

SVET KOT FILOZOFSKI PROBLEM

Poskus tematizacije in z njo povezani problemi

Husserlov največji dosežek, tako rekoč Kolumbovo jajce v fenomenologiji, predstavlja brez dvoma odkritje *Lebenswelte*. Kot je znano, je Husserl proti koncu svoje ustvarjalne poti doumel, da je svet kot univerzum objektov utemeljen nekje »drugje«, namreč na nekem izvirnejšem svetu, za katerega bi lahko na kratko rekli, da ga opredeljuje predpona »pred-«: pred-objektivnim, pred-teoretičnim, pred-refleksivnim ... Ta »pred-« predstavlja predhodno (spodnjo) plast izkustva, na katero se nalagajo poznejše, zaradi česar ostaja nezavedna, netematizirana, se pravi, čeprav v zavesti ni neposredno prisotna, jo vseeno v obliki najrazličnejših predpostavk usodno določa. Toda kako potem sploh priti do nje, do te neeksplicirane dimenzije oz. plasti, ki je očitno precej blizu, a ostaja kljub temu tako daleč? Drugače rečeno, kako tematizirati nekaj, kar ostaja načeloma onkraj vseh tematizacij, v njegovi netematiziranosti? Odgovor je navidezno preprost: z deobjektivizacijo, nekakšnim suspenzom sedimentiranih tematizacij, tj. z luščenjem različnih sekundarnih plasti, ki nas na koncu pripelje do tiste zadnje. Deobjektivizacija pomeni v tem kontekstu začetek razgradnje objektivnega sveta, sestop z abstraktne ravni na konkretno, z absolutne na relativno, z epistemološke na doksično, kar v zadnji instanci implicira zamenjavo pozicij, premestitev baze. Teoretična naivnost znanosti, ki ne pozna lastnih izvorov oz. predpostavk, je zamenjana s praktično. Tukaj je potrebna večja natančnost: naivnost, ki se zave svoje naivnosti, ki se torej kot taka prepozna, seveda ni več tako naivna. V igro vstopi vednost.

Znano je, da Husserl noče – ali bolje: ne more, tega mu »stvar sama« in njegova volja do vednosti ne dopuščata – biti naiven. Na tem mestu je ključnega pomena distanca, ki jo ves čas vzdržuje in s katere motri celotno situacijo. Zaradi nje zamenjava pozicij ne pomeni zgolj sestopa z abstraktne ravni objektivnih znanosti na konkretno raven vsakdanjega izkustva. Husserl govori s transcendentalne pozicije, tj. pozicije tretjega, od koder vidi »panoramo«; njegov pogled je potemtakem *panoramičen*. Panoramičnost je bistvena, kajti šele od tu lahko objektivno resnico zares postavi v kontrast z relativno; šele od tu se pokaže, kaj ta kontrast, se pravi razlika, ki ju ločuje, v resnici pomeni. Izkaže se, da je objektivna resnica kot resnica objektivnega sveta zgolj *substrukcija* relativne. Znanstveni svet je prizidek naravnega, ali drugače, znanstvenik gradi svoj svet ravno z gradbenim materialom naravnega sveta: »Kontrast med subjektivnim življenjskega sveta in 'objektivnim', 'resničnim' svetom je torej v tem, da je slednji teoretsko-logična podkonstrukcija, podkonstrukcija principiello nezaznavnega, nečesa, česar v svojem sebstvu pricipiello ni mogoče izkusiti, medtem ko je življenjskosvetno subjektivno povsod in v vsemu zaznamovano ravno s svojo resnično izkustvenostjo.«¹

198

Razlika med zaznavnim in znanstveno-objektivnim svetom, tj. razlika med občutenim in reflektiranim svetom, je s transcendentalnega stališča provizorična, je zgolj *zeitweise*, kajti »konkretno in v celoti vzeto je svet življenja, ki se uveljavlja kot dejansko bivajoč v spreminjanju svojih relativitet in partikularnosti [Jeweiligkeiten], *edini resnični svet*, edini, o katerem sploh lahko govorimo.«² S tem se zabiše razlika med *kulturo* in *naravo* kot razlika med sekundarnim in primarnim, (nad-)osebnim in pred-osebnim, kar postavlja pod vprašaj vsak diskurz o *kulturnem* oz. *naravnem svetu* kot takem. Kultura in narava sta neločljivo prepleteni. To pomeni, da je svet kot univerzum konkretnih stvari že neizogibno inkorporiran v vsako znanost – in seveda obratno. Znanstvena praksa izhaja vedno iz sveta, ki ji je dan vnaprej, in mu s svojimi rezultati tudi pripada, podobno kot drevo, ki raste iz zemlje, pripada le-tej, ne glede na to, v kakšne višave se podaja, in ne glede na to, kakšne oblike privzema. Svet sokonstituirajo različne idealizacije. Idealizacije so dejstva, kar pa ne izključuje njihove problematičnosti. Husserlu dejstvo, da so nekatere resnice precej stare, ne dokazuje nujno njihove resničnosti, temveč v prvi vrsti starost. Če veljajo idealizacije za nekaj nevprašljivega in samoumevnega, to ne pomeni, da jih kot take ni potrebno problematizirati in v končni fazi tudi upravičiti. V tem kontekstu so pomembne zlasti tiste analize, ki razkrivajo rokohitrski značaj znanosti, torej genezo idealizacij. Pomembne zato, ker zelo prepričljivo pokažejo, da idealizacije izhajajo iz zgodovinske tradicije, ki preskoči »strukturo sveta izvirnega načina danosti.«³ Denimo, ideja neskončnega prosto-

1 Husserl 2005, str. 159.

2 Hua XXIX, str. 140 (kurziv je naš).

3 Prav tam.

ra, ki se zdi danes tako samoumevna, izhaja iz razlike med *péras* in *ápeiron*, torej iz razlike med konkretnimi končnimi, nazornimi in oprijemljivimi stvarmi, nad katerimi imamo pregled, in tistim absolutno drugim, elementarnim, brezobličnim, ki ga ni mogoče nikoli dokončno in strogo zamejiti ter izkusiti kot »stvar«: zemlja kot tla, nebo, morje, zrak, noč, vsezajemajoči prostor in čas itd. Z idealizacijo naše zmožnosti, da se lahko po svetu prosto gibljemo v vse smeri, ob hkratni idealizaciji izkustva, ko med gibanjem srečujemo vedno nove in nove stvari, se končna okolica *pérasa* razširi v neskončnost. Neskončnost kot taka ni nič drugega kot idealizacija, s katero se radikalno spremeni naša shema bližnje in daljne okolice, ki postane nekaj, kar se kar noče in noče končati, kar se kar nadaljuje brez konca in kraja, torej nekaj, o čemer sicer nimamo nikakršnega »pozitivnega« izkustva. Zemlja, sonce, luna, zvezde postanejo stvari, planeti, nebesna telesa ...

Logos tradicije, ki se hoče razumeti kot znanstvena, izhaja potemtakem iz uvidov, ki so jih naplavine časa postopoma zbrisale, zato so na njih zasnovane znanosti v zadregi, ko jih povprašamo o resničnih uvidih oz. evidencah, se pravi o metodiki idealizacij. Do njih bi lahko prišle le z genezo smiselnih plasti, ki so se sedimentirale v njihovih objektih, torej tako, da bi se iz svojega laboratorija spustile na izvorna tla, v subjektivno-relativen *Lebenswelt*.

Predmet objektivnih znanosti je objekt v absolutni (samo-)identiteti, tj. objekt, ki je popolnoma in brez preostanka to, kar je: kvantificirani objekt, ki je določen po samem oz. na samem sebi in za svojo določitev ne potrebuje drugega objekta. Tukaj je potrebno razumeti naslednje: objektivizacije kot take so seveda povsem legitimne in upravičene, celo nujne, vendar le znotraj strogo zamejenih okvirov. Problem nastopi takrat, ko se tako preparirano bivajoče absolutizira in dobi regulativen značaj, s čimer postane merodajno za bivajoče v celoti. Med objekti in t. i. *aisthetá* vlada odnos inkomenzurabilnosti. Objekti lahko postanejo merilo čutnih predmetov zgolj za ceno njihove dekontekstualizacije, tj. zgolj v primeru, ko smo jih že objektivizirali, jih iz čutnega okolja predstavili v umetno, se pravi potem, ko smo suspendirali njihove čutne komponente. Čutni predmeti kot *aisthetá* so namreč določeni relativno, kar pomeni, da je njihova identiteta prehodna, provizorična, vezana na vsakokratni lokalni kontekst. Njihova identiteta izhaja potemtakem iz razmerja do drugih predmetov iz neposrednega okolja ter do samega okolja kot horizonta. To okolje, povsem drugače kot objektivni prostor znanosti, pa ni nikoli indiferentno; to okolje predstavlja kontekst, v katerega so predmeti vpeti in zunaj katerega nimajo nobenega pomena več. Če predmet predstavimo v drugo okolje, s tem zamenjamo njegov prvotni kontekst in spremenimo pomen. Skratka, pomen izhaja iz vsakokratne razlike, za katero bi lahko rekli, da ima konstitutivno funkcijo, zato tudi ni stabilen, fiksen, ampak v svoji labilnosti odvisen od dane konstelacije in njenih nenehnih transformacij.

Naivnost, ki je lastna tako življenju v praktičnem kot tudi v teoretičnem svetu (kolikor ni ta razlika že preveč abstraktna), izhaja iz vezanosti tega življenja na vsakokratne smotre. In ravno tu tiči jedro problema, ravni ti smotri naj bi po Husserlu zapirali dostop do *Lebenswelts*.⁴ Vsak partikularni svet predpostavlja svet življenja; vsaka smotrnostna tvorba je kontrastirana s svetom življenja, ki vedno in nenehno že je, tako rekoč *von selbst*, po sebi. Tukaj se že nakazujejo nemajhni problemi in nevščnosti, kajti očitno je, da ima Husserl tudi praktični svet za *Sonderwelt*, posebni, partikularni svet. Če smo zgoraj videli, da ni objektivni svet nič drugega kot prizidek praktičnega sveta, zgrajen s »praktičnim« gradbenim materialom in na »praktičnih« tleh, potem bi lahko zdaj rekli, da ni praktični svet nič drugega kot prizidek *Lebenswelts*. Bodimo natančni: *praxis* je problematična natanko zaradi smotrnostnega značaja, ki onemogoča refleksijo in tematizacijo lastne dejavnosti. Ko smo v praksi, smo zunaj sebe, izgubljeni v predmetnem svetu. Interesi naravne naravnosti preprečujejo, da bi tematizirali načine danosti. To nas mora vsaj za trenutek nekoliko zbegati.⁵ Ne dejstvo, da je *praxis*, dokler je kot take ne prepoznamo, nekoliko problematična, temveč dejstvo, da tudi ko je kot taka že prepoznana, to očitno za Husserla še vedno ni dovolj. Podvreči jo je potrebno birokratskemu protokolu transcendentnega jaza, suspendirati njeno praktičnost, nevtralizirati njeno veljavnost, jo zapreti v oklepaj. Očitno misli, da je svet mogoče očistiti vseh predikatov, ki imajo praktični značaj. Kakor koli že, ko zadeve prespimo, si vzamemo čas in jih malce bolje premislimo, vidimo, da gre v bistvu za nekaj povsem pričakovanega. Gre za tipični husserlovski manever, s katerim si skuša zagotoviti dostop do poslednjih temeljev kot temeljev, ki ne bi bili več utemeljeni na kakšnih drugih temeljih, torej do *archai*. Husserl je tukaj »zgolj« dosleden. Kljub temu pa ostaja v tej gesti nekaj spornega, nelagodnega, nekoliko sumljivega in ne povsem dorečenega. Vsekakor se ob tem poraja kar precej neprijetnih vprašanj, npr.: kako Husserl za ta svet sploh ve? Kaj je tukaj z njegovo evidenco? Ali se s tem ne postavlja ravno v držo (transcendentnega) naravoslovca? Kaj je z zgoraj omenjeno enostjo sveta? Skratka, težko se znebimo vtisa, da je bil Husserl občasno precej nagnjen k različnim pretiravanjem, h kakšnemu koraku ali dvema preveč, in običajno ravno na tisti strateški točki, ko bi se nujno moral ustaviti, zajeti sapo in zadeve še enkrat premisliti.

4 Tukaj je potrebno opozoriti na pravo pojmovno zmedo – Waldenfels (1985) navaja vsaj tri različne pomenne *Lebenswelts*: 1. »konkretni *Lebenswelt*«, ki v svoji univerzalnosti zajema vse smotrnostne tvorbe (*Zweckgebilde*), tudi znanosti; 2. »relativni *Sonderwelt*«, posebni, partikularni svet, ki markira določene tematične splošnosti; 3. »abstraktno pridobljeno jedro sveta«, *Weltkern* kot temeljna plast. (str. 17)

5 Ta trenutek zbeganozi oz. presenečenja izrazi Janssen (1970) z naslednjima vprašanjema: »Toda ali ni tako, da bi moral biti predznanstveni svet smotrnostnega in interesnega življenja svet življenja sam? Ali ne bi moral biti svet življenja 'smiselnostna tvorba' zunajznanstvenega interesnega življenja?« (str. 171)

Situacija je potemtakem približno takale: če hočemo do *Lebenswelta* v njegovi izvornosti, samodanosti, moramo zbrati moči še za zadnji korak, ki je v tem, da po redukciji in epoché objektivno-znanstvenega sveta postopek ponovimo tudi na praktičnem svetu. Poanta je v tem, da iz heraklitskega toka, relativne spremenljivosti sveta sestopimo v njegovo splošno strukturo, ki kot taka ni več relativna. Iskanje absolutnega začetka, izvora, temelja se s tem spremeni v iskanje tiste instance, ki se upira gibanju in razlikovanju, ki ostaja negibna in neomejena. Tukaj si lahko pomagamo z »ontološko shemo«, s katero se je skušal zadevam približati Patočka: »Za nas ni svet nikakršen kompleks ali sistem kategorij, marveč z enotnostjo določena *shema*, v kateri imajo kategorije svoje mesto. Ta shema brez posameznih, realnih stvari, ki jo napolnjujejo, sama zase ne eksistira. Še najbolje bi lahko fenomen sveta okarakterizirali z izrazom 'čisti pogled' – vsekakor brez tiste toge abstraktnosti, ki jo ima ta pojem pri Kantu.«⁶ Dejstvo je, da nam je svet dan vnaprej tako, da so nam dane stvari. Ali drugače: svet nam je dan vedno skupaj s stvarmi. Stvari so konstitutivne za svet, vendar ne kot pogoj njegove možnosti, pač pa kot njegova manifestacija.⁷ To ne pomeni, da se nam svet daje enako kot stvari, pa tudi ne, da je svet vsota stvari. Stvari so zmeraj stvari znotraj določenega horizonta, so nujno nekaj (od) tega sveta, svet sam pa nima enakega telesnega značaja oz., če smo natančnejši, se ne daje nikoli kot *Körper*. Svet ni niti vsota stvari niti sinteza horizontov. V najstrožjem smislu je o njem mogoče reči zgolj to, da je pred pluralnostjo in singularnostjo, kolikor vsaka pluralnost in singularnost predpostavlja horizont sveta. Stvari je neskončno mnogo, svet pa je en sam.

Svet kot horizont je vedno tu na način neme prisotnosti; kot nekaj netematizirane predstavlja rob tematizacije, njen okvir, postavlja vprašanje o njeni možnosti, smiselnosti, dometu. Tematizacija kot taka je zato zmeraj onstran samoumevnosti, se pravi, zmeraj ostaja nekoliko sporna, povezana z določenim tveganjem. Mimogrede, zanimivo je, da vzporedni premislek na področju likovne prakse pripelje do precej podobnega rezultata: monokromnega platna kot tiste zadnje instance, ki je ni mogoče več reducirati naprej.

Svet postane tako pri Husserlu absolutni fenomen, ali drugače, *absolutna abstrakcija*, ki je končno po meri absolutnega jaza.⁸ Svet kot fenomen je svet-za-zavest,

6 J. Patočka 1990, str. 104.

7 »Stvar je ena v celotni skupini simultano dejansko zaznanih stvari, toda ta skupina za nas zavesti primerne ni svet, ampak se svet v njej prikazuje, ima kot trenutno zaznavno polje za nas vedno že karakter *izseka 'od'* sveta, univerzuma stvari možnih zaznav.« (Husserl 2005, str. 199–200)

8 Po eni strani je jasno, da svet ni del, pač pa ravno celota, po drugi pa velja isto tudi za zavest. (Prim. A. Tonkli Komel 1997, str. 119) Kako potem misliti konstitucijo? – »V privzeti fenomenološki perspektivi ni svet kot stvar na sebi [en soi] tisti, ki predstavlja problem, marveč intencionalna relacija subjekta in sveta.

svet po meri zavesti, očiščen vsakršnih predpostavk; svet, kakršen je bil pred zaznavo in refleksijo, pred naravo in kulturo, pred ergonomsko obdelavo neposredne danosti. Pri tem seveda ne sme priti do kakih nepotrebnih nesporazumov: ta »pred« se navezuje tukaj na transcendentalno instanco, zaradi katere postane nekaj sploh možno – torej svet pred zaznavo kot svet, ki zaznavo kot tako šele omogoča; svet, s pomočjo katerega lahko zaznavo kot tako, namreč kot zaznavo-nečesa-v-svetu, šele mislimo. Zdi se, da smo se s tem znašli v nekakšnem transcendentalnem raju, v katerem živi transcendentalni cogito kot »nedolžni pogled«, ki še ni (ali morda: *ki ni več?*) teleološko motiviran. Življenje v raju je seveda ne-smiselno, kar pomeni pred-smiselno, saj vsakršen smisel šele omogoča, ali bolje: podpira. Smisel se skriva v sladkem jabolku spoznanja, ki je ograjeno s prepovedmi. S temi prepovedmi se sicer legitimira transgresija, kar pomeni, da se prepovedi z njo solidarizirajo, jo osmislijo, ji odmerijo prostor v redu diskurza. Transgresija prepovedi je v našem kontekstu pomembna predvsem zato, ker je vezana na incident, s katerim se konča obdobje nedolžnosti in brezskrbnosti in s katerim se artikulira smisel – izgon iz raja. Kot ugotavlja Cioran, je edini pravi zgodovinski dogodek v raju Adamov nesrečni padec. Ko je raj izgubljen, se začne življenje v zgodovini, ki je po definiciji telesno življenje v smislu, smiselno življenje. Največji paradoks le-tega je v tem, da si kot svoj najvišji Smisel izsanja obljubljeni raj, ki je kot tak nujno ne-smiseln. Svetnik kot nekakšna idealizacija »naravnega človeka«, ki živi brez vsakršne rezerve v tem »razodetju«, se mora zato zdeti – gledano s sekularne perspektive – naravnost debilen, nekaj popolnoma nezaslišanega. Njegova dejanja lahko postanejo smiselna šele *sub specie aeternitatis*. To je najbrž tudi razlog, zakaj toliko potencialnih svetnikov navadno konča kariero v norišnici. Ne-smisel ima torej konstitutivno funkcijo, namreč ne-smisel kot ozadje, na katerem se pojavlja nekaj smiselnega, ne-smisel kot temna stran smisla. Nietzsche bi verjetno rekel, da se nam s tem, ko odpravimo ne-smisel, zamaje tudi smisel.

Priznati moramo, da nas diskurz o absolutu spravlja v določeno zadrego in nelagodje. Kaj naj bi sploh pomenil? Ali ne gre pri vsakem takem diskurzu dejansko za strategijo opisovanja absolutnega poraza, nezmožnosti, da bi prišli do absolute? Kaj je to absolutna zavest? Ali kaj takega sploh obstaja? Se pravi: ali imamo o njej sploh kakšno evidenco? Ali je evidenca v tem kontekstu sploh mogoča? Ali ne gre morda pri vsem skupaj le za pobožno željo, ki hoče precej več, kot je sposobna prebaviti? Skratka, ali gre lahko tukaj za kaj več od absolutne abstrakcije, ki je rezultat radikalne čistilne akcije? Zdi se, da je analiza na tej točki principiellno nemogoča, saj že po svoji naravi predpostavlja neko danost, ki jo analizira – o

Svet je za subjekt obenem konstituiran in konstituirajoč [...] Kako, v soodvisnosti, lahko subjekt obenem konstituira svet in je konstituiran z njim?« (A. Zielinski 2002, str. 45) – To je zdaj vprašanje, ki nas spravlja naravnost v obup, nočne more in mračne misli.

kakšni danosti ni tukaj ne duha ne sluha. Absolutno izhodišče mora ostati, kolikor je seveda absolutno, povsem nedoločeno in abstraktno, kot čista identiteta in diferenca. Ostanek je torej skrajno problematičen, ker ga v strogem smislu ravno ni. Dejansko ostanemo brez vsega oz. – če se malce potrudimo in zadeve zapletemo, kot se to za filozofijo spodobi – preostane nam natanko nič. Neki nič, ki ga skušamo na vsak način preinterpretirati iz njegove absolutne negativnosti v absolutno pozitivnost. Na tem mestu bi bila lahko poučna zgodba o Heideggrovem vrču, katere poanto vidimo v praznini, v kateri ni vina; torej v tistem »ni« vina. Praznina ni niti bit niti nič, temveč tisto, kar zbira, se pravi sopripadnost obojega oz. – v Heideggrovem primeru – zbor »svete četverice«. Zgodba o vrču je pravzaprav zgodba o jazu: čisti jaz ni dejansko nič drugega kot konstitutivna praznina – konstitutivna zato, ker dopušča, da se prikazuje nekaj prikazujočega, torej praznina, ki se nahaja v samem osrčju tistega epohalnega dogodka oz. dogajanja, ki mu pravimo *ego cogito*. Tukaj se lahko strinjamo, da je ego sicer res nekaj neposredno gotovega, vendar pa moramo natančneje definirati naravo te gotovosti: ta gotovost ni vsebinska gotovost, marveč bitna gotovost, gotovost brezvsebinske biti. Praznina predstavlja *fenomenalno območje*, bit fenomenov kot takih, ki je ni mogoče reducirati na nič bivajočega. Fenomenalno območje je zato načeloma neavtonomno območje, odvisno od tega, kar se v njem prikazuje. *Sum* potem takem ne more imeti statusa kake privilegirane stvari, saj ni samostojna instanca; mislimo ga oz. jo lahko le v povezavi s konkretno bivajočim, tj. s konkretno danimi stvarmi, kot telesno interakcijo s svetom. Jaz je torej vedno in nujno *telesni-jaz*, bit-v-svetu. To je Merleau-Ponty formuliral takole: »Resnični cogito ne določa eksistence subjekta z mislijo, ki jo ima o eksistiranju, ne preobrača gotovosti o svetu v gotovost misli o svetu, in nenazadnje ne nadomesti samega sveta z njegovim pomenom. Nasprotno, prepozna mojo misel samo kot neodtujljivo dejstvo in odpravi sleherni idealizem, tako da me odkrije kot 'bit v svetu' [être au monde].«⁹

Če svet zapremo v transcendentalno sfero čistega jaza, potem je pač vse, kar najdemo v njem, lastnina zavesti. Solipsizem ni napaka sistema, ki bi se morda vanj prikradla v trenutku, ko je šel cogito na malico, solipsizem je tako rekoč usoda tega sistema, njegova interna struktura. Bodimo pozorni na to, kaj Husserl tukaj sploh počne in hoče: očitno rešuje problem, ki ga je podedoval od tradicije, pri čemer pa se najbrž ne zaveda celotne daljnosežnosti tveganja, ki je pri tem vedno prisotno. Pri tem med drugim tvega, da se mu zgodi to, kar se tako rado dogaja pri zdravljenju: zdravilo bolezen sicer ozdravi, vendar ima praviloma nezaželene stranske učinke. Lahko sicer rečemo, da se je tega občasno zavedal tudi sam, a vseeno ne moremo mimo dejstva, da je vedno znova podlegel tistemu spečemu

9 M. Merleau-Ponty 1945, str. 8.

virusu, ki ga je staknil od tradicije – kartezijanizmu.¹⁰ Če vse to upoštevamo, potem nam je obrat, do katerega pride pri njegovih učencih, najprej pri Heideggru, potem pri Patočki in Merleau-Pontyju, če ne naštevamo vseh ostalih, bolj razumljiv. Toliko bolj, ker ga je na neki način anticipiral že sam. Zato tudi ni nujno, da ga razumemo kot obrat stran od Mojstra, kot prelom.¹¹ Lahko se nam kaže tudi kot razvoj tistih latentnih možnosti, ki so v fenomenologiji prisotne že od samega začetka. Če je zgodovina fenomenologije (po Ricoeurjevih besedah) zgodovina herezij proti Husserlu, potem je bil prvi heretik brez dvoma ravno Husserl sam. Zaradi tega je vsako priseganje zvestobe Mojstru lahkomišelnost (Kako naj bomo zvesti komu, ki je bil samemu sebi nezvest?). Komu naj bi bili pravzaprav sploh zvesti: Husserlu *Logičnih raziskav*, ali morda raje *Kartezijanskih meditacij*, ali še raje *Krize*? Zadeve namreč niso vedno najbolj kompatibilne. Ob vsem tem je potrebno upoštevati, da je njegov opus dejansko nezaokrožen, nedokončan. Pa še nekaj je, Mojstru moramo navsezadnje priznati tudi to, da je očitno storil prav vse, kar je bilo v njegovi moči (pogosto celo tisto, kar ni bilo v njegovi moči), da bi svojemu bralcu do konca zagrenil življenje.¹²

204

Usodo Husserlovega transcendentalnega jaza morda najlepše ponazarja Beckettov neimenljivi junak, ki se je skrčil v glas in v zadnji instanci pozabil celo na to, *zakaj, komu in kaj govori*; preprosto govori, brez prave motivacije, kar tako: »[...] Ne bom več rekel jaz, nikoli več ne bom tega rekel, preveč trapasto je. Vsakokrat, ko bom zaslišal jaz, bom prestavil v tretjo osebo. Če jim je tako bolj všeč. Nič se ne bo spremenilo. Samo jaz sem, jaz, ki nisem, kjer sem. Pa pika. Besede, pravi, da ve, kaj so besede. Ampak kako naj bi vedel, če ni nikoli slišal nič drugega. [...]« S tem je neka zgodba pripeljana do samega roba, kraja, konca, pri čemer so povsem odveč morebitni očitki, da Husserl in Beckett nista forsirala zgodbe še naprej. Ta »naprej« preprosto ni več del njune zgodbe. Ali drugače: »naprej« kaže vedno znova tisto mesto, kjer se zgodba ustavi, izdaja inercijo glasu, ponavljanje tisočkrat izrečenih besed, ki so se zaradi nenehnega ponavljanja že povsem obrabile.

Naravni svet v eksistencialni perspektivi

Če je naš prvi in osnovni stik s svetom čutne narave, to pomeni, da je vse tisto, o čemer pravimo, da »je«, utemeljeno v čutni evidenci, v nekem konkretnem tu in zdaj, v okviru katerega se daje. Če torej privzamemo, da je zaznavanje arhetip iz-

10 Prim. R. Bernet 1994, str. 77 isl., J. Patočka 1991, str. 163–181, 360–414.

11 Tukaj se povsem strinjamo z J.-L. Marionom (2006), ki ocenjuje, da je Heideggrova kritika fenomenologije – v prvi vrsti ravno Husserla, katerega ime je veljalo takrat za njen sinonim – motivirana in povezana ravno s poskusom njene izpopolnitve. (str. 23–25)

12 Glede »literarne vrednosti« Husserlovih del prim. U. Vlasisavljević 2003, str. 102.

vornega srečanja s svetom, potem je približno jasno, kam je padla kocka. Vrnitev k svetu kot vrnitev k stvarjem samim se kaže s te perspektive kot vrnitev k zaznavanju, k svetu zaznavanja, ki ga je potrebno vzeti takšnega, kakršen je, se pravi z vsemi skritimi predsodki in predpostavkami, a tudi zgolj znotraj okvirov, v katerih se daje. To bi lahko bila obenem tudi priložnost, da se enkrat za vselej znebimo iluzije o čistem pogledu, ki naj bi se opiral na gole stvari. Nikakršnih stvari ni, tisto, kar se v tem zaznavanju daje, je svet sam, svet, ki na začetku ni ločen od samega zaznavanja.

Čutno zaznavanje je v našem kontekstu privilegirano, ker pomeni iniciacijo v svet, ali bolje: iniciacijo sveta. Znane so Husserlove analize, v katerih tematizira zaznavo kot pramodus izkustva in v skladu s tem evidenco kot splošni prafenomen intencionalnega življenja. Zaznano je rezultat konstitucije, sinteze različnih profilov zaznanega. Vsak predmet se namreč originalno – kot živa prezenca oz. kot nekaj vidnega – kaže le v enem aspektu: »Najprej moramo biti pozorni na to, da ga aspekt, v katerem se vsak prostorski predmet nujno kaže, prikazuje vedno le enostransko. Stvar lahko zaznavamo še tako popolno, v zaznavo ne pride nikoli z vsemi stranmi svojskosti, ki ji pripadajo in jo čutno [sinnendinglich] postavlja jo. Govor o teh in onih straneh predmeta, ki so dejansko zaznane, je neizogiben. Vsak aspekt, vsaka še tako daleč segajoča kontinuiteta posameznih osenčenj daje le strani, in to ni, kakor se prepričujemo, nikakršno golo dejstvo: ni si mogoče zamisliti zunanjega zaznavanja, ki bi zaznano izčrpalo v njegovi čutni vsebini, ni si mogoče zamisliti zaznavnega predmeta, ki bi bil lahko v strogem smislu vsestransko dan v sklenjeni zaznavi, v totaliteti svojih čutno nazornih lastnosti.«¹³

Opravka imamo z neko vidljivostjo, ki implicira nevidljivo. Nevidljivo ne pomeni negacije vidljivega, nevidljiva je med drugim tudi vidljivost sama. Nevidljivo je potemtakem anticipirano v samem otvoritvenem aktu. Sama anticipacija je utemeljena v izvorni veri v zaznavni svet, ki je kot taka nepresegljiva. Ker pa je njena konsistenca odvisna od nenehnega potrjevanja oz. izpolnitve, je s tem izpostavljena stalnemu tveganju, da v zaznavni sistem vdre moment negativnega, tj. nekaj nepredvidenega ali celo nepredvidljivega, kar ogrozi kontinuiteto. Negacija pomeni napako v predvidevanju, ki terja korekcijo in rekonstrukcijo. To je tudi razlog, zakaj je pri Husserlu aktualna prezenca vseskozi privilegirana: je edina pozitivna instanca, ki zagotavlja koherentnost sistema z retroaktivno afirmacijo aprezentiranega, tj. tega, kar se je konstituiralo v predvidevanjih.¹⁴ Zaznani

¹³ Hua XI, str. 3.

¹⁴ Husserl uvede zato razliko med *Urpräsenz* in *Appräsenz*: »Če označimo *izvorno zaznavanje* kot doživljaj, v katerem je subjektu dan zaznani predmet v izvorni prezenci, potem to pomeni, da obstaja predmet 'dejansko', 'v originalu' in ni zgolj 'so-prezentiran'. Imamo torej fundamentalno razliko med *izvorno prezenco* in *aprezenco*. Zadnja kaže nazaj na izvorno prezenco. Upoštevati je potrebno, da izvorna prezenca predmeta

predmet se tako vključuje v sistem napolnil na nove načine danosti, ki jih potrjuje ali zanikuje. Prisotnost moramo razumeti kot kontinuirano gibanje, kot prehanje iz sedanjosti v prihodnost oz. preteklost. Prisotnost je nezaključena celota, ki je na eni strani obdana s *protencami*, na drugi pa *retencami*. V vsako prisotnost je vpisana odsotnost, tako kot v bližino daljava in v lastnost tujost. Vsaka prisotnost pomeni potemtakem nekakšno sled oz. kažipot v labirintu sveta. Stvari, ki preidejo v odsotnost, zato niso izgubljene, marveč nekako »shranjene«. Lahko bi rekli, da se raztopijo in postanejo del neizdiferenciranega ozadja, ki je sestavni del vsakega zaznavanja, njegovo nezavedno. Stvari so integrirane v sistem, v katerem vidnost ene implicira nevidnost druge. Ta sistem je povezan z različnimi kinestetičnimi procesi, ki zagotavljajo ustrezno razporeditev sekvenc. Kinesteze pomenijo preplet zaznavanja in gibanja, torej preplet različnih telesnih dejavnosti. S tem omogočajo samodejna dopolnjevanja in medsebojne korekcije različnih čutnih danosti. Denimo, vizualnost se sinestetično preliva v avditivnost, avditivnost v taktilnost itd. Vsak fenomen namreč komunicira z različnimi čuti – če komunicira le z enim, potem je to po Husserlu že znamenje, da dejansko ne gre za fenomen, ampak fantom.

206

Tukaj se bomo za trenutek nekoliko ustavili, zajeli sapo in zastavili nekaj vprašanj. Najprej in predvsem: Kaj je tisto, kar izvorno (čutno) zaznavamo? Ali se zaznava nujno daje v telesni prezenci? Na kakšen način to zaznava sploh zaznavamo? Kakšno je razmerje, ki se pleče med tistim, ki zaznava, in tistim, kar je zaznava? Najprej je potrebno upoštevati, da ko govorimo o zaznavanju, v resnici ne govorimo o čistem, teoretskem, avtonomnem zaznavanju. Ko nekaj zaznavamo, tega običajno ne počnemo z namenom, da bi zaznavali, marveč s tem iščemo orientacijo in oporo. Ko nekaj zaznavamo, zaznavamo *nekaj*, ne pa zaznavanja. Zaznavanje je v tem smislu tesno prepleteno s prakso, ali še boljše, zaznavanje je že neke vrste (praktično) delovanje. V tem kontekstu bi bila zato vsekakor smiselna manjša revizija in razširitev tega pojma, tako da npr. vanj vključimo tudi *Umsicht*, previdno in zadržano razgledovanje po svoji okolici, ter v skladu s tem prištejemo k zaznanemu tudi *Zuhanden*, priročno, ki pa ostaja kot tako netematizirano.¹⁵

ne pomeni izvorne prezence vseh njegovih notranjih ali lastnih določitev; zadoščajo nekatere kot pri vseh fizičnih stvareh.« (Hua IV, str. 161–162)

15 »Nous maintenons que la circonspection (*Umsicht*) est un mode de perception et l'étant-sous-la-main (*Zuhanden*) un mode du perçu. Loin de considérer comme pertinente l'opposition entre *Handeln* et *Erkennen*, nous sommes convaincus que la circonspection, comme rencontre de l'étant – à l'instar d'ailleurs de l'agir lui-même – n'est possible qu'en tant que modalité du percevoir (non pas, bien évidemment, du percevoir théorique qui détermine la quiddité chosique de l'étant).« (P. Kontos 1995, str. 51)

Vsako čutno danost določa aktualna zgodovinska konstelacija, znotraj katere se daje in tako »je«. Predmetnost naravnega sveta se daje v konkretnem času praktične zadržanosti, ki je vedno »čas za ...«, npr. delo, zabavo, počitek itd. Ta čas bi lahko s Patočko opredelili kot »izvorni čas«, ki zajema naše celotno življenje in mu daje nek takt.¹⁶ Povezan je s cikličnimi menjavami letnih časov, ki spodbujajo ustrezne dejavnosti (v grobem bi štirim letnim časom ustrezala npr. štiri osnovna opravila: sejanje, zorenje, žetev, spravilo); izmenjavi dneva in noči bi ustrezal čas spanja in budnosti itd. Izvorni čas je potemtakem konkretni čas našega praktičnega zadržanja, ki odpira določene možnosti, obenem pa zapira druge. Poleg tega pa utemeljuje tudi individuacijo bivajočega, njegovo razmejitev od celote, ki se odvija sukcesivno, v različnih časovnih fazah. Kot rečeno, kar izvorno zaznavamo, niso objekti, ampak neka celota, kontekst. Ko sestopamo v naravni svet, ne sestopamo v sfero *nóemata*, ampak *prágmata*, torej na ontično raven, ki je vpeta v specifični zgodovinski horizont.

Patočka je skušal tukaj zadeve produktivno poenostaviti s shemo, po kateri je svet razstavljen na dve komponenti: na eni strani na čutno danost, tj. izoblikovani čutni material, celotno izkustvo sedanjega in preteklega, lastnega in tujega zaznavanja, na drugi strani pa na interpretacijo oz. dopolnitev, kamor spadajo vse naivne in spontane razširitve področja pristnega izkustva s kvaziizkustvi.¹⁷ Interpretacije tukaj seveda ne smemo razumeti v smislu teoretske naravnosti, saj je v prvi vrsti praktično motivirana. Teoretična tendenca kot taka sploh še ni eksplicirana in tako ločena od drugih tendenc; še najbolj ustrezno bi bilo zato govoriti o spontanem miselnem ustvarjanju in delovanju, ki pa kljub temu presega okvir zgolj praktično uporabnega. Dejansko gre za preplet aktivnega in pasivnega momenta, zaradi česar meje in prehodi preprosto niso tako čisto in jasno razmejeni, kot bi si jih sicer želeli imeti.

Izvorno izkustvo sveta ni izkustvo kaosa čutnih podatkov; ta kaos je neka predpostavka, ki ostaja v bistvu neutemeljena. Svet ni rezultat teze, kognitivnega postavljanja, ampak je najprej in predvsem doživeti svet, v katerem živimo, prebivamo, smo ... V skladu s tem nas najprej in izvorno ne zanimajo stvari kot take, ampak bolj tisto, *za kar* so: »Tisto, kar nam daje čutno zaznavanje, niso preproste 'kvalitete' in 'sintetične enotnosti' ter odnos med njimi, marveč nam posreduje *življenjski odnos* predmetov. Kar vidimo na prvi pogled in kar izraža telelološki motiv vsake posamezne zaznave, je ta življenjski odnos: ali se predmeti prilegajo ali ne, ali so koristni ali škodljivi, ali so v dobrem stanju ali poškodovani itd. [...] Na predmetih zaznavamo navsezadnje tisto, kar kaže, katere akcijske možnosti

¹⁶ Prim. J. Patočka 1990, str. 182.

¹⁷ J. Patočka 1990, str. 30.

nam ponujajo, kaj omogočajo in onemogočajo, kako ustrezajo našim najrazličnejšim, stalno se razvijajočim in spreminjajočim potrebam. Življenjski odnosi, v katerih vidimo stvari, se diferencirajo v neskončnost.«¹⁸

Izvorni interes kot *inter-esse* bi težko speljali na kaj drugega kot netematizirano povezavo z okolico, ki je posledica usodnega »padca« v prostor in čas. Recimo temu rojstvo kot preprosto dejstvo začetka, s katerim se neki nič hudega sluteči posameznik po spletu naključij znajde v nekem prostoru, ki ga s svojo gravitacijo priveže nase. Brezimna mesena masa najbrž še ni posameznik, tukaj moramo biti natančnejši: posameznik postane posameznik šele s procesom individuacije, s strateško prilagoditvijo, s tem, da vstopi v prostor že vzpostavljenih odnosov, ki vladajo »med« vpletenimi, in prevzame sankcionirane oblike. Ker vstopa v že določen kontekst, mora biti z njim v nekem smislu vnaprej usklajen, ustrezno sintaktično strukturiran, kar pa po drugi strani ne pomeni, da je zaradi tega tudi popolnoma in brez preostanka semantično predeterminiran. Sankcionirane oblike so po svoji naravi bolj ali manj rigidne, s čimer se v končni fazi odpirajo možnosti večjih ali manjših permutacij. Obstajajo različni kulturni svetovi z različnimi oblikami. Ko jih primerjamo, vidimo, da različnim kulturnim danostim ustrezajo različne organizacije izkustva, kar pomeni, da ni enega samega monopolnega Izkustva. Svet je odprt, lahko bi rekli tudi nepopoln oz. nedokončan, v procesu večnega porajanja, kot neka čudna celota, ki ni nikoli povsem cela. To je tudi razlog, zakaj ga različne pojmovne sheme ne morejo nikoli popolnoma in dokončno izčrpati oz. zamejiti. Vsaka zamejitev in določitev je le začasna, izrazito kontingentna, torej le izraz konteksta samega zaznavanja in interpretacije.²⁰ Kolikor skušamo svet zreducirati na kategorije razuma in s tem dokončno in nepreklicno fiksirati, v toliko v resnici nehote ustvarjamo paralelni svet, ki bi ga lahko le z največjo velikodušnostjo razglasili za njegovega dvojnika. Že zgoraj smo videli, da lahko takšne svetove ustvarjamo le z gradbenim materialom prvega. Miselni zakoni niso potemtakem nič drugega kot mit – a zaradi tega nič manj nujni. V zvezi s tem bi lahko rekli, da je ravno nujnost tista, ki izhaja iz izkustva, tj. empirične evidence, in ne kako drugače. Kajti negativnost nujnosti, nemožnost njenega nasprotja, lahko izhaja le iz nekega predhodnega pozitivnega uvida. Ker pa ta predhodni uvid oz. evidenca očitno operira na področju čutnega zaznavanja, bi zaradi boljše razmejitve lahko rekli, da se ne opira na *identiteto*, pač pa na, recimo, *integriteto*. Upoštevati moramo, da na področju zaznavanja ne

18 Prav tam, str. 115. Kasneje govori tudi o svetu »dobrega in slabega«, namreč dobrega in slabega v funkcionalnem smislu »*Um-zu*«. (Patočka 1991, str. 325)

19 Po Levinasovem mnenju je *esse* bivajočega pravzaprav njegov interes, tj. njegovo egoistično zadržanje pri stvareh. (Prim. B. Waldenfels 1998, str. 240)

20 K temu sklepu nas vodijo tudi znani primeri iz psihologije, npr. Müller-Lyerschejeva slika račke, ki je lahko tudi zajec oz. obratno, profila obraza ali vaze itd. (Prim. B. Waldenfels 2000, str. 57)

gre v prvi vrsti za spoznanje, ampak vero, t. i. izvorno vero v zaznavni svet.²¹ Verjamemo v tisto, kar vidimo, istočasno pa ima to tudi že nek pomen. To v zadnji instanci pomeni, da oblika telesa kot privilegirani predmet percepcije ne izhaja iz izpolnjevanja neke norme oz. podrejanja njenim parametrom, pač pa pomeni rojstvo vsakršne norme. Obliko razumemo kot identiteto zunanosti in notranjosti, iz česar seveda sledi, da tukaj ne gre za projekcijo notranjosti v zunanost.²² Potrebno se je upreti stari skušnjavi uma, ki nas hoče s svojo zvijačnostjo prepričati, da mu iz zunanosti napravimo ogledalo, v katerem se bo lahko potem občudoval. Vse kaže, da so konstante utemeljene v čutni evidenci stvari, kar pomeni, da se norme vzpostavljajo neposredno v procesu samega zaznavanja.

Konstantnost velikosti in oblike v procesu prehajanja v različne perspektive se navezuje na konstantnost relacij med fenomeni in pogoji njihove prezentacije. Realnost ni privilegirani videz, ki bi tako rekoč zmagal v konkurenci z drugimi videzi in perspektivami, ampak *armatura relacij*, ki zajema vse videze in perspektive. V poslednji instanci se vsi videzi in vse perspektive stekajo v zaznavo, ki zavzema tipično distanco in orientacijo. Telo in stvari tvorijo sistem, v katerem vsak posamezni člen sodoloča vse ostale in celoto. Določena zaznava je torej privilegirana, postane tipična, kolikor zagotavlja enotnost perceptivnega procesa, se pravi, kolikor omogoča integracijo različnih aspektov. To lahko primerjamo z ogledom slik v galeriji: obstaja optimalna razdalja, s katere je potrebno določeno sliko gledati, optimalna orientacija, ki nam omogoča videti bolj in več. Optimalna razdalja pomeni ravnotežje med notranjim in zunanjim horizontom, med premalo in preveč. Razdalja med mano in sliko pač ni neka objektivna velikost, ki bi rasla oz. padala skladno s premiki telesa, marveč tenzija, ki niha okoli določene norme. Lahko bi rekli, da obstaja določena točka zrelosti, *un point de maturité de ma perception*.²³

Stvari, s katerimi se spoznavamo in ukvarjamo, imajo neko »uporabno vrednost«, ki nas pritegne. Stvari nas zanimajo, nas morajo zanimati, saj predstavljajo eno od naših prvih ontoloških opor. Zanimanje je konec koncev vezano na samo eksistenco, katere izraz je. Zanimanje pomeni, da nam stvari pridejo »blizu«, se nas »dotaknejo«. Včasih pravimo, da nam je nekaj »zlezlo pod kožo«, drugič imamo

21 Predpostavke sveta preprosto ne moremo odpraviti, zaobiti ali preseči: »Neizrečeno prepričanje, da 'svet obstaja', prepričanje, ki ga je Husserl opredelil kot temeljno postavko naravne naravnosti, je del človeškega življenja in ga ne moremo prevladati. Eksistenca sveta kot življenjskega sveta se človeškim bitjem vsiljuje z gotovostjo, ki se je ne morejo otresti.« (K. Held 1998, str. 320; prim. še A. Tonkli Komel 1997, str. 87)

22 To, kar naprej poudarja Merleau-Ponty (1945): »Perceptivna zavest nam ne daje percepcije kot neko spoznanje [une science], velikosti in oblike objekta kot zakona; numerična določila znanosti ponavljajo v gravuri konstitucijo sveta, ki je bila opravljena že pred njimi.« (str. 348)

23 Prav tam, str. 349.

občutek, da so nas stvari naravnost posrkale vase – morda bi jih v skladu s tem lahko opredelili kot nekakšne sekundarne telesne organe. Za telesne organe je sicer značilno, da jih pri zaznavanju ne zaznavamo, celo še več, v zaznavi se izbrišejo. Po drugi strani pa so za zaznavanje bistveni, so nekakšni instrumenti zaznavanja. V našem kontekstu to pomeni, da izvorno ne zaznavamo stvari samih, stvari kot takih, marveč tisto, kar se nam z njimi oz. preko njih daje, to pa je svet kot celota. Stvar ostaja skrita tema zaznave, gravitacijski center neke vidljivosti; sama sicer ni vidna, vendar pa daje videti. Z njo se artikulira polje vmesnosti, polje razpršenih intenzitet, ki jih običajno zvajamo na temeljno napetost med zaznavajočo in zaznano entiteto.

210

Zaznane stvari niso nikoli statične, tako kot ni statično niti telo niti samo razmerje. Kot smo omenili zgoraj, gre za posebno razmerje, ki ima kinestetičen značaj: stvari se dajejo vedno v gledanju, dotikanju, tipanju, poslušanju, v občutenju torej, ki je vedno v gibanju. Vsaka posamezna stvar, ki vstopi v perceptivni odnos, je določena s svojo relacijo do telesa percepcije. Odločilen je telesni *tukaj*, ki kot nična točka tvori izhodišče vsake orientacije in ga opredeljuje dinamika približevanja in oddaljevanja, odpiranja in zapiranja. Ko variiram kako zaznano stvar, variiram tudi svoje zaznavanje, tj. svojo telesno naravnost nanjo. Bližina in daljava pomenita v tem kontekstu najprej neko razdaljo, ki se nanaša na telesno prisotnost v prostoru in se lahko potencira v različne smeri. Ker pa ta prisotnost ni objektivna, se tudi razdalja prvotno ne meri z objektivnimi merami, npr. centimetri ali metri, temveč s telesnimi, npr. palci ali čevlji (Heraklit je, denimo, menil, da ima Sonce, ki je sicer vsak dan novo, širino človeške noge), tudi željami ali potrebami. Kar je blizu, postane domače, zaupno, lastno, in nasprotno, kar je daleč, postane tuje, skrivnostno, nedomače. Torej se tisto, kar imamo na začetku za golo prisotnost, izkaže vedno za nekaj več. Prisotnost je rezultat dozorevanja, napočenost pravega trenutka, kar pomeni, da se ne veže na *stásis*. Najbrž bi jo še najbolje opredelili z glagolom *dýnamai*, katerega medialna oblika opozarja na dejstvo permanentnega prehajanja. Skratka, prisotnost se ves čas bolj ali manj postopoma razvija in širi v smeri simpatije, tj. v sfero privlačnosti, oziroma anti-patije, v sfero odbojnosti.

Gibanje pomeni način osvajanja prostora, okolja, sveta, vendar popolnoma drugače, kot to razumeta znanost in tehnika. Znanost in tehnika našo zmožnost gibanja s katere koli točke v katero koli smer najprej posplošita in potem preneseta na shemo bližnjih, kasneje pa tudi na vse daljne stvari. S tem navidezno nedolžnim induciranjem izvajata matematično idealizacijo prostora, ki ji sledi idealizacija časa, tako da postane svet nazadnje »neskončen svet 'v' neskončnem prostoru

neskončno sukcesivnega časa«. ²⁴ Model sveta v smislu neskončnosti objektivno bivajočih stvari torej ne izhaja, kot bi se utegnilo zdeti, iz zavesti o odprti brezkončnosti, iz tiste naše prepričanosti, da kolikor daleč pač že gremo, bi šli lahko – če bi seveda hoteli – vedno še dlje, marveč iz odkritja matematičnega kontinuuma. A ne pozabimo: v konkretnem svetu nikoli ne srečujemo fizikalnih teles. Fizika ne prihaja do spoznanja konkretnega sveta. Pravzaprav je še huje: fizikalizem nas je vzgojil tako, da se sploh več ne vprašamo po njem. Povsem dogmatično operiramo s predstavo o neskončnem svetu in uporabljamo modele, ki nimajo s prvim več nobene zveze. Ko nam Husserl kaže, kako objektivne mere predpostavljajo proces perfekcioniranja in operacionalizacije telesnih, ki so izvornejše, in kako se z njimi vzpostavlja identiteta, ki je neodvisna od tega, kateri subjekt izvaja merjenje, nas s tem dejansko prebuja iz dogmatskega sna. Gibanje potemtakem izvirno ne pomeni spremembe kraja, s katero bi bilo tisto, kar se giblje, kot nekaj identičnega ločeno od samega procesa gibanja. Misliti ga moramo skupaj s celotno situacijo, ki predpostavlja telesno lokalnost kot edino referenčno točko. Vsak spektakel, ki nam ga zaznavanje ponuja, je vezan neposredno na vsakokratno kinestetično situacijo. Konkretna konstelacija je neke vrste *montaža*.

Kinestetično zaznavanje se odvija v predindividualni in predsubjektni sferi, v kateri ni zaznana stvar nikoli popolnoma ločena od tistega, ki jo zaznava. Zgoraj smo videli, da konstantnost oblike in velikosti znotraj percepcije nima intelektualne funkcije, ampak eksistencialno, kar z drugimi besedami pomeni, da se navezuje na predlogični akt, s katerim se telesni subjekt umesti v svet. Zaznana stvar ni rezultat kakega postavljanja, eksplicitnega tematiziranja zaznanega, ampak je prej in bolj oblika neke spontane organizacije. Tukaj je v igri nekakšna komunikacijska struktura, ki se artikulira med (pogojno rečeno) objektno instanco, v kateri se materializira želja oz. potreba, in (spet pogojno rečeno) subjektno instanco, iz katere prihajajo telesni impulzi kot odgovor oz. reakcija na izziv. Merleau-Ponty zato zaznavanje primerja s komunikacijo oz. obhajilom (communication), namreč zaznavanje kot »naš ponovni prevzem ali dovršitev neke tuje intence ali, nasprotno, zunanja dovršitev naših zaznavnih zmožnosti, in kot parjenje [accouplement] našega telesa s stvarmi«. ²⁵ Če gre pri obhajilu za ritual ponovne vzpostavitve ali potrditve s krstom vzpostavljene vezi, za najintimnejšo združitve z Bogom, ki se materializira v aktu simbolnega použitia njegovega telesa, torej simbolnem kanibalizmu, ²⁶ gre pri zaznavanju za ponovno vzpostavitev vezi oz.

²⁴ Hua XXIX, str. 143.

²⁵ M. Merleau-Ponty 1945, str. 370.

²⁶ »*Obhajilo* (communio; v slovenščini govorimo o 'obhajilu', kar pride pač od duhovnikove hoje od enega do drugega obhajanca v cerkvi sami ali zunaj, ko hodi k bolnikom), ker se po tem zakramentu združujemo s Kristusom, ki nas napravlja deležne svojega telesa in krvi, da bi iz nas naredil eno samo telo; imenujemo ga tudi *svete reči* oziroma *stvarnosti* ('ta hagia; sancta' = Najsvetejše) – to je prvi pomen 'občestva svetih', o

za združitev z (zaznavnim) svetom. Ker na tej ravni, kot že rečeno, še ne razpolagamo z epistemološko diferenco, se nam odpre cel kup nepričakovanih vprašanj, ki se nam v kakšnih drugih okoliščinah najbrž ne bi (če pa bi kljub vsemu se, jim najverjetneje ne bi priznali umestnosti). Baudelaire se v *Umetnikovem konfiteorju* tako vpraša, kdo je v tej situaciji tisti, ki misli. Se pravi: ali so stvari tiste, ki mislijo skozi mene, ali sem jaz tisti, ki misli skozi stvari? Odgovor je toliko bolj tvegan, kolikor vemo, da »[...] *dans la grandeur de la rêverie, le moi se perd vite!*« V sanjah se jaz – tako kot v vseh stanjih globoke zadetosti – rad izgubi; toda ali niso sanje v tem precej podobne pristnemu občutku, namreč v tistem trenutku, ko resnično zaživimo na njegovem nivoju? Baudelaire morda malce pretirava in sanje preveč potencira; sanja tudi takrat, ko bi moral biti po vseh pravih buden, zato se ga nazadnje polasti sum, da je že sam del nekogaršnjih sanj. Stvari seveda gotovo ne »mislijo« diskurzivno, s silogizmi in logičnim sklepanjem, kaj pa muzikalno in piktoreskno? Baudelaire verjame, da ima tudi »materija« svoj jezik: »*Les étoffes parlent une langue muette, comme les fleurs, comme les ciels, comme les soleils couchants.*« Morda so stvari tiste, ki »želijo« vzpostaviti z nami odnos in se v tej smeri tudi izrecno »trudijo«. Morda prihaja pobuda z njihove strani. Kdo ve? Da bi prišle v prisotnost, morajo biti dovolj zanimive, kajti le če so zanimive, lahko pritegnejo pozornost. Kaj če je torej njihova prisotnost vezana na neke vrste zapeljevanje, nekakšno fasciniranje? Tako si lahko zamišljamo zaljubljeno vrtnico, ki se v jutranji rosi oprha in potem naliči in odišavi, da bi bila zanimiva za čmrclja. V nekem smislu bi lahko govorili o »erotičnem razmerju«, ki je nakazano že pri predsokratikih: Parmenidova boginja si je »najprej od vseh bogov zamislil(a) Erosa«, po Empedoklesu je »bivanje hkrati mnoštvo in eno in ga držita vkup Sovaštvo in Ljubezen«. Recimo, da pomeni Eros tule tisto ljubezen med »stvarmi«, zaradi katere dobi svet neke posebne barvne odtenke, ki ga delajo »drugačnega«, torej vsekakor decentralizirani Eros.

212

Če povzamemo: glede na to, da prve in najosnovnejše vezi s stvarmi izhajajo iz anonimnega spogledovanja, iz kratkega in dovolj neprevidnega pogleda, ki se vanje zasidra, potem obstajata v nadaljevanju načeloma dve možnosti: odnos se lahko bodisi pogloblja naprej, tako da se pogled sprehodi po njihovi površini in spusti v globino, bodisi prekine, tako da npr. vstopi v novo razmerje. Prisotnost kot navzočnost v vsakem primeru slej ko prej izpuhti, je zamenjana z drugo, novo prisotnostjo. Stvari so vpete v sistem, v katerem se artikulira njihovo prikazovanje: nekaj postane vidno le za ceno tega, da prikrije nekaj drugega, da iz eksplisitnega preide v register implicitnega. Kot smo pokazali zgoraj, se nam stvari v resnici nikoli ne dajejo povsem »gole«, v popolni transparentnosti. Dejansko ve-

katerem govori apostolska vera oziroma veroizpoved –, *angelski kruh, nebeški kruh, zdravilo nesmrtnosti*, (sveta) *popotnica ...*« (KKK, str. 356)

dno nekaj prikrivajo, vedno je še nekaj zadaj, nekaj, kar še nismo videli, slišali, otipali ... V tem smislu bi lahko govorili o promiskuiteti zaznavanja: na eni strani o »varanju« stvari, ki v istem trenutku, ko nas zapeljujejo, koketirajo s pogledi drugih, obenem pa s svojo specifično prisotnostjo še prikrivajo odnos s tretjimi, tako da nas napotujejo na nekaj četrtega. Ko jim stopimo za hrbet, lahko odkrijemo zmeraj kaj novega. Pogled je vedno soočen z izbiro: bodisi eno bodisi drugo (ali tretje). Vsega naenkrat vsekakor ne more imeti.

Literatura:

- Bernet, R. (1994) *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Pariz: PUF.
- Held, K. (1998) *Fenomenološki spisi*. Ljubljana: Nova revija.
- Husserl, E., Hua IV (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua XI (1966) *Analysen zu passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua XXIX (1993) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1997) *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, E. (2005) *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Janssen, P. (1970) *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Haag: Martinus Nijhoff.
- KKC (1993) *Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca..
- Kontos, P. (1995) »Perception et négation. Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty«. *Études Phénoménologiques* 22, (str.) 51–80.
- Marion, J.-L. (2006) »De l'apparant à l'inapparent«, *Magazine Littéraire* (hors-série), 9, (str.) 23–25.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*. Pariz: Gallimard.
- Patočka, J. (1990) *Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Patočka, J. (1991) *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Tonkli Komel, A. (1997) *Med kritiko in krizo*. Ljubljana: Nova revija.
- Vlaisavljević, U. (2003) *Merleau-Pontyjeva semiotika percepcije: fenomenološki put u dekonstrukciji*, Sarajevo: Atelje za filozofiju, društvene znanosti i psihoanalizu.
- Waldenfels, B. (1985) *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1998) *Phänomenologie in Frankreich*, 2. izd. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000) *Das leibliche Selbst*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- Zielinski, A. (2002) *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. Pariz: PUF.