

SMISEL ODNOSA MED IDEJO EVROPE IN FENOMENOLOGIJO

I. Predgovor

185

Ta odnos lahko obravnavamo iz dveh pogledov: prvič, na osnovi vidnega po "oddaljitvi praktičnih navad inteligibilnosti, ko preko vedno primernejše praznine" fenomenologija "ni več predmet, ampak že moč vizije"¹: se pravi, ko uporabljamo fenomenološki prijem. Drugič na podlagi opaznega v obravnavi same fenomenologije v zgodovini kulture, to je v obravnavi fenomenologije kot *zgodovinskega fenomena* med ostalimi. Znotraj fenomenološkega pogleda na svet je namreč ideji Evrope skorajda usojeno, da se ne pojavlja nikoli kot taka, na isti način kot bi se pač ne mogli pojaviti delavsko gibanje, francoska revolucija, tretji rajh, katarska herezija, Atanazijev simbol ali ugrabitev Sabink, še manj pa revolucija nebesnih teles, gravitacijska sila ali Big Bang. Samo če jo obravnavamo "iz zunanosti", v socialni komunikaciji historičnega sveta, lahko "operacija" fenomenologije sodi v sobesedilo signifikativnosti univerzuma-sveta "Welt-Geschichte"; s tega gledišča pa bo razumevanje njenega smisla predstavljalo isto stopnjo težavnosti kot ostala dejstva, ki v to signifikativnost spadajo in ki so tudi odvisna od razumevanja te signifikativnosti.

Tako pridobimo dva metodološko ločena reda preudarkov. Serija idej nam daje dejstva, kot da jih vidimo iz notranjosti, serija dejstev pa nam daje ideje, kot da jih vidimo iz zunanosti. Ker dejstvo ne razlaga dejstva, velja, da ju bo moralo razložiti nekaj drugega. S strogim sklepanjem lahko ugotovimo, da nam niti *fenomenologija* kot historično dejstvo *ne more* ničesar povedati o kulturnem fenomenu, ki mu pravimo "ideja Evrope". Nasprotno: to, kar je dejansko in nujno (in ne zavestno in iz izbire) naše stališče do globalnega položaja sveta, nam bo povedalo, kaj je Evropa in – v tem kontekstu – kaj je fenomenologija. Povsem neutemeljena bi bila zahteva, naj nam fenomenologija *pove* to, kar smo mi povedali *o njej*.

Da bi se ta pojasnitev ne zdela odvečna, bom poudaril, da fenomenologije kljub njenemu nazivu "stroga znanost" ne moremo presojati na isti način kot matematiko ali biologijo. Matematika in biologija namreč "gradita" svoja predmeta brez povezav z zgodovinskim kontekstom in sta tako rekoč brez "zavesti" ter zato tudi brez zavesti o lastni historičnosti. "Historični" sta kajpak edino v svoji kulturni genezi, se pravi *za druge* ali, bolje, *v drugem*. Fenomenologija tudi "uradno" ne sodi v zgodovino znanosti, temveč v zgodovino filozofije in kulture: za predmet ima človeka samega. Ker se nam torej predstavlja kot edina *veda*, ki govori o sebi tudi, ko govori o vsem drugem, je fenomenologija bistveno "refleksivna" veda.

Ob vsem tem pa obstoja njen metodološki pristop (in v tem lahko zasledimo podobnost z eksperimentalno fiziko) v jasno nakazanem "umetnem" postopku pri obravnavi raziskovanega predmeta. V fenomenologiji celo "predmet" ni *proizveden* kot v operativnih vedah in v tako imenovanem "znanstvenem raziskovanju", saj se razreši v neko obliko askeze, posta, v neko zaobljubo uboštva do obstoječega védenja, do njegovih regij in njegovih prostranih in bogatih "svetov". To, kar fenomenologija pravzaprav "proizvaja", je neko pomanjkanje smisla, tabula rasa, puščava, ki kliče in posluša ter se pripravlja, da sprejme "stvar samo" – dejstvo, videno iz notranjosti. Sedaj ni več dvoma: ko govori o "stvari sami", Husserl s tem ne pojmuje kakega predmeta ali dejstva med ostalimi.

Stvar sama je prej skrivnost človeka, ki se predstavlja kot fenomen ali bistvo, to je kot telo in kri (leibhaft). Bistvena paradoksalnost fenomenologije torej!

Z ozirom na ideal znanstvenosti Husserl te paradoksalnosti ne dojema kot hibo, ampak kot pozitivno lastnost. Husserl je nosilec bistveno "klasičnega" pojmovanja znanosti (mathesis universalis): znanost mora biti čista, apriorna, intuitivna, univerzalna, nujna, ustanovitvena. Hkrati je njegovo pojmovanje tudi bistveno "moderno": znanost je "empirična", saj nam nudi podatke in pozitivno znanje naravnost iz neposredne in žive izkušnje, obenem pa je nevtralna, metodična, umetna, kumulativna.

Husserlov model se opira na antično "motrenje idej" in na "teoretično življenje"; prav gotovo pa se navdihuje tudi pri evropski eksperimentalni matematiki in fiziki, ki sta se porodili kot orodje, zaupano "virtù" evropskega (Leonardovega, Machiavellijevega in Galilejevega) človeka. To je tako orodje, ki naredi ljudi enake v nalogi grajenja skupnega sveta ali skupne točke vseh mogočih lokalnih svetov – in jih ne predaja niti materinski sreči lastnega plemena niti ločenim "življenjem", utelešenim v suženjstvu antičnih družb ali v rasizmu "arijskega" korporativizma indijskih, špartanskih, fevdalnih in fašističnih kast. Sanje o "Newtonu humanističnih ved" so tudi sanje fenomenologije.

A *ti* in ravno *ti* pa sta tudi evropski vedi, ki ju sam Husserl kritizira (prim. njegovo mnenje o Galileju ²), ki jima pripisuje utrujenost in padec intencionalnosti pred univerzalno nalogo novega človeštva in "absolutnega uma". In čeravno išče Husserl zares univerzalno verzijo znanosti prav iz ozira na ti vedi, jima obenem priznava za lastno prav *to* nalogo: v želji po novi philosophia perennis jima očita, da sta izdali ideal stroge znanosti.

Ker pa ni mogoče eksperimentirati s človekom in nad človekom (četudi le z namenom, da ugotovimo če je le-ta prav "človek sam"), kot sta ugotovila tudi David Hume in August Comte, nas Husserl vabi, da

izpeljemo (kot Pasteur) ta preizkus nad samimi seboj in da spremeni-
mo v umetno ravnanje vse tiste velike "preizkuse" človeka nad
človekom, ki jih poznamo kot doživljaje, kot resnične pustolovščine
vere in razuma ter imaginarne labirinte mitov (Saturnov vek, jama
uklenjenega, raj nedolžnega, zavesten in metodičen Orfejev spust v
Podzemlje, Odisej, Enej, Jezus, Dante in Faust v temačni *tesnobi*
(Enge, Angst) pekla in njihov prihod v svetlobno *glorijo* življenja in
resnice), ali vse tiste preizkuse, ki jih življenje samo in zgodovina
zares izpeljeta nad človekom v velikem in majhnem ritmu budnosti in
spanja, rojstva in smrti, začetka in konca, otroštva in starosti, civilizaci-
je in barbarstva, miru in vojne, ohranitve in revolucije, vere in razode-
tja, ljubezni in sovraštva. Fenomenologija spreminja te "provokacije
smrti" v (teoretsko) prenosno tehnično sredstvo, zaupano profesio-
nalni zavesti, ki meji že na versko poklicanost.

188 To dimenzijo laične empiričnosti, ki Husserla približuje Diltheyu,
imam za veliko moč in "modernost" fenomenologije v Husserlovi
inačici. Z njo postane fenomenologija najbolj primerna filozofija v
družbi anglosaškega tipa, trdni v vsebinah in idejah, lahki v strukturi
in organizaciji, tradicionalistični, a obenem osnovani bolj na svobodni
individualnosti in enakosti pravic kot na privilegijih in na raznoraznih
pokroviteljstvih sindikalizma, solidarizma ali korporativizma, ki jih
najdemo v tehno-birokratski jakobinski državi, v Gentilejevi etični
državi, v leninistični "ljudski demokraciji" ali še v reakcionarnih in
zaščitenih demokracijah, kot je švičarska (ali post-avstroogrška, ki se
pravkar zarisuje na Balkanu).

Po drugi strani pa izpostavlja analiza Husserlovih pojmov fenomena in
bistva, konkretnosti in abstraktnosti, celote in dela, same "eksem-
plarnosti" bistvogledja ter "tehnične" problematike fenomenoloških
tematizacij in redukcij tudi mistično idejo "individuuma", kakršno bi
lahko zasledili pri Böhmeju ali Novalisu, pri poznem Fichteju ali
Schleiermacherju. To idejo potrjujejo Husserlovi "etično-rodoljubni"
pozivi (ki so sicer v medvojnem času lastni celotnemu nemškemu
akademskega razredu³ na plotinsko-avguštinsko pojmovanje

človekove notranjosti in na domnevno globoke oziroma "metafizične" izvire osebnosti in države.

Obenem bi bilo treba poglobiti povezavo med dvema sicer ekstremnima in zelo oddaljenima pozicijama, ki sta hkrati prisotni v Husserlovem raziskovanju, in sicer povezavo med ejdetsko tehniko tematizacij in ekstra-epohalnim položajem tistega posamičnega, ki se v *epoché* vselej pojavlja kot *apeíron*. Kako bi lahko zagovarjali, da je fenomenološki eidos nesamostojen del individuuma, ki ga ne pojmuje kot *átomos*, ampak kot *pléroma* (Füllung)? Kako naj utemeljimo to, da tak individuum tudi *dejansko obstaja* v zgodovini? Prisiljeni bi bili, da poneverimo sam pojem "*historične eksistence*" (kot je pravzaprav poskusil Heidegger, sprva celo v sklopu fenomenološke enciklopedije Husserlove šole) in da obenem predpostavljamo obstoj neke "Höhere Geschichte", neke resnične zgodovine oziroma neke zgodovine resnice (kot so pač mislili Avguštín, Fr. Schlegel, Hegel in spet Heidegger) in da se nadalje povprašamo, če je ta domnevno višja zgodovina, ki že itak sama na sebi ni naravna, vsaj "historično-eksistenencialna" ali če morda že sodi v kak tretji rod.

189

S tem se znajdemo v srcu problema "ontološke diference", ki se pri Husserlu prevede v bolj "laičen" in "metodološko nastrojen" problem "Einström-a" in veljavnosti odnosa med fenomenološko in naravno držo, med gledanjem "iz notranjosti" in gledanjem "iz zunanosti". Da iz notranjosti neke "naturalizirane zgodovine" "domnevamo" ali "ugotavljamo" obstoj "resnične zgodovine", je razvidno protislovna zahteva, ki "kehrt sich um". Po Husserlovem mnenju jo je prej treba podvreči asketskemu "očiščevanju" oziroma znanstveno-eksperimentalni "pripravi", ki jo narekuje *epoché*. Če pa bi to pomenilo, da je ejdetska vizija dejansko neizrekljiva, bi iz tega sledilo, da je znotraj-svetska izkušnja samo slepa Parmenidova blodnja smrtnih in nevednih dvoglavcev. Kakor pa mora obstajati luč (ali vsaj odsev luči) resnice tudi v najgloblji jami, tako mora obstajati tudi možnost, da *na nek način vendarle* spregovorimo o najbolj sončni resnici tudi slepcem in naglušnim. V nasprotnem primeru bi bili postavljeni pred tisto

Kantovo ločevanje med praznimi pojmi in slepimi intuicijami, ki ga zavračata tako Dilthey kot Husserl (še prej pa idealisti in Nietzsche), ko kreneta na svojo pot. Stava, na osnovi katere izvršuje fenomenologija svojo moderno "virtù", je obstoj univerzalne povezave in možnosti strogega razločevanja. A to je stava, ki je po svoje tudi zelo "angleška", saj predpostavlja samo "značilno induktivnost". Ta predstavlja po Husserlovem mnenju bistveno potezo Galilejevega ideala matematizacije "narave" v obliki neskončno preverljive postavitve hipotez, ki pa venomer ostajajo hipoteze.

190 *Epoché* je namreč dejanje svobode. Mali človek ("kitajski" človek polmraka malomeščanskih sob, človek čaja, privacy in komforta, ki se ob svojih sprehodih en plein air razstopi v slepeči in trepetajoči Rénoirovi luči), človek, ki se na vrhuncu belle époque poslužuje fenomenološke epoché, tvega, da ga mistična *communio sanctorum* etnično integralne družbe vsrka le tedaj, ko izgubi svobodo, da jo prosto uporablja. Za to je več razlogov. Lahko mu gluhe in izrabljene besede ne dopustijo, da bi videl resnico. Lahko ga davi slepeča vizija, zaveznica sleposti ostalih. Lahko ga neliberalnemu državljanstvu zapisana *Gesellschaft* zasleduje, dokler ga ne zadavi. Lahko pa sam pozabi na stavo in ne verjame več, da sta *organicizem in fundamentalistični integralizem Gemeinschaft-a* samo ideji, ki ju lahko "vidimo" edinole v epoché in ki sta od epoché pravzaprav odvisni, temveč ugleda v njih neko metafizično realnost ali pravno določen status: torej tako realnost, ki ni odvisna od njega in ki ga pravzaprav od vedno zaoklepa. Pri Heideggru je to drugo pojmovanje individuuma kot konkretne totalnosti jasno zapisano v določilih avtentičnosti/neavtentičnosti (in to toliko bolj, kolikor Heidegger sam poudarja "zgolj" ontološko naravo teh determinacij!). V njegovem delu prejmejo glas in izkušnja smrti (*Sein zum Tode*) ter poti svobode strožji obraz teologije zgodovine in skupne usode.

Da zaključimo: fenomenologija (v Husserlovi verziji) že od začetka izključuje vsak kompromis s signifikativnostjo zgodovinske prakse, ne izključuje pa možnosti, da pridemo do neke "indirektne uni-

verzalne povezave" in jo zagovarjamo. Prav v perspektivi te metodične poti (in ne v *Heideggrovem smislu* nujne Herrlichkeit začetka) je Husserl na smrtni postelji menil, da je postavil zgolj "majhen začetek". Sam incipit fenomenologije je osnovan na svobodi in vključuje to, da zgodovinska signifikativnost ni nujna, da nič ni zajamčeno, da je vse (še vedno) mogoče, da uporaba *epoché* ni dejanje tragične blažnosti, ki opeva lasten polom pred *anánke*. Husserl se nagiblje k optimizmu svobode tudi v *Krizi*, ko govori o neskončnem procesu, ki vodi "od skritega do razodetega uma". Po drugi strani lahko zasledimo v Husserlovi metodi tako progresivnost, ki je osnovana na apriornem značaju ne le form (kot pri Kantu), temveč tudi vsebin. Tudi ta *povezanost* in ta *stik* med neodvisno platjo dejanskega, ki jo je moč ujeti v *Wesensschau*, in neulovljivo totalnostjo naravnega prijema ter apriornim značajem materialne intuicije, spominjata na povezavo med *höchste formale Kategorie des Lebens selbst* in *letzte materiale Kategorie des Zeitlichkeit*, ki izvira iz zadnjih Diltheyevih raziskav. V tej povezanosti in v tem stiku lahko *mutatis mutandis* ugledamo konstitutivno napetost Leibnizovega tendenčnega nasprotja med *vérité de fait* in *vérité de raison*, oziroma to, kar je Josiah Royce pripisal ideji kot avtorefleksiji prakse in vzajemne vključenosti dela in celote. To je "monadološki" sklop neoplatonsko-renesančenga izvora, prisoten pri Leibnizu in Vicu, ter pri nekaterih italijanskih filozofih dvajsetega stoletja, kot sta Martinetti in Carabellese.

Husserlov "immer wieder" je "empirična", "metodološka" in "virtuozna" oblika prevoda hermenevitičnega kroga. V tem lahko spet zasledimo razliko glede na "bloss formales Anzeichen" Heideggrovega kova, osnovanega na pravcatem metodičnem horismosu, ki v *Biti in času* radikalno razmeji fenomenologijo iz poglavja o eksistencialni analitiki od pojmovno obremenjene časnosti v poglavju o "transzendente Interpretation".

II. Dve strani gore

Ker nihče od naših dobrih fenomenologov še ni prišel do naziva "Newton humanističnih ved" in do postavitve nove philosophiae perennis in ker je kajpak še vedno daleč tudi naloga, da "privedemo skriti um do samorazumevanja"⁴, lahko krenemo edino s teh *dveh strani gore* (iz fenomenološkega pogleda in iz zgodovine fenomenologije) in kopljemo dva različna rova "v upanju", da se bosta navsezadnje na središču srečala. To pa je problem plovbe, zaupane le posredno uporabnim orodjem, kot sta kompas in sekstant, poleg tega pa tudi kultu diference in take oddaljenosti, ki rada goji "zvezdna prijateljstva" (Sternenfreundschaften). Podobo dveh strani gore zasledimo v pismu, ki ga je Husserl leta 1911 naslovil na Diltheya, da bi izrazil svoje stališče do kolega, ki ga je popraševal po pojasnitvi kritik iz leta poprej.⁵ Husserl je to stališče zavzel tudi do drugih mislecev, ki jih je prav tako kot Diltheya zelo visoko cenil: do Nartopa, Heidegggra, Hartmanna ali Schelerja (ki ga je v pismu Romanu Ingardnu označil za predstavnika "antipodov" lastne fenomenologije) in do tistega Fichteja, čigar razmišljanja je navsezadnje leta 1917/18 tudi priporočal vojakom na fronti.

192

Dejansko ne moremo verjeti, da bi se to srečanje kdaj dogodilo v smislu definitivnega sovpadanja, lahko pa trdimo, da se vsekakor "odvija" prav vsak dan, čeprav to *ni* povsem pravo srečanje (tako, ki bi nastalo po nujnosti zaradi izpeljave poti preko nasprotno ležečih si rovov). Rekel bi, da je to srečanje pravzaprav *trk* (Husserl sam je leta 1917 v pismu Ingardnu citiral nekega klasičnega pesnika: "Vendar močno na zemlji trkajo stvari"). Fenomenologija je, kot mnogi evropski izumi (med katere prištevamo nogomet), veda o trku in izmiku, o kreativnem, velikodušnem, radodarnem, optimističnem in (ponavljam) "laičnem" pristopu pri upravljanju in obvladovanju nestabilnega ravnotežja: je način, da se od tega ravnotežja tudi "poslovimo" z dobičkom in da tudi druge *povabimo k podobnemu podvigu* (na tej točki bi bilo pomembno razviti poleg poetičnih tudi vse pedagoške implikacije Husserlove fenomenologije, ki so res velike!). Husserl

torej izdelata tisto "nemško inačico angleškega empirizma", ki jo je Dilthey utemeljil pri "kritičnem" povzemanju Kanta in si jo zaželel.⁶

Pred težkimi pojmovnimi institucijami izročila in že konstituirane moči Husserl cilja na bistvo in se spretno in s čudovito laevisitas izogiba njihove grozeče in izsiljevalne vztrajnosti. Temačnejši, bolj črnogled značaj, ki bi se, vešč novoveške moči pojmovne birokracije, želel z njo vsemu navkljub pokončno kosati in jo prekositi v nekakšnem smrt-nem boju, boju do zadnje kaplje krvi v zaprtem krogu arene (in v tem smislu, *Verfallend an die Welt!*) - takšen značaj bi ne govoril o "nestabilnem ravnotežju", pač pa o "hermenevtičnem krogu", ki ga je treba upravljati. Njegov način "uprave" bi bil samo način, da "je v njem": to je pravzaprav "mitzumachen", torej, v skrajnem primeru, neka "rialcistično" izpeljana⁷ preboletje (*Verwindung*) in pripravljenost (*Bereitschaft*) druge misli, morda celo drugega življenja. *Ista stava, anders gewendet.*

Sedaj pa vzemimo, da je fenomenologija na filozofskem področju najodličnejši nemški izum stoletja. Vzemimo tudi, da je sama struktura Evrope, kakršno sta ugledala Fichte in Novalis ("res publica christiana" ali "Völkerrepublik" neodvisnih držav, od katerih je sicer vsaka stremela po "univerzalni monarhiji", čeprav je med njimi vladalo trajno stanje Gleichgewicht-a), doživela kot protagoniste od srednjega veka do francoske revolucije vse nemške narode samo *znotraj* politično-idealne sfere, ki ji bomo rekli "cesarstvo". Čeprav ne substancializiramo "nemškega duha" in mislimo, da je Husserlova anagrafska pripadnost družini moravskih judovskih trgovcev "izoblikovala" filozofski duh totocoelo tuj nemškemu duhu, in ne da bi po drugi strani želeli preveč poudarjati izredne zasluge razuma *ter* ljubezni, ki so jo osebnosti ter skupine judovskega porekla imeli pri pomlajevanju moderne Nemčije, je povsem smiselno, da predpostavimo neko solidarnost med nemškim svetom in fenomenologijo, ki *ni* povsem *naključna*. Brež živega soglasja v Nemčiji in izven nje, bi si bilo povsem nemogoče razložiti sam uspeh in ekspanzijo te filozofske struje v Evropi in v evropsko obarvanem svetu.

III. Kaj nam pokaže fenomenologija

Uporaba fenomenološke metode nam lahko pokaže nekaj tankomiselnjega in bistvenejšega od tega, kar vidimo, ko presojava fenomenologijo iz zunanosti in v okviru evropske kulture: fenomenologija namreč pretresa absolutni smisel biti (to kar je nemški idealizem imenoval "absolutno vedenje", ki se je osnovalo in počiva v sebi in zase) v razmerju z zasnovanjem jaza in sveta (ki ga nemški idealizem obravnava pod naslovom "fenomenologija zavesti" kot historični razvoj odnosa subjekt-objekt).

V prvem vidiku, se pravi glede na smisel biti, je prisotno pristno filozofsko ali onto-hermenevtično prizadevanje fenomenologije; v drugem, oziroma v postavitvi sveta in jaza, je prisoten njen znanstven, opisen, ejdetičen proizvod, nanašajoč se na zgodovino in psihologijo. V tem smislu je E. Fink označil Husserlovo fenomenologijo za poskus analitične razrešitve velikih miselnih sistemov nemškega idealizma. A pozor: nič ni bolj "spekulativnega" od Husserlove intencionalne analize, kajti ta predstavlja samó "laizacijo" tradicionalne teoretične prakse, ki ni ločena od življenja in prakse nasploh, kot pravilno meni Heidegger, opirajoč se na Grke, ampak je, kot moment ali nesamostojen del prakse same, tudi die höchste Praxis.

Za fenomenološko raziskovanje je značilna pozornost do *smisla* biti sploh. Ves napor fenomenologije poteka v znaku suspenzije biti in nebiti sveta: ukvarjajoč se predvsem z vedenjem v znanostih, ga fenomenologija zopet privede k smiselnim osnovam, k bistvenim, objektivnim in nujnim resnicam, ki predpostavljajo različne miselne zaklade. Najbolj *prvinsko-znanstvena* poteza fenomenologije je priklíc absoluta v odnosu s subjektivnostjo (v prvi vrsti s tisto formalno egološko polarnostjo), ki ji je Heidegger rekel *vselejmojost*, saj ta priklíc vključuje faktično subjektivnost tistega, ki se vprašuje, ki se približuje do absolutnega védenja znanosti, ali pa se pred njim kritično zadrži. To velja tudi v primeru, da je subjektivnost sama po svoje predmet konstitutivne "genetske" analize, ki se sklicuje na pasivno sintezo

in na problem časa (to je globlja in stvarnejša raven egološke polarnosti, ki jo je Heidegger poimenoval vrženost). S tem v zvezi lahko trdimo, da Husserl predvideva dokončno in prvobitno redukcijo do zadnjega dejstvujočega pra-jaza (zagotovo proti Merleau-Pontyjevi blagovolitvi), ki nas spravi do immer wieder v uporabi *epoché*. Ta "subjektivnost" ali "transcendentalna intersubjektivnost" je negativni absolut, o katerem pa se klasično sprašujemo (na primer v Platonovem *Sofistu* in *Parmenidu*), če "na kak način je"⁸ in kaj sploh je. Jasno je, da tudi če *mé ón* ("subjektivnost") na nek način ni, bistveno vprašanje fenomenologije kot *scientiae primae* vsekakor že premakne in zopet postavi v igro problem smisla biti sploh ter ga ponovno sproži in pomnoži.

Vzajemno velja, da je postavitev *vprašanja* o *smislu* biti drugače vpljave *mé ón* v bivanje, čemur bi Parmenid nedvomno nasprotoval. Posledic ni mogoče izračunati. Najprej se zdi samoumevno, da ena stvar izključuje drugo: če je védenje – in to vemo – ni ljubezni do védenja (ali filozofije) in ni še védenja, da ne vemo (ni skepse). Če pa védenja ni ali védenje ni to, kar vemo, tudi ljubezen do védenja ne ve kam naj grene, in kritika védenja sploh nima predmeta. Ta *odnos* zaživi torej v protislovju, po katerem je to, kar je objektivno, tudi nujno, bistveno in – *je*, isto pa mora tudi *biti* in biti prav tako za nekoga, ki je po svoje subjektiven, kavzalen (*urzufällig*), faktičen in – *ni*. Če pa povežemo tisti *tí esti?*, z vprašanjem *tís esti?* postavimo problem novega *tí esti?*, ki naj vključuje oba. V tem se po svoji strani izraža problem same predhodne postavitve problema, ki drži v šahu filozofski jezik: če se znebimo arhaične in sakralne negibnosti filozofske povedi, če ovržemo dialektično razrešitev zgodovinskega razvoja resnice kot substance in subjekta, nam ostaja le regresiven transcendentarno-fenomenološki postopek, ki ga lahko izpeljemo samo v analitično pojasnjevalnih terminih.

Kot pravilno ugotavlja Heidegger, ko govori o "veličini začetka" (glej npr. *Uvod v Metafiziko*), tako tudi za Husserlovo fenomenologijo velja, da je "prvo vprašanje" fenomenologije postavljeno v svet kot

tako in da obenem determinira samo fenomenologijo: vseh ostalih in kasnejših vprašanj ne moremo postaviti zunaj njegovega obsega. To vprašanje obstoji v prekinitvi ti. Weltthesis, oziroma teze biti (bivanja, eksistence), ki po Husserlovem mnenju zajema tako bivanje in nebit kot dvom o biti ali nebiti. Husserlova *epoché* prekine torej:

1.) Parmenidovo tezo *hos éstin*, po kateri *ésti gár eînai, medén d' ouk éstin*, ki jo Parmenid hkrati pojmuje kot *hodós dízésios* in kot zelo polemično tezo (*polýderis élenchos*) in sicer zato, ker le-ta spodbija veljavnost

2.) nasprotne teze *eînai mé éonta* in

3.) srednje poti, sadu tiste *amechaníe* dvoumnosti splošnega čuta vseh *brotoč díkranoi, eidótes oudén* (Diels-Kranz, Fr.6,7-8).

196

Cilj te prekinitve postavljanja sveta, ki vključuje *epoché* (nasprotno pa nas Parmenid, fr. 4-8 nagovarja, naj mnogo preišljujemo) je, da jo preoblikujemo v *smisel bivanja* (biti, eksistence) sveta samega. Husserl sam govori o univerzalni *epoché*, ki se nanaša na celoto bivanja in zato na smisel *biti* sploh. Iz tega, kljub Heideggrovim ugovorom, češ da sta pri Husserlu⁹ dva bistvena izpusta, izhaja bistvena ontoterminološka poteza Husserlove fenomenologije. Iz katerega razloga naj bi se čudili, če pogled na svet po Schopenhauerjevo vodi k "čistemu spoznavajočemu subjektu"?

Vsaka reduktivna tematizacija znotraj *epoché* (np. tematizacija, ki ločuje transcendentalno komponento življenjskega sveta bo nepogrešljivo izpadla kot nesamostojna plat ti. transcendentalno-fenomenološke zavesti. To pomeni, da je problem smisla biti nasploh *lahko* in *mora* biti obravnavan v specifičnosti tem in problemov ter zaživeti in delovati v vsaki izkušnji. V bistveno intuitivno ejdetskih značilnostih Husserlovega fenomenološkega raziskovanja (ki ni pojmovno-konstruktivno) je vidno, da to sicer predpostavlja začetne in stalne težave pri pojmovni in terminološki formulaciji. Ta značilnost

spravi ejdetsko-fenomenološki prijem, če se tako izrazimo, v klešče spekulativne povedi, ne da bi ostal paraliziran ali da bi ga klešče strle. Husserl se ukvarja s problemom jezika *na začetku* svojega raziskovanja. Ta izbira se odraža v geslu "k stvarjem samim!". Povedano je že bilo, da se Husserl ni nikoli ukvarjal s problemom jezika, kot med drugim tudi s problemom zgodovine ne (in posledično niti s problemom "duha"), kakor da bi se ta dva fenomena zaustavila po eni strani na ravni nepovezane *deikse* stvari same, po drugi pa na ravni fungentne in pasivne časovnosti. Nekateri so zato celo govorili o slabi vesti fenomenologije in se "posvetili" psihoanalitični obravnavi slednje.¹⁰

Husserl je resda iskal metodo za matematično intuitivno osnovanje višjih dimenzij jezika in časovnosti (izraz, slog, komunikacija, družba, kultura in zgodovina), približno tako kot sta kolega Cantor in Dedekind iskala različne "metode" za ureditev množice realnih ali naravnih števil. *Artikuliran jezik* postane gramatika, logika, pojem, slog, *doživljen čas* postane projekt, spomin, socialnost, kultura. To so kompleksni fenomeni višje stopnje, katerih znanstvena obravnavna nima nič skupnega z mitološkim *mitmachen*, skritem v "znanstvenosti", "racionalizmu", patriotizmu, humanitarizmu in drugih pia desideria. Heidegger namesto tega zaobrbe postopek in se že od začetka giblje v okviru političnosti in ideološkosti zgodovinskih izbir, v dimenziji jezika in eksistencialnega pričevanja; zato mu jezik postane problem samo na najvišji točki raziskave (če ne celo na koncu): od jezika izhaja pravzaprav neka paraliza, katero se skuša preboleti: filozofski rezultati Derridajevega dela dokazujejo, da postaviti jezik kot predmet raziskave ni nič manj usodno kot *ne postaviti jezika* za predmet raziskovanja. Husserl postavlja jezik načeloma že od začetka v oklepaj. Hkrati pa ga postavlja tudi v perspektivo metodičnega dojemanja, ne da bi ga pri tem spekulativno izkoristil (prav *njegov jezik* je reven in enostaven, skorajda botanisiert!); Heidegger pa je prisiljen, da prav iz negibne osnove jezika v etimološki derivaciji hermenevtičnega preboletja (*Verwindung*) postavi "majhne" začetke svojih *Holzwege* alternativne pojmovne dekonstrukcije in konstrukcije.

Husserl in Heidegger sta nekako prototipa načina, kako naj se postavi problem začetka: Husserl si ga postavlja *prav na začetku*, ko ga pravzaprav živi in dovršuje; Heidegger pa ima za naivno in zavajajočo¹¹ prav postavitev tega problema, saj je le-ta sam na sebi že itak postavljen tako, da mi pridemo prepozno, in če ga že postavimo, nismo več mi prvi, niti ni več problem isti. Potrebujemo *metánoia*.

To nam "iz zunanosti" daje umeti, da je začetek za Husserla problem novega človeka, njegovega "rojstva" in "prihoda na svet", je problem stvaritve in kreativnosti. Ta problem je lahko oprt le na človeški subjekt. Le-tega pa ne smemo pojmovati kot "naravno bitje", ki se opira na institucionalizirano razodetje in na okoli njega razrasle ustanove v želji, da se po svoji povratni poti povrne k Stvarniku, *temveč kot* osebo protestantske veroizpovedi, ki se v veri in iz vere rodi in zna v jazu strniti vso božansko moč: *ali kot* Fichtejev jaz, ki mimo demonstrativne dialektične retorike tolmači transcendentalno spontanost Kantovega mislečega jaza iz notranosti Leibnizove monade v sintezi neskončnih Spinozovih atributov bistva; *ali kot* Schopenhauerjevo telesnost, ki utelešuje svobodno voljo in vlada čistemu jazu spoznavanja; *ali kot* Nietzschejevega (nad)človeka, ki je volja do moči in večnega vračanja ter se ne sme sprijazniti z že danimi vrednotami, ampak se mora prepoznati kot njihov izvor. V tem smislu je resnica védenja iskanje neke trdne točke, nekega "majhnega začetka" v veliki puščavi duše, ki se preliva v zunanjem svetu, *ali v* praznini tabulae rasae danega védenja, *ali v* maščevalni askezi žalilcev življenja.

Za Heideggro pa je nasprotno "začetek velik", je odprtost možnostnih izbir in pripadajočega sklopa (Bahn, Geschick, *pléroma*), ki tvori avtoriteto časa, avtoriteto take preteklosti, ki ima subjekta za sina, ker je njen abstraktni trenutek in njena analitična funkcija. Ko se rodim, se je igra že odigrala; lahko edino poskusim inventar dogodkov: študiram strukturno totalnost "jaza-subjekta-osebe-monade", iščem v praznih prostorih inventure kak kotichek, da odložim tovor jaza, ki mora biti prav zares težak, če vsi Luthrovi nasledniki od Kanta do Schopenhauerja,

Hegla in Nietzscheja, do Marxa in Heideggra ne vedo kaj z njim in če ga bo hvalil le gaffeur kot Fichte.

Filozofsko vprašanje jezika je, kolikor ga obravnavamo od zunaj, vprašanje filozofskega jezika ali "spekulativne povedi". S tem v zvezi lahko preučimo celo vrsto zgodovinskih analogij. Želimo jih povezati s historično-epohalnim in metafizičnim pečatom, ki ga je *nemški idealizem* vtisnil temu problemu. Le-ta je trdil, da si je baje divja in deviška *nemška zavest* prisvojila tesaurum klasične civilizacije, ne da bi se v njem porazgubila, ampak tako, da je vanj na odločilen način vnesla lastno izvirnost in s tem pripravila globalno revolucijo njenega smisla. Nemška ali slovanska izkušnja Evrope, nič manj kot arabska in italijanska v odnosu do antike, predstavljata tudi z vidika ekonomsko-političnega in filozofsko-kulturnega pristopa mnogih narodov do Evrope primer, ki je vreden največje pozornosti. Če si s Heinejem in Diltheyem privoščimo, da ugledamo začetke nemškega transcendentalizma v protestantski teologiji, lahko zabeležimo nekaj opazk:

199

– Lutrov cilj je bil prisvojitev *biblične in krščanske zakladnice*. Vanjo pa je vpeljal parameter Avguštinovih *Izpovedi*, ki naj bi bil primeren izključno nemškemu narodu in verski resnici. Ta ja po eni strani oznanjal "*in te ipsum redi*", s svojim prizvokom odklanjanja sveta in možnostjo svobodnega preraščanja vsake ustanove in tudi samega sebe (od njega izhajata svobodno izpraševanje vesti in splošen duhovniški poklic); po drugi strani pa tudi *da quod jubes, jube quod vis* s svojim nabojem "*Türkenfatalismus-a*", od katerega izhajajo izpraševanje suženjske volje, predestinacija in rešitev v veri. Razvidno je, da sta si ti dve ideji medsebojno nasprotni in protislovno povezani v dozdevno nemogočem razmerju: jaz in Bog, absolutna svoboda in absolutno suženjstvo. Dva pola loka, katerega napetost omogoča dekonstrukcijo kanona tradicije in avtoritete ter ponovno odkritje vzvišenosti dogme, stvari same in samoodgovornosti pred Bogom. Nek analogen problem bo imel nenaključno velik vpliv na nemški romanticizem in francosko revolucijo:

1.) *generalna in konstitutivna analogija Rousseaujeve pedagogike: za učitelja, kako naj deli kruh védenja, za učenca, kako naj gre od nevedenja do védenja* (Platonov *Menon*) ali od nagonskega do zavestnega bivanja, in kako naj se v tem procesu individualnost učenca in univerzalnost védenja (ki je obenem zgodovinska avtoriteta učitelja) ne razgubita, ampak vzajemno potrujeta. To problematiko lahko obravnavamo kot izrecen in dramatičen razvoj Kartezijeve avtopedagogije v *Discours de la Méthode*, v katerem filozof najprej z dvomom potolče trditve starih učiteljev, da bi se z njimi spet pobotal kot učenec bistvenih resnic (zlasti resnice *ego cogito*). Laično, "liberalno", empiristično in pomorsko verzijo te zadeve lahko ugledamo pri Robinsonu Crusoeju: v brodolomu, ki je samó romaneskni poudarek pomorskega potovanja, je za sabo puščeni svet zopet prisvojen; ne z bliskovito intuicijo, temveč z raziskovanjem in induktivnim izborom, ki bo lastnost Sherlocka Holmesa. V Bildungsromanih nemškega okolja (ki so dediči biblijske epopeje, Avguština, Joahima da Fiore in Herderja) se ta odnos predstavlja v obliki vstopa individualne usode v zgodovino odrešitve. Svojo dovršitev doživi v nemški idealistični filozofiji zgodovine, oziroma v Saint-Simonovi, Comtovi, Mazzinijevi in Giobertijevi filozofiji. Če je učitelj tisti, ki par excellence govori, mu Rousseau v nekem smislu svetuje, naj raje molči (s tem naglaša teoretično nežnost pedagoškega *odnosa* in problem jezika, ki ga prav tako potrujeta Pestalozzi in Fichte). To pa v klasični *liberalni* skrbi, da se ne zaduši naravna spontanost otroka, da se spoštuje njegova neukročena individualnost in možnost njegovega avtonomnega razvoja, pa čeprav s paternalističnim ciljem, da se njemu v prid sklene zarota z ovrednotenjem magistrálnih prerogativ razsvetljenega trinoga. "In te ipsum redi" postaja tu povratek k naravi.

2.) Za *Fr.Schlegla* in *Fr. Schillerja* sta bili absolutno védenje, v katerem se razodeva stvar sama, *lepota ter klasična in moderna etičnost*. Še zlasti pri Schleglu (ki je s Hölderlinom največji genij romantike) izstopa logično prefinjena analiza fenomena moderne poezije v primerjavi z idejo grškega pesništva. Schlegel uporablja nova sredstva, ki sta jih pravkar izumila Kant in Fichte; poslužuje se jih tudi pri

obravnavi velikih zgodovinskih fenomenov, ki jih takratno zgodovino-
pisje in takratna evropska kritika še nista doumela v njihovi individu-
alnosti in problematičnosti. Tako v enem samem zamahu ovrže celot-
no kritično in zgodovinsko literarno izročilo, odkrije nov fenomen
("moderno literaturo") in izumi za njegovo obravnavo pravičen
pristop in pravilna (tudi še ne povsem primerna) sredstva analize. S
predlogom bistveno revolucionarnega pogleda (saj sta takrat
Shakespeare in "zanimivi" oziroma, kot si je sam pravil, "sentimental-
ni" Schiller obveljala za nova "vzora lepote") se prejšnji pogled dejansko
razpusti in prenovi. To je nagrada za nov, "dialektičen" način miš-
ljenja. Schleglov postopek se torej ujema z Jacobijevim (sprejeti
avtoriteto in se oplajati v njej, da se jo končno prerase) ali z Nietzsche-
jevim modelom (neka vrsta amor fati v metodološkem in kritičnem
smislu, ki pa ni Türkenfatalismus!). Tovrstna pojmovanja bo doba
obnovitve absolutizma napak pretolmačila v konzervativno obarvan
umik. V ironičnosti zgodovine nam ta umik pokaže povezavo z miš-
ljenjem velikega nasprotnika Hegla: — za Hegla gre za celo zgodovino
sveta. Odnos je tisti med *Fenomenologijo duha* in *Enciklopedijo*, ali, v
Fenomenologiji sami, med zavestjo in absolutnim védenjem. V njem
dosežeta svoj metafizični in sistematični vrh nemška tradicija
Bildungsroman-a in aplikacija dialektične metode. Sam pojem absolut-
nega védenja (absolutes Wissen) predstavlja stanje popolnega
razumevanja sveta in obliko, v kateri se organičen in samostoječ kul-
turni svet poklanja zunanjemu in povsem "naravnemu" subjektu. O tej
teoretični hipotezi so v XVII. in XVIII. stoletju mnogo razpravljali in s
tem ustvarili mit zlatega veka, mit dobrega divjaka, mit zasebne last-
nine in mit svobodnega podjetništva, ki so bili kasneje prevedeni v
idejni parameter, po katerem naj se rojeva zavest o Evropi in postavijo
njene kulturne, socialne in antropološke vrednote. Hegel, po štirih
velikih revolucijah, v svojem delu analizira in opeva svet evropske
preteklosti in univerzalno zgodovino *tistega* sveta. Kot za filozofijo in
umetnost, tako tudi za zgodovino ni perspektiv prihodnosti. Nemški
narod se je povzpел do te zgodovine, jo doživel in presodil (Welt-
gericht) pred vsemi Evropejci. Sedaj je ta narod prost in kraljevski kot
Fichtejev jaz. To pa ni udobno stališče: kot v prvi Wissenschaftslehre

je ta *odnos* izgubil svoj objektivni pol. Kaj bo sedaj z nemškim narodom? Dobrohotni portreti Madame de Staël, v dela zamaknjeno navidezno nezanimanje Anglije, oddaljeno brezdelje Rusije in čustveni spev evropskih narodov, ki so pravkar ali bodo kmalu dosegli samostojnost, ne prikrivajo političnih, socialnih, znanstvenih in tehnoloških sprememb v teku, saj le-te iz dneva v dan spreminjajo poteze evropskega sveta, skupaj z nemškim in ostalimi narodi, ki so si pravkar uradno dali ime.

3.) Za *Fichteja* : *antični in moderni evropski jeziki* (in odgovarjajoči narodi). Antinapoleonski Fichte je zagovornik enoznačnega stališča, in to s tako jasnostjo, ki se že preliva v grotesko in ki ji Nemci pravijo "švabska". Po njegovem mnenju je nemški narod "Normalvolk", ki se je oklepал gozdov Srednje Evrope, njegov jezik pa "Normalsprache", v katerem izkustvo in pomen sovpadata. Ostali Evropejci pa niso nič drugega kot sankcionalizirani in pribežali Nemci. V svojih *Reden* ovekoveči Fichte konec nemškega suženjskega občudovanja avlične elegance in slovesnosti romanskih jezikov. Samo "pravi" Nemci zares razumejo svoj jezik, saj še vedno živijo v stiku z izvorom, ki so se mu ostali jeziki izneverili. Prav tako naj bi bili seveda Nemci tudi junaki misli in izpovedi, saj je nemški jezik vedno resničen (drznili bi si: kot občutki pri Protagori). Narodi, ki ne razumejo nemščine pa so prisiljeni, da se okoristijo filozofije in zgodovine, saj zaradi njihove oddaljenosti od jezika v eksistencialnem smislu stvari ne razumejo tako rekoč zares. Iz tega naj bi izhajalo, da je izven nemške kulture mogoča le šifrirana, stanovska in neljudska kultura, ki predstavlja največji razkroj ideala ("Sündhaftigkeit" mu pravi v *Grundzüge*). Fichte ugotavlja, da je pri naših sosedih "du" ("Geist" in "Kultur") inačica ža šalo; če jih jemlješ resno se smejejo zaradi tvoje naivnosti: "hecali smo se!". Mi Nemci pa smo resni, pravimo kruhu kruh, vinu vino. V teh besedah bi lahko razbrali tudi radikalno nepripravljenost na transsubstanciacijo. Tu in v svojem osnovnem pojmovanju neskončnega jaza Fichte poudarja naključnost in absolutno dejanskost izvorne postavitve subjektivnosti. Podzemno delovanje paradoksalnega *odnosa* med absolutnostjo objekta in absolutnostjo subjekta zaobrbe *odnos* mad jazom in

kraljestvom ciljev ali moralnim redom sveta: po letu 1800 postane naključnost jaza za Fichteja nujnost Boga in naključni jaz vsakega, kot vzneseno poudarja Husserl v svojih predavanjih vojakom iz leta 17 in 18, je zopet prisoten v kraljestvu Boga: in jedem Individuum offenbart sich Gott in individueller Weise¹². Husserl tako obnovi "mistično" Fichtejevo stališče, ki se mu zdi vredno soglasja in ga svetuje vojakom: "Naša svoboda je žarek božje svobode, naša čista volja je v naprvo tnejšem smislu žarek božje volje. Izbrati višje človeštvo pomeni odločiti se za Boga. Še več: v nas se odloča Bog sam, božji žarek v nas postaja vzvišen."¹³

Fenomenologija v metodološko sklenjeni obliki, primerni najbolj različnim nivojem analize, obnovi pristop celotne grško-evropske filozofske tradicije do problema smisla odnosa med subjektom in objektom, jazom in drugim, dušo in svetom, nacionalnostjo in cesarstvom, duhom in naravo.

III. Anglija, Papež in Celina

Na tem mestu je primerno, da preidemo k drugi vrsti preudarkov in navedemo nekaj splošnih opazk "iz zunanosti". Pri tem pa nam mora biti vseskozi jasno, da v skladu s fenomenološkim naukom "*zunanost*" filozofije in še zlasti "govor o filozofiji" nista povsem "filozofska" (kot med drugim "govoriti o ženskah" ali "o moških" ni "govoriti o ljubezni"!)). Spregovorimo torej o politiki, ki je pogled "iz zunanosti na vse stvari". Znano je, da je na Britanskem otočju *novoveška država* v imenu Krone in Union Jacka *poenotila* narode in veroizpovedi, jih postopoma *ustrojila* v demokracijo tekmovalnih svobod in enakih pravic ter jih navsezgodaj *silila* na morje in v kapitalistične podvige za osvojitve vesolja. Na stari Celini so si medtem novoveške države (Španija, Francija, Portugalska) in preostanki cesarstva (Nemčija, Avstrija in na državno-verski ravni tudi Rimska cerkev, ki je poskusila celo svojstveno izkušnjo kolonializma in imperializma) zajamčili roparski kolonializem, delitveno ekspanzionistično politiko ali stabil-

nost regionalnih vladavin v bližnjih deželah. Jezička na tehtnici pa sta bili od igre relativno neodvisni velesili, in sicer tista, ki jo je v največji meri spodbudila in počastila preteklost in tista, ki jo je najbolj motivirala in počastila bodočnost: Cerkev na ravni kulturne politike, na katerem je iznašla vse "tehnike" vladanja, ki jih danes poznamo in uporabljamo (od mučenja do sublimnih sporočil), razen svobode tiska, svobode besede in združevanja (teh pa se je takoj priučila); in Anglija na trgovski in industrijski ravni zaradi svoje lege na morju.

Nemčiji se danes pozna antična "avtonomistično-federacijska" tradicija (mislim na stare Völker in Kurfürsta Svetega rimskega cesarstva), v kateri sta bolj zaživela izvorni avtonomizem narodov in cesarski duh "zvestobe" načelom (ta se ni preveč razlikoval od tistega, ki v Angliji nagrajuje najbolj antične monarhične ustanove) kot birokratski duh karolinškega fevdalizma. A kakorkoli se je že zarisala ideja Evrope v antiki, je bilo v srednjeveški Christianitas in v novoveškem "ravnotežju sil" prav Nemčiji usojeno, da je v sodobnosti z največjo silo in izvornostjo vnesla izziv narodnosti v idejo Evrope. Zgodovinska priložnost se je udejanila v napoleonskem izidu francoske revolucije, ki je prebudil spečo Celino z dvostransko spodbudo: svoboda in splošna enakost na eni strani, bratstvo Blut und Boden na drugi (v "Marseillaise" stalno klenkajo te parole). Ta nemir je prebudil Italijo in v večji ali manjši meri vse narode, potlačene v propadajočem ruskem, avstrijskem in turškem cesarstvu.

V protinapoleonskih koalicijah pod vodstvom Anglije ali Avstrije, sta se primerjali dve pojmovanji evropskega cesarstva: angleško, novo in srednjeveško, odvisno od rimskega papeža, prisotno v svoji zadnjem avstrijskem utelešenju, sicer od jožefizma okrnjeno za življenjski dualizem s Cerkvijo, ki ga je bil oplajal v srednjem veku, nestabilno v nesporazumu rasvetljenega absolutizma in šibko zaradi dveh skorajda sovpadajočih secesij (v religioznem smislu zaradi protestantske shizme in v geopolitičnem smislu zaradi ustanovitve Prusije). Napoleon je predlagal formulo, ki se je sicer na institucionalnem nivoju razvozlala v ustavno monarhijo s parlamentom in političnim programom; njena

liberalna tendenca "angleškega navdiha" se je sicer razvila v julijsko monarhijo in demokratično revolucijo leta 1848. Na drugi strani pa je prinesla tudi avtoritarno jakobinsko in nacionalistično stran. Bonapartistični puč jo je takoj po svoje pretolmačil in potrdil mimo poraza v pruski vojni kot povsem revanšistično ozračje, ki je simbolično doseglo svoj vrh v antisemitskih potezah afere Dreyfus.

Po obdobju Ludvika XIV. je bila Napoleonova formula, ki (kot François I. in Filip Lepi) ponavlja tradicionalni post-karolinški cliché skupne zmage nad nemškim cesarstvom in rimsko-papeškim cesarstvom, med drugim tudi geslo "nacionalnega" imperializma. Temu bi po nemško rekli "ein Ding der Unmöglichkeit". Sicer je bila to tako živa zadeva, da bi brez kolonialne krize s preloma stoletja lahko ostala prikrita v stoletnih meglah svete zveze. V terminih nove situacije, ki je nastala v povojnem času in po leninističnem puču, v tistem ideološko-marksističnem-paretovskem-sorelovskem miksu, ki se je dobro ujema z novimi sredstvi množičnega obveščanja, se je nacionalistično-imperialistični virus zmagovito povrnil in dosegel s fašizmom in nacizmom bliskovito zmago v Italiji in Nemčiji ter ustanovil pravicato šolo po celi Evropi.

205

IV. Dva pojma "cesarstva" in dva pojma individualnosti

Ko se oziramo na antična osnovanja Evrope, moramo ločevati dve vrsti cesarstva : "vzhodno" in "zahodno". "Zahodno" izhaja iz demokratičnega osnovanja in ne iz osvajalske vojne, ki predstavlja uničenje in podjarmljenje narodov s strani tujih avtokracij. Tako cesarstvo se ponuja kot jamstvo za ravnotežje med polnopravnimi in avtonomnimi, a perifernimi individualnostmi pod okriljem legitimiranega in priznanega leadership-a, funkcionalnega do splošnih in osrednjih zanimanj v prostoru njihovega sovpadanja. Imperializem atenske demokracije je ustvaril "zvezo držav"; v rimskem imperiju so bili razni narodi *foederati* in rimsko državljanstvo je dajalo ljudem enake pravice. Rim je bil Pantheon vseh veroizpovedi, vojne so se bile

izključno za obrambo meja: vojne za oblast (npr. med Avgustom in "vzhodnjakom" Antonijem) so imeli za državljanske vojne tako leta 31 pr. Kr. kot tudi v republikanski dobi. Ta pojem je zagotovo ena od osnovnih determinacij Evrope in Zahoda: v nasprotnem primeru bi niti Ernstu Nolteju danes ne prišlo na misel, da s pojmom "državljan-ska vojna" ožigosa strašne evropsko-svetovne ideološke vojne dva-setega stoletja. Srednji vek je nad takim pojmovanjem *cesarstva* postavil prav tako univerzalen pojem *ecclesiae*, ki je v Katoliški, Pravoslavni Cerkvi in v Islamu projiciral judovski pojem naroda kot ideološkega bratstva na nivo "univerzalnega" ideološkega bratstva (onkraj države in jezika) in izoblikoval neko vrsto duhovnega dvojčka cesarstva kot politične realnosti. Ta "dvojček" se je strnil s cesarstvom, mu je kljuboval, je zaživel tudi v njegovih mrkih in včasih postal nje-gov namestnik.

206

Zapletenost te nadomestne prisotnosti se odraža v dejstvu, da je pod enakovredno dostojanstveno oblastjo obeh cesarstev v Evropi vedno tlel Avguštinov aut-aut med *civitas terrena* in *civitas Dei*. Ta je zaupal duhovniškemu poklicu najvišjo investituro rešitve, laičnemu pa začas-no in nadomestilno funkcijo *remedium malis*. Tudi aristotelsko-tomistična revolucija v trinajstem stoletju je zahtevala naravno avtonomijo političnih tvorb. S to zahtevo jih je oddaljila bolj od oblasti cesarstva kot pa od papeštva. Če so potem v Evropi začeli priznavati pravice in avtonomije regionalnih družb (kar je podobno današnjemu principu pomožnega podpiranja), je s tem postala bolj neotipljivo politična moč cesarja, v mnogo manjši meri pa je bila okrnjena duhov-na moč papeža. V tem smislu je novoveška država predstavljala fizično uničenje cesarstva, Rimski cerkvi pa je postavila nasproti izziv nove univerzalne funkcije, udejanjene samo po združitvi Italije.

Nasprotno je samo luteranska shizma zadala primeren udarec duhov-ni oblasti; in samo angleška politika je bila sposobna prenoviti in fiz-ično nadomestiti cesarstvo. Če velja, da vladata mednarodni mir in uravnotežen razvoj narodov, samo kjer obstaja cesarstvo zahodnega tipa, v katerem ni *podložnikov*, ampak so *državljan*i, velja tudi, da

obstoj takega cesarstva kaže nepogrešljivo značilnost, ki jo želim definirati v Vicovih terminih: večja ali manjša bližina demokratičnega izvora ("herojsko obdobje"), "preživetje" ustanov tudi v okolju upadajoče ekspanzije in prisotnost nekega superjezika ("človeško obdobje"). Za "cesarstvo" v zahodnem smislu besede bi rad definiral izid razvoja vseh ekspanzivnih sposobnosti demokracije, ki se združijo v mednarodni red in se sklenejo okoli politične hegemonije, sposobne da te dosežke tudi zajamči. Če je to res, so bila cesarstva v "zahodnem smislu":

- makedonsko cesarstvo, rojeno iz *atenske demokracije*: njegov nadjezik je bila grško-helenistična *koiné*, ki se je potem prelila v latinščino ali bolje v grško-latinsko dvojezičnost;

- cesarstvo, porojeno iz *rimске demokracije*, ki je zašlo z odstavitvijo Romula Avgustula in zopet vstalo s Svetim rimskim cesarstvom Karla Velikega in s tisto vrsto protifigure in duhovne preobrazbe, ki je bila v sledi Pavla in Konstantina njegovo trajno in se živeče "nadomestilo" – **207** Rimsko katoliško apostolsko cerkvijo. O točnih okoliščinah, ki so privedle do veličine rimskega Cesarstva lahko razpravljamo na dolgo. Nekateri menijo, da ni izginilo s pojemanjem enake legitimnosti Dantejevega kova med Cesarstvom in papežem in da bi, četudi bi tako bilo, perspektive krščanskega ekumenizma obljubljele tudi cesarstvu bodočnost in upanje. Njegov nadjezik je bila latinščina, ki je potem zašla v latinsko-francosko dvojezičnost po italijanski renesansi in v jezikovni pluralizem nacionalnih držav. Izbral si jo je tudi Vatikan (drugi Vatikanski koncil!);

- iz *angleške demokracije* rojeno cesarstvo : njegov nadjezik je angleščina;

- niso pa bila cesarstva španske, portugalske, holandske in francoske "osvojitve", pod katerimi se je skrival nacionalni duh, prav tako ni bilo cesarstvo v pravem smislu besede skopljeno (Dante je to razumel in se tega bal) rimsko-germansko cesarstvo s svojimi dinastijami.

Anglosaškemu cesarstvu, učitelju liberalizma, demokracije, kapitalizma in tehnološkega razvoja, se zaradi svoje kulturne celovitosti danes pasivno upira edinole Kitajska: ostali svet je z islamom vred delno ali potencialno soudeležen v *tem* cesarstvu in uporablja, čeprav nerad, njegov nadjezik.

V. Cesarstvo in narodi. Univerzalno kot samostojni del individualnosti

Pred notranjimi zakoni male ali nevtralne Države, ki si jo je zmisлил angleški liberalizem in jih je Montesquieu priredil za pravilno kontinentalno rabo (suverenost državljanov, enakost pravic in deljenost oblasti), ne samo avtonomistična in federalistična nemška kultura, temveč v nekem smislu tudi sama zgodovinsko-socialna realnost Nemčije postavljata po eni strani *problem* zunanjega, javnega, mednarodnega upravljanja "liberalizma novoveških velesil", sposobnega opravljati podobno vlogo, kot jo je že od začetka "zgodovinske" poti nemških narodov imela rimska cesarska oblast oziroma oblast srednjeveškega dualizma; po drugi strani pa postavlja na sledi protestantske verzije suverenosti osebe (kljub dvoumnosti formule "prosto izpraševanje suženjske vesti") *problem* "pravic narodov". Ne moremo si prikrivati, da ta lahko predstavlja, kljub jamstvenim stoično-naturalističnim aspektom, tudi "organicistično", "etnično-solidaristično", konformistično, včasih integralistično, fundamentalistično ali avtoritarno pojmovanje civilnega življenja. Medtem sta na filozofskem področju nemški idealizem in deutsche Bewegung poskrbela za razrušitev abstraktnega pojma univerzalnosti in za preoblikovanje tega pojma v konkretnih terminih. Torej ne likvidacija rimskokatoliške in cesarske ideje (in niti, dodajam na tiho, metafizike!), temveč predlog univerzalnosti in nad-državnosti, sposobne razprostrirati se v harmoniji intermonadične pluralnosti Leibnizove vrste, sestavljeni iz polnih, "transcendentalnih" individualnosti, sposobnih zrcaliti v sebi zgodovino univerzuma sveta (die Welt-Geschichte) in se v njej projicirati: taka harmonija, v primerjavi s katero bi bil absurd "nacionalnega" imperializma samo fenomen "zblaznele monade".

Ravnotežje velesil v svetovnem merilu je po Napoleonovi izkušnji zadobilo dva junaka: dinamično in progresivno vlogo Anglije in vedno novih "naddržavnih" tvorb, ki so se pojavljale v svetu kot posledica njene počasne in usodne ekspanzije (Indija, ZDA, Avstralija, Nova Zelandija, Kanada, Južna Afrika, ki so ustvarile Commonwealth, Zdužene države in OZN); in statično, nenapredno vlogo starih in novih "cesarstev" (ruskega, habsburškega, papeškega, turškega, sovjetskega, ki so ustvarila Katoliško cerkev kot sekularno silo, sveto zvezo in komunistično Internacionalo). Ena osvobaja izvirne in kreativne sile in uporablja lastno silo pri kontroli njihove izvirne poti za determinacijo njegove usmeritve; v drugi se postavljajo in se razširjajo oblastniški odnosi in se sila uporablja za podjarmljenje drugih narodov ali za nadomestitev drugih velesil.

Da povzamemo: v mednarodni projekciji liberalna in multietnična družba takoj izžareva progresivne sile in *polagoma* vsiljuje svoj nadzjek (v sorazmerju s svojo rastočo "funkcionalnostjo"); nacionalna in organicistična družba *takoj* zaduši originalne in "različne" sile ter *postopoma* pripravlja protiakcijo v raznarodovalnih ali vsiljivo ponarodovalnih premikih. Prva obljublja mir, uveljavlja *na empiričen način* različne "politike", se bje v bitkah, je sposobna, da misli na zavezništva in da zmaguje v vojni ter zna ustanoviti cesarstvo; druga *sistematično* zagovarja svojo "imperialistično" politiko, napoveduje vojne, njene pa so samo Pirove zmage.

Zgodovina dokazuje, da se *demokratični* imperializem (ki ga bom imenoval anglo-atenski) rojeva iz univerzalizirajoče odprtosti demokracije in svobode: je prostranost obzorij in toleranca, nasprotno pa je nacionalizem (bodisi etnično-federalističen bodisi imperialističen) samo obrambnega in konzervatorističnega značaja: je zgolj strukturna Engstirnigkeit vedno na robu intolerance. Kar se tiče ideološkega imperializma (judovskega, katoliškega, pravoslavnega, islamskega, komunističnega), lahko povemo, da menjuje predznak glede na svojo prisotnost v edinem pravem imperializmu: političnem, liberalno-demokratičnem, anglo-atenskem. Ločnica poteka po mojem mnenju

med tistimi, ki mislijo, da sta "solidarnost in bratstvo bolj plemenita občutka kot toleranca" (govor predsednika Italije O.L. Scalfara predstavnikom evropske mladine 20.XI.95), in tistimi, ki kot Kant, Husserl in jaz mislijo ravno nasprotno. Prepuščam vam "teroristično" dedukcijo blaznih posledic, ki izhajajo s prvega stališča.

210

Najbolj antična "evropska" samozavest, ki jo zasledimo pri Herodotu, Izokratu in Aristotelu že poudarja – proti "vzhodnjaškemu trinoštvu", - da je glavna lastnost Grkov in Evropejcev duh svobode in avtonomije. V Grčiji in v Evropi individualnost ni objekt (ein Stück), temveč suverenost – naj si bo to suverenost posamičnega državljana (ki ne sme biti podložnik) ali suverenost etnične skupine (ki se je ne sme zaslužniti kot Ilote v Sparti ali Hebrejce v Egiptu!). V tem besedilu omenjam mesto-trdnjavo Sparto, zato da opozorim, kako sta oligarhija in rasistična etnoarhija Lakedemoncev (ki doživita trenutek največje teoretske slave v Platonovi *Državi*) sicer manjša, a vedno prisotna komponenta v grško–evropskem modulu: ker ni imela alternativne rešitve cesarskega tipa, si je prizadevala za ukinitvev atenske svobode; s tem je v času dveh generacij speljala pot Tebancem in Makedoncem. Rimljani so pustili, da je "uradna" prisvojitvev Aleksandrove dediščine zorela več kot dve stoletji. Individualnost in osebnost (prve ali višje stopnje) v Atenah nista vključeni v splošne determinacije kot objekt pod pojmom, temveč sta sam izvor, sama "odgovornost" celote, sama celota v ekspanziji: in njune splošne ali "univerzalne" determinacije so le površinski aspekti (v jeziku Husserlove logike: abstraktni momenti, ne-samostojni deli).

Biti *podložniki* abstraktne sile oz. imperializma, osnovanega na splošni determinaciji, neodvisni od konkretnosti, takega imperializma, ki je samo krinka za nacionalno specifičnost, je višek nesmisla, je narobe svet ali nasilno zaobrnenje sveta. Kot je znano, je bilo tudi to dejstvo prisotno v imperializmu atenske in angleške demokracije: ne prikrivam si, da je skladnost med imperialnim nazorom in nacionalnimi interesi v veliki meri dar usode. Vsekakor velja, da lahko hegemonsko vlogo legitimirajo samo razpustitev kast, zaobrnenost dela in celote,

ter možnost preklica "cesarskega" pooblastila. V tem smislu je rotacija cesarske vloge v Svetem rimskem cesarstvu zajamčila izvirne grško-rimske vrednote federalizma, avtonomije in leadershipa; krščanstvo pa je načelom rimskega prava dodalo neko revolucionarno zmogljivost, ki sta jo le renesansa in reformacija prinesla v ospredje in jo je samo anglosaška demokracija privedla do zmage: to so suverenost državljanov kot atribut posameznika in tako imenovane "človeške pravice". To je zmaga, ki si jo je treba izboriti vedno znova.

Pavlovo krščanstvo (največja "univerzalna" in "cesarska" vizija hebrejske narodne religioznosti) je preniknilo preko številnih mistifikacij oblasti: od velikega dogmatičnega dela Koncilov do cesarskih ediktov Konstantina in Teodozija, ki sta v pičlih sedemdesetih letih prehodila pot od razglasitve *svobode* veroizpovedi v korist kristjanov do prepovedi nekrščanskih kultov in *zaprtja* poganskih templjev. Če pa onkraj teh in ostalih protislovij potrdimo odločilno in bistveno intuicijo, ki jo je krščanstvo razširilo po vseh deželah Cesarstva – teološko in državljansko pretolmačenje orfično-misterijskih soterioloških pojmovanj v smislu absolutnega ontološkega dostojanstva "posameznikove duše", "božjega mesta" in "občestva svetnikov", ugledamo tudi možnost sicer problematičnega srečanja (v imenu Svetega duha ali v imenu univerzalne Cerkve) s stoičnimi in neoplatonskimi pojmovanji družbe in zgodovine: to srečanje je pravzaprav v večji ali manjši meri že bilo prisotno v delu najbolj izvirnih cerkvenih očetov (Klementa ali Avgušтина). To teoretično dopolnilo predstavlja, ali vsaj *lahko predstavlja* potrditev grškega pojmovanja svobode in avtonomije kot bistvenih determinacij individualnosti, katerima je Justinijanov zakonik vtisnil sicer *ad futuram memoriam* pečat rimskega prava.

211

VI. Poseben položaj Anglije in vloga Nemčije po reformaciji

Iz tega, kar smo doslej nakazali z osvetlitvijo zgodovinskega in pojmovnega razmerja med "demokracijo" in "cesarstvom" in z vzporednim

razmerjem med demokracijo (grško in novoveško) in znanostjo (antično in moderno), izhaja, da Evropa niti ne sovпада z edinim obstoječim liberal-demokratičnim imperijem na svetu, niti ga ne predstavlja, niti si ne želi včlanitve vanj. Ravno obratno velja, da si je prav ta Evropa pridružila Anglijo. To sicer po eni strani dokazuje zgodovinsko nujnost in usodnost angleškega cesarstva, po drugi pa izpričuje modrost nove Anglije, ki v realizmu svojih izbir odigrava venomer isto zgodovinsko vlogo. Anglija si je nekoč ustvarila cesarstvo svetovnih razsežnosti, ki lahko sedaj kar samostojno živi; danes se zna sprijazniti z dejstvom, da predstavlja v Evropi le eno izmed soudeleženih strank pri napornem in zapletenem grajenju mednarodnega organizma, ki mu najbolj progresivna in atenskemu modelu najbolj sorodna anglosaška rešitev stoji nasproti samo kot *ena* izmed možnih izbir. Anglija ni več nosilka vloge, da kot zunajcelinska država skrbi za ravnotežje prepirajočih se sil na celini, željnih osvojitve bližnjih dežel. Po drugi strani je razvidno, da ne bo mogla vtisniti svojega dinamičnega pečata švicarsko-špartanski ustavi, ki se v Evropi dokončno izoblikuje.

212

Obenem izginja tudi romantično in liberalno gibanje narodov, katerega zastavonoša je bila Nemčija. V planetarni perspektivi (in ne še "interplanetarni") je najbolj verjetna bodoča ustanovitev prave federacije ali konfederacije narodov, ljubosumnih na svojo državnost in svojo zemljo, sposobnih, da si pridobijo avtonomijo in identiteto tudi v ne povsem zaključenem procesu melting pota v anglosaških konfederacijah (to nevarnost sta Kanada in Avstralija že zdavnaj predvideli).

Bodisi problem prekinjenega ravnovesja med evropskimi silami – ki se je povečal ob koncu XIX. stoletja, ko sta dinamizem kapitalističnega razvoja in pojav nacionalizmov spremenila tradicionalno evropsko kolonialno politiko v agresivno politiko tržnih prostorov – bodisi vprašanje stabilizacije mednarodnih konfiguracij, prikladnih družbenim, ustavnim in kulturnim razlikam med narodi, postavljata Nemčijo v ospredje kot mednarodno, evropsko in samostojno vprašanje tako v fazi nastajajoče ureditve Evrope s Cavourjem in Bismarckom kot v obdobju njene razrušitve z Mussolinijem in

Hitlerjem. V tej zadnji fazi je odklon demokratično-liberalnega anglosaškega izziva obelodanil povsem samomorilsko nemško izbiro glede na svojo bistveno pripadnost Evropi: to je namreč pravi smisel vseh preteklih in sočasnih izbir, ki so do njega privedle. Obratno pa je na kulturnem in znanstvenem nivoju (in fenomenologija je del znanstvene misli) doprinos moderne Nemčije temeljnega pomena za graditev sedanje Evrope, saj tolmači najbolj globoko poklicanost Evrope, ki jo vsi želimo povezati z grškim duhom svobode in demokracije, z rimskim in splošnim evropskim pravom, z grškim pojmovanjem znanosti in filozofije, z etiko in z judovsko-krščansko vero.

Še zlasti velja, da nam fenomenološko pojmovanje tudi posredno pomaga, da postavimo v ospredje problem osebe, države in političnega ustroja federalnega tipa. To pa v evropski perspektivi, ki pa, kot je zapisano v *Krizi*¹⁴, kljub želji po univerzalni intermonadični družbi, prepušča "edinim zares pomembnim bitkam...", tistim med skeptičnimi in vase razrušenimi filozofijami ter onimi, še zakoreninjenimi v zemlji in še živečimi" nalogo, da se "nadaljuje neskončno gibanje od skritega do razodetega uma" in "neskončno iskanje avtonormativnosti preko človeške resnice in avtentičnosti". Husserl postavlja torej in infinitum možnost, da "odločimo, ali je prirojeni telos evropskega človeštva od rojstva grške filozofije" zgolj "historično-faktična blaznost, naključen razvoj sredi drugih povsem različnih človeških ali zgodovinskih prostorov, ali če se je v grški človečnosti morda razkrila entelehija, ki je lastna človeštvu kot takemu." Vprašanje, "če ima evropska človeškost v sebi absolutno idejo in ali ni morda samo empiričen antropološki tip kot 'Kitajska' ter 'Indija'", je podobno krščanskemu in tibetanskemu problemu utelešenja ali reinkarnacije. Jasno je, da ni mogoče najti odgovora v racionalnosti, ampak samo v revelaciji. Kar zares nekaj pomeni, pa je, da se immer wieder spustimo v boj za jasnost. Husserl postopa s primerjavo sedanjega iracionalizma z naivnostjo starega razsvetljenjskega racionalizma: eden je slabši od drugega, izvor obeh pa smemo pripisati faule Vernunft, ki "beži pred bojem za objasnitev poslednjih danosti". Kot je znano, se je Husserlov patriotizem v prvi svetovni vojni izražal v predavanjih nemškemu vojakom, po porazu pa

se je pretil v Wilsonovo naddržavno upanje. Navsezadnje je Husserl R. Ingardnu zapisal, kako je bilo že *tistega novembra 1918* pravično, da "je stari režim, ki je v vseh smislih propadel, tudi zares propadel", in da "prihod čistega idealizma, ki ga je mladina željna, oznanja zares novo Nemčijo in v njej nov duh". Po drugi strani je vojna propaganda, ki je bila poudarjala mednarodno zaroto s ciljem, da zaduši "našo ljubo Nemčijo", predpostavljala "pravno utemeljeno" zahtevo po "pravici" do življenja ali po "prostoru pod soncem"¹⁵. S propadlim upanjem na pridobitev bogatih kolonij, se je "znala zadovoljiti" z utopijo mednarodnega harmoničnega sodelovanja. In čeprav so nacisti, četudi v odgovor na prej omenjeno zaroto (po njihovem mnenju je ta vedno prisotna v anglo-atenski demokraciji; rekli so ji demo-pluto-judoboljševiška-buržujška zarota), tedaj napovedali totalno vojno kot totalno razrušenje in totalno osvojitve sveta, Heidegger še leta 1937 verjame v tekmovanje narodov in specifičnih državnih tradicij, organiziranih v perspektivi enotne evropske ali mednarodne sinteze.

214 Pripomnimo samo, da z reformacijo Nemčija postavi univerzalističnim ("cesarskim") inštitucijam problem, na las podoben tistemu, ki so ga Judje postavili rimskemu cesarstvu, in sicer problem versko (ideološko) celovite narodnosti, ki v svojem radikalnem odklanjanju cesarske strukture in v svojih zahtevah po absolutni nacionalni specifičnosti nezavedno teži k pridobitvi leadershipa v sklopu samega cesarstva. V tem primeru je nacionalistična komponenta ostala na nemški zemlji, univerzalistični elementi, pomembni za cesarski leadership (usojeno je bilo, da se je nemški slavni kozmopolitizem po shemi judovske ločitve sublimiral v filozofski transcendentalizem), so odšli na Nizozemsko in v Anglijo. Jasno se mi zdi, da je fenomenologija najsodobnejši način prenovitve tistih slavnih izvirov.

Če je judaizem z bistveno religiozno poklicanostjo dramatično razločil politične poteze od duhovnega motiva in zavladal rimskemu cesarstvu s svojo *univerzalizacijo* v Pavlovem krščanstvu in v Islamu, so nemški narodi v teku istega zgodovinskega procesa zagospodarili nad cesarskimi strukturami in asimilirali iz njih izhajajočo kulturo, ne da

bi obenem izgubili antični avtonomistični in federativni duh grških in rimskih narodov. Še več, ostali so njega imetniki v dolgih stoletjih, predhodnikih rojstva novoveških evropskih držav, ter niso vsilili drugim v desetine polpismenih idiomov porazgubljene nemščine, ampak so se raje priučili latinščine, kolikor je pač zadostovalo za branje Svetega pisma v Hieronimovi vulgati in za željo po boljšem prevodu.

V ključnem premiku reformacije je znala v bistvu Rimska cerkev ohraniti (čeprav v smislu "kulturne politike") svojo cesarsko in meddržavno funkcijo. Tedaj so nemški narodi doživeli razkroj Cesarstva in so bili povrnjeni svoji nacionalni specifičnosti, ki se je porodila in se uveljavila v Luthru in protestantskih knezih predvsem v ideoloških terminih. Protestantizem je s sprejemom in razširitvijo najbolj antikatoliškega in antirimskega modela, kar jih je – Svetega pisma, na izreden način odgovoril "kulturni politiki" papeške države z uporabo revolucionarne filologije humanistov. Njegovo nasledstvo se ni izneverilo v birokratičnem imperializmu tiste vrste; zato ga želim imeti za še sposobnega, da se s svojo poklicanostjo postavi ob bok katoliškemu izročilu, vsakemu ideološkemu imperializmu ali vsaki birokraciji. Kar se tiče habsburškega cesarstva lahko trdimo, da se je ohranilo edino zaradi svoje vloge nosilca večetičnega lokalnega ravnotežja in ker se je pač poplitvilo v marginalni nalogi branika krščanstva (vzporedno z Beneško republiko in s Pruskim kraljestvom). Po drugi strani si nista niti Papež niti Kurfürst znala pridobiti tistega nepogrešljivega sredstva za udeležbo na koncertu evropskih sil: tako imenovano "novoveško državo" s svojimi progresivnimi in revolucionarnimi sredstvi.

215

To pa ne pomeni, da nemškimi narodom ni pripadala neka izvirnost, ki naj bi se znala uveljaviti v svetu (naj jo romantično poimenujemo "nemško svetovno poklicanost"?): romantiki so v filozofskem razsvetljenstvu in v modernem znanstvenem racionalizmu pravilno ugledali neposreden ali vzporeden podaljšek protestantske reformacije, ki so jo imeli za razvrednotenje "lepe katoliške vere" in demitizacijo poganskega sveta.

Menim, da je laičnoracionalna poteza judovsko-krščanskega monoteizma, ki je že sam po sebi napreden glede na politeizem, prejela z Luthrom prav svetovno priložnost in skupaj s protestantskoidealističnimi teologi, ki so mu sledili, ne zavračam prepričanja, da je krščanstvo zares pristan (če že ne konec) vsake religije. Če gledamo na stvari v planetarnem horizontu in ugotovimo nujnost močnega ovrednotenja natural-ambientalne religioznosti, se mi zdi galaksija krščanskih sekt, spetih v vzajemno tolerantnem odnosu, neka nadveroizpovedna – da ne rečem ekumenska – podlaga, mnogo bolj napredna od režimskega katoliško-cesarskega ekumenstva, sposobna kosati in sporazumevati se z velikim budističnim modelom. Zajamčijo jo seveda lahko samo liberalne in demokratične politične ustanove, ne pa nebeška republika mandarinov ali “švicarska” konfederacija indijanskih rezervatov. V Nemčiji so nastale krščanske sekte, a “federalizem” tistega cuius regio eius religio ni ustvaril niti zadostne tolerance niti tako odprte in progresivne intolerance, ki je nekoč spustila v morje ladjo Mayflower.

216

Če povzamemo: bistveni motivi zapadne civilizacije, s katerimi je treba primerjati fenomenologijo, so grško-rimski motiv svobode in demokracije s svojimi “cesarskimi” implikacijami (državljanstvo, državne avtonomije, nadnacionalnosti), judovsko krščanski motiv ontološkega dostojanstva naroda in osebe (narod kot organski kolektiv), nesmrtnost duše in judovsko-rimsko pojmovanje pravičnosti in prava. Obstoji pa (in s tem predlagam temo za naslednje srečanje!) neka povezava med *demokratično-liberalno* in *znanstveno metodo* na eni strani ter *Cesarstvom* in *državnim* dostojanstvom na drugi. Kljub njeni starodavni ukoreninjenosti v Evropo, se bo ta povezava razvila in bo zares ugledala luč samo v novoveški dobi. Smiselno je vprašanje, če je fenomenologija tudi v tem smislu “skrivna nostalgija cele moderne filozofije”. Samo liberalna demokracija lahko dopusti razvoj splošnega kapitalizma kot sinteze znanstvenega raziskovanja ter ekonomske in politične iniciative. Ta sinteza se ne more udejaniti brez tehnološke inovacije. Po drugi strani si lahko samo zelo podobne in enako močne narodnosti, kot so evropske (kar pove že Fichte v

Grundzüge), zastavijo cilj, da izoblikujejo svoje odnose po modelu, ki sme obveljati za univerzalno maksimo, ne da bi načeloma opustile tisti ekspanzivistični dinamizem, ki sem ga želel imenovati "anglo-atenski".

(prevedel. Jan Bednarik)

Opombe:

- ¹ Glej M. Blanchot, *Passi falsi* (1943), prev. E. Klersy Imberciadori, Milano 1976, str.126: nanaša se na Mallarméja in na problem kritičnega dostopa do prave poezije. Kot poezija nam tudi fenomenologija "pokaže" nekaj ("stvar samo"), kar je tako onkraj vizuelne percepcije kot zgodovinske ubeseditve: samo ejdetsko videnje in pesniška beseda potujeta na robu tega protislovja.
- ² Glej E.Husserl, *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija* (1935), par. 9 h: Galilej "je genij, ki odkriva in hkrati skriva".
- ³ O tem sem spregovoril v poglavjih par. 4-5 mojega predgovora "La politica di Heidegger" v: M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, italijanski prevod Heideggrovega Intervjuja, objavljenega v *Spieglo*, Ugo Guanda Ed., Parma 1987. Še 9. nov. 1918 je Husserl zaključil svoje predavanje z naslednjimi besedami: "... in der Not unserer Zeiten gibt es nur eins, was uns ..., selig machen kann...: es ist göttliche Geist der Idee..., der Ideale, die in unserem deutschen Volk ihre edelsten und erhabensten Repräsentanten gefunden haben. Ein Volk, das solche Geister hervorgebracht ..., muß die Hoffnung der Menschheit sein und bleiben... Das ist unser aller unendliche Aufgabe, unser aller, die wir siegen wollen in diesem Kriege für die fortgehende Offenbarung göttlicher Ideen in unserem herrlichen deutschen Volk, auf dass es zu wahrer Herrlichkeit fortwachse, sich in sich erhöhe und durch sich die ganze Menschheit ". (podčrtal A.M.)
V istih tednih govori P. Natorp študentom (Govor je izdan v št. 29 zbirke *Tat-Flugschriften*) in jih poziva, naj se vrnejo k Eckehartovemu "Seelengrund": "Nichts als die Umkehr in uns selbst tut not, dann ist alles gewonnen", zahtevajoč neko "Zurückbeziehung zum Zentrum". "Darin erst wäre das Ungeheuere Defizit dieser Zeit gedeckt. Der Losriss vom Einheitsgrunde, nicht dem eignen 'Seelengrund' allein, sondern dem gemeinsamen Seelengrund aller- denn im Grunde aller Grunde sind alle Seelen eins- dieser Losriss hat die Menschheit in sich selbst.
- ⁴ E. Husserl, *Kriza evropskih znanosti*, cit., §.6.
- ⁵ Besedila pisem (prvič so izšla leta 1957 v "Revista de la Universidad de Costa Rica") so ponovno izdali s predgovorom W. Biemela v "Man and World", 1/3, 1968, str. 428-46.
- ⁶ V Diltheyevem zapisku, h knjigi J. St. Milla *System of Logic*.
- ⁷ Uporaba razmišljanja "a la hausse", ki cilja na dialektično moč protiudara in prestopa (po idealistični shemi "wo aber Gefahr ist / wachst das Rettende auch", Hölderlin, *Patmos*, 1800).

⁸. Platon, Sofist 241 d.

⁹. Da nisem postavil problema: Intentionalität in Sinn von Sein: glej GA, XX, §§. 12-3. Navidezno naiven ugovor: postaviti tovrstne probleme ni zagotovo enostavna zadeva sholastično-demonstrativnega značaja!

¹⁰. Glej J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, ital. prev. F. Dalmaso, Jaca Book, Milano 1968, "Introduzione" (str. 13) : "Po drugi strani je bil Husserl prisiljen, da na svoji poti stalno odlaša z razmišljanjem o bistvu jezika nasploh."

¹¹. "verfallend", *ibid.* §. 13f.

¹². *Hua*. XXV, str. 289.

¹³. *ibid.* 284-85.

¹⁴. K citiranemu: § 6.

¹⁵. V omenjenem govoru se P. Natorp izraža jasno in grobo ter se izkaže za presenetljivo revnega glede "čuta transcendence" ter "zgodovinskega" in "slogovnega": "Unser 'Militarismus' ist kein anderer, nicht besser noch schlechter als der der anderen alle, und hat gar keinen anderen Grund als der ihrer: wir wollen nur unseren Anteil an dem, was alle wollen zu müssen überzeugt sind; wir wollen die Arme regen dürfen wie sie. Wir waren die Zuletztgekommenen, nachdem wir aber einmal eingriffen, bald die Starksten von allen; das verzeiht man uns nicht, und darum verschworen sie alle sich gegen uns allein, während sie ganz gleiches und größeres Recht hatten, sich untereinander den Anteil am gemeinsamen Raub abjagen zu wollen, denn rauben wollen alle itd. itd." V stilu teh stavkov lahko po mojem mnenju zasledimo kvintesenca fašizma. Prehod iz nasilnih na pravne termine je zares nedopustljiv; prav taka je tudi naslednja obsodba apokaliptične Fluch der Macht. "In te ipsum redi" postaja na tem mestu skorajda mračnjaški in živalski "vrni se v jamo in si zaceli rane!".