza rasti stikov in odnosov, kakor dokazujejo dogodki, ki so se pravkar zvrstili ali pa se pravkar še odvijajo, predvsem v vzhodni Evropi. Ta rast zahteva – obenem pa tudi pospešuje – porast prepletov, zvez in interakcij, zagotovo tudi sovisij med različnimi družbenimi in političnimi dimenzijami. To pluralno dinamiko bi pravzaprav lahko navezali (če nam je pač do tega) na razkroj kolonialnih imperijev in na proces osamosvojitve številnih afriških in azijskih držav, ki je zaznamoval začetek konca prevlade ene rase. V vsej njeni zavisti in protislovjem navkljub se nam prikaže relativno enovita pot, na katero sta krenili sodobno politično razmišljanje in praksa: povzročila jo je kriza paradoksalnega »bipolarnega monopola« (ameriško-sovjetskega), ki je prej določal politično kulturo. Iz tega lahko sklepamo – ne da bi pri tem za trenutek pozabili na izjemno zapletenost in premenljivost te slike – na obstoj težnje k pluralizaciji, fragmentaciji, pomnožitvi, diferenciaciji in medsebojnem povezovanju političnih hipotez. Eno- in dvodimenzionalna logika se razdrobi; raztrešči se in da prostor *tudi* drugosmernim in mnogosmernim vrinkom. Na ta način lahko globlje plasti političnih kultur (te plasti so globlje, ker se raztezajo za golo prakso) pospešijo medsebojne stike; komunikacija preseva tudi izpod meje površinske gole informacije. Kar se tega tiče, nam lahko natančnejša pojasnila, preciznejša in bolj ažurno sliko ponu-

dijo strokovnjaki za komunikacijo. Naš namen pa je ta, da v mejah mogočega uvidimo sledi teoretične »utemeljitve« srečanja med različnimi političnimi *razlogi* (kar ne izključuje njihovega razhajanja).

Ob vseh upih in negotovostih, pričakovanih in razočaranih nova in pravkar nastajajoča ravnovesja povzročajo tudi hitrejšo izmenjavo političnih izkušenj. Na tem področju lahko interkulturno razmišljanje, še bolj pa interkulturna drža razvijeta koristno interakcijo in pripomoreta k uveljavitvi vzajemne vzročne logike. Vzročno vzajemnost namreč zaobjema in podpira multipolarna logika, po kateri čista koncepcija vladajoče politične kulture ni ne nekakšen »svetovni red« ne nekakšna »svetovna uprava«. Samo ob predpostavki multipolarnosti se lahko razcvete progresivna interakcija, ki bi ji Piaget rekel »vse večje uravnovešenje«. Udeleženi v navedeni interakciji ne bi smeli brati v smislu včlanitve v nekakšen krožek ali prisostvovanja na nekakšni zasebni seji. Funkcija interkulturnosti kot vede bi se morala razprostrti prav na naslednjem polju: vselej opominjati na tendenčno širjenje multipolarnosti in ohranjati njeno bogastvo. Če »kultur ni moč ukleščiti v hierarhije«, kot je pisal Leiris, tega ni moč storiti niti političnim odnosom. Drugače povedano: vzajemno pretakanje zori le v odsotnosti vnaprej konstituiranega hierarhičnega reda. Politična dejstva (da je tudi ta izraz prežet z »realizmom«, je čisto jasno; vendar tega tu ne moremo načenjati) lahko po svoje nakazujejo nekatere rezultate, ki so menda boljši od drugih; nikoli pa ni mogoče o njih vnaprej soditi na podlagi kake hierarhične superiornosti. Iz tega, da nam t.i. dejstva dokazujejo, da predstavlja politična oblika demokracije (v različnih inačicah zahodnih demokracij) boljši politični model od drugih, ne sme izhajati implikacija, da je demokracija popolnoma neprepustna za soočenje in odnose z različnimi drugimi političnimi subjektivitetami. Pri tem seveda ne gre za poveljevanje dialoga med demokracijo in diktaturo, med parlamentarnimi in avtokratskimi sistemi, ampak za samo nujnost – ki jo politika in politologija priznavata, kolikor pač zavzemata stališče interkulturnosti – da se zblížajo različne »življenjske oblike«, ki jih dojemamo tudi kot različne družbenopolitične forme.

Interkulturno gledišče vsako obliko političnega in družbenega življenja usposobi za to, da se sooča z drugimi, ne da bi izgubila lastno moč ali lastno

identiteto. Narobe: v sprejemanju izmenjave in mediacije se objektivna veljavnost kake življenjske oblike pravzaprav krepi. Z neko posebnostjo: ta oblika ne bo nikdar prejšnja oblika, kajti omenjeno razmerje prinaša s seboj tudi spremembe; z interakcijo bodo najboljše lastnosti različnih življenjskih oblik na novo uobličile obliko tako rekoč višjega nivoja. Pričujoči model se najbrž zdi podoben biologističnim poenostavitvam, ki aplicirajo teorijo evolucije živalskih vrst na človeško družbo. Vendar je njegovo referenčno obzorje vsekakor povsem različno, saj se v njem preigravajo vprašanja logike in racionalnosti, spora le-teh z realnim in razpršitev le-teh v svetu prebivanja. Na videz se na ta način gibljemo na abstraktni in umetni, čisto racionalistični ravni; dejansko pa smo konkretnosti mnogo bližji kot v primeru miselnih preskokov, ki abstraktne modele presajajo na teorijo družbe in politike: npr. modele iz teorije katastrof in disipacijskih struktur, iz teorije fraktalov ali samoizgrajevalnih struktur, iz teorije kompleksnosti ali iz teorije *new agea*. Teoretične strukture, ki so lahko v oporo politični filozofiji interkulturnosti, izhajajo – v skladu s svojim bistvom – prav iz stvarnih procesov kot podlage pojmovnih definicij, iz istih konkretnih prepletov, ki bi jih same rade opisale. Če nam je mar za to, da odstranimo heglovske (enačenje med realnim in racionalnim) in idealistično obarvane prizvoke, ki lahko v teh trditvah odmevajo, se znajdemo pred teoretičnim preostankom, ki se konstituira v fenomenologiji – in se definira kot fenomenologija – preostankom oblik družbenega življenjskega sveta. S tega gledišča se politika razdrobi – kot v prizmi – v mirijado lokalnih prostorov; vsak izmed njih je potencialno interaktiven z drugimi. Pojem, ki bi lahko opredelil to prizmatično razprševanje v njegovem vzajemnostnem kontekstu, je pojem »relacije«. Nikdar dovolj določeno kategorijo relacije – težko jo je dokončno določiti, saj se sama spreminja, kot se predmeti, ki jih povezuje – lahko uporabimo kot filter za mediacijo prostorov, ki so se razprli ob eksploziji totalitete. Pojemovno-realna struktura »relacije« menda jamči vsaj načelno enakost med prostori, kolikor vselej omogoča hojo po obeh straneh in dopušča, da vselej vzajemno dosežemo oba pola. Ta relacijska topologija nam torej odslikava razdrobljenost in mnogoterost prostora, ki ni potlačen v skladu z zahtevami teorije, ampak sovпада z lastno teoretično izdelavo. Vseh lastnosti pojma relacije ne moremo nakazati: izkustvo aktualnosti nam sicer nudi pogled na vseobčo relacijsko nastrojenost političnega in druž-

benega prostora – prostora, ki ne pozna izobčenja ali absolutne samostojnosti. Že tako rekoč »naravno« izkustvo nas uči, da celoto bivajočega vsepovsod prepredajo relacije – preposta fizikalna oblika privlačnosti in odboja ali organska oblika bioloških verig sta jasna primera tega. V politično in družbeno obzorje je treba to kategorijo sicer šele aplicirati; treba jo je uporabiti, se pravi, jo aktivirati in prebuditi iz nekakšnega poloperativnega stanja, v katerem bi pač lahko ostala. Njena koristnost se kaže prav z vidika domnevne prizmatične nastrojenosti prostora: ta kategorija je elastična, dvojnostna, zato pa tudi najbolje ustreza razpršitvi optike in realnosti – priložnost za njeno overovitev pa bodo sami konkretni načrti sprememb.

Zdaj se nam torej že ponuja slika nakazanega hipotetičnega stanja: globalno se pomnoži v neskončnost lokalnih, avtonomnih prostorov v medsebojni komunikaciji, ki jih ni moč nikoli dokončno opredeliti in fiksirati, saj jih zaznamuje spreminjanje, zlasti pa »vmesnost«. Pričujoče podobe o komunikaciji med vmesnimi prostori si ne izposojam iz politoloških ali socioloških raziskav, marveč iz del filozofa Bernharda Waldenfelsa, ki jih je moč zaradi njihovega izrazitega intersubjektivnega in družbenega naklona uporabiti tudi na bolj »faktičnih« področjih.<sup>8</sup> Po Waldenfelsu stvarnost zaznamuje pojem oziroma lik onega *Zwischen*, vmesja, medprostora, *infra*, srednjega: vse se določa samo v tem *Zwischen*, v vmesnih prostorih, ki ločujejo in povezujejo posamičnosti. Sleherni posamičnost prestopa meje druge, obenem pa vsaka druga tudi že vdira vanjo: meje, ki ločujejo lastnost in avtonomijo vsake sfere, niso dokončne, ampak se mešajo in se razblinjajo v prostoru medsebojnih presečišč. Ta medsebojna bližina ne vodi do kaosa (v običajnem, slabšalnem smislu), ampak do posebnega »reda«, do intersubjektivnega ravnovesja (če za »subjekte« nimamo samo individualnih likov, ampak sleherni družbeni organizem), ki ga Waldenfels imenuje »red v dvojni luči«; gre za red v tisti »dvojni luči somraka« (*Zwielicht*), ki zaobjema »vmesja« kot konstitutivne poteze lokalnih in globalnih stvarnosti.<sup>9</sup> Ne torej

<sup>8</sup> Prim. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff, 1971; *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980; *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985; *Ordnung in Zwielicht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987. V pred kratko izdanem delu *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, Waldenfels aplicira kategorije *vmesja* tudi na razmerje s tujim.

popolni mehanizem izmenjav in medsebojnih zvez, ne jasne in različne mejne črte, ki določajo začetek in konec posameznih con, ampak stalno gibanje presečišč v nenehno prenavljajočem se zarisovanju meja in lastnostnih območij oz. področij lastnega delovanja. Dvojna luč somraka, metafora za sobivanje svetlobe in sence, skuša izražati to igro črt in odtenkov, v kateri preveč različne in čiste definicije niso mogoče. Ostaja prostor, razpršen na drugo ob drugi ležeče in sobivajoče frakcije, ki se medsebojno napajajo in vzajemno povezujejo. Njihovo neobzdržano rast in posledično nadvlado ene nad drugo izključujeta kontinuiteta vzajemnega delovanja in aktivnost relacije; vmesnih prostorov navsezadnje ni moč izključiti. To tako rekoč konstantno raven uravnavajočih se faktorjev mora vzdrževati delovanje družbenih in političnih subjektov, ki naj bi težili k njej kot »etičnemu« izidu svojega delovanja. Medprostor ni samo funkcionalni ali konkretni predel prostora, ki zaobjema ubrane meje raznoterih miljejev, ampak tudi prostor pogovora, v katerem se subjekti (subjektivitete) srečujejo, v katerem se porajajo vprašanja in zorijo odgovori, v katerem vselej dajemo in prejemamo.<sup>10</sup>

Model se zdi malce idealiziran; dejansko pa je fenomenološki, kolikor z možnega gledišča opisuje samo konkretnost življenjskega sveta. Tudi v družbenopolitični dimenziji ne najdemo univerzalnih urejevalcev (obrabljena formula »novega svetovnega reda« nima nič opraviti s takšno univerzalistično hipotezo, če ji je sploh – tako kot se zdi – do možnosti dialoga in kulturnega pluralizma): fakticiteta nam povrne infinitezimalno mnogoterost črt in točk, ki se prekrivajo, se zasledujejo, se spreminjajo, tako kot se izmenjujejo, med seboj tekmujejo, se integrirajo in modificirajo politične strukture v širšem smislu. Kolikor nam torej sicer majav in in nikakor ne odločilen preizkus dejstev ponuja scenarij, ki lahko spominja na naš modelček, bo lahko politično izvajanje samo prevzelo nase problem mnogoterosti, posredovanja in multikulturalnosti, prevajajoč lastne značilnosti v

<sup>9</sup> Prim. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, cit., str. 87 isl. Dvojna luč somraka – *Zwielicht* – predstavlja dvoumnost prostora med redom (*ordo* v klasičnem smislu) in kaosom.

<sup>10</sup> Pojem *miljeja* je v fenomenološkem smislu in s stališča teorije intersubjektivitete razvil Alfred Schütz. Prim. Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, ki ponuja rekonstrukcijo in izvorno poglavitost tega vprašanja.



skladu z njim. Na tem področju so konkretni primeri vselej tvegani, saj so izpostavljeni različnim glediščem; vseeno pa se lahko zazremo v aktualno politično, družbeno in ozemeljsko razpršitev Sovjetske zveze, ki predstavlja – tako se zdi – fragmentirano in fluidno situacijo, v kateri se hierarhije luščijo v smeri kombinacije številnih plasti, tako da se center razmešča in pomnožuje v plurireferenčno strukturo. Če temu nastajanju novih političnih vmesnih prostorov dodamo še zamotano, četudi včasih magmatično prepletanost narodnosti (za katerimi se skriva vprašanje o kulturnih specifičnostih), lahko postane sedanja sovjetska dinamika laboratorij za verifikacijo hipotez o politični interkulturnosti. Neogiben faktor, nujen, čeprav ne vedno zadosten pogoj za vse to pa je demokratični politični ustroj.

Toliko oznanjevano novo svetovno stanje potrebuje politično govorico, ki bi dopuščala sporazumavanje in posredovanje vzajemnosti ob njenem hkratnem obvarovanju. Da lahko politične oblike komunicirajo, se morajo medsebojno poznati; da se poznajo, morajo iskati nove prostore za sporočanje interakcije. S tem v zvezi bi lahko spregovorili o nujnosti novega »univerzalnega«: ta izraz pa bremeni že preveč teoetičnih hipotez in praktičnih rešitev, ki so se izkazale za neumestne. Vsekakor bi se moralo to »univerzalno« razlikovati od tradicionalnega; identiteto (oziroma lastno posebnost) in razliko (posebnost drugega) bi moralo hraniti v neki mreži, ki ne bi bila več vsezajemajoča posoda, ampak obzorje: posamezne točke v njem bi bile izraz sebe samih in vseh drugih obenem.<sup>11</sup> Na ta način postane univerzalno medij, čista funkcija posameznega, ki lahko stopa v razmerje z vsem drugim. Če pač univerzalno postane jamstvo za interakcijo med življenjskimi oblikami, bi ga lahko še sprejemali. Da je demokracija zahodnega tipa na politični ravni sposobna vloge univerzalnega v nakazanem smislu –

<sup>11</sup> S tem v zvezi bi rad nakazal možnost, da se v okviru teorije intersubjektivitete in v splošnejšem oziru političnih odnosov zopet seže po Leibnizovem monadološkem zoru, v katerem univerzalno postane mreža relacij, ki predstavljajo posamezne monade. V zvezi s to posebno gubo Leibnizove monadologije si dovoljujem napotiti bralca na svoj esej *Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz*, in: *Studia Leibnitiana*, XXII, št. 2, 1990, str. 163–174, ki se sicer omejuje na filozofske vidike te povezave. Razmišljanje o političnih aspektih (in v širšem smislu o družbeno-kulturnih aspektih) ponovne uporabe Leibnizovega gledišča bi lahko nudilo marsikaj zanimivega.

je sicer kontroverzna in nedokončna hipoteza, ki pa žanje precejšnje odobravanje v sodobnih razmišljanjih.

Z zgodovinskega vidika je demokratična življenjska oblika tesno povezana z Evropo, Evropo v smislu enovite duhovne in družbene razsežnosti. Če evrocentrizem predstavlja tisti presežek monokulturnosti, ki ga danes velja iztrebiti, sklicevanje na demokratično tradicijo – očiščeno hinavščine skrite, vedno grozeče volje po oblasti – lahko predstavlja klic k stvarnosti, ki jo velja na eni strani sicer spremeniti, po drugi pa se že sama ne pusti, da bi jo z lahkoto pozabili s pobegom v imaginarno. S cinizmu podobno razčaranostjo (npr. v smislu, v katerem o tem govori Pietro Barcellona) nam Hans Magnus Enzensberger predlaga, naj vendar že nemo s kulturnim in političnim eksotizmom in se čimbolj izurimo v »neprostovoljnem evrocentrizmu«. »Čas je,« piše Enzensberger, »da se poslovimo od teh sanj. Prepuščati odrešenje oddaljenemu Drugemu: to je bila vselej iluzija; danes se je to vprašanje spremenilo v obrabljen izgovor. Eksotične alternative industrijski civilizaciji ni več.«<sup>12</sup> Iz tega nam nemara ni treba zaključiti, da je treba neevropski (nezahodni) kulturni doprinos k razvoju zgodovine izničiti ali ga vsaj zmanjševati; Enzensbergerjev opomin nas lahko spodbudi, da kot zahodnjaki prevzamemo odgovornost, ki je ni moč več prelagati. Odčarani pogled nam najbrž lahko zapove, naj se zazremo v dno našega izročila, da odkrijemo, kar je lahko vsem koristno, in tako podpremo transkulturni proces: »Na obzorju ni več nikakršnega Tahitija; niti nobene Sierre Maestre, nobenih Siousov ali dolgega pohoda. Odrešilne ideje – v primeru, da vendarle morajo obstajati – moramo razviti sami.«<sup>13</sup>

Razvoj, ki bi bil združljiv v družbenem in ambientalnem pogledu, se zdi danes mogoč samo v okviru demokratičnih modalitet. Njegove formalne in substancialne elemente – v konfiguracijah, ki so jih ti pač zadobili na Zahodu – je menda moč uskladiti (zdi se, da je taka tudi volja) z zelo različnimi situacijami. Ta razvoj je torej povpraševanje po tisti demokraciji, ki lahko ob podpori interkulturnega političnega pristopa zavaruje mnogoterost in

<sup>12</sup> H. M. Enzensberger, *Politische Brosamen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, str. 50.

<sup>13</sup> Prav tu, str. 52.

razširi domet vmesnih prostorov, v katerih je zajamčena sicer že spet relativna možnost sporočanja, obenem pa tudi ne prejudicirajo hierarhične rešitve zadeve.<sup>14</sup>

Kvalitativno rast mora spremljati postopna razširitev politične odgovornosti. Ta se sicer sooča z nujnostjo, da ob meddružbenih (in znotrajdružbenih) razlikah posreduje tudi potrebe tistega, kar je moč imenovati »življenjski svet narave«. V presečne prostore med različnimi življenjskimi oblikami se morajo vključiti tudi pravice »okolnega« sveta, obsvetja, kateremu je tudi treba dati besedo. Vloga obsvetja je bila doslej vloga izključenega *tertiuma*: binarna logika je namreč bila vodilo političnih (družbenih, ekonomskih itd.) razmerij, ki so se omejevala na družbene subjektivitete nasploh; svet narave je v najboljšem primeru predstavljal le ozadje vsega dogajanja. V slabšem in najpogostejšem primeru pa je bil le blago za izmenjavo, za izsiljevanje, predmet izrabe ali golega uničevanja. Na njem, na njegovih ramenih so se odigravale odločilne politično-ekonomske partije. Kolonializem ni samo odklanjal kulturne drugosti, temveč je tudi povsem ignoriral svet narave (ali ga v najboljšem primeru imel za predmet preučevanja), se pravi totalno drugost, tisto, kar je na zemlji najbolj različno od človeka. Vpeljava nekakšne terciarne logike, ki bi kot sogovornika upoštevala tudi svet narave, predstavlja nadaljnjo (in nič več odložljivo) aplikacijo logike interkulturalnosti.

Simbol te spremembe lahko ugledamo v podobi mavrice; ne toliko v luči tistih njenih pomenov, ki izhajajo iz krščanske tradicije, vzhodnih religij ali ljudske kulture, temveč na podlagi njene kromatske razpršenosti in kemijsko-fizikalnih značilnosti. Mavrica ne sestavlja samo pluralne in nehomogene množice barv, ampak se zaradi svoje strukture in vmesnega položaja daje tudi kot filter relacij; njena tvarna neulovljivost, ki je hkrati jasno

<sup>14</sup> Današnja politična filozofija to hipotezo menda potrjuje, kolikor se vse od neokontakualizma do najnovejših glasov zahteva po demokraciji povezuje z zahtevo po novih družbenih medprostorih. Za italijansko območje prim. S. Veca, *La società giusta ed altri saggi*, Milano, Il Saggiatore, 1988; prim. tudi ne samo zgodovinski pregled N. Bobbia, *Il futuro della democrazia*, torino, Einaudi, 1989. O vprašanju demokracije in skupnosti glej P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, str. 109 isl., 130 isl.

določena pojavnostna materialnost, jo postavlja med vmesne in množične oblike, ki jih prežema pluralnost. Pred kratkim je bilo na področju politične sociologije oz. družbene ekologije izdano delo z naslovom *Die Regenbogen-Gesellschaft*: lik mavrice je v njem predstavljen kot podoba družbe, ki temelji na ekoloških načelih. Pri tem nimamo opravka le s preprostim, čeprav potrebnim razmišljanjem, ki se omejuje na probleme ekologije; to razmišljanje je namreč zaobjeto v samo območje kulturno-ekonomskih odnosov z njihovim kulturnim pristopom, ki teži k ovrednotenju pluralnosti in možnosti srečevanja. Pisec knjige si želi, pravzaprav že trdi, da je nekakšna antropološka sprememba pred vrati: »Industrijska družba je v zadnjih 150–200 letih imela svoje težišče v ekspanziji in rasti v okviru območja države. Prihodnja industrijska družba pa se bo razvijala v smislu ekološko-socialnega napredka na globalni oz. vsekakor na mednarodni ravni. Ekologija bo prerasla ekonomijo, kvantitativna rast se bo spremenila v kvalitativen razvoj, suverenost držav v transnacionalne zveze. Tudi sedaj utečena predstava človeka se bo spremenila: *homo oeconomicus* se bo spremenil v *homo oecologicus*.«<sup>15</sup>

Mnogo sijajnih primerov za tako rekoč »naravno« odgovornost nam daje na razpolago sama zgodovina misli (prav ta zgodovina nam sicer kot svojo prevladujočo potezo razkriva redukcijo narave na predmet): naj omenim le atipičnega misleca Gregoryja Batesona, po katerem poznavanje biološkega sveta je in mora biti »ekologija«, epistemologija naravne množice (ljudje, živali, stvari). Bateson meni, da so odgovori na vprašanja ekologije skriti v »paradoksih, ki izhajajo iz meje med bitjem in mrežo ... meja je dejansko most, kanal za posredovanje sporočil.«<sup>16</sup> Ta ekološka in relationalna ekologija temelji na znanstvenih dognanjih, ob tem pa tudi na občutljivosti, ki

<sup>15</sup> J. Huber, *Die Regenbogen-Gesellschaft. Ökologie und Sozialpolitik*, Frankfurt am Main, Fischer, 1985, str. 14. V 80. letih se je razvila »etika okolja«, ki bi lahko pripomogla k oblikovanju nove »filozofije narave«. Prim. npr. E. C. Hargrove, *Foundations of environmental Ethics*, Prentice Hall, Prentice Hall International, 1989; J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, Albany, New York University Press, 1989. Prim. tudi F. Guattari, *Le trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.

<sup>16</sup> G. Bateson – M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, it. prev. G. Longo, Milano, Adelphi, 1989, str. 43. Prim. tudi pomembno Batesonovo razpravo *Verso un'ecologia della mente*, it. prev. G. Longo, Milano, Adelphi, 1976.

bi jo lahko imenovali laična religija ekologije. Logika bivajočega, logika sveta se napaja tako pri znanstvenih izrekih kot pri *pietas* do narave; »kadar ekološki bog povese pogled in ugleda, kako človeški rod greši zoper njegovo ekologijo ... vzdihne in nehote pošlje na zemljo onesnaženje in radioaktivni dež. Ne pomaga, da se mu potožimo, češ da je bila naša pregreha prav majhna, da nam je žal, da tega ne bomo več storili. Ne pomagajo žrtve, ne pomirimo ga z darovi: ekološki bog je nepodkupljiv, zato ga ni moč preliščiti.«<sup>17</sup> Za »dobro« ekologijo je treba potemtakem razkrivati mostove in neprestano hoditi čeznje, mostove, ki nas ločujejo od narave, ne da bi se s tem odpovedali svoji specifičnosti ali uničili specifiko naravne drugosti. Dodal bi tudi: po teh mostovih je treba hoditi naprej in nazaj, brez prestanka, zmerom znova, kajti relationalne ekološke zavesti si ni moč pridobiti enkrat za vselej, ampak jo je treba vselej na novo postaviti v pretres in se venomer uriti v njej, kot da bi šlo za vajo brez konca.

## 2. Mnogoterost in interkulturalnost

Tudi na tem drugem prizorišču je, tako kot je bilo treba v preteklosti, tudi zdaj najbolj nujno podpirati in še razvijati skupne govorice, ki lahko poživijo odnose med različnimi območji. Zdi se, da je v tem primeru težje doseči pozitiven izid – kljub temu da se kulturne interakcije dejansko zasnavlja pred političnimi v ožjem smislu. Tisto »šibko« in po klasičnem kriteriju paradoksalno univerzalno iz prejšnjega razdelka na tem področju nima več iste potencialne zedinjevalne vrednosti: najbrž je celo dobro, da nekega poenotujočega dejavnika ni. Interkulturalno gledišče je treba namreč v tej igri zastaviti prav kot obrambo pred monokulturalnostjo. Demokratični družbeni ustroj lahko sicer predstavlja možni element poenotenja: to pa še ne zaznamuje – vsaj na načelni ravni ne – kulturne uniformiranosti, enoličja, kolikor ne predstavlja nevtralne ali preprosto statične, ampak življenjsko in aktivno »posodo«, v kateri se kulturne oblike srečujejo, ne da bi bila negirana njihova lastna identiteta. Tudi znotraj demokratičnih političnih situacij se posamezni subjekti ne odrekaajo svoji nepremostljivi identiteti; v kulturnih

<sup>17</sup> Prav tam, str. 215–216.

interakcijah je treba sistem razlik postaviti celo na prvo mesto. Če velja v prvem primeru dati prednost centripetalni sili, bi bilo treba v drugem primeru privilegirati centrifugalno silo; z grafičnim pripomočkom bi lahko narisali bežiščne, preko katerih se razlikujejo in pomnožujejo oblike kulture znotraj večjega kroga, ki jih vključuje in objema v demokratični modaliteti. Seveda velja – kot pač za vse modele in sheme – tudi za to umetno in v prvem primeru čisto teoretično sintezo, da le zelo približno ustreza mnogovrstni stvarnosti. Vendar natančnost ni najprikladnejša kategorija za vedo o interkulturalnosti: ta je potrebna drugih kriterijev.

Razmerje med kulturo in politiko se je pozitivno, a tragično fiktivno razrešilo v teoretični izdelavi t. i. »realsocializma«, v katerega se je razvila utopična oblika kulturnega pluralizma. Premagovanje družbenih neenakosti je moralo v korak s popolno integracijo kulturnih različnosti, ki so sicer bile zajamčene v svoji samostojnosti. V tem smislu so teoretiki realsocializma lahko trdili: »Naša kultura je socialistična po svoji vsebini in razvojnih smernicah, mnogotera v svojih državnih oblikah in internacionalistična v duhu.«<sup>18</sup> Razpadanje tega socrealističnega izkustva zdaj razkriva tudi notranja protislovja omenjenih teoretičnih socrealističnih izrekov. Najrazvidnejše protislovje je najbrž prav tisto, ki se nanaša na interkulturalnost: da bi se uveljavila kot taka, se ne sme pokoravati nikakršnemu vladajočemu principu, ki bi uveljavljal hierarhični red. Čeprav je isto tveganje navzoče tudi, ko ugledamo zedinjevalni dejavnik v demokraciji, za samo bistvo in za konkretne izide demokratičnega ustroja morda vendarle ne veljajo podobni zaključki. Interkulturalno življenje se mora razvijati preko razlik, napetosti, edinstvenosti, posamičnosti, da lahko najde neprisiljena pota k srečevanju. Izraz »kulturni pluralizem«, ki je nastal v Združenih državah po drugi svetovni vojni, je narekovala specifična družbena situacija. Sedaj, ko se je potreba po sobivanju splošno razširila, je moč ponovno seči po tem vpra-

<sup>18</sup> A. I. Arnoldow, *Kultur im entwickelten Sozialismus*, Berlin, Dietz-Verlag, 1975, str. 15. Ta utopična oblika kulturnega pluralizma je v izkustvu socializma izkusila tragično protislovje, ki ga Arnoldowa razprava sploh ne sluti, ko govori o »mnogoteri, svobodni harmoniji nacionalnih kulturnih motivov v simfoniji človeštva« (str. 20). Bolj rafiniran in kritičen je »marksist z Zahoda« Lucien Goldmann; prim. npr. *La création culturelle dans la société moderne*, Paris, Denoël/Gouthier, 1971.

šanju in ga preoblikovati. Lahko razlikujemo med dvema pojmovanjema kulturnega pluralizma: na eni strani imamo tako rekoč »staro« pojmovanje, ki jemlje na znanje mnogost kultur in jih analizira kot na sebi organizirane sisteme; na drugi pa »novo« pojmovanje, ki išče identiteto subjektov (tudi identiteto posameznika) in razvoj njihovih sposobnosti. Strukturalistični ideji se tako pridruži – če naj se tako izrazimo – subjektivistična zamisel: kombinacija tega dvojega predstavlja največje jamstvo za interkulturalnost.

Vprašanje izbire med kulturnim poenotenjem ali kulturno mnogoličnostjo predstavlja eno izmed možnih tem današnje razprave. Prednost poenotenja naj bi bila premostitev razlik in sinteza različnosti. Njegova praktična poenostavitev (skorajda neposredna uporabnost, lahkotnost komuniciranja in razumevanja) naj bi povsem poravnala škodo, ki izhaja iz nujnosti teoretičnega poenostavljanja. Zagovor mnogoličnosti pa, nasprotno, temelji na nezvedljivosti razlik na monokulturne množice: pomanjkanje enoličnosti naj bi kulturnim identitetam dopuščalo lastno življenje, tako v medsebojnem srečevanju kot v razporih – vse bi se pač odvijalo brez prisile. Vzemimo, da se je treba enodimenzionalnosti izogibati: izognemo se ji lahko samo, če premaknemo teoretično težišče na stran multikulturalnosti. Zdi se torej nujno, da sprejmemo hipotezo mnogoličnosti tudi in ravno v njenih paradoksalnih gubah, prav tam, kjer se pretaka v tveganje, v nevarnost nerazumljivosti in nesporočilnosti. Da bi dosegli svobodno nihanje med identiteto in razliko, moramo priti do konca poti poenotenja. Pričujoča interkulturalna hipoteza temelji torej na obeh premisah, čeprav se njeno prizadevanje osredinja bolj ob drugi.

Pri opisovanju te hipoteze si lahko pomagamo s pojmom »simbioza.« Simbioza je proces interakcije; njegove diverzifikacije in heterogenost predstavljajo strukturo, ki jo je z logičnega stališča moč opredeliti kot nekakšno »vzajemno vzročnostno logiko.« Ta definicija izhaja iz dela antropologa in kulturologa Magorohe Maruyame, ki je razvil pojem kulturne simbioze (ali »simbiotičnega delovanja«), v katerem niso toliko navzoči mehanizmi bioloških simbioz, marveč predvsem »naprave« za premostitev osamljenosti in ohranitev heterogenosti.<sup>19</sup> Zamisli o simbiozi sicer grozi nesporazum,

<sup>19</sup> Prim. npr. M. Maruyama, *Toward Cultural Symbiosis*, v: E. Jantsch – C.H. Waddington (ed.),

kolikor jo lahko zamenjamo za homogenizacijo in redukcijo kompleksnosti na preproste in zlasti enolične strukture. Če jo apliciramo na kulturne (in družbene) strukture, pa se nam pokaže kot čisto nasprotje monokulturalnosti in prisilne integracije. Za dobo nastanka te multikulturalne logike ima Maruyama začetek 50. let; sklicuje se predvsem na *positive feedback systems*, ki jih je preučeval Bateson – prenos sistemov vzajemne vzročnosti, ki so jih odkrili biologi in genetika, na raven kulture v širšem smislu. Če je na eni strani še v 50. letih znanost v svoji prevladujoči teoretični usmeritvi lahko trdila, da je »vzročna vzajemnost nemogoča«,<sup>20</sup> se je na drugi strani (ki jo ni moč preprosto opredeliti na podlagi kanonov tradicionalne znanosti) čedalje bolj uveljavljala prav nasprotna hipoteza vzajemno-vzročnostne in zlasti pluralistične logike. Z vidika te druge težnje predstavlja nevzajemna logika prevladujočo smernico zahodne kulture, ki jo zaznamuje monokulturalnost: Maruyama jo definira s pojmom »monopolarizacija«, kar pomeni »Ena sama resnica, ena sama avtoriteta, ena sama teorija – enoličnost, homogenost, standardizacija.«<sup>21</sup>

Multipolarnost pa naj bi, nasprotno, bila poteza, ki določa vzajemno vzročnostno logiko, v kateri prevladata različnost in heterogenost kultur ter njihova identiteta v simbiotični izmenjavi. Ta logika naj bi po na eni strani omogočila preboletje izolacije, h kateri po naravi težijo vsi sebi enaki kulturni sistemi, po drugi pa bi dopuščala manjšanje razlik in nehomogenosti – velja pa prav nasprotno: vse to bi še povečala. Mnogoterost – tako že dano mnogoterost kot tisto v nastajanju – bi veljalo predelati s »heterogenizacijo«, ki »bogati kulturne zaloge sveta, nudi prostore za posameznike, ki si jih želijo, ter daje na razpolago širok spekter modelov za tiste družbene segmente, ki jim je do interakcije.«<sup>22</sup> Samo heterogeni sistem zmore prenesti

*Evolution and Consciousness: Human System in Transition*, Reading (Mass.), Addison-Wesley, 1976. O znanstvenih implikacijah pojma simbioze glej M. Maruyama, *Heterogenistic and morphogenetics: toward a new concept of the scientific, v: theory and Society*, št. 5, 1978, str. 75–96.

<sup>20</sup> Prim. H. Reichenbach, *the Direction of Time*, ed. M. Reichenbach, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1956, str. 39. Reichenbach je knjigo napisal malo pred smrtjo (1953), izdana pa je bila po njegovi smrti.

<sup>21</sup> M. Maruyama, *Symbiotization of Cultural Heterogeneity*, v: M. Maruyama – A. M. Harkins (eds.), *cultures of the Future*, The Hague-Paris, Moutonm 1978, str. 467.

<sup>22</sup> Prav tam, str. 471.

nasprotni in preveč enostranski sili poenotenja in razpršitve; samo v heterogenosti se lahko razvije simbioza; samo s simbiozo je moč rešiti heterogenosti in razlike kot posamičnosti v globalni množici.

Mnogoterost in multipolarnost se ohranjata in razmnožujeta v vzajemnem priznavanju, ki se razklepa v simbiotičnem prostoru; ta prostor je po svojih notranjih značilnostih soroden vmesnemu prostoru, o katerem smo že spregovorili, *Zwischenraum*, ki nadomešča omejene in nedostopne prostore, tako da se vleče čez njihove meje v stalno presnavljajoči se pluristratifikaciji. Dinamične in žive strukture, ki konstituirajo kulture, se morajo srečevati in sekati prav v takem življenjskem prostoru, v prostoru, ki ni absoluten in statičen, v prostoru, v katerem se pretaka čas, v prostoru, ki je organiziran na podlagi časovnih artikulacij. Izkustvo mnogoterosti v takem prostoru ne sovpa z izkustvom tragične razcepljenosti in pretrganosti enosti (to se na primer dogaja v monističnem metafizičnem pojmovanju Enega kot popolnosti), ampak postane pozitiven in potreben atribut vsakega kulturnega procesa. Z vidika mnogoterosti se to pripoznavanje pripadnosti določeni kulturi – v smislu proizvoda in proizvajalca – ne enači z negacijo bivanja ali identitete drugih, ampak pomeni imeti v lasti eno kulturo, obenem pa čutiti potrebo po pluralizmu kot simultani avtonomiji in vzajemnosti. Dejstvo multikulturalnosti nujno vodi k vedi o interkulturalnosti. Najsodobnejši izsledki te vede menda zagovorjajo, da je treba prostore odgovornosti osvoboditi za posamezne kulture in subjekte, ki jim pripadajo; iz teh prostorov naj se razpira dinamika relacij, v kateri se javlja mnogost izkustev. Pojem mnogoterosti – tako se zdi – je danes temelj interkulturalnosti na območju sociologije, antropologije, etnologije, pa tudi na področju neke specifične politike. »Politiko kulturnega« je najbrž moč revidirati prav s tega stališča: politizacija tega vprašanja je često vodila v nesporazum, saj sama ni bila v zadostni meri umeta kot mnogoterost izkustva. S tem nočem trditi, da bi jo bil moral nadomeščati splošni in površinski pluralizem nedoločenih oblik in zgolj teoretične narave, ampak da mnogotero ni predstavljalo niti bistva niti osrednjega cilja potrebe po politizaciji kulture.

Mnogoterost je razklenjena drugost, je križišče, na katerem se izkustva in kulture ne samo vzajemno prebadajo, ampak tudi razmnožujejo. Pojem

»generaliziranega drugega«, ki sta ga vpeljala Berger in Luckmann, se oglašata na homogenih mestih družbenega in le-ta razbohota v več pluralnih okrajih.<sup>23</sup> To križišče je življenjsko, ker nadomešča golo reprodukcijo (v smislu mehanske »ponovitve« ali tudi v smislu Benjaminove tehnične »možnosti reprodukcije«) z razmnoževanjem v domala biološkem smislu, ki proizvaja mnogosti, razlike, spremembe ne samo v kvantiteti, ampak tudi v kvalitetah.<sup>24</sup> Kjer se steze kultur križajo, tam nastajajo novosti, variacije, morfogeneze, metamorfoze, ločevanja, sinergije: v tem križišču se sprememba in drugost spojita, če res velja – kot piše Pietro Barcellona – da je »*novo* vselej *drugo*«. <sup>25</sup> Kraj, kjer mnogoterost hrani novost in drugost, ni transcendentalni prostor, ki vselej obstaja pred konkretnimi kulturnimi oblikami; proizvesti ga je treba z naporom refleksije in prakse. V svoji razpravi *La società trasparente* se Gianni Vattimo zazre v današnjo pahljačo medijev kot v tisto realno mesto, v katerem se mnogosti »držijo skupaj«, v katerem se interpretacije »kontaminirajo« in razlikujejo. Za Vattima je »stvarnost« prav »preplet« mnogoterosti.<sup>26</sup> V to predstavo stvarnosti bi lahko vstavili še praktično potrebo, ki jo poudarja Barcellona v delu *Il ritorno del legame sociale*: tematizacija nove »oblike vzajemnosti«, »nove določitve prostora srečevanja«, ki naj jo upravlja »čas stvarjenja nove družbene zveze«. <sup>27</sup>

Le iskanje prakse, ki bi jo lahko imenovali »interkulturalna praksa«, nam bo omogočilo, da ustvarimo ta »prostor srečevanja«; samo multikulturalno usmerjeno delovanje bo omogočilo spoštovanje in obvarovanje oblik mnogoterega. V ta namen se je moč spoprijeti tudi s konkretnimi življenjskimi situacijami; interkulturalnost ni samo veda, ki jo velja preučevati, ampak tudi disciplina v pedagoškem pomenu besede, moč jo je poučevati. O tem so prepričani sociologi, ki so dejavni, kakor se temu po navadi pravi, »na

<sup>23</sup> Prim. P. L. Berger – Th. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, it. prev. M. Sofri Innocenti in A. Sofri Peretti, Bologna, Il Mulino, 1969, str. 184 isl.

<sup>24</sup> Prim. razpravo (ki sicer sega na drugo področje, čeprav ni brez političnih implikacij) o baročnem duhu kot rojstnem kraju mnogoterosti kot mnogosti gub: G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1989.

<sup>25</sup> Prim. P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, str. 122.

<sup>26</sup> Prim. G. Vattimo, *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 1989.11

<sup>27</sup> P. Barcellona, *op. cit.*, str. 122–123.

terenu»: Lutz Groh pravi, da je »s pedagoškim delovanjem treba podpreti in pospešiti ustvarjalni potencial, ki se skriva v vsaki interkulturni situaciji«. <sup>28</sup> Barcelonov »prostor srečevanja« se tu udejanji v »prostoru interkulturnega delovanja« kot »mreži posameznih izkustev v funkcionalnem sistemu delovanja, ki subjekt lahko usposobi za samozavedajoče se in odgovorno delovanje v okviru interkulturne situacije«. <sup>29</sup> To območje nudi številne možnosti, da od teoretične preidemo na praktično raven, najbrž prav zaradi svojega simbolnega potenciala (v smislu predkategorialnega – tega, kar je pred jezikovno, stavčno in pojmovno izjavo), ki se sicer kar paradoksalno združuje s pragmatičnim potencialom. V tej dimenziji bi lahko delovalo »načelo medialnosti«, ki ga je Ferdinand Fellmann razvil v drugem kontekstu (v okviru razmerja med pragmatizmom in hermenevtiko), a je zaradi svoje izrazito relacijske narave primerno tudi za reševanje našega problema. Zavest – trdi Fellmann – mora izgubiti svojo idealnost in postati *medium*, posrednik, ki združuje simbolno in pragmatično dimenzijo ter s tem omogoča predelavo fenomenologije v smislu »simbolnega pragmatizma«. <sup>30</sup> Primerno je najbrž, da to »načelo medialnosti« apliciramo na območje kulturne mnogoterosti in s tem ohranimo nedotaknjenost dveh dimenzij, ki jo sestavljajo, se pravi pragmatične in simbolne.

»Kulturni relativizem«, na katerem temelji neka nova raziskava, se opira prav na področje, ki se razprostira med stvarnostjo dejstev in dejanj ter simbolno sfero: na tem področju so kulture sami mediji procesa interkulturne relacije. Ta relativistični način pojmovanja kultur in družbe odklanja

<sup>28</sup> L. Groh, *Der interkulturelle Aktionsraum*, Heidelberg, Esprint, 1987, str. 14.

<sup>29</sup> Prav tam, str. 15.

<sup>30</sup> O tem teoretičnem predlogu prim.: F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1991. Po Fellmanu bi ta binom med področjema, ki sicer veljata za nespravljivi (in *sta si* dejansko nasprotna), menda pripomogel k novi utemeljitvi duhovnih ved, ki bi se morale čedalje bolj integrirati v splošno evolucijo misli. Odprtost do drugih področij vedenja se zdi eden izmed ciljev te pragmatistično-simbolne hipoteze. Z drugega teoretičnega stališča, četudi v sozvočju s Fellmanovimi izsledki, prihaja načelo komplementarnosti, ki ga je razvil Niels Bohr: znanstvenik ga nima samo za koristnega na področju duhovnih ved, ampak ga uporablja in mu daje delovati tudi v okviru *srečevanja med različnimi kulturami*. Prim. N. Bohr, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, Torino, Boringhieri, 1961, str. 35 isl.

zamisel o neenakosti med kulturami (in razglašá njihovo »inkomenzurabilnost«), »podoben je tistemu, ki se ga aplicira na posameznike v okviru civilne družbe.« <sup>31</sup> Ta »kulturni liberalizem« (o njem razpravlja skupina Transcultura) mora premostiti oviro, ki je zaradi svoje samoumevnosti močno ukoreninjena v zavesti: gre za »bolj ali manj zavestno nejevoljnost ob idejah in stališčih, ki so različne od stališč opazovalca«. <sup>32</sup> Relativizem – če ga ne pripeljemo do tiste skrajnosti, ki jo je dosegel Spengler, ko je zagovarjal temeljno neprevedljivost kultur – predstavlja most (v Batesonovem smislu), ki ločuje in povezuje različne kulturne svetove in njihove notranje razlike.

»Kulturna zavest« kot »zavest o relativnosti vseh posameznih kultur« se hrani z zmesjo racionalnosti in iracionalnosti, aktivnosti in pasivnosti, pragmatizma in simbolizma. Zlitje obeh polov ne proizvede nerazločenosti, ampak ohranja mnogoterost in se k drugemu nagiba z racionalnim in obenem empatičnim gibom. Pogled na drugo je preizkus naših interkulturnih namenov. Etnocentrizma ne presegamo z golim razglašanjem enakosti, ampak tudi z vajo v fenomenologiji drugosti, z vajo v intersubjektivni *Einführung*. Franco Cassano je v svojih študijah o vprašanju »približevanja drugemu« izdelal »slovnico drugosti«, ki ne zaobjema samo logično-racionalnih pravil, ampak predvideva tako rekoč etično vpletenost subjekta. »Če velja, da se naša resnica končuje v gorah, ki obdajajo našo dolino, moramo najti moč, da pogledamo onkraj sleherne gore, da ne ostanemo na dnu doline in da našega sveta nimamo za edinega možnega.« <sup>33</sup>

Etnocentrizem, za katerim je bolehal evropska misel, tako da še zdaj trpi zaradi njegovih posledic, bo moč prevladati samo, ko bo Cassanov pogled

<sup>31</sup> Glej zbornik, ki je bil izdan pod pokroviteljstvom mednarodnega društva Transcultura v uredništvu A. Le Pichona in L. Caronie, *Sguardi venuti da lontano*, Milano, Bompiani, 1991. Knjiga načena vprašanja interkulturnih odnosov tudi z vidika tujcev, ki živijo in študirajo v Italiji. Na temo kulturne interakcije glej (za nemški prostor) zvezek revije *Aesthetik und Kommunikation* z naslovom *Zwischen-Kulturen*, št. 44, 1981 in (za francosko okolje) zvezek *La cohabitation pluriethnique*, v: *Espace et Sociétés*, št. 45, 1984.

<sup>32</sup> Prim. Wang Bin, *Relativismo culturale e meta-metodologia*, v: A. Le Pichon – L. Caronia (osk.), *Sguardi venuti da lontano*, cit., str. 228.

<sup>33</sup> F. Cassano, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Bologna, Il Mulino, 1989, str. 93–94.

postal konkretna intencionalnost, živa intencionalnost, odgovornost »v prvi osebi« – ne pa odgovornost, ki jo odlagamo na anonimnost zakona, države ali religije. Samo na ta način se bo subjekt lahko rešil brodoloma post-modernega subjekta – oklepajoč se tujega, ki ga bo dojel kot nekaj globoko svojega, obenem pa lastnega jaza, ki se je že razkril kot možni tujec. Če naj ne ostane zgolj pri čisto formalnih »dobrih namenih«, se razloge za interkulturalnost braniprav v tem le navidezno protislovnem gibanju, v tej eksploziji barikad med območjema »lastnega« in »tujega«. V eminentno teoretično navdahnjenem razmisleku – zaradi tega pa tudi planetarno veljavnem – Gadamer meni, da »bomo kot človeštvo morda preživeli, če se bomo naučili, da ne moremo preprosto izkoriščati naših sredstev oblasti in naših možnosti delovanja; navaditi se moramo na to, da se zaustavimo pred drugim kot drugim, tako pred naravo kot pred kulturami, ki so se razvile pri drugih narodih in v drugih državah; izkusiti moramo drugo in druge kot drugačne od sebe, da bi lahko bili skupaj deležni tega, kar imamo – eden ob drugim«. <sup>34</sup>

346

### 3. Relational voice

Ena od klasičnih definicij pojma kulture sega nazaj do Cicerona: »Kakor javor, ki ne more dajati plodov, če ga ne gojimo, čeprav je plodovit, tako jih tudi duh ne zmore brez nauka.« Cicero temu dodaja: »Cultura autem animi philosophia est.« <sup>35</sup> Privilegirano mesto tvorjenja kulture je po izročilu filozofija kot stremljenje k vedenju. Neskladnosti in aporije tega pojmovanja se pokažejo, ko se vedenje določa po sebi in na sebi, brez atributov, absolutno. Zahteva po absolutnosti filozofskega vedenja prekine njegovo kontaminacijo z drugim vedenjem, prav tako pa tudi z miselnimi izročili, različnimi od filozofskega v ožjem smislu, se pravi od zahodnega racionalističnega izročila, ki se mu bolj preprosto pravi »zahodna metafizika«. Zgodovina novoveške filozofije je bila spisana in doživeta prav na podlagi

<sup>34</sup> H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, str. 33–34.

<sup>35</sup> M. T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, Liber II, 13. O opredelitvi pojma kultura v 20. stol. prim. H. Brackert – F. Wefelmeyer (izd.), *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1990.

te vase sklenjene, nedvomno učinkovite znanstvene logike, ki pa je iz sebe izključila heterogene smernice in izročila. Izhajajoč iz teh posledic se govoriti o multikulturalnosti morda zdi neumestno; zdi pa se mogoče, da v okviru današnjih teoretičnih refleksij ta pojem (in ta cilj) plodno inplantiramo v zahodno filozofijo. Najprej in predvsem tako, da jo prepoznamo kot tako, se pravi kot »zahodno«, različno, a zaradi tega ne že vzvišeno nad drugimi, za posebno, a zaradi tega ne za edinstveno. Interkulturalno gledišče se lahko izkaže kot koristno tudi za notranji razvoj zahodne filozofije, za globlje samorazumevanje, ki bi bilo sposobno dojeti lastno specifiko in jo primerjati s specifiko drugih izročil, še zlasti vzhodnega, ki je prav tako razčlenjena in pisana.

Kar zadeva čar in teoretično trdnost filozofskega monizma, se iskanje težavnega in pogostoma nezadostnega pluralizma lahko sprevrže v teoretični nemir, ki prej ve za nestalnost kot za gotovost. Ne da bi se ukvarjali z genealogijo problema (ali zavesti) mnogosti v zgodovini filozofije, lahko dokažemo, da mnogoterost perspektiv in kultur v filozofiji predstavlja vrednoto predvsem v našem stoletju – po krizi idealistične sistematike, po omajani gotovosti v transcendentalno subjektiviteto, po nezaupanju v edinstvenost miselnega napredka, ki je ostal ukleščen v model binoma filozofija-tehnična znanost. Te razpoke razprejo obzorje za pluralistične hipoteze, po katerih se razvoj misli napaja prav ob heterogenosti. Pred kratkim izdana študija Franza Wimmerja, zgodovinarja filozofije, ki deluje v avstrijskem in srednjeevropskem okolju, z naslovom *Interkulturelle Philosophie* revidira samo zgodovino filozofije in na novo postavi njen cilj, tj. »interkulturalni dialog«, ki prerašča državne, tradicionalne in področne meje. <sup>36</sup>

Wimmer predlaga »etnofilozofijo«, ki se ne omejuje na etnične ali kulturne posameznosti, ampak se širi na množico teh posameznih filozofij. Tudi v tej luči se vpraševanje osredotoča na drugost: s preobraženjem našega pristopa k tej kategoriji lahko filozofija najde nove poti in nazadnje razišče vse svoje

<sup>36</sup> F. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien, Passagen Verlag, 1990, str. 236 isl. Prim. tudi empirično zastavljeno raziskavo Rite Melillo, *Ka-Kanata. Pluralismo filosofico*, Napoli, Pro Press Editrice, 1990, ki se posveča razmerju interakcije med različnimi etničnimi skupinami in filozofjo.

347

možnosti, tako že dane kot prihodnje. Iz tega zornega kota »drugi« niso negativ »našega« modela civilizacije, ampak njegovo dopolnilo, ki uravnaveša našo težnjo k monokulturnosti. Tako kot se lahko težnja po posameznem in njegovem ohranjanju sesede v zaprtost in izolacijo, lahko vzgib univerzalizacije vodi v enostransko sklerozo, ki podcenjuje ali celo zavrača vse, kar se mu ne prilikuje. Univerzalna kultura lahko jamči za notranjo izmenjavo, svobodo in pluralizem; če pa pluralizem postane dogma, tedaj nestrpnost dobi premoč, vsako nesoglasje pa je izničeno. »Univerzalna« filozofija zatorej ne sme prestopiti meja jamčenja drugosti.

348 Med misleci, ki so predstavili predlog »filozofskega pluralizma«, je Michael Landmann. Landmann zagovarja naravno nagnjenost kulture in mišljenja k »pluralnosti«. »Kultura se že rodi kot pluralna; to pa ne pomeni, da pot človeštva ne more biti od neke točke dalje enotna. Da to *zmore*, pa še ne pomeni, da to *mora* biti.«<sup>37</sup> Filozofski pluralizem izhaja iz predpostavke mnogoterosti filozofij znotraj enosti misli. Ker pač ni mogoče zavračati enosti misli, kolikor je ta skupna celotnemu človeštvu – iz razlogov, ki so povezani s tem, da je za nas človeško gledišče nasploh neizogibno (gledišče marsovca bi bilo različno) – je vsekakor mogoče priznati in sprejeti tuje filozofske oblike. Potem ko je filozofija prestala dobo vladavine racionalizma (v vseh njegovih implikacijah) kot edinega vzorca za misel, lahko danes začne koristen dialog z drugimi kulturami. *Kulturpluralismus* se zdi »dejstvo« in nujen pogoj za našo dobo: četudi »danes vsa ljudstva srebajo zahodno civilizacijo«, lahko pač menimo, »da bo v neki daljni prihodnosti veliko civilizacij živelo druga ob drugi.«<sup>38</sup> V tem gnezdi teoretični paradoks, paradoks interkulturalnosti, ki ga Landmann takole oriše: »Zdi se mi, da se stvar lahko izteče tako: civilizacija se mora vedno bolj širiti in v prihodnosti bo menda zavladata enotna svetovna civilizacija; obstoječe kulture pa se nasprotno morejo in morajo ohraniti v svoji pluralnosti.«<sup>39</sup> Odprto ostaja

<sup>37</sup> M. Landmann, *Die Vielheit der Kulturen vor dem Ultimatum*, v: R. Schwarz (izd.), *Menschliche Existenz und moderne Welt*, 2 Bde., Berlin, de Gruyter, 1967, 2. del, str. 545. O Landmannovem filozofskem pluralizmu glej poglavje *Umriss einer pluralistischen Philosophie*, v: M. Landmann, *Pluralität und Antinomie*, München/Basel, Reinhardt, 1963, str. 134–150.

<sup>38</sup> M. Landmann, *Die Vielheit der Kulturen vor dem Ultimatum*, cit., str. 553.

<sup>39</sup> Prav tu, str. 550. O razmerju med kulturo in skupinskim spominom glej J. Assmann – T. Hölscher (izd.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

vprašanje, ali je človeški *ratio* en, enoten in občeveljaven, ali pa rast kulturne mnogoterosti prinaša s seboj pluralnost uma. *Ratio* bi najbrž »lahko nudil prostor za pahljačo svojih variacij – *rationes*«. <sup>40</sup>

Ta rešitev, ki predstavlja simbiozo med enostjo in mnogostjo, najbrž ni radikalna in zahtevi po pluralnosti in njenim potrebam ne ustreza na skrajni način; torej ne odklanja enosti v prid popolne mnogoterosti, ampak – se zdi – povezuje obe izhodišči, tako da ohranja dve središči znotraj elipse; prvo je v obliki enosti razuma ali subjektivne posameznosti, v modusu enovitosti človeškega rodu ali specifičnosti svobode, drugo središče pa je ireduktibilna mnogoterost v obliki *rationes* ali skupnosti subjektov v dimenziji razlik znotraj človeštva oziroma načelne nerazporedljivosti kultur. Da bi podrobneje določili te hipoteze, ki jim sicer grozi, da ostanejo brez podlage in obstanejo na ravni abstrakcije, poskušajmo usmeriti pogled na subjektivno dimenzijo v njeni dvojni obliki realnega individuuma in konkretnega subjekta.

349 V enem izmed klasičnih del teorije o individualni zavesti, v Heglovi *Fenomenologiji duha*, najdemo poskus, da bi individuum vzpostavil samega sebe glede na drugega: samozavedanje vidi gibanje drugega samozavedanja »in zato stori, kar stori, le kolikor tudi drugo stori isto«. Eden in drugi »se prepoznata kot medsebojno prepoznavajoča se«, a v tem zrcaljenju, ki bi ga Hegel nikdar ne mogel pojmovati kot izgubo zavedanja v prid drugosti, zasledimo še očarljivejši zaplet: delovanje ni dvojno le, kolikor se nanaša na sebe in na drugo, »ampak tudi, ker je nerazdružljivo *delovanje* tako *enega* kot *d drugega*«. <sup>41</sup> To medsebojno prepletanje subjekta in drugega pri Heglu ni mišljeno, izhajajoč iz bivanjske in družbene dejanskosti subjektov; nerazdružljivost relacije, ki se zariše v Heglovih besedah, se predstavi – Heglu navkljub, bi smeli reči – kot začetni moment teorije vzajemnosti, ne samo v intersubjektivnem, ampak tudi v interkulturalnem smislu. Pri Kantu še najde-

<sup>40</sup> M. Landmann, *Die Vielheit der Kulturen vor dem Ultimatum*, cit., str. 553. O razmerju med kulturami in razumom glej R. Bodei, *L'unità della ragione nella molteplicità delle culture*, v: *Problemi del socialismo*, št. 3, 1989.

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, it. prev. E. de Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1973, 1. del, str. 154–155.



mo etični opomin, naj drugega jemljemo vselej kot cilj in nikdar kot sredstvo, vselej kot osebo in nikdar kot predmet: tudi ta miselni nastavek pa bi bilo treba popraviti v smeri dejanskega: izhajati je treba iz stvarnosti subjektov in človeških odnosov, njihovega življenja in njihovih potreb.

Kot hipotezo bi torej zastavili nekakšno fenomenologijo vzajemnih relacij, ki bi v raziskovanju konkretne subjektivitete razširila svoje polje perspektiv, dokler se ne bi razrasla v fenomenologijo mnogoterosti. Gibanje relacije nás v svoji primarni strukturi vrne k dinamiki vprašanja in odgovora, izraženih tako v jezikovni kot neverbalni obliki. Če posamezni subjekt zmore prevzeti nase odgovornost, da odgovarja na vprašanje drugega prav toliko, kolikor mu uspe drugega tudi izprašati, tedaj dialog ni le literarna slogovna prvina ali utopija komunikacije, temveč se presadi na že pripravljeno ozemlje in se razčleni prej kot etično početje kot pa performativno delovanje. Pragmatika tako dojetega razloga uide – ali, bolj preprosto, ne pripada – vrstam govora v stavčnem in jezikovnem smislu in se vključuje v območje *modusov relacije*. To pluralno početje, odmev mnogoterosti *rationes*, prinaša s sabo neko racionalnost, ki jo je Waldenfels poimenoval »responzivna«: »red«, ki iz nje izhaja, zajema subjekte, objekte in intersubjektiviteto v asimetrični stavi, ki ni poljubnost ali nasilje, marveč nepredkonstituirana in nenačrtovana interakcija – upravlja jo le nepredvidljiva dinamika vprašanja in odgovora. »Responzivnost« kot »vmesni dogodek« še idealistično izoblikovano Heglovo prepoznavanje delovanja drugega kot lastnega delovanja spremeni v fenomenologijo konkretnega subjekta v njegovih relacijah s konkretnim drugim.<sup>42</sup>

Spraševanje in odgovor tako postaneta simbola za razmerje, ki ni podrejeno pravilom hierarhije, marveč je »razporejeno« po vmesnem prostoru, katerega nasprotno ležeča si pola sta tudi v igri – nekaj prepustita in nekaj dobita, izgubita del jaza in pridobita del drugega. Ta deljeni in nenehno na novo pretreseni red zadobi v razgovoru ali vsaj v tej svoji posebni obliki – v

<sup>42</sup> O pojmu, ki smo ga izpostavili prim. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, str. 46 isl. V okviru fenomenologije glej tudi K. Held, *E. Husserl. Transzendente Phänomenologie: Evidenz und Verantwortung*, v: *Philosophen des XX. Jahrhunderts*, hrsg. von M. Fleischer, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

kateri občutljivost ni omejena na sam sluh, ampak zajema vse čute, ki čutno zmerom znova prevedejo v transcendentalno, v neskončnem spletu prihajanja in odhajanja – neki prostor relacije, neki okraj križišč, v katerem se individualne poti sekajo, prekrivajo, mešajo, zamešajo in enačijo zaradi grmadenja relacij, ne zaradi enakosti identitete ali seštevka negacij, kot se to dogaja v klasični logiki subjektivitete. V tem prostoru je moč razviti Serresovo hipotezo o neki »*philosophie des corps mêlés*« tudi na ravni človeških in družbenih subjektov, ne da bi se omejevali pretežno samo na raziskovanje fizikalno-materialnega vidika sveta. Da bi lahko po tej poti šli naprej, je treba seveda na novo premisliti in spremeniti fenomenološko predpostavko subjekta kot počela; po drugi strani pa se zdi, da načrt intersubjektivnega (ali interkulturnega) zlitja v smislu obvarovanja prostorov »responzivnosti« in heterogene izmenjave pred togostjo tradicionalnih pravil, potrebuje po svoje ekscentrično in paradoksalno utemeljitev, kakršna je fenomenološka.<sup>43</sup>

Prioriteta subjekta, ki jo na prvi pogled razglša Husserlova fenomenologija, je le nekaj prevzem odgovornosti (Lévinasov nauk bo s tem v zvezi vedno aktualen),<sup>44</sup> neki preliminarni, a koreniti prehod preko jaza, da bi prišli do drugega brez nejasnosti ali predsodkov. Enzo Paci je v svojem dnevniku (30. junija 1961) zapisal: »Če se afriški intelektualec razglša za iracionalista ..., se to dogaja, ker mu je evropski človek vsilil določeno pojmovanje razuma, na podlagi katerega mu je usojeno, da se ima za 'primitivca' in človeka brez zgodovine. Črnc je poskusil razumeti, kaj pomeni 'primitivno', in je odkril afriško civilizacijo. Civilizacijo, ki je civilizacija razuma in telesa, ne samo raztelesenega razuma. Civilizacijo, ki je filozofija

<sup>43</sup> »Paradoksalnost« strukture Husserlove fenomenologije je zelo poudarjal Enzo Paci, tako v svojih interpretacijah Husserlove misli kot pri razvijanju lastne relationalistične fenomenologije. Prim. E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, Bompiani, 1973, str. 178 isl. Prim. tudi P. A. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Milano, Bompiani, 1987, ki misli subjektiviteto kot paradoksalni pogoj, v katerem se zbirajo nasprotujoče si napetosti in izkustva. Dovoljujem si tudi, da bralca napotim na svojo razpravo *Il fenomeno dell'intersoggettività*, v: *Democrazia e diritto*, št. 3–4, 1990, str. 39–51.

<sup>44</sup> Prim. E. Levinas, *La traccia dell'altro*, it. prev. F. Ciaramelli, Napoli, Pironti, 1979; *Umanesimo dell'altro uomo*, it. prev. A. Moscato, Genova, Il Melangolo, 1985. Glej tudi F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Bruxelles, OUSIA, 1989.

v tem smislu, da nekaj pomeni ... Belec, ki najde v sebi pravi pomen črnske civilizacije, ponovno odkrije tudi pravi pomen evropske civilizacije. To je 'racionalizem', racionalizem, ki ne popredmeti subjektov in teles, racionalizem pomena. Belčevu nelagodje izhaja iz tega, da je njegovo nerazumevanje črnca nerazumevanje samega sebe kot človeka.«<sup>45</sup>

Da je Husserlova fenomenologija sposobna filozofsko posredovati vprašanje interkulturalnosti, je samo hipoteza, ki pa temelji vsaj na dveh dejstvih. Filozofske implikacije tega problema zaobjemajo oblike politične filozofije, tistega teoretičnega toka, ki je znan kot »praktična filozofija«, kulturne in filozofske antropologije, nazadnje teorije intersubjektivitete. Najbolj obsežno teoretično ureditev vprašanja intersubjektivitete je nakazal prav Husserl, po njem pa tisti, ki pripadajo področju fenomenologije (tako ožje filozofske kot sociološke razsežnosti fenomenologije). Prvo dejstvo ali prvi motiv, ki spravlja v tek fenomenološko obarvano razmišljanje o interkulturalnosti, je Husserlova teza o prvenstvu evropske civilizacije, poseben »evrocentrizem«, ki ga je treba dojeti kot korenit povratak k evropskemu (oziroma grškemu) filozofskemu temelju, usmerjen zoper izgubo smisla zaradi političnih iracionalizmov iz 30. let in njihovega vzora – nacizma. Sklicevanje na evropsko kulturno prvenstvo je treba uokviriti v zgodovinski trenutek, v katerem je bila »kriza« Evrope kriza njenih človeških in kulturnih vrednot: nacistični bes in poveličevanje arijstva kot največji odmik od temelja evropske kulture – to niso razvete iveri grške civilizacije (v kateri je bila razlika med Grki in barbari sicer res živo navzoča), ampak last povsem drugačnega, pokvarjenega modela, v katerem je bila vsaka sled kulture zabrisana z nasiljem, ki je bilo samo sebi namen. Želeti si »evropeizacijo človeštva« torej ne pomeni s kulturnim trinoštvom razrušiti vse druge civilizacije (kot na ravni filozofije to ne pomeni redukcije vseh drugih tradicij na evropski racionalizem), ampak ponovno seči v smisel misli in delovanja – po tistem antičnemu smislu, ki ga je nacistična norost uničila. Husserl umre leta 1938, trdno zavezan svojim antinacističnim načelom in – to ni protislovno – tudi Nemčiji, kjer je hotel ostati do poslednjega dne, saj je zavračal ponudbe, da bi emigriral v ZDA. Husserl torej umre, ne da bi videl

<sup>45</sup> E. Paci, *Diario fenomenologico*, Milano, Bompiani, 1973<sup>2</sup>, str. 120–121.

razvoj zgodovine, ne da bi mogel ponovno premisliti svoj načrt o »evropeizaciji«. Fenomenološki šoli pa je danes do tega, da preuči, kritizira in predela prav tisto enosmernost, za katero je naposled zmanjkalo zgodovinsko opravičilo. Prav kompleksnost te trditve moramo danes preiskati, da ponovno najdemo – izhajajoč iz neke produktivne dvoumnosti – razloge za Evropo v njenih relacijah z drugimi izročili. V okviru preprostega vzorca dialoga, ki smo ga prikazali, je evropska kulturna odgovornost to, da si prilastimo lastne temelje tako, da odgovorimo na klic drugega.<sup>46</sup>

Drugi motiv, od katerega korenitosti je odvisno tudi razmišljanje o prvenstvu Evrope, je pozornost, ki jo je fenomenologija venomer namenjala problemu in modusom intersubjektivitete kot srečanja jaza z drugimi. Izkuštvu drugega se prevaja v subjektivno izkuštvu, utopljeno v bipolarno prožno elipso (multipolarno v primeru mnogoterosti), v kateri se prikažejo predpredikacijske relacije, analogije in razlike telesnosti in intuicije, pogleda in glasu. »Dejstvo« pluralnosti individuumov odraža dejstvo mnogoterosti kulturnih skupin: njihov dialog bi bilo moč misliti prav z ozirom na ta preprosti vzorec. Pogled drugega postane tema izkustva, v katerem se običajna smer izkustva zaobrne ali vsaj obogati. Osrednji nesporazum, ki ni dovoljeval, da bi se vprašanje razmerja med kulturami zastavilo na pravilen način, izhaja »iz iluzije, da smo samo mi gledali drugega«.<sup>47</sup> »Pogled na drugega, ki ignorira pogled drugega«, to je temeljna napaka zahodnega pristopa do tujih kultur, katerih bitnost je bila pogostoma tragično zreducirana na predmet. Kljub osamljenim naporom mislecev, etnologov, besednih umetnikov je ta redukcija bila konstanta kolonizacijskega duha Zahoda. Četudi to ni bil edini duh, ki je poganjal našo civilizacijo, je drugo bilo tako rekoč zreducirano in strukturirano z vidika nas samih, hranjeno v daljavi, negibno in tiho.

<sup>46</sup> Prim. E. Husserl, *Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija*. Glede teme prvenstva Evrope v Husserlovi misli glej K. Held, *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, v: *Phänomenologie im Wiederstreit*, izd. v. Ch. Jamme in O. Pöggeler, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, str. 13–39. Zanimanje fenomenološke šole za to vprašanje izpričuje zasedanje nemškega fenomenološkega društva maja 1991 v Wuppertalu (predsedoval K. Held) na temo *Interkulturalität*.

<sup>47</sup> A. Le Pichon – L. Caronia, *Sguardi venuti da lontano*, cit., str. 29.

Tej popredmetujoči statičnosti lahko postavimo nasproti tisto gibanje, ki ga Cassano imenuje »približevanje«, hoja k drugemu onkraj meja jaza. Ta termin si lasti prastaro in plemenito genealogijo, kolikor ga imamo za sorodnega besedi, ki sama sestavlja 122. Heraklitov fragment: *Agkibasil*, približevanje, zblížanje. Približevanje tvori bistvo relacije, srečanja, katerega neskončna možnost ne ogroža lastnega izida. Ko Heidegger predlaga, naj Heraklitov fragment prevedemo z izrazom *In-die-Nähe-gehen* (iti-v-bližino), hoče s tem pokazati bistvo neobjektivirajočega spoznavanja, ki za nas predstavlja modaliteto postavljanja (in postavljanja v) razmerja do drugosti.<sup>48</sup>

Iti-v-bližino pomeni poslušajoč spregovoriti drugemu v odkrivanju neskončnih možnosti relacije. Antropologinja Ina-Maria Greverus je pred nedavnim predlagala pojem, oziroma bolje, metaforo *relational voice*, glas, katerega izkustvo naj razpre intersubjektivne pregrade. *Relational voice* predstavlja »izkustvo relacijske govornice, ki naj prodre v vsakdanost drugih in pride naproti meni, vprašujočemu, tujcu«.<sup>49</sup> Imeti in uporabljati *relational voice* pomeni zoperstaviti se *invisible voice*, nevidnemu glasu globalne administracije ljudi in stvari, pa tudi *knowing voice*, gnoseološkemu glasu bolj ali manj avtoritarne, a vselej totalizirajoče informacije. Če povežemo relacijski glas z etično razsežnostjo že nakazane »responzivne racionalnosti«, privre na dan pripovedno tkivo intersubjektivitete. To tkivo zadobi tako bolj harmoničen obris, saj se ne omejuje več na goli konceptualni in kategorialni vidik. »Relacijski glas« ne kaže toliko propozicionalne, logične in pojmovne strukture, ampak predvsem – in pri tem je podobnost s fenomenološkim »relacionizmom« Enza Pacija in organicističnim Whiteheadovim nazorom bistvena, in zato bi jo bilo vredno tudi ovrednotiti – sposobnost empatije, intencionalne sile, ki se razlega v smeri drugega; z drugim »komunicirati« tako, da ga razumemo in nas on razume. Da bi opisala moč

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit*, it. prev. A. Fabris, Genova, Il Melangolo, 1983, str. 75–76.

<sup>49</sup> I.-M. Greverus, *Neues Zeitalter oder verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, str. 28. Vprašanje interkulturalnosti je bilo vselej v središču raziskav Ine-Marie Greverusove: omejujem se na to, da citiram razpravo *Kultur-dilemma*, v: *Kultur-Kontakt-Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*, Frankfurt am Main, Johann-Wolfgang-Goethe Universität, 1988, str. 27–48.

in potencialnosti *relational voice*, si je Ina-Maria Greverus izmislila pripovedko: urejeno in obdelovano dvorišče farme Alfa – komune v Oregonu, kjer je bila gost – so naenkrat napadli krti: »Tedaj so se prebivalci odločili, da krtom čimbolj ljubeznivo spregovorijo in jih prosijo, naj se preselijo na drugo, neobdelano polje na robu gozda. Nekega večera je cela komuna sedela na dvorišču in govorila krtom. In glej – odšli so!«<sup>50</sup>

*Iz italijanščine prevedel Jan Bednárík*

<sup>50</sup> I.-M. Greverus, *Neues Zeitalter oder verkehrte Welt*, cit., str. 280.



# POVZETKI

Damir Barbarić

UDK 111 Heidegger **357**

## VERLORENE GEGENWART (DIE ROLLE DES AUGENBLICKS IN »SEIN UND ZEIT«)

Es wird versucht, das Ganze der ekstatischen Einheit ursprünglicher Zeitlichkeit im Hauptwerk Heideggers darzustellen, wie auch ihren inneren Mittelpunkt. Dieser wird grundsätzlich zwiefachen und ambivalenten Erfahrung des *Augenblicks* gefunden, der seinerseits als die immer unentschiedene und stets wandlungsfähige Möglichkeit zum Verfallen bzw. zum Eigentlichsein anzusehen sei. Zum Teil auch gegen die Intention des früheren Heidegger selbst wird dann nach *Herkunft des Verfallens* gefragt und abschließend, gleichsam am Rande des in *Sein und Zeit* offenkundig immer noch vorherrschenden fundamental-ontologischen und transzendentalen Horizonts, auf das diesen Horizont durchbrechende Phänomen der *Freiheit* hingewiesen.

---

---

Pavel Kouba

UDK 1 Heidegger

### DER SINN DER ANWESENHEIT

Eine der bedeutenden Entdeckungen Heideggers im Verhältnis zur vorhergehenden metaphysischen Überlieferung war die Einsicht, daß sich in der klassischen Auffassung des Seins als *ousia* ein Bezug auf die Zeit verbarg, daß das Seinsverstehen – ohne sich darüber im klaren zu sein – sich einer der temporalen Kategorien bediente, diese jedoch verabsolutiert und gleichsam »gegen« die Zeit gestellt hat. Dies geschah nach Heidegger u. a. deshalb, weil der Ausgangspunkt von philosophischen Zeitüberlegungen eine 'nivellierte' Zeiterfahrung war, die nur das Sein *in* der Zeit kennt, das Ganze der ursprünglichen Zeitlichkeit aber nicht bedenkt.

Rainer Thurnher

UDK 1 Heidegger

### 358 DIE KEHRE VOR DER 'KEHRE' – WANDLUNGEN IM PHILOSOPHIEBEGRIFF HEIDEGGERS NACH 'SEIN UND ZEIT'

In meinen Ausführungen geht es um Wandlungen im Philosophiebegriff Heideggers. Schon vor der 'Kehre' ist die Bestimmung der Aufgabe des Denkens nicht einheitlich. Es lassen sich Diskontinuitäten feststellen, von denen sich zeigen läßt, daß sie in einer Zwiespältigkeit von 'Sein und Zeit' bereits angelegt sind. Schon 'Sein und Zeit', so unsere These, hat einen zwitterhaften Charakter.

---

Dietmar Koch

UDK 111 Heidegger

### DER DOPPELDEUTIGE GRUNDSATZ VON »SEIN UND ZEIT« UND DAS 'DASEIN IM MENSCHEN'

In »Sein und Zeit« begegnen wir der Einsicht, daß wir uns »je schon in einem Seinsverständnis bewegen« (SZ 5): Es ist nicht denkbar, daß wir sind und daß kein Verstehen von Seienden in seinem Sein ist. Im Kontext dieser Grundeinsicht steht die Frage nach dem 'Sinn von Sein' als der Frage nach dem Sein selbst, »sofern es in die Verständlichkeit des Dasein hereinsteht« (SZ 152). Diese Frage nach dem Sein ist die nach seinem Wesen, daß heißt nach seiner Weise da zu sein oder – mit dem Terminus Heideggers – nach seiner Wahrheit. Die Antwort von »Sein und Zeit« in der Gestalt der Entfaltung des Zusammenhangs von Sein und Zeitlichkeit ist keine Antwort auf eine Frage, die sich die klassische *metaphysica generalis* oder *specialis* und ihre Weiterentwicklungen im Deutschen Idealismus als eine zentrale, sie selbst konstituierende Problematik stellen.

Heinrich Hüni

UDK 111 Heidegger

### 359 WIE KOMMT DIE PHÄNOMENOLOGIE ZUR GESCHICHTE?

Wie selbstverständlich hat sich für Phänomenologie ihr Name aus der Ursprungssprache der Philosophie hergeleitet und ergeben. Das ist der erste Hinweis. Namen müssen nicht nur gegeben werden, sondern sie müssen von der Andern auch gebraucht werden. Nur in solchem Zusammenhang kann überhaupt von irgend etwas Rede sein, und kann irgend etwas gar zu sich selbst finden. Insofern kommt die Frage: Wie kommt die Phänomenologie zur Geschichte? zu spät. Was immer die Phänomenologie sein mag, das kann sie nur in einer Geschichte sein. Aber diese allgemeine Einsicht nimmt noch keine Rücksicht auf das besondere der Phänomenologie.

---

---

Ivan Urbančič

UDK 1 Heidegger

### INTERPRETIEREN UND/ODER DENKEN

Die Heidegger-Forschung und Auslegung ist weit und breit hoch etwickelt; der Stand der Forschung unter den Kennern ist vorbildlich. Aber es scheint mir, daß bei solchem gelehrtem Interpretieren des Denkens Heideggers etwas doch nicht stimmt. Bedenken äußern sich, eine Frage wird wach. Es drängt sich die Frage auf, ob solches gelehrte Kennen und methodisch strenge Forschen und Interpretieren dieses Denkens selbst auch schon dasjenige neue und andere Denken ist, um welches es Heidegger in seinem Durchbruch eigentlich geht.

Dimitri Ginev

UDK 165.1

### ZU EINER ERWEITERUNG DER EXISTENZIAL-ONTOLOGISCHEN INTERPRETATION DER WISSENSCHAFT

360

Die folgenden Ausführungen zerfallen in drei Teile. Der erste bringt eine kritische Rekonstruktion Heideggers existenzialer Interpretation der Wissenschaft mit besonderer Betonung der Rolle der Vielfalt von epistemischen Wissenschaftstypen. Der zweite enthält den Versuch einer erweiternden Reformulierung dieser Interpretation aus der Perspektive einer »Auflockerung der ontologischen Differenz.« Der dritte Teil ist eine kritische Prüfung der Möglichkeit, die erweiterte existenzial-ontologische Interpretation der Wissenschaft mit dem Prozeß der postmetaphysischen Verwindung der Metaphysik zu verknüpfen.

---

Dean Komel

UDK 165.1

### ZUM BEGRIFF DER PHILOSOPHISCHEN HERMENEUTIK

Das hermeneutische Problem entstammt der Krisis der menschlichen Selbsterfahrung. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts warf diese Krisis ihren Schatten auf alle Geisteswissenschaften und hat sie schließlich auch beschattet. In der Zeit der Jahrhundertwende versuchte Wilhelm Dilthey, der Begründer der Hermeneutik als der Methode der Geisteswissenschaften, sie aus dieser Verfinsterung herauszuziehen. Martin Heidegger und Hans Georg Gadamer, die verschieden die wesentlichen Anregungen Dilthey aufgenommen haben, gelang es die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik in der Gegenwartsphilosophie aufzuzeigen. Sie erkannten die Krisis der Geisteswissenschaften als die Krisis der Tradition überhaupt. Das hermeneutische Problem als solches betrifft nicht nur die philosophische Hermeneutik, sondern die ganze Philosophie der Gegenwart. Dabei kann es sich entweder um die Frage der Bedingungsmöglichkeiten der Interpretation oder um die Ideologiekritik oder auch um das Entdecken der Strukturen, bzw. um die Analyse der Sprachakten handeln. Die Hermeneutik kann sich bei der Konfrontation mit der Krisis dieser menschlichen Erfahrung auf ihre eigene vorphilosophische Tradition stützen.

361

Der hermeneutische Entwurf der Philosophie beschränkt sich dabei nicht nur auf die Herausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit einer Interpretation. Es ereignet sich nämlich eine Erfahrung, die nicht der Macht der Interpretation untersteht. Unter der Macht der Interpretation befindet sich nur die Erfahrung, die schon in die Erfahrung übergegangen ist. Die Hermeneutik hat demzufolge in erster Linie mit dem Übersetzen der Erfahrung und erst nachträglich mit der Erfahrung der schon übersetzten Erfahrung zu tun. Darin bietet sich auch ein anderer Zugang zur Behandlung des hermeneutischen Problems wie es sich in der Krisis des Begriffs der Tradition zeigt.

---

---

Jan Bednarik

**L'IMMAGINE DEL MONDO NELLA FILOSOFIA DI ENZO PACI**

Il saggio rappresenta un tentativo di leggere alcune tappe della fenomenologia di Paci, specialmente quelle relative all'esperienza del relazionismo, attraverso un'interrogazione mirante a mettere in luce l'immagine del mondo che emerge dalla riflessione paciana sulla soggettività. Se il mondo non è la somma dei fatti esistenziali, ma piuttosto l'implicazione dei fatti con il loro trascendersi verso un orizzonte mondiale, l'esperienza del mondo e degli altri costituisce parte integrante della soggettività e della sua più intima temporalità. D'altra parte, la dialettica della soggettività come punto d'incontro tra il determinato ed il possibile rivela l'incompletezza del mondo. La possibilità della fenomenologia diventa allora ricerca dell'equilibrio tra la soggettività ed il mondo, tra *Leib* e *Welterfahrung*.

**362** Renato Cristin

**SENTIERI INCROCIATI.  
PER UNA FENOMENOLOGIA DELL'INTERCULTURALITÀ**

Alla staticità oggettivante che caratterizza la riduzione dell'estraneo secondo il punto di vista del sé, costante dello spirito colonizzatore dell'occidente, possiamo contrapporre quella parola che, da sola, costituisce il frammento 122 di Eraclito: *anchibasie*, avvicinarsi, approssimarsi. L'accostarsi costituisce l'essenza della relazione, dell'incontro la cui possibilità illimitata non pregiudica l'esito. Quando Heidegger propone di tradurre il frammento eracliteo con l'espressione *In-die-Nähe-gehen*, vuole indicare l'essenza del conoscere non oggettivante, che per noi rappresenta una modalità del porre (e del porsi) in relazione con l'alterità. Al di là di ciò, andare-nella-prossimità significa esperire l'incrocio dei sentieri, parlare all'altro ascoltandolo, scoprendo infinite possibilità di relazione.

---