

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO
ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

17-18 V/96 p h a i n o m e n a

descartes

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

phainomena 17 - 18

Tine Hribar

OB ŠTIRISTOLETNICI ROJSTVA R. DESCARTESA

DESCARTES (1596 – 1650)

Danes, ob štiristoletnici njegovega rojstva, je odnos do Renéja Descartesa ambivalenten. Nekateri njega oziroma takoimenovano kartezijsko paradigmo krivijo za vse nesreče našega tehnicističnega sveta. Drugi skušajo rehabilitirati njegovo metafiziko in s tem metafiziko sploh: očiščena in pomlajena metafizika naj nas reši iz navidezno nerešljivega položaja.

Objavljamo Descartesov povzetek lastnih filozofskih misli, ki ga je napravil kmalu po objavi Meditacij o prvi filozofiji (1641), v katerih jasno in razločno izpostavi zaporedje mislim, torej sem, torej je Bog. Podobne narave je lastni Husserlov povzetek, ki ga je leta 1929 naredil na podlagi prateksta Kartezijskih meditacij; v njih pokaže na kartezijski izvor fenomenološke metode, obenem pa tudi na nedoslednost Descartesove redukcije jaza na čisti ego. To svojo kritiko dodatno izostri, prek analize razmerja med jazno dušo in egom kot residuumom transcendentalne redukcije, v paragrafu Descartesov samonesporazum iz Krize evropske znanosti in transcendentalne fenomenologije (1937). Heideggrova teksta

Po mnenju Ministrstva za kulturo z dne 26. 3. 1993 se za proizvode plačuje 5 % davek od prometa proizvodov, na osnovi 13. točke tarifne številke 3 davka od prometa proizvodov in storitev po zakonu o prometnem davku. (Uradni list RS, št. 4/92).

Idea kot repraesentans aliquid (1917) in Tradicionalni preskok vprašanja o svetnosti sveta v Descartesovem primeru (1925) razgrinjata Descartesovo samoumevno enačenje sveta z naravo in biti-v-svetu z navzočnostjo, kar novoveško filozofijo subjektivitete vodi v popolno zastrtje človekovega samolastnega načina biti. Tako Emmanuel Levinas z uvodnim besedilom v knjigo Ko Bog seže v misel (1986) kot Jean-Luc Marion z zapisom Vpogled v metafiziko (1996) pa s ponovno obuditvijo ideje Neskončnega obnavljata tudi metafiziko in kažeta na njeno še zmerom pričujočo življenjsko silo. V svoji razpravi Objektivna realnost ideje Boga najprej izpostavim današnjemu pomenu objektivnosti in realnosti popolnoma nasproten kartezijski pomen, potem pa skušam skoz razliko med bistvom in bivanjem oz. skoz genezo te razlike vprašanje biti osvetliti na podlagi razmerja med božjim in svetim. Blok o Descartesu se sklone z razpravo Dvom in razbor sveta Deana Komela.

O PRVI FILOZOFIJI

O PRVI FILOZOFIJI

O PRVI FILOZOFIJI

René Descartes

MISLI K DOKAZU BIVANJA BOGA IN RAZLIKE MED DUŠO IN TELESOM UREJENE PO GEOMETRIJSKI METODI

Definicije

I. Pod imenom misel zajemam vse tisto, kar je v nas tako, da se ga neposredno zavedamo.¹

Tako so misli (cogitationes) vse dejavnosti volje, razuma, domišljije in čutov. Besedo »neposredno« pa sem dodal, da bi izključil vse, kar iz njih šele izhaja. Tako ima hoteno gibanje za počelo sicer misel misel, vendar pa samo ni misel.²

II. Pod imenom ideja razumem tisto formo vsake misli, po katere neposrednem dojetju se zavedam prav te misli; če menim prav to, kar govorim, z besedami ne morem izraziti ničesar, ne da bi iz tega z gotovostjo sklepali,

¹ Besede »da se...zavedamo« le v lat. izdaji, v franc. pa: »da to opazimo neposredno v nas samih in imamo o tem neko notranje spoznanje«.

² Ravno tako tudi sprehajanje ni zavest, pač pa je to občutenje (sentiment) ali spoznanje, ki ga imamo o tem, da se sprehajamo (le v franc. izdaji).

da je v meni ideja tistega, kar označujejo besede. In zato zgolj v domišljiji naslikanim podobam ne pravim ideje; kolikor so naslikane v telesni domišljiji, tj. v nekem delu možganov, jim nikakor ne pravim ideje, temveč le toliko, kolikor tvorijo na tisti del možganov usmerjeni duh sam.

III. Pod objektivno realnostjo ideje razumem bitnost stvari, ki jo predstavlja ideja; kolikor je ta (bitnost) torej v ideji. Ravno tako lahko govorimo o objektivni popolnosti oz. objektivni umetelnosti, itn. Kajti vse, kar dojemamo (percipimus) v objektih idej, je objektivno³ v idejah samih.

IV. O istem pravimo, da je formalno v objektih idej, če je v njih ravno takšno, kakršno dojemamo in da je eminentno, če v njih sicer ni ravno takšno, je pa toliko izrazito, da ga lahko nadomešča.

6 V. Vsaka stvar, v kateri je kaj neposredno kot v svojem subjektu oz. po kateri biva to, kar dojemamo, tj. kakršnakoli lastnost ali kakovost ali atribut, katerega realna ideja je v nas, se imenuje substanca. Strogo vzeto o substanci sami namreč sploh nimamo druge ideje razen te, da je stvar (res), v kateri na formalen ali na eminenten način biva prav to, kar dojemamo, se pravi, kar je objektivno v kateri naših idej, saj po naravni luči vemo, da nič ne more imeti realnega atributa.

VI. Substanca, v kateri je misel neposredno, se imenuje duh (mens); tu raje govorim o duhu kot pa o duši, saj je beseda >>duša<< dvoznačna in se pogosto na napačen način pripisuje nečemu telesnemu.⁴

VII. Substanca, ki je neposredni subjekt (subjectum immediatum) prostorske razsežnosti in akcidenc, ki predpostavljajo razsežnost, kot so lik, položaj, prostorsko gibanje in podobno, se imenuje telo. Če pa sta to, kar se imenuje duh in telo, ena in ista substanca ali dve različni, bomo obravnavali v nadaljnjem.

³ oz. skoz predstave (le v franc. izdaji)

⁴ >>tu...telesnega<< po lat. izdaji; po franc. pa: >>vendar je to ime dvoznačno, saj ga včasih dedelimo tudi zraku in zelo finim tekočinam, a bolj primerne ne najdem<<

VIII. Substanca, ki jo uvidevamo kot najbolj popolno in v kateri si kratkoinmalo ne moremo misliti ničesar, kar bi vključevalo kako nepopolnost ali omejeno popolnost (defectum sive perfectionis limitationem), se imenuje Bog.

IX. Ko pravimo, da je nekaj vsebovano v naravi ali pojmu kake stvari, je to isto, kakor če rečemo, da je to stvarno res oz. da to lahko trdimo o stvari.

X. O realni različnosti dveh substanc govorimo, če vsaka od njiju lahko eksistira brez druge.

Postulati

Najprej terjam, da bralci opazite, kako šibki so premisleki (rationis), zaradi katerih ste doslej verjeli svojim čutom in kako negotove so vse sodbe, ki ste jih zgradili na njih, ter da to pri sebi tako dolgo in tako pogosto ponavljate, dokler se končno ne navadite, da jim ne zaupate preveč. To imam namreč za nujno, da bi dojali gotovost metafizičnih predmetov.

Drugič terjam, da motrite svoj lastni duh in vse njegove attribute, ob katerih boste zaznali, da vanje, kakor zelo ste že vse po čutih skušeno zaznavali kot napačno, ne morete dvomiti in da jih ne nehate motriti prej, dokler se jih ne navadite dojemati jasno in verjeti, da jih je lažje spoznati kot telesne stvari.

Tretjič terjam, da brez nadaljnega razumljive stavke, ki jih boste našli pri sebi, kot npr. tega, da ista stvar ne more obenem biti in ne biti, tega, da nič ne more biti učinkovalni vzrok kake stvari, in druge, marljivo preskusite in tako svojo po naravi prirojeno razumsko jasnost, ki pa je s čutnimi zaznavami močno spremešana in zato temna, uporabite čisto in osvobojeno vaših predsodkov. Kajti na ta način vam bo resnica aksiomov, ki bodo podani, kaj lahko postala očitna.

Četrtrič terjam, da preskusite ideje narav, v katerih je vsebovana povezava mnogih atributov, kot je narava trikotnika, kvadrata ali kakega drugega

lika, ravno tako narava duha, narava teles, predvsem pa narava Boga oz. najbolj popolnega bitja. Nadalje: da opazite, da vse, kar z dojemanjem dojamemo kot v njih vsebovano, lahko zares trdimo o njih. Npr., ker je v naravi trikotnika vsebovano to, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima in je v naravi telesa, tj. kake razsežne stvari, vsebovana deljivost (ne moremo si namreč predstaviti tako majhne razsežne stvari, da je ne bi mogli deliti vsaj v mislih), je resnično, če rečemo, da so v vsakem trikotniku trije koti enaki dvema pravima in da je vsako telo deljivo.

Petič terjam, da se dolgo in zelo pomudite pri motritvi narave najbolj popolnega bitja in da med drugim vidite, kako je sicer tudi v idejah vseh drugih narav vsebovano možno bivanje, da pa je v ideji Boga vsebovano ne le možno, ampak skozinskoz nujno bivanje. Kajti šele iz tega boste, tudi brez dolgega razpravljanja, spoznali, da Bog eksistira; in to vam bo ravno tako takoj razumljivo, kot vam je poznano, da je dve sodo, ena pa nesodo število, itn. Kajti so stvari, ki so nekaterim ljudem razumljive takoj, drugi pa jih lahko ugledajo šele po dolgem razpravljanju.

Šestič terjam, da se pri preučevanju vseh primerov jasne in razločne zavnave, ravno tako pa temne in zmedene, ki sem jih navedel v svojih meditacijah, navadite razlikovati med jasnim in temnim spoznanjem; kajti to se lažje naučite iz primerov kot pa po pravilih; menim pa, da sem vse sem spadajoče primere bodisi razložil bodisi se jih vsaj dotaknil.

Sedmič, končno, ker ste pripomnili, da v jasno zaznanem niste nikoli naleteli na napačnost in da po drugi plati v zmedenem niste nikoli, razen po naključju, našli resnice, terjam, da uvidite, kako je popolnoma brezumno zgolj zaradi predsodkov čutov ali zaradi kakih domnev⁵, v katerih je vsebovano tudi nepoznano, podvomiti v to, kar je jasno in razločno dojel čisti razum. Kajti potem boste aksiome, ki sledijo, kaj lahko sprejeli kot resnične in nedvomne. Vsekakor bi jih marsikdo od vas zmozel razložiti bolje in bi jih raje predložil kot teoreme, ne pa kot aksiome, če naj bom natančen.

⁵>>ravnokar oblikovanih<< (le v franc. izdaji).

Aksiomi ali obči pojmi

I. Nobena stvar, ob kateri se ne bi mogli vprašati, kaj je vzrok njenega bivanja (quaeri quaenam sit causa cur existat), ne biva. Kajti celo pri Bogu samem se lahko vprašamo (de ipso Deo quaeri potest) o tem, ne ker bi potreboval vzrok za bivanje, temveč zaradi tega, ker je neizmernost njegove narave vzrok oz. razlog (causa sive ratio), zaradi katerega ne potrebuje vzroka, da bi bival.

II. Zdajšnji čas ni odvisen od neposredno predhodnega in zaradi tega ni, da bi se kaka stvar ohranila, potreben nič manjši vzrok, kot je bil tisti, ki jo je izvorno proizvedel.

III. Nobena stvar in nobena dejansko bivajoča popolnost stvari za vzrok svojega bivanja ne more imeti nič, tj. nebivajoče stvari.

IV. Vsa realnost oz. popolnost, ki je v kaki stvari, je na formalen oz. eminenten način v njenem prvem in adekvatnem vzroku.

V. Iz tega izhaja tudi to, da objektivna realnost naših idej terja vzrok, v katerem ta ista realnost ni vsebovana le na objektivni, ampak tudi na formalen ali eminenten način. In treba je pripomniti, da je treba ta aksiomom sprejeti skrajno nujno, saj je od njega odvisno spoznanje vseh stvari, tako zaznavnih kot nezaznavnih. Kajti od kod npr. vemo, da biva nebo? Morda, ker ga vidimo? To videnje se duha pač ne dotika, razen kolikor to ni ideja: ideja, inherentna duhu samemu, toda ne kot podoba, ki si jo naslika domišljija. In zaradi te ideje lahko le zato raziščemo, da nebo biva, ker mora imeti vsaka ideja realno bivajoči vzrok svoje objektivne realnosti, tako da o njenem vzroku presodimo, da je ta vzrok nebo samo; in tako je tudi pri vseh drugih.

VI. Obstajajo različne stopnje realnosti ali bitnosti⁶. Kajti substanca ima več realnosti kot akcidenca ali modus in neskončna substanca spet več kot končna.

⁶>>ali popolnosti<< (le v franc. izdaji)

Zaradi tega je tudi objektivne realnosti v ideji substance več kot v ideji akcidence in v ideji neskočne substance spet več kot v ideji končne substance.

VII. Volja misleče stvari se nagiba, sicer svobodno in neodvisno (kajti to je bistvo volje), a kljub temu nič manj nezmotljivo k po njej jasno spoznane-mu dobremu. Če pa spozna kakršnokoli popolnost, ki ji še manjka, bi si jo, če bi bilo to v njeni moči, dala takoj⁷.

VIII. To, kar lahko proizvede večje in višje, lahko proizvede tudi manjše.

IX. Nekaj večjega je ustvariti ali ohranjati substancno kot pa attribute ali lastnosti substance; toda, kot je povedano zgoraj, ustvariti kako stvar ni nekaj večjega od ohranjati jo.

X. V ideji ali pojmu vsake stvari je vsebovano bivanje, kajti pojmovati ne moremo drugače kot z vidika razloga bivajočega (sub ratione existentis); a s to razliko, da je možno ali naključno bivanje vsebovano v pojmu ome-jene stvari, nujno ali popolno pa nasprotno v pojmu najpopolnejšega bitja.

I. teza

Bivanje Boga spoznamo z golim motrenjem njegove narave.

Dokaz

Isto je reči, da je nekaj vsebovano v naravi ali pojmu stvari, kot reči, da je (po 9. def.) stvarno resnično.⁸

Nujno bivanje pa je vsebovano (po 10. aksiomu) v pojmu Boga. Torej je resnično reči o Bogu, da je v njem nujno bivanje, to je, da biva.

⁷ >>kajti ve, da je zanjo večje dobro posedovati jo, kot pa ne posedovati je<< (le v franc. izdaji)

⁸ >>ali to o njej lahko zatrdimo<< (le v franc. izdaji).

To je silogizem, ki sem ga navedel že zgoraj pri šestem ugovoru; njegov sklepni stavek je tistim, ki so osvobojeni predsodkov, lahko, kakor je povedano v petem postulatu, razumljiv takoj; ker pa ni lahko priti do takšnega ostrega pogleda, bomo poskušali priti do tega na drug način.

II. teza

Bivanje Boga je dokazano, a posteriori⁹.

Dokaz

Objektivna realnost vsake od naših idej terja nek vzrok, po katerem ta realnost ni vsebovana le na objektivni, ampak tudi (po 5. aksiomu) na formalen ali eminenten način. Imamo idejo Boga (po 2. in 8. definiciji). Objektivna realnost te ideje v nas ni (po 6. aksiomu) vsebovana ne na formalni ne na eminentni način in zato ne more biti vsebovana v ničemer drugem kot le v Bogu samem (po 8. definiciji). Torej ideja Boga, ki je v nas, terja Boga kot vzrok in Bog potematkem (po 3. aksiomu) biva.

III. teza

Bivanje Boga je nadalje dokazano s tem, da mi sami, ki imamo njegovo idejo, bivamo.

Dokaz

Če bi imel moč (vim), da se sam ohranjam, bi imel še veliko prej moč, da si dam popolnost, ki mi manjka (po 8. in 9. aksiomu); to sta namreč le atributa substance, jaz sam pa sem substanca. Nimam pa moči, da bi si dal popolnost, saj bi jo sicer (po 7. aksiomu) že imel. Torej nimam moči, da bi ohranil samega sebe.

Nadalje. Ne morem bivati, ne da bi bil, dokler bivam, ohranjan, najsibo po samem sebi, kolikor imam moč za to, najsibo po nekom drugem, ki ima

⁹ Namesto >>a posteriori<< so v franc. izdaji besede >>po njegovem učinkovanju<<, že samo s tem, da je v nas njegova ideja

moč za to (po 1. in 2. aksiomu). Bivam, pa vendarle nimam moči, da bi se, kot je že dokazano, sam ohranil. Torej me ohranja nekdo drug.

Poleg tega. Ta, po katerem sem ohranjan, ima v sebi na formalen ali eminenten način vse to, kar je (po 4. aksiomu) v meni. V meni pa je predstava mnogih popolnosti, ki mi manjkajo, med njimi tudi popolnost (po 2. in 8. definiciji) ideje Boga. Torej je v tem, ki me ohranja, tudi predstava teh istih popolnosti.

Končno pa ravno ta, ki mu popolnosti manjkajo oziroma jih v sebi nima na formalen ali eminenten način (po 7. aksiomu), ne more imeti predstave o teh popolnostih; kajti če bi imel, kot rečeno, moč, da se ohranja, bi imel kajpada tudi moč, da si popolnosti, če bi mu manjkale (po 8. in 9. aksiomu), da. Vendar imam predstavo o vseh tistih popolnostih, o katerih vem, da mi manjkajo in so, kot je dokazano, lahko edinole v Bogu. Torej jih ima v sebi na formalen ali eminenten način in je tako Bog.

Dodatek

Bog je ustvaril nebo in zemljo in vse, kar je na njima; poleg tega je zmožgal vse, kar jasno zaznavamo, oblikovati tako, kot to zaznavamo

Dokaz

Vse to jasno izhaja iz predhodnih tez. V njih je bivanje Boga namreč dokazano s tem, da nekdo, v katerem so na formalen ali eminenten način vse popolnosti, o katerih so v nas ideje, mora bivati. V nas pa je ideja tako velike moči, da sta bila edinole od tistega, v katerem je ta moč, ustvarjena nebo in zemlja, pa tudi vse drugo, kar lahko uzrem kot možno, je ustvarjeno od tega istega. Torej je hkrati z bivanjem Boga o njem dokazano tudi vse to.

IV. teza

Duh in telo sta realno različna.

Dokaz

Vse, kar jasno zaznavamo, je od Boga narejeno tako, kakor to zaznavamo mi (po zgornjem dodatku). Jasno pa zaznavamo (po 2. postulatu) duha, tj. mislečo substanco brez telesa, tj. brez razsežne substance; in narobe, tudi telo brez duha (kakor lahko vsakdo doda brez nadaljnega). Torej je duh lahko, vsaj po moči Boga, brez telesa in telo brez duha.

So pa substance, od katerih je lahko vsaka brez druge, realno različne (po 10. definiciji). Duh in telo pa sta (po 5., 6. in 7. definiciji) substanci, od katerih je vsaka zase lahko (kot je dokazano) brez druge. Torej sta duh in telo realno različna.

Pripomba. Tu moči Boga nisem uporabil kot dokazno sredstvo zaradi tega, ker bi potreboval kako posebno silo, da bi ločil duh od telesa, temveč zato, ker sem v predhodnem obravnaval edinole Boga in torej nisem mogel uporabiti nobenega drugega sredstva. To, po kateri moči sta razločena, pa tega, da spoznavamo, kako sta realno različna, ne zadeva.

Prevedel Tine Hribar

Opomba prevajalca:

Prevedeno po Descartes: *Meditationes de prima philosophia, Responsio ad secundas Objectiones: Rationes Dei existentiam & animae a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae, Oeuvres VII* (Izd. Ch. Adam in P. Tannery), Vrin, Paris 1996, str. 160-170. Pri prvem delu, pri Definicijah sem se oprl na slovenski prevod (Boris Furlan) v *René Descartes: Razprava o metodi & Pravila*, Slovenska matica, Ljubljana 1957, str. 337-338.

Edmund Husserl

KARTEZIJANSKE MEDITACIJE

(Husserlov pregled vsebine prateksta)

I. Predavanje

Kartezijanske meditacije in njihovo kritično preoblikovanje v meditirajoče razprtje transcendentnega ega.

1. Za uvod. Uvod v transcendentalno fenomenologijo se po naravi navezuje na Descartesove *Meditationes*, katerih kritično preoblikovanje je učinkovalo na njen nastanek. – Descartesova zahteva po absolutno utemeljeni univerzalni znanosti; po prevratu tradicionalnih znanosti in po njihovi novi zgraditvi na absolutnem temelju. Subjektivni zaokret te zahteve in njena paradigmatična narava. Ideja pristnega filozofa v postajanju, njegov nujni začetek z meditacijami kartezijanskega tipa: kako najti na sebi prvi in absolutno gotovi fundament. Rezultat: meditirajoči mora eksistenco sveta kot vprašljivo izključiti in tako »dobiti«
svoj čisti ego kot absolutni in edinstveni. Od tu naprej pot graditve spoznanja sveta in vseh objektivnih znanosti zgolj pod vodstvom ega vrojenih principov.

Večna vrednost in historično učinkovanje tega meditirajočega preučevanja.

Pozitivne znanosti so ga porinile ob stran, toda filozofsko je iz njega izšel popolnoma nov smisel razvoja novoveške filozofije, razvoj v smeri transcendentne filozofije, katere zadnji in najradikalnejši lik predstavlja fenomenologija. Propad in brezglava drobitev filozofije od srede 19. stoletja terjata nov začetek in nove kartezijanske meditacije. Fenomenologija kot njihova zavestna zastavitev in najčistejša speljava.

16 2. Kritično preoblikovanje kartezijanskih meditacij. Jaz kot radikalno začenjajoči filozof, vse dane znanosti zame nimajo nikakršne veljave. Čeprav je za meditiranje vodilna, tudi o ideji univerzalne znanosti, absolutno utemeljeni glede njenih možnosti in ciljev, še ni odločeno. Razložitev njenega smisla z vživetjem v intenco znanstvenega dela; znanstvene sodbe dopustne le skozi – neposredno ali posredno popolnoma utemeljeno – evidenco: apel k stvarem >>samim<<, k stvarnim razmerjem. Ne okazionalne evidence in resnične sodbe iz vsakdanjega življenja, temveč znanstvene resnice, ki veljajo enkrat za vselej in za vsakogar. Začenjajoči filozof takšnih resnic, ob znanostih v >>prevratu<<, nima, ima pa evidence in resnice življenja. Začenja s principom razsojanja na podlagi čiste evidence in kritične analize samih evidenc z vidika njihove popolnosti, njihove predirnosti, analize, ki spet vodi do evidenc višje stopnje. Od tu postavi potem vprašanje, ali lahko pokažemo tiste na sebi prve evidence, ki so pred vsemi drugimi, obenem pa jih lahko nagovorimo kot >>apodiktične<< – kot veljavne enkrat za vselej.

Življenje in pozitivne znanosti se nanašajo na samoumevno bivajoči svet. – Je, vprašuje meditirajoči, obstoj sveta na sebi prva in apodiktična gotovost? Descartesova prva, toda površna kritika čutnega izkustva: da ne dosega apodiktičnosti; s tem je posredovan njegov veliki korak univerzalne vpotegnitve tega izkustva v prevrat, nato pa izpostavitve tega, da ego cogito ob možni nebiti sveta ostaja nedotaknjen.

3. Kritična obmejitev kartezijanskega postopka. Vse pozitivne znanosti predpostavljajo veljavnost vere v svet, ki tiči v vsakem izkustvu sveta. – Potrebna je kritika te univerzalne evidence, postaviti jo je treba izven

veljavnosti. Toda ta zadržek vere v svet odtegne meditirajočemu svet kot bitno podlago nanj nanašajočih se znanosti, ne pa vsake bitne podlage in vsake evidence sploh. Vendar se za bitjo sveta kot zadnjo bitno predpostavko, že za izkustveno veljavnostjo ali neveljavnostjo sveta in njegovo postavitvijo pod vprašaj, odstre bit izkustva samega, bit izkušajočega ter njegovega celotnega meditirajočega in siceršnjega absolutnega življenja.

Z univerzalno epocho kot univerzalnim zadržkom naravnega potrjevanja izkustvene vere, nato pa s temu sledečim zaokretom pogleda k izkušajočemu življenju, po katerem ima svet zame smisel in bit (dejanost kot tako), stopi na dan transcendentna subjektiviteta kot meditirajoči ego, ki se nahaja kot absolutna in zadnja predpostavka vsega, kar sploh je in ki se zdaj ne nahaja več kot človek v svetu, temveč kot tisti ego, v katerem dobiva bitni smisel tako svet sploh kot ta človek. Kot ta ego in samo kot ta sem samega sebe apodiktično gotov in tista zadnja bitna predpostavka, glede na katero je vse zame smiselno bivajoče relativno. Povsem zunaj vprašanja pa tu ostajajo in morajo ostati nespornosti glede tega, ali naj bi bil ta ego zadnji preostali košček sveta, ki da je apodiktično dan na poseben način ter intenca po ponovni pritegnitvi dokaza o ostalem svetu, da bi potem gradili na starih tleh svetnih znanosti. Meditacija mora, da bi smiselne probleme, ki sploh tičijo v ego kot univerzalnem bitnem in spoznavnem temelju, jasno razgrnili, napredovati do konsekvantne samoosmislitve čistega ega. Tako je iz kartezijanske metode nastala metoda transcendentno fenomenološke epoche in transcendentno fenomenološke redukcije – redukcije na transcendentni ego.

II. Predavanje

Uvod: Kaj lahko jaz, meditirajoči, filozofsko začnem s tem, kar je transcendentni ego cogito? Predpojasnitev njegovega ovrednotenja kot fundirajoče univerzalne izkustvene in bitne sfere, ne pa kot fundirajočega aksioma. Ideja novega načina utemeljitve, tiste transcendentne nasproti

objektivni, ideja nove vrste transcendentalnega izkustvenega spoznanja in znanosti na podlagi čiste egološke samoosmislitve – prve, egološke fenomenologije.

Speljava: Postopno sproščanje polja transcendentalnega samoizkustva s fenomenološko refleksijo. Psihološko in transcendentalno izkustvo kot paraleli. Psihološko terja na tleh bivajočega sveta objektivno veljavnost, transcendentalno le egološko. _ Prva temeljna ugotovitev: cogito kot zavest o nečem (intencionalni doživljaj) in cogitatum qua cogitatum, neločljivi deskriptivni moment v cogitu. Napredujoča samoosmislitev kot sovisno samoizkustvo ter konsekventno odstrtje in čista deskripcija tipičnih modusov intencionalnih doživljajev in njihovih domnevanih (pojavnih, mišljenih, vrednotenih, itn.) predmetnosti, natanko tako, kakor se jih zavedamo. Tej dvojni opisni smeri se pridružuje še tretja, jazna smer samih cogitationes. Svet je kljub epoche glavna tema fenomenološke deskripcije: z vidka vsakega stališča do njega: svet kot fenomen. Kontrastiranje naravnega in fenomenološkega motrenja sveta. Fenomenološko meditirajoči ego kot transcendentalni opazovalec svoje lastne biti in lastnega življenja v stanju predanosti svetu. Jaz kot naravno naravnani jaz sem tudi in sem zmerom transcendentalni jaz, toda to vem šele skozi fenomenološko redukcijo. Šele v tej transcendentalni naravnosti vidim, da je vse naravno bivajoče zame le kot cogitatum spreminjajočih se cogitationes in samo to imam, ko razsojam, za veljavno. Tako mi je predmete (realne in idealne) opisovati le v korelaciji z njihovimi načini zavedanja.

Košček fenomenologije zaganjanja stvari kot primer fenomenološke deskripcije ob prikazu korelativne sopripadnosti pojavnega in načinov pojavljanja. Enotnost in mnogoterost – predmetna enotnost kot sinteza identificirajočega pokrivanja njegovih pojavov. Sinteza kot temeljno dejstvo sfere zavesti, kot povezava zavesti in zavesti v novo zavest o fundirajoči intencionalnosti. Univerzalna enotnost življenja zavesti v ego kot enotnost sinteze, v kateri se ego samega sebe zave kot enotnosti.

Ego s potencialnostjo možne zavesti. Intencionalni horizonti vsakega cogita in njihovo odstrtje. Razložitev intencionalnih implikacij glavne naloge intencionalne analize. Fundamentalna razlika med fenomenološko analizo in analizo v običajnem smislu. V fenomenologiji vselej medsebojnost reelne in intencionalne analize. – Življenje zavesti kot Heraklitov tok in možnost fenomenološke deskripcije kot deskripcije tipike zavesti. Prehod k fenomenologiji uma, njegovih aktualitet in potencialitet.

III. in IV. predavanje

Um in ne-um, izpolnitev in razočaranje intenc kot strukturnih form transcendentalne subjektivitete. Bit in možno izkustvo – možna evidenca; možnost kot subjektivna dostopnost, nanašajoča se na presumptivne horizonte. Konstitutivna vprašanja kot vprašanja o sistemu polno izkazljivih izkustev, ki so za vsako vrsto predmetov v njihovi posebni tipiki vnaprej začrtana, kot možnosti v transcendentalni subjektiviteti. Presumptivno indicira svoj sistem vsak domnevani predmet. Bistvena vezanost ega na mnogoterost domnevanih predmetov potemtakem označuje bistveno strukturo njegove celotne dejanske in možne intencionalnosti. Konstitutivni problemi zaobjemajo vso transcendentalno subjektiviteto, kajti tudi egova bit-za-sebe-samega je konstitutivni problem. Samokonstitucija jaza v specifičnem smislu kot personalnega jaza. Jaz kot pol specifičnih, stališče zavzemajočih aktov in kot pol afekcij. Kontrast med predmetno polarizacijo in jazno polarizacijo. Jaz pa ni samo goli pol tekočih aktov, vsako zavzetje stališča utemelji v jazu prepričanje, ki ostane.

Napredovanje k eidetski metodi: vsi transcendentalno-fenomenološki problemi so problemi bistev, transcendentalna fenomenologija pa znanost o vrojenem aprioriju transcendentalne subjektivitete.

Prehod k fenomenologiji geneze. Fenomenologija asociacij kot bistvena zakonitost pasivne geneze. Aktivna geneza. Iz zmožnosti geneze izvirajo intencionalni dosežki, ki ostajajo, med njimi konstitucija svetov, ki ostajajo jazu, realnih in idealnih (svet števil, teoretskih tvorb).

Teorija transcendentalne konstitucije biti in tradicionalna spoznavna teorija. Eksamplifikacija običajnega problema transcendence kot problema naravnega človekovega spoznavanja in v odnosu do intencionalnosti kot psihološkega dejstva. Kako lahko igra v imanentni duševni notranjosti in z doživljaji evidence, ki izvirajo iz nje, dobi objektivni pomen? Kritični prikaz nesmiselnosti takšne postavitve problema. Vsak pristni transcendentni problem je fenomenološki. Transcendentalna subjektiviteta nima v svoji univerzalnosti nobenega smiselnega zunaj. Ni naloga razpreti transcendentalno bit, temveč jo skoz odstrtje konstitucije razumeti kot dogoditev (Vorkommnis) v transcendentalni subjektiviteti. Fenomenološki idealizem kot idealizem radikalno nove vrste nasprotuje berkeley-humovskemu in kantovskemu idealizmu.

20 Ugovor o transcendentalnem solipsizmu. Konstitutivni problem alter ega (vživetje), intersubjektivnosti, narave in sveta kot za vsakogar identičnega sveta. Metoda razrešitve: metodična razplastitev sfer zavesti, ki so dane egu, z abstrahiranjem vseh bivajočih sestavin, ki predpostavljajo alter ego. Postavitev samolastnega ega, konkretnega jazovega sebstva kot fundamenta analogizirajočega vživljanja. Vse originalno zaznavno in izkusljivo je določilo jaza samega. Tuji ego v sekundarnem izkustvu vživetja ni direktno zaznaven, pač pa indirektno izkušen z indikacijo, ki ima svoj način uglasujoče preskušnje. V moji originalno izkušajoči monadi se zrcalijo druge monade (Leibniz). Odstrtje konstitucije alter ega nam ga poda kot transcendentalnega in tako se fenomenološka redukcija podaljša na transcendentalno subjektiviteto kot transcendentalno skupnost monad. Ta pa je transcendentalna podlaga konstitucije objektivnega sveta kot identično bivajočega za vse monade skupnosti in za intersubjektivno veljavnost idealnih predmetnosti.

Kartezijanski problem univerzalne znanosti z absolutno utemeljenostjo in njegova razrešitev s fenomenologijo. Naivnost predznanstvenega življenja. Naivnost pozitivnih znanosti. Ta naivnost kot manko globlje utemeljitve z odstrtjem transcendentalnih dosežkov. Radikalno utemeljena znanost mora vse svoje principe črpati izvorno iz transcendentalnih raziskav. Tedaj ne bo nobenih paradoksalnosti več. Sistematično izoblikovanje apriornostne fenomenologije vsebuje, z absolutno utemeljenostjo, kot svoje veje vse apri-

ornostne znanosti. Spolnuje idejo univerzalne, tako formalne kot materialne ontologije (prve filozofije), oziroma, kar je isto, polne, radikalno utemeljene vede o znanosti.

Njena prva stopnja: solipsistično omejena egologija: ta ontologija kot apriornostni fundament za najradikalnejšo utemeljitev univerzalne dejstvene znanosti, filozofije faktične biti. Pristni metafizični problemi kot problemi najvišjih stopenj v fenomenologiji. Kontrastiranje kartezijanske in fenomenološke speljave ideje o filozofiji. Fenomenološka filozofija kot najuniverzalnejša in najkonsekventnejša uveljavitev ideje o samospoznanju, ki ni samo prazvir vseh pravih spoznanj, ampak vsa prava spoznanja v sebi že tudi zajema.

Prevedel Tine Hribar

Opomba prevajalca:

Prevedeno po Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege* (izdal in napisal uvod S. Strasser) – *Husserliana I*, Martinus Nijhoff, Haag 1963 (2. izdaja), str. 187-193.

Vsebinski pregled (prateksta) Kartezijanskih meditacij, se pravi Pariških predavanj (str. 1-40 v zgoraj navedeni knjigi), si je izdelal Husserl sam. In sicer kot povzetek lastnih glavnih tez o fenomenologiji oz. o njenem razmerju do Descartesa; namen tega povzetka, seveda v francoskem prevodu (ta je kot *Sommaire de Lecons du Professeur E. Husserl* v zgoraj navedeni knjigi objavljen na straneh 194-201), je bil vnaprej seznaniti udeležence Husserlovih predavanj (v nemščini), dne 23. in 25. februarja 1929 na Sorboni, z vsebino teh predavanj in jim tako olajšati njihovo spremljanje.

Edmund Husserl

**DESCARTESOV
SAMONESPORAZUM**

psihološko popačenje čistega ega, doseženega z epoché

22

Zdaj moramo spregovoriti o nečem, kar smo v doslejnji razlagi obzirno zamolčali. S tem bo stopila na plan neka skrita dvoznačnost kartezijanskih misli; kažeta se dve možnosti, kako dojeti te misli, jih izoblikovati in postaviti znanstvene naloge, od katerih je bila za Descartesa vnaprej samoumevna samo ena. Tako je smisel njegovih predstavitev (kot njegovih) faktično enoznačen; žal pa ta enoznačnost izvira iz tega, da izvirnega radikalizma svojih misli dejansko ni speljal, da dejansko vseh svojih predmetenj ni podvrgel svetu epoche in jih ni dejansko >>postavil v oklepaj<<, da, zagnan k svojemu cilju, ravno najpomembnejšega ni izpostavil, to, da bi zgolj ob tem, kar je dosegel z >>egom<< iz epoché, razvil filozofsko thaumazein. V primeri s tem, kar bi lahko prineslo takšno razvitje, in to kaj kmalu, je bilo vse, kar je izpostavil dejansko novega, kakor izvirno in daljnosežno je že bilo, v določenem smislu površno, poleg tega pa še razvrednoteno z njegovimi pojasnili. Ko se je namreč začudil nad tem egom, odkritim šele v epoché, se je sicer vprašal, ali je ta jaz človek, čutno nazorni človek običajnega življenja. Izklopi pa telo – kot čutni svet sploh tudi to zapade epoché – in tako je ego po Descartesu določen kot mens sive animus sive intellectus.

23

24 Tu pa imamo nekaj vprašanj. Se ne nanaša epoché na vse moje (filozofirajočega) predanosti, torej na ves svet z vsemi ljudmi in ne samo z vidika njihovih teles? In tako tudi name samega kot celotnega človeka, kot kakršen si samemu sebi stalno veljam v naravnem imetju sveta? Ne obvladuje Descartesa tu vnaprej Galilejeva gotovost o univerzalnem in absolutno čistem telesnem svetu, ob razliki med tem, kar je zgolj čutno izkusljivo in tem, kar je kot matematično zadeva čistega mišljenja? Ni zanj že samoumevno, da čutnost napotuje k po-sebi bivajočemu, samo da lahko vara in da mora obstajati racionalna pot do odločitve o tem ter do spoznanja po-sebi bivajočega z matematično racionalnostjo? Očitno je, da ima Descartes kljub radikalizmu brezpredpostavljenosti, ki ga terja, že vnaprej cilj, glede na katerega je prodor k >>egu<< le sredstvo. Ne vidi, da je s prepričanjem o možnosti cilja in sredstev zanj ta radikalizem že zapustil. Z golo odločitvijo za epoché, za radikalni zadržek do vseh predanosti, vseh predveljavnosti svetnega še ni nič narejenega; epoché mora biti speljana zares in ostati kot taka. Ego ni residuum sveta, marveč absolutno apodiktična postavitev, omogočen, in omogočen kot edini, samo z epoché, samo s >>postavitevijo v oklepaj<< celotne veljavnosti sveta. Duša pa je residuum predhodne abstrakcije čistega telesa in po tej abstrakciji, vsaj navidezno, dopolnjujoči kos tega telesa. Toda (tega ne gre spregledati) ta abstrakcija se ne dogaja v epoché, temveč na preučevalski način naravoslovca ali psihologa, na naravnih tleh predanega, samoumevno bivajočega sveta. O teh abstrakcijah in o videzu njihove samoumevnosti bomo še govorili. Tu pa zadošča, da smo si na jasnem, kako je v utemeljitvenih preučitvah meditacij – v tistih z uvedbo epoché in njenega ega - s poistovetenjem tega ega s čisto dušo nastopil zlom konsekventnosti. Celotni dosežek, veliko odkritje je bilo razvrednoteno z nesmiselno podtaknitvijo: čista duša v epoché sploh nima nobenega smisla, tu je kot >>duša<< v >>oklepaju<<, tj. kot čisti >>fenomen<<, na enak način kot telo. A ne spreglejmo novega pojma >>fenomen<<, ki prvič vznikne šele s kartezijsko epoché.

Vidimo, kako težko je vzdržati pri tako nezaslišanem predrugačenju naravnosti, kot je naravnost radikalne in univerzalne epoché ter jo tudi

uporabljati. Nekako takoj vdre >>naravni človeški razum<<, nekaj iz naivne veljavnosti sveta ter popači z epoché omogočeno in terjano mišljenje nove vrste. (Odtod tudi naivni ugovori s strani skoraj vseh mojih filozofskih sodobnikov mojemu >>kartezijskemu<< oz. >>fenomenološki redukciji<<, na katero sem pripravljajal s predstavitevijo kartezijske epoché). Ta skoraj neizkorenljiva naivnost je kriva tudi tega, da stoletja skoraj nihče ni trčil ob >>samoumevnost<< možnosti sklepanja od ega in njegovega kognitivnega življenja na neko >>zunaj<< in se ni vprašal, ali ima z vidika te egološke sfere ta >>zunaj<< sploh kak smisel – to pa ta ego nareja kajpada za paradoxon, za največjo vseh uganek. A bržkone je od te uganke veliko odvisno, za filozofijo seveda vse in bržkone je pretres, ki ga je izkusil sam Descartes ob odkritju tega ega, za nas male duhove pomemben prav kot znamenje tega, da se resnično veliko in največje naznanja v tistem, kar mora ob vseh zmotah in zablodah nekoč priti na dan kot >>arhimedovska točka<< vsake prave filozofije.

Novi motiv sestopa k egu je, brž ko je vstopil v zgodovino, svoje notranje možnosti razodel s tem, da je kljub popačenjem in zatemnitvam vpeljal v filozofijo novo dobo in ji vsadil nov telos.

1. priloga (pozimi 1936-37?)

Ko Descartes, navdušen ob matematiki in Galilejevem matematičnem naravoslju, kljub temu ni zadovoljen z načinom njune utemeljitve, ko terja še zadnjo radikalno utemeljitev, kaj je tedaj tisto, kar ga motivira k temu, kaj pravzaprav pogreša?

V vsaki znanosti so dejavni znanstveniki in vsak od njih, najpoprej znotraj dejavnosti svojega >>razuma<<, dobiva svoje rezultate, objektivne resnice, s katerimi, kakor si je gotov, pomnožuje skupni zaklad znanosti. Toda v njem, v njegovi duši se odvija njegovo mišljenje in to, kar mu predhodi, predznanstveno, in v kar zarisuje kritične ločitve, na primer med objektivnimi in zgolj subjektivnimi kvalitetami, to so danosti vsakdanjega čutnega sveta. Ta je, motren na sebi in za sebe, za vsakogar zgolj

njegov subjektivni fenomen, torej nekaj duševnega, le da njega doživlja-joči domneva, kako v njem sam in neposredno izkuša objektivni svet. Toda ali niso od tega čutnega sveta in edinole v subjektivnem izkustvu dani pojavi (v miselnih dejavnostih, navajenih na to čutno), ali niso sami doseženi rezultati mišljenja spet nekaj zgolj subjektivnega? Problem mora torej postati, ravno med izvajanjem znanstvene dejavnosti, samo-umevna objektivnost rezultatov. Znanost potrebuje še neko globljo utemeljitev z refleksijo subjektivno teoretične dejavnosti kot razjasnitvi-jo njene objektivne veljave. Kako >>razum<<, tj. zmožnost objektivnosti, to stori? Imeti razum in delati z njim ni vedeti, da in kako razum dosega svoje rezultate in tako razumeti, kako rezultat dejansko ima objektivnost in kako daleč sega. Če to pomeni, da predznanstveni človek podlega čutnemu videzu, da pa znanost in njena racionalna metoda tega pre-magata, kar naj bi bil dosežek razuma, česar se učimo od matematike, od apodiktične evidence njenih rezultatov – potem je to, formalno vzeto, staro nasprotje pri vrednotenju tega, kar je doxa, in tega, kar je epis-teme, ki v novem veku od Kopernika, Keplerja in zlasti od Galileja naprej dobi novo podobo. Toda to novo eksaktno naravoslovje pomeni najpogre vendarle naivnost. Kajti kako neprevprašano duševno vladanje zmožnosti, ki je bistvena za človeka in se imenuje razum, pride do tega, da zagotovi zunajduševno objektivnost? Zakaj prednost tega duševnostnega nasproti tistemu čutnosti, nasproti duševnim storitvam imaginacije, ki kot zmožnost človeku vendar ni nič manj obče lastna?

Ko objektivnost izkustva in znanstvenega spoznanja postane problem, se znanost ne more več zadovoljiti s tem, da bi svoje rezultate enostavno dostavljala s korektnim delovanjem doživete evidence. Tako sploh ni dejansko utemeljena znanost oz. način, kako jo utemeljiti, mora sam šele biti utemeljen, in sicer iz subjektivnih virov. Če ne razumem, kako moja duševno-znanstvena dejavnost postavi objektivno resnico, bi bilo lahko pač tako, da so vsi moji dosežki le >>domišljija<< oz. da me vara duh laži. Ne kaka samovoljna imaginacija, pač pa neka notranja storitev, ki ji zunaj duše ne ustreza čisto nič, čeprav ob tem menim, da posedujem objektivno resnico. V tem me duh laži lahko vara.

Kar pa zadeva življenjski svet, tudi ne zadošča pokazati na to, da smo vsi enotni glede tega, kako se pogosto varamo in smo si varanja kot takega celo gotovi oziroma pokazati na naše žive sanje in možnost, da je ves svet le izsanjani svet. Končno potemtakem vendarle potrebujemo zaobrnitev k razumu, ki bi prav v formi znanosti, obenem s spoznajem resničnega sveta, utemeljil tudi objektivno sporočilnost dejanskosti, aficiranih s čutnostjo. Razum je tudi sam subjektivna zmožnost in storitev in način, po katerem razlikuje resnico in zmoto, tudi način izvajanja kritike čutnosti, se dogaja v duševni imanenci. Očitno moramo izvesti čisto subjektivno usmerjeno preučitev in si z njo pojasniti, kako se v čisti notranjosti postavljajo storitve razuma in zakaj imajo dejansko objektivno razsežje, kako in kdaj znotraj-duševno porojeno lahko ima in potem tudi ima objektivno prav. Iz smisla tega na nov način zastavljenega vprašanja izhaja, da od rezultatov znanosti, od evidentno nastalih aktivnih storitev pri novem raziskovanju ne smemo uporabiti ničesar. Prav evidenca je zdaj tisto nerazumljivo in tisto, kar je treba utemeljiti tako glede na smisle kot možnost njene objektivnosti. Ali drugače izraženo: znanost in čutni svet – zadnji, kolikor sporoča, čeprav na še nedoločen način, objektivnost in s tem sporočanjem stalno služi racionalni znanosti ter je soupravičen z njenimi uspehi – moramo obravnavati povsem univerzalno kot dvomljiva, tako, kakor da navsezadnje nimata nikakršne objektivne resničnostne veljave.

Zdaj pa se pot misli nadaljuje nekako takole: se to, če mora biti vse zame bivajoče in celo evidentno veljavno obravnavano kot >>dvomljivo<<, kakor da bi bilo še čisto brez resnice, ne obrača tudi zoper mojo lastno raziskavo – zoper mojo lastno bit in zoper preučevanje navsezadnje v meni dovršujočih se storitev razuma? Se problem tedaj spet ne vrne : nisem morda jaz sam, jaz, svet izkušajoči, svet znanstveno (>>razum-skostno<<) misleči, neka subjektivna iznajdba, učinek duha laži, itn.? Toda ne. Tu vidim, da vse moje vpraševanje, vse moje, bodisi zmedeno ali jasno predstavljanje, celo vse moje svobodno imaginiranje, kakršno-koli moje dvomljenje mene vselej že predpostavlja. V vsem tem, v vsem cogitare sem že kogitarijoči jaz. Tako odkrijem ego in kogitacijsko življenje ega kot pratla vsake kogitarijoče storitve, ki si jo lahko zamislim, vsakega vprašanja o smislu in pravu objektivnosti; vrniti se moram k

tem tlom, kot zadnjim, absolutnim tlem vsakršne zadnje utemeljitve objektivne storitve postavlja očega razuma. Tu razum ni le dejaven, ampak je tudi tema raziskovanja. Ravno s tem radikalnim zaobratom, s tem popolnoma novim smislom zadnje utemeljitve Descartes zaplava k odkritju transcendentalne subjektivitete v obliki ravno tega ega. Seveda, stoji pred tem odkritjem, a ga v pravem smislu vendarle ne naredi. Namreč, kakor smo prikazali že prej, zaradi tega ne, ker ni videl spremembe, ki jo doživi jaz kot cogito, ki se najpoprej razume kot človeški, ravno z radikalizacijo univerzalne epoché. Descartes bi moral videti in si reči, da je moja >>mens<<, moja >>duša<<, s tem pojmom že apercepirana kot personalno bivajoča v svetu in da sta s tem človek in svet že postavljena in nič več podvržena epoché. Če bi dejansko vztrajal pri epoché in ne opustil njenega radikalizma, bi moral uvideti tudi to, da je v egu dovršena in izkazana svetna veljavnost biti, razumljena kot ego transcidirajoča, nesmisel, da je za ta >>ego<< nek >>zunaj njega<< nesmiseln.

28 2. priloga (maj 1937 ?)

Descartes je odkril ego, dovrševalni jaz svojih cogitationes in univerzalne imanence vsega domnevano in dejansko (preverljivega, pod idejo končno-veljavnosti preverljivega) za njega bivajočega – a ga takoj zamenja z dušo, z mens (sive anima) kot produktom abstrakcije, namreč s človeško osebo ob abstrahiranju vsega njej, v njeni realni biti v svetu, zunajsvetnega. S tem zameša oz. se mu neopazno podtakne svet kot cogitatum (in sicer kot univerzum realno bivajočega, vključno z dušo, človekovim jazom, čisto osebo) ali kar je isto, svet kot ego imanentno veljavnost zameša z realni duši imanentno veljavnostjo, s po človeku kot bivajočno mišljenim svetom in jazom samim kot v njem realno somišljenim.

Te zadnje razločitve seveda ni lahko dojeti – človek kot človek v svetu, obenem pa kot zavedajoč se sveta (in svoje človeškosti same), meneč in preverjajoč ga v svojih aktih, ni tisti zadnji jaz, ki postavlja vse veljavnosti, vse realne apercepcije in jih ima na habitualen ali aktualen način, marveč je sam nekaj realno svetno apercepiranega, v neki apercepciji (>>človek

te in te čutne vsebnosti<<), katere aperceptivno funkcijo uvaja oz. izvaja prav ego, jo je zmožnostno izoblikoval, itn.

Jasno je, da ego dovršuje vsakršno in vse veljavnosti in da imajo celo vse z aperceptivnim smislom človeškosti že izpostavljene veljavnosti za seboj apercepcije, ki so po smislu in veljavnosti konstituirane od ega. Potemtakem je jasno tudi to, da iz samobitvenostne biti ega, vzetega tako, kakor >>se daje<< v zadnji refleksiji, v tisti za vsemi aperceptivnimi smiselnimi tvorbami, sestopajoči prav k smisle tvorečemu egu, ni mogoče sklepati o biti zunaj ega, saj tu nek zunaj sploh nima nobenega smisla.

Kakor že je jasen nesmisel >>spoznavne teorije<<, ki od Descartesovega postopka naprej čisto dušo (abstraktum v psiho-fuzičnem človeku) zamenjuje s transcendentalnim egom oziroma ne prodre do razločevanja med njima, pa vendarle obstaja neka težava, neka nerazumljivost v tem, da se mora ego nagovoriti prav kot jaz, kolikor pa je izrečen jaz, so tu kot korelati že tudi osebna imena. Jaz sem ta, ki temu, kar izkusim kot nekega človeka, kot osebo ali mi kako drugače velja posredno kot sobivajoči, daje >>ta<< bitni smisel drugega jaza oz. jaz kot ta oseba sem vselej izkušeno svojega vsakokratnega izkustva, njegova izkustvena vsebina in >>bivajoč<< v njej kot moja bitna veljavnost, tako kakor je tudi vsak drug jaz za mene izkušeno in sicer vedeno >>v<< moji bitni veljavnosti in celotni bitni smisel, ki ga lahko ima in dobi za mene, ima vselej iz moje zavesti in v njej. Sami ste osebe, ki imate svoj ti in mi, toda jaz sem tisti, za katerega ima ta in vaša vselejšnja osebnost, kadarkoli že govorim o njej, smisel in veljavo. Jaz, absolutni subjekt veljavnosti in osmislitve vsega in vsekakor tudi onega mi, >>mi<< v posebnem, a tudi najširšem smislu, kakor sem jaz zame jaz tega mi – toda vsak jaz tega mi je pri tem uveljavljen po meni, tudi kot tisti, ki je s svoje plati središče svojega mi; vsi ti po meni uveljavljeni jazni subjekti in mi veljajo kot homogena skupnost jaznih subjektov. Nadalje jih spoznam kot absolutno fungirajočo subjektno skupnost, iz komunikativne intencionalne storitve se >>konstituira<< objektivni svet. Jaz sem tisti, ki svetu daje veljavnost, iz mojega zavestnega življenja mi z vso vsebino velja kot prav ta zame veljavni svet. Zame ima sicer neprestano že tudi bitni smisel sveta za vse, je istovetni svet, ki ga skuša vsak, ki ga

ima vsak kot življenjsko polje in h kateremu se, tako kot jaz sam, vsak prišteva. A če po svojem smislu svet tako >>vse<< predpostavlja kot subjekte, sem vendarle jaz tisti, ki je tem >>vsem<<, tj. vsem sosubjektom dal in jim daje veljavnost, natanko tako, kakor mi – določno ali nedoločno, poznano ali nepoznano – veljajo. Jaz sem tisti, ki ob tem >>ve<<, da ima vsak drugi svojo predstavo sveta, apercipijo sveta, in v katero se lahko poglobi, da je z drugimi v apercirajoči skupnosti, povezan z njimi, neposredno ali posredno, v skupnost po izkustvu, razmišljanju in delovanju. Na podlagi te socializacije se konstituira skupni smisel >>svet vseh<<, in to v vsakokratnosti vsakokratnega posamičnega subjekta, toda z medsebojnim >>občevanjem<<, v medsebojnem življenju drug z drugim se medsebojno korigirajo, se glede vsebine bolj ali manj zenačijo. Neprestano pa vsakdo apercipira identično bivajoči svet, ki se kot identični, z možnimi korekturami, ohranja in z identitetnostno vsebino vsem že vnaprej velja kot jedro soglasnosti: svet kot bitni smisel kljub stalnemu korigiranju, približnim in drugačnim določitvam.

30

Na ta način je jazna skupnost kot svet konstituirajoča že zmerom pred konstituiranim svetom – je stalno fungirajoča subjektiviteta, ki izvaja svetkonstituirajoče storitve, dovršujoč akte, dosegač z njimi habitualnosti, zmerom pa v in iz skupnosti. Jaz, ego, ima svet torej na podlagi storitev, s katerimi jaz po eni plati konstituiram mene in moj horizont drugega, obenem pa homogeno mi-skupnost; ta konstitucija pa ni konstitucija sveta, temveč storitev, ki jo lahko označimo kot monadiziranje ega – kot storitev osebnega monadiziranja, monadične pluralizacije. V ego, v njegovih storitvah, se konstituira ego, ki ima drug ego, vsak je eno in vsak je, po sebi in za sebe, absolutni funkcijski subjekt, edinstveni vseh konstitutivnih storitev, a vsak monidizirajoč se in konstituirajoč svoj monadični >>mi-vsi<<, vsak pri tem implicirajoč vsakega drugega kot drug(ačn)ega in svoj mi kot mi, in v svojem mi ravno tako implicirajoč vse mi, homogenizirajoč jih, itn. Vsak monadični ego je v skupnosti monad, skupnosti, ki je po monadični implikaciji funkcionalna za konstitucijo sveta in v tem za konstituiranje vsakega monadičnega ega v počlovečeni ego (tako kot monadnega vesolja v vsečloveštvo) oz. v človeško osebo, utelešeno, telesno lokalizirano in temporalizirano v vsem skupni naravi (naravi za

vsakogar, skozi čiste monade in njihovo monadično konstituiranje konstituirana kot to) oziroma realno človeško dušo kot kvazikomponento psihofizično realnega človeka v prostorskočasovnem svetu.

Dokler metoda fenomenološke redukcije in od tu skozi njeno speljavo metoda analize fundiranja veljavnosti in refleksivne analize celotnih monadičnih storitev ni odkrita in speljana, ni mogoče razjasniti in razumeti razlike med absolutno edinstvenim egom, do katerega vodi >>postavitev pod vprašaj<<, dojetje sveta kot fenomena veljavnosti ter osebnim, tako rekoč dekliniranim jazom, pa tudi ne razlike med fungirajočo skupnostjo monad in človeško skupnostjo kot skupnostjo človeških oseb.

Prevedel Tine Hribar

31

Prevajalčeva opomba:

Gre za prevod 18. paragrafa (skupaj s prilogoma) iz Husserlove knjige *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie* (Križa evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija), *Husserliana VI*, Nijhoff, Haag 1962, str. 80-83; prilogi, Beilage VI in Beilage VIII, sta na straneh 412-417.

Martin Heidegger

IDEJA KOT REPRÆSENTANS ALIQUID IN KOT REPRÆSENTATUM TER RAZLIKA MED NJIMA; realitas objectiva in realitas formalis sive actualis

Sama ideja nudi možnost razločkov, ki so pomembni. Ali to, kar nahajamo v ideji, kar nahajamo v sodbi, nahajamo kot tisto, kar se nanaša na nekaj extra mentem? Da bi to razjasnil, se Descartes posluži neke razlike, ki izhaja iz tradicije in ki jo lahko karakteriziramo kot razliko med realitas formalis in realitas objectiva ¹

Descartes mora, če želi vzdržati v tem motrenju, pokazati bivanje Boga na bazi zavesti. To stori tako, da pokaže: v zavesti obstaja idea čisto posebne narave, tu je kot realitas objectiva.

To, da se orientiramo v temeljnem Descartesovem razlikovanju glede mnogoterosti cogitationes, je pomembno že zaradi tega, ker smo pred pojmo- ma resničnosti in napačnosti, ki sta za nas temeljnega pomena. Kot edini rod cogitationes, ki so lahko tudi napačne, preostane iudicium. Descartes ob tem opozori, da iz načina biti, ki ga ima cogitatio kot cogitatio, tudi

¹ Descartes: Meditationes de prima philosophia (III), Bibliotheca Philosophorum 1, Sumptibus Felicis Meineri, Lipsiae 1913, str. 35 in naprej.

judicium ni izključen. Ravno zato, ker *judicium ideae et voluntates* enači, saj je *res cogitans tista*, v kateri se odvijata, je tu možnost za *defectus*. Le tako se lahko zgodi, da *non verum esse* nalomi specifično bit sodbe. Celotno motrenje se steka zato k temu, da pokaže: 1. kje se konstituira bit sodbe; 2. katera so tista določila biti, ki dopuščajo nekaj takega, kot je *defectus*, tisti *defectus*, ki tvori *ratio formalis*, samolastno bit tega, kar je *falsum*.

To, kaj je *judicium*, vemo le na negativni način: je tista *cogitatio*, v katere biti temelji *falsitas* na bitnostni način. Descartes odpre razpravo o tem, kaj sta *falsitas* in *veritas*, z namero, da kriterij evidence ne postavi samo s sklicevanjem na temno zavest nezaustavljivosti svojega uvida, ampak da ga na strog način dokaže. Pokazati je treba, da *res cogitans* v svoji biti, kolikor je *res cogitans* dejanska bit, izključuje vsakršno zmoto. Ni treba pokazati le tega, da je *res cogitans* v svoji biti ustvarjena od Boga, ampak tudi, da je to, kar v njej nastopi realiter, kot npr. zmota, nekaj, kar ne more izvirati iz Boga.²

To vodi Descartesa do eksplikacije tega, kaj je *falsum*. Dokazati je treba, kolikor je *falsum* v zavesti, da ne more izvirati iz Boga. Descartesovega božjega dokaza ne bomo obravnavali podrobneje, marveč le osišče, okoli katerega se suče preučevanje.

V ta namen si moramo na kratko pojasniti, kako Descartes s tal, na katerih stoji, ko namreč ve: *cogito sum*, lahko stopi iz zavesti, tj. kako z isto evidenco pokaže, da nekaj eksistira zunaj zavesti (*extra mentem*).³ Vprašanje je: Kje je točka zastavitve prestopa iz zavesti k potrditvi biti nečesa *extra mentem*? Slišali smo že, da je idea resnična po svoji samolastni biti sami, da je to, kar označujemo s spoznanjem. Teoretično dojetje biti tiči prvenstveno prav na polju, ki ga ima idea. Vprašamo pa: kako pride Descartes s tal, na katerih je opisan *cogito sum*, do zastavitve tega, kar je *esse extra mentem*? Da bi to pot naredil razumljivo, Descartes v okrožje *ideae* vpelje

² Descartes: *Meditatio IV*, str. 61.

³ Descartes: *Meditatio III*, str. 40.

neko razliko. Nempe *quantas ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ulla inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur*.⁴

V celokupnosti *ideae* ni nikakršne neenakosti, kolikor jih motrim kot načine samega *cogitare*, — kolikor je idea zame le *cogitatio*, *repraesentans aliquid*. Vsaka idea qua idea je *esse cogitans*. Kolikor pa *ideae* motrim glede na *repraesentatum*, pa naletim na neko razliko: sed *quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas*.⁵

Vprašanje pa je: Kaj natančno je tisti moment, po katerem se razlikujejo ideje? *Repraesentatum* je motren z vidika smisla biti, ki ga ima predstavljeno samo: predstavljanje kamna, geometrijskega predmeta, Boga. Ti so *repraesentata*. In ta način biti je *realitas objectiva*. Med idejami pa se ta *realitas objectiva* lahko razlikuje kot majus in minus. Bivajoče, ki je prezentno v svoji bitni vsebnosti, se lahko glede te vsebnosti razlikuje. Descartes navaja naslednje primere: *Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia repraesentant*.⁶

Tiste *ideae*, quae *repraesentant aubstantia*, majus *repraesentant* kot tiste, ki nudijo le *accidentia*. Razlika med majus in minus je prikazana z razliko med *substantia* in *accidens*, ki je vzeta iz grške filozofije, kolikor tu z vidika biti *ousia* stoji nad *symbebekos*. Toda tal, s katerih je popvzeta ta razlika, že ni več tu.

⁴ Prav tam: >>Kolikor so namreč te ideje zgolj neki modusi mišljenja, med njimi ne vidim nikakršne neenakosti in o vseh se zdi, da izhajajo iz mene na enak način.>> (*Meditacije* /prevedel Primož Simoniti/, SM, Ljubljana 1988, str. 70.)

⁵ Prav tam: >>Kolikor pa kaže ena ideja eno stvar in druga drugo stvar, je jasno, da sta med seboj močno različni.<<

⁶ Prav tam: >>Zakaj nedvomno so tiste, ki mi kažejo substance, nekaj več in vsebujejo, če se tako izrazim, več objektivne realnosti kakor tiste ideje, ki kažejo moduse ali akcidence.<<

Kako je z danostjo takšne ideje zagotovljena bit tistega, kar reprezentira realitas objectiva ideje? Da bi postala dejanska navzočnost tistega, kar je prezentirano kot realitas objectiva ideje, evidentna, so pritegnjeni obči sholastični aksiomi, ki so nakratko formulirani takole: non posse aliquid esse v tem smislu, da bi bilo narejeno iz nič (fieri a nihilo). Vse, kar je, mora do svoje biti priti od nečesa. Ta causa mora biti tako, da je bitni naravi izočinovanega vsaj enakovrstna, če ne celo nadmočna. Nekaj torej do biti ne more biti privedeno po nečem, kar je aliquuid minoris realitatis. Descartes vpelje ta aksiom tik pred odločilnim razmislekom:

Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis; sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva.⁷ Vzniknil je torej nov pojem tega, kaj je realitas: realitas actualis sive formalis. Realitas formalis je tisti modus biti, ki reprezentira dejansko bit predmeta qua bit. To moramo prenesti na idejo: ideae so to, kar so, na ta način, da podajajo nekaj predstavljenega. Tako Descartes poprej dane obče ontološke aksiome aplicira na realitas objectiva idej. Realitas objectiva, bitna vsebnost tega, kar je predstavljeno, potrebuje ustrezno povzročitev. Descartes si ta razmislek zagotovi na dva načina, tako, da pokaže, da bi bilo sprejeto verjeti, da aksiom ne velja, če v idejah ne obstaja realitas formalis. Descartes doda, da se realitas formalis s svojo samolastno bitjo ne pretoči v zavest. To pa ne preprečuje aplikacije aksioma glede povzročitve, kajti realitas objectiva ni preprosto nič, temveč je nekaj. Nam quamvis ista causa nihil de sua realitas actuali, sive formali in meam ideam transfundat, non ideo putandum est illam minus realem esse debere, sed talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cujus est modus; quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis, quantum ipsa continet objectivae.⁸

⁷ Prav tam, str. 41: >>In to očitno drži ne le pri tistih učinkih, katerih realnost je aktualna ali formalna, temveč tudi pri idejah, v katerih opazujemo zgolj objektivno realnost.<< (Prav tam, str. 71)

Iz tega, da realitas formalis v realitas objectiva ne nastopa realiter, ne smemo sklepati, da causa za realitas objectiva ni ravno tako realna kot ta realitas formalis. Četudi causa od svoje dejanske realnosti ne prestavi ničesar v mojo zavest, ne smemo meniti, da je zaradi tega manj realna. Idea qua cogito nima samo tega, kar je kot realitas formalis modus essendi, ampak ima poleg tega tudi realitas formalis, ki povzroča realitas objectiva. Realitas objectiva pripada ideji kot ideji sami in ker ji ta pripada na temelju njene narave, terja bit ideje same realitas formalis reči, ki je res repraesentata. Čeprav ne obstaja nikakršen pretok formalne realnosti, vseeno ne smem meniti, da ideja za svojo povzročitev potrebuje manj realnosti.

Nadaljno pravo dokazovanje je pravzaprav odveč. Nam quemadmodum iste modus essendi objectiva competit ideis ex ipsarum natura, ita modus essendi formalis competit idearum causis, saltem primis et praecipuis, ex earum natura.⁹

Realitas objectiva ideje terja zase vzrok, reč s formalno realnostjo, res, katere bit je tu v objektivni realnosti. Kolikor imam idejo Boga in je sam kot imperfectum nisem povzročil, moram biti povzročen od tega bitja, ki je esse perfectum. Aplikacija obče sholastične teze: Bog sam je svoja bit (Deus est entitas essendi sui). Očitno je, da Descartes aksiom o vzroku esse naturale na formaliziran način preprosto prenese na bit v smislu predstavljeno bivajočega kot takega. To lahko stori, ker >>objektivnost<< sama spada k ens formale ideje: saj je vendarle prav kot to, kar pusti videti. Z njeno bitjo je tu tudi videnost (od) nečesa. Videnost od... >>je<< to, kar je, po svojem odkod

⁸ Prav tam: >>Zakaj čeprav ta vzrok ne preliva ničesar od svoje aktualne ali formalne realnosti v mojo idejo, zato še ne smemo meniti, da mora biti ta vzrok manj realen; ne, narava ideje same je taka, da iz sebe ne terja nobene druge formalne realnosti razen tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja, katerega modus je. Da pa vsebuje ta ideja to ali ono objektivno realnost in ne kake druge, mora to zares imeti od nekega vzroka, v katerem mora biti vsaj toliko formalne realnosti, kolikor ima sam objektivne realnosti.<<

⁹ Prav tam, str. 43: >>Ker je realnost, ki jo opazujem v svojih idejah, zgolj objektivna, tudi ne smemo domnevati, da ni potrebno, da bi bila taista realnost formalno v vzrokih teh idej, temveč da zadošča, če je v njih tudi objektivno. Kajti kakor se ta objektivni modus bivanja ujema z idejami po njihovi lastni naravi, tako se ta formalni modus bivanja ujema z vzroki idej, vsaj s prvimi in pglavitnimi po njihovi naravi.<< (Prav tam, str. 72)

prisotnost od... >>v<< perceptio - je bit vsakokratnega odkod. Če je to Bog, potem ta prisotnost ne more >>biti<<, se pravi biti proizvedena, od mene, ki sem res finita. Ta prikaz je točen, kolikor razumemo res cogitans kot ens creatum in imamo njegovo esse, cogitare pred seboj kot idejo. Nam to pomeni, da Descartes v biti res cogitans vidi dvojno bit, bit, v kateri sovpadata esse repraesentatum in esse repraesentans.¹⁰

38 Pojasnili smo si pomemben moment ontološke podlage Descartesove določitve zavesti in sicer z vidika razlike, ki jo napravi Descartes glede ideje. Razlikuje med dvema načinoma biti ideje: 1. način biti kot cogitatio (modus essendi mutuatus a cogitatione), 2. modus essendi objectivus, bit predstavljenega kot predstavljenega. Ta razlika znotraj ideje nudi tista tla, s katerih Descartes s sredstvi ontoloških principov pride do evidentnega določila bivanja (navzočnosti) prezentiranega. Vsaka realitas objectiva terja s svoje strani to, čemur pravi causa, njena realitetnostna narava pa ustreza bivajočemu, ki ga podaja realitas objectiva. Vsak vzrok qua vzrok je realen. Bit v smislu causa je realitas formalis. Iz te miselne poti, ki je zgrajena deloma na svojevrstnem poudarjanju tega, kar je clara et distincta perceptio ideje Boga ter na principih tradicionalne ontologije, izhaja, da Descartes znotraj tega, kar je res cogitans, enotno nivelira dvojno bit: esse tega, kar je cogitare in esse tega, kar je cogitatum. Oboje je esse animi, bit, ki je kot taka od telesa sprva neodvisna. Descartes nivelira realitas objectiva in realitas formalis ideje same, to niveliranje pa je možno zaradi tega, ker sta cogitare qua cogitare in cogitatum qua cogitatum evidentno dana na enak način, kot nekaj (aliquid) navzočega. Glede na esse verum sta oba načina biti navsezadnje identična. Oba bivajoča sta, se pravi sta ustvarjena, od Boga, tj. verum. Po tej določitvi je jasno, da tu clara et distincta perceptio kot kriterij privzame funkcijo niveliranja karakterjev biti. To naglašja svojski način dovrševanja skrbi za spoznano spoznanje. Nahajamo ga tam, kjer sta znotraj zavesti nivelirana dva različna načina biti, in sicer tako, da sta oba brez zadržka podvržena kavzativnemu motrenju v smislu sholastike.

Prevedel Tine Hribar

¹⁰ Glej o tem Dodatek, 18. dopolnilo, str. 308.

Prevajalčeva opomba:

Preveden je 26. paragraf iz Heideggrovih predavanj Uvod v fenomenološko raziskovanje (Einfuehrung in die phaenomenologische Forschung) v zimskem semestru 1923/24; glej Gesamtausgabe 17, Klostermann, Frankfurt/M 1994, str. 140-146.

Martin Heidegger

TRADICIONALNI PRESKOK VPRAŠANJA SVETNOSTI SVETA V DESCARTESOVEM PRIMERU

Natanko kot prej se bomo napotili tako, da bomo najprej poskusili, prohibitivno, tj. odvrtačevalno, obmejiti fenomenološki horizont, se pravi izklopiti smer pogleda, ki ne vodi do videnja samolastnega fenomena. To je še posebno pomembno pri analizi sveta v njegovi svetnosti, kajti vprašanje strukture biti sveta je bilo vselej postavljano kot vprašanje biti narave, ne samo danes in od novoveške znanosti naprej, temveč že, v določenem smislu, pri Grkih, tako da celoten sestav pojmov, s katerim sploh razpolagamo, da bi primarno karakterizirali bit sveta, izvira iz tega načina motrenja sveta kot narave. Pri izvorni analizi sveta, ki kot tisto primarno ne postavlja narave, smo zato glede pojmov in še bolj glede izrazov v popolni zagati.

Najekstremnejši kontraprimer določitve biti bivajočega kot sveta, tako po metodi kot po rezultatu, je Descartes. Z analizo in določitvijo biti sveta je na karakterističnem mestu razvoja tega vprašanja, saj po eni plati privzema določila biti sveta, kakor so mu bila začrtana s srednjim vekom, s tem pa z grško filozofijo, na drugi strani pa s svojim ekstremnim načinom vpraševanja po biti sveta vnaprej začrtuje vse tiste probleme, ki potem vzniknejo v Kantovi, a ne samo tu, Kritiki čistega uma.

41

40

Če se Descartes sploh vpraša po biti kakega bivajočega, potem se v smislu tradicije vpraša po substanci. Če govori o substanci, pa v strogem smislu govori najpogosteje o substancialiteti, substancialiteti, ki je določena vrsta biti, natančneje, tista odlikovana, primarna vrsta biti, ki sploh lahko pripada kakemu bivajočemu. Bivoče, bivajoče stvari v najširšem smislu, ki imajo bitni način substancialitete, so substance. Descartes sledi tu sholastičnemu, s tem pa v temelju grškemu postavljanju vprašanja o bivajočem, ne samo z izrazi in pojmi, ampak tudi stvarno. Izraz >>substantia<< pomeni dvoje: prvič bivajoče samo, katerega bitni način je substanca, obenem pa substancialiteto, ustrezno našemu razlikovanju: svet kot reči, ki so v svetu in svetnost kot način biti sveta, ob čemer pa je treba pripomniti, da se smisel svetnosti in struktura substancialitete temeljno razlikujeta. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.¹

42 Pod substanco ne moremo razumeti nič drugega kot to, kar >>je<< na ta način, da za biti ne potrebuje nobenega drugega bivajočega. Substancialiteta pomeni navzočnost, ki kot taka ne potrebuje kakega drugega bivajočega. Realnost reči, substancialiteta substance, bit bivajočega, vzeto v strogem smislu, pomeni: navzočnost v smislu nepotrebosti, ki ne potrebuje vzpostavljaljočega oz. bivajočega, ki to vzpostavljenost ohranja, nosi...substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus Prav tam; prav tam: >>substanco, ki ne potrebuje popolnoma nobene druge stvari, si lahko zamislimo zgolj eno samo, namreč Boga<<.

Imenovanemu smislu substancialnosti ustrezajoče bivajoče je edinole Bog. Z drugimi besedami: >>Bog<< je naziv za tisto bivajoče, v katerem se realizira ideja biti kot take v pristnem smislu. >>Bog<< je tu preprosto čisto ontološki pojem in zato se imenuje tudi ens perfectissimum. V tej določitvi biti Boga ni prav nikakršne religiozne karakteristike, Bog je

¹ Descartes, Principia Philosophiae I(izdaja Adam-Tannery), n. 51: >>Pod substanco lahko razumemo le stvari, ki obstajajo na tak način, da za svoj obstoj ne potrebujejo nobene druge stvari.>> (Rene Descartes: Principi filozofije /prevedla Nataša Homar/, Razpol 5, Ljubljana 1989, str. 65.)

enostavno naziv bivajočega, v katerem nahajamo pravzaprav bivajoče v smislu pojma biti kot navzočnosti. Bog je potemtakem edina substanca, tj. edino bivajoče, ki je v domnevno >>samolastnem<< smislu biti. Za tem govorjenjem o >>ens perfectissimum<< tiči seveda povsem določen pojem >>ens<< in >>biti<<, katerega pa se Descartes sam ne zaveda nič bolj jasno od Grkov, ki so ga odkrili.

Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.²

43 Iz smisla substancialnosti same jasno dojamemo, da je torej vse drugo bivajoče lahko le s pomočjo, tj. ob potrebovanju Boga, namreč njegove sonavzočnosti. Vse bivajoče, ki ni Bog, potrebuje s svoje strani vzpostavljanje in ohranjanje, medtem ko je za navzočnost Nečesa kot Boga karakteristična imenovana nepotrebost. Bivajoče, ki v svoji navzočnosti potrebuje vzpostavljanje in ohranjanje, je zato, razumljeno iz samolastne biti, >>ens creatum<<.

V določenem smislu lahko termin >>substancia<< pripišemo, strogo vzeto, le Bogu. Kolikor pa mi sami tudi ustvarjeno bivajoče izrekamo kot bit, uporabljamo tako za karakteriziranje biti neustvarjenega kot biti ustvarjenega en pojem biti, se pravi, na določen način lahko tudi ustvarjeno bivajoče označujemo kot substanco. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et ellis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.³

Ta smisel biti v smislu substancialnosti, biti na način navzočnostne biti kot nepotrebne koga drugega, Bogu in ustvarjenemu ne pripada v istem smislu, kakor so dejali že v šolah, tj. v srednjem veku. Pojem je univoken (homonymon), če je njegova pomenska vsebnost, tj. to, kar pomeni, kar je z njim nagovorjeno, menjeno v istem smislu. Če npr. pravim >>Bog je<< in

² Prav tam; prav tam: >>Pri vseh drugih pa dojemamo, da lahko obstajajo samo ob njegovem sodelovanju.<<

³ Prav tam; prav tam: >>Beseda "substancia" torej Bogu in vsemu ostalemu ne ustreza v istem smislu – univoce, kot so imeli navado reči sholastiki – tj. ne moremo si razločno zamisliti nobenega pomena te besede, ki bi bil Bogu in vsemu ustvarjenemu skupen.<<

>>svet je<<, sicer v obeh primerih izrečem bit, mislim pa pri tem nekaj različnega in termina >>je<< ne morem meniti v istem smislu, univokno; če bi se primerilo to, potem bi menil bodisi ustvarjeno samo kot neustvarjeno bodisi bi neustvarjeno bit Boga potisnil na raven ustvarjenega. Ker med načinoma biti teh dveh bivajočih obstaja po Descartesu neskončna razlika, izraz >>bit<<, ki pa ga uporabljamo za oba, ne more biti uporabljan istopomensko, univokno, temveč (česar Descartes tu ne pove izrecno, je pa to povedala sholastika) analogno. O Bogu in svetu lahko le po analogiji govorim kot o bivajočem, se pravi, pojem biti, kolikor ga sploh uporabljamo glede na celotno mnogoterost vsega možnega bivajočega, ima nasploh karakter analognega pojma. To analogijo v smislu biti je prvi odkril Aristotel in to odkritje pomeni samosvoj napredek glede na Platonovo pojmovanje pojma biti.

44 To vprašanje, ali je pojem biti glede na bit Boga in sveta analogen ali univoken in v kakšnem smislu je univoken, je v srednjem veku, predvsem v poznem srednjem veku, igralo veliko vlogo; in celoten problem določitve biti Boga in sveta je s tega vidika negativno vplival tudi na celoten teološki razvoj Lutra. >>Bit<< iz obeh izrazov, >>Bog je<< in >>svet je<<, ni menjena tako, da bi kot Descartes rekel: nula ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Čo naredimo obe ti bitni izjavi, ne meremo jasno videti, da je pri tem menjeno neko obema skupno. Vsekakor ostaja Descartes s tem fiksiranjem daleč za uvidi srednega veka, kajti tedaj so v tej smeri videli ostreje.

Oba bivajoča, o katerih v določenem smislu lahko rečemo, da sta substanci, pa sta v vsakem primeru substantiae creatae, ustvarjeni substanci, bivajoča, ki pa v določenem smislu sicer ne potrebujeta biti Boga; kolikor se namreč sploh ne oziramo na izraženo potrebnost vzpostavljanja in ohranjanja njune navzočnosti. Če se ne oziram na to potrebnost ustvarjene biti kot nečesa ustvarjenega, nahajamo znotraj ustvarjenega vendarle takšno bivajoče, ki ga na določen način lahko označimo kot tistega, ki ne potrebuje koga drugega: substantia corporea in substantia cogitans creata sive mens, na eni strani telesni svet, skratka svet, na drugi strani mens, duh, >>zavest<<. Oba bivajoča sta takšna, quae solo Dei concursu agent ad existendum.⁴

Potrebujeta, kolikor sploh potrebujeta bit, z določenega vidika le sonavzočnosot Boga, sicer pa ne potrebujeta nobenega drugega bivajočega, sta torej na določen način substanci, se pravi kot končni substanci, medtem ko je Bog substantia infinita.

Namerno sem podal to na neki način deduktivno zgradbo Descartesovega nauka o biti, ker je iz nje razvidno, da svoje celotno motrenje biti sveta gradi pod obnebjem vnaprej danega nauka o biti. Vprašanje je, s čim in kako je dojeta bivajoče. Descartes pravi, da z atributom, s tistim, ki po sebi samem s svojo lastno vsebnostjo kaže na samolastno bivajoče. Iz te sovisnosti izhaja bistvena pripomba, katere smisel ni lahko zajeti in pri kateri se sprva ne moremo dalj zadržati.

Descartes pravi: Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se non afficit.⁵

45 Toda bivajoče, ki je samolastno, substanco, Boga, najpoprej ne moremo dojeti edino iz tega, da je. Potemtakem bivajočega primarno ravno ne moremo dojeti glede njegovega načina biti. Ravno bit bivajočega nam tako ni dostopna. Quia hoc solum, ker bit bivajočega, vzeta čisto zase, per se non afficit, samo po sebi ne >>aficira<<. Torej, pravi Descartes, nimamo nikakršnega primarnega in izvirnega dostopa do biti bivajočega kot take. To, kar Descartes tu izrazi na ta način, da nas bit bivajočega, vzeta čisto zase, ne aficira, je Kant pozneje formuliral enostavno tako, da >>bit ni nikakršen realen predikat<<, tj. nikakršna danost, ki bi jo lahko dojeli po poti receptivnosti in afekcije. Ker ravno biti bivajočega primarno in izolirano ne zmoremo dojeti, temveč najpoprej dojamemo vselej to, kar je bivajoče, grško rečeno eidos, njegov izgled, moramo tudi pri dojemanju biti samolastno bivajočega izhajati iz atributov, po katerih se potem prezentirata narava bivajočega in njegova bit. Ta samosvoj stavek, da bit za sebe na bivajočem za nas ni dojemljiva, ker nas ne aficira, bržkone

⁴ Prav tam, n. 52; prav tam: >>za svoje bivanje potrebujeta samo sodelovanje Boga<<

⁵ Prav tam; prav tam: >>Vendar substance ne moremo določiti že zgolj iz tega, da je bivajoča stvar, saj nas to samo po sebi ne aficira.<<

pomeni, ne da bi Descartes to vedel in ga v svoji tezi bržkone tudi Kant ni dokončno razumel, najostreje fiksiranje biti bivajočega, ki ji pravimo svet, v tem čisto formalnem smislu, da od biti sveta kot take namreč nismo aficirani. Ta pojem afekcije bi kajpada potreboval vsebinsko razjasnitev, ki bi se morala spet nanašati na zadostno predhodno analizo biti tistega bivajočega, ki smo mi sami. Obstaja pač bivajoče, ki ga lahko razumemo prav in primarno le iz njegove biti, in ga tudi moramo, če ga hočemo razumeti filozofsko.

Po Descartesovem orientiranju znotraj grške ontologije, rečeno nakratko, potrebujemo, da bi dojeli bit bivajočega, predhodno orientacijo po atributu, po določitvi tega, kar bivajoče vsakokrat je. Glede na sovisje, v katerem smo se lotili tega vprašanja, se bomo omejili na enega od obeh ustvarjenih bivajočih, na res corporea. Saj želimo razumeti prav to, kako Descartes primarno opredeljuje bit sveta.

46 Bit rei corporeae naj bi dojeli iz njenih primarnih atributov, iz njenih primarnih proprietates, iz tega, kar je bivajočemu kot temu vselej lastno, kar ostaja ob vseh spremembah. Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietates, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.⁶

Pri vsaki substanci je neki odlikovani atribut, kajstveno določilo odlikovane vrste, namreč kajstveno določilo bivajočega, ki tvori >>naravo<<, tisto po sebi bivajočega samega in na katerega se morajo nanašati vsa druga kajstvena določila bivajočega – določilo, ki je v vsakem drugem določilo nujno že sorečeno. Za vsako substanco obstaja neko odlikovano kajstveno določilo, lastnost. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.⁷

⁶ Prav tam, n. 53; prav tam: >>Substanco lahko spoznamo iz kateregakoli atributa, vendar pa je v vsaki še neka posebna lastnost, ki tvori njeno naravo in bistvo in na katero se navezujejo vse ostale lastnosti.<<

Razsežnost v dolžino, širino in globino tvori namreč samolastno bit substance, ki ji pravimo >>svet<< (natura substantiae, tj. substancialiteta – navzočnost tega bivajočega, tisto, kar tvori njegovo zmerajšnjost).

Substancialiteto sveta, samolastno bit sveta konstituira extensio, razsežnost. Nam omne aliud quod corpori tribui potest,⁸ vse drugo, kar lahko pripišemo takemu bivajočemu, ki je svetna stvar, extensionem praesupponit, predpostavlja razsežnost in je zato, estque tantum modus quidam rei extensae, le modus, le način razsežnosti, kot so npr. divisio, figura, motus. Tako npr. fugure, lika kake svetne stvari, nonnisi in re extensa potest in telligi, ne moremo >>razumeti<< drugače kot pod obnebjem razsežnosti, nec motus, celo gibanja ne moremo razumeti drugače kot v razsežnem prostoru, nisi in spatio extenso. Sed e contra, nasprotno pa, potest intelligi extensio sine figura vel motu, lahko razumemo razsežnost, ne da bi razumeli že tudi lik in gibanje. Drugače rečeno: extensio, razsežnost je tisto bitno določilo svetnega bivajočega, ki mora biti tu pred vsemi drugimi določili, da bi ta druga lahko sploh bila; tj. prostor je apriorij.

Kantova zastavitev vprašanja je s tem povsem jasno začrtana. Isto določilo, ki ga Descartes tu v prvem delu Principov dodeljuje temu, kar je substantia creata kot substantia corporea, vpelje Kant tudi glede druge substance, substance, ki je res cogitans.

Za razsežnost je imenovano to, kar samolastno določa bit, tj. substancialiteto tega bivajočega. Kako pa Descartes določi in upraviči po eni plati bit sveta kot res extensa, ki po drugi plati pomeni tla, na katerih Descartes pride do bitnega določila sveta, in kateri je primarni izkustveni način, ki naj napravi dostopno svetnost sveta? Od tu je razvidno, kako je vprašanje o realnosti sveta, o svetnosti sveta po Descartesu samem potisnjeno v povsem določno smer, v smer, po kateri je postavljen v stanje, da mora iz

⁷ Prav tam; prav tam: >>Tako razsežnost v dolžino, širino in globino tvori naravo telesne substance...<<

⁸ Prav tam; prav tam: >>Vse druge lastnosti namreč, ki jih lahko pripišemo telesu...<< (str. 66).

tradicije v modificirani obliki pojmovno spet privzeti za določitev biti sveta iz tradicije vse tiste kategorije, ki so jih za določitev biti sveta že ustvarili Grki; to je proces, ki se potem nadaljuje vse do Heglove Logike.

Descartes dobi svoja temeljna določila biti sveta, torej tu narave, če naj to formuliramo na ekstremen način, od Boga; tako je tudi pri naslednjih filozofih, celo vključno s Kantom. Boga moramo tu razumeti kot ontološki pojem, iz njegove specifične kategorialne funkcije, te, da je v njegovi biti reprezentiran smisel biti, ki je potlej na dedukcijski način uporabljen povsod, na različnih področjih biti. To sovisje je pri Descartesu razvidno zlasti pri orientiranju obeh substanc, to sta *res cogitans* in *res extensa*, glede na to kar je *substantia infinita*, Bog. Descartes sicer pravi, da je samolastno določilo Boga ravno *perfectio* in sicer *perfectio entis*, tj. najsamolastnejša bit kot taka, obenem pa z druge plati pripomni, da ravno te biti primarno ne zmoremo izkusiti na njej sami, da sta nam zato tako neskončna kot končna substanca dani le po atributih. *Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam.*⁹

Da, razsežno substanco oz. mislečo, zavestno substanco lahko razumemo celo lažje kot substanco samo... *omisso eo quod cogitet vel sit extensa*, ne glede na to, da misli oz. je razsežna. Tu znova poudari, da substancialiteto substance le težko spoznamo, kolikor se namreč substancialiteta razlikuje od substance *ratione tantum* le po vidiku, da substancialitete realiter torej ne moremo ločiti od substance. Obe substanci sta dani torej po atributih oz. *proprietas*. Prvenstvena lastnost sveta, ki je *corpus*, je *extensio* in v njej temeljijo vsa nadaljna določila sveta: *figura*, *motus*, *lik* in *gibanje*. Kolikor te attribute dojemamo kot načine, smo si lahko na jasnem, da se pri enem in istem telesu ob ohranitvi njegove celotne kvantitete, njegove celotne razsežnosti porazdelitev dimenzije lahko vselej spreminja. *...unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, ...: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel*

⁹ Prav tam, n. 63; prav tam: >>Razsežno in mislečo substanco lahko doumemo še celo lažje od substance same...<< (str. 71).

*rofunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem*¹⁰. ob ohranitvi ene in iste kvantitete se telo lahko razteza na različne načine, lahko se raztegne bolj v dolžino, manj pa v širino, pri tem modificiranju dimenzij in dimenzijskih kvantitet pa se celotna kvantiteta ohranja. Ob tem se pokaže, to hoče tu Descartes povedati, da se tudi pri figurnih modifikacijah telesa ohrani istost telesa in ker je – v skladu z antičnim pojmom biti - samolastno to, kar je zmerom, in ker *extensio* ob celotnem spreminjanju zmerom ostane ista, je samolastna bit telesa.

*...itemque diversos modos extensionis sive ad extensionem pertinentes, ut figuras omnes, et situs partium, et ipsarum motus, optime percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus...*¹¹

Telo torej dojamemo na najbolj lasten način, če vse na njem dojamemo in določimo z vidika razsežnosti, torej tudi gibanje, seveda pa gibanje le tedaj, et *quantum ad motum*, si de nullo nisi locali cogitemus, če si z očmi zajamemo edino gibanje kot spreminjanje prostora, ac de vi a qua excitatur (...) non inquiramus.¹²

Descartes ve, da s svojo določitvijo telesa izključuje ravno silo ali, kot bi rekli danes, energijo in to je fenomen, ki da Leibnizu nato povod, da Descartesovo določitev biti narave podvrže, ko vpelje vis, temeljiti kritiki.

*Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse posint aut nocere...*¹³

¹⁰ Prav tam, n. 64; prav tam: >>...se lahko eno in isto telo, ne da bi spremenilo svojo kvantiteto, razteza na več načinov: zdaj bolj v dolžino in manj v širino ter globino, takoj zatem pa, nasprotno, bolj v širino in manj v dolžino<<.

¹¹ Prav tam, n. 65; prav tam: >>...različne moduse razsežnosti, ki spadajo k razsežnosti, kot so oblike, lege in gibanja delov, bomo prav tako najbolj dojeli tedaj, če jih jemljemo le kot moduse stvari, v katerih se nahajajo...>>

¹² Prav tam; prav tam: <<in če pod gibanjem razumemo samo prostorsko gibanje, silo, ki ga povzroča (...), pa pustimo ob strani<< (str. 72), o sili, ki ga na določen način poriva, pa ne bomo povpraševali naprej.

Za dojetje narave v njeni samolastni naravi zadošča, pravi Descartes, če upoštevamo, da se perceptiones čutov, tj. način izkustva, ki nam ga zagotavljajo čuti, nanašajo le na človeka in to, kolikor je conjunctio corporis cum mente, kolikor je povezava zavesti s telesnostjo. Če upoštevamo, da nam čuti >>ordinarno<<, po svojem lastnem smislu >>urejeno<< ničesar ne povedo o tem, kaj je svet, temveč le to, ali nam externa corpora, svet, telesne stvari zunaj prodesse possint aut nocere, koristijo ali škodijo. Pravi, da čuti v temelju sploh nimajo funkcije spoznavanja ali sporočanja, temveč da so na specifičen način orientirani k ohranitvi telesnosti oz. celotnega človeka kot organskega bitja. Pravzaprav tu ne bi smeli govoriti o organskem, saj je znano, da Descartes telo dojema kot stroj, tako da na organsko, biološko bit prenaša svoj ekstremni pojem narave. ...non autem (...) nos docere, qualia in seipsis existant Prav tam., čuti nam ne razprejo, kaj so telesa po sebi samih. Ita enim sensuum praejudicia facile deponemus, et solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur.¹⁴

50 Če smo spoznali, da čuti v temelju sploh nimajo spoznavne funkcije, se kaj lahko ločimo od njih in njihovih predsodkov in se naslonimo le na intellectio, čisto razumsko spoznanje. Razločno je torej povedano, da nam edini možni dostop do resnične biti sveta nudi le intellectio (logos).

Glede na sensatio ima intellectio bistveno prednost. Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.¹⁵

Če to upoštevamo, bomo videli, da samolastna narava, samolastna bit materije, telesa ne obstaja v tem, da je telo nekaj trdega, težkega, barvastega in podobno, temveč da obstaja njegova narava edinole v tem, da je razsežna

¹³ Prav tam, II, n. 3.

¹⁴ Prav tam.

¹⁵ Prav tam, II, n. 4.

po dolžini, širini in globini. Descartes tega ne trdi le v smislu poskusa, glede na svoje nagnjene k objektivnemu dojetju sveta, speljati kritiko čutnosti, marveč obenem pokaže, da takšna določila kot so durities, trdota in pondus, teža in color, barva, lahko v določeni meri abstrahiramo od telesne biti, ne da bi se ta bit v kakrnekoli smislu modificirala. Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem meventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes ejusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis ejus naturam dependere.¹⁶

Težo, barvo, trdoto in gostoto telesu lahko odvezamo, pa bo pri tem v svoji samolastni naravi ostalo nedotaknjeno. To pa pomeni, da narava telesa ni odvisna od teže, barve, gostote in trdote.

Descartes to razjasni na ta način, da poda primer trdote. Trdota nam je dana, pravi, z odporom telesa na dotik, npr. z roko. Lahko pa privzamemo, pravi, da imajo naravne stvari kot razsežne takšno hitrost, ki je enaka tisti, s katero se s pomočjo roke približam telesu, tako da ob enaki hitrosti dotaknjene telesa in dotikajoče se roke nikoli ne pride do zadetja. Torej ni, pravi Descartes, nikakršnega protislovja, če privzamem, da se hitrost sveta odvija v tem smislu in če ta domneva ni protislovna, potem prav to kaže, da dotikanje in odpor, s tem pa trdota, ne spadajo v bit telesa. Jasno vidimo, kako Descartes pristop k svetu, kakršen je reprezentiran z dotikanjem kot najbolj primarnim, že vnaprej preinterpretira kot dogajanje narave, se pravi, sploh se ne drži fenomenalnega stanja dotikanja kot izkustva o nečem, temveč dotikanje že od vsega začetka interpretira mehanično kot naravo v smislu gibanja stvari, imenovane roka, k drugi

¹⁶ Prav tam.

stvari, ki se odmika od nje. Vnaprej se ne drži fenomenalnega stanja oz. ga zavrne, ga vidi le, kolikor ga mora preinterpretirati v mehanični gibalni odnošaj med dotikajočim se in tistim, česar naj bi se to dotaknilo.

Leibniz je po drugi poti skušal (tega se tu ne moremo lotiti podrobneje) pokazati, da biti telesa ne gre določati edinole z razsežnostjo in iz nje. Descartes pa svoje dojemanje na koncu drugega dela Principov, v katerem v bistvenem razvije strukturo, kot so *extensio*, *spatium*, *locus*, *vacuum* in podobne, povzame takole: *Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt...*¹⁷

52 Odprto vztrajam pri tem, da ne priznavam nobene druge predmetnosti telesnih stvari kot tiste, ki je vsestransko deljiva, oblikovna in spremenljiva glede na kraj. Tisto določilo namreč, ki mu geometri, matematiki pravijo kvantiteta in ki ga matematiki edino jemljejo za predmet, »pro objecto«, svojih dokazov... ac nihil plane in ipsa considerare, praeter istas divisiones, figuras et motus; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro Mathematica demonstratione sit habendum.¹⁸

Ne sprejeti o naravi sveta in v zvezi z njo nobenih motritev ter v zvezi z njo ne sprejeti za resnično nič drugega kot to, kar lahko na podlagi temeljnih pojmov, kot so *extensio*, *figura*, *motus*, matematično dokažemo. Et quia sic omnia Naturae Phaenomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia Physicae principia puto esse admittenda, nec alia etiam optanda.¹⁹

Ker tako po tej poti z merjenjem in določitvijo razsežnostnih sovisnosti lahko zadostno pojasnimo vse naravne pojave, sem prepričan, da v fiziki ni dopustiti nobenih drugih principov kot matematične.

¹⁷ Prav tam, II, n. 64.

¹⁸ Prav tam.

¹⁹ Prav tam.

Po kateri poti se tu določa bit sveta? – Iz nekega čisto določenega spoznavnostnega načina predmetov, matematičnega. Bit sveta ni nič drugega kot objektiviteta računajoče merilnega dojemanja narave. Nasproti celotnemu antičnemu in srednjeveškemu dojetju narave postane fizika zdaj matematična fizika. Samo to, kar je na svetu določljivo na matematičen način, je v njem v pravem smislu tudi spoznatljivo; in samo matematično spoznano pomeni resnično bit. Ta spoznana resnična bit je, ker je za Descartesa *verum ens* isto kot *certum ens*, samolastna bit sveta. Samolastna bit sveta je a priori določena z nekim določenim, se pravi možnim načinom spoznanja sveta kot narave.

Bit sveta je to, kar je dojemljivo z ozirom na neki način dojemanja, matematični, ki ga ima Descartes za najvišji način dojemanja sploh. V temelju je čisto določena korelacija med bitjo in resničnostjo in zato spoznanjem. Svet ni povprašan po svoji svetnosti, po tem, kakor se najprej kaže in iz česar se določa prostorskost, temveč narobe, določena ideja prostora oz. določena ideja razsežnosti je že položena v temelj kot bitnostni pogoj določene spoznatljivosti; iz nje pa je a priori ocenjeno, kaj lahko spada v bit narave in kaj ne: o tem, kaj bo dojeto kot samolastna bit sveta, odloča določeni spoznavni ideal, po kriteriju gotovosti o tem.

A četudi se tega ekstremnega Descartesovega stališča ne držimo, ekstremnega, kolikor je bit telesa videna le v njegovi razsežnosti, četudi telesno določimo konkretnije, kot je Leibniz postavil energijo za bitno določilo teles, je svet primarno še zmerom določen kot narava.

Tudi Kant je naravo in s tem svet dojel v tem smislu. Lahko pa rečemo, na koncu to ni težko uvideti, da je ta način dojetja biti sveta v smislu matematično-fizikalnega spoznanja enostranski. Ker pa to vidimo, stopimo lahko tudi na vzvratno pot tega načina dojemanja, Descartes pa s svojo primero voska iz druge meditacije sam ponuja najboljše napotilo za to.

Treba je samo videti kos voska v tem, kar je na njem dano najprej, ne pa v smislu matematično-fizikalnega spoznavanja paziti na to, kaj se ohranja ob vseh spremembah najprej občutenih kvalitete. Če vzamemo kos voska, kakor je dan (sapor, odor, color), to določno barvno, trdo, mrzlo, zvonečo

stvar vosek, tedaj imamo najbližje dano bivajoče, svetno stvar, dostop do nje pa je čutna zaznava. A tudi čutna zaznava pomeni teoretično dojetje stvari, bivajoče voskovna stvar je, kolikor jo nahaja zreče dojetje, določena tako tudi tu. Toda končno se lahko vrnemo še za korak in na koncu dodamo tudi to, da ta način dojetja voskovno stvar še zmerom kaže kot naravno stvar; čeprav sedaj karakterizirano z lastnostmi, ki so dane v izkustvu od blizu, čeprav ne zgolj skoz kavtitete, temveč skoz čutne kvalitete. To, kar mu še manjka, da bi ga lahko karakterizirali kot svetno stvar v samolastnem smislu, so določeni vrednotni predikati: dobro, slabo, nelepo, lepo, primerno, neustrezno in podobno, ki jih običajno pritikamo materialnim naravnim stvarim, predikati, ki jih nosijo s seboj uporabni predmeti. Če gremo tako daleč in dodamo k čutnim kvalitetam še določene vrednotne predikate čutnih stvari, tedaj ga lahko opredelimo kot praktično stvar, tj. kot stvar, kakor jo v svetu nahajamo najpoprej. To je naravna stvar s fundamentalnim slojem materialnost, obenem pa obdana s vrednotnimi predikati.

54 Tako se skuša v fenomenologiji tudi danes v njeni biti določiti najprej stvar okolnega sveta. Vendar pa se ta določitev v svojem zastavku ne razlikuje bistveno od kartezijske. Tudi tu je kot objekt motrenja in zaznavanja postavljena stvar, zaznavanje pa je, kakor je bilo na karakteristične način povedano, dopolnjeno še z vrednotenjem. Kakor bomo videli, je samolastna okolnosvetna bit stvari ravno tako preskočena kot pri kartezijskem ekstremnem fiksiranju, po katerem je *res corporea* isto kot *res extensa*. Le da je karakteristika svetne stvari kot z vrednotami obdane naravne stvari toliko usodnejša, saj vzbuja videz, da je to dejansko prava, izvorna karakteristika, faktično pa za tem stoji cela zgradba in konstitucija naravne stvari, stvari z lastnostmi, kvalitetami, četudi so to vrednotne kvalitete, vrednotni predikati. Stvar ostaja naturalizirana, ni zadeta kot bivajoče okolnega sveta, še manj pa je uzrta ali celo eksplicirana svetnost tega sveta. Konkretno po tem tudi vprašano ni, že zaradi tega ne, ker to določilo raste iz samosvoje ekscplarične zastavitve sveta, tako da je stvar najprej vzeta tako, kakor je tu znotraj izolirane zaznave stvari. Če pa se principiuelno orientiramo glede taga akta določitve sveta, bomo jasno videli, predvsem pri Descartesu, da je bit sveta zmerom karakterizirana

relativno, z določenim izkustvenim načinom in zmožnostjo izkustva - s čutnostjo, fantazijo, razumom, ki je samo spet zraslo iz sovisnosti določene karakteristike človeka, tj. iz sovisnosti znane antropološke definicije: *homo animal rationale*. Določena biološka, antropološka interpretacija podaja določene načine izkustva sveta in ti izkustveni načini odločajo o tem, kaj bo v njegovi biti dostopno v svetu, se pravi, kako bo določena bit sveta.

To ločevanje določenih zmožnosti človeka obvladuje fantazijo in vnaprej odloča o možnosti določanja biti sveta. In narobe, iz tako določenega sveta, tj. v korelaciji s temi določeno dojetimi antropološkimi zmožnostmi, sta v protivzgibu karakterizirana duh in oseba, tj. bivajoče, ki tvori bit te zmožnosti, ni narava, se pravi, zdaj narobe (tako da se nenehno gibljemo v krogu), bit duha je speljana iz tako določene biti narave. Na podlagi tega sovisja nastanejo npr. Kantove antinomije.

Antinomija svobode ne vznikne toliko iz analize problema svobode in specifične eksistence človeka, kolikor iz tega, da Kant bit človeka vidi obenem uvrščeno v bit narave. Bit narave na Descartesov način dojema kot naravo naravoslovja in jo vidi kot določeno s kavzalnostjo v najširšem smislu. Dva določena bivajoča, oba pa sta v temelju karakterizirana z vidika naravne biti, sta konfrontirana tako, da iz njune zoperstavljenosti izhajajo določene nemožnosti, takoimenovane antinomije. Možnost antinomij temelji zgolj na nezadostni analizi tega, kar je tu postavljeno v antinomijo samo.

Tako pri Descartesu na najenostavnejši in najprozornejši način vidimo, da nas od samolastnega fenomena sveta odrija cela veriga predpostavk. Vidimo, kako skuša Descartes celotna določila telesne biti, to, kar angleški empirizem, ravno prek navezave nanj, pozneje nasproti primarnim označuje kot sekundarne kvalitete, speljati na temeljno določilo razsežne stvari, tj. na *extensio*, da bi tako omogočil spoznanje sveta, ki se v svoji stopnji gotovosti ne bi razlikovalo od spoznanja misleče stvari. Vidimo pa že tudi to, da bit sveta, ki je na osnovi določenih sodb poprej dojeta kot narava, tudi s teoretično rekonstrukcijo v sestopu od

razsežne stvari (res extensa) k čutni stvari in nato k stvari, obdani z vrednotami, še ni dosežena, marveč ostaja ob tem specifično teoretično objektiviranje, tako da analiza s tem zgreši še bolj. Kolikor bi bil primarni izkaz o samolastni realnosti sveta odkazan ravno izvorni nalogi analize realnosti same, ki naj bi se naprej ne ozirala na nobeno specifično teoretično objektiviranje, bi svet ostal razsveten. Pot znanstvene postavitve vprašanja o realnosti pa kaže, da je izvorni način srečavanja okolnega sveta že zmerom odpravljen na ljubo zakoreninjenega dojetja sveta kot naravne realnosti, da bi potem specifične fenomene sveta na podlagi svoje teoretične vednosti lahko interpretirali kot vedeno predmetnost narave.

56 Če Descartesovo delo motrimo z vidika konstitucije matematičnih naravoslovnih znanosti, tj. razdelave specifično matematične fizike, potem imajo ta motrenja seveda fundamentalno pozitivni pomen. Če pa jih vidimo v sovisnosti z občo teorijo realnosti sveta, se pokaže, da se prav tu začenja tisto usodno zoženje vpraševanja o realnosti, ki še vse do danes ni premagano. To zožitev obvladuje celotno doslejšnjo tradicijo filozofije. Na določen način je bilo pripravljeno z grško filozofijo; tu je bil svet že, čeprav ne v ekstremnem smislu matematizacije, pač pa v skladu z naravnimi potezami spoznavanja, skušen kot pragmata, kot tisto, s čimer imamo opravka, vendar v tem smislu ni bil razumljen ontološko, temveč v najširšem smislu naravne stvari. To, da z vprašanjem o realnosti sveta ostajamo pri primarni orientaciji sveta kot narave, pa napravi jasno tudi to, da izvornega srečevalnega načina z okolnim svetom očitno ni mogoče dojeti brez nadaljnega, saj ta fenomen na karakterističen način preskakujejo. Kolikor se namreč prav tubit kot bitv-svetu v smislu oskrbovanosti predaja tistemu svojemu svetu, za kateer-ga jo je skrb in je po oskrbnem svetu obenem sopovzeta, tako da svet v svoji svetnosti ravno znotraj najbolj naravne in najbolj neposredne bitv-svetu tematsko ni izkušen, to ni naključje. Izrecno izkusimo svet šele tedaj, ko je dojet v smislu kakega teoretskega mnenja; tako znotraj teoretskega mnenja srečani svet postane tematski, če teoretsko povprašamo po njegovi biti.

To svojstveno dejstvo, da je primarni fenomen sveta preskakovan ter zafiksiranost in stalno vdiranje in prodiranje izkustvenega načina kot teoretičnega zaznavanja sveta lahko razjasnimo le na podlagi bistvensotnega načina biti tubiti. Šele ko uspe to, ko bosta bitni način teoretičnega dojetja in njegova prednost razumljena, bo stalni predsodek pri primarni analizi sveta postal neškodljiv.

Prevedel Tine Hribar

Prevajalčeva opomba:

Prevedeno je poglavje Das traditionelle Überspringen der Frage nach der Weltlichkeit der Welt am Beispiel Descartes', se pravi 22. paragraf iz knjige Grundprobleme zur Geschichte des Zeitbegriff (GA 20, Klostermann, Frankfurt/M 1979), v kateri so natisnjena Heideggrova predavanja iz poletnega semestra 1925.

Emmanuel Levinas

KO BOG SEŽE V MISEL

(Uvod)

58

V tej knjigi zbrani teksti predstavljajo raziskovanje možnosti – ali celo dejstvenosti – razumetja besede Bog kot pomenjujoče besede. To raziskovanje se odvija neodvisno od vprašanja eksistence ali ne-eksistence Boga, neodvisno od odločitve, do kaere lahko pride glede te alternative in celo neodvisno od odločitve o smislu ali nesmislu te alternative. To, kar iščemo tu, je fenomenološka konkretnost, znotraj katere tak pomen pomeni ali lahko pomeni celo tedaj, ko se odvrne od vsakršne fenomenalnosti. Kajti te odvrnitve ne smemo obravnavati le na čisto negativen način, kot apofantično zanikanje. Gre za to, da opišemo njene fenomenološke »okolščine« in njeno pozitivno konstelacijo ter nekako konkretno »uprizorimo« to, o čemer se govori na abstrakten način.

59

Pozorni bralec bo bržkone opazil, da naša tema vodi do manj vprašanj »brez temelja«, kot pa nakazuje izhodiščna formulacija. In to ne samo na podlagi pomembnosti, ki jo opis z imenom ali besedo Bog povezanega smisla lahko dobi za tistega, ki se v govorici razodetja, kakor ga učijo ali pridigajo pozitivne religije, trudi priznavati – ali zavračati – to, da je prav Bog tisti, ki govori, ne pa, pod lažnim imenom, kak zli duh ali politik. Ta trud pa je kajpada že filozofija.

Vprašanj glede Boga se ne da rešiti z odgovori, v katerih ne bi bilo več vprašljivosti, tako da bi se ob njih povsem umirili. Raziskovanje zato tudi ne more napredovati premočrtno. K težavam področja, ki ga preučujemo, pa se bržkone vselej pridružijo tudi raziskovalčeve nespretnosti in posebnosti. Naj že bo kakorkoli, knjiga, ki jo nudimo, izhaja iz ločenih raziskav, ki jih ne povezuje vseskozi enoten stil. Na ta način so dokumentirane etape potovanja, ki nas je pogosto vračalo na izhodišče; spotoma pa vzniknejo tudi teksti, v katerih pot prehiteva, perspektive, ki jih odpira, lahko le slutimo, tako da se z njimi začrtuje novo stališče. Različne sestavke smo razporedili kronološko glede na njihov nastanek. Omogočeno pa nam je, da na začetku knjige, in to je lahko v pomoč, vnaprej podamo nekaj vsebinskih napotil.

60 Postavlja se vprašanje, ali je možno, ali lahko na legitimen način govorimo o Bogu, ne da bi načeli absolutnost, ki jo, se zdi, pomeni njegovo ime. Ne pomeni zavedati se Boga imeti Boga na asimilacijski način povzetega v izkustvo, ki ostaja, kakršni naj že bosta njuni modalnosti, dojemanje in zapopadanje? Ni tako neskončnost ali totalna drugačnost ali novost absolutna spet potisnjena nazaj v imanenco, v totaliteto, ki jo zajema >>ego cogito<< transcendentalne apercipcije, v sistem, v katerega ponikne vednost ali h kateremu v univerzalni zgodovini teži? Ne postane to, kar v našem besednem zakladu pomeni izredno ime Bog, sporno ravno zaradi restitucije, sporno tako zelo, da je zanikana koherenca tega najvišjega pomena in je njegovo ime reducirano na goli flatus vocis, prazen zven? A kaj naj bi za mislijo iskali¹ drugega kot zavest in izkustvo – kaj drugega kot vednost -, da ne bi, ko sprejemamo tisto novo absolutna, s tem sprejetjem oropali absolutna prav njegove novosti? Katero je tisto drugo mišljenje, ki ne bi pomenilo niti asimilacije niti integracije ter absolutna v njegovi novosti ne bi reduciralo na nekaj >>že znanega<< in tako novost novega, ko bi novemu z mišljenjem vpeljano korelacijo med mišljenjem in bitjo odvzelo

¹ Misli našega sumaričnega vsebinskega napotila so bile predstavljene tudi v ožjem krogu izraelskih študentov in so služile kot sklepni del predavanj na temo >>staro in novo<<, ki so potekala znotraj seminarja patra Doreja maja 1980 na Katoliškem inštitutu v Parizu. Izšla bodo pri založbi Cerf.

svežost, kompromitiralo? Nujno bi bilo mišljenje, ki ne bi bilo več zgrajeno kot relacija, ki mislečega veže na mišljeno oziroma v tem mišljenju bi rabili relacijo brez korelatov, torej mišljenje, ki ne bi bilo podvrženo striktni korespondenci med tem, čemur Husserl pravi noesis in noema, pa tudi adekvaciji zrtega zrenju, ki naj mu ustreza v zrenju resnice, ne; potrebovali bi mišljenje, v katerem bi postali ilegitimni celo metafori zrenja in zrtega.²

Nemogoče zahteve! Kakor da bi v njih slišali odmev tega, čemur je Descartes rekel ideja-Neskončnega-v-nas, misel, misleča onkraj tega, kar lahko vsebuje v svoji končnosti cogita, ideja, ki jo je Bog, kakor se izrazi Descartes, položil v nas. Izjemna ideja, edinstvena ideja in, za Descartesa, misel na Boga.³

Mišljenje, ki ga v njegovi fenomenologiji ni moč brez ostanka reducirati na akt zavesti subjekta, na tematizirajočo čisto intencionalnost. V nasprotju z idejami, ki nanj delujejo po merilu >>intencionalnega objekta<<, po merilu njihovega ideatuma, v nasprotju z idejami, s katerimi mišljenje napreduječe zapopada svet, naj bi ideja neskončnega vsebovala več, kot zmore vsebovati, več kot je njena kognitivna kapaciteta. Na določen način naj bi mislila čez tisto, kar misli. V svojem razmerju do tistega, kar bi moral biti njen >>intencionalni<< korelat, je obenem de-portirana: ne pride na cilj, do konca, ga ne doseže. Moramo pa razlikovati med golo zgrešitvijo nedoseženja intencionalno zrtega, ki se še nanaša na finalnost, na famozno teleologijo >>transcendentalne zavesti<< na eni strani in >>deportacijo<< ali transcendenco onkraj vsakega konca/cilja in vsake finalnosti na drugi strani: mišljenje absolutnega, ne da bi bilo to absolutno dosegljivo kot konec/cilj, saj bi to še zmerom pomenilo finalnost in dokončnost. Ideja neskončnega – zavesti rešeno mišljenje, ne v pomenu negativnega pojma o nezavednem, temveč v pomenu morda najgloblje mišljenega mišljenja, mišljenja de-za-interesiranosti: odnos brez učinkovanja na kako bitje, brez

² Prevajalčeva opomba: Levinas relacijo noesis – noema, cogito – cogitatum, idea – ideatum, tj. med mislijo in mišljenim znotraj mišljenja, predstavlja s francoskima besedama vision in visee, gre torej za zrenje kot vizijo in za zreno kot vizirano (v smislu intencionalnega objekta).

³ Prevajalčeva opomba: Sintagma le penser a Dieu pomeni poleg misli na Boga tudi misel z Bogom, v smislu pozdrava Zbogom..., z-Bogom.

anticipiranja biti, čisto potrpljenje. V pod-ložni pasivnosti, onstran vsakršnega privzemanja; pod-ložnost, ki je ireverzibilna kakor čas. Ni naj-globlje mišljenje novega – pred vsakršno zavestno dejavnostjo – starejše od zavesti – potrpljenje ali dolgost časa v njegovi dia-hroniji – v kateri jutri ni nikoli doseženo že danes? Neozirajoče se nase v predanosti, mišljenje, ki ga v njegovi transcendenci že zgrešimo, če v njegovi dia-hroniji in podaljšanju namesto presežka – ali Dobrega – iščemo neoziranje nase in predajanje, intencionalnost, tematiziranje in nestrpnost zapopadanja.

Menim, da onstran očitne negativnosti ideje Neskončnega lahko in moramo preučiti zaradi njenega abstraktnega pomena pozabljene horizonte; da moramo zaokret teleološkosti zavestnega akta k de-za-interesiranemu mišljenju speljati na ne-naključne pogoje in okoliščine njegovega pomena v človeku, v človeku, katerega človeškost bržkone pomeni postavitev pod vprašaj dobre vesti bitja, ki vztraja pri svoji biti; da gre pri >>uprizoritvi<< tega zaokreta vzpostaviti sceno, ki je ne moremo odmisлити. Fenomenologija ideje Neskončnega. Ta Descartesa, ki sta mu zadoščala matematična jasnost in razločnost idej, ni zanimala; a to, kar je vseeno povedal o predhodnosti ideje Neskončnega, je dragoceno napotilo za vsako fenomenologijo zavesti.⁴

Menim, da me ideja-Neskončnega-v-meni ali moj odnos do Boga zadeva v konkretnosti mojega odnosa do drugega človeka, v socialnosti, ki pomeni mojo odgovornost za bližnjega: odgovornost, s katero se ne bom srečal v nikakršnem >>izkustvu<<, a mi jo kot zapoved izreka obličje drugega, zaradi njegove drugačnosti, zaradi njegove tujosti same, zapoved, ki prihaja,

⁴ Formalno paradoksn zasnutek te ideje (ki zaobjema več, kot je njena zmožnost dojetja) in v njej dogodenega zloma noetično-noematične korelacije je v kartezijanskem sistemu podrejen iskanju vednosti. Je člen v verigi dokazovanja bivanja Boga, ki je na ta način, tako kakor vsaka biti korelativna vednost, zato izpostavljen preskusu tiste kritike, ki v prekoračitvi danega vidi transcendentalno iluzijo. Husserl Descartesu očita, da je cogito prehitro zenačil z dušo, se pravi, z delom sveta, medtem ko je cogito vendarle pogoj sveta. Na isti način se lahko lotimo omenjene redukcije vprašanja Boga na ontologijo; kakor da bi bila ontologija in vednost poslednji območji smisla. Toda ali ne pomeni z-Bogom v izredni strukturi ideje Neskončnega duhovne intrige, ki ne sovпада niti s finalnostjo označenega gibanja niti z avto-identificiranjem identitete, deformalizirane v samo-zavesti?

sam ne vem od kod. Ne vemo od kod: ne kakor da bi bilo obličje podoba, ki kaže na neznani vir, na nedostopni original, preostanek in priča nekega zakritja in nujni nadomestek manjkajoče prezence; in ne kakor da bi bila ideja Neskončnega gola negacija ontološkega določila, katerega teoretsko bistvo skušamo z vso vztrajnostjo najti in zaradi česar pridemo nazadnje do domneve o >>slabi neskončnosti<<; >>slabo neskončno<<, ob katerem dolgočasje frustriranega stremljenja zakrije zgrešeno finalnost, ob katerem je neskončna serija zgrešitev opravičena in ob katerem pride na dan nemožnost dospetja do rezultata, tako da se odpre negativni teologiji. Marveč tako, kakor da bi bilo obličje drugega človeka, ki ne neha zahtevati in >>terjati>> od mene, vozlišče intrige božjega prekoračenja ideje Boga in vsake ideje, v kateri je On še zrt, viden in veden in v kateri je Neskončno demantirano s tematizacijo, s prezentiranjem oz. z reprezentiranjem. Neskončnega ne mislim skoz finalnost intencionalno zrtega. Moja najgloblja misel, ki nosi vse misli, moja misel Neskončnega, ki je starejša od misli končnega⁵, je sama diahronija časa, ne-sovpadanje, odstop: način >>biti izvoljen<< pred vsakršnim zavestnim aktom in globlje od zavesti, z neoziralnostjo časa (v kateri se filozofi plašijo ničnosti ali manka). Način biti izvoljen, ki pomeni predanost. Predanost Bogu, ki ni kaka intencionalnost v svojem noctično-noematičnem sestavu.

Dia-hronija, ki je tematizirajoče in zainteresirano gibanje zavesti – spominjanje ali upanje – ne more porušiti pa tudi ne povzeti simultanosti, ki jo takšno gibanje šele konstituira. To je predanost, ki ji v njeni de-za-interesiranosti ne manjka nikakršnen cilj, marveč se – z Bogom, >>ki ljubi tujce<< – raje, kakor da bi se kazala, obrača k drugemu človeku, za katerega je odgovorna. Odgovornost brez skrbi in vzajemnosti: za drugega sem odgovoren, ne da bi bil zaskrbbljen zaradi odgovornosti drugega zame. Odnos brez vzratnega odnosa ali ljubezen do bližnjega, ljubezen brez erosa. Za-drugega-človeka in s tem z-Bogom! Na ta način misli misel, ki več misli, kot misli. Zahteva in odgovornost, ki sta toliko manj odklonljivi in nujni, čim potrpežljivejše ju nosimo: konkretni izvor ali prasinuacija, v

⁵ Z-Bogom ali ideja Neskončnega ni vrsta, katere rod naj bi bila intencionalnost oz. aspiracija. Narobe, dinamika želje kaže na z-Bogom, misel, ki je globlja in starejša kot cogito.

Jean-Luc Marion

VPOGLED V METAFIZIKO

kateri se Neskončno spusti vame, v kateri ideja Neskončnega obvlada duha in pride na usta beseda Bog. Inspiracija in tako preroško dogajanje odnosa do novega.

Toda z vsaditvijo ideje Neskončnega vame gre preroško dogajanje še tudi čez svojo psihološko posebnost: bitje prvinskega časa, v katerem ideja Neskončnega – deformalizirana – pomeni na sebi ali po sebi. Na-misel-prišli-Bog, kot božje življenje.

Prevedel Tine Hribar

Prevajalčeva opomba:

64 Preveden je Avant-propos iz knjige *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1986, str.7-13.

¹ Misli našega sumaričnega vsebinskega napotila so bile predstavljene tudi v ožjem krogu izraelskih študentov in so služile kot sklepni del predavanj na temo "staro in novo", ki so potekala znotraj seminarja patra Doreja maja 1980 na katoliškemu inštitutu v Parizu. Izšla bodo pri založbi Cerf.

² Prevajalčeva opomba: Levinas relacijo noesis - noema, cogito - cogitatum, idea - ideatum, tj. med misljo in mišljenjem znotraj mišljenja, predstavlja s francoskima besedama vision in visee; gre torej za zrenje kot vizijo in za zreno kot vizirano (v smislu intencionalnega objekta).

³ Prevajalčeva opomba: Sintagma *la penser à Dieu* pomeni poleg misli na Boga tudi misel z Bogom, v smislu pozdrava *Zbogom ..., z-Bogom*.

⁴ Formalno paradoksn zasnutek te ideje (ki zaobjema več, kot je njena zmožnost dojetja) in v njej dogodenega zloma noetično-noematične korelacije je v kartezijskem sistemu podrejen iskanju vednosti. Je člen v verigi dokazovanja bivanja Boga, ki je na ta način, tako kakor vsaka biti korelativna vednost, zato izpostavljen preskusu tiste kritike, ki v prekoračitvi danega vidi transcendentalno iluzijo. Husserl Descartesu očita, da je cogito prehitro izenačil z dušo, se pravi, z delom svetam medtem ko je cogito vendarle pogoj sveta. Na isti način se lahko lotimo omejene redukcije vprašanja Boga na ontologijo; kakor da bi bila ontologija in vednost poslednji območji smisla. Toda ali ne pomeni z-Bogom v izredni strukturi ideje Neskončnega duhovne intrige, ki ne sovпада niti s finalnostjo označenega gibanja niti z avto-identificiranjem identitete, deformalizirane v samo-zavesti?

⁵ Z-Bogom ali ideja Neskončnega ni vrsta, katere rod naj bi bila intencionalnost oz. aspiracija. Narobe, dinamika želje kaže na z-Bogom, misel, ki je globlja in starejša kot cogito.

Kot vsi veliki filozofi tudi Descartes sega onkraj podob, ki si jih je mogla ustvariti o njem zgodovina. In pridevnik >>kartezijski<< ostaja pridevnik, ki svoj samostalnik, >>Descartes<<, večinoma spodbija. Delo zgodovinarja filozofije je najpogosteje v tem, da Descartesa rešuje pred kartezijsanstvom. Zadnja desetletja (denimo od kongresa o Descartesu leta 1937 v Parizu ali od tistega v Royaumontu leta 1955 naprej) nudijo nekaj odličnih primerov, kako je prevladujoča interpretacija spremenila svoja stališča.

Dolgo časa je veljalo za nesporno, da je kartezijski duh metafiziko v njenem polnem in domnevno aristotelskem pomenu skušal nadomestiti s čisto in enostavno >>spoznavno teorijo<<, brez ontične in utemeljitvene postavke. S to trditvijo sta se strinjala oba ekstrema filozofskega spektruma, neo-tomisti (Maritain, Gilson iz prvega obdobja, tudi Heidegger ter drugi) in neo-kantovci (Natorp, Cassirer, Liard, Husserl, Brunschwig in drugi). Prvi zato, da bi to obžaloval, drugi pa zato, da bi to odobral. Danes, ko si lahko predočimo resnični zgodovinski razvoj pojma *metaphysica* od svetega Tomaža Akvinskega naprej (delo Gilsona iz zadnjega

66 obdobja, P. Aubenqua, L. Honnefelderja, E. Vollratha, A. Zimmermanna in J.-F. Courtina) in še zlasti, ko je pripoznana veljavnost tistega, kar je Heidegger opredelil kot onto-teo-loška konstitucija metafizike, danes je torej postalo možno in nujno, da metafiziko v polnem pomenu besede rekonstituiramo tudi pri Descartesu. Prav na ta način smo postopno razbrali: a) Sivo ontologijo (ker je ne pripoznajo kot takšne) v nastopnem in nedokončanem tekstu *Regulae*, glede na to, kako Descartes dosledno preobrne Aristotelov način mišljenja o bivajočem kot bivajočem in ga nadomesti z mislijo o nečem vedenem, kot o objektu. b) Potem doktrino o prvem vzroku, teologijo torej, ki pa ostaja bela (ker je vselej razpeta med končnim bivajočim in neskončnim bivajočim): oporo najdeva v ustvarjanju večnih resnic (pisma iz leta 1630), s čimer povzema problem, imenovan *analogia entis* in napotuje k branju *Meditacij* (1641) kot težavni artikulaciji končnega skoz neskončno. Dejansko gre tu za določitev zadnjega temelja ali prvega počela, v polemiki z epistemološko enopomenskostjo človeških vednosti in Boga, ki naj bi bil bodisi geometer in matematik (Kepler, Galilej in drugi) bodisi logik (Suarez, Vasquez in drugi). >>Nedoumljiva moč<< pa postavlja Boga onkraj obnebnja končnega razuma, a ga hkrati ohranja na področju racionalnosti. c) In končno, razpršitev brezbarvne svetlobe kartezijske metafizike skoz prizmo onto-teo-logije nam je omogočila razkritje ne le ene, ampak dveh zamotanih konstitucij. Najprej gre tu za onto-teo-logijo tega, čemur Descartes pravi *cogitatio*, kjer je bivajoče v občem opredeljeno kot *cogitatum*, najvišje bivajoče pa kot *cogitatio/sui*, v korist ega. Nato pa še za onto-teo-logijo vzroka, po kateri je bivajoče v občem opredeljeno kot povzročen učinek, najvišje bivajoče pa kot *causa sui*, v korist Boga. Potemtakem kaže, da je Descartes danes nesporno vpisan v zgodovino metafizike, med Aristotela in Kanta ter na enak način kot onadva.

Ta globalni obrat perspektive – nesporen vpis kartezijske misli v zgodovino metafizike v njenem najstrožjem pomenu – ima več posledic, plodnih in paradoksalnih. Daleč od tega, da bi omejili raziskave le na področje metafizike: končno je prišlo do poskusa resnega obravnavanja tekstov, ki so veljali za klasične, a so bili v resnici odrinjeni na obrobje: do skrajnih meja *Regulae*

(G. Crapulli, W. Roed, L. Gaebe in naše delo) in *Strasti duše/Les Passions de l'ame/* (G. Canziani, D. Kambouchner). Ali pa je šlo za odkrito marginalizirane tekste, kot so, denimo, denimo *Oris glasbe /L'Abrege de musique/* (F. de Buzon), polemike s protestantskimi teologi iz *Utrechta* in *Leyda* (T. Verbeck), potem teksti o evharistični fiziki (J.-R. Armogathe), o matematiki (P. Costabel, A. Warusfel, M. Leclerc, J.-C. Juel, itd.), o politiki (P. Guenancia) in o medicini (A. Bitbol, V. Aucante) ter celo pred kratkim odkriti dokumenti, kot so teze o pravu (V. Carraud). To povečanje zanimanja je lahko razložiti: brž ko brez zadržkov dopustimo njegovo bistveno metafizično naravo, zadobi vse Descartesovo delo tisto teoretiško digniteto, ki je v principu enaka. Prav na ta način je nedavno tega ravnal D. Garber (*Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago 1992); zato da bi rehabilitiral koherenco in kompetentnost kartezijskih modelov v fiziki, v nasprotju s staro, po poreklu newtonsko polemiko (ki jo vse do danes neutrudno ponavlja J.-F. Revel, navkljub opravljenemu delu D. Clarka, A. Gabbeya in M. Kobayashija). Potemtakem nobeno retrospektivno ali anahronistično razporejanje ne more pretendirati k temu, da bi izničilo nekatere novosti (na primer znanstvene), kajti z isto nepopustljivostjo, četudi na različnih stopnjah, vse odlikuje enotno metafizično podjetje utemeljevanja vednosti, in sicer prav v imenu enotnosti ene same znanosti.

Nadalje, Descartesove izvirnosti nikakor ne ogroža vzpostavitev in boljše poznavanje kontinuuma, v katerega se vpisuje njegova dogoditev. Ravno narobe: šele odslej lahko zares merimo njegove

inovacije, saj se razlikujejo od že poznane kontinuitete. Dejansko ni nič bolj tveganega od pretenzije, da bi izvirnosti, lastne kartezijski filozofiji, zapopadli z izrazi, kot so: subjektiviteta, idealizem, dualizem, mehanizem, ineizem, itd., saj ne samo, da ona o njih ne ve nič, še več, ti izrazi ne zajamejo nič natančnega, celo prikrivajo tisto, kar je bistveno. Nasprotno pa njene inovacije lahko izmerimo veliko natančneje, kolikor jih navežemo na predhodno stanje tiste problematike, v kateri nastopijo: kategorije bivajočega na "enostavne narave", *analogia entis* na ustvaritev večnih resnic, in tisto, čemur Descartes pravi *principium reddendae rationis* (*sufficientis*), na *causa sui*. Ob tem je treba spoštovati Gilsonov

poduk: Descartes se izkaže za neprimerljivega prav tedaj, ko ga začno zares primerjati z njegovimi predhodniki (najprej s sholastiko) – dodal bi: in z njegovimi nasledniki. Kajti nikakršno naključje ni, da so vsi njegovi nasledniki, razen Kanta, ne le opuščali, ampak celo izrecno kritizirali Descartesove najznačilnejše teze o ustvaritvi večnih resnic, o hiperboličnem dvomu, o ego kot prvem principu (navzlic Bogu) ter primat dokaza z Neskončnim pred takoimenovanim »ontološkim« argumentom, previsnost neskončne volje nad končnim razumom, prvenstvo občudovanja (in torej plemenitosti) v odnosu do vseh druge strasti, itd. In prav nič naključno ni, da so vsi filozofi, ki so poudarjali metafiziko, razvili ne le zaostreno interpretacijo Descartesa, ampak tudi pogosto postavili svoje lastne teze zoper Descartesa, torej zahvaljujoč njemu: Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, danes pa vsi fenomenologi ter veliko Wittgensteinovih dedičev.

68 Najmanj, kar sproža ta celostna sprememba z razumetjem kartezijske misli kot izvorno metafizične, je ponovna zastavitev treh vprašanj, ki običajno sicer veljajo za dobro poznana, celo razrešena.

a) Descartes razvija svojo metodo zato, da bi poenotil znanosti v eno samo človeško modrost, ki bi bila tedaj univerzalna – to vemo, tako sam pravi. Toda iz tega izhaja naslednji neizogibni paradoks: absolutna znanost temelji zgolj na končnem temelju, ne na neskončnem, pa tudi na brez-pogojnem ne. To je tisto, kar odkrivata nenavadni doktrini o ustvarjanju večnih resnic in hiperboličnem dvomu. Tisto, kar prehiteva tudi sodobno situacijo filozofije znanosti: absolutno gotovost v principu, brez kakršnegakoli absolutnega temelja, celo brez možnosti poizvedovanja o kakem temelju – še več, brez možnosti, po kateri bi si mogli vsaj zamisliti, kaj bi ta izraz lahko pomenil. Descartes, kot epistemolog, zastavi to kritično vprašanje v času, ko ga, vse do Kanta, niti slutijo ne. In sodobne znanosti ne le izhajajo iz tega kritičnega vprašanja, ampak se pogosto kar se da trudijo, da bi pri njem ostale.

b) Mar je kdo, ki ne ve, da je Descartes postavil ego na položaj prvega principa? Navkljub ali prav zaradi mnogih razprav pa se zdi, da je brez-

pogojna eksistenca tega ega privzeta, celo od njegovih obrekljivcev. Toda kakšen je ta tako obdelovani ego? Še vedno ne vemo ničesar o njegovem bistvu in njegovi identiteti. Kant in Husserl sta ga ponižala v transcendentno igro (Jaz), Locke, Nietzsche, Merleau-Ponty v njegovo empiričnost, Heidegger v zastavek biti v Dasein, Michel Henry v avto-afekcijo zavesti. Lahko bi šli še dlje in ga razumeli kot odgovor na poziv tistega, ki ga izpostavlja hiperboličnemu dvomu (Lacan ni bil daleč od tega in J. Hintikka je pravkar eksplicitno zastavil to vprašanje).²

Vsekakor se je treba odpovedati temu, da bi ga brali kot »subjekt« (Descartes nikoli ne uporabi tega izraza, za ego tudi izraza »subjectum« ne), torej je končno treba opustiti tradicionalne in absurdne debate o subjektivizmu in idealizmu ega. Še vedno ne vemo, kdo je Descartesov ego. Prav zato ga še vedno preučujemo.

c) Kar zadeva Boga, se je kritika dolgo časa osredotočala na veljavnost in številčnost dokazov, ki jih Descartes navaja o njegovem bivanju. Ne-dvomno je šlo za osrednjo debato (Alquie, Gouhier, Gueroult, Beyssade, W. Doney, itd.). In ta danes ne prikriva več neke druge debate, ki je brez dvoma bolj radikalna: Kakšno bistvo, celo kakšna bistva Descartes podeljuje temu, kar imenuje »Bog«? Mar »najvišje bivajoče«, »ideja neskončnega«, causa sui in »nedoumljiva moč« sovpadajo v en sam pomen? Ali pa gre za različna imena nekega edinstveno Neznanega (tako kot pri spekulativni teologiji)? Ali pa jih, nasprotno, morda določajo rivalske in nekompatibilne definicije, katerim bo moderna metafizika, po Descartesu, postopno dajala prednost? In ali v tem primeru ne trasirajo že vnaprej kartografije »smrti Bog«, kartografije diskvalifikacij vseh metafizičnih definicij idola »Bog«, takšne, kakršna določa nihilizem? Razen če Descartes ne ostaja krščanski teolog vsaj s tem, ko zavrne možnost – v nasprotju s Spinozo in vsemi njegovimi metafizičnimi nasledniki – tudi najmanjšega spoznanja božjega bistva?

² Glej njegov prispevek v Descartes 1596-1996, New interpretations, Revue internationale de philosophie, P.U.F. 1996.

Skratka, Descartes je bolj kot kdajkoli prej pred nami, saj je izoblikoval, pred nami in bolje kot mi, naša vprašanja.

, Prevedla Valentina Hribar

Tine Hribar

OBJEKTIVNA REALNOST IDEJE BOGA

70

Opomba prevajalke:

Preveden je članek Jean-Luc Mariona: Une metaphysique a revoir, Magazine litteraire, št. 342, april 1996, str. 31-32.

* Jean-Luc Marion predava na Univerzi Paris-Sorbonne (Paris -IV). Tu sodeluje pri vodenju Centra za kartezijske študije (Centre d'Etudes Cartesiennes), in sicer že od njegove ustanovitve naprej (leta 1980). Njegova najpomembnejša dela so naslednja: Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartesienne et savoir aristotelicien dans les Regulae, Vrin 1975, ponatis 1992; Sur la theologie blanche de Descartes. Analogie, creation des verites eternelles, fondement, PUF 1981, ponatis 1991; Sur le prisme metaphysique de Descartes. Constitutions et limites de l'onto-theo-logie cartesienne, PUF 1986; Questions cartesiennes II. L'ego et Dieu, PUF 1996.

71

Pojem objektivne realnosti ima v tretji Descartesovi meditaciji, katere naslov je De Deo, quod existat, se pravi O bogu, da eksistira oz. O bivanju Boga, osrednjo vlogo. Kako razumeti ta pojem? Če izhajamo iz našega današnjega razumevanja tega pojma, po katerem realnost pomeni toliko kot dejanskost, potem se nam Descartesov pojem objektivne realnosti izkaže, če le malo pomislimo, kot pleonazem.

To, kar dejansko biva, je za današnjo pamet objektivno v najčistejšem pomenu. Objektivna realnost s tega vidika pravzaprav ni nič drugega kot realna realnost, je tako rekoč najrealnejša realnost. Reči objektivna realnost je isto kot reči realna objektivnost. Kajti realna objektivnost pomeni celokupnost vseh realnih objektov, tj. stvari. Stvari realnega sveta, se pravi realno bivajočega sveta: sveta zunaj naše zavesti.

Toda Descartes izhaja iz sholastične terminologije in zato mu objektivna realnost pomeni nekaj povsem drugega. Povsem drugega v dobesednem pomenu. Realnost ni dejanskost, marveč možnost; ne pomeni bivanja, marveč bistvo v smislu bitnosti. In objektivno ne pomeni stvarno, temveč

predstavljeno, tj. pred-metno v izvornem pomenu besede: tisto, kar je postavljeno, vrženo pred mene. Ne v svetu, marveč v moji zavesti; glede na moje zavedanje in samozavedanje. Objektivna realnost torej ni realnost stvari iz zunanjega sveta, marveč je realnost ideje kot nečesa predstav(lje)-nega. Objektivnost objektivne realnosti ni objektivnost dejanskosti, marveč je objektivnost intencionalnega objekta. Je objektivnost objekta kot predmeta znotraj korelacije cogito – cogitatum, husserlovsko rečeno, znotraj korelacije noesis – noema. Oglejmo si vso zadevo pobliže.

1. Realnost

Na besedo >>realnost<< kot tudi na sintagmo >>objektivna realnost<< naletimo najprej v 13. odstavku tretje meditacije. Descartes v prvem stavku tega odstavka izhaja iz razlike med stvarmi, ki bivajo zunaj mene in idejami v meni. Te ideje pa se spet razlikujejo, tokrat med seboj; in sicer imamo ideje, ki se ne nanašajo na stvari zunaj mene in ideje, ki se nanašajo na stvari zunaj mene, namreč kot ideje prav teh stvari. Ta trditev ni navzoča eksplicitno, marveč implicitno. Namreč v Descartesovem vprašanju, ali nekatere od stvari, katerih ideje so v meni, bivajo (tudi) zunaj mene. Kajti o tem, da bivajo v meni, prav v obliki idej, ne more biti nobenega dvoma. Kakor ni dvoma, da se ideje kot zadeve mišljenja, kot tisto mišljeno (cogitatum, noema), ne razlikujejo med seboj. Zato Descartes nadaljuje takole:

>>Kolikor so namreč te ideje zgolj neki modusi mišljenja, med njimi ne vidim nikakršne neenakosti in o vseh se zdi, da izhajajo iz mene na enak način. Kolikor pa kaže (repraesentat) ena ideja eno in druga drugo stvar, je jasno, da sta med seboj močno različni.<<¹

Z vidika mojega mišljenja je ideja, vsaka ideja, pač tisto mišljeno; s tega vidika, se pravi glede na korelacijo med mišljenjem in mišljenim, na

¹ Rene Descartes: Meditacije, SM, Ljubljana 1988, str. 70; pri preverjanju terminologije se opiram na dvojezično, grško/nemško Meinerjevo izdajo Meditacij: Meditationes de prima philosophia/ Meditationen ueber die erste Philosophie, Meiner, Hamburg 1956.

izhodišču katere sem kot noesis, kot cogito jaz sam, so si ideje med seboj zato enake: se ne razlikujejo med seboj. Razlikujejo pa se kot noeme; kajti s tega vidika niso izraz enega in istega, namreč mojega lastnega ega, jaza, temveč reprezentirajo, pred-stavljajo različne stvari in jih na ta način zastopajo. Zastopajo pred menoj oz. zame, za mojo misel kot zavest. Prav zaradi te in takšne narave idej je zavest vselej zavest o nečem. A neposredno le o idejah kot intencionalnih objektih, ne pa o stvareh zunaj zavesti. Na stvari zunaj zavesti se zavest nanaša morda, poudariti je treba prav ta morda, posredno, tj. prek idej. Posrednost je izražena pri Descartesu že s tem, da govori o re-rezentiranju, ne pa o prezentiranju kot takem.

Toda tisto, kar re-rezentira zunanje stvari, stvari zunaj zavesti, so vendarle prav ideje. So misli kot objekti, kot predmeti mišljenja; se pravi, stvari ne reprezentira moje mišljenje kot tako, jih ne reprezentiram jaz kot čisti subjekt, kot subjekt, ločen od idej. Od idej, ki se med seboj razlikujejo glede na tisto, kar reprezentirajo. Drugače rečeno, ideja ni le idea, ampak je vselej že tudi ideatum. Težavnost razumetja kartezijske ideje izhaja prav iz te njene dvožariščnosti. Glede na miselni izvor se ideje ne razlikujejo med seboj, razlikujejo pa se, kot predstavjalke, se pravi kot predstavnice in/ali zastopnice stvari.

Pri tem razlikovanju sprva, se pravi izvorno, ne gre za razlike, ki izhajajo iz splošne različnosti stvari v njihovi množičnosti. Ne gre za to, da se med seboj razlikujeta na primer ideja jabolka in ideja hruške ali ideja sonca in ideja reke. Gre za neko drugo, specifično filozofsko razlikovanje. To je razvidno iz zadnjega dela 13. odstavka Meditacij:

>>Zakaj nedvomno so tiste /ideje/, ki mi kažejo (exhibent) substance, nekaj več in vsebujejo, če se tako izrazim, več objektivne realnosti, kakor tiste ideje, ki kažejo (repraesentant) le moduse ali akcidence. In prav tako ima ideja, po kateri pojmem nekega najvišjega, večnega, neskončnega, vsevednega, vsemogočnega Boga, stvarnika vsega, kar biva razen njega, v sebi zares več objektivne realnosti kakor tiste ideje, po katerih se kažejo (exibentur) končne substance.<<

Ozrmo se najprej na Descartesove opredelitve objektivne realnosti. Že na prvi pogled je očitno:

1. Descartes govori o objektivni realnosti idej – ne stvari;
2. Descartes obravnava objektivno realnost kot vsebino idej in
3. Descartes razlikuje in razvrsti ideje glede na to, ali vsebujejo več ali manj, najmanj ali največ objektivne realnosti.

Objektivna realnost idej, realnost, vsebovana v idejah, se stopnjuje od realnosti modusov in akcidenc prek realnosti končne do realnosti neskončne substance. To, ali se ta poslednja, zadnja oz. vrhovna substanca, vrhovna, ker ideja o njej vsebuje največjo oz. najvišjo realnost, imenuje Bog ali kako drugače, je drugotnega pomena. Bistveno je, da je ideja Boga ideja, ki vsebuje največ realnosti, toda, tega nikakor ne smemo spregledati, objektivne, ne pa kake druge in drugačne realnosti.

Drugače rečeno, tudi realnost ideje Boga ni nič drugega kot objektivna realnost, natančneje, je zgolj objektivna realnost. Je zgolj objektivna, ne pa, recimo, formalna realnost. Ob tem se moramo zavedati, da je kajpada tudi pojem formalne realnosti povzet iz sholastične terminologije in da zato tudi ta pomeni ravno nasprotno od tistega, na kar pomislimo, namreč iz navade, najprej. Formalno za sholastiko namreč ni nekaj formalističnega, narobe, je tisto najbolj dejansko. Formalno pomeni toliko kot obliko-dajno. Pomeni torej dejavnost in dejstvenost, skratka, dejanskost. Najvišja forma je *actus purus*, čisti dej kot čista dejanskost.

Ta božja dejanskost ni isto kot realnost, spada pa k realnosti, tj. k bistvu oz. bitnosti Boga. Pojem realnosti, ki izhaja iz latinske besede *res*, ki jo v slovenščino prevajamo z reč oz. stvar, pomeni namreč stvarnost stvari. To je nekoliko nerodno, se pravi precej nejasno izraženo; zato je potrebna dodatna razlaga. Lahko bi namesto stvarnost stvari rekli tudi stvarskost stvari; a v obeh primerih se sili v ospredje pomen, ki ni ustrezen. Ne gre namreč ne za stvarnost v smislu celokupnosti stvari ne za stvarskost v

smislu stvari kot ustvarjenih reči. Marveč gre za tisto, po čemer in v čemer stvar je to, kar je. In kar je v svojem bistvu vselej že bila; za tisto, kar izraža grška sintagma *to ti en einai* oz. latinska sintagma *quod quid erat esse*, se pravi za bivajočnost bivajočega. Za bivajočnost bivajočega, razumljeno kot kajstvo, bistvo nečesa, kar biva. Kot bistvo, ki ga izraža pojem, izreče pa definicija. Bistvo je bistvo ne glede na bivanje. In to oz. takšno bistvo, bistvo kot bitnost bivajočega, je kartezijska realnost, tj. stvarnost stvari.

Z vidika bivanja kot dejanskosti se bistvo zato kaže kot možnost. Možnost kot možnost ima v odnosu do dejanskosti marsikatero pomanjkljivost, a tudi neko izrazito prednost. Za razliko od časovno omejenega bivanja, na kakršnega so vezane običajne stvari, dejanske stvari našega sveta, je možnost kot bistvo oz. bistvo kot možnost nekaj nadčasovnega, če že ne večnega. Dejanski človek lahko izumre skupaj s človeštvom, bistvo človeka pa ne; bistvo človeka ostaja odprta možnost še tudi po izumrtju človeštva, se pravi, brž ko bi se po izumrtju človeštva spet pojavilo bitje, ki bi mislilo oz. govorilo, bi mu morali reči človek. Ker bi to pač bil človek. Ker bi bilo to bitje prav tisto bitje, ki bi s svojim bivanjem ustrezalo bistvu, tj. pojmu človeka.

Stvar v svoji realnosti je torej stvar v svojem bistvu kot svoji permanentni možnosti. Vendar to (še) ni bivajoče v svoji polni bivajočnosti: za to je potrebno tudi bivanje. Ob tem z vidika kartezijske realnosti izhodiščno vprašanje ni vprašanje, ali obstaja kaka stvar s to in to realnostjo, temveč vprašanje, kaj spada k tej oz. v to realnost. V realnost, ki s spoznavnega vidika >>biva<< le na ravni pojma oz. ideje: kot vsebina ideje. Realnost je mišljeno bistvo stvari, mišljeno, kolikor v ideji vsebovana realnost predstavlja stvar, namreč stvar kot zunaj ideje bivajočo stvar.

Stvari zunaj ideje z Descartesovega vidika zato, strogo vzeto, ne moremo reči realna stvar; razen kolikor s pleonazmom ne želimo poudariti tautološke resnice, da imamo pred seboj prav stvar. Stvar, ki je v ideji reprezentirana oz. exhibicirana, predstavljena oz. izkazana z objektivno realnostjo, vsebovana v ideji, je pač stvar, je *res*, je kratkomalo stvar, ne pa stvarna stvar; pač pa je njena realnost lahko takšna ali drugačna. Je lahko

formalna oz. aktualna ali pa zgolj objektivna realnost, kakršna je v idejah. Formalna realnost kot aktualna realnost je dejanska realnost, zgolj objektivna realnost pa je čisto objektna, tj. pred-stavna realnost. Po njej je stvar, nje pa seveda ni brez njenega bistva kot kajstva, stvarnosti kot bitnosti, v ideji objektno, tj. predstavno navzoča: pa naj gre za kamen, človeka, umetnino ali Boga. Pri zunanji stvari gre vselej za aktualno, tj. bivajočo bitnost, za bivajoče z lastno bivajočnostjo, pri njeni objekt(iv)ni realnosti pa za njeno navzočnost v ideji, za mišljeno navzočnost.

To na eni strani pomeni, da je stvar tu le kot mišljena, da je tu, v zavesti, kot ideja; na drugi strani pa to ne pomeni, da je vse to zgolj nekaj izmišljenega, nekaj zgolj v domišljiji proizvedenega. Objektivna realnost ni ne dejanska ne umišljena realnost. Je sicer zgolj mišljena, ni pa izmišljena realnost. Skratka, ni, govorjeno v današnjem jeziku, zgolj subjektivna realnost; saj ima, sholastično rečeno, svoj sub-jectum, tj. podložek. Vsaka ideja, če je zares ideja, se pravi misel z objektivno realnostjo v sebi, ima po Descartesu namreč svojo podlago. Podlago, ki ni nič drugega kot stvar, ki biva zunaj zavesti in ki deluje, učinkuje na idejo kot vzrok: kot dejanski vzrok nastanka ideje.

2. Objekt(iv)nost

O vsem tem, čeprav brez terminoloških obrazložitev, govori Descartes v naslednjem, 14. odstavku tretje meditacije:

>>Že po naravni luči pa je očitno, da mora biti v celotnem učinkujočem vzroku (in causa efficiente et totali) vsaj prav toliko, kolikor je v učinku tega istega vzroka, zakaj – vprašam – odkod neki bi namreč učinek mogel dobiti svojo realnost, če ne od vzroka? In kako bi mu jo vzrok mogel dati, ko bi je sam ne imel? Iz tega pa sledi, da nekaj ne more nastati iz nič, in tudi, da nekaj bolj popolnega, se pravi nekaj, kar vsebuje več realnosti, ne more nastati iz nečesa, kar je ima manj. In to očitno drži ne le pri tistih učinkih, katerih realnost je aktualna in formalna, temveč tudi pri idejah, v katerih opazujemo zgolj objektivno realnost. To se pravi: ne le, da na primer kamen, ki ga prej ni bilo, ne more zdajle začeti bivati, če ga ne ust-

vari neka stvar (nisi producatur ab aliqua re), v kateri je bodisi formalno bodisi na eminenten način vse tisto, kar je položeno v kamen – tudi toploto more na predmet (subjectum), ki prej ni bil topel, prenesti edino taka stvar, ki ima vsaj tolikšno mero popolnosti kakor toplota. In tako je tudi pri vsem drugem. Toda poleg tega ne more biti v meni ideja toplote ali kamna, če je ni vame položil neki vzrok, ki je v njem vsaj toliko realnosti, kolikor si je zamišljam v toploti ali kamnu. zakaj čeprav ta vzrok ne preliva (transfundat) ničesar od svoje aktualne ali formalne realnosti v mojo idejo, zato še ne smemo meniti, da mora biti ta vzrok manj realen; ne, narava ideje same je taka, da iz sebe ne terja nobene druge formalne realnosti razen tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja (a cogitatione mea), katerega modus je. Da pa vsebuje ta ideja to ali ono objektivno realnost in ne kake druge, mora to zares imeti od nekega vzroka, v katerem mora biti vsaj toliko formalne realnosti, kolikor ima sam objektivne realnosti. Če namreč za primer postavimo, da je v ideji najti nekaj, česar ni bilo v njenem vzroku, tedaj ima ideja to iz nič. Kakor je že nepopoln ta način bivanja (essendi modus), na katerega je stvar po ideji objektivno v umu, vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz nič. <<

Najprej prevodna pripomba. Sredi odstavka nahajamo misel o prenosu toplote na predmet; >>predmet<< je beseda, s katero prevajalec prevede latinsko besedo >>subjectum<<. Prevod Meditacij, ki ga je naredil Primož Simoniti, je odličen in tudi na tem mestu je s pomenskega vidika povsem ustrezen. Vendar se moramo zavedati, da gre za dvojni prevod. Za prevod znotraj katerega prevajalec najprej vsebinsko preinterpretira srednjeveško sholastični subjekt v novoveški objekt, potem pa tega posloveni s slovensko besedo >>predmet<<. A če stori to s subjektom, potem bi moral isto narediti tudi z realnostjo (in z vrsto drugih terminov); saj tako kot subjekt ne pomeni subjekta, tudi realnost ne pomeni realnosti, narobe, pomeni bistvo kot bitnost: kot apriorno možnost stvari. In če je sholastični subjekt predmet, potem je objek(tiv)na realnost kajpada subjektivna (vendar ne čisto subjektivna, zgolj subjektu pripadajoča) realnost.

Objektivnost kot objekt(iv)nost intencionalnega objekta, kot objekt(iv)nost v zavesti mišljenega je objektivnost v predstavljanju predstavljenega.

Toda na ta način, da predstavljeno ne predstavlja subjektive misli, marveč predstavlja stvar zunaj zavesti oz. mišljenja. Intencionalni objekt obstaja le po subjektivem predstavljanju, ni pa le iz subjektive predstave predstavljena predstava. Kot tisto predstavljeno intencionalni, mišljeni objekt ne predstavlja subjekta, marveč predstavlja, reprezentira oz. ekshibicira zunanjo stvar: stvar iz zunanjega sveta ali pa kako nadsvetno stvar, kakršna je Bog. Prav zato Descartes nenehno ponavlja, da ta objekt, se pravi ideja s svojo objektivno realnostjo, ni goli ens rationis: ni golo miselno bivajoče. Je nekaj, kar biva zgolj v mišljenju, vendar ne izhaja zgolj iz mišljenja. Ni goli miselni proizvod.

Čeprav Descartes izrecno navaja, da gre pri ideji za zgolj objektivno realnost, iz tega poudarka ne izhaja, da imamo opravka z nečim čisto imaginarnim. Ideja kot intencionalni objekt ni nekaj imaginarnega, marveč vselej, kolikor seveda je ideja, vsebuje določeno stopnjo ali mero realnosti. Realnosti kot bitnosti, bivajočnosti bivajočega. Seveda pa ne na neposreden ali podobnostni način. Ideja ni slična tistemu, česar ideja je. Čeprav je podoba stvari, stvari ni podobna na dobeseden način. Ideja toplote ni topla, ideja trikotnika ni trikotna, in ideja psa, kakor pravi nato Spinoza, ne laja².

² Prav ob soncu Descartes, namreč v 11. odstavku Meditacij, razvije tudi preprostejšo razlago razmerja med soncem kot samo stvarjo in idejo o soncu kot podobo sonca. Tu navaja, da nahajamo v sebi dve različni ideji sonca, idejo sonca na podlagi čutnega zaznavanja, po katerem se mi sonce zdi zelo majhno, ter idejo sonca na podlagi razumskega, pojmovnega dojetja, po katerem vem, da je sonce zelo veliko, nekajkrat večje od zemlje. Po eni plati sta obe ideji podobni soncu, saj ga po obeh vidimo kot nekaj okroglega, po drugi plati pa je druga, pojmovna ideja bolj podobna soncu kot prva, čutno pogojena ideja. »Res pa ne moreta biti tako ena kakor tudi druga /ideja/ podobni taistemu soncu, ki biva zunaj mene, in razum me prepriča o tem, da je soncu najmanj podobna tista ideja, ki se o njej zdi, da je izšla iz sonca kar najbolj naravnost.« (Prav tam, str. 70) Ideja torej je podoba, vprašanje je le, kakšna. In sonce, ki biva zunaj mene, je pa upodobljeno v ideji, je predpostavljeno kot na sebi (ne po sebi) obstoječa stvar. Kakor da bi šlo glede na obe ideji sonca za nekaj tretjega; v resnici pa je to tretje, sonce na sebi, zenačeno z drugo idejo: prva ideja ni presojana z vidika sonca kot stvari same, temveč z vidika druge ideje. Presojanje z vidika stvari same kajpada sploh ni mogoče. Kakšno vlogo ima tedaj to tretje, sonce kot sama stvar? Morda le to, da si ob njenem predstavljanju lahko zamislimo, da je tudi naša druga, prava ideja nepravda. Da bomo, čeprav ne vemo, po kakšni poti, morda prišli do še bolj prave. Ali pa – res? – do povsem drugačne?

Od tod ključna razlika med objektivno in formalno oz. aktualno realnostjo. Formalna, tj. aktualna realnost je realnost stvari kot stvari, bivajočega kot bivajočega. To je realnost sonca, ki svojo toploto prenaša na druge stvari in jih tako ne samo ogreva, ampak tudi ogreje. Formalna oz. aktualna realnost je realnost sonca kot učinkujočega vzroka, je torej, natančno vzeto, kavzalna realnost. Kavzalna v tistem strogem pomenu, po katerem kavzalen ni vsak, marveč le učinkujoči ali tvorni vzrok.

Na tej točki pa se pri Descartesu začne že tudi bolj ali manj tihi prenos pomenov. Začne se preoblikovanje, se pravi prepomenjenje starih sholastičnih pomenov v nove, kartezijske pomene.³

Ko Descartes navaja, da je (učinkovalni) vzrok lahko bolj ali manj realen, ne misli več na realnost v smislu bistva kot apriorne možnosti, temveč ima pred očmi formalno realnost kot delujočo dejstvenost, se pravi realnost kot dejanskost. Četudi na mojo idejo ne deluje kot stvar na stvar, četudi se formalna realnost sonca ne preliva v mojo idejo sonca, sonce zaradi tega, razlaga Descartes, ni nič manj realen vzrok moje ideje o njem. Realen, se pravi, namreč zdaj, prek prepomenjenja, učinkujoč. To, kar si predstavljam, če si to seveda predstavljam v smislu jasne in razločne ideje, mora biti tudi v predstavljanem: v predstavljeni stvari, ki biva zunaj ideje. Čeprav zaradi svoje realnosti, ki je zgolj objektivna, ideja ne terja zase nobene druge formalne realnosti, kot tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja, moje mišljenje ni ključni vzrok ideje oziroma njenega nastanka. Čeprav je ideja kot intencionalni objekt, kot tisto mišljeno povzročena od mojega mišljenja, moje mišljenje, moja dejavna misel ni niti edini niti najpomembnejši vzrok ideje.

³ Tako Descartes glede na prepomenjenje termina *intuitio* v III. reguli pravi: »Da pa se bralec ne bo nemara spotikal ob novi pomen, ki ga dajem besedi *intuicija*, in ob druge izraze, ki jih bom v naslednjem prav tako moral oddeliti od običajnega pomena, opozarjam nasploh, da mi ni prav nič mar, v katerem smislu so poslednje čase uporabljali posamezne izraze v šolah, ker bi mi bilo sicer skoraj nemogoče uporabljati staro terminologijo za povsem drugačno pojmovno vsebino. Pazil bom samo na to, kaj pomenijo posamezne besede v latinščini, kjer pa ustreznih izrazov ni, bom vsakokrat prenesel novi pomen v tiste izraze, ki se mi bodo zdeli za to najbolj pripravi.« (Razprava o metodi & Pravila, SM, Ljubljana 1957, str. 114.) To, kaj je zanj *intuicija* po novem, Descartes tu sicer natančno določi, toda vrsto drugih prepomenjenih izrazov, ne bo, na kar sam opozarja, opredelil na ta način.

3. Ideje in njihovi vzroki

Temeljno izhodišče seveda je, da je ideja slej ko prej učinek. In da ima kot učinek neogibno svoj vzrok. Nič ni brez razloga oz. vzroka. Temeljno načelo, na katerega se sklicuje Descartes, pa je, da učinek ne more biti večji od vzroka. Tisto, kar si človek predstavlja v ideji kot učinku, z idejo kot učinkom stvari zunaj predstavljanja (misli kot mišljenja), ne more biti večje od predstavljanega oz. v ideji predstavljenega. Seveda pa je to predstavljeno lahko večje tako od ideje kot od človeka samega. Namreč od človeka kot nosilca oziroma neposrednega proizvajalca idej.

Nekaj, kar vsebuje več realnosti, torej nekaj popolnejšega ne more nastati iz manj popolnega, pač pa manj popolno lahko nastane iz popolnejšega. Pravzaprav lahko nastane, če se ozremo na njuno razmerje kot na odnos med vzrokom in učinkom, zgolj in samo iz popolnejšega. Najprej za razmerje med stvarmi zunanjega sveta, ki pa ga Descartes nato preslika tudi na razmerje med stvarmi in idejami. Ideje, ki reprezentirajo stvari, so od teh stvari odvisne tako kvalitativno kot kvantitativno. Če je ideja res ideja, se pravi misel z vsebino, ki vsebuje realnost, čeprav zgolj na objektivni (beri: subjektivni) način, vselej predstavlja prav stvar; in ko jo predstavlja, ne more predstaviti nič več, kot to, kar dobi od stvari. V najboljšem primeru, se pravi tedaj, ko gre za jasno in razločno predstavo, za idejo kot intuicijo oz. evidenco, dobi vse. Če tega ni zmožna, potem ideja ni perfektna, temveč defektna.

Perfektna ideja je ideja, ki na perfekten način reprezentira perfektnost, tj. popolnost, natančneje, dovršenost stvari. Perfektnost, ki je istovetna z realnostjo stvari kot stvari. Realnost, se pravi bitnost kot bistvo stvari, je pač nekaj za zmerom, dobesedno za vselej perfektnega; le bivanje, ubivajočenje bistva je lahko, in praviloma tudi je, nekaj nedovršenega, tj. nepopolnega.

Vendar se razlikujejo tudi bistva. Bitnosti kot realnosti so, primerjalno gledano, bolj ali manj perfektno. Če pa ima bivajočnost bivajočega lahko večjo ali manjšo perfektnost, potem je od njene stopnje neogibno odvis-

no tudi bivajoče. Tako dobimo bivajoče, ki je bolj in bivajoče, ki je manj popolno. Tu ne gre, recimo, za razliko med manj in bolj lepo stvarjo, ob čemer velja kot čista popolnost le lepota kot taka, marveč za razliko med različnimi stvarmi. Z vidika bolj perfektnega bivajočega je bivajoče, ki ne dosega njegove perfektnosti ali realnosti, manj popolno, skratka, nepopolno. Ne samo ideja, tudi bivajoče je lahko defektno. Imamo torej lahko perfektno ali defektno idejo o bivajočem, imamo lahko defektno idejo tako o perfektnem kot defektnem bivajočem, vprašanje pa je, ali imamo lahko perfektno idejo o perfektno, natančneje, o najbolj perfektno bivajočem. Kajti zares perfektno je le najperfektnejše, najpopolnejše bivajoče, bivajoče, ki vsebuje vse bitnosti oz. popolnosti. Ne samo lepoto, ampak tudi dobroto, živost, itn. To bivajoče zato ne more biti kaka stvar v ožjem pomenu, marveč je to lahko le živo bitje, kajpada živo v najpopolnejšem pomenu. Torej gre za bitje, ki vsebuje vse popolnosti, tj. vso realnost. In to na ta način, da izključuje vse nižje realnosti, se pravi vse, kar je po svoji bitnosti manj popolno. Izključuje kot nepopolno. Kot defektno. Izključuje v tem smislu, da ima manj popolne stvari, takšne pa so razen njega vse, zunaj sebe; tako kot Stvarnik stvarstvo, tj. celokupnost ustavrjenih stvari.

A naj bo stvar še tako nepopolna, je to, da v mislih, se pravi v umu, biva na objekt(iv)en način, kot ideja ali predstavljena bitnost (realnost), dokaz, da zares biva. In da zato tudi ideja sama ne izvira iz nič, temveč iz nečesa. Pravzaprav pa velja obratno: Ker ideja kot intencionalni objekt ni nič, saj ima, čeprav jo vsebuje zgolj na objekt(iv)en način, realnost, po Descartesu ne more izvirati iz nič. Ideja in nič se izključujeta. Neposredno ne obstaja niti ideja nič niti nič kot ideja, marveč obstajajo zgolj in samo ideje nečesa: zgolj in samo ideje bivajočega. In to ne ideje tega ali onega posamično bivajočega, marveč bivajočega v njegovi bitnosti. Ideja ni ideja zagledane mize, temveč ideja mize kot take, jasno in razločno uzrte v njeni bitnosti, tj. realnosti. Vendar za Descartesa ideja za razliko od Platona ni isto kot sama bitnost stvari; je le (objekt(iv))na, zgolj predstavljena bitnost oz. stvarnost stvari.

Ker ideja kot ideja vselej reprezentira neko stvar, je jasno, sklepa Descartes, da stvar, ki je reprezentirana v ideji, obstaja. Po svoji realiteti v ideji

reprezentirana, tj. objektivirana stvar neogibno tudi biva. Tu tudi vidimo, kako stvar kot stvar iz srednjeveškega subjekta, za katerim stoji grški hypo-keimenon, postane objekt, človek pa, namreč kot nosilec idej, edini hypo-keimenon, edini sub-jektum vsega, kar je. Kajti kot ideja tudi Bog postane le intencionalni objekt; tudi njegova realnost je v ideji zgolj objekt(iv)na realnost. Medtem ko je Platonova ideja Dobrega to, kar je, na sebi in po sebi, je Descartesova ideja Boga po nečem drugem, namreč prav po pred(po)stavljenem Bogu samem.

Objekt(iv)na realnost po načelu vzročnosti predpostavlja, kakor smo videli, neko drugo, namreč formalno ali aktualno realnost. >>Ker je realnost, ki jo opazujemo v svojih idejah, zgolj objektivna<<, pravi Descartes v 15. odstavku, >>tudi ne smemo domnevati, da ni potrebno, da bi bila taista realnost formalno v vzrokih teh idej, temveč da zadošča, če je v njih tudi (etiam: ravno tako) objektivno.<< Povedano nekoliko manj zavito: Četudi je realnost, ki jo nahajamo v idejah, zgolj objekt(iv)na realnost, iz tega ne izhaja, da je tudi realnost, ki jo nahajamo v stvareh, zgolj objekt(iv)na, tj. zgolj pred-stavljena realnost. Po načelu vzročnosti to ne zadošča; se pravi zgolj pred-stavljena realiteta stvari ne bi mogla biti zadostni razlog za vznik ideje o tej stvari. Ta realiteta mora biti zato formalna, tj. dejanska; obstajati mora že v samih stvareh. Obstajati mora prav kot njihova realiteta, kot realiteta teh oz. kot realiteta v teh stvareh.

Govorim o realiteti, ne samo o realnosti. V čem je razlika med realiteto in realnostjo? Razlika je enaka razliki med subjektiviteto in subjektivnostjo. Subjektivnost je samo atribut, subjektiviteta pa tvori strukturo subjekta. Tako je tudi z realiteto. Realiteta stvari je struktura stvari, je tisto, kar tvori bitni sestav oz. sestav bitnosti stvari. Mislim, torej sem; v ta mislim in s tem k moji biti pa spadajo predstavljanje, hotenje, željenje, itn. Drugače rečeno: sem misleča stvar, tj. predstavljajoča se, hoteča, želeča substanca. Realiteta je isto kot substancialiteta substance, z vidka človeka kot subjekta pa isto kot subjektiviteta subjekta.

Razmerje med idejami in njihovimi vzroki je glede na realnost, natančneje, z vidika realitete, torej naslednje: >>kakor se objekt(iv)ni modus bivanja

ujema z idejami po njihovi lastni naravi, tako se formalni modus bivanja ujema z vzroki idej, vsaj s prvimi in poglavitnimi, po njihovi naravi<<. V razmerju med idejo in njenim vzrokom gre za odnos med dvema modusoma, tj. dvema načinoma biti oz. bivanja. Na strani vzroka idej imamo modus essendi formalis, dejanski način bivanja, na strani idej pa zgolj modus essendi objective, zgolj predstavn način bivanja. Skratka: ideja in njen vzrok ne bivata enako, temveč različno, tj. na različna načina. In le dejansko bivanje je lahko vzrok zgolj predstavnega bivanja, se pravi bivanja stvari samo v ideji oz. skoz idejo. Bivanja stvari, bi rekel Husserl, kot intencionalnega objekta: kot fenomena.

Ponovimo zato še enkrat: Descartesova ideja, ideja kot jasna in razločna, kot evidentna predstava predpostavlja stvar, ki jo predstavlja. Predpostavlja jo kot stvar zunaj sebe in kot svoj vzrok. >>In četudi se nemara more ena ideja roditi iz druge, se to porajanje ne more nadaljevati v neskončnost, temveč je treba priti do neke prve ideje, katere vzrok je nekakšna izvirna podoba, arhetip, v katerem je formalno vsebovana vsa realnost, ki je v ideji zgolj objektivno. In tako mi je po naravni luči razvidno, da so ideje v meni kot nekakšne podobe (imagines), ki sicer lahko zaostajajo za popolnostjo stvari, od akterih so bile povzete, ne morejo pa vsebovati nič večjega ali popolnejšega.<< Ključna misel je tu misel o arhetipu. V prevodu je zapisana sinatgma >>izvirna podoba, arhetip<<, v latinskem originalu pa nahajamo seveda samo besedo >>archetypi<<; ta pa kajpada ne pomeni podobe, kajti podoba je ideja, arhetip sam pa ni ideja, marveč je vzrok ideje kot podobe. Ne kar vsake, marveč prve, z vidika našega iskanje zadnje ideje. Tiste ideje, za katero je še samo arhetip, namreč kot njen vzrok, kot vzrok prav te, tj. prve ideje.

Arhe-tip je para-digma, je tista stvar, v kateri je na dejanski način bivanja vsebovana vsa prazivorna realiteta, ki je v ideji, tudi v prvi, pričujoča le na predstavn način oz. predstavljeni način bivanja. Medtem ko ideja torej ne biva dejansko, tudi prva ideja ne, biva arhetip kot njen vzrok dejansko. Je neka stvar oz. neko bitje kot višja, popolnejša ali celo najpopolnejša oblika dejanskega bivanja.

4. Perfektnost Boga in defektnost človeka

Ali sem arhetip idej lahko jaz sam? Sem lahko jaz sam arhetip, se pravi vzrok prve ideje in s tem vseh iz nje izhajajočih idej? Descartes na to vprašanje odgovarja, namreč v naslednjem, 16. odstavku, takole: >>Če je objektivna realnost katere izmed mojih idej tolikšna, da sem prepričan (certus sim), da ta realnost ni v meni ne formalno ne eminentno in da torej jaz sam ne morem biti vzrok te ideje, iz katere nujno sledi, da na svetu nisem sam, temveč da biva tudi neka druga stvar, ki je vzrok te ideje; če pa v meni ni najti nobene take ideje, ne bom imel nobenega dokazila (argumentum), ki bi mi dajalo gotovost o bivanju kake stvari, drugačne od mene, saj sem nadvse marno pregledal prav vse in do zdaj nisem mogel najti nič drugega.<< V pravkar navedenem Descartesovem besedilu tiči celokupna dvoznačnost njegove misli. Slej ko prej se opira nase in na svoje ideje, se pravi na jasne in različne, na docela gotov način resnične predstave.

84 Izhodišče vsega je torej Descartesova lastna gotovost. Na začetku vseh argumentov, vsakršnega dokazovanja je ideja kot evidenca, je resnica kot gotovost. Je Descartesova lastna intuicija. A prav ta intuicija je v sebi nekako razcepljena. Razcepljena pa je zaradi razločka med neko posebno idejo, eno samo in vsemi drugimi idejami. Ta od vseh drugih razločujoča se ideja je ideja, katere objekt(iv)na realnost je večja od vsega, kar je v meni bodisi na formalni bodisi na eminentni način. Katere predst(lj)ena bitnost je torej večja od vsega, kar je v meni bodisi na dejanski ali dejavni bodisi na možnostni ali trpni način. Ker Descartes pri tem na to, kar je v meni, misli na neposreden način, na način, kakor da mu je to dostopno brez pomoči idej, brez posredovanja predstav, takoj sklene že tudi to, da boitnost, ki si jo predstavljam kot bitnost, ki je večja od moje bitnosti, biva zunaj mene. Da biva dejansko, zunaj moje predstave in njene predstavne bitnosti. In da je kot takšna seveda že tudi vzrok moje izjemne ideje. Se pravi: moje ideje o prav tej bitnosti. Moje izjemne ideje o izjemni, nenavadni bitnosti.

Ideja, o kateri je tu govor, je izjemna zaradi tega, ker edinole pri njej objekt(iv)na realnost, realnost, ki jo vsebuje, čeprav na zgolj predstavn način,

presega mojo lastno realiteto, tj. bitnost. S tem pa tudi mene samega kot biva-jočo bitnost, drugače rečeno, mene kot subjekta. Sem subjekt, subjekt v modernem pomenu, vseh idej razen te izjemne, katere podložnik sem in glede na katero potemtakem ostajam subjekt v srednjeveškem pomenu. A natančno vzeto se tej ideji podredim kot podložnik šele potem, ko sem jo kot tako, kot mene presegajočo spoznal in pripoznal v položaju modernega, novoveškega subjekta. Saj na vzrok te izjemne ideje kot na izjemni vzrok prehajam, sklepam o njem, iz te ideje kot moje lastne ideje. Pred vzrokom te ideje, četudi vrojene, je moja gotovost o njem. Če ne bi bilo te moje ideje, ne bi bilo nobenega argumenta za ta vzrok. Torej je ta argument edini.

Samo ime >>Bog<< vpelje Descrates šele v 17. odstavku, ko pravi, da je >>razen tiste ideje, ki mi kaže (exhibit) mene samega<<, v meni >>še neka druga ideja, ki mi kaže Boga<<. V predhodnem, 16. odstavku je govor le o realnostih ter razmerju med menoj in njimi: Če je predstavljena realnost neke moje ideje večja od realnosti mene samega, tj. od moje dejanske realnosti, ne morem biti vzrok ne svoje ideje o njej ne samega sebe. Ta vzrok, predstavljena stvar s takšno dejansko realnostjo, ki presega mojo dejansko realnost, a jo nosim s seboj kot idejo, šele ta vzrok, posredovan z idejo, je potem poimenovan z imenom >>Bog<<. Gre torej, metodološko gledano, najprej za obstoj stvari same in šele nato za ime te stvari. Stvari, ki ima vlogo arhetipa, vzroka prve in po njej vseh drugih idej.

Med imenom in stvarjo samo, med >>Bogom<< in Bogom naj bi bila ideja (o) Bogu. Toda faktično je pred njima: skozi spoznam arhetipski Vzrok, ki ga označim z besedo >>Bog<<. Z že znano besedo sicer, ki pa mi, kolikor ne vem za njen (pravi) pomen, ne more, namreč na filozofski ravni, pomeniti nič. S tega vidika je nadaljnji Descartesov postopek ne samo vprašljiv, ampak tudi neposredno problematičen.

V 22. odstavku o božjem imenu namreč pravi: >>Z imenom "Bog" mislim (intelligo) neko neskončno, neodvisno, nadvsem umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem bil ustvarjen tako jaz sam kakor tudi vse drugo bivaajoče, če kaj drugega biva. To pa je zares takšno, da bolj ko skrbno pre-mišljam, manj se mi zdi mogoče, da bi bilo moglo iziti iz mene. Zatorej je iz

zgoraj povedanega nujno treba sklepati, da Bog biva (*Deum necessario existere est concludendum*: je sklepati, da Bog nujno biva). << Tu imamo na prvem mestu ime (označevalca). A ime, ki že nosi pomen; ki je torej že sestavina znaka, znaka kot sestave označevalca in označenca, ime, nanašajoče se na stvar samo, tj. na referenta. Gre torej za ime, ki pomeni; njegov pomen pa ni nič drugega kot ideja. Nič drugega kot ideja Boga s celokupno objekt(iv)no realnostjo. In kot vidimo, imamo v tej predstavnosti pred seboj predstavljeno realiteto, ki je (že) močno razčlenjena. Tisto, po čemer je razčlenjena, pa je razčlenjenost predstavne realnosti oz. kar ideje same. Skratka: pred seboj imamo kompleksni arhetip, ki smo ga uzrli skozi nič manj kompleksno idejo.

Temelj te kompleksne ideje je ideja substance, se pravi stvari, ki je zmožna bivati sama po sebi. Nanjo pa se vežejo atributi, kot so neskončnost, neodvisnost, nadvseumnost in nadvsemogočnost, za povrh pa še vsestvariteljskost. Kajpada je možno takoj postaviti takoj vrsto ugovorov. In Descartesovi oponenti so jih postavili kar lepo število. Med njimi je ugovor, da takšna ideja pač ne more biti (moja, meni) vrojena, pač pa le pridobljena. Da jo je Descartes dobil od drugih: od staršev, v cerkvi in šoli in podobno. Vendar Descartesu takšni odgovori ne delajo kakih posebnih preglavic. Četudi ideja s prikazano sestavo prihaja od drugih, npr. od krščanske religije ali sholastične teologije, slej ko prej ostaja vprašanje njenega porekla, se pravi njenega nastanka in vzroka. In tako smo spet na začetku. Soočiti se moramo z idejo (Boga) samo, z idejo kot idejo. In seveda z njenimi komponentami: z idejo neskončnosti, z idejo stvarjenja iz nič, itn. Pomembno je ob tem videti, da so atributivne ideje tega tipa pred idejo Boga. Saj šele v svoji medsebojni povezanosti kot artikulirani in struktuirani kompleks atributivnih idej sestavljajo Idejo (Boga), ki da reprezentira Boga kot substancio oz. stvar samo. Še pomembnejše pa si je zapomniti, da šele skozi kompleksno Idejo (Boga) pridemo do njenega nujnega Vzroka in šele skozi ta vzrok do substance Boga, tj. do Boga kot bivajoče stvari, skratka, do bivanja Boga (v vsej njegovi razčlenjenosti).

Ideja substance, stvari, ki je zmožna bivati sama po sebi, izvira iz mene; saj sem kot misleča stvar sposoben bivati sam po sebi, neodvisno od česa

drugega. In to ne glede na to, da sem končno, v vsem omejeno bitje. A v sebi imam idejo neskončnosti; ki, kolikor se ozremo po tistem, kar naj bi predstavljala in kar je njen vzrok, ne more biti drugega kot neskončna stvar, drugače rečeno, neskončna substanca. To izhaja iz same reprezentirajočnosti ideje, iz tega, da ideja kot ideja ni nekaj zgolj umišljenega. Da, kot je zapisano v 19. odstavku, >>ideje ne morejo biti nič drugega kakor ideje stvari<<. Če ne predstavljajo nobenih stvari, če so torej, ker tedaj niso ideje v pravem pomenu, neresnične, svojega izvora ne morejo imeti v stvareh. So sicer v meni, te neresnične ali napačne ideje, a samo zaradi tega, zatriži Descartes v 20. odstavku, >>ker moji naravi nekaj manjka in ker ta moja narava ni čisto popolna<<. Toda ali ni prav neskončnost, se pravi predstava (o) neskončnosti nekaj, kar vzroka nima zunaj mene in zato nekaj zgolj umišljenega? In ali ni še bolj umišljena in s tem neresnična, umišljena tako zelo, da ni samo kontradiktorna, ampak tudi naravnost himerična, pa predstava o povezanosti umišljene neskončnosti s kako posamično stvarjo ali s kakim posamičnim bitjem? Descartes vztraja pri nasprotnem. Človek je končno, za Descartesa zato pomanjkljivo bitje, toda (24. odstavek):

>>Ne smem tudi misliti, da neskončnega ne dojemam po resnični ideji, temveč zgolj po zanikanju končnega (per negationem finiti), kakor dojemam mirovanje ali temo po zanikanju gibanja in svetlobe. Zakaj, prav narobe, očitno razumem, da je več realnosti v neskončni substanci kakor v končni in da je zatorej pojem neskončnega na neki način pred pojmom končnega (ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti), se pravi pojem Boga pred pojmom mene samega. Kako naj bi namreč vedel, da dvomim, želim, se pravi, da mi nekaj manjka (mihi deesse) in da nisem popoln, ko bi v meni ne bila nobena ideja nekega popolnejšega bitja, ki bi v primerjavi z njim spoznaval svoje pomanjkljivosti (ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem)?<<

Mislím, torej sem, toda ker sem končen, v meni kot misleči stvari (jazu kot duhu) pa je ideja neskončnega, mora biti poleg mene, namreč prav kot vzrok te ideje, tudi enakovredna, tj. neskončna stvar, Stvar, ki ji pravimo Bog. Sledimo logiki, ki je, čeprav podložena z intuicijo in njenimi eviden-

cam, logika premočrtnega sklepanja.⁵¹ Toda že pri Descartesovi razlagi božjega imena smo se srečali z nekim obratom. Z obratom, ki logiko zgornjega sklepanja postavlja na glavo. Zdaj pa je to zaobračanje ali sprevačanje izrecno zabeleženo. Ne samo zabeleženo, Descartes ga skuša tudi pojasniti, na neki način celo dokazati.

Človek je končno in zato defektno bitje, toda za to defektnost sploh ne bi vedeli, ne bi se je zavedali, če ne bi imeli ideje o Perfektnosti, o perfektnosti, ki je perfektnost neskončne substance, imenovane Bog. Mislim, torej sem, torej je Bog!? Ne. Bog je, torej sem, torej mislim!! Namreč Bog kot Stvarnik, jaz kot ustvarjeno (končno) in jaz kot misleče, v svojih mislih z mislijo na Boga prežeto bitje.

88 Od tu naprej Descartes ne pove nič bistveno novega več. Variira eno in isto, že vnaprej zavrača možne ugovore in podobno. Ni mogoče reči, da je ideja Boga, pravi v 25. odstavku, nemara lažna in da morebiti izvira iz nič. Narobe. Ker je najbolj jasna in razločna, ker vsebuje več objektivne realnosti od katerekoli druge, ne more biti nobena druga ideja bolj resnična: ne bomo našli nobene druge ideje, ob kateri bi o laži manj sumili kot pri njej. Ker gre za idejo nadvse popolnega in neskončnega bitja, ob njej ni nejasnosti glede prisotnosti in odsotnosti; ni nejasnosti, kot na primer v odnosu med toploto in mrazom, ali bivata samostojno, vsak zase, ali pa pomeni mraz zgolj odsotnost toplote, če ne celo toplota zgolj odsotnost mraza. Četudi bi si izmislili, da neskončno in nadvse popolno bitje ne biva, pa si ob ideji o njem ne moremo misliti, da mi ne reprezentira nič realnega. Nič realnega v smislu mraza; ta kot odsotnost toplote pač ne more biti >>nekaj realnega in pozitivnega<<, temveč je zgolj nekaj nega-

⁴ Ponavlja jo na primer 36. odstavek: >>Kar se tiče staršev, je pač res vse, kar sem kdaj o njih mislil, in vendar me starši zares ne ohranjajo in, kolikor sem misleča stvar, tudi nikakor niso moji povzročitelji, temveč so le vsadili neke zasnutke v tisto materijo, v kateri prebiva moj jaz, se pravi moj duh, zakaj zgolj duha jemljem zdajle za svoj jaz. Zatorej tu ni mogoča nobena težava, temveč je treba sklepati, da je zgolj iz tega, da bivam in da je v meni neka ideja najpopolnejšega bitja, se pravi Boga, kar se da razvidno dokazano, da biva tudi Bog.<< Ker je v moji končni zavesti zavest o neskončnem bitju, zavest pa je vselej azvest o nečem, neskončni Bog kot tisto vedeno nujno tudi biva.

tivnega in irealnega. Ideja boga ni takšna, prav nasprotno, v njej je v celoti obseženo vse, o čemer jasno in razločno dojemam, da je stvarno in resnično (reale et verum). Bog dejansko biva, ker je njegovo bistvo zagotovo dejansko bistvo, se pravi bitnost kot bivajočnost bivajočega. To ni v nasprotju s tem, da kot končno bitje ne dojemam neskončnega in da je v Bogu nešteto drugega, česar kot tak ne morem razumeti, česar se s svojo mislijo niti dotakniti ne morem, narobe, v bistvo neskončnega samo spada prav to, da ga ne dojamem. Zato zadošča, navaja Descartes, če razumem, da v Bogu vse tisto, kar zaznavam jasno in o čemer vem, da vsebuje neko popolnost, tudi je. Dovolj je, da je ideja o neskončnem Bitju najbolj resnična, od vseh drugih najbolj jasna in razločna in že imamo dokaz o bivanju tega Bitja, tj. Boga.

Toda nemara sem, razmišlja Descartes vnaprej na feuerbachovski način, nekaj večjega, kakor mislim sam. Morda so vse tiste popolnosti, ki jih pripisujem Bogu, na neki način v meni, pravi v 26. odstavku, namreč kot možnost. Kot popolnosti, ki se še niso ubivajočile, se razvile in udejanjile. Tako se moje spoznavanje npr. že zdaj stopnjuje. Zakaj naj tedaj ne bi naraščalo in in finitum, v neskončnost? Zakaj se ne bi mogel s tako stopnjevanim spoznavanjem pridobiti še vseh drugih božjih popolnosti, tj. popolnih lastnosti? Če pa zmožnost za te popolnosti v meni že je, zakaj naj navsezadnje ne bi zadoščala, da se v meni rodi tudi ideja (o) teh popolnostih? Zaradi tega ne, si Descartes sam odgovarja v 27. odstavku, ker v ideji Boga in njegovi Popolnosti sploh ni ničesar možnostnega. Ne more biti; saj je ravno stopnjevito naraščanje neke lastnosti najbolj zanesljiv dokaz njene nepopolnosti. Naj npr. moje spoznanje narašča še tako dolgo, to še ne pomeni, da lahko kdaj postane dejansko neskončno; kajti na vsaki doseženi točki obstaja možnost še nadaljnjega stopnjevanja, še večjega naraščanja. >>O bogu pa sodim, da je dejansko tako neskončen, da njegovi popolnosti ni mogoče ničesar dodati. In naposled: spoznavam, da more objektivno bit ideje (percipio esse objectivum) ustvariti ne le možnostna bit (esse potentiali), ki pravzaprav ni nič (nihil est), temveč edinole aktualna in formalna bit.<< Aktualna in/ali formalna bit namreč ni nič drugega kot bivanje. Bivanje, ki se kot bivanje formalno sicer razlikuje od bitnosti kot bivanja, tj. od možnostne biti, realno pa sta neločljiva: bistvo brez bivanja pravzaprav ni nič.

Ta ugotovitev velja za vse, tudi zame, tako z vidika mojega bistva kot z vidika mojega bivanja. Zato se v naslednjih dveh odstavkih Descartes najprej ponovno, retorično vpraša, ali bi mogel bivati jaz sam, ki imam idejo neskočnega Boga, ko bi tako bitje ne bivalo, nato pa še, od kod sploh moje bivanje. Recimo da od mene samega ali od mojih staršev:

>>Toda ko bi imel svoje bivanje od sebe samega (a me), bi ne dvomil (nec dubitarem), ne želel (nec optarem) in nasploh bi mi ne manjkalo nič, zakaj sam bi si dal vse popolnosti, o katerih bi imel v sebi kako idejo, in tako bi bil jaz sam Bog.<<

Tako smo prišli na začetek vseh začetkov. Na začetek, o katerem nam prav na začetku poroča že tudi Biblija: k želji postati kakor bogovi, se pravi, biti nesmrten. Tisto, kar si človek zares želi, pismeno potrjeno od Epa o Gilgamešu naprej, je to, da ne bi umrl.

90 Tisto, kar mu torej zares manjka, je nesmrtnost. Kajti pomankljivost vseh pomankljivosti, drugače rečeno, nepopolnost vseh nepopolnosti je moja smrtnost. Je tisto, po čemer in v čemer sploh sem to, kar sem, se pravi smrtno oz. končno bitje.

Seveda pa nesmrtnost iz misli na nesmrtnost, pa naj gre za željo po nesmrtnosti ali pa za pojem (idejo) nesmrtnosti, še ne vznikne. Če bi, bi postali nesmrtni takoj, ko je človek pomislil na nesmrtnost. Nesmrtnost kot tisto mišljeno ni nesmrtnost kot taka. Ali pa nesmrtnost kot zamišljeno in mišljeno morda vendarle ni samo nekaj umišljenega? Po Descartesu bi nesmrtnost ne bila nekaj zgolj umišljenega, kolikor bi bila misel nanjo ideja: nekaj zunaj predstave predstavljajoča misel. Misel, ki ima vzrok same sebe v stvari sami: v stvari, ki ni intencionalni objekt, temveč sub-jekt oziroma sub-stanca. Zato pred-postavi, ko izhaja iz ideje neskončnosti, neskončno substanco. A ostanimo pri ne-smrtnosti, ki nam je bliže kot suha ne-skončnost. Za ne-skončnostjo slejkoprej tiči, če pogledamo pobliže, nesmrtnost: človekova želja po tem, da ne bi umrl. Tudi za neskočnostjo Neskočnega, ki jo ob naslonitvi na Descartesa v našem stoletju znova obudi Levinas.

To, da naj bi bil pojem neskončnega pred pojmom končnega, ideja Boga v nas pred idejo o nas samih, je gola imaginacija. Ne glede na to, kako si >>pojem<< neskončnega zamišljamo v nadaljnjem, tako kot nesmrtnost tudi neskončnost izhaja iz zanikanja. Kot ne-smrtnost pomeni zanikanje smrtnosti, tako pomeni ne-skončnost zanikanje končnosti. Najprej je tu zanikanje, njemu pa sledi napor pozitivne oz. afirmativne določitve, se pravi artikulacije >>pojma<< neskončnosti. Na primer neskončnosti Neskončnega kot nečesa povsem drugega od neskončnega stopnjevanja ali naraščanja v neskončnost. Na to dejstvo opozori Descartesa že Gassendi, Descartes pa mu nasproti postavi spet le svojo lastno trditev; in sicer tako, da jo zdaj formalizira v občo tezo, da neskončnega ne zapopademo z zanikanjem nečesa končnega oz. omejenega, narobe, vsaka omejitev (določitev) že kot taka pomeni negacijo neskončnega. Neskočno je torej treba razumeti kot tisto, kar nima konca; kar je brez koncev oz. meja: kar je brezmejno in zato neizmerno. Na podlagi tega izhodišča Descartes že v razpravi s Caterusom postavi razloček med indefinitnim in infinitnim; v strogem ali pravem pomenu neskončno ni nedoločljivo, marveč je tisto, kar je v vsakem oziru brez meja. Ne da nima (v pomenu 91 manjkanja) meja, brez njih – kot nečesa negativnega – je.

Zares neskončno torej ni tisto, kar sega v neskončnost, marveč tisto, kar je brez omejitev oz. omejenosti. Poleg tega razlikuje Descartes še med >>formalnim temeljem neskončnega oz. neskončnosti<< in >>stvarjo, ki je neskončna<<. Neskončnost, četudi je nekaj v najvišji meri pozitivnega, razumemo z določenega vidika zgolj na negativen način, namreč z vidika tega, da v stvari ne opazimo nobene omejenosti. Stvar samo ob tem razumemo sicer pozitivno, ne pa tudi adekvatno, se pravi v vsej celotnosti. A jo razumemo, imamo >>pojem<< oz. idejo o njej. Rečeno v prisposobi, ko zagledamo morje, vidmo le del morja, pa vendarle vemo, čeprav ga v celoti ne bomo nikoli zajeli, kaj je morje. V razpravi z Gassendijem Descartes nato še doda, da to ne velja le za neskočno, ampak tudi za vse druge stvari, celo za najmanjšo od njih. Naša intuicija oz. evidenca ni nikoli povsem adekvatna. Imamo ideje, toda naše evidentno, jasno in razločno, torej na gotovosti utemeljeno resnično spoznanje ni nikoli absolutno adekvatno. A to razmišljanje nas pelje že v drugo smer,

stran od osnovne misli o neskončnem kot Neskončnem. V tisto smer, ko bomo pač ugotovili, seveda že znotraj začrtane imaginacije, da ima neskončno idejo o neskončnem lahko le Neskončni sam. Tako se bomo spet znašli znotraj vnaprej začrtanega oz. umišljenega razmerja med božjo per-fektnostjo in človekovo de-fektnostjo. Razmerja, ki ga nato dokončno zakoliči Hegel z absolutno idejo kot absolutno vednostjo absolutnega duha.

Vrnimo se zato na izhodišče. K izvorni resnici, da človek svojo de-fektnost uzre šele v ogledalu, natančneje, v vzratnem ogledalu Per-fektnosti, tj. Boga kot Neskončnega. In spet, kajti tu smo pri izviru, raje recimo: Boga kot Nesmrtnega. Na izvoru je nesmrtnost bogov, poznana že dolgo pred nesmrtnostjo krščanskega Boga. Človek je smrtno bitje, bitje, ki mu je usojeno umreti; toda obstajajo bitja, ki jim ni treba umreti, ki torej ne umirajo in so potematkem nesmrtna bitja. To so nesmrtniki, imenovani bogovi. Nesmrtniki niso nesmrtniki zato, ker so bogovi, marveč so bogovi zato bogovi, ker so nesmrtniki. In v odnosu do njih se človek kot smrtnik potem čuti manjvrednega, ontološko gledano, na svoje s smrtjo omejeno bivanje začne človek gledati kot na pomanjkljivost. Njegova defektnost kot defektnost izvira, bi dejal Hegel, iz njegovega lastnega pogleda. Refleksu tega pogleda lahko sledimo vse do Lacana in njegovega manka biti kot temeljne karakteristike človeka.

5. Kavzalni in ontološki dokaz o bivanju Boga

Po Descartesu obstajata le dva (izvorna) dokaza o bivanju Boga, kavzalni in ontološki dokaz. Sam na prvo mesto postavi kavzalni dokaz o bivanju Boga, dokaz na podlagi naše ideje Boga. Ideje o Neskončnem, ki kot ideja, se pravi kot tisto mišljeno v misli, vselej predstavlja kako stvar zunaj mišljenja (zavesti); torej mora neko stvar predstavljati tudi ideja o neskončnem: mora biti tako rekoč ne le moja ideja, ampak tudi ideja Neskončnega samega, Neskončnega kot Vzroka ideje, ki mu pravimo Bog. To je potem Bog kot arhetip prve ideje, se pravi ideje njega samega, potem pa tudi vseh drugih idej.

A če si Neskončnega mislimo kot Nesmrtnega, kot tistega, ki živi, biva večno, potem je dokaz o bivanju Boga zadeva čiste tautologije. Večno bivanje, bivanje, ki spada k samemu bistvu Boga, je vsebovano že v samem >>pojmu<< Boga kot Nesmrtnega, tj. kot Nesmrtnika. Saj ne-smrtnost ne pomeni nič drugega kot ne-umrljivost, se pravi, pomeni prav večno življenje oz. bivanje. To pa pomeni, da Descartes pri svojem kavzalnem dokazu ontološki dokaz bivanja Boga že predpostavlja. Kavzalni dokaz implicitno že temelji na ontološkem dokazu, se pravi, ontološki dokaz je v temelju, je temelj kavzalnega dokaza. Kavzalnega v smislu vzroka kot učinkujočega, tvornega vzroka. Tako kavzalni dokaz pravzaprav ni dokaz o bivanju Boga, temveč dokaz za Boga kot tvorni Vzrok, se pravi za Boga kot Stvarnika. Kot Tvorca iz nič. Zato ni nikakršno naključje, da se Descartes ob kavzalnem dokazu nenehoma sklicuje na načelo, da iz nič ni nič, drugače rečeno: nič ni brez vzroka in/ali razloga.

To pa nadalje pomeni, da med ontološkim in kavzalnim dokazom bivanja Boga ni nobene neposredne povezave. Ker nepsoredne zveze že med Bogom kot Nesmrtnikom in Bogom kot Stvarnikom ni. Grški bogovi so bili nesmrtni kljub temu, da so bili telesna bitja in kot taki del narave.

Dokaza o bivanju Boga nasploh namreč ni. Kolikor je Bog kompleks božjih atributov, popolnih lastnosti, kot so zamolčana nesmrtnost (Zakaj Descartes govori o končni in neskončni substanci, ne pa tudi oz. že poprej o smrtnem in nesrtnem subjektu?), neskončnost, vseumogčnost, vseumnost, stvariteljskost in druge, se nobeno dokazovanje ne more začeti pri kompleksu kot takem, marveč se mora osredotočiti le na eno božjo lastnost. Zakaj se Descartes osredotoči le na dve lastnosti oz. le na dva povedka, po eni plati na (božjo, popolno) vzročnost in po drugi plati na (božje, popolno) bivanje?

Odgovor tiči v Descartesovem vprašanju iz 29. odstavka tretje meditacije: *Nempe a quo essem? Od kod namreč moje bivanje?* Se pravi: 1. od kod in 2. sem? Od kod, kje ali v čem ali pri kom je izvor moje biti? Izvor kot začetek, navsezadnje kot prazčetek? Kjer je začetek, je tudi konec. Zato za vprašanjem o začetku tiči že tudi vprašanje o koncu oz. končnosti. O končnosti ali,

če se izkaže, da te ni oz. me ne čaka, o ne-skončnosti. Z vidika človekovega bivanja smo tako spet pri vprašanju človekove smrtnosti in božje nesmrtnosti oz. pri možnosti ali nemožnosti človekove nesmrtnosti. In res je bil Descartesov namen, da v Meditacijah poleg (večnega) bivanja Boga utemelji tudi večno, natančneje, napol večno bivanje človeka, tj. nesmrtnost duše. Spet pa ni naključje, saj se to zgodi prav zaradi spregleda božje nesmrtnosti, da v Meditacijah dokaza o nesmrtnosti duše kljub napovedi⁵ ni; ker o nesmrtnosti (duše), kar mu potem oponenti izrecno očitajo, tu enostavno ni govora. Najmočnejše gonilo vsega svojega početja, zlasti pa meditiranja, se pravi željo po nesmrtnosti, Descartes potlači tako globoko, da se njena beseda v besedilu samem ne pokaže nikoli. Tu je, na začetku, le kot znamenje, a tudi to izgine, tako da ostane le sled, najpogosteje pozabljena sled razlike med prvim in kasnejšimi naslovi Meditacij.

Glede na kompleksnost pojma Boga naj bi bila nesmrtnost kot večno življen-

je, tj. kot Življenje, seveda le ena od komponent. Le ena od lastnosti strukturiranega in artikuliranega božjega bivanja. Ena od lastnosti, med katere naj bi spadalo tudi bivanje. Bivanje česa? Bivanje Boga kot takega, torej kompletnega božjega bivanja, se pravi, dobesedno vzeto, tudi samega bivanja kot enega od lastnosti Boga oz. njegovega bivanja: k bistvu Boga spada njegovo bivanje. Gre potemtakem za bivanje božjega bivanja, kar očitno pomeni, da imamo pred seboj besedo »bivanje« v dveh pomenih. Katerih?

Bistvo v smislu pojma Boga še ni bitnost, natančneje, ni dejanska, temveč le predstavna entiteta oz. realiteta. Dejanska postane, ko postane bivajoča bitnost, se pravi bivajočnost bivajočega v strogem pomenu besede. Bistvo kot dejanska bitnost ali bivajočnost bivajočega torej že kot taka vključuje tudi bivanje. Bivajočnost je bivajočnost le, kolikor je bivajočnost nečesa bivajočega. Bivajoče kot ens rationis, kot zgolj miselno oz. zgolj mišljeno bivajoče v tem smislu ni zares bivajoče.

Če je pojem nesmrtnosti zgolj nekaj mišljenega, natančneje, nekaj zgolj zamišljenega oz. umišljenega, potem kljub temu, da na podlagi tavitološkosti vključuje že tudi bivanje, ta sestavina božjega bivanja kot taka še ni že tudi sestavina bivajočnosti Boga, Boga kot Bivajočega (bivajočega na najpopolnejši način). Pred vprašanjem bivanja Boga, bivanja vseh njegovih lastnosti kot sestavin bivajočnosti tega bivajočega, je zato vprašanje bivanja vsake od teh lastnosti, končno pa vprašanje bivanja bivanja Boga v celoti. Pred dokazom o bivanju Boga je potemtakem potreben dokaz o bistvu Boga oz. o vsaki od sestavin tega bivanja posebej. Kolikor bivanje spada k bistvu Boga, pa je dokaz bivanja potemtakem že vključen v dokaz bivanja sestavin bivanja, sestavin, kakršna je »poleg« bivanja npr. nesmrtnost; »poleg« je v narekovajih, ker je bivanje, kot rečeno, v nesmrtnosti že sopričujoče. Druga stopnja dokazovanja, ki se ji Descartes posveti z dokazovanjem, kako za idejo neskončnosti neogibno tiči neka neskočna stvar kot taka, pa je potem dokazovanje premene bivanja kot pojma v bistvo kot bivajočnost (bivajočega), se pravi dokazovanje prehoda bivanja (po Heglu pojma samega) v bivanje. Drugače rečeno, prehoda zamišljenega bivanja v dejansko, tj. bivajoče bivanje. Tako Descartes kot Hegel si posel olajšata s tem, da si idejo kot tako, s tem pa tudi idejo Boga že samo pred-

⁵ Prvotni naslov oz. naslov prve izdaje (1641) Meditacij se je namreč glasil: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Glede tega naslova obstaja tudi teza, prvokrat jo je postavil Adrien Baillet (*La vie de Mr. Des-Cartes, Paris 1693, str. 176*), da je takšen (pod)naslov zgolj posledica tiskovne napake in da bi morala namesto besede »immortalitas« stati beseda »immaterialitas«. V novejšem času je to tezo skušal z vsemi razpoložljivimi argumenti znova dokazati Theodor Ebert v študiji *IMMORTALITAS ODER IMMATERIALITAS (Zum Untertitel von Descartes' Meditationen)* iz revije *Archiv fuer Begriffsgeschichte* (Bouvier, Bonn 1993, str. 180-202). Pri tem se sklicuje tudi na tri Descartesove izjave v tej zvezi. Med njimi tudi na tisto iz januarja 1642 iz osnutka odgovora oponentu Gisbertu Voetiusu, ki ga je Descartes poslal svojemu pristašu Regiusu. Ta se glasi: »Brž ko uvidimo, da je edinole duša aubstancilna forma, druge stvari pa sestojijo iz reda in gibanja svojih delov, nam to pokaže na odlikovano prednost duše pred drugimi stvarmi, to, da se razlikuje od njih po svoji naravi, različnost njene narave pa odpira lahko pot do dokaza njene nesnovnosti in nesmrtnosti (et naturae differentia viam aperit facillimam ad eius Immaterialitatem Immortalitatemque demonstrandum), kakor je razvidno iz pred kratkim izišlih Meditacij o prvi filozofiji.« (AT III, 503; citirano po navedeni študiji, str. 200). Ebert se ob tem tekstu sklicuje predvsem na to, da je nesmrtnost tu formalno navedena za nesnovnostjo, vsebinsko pa na to, da Descartes v lastnem sinopsisu Meditacij, ki ima v slovenščini naslov *Pregled naslednjih šestih meditacij*, pravi, da »so premise, iz katerih je mogoče sklepati na neumrljivost duše, odvisne od celotne fizike« (str. 46); torej dokaza o nesmrtnosti oz. neumrljivosti duše ni mogoče razviti že na ravni metafizike, tj. prve filozofije same. A vse to ne spodbija, marveč še bolj podkrepi misel o odtrajanju in nazadnje o potlačitvi vprašanja, s pravi vprašanja človekove neumrljivosti, zarisanega skozi vprašanje božje nesmrtnosti.

stavljata kot ta prehod: ideja s svojo objektivno realnostjo je, kakor vidimo iz 27. odstavka Meditacij, na sredi med še čisto možnostno in že dejansko bitjo.

Celoten ta postopek postane zato odvečen oz. se izkaže kot nesmiseln, če se vse ustavi že pri bistvu samem oz. pri kaki njegovi sestavini. Najsibo pri glavni najsibo pri kaki manj pomembni, tako nepomembni, da je teologi npr. sploh ne obravnavajo oz. jim ne pride na misel. Hierarhija božjih lastnosti, npr. vprašanja, zakaj sta pri Descartesu na vrhu neskončnost (kot maska nesmrtnosti) in stvariteljskost (vsemogočno tvornost), predstavlja pri obravnavi ideje (bistva, pojma) Boga torej poseben problem.

Med največje razčlenjevalce božjega bistva spada Tomaž Akvinski, razčlemba tega bistva, karšnega nahajamo v prvi knjigi njegove Sume zoper pogane (Summae contra gentiles) pa je ena najbolj dodelanih, če ne celo najbolj dodelana sploh. Po uvodnih 14. poglavjih, ki imajo metodološko pripravljano in teoretsko utemeljitveno naravo, so vsa druga poglavja namenjena posamičnim božjim lastnostim kot sestavinam⁶ božjega bistva oz. pojma o Bogu: tozadevno prvo, tj. 15. poglavje obravnava večnost, zadnje, tj. 102. poglavje pa govori o popolnosti in edinstvenosti sreče Boga, sreče, ki je zaradi tega seveda *excedens*, vsako drugo srečo presegajoča sreča.

Zakaj govori Tomaž Akvinski le o večnosti (o biti brez časovnega začetka in konca, torej o biti nad časom), ne pa tudi o nesmrtnosti Boga? Ker nesmrtnost razume kot polovično, torej kot nepopolno večnost: kot večnost, ki se začne, namreč z rojstvom (človeka), in traja le od tu naprej. Bog kot večno bitje ni samo nesmrtno, ampak tudi nerojeno bitje; ni samo Nesmrtni, ampak tudi (razen znotraj svetotrojiške teologije) Nerojeni. Človeka pa pred rojstvom oz. spočetjem seveda ni. Njegova nesmrtnost, nesmrtnost njegove duše zato ni celovita večnost. Za nazaj je ni: *de-est*, je *od-sotna* oz. manjka. Vse, kar je *de-est*, pa je že tudi *de-fektum*; o tem govori Tomaž Akvinski v 28. poglavju z naslovom *De perfectione divina*, O božji popolnosti:

⁶ Bog je, četudi ni kompozicija, glej 18. poglavje z naslovom *Quod in Deo nulla est compositio*, torej nekaj zelo, lahko bi rekli, nadvse kompleksnega. Bog potemtakem je sestava, ni pa skladba, ali še natančneje, ni nikakršna zloženka.

>>Četudi je to, kar je in živi, popolnejše od tega, kar zgolj je, pa je Bog, ki ni nič drugega kot svoja bit (*qui non est aliud quam suum esse*), v vsem popolno bivajoče (*est universaliter ens perfectum*). V vsem popolno imenujem tisto, čemur ne manjka odličnosti (*nobilitas*) nobenega rodu.

Kaki stvari namreč vsa odličnost pripada na podlagi njene biti. Človek ne bi imel svoje odličnosti na temelju svoje modrosti, če po njej ne bi bil moder in tako odličnejši od vseh drugih. Način oz. vrsta odličnosti ustreza torej vrsti oz. načinu, na kakršnega ima bit. Kajti stvar imenujemo bolj ali manj odlično glede na to, ali je njena bit omejena na določeno višjo ali nižjo vrsto odličnosti. Če pa obstaja nekaj, čemur pripada celotna močnost biti (*tota virtus essendi*), ji ne more manjkati (*deesse*) nobena odličnost katerekoli stvari. Stvari pa, ki je svoja bit, pripada bit s celotno bitno zmožnostjo (*totam essendi potestatem*), tako kakor če bi obstajala /od snovi/ ločena belina, tej belini ne bi moglo manjkati nič od močnosti beline. Kajti nečemu belemu manjka nekaj močnosti beline zaradi defektnosti (*ex defectu*) belino privzemajočega (*recipientis*), saj jo privzema na svoj način, ne pa morda v vsej moči beline. Bog, ki je svoja bit, kot smo pokazali zgoraj /I 22/, pa ima bit z vso močnostjo same biti (*habet esse secundum totam virtutem ipsius esse*). Ne more mu uiti torej nobena katerikoli stvari pripadajoča odličnost.

Kakor pa je vsaka odličnost in vsaka popolnost stvari, kolikor ta je, v njej, tako je v njej (*inest ei*) ves manko (*omnis defectus*), kolikor nekako ni (*non est*). Kakor pa ima Bog bit celostno, tako je od njega celostno odvrnjena (*absistit*) nebit: kajti na isti način, kot ima nekaj bit, je ločeno (*deficit*) od nebiti. Od Boga je odvrnjen torej vsak manko. V vsem je torej popoln.

To, kar zgolj je /in ne živi/, pa ni nepopolno zaradi nepopolnosti same biti kot take. Marveč zaradi tega, ker biti nima s celotno njeno močjo, temveč deleži na biti na delen in zelo nepopolen način.

Prav tako. Nujno je, da vse popolno izvira iz popolnega: seme izvira namreč ali iz živali ali iz rastline. Prvo bivajoče mora biti torej najpopolnejše. Bilo pa je razloženo /I 13/, da je Bog prvo bivajoče. Torej je najpopolnejši.<<⁷

Na eni strani oz. zgoraj imamo torej božjo perfektnost in nobleso, na drugi strani oz. spodaj človekovo defektnost in inferiornost. Vendar to ni naravni niti nadnaravni, temveč umetelno postavljeni red. Ni treba, da najprej podvomimo v bivanje Boga, ob čemer to bivanje, kar je razvidno iz 7. odstavka pete meditacije, vselej že vnaprej pomeni pravzaprav nesmrtno življenje oz. večno bivanje: >>Sicer pa, če že samo iz tega, da lahko dobim idejo kake stvari iz svoje zavesti, sledi, da k stvari v resnici spada vse, kar po mojem jasnem in razločnem spoznanju spada k njej – mar ni iz tega mogoče dobiti dokaza za bivanje božje? Brez dvoma v sebi nahajam idejo Boga, to je nadvse popolnega bitja, nič manj kakor idejo katere koli oblike ali števila: prav tako jasno in razločno umem, da k njegovi naravi spada tudi to, da zmeraj biva (semper existat), kakor umem, da spada to, kar dokazujem o kaki obliki ali številu, nujno k naravi te oblike ali števila.<< K naravi, bistvu oblike, ki je, števila, ki je, in Boga, ki je, tj. biva. Iz ideje Boga v meni naj bi potemtakem izhajala kar oba dokaza hkrati: tako dokaz o bivanju (kot povzročitelju ideje) kot dokaz o bistvu (naravi) Boga. V sintagmo >>zmeraj biva<< pa sta vnaprej vpeta že oba takoimenovana dokaza, saj združuje tako bivanje kot zmerajšnjost, tj. večnost: torej eno od zamišljenih sestavin božjega bivanja. In v te sestavine bivanja gre najprej, pred dvomom v njihovo bivanje znotraj božje kompleksnosti, podvomiti.

Že zamisel o sami zmerajšnjosti kot večnosti, se pravi o vsečasovnosti kot nadčasovnosti, je umislek. Tako kot o vsemogočnosti, vsevednosti, itn. So v umišljeno neskočnost preslikane človekove lastnosti, od koder se nam v vzvratnem ogledalu kažejo kot upredmetenje naših želja: upredmetenje, s katerim naj bi se neposredno srečali šele po smrti in ga v primeru lastne nesmrtnosti tudi živeli. Vendar pa ta preslikava ne pomeni nikakršnega povečanja, marveč ponižanje človekovega bivanja: človekovo samoponižanje. Samoponižanje skoz vzvratno re-fleksijo neskončno povečanih in s tem >>pobožanstvenih<< lastnosti, ki izvorno niso nič drugega kot lastnosti človeka kot bitja končne, tj. smrtne biti. Na tej izvorni ravni pa so te lastnosti to, kar so; in kot takšne ustrezajo človekovi biti. So izražanje in

⁷ Thomae Aquinatis: Summae contra gentiles libri quattuor/Thomas von Aquin: Summe gegen Heiden, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, str. 118-120.

potrjevanje te biti. Zato same na sebi niso nič defektne in človek po svoji lastni biti ni nikakršno defektno bitje. Kot tak se samemu sebi kaže le z vidika umišljene Perfektnosti.

Seveda pa to dejstvo ni preprečilo pretvorbe človekove želje po nesmrtnosti v hotenje po tisti moči, ki izhaja iz umišljenje predstave o možnem stvarjenju iz nič oz. o možni večnosti stvariteljskega prvega vzroka, tj. Neskončnega, v vsem popolnega Bitja. Ker naj bi to možno v Bogu bivalo dejansko, dejansko v smislu formalne, tj. formativne moči, se želja po nesmrtnosti kot želja po bogupodobnosti sprevrže v voljo do moči, navsezadnje v človekovo voljo biti kakor Bog (Stvarnik); in to v dokončnem, nezaobrnjivem smislu: biti kakor Bog, toda brez Boga. Biti sam v položaju Stvarnika (tako arhetipa kot arhitekta vseh idej), sam doseči in razpolagati z neskončno močjo, tj. z vsemogočnostjo. Ontološki dokaz torej ni prazen; vendar to ni dokaz o bivanju Boga, temveč dokaz človekovega hotenja, prek ideje o njem, biti kakor Bog: komplet perfektnosti.

Ontološki dokaz v resnici ne dokazuje in ne dokaže ničesar; le pokaže na tisto, kar se Descartesu zdi očitno in v kar zaradi gotovosti ugledanega ne moremo in zato tudi ne smemo dvomiti. Toda ali nam o skritem potlačeni dvomu ne priča že sam sklepni Descartesov vprašalni stavek 12. odstavka pete meditacije: >>Le kaj je namreč samo po sebi bolj očitno, kakor da najvišje bitje je ali da biva Bog, k čigar edinega bistvu spada bivanje?<< Mirno lahko odgovorimo: vse drugo prej kot to. Prav nič očitno ali samoumevno ni, da obstaja bitje, katerega bistvo sovпада z bivanjem.

To je bilo jasno že Tomažu Akvinskemu. Po njem je ontološki dokaz bivanja Boga neveljaven: bivanje ne spada k bistvu, torej je dokazovanje o tem spadanju nesmiselno. Ne spada, kolikor se ne zadržujemo pri stvarih s prigodno povezanostjo bivanja in bivanja, pa zato, ker je Bog ne samo svoje lastno bistvo, ampak tudi svoja lastna bit. Namreč bit v pomenu bivanja. Lahko dokazujemo in dokažemo bivanje Boga in lahko dokazujemo in dokažemo, a le po negativni poti (via remotionis) zanikanja, tudi bistvo Boga, dokazovanje povezanosti bivanja in bivanja pa je odveč. Kajti (I 22): Quod in Deo idem est esse et essentia. V Bogu je (sta) bivanje in bistvo isto.

Ob tem pa ostaja vprašanje razmerja med bitjo kot bitjo in Bogom kot bitjem oz. (najpopolnejšim) bivajočim. Bit kot bit ni ne bivanje ne takšno ali drugačno bivajoče. Tomaž Akvinski tega ne vidi in si zato kajpada tudi zgornjega vprašanja ne zastavi. Postavlja le enačbo za enačbo; ne s kakim resničnim dokazovanjem, temveč v temelju, se pravi od izhodišča naprej, le s sklicevanjem na neko specifično teološko razumljeno mesto iz Biblije:

>>Vsaka stvar je po tem, da ima bit. Torej nobena stvar, katere bistvo ni njena bit, ni po svojem bistvu, marveč je po deleženju na nečem, namreč na biti. Kar pa je po deleženju na nečem, ne more biti prvo bivajoče, saj je ravno to, na čemer nekaj deleži, tako da je, prej kot to nekaj. Bog pa je prvo bivajoče in nič ni prej od njega. Torej je bistvo Boga njegova bit.

S to vzvišeno resnico (sublimem veritatem) pa je Gospod poučil Mojzesa. Kajti ko je ta vprašal Gospoda: Glej, če pridem k Izraelovim sinovom in jim porečem >>Bog vaših očetov me je poslal k vam,>> pa me vprašajo >>Kako mu je ime,>> kaj naj jim odgovorim? Tedaj je Bog rekel Mojzesu: >>Jaz sem, ki sem.<< In nato je rekel: >>Tako reci Izraelovim sinovom: "Jaz sem" me je poslal k vam!<< (Ex 3,13) S tem je pokazal, da je njegovo pravo ime >>Ki je<<. Vsako ime pa je ustanova za označitev narave ali bivanja stvari. Iz tega izhaja, da je bit Boga njegovo bistvo ali njegova narava.<<⁸

Veličastna, vzvišena resnica o istovetnosti Boga ter biti in bivanja je torej resnica razodetja, tj. resnica iz vere, ne pa resnica spoznanja na podlagi dokaza. Še korak nazaj za to resnico pa kajpada tiči metafizična resnica, saj enačenje božjega imena z navedenimi (različnimi) pomeni oz. sam način branja svetopisemskega rekla izhaja iz platonizma; platonizma v tistem širokem pomenu, po katerem spada vanj tudi Aristotelova in Avguštinova misel, se pravi misel o prvem gibalcu, ki mu Tomaž pravi >>auctore vel motore<<⁹ in misel o Bogu kot Stvarniku, o katerem pravi, da >>je vse ustvaril iz nič, ne pa iz svoje substance<<¹⁰ Ko začne po načelu, da umsko lahko zapopademo, an est, če (da) je, ne pa tudi quid est, kaj je Bog, dokazovati bivanje Boga, bivanje Boga kot spoja Aristotelove in Avguštinove

⁸ Prav tam, str. 96/97.

podobe Boga, je Tomažev glavni argument naslednji: Sed non est procedere in infinitum. Ni mogoče napredovati v neskončnost.¹¹ Zakaj ne?

Če je Bog res Neskočni, potem drugače, kakor da neskončno dolgo potujemo v njem, sploh ne gre. Toda Tomaž že vnaprej izhaja iz končnosti sveta kot stvarstva in zato dokazovanja bivanja (ne bivanja) Boga, ki izhaja iz bivajočega kot učinka (ustvarjene stvari), ne more končati drugje kot pri prvem vzroku končnega števila učinkov, tj. pri Stvarniku kot prvem (tvornem, učinke povzročajočem) vzroku. Prav ta misel pa je tudi v jedru Descartesove misli o razmerju med končnim človekovim umom in idejo neskončnosti, se pravi v srži kavzalnega dokaza o bivanju Boga.

Potem ko Descartes zagotovi, da nam ugovori zoper bivanje Boga >>ne bodo delali nikakršnih težav, če se le zavedamo, da je treba šteti našega duha za končnega, Boga pa za nedoumljivega in neskončnega<<, v povzetku tretje meditacije pravi:

>>V tretji meditaciji sem – zdi se mi, dovolj na široko – razložil svoj pglavitni dokaz za bivanje božje. Toda ker si nisem hotel pomagati s primerami, posnetimi po telesnih stvareh /kot na primer Tomaž Akvinski/, da bi tako najbolj odvrnil bralce od čutov, je morda ostalo precej nejasnosti; upam pa, da jih bom popolnoma odstranil pozneje v odgovorih na ugovore, med drugim na primer tole nejasnost: kako to, da ima lahko ideja nadvse popolnega bitja, ki je v nas, toliko objektivne realnosti, da mora izvirati iz nadvse popolnega vzroka? Tam to pojasnujem ob primerjavi z zelo popolnim strojem, katerega ideja je v duhu nekega umetnika. Zakaj kakor ni mogoče, da bi objektivna umetnost (artificium objektivum: predstavnostni umetelni proizvod) ideje ne imela nekega vzroka, namreč vednosti tega umetnika (artificis: umetelnika) ali koga drugega,

⁹ Prav tam, str. 2

¹⁰ Prav tam, str. 67.

¹¹ Tudi v Teološki sumi, v kateri nahajamo pet poti dokazovanja, da Bog je, prve tri poti (do prvega gibalca, do prvega vzroka in do tega, kar je po sebi nujno) temeljijo neposredno (drugi dve pa posredno) na prepovedi >>iti naprej v neskončnost>>; glej slovesni prevod tega dela Teološke sume, prevedel ga je Rastko Močnik, v Problemih 22(1984)1-3, str. 182-184.

od katerega se je umetnik naučil, tako ni mogoče, da bi ideja Boga, ki je v nas, ne imela za vzrok Boga samega.<<¹²

Analogen zelo popolnemu stroju, ki je v duhu umet(el)nika, je svet v božjem duhu. Seveda stroj ni umetnina in umet(el)nik ni umetnik, marveč je, rečeno v današnji govorici, tehnik, njegov proizvod pa tehnični proizvod. Za Descartesovim kavzalnim dokazom bivanja Boga tiči navsezadnje potematkem tehnična ideja oz. ideja tehnike. Aristotelova in Avguštinova podoba Boga se stečeta v Descartesovo tehnično idejo o Bogu, torej v tehnično razumljenega Boga. Bog kot Arhetip in Arhitekt je Tehnik. Skratka: Descartes razmišlja na tehničen način, vendar na nedoselden, samoomejujoči način. Nenavadnost dvojnega obrata, tako rekoč dvojne vijačnice zato ni nič presenetljivega: najprej obrat od ideje o stroju, o zamisli stroja v človekovi misli k ideji o Bogu, ki bi morala biti po analogiji z načrtom stroja ravno tako človekov načrt oz. proizvod, najprej torej obrat od ideje do proto-tipa, nato pa drugi obrat, pobeg iz te radikalnosti in zaobrnitev nazaj k arhe-tipu, k Bogu in njegovi ideji o stvarstvu kot stroju. Kljub temu obratoma pa je razgled v celoti tehnične narave: pogojen s strukturo tehnične produkcije.

Struktura tehnične produkcije je tisti horizont, znotraj katerega nahajamo tako Descartesov poglavitni, se pravi kavzalni, kot navidezno manj pomembni ontološki dokaz bivanja Boga. Oba imata svojo specifično, tj. kartezijsko zasnovano. Kot je Descartesov kavzalni dokaz specifična transformacija kozmološkega dokaza, kakršnega je postavil Tomaž Akvinski, tako je specifična transformacija Anzelmovega ontološkega dokaza tudi Descartesov istoimenski (naziva >>ontološki<< in <<kozmoški<< je kot taka uveljavil sicer šele Kant) dokaz o bivanju Boga.

Medtem ko Tomaž prehaja od dejanskega učinka k njegovemu vzroku in z nadaljevanjem te poti pride do zadnjega (tvornega) vzroka kot dejansko prvega Vzroka, Descartes ne začne s kakim dejanskim učinkom kot zno-

¹²Descartes: Meditationes/Meditationen, prav tam, str. 22/23; Descartes: Meditacije, prav tam, str. 47.

trajsvetnim dogodkom, temveč: 1. z idejo znotraj zavesti in 2. neposredno z idejo neskončnosti. In ker ima vsaka ideja kot ideja nečesa, kot nekaj predstavljajoča (izpostavljaajoča) predstava na eni strani vzrok v misli kot pred-stavljanju, na drugi strani pa v predstavljeni stvari zunaj zavesti, mora imeti takšen zunanji vzrok tudi ideja neskončnosti: torej je ta ideja lahko le ideja Neskončnega. Ne znotraj dokaza o bivanju Boga kot tiste Moči, po kateri je Bog vzrok svojega lastnega bivanja, causa sui, marveč znotraj dokaza z idejo neskončnosti kot najvišjo in prvo idejo (kot smo videli je ideja Boga po Descartesu v človeku pred vsemi drugimi idejami), katere Vzrok je neposredno Bog: dejansko bivajoči (obstoječi) Bog kot Arhetip. In sicer, kolikor je človek res cogitans, se pravi zgolj in samo bitje duha oz. uma, kot korelat človeka.

Kakor Descartes v odgovoru Caterusu izrecno poudari, se njegov dokaz od kozmološkega Tomaževega dokaza razlikuje prav v tem, da nima, saj izhaja zgolj in samo iz Ideje, nobenega opravka s čutnimi dejstvi čutnega sveta, torej tudi s kozmologijo ne. Iz reda, vidnega v čutnem svetu, se pravi iz zaporedja učinkovalnih vzrokov glede na učinek pred našimi očmi, ne izhajam zaradi tega, pravi tu, ker imam bivanje Boga za veliko bolj evidentno, kot pa je katerikoli čutno vidna stvar. Poleg tega pa s sledenjem zaporedju vzrokov lahko pridem, nadaljuje Descartes, zgolj in samo do spoznanja nepopolnosti svojega lastnega, tj. končnega uma. Saj ni mogoče zapopasti vse neskočne množice vzrokov, ki se vrstijo že celo večnost, in ob tem najti zadnjega. Sploh pa iz tega, da zadnjega vzroka nisem zmožen najti, ne izhaja, da ta zadnji vzrok, namreč v smislu Prvega, sploh obstaja. Tako kakor iz tega, da neskončne deljivosti teles kot končnih kvantitativnosti ne morem zapopasti, ne izhaja, da mora obstajati neka zadnja delitev, tako da od nje naprej teles ne bi bilo več mogoče deliti. Iz vsega tega izhaja le to, da moj končni um ne more zapopasti neskončnega. Prav zato vzame Descartes za izhodišče samega sebe, cogito, ki ni odvisen od verige (zunanjih) vzrokov; torej lahko začenja zmerom znova od začetka, obenem pa samega sebe zelo dobro, najbolje pozna. Kajti v njem, se pravi v meni kot misli, kot zavesti ne more biti nikoli nekaj takega, česar se ne bi zavedal. Zavedam se samega sebe in zavedam se v misli mišljenega. Misel misli mišljeno, zato vselej razpolaga z objek

tivno realnostjo, predstavno stvarnostjo tako samega sebe kot vsega drugega. Jaz sam sem kot misel poreklo vsega evidentnega, vsega jasno in razločno videnega oz. uvidenega. To pa je nekaj povsem drugega, poudari Descartes, od tega, ko sledim poreklu samega sebe kot telesnega bitja: vidim, da je vzrok mojega bivanja oče, vzrok bivanja očeta praoče in tako predpostavim, da ne bi šel nazaj v neskončnost, prvi vzrok: poreklo vseh mojih prednikov in mene samega.

Pri ideji Boga torej ne gre za Boga kot prima causa, prvi vzrok stvari, marveč za Boga kot Vzrok moje ideje o Bogu. Seveda o Bogu kot Neskočnem, ki kot brezmejno popolno, najpopolnejše bitje razpolaga z neizmerno in nezapopadljivo Močjo. Ker je Bog kot takšno bitje večni, kajpada nima kakega porekla: nima vzroka zunaj sebe, temveč je svoj lastni vzrok. Bog kot causa sui, kot samovzrok torej ne pomeni tvornega vzroka; prav zato ni isto kot prvi vzrok. Kajti prvi vzrok kot Tvorec vseh stvari je vselej viden z vidika prav teh stvari, Bog kot samovzrok pa je uzrt iz samega sebe. uzrt je z vidika njega samega, glede na njegovo bistvo, ki prav zato, ker je Bog po svoji Moči sam vzrok samega sebe, vselej že tudi biva. Lahko bi govorili torej tudi o samobivanju Boga, o bivanju Boga po lastnem bistvu. Bog je Bitje, ki nima od sebe različnega vzroka, vendar tudi iz nič ne prihaja. Marveč je po realni, stvarni neizmernosti (brezmejnosti) svoje moči.

Ontološki dokaz, to, da k bistvu Boga spada bivanje, da sta v Bogu bistvo in bivanje neločljiva, da torej Bog biva večno, sledi dokazu bivanja Boga na podlagi ideje Boga in njenega vzroka, torej prav na ravni ideje kot ideje. Z vidika mojega pogleda je ideja Boga pred Bogom samim, tudi pred Bogom kot vzrokom ideje, toda Bog kot ideja, kot pred-stava obenem že predpostavlja Boga samega, se pravi najpopolnejše bitje, bitje z močjo, po kateri je bivanje neločljivo od bistva tega bitja. Zgolj objektivno realnost ideje Boga lahko Descartes preslika v aktualno realnost Boga le na podlagi predpostavke, da je bivanje realni, stvarni predikat stvari. Zato Descartes vztraja pri ontološkem dokazu bivanja Boga, pri dokazu, ki ga Tomaž zavrača, zavrne pa Tomažev kozmološki dokaz. V nasprotju s Tomaževim prepričanjem nas po Descartesu prav kozmološki dokaz vpoteg-

ne v slabo neskončnost. Ontološko pa je bivanje Boga mogoče dokazati zaradi tega, ker pri Bogu za razliko od končnih stvari, pri katerih sta ločljiva, bistvo in bivanje nista ločljiva. Ker je Bog večna stvar (res), bivanje pa je vselej stvarni (realni) predikat stvari, vsake stvari, spada bivanje torej v samo stvarnost (realnost) Boga. Že po predpostavki kot dokazu, ne pa šele po dokazovanju kot pri Anzelm, zavrženem po Tomažu.

Medtem ko Anzelm izhaja (to izhodišče Descartes povzame v svojem dokazovanju bivanja Boga na podlagi idej o njem) iz tega, da navsezadnje v umu obstaja nekaj, >>od česar si ne moremo misliti nič večje (id quo maius cogitari non potest)¹³ in da >>brez dvoma tisto, od česar si ne moremo misliti nič večjega, ne more biti samo tu>>, temveč je tudi dejansko, Descartes >>na nov način>>¹⁴, se pravi že takoj na začetku >>dokaže<<, kako iz tega, >>da morem misliti Boga samo kot bivajočega (quod non possim cogitare Deum nisi existentem), sledi, da je bivanje neločljivo od Boga (sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem)<<¹⁵, nato pa še samo doda: >>in da Bog zatorej v resnici biva<<. Če si Boga ne morem misliti drugače kot eksistentnega, potem je eksistenca seveda, po čisto tавтоloški logiki, ne-ločljiva od Boga. Toda ali od Boga samega ali od mojega pojma o eksistirajočem Bogu oz. o Bogu kot Eksistirajočem? In kaj bi pomenilo, če bi bila eksistenca bila ločljiva od Boga? Descartes še enkrat poudari, da ni (njegova) misel tista, ki bi bila povzročiteljica misli o Bogu kot Eksistirajočem, marveč je stvar sama, tj. ekssitenca Boga tista, ki ga determinira, da misli tako: zakaj >>ni mi dano na prosto izbiro, da bi mislil Boga brez bivanja (se pravi nad vse popolno bitje brez najvišje popolnosti)...<<¹⁶ Ker gre za zelo pomemben del teksta, si oglejmo besedilo iz oklepaja še v latinščini: hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione¹⁷.

Čeprav se tudi nemški prevod glasi tako kot slovenski, iz stvari same mišljeno ne more iti za razmerje med nad vse popolnim bitjem in bivanjem

¹³ Anselm von Canterbury: Proslogium, Fromann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, str. 56.

¹⁴ Descartes: Meditacije, prav tam, str. 48.

¹⁵ Prav tam, str. 96 oz. str. 116

¹⁶ Prav tam, str. 96 in 97.

¹⁷ Descartes: Meditationes, prav tam, str. 116.

kot najvišjo popolnostjo, temveč spet za čisto tautološko trditev: vsepopolno bivajoče brez vse popolnosti pač ni vsepopolno, drugače rečeno, le bivajoče, ki ima vse popolnosti, je vsepopolno oz. nadvse popolno bivajoče.

Kajpada je eksistiranje, bivanje, v vsakem primeru razumljeno kot popolnost, nebivanje pa kot nepopolnost, natančneje, kot odsotnost vsakršne popolnosti. Najpopolnejše bivanje je ne-skončno, večno bivanje. Drugo, kakršnekoli stopnje (za)časno bivanje je torej manj popolno bivanje. Toda ali to matematično gledanje res lahko razumemo tudi z bivanjskega vidika oz. z vidika biti? Ne moreš biti bolj ali manj; si ali pa nisi. Biti ni mogoče količinsko meriti, torej tudi določevati ne. Z ontološkim dokazom, kolikor naj bi bil res to, za kar ga imamo, je torej že od vsega začetka nekaj narobe. Ko govori o eksistenci v okviru odnosa med manjšim in večjim, ob čemer naj bi bila velikost ali veličina Boga odvisna od tega, ali eksistira le v mislih ali pa tudi dejansko, Anzelm z velikostjo največjega bivajočega sicer ne misli na količinsko velikost, temveč prav na veličino kot popolnost, toda primerjanje samo ima vendarle naravo stopnjevanja. Tistega stopnjevanja, ki se po Tomažu Akvinskem razteza od biti k živeti pa vse do biti (a tokrat kot BITI najpopolnejšega Bivajočega).

Descartesu, ki že vnaprej izhaja iz Boga kot najpopolnejšega bivajočega, tj. kot Eksistirajočega, ne gre za takšno stopnjevanje. Gre mu zgolj za tautološko ugotovitev in potrditev, da Eksistirajoči pač eksistira. Ni mogoče trditi, da eksistirajoči X ne eksistira. Ali pa iz tega izhaja že tudi to, da Eksistirajoči ne more biti brez eksistiranja kot ene od popolnosti? Čeprav >>je bivanje ena izmed teh popolnosti<<⁶⁵, čeprav je eksistenca torej le ena znotraj >>vseh popolnosti<<, se pravi znotraj njihove celokupnosti, tudi ta ne sme manjkati, saj bi to pomenilo, da najpopolnejšemu bitju nekaj manjka. Gledano tudi čisto količinsko, z vidika celote kot celokupnosti. A to je že problem odnosa med celoto in deli. Tako da preučitev tega odnosa ne spada več v tautološko motrenje. To pa pomeni, da moramo ugotoviti, kako se je takoimenovani ontološki dokaz

¹⁸ Descartes: Meditacije, prav tam, str. 97.

bivanja Boga pred našimi očmi razcepil na dvoje. Saj je mimogrede dobil, recimo mu tako, poleg osnovnega tautološkega >>dokaza<< o Eksistirajočem kot eksistirajočem še silogistični dokaz na podlagi odnosa med celoto in deli.

Ta dodatni dokaz je kot dodatek >>dokaza>> odveč. A je brezpogojno nujen zaradi >>novega načina<<, tj. tehnično-matematičnega dokazovanja eksistence Boga. Gre za, kljub temeljni tautološkosti ontološkega dokaza in njegovi implicitni pričujočnosti pri vsakem dokazovanju, za potrebo po re-konstrukciji Boga, se pravi za nezaustavljivo težnjo po konstrukciji Boga skoz idejo Boga. Ideja o Bogu kot Neskončnem je sicer vrojena, a je, četudi po Bogu samem, povzročena; poleg tega pa sama na sebi ne zadošča, da bi imeli poln pojem o Bogu: pojem kot zapopadek dobimo šele, ko reflektiramo idejo, si predstavno realnost ali esenco Boga samo predstavimo in pri tem ugotovimo, namreč prav skoz jasno in razločno predstavo v ideji predatvljenega, da k esenci (realnosti) Boga ne-ločljivo spada tudi njegova eksistenca (aktualnost). Eksistenca tako postane del polnega pojma Boga, tj. Boga kot pojmovnega konstrukta. Bog se je iz Arhetipa spremenil v konstrukcijski Prototip, s tem pa že tudi v prototip konstrukcij sploh. Pot za konstruiranje bivajočega je odprta; ne samo za konstruiranje posameznih stavri, ampak za konstruiranje bivajočega kot takega in v celoti. Kajti eksistenca sama, eksistenca kot valenca biti je postala element konstruiranja. Tistega, čemur Descartes pravi obvladovanje narave. Človek se ima odslej za edini subjekt konstrukcij, s tem pa že tudi za gospodarja narave: narave kot imena za vse tisto, kar je okoli njega, zunaj subjektive zavesti.

Filozofsko vprašanje, ki pa ob tem vseskozi ostaja odprto, je vprašanje, kako je sploh prišlo do ločitve med esenco in eksistenco, bistvom in bivanjem, da so bili potem potrebni tolikšni naporji za njuno ponovno združitvev oz. za dokazovanje njune ne-ločljivosti. Neločljivosti vsaj pri tistem bivajočem, ki ni takšno, kot vse drugo, tj. ločljivosti bistva in bivanja podvrženemu bivajočemu.

6. Esenca in eksistenca

Vprašanja, kako je sploh prišlo do razločitve esence in eksistence, bistva in bivanja, se je prvi lotil Martin Heidegger v svojih predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije* (*Grundprobleme der Phaenomenologie*, GA 24, Klostermann, Frankfurt/M 1975), ki jih je imel v letnem semestru 1927, se pravi v letu izida njegovega velikega dela *Bit in čas*. Potem ko pregleda sholastično (Tomaž Akvinski, Duns Scotus, Suarez), na Aristotela oprto obravnavo odnosa med esenco in eksistenco ter se zadrži deloma pri Descartesu in Kantu, si Heidegger zada nalogo, da s fenomenološkega vidika razjasni problem nastanka, se pravi izvora in razvoja razlike med bistvom in bivanjem.

Med pojmi, ki so značilni za bistvo, nahaja morphe, eidos (forma), to ti en einai pa tudi genos, physis, horismos (definitio) in ousia (essentia). Ko pojasnjuje termin morphe, izhaja iz oblike, po kateri ima vsaka stvar čisto določen izgled; ob tem pa je ta izgled, eidos oz. idea, že razumljen, namreč v okviru Platonove in Aristotelove filozofije, kot rezultat oblikovanja, tj. proizvajanja. Kljub temu temelji v grški ontologiji oblika na izgledu, ne pa izgled na obliki. Kajti proizvajanje stvari je tu razumljeno še tako, da je na izhodišču oblikovanja pogled, ki se ozira na izgled kot zgled. Izgled kot zgled (Vor-bild: pred-podoba) je tako tisto, kar je tu že pred oblikovanjem, torej tudi pred oblikovano stvarjo, se pravi pred proizvodom s takšno in takšno obliko. Mizasti izgled mize je tisti zgled oblikovanja mize (iz lesa), ki ga ima mizar zmerom že pred seboj; je torej tisto, kar je tu zmerom že bilo in to je tudi izvorni pomen grške sintagme to ti en einai kot oznake za stalno bistvo kake vrste stvari: po njem so vse mize prav mize in so to zmerom že tudi bile. Mizasti izgled mize je vselejšnji zgled in kot tak že tudi vselejšnje bistvo vsake in vseh miz. Izgled kot vzgled torej že vnaprej, pred proizvodnjo določa, kakšen bo proizvod: kakšno obliko bo imela izoblikovana stvar.

To, kar je bilo bivajoče že pred dovršitvijo, izgled, torej ni nič drugega kot izvorni izvir, tj. poreklo tega bivajočega: tu in zdaj bivajoče stvari. To poreklo je neke vrste roditelj stvari, njen rod: genos. Brez izgleda, h kateremu se od vsega začetka oblikovanja ozira mizar, ne bi bilo dejanskega po-roda

mize. Gre, po Platonu za gene ton onton, za (različne) rodove bivajočega; in šele na podlagi tega izvornega pomena se potem oblikuje tudi rodov logičnem pomenu, v pomenu rodovnih pojmov, itn. Tudi physis, naravo v grškem pomenu, nahajamo pod tem obnebjem; v svetu živih bitij pomeni vznikanje, rast, kar je izvorni pomen grške besede, rojevanje in narojenost, torej tisto, kar pomeni latinska beseda natura ali naša beseda narava.: iz izgleda, iz narave stvari vznikne oz. se rodi bivajoča stvar oz. bivajoče bitje. Zato resnična bitnost vsakokratno bivajočega ni njegovo neposredno bivanje, marveč prav njegov izgled kot rod oz. narava. Tisto, kar ne podleže spreminjanju, nastajanju in minevanju, temveč je zmerom že tu: kot nekaj nespremenljivega, tj. stalnega. To resničnostno na biti bivajočega si Grki zato razlagajo že tudi kot resnično bivajoče samo. Za Platona so ideje, ki konstituirajo dejanskost dejanskega, tisto zares, najbolj zares dejansko.

Izgled, eidos oz. morphe, oblika tvori vse tisto, kar spada h kaki stavri; kot vsevključujoče zaobsega in zamejuje, obmejuje stvar kot nekaj dovršenega in dokončanega, skratka, dopolnjenega. Glede na izgled dovršena, dopolnjena stvar je zato že tudi popolna stvar. Izgled kot vsa določila stvari vključujoče pomeni torej popolnost, tisto, čemur so Grki rekli teleion, sholastiki pa perfectio; glede na zamejitev oz. obmejitev pa se imenuje horismos oz. definitio. Vse to pa je potem povzeto v realitas, v stvarnost stvari. V stvarnost, ki glede na stvar ni naknadna, ampak vnaprejšnja.

Heidegger po vsem tem meni, da ti termini po svojem izvornem pomenu izvirajo iz območja porajanja kot proizvajanja, se pravi iz povsem določne človekove drže. Iz drže, ki pomeni temeljno držo tubiti:

>>Navedene karakteristike stvarnosti (realitas), ki so bile z grško ontologijo fiksirane prvič, nato pa so obledele in bile formalizirane, tj. prešle v tradicijo kot oguljeni novci, določajo to, kar spada k proizvedljivosti proizvedenega kot taki. Proizvajanje pa obenem pomeni: privesti v ožje ali širše okrožje pristopnega, sem, v tu, tako da proizvedeno stoji tu na sebi in za sebe in je kot za sebe stoječe nekaj nahajljivega ali predležečega. Odtod izvor grške besede hypokeimenon, predležeče. V najbližjem okrožju človekovih odnošajev najprej in stalno predležeče in na ta način

stalno razpoložljivo pomeni celoto uporabnih stvari, s katerimi imamo nenehno opravka, celoto bivajočih stvari, ki so medsebojno uigrane po lastnem smislu, uporabno orodje in stalno uporabljani proizvodi narave: hiše in dvorišča, gozdovi in polja, sonce, svetloba in toplota. To, kar je navzoče (vor-handen: pred-ročno) na ta način, velja v vsakdanjem izkustvu kot prvovrstno bivajoče. Razpoložljivo imetje, tj. bivajoče kot tako, grško ousia. Izraz ousia še v času Aristotela, ko je imel že trden filozofsko-teoretični pomen, obenem pomeni toliko kot imetje, posest, premoženje. Ohranjen je predfilozofski pristni pomen. Zatorej pomeni bivajoče toliko kot razpoložljivonavzoče. Essentia je samo dobesedni prevod grške besede ousia. Izraz essentia, ki ga uporabljamo za kajstvo, za realnost, izraža obenem specifični način biti bivajočega, njegovo razpoložljivost, ali, kakor tudi rečemo, njegovo navzočnost (Vorhandenheit: predročnost, priročnost), ki mu je lastna zaradi njegove proizvedenosti.<< (Str. 152-153)

110 To so temeljna napotila za razumetje tega, kar se imenuje einai, esse, existere. Bit, dejanskost, eksistiranje pomeni po tradiciji navzočnost. Heidegger še doda, da navzočnost kot priročnost oz. priročnost kot navzočnost ob tem ontološko ni razumljena toliko z vidika praktične naravnosti in neposredne uporabne razpoložljivosti, kolikor z vidika prednahajanja razpoložljivega. Zato proizvodjanje ni edini horizont interpretacije tega, kar je existentia; vendar tudi teoretsko prednahajanje izvira iz tega horizonta. Od izgleda kot zgleđa do razgleda kot pregleda. Vse navzoče kot predočeno je pod obnebjem izgleda in pogleda. Pogleda čutnih oči ali pa oči duše. Smo pod obnebjem, pod katerim vladajo idea, eidos in theoria: zročje prednahajanje, iskanje in najdevanje. Noein in aisthesis, čisto zročje dojevanje in čisto motreče dojevanje pomenita izvorno eno in isto in sta le modifikaciji gledanja v smislu praktičnega pogleda, ki se ozira po izgledih. Tako nam postane razumljiv tudi Parmenidov stavek: isto je misliti, dojemati, zaznavati, zreti kot biti: biti prisotno.

V nadaljnjem razvoju se proizvodna narava razumetja biti bivajočega vse bolj utrjuje. In postaja vse izrazitejša. Krščanskemu dojetju sveta je grška ontologija pisana tako rekoč na kožo. >>Bog kot ens increatum je sam

proizvajanja nepotrebo bivajoče in zato za vse drugo bivajoče causa prima.<< (Str. 168) Sam Heidegger pa z vidka svoje fundamentalne ontologije kot fenomenološke analitike tubiti terja odmik od tega izročila. Če ima tubit povsem drugačno strukturo biti kot navzoče in če tubitno eksistiranje pomeni nekaj drugega kot existere in existentia (einai), potem tudi ousia, realitas, essentia, quidditaszanjo niso več ustrezna določila. Pomenijo namreč odgovor na vprašanje po kaj (bistvu kot kajstvu), človek kot tubitna eksistenca pa se sprašuje: Kdo sem? Ta kdo, ne pa kaj, je torej odločilen. Nato se sicer lahko vprašamo po bistvu tega kdo, vendar ne v stvarnem (realnem), temveč v čisto verbalnem smislu.

Teza, da essentia in existentia spadata k vsakemu bivajočemu, torej ne drži. Priča pa o problemu razločitve med bivajočim v njegovem da je in bivajočim v njegovem kako je. Ne torej,kaj, marveč kako je. >>Artikulacija biti variira z vsakokratnim načinom biti kakega bivajočega. Tega ni mogoče omejiti na navzočnost in dejanskost v smislu tradicije.<< (Str. 170) Ker človek biva na način tu-biti, kot nekdo, je esenca človeka, kot je rečeno že v Biti in času, njegova eksistenca.

Ob tem ostaja odprtih kar nekaj vprašanj. Najprej vprašanje, na katerega opozori sam Heidegger, vprašanje razmerja med bistvom in bivanjem na eni strani ter bitjo in bivajočim na drugi strani: >>Problem artikulacije biti, sholastično formulirano, na essentia in existentia je le specialnejše vprašanje, ki zadeva vprašanje ontološke diference sploh, se pravi razliko med bitjo in bivajočim.<< Ali to, namreč na ravni implicitne trditve prvega dela navedbe, drži? Ali bit res lahko razčlenimo na bistvo in bivanje? In ali je problem razlike med bistvom in bivanjem res mogoče speljati na proizvodno naravnost (faktično in anticipativno) do bivajočega?

Heidegger že iz Suarezovih Disputationes metaphysicae razbere, da eksistenca, bivanjeni nič bivajočega. In da neposredno tudi h stvari sami ne spada; ni njen, kakor pravi kasneje Kant, realni predikat. Suarez (XXXI, sect. VII,4) pa pravi: Res existens, ut existens, non collocatur in aliquo praedicamento. Kajti o temeljnih povedkih stvari, torej o stvarnih (realnih) predikatih govorimo ne glede na to, ali bivajoče, o katerem jih

izrekamo, biva dejansko ali ne: quia praedicamentorum abstrahunt ab actuali existentia. Drugače rečeno: existentia rei absolute non est respectus, sed absolutum quid, bivanje (bivajočnost kot dejanskost) kake stvari nikakor ni odnošaj do nečesa drugega, temveč je skozinskoz samo po sebi. Heideggrov komentar: >>To pomeni: Dejanskost spada k dejanskemu in ga napravlja za dejanskega, ne da bi bila sama nekaj dejanskega. To je stalna uganka. Sicer se v smislu krščanskega pojmovanja dovrši udejanitev bivajočega po Bogu, toda udejanjeno bivajoče je kot tisto udejanjeno obenem absolutno za sebe obstoječno, nekaj za sebe bivajočega.<< (Str. 145) Ker dejanskost dejanskega, bivajočnost (bivanjskost) bivajočega ni nekaj dejanskega ali bivajočega, po Suarezu tudi ustvarjena ni kot taka. Marveč je quid concreatum, z ustvarjenjem ustvarjene ga soustvarjena; pomeni torej dispositio entis, stanje bivajočega, ne pa bivajoče samo.

112 Bivanje je ustvarjeno hkrati z bivajočim, je soustavrjeno z njim, vendar pa samo seveda ne biva: ni nekaj z bivajočim vzporedno bivajočega. V celoti vzeto torej ne gre le za razliko med bistvom in bivanjem, ampak tudi za razliko, kajpada ne stvarno, med bivanjem oz. bitjo in bivajočim. Vse do Heideggra ob tem ni bila upoštevana tudi razlika med bivanjem in bitjo. A tudi Heidegger te razlike skoraj ne obravnava, saj vselej takoj preide k razliki med bivajočim in bitjo oz. med bitjo in bivajočim. Kakor da prehitro Suarezovo bivanje zamenja z bitjo, tako da zdaj o biti bivajočega sami govori kot o dejanskosti dejanskega, predstavljenosti predstavljenega, predmetnosti predmetnega, itn. Kakor da je o proizvedenosti biti mogoče govoriti na enak način, kakor so prej sholastiki govorili o nastanku, o ustvarjenosti ali soustvarjenosti bivanja. Tako prihaja do določenih zdrsov. Zlasti zaradi tega, ker tudi Heidegger, kot rečeno, essenco človeka prepozna kot eksistenco. Ob tem mu eksistenca sicer ne pomeni bivanja, marveč način biti (za razliko od drugega temeljnega načina biti, ki ga predstavlja navzočnost netubitnostnih, znotrajsvetnih stvari); toda ob tem ponikne, izgine iz obzorja bivanje človeka, namreč človeka kot bivajočega bitja. Človek je bivajoče, ki mu gre v njegovi biti za to bit samo; gre mu pa zanjo zato, ker je njegov način biti eksistenca. Način biti človeka kot bivajočega? Ali kot tu-bit?

To ostaja pri Heideggru nejasno; tako da se znotraj njegovega mišljenja biti znova pojavi problem, ki ga poznamo že iz sholastike. Navsezadnje tudi formulacija, čeprav zgolj verbalnega pomena, formulacija, da je esenca človeka v njegovi eksistenci, pomeni le svojevrstno obnovo sholastične definicije bistva Boga, tiste definicije, iz katere izhaja ontološki dokaz o bivanju Boga. Definicije, ki jo Heidegger sam prikaže takole: >>Ens infinitum je necessarium, ne more ne biti, saj je per essentiam, k njegovemu bistvu spada dejanskost, je actus purus, čista dejanskost brez vsakršne možnosti. Njegova essentia je njegova existentia. V tem bivajočem eksistenca in bitnost sovpadata. Bistvo Boga je njegova eksistenca.<< (Str. 116) To, kar je v sholastiki veljalo za Boga, velja zdaj, četudi prepomenjeno, za človeka.

Prepomenjenost je v tem, da človek zaradi svoje smrtnosti, se pravi zaradi končnosti svoje biti, ni causa sui, ni svoj samovzrok. Eksistenca kot način biti pomeni biti-v-svetu, biti-v-svetu pa pomeni biti vržen v svet. Vržen kot bivajoče ali v svoji biti? Najlažje se zagate rešimo, če rečemo, da vrženost spada k biti tega, tj. tu-bitnostno bivajočega. Da je sestavina njegovega načina biti, tj. njegove esence kot eksistence. A ne esence kot kajstva in ne eksistence kot bivanja oz. dejanskosti ali navzočnosti. Kajti dejanskost kot navzočnost, se pravi eksistenca kot korelat esence, pomeni način biti znotraj-svetnih stvari. Iz česar izhaja seveda to, da po Heideggru razlika med esenco in eksistenco v tradicionalnem pomenu besede na ravni Biti in časa ali Temeljnih problemov fenomenologije še zmerom velja. V okrožju teh stvari se še zmerom oziramo po kajstvu; ne moremo in ne smemo pa se po njem ozirati pod obnebjem človeka kot tubiti, katerega esenca je eksistenca in nič drugega. Je človek kot eksistenca tedaj brez esence kot kajstva? Brez kajstva nasploh ali le brez vnaprejšnega kajstva? Kajstva, kakršen je Platonov eidos? Lahko bi pomislili, da je pri človeku, kolikor je zasnutek (Entwurf: projekt) sestavina njegovega načina biti, eksistenca pred esenco; toda ta misel zgubi svoja tla takoj, ko se spomnimo, da zasnutek ne pomeni projektiranja kakega novega bistva, temveč predruženje samega načina biti, tj. same eksistence. Pomeni možnost premika (ne dokončnega prehoda ali prestopa) iz nesamolastne vsakdanjostne eksistence v samolastno nevsakdanjostno eksistenco. Bodi to, kar si! Bodi svoja lastna bodočnost, ne pa zgolj tisto, kar ti prihaja nasproti kot gola znotrajsvetna prihodnost.

A prav razloček med načinom biti znotrajsvetno bivajočega in načinom biti tu-bitnostno bivajočega, razloček iz katerega izhaja, da razlika med esenco in eksistenco kot razlika med bistvom in bivanjem za človeka kot tu-bit ne velja, še zmerom pa velja v okrožju znotrajsvetno bivajočega, nas postavlja v dvom glede tega, naj bi razlika med esenco in eksistenco pomenila artikulacijo biti kot biti. Pa tudi glede tega, ali naj bi bila ta artikulacija, ali naj bi bil problem razlike med bistvom in bivanjem le podproblem ontološke diference, tj. razlike med bitjo in bivajočim.

Če gre pri razliki med navzočnostjo netubitnostno bivajočega in eksistenco človeka kot tubitnostno bivajočega za dva načina biti, potem te razlike ni mogoče potisniti pod okrilje razlike med bitjo in bivajočim. In naprej: kolikor gre za strukturnanačina biti, za načina biti, ki obstajata sočasno, ni mogoče govoriti o časovnem, zgodovinskem poreklu razlike med bistvom in bivanjem. In narobe, če platonistično, se pravi metafizično razumetje biti bivajočega v vsaki zgodovinski epohi zajame, kar Heidegger uzre v obratu konec tridesetih let, bit bivajočega kot takega in v celoti, razlika med bistvom in bivanjem spada v epohalnostno, ne pa strukturno znamenje biti.

Tu pa nastopi nov problem. Nedvomno pomeni krščanski, natančneje avguštinovski Bog, Bog kot Stvarnik (iz nič) do skrajne možnosti radikaliziranega Platonovega demiurga in s tem skrajno absolutizacijo proizvodne paradigme. Kolikor stvarjenje pomeni zmožnost nekaj narediti iz nič, pomeni sintagma creatio ex nihilo pravzaprav čisti pleonazem. Stvarnik ni le demiurški urejevalec prasnovi, se pravi oblikovalec kaosa v kozmos s pomočjo idej, ampak iz nič proizvaja tudi samo prasnov. Poleg tega pa idej nima več zunaj sebe, marveč v lastnem umu, drugače rečeno, ideje so elementi božjega uma samega. Ker so ideje postale misli božjega načrta, samostojnega sveta idej tako ni več. Bivanje, nerazločeno od biti, je zdaj v celoti, se pravi kot bivanje vseh stvari, razumljeno kot posledica božje dejavnosti: svet kot stvarstvo je v celoti proizvod božjega načrta, torej udejanitev božjih idej kot vnaprejšnjih bistev.

Ta model je potem preslikan nazaj na Boga, s to razliko, da božja bit kot bivanje ni proizvod Boga, ni udejanitev njegovega bistva. Bog je Bog, zato

ne verjame v Boga in kajpada tudi ideje o Bogu nima. V sebi ima ideje vsega bivajočega, le ideje o sebi kot vrhovnem in najpopolnejšem bivajočem nima. Kot samovzrok Bog ni prvi vzrok; ni udejanitev ideje Boga, tudi ne udejanitev samega sebe, temveč je čista dejanskost: čisto bivanje oz. bit sama. Ne bit kot dispositio, stanje, temve bit kot actus purus, čisti dej. Kot čista dejstvenost, ob kateri bistvo in bivanje ne samo da nista ločljiva, ampak ju, stvarno gledano, tudi razločiti ni mogoče. Bog je Bit in nič drugega. Toda Bit kot Bivanje. Ob čemer seveda neogibno zapademo v paradoks, da Bog kot Bit ali Bivanje, ki ni nič bivajočega, kljub temu nastopa kot najpopolnejše bivajoče. Bivajoče po analogiji, pa vendarle.

Vendar prav kot najpopolnejše bivajoče, kot bivajoče, ki združuje vse popolnosti, Bog ni samo absolutizirani Demiurg. Ni samo vse proizvajajoči Arhitekt oz. Tehnik, ki se spozna (techne pomeni spoznati se na...) na vse, namreč prav s pomočjo idej, ki jih kot izgled vseh stvari že ima v svojem umu, ampak je tudi potomec Platonove ideje Dobrega. Ta ni samo Moč, ki omogoča (ne po vzoru tehničnega demiurga, temveč po vzoru sonca kot physis izžarevajoče moči) po eni plati bit (bivanje) po drugi plati pa bitnosti (bistva) vseh stvari, tako da je onkraj bitnostibivajočega, ampak je tudi ideja Lepega: ideja, ki nas privlači z nezadržno močjo že zaradi tega, ker bi jo radi, lepoto, uzrli. Entuziazem, ki nas žene onkraj vsega bivajočega, onkraj razlike med bistvom in bivanjem, ne izvira iz proizvodno-tehnične naravnosti. Ni modifikacija ali derivat te naravnosti. Marveč je izraz tistega občutja, ki nas prevzema ob toploti in luči sonca. Tistega občudovanja, ki je privedlo ljudi do tega, da so prav sonce začeli oboževati kot boga. Kot tistega Boga, ki ga Platon s svojo filozofijo ideje Dobrega ne priznava več. Še več, tudi same ideje Dobrega ne enači z bogom: je nima za Boga.

A že Aristotel na mesto ideje Dobrega in/ali Lepega postavi prav boga: boga kot negibnega gibalca in kot mišljenje mišljenja, se pravi kot gledalca, ki v očesu lastnega pogleda ogleduje (opazuje, motri) izgled vsega, kar je. Je Pogled, ki vključuje tako lastni gledajoči pogled kot gledane izgled vsega bivajočega. Avguštin ta Pogled pretvori v dejavni Pogled, v pogled ustvarjajočega Boga: Boga, ki po idejah svojega Uma načrtno

proizvaja bivajoče najrazličnejših form. Te forme so zdaj v dvojnem položaju: po eni plati so božje ideje, po drugi plati pa dejstvena bistva, tj. aktualne realnosti (stvarnosti) stvari oz. bitnosti bivajočega. Po vrojenih idejah, ki jih prek prve ideje v človeka vloži sicer Bog sam, jih vanj vtisne kot Arhetip, privzame božjo vlogo človek. Ne samo kot edini subjekt objektivne realnosti vsega bivajočega, ampak tudi kot izključni nosilec ideje Boga: kot izključni posedovalec jasne in razločne predstave o Bogu, se pravi o neločljivosti bivanja od njegovega bivanja (ontološki dokaz) oz. o njegovem bivanju (arhetipski oz. kavzalni dokaz) kot takem.

116 Ta razvoj je torej korelativen z razvojem proizvodno-tehnične razlike med esenco in eksistenco, bistvom in bivanjem. Z razvojem podobe Boga kot Arhetipa. A ta razvoj poteka nekako ločeno od razvoja podobe Boga kot onkrajbivajočnega Dobrega oz. Lepega. Tiste podobe, pod okriljem katere se k Bogu v zadnjem, 39. odstavku tretje meditacije obrne na povsem netehničen način tudi Descartes; saj pravi, da bi se zdaj rad >>malce pomudil pri motrenju Boga samega, pretehtal njegove lastnosti, ki jih imam sam (placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere), ter se zazrl v lepoto te neizmerne luči (et immensi hujus luminis pulchritudinem), kolikor prenese pogled mojega brljavega duha – se zazrl vanjo, jo občudoval in molil (intueri, admirari, adorare)¹⁹. Heidegger v Identiteti in diferenci pravi, da pred Bogom, ki nastopa kot causa sui, ni mogoče poklekniti in ga moliti; Descartes pa je, kakor kaže, to zmogel. Ali pa ta Bog, h kateremu se obrača zdaj, na koncu tretje meditacije, ni ne causa sui ne ens summe perfectum? Ni Bitje z neločljivostjo bivanja in bivanja, temveč Luč kot lepota vseh lepota?

Ko Heidegger obravnava ontološki dokaz bivanja Boga, ga ne zanima ta dokaz kot tak, marveč razumetje biti znotraj tega dokaza. Saj mu gre za vprašanje biti, za smisel biti in ne za Boga. Kljub temu mimo Boga ne more, saj je to bivajoče, ki je po definiciji obenem bit sama. Bog ne pomeni le neločljivosti bivanja in bivanja, ampak tudi istovetnost biti in bivajočega. Kakšno je razmerje med to istovetnostjo in ono neločljivostjo?

¹⁹ Descartes: Meditationes, prav tam, str. 92; Meditacije, prav tam, str. 82

Je med njima vzročni odnos, vzratni, ali pa ima katera od njiju prednost? Ali pa sploh ne gre za vzročnost? Tezo o vzročnosti lahko sprejmemo le, če izhajamo iz podmene, da izvira razlika med bistvom in bivanjem iz praktičnega proizvodnega razmerja do bivajočega in da je to razmerje bazično, temeljno človekovo razmerje. Videli pa smo, da je to dvomljivo, saj čudenja kot temelja teorije oz. izvora filozofije ne moremo imeti za derivat praktične zaskrbljenosti. Poodba Boga kot Arhetipa res sledi proizvodni paradigmi, toda ob njej se ohranja tudi drugačno razumetje Boga oz. njegove biti, razumetje, ki sledi tudi drugačnemu razumetju biti same.

Gre za bit, ki ni istovetna ne z bivajočim ne z bivanjem. Za bit ne glede na razliko med bistvom in bivanjem. In, končno, za bit kot bit ne glede na bit bivajočega, se pravi ne glede na razliko med bitjo in bivajočim: za bit, ki ni nič bivajočega in nič bitnega. Za bit iz neke povsem druge razlike: iz razlike med svetim in božjim. Iz ideje Dobrega in/ali Lepega se ne sveti božje, marveč se sveti sveto. Bog, ki ga kot lepoto vseh lepota zre in časti Descartes, ni najvišje bivajoče, temveč je svet(l)ost sveta. Pred njo se, če je uzrta v Bogu, človeku upognje koleno; če svet(l)ost sveta uzre neposredno iz sveta, človeku v radostnem čudenju temu čudežu vseh čudežov korak zapleše: prevzame ga sveta igra sveta. Lahko ob spremljavi boga Dioniza, lahko pa tudi brez njega; zadošča odprtost za odprtost biti. Tista odprtost, ki je ne more zapreti nobena zapora, tudi zapora Vsemogočnega ne.

7. *Esse communum in esse divinum*

Gotovo so teologi, kakršen je bil Tomaž Akvinski, videli v Bogu še kaj več kot zgolj vzrok. Zlasti, kar zadeva Boga samega, se pravi Boga ne glede na ustvarjeno bivajoče. Bog kot Stvarnik je Vzrok, tj. prvi vzrok vsega po njem ustvarjenega kot celote njegovih učinkov, ni pa mogoče reči, da je, saj je od vekomaj, ustvaril tudi samega sebe. Kot Bog ne verjame v Boga tudi svoj lastni vzrok, vzrok v pomenu tvornega vzroka, ni oz. ne more biti. Zato se je takoj po objavi Meditacij začela z Descartesom polemika, ki traja vse do danes; Bog kot Bog ni causa sui, saj je onstran vsakršne vzročnosti. Torej tudi onkraj vzročnosti samega sebe, tj. povzročnosti samega sebe po sebi samem.

V novejšem času je to polemiko znova odprl Johannes B. Lotz, npr. z razpravami iz knjige Martin Heidegger und Thomas von Aquin (Neske, Pfullingen 1975). Že dalj časa to razpravo nadaljujejo francoski teologi, na čelu s Jean-Lucom Marionom; tako so leta 1994 v Toulousu organizirali simpozij Saint Thomas et l'onto-theologie, ki se je v glavnem vrtel prav okoli te teme.

118 Ko Lotz komentira Tomažev spis De potentia, navaja, da gre tu za Boga kot bit, ki kot tisto najpopolnejše presega vse drugo. Ne samo v pomenu, da bit vsemu bivajočemu podeljuje njegovo dejanskost, ampak tudi v tem pomenu, da izključuje vsakršno golo možnost, s tem pa tudi vsakršno ne-bit. Se pravi: zunaj biti je zgolj in samo ne-bit. Torej: ta bit združuje v sebi vse načine biti. Ob tem nastopi naslednji problem: >>Tisti, ki jemlje bit kot absolutno polnost, mora odgovoriti na vprašanje, kako je možno končno bivajoče. Akvinčeva rešitev je v tem, da loči med esse divinum in esse commune, ki, četudi oba pomenita absolutno polnost, ne sovpadata. Esse commune ne vsebuje sicer nobenega omejujočega določila, vendar pa po svoji lastni moči tudi nobenega teh določil ne izključuje; esse divinum pa ne samo da ne vključuje nikakršnega omejujočega določila, ampak vsakršno takšno določilo tudi izključuje. Esse commune je, ker je v vsem dejanskem, skupna; zato se imenuje tudi ipsum esse ali bit sama, saj pomeni absolutno polnost vseh načinov biti in se ne ozira na to, ali je adveniens ali pa subsistens... Toda absolutna polnost, na katero se nanašajo vsi omejeno bitni deji, skupaj z njihovimi bitnostmi, je brez vsake omejitve dejanska edinole kot esse per se subsistens, kot vse končne bitnosti skozinskoz prekoračujoča in tako od-vezana od njih, absolutna ter po sebi sami obstoječa oz. božja bit.<<²⁰ To po Lotzu ni onto-teo-loška bit, bit v smislu bivajočnosti bivajočega, marveč jo moramo razumeti povsem drugače: v sosledstvu tistega, čemur Heidegger pravi dogodje (Ereignis).

Božja substirajoča bit ni ipsum esse, imenovana tudi esse commune; ta sicer tudi pomeni absolutno polnost, a je prek deleženja bivajočega na

²⁰ Johannes B. Lotz: Martin Heidegger und Thomas von Aquin, Neske. Pfullingen 1975, str.56.

njej porazdeljena po bivajočem, medtem ko je Bog kot lastna subsistenca že vnaprej absolutno, vse delitve in cepitve presegajoče Eno. Kot tak je za nas absolutna skrivnost, z vidika biti bivajočega pa bit podeljujoča (podarjajoča, ustvarjajoča) bit. Lotz navaja naslednjo Tomažovo formulacijo iz Teološke sume (I q 45, a 4 ad 1): >>Prva od ustvarjenih stvari je bit (prima rerum creatarum est esse)...<< Torej se ustvarjanje najpoprej ne nanaša na ta ali oni način biti, na to ali ono bivajoče, marveč neposredno na bit. Nanaša se absolutno na bit oz. na absolutno bit (esse absolute) in šele nato na bivajoče. Prav zato, se pravi po svoji absolutnosti, je bit (lahko) tisto prvo, temeljno in nosilno v vsakem bivajočem. Torej, namreč z vidika bivajočega, njegova lastna bit: esse suum, bit sama. >>Kot po Heideggru bit spada v dogodje in je dogodena po dogodju, tako bit, kolikor je nastopila, po Tomažu spada v creatio in je postavljena, določena, dogodena (mirno lahko rečemo), po njej. In kakor po Heideggru bit nikoli ne biva brez bivajočega, tako tudi po Tomažu iz creatio izišla bit ni le lastno v-sebi-stoječe ali le lastna hipostaza, marveč je vselej in nujno bit bivajočega, tako da nikoli ne biva brez bivajočega.<<²¹ Stvarjenje ni predrugačevanje, creatio ni mutatio, ni spreminjanje bivajočega, temveč pomeni proizvodnjo iz nič. Ne pomeni, kakor se izrazi Lotz, ontične, marveč ontološko kavzalnost.

Bog kot bit vsega bivajočega ustvarjajoča Bit se nepsoredno ne nanaša na kategorialno bivajoče, torej ni kategorialna, temveč metakategorialna bit. Bog ostaja extra totum ordinem creature in v tem položaju, sam zase, ni več istoveten z bitjo bivajočega. Gre, Lotz se spet opre na Heideggrov izraz, za božjo odtegnitev (Entzug): v razkrivanju, ki se sicer dogaja v stvarjenju, ostaja tako obenem Zakriti. Kar se običajnemu človeku kaže tako, kakor da je tu le stvarstvo: kakor da je tu zgolj bivajoče brez Biti. Toda bivajočega, ustvarjenega iz nič, ni brez neskočne moči kot njegovega vzroka. Moči, ki je (glej Sth I, q 19, a 4 ad 4) neločljiva od božjega vedenja in hotenja: >>Vednost je vzrok kot tisto vodilno (dirigens), ki zasnuje lik bivajočega; volja kot tisto ukazujoče (imperans), ki zasnutek usmeri v udejanitev; moč kot tisto izvršno (exequens), ki je neposredni

²¹ Prav tam, str. 183.

vzrok udejanitve.>>²² Ker je za razliko od ontične vzročnosti, v kateri nastopa kot nekaj ločenega, v ontološki vzročnosti to troje eno, se moč ne razlikuje od vednosti in volje, temveč je istovetna z njima. Prav zato pri stvarjenju ne gre za ontično tvorjenje, temveč za ontološko razodevanje.

Marion, opirajoč se na Heideggrovo mišljenje biti kot biti, biti ne glede na bivajoče, stopi še korak naprej od Lotza in nazadnje tudi od svojega izhodišča, tj. od Heideggra samega. Spodbiti skuša vsakršno povezavo Boga s strukturo onto-teo-logije. In ne zanika samo vezave Boga na onto-teo-loško strukturo metafizike, ampak tudi samo istovetenje metafizike z onto-teo-logijo. V prispevku za navedeni simpozij, v referatu Saint Thomas d'Aquin et l'onto-theo-logie svoje ugotovitve povzame takole:

>>Tomistična misel brez nadaljnega zavrača tri karakteristike onto-teo-loške konstitucije metafizike. 1. Bog se ne vpisuje v polje (kot subjekt ali objekt) metafizike, a fortiori tudi ne v pojem bivajočega. 2. Utemeljitev bivajočega in njegove biti (esse commune) v Bogu seveda izhaja iz kavzalnosti, a nikakor ni recipročna, kajti bit (pojmovno) ne utemeljuje Boga, katerega actus essendi uhaja vsakršnemu pojmu, namreč v tisti striktni meri, po kateri dej določa bit. 3. To se steka v dejstvo, da si Bog, brez vzroka in temelja, celo brez lastne esence, ki se ujema z njegovim bitnim dejem, prepoveduje metafizično samoutemeljitev, katere paradigmo predstavlja causa sui. Seveda sveti Tomaž Akvinski ne odpravlja vseh dvoznačnosti dveh drugih karakteristik onto-teo-loške konstitucije metafizike. 4. Ali ne-recipročnost kavzalnosti med Bogom in ustvarjenim bivajočim zadošča za izbris vsakršne metafizične razlage stvarjenja? Podrobneje, ali kavzalna utemeljitev bivajočega, tudi biti bivajočega (kot ustvarjene esse commune), v Bogu ne asimilira le-te s tisto bivajočega, obenem pa tudi bit z najvišjim bivajočim v metafiziki? Takoj vidmo, da je odgovor na ti vprašanji odvisen od tega, koliko Bog ostaja ens supremum, in naprej, od tega, koliko bitni dej izhaja iz biti same. 5. Odtod zadnje vprašanje: Ali tedaj, če Bog kot bitni dej transcendira vse reelne sklope esse in essentia, torej celokupno ustvarjeno bivajočnost in če v njem tudi

²² Prav tam, str. 189.

esse transcendira vsakršni pojem, če torej Bog ostaja po bistvu neznani, lahko sklenemo, da njegova esse še spada k temu, kar razumemo kot "bit" (tako v njenem metafizičnem kot nemetafizičnem dojetju), ali pa lahko sprejmemo, da ustreza meta-ontološkemu dojetju? Po prvi hipotezi esse, pripisana Bogu, temu še dodeljuje onto-teo-loško funkcijo kavzalne utemeljitve (bivajočega in njegove esse commune); po drugi hipotezi pa je meta-ontološka transcendenca esse osvobodjena – celo pod tem imenom – vsakršne pripadnosti onto-teo-logiji.<<²³

Bog seveda ni vzrok samega sebe; je samovzrok, ni pa svoj učinek. Zato pomen Marionovega opozarjanja, da >>Boga v nobenem primeru ne smemo ponižati v causa sui<<²⁴, ni povsem jasen. Saj Descartes sam že v svojem odgovoru Carterusu, se pravi ob prvem tozadevnem teološkem ugovoru, izrecno poudari, da tega izraza ne gre jemati dobesedno. Da ne gre za to, da bi bil Bog realno svoj lastni vzrok, marveč zgolj za to, da nima vzroka zunaj sebe. Bog kot prvi vzrok vsega bivajočega je sam na sebi kajpada brez vzroka; gre le za to, pravi Descartes, da uvidmo, kako mora biti nekaj, česar moč je tako velika in neizčrpna, da za svoje bivanje ne potrebuje nikakršne pomoči (od zunaj). Še več, tudi samoohranjanje Boga se ne dogaja po modelu pozitivnega učinkovanja tvornega vzroka; kajti, doda Descartes dokončno obrazložitev (z njo v bistvu ponovi ontološki dokaz o bivanju Boga), samo božje bistvo je takšno, da Bog biva večno.

Ali to res pomeni, kakor meni Marion, da je pri Descartesu >>božje bistvo tisto, ki naj bi igralo vlogo vzroka božjega bivanja<<²⁵? Nikakor. Pač pa ima bistvo ali narava Boga vlogo razloga. Razloga v pomenu, kakršnega nahajamo v stavku: Nihil sine ratione. Nič ni brez razloga. Bistvo ni (tvorni) vzrok, pač pa je (zadostni) razlog bivanja Boga. Res pa je, da Descartes še ne pozna natančnega razločka med vzrokom in razlogom; razliko med njima razločno začrta šele Leibniz. Descartes razlike med

²³ J.-L. Marion: Saint Thomas d'Aquin et l'onto-teo-logie; v Saint Thomas et l'onto-teologie, Revue thomiste, Janvier-Mars 1995, Ecole de theologie, Toulouse (zahvalujem se Edvardu Kovaču, ki mi je poklonil to številko Tomistične revije).

²⁴ Prav tam, str. 55.

²⁵ Prav tam, str. 54

vzrokom in razlogom torej še ne vidi jasno in razločno; jo pa kljub temu na neki način že upošteva. Prvi aksiom njegovih Misli k dokazu bivanja Boga in k razliki med dušo in telesom, urejenih po geometrijski metodi se glasi npr. takole: >>Nulla res existit de qua non possit quaeri quanam sit causa cur existat. Ne biva nobena stvar, ob kateri se ne bi mogli vprašati, kaj je vzrok njenega bivanja. Kajti celo pri Bogu samem se lahko vprašamo, ne ker bi potreboval vzrok za bivanje, temveč zaradi tega, ker je neizmernost njegove narave vzrok ali razlog (causa sive ratio), zaradi katerega ne potrebuje vzroka, da bi bival.<< Bog ne potrebuje (tvornega) vzroka, da bi bival: ne zunaj ne znotraj sebe. Pa tudi samega sebe kot svojega lastnega tvornega vzroka ne potrebuje; saj je večn. Pač pa je njegova neizmerna narava, njegovo neskončno bistvo razlog tega, da ne potrebuje vzroka za svoje bivanje. Bistvo torej ni niti vzrok niti razlog bivanja, marveč je, natančno vzeto, zgolj in samo razlog nepotrebnosti vzroka za bivanje (Boga). S tem pa tudi zadostni razlog za logično utemeljenost nepovzročenosti Boga.

122 8. >>Causa sive ratione<<

To, da Descartes uporabi sintagmo causa sive ratio, vzrok ali razlog, priča o dvojem: prvič, o Descartesovi zadregi, se pravi o zavedanju, da causa ni čisto ustrezen ali povsem zadovoljiv izraz; in drugič, o tem, da moramo zaradi tega izraz causa v pričujočem kontekstu brati skoz izraz ratio, skoz ta navidezno dopolnilni, v resnici pa razlagalni ali pojasnitveni izraz. Drugače rečeno: Descartesova causa sui ne predstavlja odgovora le na eno, temveč na dve vprašanji. Ima negativno in pozitivno komponento. Negativno komponento ima kot odgovor na vprašanje po tvornem vzroku: Bog sam je brez tvornega vzroka, nima tega vzroka, torej je s tega vidika causa sui, samovzrok. Pozitivno komponento pa ima kot odgovor na vprašanje o razlogu. Če ni nič brez razloga oz. če nič ne more biti razlog nečesa, v čem je tedaj razlog, da Bog (večno) biva? Razlog je v njem samem: samo božje bistvo je razlog bivanja Boga. Večnega bivanja. Za to namreč gre. To je (bilo) treba dokazati. Saj bivanja kot takega sploh ni treba dokazovati; kajti >>v ideji ali pojmu vsake stvari<<, pravi Descartes v

zadnjem, desetem aksiomu, >>je vsebovano bivanje<<: je zapopadena že tudi bit stvari kot nečesa bivajočega. Za dokaz ostane zato samo, ali je to k bistvu vsake stvari spadajoče bivanje spada k njej po nujnosti ali ne. Nobeno bivanje ni naključno. Je pa lahko začasno oz. prigradno. In je, če je neločljivo od bistva, nujno, tj. večno. Dokaz o bivanju Boga ima razlog, je utemeljen le, če je Bog po svojem bistvu (definiciji) večn; če je njegova narava neizmerna, tj. neskončna: Bog je Bog, torej je. Bog je, če je Bog zares Bog. Bog biva, če biva kot Bog.

Prav v tem, kar izražajo ti stavki, obstaja ne samo razlika med Descartesom in Anzelmom, ampak tiči bistvena, ključna razlika tudi med Tomažem Akvinskim in Descartesom. Vsi drugi razločki so sekundarni. Medtem ko je causa sui, svobodni vzrok lastnih odločitev po Tomažu človek, Descartes zaradi navedene razlike prenese to paradigmo s človeka na Boga. Bog je zdaj kot causa suiravno tako samosvoj, lahko rečemo samovoljen, kot človek; a kajpada na absoluten način. Zato prav nič ne drži, kakor trdijo B. Casper, O. Laffoucriere, A. Stres²⁶, da Boga zaradi tega, ker je definiran kot causa sui, določa in urejuje principium rationis, načelo zadostnega razloga, narobe, božja samo-volja je zadostni razlog vsega, tudi stvarjenja. Medtem ko se Tomažev Bog ne more obnašati samo-voljno, podrejen je zakonu protislovja in drugim večnim resnicam ali neustvarjenim bistvom, Descartesov Bog bistva oz. resnice proizvaja po lastni moči in volji. Z vidika človeka je božje delovanje zato absolutno nepredvedljivo. Še več, človek niti tega ne ve, ali je Bog preračunljiv ali ne. Ker je s človekovega vidika božja svoboda absolutno neizračunljiva, je Bog morda povsem nepreračunljiv. Lahko je čisti norec, pa zato ni nič manj božji ali božanski.

Bog kot causa sui ni effectus sui; torej sploh ni nikakršen učinek; z vidika učinkov pa tudi causa sui ni, temveč je prima causa, prvi vzrok. Zato obrati v tem smislu, da je Tomažev Bog ob izključitvi Bogu vnanjenga vzroka Bog učinek brez Boga vzroka, Descartesov Bog ob izključitvi Bogu notranjega učinka Bog vzrok brez Boga učinka, niso smiselni. Res je, da je veljavnost

²⁶ Glej Anton Stres: Človek in njegov Bog, Mohorjeva družba, Celje 1994, str. 215 in naprej.

aposteriornega dokaza za bivanje Boga, se pravi dokaza na podlagi ideje Boga >>zavezana univerzalnosti principa, vzročnosti<< (H. Gouhier), toda iz tega ne izhaja, >>da se moramo vprašati tudi po vzroku samega prvega vzroka²⁷, tj. po vzroku Arhetipa samega. Bog kot Arhetip. kot prima causa, je Bog z vidika povzročene (ustvarjenega) bivajočega. Bog kot causa sui pa je Bog z vidika Boga samega; in nanj se nanaša apriorni, >>ontološki<< dokaz božjega bivanja, ki, kolikor izhaja iz principa (zadostnega) razloga, nima nobene neposredne zveze z vzročnostjo. Ker pa Decartes na svoji predleibnizevski stopnji še ne pozna jasne razlike med vzrokom in razlogom, označuje nevezanost ontološkega dokaza na kavzalnost s sklicevanjem na analogijo, z uporabljanjem izraza quadammodo, na neki način in podobno. Deus est a se positive, Bog je pozitivno po sebi, od sebe, a ne kakor vzrok napram svojemu učinku, marveč kot svoj lastni razlog: kot neutemeljeni temelj. Z vidika človeka torej kot brezno (brezmejna svoboda).

124 Drži, kar zatrjuje Gilson, da namreč v primeru, če se ob Bogu ne bi smeli vprašati, zakaj biva, če Bog ne bi bil causa sui, sploh ne bi bil več možen nikakršen dokaz bivanja Boga. Še več, brez vprašanja po zakaj – zakaj je bivajoče in ne raje nič – tudi odgovora na to vprašanje, se pravi dokaza ne bi iskali. Vendar pa vprašanje po zakaj ni vprašanje po vzroku, marveč po razlogu. Bog je tvorni vzrok tako bistev in bivanja (ustvarjenih) stvari, sicer stvari, strogo vzeto, sploh ne bi bile ustvarjene iz nič, marveč vsaj po bistvu iz božjega uma. Obenem pa je Bog razlog samega sebe oz. svojega lastnega bivanja. Brez te dvojnosti tudi sobstoja dvoje dokazov za bivanje Boga ne bi bilo. Potemtakem Bog kot Bog, Bog kot causa sui ne samo, da ni effectus, tudi prima causa ni; je zgolj in samo Ratio, tj. Logos.

Bog kot Arhetip je dokazani Vzrok prve človekove ideje, tj. ideje Boga; ker pa kot ego nisem nič drugega kot res cogitans, kot ideje misleča stvar (ego cogito cogitatum), je dokaz o Vzroku prve, s tem pa tudi vseh drugih idej obenem že tudi dokaz o Vzroku mene samega. Ko se mislim sebe misleče-

²⁷ Miran Božovič: Descartes – dvom, gotovost, norost; spremna beseda v zbornik Foucault/Derrida: Dvom in norost, Analecta, Ljubljana 1990, str. 126.

ga, nujno mislim idejo Boga, s tem pa tudi svojo odvisnost oz. povzročeno od Vzroka te ideje. Sem, ker sem povzročen po Drugem, tj. po Bogu; svoje biti nimam po sebi ali od sebe, marveč po Bogu. V svoji biti sem iz-postava Boga. To je navsezadnje tudi izvorni pomen besede ex-sistentia; eksistenca dobesedno ne pomeni bivanja, marveč prav iz-postavljenost, pogojno rečeno: ob-stoj oz. ob-stajanje. Biti povzročen pomeni biti učinek, biti torej, kakor to potem v znamenitih 24. tezah formulira Leibniz, extra, zunaj vzroka. Imeti razlog svojega bivanja zunaj sebe, v vzroku, koneckoncev v Bogu, ki je ultima ratio Rerum, poslednji razlog /temelj vseh stvari.

Zakaj je nekaj in ne raje nič? Ko pa je nič vendarle enostavnejši in preprostejši od nekaj? Zato, ker je Bog; ker obstaja, namreč glede na načelo zadostnega razloga, po katerem ni nič, po katerem ne nastane nič brez razloga (nihil fiat sine ratione), Razlog/Temelj. Razlog, ki je kot stvarni Temelj vseh stvari obenem Vzrok. Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Bog kot poslednji razlog je prvi vzrok ubivajočnja. Est ergo causa cur Existencia praeveleat non-Existenciae, seu ENS NECESSARIUM est E X I S T E N T I F I C A N S. Za Leibniza kot edini dokaz bivanja Boga osatne zato še samo ontološki dokaz. Omne possibile Existiturire. Kar je možno (z razlogom, umno, pojmovno), bo tudi dejansko. Če obstaja možnost Boga, potem Bog obstaja tudi dejansko. Kar je umno, bo kasneje dejal Hegel, je dejansko in kar je dejansko, je (zato tudi) umno.

Descartesov ontološki dokaz bivanja Boga je že mišljen, četudi še ne razumljen, v tej smeri. Se pravi v použitev kavzalnega dokaza, do katere pride neogibno, brž ko je vzrok razumljen iz razloga, ne pa razlog iz vzroka. RATIO kot monadni EGO je subjektiviteto transformirana ideja Dobrega. Ideja Dobrega je tista Moč, ki omogoča tako bistvo kot bivanje vsake in vseh stvari; to je tudi Bog kot Ratio, toda kot Bitje, katerega horizont zarisuje dejstvena dejanskost, tj. učinkovalna vzročnost. Recipročnosti tu seveda ni, kot je ni, teološko gledano, med Stvarnikom in stvarstvom.

Logično je, da le Stvarnik ustvarja stvarstvo, ne pa stvarstvo Stvarnika. Nikakršnega ontičnega medsebojnega učinkovanja oz. vzratnega

povzročanja ni. Obstaja pa ontološka pogojenost med Bogom kot vrhovnim (najvišjim, najpopolnejšim) bivajočim in vsem drugim bivajočim.²⁷

Ta izhaja iz razumetja b i t i bivajočega, ne glede na to, ali je to bivajoče Stvarnik ali stvarstvo. Bog je in ta >>je<< ima v vsaki bitno-zgodovinski epohi povsem določen pomen. Če je Bog actus purus, potem je bit tega Bivajočega razumljena iz bivajočnosti kot dejanskosti: dejanskost, actualitas pa je glede na ustvarjeno bivajoče določena kot causalitas, vzročnost. Z Descartesom, po katerem gotovosti biti ni brez jasne in razločne pred-stave, se dejanskost pretvori v re-praesentatio, pred-stavljenost; posledica tega je, da se mora vzročnost prevesiti v raz-log: temelj vsakega reda vzrokov oz. vzročne urejenosti postane princip zadostnega razloga. Za Nietzscheja je ta zadostni razlog volja do moči (dovršitev tako Platonove ideje Dobrega in Avguštinovega Stvarnika kot Leibnizove Dobroste in Heglove absolutne Ideje); in zato red vzrokov velja odslej še samo kot izraz pravice te in takšne, tj. metafizične volje. Volje, katere onto->>teo<<-loška ex-sistenca, iz-postava je tudi tokrat neko ekscaplarično bivajoče: nad-človek.

126

Kolikor želimo >>preseči<< metafizično, onto-teo-loško razumevanje Boga in rečemo, kar z naslovom svoje prelomne knjige²⁸ napravi Marion, da je Bog brez biti, moramo biti dosledni in dodati: Bog ni bivajoče, skratka, Boga ni. Čeprav tega zanikanja ni potrebno razumeti v ateističnem smislu, si ga Marion ne dovoli. Vendar sta tu, če se ne oziramo na trivialni ateizem, samo dve možnosti. Prva, spoznamo, da Bog nima biti in pridemo do sklepa, da Bog ni nič bivajočega. Druga, vnaprej razumemo Boga kot bit, ob čemer je še samo zelo majhen premik do uvida, kako bit sama kajpada nima biti: bit kot bit je brez biti. A Marion, ki mu gre za nekaj drugega, gre mimo vprašanja biti kot biti.

Da bi zavrnil Descartesovo zernačitev Boga s Samovzrokom navaja Marion

²⁷ Ker se bit prikazuje kot temelj/razlog, je bivajoče utemeljeno, najvišje bivajoče pa utemeljujoče v smislu prvega vzroka. Če misli metafizika bivajoče glede na vsakemu bivajočemu kot takemu skupni temelj, tedaj je kot logika onto-logika. Če pa metafizika misli bivajoče kot tako v celoti, tj. glede na najvišje, vse utemeljujoče bivajoče, tedaj je kot logika teo-logika.<< (Martin Heidegger: Identiteta in diferenca, Obzorja, Maribor 1990, str. 40)

²⁸ Jean-Luc Marion: Dieu sans l'être, Fayard, Paris 1982.

naslednji dve Tomaževi formulaciji:

1. >>Deus non habet causam,...cum sit prima causa efficiens /Sum. theol. 1 q 3 a 3)<< in

2. >>Deus autem est prima causa, non habens causam.>> (Contra Gentiles 1 c 22).

Bog nima vzroka, ker je sam prvi (tvorni) vzrok vsega bivajočega. Vse, razen Boga samega, je božji učinek. Dodajati, da Bog tudi svoj lastni učinek ni, je odveč. Tudi irecipročnost med Stvarnikom kot prvim vzrokom in povzročenim stvarstvom je samoumevna. Ni pa samoumvena zenačitev Boga s (prvim) tvornim vzrokom in s tem božjega delovanja z vzročnostjo. In iz tega, da obstaja >>infinita distantia creature ad Deum<< (De veritate q 2 a 11 ad 4), še nikakor ne izhaja, da ta neskončna distanca, razloček med Stvarnikom in stvarstvom pomeni že tudi ontološko diferenco, razliko med bitjo in bivajočim.

127

Prej ko to, da Bog v nobenem primeru ne more biti causa sui, velja, da je Bog prima causa; in pa to, naj dodam, da Bog kot Vzrok v nobenem primeru ne more biti isto kot tisto, kar se imenuje >>mysterium tremendum fascinandum<<²⁹ in kar označuje sveti tetragram (zapis imena Jahve). Brž ko svetopisemskega Boga razumemo kot Vzrok, smo se že zapisali metafiziki kot onto-teo-logiji.

Drugo vprašanje pa je, ali je metafizika zgolj nekaj onto-teo-loškega ali pa ima v sebi tudi tisto, vsaj na začetku pri Platonu, kar je onkraj nje same kot onto-teo-logije. Ne v smislu nekakšne meta-meta-fizike ali meta-ontologije³⁰ (recimo tudi meta-teologije), marveč v smislu ideje Dobrega kot biti onkraj bivanja in bistva: onkraj biti kot bivajočnosti (vsega) bivajočega. Odgovor bo pritrdilen, če nam uspe pokazati, da onkrajnost ideje Dobrega

²⁹ rav tam, str. 58.

³⁰ Kolikor je Bog razumljen kot Bit, kot bi sama, seveda ni nikakršnega onkraj biti, tedaj je možen kvečjemu sestop: >>Negativna teologija torej ne vodi onkraj biti, temveč v bit.<< (T.-

ne pomeni nad-čutnosti oz. nad-naravnosti, tj. meta-fizičnosti v dobesednem pomenu besede.

Če pa je ideja Dobrega metafizični vrh, če pomeni srž onto-teo-logije, potem meta-ontologija ne more pomeniti nič drugega kot korak onkraj ideje Dobrega. Se pravi korak v območje volje do moči, premik v Nietzschejevo pokrajino onkraj dobrega (in seveda tudi zlega). V tem primeru pa smer naše poti pomeni le radikalizacijo zenačitve Boga s tisto Močjo, na katero naletimo tako pri Descartesu kot pri Tomažu Akvinskem. To pa je Moč, ki jo je pridelal Avguštin z vpeljavo stvarjenja iz nič, se pravi moč Stvarnika kot vsemogočnega Tvorca iz nič. Tvorca, pod obnebjem perfektnosti katerega je človek vseskozi obžaloval svojo defektnost in se zato nazadnje odločil, da Boga kot Vsemogočnega ubije in postane nad-človek. Nadčlovek ni Bog, kajti s smrtjo Boga tudi njegove vloge ni več, temveč je bitje, ki je onkraj perfektnosti, presežka in defektnosti, manka biti.

128 Tako Levinas in Marion, ki težita k presežni ideji Neskočnega kot Lacan, ki izhaja iz človekovega manka biti, so zato gibljejo še v predprostoru prostora, ki ga je sprostil Nietzsche. Ta prostor ni le prostor zaobrata od nadčutnosti k čutnosti, ni le prostor prevrednotenja vrednot, ampak na svojih skrajnih mejah tudi prostor brezmejnega prostora onkraj vrednot: če je zgodbe o edino resničnem svetu (idej) konec, je konec tudi zgodbe o na-videznem (brez-idejnem) svetu. Konec je vseh metafizičnih nasprotij. Ni več ne popolnega bitja ne bitij manka. Je še samo obešenec med dvema ničema: med ničem zgoraj in ničem spodaj.

9. Povzročanje in dopuščanje biti

Heidegger se po Biti in času poda zato onkraj biti. To ga privede do bit (bivajočega) podarjajoče biti (kot biti). S tem se res povsem približa sholastikom in njihovem razumetju Boga kot bit ustvarjajoče Biti: >>...creare est proprie causare, sive producere esse rerum<< (Sth I q 45 a 6), ustvarjati je samolastno povzročati ali proizvajati bit stvari. Tako za

Tomaža kot Heideggerja je bit dar. Bit je dar; toda le za Tomaža je ta dar tudi darilo: božje darilo, proizvedeno iz nič. Za Heideggerja, po katerem Ereignis, dogodje ni nikakršna Oseba v smislu tro-Edinosti uma, volje in moči, dar biti ni darilo. Bit bivajočega ni proizvedena iz nič, temveč dopuščena po biti kot biti: po do-godju kot od-godju. In medtem ko actus essendi, bitni dej pomeni proizvodnjo biti ali bivanja (Tomaž ne razlikuje med bitjo in bivanjem) bivajočega, Sein-lassen, pustiti biti pomeni biti pustiti biti bit. Prav bit: bit, različno od bivanja.

A kako razumeti razliko med bitjo in bivanjem? Razliko, ki je pred razliko med bitjo in bivajočim in ki je bržkone ravno zaradi tega še težje razumljiva? A še izvirnejša je razlika med biti in bivati. Ne bi morali ostati kar pri tej razliki? Najpoprej pri glagolu biti? Ne izvira ves zaplet že od začetka iz osamosvojitve blagola biti v samostalnik? Se pravi iz grške, nato latinske pa tudi nemške slovnice? Te glagol mimogrede, samo s pomočjo takoimenovanega člena spremenijo v samo-stojni samo-stalnik. Tako v nemščini sein postane das Sein. V latinščini pa tudi ta pomoč ni potrebna; glagol esse preprosto postane samostalnik esse, kar je razvidno npr. iz naslednje Tomaževe opredelitve Boga (De ente et essentia 5,20): Bog je bit kot taka (esse tantum), torej ni splošna bit (esse universale) posamičnih stvari, temveč je od vsake biti razlikujoča se bit (esse distinctum ab omni esse). Splošna bit je skupna bit stvari, vsake in vseh, kolikor sploh so. So ali bivajo? Bivajo kot bivajoče stvari, skratka, kot nekaj bivajočega? Toda ali o bivajočem, ki je bivajoče pač zato, ker kot stvar biva, lahko potem rečemo, da ima bit? Da ima bit oz. da ima bit? In ali je Bog kot od vsake biti razlikujoča se bit mišljen kot bit, kot bitje ali kot bivajoče? Bržkone kar vse troje naenkrat, brez razločevanja.

Le tako Bog s položaja biti kot take oz. biti same, biti, ki se razlikuje od splošne ali skupne biti, lahko nastopi kot vzrok biti (causa esse), zaradi česar je bit vsega drugega bivajočega razumljena kot njegova povzročena (ustvarjena). To pa pomeni že povsem določen smisel biti. Smisel biti v samostalniški ali glagolski obliki? Bit Tomaževega Boga je bit povzročujoča, ne dopuščajoča, bit. Bog me sicer dopušča v moji biti, toda šele naknadno: potem ko me je ustvaril v moji biti in potem ko me v tej

biti tudi ohranja. Odtod je nato še samo korak do tistega načina govorenja, po katerem mi je bit dodeljena ali podarjena, po katerem bit imam ali nimam in podobno. Ni tedaj še tudi ontološka razlika med bitjo in bivajočim nekakšen podaljšek znotraj metafizične razlike med bistvom in bivanjem? Podaljšek te razlike, ki je v metafiziki hkrati vselej zenačena z razliko med bitnostjo in bitjo? Ob čemer prihaja, vse do Hegla, do nenadnih zaokretov, po katerih se bit kaže zdaj kot golo bivanje zdaj kot bitnost, se pravi kot bivajočnost (bivajočega), in s tem kot polna, najpopolnejša bit: kot bit sama, tj. Bit. Bit, ki ni nič drugega kot Ideja oz. Pojem: pojem kot svoje zapopadeno (bit) zapopadajoči (misleči) zapopadek (enotnost mišljenja in biti).

Toda ali to, da sem, pomeni, da imam bit? In v čem je razlika, če sploh je, med tem, da sem in tem, da bivam? Za Tomaža in Descartesa je ni: cogito, ergo sum, sive existo. Če pa obstaja razlika med biti in bivati, kaj tedaj pomeni spregled te razlike?

130

Dean Komel

DVOM IN RAZBOR

V *Razpravi o metodi* postavi Descartes kot osnovno vodilo svojega filozofskega raziskovanja: "Prvo je bilo, da bom priznaval za resnico samo tisto, kar bom razvidno kot tako spoznal, to se pravi da se bom skrbno ogibal prenapetosti in predsodku in da ne bom v svoje logične sklepe sprejemal ničesar, kar ne bo mojemu umu tako jasno in razločno, da ne bom imel nobenega razloga za dvom."¹

131

To, kar izhodiščno zaznamuje Descartesovo filozofijo, je *metoda dvoma* ki mu omogoča osvoboditev od slehernega predsodka, bodisi da ta izvira iz prisvojenega šolskega nauka bodisi iz življenjske navade. Metoda dvoma pravzaprav pomeni neko vztrajanje v izhodišču, dokler ne pridemo do tiste točke², ki ne dopušča več niti najmanjšega dvoma in nam tako lahko velja kot absolutno gotovo izhodišče za vse nadaljnje filozofske sodbe. To temeljno izhodišče podaja znameniti Descartesov stavek: *cogito, ergo sum*. Misel *cogito, ergo sum* ni kak logični sklep, kot bi morda domnevali na podlagi vrinjenega *ergo*. *Ergo* se vrine kot trenutek prebliska, kot razsvetljenje v navalu dvoma, ki ga Descartes opisuje z besedami: "Ko da bi bil nenadoma padel v globok vrtinec,

sem tako zmeden, da ne morem najti nogi opore na dnu ali splavati na površje.”³ Prispodoba morda samo stopnjuje napetost zgodbe o dvomu, lahko pa tudi kaže bivanjsko razsežnost nauka o metodi. Descartesu ne gre zgolj za ureditev spoznanj, marveč tudi za preureditev lastnega življenja v skladu z vodilnimi spoznanji, pri čemer naj razločujoči intelekt določa, kako naj se hotenje odloča. Ni naključje, da se Descartes poleg “geometrijskega” poslužuje tudi avtobiografskega stila pisanja.

V čem je pravzaprav metodičnost metodičnega dvoma? Ta metodičnost prav gotovo ne zadeva le načina izpeljave dvomljenja, namreč da dvomljenje začne pri čutnih predmetih, napreduje k matematičnim resnicam, k bogu, vse tja do nič in končno najde svojo nedvomno podlago v “dvomim, torej sem”. Že sam način izpeljave sicer jasno kaže, da Descartesov dvom ni navadna skepsa glede resnice sploh, ampak je že vnaprej preračunan na gotovost sleherne resnice. Da bi vse, kar je, postavil pod vprašaj, mora gotovo obstajati eno, kar nikakor in nikoli ne pride pod vprašaj. Črta vpraševanja, ločnica med gotovim in negotovim že vnaprej zarisuje pot dvoma, ki pelje v *mathesis universalis*. Descartesov dvom je metodičen, prav kolikor je včrtan v metodo samo.

Metoda je na splošno način, kako spoznamo resnično. Toda pri Descartesu metoda ne nastopa več zgolj v funkciji ugotavljanja resničnega – metoda je ta, ki šele zagotavlja resnico kot tako. Gotovost s tem postane kriterij resničnosti resnice. Vednost o resnici se preobrazi v sebegotovo vedenje, ki ga temeljno opredeljuje za-vedanje. S tem je določen tudi red spoznanja, ki izhaja od enostavnih in v tem oziru najbolj gotovih predmetnosti ter napreduje do sestavljenih. Najenostavneje je, da začnem pri samem sebi in in od tu napredujem k vsemu ostalemu. Zavest jaza je neposredno gotova, vse drugo je šele posredno, se pravi, prek te zavesti zagotovljeno. S tem vznikne novoveški subjekt: “jaz mislim” postane središčna podstava za vse predstave, za vse objekte. Pridevek “novoveški” je pravzaprav odveč, kajti drugega subjekta kot novoveškega ni. V skladu s tem tudi ni druge filozofije razen novoveške, ki bi bila utemeljena na metodi. Prva filozofija,

metafizika ali, če že hočemo, nauk o biti, postane z Descartesom metoda, *mathesis universalis*. To “dejstvo” pravzaprav neposredno govori iz stavka *cogito, ergo sum*. Če ga prevajamo z *mislim, torej sem*, moramo vedeti, kaj pravzaprav v tem primeru menimo z “mišljenjem”: sebe reflektirajoči in tako sam od sebe delujoči um, ki ne obsega le tega, kar običajno označujemo z “mišljenjem”, ampak tudi vse hotenje, občutje, domišljijo, želenje. Vse te “aktivnosti duše” so eno po zmožnosti neposredne refleksije, zato jih Descartes zaobseže z imenom *cogitationes*, drugače pa se poslužuje tudi oznake *perceptiones*. *Cogito* ali *conscientia* kot ta enotujoča samorefleksija – um – seveda ni kako psihološko, marveč bitno določilo. *Biti* pomeni zdaj: *re-flektirano, re-prezentirano*. Prav to smo imeli v mislih, ko smo rekli, da nauk o biti z Descartesom postane metoda. Descartes sicer ni prvi metodik v filozofiji, je pa prvi, ki filozofijo, t.j. spoznavanje resnice bivajočega kot takega v celoti, kritično-metodično utemeljuje na podlagi refleksivne gotovosti “jaz mislim”. Ta egocentrizem ni vzrok, ampak posledica razumevanja gotovosti zavestne refleksije kot absolutnega kriterija resnice biti in kritike uma. Takega kriterija resnice in kritike uma pred Descartesom ni, čeprav so bili seveda koncepti jaza, samorefleksivnosti uma, gotovosti in dvoma poznani že prej.⁴ V skladu s tem bo Kant v svoji *Kritiki čistega uma* novi vek več kot upravičeno označil za epoho kritike: “Naša doba je prava doba kritike, ki se ji mora vse podvreči.”⁵

Kantovo pripoznanje kritike kot temeljne poteze novoveškosti razodeva tudi gotovost svobode novoveškega človeka kot umno razsvetljenega bitja. Gotovost kot sebegotovost ni šele kak nasledek kritične svobode, ampak sam kriterij kritičnosti, ki osvobaja vse kritično vedenje in vedénje. Pri tem ni odveč spomniti na latinsko besedo za gotovost “*certitudo*”. Glagol “*cerno*” je istega izvora kot gr. “*kríno*” in nem. “*reinen*”. *Kríno* pomeni: ločim, izločim, razločim, izbiram, razbiram, razsojam, obsojam, zaslišujem. Odtod tudi besede: *krísis* – ločitev, razločitev, spor, razpor, izbor, odločitev, preizkušnja, preiskava, obtožba, pravda, sodišče; *krités* – razsodnik, sodnik; *kritós* – od-bran, izbran. Gotovost je potemtakem tista stopnja čistosti, luči, jasnosti in razločnosti v premišljevanju, ki ne potrebuje več nobenega nadaljnega razločevanja, raz-čiščevanja, razso-

janja, raz-laganja ali dvo-umljenja in je v tem pogledu absolutno, z ničemer drugim pogojeno izhodišče vsakega nadaljnjega presojanja. To v osnovi pomeni Descartesova metodična zahteva po *clara et distincta perceptio*, po *mentis intuitum*, s katero se, kot smo rekli, nauk o biti prvokrat utemeljuje iz metode, tako da kritična refleksija, vnaprej razvidno odsevanje, postane absolutna podlaga vse biti.

A Hegel v svoji *Znanosti logike* vendarle ugotavlja: "Filozofija doslej še ni našla svoje metode; z zavistjo je opazovala sistematično zgradbo matematike in si jo, kot rečeno, od nje sposojala, ali si pomagala z metodo znanosti, ki so le zmesi že dane snovi, izkustvenih stavkov in misli – pomagala si je tudi s surovim zametavanjem vsake metode. Vendar pa spada ekspozicija tistega, kar je edino lahko resnična metoda filozofske znanosti, v obravnavo logike same; kajti metoda je zavest o formi samogibanja njene vsebine."⁶ Hegel s tem, ko postavlja v ospredje vprašanje metode filozofije, sledi temeljni intenci novoveške filozofije, ki jo je izhodiščno začrtal Descartes s svojim metodičnim obratom resnice v gotovost, biti v zavest biti. To je razvidno tudi iz vloge, ki jo v zgodovini filozofije sam pripisuje Descartesu, namreč da z njegovo mislijo "vstopamo v neodvisno filozofijo, ki ve, da samostojno prihaja iz uma in da samozavest predstavlja bistveni moment resničnega".⁷ Hegel je principiarno zavezan Descartesovi filozofski paradigmi, čeprav ne odobrava njegovega spogledovanja z matematično metodo, tako kot ga, recimo, ne bo odobral Edmund Husserl, ki bo v Descartesovi metodi dvoma ugledal pravzor radikalnega začenjanja v filozofiji. Zase bo celo menil, da je uspel rešiti pravi smisel vrnitve na transcendentalno-subjektivna tla vsega spoznanja, ki naj bi se Descartesu izmuznil "z neznatnim, a usodnim obratom, po katerem postane ego *substantia cogitans*, ločena človekova *mens sive animus* in izhodiščni člen za sklepe po principu vzročnosti; skratka z obratom, po katerem je Descartes postal oče (kako, tu še ne moremo pokazati) nesmiselnega transcendentalnega realizma. Vse to nam ostane tuje, če ostanemo zvesti radikalizmu samopremisleka in s tem principu čiste intuicije ali evidence ter ne pustimo veljati nič razen tistega, kar smo si dejansko in najprej docela neposredno dali na polju ego cogito, ki se

nam je razprlo po oni *epoché*, če torej ne izrečemo ničesar, česar sami ne *vidimo*. V tem je Descartes pogrešil in tako je prišlo do tega, da stoji pred največjim vseh odkritij, da ga je na določen način že naredil, in vendar ni dojel njegovega pravega pomena, torej pomena transcendentalne subjektivitete, ker tako ni prekoračil vhodnih vrat, ki peljejo v pristno transcendentalno filozofjo."⁸

Načelo absolutne brezpredpostavkovnosti po Husserlu ne dopušča, da bi delal kompromise s samim seboj na način: jaz mislim – jaz sem misleča stvar. Metodo dvoma, "postavljenje pod vprašaj", je treba radikalizirati do "postavljanja v oklepaje" in "izključevanja teze", do fenomenološke *epoché* v smislu vzdrževanja od "vseh stališč do danega objektivnega sveta in s tem razveljavljanja stališč do biti."⁹ To mu odpre pot do transcendentalnega življenja zavesti s svetom kot njenim intencionalnim korelatom. Medtem ko je Descartesova metodična *dubitatio* namenjena *osvobajanju od dogem*, je Husserlova fenomenološka *epoché* svojevrstno metodično *osvobojanje dokse*. Izvajanje fenomenološke *epoché*, s katerim "*ne negiram* tega 'sveta', kot da bi bil sofist, *ne dvomim o njegovem bivanju*, kot da bi bil skeptik"¹⁰ stori, da se to, kar se kaže, kaže v meji svojega kazanja. Z izrecnim distanciranjem od sofistike in skepticizma želi Husserl povedati, da z zadrževanjem stališč do biti svet ne gre v nič, ampak šele prav izstopi *kot svet*. Toda le toliko, kolikor vstopa v kritično refleksijo, se pravi, kolikor je pod lučjo uma, ki mu pripada ta zmožnost samorefleksivnosti, po kateri je identičen z bitjo. Tudi za Husserla "biti" prvobitno pomeni reflektiran-biti, reprezentiran-biti. Tako se svet, še preden izstopi v *lastni bitni odkritosti*, torej *kot svet*, vnaprej predočuje v *njegovi predstavljenosti oz. predmetnosti*. Spoznanje sveta kot sveta je torej metodično podvrženo ugotavljanju spoznatnosti sveta kot predmetnega korelata transcendentalne zavesti.

Načelo brezpredsodkovnosti pri Descartesu in načelo brezpredpostavkovnosti pri Husserlu zahteva, da je treba metodološko izkjučiti iz spoznanja vse nereflektirano in umno refleksijo predhodno zagotoviti kot absolutno gotova tla pravega znanstvenega vedenja ter pravilnega

vodenja življenja v kritični odgovornosti. Tako življenje pritiče živemu bitju, ki je obdarjeno z naravno lučjo razuma. A obvlada ga šele na podlagi tega, da ga po svoji volji podredi umu. Zavest te samovoljne podreditve umu zavoljo kritičnega obvladovanja življenja mora biti kot taka faktično izkušena. Tu se vključi dvomljenje, v katerem običajno življenje, življenje v svoji naravni naravnosti, izgubi svojo samoumevnost in postane dvo-umno, ali, kot pove Hegel v *Uvodu k Fenomenologiji duha*, naravna zavest "zgubi svojo resnico. Zato lahko v tem vidimo pot *dvoma*, ali pa pravzaprav pot zdvojljenja (*Verzweiflung*), na njej se namreč ne zgodi tisto, kar ponavadi razumemo pod dvomljenjem, omajanje te ali one domnevne resnice, kateremu sledi ustrezno ponovno izginotje dvoma in povratek k oni resnici, tako da se stvar na koncu jemlje tako kot poprej."¹¹ Zdvojljenje ali razdvojitve (*Ent-zweiung*) narave zavesti nastopa tu v funkciji fenomenologije duha, tj. konkretnega dialektično-spekulativnega razvitja absolutne gotovosti samozavedanja. "Ta dogajajoči se skepticizem zato tudi ni tisti, s katerim se je pač resna vnema za resnico in znanost, kot si umišlja, zanju pripravila in opremila, namreč z *namenom*, da se v znanosti ne prepustiš mislim drugih spričo avtoritete, temveč da vse sam preveriš in slediš le lastnemu prepričanju, ali še bolje, da vse sam produciraš in imaš le lastno dejanje za resnično."¹² Heglovo distanciranje od Descartesove metode dvoma je oprto na drugačno razumevanje metode filozofiranja kot refleksije na drugo potenco, po kateri se mora umno življenje razviti do življenja uma.

Z življenjem v kritični odgovornosti kot merilom življenja sploh se umnost izkazuje kot postavljalka vrednosti življenja. Življenjska fleksibilnost je sama ničvredna, če ni predhodno vprežena v umsko refleksijo. Življenjski volji mora um vnaprej postaviti smoter, saj se sicer mota v praznem in naposled izteče v nič. Življenje brez uma sploh ni vredno življenja. Tam, kjer se zlomi moč uma, postane življenje kot tako dvomljivo. Dvom, s katerim imamo v tem primeru opraviti, ni metodični, ampak vrednostni dvom, ki seže tja do življenjskega obupa in bivanjske groze. Toda že metodični dvom je vrednosten, kolikor hoče biti *kritičen*. Tako za vrednostni dvom lahko rečemo, da je metodičen, kolikor je *krizen*. Ne samo zgolj zato, ker se z njim krep

"kriza vrednot", ki jo vse preradi izenačujemo z nihilizmom. Toda evropski nihilizem, kakor ga je v prejšnjem stoletju razkril Friedrich Nietzsche, je le nekaj več od krize vrednot, saj seže v samo poreklo vrednotenja. Pridevek "evropski" je zato bistven. Nihilizmu zapade vsa tista *evropologija*, ki jo Descartes razvija kot *sapientia universalis*, ki je še pred njim motrena kot *prote philosophia* (Aristotel), ki je za njim postavljena kot *Absolute Wissenschaft* (Hegel), ki je naposled prevrednotena v *Fröhliche Wissenschaft* (Nietzsche), če naj navedemo zgolj te štiri konstelacije. Nihilizem zadeva celoten nauk o biti kot vrednostno določilnost evropskega duha. To moramo upoštevati, da nihilizma ne bi izenačevali z običajno krizo vrednot in oboje zavračali kot amoralno držo, brez opore v pravih vrednotah, pa naj bodo religiozne, umetniške, znanstvene ali ideološke. Nihilizem je *epohalni* fenomen, kolikor v celoti zajema dobo evropskosti, ki je sebe kritično utemeljevala na vrednoti umnosti oziroma na umnosti kot *človeku zagotovljeni vrednoti*.

V perspektivi vrednotenja je umna gotovost po Nietzscheju samo eden od načinov vrednotenja, ki mogoče sam po sebi sploh ni gotov: "Vprašanje vrednot je bolj fundamentalno kakor vprašanje gotovosti; to drugo postane resno šele s predpostavko, da imamo odgovor na vprašanje vrednot."¹³ Glede na to, da nam je poreklo vrednot v umni gotovosti postalo docela vprašljivo, nimamo nikakršne pravice, da v imenu življenja terjamo življenje v kritični odgovornosti. Če je poreklo vrednotenja v omogočanju življenja, je treba razmisliti, ali ta kriticizem ne ravno onemogoča samonikle moči življenja v radoživi neodgovornosti vsega živega. "Povsod, kjer so iskali odgovornost, je iskal instinkt maščevanja."¹⁴ Kritična odgovornost do življenja je vivisekcija pod stalnim nadzorom spoznavnega uma. Kritično stališče umnosti vnaša v življenje vidik stanovitnosti, ki se po umnosti sami izpričuje kot resnična bit v nasprotju z videzom in varanjem siceršnjega življenja. Sleherni sodba na podlagi umne gotovosti pomeni obsodbo živosti življenja v njegovem večnem prihajanju in uhajanju. Metodični dvom je torej nekakšen detektor laži v rokah uma, ki ga iz ljubezeni do resnice razjeda ljubosumje in maščevalnost do življenja. Le-to bi mu moralo ljubeznivo

138 vračati resnico, a ga v resnici vara z videzom. Nietzsche kot zagovornik večne radoživosti življenja na valovih volje uporabi metodo dvoma zoper umnost. Iz pristanišča umnosti je treba odpluti na odprto morje bivanja: *sum, ergo cogito*.¹⁵ Tako preobračanje ni kako nastopaštvo v imenu eksistenčne gotovosti, ampak veseloznanstveno poigravanje svobodnega duha. V enem izmed svojih zapiskov iz leta 1885 Nietzsche Descartesu zabrusi: "Vera v neposredno gotovost mišljenja je ena vera več in nobena gotovost! Mi novejši smo vsi nasprotniki Descartesa in se upiramo njegovi dogmatični lahkomišelnosti v dvomu. 'Treba je dvomiti bolje kakor Descartes!' Pripoznavamo obratno – nasprotovanje absolutni avtoriteti boginje 'umnosti' povsod tam, kjer biva globlji človek. Fanatični logiki so nas prepričali, da je svet prevara in da je samo v mišljenju dana pot do 'biti', do 'nepogojenega'."¹⁶ Nasprotno od "logikov" hoče Nietzsche ravno *ta* svet, ki je prevara, in sicer po svoji temeljni moči volje do moči. To, kar se danes uveljavlja kot virtualna resničnost je samo odsev virtualnosti vsega svetnega, ki jo je v prejšnjem stoletju "iznašel" Nietzsche. Odtod tudi njegova zahteva, da se mora um preustvariti v umetnost in da mora namesto zakrknjenega "jaz mislim" kot nosilca gotovosti izstopiti živa telesnost kot iznesenost perspektivnega izgotavljanja: "Vse, kar kot 'enost' stopa v zavest, je že neznansko zapleteno: zmeraj imamo samo *videz enosti*. Fenomen *teles*a je bogatejši, razločnejši, oprijemljivejši: metodično ga je treba postaviti na čelo, ne meneč se za njegov zadnji pomen."¹⁷

Ko Nietzsche zahteva, da je treba dvomiti bolje kot Descartes, kar, mimogrede, zahteva že Leibniz, ima v mislih sestavine stavka *Cogito, ergo sum*: mišljenje, bit in "ergo". To, da Nietzsche stavek razume kot (napačno) logično sklepanje, seveda kaže neko perspektivo vrednotenja, morda celo temeljno. Sklepanje *Cogito, ergo sum* po Nietzscheju ne more izražati neposredne gotovost že zato, ker ga posreduje neko predhodno vedenje o mišljenju in biti. "Je 'gotovost' možna v vedenju? Mar ni neposredna gotovost neka *contradictio in adjecto*? Kaj je spoznanje v razmerju do biti? ... Pred vprašanjem o 'biti' bi moralo že biti odločeno vprašanje vrednosti logike."¹⁸

Tisto, kar je prvo vredno vprašanja, je izvor naše vere v bit, ki sam po sebi kaže v "logiko". Zato pride najprej na vrsto vprašanje logike. Le-ta pa sama temelji na veri v absolutno resničnost umnega postavljanja biti. Vprašanje "logike" nas spet vrača k biti, če verujemo vanjo ali ne. Nietzsche zavrača pojmovanje biti kot reflektiranosti oz. reprezentiranosti na podlagi samogotovosti "jaz mislim". Sam dojema "bit" onkraj jaza in umnosti iz perspektivnosti živega – torej ne iz reflektiranosti, ampak iz *fleksivnosti*. V tem je seveda neko vrednotenje biti: bit ima vrednost življenjske fleksibilnosti ali pa sploh nima nobene vrednosti¹⁹ in je izničevalka življenja pod okriljem logike, ki sama obratuje v skladu z umnim postavljanjem biti: "Logično zanikanje in nihiliziranje sveta sledi iz tega, ker moramo bit in nebit postavljati nasproti in ker zanikamo pojem 'nastajanje'.²⁰ "Postavljanje nasproti biti in nebiti" je življenje v kritični odgovornosti kakor ga postavlja um s svojo perspektivo resničnega sveta. A koliko drugih perspektiv je po Nietzscheju še odprtih za človeka, če se jim le odpre in premaga dvom v vrednost življenja, ki ga je vanj zasejal um. "Kardinalnega pomena je, da odpravimo *resnični svet*. To je veliki dvomljivec in zmanjševalec vrednosti sveta, ki smo mi: do zdaj je bil naš najnevarnejši atentat na življenje."²¹ Toda tudi po odpravi resničnega sveta se še zmeraj in celo bolj kot prej odpira vprašanje biti in odgovor mišljenja.

Morda je v tem tudi razlog, da se kljub Nietzschejevu razkrinkanju "velikega dvomljivca" dvom še naprej vsiljuje kot možno izhodišče filozofije; ne le tam, kjer znanstvena filozofija išče gotova tla vsega spoznanja, ampak tudi tam, kjer filozofija odkrito prevzema vlogo refleksije človeka in poudarja negotovost ter neizgotovljenost človeškega bitja znotraj bivajočega v celoti. V mislih imamo seveda sodobno filozofsko antropologijo. Tako je pred kratkim Richard Wisser, filozof iz Mainza, ki se zavzema za vzpostavitev kritično-krizne filozofske antropologije, poizkusil fiksirati dvom kot antropološko konstanto človeka: "Morda tiči v dvomu več antropološke resnice kot v vseh poskusih, da se v polju filozofije razveljavi dvom. Morda se človek ne odloča za dvom le kdaj pa kdaj, ko mu je nekaj sumljivo ali pa se zdijo okoliščine dvomljive. Morda je človek antropološko-

ontološko na določen način utelešen dvom (inkarnierter Zwei-fel).²² Dometa Wisserjeve kritično-krizne antropologije tu ne bomo posebej pretresali. Vpeljava dvoma kot antropološko-ontološke konstante človeškega bitja se nam zdi toliko problematična, kolikor ravno zamegljuje tisto, kar želi odstreti. Zato bomo Wisserjevo oznako človeka kot "inkarnierter Zwei-fel", "utelešenega dvoma", poskusili iztrgati iz antropološkega konteksta: človek je po svojem bistvu živo bitje, ki dvomi. To, da druga živa bitja ne dvomijo, je sicer očitno. Vendar pa ta razlika ni edina, ki človeka ločuje od drugih živih bitij. Tudi smeh ali dolgočasje sta značilna samo za človeka in ju lahko navedemo kot antropološko konstanto. Toda tako o človeku zvemo samo tisto, kar se že dolgo ve in je postalo samoumevno. Ta samoumevnost izgine, če se vprašamo, kako človek uteleša dvom? S tem se namreč vprašanje o tistem, kar bistveno spada k človeku, preobrazí v vprašanje o bistvovanju, ki mu človek sam bistveno pripada.

140 "Utelešati" nam običajno pomeni: kazati ali prikazovati na telesno oprijemljiv način. Kaj je ta telesna oprijemljivost? Materialnost? Telesno ni zgolj materialno. Če za nekoga pravimo, da je utelešena zloba, ni mišljena materializiranost, ampak individualiziranost, poosebljenost zlobe. Vendar pa ima "utelešanje" širši pomen od "poosebljanja". Tako govorimo tudi o "utelešeni zamisli". "Utelešeno" tu pomeni toliko kot "uresničeno", "udejanjeno", ob čemer velja pristaviti: utelešeno ali udejanjeno v tem smislu, da se nam takó in kot tako tudi prikazuje ter kaže. "Utelešeno" torej pove: u-navzočeno, u-prisotnjeno, "udejanjeno" ali "u-resničeno", tako da se prikazuje in kaže v posebnosti svojega bistva. Torej ugotovitev, da je človek utelešen dvom, vendarle ugotavlja, kako je človek v svojem bistvu dvom. Ob tem se je treba vprašati: *dvom o čem?* Vsak dvom je dvom o nečem. O niču ni mogoče dvomiti. Človek lahko dvomi, kolikor že ima nekaj, o čemer dvomi. Tisto, kar človek že vnaprej bistveno ima, je neko imetje na način sveta. Človek ima sebe v prisotnosti sveta. Človek lahko uteleša dvom, kolikor ima sebe že vnaprej v prisotnosti sveta, kolikor njega samega uteleša svet. In zato, ker ga "uteleša" svet, njegova telesnost razlikuje levo in desno, notranje in zunanje, veliko

in malo, visoko in nizko, stalno in spremenljivo ... Tudi spolna razlika je za človeka svetna. Različnost človeka in boga je svetna. Takoj ko filozofija skuša miselno zajeti urejenost bivajočega v celoti – *kósmos* – se ujame v oblike razlik enega in mnogega, celote in dela, istosti in različnosti, razkritosti in skritosti. Šele iz razločne razbirajočnosti se oglašá lična ubranost: *tò antíxioun symphéron kai ek tôn diapherónton kalísten harmonían*.²³ Razločujoči razbor vpenja človeka v tisto, kar so Grki imenovali *dóxa*. Pomenljivo je, da Platon v *Kratilu* primerja *dóxa* z izstrelkom loka.²⁴

Doslej se nismo posebej zadržali pri drugi besedi iz Wisserjeve oznake "inkarnierte Zwei-fel". Vrinjeni vezaj v besedi Zwei-fel hoče opozoriti na končnico *-fel*, ki se je razvila iz glagola *falten*: (na)gubati, preganiti, zložiti, skleniti, nabrati, ubrati, namrščiti, grbančiti. Samostalnik *Falte* pomeni: guba, giba, naborek, nabirek, branja, pregib. *Die Falten des Herzens* so skrivne srčne želje. Glagol *falten* je tudi v osnovi zloženk: *zweifältig* – dvogub, dvojen, lat. duplex; *mannigfältig* – mnogoguben, mnogovrsten; *vielfältig* – večvrsten; *einfältig* – enoguben, enojen, enovrsten, preprost, prost, pošten, lat. simplex. Posebej pa je za nas zanimiva beseda *Zwiefalt*, s katero Heidegger v poznejših spisih poimenuje plan ontološke difference, raz-ločenje (Unter-Schied) biti in bivajočega. Wisser je z zapisom Zwei-fel očitno hotel namigniti na notranjo povezavo med *Zweifel* in *Zwiefalt*, ob čemer je Heideggerovo mišljenje biti oz. razlike biti in bivajočega hkrati nekoliko prilagodil potrebam kritično-krizne antropologije. Heidegger v znanem razgovoru z Japoncem v delu *Na poti do govornice* namreč pove: "Bit sama to pove: prisostvovanje prisotnega, tj. razbor (*Zwiefalt*) obeh iz njune ubranosti (*Einfalt*). Razbor (*Zwiefalt*) je ta, ki človeka narekuje v njegovo bistvovanje". *Zwiefalt* smo, posebej z namenom, da bi ohranili povezavo z Unter-Schied, prevedli kot "razbor", *Einfalt* pa z *ubranost*, *ubor*. Predpona *zwie-* pomensko ne zajema le *dvo-*, *di-*, marveč predvsem *dia-*, *dis-*, *raz-*; napotuje na "zwischen", "inter", "unter", "vmes".²⁵ V dvojstvu biti in v dvojstvu bivajočega je za Heideggra vredna vprašanja njuna raz-dvojitev, raz-ločitev – njun raz-bor, ki napotuje v neko drugačno ločenje (Schied) in ubranost (*Einfalt*). Tako v preda-

vanjih o Heraklitu iz leta 1943/44 pove: "Dvojnostno razporega razbora (zwiespältigen Zwiefalt) je treba najprej misliti v smeri razljuje raze (aufreißenden Rißes) in tistega odprtega, v čemer je bistvo človeka, in sicer na način razporega razbora, nabrano (gefaltet) in zbrano (gesammelt), a hkrati tudi rzsuto (zerstreut)."²⁶

Mar smemo na podlagi etimološke bližine nemških besed *Zweifel* in *Zwiefalt* sklepati na neko daljnje poreklo dvoma v ontološki diferenci? Pokazali smo, da dvom nastopa v filozofiji predvsem v vlogi kritično-kriznega mišljenja. To vlogo pa pri Heideggru igra – čeprav to še zdaleč ni vsa njena igra – prav ontološka diferenca. Tako Heidegger v predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije* iz leta 1927, kjer prvič izrecno spregovori o ontološki diferenci, pravi: "Označujemo jo kot *ontološko diferenco*, tp. kot ločevanje med bitjo in bivajočim. Šele v izvrševanju tega razlikovanja, grško *krínein*, ne enega bivajočega od drugega bivajočega, pridemo na polje filozofske problematike. Samo s takim kritičnim zadržanjem držimo same sebe znotraj polja filozofije. Zato je ontologija in filozofija sploh za razliko od znanosti bivajočega kritična znanost, ali tudi znanost sprevernjenega sveta. S tem razlikovanjem biti in bivajočega in tematičnim izluščenjem biti se načeloma podajamo iz področja bivajočega. Ga presegamo, transcendiramo. Znanost o biti lahko kot kritično znanost poimenujemo tudi *transcendentalno znanost*."²⁷ V zvezi s tem Heidegger posebej izpostavi prvi element fenomenološke metode, fenomenološko redukcijo kot "vzratno speljavo fenomenološkega pogleda od kakor koli že določenega zajetja bivajočega na razumevanje biti (zasnavljanje na način njegove neskritosti) tega bivajočega".²⁸ Redukcija ni mišljena kakor pri Husserlu v smislu speljevanja na transcendentalno zavest, saj je le-ta, čeprav konstitutivna, spet nekaj bivajočega.

Vsaka redukcija bivajoče na bit je že inscenirana v razkritosti biti same. Razkritost biti nudi horizont znotraj katerega si bit predstavljamo kot zanesljivi temelj vsega bivajočega. Razkritost biti je tako hkrati odkritost bivajočega v celoti. Toda razkritost biti je vendar v celoti nekaj drugega od odkritosti bivajočega. Bit se v tem, da poklanja pros-

transtvo bivajočega, s svoje strani hkrati že tudi odklanja: "Bit je to najzanesljivejše, kar nas nikoli ne vznemirja s kakim dvomom. Včasih podvomimo, če to ali ono bivajoče je ali ni; pogosto pomislimo, če je to ali ono bivajoče takó ali drugače. Bit, brez katere o bivajočem sploh ne bi mogli v katerem koli oziru podvomiti, nudi neko zanesljivost (Verlass), ki je nikakor ni mogoče preseči. Pa vendar - bit nam ne nudi nobenih tal in temelja kot bivajoče, na katero se obračamo, na katerem gradimo in na čemer se držimo. Bit je od-rekanje (Ab-sage) vlogi takega utemeljevanja, odreka vse temeljno (alles Gründige), je breztemeljna."²⁹ Čeprav Heidegger tu spregovori o dvomu zgolj na splošno, jasno pove, da brez razkrivanja biti ni dvoma, še najmanj pa metodičnega dvoma. Narobe pa se biti v njeni razliki do bivajočega ne moremo približati s kritično metodo dvomljenja in na tej podlagi "jasno razločiti" biti od bivajočega. S tem bi ostajali v okvirih tiste pojmovne tradicije, ki ni mislila razlike med razkritostjo biti in odkritostjo bivajočega, ki ni mislila te razlike kot razlike, čeprav je sama zakoreninjena prav v njem. Nietzsche je pred Heideggrom že pokazal na izkoreninjenost vrednote umnosti kot postavljalke biti, ki je evropsko človeštvo privedla do epohalnega zdvomljenja, nihilizma. Mišljenje biti, kakor ga zahteva Heidegger, je nekaj drugega od bit-postavljajočega uma in nanj postavljene vednosti o biti. Hkrati pa se ni mogoče znebiti vtisa, da Heidegger v tem pogledu ostaja brez prave alternative. Pri poskusu določitve naloge prihodnjega mišljenja nas, recimo, vedno znova napotuje na to, kar je nekdanje bilo mišljenje. Je njegov uvid, da drugače začenjajoče mišljenje ni zgolj in morda sploh ni v moči človeka znamenje resignacije? Ali pa je to znamenje drugačnega začenja v mišljenju biti in s tem odpiranja človeka za odprtost sveta? Znamenja so človeku spomin na veličino nekdanjega in napotilo v veličastnost prihodnjega. In če naj prisluhnemo Hölderlinovi besedi: "Znamenje smo, nerazložljivo / Brez bolečine smo in skoraj / Smo izgubili jezik v tujstvu."³⁰ Ni naključje, da nas Heidegger prav s to Hölderlinovo besedo uvede v svoje razmišljanje z naslovom *Was heisst Denken, Kaj se pravi misliti*³¹. Tu je izrecno povedano, da se filozofija od vprašanja, kaj se pravi misliti, ali še določneje, kaj mišljenju veleva misliti, "najdlje oddalji, če ji pade na pamet, da mora mišljenje pričeti z dvomljenjem."³²

Domnevati je, da se filozofija vprašanju, kaj se pravi misliti, najbližje približa, če se poda na plan razbora, Zwiefalt-a, ki ga Heidegger v omenjenem razpravljanju postopoma zjasni iz grške besedice za bivačoče in bit *hkrati*: *ón*. Ob tem spomni na (še vedno skrito) nekdanje poreklo mišljenja, ki ga izreka Parmenidov rek: “*chrè tò légein te noeîn t’ eðn émmenai*.” Celotna filozofska tradicija se opira nanj, tudi tam kjer se mu zoperstavlja. V zvezi s tem bo Aristotel pripoznal: “*kàì dè kàì tò pálai te kàì nún kàì acì zetoúmenon kàì aporoúmenon tí tò ón, toutó esti tís he ousía*.” “In od zdavnaj in zdaj in vedno bo iskano in brez izhoda (vprašanje): kaj je to, kar je (bivačoče v svoji biti), kaj je bitnost?”³³

Poreklo mišljenja je skrito v besedici *ón*, ki označuje *to, kar je* – bivačoče v biti in bit bivačočega. V vprašanju po *tò ón* vidi Aristotel večno aporijo. Hkrati pa že gleda naprej v možno razrešitev aporije. Vprašanje po *tò ón*, bivačočem v svoji biti, sovпада z vprašanjem po *ousía*, po bitnosti bivačočega. Vprašanje po biti je bistveno dvoznačno. Ta dvoznačnost temelji v tem, da deležnik *ón* imenuje bit in bivačoče *hkrati*. V gramatikalnem oziru se ta hkratnost kaže v tem, da deležniki (nem. “Mittelwort”, “srednja beseda”) nasploh lahko prevzema tako nominalni kakor verbalni pomen.³⁴ Platon je razliko verbalnega in nominalnega doumel še na predgramatikalni ravni ter uvidel, da tam kjer nastopa deležje bivačočega na biti – *méthexis*, vstopa v igro razločenost med njima – *chorismós*. V *Sofistu* sam izrecno opozori na aporijo rekanja biti in bivačočega hkrati z besedico *ón*.³⁵ Ali nas ta enkratna hkratnost morda privede do drugačnega začenanja mišljenja iz kratenja razbora?

Grška filozofija ne pozna metode dvoma, pozna pa gibanje aporije, ki vzgibuje pot razmišljanja. Po Aristotelu mora teoretskemu zadrževanju nujno predhoditi zadržek aporije.³⁶ S prisposodobno vozla, ki ga je treba razvozlati, Aristotel posredno tudi pove, kaj pomeni *aporía*. To ni voz, ki ga filozof drži v rokah in ga mora samo še razvezati, ampak voz, ki filozofu – ne da bi vedel – zavezuje roke, tako da je podoben “vklenjenim, saj oboji ne morejo stopati naprej”.³⁷ Najprej mora torej

ugledati voz (kompetenca raz-umnosti, *dianoia*), da si odveže roke in lahko prosto napreduje v raziskovanju. Kdor pri ukvarjanju s teorijo ne postopa takó, je po Aristotelu enak tistim, ki ne vedo niti kam naj gredo niti ali je iskano najdeno ali ne. Gibanje aporije prek diaporije v evporijo bi lahko primerjali z gibanjem vpraševanja: dobro postavljeno vprašanje samo vodi do odgovora. Tomaž Akvinski bo Aristotelovo zagovarjanje aporije kot zanesljivega načina začenanja v filozofiji razumel v tem smislu, da mora znanost, ki ji gre za univerzalno teorijo resnice, začeti z “*universalis dubitatio de veritate*”.³⁸ Pri Aristotelu kakega univerzalnega dvoma v resnico ne zasledimo, pač pa je zanj, kakor sam pripoznava na zgoraj navedenem mestu, “univerzalna” iskanost in aporija v vprašanju: *tí tò ón*. Ta nerazvozljivi voz biti in bivačočega skuša Aristotel rešiti z določitvijo *ousía*, bitnosti. Vendar pa tudi pri tej določitvi trčimo na zavozlano razmerje med prvo in drugo bitnostjo.

V *dubitatio* so poglavitni elementi aporije sicer povzeti, a hkrati tudi že preoblikovani v skladu s temeljnim hotenjem po certitudo. Filozofskozgodovinski okviri tega preoblikovanja, ki je med drugim povezano tudi z uveljavitvijo latinščine kot drugega filozofskega jezika, bi seveda terjali posebno obravnavo. Pomebno je, da Aristotel v *Metafiziki* sam povezuje *aporía* s tistim, kar po njegovem kakor tudi po Platonovem prepričanju tvori temeljno razpoloženje filozofije: *tò thaumázein*. V čem je sorodnost aporije in čudenja? Kdor je ujet v aporijo in kdor je prevzet od čudenja, ve, da ne ve.³⁹ Pripoznana nevednost vzbuja vedoželjnost, po kateri naj bi bil filozof, kot pravi Sokrat v *Simposionu*, enak Erosu. Ta vedoželjnost je v osnovi želja po videnju tega, kar se na bivačočem vnaprej vidi (*idéa*). Tako videnje ni reflektivno, ampak teoretsko. Kakor metodični dvom izhaja iz vnaprejšnjega razumevanja biti kot reflektiranosti, tako aporija in čudenje prihajata iz vnaprejšnjega teoretskega razumevanja biti kot vidnosti, kot *idéa*. Zato je za Aristotela tako pomembno videti voz. *Aporia on* se preko vprašanja *tí tò ón* razvije v teoretsko znanost, ki “nadzira bivačoče kot bivačoče in v celoti”⁴⁰ Pot k teoretskemu razumevanju biti kot vnaprejšnji vidnosti bivačočega, ki po Heideggru

v temelju zagrne razbor biti in bivajočega, je prikazana v Platonovi prisposodbi o votlini. Če upoštevamo prej podano Aristotelovo primerjavo z uklenjenci, je prisposodba o votlini svojevrstno Platonovo videnje *aporía* in poti iz nje. To je pot *nenadnih obratov*, spričo katerih se osvobodjencu – maloprej še uklenjencu – pred očmi zavrti svet. Kam napotuje ta vrtinec sveta, ki hipoma napoči? Morda je ta nenadni, vse prekrivajoči in obenem odkrivajoči trenutek – *exaíphnes* – edina priča zadržanosti mišljenja v enkratni hkratnosti razbora biti in bivajočega, ki sebe krati? Tovrstno trenutnostno “presekanje vozla” najdemo še v drugih Platonovih razgovorih. Tako Platon v *Parmenidu*, kjer se sooča z aporijo prehoda enega v mnoštvo, kot točko njunega vzajemnega prehajanja (*tò metabálllein*) določi trenutek (*exaíphnes*, hip), “to nenavadno vzniklost (*phýsis atopós*), ki je zasidrana med gibanjem in mirovanjem ter ne biva v nobenem času; v njem in iz njega prehaja gibljivo v mirovanje, mirujoče pa v gibanje”.⁴¹ Nahajamo se pred problematiko razmerja med mišljenjem in časom, ki nedvomno predstavlja eno najtežjih poglavij v vsej filozofiji. Moramo se zadovoljiti z uvidom, da je tako v teoretsko naravnanima čudenju in aporiji kakor tudi v reflektivno naravnanim dvomu skrito pričujoča neka *trenutnostna zadržanost mišljenja*, ki še najrazločneje spregovori iz grške besede *epoché*.

Hans Georg Gadamer v krajšem spisu *Govorica metafizike* ugotavlja, “da tudi taki fenomeni hermenevtične dimenzije kot vprašanje, dvom, čudenje zmorejo pokazati, da iz prezenca mišljeno razumevanje biti stalno ogroža nič.”⁴² Ta nič je seveda lahko mišljen kot nebivajoče, kot zanikanje, kot stvarni nič, kot čisti nič, kot ničevnost ali kot ničechi nič. Tudi nič nastopa v različnih oblikah “prezenca”. Na podlagi razumevanja biti iz prezenca je nič dojet bodisi kot manko vidnosti bodisi kot manko reflektiranosti. Toda ta manko se nam lahko – če ga ne motrimo zgolj s stališča prezentne vednosti – odstre kot *epoché* neke presežnosti, ki poklanja razsežje sveta.

V tem ko mišljenje začenja v razboru bivajočega in biti, v enkratni hkratnosti skrivajočega se razkrivanja, se človek odpira za odprtost

sveta. Takega mišljenja ne žene vedoželjnost po vnaprej videnem, ampak ga vabi tisto, kar se v razkrivanju biti skriva ter tako traja in vztraja v istem. Mišljenje in bit se v sredini istega srečujeta kot vzajemno kritje razkrivanja in skrivanja. Zadržanost tega vzajemnega kritja je *razprtost prebivanja* kot kraj utelešanja človekovega bistva. Nobena gotovost vedenja ne premore takega kritja. V načinu, kako si mišljenje in bit začetno podarjata kritje, razpoznava na umnosti temelječe vedenje ravno skrajno nevarnost nič v prikazni nihilizma. Vedenje ne ve ničesar o niču. To je njegova slaba vest. Zato vedenje tudi ne ve ničesar o tem, kar varuje mišljenje v njegovi resnici. Mar varovanje v nekaterih evropskih jezikih naključno pomeni resnico: veritas, Wahrheit, verité? Varovanja mišljenja ni mogoče meriti ob gotovosti vedenja, ker kaže v drugačno resnico. Morda se mu približamo, ko pravimo: nič varuje bit, trenutek varuje čas, praznina varuje prostor, molk varuje govorico. V igri je varujoča sredina prostranosti sveta. Tako varovanje zaznamuje tudi umetniško prevaro in verovanje v boga.

Mišljenje v varujoči zadržanosti do sveta se odpoveduje gotovosti vedenja, ne z namenom, da bi človeku pahnilo v negotovost, ampak da bi mu dopustilo biti iz razprtosti prebivanja.

OPOMBE

- ¹ René Descartes, Razprava o metodi, Ljubljana 1957, str. 46.
- ² "Naprej bom šel vse dotlej, dokler ne spoznam kaj gotovega ali, če nič drugega, priznam za gotovo vsaj to, da ni nič gotovega. Samo točko je hotel imeti Arhimed, ki bi bila trdna in nepremična, da bi z nje premaknil vso zemljo." (R. Descartes, Meditacije, Ljubljana 1973, str. 55)
- ³ R. Descartes, Meditacije, Ljubljana 1973, str. 55.
- ⁴ Tu se kot Descartesovega predhodnika najpogosteje navaja Avguščina, ki v De Trinitate (X, 10) pravi: Kdo more dvomiti, da živi, da čuti, da uvideva, hoče, misli in razsoja? Pa tudi tedaj, ko nekdo dvomi, živi; ko dvomi, se spominja tistega, o čemer dvomi; ko dvomi, uvideva da dvomi; ko dvomi, želi biti gotov; ko dvomi, misli; ko dvomi ve, da nečesa ne ve; ko dvomi, presoja, da se z nečim ni treba kar tako strinjati. O čemerkoli drugem bi nekdo dvomil, o vsem tem ne more dvomiti, saj če vsega tega ne bi bilo, ne bi mogel prav o ničemer dvomiti."
- ⁵ E. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Vorrede A XI.
- ⁶ Hegel, Znanost logike I (1832), Ljubljana 1991, str. 38.
- ⁷ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Frankfurt/M., 1986, str. 30.
- ⁸ Ibid.
- ⁹ Ibid., str. 68.
- ¹⁰ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Hua Bd. III/1, Den Haag 1976, str. 65. Husserl ni podrobneje raziskoval ne sofistov ne skeptikov. Slednji so skupaj s stoiki vpeljali koncept epoché oz. epéchein v filozofijo. Obširneje o tem: Klaus Held, Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie, v: Dialektik und Genesis in der Phänomenologie, Phaenomenologische Forschungen Bd. 10, Freiburg/München 1980, str. 89-145.
- ¹¹ G.W.F. Hegel: Fenomenologija duha (Odlomki), Uvod, Problemi 1-3, Ljubljana 1984, str. 57.
- ¹² Ibid., str. 57/58.
- ¹³ Friedrich Nietzsche, Volja do moči, Ljubljana 1991, str. 341.
- ¹⁴ F. Nietzsche, Volja do moči, Ljubljana 1989, str. 424.
- ¹⁵ F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, KSA 3, str. 521, § 277.
- ¹⁶ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1884-1885, KSA 11, str. 641.
- ¹⁷ F. Nietzsche, Volja do moči, str. 284/285.
- ¹⁸ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1884-1885, KSA 11, str. 640.
- ¹⁹ "Bit - o tem nimamo nobene druge predstave kakor 'življenje'. - Kako bi torej kaj mrtvega moglo biti?" (Volja do moči, str. 330.)
- ²⁰ Volja do moči, str. 33.
- ²¹ Volja do moči, str. 332.
- ²² R. W. W. Wissler, Anthropologie: Disziplin der Philosophie oder Kriterium für Philosophie, Kant Studien 78, Berlin/New York 1987, str. 291.
- ²³ Heraklit, DK 22B 8.
- ²⁴ Prim. Kratilos, 420 b-c, Ljubljana 1980, str. 70.
- ²⁵ Prim. Na poti do govornice, Ljubljana 1995, str. 19-20.
- ²⁶ Martin Heidegger, Heraklit, HGA 55, Frankfurt/M. 1987, str. 344).
- ²⁷ M. Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie, HGA 24, Frankfurt/M. 1975, str. 22/23.
- ²⁸ Ibid., str. 29.
- ²⁹ M. Heidegger, Evropski nihilizem, Ljubljana 1971, str. 240.

- ³⁰ F. Hölderlin, Mneozina (fragment), Lirika 41, Ljubljana 1978, prep. Niko Grafenauer.
- ³¹ M. Heidegger, Was heisst Denken, Tübingen 1984, str. 6.
- ³² Ibid., str. 127.
- ³³ Aristotel, Metafizika Z, 1028b.
- ³⁴ Prim. Was heisst Denken (pos. str. 133-36), kjer Heidegger med drugim izpostavi ón kot "deležnik, ki zbira v sebi vse druge možne deležnike" (str. 134). Pri tem morda namiguje na končnico gr. deležnikov srednjega spola -on. Sprega nominalnega in verbalnega v deležniku ón je razvidna tudi pri prevodu z glagolnikom "bitje", ki lahko izraža tako bivajoče kot bivanje oz. bit (prim. SSKJ I, str. 141).
- ³⁵ "Ker smo se torej že znašli v popolni zadregi, am vi te stvari zadostno razodenite (emphanízein), kaj neki hočete označiti (semaínein) vsakokrat kadar izustite 'bivajoče'. Očividno je namreč, da vi te stvari že dolgo prepoznavate, mi pa smo si pred tem sicer to domišljali, zdaj pa smo v popolni zadregi (eporékamen)." (Sofist, 244a, Ljubljana 1980, str. 153; prim. tudi uvodno opombo k Biti in času, kjer Heidegger to Platonovo aporijo izrecno "vzame nase".)
- ³⁶ Prim. Aristotel, Metafizika B, 995a.
- ³⁷ Ibid.
- ³⁸ Prim. In duodecim libros Metaphysicorum expositio (III/1).
- ³⁹ Prim. Metafizika A, 982b.
- ⁴⁰ Aristotel, Metafizika G, 1003a 23.
- ⁴¹ Platon, Parmenides, 156 d-e.
- ⁴² H.-G. Gadamer: Die Sprache der Metaphysik, v: Hegel-Husserl-Heidegger, GW 3, Tübingen 1987, str. 332.

O EVROPI

O EVROPI

O EVROPI

Ko se uvedemo v vprašanje o Evropi, kakršno si lahko postavimo na podlagi fenomenologije, smo prisiljeni, da se predhodno vprašamo, kaj je vprašanje fenomenologije sploh. To nam omogoča, da razumemo miselni preobrat, ki ga Husserl doživlja, ko se v zadnji fazi svoje raziskovalne poti obrača k analizi evropske krize, izhajajoč iz krize evropske znanosti. Husserlove raziskave iz dvajsetih let potekajo namreč v znaku problematike poslednjega osnovanja filozofije, se pravi v znaku ideje, da je transcendentalna fenomenologija philosophia prima (*Erste Philosophie*, 1923/24), v znaku kritike logičnega razuma v fenomenološko-transcendentalni perspektivi (*Formale und Transzendente Logik*, 1929) in v znaku radikalizacije kartezijanskega navdiha pri fenomenološkem pojmovanju subjektivnosti. Pariško in strasburško predavanje ter dodelava besedila *Kartezijanskih meditacij* pa zaključujejo delo tistih let in nas peljejo v zadnjo fazo Husserlove filozofske dejavnosti iz tistega skrbi polnega časa, ki ga naznanjajo težave pri predelavi *Meditacij* v nemške izdaji

besedila, namenjenega francoskemu prevodu.¹ Tudi z ozirom na ostale teme iz dvajsetih let, ki jih poznamo preko izdaje Husserlovih predavanj in preko njegovih neizdanih spisov (o fenomenološki psihologiji, analizi pasivne sinteze in fenomenologiji intersubjektivnosti), lahko danes kakor takrat filozofova razglasitev evropske duhovne krize, povezane z radikalnim neuspehom pri evropskem izvornem poklicu za znanost, preseneti vse tiste, ki so sledili etapam Husserlovega raziskovanja: povsem nepričakovano naletimo na izjavo, da mora fenomenologija prevzeti nase dramatično zgodovinsko odgovornost.

Vprašajmo se torej: katero je vprašanje fenomenologije, ki ga temeljno izpraševanje *Krize* obelodani? Zagovarjal bom tezo, da fundamentalistično in na svojo transcendentalno in konstitutivno funkcijo pritrjejo pojmovanje subjektivnosti, kakršno pač izhaja iz *Krize*, razodeva, da je vprašanje fenomenologije vprašanje smisla.

154

Dostop k poslednjemu osnovanju smisla poteka, kot je znano, preko *epoché* naravne drže do redukcije vsake realnosti na fenomenološki karakter objekta. Pri tem postopku gre pravzaprav za potrditev objektivnosti objekta oziroma dejstva, da je vsaka stvar in vsako živo bitje, celo vsaka oseba, različna od jaza izkušnje, res taka, ker ne določuje smisla svojega bivanja sama na sebi, temveč ga prejema od odnosa s subjektom, s katerim je v razmerju. *Biti objekt torej pomeni biti smislen za subjekt*, saj prav intencionalnost pogojuje bit objekta (subjekt se namreč intencionalno obrača na objekt in s tem omogoča vedno kompleksnejše in integrirano konfiguracijo smisla). Ni objekta brez smisla, ampak prav zaradi tega ni objekta brez subjekta. Če problematika *epoché* in redukcije postavlja v teh terminih vprašanje subjekta kot vprašanje osnovanja smisla, smemo trditi, da to predstavlja za Husserlov idealizem razrešitev realnosti v objektivnost, pogojeno od subjektivnosti subjekta.

To je pravzaprav za fenomenološko razmišljanje nujen *telos*, obenem pa nam razkriva napetost, pri kateri se tovrstno razmišljanje navdihuje.

Zasledimo ga lahko v *Krizi*, a tudi v besedilih iz prejšnjih let. Zadnje Husserlove strani nam dajejo razumeti usodo fenomenologije v vlogi transcendentalnega idealizma. *Vprašanje fenomenologije se razleti v radikalnih terminih v epohalni uri krize smisla* (in opravičuje Husserlovo obsedenost pri vztrajanju v odločujočem koraku redukcije kot predhodnem in nujnem pogoju za vsako fenomenološko raziskavo). Utemeljivitvene strategije za zadnje osnovanje smisla se rojevajo iz epohalne izkušnje, da je smisel defekten, da mu nekaj manjka; človek se ne prepozna več kot subjekt v tistem svetu, ki ga je, kakor razlaga *Kriza*, moderna znanost naredila za izmerljivega in ga zreducirala na njegove kvantitativne aspekte. Človek je izgubil svoje živo in neposredno razmerje z *Lebensweltom*. Heidegger bo v sledi teh ugotovitev razvil svoje radikalno izpraševanje o usodi tehnike. Habermas bo odklonil Heideggerjevo radikalizacijo in bo od Husserla prevzel problematiko *Lebenswelta* ter uvedel v družbeno-političnem smislu pomemben pojem kolonizacije sveta življenja.

Pri tem pa je treba podčrtati, da je sicer Husserl že mnogo pred *Krizo* in tematizacijo strateške funkcije ideje *Lebenswelta* poklical na zagovor ponareditev odnosa subjekt-objekt s strani objektivizma znanosti in še zlasti s strani eksperimentalne psihologije. Znanstveni objektivizem namreč predpostavlja izgubo dimenzije smisla: vse je objekt, zato ni niti subjekta niti smisla, saj je vse edinole izmerljiva količina. V *Filozofiji kot strogi znanosti* je Husserl zapisal, da je zaradi svoje eksaktnosti psihologija postala model za rigorozno znanost in zaradi tega sprožila "naturalizacijo zavesti" in zreducirala znanost na "znanost o empiričnih dejstvih", nesposobno, da ugotovi razloge za katerokoli normativnost. Posledica tega negativnega preobrata je "postvarjenje zavesti" ("*das Bewußtsein verdinglichen*"), ki nastane, ko pač zmanjka razlikovanja med doživetjem stvari in doživljanjem zavesti. Zaradi tega vidi Husserl v kraljevanju naturalizma tudi "rastočo nevarnost" za našo civilizacijo ("*eine wachsende Gefahr für unsere Kultur*"). V *Krizi* zasledimo namreč izjavo, tako v vsebini kot v obliki na las podobno formulacijam iz nekega spisa izpred petindvajsetih let²: znanosti, ki se ukvarjajo samo z dejstvi, ustvarjajo ljudi, ki so sposobni samo dejstev ("*Blosse Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachenmenschen*").

155

Smemo torej izjaviti, da z obelodanitvijo epohalne usode fenomenologije *Kriza* obenem razkriva globoko etično-politično poslanstvo, ki je bilo skoraj povsem prikrito v dominantni teoretični drži. V odločilnejši vlogi kot moto "*Zu den Sachen selbst*" se v ospredju znajde Husserlov napor, da se zoperstavi *napredovanju nihilizma*, se pravi izgubi smisla življenja in sveta. Izguba smisla zahteva rekonstrukcijo subjektivnosti in ponovno osnovanje moderne izkušnje bivanja. *Kriza* je poslednje zagotovilo, da Husserlovo razmerje z Descartesom ni samo priložnostno, še manj pa sad nesporazuma, saj razkriva moderne korenine fenomenološkega izpraševanja sveta.³ *Izkušnja nihilizma* postavlja zahtevo, da odkopljemo korenino, ki jo moderno doživljanje bivanja kot smisla pogreza v uveljavitev subjektivnosti kot principa. Nietzschejevo epohalno vprašanje in Nietzschejev krik sta tudi Husserlovo vprašanje in Husserlov krik: "Nihilizem je pred vrati. Od kod nam prihaja ta najgrozlivejši od gostov?" Husserl se strinja s temeljno izkušnjo, ki jo Nietzsche izpove v nekem poznem zapisku: "Kaj manjka za zgodovino evropskega nihilizma? *V bistvu: manjka ji smisel.*" Prav tako se tudi Husserl z isto vnemo zavzema za diagnozo: "Nihilizmu se ne moremo izogniti, če ne razumemo njegovih temeljev".⁴

II. Nihilizem in teleologija razuma

A. Evropa v krizi je po Husserlovem mnenju izgubila smisel svojega razmerja z realnostjo oziroma z lastno zgodovino. *Kriza* Evrope je v dejstvu, da se evropsko človeštvo znajde v svetu, ki ne ustreza več njegovim idealom in njegovim vrednotam. *Kriza* Evrope je kriza smisla Evrope, se pravi *kriza Evrope kot projekta smisla*.

Ni torej neutemeljeno, da tolmačimo problem fenomenologije, ki ga *Kriza* obelodani, kot *problem evropskega nihilizma*, se pravi kot problem pojemanja evropskega smisla za svet.

Ko pojema smisel za svet, pojema tudi sposobnost evropske zavesti, da rekonstruira svojo zgodovino (z izhodiščem v grškem izvoru) kot opravičilo za lastno uveljavitev na planetarnem nivoju: pomen in smoter

zgodovine sta nemreč povezana z uveljavitvijo evropske racionalnosti oziroma evropskega duha, ki je po Husserlovem mnenju sestavljen iz filozofije, in se skladata prav z opevanjem zgodovinske naloge filozofije. V času *nihilizma* pa se odigrava možnost teleološke dovršitve razuma, torej tudi možnost evropske zavesti, da se razume kot zgodovina progresivnega ustvarjanja smisla sveta. *Skrivnost modernega izuma zgodovine*, ki je dosegel svoj vrh v velikih metafizičnih sistemih iz prejšnjega stoletja, je namreč potreba, da se tudi preteklost podredi sedanji uveljavitvi subjektivnosti: to je jamstvo, da je zgoraj omenjena dovršitev nasploh mogoča. Brez vrnitve k svojemu izvoru – brez možnosti, da se vsak "tako je" spremeni v nujnega predhodnika tega, kar je sedaj – in brez komplementarne anticipacije končnega zaključka *je namreč zgodovina onemogočena* ali vsaj onemogočena v svojem modernem pomenu *zgodovine smisla*. Zahteva po smislu, ki podeljuje subjektu najvišjo oblast nad bitjo stvari (realno je to, kar je za subjekt smiselno) bi brez njiju obvisela nad dvojnimi neznosnim breznom. Teleološki pogled na zgodovino daje subjektivnosti dvojno zagotovilo, ki ga ta potrebuje v istem trenutku, ko pripravlja razrešitev pretekle temačnosti in bodoče negotovosti v sedanji samogotovosti subjekta. Evropa smisla, Evropa zgodovine sveta kot duhovne zgodovine, je Evropa poslednje konfiguracije, ki jo moderna subjektivnost pridaja svoji osnovni potrebi po smislu – Evropa take realnosti, ki naj smiselno odgovarja svojemu razmerju s subjektivnostjo. V tej svoji poslednji konfiguraciji subjektivnost sicer prevzame odgovornost sveta, a še vedno išče lastno potrditev. *Subjektivnost kot evropski duh išče prej smisel sveta kot pa svojo resnico*.

B. Za obdobje *Krize* je značilno zelo gosto prepletanje bistvenih filozofskih motivov in tem iz filozofije zgodovine, kot je razvidno iz pred kratkim izdanega *Ergänzungsband* (R. N. Smid, neobjavljeni teksti iz let 1934/37). Zelo pomembno je dolgo besedilo *Teleologie in der Philosophiegeschichte*, ki ga urednik izdaje predstavlja kot Husserlovo filozofsko oporoko ("Husserls philosophisches Testament").⁵

V elaboraciji svoje teleologije evropske filozofske zgodovine se Husserl ne zaustavi pri ugovoru pozitivističnega značaja, češ da njegova rekonstrukcija

zgodovinskega izvora filozofije in njenega ponovnega začetka pri Descartesu temelji na interpretacijah in ne na dejstvih. Husserl želi najti v zgodovini neko "boljšo in poučnejšo pot" kot je tista prvotna in nezgodovinska pot iz *Idej I*. Ta pot naj bi vodila k popolni osvetlitvi ideje filozofije. Kriza sodobne Evrope pretresa temelje filozofije in zahteva preosnovanje same možnosti filozofije kot znanosti. Tako imenovana "zgodovinska pot" je v "metodični predstavitvi notranje teleologije najbližje zgodovine" in razlaga, kako se Kartezijeva ideja razširja preko Locka do Leibniza in Huma ter preko Leibniza in Wolfa do Kanta. Kritična poglobitev v slogu radikalne *epoché* omogoča, da se pod gladino neresnične teleologije pojavlja prava teleologija, ki zares vodi zgodovino. Kot je zapisal Husserl, gre prav po tej poti pristopiti k "transcendentalni subjektivni *Geschichtlichkeit*"⁶, ki je edina resnična že po svojem izvoru. V bodoče se bomo povrnili na to zapleteno strukturacijo "zgodovinske poti" in na dejstvo, da le-ta ne nastaja samostojno in izključno na podlagi zbiranja zgodovinskih podatkov.

158 Spomnimo se vendar, da je na dunajskem predavanju maja 1935 Husserl govoril o "absolutni historičnosti (*absolute Historizität*), v kateri "univerzalnost absolutnega duha" doumeva prav vsako bitje, ter razjasnil, da se ji "podreja tudi sama narava kot duhovna tvorba". Zahtevam fenomenologije v tej zadnji verziji seveda sploh ni potrebno kaj dodati, saj je razvidno, da jim nič ne manjka. Husserl je po drugi strani pravkar pojasnil, da "je intencionalna fenomenologija prvič naredila iz duha kot takega področje izkustva in sistematične znanosti": tako lahko filozof odgovarja "navideznemu brodolomu racionalizma" s pomočjo prenovljene izkušnje razuma. "Ratio ni nič drugega kot samorazumevanje duha, zares univerzalno in zares radikalno v obliki univerzalne zgodovine znanosti"; omogoča ga nova znanstvenost, ki ji je fenomenologija odprla pot prek potujčenja razuma, izgubljenega v slepih ulicah naturalizma in objektivizma. Fenomenologija ponovno dodeli razumu svojo resnično odgovornost do smisla totalne biti, in obenem odkriva "teleologijo evropske zgodovine", tokrat preko "elaboracije ideje *Evrope kot zgodovinske teleologije neskončnih smotrov razuma*". Na ta način je po Husserlovem mnenju jasno, da "so evropski svet ustvarile ideje razuma, se pravi duh filozofije". Samo od tega duha lahko pride do preнове Evrope, do odrešitve od barbarstva

"na podlagi junaštva razuma, ki lahko dokončno prekosi naturalizem." V tem junaštvu je racionalizem, ki je potreben za pravo filozofijo, če je le-ta "sam razum v stalnem samopojasnjevalnem gibanju, z začetkom v svojem prvem vdoru v življenje človeštva". Husserlov poziv k racionalnosti odkriva voluntaristično plat njegovega pojmovanja razuma v obliki *volje po razumu* in razkriva njegove najbolj razvidne moderne poteze. "Filozofija je racionalnost ... kot volja, da se dospe k pravi in polni racionalnosti (*im Erringenwollen der wahren und vollen Rationalität*). Taki ideji lahko pravzaprav sledimo v neskončnost, pa čeprav vselej na podlagi zaključne oblike (*Endgestalt*), ki je obenem začetna oblika (*Anfangsgestalt*) neskončnosti in relativnosti novega reda."

Teleološka dinamika univerzalnega duha kot evropskega duha oziroma "neskončen napredek razuma", se zaključuje na podlagi "samorazumevanja filozofirajočega ega". Ta je za Husserla "nosilec absolutnega razuma v svojem prihodu k samem sebi". Apodiktičnost bivanja Jaza – subjekta kot samovedenja ("*sein Für-sich-selbst-sein*") se torej potrdi kot osnova Husserlovega stališča glede krize evropskega človeštva, se pravi etično-filozofske preнове, ki jo je sam oznanjal.

Treba je opaziti, da je za Husserla filozofirajoči ego (čeprav povzdignjen v transcendentalno dimenzijo absolutne subjektivnosti) še vedno povezan s človekovo človečnostjo, ki jo *Kriza* obravnava na sicer nejasen način kot "samoobjektivacijo transcendentalne subjektivnosti v svetu". Človek razume svoj poklic v globlji odgovornosti do lastnega bivanja v svetu absolutnega samorazumevanja, ki prepaja življenje subjekta v svetu in ga hkrati presega v preobrazbi svoje znotrajsvetne biti. Če biti-človek pomeni "biti-racionalen zaradi svoje volje po racionalnosti (*vernunftigsein im Vernunftigsein wollen*)", predstavlja "življenje v apodiktičnosti" obenem mejo in "neskončno ekstenzijo življenja, ki se steguje k razumu". Biti človek, zaključí Husserl, je biti v teleološkem smislu, v smislu bivanjske nuje: "*Menschsein ist Teleologischsein und Sein-sollen*".⁷ Etična destinacija evropskega človeka se končno razodeva v nujni potrebi po filozofski spreobrnitvi v fenomenološko-transcendentalnem smislu. Iz tega neizpodbitno sledi, da je rešitev Evrope

povezana, kot sem pač želel dokazati, s svojo filozofsko oziroma fenomenološko spreobrnitvijo.

C. Motiv odgovornosti kot volje do smisla se pojavi v razmišljanju o usodi Evrope in se prepleta z motivom teleologije razuma. Spodbuditev filozofije za ponovno rojstvo Evrope se navsezadnje razodeva kot *poziv k evropskemu človeku svojstveni volji po racionalnosti*. Goreči govor na dunajskem srečanju, emfatičen do meja naivnosti, ne prikriva tragično obarvanega poziva k razumu in k filozofiji. Ukinitev zgodovine in v zgodovino prelivajoč se teleološki optimizem, ki zajamči razvoj dogodkov v obliki zgodovine smisla, ter grobo razkritje, da je *razum, ki bi moral za človeka predstavljati razsvetljenje, konec koncev samo volja po smislu*, dokazujejo dramatično poštenost misli, ki je v obliki metafizike subjektivnosti že izrabila vse svoje adute.

Če se zopet vrnemo k Nietzscheju in postavimo problematiko nihilizma kot izhodiščno točko, lahko razberemo, da je izid velikega napora pri preosnovanju filozofije in Evrope *zavest, da obstaja smisel le, če obstaja volja, ki ga je sposobna hoteti*.

Kaj pa je izvor volje? Katera je njena resnica? Zgovorno je, da je Husserl zaključil dunajsko srečanje s tem, da je Evropo pozval k previdnosti pred utrujenostjo (*Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit*); prav tako je Nietzsche branil življenje pred utrujenostjo nihilizma, ki se predaja pomanjkanju smisla oziroma patosu "vsega zaman".

V drugih besedilih iz tega obdobja išče Husserlovo nepopustljivo filozofsko vztrajanje zadnje meje tistega brezupnega odpora, ki mora dopustiti ponoven prejem fenomenološkega načrta in legitimirati velik program ponovnega osnovanja evropskega duha. V znani *Beilage XXVIII* (poletje 1935) je Husserl zapisal: "Naravno vem za to, k čemur težim pod okriljem filozofije kot k namenu in področju svojega dela. Hkrati pa tega ne vem. Kateremu mislecu pa je 'vedenje' kdaj zadostovalo, za koga je filozofija kdaj prenehala biti vprašanje njegovega filozofskega življenja?" Samo "drugorazredni misleci" se zadovoljujejo z definicijami ali z zgolj jezikovnimi

pojmi in na tak način razdirajo "problematični telos" filozofskega razmišljanja. Husserl izpove izredno zanimivo sugestijo, ko razmišlja o tem, da "se v tistem temačnem 'vedenju', kot pač v verbalnih konceptih vseh formul, skriva Zgodovinsko (*steckt das Historische*), ki v svojem lastnem smislu predstavlja duhovno zapuščino filozofa": v tej zapuščini vidi Husserl povezavo z drugimi, preko katere se ljudje poenotijo v filozofskem pogovoru, tako v prijateljskem kot v sovražnem razmerju.⁸

Ob vsem tem je treba predvsem poudariti vdor temačnosti Zgodovinskega, saj se s tem vdorom jasnost filozofske ideje zamegli. Uganka zgodovine skriva namreč v sami sebi Nerazberljivo, ki se odvija v odnosu z ostalimi, se pravi zgodovinski polom telosa, ki naj bi bil "*aus innerer apodiktischer Berufung*", – kot se Husserl izraža – za filozofa kategorični imperativ. Le-ta namreč ne poenoti številnih udeležencev dialoga v eno edino filozofijo, pač pa jih brezupno ("*hoffnungslos*") porazgubi v mnoge filozofije. Filozofija se za Husserla, vsaj kot ideja, ne sklanja v množini: "*Philosophie als Zweck hat nicht einen Plural. Alle Philosophien erstreben die Philosophie, die ihrem Sinne nach die einzige ist.*"

Tovrstna paradoksalnost filozofije predstavlja za Husserlovo pojmovanje prav brezizhodno situacijo ("*Ich muss mir das eingestehen*"), ki izvira iz dejstva, da sam nemški filozof išče razumevanje "enotnega telosa" ali presvetle ideje, ki naj bi pokazala smisel njegovega filozofskega življenja in vodila pot univerzalnega (oziroma evropsko univerzalnega) duha prav v porazgublajoči temačnosti zgodovine. Husserl sicer priznava, da "vsak filozof 'jemlje iz zgodovine' filozofov iz preteklosti", to pa s takimi kritičnimi rezervami, ki mu omogočajo izpeljavo "zgodovinske poti" legitimacije sicer nejasno in nedoločeno opredeljenega filozofskega namena.

Zgodovinska pot pa ne daje neposredno iskanih rezultatov, marveč dokazuje, da "filozofija, kot jo najdemo v filozofijah od svoje prvotne postavitve (*Urstiftung*), ni še prišla do točke, v kateri bi se pokazala možnost njenega smisla (*ihre sinnhafte Möglichkeit*). Husserl je iz te ocene izpeljal posledico, da nobena izmed tradicionalnih filozofij ni mogla zares biti filozofija. V drugih delih govori Husserl z dramatično

odkritostjo o protislovnosti filozofa, razpetega med "apodiktikčnjostjo potrebe po filozofiji" in pravico skepse, ki jo sam kliče na pomoč ozirajoč se na svoj primer.¹⁰

V tem težavnem trenutku osnovanja fenomenologije v Husserlovem smislu je poziv na *Besinnung*, osmislitev. "*Es bedarf der Besinnung*", "moramo se orientirati".¹¹

Osmislitev (*Besinnung*) pretrga temačnost zgodovine in se resnično povzdigne nad njo, nad njeno mnogotero in neobvladljivo kontingenco, ter postavi nov začetek s pomočjo univerzalne *epoché*. "Kartezijanska" tema popolne odsotnosti predpostavk se zmagoslavno povrne kot utvara, s katero Husserl prekine svojo filozofsko vero v poslednjo, nezaobrnljivo osnovo: "brez osmislitve totalnosti predpostavk ni filozofije – ni znanosti na podlagi poslednje, dejanske odgovornosti." Husserl ve za svojo veliko stavo, ve, da si vse zaigra v tej možnosti prekinitve ali preverjanja na tiho priznane "totalnosti vseh samoumevnosti". Nekaj vrstic pred koncem te dramatične oporoke pa se Husserl povrne na svojo neustrašno zahtevo: "Rekel sem totalnost. Če ne bi mogel uporabiti te besede, bi ne bilo mogoče priti do konca porazgubljenih in nepovezanih samoumevnosti, ki pripadajo ideji filozofije. V tem primeru bi bilo sami ideji že sojeno."¹² Filozofija je za Husserla mogoča samo ne ozirajoč se na kontingenco in onkraj nje. Za njeno osnovanje in poslednjo jamstvo, se pravi in ekstremis, se Husserl sklicuje na samotno *Besinnung*, ki v porazgubljeni mnogoterosti Zgodovinskega najde, izhajajoč iz samogotovosti in poslednje postavitve subjektivno-relativnega značaja sveta, sicer drugim načinom obravnave prikrit *telos*. "*Mich besinnen! Das ist schon ein neuer Anfang*."¹³ Odnos absolutne samoprozornosti do samega sebe je osnovna predpostavka tako diahronnega kot sinhronnega razmerja z ostalimi preko mnogoterih obdobji zgodovine in v vsakodnevnih dogodkih življenja. Samoprozorno razmerje je sicer omejeno, vendar vanj ne moremo podvomiti, vsaj v obsegu njegovega dometa ne. Husserlova *Besinnung* je tako umik k identičnosti s strani take filozofije, ki je občutila nujo po "drugem" – temačnem, a neizogibnem razmerju z ostalimi v zgodovini, hkrati pa ni prišla do točke, kjer bi doumela, da se to "drugo" ne more niti objektivirati niti subjektivirati.

Zaradi svoje pozno moderne zakoreninjenosti v misel subjektivnosti kot osnove, transcendentalna fenomenologija sploh ne more misliti "drugega", razen v obliki intersubjektivnosti oziroma ne more zagovarjati *drugega kot drugega od smisla*, od tega, kar subjekt primerja s svojo samouveljavitvijo.

III. Odgovornost drugega. Za etiko končnosti.

Če je zgodovina Evrope zgodovina smisla Evrope, je potemtakem tudi zgodovina svoje uveljavitve, nevarnosti samoizgube in potrebe po *preosnovanju evropske identitete*. Kot so večkrat opazili, odraža ta razdelitev skorajda dialektično shemo afirmacije, negacije in negacije negacije; treba pa jo je razumeti v močnem voluntarističnem smislu, kakršen pač izhaja iz predpostavk Husserlovega razmišljanja. Te predpostavke namreč priznavajo povezanost med evropsko identiteto in sposobnostjo *osmislitve*, oz. z možnostjo, da Evropa najde samo sebe kot zgodovinski subjekt. Pri tem velja na začetku pokazana implikacija, da ni zgodovine brez subjektivnosti in ni subjektivnosti brez zgodovine. To pa je potreba po razumevanju zgodovine kot dominacije, kot neizogibnega prisilnega stlačenja mnogoterosti in "drugega" v enotnost smisla, ki ga subjekt zgodovine obenem postavlja in upravlja. Ali lahko ta hermenevitična provokacija v odnosu do fenomenologije zažene prepotreben pretres klasične teme *Sinnggebung, dajanja smisla*? Ali lahko razkrije prikrite nejasnosti, ki se skrivajo pod navidezno fenomenološko nevtralnostjo? Na sledi teh vprašanj se nam zgodovina smisla Evrope razodeva kot *uveljavljanje Evrope smisla*, se pravi Evrope, ki je taka, kolikor razpolaga in nosi odgovornost za smisel sveta. Husserl in filozofija, ki jo sam zaključuje, sta zahtevala tako pojmovanje Evrope. Vdanost pri ponovni potrditvi fundamentalizma filozofije oz. filozofije subjektivnosti, je v zelo jasnem ključu strašna nostalgija po hegemoniji Evrope.

Tu postane jasno, da ni dovolj, da zapustimo zahtevo po *osmislitvi* (filozofije in Evrope), še manj pa, da iz principa odklonimo vsako vprašanje o identiteti. Nasprotno – identiteto je treba dejansko premisliti in jo osvoboditi predpostavke, da nima smisla govoriti o identiteti, razen v

apodiktčnih in ultimativnih terminih. Paradoks Husserlovega razmišljanja je zahteva po kritični vzvišenosti nad totalnostjo vseh predpostavk: ta zahteva pa je produkt ene same, velikanske predpostavke.

Absolutna gotovost v *samoosmislitve* in v lik *samomisleca*, na katerega se Husserl sklicuje, ne dopušča odprtosti do drugega. Osmislitev ostaja zaradi tega samo funkcija jaza od katere (kot je zapisano v znanih refleksijah *V. Kartezijanske Meditacije*) poteka analiza in postavitve smisla v eno samo smer, od mene na drugega, nikoli pa od drugega name. V teh terminih je *gotovost jaza izguba drugih*.

Prav nasprotno predstavlja priznavanje nepremostljive končnosti bivanja-v-svetu eksistence zaton mita o popolni izključitvi predpostavk, obenem pa to priznavanje odpira samoizkustvo jaza k *potrebi* po drugih. Bivanje-z-drugimi namreč postane za vsakega pogoj, da se lahko postavi kot jaz, da išče zatorej v ekstroverziji bolj kot v introverziji tisto resnico jaza, ki ne more biti nikoli nepogrešljivo podana, saj se definira na poti. Ne torej *telos* kartezijanskega izvora o totalni jasnosti, postavljen zaradi izenačenja resnice z samogotovostjo subjekta, pač pa priznanje, da se izkušnja resnice oplaja v razmerju s skritostjo in da ni resnično to, kar se dopusti brez rezerv, saj je prav skritost to, kar obdaja resnico in je njen čuvaj. S skritostjo ohranja resnica sposobnost, da ponovno preseneti in zmeraj znova postavi v krizo eksistenco: brez nje bi se sama reducirala na objekt, ki se ga subjekt polasti in ga ima v lasti. Nevarnost brodoloma, ki ga skrivata skritost drugega in zgodovine, ni zadosten razlog za zahtevo po *konverziji nujno neulovljive resnice drugega v povsem nadzorovano jasnost smisla, ki ji intencionalnost subjekta poskuša podrediti vsako drugačnost*. Na tak način – preko rehabilitacije problematičnega – zaobrnemo smer Husserlovega razmišljanja. Namesto, da bi mu sledili v trmasti zahtevi po apodiktčnosti, valoriziramo elemente ohlapnosti, nedoločnosti, nezaključenosti, skratka valoriziramo prav tiste sledi drugačnosti, ki je Husserlu za petami in ki bi jo on rad postavil pod nadzor. Okoristimo se bogatosti fenomenoloških tem, ne da bi sledili Husserlovemu namenu. Vztrajamo torej v "krizi", vendar izberemo drugačno izkušnjo, da poskusimo možnost drugačnega doživljanja zgodovine: brez teleologije, brez

junaštev (evropske) filozofske volje, ki nam prikrivajo resnico drugih ljudi, drugih izkušenj in spraševanj, različnih od filozofskih.

Znanosti je treba premisliti v novem razmerju do filozofije, treba pa jih je tudi osvoboditi naturalizma in scientizma, ne da bi jih s tem podredili *philosophii* primi. Še pred tem pa je treba premisliti religijo, umetnost in poezijo, ki pričakujejo razsvetljenje filozofije, prav tako kot filozofija potrebuje, da jo njihove revelacije presenetijo. Najbrž je evropski nihilizem kot kriza totalizirajočih načrtovanj smisla – kot razvrednotenje absolutnih vrednot, kot bi rekel Nietzsche – res grožnja (grožnja, da nas stlači teža propadanja tega, kar odhaja). Kljub temu je prav v tej grožnji možnost svobode.

Nihilizem ima po Nietzschejevem mnenju "hrbto stran", še neosvetljeno senčno stran brez destruktivnega jedra. To misel je treba razbrati onkraj mitov volje do moči in nadčloveka, se pravi onkraj tragične volje po večnemu povratku kot poslednji volji po smislu. Morda druga plat evropskega nihilizma prinaša prav porazgubitev metafizične subjektivnosti, ki je na vsak način hotela najti smisel sveta.

Vztrajanje v "krizi", poskus, da stopimo na dno vrtinca, pomeni poskus rešitve fatalne atrakcije absolutov, razrešitev iz vrtinca njihove slepe konfliktnosti, in poskus prevzema stanja končnosti, ki ga razkriva vsako iskanje resnice. V Husserlu se ta drama odvija z dramatično poštenostjo pred krizo razlogov za njegovo filozofsko življenje.

Morda lahko edinole *hermenevtika končnosti eksistence* prevzame fenomenološko zapuščino transcendentalne samopojasnitve subjektivnosti. *Odgovornost do drugega* stopi na mesto, ki ga je bil subjekt zasedel s svojo domnevno neprevrnljivo samogotovostjo.

Odgovornost do drugega je nuja, da pač odgovorimo drugemu, ker venomer od drugega in od drugod prihaja poziv, ki zbuja eksistenco, vsakemu dana možnost, da si pravi jaz. Končnost pomeni heteronomijo, podrejenost v razmerju do drugih; vendar drugi, ki me poziva, je hkrati pod-

rejen v razmerju do mojega odgovora. V trenutku, ko mu odgovarjam, prevzamem nase odgovornost njegovega bitja in odgovarjam za svoje besede. Torej situacija medsebojne podrejenosti in odgovornosti, ki pomeni nujnost pogovora, obojestranskega prilagajanja, nujnega, da se ne zapremo v oholo samozadostnost zaščite pred spraševanjem drugega.

Gibalo samotne volje na podlagi te *etike drugačnosti* ni samo kategorični imperativ, temveč tudi neizogibna izkušnja odnosa z drugimi. Tak odnos je tuj moderni metafiziki avtonomije subjekta, ki reducira drugačnost drugačnega na smisel drugačnosti, ki mu ga mora poveriti sam subjekt, postavljajoč se na začetek odnosa kot absolutni jaz. Pravi odnos pa svojega začetka ne dojema v jazu, temveč ga najde v *drugi dimenziji*, onkraj dveh ali več polov razmerja, ki mu pravimo svet. Odpiranje sveta v eksistencah jih postavi v razmerje in poziva vsakega k odgovornosti, da si pravi jaz v odgovor na vprašanja ostalih. Beseda, ki pride iz druge eksistence, hrani skrivnost vsakega razmerja s svetom.

166 Odgovor, ki ga vsakdo želi dati, je *prevzem odgovornosti za skupni svet*. Transcendentalna intersubjektivnost torej ni princip sveta na osnovi svoje konstitutivne moči. Fenomenologija odraža in zaključuje novoveški filozofiji lasten način razmišljanja, ki poverja družbi smisel sveta. Nasprotno je *Ereignis* sveta to, kar razbira eksistence v pogovoru enih z drugimi, v pogovoru rodov, kot si Husserl rad predstavlja: njihova osnovna etična povezava preko časa je v skupni odgovornosti do sveta.

Skupni svet ne more biti nič drugega kot svet različnosti. Svet relativnih različnosti, v smislu medsebojno podrejenih, torej krhkih razmerij, ki so stalno v nevarnosti in v skušnjavi, da vsakdo razglasi svojo različnost za absolutno. Prejšnje razmišljanje o oholosti, s katero se metafizični subjekt, zaverovan v svojo samozadostnost, reši odnosa z ostalimi in s svetom, ter o slepi konfliktnosti subjektov, ki se, kolikor absolutni, medsebojno izključujejo, nekaj pomeni tudi na ravni etično-političnega razmišljanja o usodi Evrope. Še več, prejšnje razmišljanje v zelo splošnih terminih tolmači današnjo tragedijo kontrastov in krvavega nespoštovanja na jugovzhodnih mejah Evrope. V tej uri izredno globoke krize, od katere lažje

odvrnemo oči kot pa jo premislimo, je problem Evrope ta, da ne moremo najti identitete preko prevzema prenovljene odgovornosti do sebe za ponovno uveljavitev lastnega hegemonškega duha, se pravi stvarno za obrambo svojih meja.

Evropsko identiteto je treba sedaj premisliti v terminih take odgovornosti, ki se obrača do drugega in ki je torej podrejena njegovi sposobnosti, da sprejme odnos in da se v njem okoristi. Ne smemo več vztrajati pri tisti odgovornosti, ki je obsedena z lastno samozaščito, ampak moramo kreniti k taki odgovornosti, ki se obvezuje, da drugemu dejansko odgovori, ne da bi se postavila v bran pred njegovim agresivnim pomanjkanjem oziroma pred grožnjo, ki jo to pomanjkanje zares predstavlja; ta grožnja namreč razkazuje mizernost naše razkošne gotovosti. Odgovor je toliko bolj odgovorno podan, kolikor bolj je bil vprašanec sposoben poslušanja, kolikor bolj je torej sprejel svojo postavitev v igro in pretehtal svoje besede z ozirom na zahteve drugega. Ne torej odgovor tistemu, ki postavlja lastne pogoje brez možnosti priziva, niti poskus, da se njegova prepričanja vsilijo sogovorniku, temveč odgovor tistemu, ki sprejme v svoja prepričanja tuje sestavine, ki so sposobne, da taista prepričanja tudi spremenijo. Tak odgovor predpostavlja odklon prekonstituirane identitete, ki jo je treba braniti v korist svobode, da postavimo na novo najdeno identiteto pod preizkušnjo vsakega novega srečanja — da svojo resnico vsakič preizkusimo tudi za ceno izgube običajne in pomirjajoče resnice. V bistvenih terminih to pomeni: drugega moramo dojeti kot nujen metrum svoje identitete, ne smemo mu vsiljevati lastnih paradigem. Samo preko poguma v visokem političnem smislu pretolmačiti nelagodnost drugega se Evropa lahko spopade s svojo krizo identitete. Vase zaprta in v svojo samozadostnost zaverovana Evropa je samo posreden ali neposreden vir spopadov. Izključeni "drugi", tisti "drugi", ki pritiska iz zunanosti na naše meje, razkriva, da nobeno oholo prepričanje v lastno samozadostnost ne more nikoli doseči stabilnosti, ki jo išče. Drugi izven subjekta, izključen iz njegovega avtarhičnega načrta, razkriva temno plat notranosti: neintegritanost, tujstvo v domovini: mnogotero tujstvo in raznoliko tujstvo, ki prebiva v vsaki družbi in v vsaki subjektivnosti. Neizbrisljiva notranja drugačnost — nesposobnost subjekta, da se ujema sam s sabo v stanju

167

popolne samolasti – je neodpravljiva notranja drugačnost, ki na eni strani razkrajaja samostojno trdnost subjekta, na drugi pa prav vsled notranje destabilizacije pripravlja možnost razmerja z drugim izven sebe. Ta možnost predstavlja reakcijo zoper introverzijo, ki bi sicer imela katastrofalne posledice. Problem pa je: kako se odvija neizogibna odprtost do drugega: kot proces integracije, izračunan edinole v funkciji interesov najmočnejšega subjekta, ali kot potrebna pot, ki prisili pola relacije, da se spoštujeta kot taka?

Vsakdo mora v različnosti drugega spoznati usodo, ki ga prisili, da iztopi iz sebe, da najde svojo različnost. "So komm!", pravi pesnik, "Dass Wir das Offene Schauen / Das ein Eigenes Wir Suchen, So Weit Es Auch Ist." Hölderlin je vedel za težavnost svojega – vedel je, da svoje ni nikoli dano, saj ga je treba iskati, ker je do kraja spoznal potrebo po drugačnemu. "Aber das Eigene muss so gut gelernt sein wie das Fremde." Elegija se zaključuje s stih: "Trdna ostaja samo ena točka: naj bo poldan ali polnoč, vedno je mera vsemu lastna, vsakemu pa je dana svoja. K njej hodi in pride vsakdo do tja, kamor zmore."¹⁴

Prevedel Jan Bednarik

OPOMBE

¹ Strasserjev predgovor k izdaji Husserliane I. prinaša nekatere odlomke iz Husserlovega dopisovanja z Romanom Ingardnom. Iz teh je razvidna pomembnost, ki jo Husserl pripisuje svojemu delu ("das wird das Hauptwerk meines Lebens sein"). V "kritični situaciji" nemške filozofije Husserl čuti in trpi svojo osamljenost do "generacije, ki so jo zablokirali predsodki in psihoza propadanja in ki noče nič več vedeti ne slišati o znanstveni filozofiji". Kljub temu pa Husserl potrdi svojo vero v bodočnost: "ich bin der Zukunft sicher" (Husserliana, I, 1963, Einleitung, str. XXVII). Te misli so predhodnice Beilage XXVIII v Krizi iz leta 1935, ki se začneja z znanim stavkom: "Philosophie als Wissenschaft, als ernsthafte, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – der Traum ist ausgeträumt." Te besede ne izražajo predaje, temveč globoko zagrenjenost starega filozofa in zavest krize: "Philosophie ist in Gefahr, d.i. ihre Zukunft ist gefährdet" (Die Krisis der europäischen

Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, VI., str. 508, 509). V nekaj letih je narasla napetost zavesti krize, kljub temu pa filozof odgovarja s ponovno predložitvijo bistvenih potez svojega raziskovanja. Kaj razkriva izkušnja krize ključnega problema Husserlove fenomenologije?

² Logos, I, 1910-1911, str.293, 295, 297, 310. Na tej zadnji strani je Husserl zapisal: "Dem naturwissenschaftlichen Vorbild folgen, das besagt fast unvermeidlich: das Bewußtseinverdinglichen". Zagotovo se znani stavek iz Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen, 1967, "das Bewusstsein zu verdinglichen" (str. 46: "die 'Verdinglichung des Bewußtseins', str. 47, str. 1) nanaša na to izjavo. Nasprotno pa je Goldmannova hipoteza v knjigi Lukacs et Heidegger, Paris, 1973, dvomljiva, saj težko verjamemo, da Heideggerov stavek odraža polemiko z Lukacsevimi analizami iz Geschichte und Klassenbewußtsein. Eksistencialna analitika se zagotovo nanaša na temo "reifikacije" v okviru problematike "Verfallen".

³ Kar se tiče ideje Descartesa kot začetnika modernosti ("Descartes als Initiator der historischen Epoche der Neuzeit") se ne moremo izogniti primerjave s Heglom, ki je toliko bolj razvidna, kolikor je Husserl v zadnjih letih v večji meri priznaval, da obstaja povezava med njegovim in klasičnim idealizmom: prim. Krisis, VI., str. 271: "erst der Idealismus in allen seinen Formen versucht der Subjektivität als Subjektivität habhaft zu werden und dem gerecht zu werden, daß Welt nie anders dem Subjekt und Subjektgemeinschaften gegeben ist denn als die ihr mit jeweiligem Erfahrungsinhalt subjektiv relativ geltende, und als eine Welt, die in der Subjektivität und von ihr her immer neue Sinnverwandlungen annimmt." Tekst št. 32, Krisis, XXIX, str. 397, govori o "Cartesianische Neuformung der Idee der Philosophie". Glede realizacije racionalnega duha (še zmeraj v Krisis, VI, §73, str. 274) Husserl govori o dvojnem odkritju, ki naj bi ločevalo dve zgodovinski obdobji. Prvo se nanaša na Descartesa ("odkritje potrebe po apodiktičnosti"), drugo pa na fenomenologijo ("predstavitev prave metode apadiktično osnovane filozofije, ki apodiktično sklepa"). Treba je podčrtati, da tu ni nobene omembe grškega izvora filozofije, kot da bi Husserl zanimal edinole moderen značaj filozofije.

⁴ F.Nietzsche, F.P. 1885-1887, 218, 227; F.P.1888-1889, 133: "Zur Geschichte der europäischen Nihilismus: woran es fehlt? Wesentlich: der Sinn fehlt".

⁵ Krisis, Husserliana XXIX (R. N. Smid), 1993. Tekst s str.32 je iz avgusta 1936-konec jun./jul. 1937. Izraz, ki ga oskrbnik citira, je na str. LXIII.

⁶ Krisis, XXIX, str.398-403. Za Husserlov preobrat do zgodovine prim. Krisis, VI,Beil.XXVI-II, str.510: "Also es ist kein Zweifel, wir müssen uns ins historische Betrachtungen vertiefen, wenn wir uns als Philosophen und das, was in uns als Philosophie werden will, sollen verstehen können."

⁷ Krisis, VI, str. 273-276; 345-348.

⁸ Krisis, VI, str.512.

⁹ Krisis, XXIX, str.406.

¹⁰ Krisis, XXIX, str.410-415 za možnost utemeljitve filozofije kot racionalnosti.

¹¹ Krisis, VI, str. 510. Husserl ji takoj nato pravi "Historische Besinnung".

¹² Krisis, XXIX, str.415 in 419.

¹³ Krisis XXIX, str. 411.

¹⁴ F. Hölderlin, Brot und Wein, 3. kitica. Nemško besedilo ostalih omenjenih stihov se glasi: "fest bleibt Eins; es sei um Mittag oder es gehe / Bis in die Mitternacht, immer besteht ein Mass, / Allen gemein, doch jeglichem beschieden, / Dahin gehet und kommt jeder, wohin er es kann". Prejšnji odlomek je iz pisma Kazimiru Ulrichu Böhlendorffu 4. dec. 1801 v Nürtingenu.

Pavel Kouba

O NUJNOSTI KRIZE

170

Za svet, v katerem živimo, je značino, da dobe reči v njem pomen le v kontekstu našega življenja, naše življenje pa le v kontekstu tega, kar nas srečuje. Tako je človek postavljen pred nalogo, ki je sicer ne zmore rešiti, ki pa mu vseeno omogoča, da je. Filozofija, kakor jo je razumel Husserl, tj. kot idealna teleologija evropske zgodovine, je po svojem bistvu poskus, da bi to nalogo zmogli tako, da zanjo najdemo čvrsto teoretično osnovo. Za Husserla je, kot je znano, nastanek teoretske nastrojenosti v antični Grčiji predstavljal konec končnega človeštva in začetek dela na novi razvojni stopnji življenja; in to novo življenje naj bi bilo sposobno, ob odvrnitvi od vseh praktičnih interesov, dospeti do absolutne univerzalnosti čiste teorije in oblikovati samega sebe v sozvočju z njeno idealno normo.

171

Stremljenje po univerzalni teoriji sveta pa je, po Husserlovem prepričanju, medtem, v našem času, zašlo v krizo, ki se neprestano pogloblja. Novoveška znanost doseže namreč svojo metodično čistost – konsekventno matematično idealizira objektiviteto – s tem ko popolnoma ignorira svoj subjektivni izvor. In filozofija, ki tematizira subjektivnost,

ne ve kaj bi z njo počela: bodisi jo popredmeti in uvrsti v objektivno naravno bit ali zapade skepticizmu in se odreče slednji objektivni resnici.

V takem stanju postavi Husserl program univerzalne in čiste duhovne znanosti, ki prekoračuje prepad med naravoslovjem in duhovnimi vedami ter položi temeljni kamen dokončne znanstvene razjasnitve, s tem ko pokaže, da narava naravoslovja, narava za raziskujoči duh, predpostavlja vedo o duhu, ter da je resnično znanstveno in racionalno moč raziskati edinole duha v njegovi samostojnosti. Po začetnem, morda celo nujnem ovinku, se tako končno začne izpolnjevati izvorna intencija teoretske nastrojenosti.

Izhodišče za prevlado sedanje krize vidi pozni Husserl v tematizaciji sveta življenja, neodtujljivega okvirja vseh objektivirajočih aktivnosti naravoslovcev. Zdaj moramo presvetliti to venomer pozabljeno ozadje smisla in pokazati *njemu* lastne racionalne forme. V pojmu sveta življenja je pri tem molče predpostavljena možnost, da je moč storiti nek skrajno težak korak: docela obdržati temeljni smisel naravne nastrojenosti in obenem ta smisel prekoračiti z refleksijo, ki ga tematizira.

Znanstvenik, ki objektivira v naravni nastrojenosti, s svojo "subjektivno" bitjo za to objektiviteto oblikuje neko pogojeno sfero, ki mu v danem trenutku nujno ostaja netematska. To sfero seveda lahko tematiziramo, vendar se potem pokaže, da smo v svoji biti pogojeni "objektivno".

Ker Husserl namerava prek tematizacije sveta življenja odkriti in utemeljiti subjektiviteto, ki fungira *absolutno*, mora konsekvetno eliminirati bistveno končnost naravne nastrojenosti, tp. nujnost, da biva mo pri izkazujoči tematizaciji vsake sfere netematično "drugače". Svet življenja, ki je za navzven usmerjene, objektivne znanosti, nedosegljiv in nejasen, je pri njem v transcendentni refleksiji moč objektivirati brez izgube, in zato lahko predstavlja prvo stopnjo neke nove, nepogojene znanstvenosti, ki bo za svojo temo imela svet kot celoto.

Tu se na neki kompleksnejši ravni srečamo s taisto miselno operacijo, v kateri temelji fenomenologija kot taka: intencionalna bit subjektivitete *ostaja* intencionalna, četudi po tem, ko smo izvršili epoché, *ni* več usmerjena navzven. Intencionalnost se v refleksiji ne izgubi in jo zato lahko spoznamo. S tem ko ukinemo vero v svet, se subjektiviteta obrne k sebi, tako da lahko, po Husserlu, stopi pred oči intencionalna struktura kot celotnost, mogoče je izdelati njeno detajlirano analitiko. Utemeljujoče razmerje med načinom danosti in predmetnim smislom, ki ga preiskujemo ob ukinitvi naše vere v svet, je v sebi pregledno, racionalno in ga lahko napravimo za predmet čiste teorije; začetna samo-pozaba subjektivitete ni niti nujna ne nepremostljiva.

Medtem ko smo v naravni nastrojenosti usmerjeni na posamične predmete, ostaja svet kot horizont netematski; v radikalnem obratu fenomenološke refleksije lahko tematiziramo svet sam. Ta svet za zavest sicer ostaja transcendenten, vendar pa ga v tej transcendeni kot idejo univerzalne enotnosti sintetičnih storitev (Leistungen) konstituira transcendentna subjektiviteta. Tematizacija sveta torej predpostavlja transcendentno, zunaj-svetno pozicijo, kjer lahko postanemo neudeleženi opazovalci. Šele ko smo zavzeli to držo, se nam razpre univerzalno napotilno sovisje in s tem tudi up postopnega odkrivanja resnice, ki je popolnoma izkazljiva, splošno veljavna, absolutna.

Husserl si od možnosti radikalne, čiste znanosti in njenega univerzalnega kritičnega potenciala obeta tudi radikalno preobrazbo prakse; človeštvo, sposobno absolutnih teoretskih vpogledov, bo, svojo eksistenco prav tako podvrglo normam idealnosti, oblikovalo sebe iz umskih idej, tako da bo lahko prevzelo polno odgovornost za eksistenco. V tem preobraženju pripada odločilna vloga filozofiji; prav ona, njena znanstvena izkazljivost in samo-odgovornost naj vodi človeštvo k polni avtonomiji. Ob natančnejšem opazovanju celo ugotovimo, da ta nova, preobražena praksa ni nič drugega kot filozofija sama. Husserl si zastavlja realizacijo, praktično učinkovanje njegovih odkritij transcendentnega horizonta predvsem kot razširitev fenomenološkega gibanja, kot "prebujenje ne-fenomenologov v fenomenologe".¹ To je tudi

popolnoma pravilno, saj je le filozofija, ki sledi absolutnemu, ravnanje, ki si resnično postavlja neskončni cilj. Nasprotno so pri ravnanju v običajnem smislu, uvidi od katerih to izhaja, kot tudi cilji, ki jih zasleduje, bistveno končni.

* * *

Vključitev problematike sveta življenja v transcendentalno-fenomenološki nauk o metodi, karkoli že jo pri Husserlu motivira, v *Heideggerovem* pogledu nikakor ni izkazala nujnosti in univerzalnosti reduktivne metode; pravzaprav se je pokazalo, da Husserl še naprej dopušča, da ga namesto fenomenov in stvari še vedno vodijo nekateri metafizični predsodki. Za Heideggra je temeljna poteza metafizičnega mišljenja v stremenju misliti bit bivajočega kot substanco, kot *arché*, ki ostaja navzoča, tudi če umaknemo vse nebistveno. Taka substanca je v novem veku postal subjekt v smislu spoznavnega subjekta, in Husserl, po Heideggru, ostaja v tej tradiciji, ker želi v konstitutivnih aktih subjektivitete fundirati bit bivajočega kot bit kakega "objekta".

174

Husserl je pri naravoslovnem objektivizmu kritiziral naivnost, s katero ta preskoči in pozabi svoj subjektivni izvor; zgodnjemu Heideggru pa se ne zdi naivna le znanstvena objektivacija narave, ampak tudi verovanje, da je moč objektivizirati svet v celoti, tj. vera v možnost transcendentalne teorije. Konflikt med objektivističnim in transcendentalno-subjektivnim fundiranjem vedenja izgubi pomen, kolikor je transcendentalno stališče sicer priznано kot najvišji izraz znanstvenosti, znanost sama pa je dojeta kot dokončanje metafizike, tj. kot pozaba biti. Za Heideggra ni odločilno to, da je treba fundament, ki ga iščemo, spremeniti in razširiti, temveč, da moramo popolnoma zapustiti misel biti kot trajajoči temelj, ki bi ga bilo moč uzreti teoretsko, z distance. Tudi intencionalna struktura ni kar enostavno navzoča, ponujena nezaiteresirani zunaj-svetni refleksiji čiste zavesti: vselej jo nosi in ohranja način, *kako bivamo*. V tem smislu postavi Heidegger vprašanje po biti intencionalnosti.

Husserlova fenomenologija po Heideggru ni zadostila svojemu lastnemu temeljnemu principu, ki dovoljuje, da izhajamo od stvari samih, in sicer v najpomembnejši točki: tam, kjer nekritično prevzame kartezijanski motiv samo-gotovosti subjekta, da bi rekonstruirala intencionalna razmerja v umetno ločeni sferi "čiste zavesti".

Za Heideggra "subjektiviteta" ni niti transcendentalna niti absolutna, in tudi ni kar brez nadaljnega sama sebi dostopna v imanenci apodiktičnega spoznanja: je končna transcendenca, ki si je dostopna le v izvrševanju (Vollzug) svoje biti in ki ne more nikoli docela začnjenati z distance do same sebe. Prek polemike zoper opazujočo, "teoretsko" oblikovanost Husserlovega nauka, Heidegger ne poizkuša, kot se večkrat poudarja, akcenta premakniti na "prakso": želi pojmovno artikulirati bit v svetu, ki take delitve sploh ne dopušča, ker v njej vsako spoznavajoče izkustvo tvori sestavni del časovnega izvrševanja skrbi.

"Stvar" filozofije torej niso absolutno dane intencionalne strukture, ta "stvar" je bit v svetu, ki je nikakor ne smemo zreducirati na golo "navzočnost", Vorhandensein. Heidegger zajame to bit v pojmu skrbi ter temporalni karakter skrbi določi s tem, da je vedno že pred-seboj in pri-nečem, vedno "drugačna" in "navezana na drugo", kar pomeni v možnostih, ki bistveno spadajo k njej sami. K tubiti venomer spada določen svet: to pomeni, da nam vedno gre za našo lastno bit *pri-nečem*, in za bit nečesa venomer *na naš lasten način*. Da bi tubit našla samo sebe, ne potrebuje nikakršnega obrata nazaj k sami sebi: "*Najde se*," kot pravi Heidegger, "primarno in stalno *v rečeh*, ker njih oskrbujoča, odrinjena od njih, vedno nekako počiva v rečeh."² Te biti v možnostih ni moč popolnoma objektivizirati in njena enotnost ni dokazljiva; dejanska je le do te mere, kolikor zanjo ni nujno, da jo dokažemo.

S tem pa filozofija ni neskončna teorija, ki si za cilj postavlja dokončano objektivizacijo življenja, temveč samo-eksplikacija življenja kot biti-v-svetu, pozunanjenje življenja, ki ni "faktum", tudi ne transcendentalni. Filozofija zato tudi ne more prevzeti nobene absolutne odgovornosti: je

175

izraz bistveno končne odgovornosti. To, kar nas tu kliče k odgovornosti, kar nas "v filozofskem pojmu napada", je naša bit sama.

* * *

Za pojem naše biti same je, nasprotno, odločilna neka dvosmiselnost, ki se v različnih podobah vleče skozi celotno zgodnje Heideggrovo mišljenje. Našo bit v svetu določi kot skrb; mi smo torej bivajoče, "ki mu pri svojem biti-v-svetu gre za to bit samo."³ Če naj bi tako določilo imelo svojo polno težo, mora ravno tako izvorno pomeniti, da temu bivajočemu gre za "njegovo" (kar pomeni samolastno) bit, kot tudi za "to bit" (tj. za bit v svetu, pri bivajočem). Ta dvoznačnost pa obenem vendarle omogoča, da poudarimo prvo ali drugo. Da biti-sebstvo, *Selbst-sein*, in biti-v-svetu, *In-der-Welt-sein*, povesta isto, predstavlja v tej Heideggrovi izoblikovani obliki lastno odkritje, in tega se zaveda – in ponovno poudarja –, mi smo primarno mi sami pri rečeh, in ontološka struktura zapadanja ni nikakršen "propad" in "zaton", temveč ravno temeljni način biti-v-svetu. Kljub temu v konkretnih analizah oboje največkrat zoperstavlja: biti sebstvo potem praviloma pomeni *ne razumeti se iz reči*; tubit je samolastno ona sama v *razliki do tega*: v tesnobi, zamolčanosti in predhajanju k smrti, tj. v svoji najlastnejši možnosti.

Zdi se, da se je tu tudi Heidegger prepustil tradicionalnemu metafizičnemu motivu, ne pa "stvarem samim": prek povratka subjektivitete k sami sebi, na kateri je – četudi v drugem smislu – zgradil svojo metodo tudi Husserl. Eksistenca intencionalnosti kot tudi transcendence obstoji v iz-stopu-iz-sebe, tj. de facto v izgubi-sebe-samega; Husserl in Heidegger na različne načine poskušata misliti "povratek" k celostni biti, v kateri je ohranjeno prestopanje-samega-sebe, ki obenem preneha biti izgubljanje-samega-sebe. Husserl izvrši ta obrat v aktu *epoché*, v fenomenološkem obratu pogleda, ki razpre polje univerzalne teorije; Heidegger se je ne loti "teoretsko", kot začetka apodiktičnega spoznanja, temveč kot eksistencialne modifikacije, ki omogoča samolastno samobitnost, *Selbst-sein*.

Da tak obrat pri Heideggru sploh lahko mislimo, je tesno povezano s tem, da to dvoznačno strukturo biti-v-svetu nazadnje dojema kot eno – nerazjasnjeno – razmerje med dvema vrstama bivajočega z različnima "načinoma biti". Ko si to pobliže ogledamo, ugotovimo, da je Heidegger iz metafizične prezence navzočnosti (*Vorhandensein*) osvobodil le *tisto* bivajoče, katerega bitni način je biti-tu, *Da-sein*, in da je v tem bivajočem in njegovi diferenci (časovnosti) našel fundament za druge "načine" biti. "Soigra različnih bitnih načinov", pravi Heidegger, "je le to, kar je, tako rekoč vsakokratno raz-igra-nje (*Auseinanderspiel*) primarnih celostnih struktur *tubiti same*".⁴ Če pa gledamo tako, je tubit fundament, ki ga ni moč objektivirati, nemetafizičen, časen in eksistirajoč v možnostih. V katerem oziru je ta linija Heideggrovega mišljenja – ne glede na načelne razlike – ostala v bližini Husserla in celotne tradicije, lahko zelo dobro odčitamo iz načina, kako jo je prevzel in razvil Jan Patočka.

* * *

Princip, ki po Husserlu utemeljuje duhovno enotnost Evrope, je zahteva, da mora vse naše mišljenje in ravnanje temeljiti na uvidu, *Einsicht*. Ta uvid pa ima že pri njem dva aspekta: prvič, teoretiško radovednost, ki hoče pojasniti danosti, in drugič, odgovorno oblikovanje lastne eksistence. Husserl sicer računa z drugim aspektom, vendar ga ima vseeno za samoumevno posledico čisto evidentnega spoznanja in se zato na tej točki zadovolji z neko splošno ugotovitvijo. Patočka pa, s Heideggrovo pomočjo, popolnoma resno zgrabi prav ta aspekt. Pokaže se tudi, da vzroka krize ne vidi primarno s Husserlom, v polovičnosti in nezadostni radikalnosti teoretskega uvida, temveč v tem, da se je védenje odvrnilo od zavezujočega in odgovornega samooblikovanja zavoljo teoretskega in tehničnega "uspeha". Za razliko od Husserla mu torej ne gre za krizo znanosti, ki so zašle v slepo ulico, temveč za krizo človekove eksistence, ki jo je, med drugim, povzročila močnejša prevlada znanosti.

Tudi Patočka kritizira prekomerni intelektualizem Husserlovega transcendentnega projekta neskončne objektivacije in, podobno kot Ludwig Landgrebe, podeli nekaterim pomembnim korakom fenomenološke metodike izrecen eksistencialni pomen. (Zelo karakteristično je, na primer, njegovo tolmačenje *epoché* kot izkustva svobode.) Odgovornega samooblikovanja za Patočka ne podaja iz nedvomljive in univerzalne izkazljivosti, ki vključuje tudi dejanja (*Leistungen*) subjektivitete, temveč iz dramatičnega boja subjekta za smisel lastne biti.

Šele razbohotenje eksistencialnega obrata, v katerem smo konfrontirani z našo negotovo končnostjo, in naša odločenost, da jo prevzamemo, izpričujemo, tvori tla za dejanski vpogled in s tem tudi za prevlado sedanje krize.

178 Patočkova pozicija je, med drugim, občudovanja vredna tudi zaradi načina, kako povezuje Heideggrov motiv možne samolastnosti tubiti s Husserlovo teleologijo evropske zgodovine. Ideal življenja iz uvida se Patočku prikaže neresničen le primeru, če z uvidom razumemo *doseganje* apodiktične evidence v čisti teoriji: "Ideala totalne refleksije, ki zna z definitivno jasnostjo razločiti to, kar *vidi*, od tega, kar domneva, meni in sluti, verjetno ni mogoče realizirati (...)" Vseeno pa ga moramo, in naj bi ta ideal še vedno zasledovali: "(...) toda kot stremenje po maksimalni jasnosti ostaja kljub temu veljaven in vnaprej načrtuje možnosti, pot življenja k resnici in v resnici, ki jo ubirata filozofija in znanost."⁵ Pot k temu cilju ne zahteva več zagotavljanja absolutnih tal, temveč odločenost, ki samo sebe udenjanja: resničnost (*das Wahre*) nekega uvida "(...) ni zgolj tu, temveč za nas velja, da se moramo potegovati zanjo, in se šele s tem oblikovati v enotnost, kjer uvideno velja univerzalno."⁶ Uvid, *Einsicht*, za Patočka ostaja drzno, tvegano, dvoznačno podjetje, je nezagotovljena posest, in zatorej pot; napoten je na venomer novo odrinjenje k samolastnosti: uvid ima, kot pravi Patočka, "moralčno jedro". Tako dojemanje uvida pa obenem dovoljuje – v slučaju da pride do atropije jedra – zvestobo Husserlovemu idealu, in ohranitev teleološke enotnosti evropske zgodovine: "Zaradi vseh teh razlogov je življenje osnovano na uvidu

tveganje. Seveda se je tam, kjer tvegamo, pokazala pozitivnost uvida, kot določnega vedenja, ki ne pozna skepse, o katerem vedno lahko dosežemo soglasje, ki velja za zagotovljeno."⁷

Samoudejanjenje zato lahko venomer ostane samoudejanjenje uma, toda temelj, ki nosi to neskončno nalogo, ni več teoretska evidenca: je praktično-moralčno izvrševanje samolastne biti.

V svojem nedokončanem delu o Evropi, iz katerega smo ravnokar citirali, je Patočka skiciral podobo evropske duhovne zgodovine, v kateri se omenjena aspekta uvida (univerzalno spoznanje danega in odgovorno samooblikovanje) razvijeta v dve dopolnjujoči se liniji metafizike: demokritsko in platonsko linijo. V njegovi idealni rekonstrukciji imata obe skupen končni cilj: spoznanje resnične biti in zagotovitev bistvenostnega razmerja med bitjo in človekom. Iz prve metafizike se razvije zasnutek univerzalne znanosti, ki človeku podeli učinkovita sredstva zunanje moči nad svetom, druga pa zasnuje moralčne ideale, ki zakoličijo okvir za notranje življenje duše med razmahom in propadom, med dobrim in zlom; zgolj ti ideali zmorejo integrirati zunanje znanje, saj mu postavijo cilje.

179 Temeljni kamen, v katerem se srečata spoznanje in samooblikovanje, je pri Patočku "skrb za dušo"; pojem, prek katerega poskuša izvorni metafizični intenciji dati novo, ne-metafizično vsebino. Ne gre več za to, da bi dosegli absolutno vedenje, temveč za prevzem situiranosti med razmahom in propadom, tj. za izrecen prevzem naše lastne končne svobode. Šele ta iščoča svoboda fundira kontinuiteto *zgodovine*. In zgodovina, dojeta kot "prizorišče notranjega boja človeka za pristnost in samolastnost",⁸ predstavlja za Patočka možnost, kako lahko tudi danes obdržimo nesoči impulz metafizične tradicije, v nekem času, kjer so se kot iluzorne izkazale tudi zahteve te tradicije po pozitivnem dostopu k absolutnemu.

Zgodovinski človek eksistira prek nivoja "golega življenja". Išče enotno in sebi-odgovorno življenje. Kriza Evrope ima svoje korenine v vse

ostrejšem nasprotju med zgodovinsko bitjo in objektivistično-naturalističnim samorazumetjem človeka, ki se je skoncentriral na racionaliteto tehničnih sredstev. Prav racionaliteto, ki omogoča "boljše" življenje, prevzemajo moderne zunajevropske družbe, vendar, po Patočku, brez izvornega in utemeljujočega vprašanja po *dobrem* življenju, ki ga je medtem pozabila tudi Evropa. Ekspanzija evropske racionalnosti in kriza, ki gre z njo v korak, bi po Patočkovem mnenju lahko dali priložnost in spodbudo za to, da bi se človeštvo spet spomnilo izvira svoje racionalnosti in zgodovinskosti, tj. moraličnega samorazumetja.

* * *

Patočka je znal Heideggrov koncept možne samolastnosti tubiti uporabiti za novo interpretacijo klasičnih tem, vključno z Husserlovo perspektivo transcendentnega spoznanja, in še, znal je pokazati, da se potemtakem ni treba odpovedati moraličnemu in humanističnemu etosu do resnične – v tem primeru ne-bivajoče, zgodovinske – biti. Možnost take razlage indirektno izpričuje, da lahko Heideggrovo koncepcijo časovne biti tubiti upravičeno razumemo kot novi tip ontološkega fundamenta. Vendar pa je bil ravno to eden glavnih razlogov, zakaj se je Heidegger sam kasneje distanciral od svoje *fundamentalne* ontologije. In to tudi pojasnjuje, zakaj Patočka, ki je skrbno zasledoval Heideggrov razvoj, njegovega poznejšega mišljenja nikoli ni mogel sprejeti.

V tem, za kar Patočku najbolj gre, tj. v nezagotovljenem boju subjekta za resnično bit, je namreč tudi pri ne-metafizičnem, nepredmetnem dojetju te biti ključna pozicija še vedno dodeljena človeškemu subjektu: od *njegove* odločnosti zavisi, do katere mere bo bit v svojem resničnem bistvu lahko spregovorila in se uveljavila. Pri poznem Heideggru pa je, nasprotno, poudarjeno, da pozaba biti ni nikakšna napaka ali pregreha človeka in njegovega dosedanega mišljenja, in zato je tudi ni mogoče izravnati prek nikakršnega obrata, prek nikakršnega izrecnega prevzema vprašanja biti. Ob takem dojetju problema mislimo, po Heideggru, bit še vedno iz ozira na to "diferentno",

ne pa iz difference same. Treba je misliti diferenco (biti in bivajočega) kot tudi identiteto (biti in mišljenja) iz zakrivajoče se "jasnine", ki prisotnemu in odsotnemu zagotavlja skupno odprtost, biti in mišljenju pa sopripadnost, tj. iz dogodka biti same. Namesto da bi v odgovorni in samolastni samo-bitnosti (elbst-sein) dosegali "temelj", smo zdaj izročeni breztemeljnosti biti same.

Od tega dogodka biti pa ni mogoče misliti nikakršne distance, tudi ne kot dogodevanje nje same. Človek ji ni zoperstavljen kot kaki zahtevi ali klicu svoje lastne biti, tudi ne gre primarno za človeka: človek spada v to dogodje prek zgodovinskega bistvovanja (Wesen), ki tudi ni "nič človeškega". Konec metafizike pomeni le, da bit ni več prek subjekta predstavljena kot najvišje bivajoče, in še, da skritosti biti ne pozablamo več. Ta skritost pa nikakor ni odpravljena: mišljenje se zdaj lahko zaobrne ravno k njej, s tem ko zmore misliti prisotnost odsotnega. S tem ko temu popolnoma drugemu vzdržujemo njegovo mesto kot kakemu bivajočemu, pričakujemo prihod biti, v katerem bo naše mišljenje uporabljeno za to, kar je še treba misliti.

Zdi se, da so Heideggrova pozna razmišljanja na podoben način nedoločena kot njegova pozicija iz časa *Biti in časa*. Zgodnji Heidegger je znal pokazati paradoksalno strukturo biti-v-svetu v njeni nedeljivosti, obenem pa postavlja samolastno biti-sebstvo *zoper* bit prek stvari; kasneje kaže svet kot protislovno soigro dimenzij, ki gredo skozi nas, toda obenem misli prihod odtegujoče se biti same (v poslušnem ŠhörendemČ rekanju pesnikov in mislecev). Iz te perspektive pa "Kehre", obrat, na Heideggrovi poti ne predstavlja nobene tako pomembne preobrazbe, kot bi se lahko zdelo na prvi pogled, saj zadeva premik poudarka iz fundamentalnega biti-sebstvo k sami biti in slovo od "aktivizma" začetne "odločnosti" zavoljo kasnejše "sproščenosti", *Gelassenheit*, ne zadeva centra problematike biti-v-svetu.

Četudi je na filozofijo našega stoletja, ki se izteka, močno vplival prav ta premik v Heideggrovem mišljenju, prek osredotočenja na diferenco, prisotnost odsotnega, na samo-odtegovanje biti. Oblike sedanjega

“antifundamentalizma” so vsekakor zelo dispartne, le nekatere se dejansko navezujejo na Heideggra, in le nekaj od njih to tudi prizna.

Skupni imenovalec najdemo – verjetno – v uporabi zoper metafizično razumeto enotnost, zoper univerzalnost logosa, zoper bit, kolikor je z njo razumeta absolutizirana identiteta; v povezavi s tem se večina teh koncepcij trudi, da bi pripoznala razlikovanost in pluralnost interpretacij, da bi tolerirala ambiguiteto in v prizadetosti z diferenco nosila odgovornost za “drugega”.

* * *

Če se od tu ozremo nazaj k Husserlu, vidimo, da nas od njegove zahteve po univerzalni in dokončno izkazljivi znanosti loči globok prepad. Tega nikjer ne opazimo bolj kot pri brezkrbni samoumevnosti s katero Husserl rokuje z besedami “absolutno”, “apodiktično”, “čisto”, in drugimi. Če za enkrat pustimo pridevnike ob strani – kako je z zahtevo po uvidu samem? Ni treba niti da je uvid absoluten, ne čist: na splošno, čisto in za vekomaj ga ne moremo ločiti od iluzije, samoprevare in laži, toda konkretno razumetje obstaja ravno v tem, da v danem položaju – s pomočjo uvida – te iluzije spregledamo. Kakšno luč meče etos uvida na današnjo pripravljenost za pluralnost načinov gledanja, za toleranco ali odgovornost za “čisto drugo”? Ali je ta široki spekter antifundamentalističnih konceptov dejansko resnično, osvobajajoče poimenovanje današnje krize? Ali ni raje zakasnela polemična reakcija, ki zaradi ostentativnega odklanjanja metafizično absolutnega fundamenta – ki vsekakor v sedanjem zahodnjem mišljenju de facto ne vlada – tudi zapira možnost, da bi končni uvid zajeli pozitivno?

Če mislimo uvid kot končen, potem ni nič drugega kakor način, kako smo v svetu. Če spoštujemo celo strukturo Heideggrove izhodiščne pozicije (katere se ni dosledno držal), lahko rečemo, da v svetu nismo najizvirnejše tam, kjer smo pravzaprav mi “sami”, za razliko do naše biti “k svetu”, temveč ko smo v najvišji možni stopnji *oboje*. Protislovnost tega, kar “moramo biti”, napravi našo bit za biti-v-krizi, tj. za skrb.

Biti v nekem svetu vedno pomeni, da nam gre za našo bit pri drugem in pri drugem za našo lastno bit: v svetu smo sub-jekt, ki si vse podvrže, s tem ko je podvržem vsemu. In ker je eno možno le na račun drugega, pomeni “razumeti” predvsem – razumeti da bi bili.*

Če pa, nasplošno, eno vendarle postavimo proti drugemu, ali pa če hočemo eno izpeljati od drugega – tudi od nečesa “popolnoma drugega” in od odgovornosti za to – zakrijemo dejansko kriznost biti v svetu. In “prevladati” kriznost v svetu lahko pomeni le eno – pripravljati katastrofo. Kajti v krizi se bivanje-v-svetu sploh šele najavlja: ravno kriza pokaže vladajoče stanje kot stanje nuje, ki zahteva odgovor (pri čemer odgovor, ki za *ta trenutek* obnovi celotno biti-v-svetu, prek svoje nujne enostranskosti že v naslednjem trenutku postane grožnja biti-v-svetu.)

V krizi smo zaradi *krínein*, sodečega razlikovanja, ki ne razpolaga s splošnim principom in pravili izvedenimi iz njega, ki lahko prevzame določeno linijo utemeljevanja le z osebnim udejstvovanjem in zato nikoli ne more biti “univerzalno”. Prav tu, ob situirani sodbi o relevantnosti kontekstov – ne pa znotraj okvira konstituiranega diskurza in njegovega sistema pravil, govorimo o resnici in napačnosti v smislu uvida. Prav tu, kjer ne gre za preprosto rabo pojmov, nas eminentno zanima pristnost uvida, ker zadeva našo bit v svetu. Pri tem nikakor ne gre za enostavno “toleriranje” ambiguitete, temveč za njeno aktivno obnovo: o uvidu govorimo tam, kjer se posreči, da ponovno jasno in enosmiselno vzpostavimo dvosmiselnost biti v svetu. Ta osvobajajoči uvid ni ne popolnoma v moči človeka samega, ne v moči “biti same”.

Le v napetosti, ki predhodno nastane v neki situaciji, med tem kar počnemo, in tem, zoper katerega to počnemo, lahko izkusimo, da se je bit v svetu na novo odprla.

Zato ni treba dokazati, da je bil uvid uspešen; to, za kar prek uvida prevzamemo odgovornost, ni nikakršna poslednja enotnost apodiktične

* V originalu: ... verstehen zu sein.

teorije, temveč ravno bit v svetu. V tej biti je vsaka dejanskost obenem možnost drugega, in vsaka drugačnost možnost dejanskega. Način, kako smo v tem svetu, je kriza, v kateri se obojestransko napotenost možnega in dejanskega vzdržuje od identičnega in drugega, v katerih se odigravajo njune obojestranske spremembe.

Izvrševanja te biti ne moremo podgraditi ne teoretično ne moralično; evropska zgodovinskost je le ena od form, kako lahko reflektiramo bit v svetu, in nasproti drugim je privilegirana le prek tega, da je naša forma. Če bit v svetu pomeni, da moramo razumeti to, kar nas srečuje iz konteksta našega življenja, in naše življenje iz konteksta tega, kar nas srečuje, potem to pomeni: biti odprt v omejenosti. Le zaradi tega zmoremo prek nešteti zgodovinskih, kulturnih in osebnih svetov biti v *enem* svetu.

Pomen filozofije ni delo na neskončni nalogi enotne in univerzalne teorije sveta, temveč v tem, katero vlogo igra v naši končni biti tu in zdaj. Če se moramo danes spet ponovno in radikalno spraševati, kaj pomeni biti v svetu, potem to ni zato, da bi se približali splošni rešitvi tega vprašanja, temveč da bi bili bolj, tj., da bi bili prek svoje biti pravični do skoraj vseh možnih bistvenih aspektov naše krize.

prevedel Aleš Košar

OPOMBE

¹ Prim. Hans Reiner Sepp, *Lebenswelt und Ethik bei Husserl*, str. 16.

² M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, zv. 24, str. 226.

³ Prim. na primer, M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, 20. zv., str. 406, ali *Sein und Zeit*, §41.

⁴ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, 20. zv., str. 422. Kurziva je Koubova (op. prev.).

⁵ J. Patočka, *Europa und Nach-Europa. V. Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta 1988, str. 208.

⁶ *Ibid.*, str. 209.

⁷ *Ibid.*, str. 231 in dalje.

⁸ *Die Epochen der Geschichte*, predvsem str. 184. Citat po manuskriptu "Das Geschichtsschema".

Alfredo Marini

SMISEL ODNOSA MED IDEJO EVROPE IN FENOMENOLOGIJO

I. Predgovor

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 ubožstva do obstoječega vedenja, 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 spremenimo 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, civilizacije in barbarstva, miru in vojne, ohranitve in revolucije, vere in razodetja, ljubezni in sovraštva. Fenomenologija spreminja te "provokacije smrti" v (teoretsko) prenosno tehnično sredstvo, zaupano profesionalni 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 zaščiteneh 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 "eksemplarnosti" 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 akademskemu 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 *apeiron*. Kako bi lahko zagovarjali, da je fenomenološki eidos nesamostojen del individuuma, ki ga ne pojmujejo 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-eksistenčialna" ali če morda že sodi v kak tretji rod.

189 S tem se znajdemo v srcu problema "ontološke difference", 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 Heideggro 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 hermenevtičnega 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 "transzendentaler 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.

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 rogov). 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 (ponavljajam) "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 izdelal 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, večč 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 presojamo 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 priključitev absolutna v odnosu s subjektivnostjo (v prvi vrsti s tisto formalno egološko polarnostjo), ki ji je Heidegger rekel vselejmojost, saj ta priključitev vključuje faktično subjektivnost tistega, ki se vprašuje, ki se približuje do absolutnega vedenja 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 gre, 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 transcendentno-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 eínai, medén d' ouk éstin*, ki jo Parmenid hkrati pojmuje kot *hodós dízéisios* in kot zelo polemično tezo (*polýderis élenchos*) in sicer zato, ker le-ta spodbija veljavnost

2.) nasprotne teze *eínai mé eónta* in

3.) srednje poti, sadu tiste *amechanie* 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 ontotermevitična 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 obravnava 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 dojetja, 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 hermenevitičnega 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 Heideggerja 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 strukturalno totalnost "jaza-subjekta-osebe-monade", iščem v praznih prostorih inventure kak kotiček, da odložim tovor jaza, ki mora biti prav zares težak, če vsi Luthrovi nasledniki od Kanta do Schopenhauerja,

Hegla in Nietzscheja, do Marxa in Heideggerja 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:

– Lutrov cilj je bil prisvojitve *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 potrjujeta. 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, Avgušтина, 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 naglašá teoretično nežnost pedagoškega *odnosa* in problem jezika, ki ga prav tako potrjujeta 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 individualnosti in problematičnosti. Tako v enem samem zamahu ovrže celotno 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, "sentimentalni" Schiller obveljala za nova "vzora lepote") se prejšnji pogled dejansko razpusti in prenovi. To je nagrada za nov, "dialektičen" način mišljenja. Schleglov postopek se torej ujema z Jacobijevim (sprejeti avtoriteto in se oplajati v njej, da se jo končno prerase) ali z Nietzschevim 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 mišljenjem 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 absolutnega védenja (absolute Wissen) predstavlja stanje popolnega razumevanja sveta in obliko, v kateri se orgáničen in samostoječ kulturni 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 lastnine 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 (Weltgericht) 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 oklepal 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 izvirne postavitve subjektivnosti. Podzemno delovanje paradoksalnega *odnosa* med absolutnostjo objekta in absolutnostjo subjekta zaobrne *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 osvojitev 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.

204 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 izvirnostjo 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 pravcato šolo po celi Evropi.

IV. Dva pojma "cesarstva" in dva pojma individualnosti

205 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 "državljska vojna" ožigosa strašne evropsko-svetovne ideološke vojne dva-
jsetega 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 njegov 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 začasno 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 duhovna 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 duhovni oblasti; in samo angleška politika je bila sposobna prenoviti in fizično nadomestiti cesarstvo. Če velja, da vladata mednarodni mir in uravnotežen razvoj narodov, samo kjer obstaja cesarstvo zahodnega tipa, v katerem ni *podložnikov*, ampak so *državljeni*, 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, Združene 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 nadjezik (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.

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 prikri-vam 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 izvorne 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 izvornih 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.

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-demokracijskim 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 švicarško-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

213

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-judo-boljševiška-buržujska 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 transcendentizem), 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 zavladao 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 poplitvalo 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.

To pa ne pomeni, da nemškemu narodu ni pripadala neka izvornost, 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.

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 fortwache, 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 Zuletzgekommenen, 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 kvintesenco 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!".

EVROPA:

FENOMENOLOGIJA IN RAZLOGI ZA INTERKULTURALNOST

Leto 1956 je bilo eno izmed ključnih let evropske zgodovine. Tedaj je Emil Cioran zapisal: "V svoji strastni pretehtanosti se Evropa odvrča od same sebe, od spomina na svoje nesramnosti in na svoja bahaštva in celo od te strasti za neizogibno, najvišjo čast, čast poraza. V upor do vsake oblike pretiravanja in do vsake oblike življenja Evropa razsoja in bo venomer razsojala tudi po svoji smrti: ali ne spominja že na skriven shod duhov?" (Cioran 1956, str. 59).

Grozljiva Cioranova podoba nam najbrž koristi pri upodobitvi tragične brezizhodnosti, v kateri se Evropa danes nahaja glede vojne na Balkanu; zagotovo pa nam koristi kot vzgib za razmišljanje o kulturnem stanju današnje Evrope. Ta otožna podoba je tudi sad strastne interpretacije, kot tako pa jo moramo imeti za dejanje ljubezni. Morali bi jo razumeti kot krik in poziv človeka z evropske periferije, ki se ima nekako za tujca v Evropi. Cioran nadaljuje: "Kdor organsko pripada neki civilizaciji, ne more razumeti narave bolezni, ki jo razkraja. Manj soudeležen, svobodnejši je tujec, ki jo pregleda brez votlih domnev in bolje razume njene šibke točke." (Cioran 1956, str.37)

Morda ni gotovo, da lahko tujec, že samo zaradi tega, ker je tujec, bolje doume slabosti neke kulture kot nekdo, ki je v njej polnopravno soudeležen. V tem primeru ni gotovo, da lahko tujec bolje doume globok smisel evropskih problemov. Mislim pa, da lahko vidimo globlje v gledano stvar, ne glede na njeno naravo, naj si bo ta fizična ali psihična, kolektivna ali individualna, če se oddaljimo od nje. Pod pogojem, da se zatem znamo povrniti na to, kar gledamo, potem ko smo doumeli njegove posebnosti in ga osmislili.

Mislim, da je tak proces oddaljevanja podoben *epoché* in procesu redukcije nasploh (tako v njenem eidetskem kot v njenem transcendentnem jedru). Če je torej taka oddaljitev potrebna za začetek postopka, ki naj bi popeljal v razumevanje današnje situacije Evrope, mislim, da fenomenološka pot skozi *epoché* predstavlja najbolj delotvorno figuro tega, kar v tem besedilu imenujemo oddaljitev. V *epoché* se oddaljenost stvari zaobrne v bližino stvari, v zlitost subjekta in objekta, v raztopitev aksialne statičnosti, ki opredeljuje njun odnos, kot ga pojmuje moderna znanstvena misel. V tem postopku se da torej ločevati sledeče prehode: oddaljitev, prevzem fenomenske razsežnosti stvari, spojitev z njo, doumevanje stvari v njenem najbolj polnem in najbolj stvarnem jedru.

Ker pa menim, da se lahko tak postopek uporablja tudi na družbenem in kulturnem področju, bi rad poskusil s "fenomenološko" analizo Evrope v razmerju do fenomena interkulturalnosti, ki ga tesno povezujem s pozitivno uporabo uma in zategadelj s filozofijo.

Lik tujca zadobi v Cioranovem razmišljanju ključno vlogo pri interpretaciji in pri razumevanju neke kulture. Po mojem mnenju je ta lik izredno pomemben, bodisi na intraindividualni bodisi na socialni ravni. Na eni strani nam kaže del nas samih oz. nezačrtano, a obstoječe območje nedomačnosti v nas samih, ki nas venomer spremlja; na drugi strani pa nam na intersubjektivni ravni stalno kaže prisotnost drugega in nas prisili, da do njega zavzamemo kako stališče. Vendar tudi odtujitev ali zavesten odklon domačnosti nista zadosten pogoj za

dosego tiste vrste razumevanja, o kateri je govora. Tudi tujec ima namreč predsodke. Tudi on ni povsem tujec, saj je doma v določenem delu sveta odkoder prinaša s seboj predsodke in predpostavke, oziroma, z drugo besedo, kulturo.

Če naj si pridobimo čim bolj prost pogled in se osvobodimo kulturnih in tradicionalnih predsodkov, moramo toraj postati "tujci". Potrebna je izkušnja oddaljenosti in razdalje, kot jo je zagovarjal Heidegger; kljub temu pa ontološko-kulturni status tujca ni niti nujen niti (večkrat) zadosten pogoj za uresničitev te izkušnje in iz njega izhajajočega razumevanja.

Po vsej verjetnosti je pot, ki nas lahko vodi do tega, povezana s postopkom *epoché*. To je fenomenološka pot, ki je obenem najtežja in najnevarnejša. Ko jo bomo prehodili, pa bomo odkrili, da lahko postanemo "tujci", tudi če ostanemo v domovini, se pravi, da lahko prehodimo pot odtujitve, tudi če ostanemo na svojem domu in prav s pomočjo te obenem znane in nepoznane poti dosežemo boljše razumevanje lastne *Sonderwelt*.

Evropejec-tujec Cioran nadalje pravi: "Ko si ogledujem vse zasluge Evrope, se raznežim in mi je žal, da jo tako opravljam; ko pa naštevam njene šibke točke, me prevzema bes. Takrat bi rad, da bi čim prej izginila in da bi izginil tudi spomin nanjo. Ljubim jo s krutostjo in ne morem ji odpustiti, da me je privedla do takih občutkov, med katerimi ne morem izbrati. Noben napor se mi ni zdel prevelik, da bi si zopet pridobil milino, ki jo je nekoč imela in danes ohranja nekaj njenih sledi: da jo popolno doživim in da ovekovečim njeno skrivnost" (Cioran 1956, str. 45).

Po mojem mnenju "milina" Evrope ne obstoji samo v njeni umetnosti, temveč tudi v njeni racionalnosti, v mnogoteri ustvarjalnosti uma, ki jo je zahodna misel spočela. Ponovna prisvojitve te "miline" pomeni pridobitev izvora evropske umetnosti in evropske misli, se pravi racionalne misli. "Ovekovečenje njene skrivnosti" ne pomeni le

vrnitve življenjske moči tistemu izvoru in razširitve njegove vsebine, temveč tudi stalno prenavljanje njegove oblike. Vendar "milina" Evrope obstoji poleg tega tudi v *zavesti*, da te vsebine obstajajo in imajo pozitivno funkcijo: torej v refleksiji o njihovem smislu in vlogi v odnosu do ostalih civilizacij.

Razmišljujoč o "milini" evropske kulture bomo odkrili, da nam le-ta lahko pokaže nekaj rešitev problemov družabnega življenja človeštva in da lahko te rešitve koristno uporabimo na številnih drugih kulturnih področjih. Če torej govorimo o "milini" Evrope, bi lahko zagovarjali tezo, ki jo je zagovarjal Husserl, namreč da je evropska misel imela in lahko še ima vodilno vlogo za celotno človeštvo.

Če nekako povzamemo prejšnje misli, lahko uvidimo tri drže, ki odgovarjajo trem pojmovanjem vloge evropske kulture. Prva drža je kolonizacija, oziroma močno enostransko razmerje, ki sloni na podjarmljanju ostalih kultur; drugi pristop je liberalno razsvetljenstvo (ki ga sam vidim v najvišji obliki udejanjenega v Georgu Forsterju), tretji pa je fenomenološka drža, ki jo je Husserl razjasnil ne samo v *Krizi*, temveč tudi v *Esejih o kulturni prenovitvi*.

Kolonizacijski odnos predstavlja držo, ki bi jo nazval za zanikanje drugačnosti, razsvetlenski odnos zaživi v pristopu, ki bi ga imenoval "do drugačnosti interpretativen", fenomenološki pristop pa se prevede v transcendentalno doživljanje drugačnosti.

Prvi pristop predstavlja izključitev drugačnosti, drugi inkluzijo, tretji pa obliko nihanja, cik-caka, kot bi rekel Husserl, med afirmacijo subjektivnosti in priznavanjem drugačnosti.

Prvi ukazuje, poveljuje, vsiljuje; drugi razpravlja, razkazuje, predlaga; tretji izjavlja, narekuje in razlaga. Prvi je zaverovan v svojo resnico, drugi predlaga interpretacijo in mora preveriti smiselnost sobesedila; tretji vsebuje tako svojo resnico kot smiselno obzorje ostalih možnih resnic in izjavlja, da je lastna resnica vedno relativna in da je smiselno

obzorje samo delno dovzetno za interpretacijo.

Prvi razume kulturno komunikacijo kot monolog, drugi kot dialog, fenomenološki pristop pa jo odkrije v obliki "monado-loga", se pravi kot pripovedno enoto, ki se, izhajajoč iz individualne monade, prenese na raznoterost ostalih monad in se povrne v monadično sfero, da se projicira v sled spet nasproti drugačnosti, v neskončnem monadološkem zadrževanju. V monadološki komunikaciji je edinstvenost monade tesno povezana z mnogoterostjo monadološke so-možnosti. Da je ta metafizični sistem monadično-monadološke narave temelj fenomenološkega razumevanja sveta, jasno izhaja iz argumentativnega poteka *Kartezijanskih meditacij*.

Te tri oblike interkulturnega odnosa predstavljajo tudi tri oblike, v katerih izraža um tri različna pojmovanja racionalnosti. Za razliko od dogmatične racionalnosti, ki je značilna ne samo za srednji vek, temveč tudi za novoveško dobo (v kateri je edinstvenost uma absolutna resnica), razvija najbolj liberalna razsvetljenska sfera tako racionalnost, ki bi ji lahko rekli pragmatična: gosta mreža njenih kulturnih, znanstvenih, etičnih in ekonomskih interesov predstavlja možnost obrambe proti absolutizmu. Fenomenologija namesto tega pripravlja transcendentalno racionalnost, v kateri ciljem sledimo z izmenjavo subjektivnih pogledov na svet in interakciji z ostalimi pogledi; ti pa so – posamično vzeto – zopet subjektivni, in tako dalje v neskončnem preseku obzorij.

Prvi način razumevanja vloge, ki jo je imela Evropa, so uporabljali v raznih obdobjih in v raznih oblikah; v bistvu pa se je vselej prelevil v poskus apriorne injunkcije, ki je navdihnila verovanje v vzvišenost neke vere ali neke države. Na primer politične, družbene in verske vrednote, ki jih je Evropa prenašala v XVI. in XVII. stoletju na druge civilizacije so predstavljale negacijo kulturne drugačnosti. Samorazumevanje evropskega duha v prvem obdobju novega veka drugačnosti ni priznavalo nobene pozitivne vloge; kot posledica tega je želel evropski človek "vsiliti" svojo misel, ne pa "ponuditi" lastnega kulturnega ozadja.

Če preidemo sedaj na drugi način razumevanja Evrope, lahko spoznamo, da je temeljna razlika v primerjavi s prejšnjim v "priznavanju" drugega. Potreba po "priznavanju", ki jo je Charles Taylor prepoznal kot ključni fenomen moderne in sodobne dobe, se rojeva, ko se postavijo v pretres družbene vloge in se obenem išče in priznava skupno obzorje (Taylor 1991 str. 35 in naslednje). Vsiljivost ne dospe do ravni priznavanja, saj se zaustavi zgolj pri "omembi" drugačnega, oziroma pri odnosu, v katerem je kulturna raznolikost sicer zaznana, ne pa prepoznana kot kulturna vrednota.

Čeprav težko govorimo o razsvetljenski misli zaradi različnih gledišč, ki razsvetljensko misel dejansko sestavljajo, lahko zasledimo enotno razsvetljensko matrico v poskusu, da se vzpostavi odnos z drugačnostjo, naj si bo le-ta povod za ljubezensko razmerje do bližnjega, do znanja ali do dobička oz. povod za etičnost, gnoseološkost ali merkantilizacijski odnos. Treba pa je poudariti, da v vsakem primeru odpira razsvetljenstvo nekaj odločilnih lin na razumevanje kulturnih razlik.

224

Posledica razsvetljenstva je evropeizacija današnjega sveta. Dandanes so se neevropejci oblekli, prav kakor si je želel Krištof Kolumb. Kakor je zapisal Husserl, to pomeni, da so se neevropski narodi "počutili skoraj prisiljeni k evropeizaciji". To dejstvo ima vsaj dvoje posledic. Po eni strani se prikazuje kot sad nasilja, po drugi strani pa kot posledica pozitivne vrednote, lastne kulturnemu modelu, ki ga je Evropa ponudila. Na eni strani se rojeva iz negacije ostalih kultur in avtoritativnega samopovzdigovanja, na drugi strani pa izhaja iz pozitivnosti temeljnih struktur evropske civilizacije. Po mnenju Cvetana Todorova je evropeizacija izid sposobnosti Evropejcev, da "razumejo druge" (Todorov 1982, str. 312). Pojem "razumevati" pa moramo razumeti večznačno. Druge lahko razumemo v želji, da pridemo z njimi v stik; je pa tudi mogoče, kot je storil Cortés, da doumemo šibke strani drugih s ciljem, da jih podjarmimo.

Če smo torej sposobni prepoznati druge kot take in jih interpretirati, sicer z našega subjektivnega stališča, a približujoč se njihovemu

smiselnemu obzorju, oziroma da vzpostavimo odnos z njimi in jih doživljamo kot partnerje v stalni intencionalni interakciji, vse to pomeni, da smo poskusili razumeti drugačnost na fenomenološki način in da smo realizirali resnično intersubjektivno situacijo.

Tako pa smo prišli do tretjega načina vzpostavitve odnosa do kulturne drugačnosti, se pravi do fenomenološkega pristopa. V tem sklopu se nekaj podobnega, kar se dogaja v intersubjektivni dimenziji, odvija tudi pri vprašanju o odnosu med kulturami, ki ga definiramo kot "interkulturalnost".

Problem interkulturalnosti ne obstoji samo v odnosu med evropsko kulturo in ostalimi kulturami, temveč tudi v odnosih med drugačnimi kulturami v mozaiku, ki mu pravimo "evropska kultura". Zaradi tega je moja analiza osredotočena na problem interkulturalnosti znotraj same Evrope, in to preko interkulturalnosti kot dialoga med Evropo in ostalimi kulturami, v iskanju razlogov zaradi katerih je interkulturalnost danes potrebna.

225

Naravno je, da v govoru o "evropski kulturni identiteti", govorimo o nečem, kar je v sebi različno in mnogolično. Pri tem se moramo vprašati dvoje: a) Ali ima Evropa, ki se dandanes bliža pridobitvi točno določene politične identitete, tudi točno določeno kulturno identiteto? – b) Kako se lahko politično-administrativna združitelna praksa ukvarja z vprašanjem kulturne identitete?

Glede prvega vprašanja lahko skeptamo, da je politična identiteta sicer težko dosegljiva, ker je pač treba premostiti razlike v državotvornih poteh, ki so politično gledano vse same na sebi legitimne. Nasprotno pa jo z lahkoto ohranimo, saj lahko politična identiteta v oblikah demokratičnega ustvarjanja soglasja in administracije postavi narodno oporo, ki ustreza splošnemu občutju pripadnosti. Kulturno identiteto je sicer mnogo lažje pridobiti, saj le-ta izhaja iz take duhovne tradicije, ki nam nekako ponuja mnogo mejnih in homogenih področij; težje pa jo ohranimo, to pa iz dveh tesno povezanih razlogov: a) Prvič, ker

identiteta potrebuje stalno prevero ravnotežja in odnosov med različnimi elementi, ki jo sestavljajo, ter pozornost za odtenke, ki obarvajo posamezne kulturne prostore in ki konec koncev predstavljajo bistvo kulturne množice; b) Ker kulturna identiteta Evrope ne temelji samo na preteklosti, saj jo je treba orisati tudi glede na prihodnost, oziroma treba jo bo orisati tudi in predvsem na temelju tega, kar bo Evropa storila v prihodnosti. Zato se lahko evropska kulturna identiteta, ki jo z ozirom na preteklost lahko definiramo za obstoječo, prenaša naprej, samo kolikor jo je mogoče prenavljati dan za dnem, v nenehnem destruktivnem in rekonstruktivnem naporu.

226 Kar pa se tiče drugega vprašanja, lahko v današnji politično-administrativni praksi uvidimo dva panevropska pristopa k problemu kulturne identitete. Prvi pristop je "tradicionalistično-spiritualistično" obarvan in želi ustvariti duhovno *koiné*, v kateri se da razviti politično-ekonomske načrte; politično dejanje utemeljuje na kulturni dimenziji, s tem da nudi kulturno legitimacijo političnih odločitev. Drugi način pa je "tehnokratsko-funkcionalistično" obarvan in si prizadeva razvijati evropsko kartografijo na podlagi tržne dimenzije in utemeljuje kulturno kreacijo na političnem dejanju; s tem legitimira kulturo na podlagi politično-ekonomskih izbir. Sodelovanje med tema dvema vzgonoma po mojem mnenju ustreza teoretski strukturi današnje ideje Evrope, kakršna izhaja iz Maastrichtskega sporazuma. Interakcija med obema teoretičnima intuicijama predstavlja zagotovo izredno delotvoren načrt dela. S to ugotovitvijo pa nismo povsem zadovoljivo odgovorili na vprašanje glede načina, na kateri mora kulturna identiteta nastajati in se razvijati ter predvsem dopustiti prihod interkulturalnosti.

Iz tega, kar smo povedali, lahko sklepamo, da ni samo težavno ustvariti kulturno identiteto, temveč ji je tudi težavno dodeliti neko določeno funkcijo v zapleteni strukturi današnje Evrope.

Husserlovo razmišljanje o Evropi, ki predstavlja obenem diagnozo in prognozo, nam kaže pot za razrešitev problema v sprejemu dveh

temeljnih usmerjevalnih postopkov. Treba je: a.) kreniti k reaktivaciji in stalnemu grajenju kulturne identitete v neki vrsti *creatio continua* in b.) kreniti k vzpostavitvi intencionalnega odnosa med sklopi, ki sestavljajo to identiteto oziroma h grajenju interkulturalnosti.

Zgodovinsko vzeto, je evropska identiteta nastala na preseku mnogih posamičnih kulturnih obzorij in vsako izmed njih je prispevalo h graditvi globalnega obzorja. Konstitutivna poteza te identitete je potemtakem njena pluralnost. Če zatorej v pluralnosti spoznamo poglavitni *factum* evropske biti, lahko z lahkoto analiziramo Evropo, izhajajoč iz metodološke strukture fenomenološke teorije intersubjektivnosti.

Po Husserlovem mnenju je rešitev Evrope v racionalnem prijemu, ki naj temelji na evropskem odkritju uma in ki se naj obenem reši predpostavk in napak tega istega uma. Z emfatičnim tonom govori Husserl o potrebi po "junaštvu uma" (Husserl 1954, str.551). Vendar kaj se skriva za to visokodonečo izjavo? Moderno racionalistično povzdigovanje uma, ki je bilo deležno upravičenih kritik na mnogih področjih sodobne filozofije, je povsem tuje Husserlovemu namenu.

Husserlov pristop pomeni nasprotno napor uma, da prekosi racionalistični napuh modernega uma in dospe do dimenzije usklajevanja sredstev in smotrov preko stalnega preverjanja, v kateri se človeški um lahko klanja univerzalni intencionalni teleologiji.

Husserlova kritika racionalizma je daleč od vsakega nesporazuma. Kriza Evrope izvira iz objektivistične in naturalistične alienacije uma v tistih oblikah absolutizma, ki najbolj jasno kažejo na njegovo pravo naravo. Fenomenološka pot predstavlja na eni strani ohranitev nealieniranega uma, na drugi strani pa tematizacijo nove oblike uma, in to "univerzalno odgovornega, dinamično povezanega z eksistenco in mnogoterosti intencionalno odprtega uma". V Husserlu ni nobene rehabilitacije modernega racionalizma: ne gre prenavljati tistega racionalizma proti toku, "ki je bil nemočen pred najbolj neposrednimi problemi duha" (Husserl 1954, str. 549). Zavedati se je treba, da je

evropska kriza "zakoreninjena" v zgrešenem racionalizmu, saj je – po Husserlovih besedah – "raven razvoja pojma ratio, kakršnega je konstituiralo razsvetljensko obdobje, napaka" (Husserl 1954, str. 539). Husserlov načrt smemo torej povzeti na sledeč način: razčlenitev modernega racionalizma, prekositvev vseh oblik iracionalizma in razglasitev nove oblike življenja uma, v katerem naj se izvorni navdih grške misli prenavlja v okviru fenomenološke racionalnosti.

Fenomenologija se torej ponuja kot razkrinkanje napake in kot priprava novega področja. Tematizacija interkulturalnosti na podlagi fenomenološke misli ne pomeni ponovitve tradicionalne vizije modernega racionalizma, katerega univerzalizem je dovedel Kanta, da je svoj model racionalnosti tako rekoč vsilil katerikoli kulturi. Fenomenologija nas uči, da "je enosmerna racionalnost lahko nevarna" (Husserl 1954, str.540) in da se je treba zoperstavljanju katerikoli totalizaciji uma. Treba je aktivirati "prospektivno" ali "intencionalno" racionalnost, ki naj ustvari transcendentalno obzorje, v katerem gre za posamičnost, kot tudi za edinstvenost kake kulture: obe sta se intencionalno projicirali onkraj samih sebe proti večvrstni drugačnosti.

Če velja, da intencionalnost deluje bodisi v odnosu med posameznikom in mnogoterostjo ostalih posameznikov bodisi v odnosu med kako kulturno entiteto in pluralnostjo ostalih, tedaj se ideja interkulturalnosti prikazuje kot dejanska možnost in se morda celo postavlja kot potreba, če pač nočemo pozabiti na intencionalno in relacionalno bit vsake kulture.

Če uporabimo nekaj tehničnih terminov fenomenološke govornice, lahko rečemo: evropsko kulturno obzorje sestavljajo tisti določeni pogledi posamičnih kulturnih jeder, ki temeljijo na medsebojnem soglasju. Hkrati pa so posamična jedra tudi sama obzorja, ki odsevajo vso možnost pogledov in pod-obzorij. Intencionalna relacija, ki omogoča interakcijo in zatorej tudi komunikacijo, omogoča obenem tudi razvoj vsakega obzorja v medsebojni izmenjavi z ostalimi. Intencionalnost zatorej omogoča interkulturalnost.

Intencionalnost pa je fenomen, ki izhaja iz individualnega subjekta ali v sklopu našega razmišljanja iz enotne kulturne množice in samo izhajajoč iz tega njenega rodnega kraja jo je mogoče pojmovati kot faktor transcendence in posredovanja. Edinole prvi korak postavitve lastne identitete nas vodi do vzpostavitve odnosa intencionalnega značaja z drugim (in z njegovo identiteto); še vedno izhajajoč iz subjektivnega stališča, lahko doživimo bit drugega in ga razumemo v njegovi drugačnosti.

Iz tega sledi, da samo če začnemo z postavitvijo lastne kulturne identitete, lahko izpostavimo razmerje z ostalimi kulturami, jih spoznamo v njihovih posebnostih in ustvarimo položaj medsebojne izmenjave: to je interkulturalnost. Evropsko kulturno heterogenost lahko torej rešimo samo v interakciji med različnimi identitetami.

Vzroki za interkulturalnost nastajajo iz poznavanja lastne identitete, iz odtujtve od samega sebe, iz doživetja drugega in iz dograditve novih identitet. Kristof Kolumb je želel, da bi se neevropejci oblekli; ponujal pa jim je samo evropske obleke brez alternativ, v enosmernem in zaprtem procesu. Husserl pa želi Evropejce sleči (želi jim sneti njihove *Ideenkleiden*), da bi postali tujci, "nevtralni", in jih potem zopet obleči (da postanejo zopet Evropejci), vendar z novimi, še neuporabljenimi oblačili; takoj po tem bi jih spet slekel, in jih spet preoblekel v neskončnem procesu: interkulturalnost je prav nenehno preoblačenje.

Za zjamčenje interkulturalnosti pa je vendarle potrebna tudi prikladna politična struktura. Po Husserlovem mnenju se kriza odraža v celotnem sklopu misli in jo lahko premostimo samo z uporabo najpristnejšega in najizvirnejšega duha evropske civilizacije, se pravi racionalizma. Racionalizem pa je pa treba razumeti v fenomenološkem smislu, o katerem je bil govor zgoraj, in to tako s filozofsko-znanstvenega kot etično-praktičnega stališča. Po mojem lahko zasledimo mnogo podobnosti med časom, v katerem je Husserl razmišljal o krizi, in današnjo situacijo. Zagotovo danes ni tiste grožnje, ki se je pojavila v tridesetih letih, kljub temu pa se da zaslediti zanemarjanje pomembnosti interkulturalne formacije evropskega duha.

Kriza, o kateri govori Husserl, je globalna duhovna kriza ustvarjanja in pozabe na izvor, je pozaba nad rojstvom Evrope iz filozofije. Pogosto kritizirajo to argumentacijo kot samozagovor filozofije, čeprav ni povsem lastna samo Husserlovi misli ali filozofskemu razmišljanju v ožjem smislu. Že leta 1918, ob koncu I. svetovne vojne, je Robert Musil pripisal izvor krize, ki je popeljala Evropo v katastrofo, neki amneziji kulturnih korenin, oziroma izgubi zapletenosti in, lahko bi rekli, celovitosti evropskega človeka: "Umetnost in znanost sta eksoterična pojava. Filozofijo prakticiramo samo kot znanost spoznanja (...). Skoraj vsak človek je postal delavec-obrtnik, ki ne zna narediti drugega, kot izvesti nekaj manipulacij" (Musil 1978, II., str. 342).

230 Zagotovo gola ponovitev filozofije kot prirojene entelehije Evrope, kot njen *Urphänomen*, ne zadostuje in, v primeru da to pot prehodi-
mo nepravilno, lahko celo škodi. Ni treba ponovno vzpostaviti vodilne vloge filozofije, kot ni treba ponovno vzpostaviti vodilne vloge evropske kulture. Treba pa je preveriti, če je filozofija kot izvir evropske civilizacije še vedno sposobna imeti pozitivno vlogo znotraj današnjega sveta. Ponovna analiza in novo načrtovanje fenomenološke misli lahko zatorej nudita pomoč pri reševanju tega problema, lahko odgovorita na vprašanje, kateri še obstoječi potenciali so v lasti evropske filozofije in kulture.

Po vsej verjetnosti ni edina možnost, da oddaljimo grožnjo krize, samo v ustvarjanju kulturne identitete kot interkulturalnosti, temveč tudi v graditvi politične identitete. Poleg filozofsko racionalističnega prijema, o katerem govori Husserl, bi bilo najbrž treba razviti politični liberalizem, ki naj bi spoštoval in branil razvoj racionalizma.

Liberalizem je moderen pojem, ki pa povsem ustreza pravi biti evropske kulture. Na tej točki postaja razpravljanje zapleteno; potrebne so številne določitve in mnogo bi bilo utemeljenih ugovorov, npr.: govoriti o liberalizmu pomeni zateči se k modernemu teorično-političnemu sistemu, ki ga težko prilagodimo preteklosti; ali pa: evropska

zgodovina je pretežno zgodovina dogodkov, ki so omejili ali povsem zanikali svobodo, ali vsaj takih dogodkov, ki so se navdihovali pri nazorih, ki so različni od liberalizma.

Vse to je nedvomno res, treba pa je na osnovi Husserlove fenomenologije združiti tiste prebliske, ki so navdihnili racionalizem in liberalizem, s tem da se v izvorni evropski misli najde prvo, nedoločeno in nezavedno jedro njunega sodelovanja in njunega mogočega razvoja. S tem bi dokazali "junaštvo uma", ki bi po Husserlovem mnenju lahko rešil Evropo njene "utrujenosti", da bi spremenil *Müdigkeit* v *Mündigkeit*, utrujenost v emancipacijo.

Na ta način bi se lahko ustanovilo sozvočje med evropsko "kulturo" in evropsko "politiko". Dati Evropi neko politiko je zapustiti prakso spopada med državnimi tvorbami, politike moči ali tega, kar je Kant imenoval *Friedensvertrag*, *pactum pacis*, podpis trenutnega miru v stalni grožnji vojne. Dati Evropi neko politiko se pravi ustvariti mir na transcendentnem nivoju evropske življenjske forme. Za doseg tega cilja je potrebno troje: a) prenovitev njene misli in njene filozofije, b) zavest pluralne biti evropske identitete in zatorej, c) stalna vzpostavitev stanja interkulturalnosti. In to brez utvare, da je dovolj delo, ki nosi arheološki pečat, in da so ta prenova, ta anamneza in ta ustanovitev veljavne enkrat za vselej, a z zavestjo, da je njihova bitnost stalno ponavljanje, začenjanje od začetka, zmeraj znova, vedno spet. Immer wieder, kot pravi Husserl, in prav kakor nas uči metodološko jedro fenomenologije – *epoché*.

Tako je Adolf Reinach 10. septembra 1915 s francoske bojne vrste pisal prijatelju Theodoru Konradu: "Fenomenologija lahko zares nudi to, kar potrebuje nova Evropa ...; mislim, da se zanjo odpira velika prihodnost." Reinach je umrl na fronti leta 1917 in ni mogel ugledati preroškega naboja svoje izjave. Sedaj pa je, ne glede na fenomenologijo, ki je zares imela, in upam, da še imela veliko prihodnost, najbolj bistvena stvar za nas, da se kljub težavam Evropi odpira velika prihodnost.

BIBLIOGRAFIJA

- Cioran, E.M., *La tentation d' exister*, Gallimard, Paris, 1956.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana Bd. VI., Nijhoff, Den Haag, 1954.
- Musil, R., *Gesammelte Werke*, hrsg. von A. Frisé, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 2 Bte, 1978.
- Reinach, A., *Brief an Th. Conrad vom 10. 9. 1915*, in Sammlung -- Reinach der Bayerischen Staatsbibliothek München (Sig. ANA 379 C I. 1)
- Taylor, C., *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991
- Todorov, T., *La conquête de l' Amérique. La question de l' autre*, Ed. du Seuil, Paris, 1982

Prevedel Jan Bednarik

Bernhard Waldenfels

EVROPA SPRIČO TUJEGA

Vprašanje po lastni podobi in po možni preobrazbi Evrope je mogoče izpostaviti iz različnih *krajev*, na različne *načine* in iz različnih *motivov*. Kar zadeva kraj vprašanja, izhaja v našem primeru vprašanje očitno iz Evrope same. Že to ni samoumevno, saj se neka "etnologija nas samih po drugih", torej postavitev-vprašanje in povpraševanje Evrope, že od nekdaj odraža na ozadju tistega zunaj Evrope. Če je že Husserl govoril o tem, da jaz nastopam kot "tujec za mene bivajočega tujega" (Hua XV, 635), potem to prav gotovo v veliki meri velja tudi za lastno kulturo kot 'sfero lastnosti'. Ta 'pogled iz daljave', ki zadeva Evropo, na katerem sloni in mu vrača precej agresivnosti, bi bila zanimiva tema, ki naj ostane tukaj zgolj naznačena. Vendar celo če se omejimo zgolj na kraj, iz katerega izhaja evropsko samopovpraševanje, se že pokaže aporija. Ali je kraj spraševanja mogoče brez ostanka prevesti na povprašani kraj? Mar ni kraj vpraševanja enak kraju, na katerem se nahaja zemljevid sam? Ta kraj je sicer zarisan na zemljevidu, vendar kot ena izmed točk v prostoru, ne kot Tukaj, na katerega napotujejo strani neba kot na neko nulto točko, na neki *ne-kraj*. Kar zadeva način vpraševanja, pripada vprašanje po Evropi temu, kar je

Husserl imenoval *samorazmislek* – razmislek ne le o tem, kaj smo, ampak tudi o tem, od kod prihajamo in 'kaj bo z nami'. Toda, ali lahko razmišljamo o lastnem, ne da bi razmišljali o tujem, od katerega se lastno ločuje? Mar samorazmislek ne pomeni že vnaprej nekega *tujega razmisleka*, potujčenje lastnega? Končno lahko za vprašanje po Evropi navedemo različne motive: slabo vest, naveličanost ali strah pred izgubo. Toda ti motivi so, vzeti zase, slabi svetovalci, ker nas le naprej vlečejo v zavitek kolektivnega narcizma. Vprašanje je, če sploh lahko primerno govorimo o sebi, ne da bi hkrati govorili *drugim*, in ali ni sleherni samogovor izzvan od tujega in se podreja njegovi zahtevi. To bi pomenilo, da vprašanje po Evropi ne izvira iz nikakršnega čistega samoiskanja, ampak iz neke *postavitve-v-vprašanje*, ki osvobaja tuje v lastnem in s tem vsakokrat tudi neko *drugo Evropo*. Evropa spričo tujega je nujno večoblična, razpokana Evropa v pluralu.

234 Kakor se s tem, najprej diagnostično, nato analitično-protreptično že nakazuje, krožijo naslednja razmišljanja okrog nekega motiva, ki v fenomenologiji zavzema osrednje mesto: okrog izkustva tujega, ki se v izzivu tujega stopnjuje do potujčenja lastnega izkustva. To, kar je Husserl imenoval intersubjektiviteta, dobi v obliki *interkulturalnosti* geografske in zgodovinske dimenzije. Vsekakor smemo pričakovati, da se dvoznačnost transcendentnega solipsizma povrne v obliki transcendentnega evrocentrizma.

Moja razmišljanja se uvrščajo v serijo *Aperçus*, ki – izhajajoč iz aktualnega problemskega stanja – iz različnih aspektov osvetljujejo vprašanje polje in predmet vprašanja postopoma potujijo. V ozadju tega premišljevanja so Husserlova razmišljanja h *Krizi*, ki izhajajo iz krize evropskih znanosti, vendar se ne omejujejo nanjo, ampak se razširjajo na življenjsko krizo evropske kulture, v kateri se um tre med scientistično redukcijo in iracionalistično reakcijo. Husserlovo predavanje leta 1936 na Dunaju pred publiko, ki je bila pretresana s krizo, a je hkrati gojila odrešilna pričakovanja, se sklene z značilno alternativo: "heroizem uma" ali pogrežanje Evrope v "utrujenosti".¹ Vendar se po mnogih desetletjih, ki so jih zaznamovale vojne in protivojne, revolu-

cije in kontrarevolucije, vsiljuje vtis, da ima um manj potrebe po herojih kot pa po partizanih in mejaših (*Grenzgänger*).

1. Funkcionalna racionalnost

Husserl, ki izhaja iz krize evropske racionalnosti, ima na svoj način še vedno prav. Nemara je res, da Evropa spi, da se pogreza v neki spanec, seveda v spanec normalnosti, katere možnost se pri Husserlu pojavlja zgolj na robu. Zdaj ne bi več z Galilejem "vzeli za resnično bit, kar je neka metoda" (Hua VI, 52), ampak bi se bit sama preobrazila v gole metodične umetnije, v praktikabilne konstrukte in modele, ki se že dolgo ne zadevajo več ob dejanskost, ampak samo še eden ob drugega. Življenjsko-praktično gledano bi bil "normalni človek", o katerem govori Nietzsche (*Fröhl. Wiss.*, 3. knjiga, par. 143), ta, ki v neki normalizirani Evropi najde svoj mir. Veliki red uma, v katerem je Evropa pred stoletji našla svoje središče, bi bil na koncu nadomeščen z množstvom funkcionirajočih redov, in filozofi bi kot "funkcionarji človeštva" (Hua VI, 15) prevzeli mesto navadnim funkcionarjem. 'Realno' eksistirajoči socializem' z Vzhoda bi naposled našel svojega mojstra v nekem realno eksistirajočem funkcionalizmu, ki ga vodi motto: "Vsakdo za sebe in birokracija za nas vse".²

2. Disfunkcionalno nasilje

Reakcije ne pustijo čakati nase. Če se kaj zoperstavlja delovanju sistema in moti mir *gens bien fonctionnants*, potem to ni "heroizem uma", ampak nasilje ulice, ki uspeva na tleh neoprovincializma, ki brani neko imaginarno lastno proti vsemu, kar velja kot tujerodno, kot izrojeno. Tuje dela pokoro za šibkost lastnega. *Normalizaciji uma* ustreza *anomalija nasilja*. Na blago nasilje sistemov odgovarja trdo nasilje teles, nasilje, ki medtem ni več tako zelo motivirano z bedo, ampak bolj z občutkom, da smo ogoljufani od stoletja dolgo proklamiranih idej, neko nasilje, ki ga dodatno hrani dolgčas, ki ga

pušča za seboj administrativni um brez napetosti. Ta situacija ni značilna za vse, kar se dogaja v svetu, in moramo se varovati tega, da vsa dogajanja odčitavamo z ene same svetovne ure in jih vnašamo na en sam koledar; pač pa se ta situacija zdi tipična za vse visoko industrializirane evropske regije in primerljive svetovne regije. Lahko je razumeti, da dobronamerne ljudi v Evropi iritirajo nesodobne oblike nasilja kot je tista v 'nekdanji Jugoslaviji'. S tem ko se sistematično morjenje, posilstvo in mučenje kot posledico 'etničnih konfliktov' razume kot neškodljive ali pa odrija kot 'balkanske spopade', se zgolj varuje dobra vest normalnega Evropejca: "Ničesar boljšega ne poznam ob nedeljah in praznikih / Kot razgovor o vojni in bojnem kriku, / Ko se daleč doli, v Turčiji/ Ljudstva bijejo med sabo." Vendar vemo, da se 'grobo nasilje' vsekakor lahko pojavi v srcu civilizirane Evrope in ne le v 'napol civiliziranih' enklavah in mejnih conah.

236 3. Smiselni vakuum

Propad velikih sistemov, ki so ga že dolgo najavljali misleci kot sta Kierkegaard in Nietzsche, istočasno sesedenje horizonta prihodnosti, ambivalenca napredka, ki se vse bolj in bolj pričinja vrteti v krogu, so nasledna bremena uma, ki se detotalizira in vrh tega izgublja oporo. Dokler se zgolj opušča stare zahteve, ne da bi odgovarjali na nove izzive, nastaja neka smiselna praznina, neka monotona oblika ravnodušnosti. Demoliranje ideologije in odčaranje idej ne zadostuje, da bi dobili plodne časovne perspektive. Smiselno praznino lahko, seveda, dolgo časa napolnujemo z veselim eklekticizmom, ki se igra z navzočimi formami in preobraža pomen v zgolj 'igrivi pomen', ali pa se lahko zatekamo h kulturnemu pragmatizmu, ki se uravnava po obstoječem. Vendar ne zadostuje čakati na to, da se pomnožijo tehnične možnosti, da se poveča učinkovitost sistemov ali da umetniški oltarji poženejo iz tal, zato da bi našli nekaj, kar se spleča reči ali storiti in kar vzdrži znano mefistovsko devizo, ki se glasi: "Kajti vse, kar nastaja,/ Je vredno, da vzame konec".

4. Evrocentrični cikli

Če sledimo Husserlovemu pozivu k samorazmisleku, odkrijemo v naši evropski tradiciji neki permanenten sem ter tja univerzalizma in tradicionalizma, absolutizma in relativizma, makro- in mikro-centrizma ter podobnega. Toda če oslabi eden od obeh polov, potem oslabi tudi protipol – "z resničnim svetom smo odpravili tudi navideznega". Namesto da omahujemo sem in tja med heroizmom in utrujenostjo, je priporočljivo, da se distanciramo in da krogu krogov, ki se imenuje *evrocentrizem* in v enciklopediji žene svojo lastno paideia ter razvija svojo lastno dinamiko v evropeiziranju drugih kultur, odvzamemo njegovo samorazumljivost in mu povrnemo njegovo pozabljeno tujost.

Evrocentrizem se – pobljše gledano – kaže kot centrizem posebne vrste. Pri svojih izbora ženih zagovornikih se ne omejuje na doma pečeno vrsto etnocentrizma, ki lastno lastnega pokolenja ali lastne nacije z absolutno preferenco zoperstavlja tujemu in celoto pusti na miru. Evrocentrizem predstavlja rafinirano obliko etnocentrizma, namreč neko mešanico etno- in logocentrizma, veselja nad odkritjem in pohlepa po osvajanju, misijonskega duha in izkoriščanja. V celoti gledano živi od pričakovanja, da se lastno samo skozi tuje polagoma izpostavi *kot celota in občost*. Še pri Gadamerju, čigar hermenevtika izhaja iz tujosti nerazumljivega in iz postavitve-v-vprašanje po zahtevi (!) tradicije, stoji razlaga, v dobri hegeljanski maniri, v znamenju prisvojitve in prevladanja tujega.³ Celo pri Heideggru, ki človeka izroči logosu, ki ni več v njegovi posesti in kateremu mora prisluhniti, gre "prehod skozi tuje", ki ne sme biti kako "poljubno tuje", skupaj s "povratkom domov v lastno" (GA 53, 67 f.).⁴ K dediščini Evrope spada, da se le-ta obravnava kot inkarnacija in predstraža resnične vere, pravega uma, pristnega napredka, civiliziranega človeštva, univerzalnega diskurza ... Ime 'Evropa' postaja neko 'v imenu tega ...', govorniki stopajo na mesto samooklicanih zagovornikov. Ne presojamo več neke civilizacije, ampak se presoja 'v imenu civilizacije'. 'Čudež evrocentričnega uma' je v tem, da se Evropejci izkazujejo kot resnični kozmopoliti, ki so hkrati doma pri sebi v svetu in v svetu doma pri

sebi. Seveda se tudi pravi Evropejec že znotraj Evrope ne počuti povsod v enaki meri doma; Balkan, neka marginalnejša Evropa, se za zakrknjenega zahodnjaka pričinja že v Duisburgu ali Novem Ulmu. Obstaja neko manj ali bolj evropejstvo.⁵ Nadalje se razume, da gibanje *evropeiziranja*, ki pri Heglu cilja na um v zgodovini, pri Husserlu pa na "idealno formo življenja in biti", kaže samo v eno edino smer kakor puščica, ki išče svoj cilj. Pot vodi od prednacionalnih rodovno-plemenskih kultur prek nacionalnih kultur do "nacionalnosti", ki nosi ime 'Evropa'. Siceršnje človeštvo se bo zategadelj pač evropeiziralo, "medtem ko se mi, če se prav razumemo, nikoli ne bomo npr. indianizirali" (Hua VI, 320). Tendenca, ki je faktilno ni mogoče zanikati, ima pa vsekakor več opraviti s svetovnim trgom in svet zaobsegajočo tehniko kot pa s svetovnim duhom starega stila, ki je bil "v temelju gospodarjev lastnega duha", se na ta način modificira v teleološko. Pri narodnih-nadnarodnih zastopnikih nastane iz tega neki "nacionalizem", ki se zgrinja pod kupolo: "Evrope prihodnosti si ne morem predstavljati drugače kot neko grandiozno kupolo, ki jo trdno nosijo nacije kot stebri in počiva na državah kot nadglavjih".⁶ Naznanja se pot od dunajske "kulturne zveze" do plemiškega stanu (!).

Ako tako samocentrirana Evropa zapade v krizo in to prizadene cel svet – evropska kriza postane svetovna kriza. Tako že Fichte na koncu svojih "govorov nemški naciji" svari: "Če propadate vi v tej vaši bistvenosti, potem skupaj z vami propade hkrati tudi upanje celotnega človeškega rodu na rešitev iz globočine svojega zla." Vprašanje je, če si to mišljenje na vse ali nič, ki zaobljubljeno svari pred katastrofami, samo ne prizadeva za katastrofe.

5. Tujost lastnega izvora

Tujost, ki se odteguje samoprivojitvi in samocentriranju, se kaže že v tujosti lastnega izvora. Evropa ni za Husserla niti kaka *idée fixe* niti *fait accompli*. Obstaja rojstvo Evrope iz duha filozofije. Evropa ima svoj duhovni rojstni kraj (Hua VI, 321) pri Grkih 7. in 6. st.⁷ To rojstvo

je tako kot človeško rojstvo simbolično zaznamovani dogodek. Husserlova zasluga je najprej, da je ponovno odkril, kako smisel in ideje nimajo le svojega časa in svojih datumov, ampak tudi svoj kraj v svetu. Na podoben način kot Husserl govori o *notranji zgodovini* smisla bi lahko govorili o *notranji geografiji*, ki pripada 'transcendentalni geografiji'.⁸ Vendar pa Husserl ostaja ujet v določen kartezi-janizem, ko nadalje razlikuje med Evropo v geografskem, 'zemljevidnem' smislu in Evropo v duhovnem smislu, z nevarnostjo, da se lastno ime 'Evropa' učvrsti v pojmovno ime. Dvojna igra evrocentrizma, ki hkrati stavi na lastno in obče, je tu že nastavljena. Namesto o Evropi v duhovnem smislu bi lahko z manj nesporazuma govorili o Evropi v simboličnem smislu.

Izjemnost rojstva Evrope sproža vprašanja, v katerih se najavlja tujost porekla. Husserl tukaj kot tudi sicer rad razlikuje med praustanovitvijo in poustanovitvijo. Toda, mar ni treba izhajati iz tega, *da se sleherna praustanovitev izkazuje kot neke vrste poustanovitev*, pravilneje: *kot množstvo poustanovitev?* Rojstvo rodbine, naroda, kulture je, tako kakor rojstvo posameznika, dogodek, ki ga nikoli ni mogoče preobraziti v kak sedanji, lastni akt. Preteklost, ki zame ali za nas ni bila nikoli sedanost, dovoljuje le to, da se vrnemo k njej v obliki določene *reprise*, ki zgrabi, nadaljuje neko izvorno *prise*, ne da bi jo izčrpala, in je zategadelj izpostavljena nenehni *surprise*. Tak predzačetek, ki je zmeraj že narejen, dopušča nove začetke, ne pa začetka. Izvorno rojstvo učinkuje dalje v obliki renesans. Evropa zato *ni* nič identičnega, nič, kar bi si lahko prilastili. Nastaja zgolj z identifikacijami in samoidentifikacijami tistih, ki se v tem prepoznavajo – in se nikoli popolnoma ne prepoznajo – kot v zrcalu ali odmevu. Tako tudi Husserl piše: "Duševno človeštvo ni nikoli dokončano in nikoli ne bo in se ne more nikoli ponoviti" (Hua VI, 320) – ali drugače: mora se ponoviti. Tujost lastnega porekla se kaže vse tja do imena; tako kot posameznik tudi Evropa prihaja prepozno, da bi si sama sebi nadela ime.⁹

Postavljajo se nadaljnja vprašanja. Če skupaj s Husserlom sprejmemo vrsto renesans, ali ne moramo potem dati nekega pomena, ki ni zgolj

deficitaren, tudi smrti in pozabi. Mar praustanovitev, ki se je zmeraj že dogodila, ne napotuje na prabesedo, ki kakor smeh otroka predpostavlja to, na kar odgovarja?

6. Kontrast med lastnim in tujim

Tuje, ki se odpira v lastnem izvoru, prežema naše celotno izkustvo. Posebna oblika tujega izkustva izhaja iz splošne tujosti izkustva samega. Če se torej vprašljivi sintezi lastnega in celega ali lastnega in splošnega kaj izmika, je to *kontrast med lastnim in tujim*. Lastno in tuje kot fenomen, ki nastane na en mah kakor materin in tuj jezik, razbija vse cikle; kajti tuje, ki tvori narobe stran lastnega, ne more veljati niti kot del kake zaobsegajoče celote niti kot primer kakega nevtralnega zakona. Ne spada niti pod kako abstraktno splošno, kot so človeške pravice, niti se ne prilega v konkretno splošno kakega človeškega rodu. Je natančno to, kar se odteguje prisvojitvi, tudi prisvojitvi s strani komunikativnega uma, ki sega čez lastno in tuje. To, kar določen red izenačuje, *ni* enako, neodvisno od tega, ali gre za lokalni, regionalni ali univerzalni red.

Evropo vsekakor odlikuje neka notranja večvrstnost posebne vrste, ki v manjšem merilu obstaja tudi v državah z več uradnimi jeziki. Kdor se čuti, obnaša in udeležuje kot Evropejec, se podreja neki *dvo-* ali *več-jezikovnosti*. Ker ne obstaja lastni evropski jezik, ampak le mno žica v Evropi govorečih jezikov, sleherno evropsko sporazumevanje predpostavlja, da se vzajemno poslužujemo jezika drugega ali skupaj jezika nekoga tretjega, slednje večkrat v obliki posebnega jezika kakor je latinščina kot jezik izobraženih ali pisarniški jezik, francoščina kot diplomatski jezik, angleščina kot poslovni jezik, glasba kot glasbeni jezik itn. Razločen indic za stopnjo notranje tujejezičnosti so tako imenovane tujke, ki se lahko pojavljajo v velikem obsegu; v sodobni ruski filozofiji jih je kar 80%. Če preudarimo to istočasno večvrstnost, potem razumemo, da antični Grk ali Rimljan ni imel nobenega povoda, da bi se imenoval

Evropejca. Član ene izmed številnih kamerunskih plemenskih skupnosti, ki se s pripadniki sosednjih plemen večinoma sporazumeva po francosko oz. po angleško in ne v kakem afriškem koiné, bi se ne mogel brez nadaljnjega imenovati Afričana, razen če Afrika ni splošni življenjski horizont, ki se razlikuje od evropskega ali azijskega. Nimamo torej le kontrasta med lastnim in tujim, ampak tudi različne *stile tujosti*, kakor se tudi pokaže v nadaljevanju, ko obravnavamo mejna gibanja, ki se odigravajo med lastnim in tujim.

7. Mejno občevanje med lastnim in tujim

Iz ireduktibilne ločitve v lastnem in tujem, iz ločitve življenjskih svetov, v 'domačem' in 'tujem' svetu, o katerem Husserl spregovori v svojem poznem delu, ne izvira nobeno gibanje, ki se grupira okrog večjih ali manjših centrov. Razlikovanju med lastnim in tujim, nasprotno, ustreza neka *mreža*, neko 'eno-v-drugega', v katrem se lastno in tuje prepletata, v katerem obstajajo vozlišča in mrežne vezi, ne pa centri. "Znati ljubiti na severu jug, na jugu sever", je za Nietzscheja znamenje "dobrega Evropejca", ki se izkazuje kot "rojeni Sredozemec" (*Onstran dobrega in zlega*, § 254). Geografske osi bi lahko premaknili v druge smeri in pomnožili presečišča. Nova oblika interregionalizma in interkulturalizma, ki bi se na ta način razširjala, bi bila primerna, da bi zmanjšala moč tistim metropolam, ki so nekoč – kot na primer Atene, Rim, Konstantinopol, Pariz ali Moskva – veljale za metropole svetovnega duha ali svetovnih revolucij, in so se medtem večkrat učvrstile kot birokratski in tehnokratski centri. Iz ruševin "piramidalnih redov" bi lahko zrasla lateralna forma splošnosti, ki ne bi bila fiksirana na enotno, vertikalno splošnost, ampak bi se širila od strani.¹⁰

Razen tega *mejno občevanje*, ki se odvija na pragu lastnega in tujega in tudi na pragu narave in kulture, občevanje, ki premika meje, vendar jih ne ukinja, prelamlja z tistimi gibanji napredka in zalezovanja, ki se izgubljajo v neskončnem, brezmejnem in-tako-naprej. Tuje bi se ne prikazovalo več kot nekaj, kar lahko z različnimi redovi izključujemo

in ravno tako proizvajamo kot *iz-redno*, kot hkrati pred- in transkulturalno, ki spodkopuje in presega kulture. Interkulturalna tujost najde pri tem svoj odmev v intrakulturalni tujosti, ki izraža iz tujosti lastnega porekla. Kjer ta odmev onemi, se tujost drugega reducira na golo eksotiko, na lastno z obratnim predznakom. Tuje, ki kot *določno* tuje vsakokrat korenspondira z določenimi redi, se odlikuje po tem, da vselej nastopa v pluralu, v okazionalni ali relacijski obliki.¹¹ Ne obstaja zgolj ena sama vrsta tujosti ali vmesnosti, pa tudi ne ena sama vrsta univerzalizacije, ker se tudi ta nekje pričenja in s tem prevzema specialno obliko. Kot v primeru sna in budnosti, zdravja in bolezní ali kot v primeru spolne razlike in generacijske menjave se nenehno nahajamo na eni strani praga in ne na obeh straneh hkrati. Ta temeljna *asimetrija*, ta *irreprociteta* sredi medčloveške reciprocitete, ki jo toliko poudarja Levinas, preprečuje da se tujci snidejo v 'domovini tujcev'. Iz tujosti naposled sledi to, da sleherna kulturna in družbena pogodba vključuje moment obljuje, kredit, ki ga pogodbená pravila nikoli povsem ne pokrijejo in poravnajo. Med tujim in lastnim obstajajo prehodi, ni pa nobenih nosilnih mostov, po katerih bi se poljubno sprehajali tja in sem.

8. Oblike stopnjevanja tujega

Tuje se ne omejuje na to, kar se kot še-ne-poznano odteguje našemu poznavanju. Je več kot to. Karakter tujega je po Husserlu sestavljen iz neke vrste "izkazljive dostopnosti originalno nedostopnega" (Hua I, 144), iz neke "dostopnosti v siceršnji nedostopnosti, v modusu nerazumljivosti" (Hua XV, 631).¹² Nedostopnost tujega je mogoče, v navezavi na jezikovne indice, določiti na trojen način. Tuje je najprvo to, kar se pripeti zunaj lastnega področja (externum, peregrinum; xenón; étranger; foreign), drugič to, kar pripada nekomu drugemu (alienum; alien), tretjič, kar je tujega rodu/vrste, kar je tujerodno/vrstno (insolitum; xenón; étrange; hétérogène; strange, heterogeneous). Gre torej za aspekte *kraja*, *posedovanja*, in *rodu/vrste*, ki tujemu v nasprotju z lastnim dajejo njegovo spreminjajočo se podobo. Odločilno

vlogo igra pri tem živonavzoči tukaj, torej krajevni aspekt, ki ga ni mogoče misliti brez drugih dveh aspektov, namreč brez okupirajočega jemanja-v-posest in izoblikovanja svojerodnosti/vrstnosti, ki pa na na določen način daje ton. Tujega ni mogoče misliti brez določene forme "drugod". Drugače kot onto-logično *drugo* (heteron, aliud), ki je v nasprotju z *istim* (tautón, idem) in izhaja iz geste vzajemne obmejitve, prihaja *tuje*, ki je v nasprotju s *sebstvom* (ipse) in njemu lastnim, na plano iz procesa o- in iz-mejevanja. Ta proces se ne odigrava med dvema termoma, ampak med dvema toposoma. Notranjščino kot področje lastnega v naprotju z zunanjščino kot področjem tujega je zmeraj mogoče določiti le okazionalno, namreč iz vsakokratnega kraja govorca ali storilca; v toliko se zoperstavlja univerzalni ureditvi.¹³

9. Izzvanost s tujim

Tuje se ne pusti prilastiti, ker predstavlja narobe stran lastnega. Nastopa kot izziv, provokacija, kot *zahteva* v dvojnem smislu pretencije in apela. Na zahtevo nečesa tujega, ki je pojmovna ali institucionalna prilastitev ni še spravila ob njeno tujost in poobčila, ne odgovarjamo zgolj v repetitivni obliki, s tem ko dajemo odgovore, s katerimi že razpolagamo, ali s tem ko preddane odgovore izpeljujemo naprej kot neprekinjen tok tradicije. Nanjo v izumiteljski in ustvarjalni obliki odgovarjamo, *s tem ko dajemo, kar nimamo*. Če se kot Rémi Braque odločimo spregovoriti o neki 'sekundarnosti' Evrope, potem je mogoče to razumeti le v smislu omenjene naknadnosti odgovaranja, ne pa v smislu drugorazrednosti. Ustvarjalno dajanje odgovorov tako kot dajanje obljuje pomeni več kot miselno ali hotenjsko izmenjavo, pri kateri se dajanje in jemanje vzajemno tehtata. Sleherni dar vsebuje moment neizmenljivosti v vsaki izmenjavi. Če bi ne bilo nečesa, *na kar* kot oseba, skupina, nacija ali kultura izumiteljsko odgovarjamo, potem bi ne bilo ničesar drugega kot reprodukcija, repeticija, simulacija, to pomeni, bila bi le samoohranitev, samoponovitev, samoširitev, brez oblike samostopnjevanja, ki sega čez lastne možnosti in se dotika nemogočega. Zgodovina bi se, kot pripominja Paul Valéry, hranila le

še z zgodovino.¹⁴ Kar zadeva politično področje, to pomeni, da je v temelju sleherne polis moment *apolis*, apolitičnega in celo anarhičnega, ki ohranja stanje izjeme živo. Ne le filozofija, tudi politika meče svoje sence.

10. Evropa kot odgovor

Kar zadeva podobo Evrope se je priporočljivo odreči dokončni samodefinciji in samofiguraciji in sprejeti slepo pego tako imenovane lastne kulture. To, kar Paul Valéry pove o svobodi, da namreč pomeni odgovor¹⁵, drži tudi na našem kulturnem področju. Tudi Evropa najpoprej ni podoba, ideja, telos, ampak neki odgovor. *Odgovor na kaj?* Že to vprašanje pomeni neko past. Samo s tem, da se drugače kot v vsakdanjem ali znanstvenem vpraševanju opremo na nas in se odrečemo temu, da to, na kar odgovarjamo, preobražamo v kak določen "kaj" ali "čemu", se izvijemo evrocentričnemu krogu, ki nenehno sega po obojem hkrati – tako po lastnem kot po celoti – in ima za posledico prilaščanje tujega in izločanje vsega, kar se izkazuje kot barbarsko, primitivno, nomadsko, pogansko, iracionalno ali preprosto kot tujevrstno in se tako zoperstavlja kulturni prilastitvi. To, da je rafinirana oblika evrocentričnega etnocentrizma, potem ko so se sanje evropsko oblikovane celote sveta izsanjale, medtem vse bolj in bolj konfrontirana s preprostejšimi oblikami ponovno prebujenega fundamentalističnega etnocentrizma, spada k tisti ironiji zgodovine, ki jo že dolgo razgllašamo (!) kot zvijačo uma.

Da bi govorili o Evropi brez etnocentrizma in brez kulturnega narcizma, bi morali *istočasno* spregovoriti o ne-evropskem, o ne-evropskem znotraj in zunaj Evrope. Kraj, iz katerega odgovarjamo na tuje, nam ne pripada, je eksteritorialen, bela pega na zemljevidu in v zgodovinskem koledarju. Ta je porok za neko anonimno Evropo, ki je svoje ime – kot sleherni izmed nas – prejela od nekod drugod..

Literatura:

- Baptist, G.: "L'idea di Evropa e il problema dell'identità", in Il Contributo, Jul-Sep. 1993, Rim.
- Braque, R.: *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt/M./New York 1993
- Dastur, F.: *Europa und der 'andere Anfang'* Gadamer, H.-G., v: Gander, H.-H. (iz.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt/M. 1993
- Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, Das Erbe Europas, Frankfurt/M. 1989
- Husserl, E.: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, mit einer Einführung von B. Waldenfels*, Weinheim: Beltz/Athenäum 1995
- Malina, P.: "Der Österreichische Kulturbund. Ergebnisse einer fragmentarischen Spurensicherung", v: Benedikt, M./Burger, R. (iz.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Wien 1986
- Merleau-Ponty, M.: "De Mauss a Lévi-Strauss", v: Signes, Paris 1960. Nem prev. v: Métraux, A./Waldenfels, B. (iz.), *Leibhaftige Vernunft*, München 1986
- Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*, Paris 1964. Nem.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986
- Valéry, P.: "Regards sur le monde actuel et autres essais", v: Oeuvres II, Paris 1960.
- Waldenfels, B.: *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, v: Profile der Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen 22), Freiburg / München 1989 oz. v: B.W., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M: 1995
- Waldenfels, B.: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990
- Waldenfels, B.: "Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt", v: Mall, R. A./Lohmar, D. (iz.) *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam 1993¹
- Waldenfels, B.: "Das Ganze, das Normale und das Fremde", v: Bäumer, A./Benedikt, R. (iz.), *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. E. Husserl und A. Schütz in der Krise der phänomenologischen Bewegung*, Wien 1994.
- Weinmayr, E.: *Europäische Interkulturalität und japanische Zwischen-Kultur*, v: *Philosophisches Jahrbuch 100* (1993), str. 1-21

(Prevedel Dean Komel)

¹ K forumu "Avstrijske kulturne zveze", pred katerim je govoril Husserl, in k meglenim idejam, ki so se tam razvile, prim. P. Malina v: Benedikt/Burger 1986. Prim. - k temu moj uvod v dunajsko predavanje (Husserl, *Die krisis...*, 1995).

² Prim. k temu moje dunajsko predavanje na temo "Celo, normalno in tuje" (1994).

³ Prim. *Wahrheit und Methode*, s. 365.

⁴ Več o tem pri F. Dastur: "Europa und der 'andere Anfang?'" (v: Gander 1993)

⁵ Prim. k temu Gadamerjevo vrednotenje slovanskega sveta Vzhodne Evrope (1989, 40 f.), k temu kritične pripombe G. Baptista (1993, 99 f.)

⁶ Prim P. Malina, n. n. m., s. 265. Citat izhaja od Karla Antona Rohana, enega ustanoviteljev in besednikov "Kulturne zveze".

⁷ Seveda lahko rojstna mestna pomnožimo. Prim. k temu R. Brague 1993.

⁸ Prim. Husserlov tekst: *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (1940), k temu Marleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, str. 154, 312, nem. prev. str. 154, 325 f.

⁹ Idejo naknadnosti, ki so jo z radikalizacijo Husserlovega nauka o času razvili Marleau-Ponty, Levinas in Derrida, je prevzel R. Braque (1993) v svojo idejo 'sekundarnosti'.

¹⁰ Prim k temu Marleau-Ponty, "Mauss a Lévi-Strauss" (v: *Signes*, str. 150, nem.: Metraux/Waldenfels 1986, str. 20).

¹¹ Glej primerjavo evropskega in japonskega druženja s tujim pri E. Weinmayru (1993).

¹² Podrobneje o tem avtor: "Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie" (1989 Oz. 1995).

¹³ V zvezi s tem napotujem na moja izvajanja v: *Der Stachel des Fremden*, 2. pog.

¹⁴ Prim. *Regards sur le monde actuel et autres essais*, 1960, str. 917: *Obéissant à une sorte de loi de moindre action, répugnant à créer, à répondre par l'invention à l'originalité de la situation, la pensée hésitante tend à se rapprocher de l'automatisme; elle sollicite les précédents et se livre à l'esprithistorique qui l'induit à se souvenir d'abord, même quand il s'agit de disposer pour un cas tout à fait nouveau. L'histoire alimente l'histoire.*

¹⁵ Prim. *Regards sur le monde actuel et autres essais*, 1960, str. 1095.

RAZKRITJE SVETA KOT IZVOR EVROPE - RAZMIŠLJANJE S HERAKLITOM

V obdobju skupne rasti vseh tradicijskih kultur sta se dva kulturna pojava, ki imata svoje korenine v Evropi, razširila čez celotno zemljo: na človeških pravicah utemeljena moderna demokracija in novoveška znanost skupaj s tehniko, ki se po njej vzpostavlja. V tem smislu lahko z Edmundom Husserlom, utemeljiteljem fenomenologije, govorimo o evropeizaciji človeštva. Zdi se seveda, da evropsko poreklo teh fenomenov za konkretno znanstveno-tehnično raziskovanje, ki poteka po vsem svetu, in za pripoznavanje demokratičnih pravil igre, ki je v mnogih deželah na Zemlji postalo samoumevno – vsaj verbalno – danes nima več nobenega pomena. Ali je spominjanje na evropsko poreklo glede na te okoliščine še smiselno?

Znanost in demokracija nista nič samoumevnega; iznašli so ju Grki v 6. in 5. st. p. n. š. To ni bil evropski dogodek le zato, ker se je pripetil v geografskem prostoru z imenom Evropa, ampak v prvi vrsti zategadelj, ker je bila s tem utemeljena tradicija, iz katere je v nadaljnjem razvoju nastala evropska kultura. Nastanek znanosti in demokracije je bil bistveni element tega, kar lahko s Husserlom označimo kot

“praustanovitev” te kulture. Tako si lahko zastavimo vprašanje o smislu te praustanovitve. Zdi se, da smo v primeru praustanovitve Evrope to primorani storiti, saj mora človeštvo na koncu tega stoletja spoznati, da je za neprimerljive in neutajljive napredke, ki sta jih prinesli znanost in demokracija, plačalo visoko ceno: pri tehniki, ki jo je omogočila znanost, je to uničevanje okolja v svetovnih razmerah, pri moderni demokraciji pa totalitarna perverzija političnega. Če človeka ogrožajo zgodovinsko nastale nevarnosti, nima na razpolago nobene druge možnosti orientacije kot razmislek njihovega zgodovinskega porekla. S tem pa smo napoteni na praustanovitev Evrope.

Če naj popolnoma pozabimo na poreklo znanosti, tehnike in demokracije, ki je nerazdružljivo povezano s to praustanovitvijo, izgubi človeštvo priložnost, da spozna prave korenine nevarnosti, ki danes ogrožajo okolje in javno skupno življenje. Fenomenologija je filozofija prihodnosti, ker si je za nalogo postavila način analitičnega razmisleka, ki lahko prevlada pozabo smiselnih izvorov. Pri pričujočem poskusu fenomenološkega razmisleka bi se rad oprl na nekatere Heraklitove izreke, ker je bil po izročilu prvi mislec, ki je reflektiral početje najzgodnejše znanosti in hkrati premišljal o skupnem življenju v grški polis, v kateri je za njegovega časa nastala demokracija.

Heraklitova refleksija ima obliko kritike empirične znanosti, ki se je pričela v tem času. Samo sebe je imenovala *historie*, ker se je vršila kot “poizvedovanje” o vsem in vsakem v svetu. Heraklitu pa gre nasprotno za “duha” – grško *noûs*: treba je spoznati, kaj je skupnega množtvu prikazujočega in kaj jih drži skupaj kot enotnost. To “skupno” – grško *xynón* - je označeval z besedo *kósmos*, ki v vsakdanjem grškem jeziku pomeni toliko kot “krasen red”. Pri Heraklitu je postala oznaka za celoto sveta, za katero dotlej ni bilo nobenega imena. Lahko se je reklo: “*ta pánta*”, “vse in vsako”, toda s tem je bila označena le skupnost prikazujočega. Svet kot red, ki iz gole vsote mnogoterega naredi enotnost sopripadnega, je bilo treba šele razkriti in najti ime zanj.

Heraklit se je jasno zavedal odločilnega karakterja svojega razkritja. Zategadelj je skoraj povsod polemiziral z, kot jih je sam imenoval “mnogimi”, tj. ljudmi, kakor povprečno in danzadnevno živijo svoje življenje. Njim je to “skupno”, en svet, ki drži skupaj množstvo prikazujočega, zaprto. Odprtost za to je pridržana eliti, redkim mislečim. Široka množica ljudi sicer živi v svetu, vendar ji temeljna naravnost, ki nosi njihovo celotno zadržanje, preprečuje spoznati svet, v katerem živijo, *kot svet*, namreč kot vsezaobjemajočo enotnost. Da bi svet *kot svet* zadeval človeka, je potrebno distanciranje od te naravnosti.

Mnogim ostaja po Heraklitu svet kot svet skrit zategadelj, ker je njihovo zadržanje podobno snu: sleherni ima kot v sanjah neki svet zase, svoj omejeni horizont. Vsak pozna le to, kar je vsakokrat lastno in privatno – *ídion* -, ne pa to skupno. Kdor prevlada ujetost v lastno, postane sposoben razodeti razmerje sopripadnosti, v katerem se nahaja vse prikazujoče. Grška beseda za predložitev razmerij se glasi: *lógos*, – beseda, ki smo je bolj vajeni v pomenu “jezik”. Široki množici ljudi ni dano tako razumeti *logos*. Imenujejo se “mnogi”, ker so ujeti v množstvo svojih partikularnih horizontov, čeprav je svet, v katerem živijo in so doma, *en*. Ta *en* domačni svet lahko označimo s temeljnim pojmom Husserlove fenomenologije kot “svet življenja”, kajti ta pojem pomeni *en*, vsem ljudem skupni horizont, ki oklepa vse partikularne horizonte.

Nasproti mnogim, ki so slepi za skupnost enega sveta, Heraklit v svojem osrednjem izreku o svetu posebej poudari, da je “*ta kósmos* tukaj” – ta “*tu*” očitno kaže na svet življenja – “*isti vsem*”. Grška praustanovitev evropske kulture se prične z razkritjem sveta kot skupnega življenjskega sveta po *logosu*. Temeljno Heraklitovo misel, da je za prevladanje skritosti sveta potrebno distanciranje od življenjske držbe mnogih, v spremenjeni obliki znova srečamo dve in pol tisočletji pozneje pri Husserlu. Husserl označuje to življenjsko držbo kot naravno naravnost. Njegova fenomenologija je reflektirano povzetje razkritja sveta *kot sveta* ob praustanovitvi Evrope in preloma z ono naravnostjo, ki je za to zahtevan.

Distanciranje od te naravnosti je Heraklit motril kot zadevo redkih mislečih, ki se jim je uspelo osvoboditi iz ujetosti mnogih v lastnem svojih partikularnih horizontov. Toda vzporedno s tem je v Grčiji tudi za široko množico nastala možnost, da se odpre za skupno enega sveta življenja. To je bil prehod grške polis v demokracijo. Tudi v polis, mestu, imamo nekaj vsakič lastnega, namreč življenje, ki ga mnoge družine vsakič živijo v svoji hiši – svojem *oikos*. Sleherna grška hiša je bila – že po svoji arhitektonski obliki - zaprt, za druge družine skrit življenjski prostor. V nasprotju s tem se skupno življenje v mestu ni odigravalo na skritem, ampak javno.

Lahko bi rekli, da je javno neprikazujoči se hišni življenjski prostor tvoril za Grke primarno obliko življenjskega sveta. Življenjski svet je kot horizont povezanost smiselnih napotil, v kateri se pri slehernem našem zadržanju orientiramo in iz katere nam je vse, s čimer se srečujemo, razumljivo. To sovisje je človeku v njegovem vsakdanjem zadržanju temeljno domače po tem, da si mora zagotoviti svoje preživetje ter pri tem izkusi, kako ga cilji ohranjanja življenja napotujejo na sredstva, ki so za to potrebna, in obratno. Kraj individualnega in kolektivnega ohranjanja življenja pa je bila v stari Evropi hiša, življenjski prostor velike družine.

V grškem razlikovanju med skritostjo hišnega življenjskega prostora in javnostjo mestnega skupnega življenja se je prvič v evropski kulturi prebudila zavest, da življenjski svet lahko ostane skrit, lahko pa se tudi prikaže kot svet. Antična velika družina kot socialni življenjski prostor v evro-ameriški kulturi danes ne eksistira več, odpravila jo je "družba". Njen življenjski prostor ni več posamezna hiša, ampak v dobi skupne rasti vseh človeških kultur celota planeta Zemlje. Toda "hišni" značaj sveta življenja je kot prostor ohranjanja življenja neodvisno od zgodovinsko in kulturno spreminjajočih se socialnih razmerij obdržal svoj pomen. To dokazuje tudi dejstvo, da danes za označevanje dveh področij razmisleka, ki se nanašata na ohranjanje življenja človeške družbe, uporabljamo dva pojma, v katerih je ohranjen grški *oikos*: "eko-nomija" in "eko-logija",

Kontrast k skritosti hišnega življenjskega sveta je pri Grkih tvorilo javno skupno življenje v mestu, podložno *nómos*, tj. zakonu, ki je jamčil enotnost polis, notranjo povezanost mnogih meščanov in njihovih družin. Ta povezanost se je v zunanji podobi polis kazala na mestnem obzidju, ki ji je navzven dajalo nujno trdnost. Z ozirom na ta razmerja pravi Heraklit: kakor se morajo redki misleči utrjevati v logosu, da bi vse prikazujoče spoznavali v povezujoči enotnosti enega sveta, tako se mora množica meščanov polisa utrjevati v zakonu kot za mestnim obzidjem, da bi obvaravala svojo povezanost. Ta izrek jasno kaže, da je tudi mesto neki svet. Torej nam daje oporno točko za domnevo, da je med razvojem polis v demokracijo in razkritjem sveta kot *kósmos* neko notranje sovisje.

Polis je skupen svet po javnem značaju mestnega življenja. Ta sloni na enaki pravici, ki po zakonu pripada vsem meščanom, namreč da se prisluhne njihovim političnim mnenjem. To pravico lahko seveda zadovoljivo uveljavljajo le tisti, katerih mnenje se drugim meščanom kaže kot diskutabilno. Kdor s svojim mnenjem ostaja ujet v svojem *ídion*, v zgolj njemu lastnem in privatnem, ne more računati s tem, da bodo drugi prisluhnili njegovemu glasu. Zategadelj pride do tega, da je treba pri formuliranju lastnega mnenja vnaprej reflektirati in ustrezno utemeljiti njegovo razmerje - *lógos* – do drugih možnih mnenj. Komur uspe drugim predložiti svoj tako razumeti logos, torej storiti to, kar se v grščini imenuje *lógon didónai*, ima možnost, da mu bodo le-ti pri javnem medsebojnem pogovaranju prisluhnili.

Poleg logosa mišljenja redkih je torej možen tudi logos za kopico mnogih, javno sprejemljivo mnenje v polisu, ki temelji na *lógon didónai*, "dajanju obrazložitve" ("Rechenschaftgeben") v demokratičnih diskusijah. Heraklit sam mnogim v polis še ni pripisoval te sposobnosti, vendar njegov izrek kaže, da je v njegovem času preobrazba polis v svet. Praustanovitev Evrope se je pričela z dvojnimi prevladanjem skritosti sveta kot sveta po ustreznem logosu: komplementarno z razkritjem sveta kot *kósmos* po eliti redkih mislečih izstopi svet kot svet tudi za kopico mnogih, s tem ko življenjski svet prvič stopi iz skritosti hiše

in postane skupno življenje v polis javno, tj. preide v demokracijo. Potemtakem verjetno ni naključje, da sta tako znanost kot demokracija nastala pri istem narodu in skorajda ob istem času.

Najprej bi rad sledil razkritju sveta v znanosti in se potem vrnil k svetu polis. Razkritje sveta kot sveta predpostavlja, formulirano v jeziku Husserlove fenomenologije, prelom z naravno naravnostjo. To, da nam je neka naravnost "naravna", torej da obstaja "po naravi", ne more pomeniti, da smo biološko tako programirani, ampak zgolj to, da gre za posebno vrsto navade. Naravna naravnost je tista navada, v kateri "zmeraj že" živimo in ki je zategadelj ni mogoče speljevati na kakršnokoli odločitev naše volje; lahko bi jo imenovali pranavado. Normalno vemo za naše naravnosti, ker so se kot navade oblikovale pod neposrednim ali posrednim vplivom naše volje. V naravni naravnosti pa živimo nasprotno pred sleherno odločitvijo, po kateri sicer nastajajo navade. Zato nam je tako samoumevna, da se sploh ne zavemo njenega obstoja. Praustanovitev evropske kulture temelji na "čudežu", da je bila ta naravnost prvič kot taka opažena.

Čeprav človek pred nastankom mišljenja ne ve ničesar o svoji pranavadi, pa ta v temelju opredeljuje človeško življenje. Zato človek lahko opaža dobre ali škodljive učinke te navade na svoje življenje, vendar jih ne more zvesti na navado samo, ampak jih mora pripisovati neki drugi moči, moči, za katero meni, da je ne obvladuje, ker ne prepozna moči naravne naravnosti. Grki so to nadmoč označevali kot *dáimon*, tj. kot nekaj boštvenega, ki v človeškem življenju nenadoma povzroči srečo ali nesrečo. V smislu te povezave pravi Heraklit o navadi, *éthos*, da je "za človeka daimon: *éthos anthrópo dáimon*". Ost izjave je v tem, da ostaja človek v naravni naravnosti ujet v verovanju v daimonično in ne prepozna svoje lastne navade — vendar ne kake poljubne navade, ki je odvisna od njegove volje, ampak tiste navade, ki se razlikuje od vseh takih navad in je v naravni naravnosti kot take prav zato ni mogoče spoznati.

K naravnosti spada, da je neko-razmerje-do-nečesa; ima, kot to izrazi Husserl, neki korelat. Korelat naravne naravnosti je lahko samo življenjski svet. Toda ker nam je v tej naravnosti skrito, da se zadržujemo v neki naravnosti, se tudi ne zavemo njenega korelata. Naše razmerje do sveta v naravni naravnosti zaznamuje prav to, da se pozornost ne more usmeriti na svet kot svet; svet nam je sicer po pranavadi domač kot prostor našega življenja, vendar nam ne stoji nasproti kot predmet, ki bi lahko postal tema našega mišljenja in govorjenja. Prelom začenjajočega mišljenja z naravno naravnostjo ni v ničemer drugim kot v tem, da je življenjski svet prvič tematiziran kot svet, kar pomeni toliko kot da je pranaravnost stopila iz svoje neupadljivosti.

S tem ko svet postane tema, se pokaže — to pove pojem *kósmos* — kot celota, v kateri vse prikazuje tvorijo enotnost. Možnost, da se nam sploh nekaj prikazuje, je v tem, da nam stopa naproti iz horizontov, iz sovisnosti smiselnih napotil in prek tega dobi za nas smisel in določenost. Svet je na sploh zaobjemajoča napotilna sovisnost, v kateri tudi horizonti napotujejo drug na drugega. Ker obstaja ta enotnost sveta, za nas lahko vse prihaja na plano v svojih vsakokratnih horizontih in se nam lahko v tem smislu "prikazuje". Svet kot to, kar vse prikazuje pušča prihajati na plano v njegovih horizontih, ni kak statično navzoči zaboj za prikazuje, ampak dogajanje prikazovanja samega. V tem genuinem fenomenološkem smislu je lahko Heidegger k samostalniku "Welt" ("svet") tvoril umetni glagol "welten" ("svetiti"). Dogajanje svetovanja, prikazovanje prikazuječega, se vrši konkretno, ko se za nas odpirajo horizonti in ko v našem zadržanju sledimo napotilnim sovisnostim, ki jih ti horizonti vnaprej začrtujejo. Prav to je način, kako nam je življenjski svet v pranavadi naravne naravnosti na netematični način domač.

Če je pranavada take vrste, da je volja ne more spraviti v ospredje ali vplivati nanjo, potem prelom z njo ne more pomeniti, da se ji človek lahko odpove; kajti tudi ko opustimo kako navado, je to neki vpliv volje na navado. To za mišljenje pomeni, da prelom z naravno nara-

vnanostjo sicer obstaja v tem, da se pranavadi vzame njeno samo-umevnost, vendar ne v tem, da jo odpravimo. V pranavadi konkretno živimo, v tem ko v našem zadržanju zasledujemo prednaznačitve napotilnih sovisnosti. Prelom z naravno naravnostjo je lahko zgolj v tem, da s tem gibanjem prekinemo. Toda zastoja v zasledovanju napotilnih gibanj ne more nihče povzročiti z odločitvijo, saj je pranavada odtegnjena vplivu naše volje. Če je kljub temu možno, da naravna naravnost izgubi svojo samoumevnost, potem se to lahko zgodi le tako, da pobuda za prekinitev z onim gibanjem ne prihaja od človeške volje.

254 Svet sam – dogajanje prikazovanja – mora dajati pobudo za to. To dogajanje je pričujoče v slehernem prikazujočem, kolikor se prikazuje. Dejansko se nam lahko s slehernim prikazujočim pripeti, da nenadoma prenehamo slediti napotilnim sovisnostim, ki so se s tem odprla, in da se namesto tega pomudimo pred dogodevanjem prikazujočega samega – svetjenjem sveta. V tem izkustvu se ovemo tega, da smo v tem dogajanju izročeni naši pranavadi, ker ta navada ni podvržena vplivu naše volje. Faktum prikazovanja tako rekoč navali na nas, odvzame našemu zadržanju navajeno zanesljivost in nas prestavi v neko razpoloženje, v katerem se nam nenadoma vse in vsako prikaže kot ena sama samcata uganka. To izkustvo so Grki označevali kot *thaumázein*, čudenje. To, da razpoloženje čudenja pretrse našo navado, se dogodi še znotraj naravne naravnosti, a vendar ji to že odvzame njeno samoumevnost. Tako to razpoloženje pripravi možnost izrecne tematizacije sveta.

Do te tematizacije lahko pride, ker zagonetnost sveta, ki se človeku odpre v čudenju, človeku vzbudi radovednost, iz katere lahko nastane neko daljnosežno poizvedovanje po vsem prikazujočega, že omenjena *historie*. To je pot, ki pelje od čudečega se pomujanja pred prikazujočim do znanosti. Poizvedovanje seveda lahko preide v prizadevnost, s katero zapustimo pomujajočo se držo čudenja; na to vrsto radovednosti se nanaša Heraklitova kritika mnogoznalstva *historie*. Znanstveno radovednost pa lahko nosi tudi ta drža in tedaj je le-ta odprtost

duha – *nus* – za prikazujoče v njegovem prikazovanju. Če se tako pomujamo pred prikazujočim, da ga srečujemo kot nekaj, v čemer se dogaja dogajanje sveta samega, se nam ne prikazuje več kot predmet, ki služi za vsakdanje potrebe življenjskega sveta, ampak kot “reč” v emfatičnem smislu te besede, na katerega je opozoril Heidegger. V reči je pričujoč svet sam kot dogajanje prikazovanja – kot svetenje.

Svet je kot to, kar dopušča prikazovanje reči, temelj reči, tp. neki začetek, od katerega prikazujoče prihaja. Toda prikazujoče tega začetka ne zapusti; temelj se ne nahaja zunaj prikazujočega, saj svet ni nič drugega kot prikazovanje prikazujočega. Zategadelj mišljenje, ki se čudeč pomudi pred prikazujočim, sprašuje po začetku, ki ostaja pričujoč v tem, kar je po njem utemeljeno. Grška beseda za to se glasi *arché*. Izročilo pravi, da sta se filozofija in znanost pričeli z vprašanjem po *arché*. To, da je svet pričujoč v rečeh kot *arché*, podeljuje letem neko počivanje-v-sebi, po katerem so na nepojmljiv način “več” kot samo material, ki nam služi za naše vsakdanje potrebe. Temu “več” odgovarjamo, ko se čudeč pomudimo pred rečmi in smo pozorni na prikazovanje, ki se dogaja v njih. Tako razumljeno “motrenje” reči je to, kar je Aristotel imenoval *theoría*.

Pranavada naravne naravnosti lahko sicer prek čudenja izgubi svojo samorazumljivost, vendar je ni mogoče ukiniti, ker ni zadeva volje. Iz tega pa sledi še nadaljnja nemožnost: tudi korelata pranavade, sveta, ne moremo odpraviti. Zategadelj imamo o biti sveta neko netematično gotovost, ki jo je Husserl imenoval “generalna teza naravne naravnosti”. Svetenje sveta, v katerem smo v tej pragotovosti, lahko prav tako malo kot ono navado ukinemo z voljo. Z držo *theoría* upošteva začenjajoče se znanstveno mišljenje to, da bit sveta, izkušena v naravni gotovosti sveta, ne more biti odvisna od človeške volje, pravzaprav sploh od nikakršne volje. Dogajanje prikazovanja, ki je svet, se dogaja samo od sebe. Na to “od sebe” meri vodilna beseda začetnega mišljenja: *phýsis*. “*Phýsis*” je ime za svet, kakor je kot *arché* pričujoč v slehernem prikazovanju.

Neodvisnost sveta kot *phýsis* od sleherne volje pa je spet kot prvi izrekel Heraklit. V že omenjenem osrednjem izreku o življenjskem svetu pravi: "Ta *kósmos* tukaj, isti vsem, ni napravil nihče od bogov in ljudi ..." Prelom z naravno naravnostjo ne pomeni, da bi bila bit sveta kakorkoli na razpolago kaki volji; možnost, da bi prikazovanje prikazujočega pojasnjevali kot delo nekega napravljanja — v grščini imamo ustrezni glagol "*poieín*" — ne pride v poštev. Znanstveno mišljenje pa od začetka in neizbežno ogroža duh napravljanja. Zategadelj je za Heraklita nujno, da se izrecno zoperstavi temu duhu.

Ker je znanstveno mišljenje sposobno tematizirati svet, ki v naravni naravnosti ni tematični korelat te naravnosti, se nagiba k predpostavki, da bi lahko ukinilo naravno netematičnost sveta. To bi pomenilo, da obstaja neka volja, ki poseduje moč, da odpravi pranavado in postavi na njeno mesto druge navade. To bi spet predpostavljalo, da je svetenje sveta, kot nam je netematično domače prek pranavade, odvisno od neke volje in da ga je zato treba interpretirati kot napravljanje. Toda ta predstava je v celoti prazna blodnja, kajti pranavada ni nikakršna stvar volje. Mišljenje je potemtakem lahko kos svoji lastni situaciji le, kolikor pripozna, kako mu je postavljena naloga, da pranavadi odvzame njeno samoumevnost, ne da bi zapadlo v hibridno domnevo, da jo je mogoče odstraniti. Za razmerje mišljenja do sveta, korelata pranavade, se postavlja temu ustrezna naloga: gre za to, da svet napravimo za temo ravno v njegovi netematičnosti.

S formulacijo te dvojne naloge smo prispeli do praustanovitvenega smisla znanstvenega mišljenja in s tem evropske kulture. Husserl in Heidegger sta — vsak na svoj način — kot prva opzorila na ta praustanovitveni smisel. Njuna fenomenološka diagnoza naše dobe se stvarno steka v tezo, da se evropskemu mišljenju doslej ni posrečila naloga tematizacije sveta v njegovi netematičnosti in da je človeštvo zato — zaradi svetovnozgodovinskega učinkovanja tega mišljenja — zapadlo v neko življenjsko krizo. Oba misleca diagnosticirata neko pozabo. Pri Husserlu je to pozabljeno življenjski svet, tj. svet, kolikor ima karakter horizonta. Svet kot horizont zaznamuje njegova netematičnost.

Heidegger poimenuje to pozabljeno aristotelsko z imenom "bit". Tisto, na kar s tem meri, je to, kar dopušča prikazujočemu, da se prikazuje. To pa ni nič drugega kakor svet kot prikazovanje, ki se godi samo od sebe.

Pristna fenomenološka diagnoza sedanosti je pozaba sveta. Ta pozaba je neka usoda, ki se je vtrela že z praustanovitvijo evropske kulture, z razkritjem sveta *kot* sveta, ker skušnjava duha napravljanja že spočetka kot senca spremlja ukinitvev netematičnosti sveta in ustrezne izgube samoumevnosti pranavade. Kot izpričuje osrednji Heraklitov izrek, se omogočitev reči po njihovi *arché* od začetka lahko prikazuje kot neka vrsta napravljanja. Toda ker se prikazovanje dogaja samo od sebe, počivajo reči same v sebi, in njihova omogočitev ne more biti nobeno napravljanje. Iz čudečega se pomujanja pred prikazovanjem, ki se dogaja v rečeh, sledi neka zadržanost ali preišljenost, ki mišljenje obvaruje pred tem, da svetenje, v rečeh pričujočo *phýsis*, doje ma kot napravljanje.

Problem napravljanja nas vodi iz sveta mišljenja, motrilnega pomujanja pred rečmi, v svet delovanja. Kot smo omenili na začetku, se je ta svet prvič prikazal *kot* svet na prehodu polis v demokracijo. Ta prehod postane možen z javnim karakterjem skupnega mestnega življenja. Ta karakter temelji na tem, da se slišijo glasovi vseh meščanov, ker si drug drugemu dajejo obrazložitev. V tem *lógon didónai* gre vsakokrat za odločitev v kaki zadevi — grško "*práigma*", ki se tiče vseh v mestu. Vzporedno s pomujanjem pred rečmi v *theoría*, ki je pridržano eliti redkih mislečih, ima tudi množica mnogih priložnost za pomujanja. Predmet tega pomujanja niso reči, ampak zadeve, *práigmata*.

Zadeve so možnosti delovanja v določeni situaciji. Pri njih se zamujamo s tem, ko obravnavamo situacijo, tj. s tem, ko se, namesto da takoj vstopimo v dejanje, skupaj vprašamo, kako je treba ravnati v prihodnosti. S tem ko drug drugemu dajemo obrazložitev glede tega, posebej preudarjamo o možnostih ravnanja *kot* možnostih. Tudi v *theoria* se vprašanja nanašajo na neko možnost, namreč na to, kako *phýsis*, samo od sebe dogajajoče se prikazovanje, kot *arché* omogoča

prikazujoče. Ko tako vprašujemo, se je prikazujoče zmeraj že dogodilo, saj se prikazovanje reči odvija pred slehernim pridajanjem naše volje. Tako je vprašanje po omogočitvi reči, po omogočitvi teoretskega logosa, usmerjeno na neko preteklost, ki nenehno naprej opredeljuje sedanost reči – povedano s Heideggrom: na bivšost (Gewesenheit).

Tudi v praktično-političnem logosu, demokratičnem *lógon didónai*, gre za neko omogočitev, namreč za to, da postanejo prihodnja ravnanja mogoča. Prihodnost, na katero se zanašamo pri preudarjanju o možnostih ravnanja, vsakokrat pripravljamo v sedanji situaciji. Zategadelj gre tu za neko omogočitev, na katero ima naša volja določen vpliv. Dimenzija omogočitve je pri političnem logosu prihodnost, pri teoretičnem logosu pa bivšost. Iz te razlike se naposled pojasni, da je svet *kot svet* ob praustanovitvi evropske kulture izstopil na dvojen način. Pri tematizaciji sveta po redkih mislečih, ki korenini v teoretskem pomujanju pred rečmi, je omogočitev odtegnjena slehernemu napravljanju. Pri transcendiranju skritega hišnega življenjskega sveta prek vzpostavitve političnega sveta, ki temelji na preudarnem pomujanju pred zadevami, je udeležena volja človeka.

Odločilno pa je zdaj to, da ima ta udeležena volje neko bistveno mejo. V logosu, ki ga meščani drug drugemu predlagajo pri demokratičnem *lógon didónai*, se razkrije razmerje med njihovimi divergentnimi mnenji. Ta, ki hoče, da se prisluhne njegovemu mnenju, mora že pri oblikovanju svojega mnenja paziti na to razmerje, tj. že spočetka se mora prestaviti v možna mnenja drugih. Toda to je mogoče le ob predpostavki neke temeljne skupnosti z njimi – heraklitsko povedano – nekega *xynón*. To skupno po drugi strani ne more imeti značaja mnenja, kajti mnenja so kot taka predmeti možnih diskusij, in zategadelj pri njih principiелno ne obstaja nikakršna zanesljivost, da so vsem skupna. Kot predpostavke doumljivosti *lógoi* pridejo v poštev le pravila skupnega življenja, ki so vsem skupna, ne da bi bila v formi mnenj postavljena kot tema diskusij. Taka pravila imajo značaj navade, *éthos*.

Izmenjava *lógoi* v vzajemnem *lógon didónai*, ki utemeljuje javni karakter sveta polis, temelji na neki skupni netematični navadi, na etosu. To, da svet lahko pride iz skritosti na plano kot javni, politični svet, predpostavlja neko navado, ki je odtegnjena tematizaciji. Tukaj se tudi na področju političnega sveta srečujemo z nemogućnostjo eliminacije netematične navade. Prav tako kot tematizacija sveta kot sveta v mišljenju ne more odstraniti pranavade, predpostavlja vzpostavitev javnega političnega sveta nadaljnje obstajanje neke naravne navade. Tako ima udeležena volje pri nastanku političnega sveta svojo mejo v etosu. Politični svet človek sooblikuje, ne pa naredi.

To, kar *theoría* varuje pred duhom napravljanja, je zadržanost pred rečmi, ki izvira iz razpoloženja čudenja, *thaumázein*. Pričakovati je, da mora biti prav tako neko razpoloženje, ki omogoča tisto držo, s katero ljudje odgovarjajo etosu in so sposobni meščansko-javno skupno živeti. To razpoloženje dejansko obstaja; Grki so ga imenovali *aidós*, "strahospoštvanje" (Scheu). Heraklit pravi o teh, ki v Dionizovem kultu brez zadržkov slavijo spolno moč, zaradi katere se življenje ohranja, da jim manjka *aidós*. Ker golo ohranjanje življenja ogroža izguba mere, potrebuje človek premišljenost. Kot je bilo že povedano, je življenjski prostor ohranjanja življenja prvotno hiša. Ker človeško življenje najde svojo mero šele onkraj golega ohranjanja življenja, je smiselno transcendirati skritost *oikos* in živeti skupaj v javnosti političnega sveta. Toda pri tem hkrati velja premišljeno obvarovati neukinljivo navado hišnega življenja. To, kar omogoča tako umerjeno transcendiranje prvotnega življenjskega sveta, je strahospoštovanje.

Strahospoštovanje se kaže na dvojen način: po eni strani je to drža do drugih, ki nas pred njimi potegne nazaj, tako da jim lahko izkažemo rahločutje, zadržanost in spoštjivost. Strahospoštovanje pa je tudi "spodobnost", tj. občutek za nedotakljivost naravne navade. S tem dvojnim značajem strahospoštovanje omogoča demokracijo. Pripravi nas k temu, da spoštujemo druge, tako da reflektiramo njihova stališča pri oblikovanju mnenj, s čimer mnenja sploh šele postanejo opazna v

javnem političnem svetu. Strahospoštovanje ohranja skupno navado, etos, brez katerega bi pri tem predpostavljena skupnost ne obstajala.

Tako razumljeno strahospoštovanje ustreza zadržanosti pred rečmi v *theoría*. Ta zadržanosti je bila pri praustanovitvi evropske kulture stvar redkih mislečih. Danes je iz grške *theoría* nastala tudi moderna naravoslovna znanost, ki omogoča tehnično občevanje z rečmi, ker je že v sebi – kot eksperimentalni miselni način – tehnično naravnana. S tem svojim karakterjem je tehnično aplicirana znanost širom sveta postala stvar mnogih. S tehničnim miselnim načinom je v znanost samo pritegnjen duh napravljanja. Kolikor se je ta možnost od daleč pripravljala že v izgubi samorazumljivosti pranavade, je tehnizacija sveta legitimna posledica prvotne tematizacije sveta kot sveta. Toda po drugi plati obstaja smisel praustanovitve evropske kulture v paradoksalni dvojni nalogi, vzeti pranavadi njeno samorazumljivost, ne da bi jo ukinili, in tematizirati svet v njegovi netematičnosti.

260 Netematičnost je obvarovana v zadržanosti pred počivanjem-v-sebi reči. Z izkoristljivostjo vsega in vsakega kot materiala za človeško napravljanje je zadržanost, ki spada k praustanovitvenemu smislu razkritja sveta kot sveta, danes pozabljena. Neugodje spričo te pozabe je medtem, bolj kot je naše stoletje napredovalo, zajelo ne le redke misleče, ampak tudi množico mnogih. Nihče ne more več zatiskati oči pred mene tekel ekološke krize. Toda tudi odpoved pred drugim aspektom naloge, ki jo je postavila evropska praustanovitev, je svetovnozgodovinsko postala zaznavna za mnoge. Ta aspekt zadeva obvarovanje strahospoštovanja pred skupno navado, etosom. Po *lógon didónai* v moderni obliki demokracije postaja danes v principu vse diskutabilno. S tem pa grozi nevarnost, da se sleherna navada naravne naravnosti prek svoje tematizacije izgubi in se tudi sem naseli duh napravljanja. Temeljna poteza totalitarnih perverzij političnega v našem stoletju je poskus, da se izgubo skupne navade, ki jo politični svet zaradi svojega javnega značaja nujno potrebuje, kompenzira z nekim monstuoznim napravljanjem, namreč z odredbo in nasilno uveljavitvijo umetnega etosa.

Tako je tudi po duhu napravljanja obvladana moderna ogrožena z dvojno pozabo sveta – sveta, kakor je *kot svet* pričujoč v rečeh in zadevah: propadanju zadržanosti pred rečmi na področju mišljenja ustreza na polju javnega skupnega življenja propadanje strahospoštovanja. Ker so odklanjali strahospoštovanje, so vsi totalitarni režimi kot mrčes uničevali človeške skupine, ki so jih razglasili za nezaželene. Kaj lahko človeštvo, ki ga prek svoje evropeizacije v celoti ogroža ekološka in totalitarna nevarnost, obvaruje pred popolno pozabo sveta in spomni na smisel praustanovitve evropske kulture? Smisel te praustanovitve je bil izstop sveta *kot sveta*, tj. kot samo od sebe dogajajočega se, voljnosti kakega napravljanja odtegnjenega prikazovanja. Pobudo za pomujanje pred tem prikazovanjem sta Grkom dali razpoloženi čudenja in strahospoštovanja. Obe razpoloženi se v današnji praksi demokracije in tehnično izkoriščane znanosti zdita preplavljeni s pozabo praustanovitvenega smisla. Znova je potrebno, tako kot v Heraklitovih časih, da redki, ki v svojem mišljenju prebudijo kulturno-ustanovitvena razpoložena, tem razpoloženjem ustrezajoče drže do ljudi in reči izrecno spravijo do besede.

Toda, da bi iz množice mnogih izstopili redki, mora tam že obstajati neka dojemljivost za taka razpoložena. Vrh tega nima razmislek redkih brez take dojemljivosti nobene možnosti, da se mu prisluhne. Tako dojemljivost je konec tega stoletja vsekakor mogoče zaznati. Obstajajo nova razpoložena, ki budijo pripravljenost za mišljenje: groza pred tem, da svet zaradi neprimerne ekološkega ravnanja ne bo več naseljiv, in zgroženost nad trpinčenjen ljudi v totalitarnih sistemih ter odpor do tega. Ta razpoložena niso omejena na redke, ampak so razširjena po celem svetu. V pretresenosti z ekološko grozo se še zmeraj – *ex negativo* – javlja možnost zadržanosti do reči, v političnim upor, ki ga spremlja zgroženost, pa strahospoštovanje do ljudi in njihove navade. Tako je tudi še v naši dobi in prav danes spet možen razmislek o evropski praustanovitvi demokracije in znanosti. Tu je priložnost fenomenologije.*

(prevedel Dean Komel)

* Predavanje 20. XI. 1995 v fenomenološkem društvu v Ljubljani in hkrati uvodno predavanje na simpoziju *Fenomenologia e l'Europa attuale* od 22. do 25. novembra v Trstu, s katerega so tudi ostali prispevki v bloku *O Evropi*. Ob tej priložnosti se Renatu Cristinu, koordinatorju simpozija, zahvaljujem, da mi je tekste predavanj vnaprej izročil za objavo v reviji *Phainomena*.

(D. Komel)

262



SINOPSIS

Dean Komel

ZWEIFEL UND ZWIEFALT

UDK 1 Descartes

Descartes führt uns in den Vorraum des universalen Wissens (*sapientia universalis*) durch die Methode des Zweifels. Der Zweifel als solcher ist aber mit Cartesius weder erst in die Philosophie gelangt, noch hat er sie kurz danach verlassen. Der Zweifel begleitet Philosophie durchwegs, wenn auch nicht immer unter diesem Namen. Richard Wisser bestimmte vor kurzem, im Rahmen des Entwurfs des kritisch-krisenhaften philosophischen Anthropologie, den Menschen als den "inkarnierten Zwei-fel". Der denkerische Kontext, in dem er da das Wort "Zwei-fel" gebraucht, weist auf etymologisch verwandtes "Zwiefalt", das bei Heidegger den Bereich des Unterschiedes vom Sein und Seiendem nennt. So stellt sich die Frage nach dem Denken, das nicht mit dem Zweifel, sondern in der Verhaltenheit anfängt, die der Zwiefalt entspricht.

263

Tine Hribar

DIE OBJEKTIVE REALITÄT DER IDEE GOTTES UDK 1 Descartes

Die objektive Realität einer Idee ist der Seinsgehalt (entitas) der durch die Idee vorgestellten Sache, sofern dieser in der Idee repräsentiert ist. Alles, was wir als in den Objekten der Ideen erfassen, daß ist, sagt Descartes, in den Ideen selbst >>objektiv<< vorhanden. Für uns Heutige ist der Satz keineswegs unmittelbar einsichtig. Für Descartes hat das Wort >>real<< noch die ursprüngliche Bedeutung. Es meint dasjenige, was zu einer res, zu einer Sache, zum Sachgehalt eines Dinges gehört. Ein reales Prädikat, eine zur Sache gehörende Bestimmung ist z. B. das Prädikat >>schwer<< im Hinblick auf den Stein, gleichviel ob der Stein wirklich existiert oder nicht. In der These Descartes bedeutet >>real<< somit nicht das, was wir meinen, wenn wir von der Realpolitik sprechen, die mit den Tatsachen, dem Wirklichen rechnet. Realität heißt für Descartes nicht Wirklichkeit, sondern Sachheit. Der Stein hat einen bestimmten Sachgehalt, eine bestimmte Vollkommenheit, ebenso aber der Mensch und ebenso das unendliche Wesen, Gott. Und auch den Eigenschaften dieser Wesen kommen jeweils bestimmte Sachgehalte zu. Diese können in einer doppelten Weise gegeben sein. Einmal so, daß sie in der Wirklichkeit vorkommen; Descartes nennt dies die >>realitas formalis<<. Zum ändern können die Sachgehalte auch bloß vorgestellt sein; Descartes spricht dann von einer >>realitas objectiva<<, einem >>vorgestellten Sachgehalt<<. Entscheidend ist, daß es unter den Sachgehalten verschiedene Grade gibt. Etwa der Sachgehalt einer Substanz ist größer als der eines bloßen Modus oder Attributes. Der Unendliche Sachgehalt, den man Gott zuschreiben muß, ist unübertrefflich groß. Jede Idee, jede Vorstellung muß aber nach Descartes eine real existierende Ursache ihres vorgestellten Sachgehaltes haben. Der Sachgehalt der Vorstellung eines unendlichen und vollkommenen Wesens muß also von einem wirklichen unendlichen und vollkommenen Wesen stammen. Descartes kommt demgemäß zu dem Schluß, daß die Vorstellung eines höchst vollkommenen Wesens, die in uns ist, soviel vorgestellten Sachgehalt hat, daß sie nur von einer höchst vollkommenen Ursache stammen kann. Die Idee Gottes, die Vorstellung von Gott, die in uns ist, kann nur Gott selbst zur Ursache haben. Damit ist der Gottesbeweis geschlossen.

Tine Hribar

OBJEKTIVNA REALNOST IDEJE BOGA UDK 1 Descartes

Objektivna realnost ideje je bitnost (entitas) stvari, ki jo predstavlja ideja. Vse, kar dojamemo v objektih idej, je, pravi Descartes, objektivno v idejah samih. Danes nam ta Descartesov stavek nikakor ni neposredno očividni. Toda za Descartesa ima beseda >>realno<< še izvorni pomen. Pomeni tisto, kar spada k res, k stvari, k stvarni vsebini kake reči. Realni predikat, k stvari pripadajoče določilo je npr. predikat >>težak<< glede na kamen, vseeno, ali kamen eksistira dejansko ali ne. V Descartesovi tezi >>realen<< torej ne pomeni tega, kar nam pomeni danes, kadar govorimo o realni politiki, ki računa z dejstvi, z dejanskostjo. Descartesu realnost ne pomeni dejanskosti dejanskega, marveč stvarnost stvari: tisto po čemer in v čemer stvar je to, kar je. Realen predikat je takšen, ki spada k stvarni vsebini stvari, tako da ga ji lahko pripišemo. Stvarno vsebino stvari si predstavimo z njenim pojmom, bistvom kot kajstvom. Kamen ima določeno stvarno vsebino ali popolnost, ravno tako človek in ravno tako tudi neskončno bitje: Bog. Tudi lastnostim tega bitja pripadajo določene stvarne vsebine. Enkrat tako, da so tu dejansko; Descartes jim pravi >>realitas formalis<<, dejanske stvarnosti. Potem pa so lahko stvarne vsebine tudi zgolj predstav(lje)ne; po Descartesu so to tedaj >>realitas objectiva<<, predstav(lje)ne stvarnosti. Odločilno je, da so stvarnosti različnih stopenj. Stvarnost substance je večja od stvarnosti zgolj modusa ali atributa. Neskončna stvarnost, ki jo moramo pripisati Bogu kot najpopolnejšemu bitju, je nepresegljiva: neskončna. Stvarna vsebina ideje, predsatve neskončnega bitja mora zato izvirati iz dejansko neskončnega bitja. Descartes pride tako do sklepa, da ideja navpopolnejšega bitja, ki jo imamo v sebi, vsebuje toliko realnosti, toliko stvarne vsebine, da lahko izvira le iz najpopolnejšega vzroka. Ideja Boga (Neskončnega), ki je v nas, ima svoj vzrok lahko le v Bogu (Neskončnem) samem. Dokaz bivanja Boga je tako sklenjen. Velja pa seveda samo za Boga kot Arhetipa, za Boga, katera podoba je nastala na podlagi proizvodnega, tvornovzročnega razmerja do bivajočega kot takega in v celoti.