

**Dean Komel**

# SODOBNOST: FILOZOFSKO VPRAŠANJE ALI VPRAŠANJE FILOZOFIJE

## I. DEL

75

Filozofija je v 20. stoletju nedvomno ubrala pot, ki jo je nakazal njen veliki »Fürsprecher«, predgovornik Friedrich Nietzsche, da bo namreč postala *filozofija bodočnosti* tudi za ceno, da se bo v imenu bodočnosti odpravila in presegla *filozofijo samo*. Nam to vendar dopušča, da se vsaj za trenutek ozremo nazaj, kakor da bi to *bila* neka novejša zgodovina filozofije v preteklem stoletju? Pravzaprav ne moremo, kajti za razliko od zgodovinarja, ki je tudi kot »novejši«, za svojo sodobnostjo, je filozofija še vedno *pred* sodobnostjo kot *situacijo lastne drugosti*. Tako se prebudi uvid, da je sodobna filozofija, kolikor je postavljena *pred* samo sebe in odstavljena *preko* same sebe, v *resnici* soočena s situacijo *sodobnosti*, ki še vedno vztraja v svoji zastrtosti in traja kot *nesodobnost filozofije*.

Vsa bistvena filozofska vprašanja so postala *nesodobna* in postajajo vse bolj in bolj *nespodobna*, *sodobnosti same* pa kot da ni. Nadomestila jo je *humanistična udobnost*. Diskusija o postmodernizmu je s svojim oslavljenim, večinoma pa kar slabotnim humanizmom bodisi kulturalistične bodisi scientistične provenience oddaljila humanistiko od temeljnih nalog, ki jih je tej še nalagala zdaj že globoko pozabljena »kriza modernosti«. Tako se humanistika razume samo

---

še v pogledu te ali one priložnostne vloge v globalizacijski nadaljevanki, kjer se dehumanizacija sladka s humanizacijo, humanizacija pa kisa s dehumanizacijo.

Eden od osnovnih vzgibov razvitja filozofije v 20. stoletju je bil nedvomno poskus hermenevtične utemeljitve *Geisteswissenschaften* (danes samo še »humanistike«) pri Wilhelmu Diltheyu, ki se je pri Heideggru zaokrenil v smer hermenevtičnega zasnovanja filozofije same in naposled doprinesel k uvidu, da znotraj filozofije ni več kaj začenjati in da je pristni kraj mišljenja treba določiti *onkraj filozofije*. Vendar pa se mišljenje, ki stopa čez *filozofijo* v hkratnem sestopanju pod njo, nahaja *na poti vmes*, v neki *vmesnosti*, ki zase terjaja razumevanje. Tako *razumevanje* predvsem zaznamuje »ukvarjanje s hermenevtiko«, ki se je v prejšnjem stoletju vsekakor pomenljivo preobrazila v *filozofsko hermenevtiko*. Kaj ta oznaka zaobsega, izvemo šele, ko sežemo do tistega, kar naj bi bilo v njemu dosegu: *sodobnost kot godišče filozofske hermenevtike*. V smislu te hermenevtike je, da vzdržuje filozofijo, kolikor jo drži *zgodovinsko* odprto v pogovoru s tem, da odpira *situacijo* zastrte sodobnosti. Tako zgodovinsko mišljenje ni nekaj drugega od filozofije, marveč dogodevna drugost, v katero je filozofija zgodovinsko sama dovedena.

**76**

Pričujoče razpravljanje zato nima namena, da bi »uvajalo« v filozofsko hermenevtiko, saj sicer številni, a bolj ali manj zamejeni poskusi uvodov v filozofsko hermenevtiko kažejo, da je to nemogoče opravilo. Ti uvodi namreč drug za drugim kolebajo med tem, ali naj uvajajo v *hermenevtični ali v filozofski* vidik filozofske hermenevtike. Na to se navezuje tudi razlikovanje med *filozofsko hermenevtiko* in *hermenevtično filozofijo*, v ožjem smislu med fenomenološko hermenevtiko in hermenevtično fenomenologijo. Tu bi seveda lahko podali ustrezne razmejitve, vendar bi s tem nujno zapadli v omenjeno omejenost takega uvajanja v filozofsko hermenevtiko. Problem se nedvomno še zaostri, če poleg filozofske hermenevtike upoštevamo še literarno, filološko, tekstno, pravno, biblično, zgodovinsko, kulturno, umetnostno, znanstveno hermenevtiko, da ne gremo v naštevanju še naprej. Vse te zvrsti hermenevtike, ki so se razvijale bodisi pred filozofsko hermenevtiko bodisi vzporedno z njo, so metodološko in tematsko upravičile svoj položaj v znanstveni sistematiki, še posebej v tistem njenem območju, ki se ga obravnava kot *humanistiko*. Hermenevtika, kolikor jo v skladu z njeno tradicijo najširše in splošno dojemamo kot *veščino razumevanja in razlage oziroma kot veščino interpretacije*, je nedvomno poklicana, da prispeva h konstituiranju humanistične vednosti in ute-

meljitvi »Geisteswissenschaften«. Vsaj od Schleiermacherja in Diltheya naprej je ta naloga v samem jedru prizadevanj hermenevtike. Vendar pa je taka prizadevanja notranje prizadela kriza *duhovnega temelja* samega, na katerem se duhovne znanosti lahko vzpostavljajo. Ne glede na to, koliko danes to, kar označujemo kot humanistiko, *humanities*, še mara za krizo duhovne utemeljitve in vidi v tem svojo najlastnejšo nalogo, koliko pa se namesto tega raje zadovoljuje s svojo (ob)znanstveno in družbeno vlogo, nam pogrešanje duhovnega temelja ne dovoljuje, da bi filozofsko hermenevtiko postavljali v isti red z drugimi naštetimi hermenevtikami, in sicer v enaki meri, kot ne moremo filozofije postavljati v isti red s humanističnimi vedami ali znanostmi nasploh. To zdaj ne pomeni, da zagovarjamo večvrednost filozofije, tehtnejša od te se celo zdi njena »manjvrednost« v pogledu prej omenjene nesodobnosti. Prav kolikor je filozofija danes za znanosti in humanistiko v pogledu utemeljitve postala odvečna, se namreč postavlja problem njene samointerpretacije, ki temeljno zadeva filozofsko hermenevtiko. V skladu s svojo predfilozofsko tradicijo, ki sega na različna področja duha, lahko potem *ta* hermenevtika pokaže, da gre tu za skupno problematiko »humanistične vednosti« oziroma na vednosti utemeljene humanosti sploh in tega, kar v civilizacijskem pogledu obravnavamo kot duh Zahoda. Vendar se mora pri tem pošteno vprašati: Koliko je danes sploh možen pogovor o tem *vsem skupnem, vsakomur bistvenem*? Koliko je danes možna filozofija v smislu takega pogovora? Kolikor je filozofija danes v smislu odpiranja takega pogovora *sodobna*? Nobena od znanosti si ne more postaviti tega vprašanja, kolikor znanost *nikoli ne more biti sodobna*, in če »humanistika« jemlje sebe kot neke vrste znanost, četudi »šibko«, prav tako ne more biti nikoli sodobna. *Nesodobnost filozofije* je povezana s tem, da njena misel sploh *lahko je sodobna*. Na to edinstveno možnost filozofije, da je lahko sodobna, je opozoril že Hegel v uvodu k svojim predavanjem iz zgodovine filozofije, ko je ugotovil, da se resnica lahko notranje spreminja samo v filozofiji, ne more pa se spreminjati niti v religiji niti v znanosti.

Prav ta možnost oziroma premožnost filozofije, da je lahko sodobna, nas pravzaprav šele zares uvede v filozofsko hermenevtiko, kolikor je ta povezana s situacijo sodobne filozofije nasploh. Filozofska hermenevtika ni ena od smeri sodobne filozofije in je v tem pogledu ne gre zamenjevati s hermenevtično filozofijo. Hermenevtičnost je namreč položena v samo osnovo sodobne filozofije v vseh njenih različnih usmeritvah – fenomenološki, analitični, psihoanalitični, družbenokritični, strukturalistični, personalistični itn., vse do hermenevtične. Sleherni od teh usmeritev je bila namreč primorana podati svoj

---

*model interpretacije*, da bi sploh izkazovala svojo veljavnost. Kjer se je to veljavnost skušalo dokazovati z razveljavljanjem filozofske utemeljitve po omenjenih smereh, je *hermenevtično razumevanje* v svoji interpretativni, komunikacijski, pragmatistični, dekonstruktivistični in postmodernistični različici prevzelo mesto filozofskega uma. Vendar pa hermenevtično razumevanje nima prav posebnega razloga, da bi ob razglašanju poraza uma proglašalo lastno zmagooslavje. Veliko pomembneje je pozorneje prisluhniti, odpreti oči in ušesa za oglašanje tišine in utišavanje glasu tistega, kar se godi kot temeljna *igra sodobnosti*.

78

Temeljna igra, ki jo igra sodobna filozofija in v katere temelj je vpletena hermenevtika, je brez zmagovalcev in poražencev, kajti to je igra, ki *bolj igra nas*, kakor pa mi njo. Katera igra je to, da je od nas prevzela vse vloge? To, da je »človek« preigral vse svoje možnosti, nedvomno napovedujejo razglasi »propada Zahoda«, »konca zgodovine«, »konca filozofije«, »konca umetnosti« »odprave človeka«, in še kaj, kar morda najlažje uvrstimo v rubriko *nihilizem*. A pri tem vendar ostaja nemišljena prevzemajoča igra sama, ki se v svojem jemanju *daje, daruje* in s tem zarisuje svoj osnovni ris. Ker jemlje, kolikor daje, *nihče* v njej niti ne zmaguje niti ne zgublja. Ta *nihče* zato tudi ni samo kaka po umu poražena človeškost, marveč s svojo odvetostjo *naznanja* neko po igri *po-darjeno* človeškost. To *naznanjanje* dejansko zaznamuje hermenevtično razumevanje, ki pa se lahko izkaže za veliki nesporazum, kolikor samo postane prevzetno v pogledu *znanja*, s katerim se danes oborožuje družbeni vsa-kdo, ne pripoznavajoč in ne priznavajoč svoj človeški *ni-kdo*. Z njim se tisto, kar se je po svobodnosti neke vednosti imenovala »univerza«, spreminja v obrat znanja, ki je kot vse drugo – v prvi vrsti pa seveda človeškost sama – vključeno v sestav produkcije in potrošnje. Ta univerza kot pod-jetje seveda ne ve in *tudi noče* ničesar vedeti o tem, kar jo v temelju *jemlje* in se v bistvu *daruje*. Ta univerza je v temelju brez duha in v bistvu nima filozofije. Zdi se, da se nam samo toži za nekim starim modelom univerze, ki ga je razvoj »produkcijskih odnosov« kot že zdavnaj zastarelega odvrigel na »smetišče zgodovine«. Dobro, vendar moramo potem, če se nočemo obnašati povsem samovoljno, dopustiti vsaj možnost, da filozofija dobi besedo tam, kjer je govor o tem *bistveno zavrženem in temeljno odvrženem*, torej da se v svoji lastni *po-vrženosti* sooči z lastno zavrženostjo. Ali pa smo prišli v svoji ničevosti tako daleč, da bomo filozofiji odrekli tudi že pravico do besede v imenu tega ali onega pravičništva, ki je dobessedno preplavilo tisto družbeno? Danes se je sicer možno kjer koli do sitega najesti filozofije in govoriti o njej, toda kje in

komu danes *ta* še govori? Izročilo filozofije je danes brez bistvene sporočilnosti in filozofija je temu *času neprimerna*, je *nesodobna*. A to se zdi, dokler domnevamo, da sicer pač imamo sodobnost, da obstaja sodobnost zunaj filozofije, da je samo filozofija vržena iz nje, ker je pač njen čas »mimo«. A v resnici nimamo ničesar, *ni sodobnosti*, in to je šele pravi povod za nesodobnost filozofije, ki jo izpričuje *hermenevtika* sama, kolikor kot »veščina interpretacije« vsiljuje zgodovinskost, smisel, razlago, tradicijo, jezik, igro. Nesodobnost filozofije *pušča*, da se sodobnost poigrava z nami; tako sploh *dopušča* sodobnost, pa četudi kot *puščavo, ki raste*. Nesodobnost filozofije ne pomeni, da filozofija spada v preteklost, marveč da to, kar zdaj preteka, ne »pada« v filozofijo. Vsa sodobna filozofija je nesodobna, ker je pro-padlo vprašanje sodobnosti, kolikor poteka »vse ravno« na ta način, da je postala resnica časa, da ni več čas za resnico, da je vse laž, pa še laž ne, in da se pri tem nikakor ne počutimo olajšani, saj ne moremo sneti s sebe bremena bistvene zavrženosti in temeljne zapuščeni, kljub temu da celotna mašinerija institucij Družbe *dela* samo za to. To, da bi *delo* kot bazična postava dobe imelo zgolj tak »terapevtski značaj«, se zdi seveda neverjetno, a samo dokler ne pomislimo, ali morda ne bolehmo za breztemeljnostjo in obrezbistvenostjo vsega sodobnega, kakor že dolgo »tvezijo« razni filozofi.

Da nam v zvezi z *zapuščeniostjo filozofije v sodobnosti* prvi spregovori prav Nietzsche, in sicer naslovu dela *Unzeitgemäße Betrachtungen (Nesodobna razmišljanja)*, ni naključje. To delo je, morda ravno zaradi schopenhauerjanskega pridiha, še vedno navdihujoče, ko se razmišlja o stanju duha v povezavi s filozofijo – tako tudi med postmodernističnimi teoretiki, ki sicer ne ravno radi pomišljajo na *lasno* »nesodobnost«. Gianni Vattimo je v drugem Nietzschejevem »nesodobnem razmišljanju«, z naslovom *O koristi in škodi zgodovine za življenje*, uspel zaznati celo začetek postmodernizma v smislu prebolevanja (od) modernosti: »Prvi filozof, ki govori o *Verwindung*, čeprav seveda ne uporablja te besede, ni Heidegger, ampak Nietzsche. Upravičeno lahko trdimo, da se filozofska postmoderna začne z Nietzschejevim delom, in sicer v obdobju med drugim časom neprimernim razmišljanjem (*O koristnosti in škodljivosti zgodovinskega študija za življenje*, 1874) in skupino del v razmiku nekaj let, ki se začne s *Človeško, prečloveško* (1878) in obsega še *Jutranjo zarjo* (1881) in *Veselo znanost* (1882). V času neprimernih razmišljanjih o zgodovini Nietzsche prvič pokaže na vprašanje *epigonstva*, namreč pretirane zgodovinske zavesti, v katero je uklešččen človek 19. stoletja (lahko bi rekli: človek na začetku pozne moderne) in ki mu onemogoča, da bi proizvedel pravo zgodovinsko novost;

---

predvsem mu onemogoča, da bi imel svoj posebni stil, zato je ta človek prisiljen, da oblike svoje umetnosti, svoje arhitekture in mode zajema iz velikega skladišča gledaliških kostumov, to je namreč zanj postala preteklost« (G. Vattimo 1997, 141–142). Vattimo hkrati opozori, da Nietzsche v delu *Človeško, prečloveško* korigira svoje stališče do zgodovine: »Spis iz leta 1874 se je skliceval na nadzgodovinske in večnostne sile, v *Človeško prečloveško* pa je navzoče pravo razkrajanje moderne z radikalizacijo njenih lastnih tendenc. Če moderno definiramo kot dobo preseganja, novosti, ki zastara in jo takoj zamenja novejša novost, v nezaustavljivem gibanju, ki jemlje pogum vsaki ustvarjalnosti hkrati s tem, ko jo zahteva in ji vsiljuje življenjsko obliko – če je tako, potem ne moremo iz moderne, če jo hočemo prevladati. Zatekanje k večnostnim silam zahteva drugačno pot. Nietzsche zelo jasno vidi – že v eseju iz leta 1874 –, da je preseganje značilno moderna kategorija časovnega preseganja in da torej ne more povzročiti izhoda iz moderne. Ne samo da moderno konstituira kategorija časovnega preseganja (neizogibno sosledje zgodovinskih fenomenov, ki se jih moderni človek zave zaradi pretiranega zgodovinopisja), ampak tudi – po zelo tesni vzročni zvezi – kategorija kritičnega preseganja. Drugo času neprimerno razmišljanje namreč privede relativistični *Historizismus*, ki vidi zgodovino kot preprosto časovno sosledje, k heglovski metafiziki zgodovine, ki zgodovinski proces pojmuje kot *Aufklärung*, kot postopno razsvetljevanje zavesti in absolutizacijo duha« (Vattimo 1997, 142–43). Vattimo, kakor izpričuje ta citat, ne razjasni podrobneje faktuma, da je »zgodovinski občutek« za modernega človeka postal problematičen, kolikor kljub nezadržni in vse večji modernizaciji ne more *postati sam sebi sodoben* – ne tako, da vedno znova presega, marveč da *doseže samega sebe*. Zdi se, da je sicer prav zato svoj kratki kurz o sodobni filozofiji (te oznake sam ne uporablja, marveč previdno govori o »filozofiji 20. stoletja«) podnaslovil kot *Tehnika in eksistenca*.<sup>1</sup> Vendar pa tehnika in eksistenca lahko postaneta za sodobno filozofijo *tehtni* šele iz *razmerja do sodobnosti*, ki ga pogrešamo tako pri *modernistih kot postmodernistih*, kolikor oboje že prevzema občutek bodisi zgodovinske izgubljenosti bodisi izgube zgodovine, ki je tudi razglasila svoj lastni konec. Koliko ta razglas filozofsko zdrži, je odvisno od tega, ali ga jemljemo za neko zadržanost ali ne, se pravi, za zadržek sodobnosti, ki pa konec nujno postavlja na začetek tistega, česar še ne vemo. Lahko pa pomeni prikrajšanost za vednost kot tako in v tem komajda še kak začetek. Posledica tega ni kratko- marveč dolgo-časje, ki ne dopušča *hkrat-*

<sup>1</sup> Gianni Vattimo, *Filozofska karta 20. stoletja: tehnika in eksistenca*, Ljubljana 2004. K tej razločitvi prim, spis »Hermenevtično vprašanje filozofije«, *Phainomena* X/37-38 (2001), str.63–89.

*nosti* so-dobnosti in se širi kot prepuščanje zapuščenosti od zgodovinskega, kot naveličanost s človeškim. A ta zapuščenost je *vendar to-kratna v hkratnosti* sodobnega.

Tak »konec zgodovine« je torej tudi konica vseh zgodovinskih možnosti in kot tak kraj razločanja, odločanja med njimi – se pravi, da je v *resnici* pot do začetka. Postavljeni smo pred odprto vprašanje sodobnosti kot tiste *vmesnosti-hkratnosti*, brez katere sodobna filozofija nima svojega lastnega »mesta«, marveč je samo nameščenka takega ali drugačnega znanstvenega ali kulturnega obratovanja.

Sodobnost je pristni hermenevtični problem sodobne filozofije, ki jo postavlja pred vprašanje lastne možnosti, pred samointerpretacijo. Sodobna filozofija nikakor ni zbirka filozofskih usmeritev ali filozofskih del, ki so se nabrali v obdobju zadnjih sto let, marveč je taka zbranost mišljenja v soočenju s sodobnostjo, *kakršne prejšnja filozofija ne pozna*. S tem ne pravimo, da se filozofija prej ni ukvarjala z vidikom sodobnosti – prav gotovo se je, vendar ne v tem smislu, da ji je sodobnost kot taka postala problem in da je v odnosu do nje tudi sama sebi postala problematična – *nesodobna* v dobi, ki od nje tako rekoč *zahteva sodobnost*. Ta čudna situacija nesodobne sodobnosti filozofije zahteva hermenevtično *razumevanje* v pogledu tega, kako filozofija zgodovinsko prihaja do svoje sodobnosti. To razumevanje je možno razviti šele, ko postane doobra razumljivo, kako je filozofija v svoji lastni nesodobnosti postavljena pred *odprto vprašanje sodobnosti*. Lahko pa v zvezi s tem podamo zasilno zgodovinsko naznako.

Tako Kant v uvodu h *Kritiki čistega uma* zapiše znamenite besede: »Naša doba (Zeitalter) je prava doba kritike, ki se ji mora vse podvreči« (E. Kant, *Kritik der reiner Vernunft*, Vorrede zur ersten Auflage, Anm. (A XI, 4.)). Kant neposredno ogovarja svojo dobo, katere sodobnost je kritična umnost. Tu je celotna doba problematizirana v pogledu *moči kritike*, ki tvori njen vsezajemajoči vidik sodobnosti. Vendar pa je sodobnost problematična samo v tem kritičnem pogledu, torej, kolikor jo lahko v celoti zajamemo s tem kritičnim pogledom, ne pa kot taka. Na osnovi tega kritičnega pogleda Hegel razvije spekulativno gledišče, po katerem je v filozofiji izražen duh časa.

V tem pogledu je ključno mesto iz *Temeljnih črt filozofije prava* (*Grundlinien der Philosophie des Rechtes*), ki ga uvede z rekom *Hic Rhodus, hic saltus*:

»To, kar *je* pojmiti, je naloga filozofije, kajti to, kar *je*, je um. Kar zadeva individuum, je pač sleherni *sin svojega časa*; tako je tudi filozofija *svoj čas, zajet v mislih*. Prav tako bi si bilo nespametno domišljati, da bi katera koli filozofija lahko preseгла svoj pričujoči svet, kot da individuum preskoči svoj čas, skoči preko Rhodusa« (Hegel, 26). Še bolj udaren je potem zaključni poudarek »*Tu je roža, tu zapleši*«, pri čemer je »um treba prepoznati kot rožo v križu pričujočnosti« (Hegel, 26). Besedo ‚Gegenwart‘ smo tu namerno prevajali kot pri-čujočnost, in ne kot ‚sedanjost‘, saj je očitno, da ima Hegel tu v mislih sčakanje »lastne sodobnosti«. »Lastno« mu pomeni: »po umu prisvojeno«, um je to čuječe in čuvajoče časa, ki sprejema nase križ pri-čujočnosti in – spekulativno-čuječe odrešuje od njega. Hegel tu zgolj spekulativno razvije Kantovo kritično stališče, po katerem je pričujoča doba vsezajemajoča doba kritike, umnosti. Toda taka je le na podlagi nekega niveliziranega pojmovanja pričujočnosti, ki le-to ponižuje na raven sedanjosti oziroma na ravnino časa kot toka sedajev (Rhodusa), po katerem je čas za Hegla čista negativiteta, tok kointinuumu, ki sproti žre to, kar poraja.

## 82

Filozofija se jemlje iz časa kot miselno povzetje svoje sodobnosti, toda to *povzetje* je možno po *redu* sheme časa, ki je zasnovana iz *zaporedja sedajev v potekanju glede na prej in kasneje*. Sodobnost pride na spored le v vidiku sedanjosti in postane sama težava in križ med »prej« in »kasneje« vedno uha-jajoče sedanjosti. Kot taka je zmeraj in povsod *aktualnost* uma, kajti »kar je umno, je dejansko; in kar je dejansko je umno« (Hegel, 24). Spekulativno vzeto je sodobnost dojeta kot »aktualnost« in ostaja ujeta med to, *kar* (neposredno) je, in to, kar (posredovano) *je*, ne da bi se vršila kot *ta sredina vmes*.

Sodobnost se poraja, ko se tok časa aktualizira kot dovršen. Posledica tega je, da filozofija v razmerju do sveta vedno že prihaja z zamudo: »Če rečemo še besedo o podučevanju, kako naj bo svet, potem filozofija do tega brez nadaljnega vedno prihaja prepozno. Kot *misel* sveta se pojavlja v času, ko je dejanskost dovršila svoj oblikovalni proces in se izgotovila« (Hegel, 27–28). Iz citata je razvidno, da se aktualnost in sodobnost filozofije razhajata in da je to zanka, v katero se nerazrešljivo ujame *modernost* sama, ki jo je Nietzsche dokončno zavozlal s svojo uganko *večnega vračanja enakega*. Vrhunec filozofije je po Heglu (dosežen) vrh časa, sprava z njim in njegovo ovekovečenje v predstavi uma. Kje se pravzaprav pomuja filozofija, da zamudi »sodobnost«? Kako da to, kar velja za *vnaprejšnje* – um – v dejanskosti *kasni*? Ker čas venomer že stopa naprej v pogledu tega *prej- in-kasneje*? To brezpogojno je



torej vendarle pogojeno? To je dejansko duhovni položaj in razpoloženje uma v zgodovini, da se ta mora udejanjiti in dozoreti kot dejanskost sama, da bi prišel do zrenja samega sebe. Filozofija je zrcalo sveta kot zrenje zorečega časa samega. A priori – a posteriori, prej – kasneje ni le temporalno, marveč tudi teoretsko določilo. To, da si čas sam čuje nasproti (Gegen-wart) v razprtju *prej – kasneje*, nam pripravlja »sodobnost«, vendar kot absolvirano (odpravljen) v ab-solutnem, odpravljenem času, čudežu uma v istovetnosti s samim seboj. Kontemporalnost sodobnosti tako izpolnjuje notranje zrenje kontemplacije.

V »metafizičnem« obnebjju modernosti moramo v določilu *proteron – hysteron, prej – kasneje*, ugledati razmerje *med principom in historijo*, njuno nasprotje in razdvojenost, ki zlomi tistega, ki je sam »dvojen« – tj. *človeka*, in sicer tako, da si ta prizadeva svojo historično pozicijo opreti na princip, po drugi strani pa historija sama *izpodmika tla principu*. V tem precepu se javlja »problem sveta«, kot ga je v naslovu svoje najpomembnejše knjige, *Svet kot volja in predstava*, izpostavil Schopenhauer. Svet kot predstava izničuje voljo, ki postaja v načinu svojega postajanja uničevalna do sveta. Javlja se stremljenje rešitve od sveta in njegovega časa, najavlja se nihilizem sveta, ki se vsiljuje kot stanje sodobnosti, v katerem princip neposredno negira historijo, historija pa posredno zanika princip. *Med tema dvema skrajnostma sveta pa se mora vendar odstirati kraj sveta*. Kje v vsem bi bil tak kraj? Kjer smo mi sami – jaz, mi kot središče sveta? Kontemplacija rabi svoj *templum*. Jaz, ti, mi in oni smo kot to središče vselej že v sredini sveta, ki se sama ne pusti usrediščiti v čemer koli *svetnem*, kolikor se pri-godeva *svetovno*.

»Dvojna negacija« sveta je zmeraj že mišljena glede na *sredino sveta*, ki pa ni niti *princip niti historija*, marveč *dogodevna vmesnost*, ne vmesnost principa in historije, marveč vmesnost, v kateri sta tako *princip* kot *historija* že *pri-godena*, kolikor *prihajata do besede*. Kontemplacija rabi svoj *templum*. S tem se enostavno znajdemo na neki drugi ravni, namreč da sta princip in historija možna znotraj *odprtosti sveta*, znotraj *svetovnosti sveta*. S tem *sodobnost* ni več mišljena kot *aktualizacija principa v zgodovini*, marveč se sama ponuja kot *dogodevna vmesnost* (sredi) *svetovnosti sveta*, kot njena lastna razpornost, razprtost, predvsem pa kot njeno odprto *vprišanje*. Ne kak »novi« ali »pre-novljeni« svet, marveč *svetovnost sveta* tvori *sredino* »za« so-dobnost. So-dobnosti se ne približamo z zvajanjem na neko središče, na jaz, sedaj, tukaj, marveč s sprostitvijo sredine sveta, ki bliža in oddaljuje. So-dobnost je v tem

pogledu premična, dogodevna, česar pa ne »vidimo« v *pričujočem*, marveč *iz odprtosti v odprtosti*. V odprtosti sveta kot razprostiranju časa in prostora je sodobnost duhovna. S tem mislimo položaj in razpoloženje tega, *kar danes je*. Toda tako ta »danes« kot ta »je« se odpirata šele v odpirajoči sredini in sta vmes; sodobnost se dogodeva kot vmesnost tega, *kar danes je*. To, kar je, ni vse tisto, kar je, pravzaprav ni nič od tega, kar je, marveč to, kar nas *zadeva*, prizadeva, kolikor se prigodeva kot ta »je« sam. Brez prizadevnega prizadevajočega zadevanja tega, *kar je, nismo nič, nas ni* in ni tudi ničesar drugega. Šele po tem »je« kar koli lahko *je* kot stvar, žival, človek, bog. Ne tako, da je zaprto v to, da je, ampak da *srečuje v svetu*. Zato »je« *zgodovinsko* in »je« vsakdanje, kot se dogodeva zgodovinsko in vsakdanje danes sam, ki je sorazprt od »včeraj« k »jutri«. *Danes* pravimo vsakdan, a v trajanju vsak-dana tega, kar je danes, *vztraja* danes v smislu sodobnosti tega, kar danes »je«.

Sleherno določilo trajanja sodoloča vz-trajanje. Kako bi sicer karkoli trajalo? Takemu vztrajnemu trajnega pa se reče »doba« Brez »dobe« se ne more *razviti* noben duh v času, ki *vseskozi* preteka. Kaj pove ta vseskoznost? Prav v zvezi z njo Hegel vpelje negacijo negacije, ki omogoča spekulacijo (samoogledovanje) duha v času (kot ogledalu).

84

Heglovo stališče, po katerem »duh pada v čas«, je problematiziral Martin Heidegger v delu *Biti in čas*, za katero lahko rečemo, da že v svojem naslovu postavlja problematiko sodobnosti: »Hegel kaže na možnost zgodovinskega udejanjanja duha v ‚času‘ s sestopom k *istosti formalne strukture duha in časa kot negacije negacije*. Najpraznejša, formalno-ontološka in formalno-apofantična abstrakcija, v katero sta povnanjena duh in čas, omogoča vzpostavljanje njune sorodnosti. Ker pa je čas vendarle zapopaden v smislu povsem niveziranega svetnega časa ter ostaja njegov izvir tako popolnoma zakrit, stoji čas nasproti duhu enostavno kot nekaj navzočega. Zaradi tega mora duh najpoprej pasti ‚v čas‘. To, kaj ontološko pomeni to ‚padanje‘ in udejanjanje čas obvladujočega in pravzaprav njega ‚bivajočega‘ duha, ostaja temno«<sup>2</sup> Heidegger 1997, 585–586). V nasprotju s tem Heidegger zagovarja stališče: »Duh ne pade šele v čas, marveč eksistira kot izvorno časenje časovnosti. Ta časi svetni čas, v horizontu katerega se ‚zgodovina‘ more ‚pojavit‘ kot znotrajčasovno dogajanje. ‚Duh‘ ne pade v čas, temveč faktična eksistenca kot zapadajoča

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Biti in čas*, Ljubljana 1997, str. 585–586

‚pada‘ iz izvorne, samolastne časovnosti« (Heidegger 1997, 586).<sup>3</sup> Pogosta raba narekovavev izpričuje težavnost formuliranja drugačnega stališča, saj to ne pomeni nič manj kot drugo duhovno začenjanje,<sup>4</sup> kjer se mora okreniti čas sam, kar nakazuje problematiko sodobnosti kot take okretnosti, premičnosti, dogodevnosti, ki se niti zgolj ne »dogaja z nami« niti ni »dogajanje v svetu«, ampak »se godi, da dogodeva« – vmes, *da se nam medtem sploh lahko kaj da!* To pa pomeni, da svoboda ne izhaja iz nas proti svetu, marveč prihaja, se daje, iz sveta, ki se odpira kot možni čas svobode.

Glede na podano Heideggrovo stališče do Hegla se je treba vprašati: Ali lahko sprostimo sodobnost s tem, da ni več imperativ *svoboda od časa*, marveč *čas sam kot svoboda*? Torej ne več »kritika svojega časa«, marveč *čas kot kriterij* ali, kot pravi Heidegger v *Biti in času*, diskrimen (Heidegger 1997, 68), in sicer *biti in bivajočega*. Čas kot svoboda torej napotuje v polje »ontološke difference«. Tu pa zdaj nastopi vprašanje: Ali je sodobnost kot odprto vprašanje časna ali časovna, prostorna ali prostorska, svetna ali svetovna – ali za sodobnost sploh lahko rečemo, *da je*, in kako lahko to rečemo? Sodobnost nas sicer prizadeva in zadeva kot to, kar *je*, ali kot to, kar *ni*, a kako *je* in *ni*? In če sploh ne moremo reči, ali je ali ni, marveč samo – *se godi*, mar ta *dogodevnost* kot zgodovinska nastopa v zgodovini ali pred njo in po njej? Ali gre tu za neko temeljnejše sovisje zgodovinskosti in sodobnosti? Je predpostavka zgodovinskosti sploh jasna brez zjasnjena sodobnosti, smo pred vprašanje sodobnosti sploh lahko postavljeni brez zgodovinskosti? Na ta vprašanja ne moremo odgovoriti s tem, da se opremo na Heideggrovo misel »ontološke difference« (čeprav je Heidegger gotovo naš najbolj relevanten filozofski sodobnik), marveč

<sup>3</sup> Pomembno je, da se v *Biti in času* ob odstrtju zgodovinskosti tubi Heidegger »opre« na Nietzschejevo razpravo *O koristnosti in škodi zgodovine za življenje*, ki smo jo skupaj z Vattimom izpostavili v pogledu naznanitve problematike sodobnosti.

<sup>4</sup> To je razvidno iz Heideggrovih predavanj *Der Deutscher Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Grundlage der Gegenwart* iz leta 1929, kjer ob predpostavki, da »absolutni idealizem spada v dogajanje tubiti same« (str. 231), izrecno postavi vprašanje: »S čim naj začnemo? Tubit je kot svoboda same sebe postavljena pred čas, je na tem, da začenja čas, s tem, da ga pusti: »Slehera filozofija je to, kar je, le če je filozofija *svojega časa*, t. p., ne če svojim sodobnikom. Filozofija mora biti filozofija ‚svojega časa‘, se pravi: biti mora tako da je *čas zanjo*.« (Str. 232.) V uvodu k predavanjem Heidegger sicer izrecno razvije vprašanje »temeljnih filozofskih tendenc sedanosti«, pri čemer poudari: »... dokler smo sedanji, sploh ne vidimo sedanosti, postati moramo v njej sami in v njenem smislu prihodnji.« ( Str. 6.) Heidegru tu očitno manjka beseda za »sodobnost«, zato se mora njeno odstriranje vršiti skozi problematizacijo sedanosti: »Ali ne problematičnega položaj sedanosti zaznamuje to, da nima nobenih problemov?« (Str. 5.)

je morda treba ravno slednje, se pravi »ontološko diferenco«, zjasniti iz jasnitve sodobnosti.

Če še enkrat povzamemo problematiko sodobnosti, je torej nejasno, ali je sodobnost, pogojno rečeno, »protozgodovinski« ali »znotrajzgodovinski« fenomen oziroma, ali jo sploh lahko jemljemo kot *fenomen* v časovno-prostorskem ali zgodovinskem smislu, celo v fenomenološkem smislu. »Fenomensko« bi sodobnost še najlaže opredelili iz *phasis*, torej tistega, kar v sodobnost vlada kot »doba«, kot »dobnost«. *Phasis*, ki tako ko *phainomenon* izhajajo iz glagola *phaino*, v grščini pomeni ‚kazati se‘, ‚pojavit se‘, ‚dozdevati se‘. V astronomiji pomeni ‚phasis‘ obliko prikazovanja nečesa v danem trenutku, tako npr. označuje lunino meno in odtod menjavo, razvojno stopnjo, razdobje nečesa. Zelo podobna ji je pri tem beseda *epoche*. Pomenljivo pa je tudi, da se v grščini beseda *phasis* kot izpeljanka iz glagola *phaino*, ‚kazati se‘, pokriva z besedo *phasis*, ki pa je izpeljana iz glagola *phemi*, ‚govoriti‘ in pomeni naznanilo, ovadbo, glas in govorico. To nenavadno hermenevitično sovpadnje je očitno dalo misliti tudi Heideggru, sam ga je uveljavil pri razlagi Parmenidovega rekla: *tauton d'esti noein te kai houneken esti noema. ou gar aneu to eontos, en ho pephatismenon estin*.<sup>5</sup> Nam pa morda prikazuje, da se povednost sodobnosti skriva prav v *povedi* tistega, kar *daje videti* in – fazično, vsled tega – *vedeti*.

86

Sodobnost lahko zajema prisotno ali odsotno, nikoli pa ne more biti navzoča v smislu gole navzočnosti oziroma obstajanja. Tvori pri-čujoče na način tega, kar nas zadeva in prizadeva v dno duše in v samo *globino duha*. »Sodobnost« je nejasna že na besedni površini, zato morda ni odveč njena razjasnitev. Če želimo besedo ‚sodobnost‘ prevesti v druge jezike, naletimo na precejšnje teža-

<sup>5</sup> »Isto je mišljenje in misel, da »je« je; kajti brez bivajočega, v katerem je kot izgovorjeno, ne moreš najti mišljenja.« – »Zakaj Parmenid označuje *nooumenon* in *noein* (osmi fragment, štiriintrideseta vrsta, isl.) kot *pephatismenon*? Besedo slovarsko pravilno prevajamo kot ‚Gesprochenes‘, ‚govorjeno‘. Vendar, v kakšnem smislu izkušamo govorjenje, ki je imenovano prek *phaskein* in *phanai*? Ali govorjenje tu velja zgolj kot uglasovljenje (*phone*) tistega, kar beseda ali stavek pomenita (*semainein*)? Je govorjenje tu zajeto kot izraz česa notranjega (duševnega) in kot izraz česa notranjega (duševnega) in kot tako porazdeljeno na oba sestavna dela, fonetično in semantično? O tem v izkušnji govorjenja kot *phanai*, govornice kot *phasis* ni nobene sledi. V *phaskein* je *anrufen*, poklicati, *rühmend nennen*, *sloveč imenovati*, *heißen*, veleti, oklicati; vse to pa zato, ker bistvu je kot dopuščanje prikazovanja. *Phasma* imenuje faze. Menjajoči načini njenega sijanja so lunine mene. *Phasis* je *Sage*, poved, *sagen*, upovedati pomeni: spraviti na spregled. *Phemi* je istega, ne pa enakega bistva kot *lego*: prisotno spravljati v njegovo prisostvovanje, prikazovanje in ležanje« (Heidegger 2003, 259–60).

ve. V hrvaščini ji tako ustreza beseda ‚suvremenost‘, ki pa, kolikor jo dobesedno prevedemo nazaj v slovenščino, kot ‚sočasje‘, ‚sočasnost‘, zajema samo del njenega pomenskega potenciala, podobno kot, recimo, angleška beseda ‚contemporaneity‘. ‚Sodoben‘ kot ‚sočasen‘ lahko naprej pomeni ‚zeitmäßig‘, času primeren. Lahko po pomeni tudi stik s časom in stik časov, ‚Gleichzeitigkeit‘, njihovo prešitje – sin-hronijo.

Ne ‚sodobnost‘ ne ‚doba‘ nimata zgolj časovnega, marveč hkrati tudi prostorski pomen. Nemci imajo za ‚dobo‘ besedo ‚Zeitraum‘ (čas-prostor). Druga beseda za ‚dobo‘ v nemščini je ‚Zeitalter, Alter, kar prevajamo v slovenščino kot *vek*. Besedo ‚Alter‘ sicer najdemo kot osnovo v nemški besedi za svet, ‚Welt‘, izvorno pa naj bi pomenilo ‚življenjsko moč‘, *aion*. Zanimiva je v tem pogledu tudi raba besede *epoha* v pomenu ‚dobe‘, ‚obdobja‘, še posebej, če upoštevamo njeno grško astronomsko in filozofsko rabo.

Nemci imajo tako precej težav, da besedo ‚sodoben‘ dobesedno prenesejo v nemščino; sodobna filozofija se po nemško reče ‚gegenwärtige Philosophie‘, kar dobesedno pomeni ‚pričujoča‘ ali ‚sedanja‘ filozofija in v slovenščini ne zveni prav lepo. Kaj povesta besedi ‚doba‘ in ‚sodobnost‘, če upoštevamo njuno etimologijo? Po njej se ‚doba‘ in ‚sodobnost‘ povezujeta z besedami ‚podoba‘, ‚podoben‘, ‚spodoben‘, ‚udobje‘; prvotni pomen besede ‚doba‘ naj bi bil ‚to, kar je prikladno‘, ‚pravi čas‘, ‚prava oblika‘ (indoevropski koren je *dhabh*\*, v pomenu ‚to, kar se prilega‘). Ali medsebojno napotovanje sodobnosti ‚dobe‘, ‚dobrega‘ in ‚podobe‘ kaže v neko bistveno hermenevitično sovisje, v *kretanje agathona in njegov okret po dogodju*?

## LITERATURA:

- Heidegger, Martin: *Biti in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.  
Heidegger, Martin: *Predavanja in sestavki*, Slovenska matica, Ljubljana 2003.  
Heidegger, Martin: *Der Deutscher Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Grundlage der Gegenwart*, GA 28, Klostermann, Frankfurt/M. 1997.  
Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1971.  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, Werke 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1986.  
Komel, Dean, »Hermenevitično vprašanje filozofije«, *Phainomena* X/37-38 (2001), str.63–89.  
Vattimo, Gianni: *Konec moderne*, KUD Literatura, Ljubljana 1997, str. 141–142.  
Vattimo, Gianni: *Filozofska karta 20. stoletja: tehnika in eksistenca*, Sophia, Ljubljana 2004.
-