

## **BIVANJE V INTERPRETACIJI**

### **ARISTOTEL**

Aristotel:	Fizika (1. knjiga, 1.–3., 7. in 9. poglavje)	5
Valentin Kalan:	<i>Krisis peri tes aletheias</i> – Odločitev o resnici: k odnosu med fiziko in metafiziko v Aristotelovi filozofiji	19
Branko Klun:	Recepcija Aristotelovega boga pri Tomažu Akvinskem	47

### **ZVEN IN POSLUH**

Trasibulos G. Georgiades:	Imenovanje in zazvenjanje. Čas kot logos	73
Holger Schmid:	Poslušanje. Druga stran transcendentalne poetike	115

### **POJMOVNA ZGODOVINA**

Andrina		
Tonkli-Komel:	Uvod v pojmovno zgodovino	131
Gunter Scholtz:	Kaj je pojmovna zgodovina in čemu se z njo ukvarjamo	137
Alfredo Marini:	Meje razumevanja in tvorjenje pojmov pri Wilhelmu Diltheyu	159
Manfred Riedel:	Univerzalnost evropske znanosti kot pojmovnozgodovinski in znanstvenozgodovinski problem	187
Jan Bednarik:	Vicove besede	211

### **KRITIKA UMA IN KRIZA MODERNOSTI**

Dimitri Ginev:	Spopad za pometafizično mišljenje	235
Oliver Cosmus:	Heideggrova destrukcija subjekta	259
Žarko Paić:	Nietzsche in postmoderna kritika uma	273
Dean Komel:	Nietzschejev interpretativni izziv	287

### **IZVLEČKI**

323

# PHAINOMENA

CONTENTS VOL. 11, NO. 41–42, NOVEMBER 2002

## *BEING WITHIN INTERPRETATION*

### ARISTOTLE

- 5 Aristotle: Physics (Book I, Chapters 1–3, 7 and 9)  
19 Valentin Kalan: *Krisis peri tes aletheias* – Decision about Truth: The Relation between Physics and Metaphysics in Aristotle’s Philosophy  
47 Branko Klun: The Reception of Aristotle’s God in Thomas Aquinas

### SOUND AND MUSICAL EAR

- 73 Trasibulos G. Georgiades: Naming and Sounding. Time as Logos  
115 Holger Schmid: Listening. The Other Side of Transcendental Poetics

### HISTORY OF IDEAS

- 131 Andrina Tonkli-Komel: Introduction to *Begriffsgeschichte*  
137 Gunter Scholtz: What Is *Begriffsgeschichte* and Why It Deserves Our Attention  
159 Alfredo Marini: The Limits of Understanding and Formation of Concepts in Wilhelm Dilthey  
187 Manfred Riedel: Universality of European Science as an Issue Addressed in View of *Begriffsgeschichte* and History of Science  
211 Jan Bednarik: Vico’s Words

### CRITIQUE OF REASON AND THE CRISIS OF MODERNITY

- 235 Dimitri Ginev: Struggle for Postmetaphysical Thinking  
259 Oliver Cosmus: Heidegger’s Destruction of the Subject  
273 Žarko Paić: Nietzsche and the Postmodern Critique of Reason  
287 Dean Komel: Nietzsche’s Interpretative Challenge

- 323 ABSTRACTS

**ARISTOTEL**

**ARISTOTEL**

**3**

**ARISTOTEL**

---

---

## Pripravil Valentin Kalan

## FIZIKA\*

I. knjiga: Narava – kot počelo in načela narave.

Poglavja: 1–3, 7 in 9<sup>1</sup>

### 1. poglavje: Cilj in postopek raziskovanja narave<sup>2</sup>

5

[184a] 184a10 Ker pa vedenje in znanje glede vseh tistih raziskav, pri katerih obstajajo načela ali vzroki ali prvine izhaja iz poznavanja prav teh (tedaj si namreč predstavljamo, da imamo uvid v vsako posamezno stvar, kadar smo spoznali njene vzroke, ki so prvi, in prva načela, in sicer vse do njenih sestavin), je očitno, da je tudi za znanost o naravi treba poskusiti najprej opredeliti to, kar

\* Naslov izvornika ARISTOTELOUS FUSIKH AKROASIS.

Prevedeno po izdaji: ARISTOTELIS PHYSICA, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e typographeo Clarendoniano 1992.

Prevod nastaja v okviru raziskovalnega programa »Zgodovina filozofije in fenomenologija«, ki ga finansira Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport Republike Slovenije.

<sup>1</sup> Prva knjiga Fizike je po Gadamerjevem videnju kritika Platonovega Timaja in kritika ontološke pretenzije predpostavke o pralikih (ἵετα) na osnovi predpostavke o bivajočem po naravi, o naravni biti, φυσει οη.

<sup>2</sup> Znanost je spoznanje prvih počel in vzrokov. Spoznavanje začenja pri prvem za nas in gre k prvemu po naravi. Prvo za nas se daje v splošnih in zmedenih pojmi, toda to je nujni začetek vedenja. Na fundamentalni pomen tega poglavja nas večkrat spomni M. Heidegger. Tako pravi npr. v predavanjih o stavku zadostnega razloga: »To kratko poglavje je klasični uvod v filozofijo. Tudi še danes naredi cele knjižnice filozofske literature za odvečne. Kdor je razumel to poglavje, more tvegati prve korake v mišljenju.« Prim. M. Heidegger, 1992<sup>7</sup>, str. 112.

zadeva njena načela. Toda pot spoznanja poteka<sup>3</sup> od stvari, ki so bolj spoznavne in jasnejše za nas, k stvarjem, ki so bolj jasne in bolj spoznavne po naravi: niso namreč ene in iste stvari spoznavne tako za nas kakor tudi enostavno. Ravno zato je nujno, da s to vrsto obravnave napredujemo od stvari, ki so sicer po svoji naravi /20/ bolj nejasne, toda nam bolj jasne, k stvarjem, ki so po naravi jasnejše in tudi bolj razpoznavne. A kar je nam najprej bolj očitvidno in jasno, so pravzaprav pomešani skupki; šele kasneje pa iz teh nerazlikovanosti postanejo njihove spoznavne prvine in načela, s tem da jih razčlenjujemo. Zaradi tega moramo iti naprej od teh splošnosti k njihovim posameznostim (ταῖς ἀκατὰ ἐκαστά);<sup>4</sup> celota je namreč glede na čutno zaznavanje bolj spoznavna, splošnost pa je nekakšna celota: splošnost namreč zaobsega mnoštvo kot svoje dele. / [184b] Prav to pa se dogaja na nek način tudi z imeni v razmerju do govornice: imena namreč označujejo neko celoto, dasi na nedoločen način, na primer krog,<sup>5</sup> medtem ko ga njegova opredelitev razčlenjuje na njegove posameznosti. Ampak tudi majhni otroci najprej vse moške nagovarjajo za očete in za matere vse ženske, kasneje pa razlikujejo izmed njih vsakega in vsako posebej.

## 6

## 2. poglavje: Mnenja začetnih mislecev o načelih narave; bivajoče ni eno, kakor so domnevali eleati<sup>6</sup>

184b15 Ker pa je načelo nujno ali eno ali več, in če eno, bodisi negibljivo, kakor trdita Parmenid in Melis, ali gibajoče se, kakor trdijo misleci o naravi,

<sup>3</sup> 184a16. Pacius je videl v Aristotelovi metodi tri komponente za proučevanje načel naravoslovja: 1) *methodus resolutiva a toto integrato ad partes integrantes*, tj. pot od naravnega telesa do snovi in oblike, ki ga sestavljata,

2) *methodus divisiva ab universalibus et notioribus secundum sensum ad particularia*, tj. pot od teles nasploh (predmet Fizike) do enostavnih teles (prikazanih v O nebu) do sestavljenih teles (O nastajanju in propadanju, biološke razprave);

3) *methodus definitiva a nomine ad definitione*, tj. pot od imena do definicije stvari, ki jo ime označuje.

<sup>4</sup> Običajna interpretacija je zoperstavljala metodologijo *Fizike* in metodologijo *Drugih analitik*. Čeprav je res, da je splošno tisto, kar je bolj oddaljeno od nas oz. od zaznavanja (Druge analitike, A 2, 72a1-5), pa je Bolton pokazal, da obstaja konsistenca med metodologijo *Fizike* in *Drugih analitik*. Prim. Bolton 1992, str. 9sl.

<sup>5</sup> Primer kroga je poznan iz Platonovega 7. pisma.

<sup>6</sup> Aristotel našteva najprej možne alternative glede načel: ali eno počelo ali več, če eno počelo ali gibljivo ali negibljivo, če več ali omejeno ali neomejeno število, če omejeno, tedaj: dva, tri ali štiri, če neomejeno, so počela lahko enakorodna ali neenakorodna. Nato obravnava eleatski nazor, da je bivajoče po počelu eno in negibljivo, ki Aristotelu pomeni zanikanje možnosti naravoslovja, še več, celo zanikanje narave same. Kljub temu Aristotel razlaga to tezo Parmenida in Melisa, ker zadeva bistvo filozofije.

pri čemer nekateri zatrjujejo, da je prvo počelo zrak, drugi pa da je voda; če pa jih je več, jih je po številu ali omejeno ali neskončno, in če jih je omejeno število, a več kakor eno, tedaj sta ali dve ali so tri ali /20/ štiri ali neko drugo določeno število, in če jih je neskončno število, tedaj jih je neskončno ali tako, kakor trdi Demokrit, da so po rodu eno, <razlikujejo> pa se po obliki, ali pa <se počela razlikujejo> po vrsti, ali pa so si po vrsti celo nasprotna. Na podoben način pa raziskujejo tudi tisti, ki raziskujejo bivajoče stvari glede na to, koliko jih je; išoč namreč prvobitnosti, iz katerih bivajoče so, nato raziskujejo, ali so le-te eno ali mnogo, in če je prvobitnosti mnogo, ali jih je omejeno ali neomejeno število, tako da proučujejo počelo in prvino, ali je eno ali mnogo.

184b25 Vendar pa gledati, ali je bit eno in negibljiivo, sploh ni opazovanje narave; /**[185a]** prav kakor namreč tudi geometru ni treba odgovarjati nasproti nekomu, ki ukinja načela geometrije, temveč je to ali zadeva neke druge znanosti ali vsem znanostim skupne znanosti, na tak način tudi ne tistemu, ki proučuje načela; ni namreč še naprej načelo, če je zgolj eno in če eno biva na ta način. Načelo je namreč ali načelo nečesa ali načelo nekaterih stvari. Tedaj pa je opazovati, ali je načelo eno na ta način, podobno, kakor če bi razpravljali nasproti katerikoli drugi izmed trditev, ki so izrečene zaradi besedovanja (na primer nasproti Heraklitovi<sup>7</sup> ali če bi kdo trdil, da je da je bit en sam človek), ali pa bi reševali prepirljivo govorico, kar pa ravno vsebujeta obadva nauka, tako Melisov kakor Parmenidov: oba namreč privzemata /10/ napačne trditve in nepravilno sklemeta; toda Melisova razlaga je bolj groba in ne vsebuje nobene težave – kajti brž ko je dopuščena ena neumestnost, druge stvari sledijo: to pa ni nič težavnega.<sup>8</sup>

185a12 A nam naj bo za podlago, da so stvari, ki bivajo po naravi, ali vse ali marsikatero v gibanju: to je jasno iz navoda (*επαγωγῆ*).<sup>9</sup> Ni pa tudi primerno obenem razreševati prav vseh težav, temveč samo tiste, ki nastanejo, kadar nekdo napačno sklepa pri dokazovanju iz načel, ne pa tistih, pri katerih ni tako, kakor mora na primer kvadriranje kroga (*tetragwvniσμο-*)<sup>10</sup> s pomočjo odsekov razrešiti geometer, medtem ko razrešitev Antifontovega kvadriranja ni

<sup>7</sup> Najbrž je mišljen izrek, da je dobro in slabo isto.

<sup>8</sup> Prim. 186a10.

<sup>9</sup> 185a14: za Aristotela je navod ali indukcija neposreden uvid v bistvo stvari, je neka izkušnja stvari, ki ni empirija kar tako, temveč določeno dognanje, ki izvira iz neposrednega izkustva stvari. Aristotelovo indukcijo zato prevajata tako *intuitus* kakor *experientia*.

<sup>10</sup> 185a17. O problemu kvadriranja prim. Aristotel, O duši, str. 116–118 in opomba k 413a17.

naloga geometra; pri vsem tem pa se jim dogaja, četudi sicer ne govorijo o naravi, da vendarle izrekajo naravoslovne zadrege, tako da je morda lepo vsaj malo /20/ razpravljati o njih: takšno raziskovanje je namreč v območju ljubezni do modrosti.

185a20 Toda začetek, ki je izmed vseh najprimernejši, ker se bivajoče res izreka na mnogo načinov, je to, kako govorijo tisti, ki pravijo, da so vse stvari eno: ali tako, da so vse stvari bitnost ali količinske ali nekakšne, in spet, ali so vse stvari ena bitnost, kakor je na primer človek eden ali konj en ali duša ena, ali pa je to kakovostno eno, na primer belo (λευκόν)<sup>11</sup> ali toplo ali nekaj drugega izmed takšnih določil. Vse te trditve se namreč močno razlikujejo in jih je nemogoče zagovarjati. Če bo namreč vse bitnost in nekakšno in nekolikšno, in vse to ali v ločenosti drug od drugega ali ne, bodo bivajoče stvari mnoge; če pa so vse stvari nekakšnost ali nekolikšnost, najsi bitnost biva ali ne biva, /30/ je to neumestno, če smemo nemogoče imenovati za neumestno. Nobena izmed drugih stvari namreč ne obstaja samostojno za sebe poleg bitnosti: vse stvari se namreč izrekajo glede na podlago, ki je bitnost. Toda Melis trdi, da je bivajoče neskončno.<sup>12</sup> Torej je bivajoče neka količina: neskončno je namreč na področju količine, medtem ko pa ni sprejemljivo, da bi bile bitnost ali kakovost ali /**185b**/ lastnost neomejeno, razen po naključju, če bi bile hkrati tudi določene količine; določilo neskončnega namreč potrebuje izrek kolikosti, ne potrebuje pa niti bitnosti niti nekakšnosti. Če je potemtakem bit tako bitnost kakor kolikšnost, tedaj je bit dvoje in ne eno: če pa je bivajoče zgolj bitnost, ni neskončno niti ne bo imelo neke velikosti: tedaj bi namreč moralo biti neka količina.

185b5 Nadalje pa, ker se tudi eno samo izreka na mnogo načinov prav kakor tudi bit, je treba pregledati, na kateri način govorijo, da je vesolje eno. Eno pa se imenuje ali to, kar je neprekinjeno, ali to, kar je nedeljivo, ali stvari, katerih izrek bistvene biti je en in isti, kakor na primer medica in vino. Če pa je potemtakem /10/ eno zvezno, je eno mnogo: zvezno je namreč deljivo v neskončnost. (V zvezi z delom in celoto pa obstaja neka težava, ki sicer morda ne zadeva tega razpravljanja, temveč obstaja sama po sebi, ali sta del in celota eno ali množina in če sta množina, kako mnogoštevilna; podobno pa je tudi v zvezi z deli celote, ki niso zvezni; pa še, če je vsak izmed posameznih delov nedeljivo

<sup>11</sup>185a25: pomeni blede in svetlo nasproti temnemu in ne le belo nasproti črnemu.

<sup>12</sup>Prim. fr. 3 in 4 (Diels) in Sovre, Predsokratiki, str. 92, fr. 24 in 25.



eno s celoto, tedaj bodo eno tudi deli sami med seboj.)<sup>13</sup> Ampak če je vesolje eno kot nedeljivo, ne bo ničesar količinskega niti kakovostnega, tedaj pa bivajoče ne bo neskončno, kakor ravno trdi Melis, niti omejeno, kakor trdi Parmenid: meja je namreč nedeljiva, ne pa to, kar je omejeno. Ako pa so vse bivajoče stvari eno po pojmu /20/ kakor vrhnja obleka in plašč, se jim pripeti, da govorijo Heraklitov jezik: isto bo namreč biti dober in biti slab in biti dober in ne biti dober – tako da bo isto dobrot in nedobrot in človek in konj, njihova govorica pa se ne bo nanašala na to, da so bivajoče stvari eno, temveč na to, da so nič – in da sta bit določene takšnosti in bit določene tolikšnosti eno in isto.

185b25 Tudi kasnejši izmed začetnih mislecev pa so se vznemirjeno oglašali glede tega, da jim eno in isto ne bi istočasno postalo eno in mnogo. Zato so nekateri odstranili »je«, kakor Likofron,<sup>14</sup> drugi pa so preoblikovali jezikovno izražanje, češ da človek ni bled, temveč blede, kot tudi ni hodeč, temveč hodi, da ne bi kdaj z dodajanjem »je« storili, da je eno mnogo, češ da se eno ali bit izrekata na en sam način. Bivajoče stvari pa so mnogo ali po govorici (na primer nekaj drugega je biti bel in biti glasben, toda eno in isto je oboje: eno je torej mnogo) ali z delitvijo, kakor celota in njeni deli. Glede teh stvari / [186a] pa so že prihajali v zadrego in so soglašali, da je eno mnogo – kot da ne bi bilo možno, da je eno in isto tako eno kakor mnogo, toda ne kot dve nasprotnosti: eno namreč biva tako v možnosti kakor v dejanskosti.

### 3. poglavje: Dialektično zavračanje eleatskega nazora o enotnosti bivajočega<sup>15</sup>

186a4 Če pa k temu res pristopamo na ta način, se z ene strani izkazuje za nemogoče, da so bivajoče stvari eno, toda tudi postavk, iz katerih to prikazujejo, ni težavno razrešiti. Obadva namreč sklejata prepričevalsko, tako Melis kakor Parmenid [oba namreč privzemata napačne trditve in nepravilno sklejata; toda Melisova razlaga je bolj groba in ne vsebuje nobene težave – kajti brž ko je dopuščena ena neumestnost, /10/ druge stvari sledijo: to pa ni nič težavnega].<sup>16</sup>

<sup>13</sup> O vprašanju celote in dela bo Aristoteles na podoben način govoril v 6. knjigi Fizike in v filozofskem slovarju Metafizike, 25. in 26. poglavje.

<sup>14</sup> 185b28: Likofron je bil učenec sofist in retorja Gorgiasa.

<sup>15</sup> Njihove postavke so napačne, zaključki nepravilni. Melis. Stvarnosti ne moremo zvajati na »eno«, temveč je mnogoterna. Nemožnost, da se bit izreka o nečem in da se nekaj izreka o biti. Ko bit določamo kategorialno, je bit mnogotera. Napačno razumevanje ne-biti.

<sup>16</sup> Besedilo 186a7-10 je dubleta, ki bolj spada k 185a9sl.

186a 10 Da torej Melis zares napačno razmišlja, je jasno: domneva namreč, da lahko privzame, da tedaj, če ima prav vse nastalo svoj začetek, tudi vse nenastalo nima začetka.<sup>17</sup> Nato je neumestno tudi to, da obstaja začetek vsega – vsake stvari, ne pa tudi časa,<sup>18</sup> in tudi začetek ne le enostavnega nastajanja, ampak tudi spreminjanja, kot da se spreminjanje ne bi moglo dogajati tudi skupaj.<sup>19</sup> Nato pa spet, zakaj je (sc. bit) negibljiva, če je eno? Prav kakor se namreč tudi določen del, ki je en, tale voda tu, giblje v sami sebi,<sup>20</sup> zakaj se ne bi gibalo tudi vesolje? Poleg tega pa zakaj ne bi moglo obstajati spreminjanje?

186a19 Sicer pa bivajoče niti po obliki ne more biti eno, razen po tem, iz česar je /20/ (na tak način pa razlagajo eno tudi nekateri izmed naravoslovcev, na oni način pa ne): človek je vendar različen od konja po obliki<sup>21</sup> in nasprotja drugo od drugega.

186a22 Tudi proti Parmenidu pa je usmerjena ista vrsta razlogov, celo tedaj, če so tudi drugi posebni razlogi: pa tudi razrešitev je z ene strani v tem, da je postavka napačna, z druge pa, da sklepi ne izhajajo, pri čemer je postavka napačna, kolikor privzema, da se bit izreka enostavno,<sup>22</sup> dasiravno se izreka na mnogo načinov, medtem ko je sklep napačen, ker če bi privzeli zgolj bele stvari, pri čemer belo označuje eno, ne bi bile zato bele stvari nič manj mnogo in ne eno: to, kar je belo, namreč ne bo eno niti po zveznosti niti po pojmu. Nekaj drugega bo namreč bit belega in bit njegovega sprejemnika.<sup>23</sup> Vendar pa poleg [30] belega ne bo obstajalo ničesar ločenega, saj belina ni različna od tistega, v čemer je pričujoča, kolikor je ločljiva, temveč po načinu biti. Ampak tega Parmenid nikakor ni sprevidel. Nujno je tedaj privzeti, da bit ne označuje zgolj enega, o čemerkoli bi se že moglo izrekati, temveč tudi ravno bit in ravno eno.<sup>24</sup> Pripadajoča lastnost se namreč izreka o nekem določenem osebkju, tako da tisto, čemur bit pripada, ne bo bivalo (saj je tisto nekaj drugačno /**186b**/ od biti): torej bo bivalo nekaj, kar ni bivajoče. Saj to, kar je ravno bit, ne bo nekaj,

<sup>17</sup> Prim. fr. 4 (Diels).

<sup>18</sup> Prim. fr. 1 in 2 (Diels-Kranz).

<sup>19</sup> O dogajanju »skupaj« prim. VIII 3, 253b25sl.

<sup>20</sup> 186a17: demonstratio ad oculos.

<sup>21</sup> Različica: vrsti, izgledu.

<sup>22</sup> Parmenides, fr. 2, 3-5 in fr. 6.2.

<sup>23</sup> Namreč subjekt nosilec – δεδειγμενος.

<sup>24</sup> 186a33-34: οἷον οἶν – čista bit; Ross: »just existent«, bit kot taka, bit sama, zgolj bit, bivajoče kot tako.

kar pripada nečemu drugemu. Ono samo namreč ne bo neko bivajoče, če bit ne označuje mnogega na ta način, da je vsaka posamezna stvar nekaj. Ampak predpostavljeno je, da bit označuje samo eno.

186b4 Če torej ravno bit ne pripade ničemur, temveč njej pripadajo <druge stvari>, po čem sama bit bolj označuje bit kakor ne-bit? Če bo namreč prava bit [isto] kakor tudi belo, pa bit beline ni sama bit (niti namreč ni mogoče, da bi belemu pripadala bit: nič namreč ni bivajoče, kar ni prava bit), je torej belo nebivajoče: ampak ne tako kakor neko nebivajoče, temveč ne-bit [10] sploh. Toda tedaj je ravno bit ne-bit – po resnici smo rekli, da je belo, a to je označevalo ne-bivajoče. Tako da torej, če ravno bivajoče označuje tudi belino, bivajoče označuje več kot eno. – Bivajoče pa nadalje niti ne bo moglo imeti velikosti, če je bitje res bit sama, saj bi bila bit za vsakega izmed njegovih delov nekaj različnega.

186b14 Da pa se bit kot taka deli v nekaj drugega, kar je bit kot taka, je očitno tudi iz opredelitve, recimo: če je človek ravno neka bit, je po nujnosti ravno neka bit tudi živo bitje in dvonožnost. Ako namreč nista ravno neka bit, bosta pripadnosti, in sicer človeku ali nekemu drugemu osebkju. Ampak to je nemogoče: kot pripadnost se namreč izreka to, kar ali more nastopati in ne [20] nastopati, ali tisto, v česar opredelitvi je prisotna stvar, kateri ono pripada [ali tisto, v čemer je prisotna opredelitev tega, čemur pripada]<sup>25</sup> (na primer sedeti obstaja kot samostojno po sebi, medtem ko je v votlonososti prisotno določilo nosu, kateremu, pravimo, pripada nosna votlina); nadalje vse tiste stvari, ki so prisotne v opredelitvenem govoru, ali iz česar ta govor je, a v njihovi opredelitvi ni pričujoča izpovedba, ki se nanaša na celoto, na primer v dvonožnosti pojem človeka ali v belem določilo belega človeka. Če bi bilo potemtakem s temi stvarmi na ta način in bi človeku pripadla dvonožnost, bi bila ona sama nujno ločljiva, tako da bi moglo biti mogoče, da človek ne bi bil dvonožen ali pa bi bilo v določilu dvonožnosti [30] pričujoče določilo človeka. Ampak to je nemogoče: dvonožno je namreč pričujoče v opredelitvi človeka. Ako pa dvonožnost in živo bitje pripadata nečemu drugemu in vsako izmed njiju ni neka določena bit kot taka, bi bil tudi človek med stvarmi, ki pripadajo nečemu drugemu. Toda bit kot taka naj bo nekaj, kar ni pritika ničesar, in tisto, o čemer se izrekata oba [in vsak posebej], se izreka tudi kot sestav iz obojega: ali je tedaj vesolje sestavljeno iz nedeljivih delov?

---

<sup>25</sup> Varia lectio.

[187a] Nekateri pa so se vdali obema vrstama razlag, tako tisti razlogi, da so vse stvari eno, če bit označuje eno, s tem, da biva nebit<sup>26</sup>, kakor tudi razlagi na osnovi dvojne delitve,<sup>27</sup> ko so postavili nedeljive velikosti. Očividno pa je tudi, da ni resnično, da če bit označuje eno in ni mogoče hkrati označevati svojega protislovja, da tedaj ne bo ničesar nebivajočega; ampak nič ne ovira, ne sicer, da bi nebivajoče enostavno bivalo, temveč da nebivajoče ne bi bilo neka nebit. Tedaj pa je neumestno trditi, da bodo, če poleg samega bivajočega ne bo nekaj drugega, vse stvari eno. Kdo pa pravzaprav razume bit samo, če ni ravno neko bivajoče kot tako? Če pa je to tako, kljub temu nič ne ovira, da bivajočih stvari mnogo, [10] prav kakor smo rekli. Da je potemtakem nemogoče, da bi bila bit eno na ta način, je jasno.

[... ... ...]

## 7. poglavje: Aristotelovo stališče glede števila in narave počel postajanja; par nasprotij predpostavlja nekaj tretjega<sup>28</sup>

12

189b30 Kar pa zadeva nas same, želimo govoriti takole, s tem da bomo najprej pristopili k celotnemu postajanju: je namreč po naravi, da najprej povemo skupna določila in šele tako opazujemo posebnosti, ki se nanašajo na posamezno stvar. Pravimo sicer, da eno nastaja drugega, in da nekaj drugačnega nastaja iz drugačnega, ali tako, da govorimo o enostavnostih ali o sestavljenih stvareh. To pa govorim takole: je namreč mogoče, da človek postane glasbeno izobražen, mogoče pa je tudi, da ne-glasbeno postane glasbeno ali / [190a] neizobražen človek postane izobražen človek. Seveda pa imenujem enostavno z ene strani to, kar postaja, človek ali ne-glasbeno, z druge strani pa tudi tisto, kar enostavno nastane, izobraženost, sestavljeno pa tako to, kar nastane, in nastajajoče, kadar pravimo, da neizobražen človek postane glasbeno izobražen človek. Pri enem od teh se ne izreka zgolj, da tole nastaja, temveč tudi, da iz

<sup>26</sup> 187a2: Platon, *Sofist* 239b.

<sup>27</sup> Komentatorji menijo, da gre za Zenonov dokaz proti množtvu, poznan kot dihotomija.

<sup>28</sup> Analiza postajanja nasploh in njegovih sestavnih momentov. Nastajanje je možno samo, če je tu neka podlaga, ki je številčno ena, po obliki pa mnogovrstna. V dogajanju nekaj ostaja in nekaj se menja. Nastajanje more poleg tega biti ali splošno ali določeno in ali enostavno – kakor v primeru bitnosti – ali posamezno. Različni načini postajanja vsi predpostavljajo neko podlago in to kar nastane, je vedno nekaj sestavljenega. V katerem smislu sta počeli dve in v katerem smislu so počela v resnici tri. Podlaga postajanja je spoznatna samo po analogiji. V tem poglavju Aristotel formalno vpelje dva temeljna pojma, snov in obliko. Natančnejšo obravnavo teh pojmov je najti v *O nastajanju in minevanju*, I 317b14, II 329a27 in *Metafiziki* M 1076a8 itd.

tegale, na primer iz neglasbenega glasbeno izobražen, ampak to se ne izreka glede vseh: ni namreč iz človeka nastala glasbenost, temveč je človek postal glasbeno izobražen. Izmed postajajočih stvari, o katerih govorimo, da nastajajo kot enostavne, nekaj [10] nastaja s preostajanjem, nekaj drugega pa brez preostajanja: kadar človek postaja izobražen, gotovo ostaja človek in je človek, medtem ko pa ne-glasbeno izobraženo in neglasbeno ne preostaja niti enostavno niti kot sestavljeno.

190a13 Potem ko so te razmejitev izvršene, je iz prav vseh postajajočih stvari mogoče privzeti, kadar nekdo pogleda tako, kakor govorimo, to, da mora nekaj vedno biti podlaga, namreč to, kar postaja, le-to pa, četudi je številčno eno, vsaj po obliki ravno ni eno: pravim pa, da je po obliki in po pojmu taisto: ni namreč taisto človekova bit in bit neglasbenosti. Saj eno preostaja, drugo pa ne: kar namreč ni nasprotno stanje, se ohranja (človek ostaja), medtem ko pa glasbeno ne-izobraženo in [20] razglašeno ne ostajata, pa tudi ne sestav iz obojega, kakor na primer neglasben človek. Nastajati nekaj iz nečesa, ne pa da nekaj določena postane nekaj, se bolj izreka glede na neostajajoče stvari, kakor na primer da iz neglasbenega postaja glasbeno izobražen, ne pa, da to nastane iz človeka; kljub temu pa se tudi glede na ostajajoče stvari včasih govori na taisti način; saj kajpak rečemo, da iz bron nastane kip, ne pa, da bron postane kip. Ampak iz protistavljenosti in iz ne-ostajajočega se govori na oba načina, tako da iz te določene stvari nastaja tole in da tole postane tole: saj namreč glasbeno izobražen človek nastaja tako iz razglašeni, kakor je v postajanju neglasbeni človek. Zato pa na taisti način velja tudi glede sestavljenih stvari: pravimo namreč, da glasbeno [30] izobražen človek nastaja tako iz neglasbenega človeka, kakor tudi, da razpuščen človek postaja glasbeno izobražen.

13

190a31 Toda o nastajanju govorimo na mnogo načinov in o nekaterih stvareh ne pravimo, da nastajajo, temveč da postanejo ta stvar tu, o nastajanju enostavno pa govorimo edinole o bitnostih, medtem ko je za druge stvari očitvidno, da se nekaj nujno nahaja v osnovi tega, kar postaja (saj namreč kolikšnost in kakšnost in nasproti drugačnemu [ter kdaj] in nekje nastajajo, kadar obstoji nekaj, ker se edinole bitnost ne izreka o ničemer drugem kot svoji podlagi / [190b], temveč se vse druge vprašalnice govorijo glede na bitnost); da pa tako bitja kakor tudi tiste [druge] stvari, ki bivajo enostavno,<sup>29</sup> nastajajo iz določene

---

<sup>29</sup> Gre za vprašanje podstatnega nastanka, ki je eno najtežjih v Aristotelovi fiziki. To vprašanje namreč vodi filozofa k tezi o absolutni snovi kot čisti možnosti, kar vodi do nezadostnosti teorije bitnosti kot podstati. Carteron napoti na VI, 225a12sl., 225b10-16 in zlasti GC I, 3.

podlage, bi moglo ob pozornem opazovanju postati očitno. Vedno namreč obstaja to, kar je podlaga, iz katere je nastajajoče bitje, kakor na primer rastline in živali iz semena. Stvari v postajanju pa enostavno nastajajo za en del s preoblikovanjem, kakor na primer kip, nekatere s pridodajanjem kakor rastoča bitja, nekatere z odvzemanjem, kakor iz kamna Hermes,<sup>30</sup> nekatere z zlaganjem, na primer hiša, druga pa spet s spreminjanjem, na primer tiste, ki se preobračajo glede svoje snovi. Toda za vse stvari, ki nastajajo na ta način, [10] je očitno, da nastajajo iz podlag. Tako pa je iz povedanega jasno, da je vsaka stvar-v-postajanju vedno nekaj sestavljenega, in je tu nekaj, kar postaja, in je tu nekaj, kar to nastajajoče postaja, in slednje je dvojno: bodisi podlaga bodisi to, kar se nahaja njej nasproti. Z nasprotipostavljenostjo pa menim neglasbenost, z biti za osnovo pa človeka, tako da so neprimernost in neizoblikovanost in nered nasprotno stanje,<sup>31</sup> medtem ko so bron ali kamen ali zlato podlaga.

14

190b17 Na ta način je res očitno, če res obstajajo vzroki in počela po naravi bivajočih stvari, iz katerih kot prvin so in nastajajo, a ne po naključju, temveč vsaka posamezna stvar tako, kakor se o njej govori po bitnosti, da [20] vse nastaja tako iz podlage kakor iz podobe: glasbeno izobražen človek v določenem oziru sestoji iz človeka in glasbenosti: razrešil ga boš namreč v določila tega dvojeja.<sup>32</sup> Torej je jasno, da stvari v postajanju pač morejo nastajati iz tega dvojeja.

190b23 Toda podlaga, ki je številčno ena, je po izgledu dvoje (z ene strani so tu človek in zlato in nasploh števná snov: to je bolj ta stvar tu, tako da iz tega samega nastajajoče ne nastaja po naključju; toda manjkanje in nasprotnost bivata kot naključje): z druge strani pa oblika je eno, na primer urejenost ali glasba ali kaj drugega izmed stvari, ki se dopovedujejo na ta način. Zato pa je v določenem smislu treba reči, da sta [30] počeli dve, v drugem smislu pa, da so počela tri: in na en način so tu kot dve nasprotji, na primer, če bi kdo hotel imenovati glasbenost in razglašenosť ali toplo in hladno ali harmonično in neharmonično, z druge strani pa ne: nemogoče je namreč, da bi nasprotja utrpela drugo zaradi drugega. Tudi to se razrešuje s tem, ker je podlaga nekaj drugega: podlaga namreč ni nasprotje. Potemtakem na določen način počel ni

<sup>30</sup> Standardni primer, ki je večkrat uporabljen tudi v *Metafiziki*: 1002b22, 1017b7 itd.

<sup>31</sup> Za pojem nasprotja prim. *Metafizika*, V. knjiga, 10. poglavje.

<sup>32</sup> 19b22: Carteron: obdrži tou- l'ogou- in prevaja: pojme stvari boš razrešil v pojme prvin. Mogoča pa je dial usei- brati kot samostalnik, tako da prevajamo: »razčlenitve potekajo v razlage prvin«.

več kakor nasprotij, temveč sta počeli dve, kakor je bilo povedano, vendar ne dve v vsakem smislu, ker je /**[191a]** bit, ki je v njej pričujoča, različna, temveč so počela tri: bit človeka in bit neglasbenosti sta namreč različni, kakor tudi bit neizoblikovanosti in bit bron.

191a3 Koliko je potemtakem počel naravnih stvari [kar zadeva postajanje]<sup>33</sup> in kako jih je toliko, smo povedali; in jasno je, da mora biti nekaj za podlago nasprotjem in da sta nasprotji dve. A na nek drug način to ni nujno: zadoščalo bo namreč, da drugo izmed nasprotij povzroča spremembo s svojim odsotstvom in prisotstvom. Toda narava, ki se nahaja v osnovi, je znanju dosegljiva po sorazmerju. Kakršno je namreč razmerje bron do kipa ali lesa nasproti postelji ali [snov ter] brezobličnega, [10] preden je prejelo obliko, nasproti nečemu drugemu izmed tega, kar ima obliko, tâko je razmerje te pričujoče narave<sup>34</sup> do bitnosti, do te stvari tu in do biti. To počelo je potemtakem res eno, toda ni takó eno niti ni tako bit kakor ta stvar tu, medtem ko je prav tako eno počelo to, o čemer je govorica, nadalje pa je tu še nasprotje tega, manjkanje.<sup>35</sup> Kako pa so te stvari dve in kako več, je bilo povedano v gornjih razlagah. Najprej je bilo kajpak rečeno, da so počela samo nasprotja, kasneje pa, da je nujno pričujoče tudi nekaj drugega in da so počela tri: toda iz sedaj povedanega je očitno, kaj je razlika med nasprotji in kakšno je medsebojno razmerje počel in kaj je podlaga. Ali pa je bitnost oblika [20] ali podlaga, pa še ni jasno.<sup>36</sup> Ampak da so počela tri in kako so tri in na kateri način to so, je razvidno. Koliko je potemtakem počel in katera so, je treba opazovati iz teh pojasnil.

[... .. ]

## 9. poglavje: Kritika Platona; Aristotelovo pojmovanje: snov kot podlaga<sup>37</sup>

191b35 Sicer pa so se same te narave dotaknili tudi nekateri drugi,<sup>38</sup> vendar ne na zadosten način. Najprej sicer soglašajo, da nekaj enostavno nastaja iz /

<sup>33</sup> Izložitev predlaga Ross, vendar je v izdaji OCT ne izvede.

<sup>34</sup> Različica: »snovi«.

<sup>35</sup> Tri počela so torej: snov – oblika – manjkanje.

<sup>36</sup> To je eno temeljnih vprašanj Aristotelove filozofije, ki se ga Aristoteles neposredno loteva v 7. knjigi *Metafizike*.

<sup>37</sup> Nekateri misleci so vpeljali nebit kot počelo enostavnega nastajanja. Razlika med snovjo in manjkanjem: snov je ne-bit po naključju, manjkanje je nebit po sebi. Kritika Platonovega stališča:

**[192a]** ne-biti, o čemer menijo, da Parmenid govori pravilno, zatem pa se jim dozdeva, da je, ako je res ravno ena po številu, tudi po možnosti zgolj ena. Toda to se kar najbolj razlikuje. Mi namreč trdimo, da sta snov in manjkanje različno, in sicer je izmed teh eno ne-bit po naključju, snov, manjkanje pa je ne-bit sama po sebi, in ena narava je sicer na nek način celo blizu bitnosti, snov, druga pa nikakor; za njih pa je veliko in majhno na podoben način nebit, ali oboje skupaj ali pa vsako od obeh ločeno. Potemtakem je ta vrsta trojnosti popolnoma različna od tiste naše. Vendar pa so prišli [10] do tod, da mora biti prisotna določena narava, vendar pa le-to napravijo za eno; akotudi jo namreč kdo izmed njih postavi kot dvojnost, ki jo razume kot veliko in majhno, nič manj ne dela taistega: drugo stran narave je namreč prezrl. Preostajajoča narava je namreč po obliki gotovo sovzrok nastajajočih stvari, prav kakor mati;<sup>39</sup> ampak drugi del nasprotnosti bi se utegnil za tistega, ki naperja razum na njeno zlodelnost, pogosto prikazovati, kot da sploh ne biva. Če namreč biva nekaj božanskega<sup>40</sup> in dobrega in zaželenega, pa trdimo, da z ene strani biva njegovo nasprotje, z druge strani pa to, kar po naravi hrepeni po tem in si ga želi po svoji lastni naravi. Njim pa se naposled dogaja, da si nasprotje želi svoje lastno uničenje. Vendar pa ni niti mogoče, da bi oblika sama hrepenela [20] po sami sebi, ker v njej ni nobenega manjkanja, niti ne more želeli svojega nasprotja (kajti nasprotja so uničevalna drugo do drugega), temveč je to, da želi obliko, bistvo snovi, nekako tako kakor če ženska želi moškega in prav kakor grdo želi nekaj lepega, s to razliko, da snov ni to, kar je grdo samo po sebi, temveč samo po naključju, in (snov) tudi ni žensko po sebi, temveč je žensko njena pri-padnost.<sup>41</sup>

16

192a25 Kar pa zadeva minevanje in nastajanje, je to za snov na določen način mogoče, z druge strani pa ne. Namreč kot to, v čemer je nekaj, snov mineva po sebi (v njej je namreč to, kar propade, manjkanje); kolikor pa je po možnosti, tedaj snov ne premine po sebi, temveč je ona sama nujno neminljiva in ne-nastala. Ako bi namreč nastala, bi se tukaj moralo nahajati nekaj prvotnega, iz česar bi nastala kot v njem že pričujoča: ampak to je ravno sama njena narava,

dvojnost velikega in majhnega in nebit. Snov skupaj z obliko tvori stvari in pri tem ostaja. Nasprotno pa manjkanje v poteku izgine. Neuničljivost snovi je prva podlaga. Raziskava o obliki pa pripada drugi znanosti: metafiziki.

<sup>38</sup> Ker gre za teorijo o nebiti, so tu gotovo mišljeni Platon in Platonovi učenci.

<sup>39</sup> 192a14: prim. Platon, *Timaios* 50d, 51a.

<sup>40</sup> Božanski je eidos: cf. Metafizika.

<sup>41</sup> Prevod po Prantlu.



tako da bi morala obstajati, preden bi nastala (pravim pa, da je snov prva podlaga za vsako posamezno stvar, iz [30] katere kot v njej že pričujoče nastaja nekaj, toda ne po naključju); če pa bi minevala, bi v to dospela nazadnje, tako da bi morala že biti v stanju minulosti, preden bi preminila.

192a34 Kar pa zadeva počelo po obliki, ali je eno ali so mnoga in kaj so ali katera so, je naloga prvotne ljubezni do modrosti, da to z natančnostjo opredeli, tako da to lahko /**[192b]** odložimo do tiste priložnosti.<sup>42</sup> O naravnih in minljivih oblikah pa bomo govorili v kasnejših prikazih. Da res bivajo počela in katera so in koliko jih je po številu, naj nam bo tako opredeljeno; toda začeni od drugega začetka želimo o tem ponovno govoriti.

*Prevod in opombe Valentin Kalan*

---

<sup>42</sup> Prim. zlasti *Metafizika* Zeta in Lambda. Metafizika kot kairos.

## Povzetek

Aristoteles: Fizika, Knjiga I, poglavja 1–3, 7 in 9.

V prvi knjigi *Fizike* Aristotel obravnava vprašanje, kaj je bivajoče, kaj je bit, kaj je svet, *ti to on*. Določila biti so dobljena iz opisa izkustva stvari v postajanju, spreminjanju, gibanju in »življenju«: *on gignomenon*, *on kinoumenon*. Razpravljanje o biti in o enem, *on in hen*, biti in nebiti, o snovi in obliki, podlagi in manjkanju, *hyle in morphe*, *hypokeimenon* in *steresis*, o nasprotjih itd. se v ničemer ne razlikuje od metafizike. Ob prikazu in kritiki predsokratikov in Platona se Aristotel dokoplje do svojih lastnih rešitev.

Tematika poglavij: 1. Filozofska metoda, 2.–3. Mnenja začetnih mislecev o načelih narave; bivajoče ni eno na način, kakor sta domnevala Parmenid in Melis; eno in mnogo, mnogoterost biti, 7. Analiza postajanja: par nasprotij predpostavlja nekaj tretjega – podlaga ali osebek, 9. Ne-bit kot pogoj postajanja: Aristotelovo pojmovanje snovi. (Valentin Kalan)

**18** Ključne besede: narava, gibanje, postajanje, bit, nebit, snov, oblika, subjekt.

## Abstract

Aristotle: Physics, Book I, Chapters 1–3, 7 and 9.

In the first book of the Physics Aristotle is concerned with the question »What is being?«, *ti to on*. The determinations of Being are obtained from our experience of things in movement: *on kinoumenon*. His discussion on being and one, on matter and form, on subject and privation, etc. does not differ from metaphysics.

Contents of the translated chapters: 1. Method, 2.–3. Theories of the Presocratic physicists on the principles of nature; being is not one on the way supposed by Parmenides and Melissus; the multiplicity of being, 7. Analysis of becoming: the pair of contraries supposes something third – substratum, 9. Not-being as condition of becoming: Aristotle's notion of matter. (Valentin Kalan)

Key words: nature, movement, becoming, being, not-being, matter, form, subject.

---

**Valentin Kalan**

# ODLOČITEV O RESNICI (kriῖi~ peri; th~ aj hqeiã~), K ODNOSU MED FIZIKO IN METAFIZIKO V ARISTOTELOVI FILOZOFIJI\*

Ta; fainomena prwtton ... qewrhsanta.  
»Najprej je treba proučiti pojave.«  
(Peri; zwñw moriwn, PA I 1, 639b9.)

**19**

## 1. Metafizika kot vprašanje resnice

Metafizika je od samega nastanka v Aristotelovi filozofiji ime za bistvena vprašanja filozofije, ne le v svetovnonazorskem smislu, temveč tudi v smislu znanstvene zasnovanosti človekovega bivanja v svetu. Aristotelova metafizika je znanost o resnici, ki ima svojo nenavadno razčlenjenost. Med najpomembnejše dosežke Aristotelove filozofije spada postavitev logičnih aksiomov.<sup>1</sup> V njegovih razpravah o prvi filozofiji so izrečeni vsi osnovni miselni zakoni:

\* Ta razprava je razširjena verzija predavanja »THE DECISION ABOUT TRUTH (kriῖi~ peri; th~ aj hqeiã~), The Relation between Physics and Metaphysics in Aristotle's Philosophy«, ki sem ga prebral na mednarodnem simpoziju »Aristotle Today«, ki ga je organizirala Občina junaškega mesta Naoussa in Aristotelova Univerza v Solunu v času od 20. do 23. septembra 2001 v Naoussi-Miezi (Grčija). Razprava je nastala v okviru raziskovalne teme »Aristotelova filozofija in hermenevtična fenomenologija«, ki poteka v okviru programske skupine »Zgodovina filozofije in fenomenologija«, podpira pa jo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport.

<sup>1</sup> O drugih »odločitvah« Aristotelove filozofije prim. Aubenque 1988, str. 321sl.

načelo istosti, aksiom o protislovju, zakon izključenega tretjega in implicitno tudi zakon zadostnega razloga. O protislovju Aristoteles govori predvsem v razpravah o prvi filozofiji, zlasti v IV. knjigi *Metafizike*, kjer metafizika ni določena samo kot znanost o prvih vzrokih in počelih, temveč tudi kot znanost o bivajočem, kolikor je bivajoče: »Obstaja določena vrsta znanosti, ki pazljivo sprevideva bivajoče, kolikor je bivajoče, in tiste lastnosti, ki njemu samemu po sebi pripadajo« (G 1, 1003a 20–21). K znanosti o biti spada tudi proučevanje osnovnih logičnih zakonov ali stavkov, ἀξιωματά (1005a20). Taki aksiomi se uporabljajo v vseh znanostih, ker so veljavni za bivajoče, kolikor je bivajoče. Védenje o njih je podlaga znanstvene analize, tako da je znanost možna samo na osnovi predhodnega razumevanja (προεπιστάμενο~, 1005b5) takšnih počel. Prva filozofija je posebna izobraženost, ki se nanaša na najtrdnejša počela (βεβαιότατα~ ἀγρία~, 1005b9) vseh stvari in vseh znanosti. Aristotelova določitev stavka o protislovju po svoji dikciji spominja na Parmenida: »Ne mogoče je, da bi isto hkrati tako pripadalo kakor tudi ne pripadalo istemu z ozirom na isto« (1005b 19–20).

## 20

Stavek o protislovju govori o prisostvovanju in neprisostvovanju (ἀφρα ὑπαρ-  
cein te kai mh; ὑπαρcein) in pove, da je neprisostvovanje tuje prisostvovanju in da odsotnost ruši bistvo biti. Za določanje stvari je dovolj videti stvari v njihovem bistvovanju kot οὐσία, ἐμπεγεία in ἐπτελεceία.

Stavek o protislovju temelji na eni sami predpostavki, da je govorica, logos vedno logos o nečem. Govor, logos je označujoč, ima karakter označevanja (shmainein) samo tedaj, kadar označuje nekaj in eno in bivajoče. Različna početja in ravnanja tako v vsakdanjem življenju, kakor tudi v politiki in medicini predpostavljajo določenost stvari in njihovo trdnost (παγιω~, 1008a15).<sup>2</sup>

Aristoteles se v postopku posrednega dokazovanja zakona neprotislovnosti sklicuje na negibljivo naravo (1010a 34), ki jo imenuje tudi neka »druga bitnost bivajočega, v kateri ni navzoče niti gibanje niti minevanje niti sploh nastajanje« (1009a37). Heraklitska in sofistčna ideja, da se vse giblje, predpostavlja večno »prvo gibalo (to; πρῶτον κινου), ki je samo negibno«, kakor se glasi v zadnjem stavku knjige G. Skratka po Aristotelu »je nasploh nesmiselno ... oblikovati odločitev o resnici na osnovi spremenljivih stvari« (ἐκ τούτου περι-  
τῆ~ ἀλλήγεiα~ τῆν κρίσιν): »Resničnost je namreč treba loviti na podlagi

<sup>2</sup> Prim. Kalan 2000.

stvari, ki so vedno v taistem stanju in niso podložne nobeni spremembi.« (K 6, 1063a10sl.)

Stavek o protislovju ima torej tudi teološki in kozmološki pomen. To strukturalno celoto logike, ontologije in teologije je Heidegger imenoval ontoteološka struktura metafizike.

Toda vprašanje metafizike ni samo filozofsko vprašanje. Metafizika je namreč po znameniti Descartesovi prisposodbi drevesa filozofije kakor korenine drevesa, fizika pa je deblo, iz katerega izraščajo oz. so pognale veje ali panoge znanosti.

To pa pomeni, da ontoteološke strukture nima samo filozofija, temveč tudi znanost. V razmahu novega veka, ki ga imenujemo moderni časi, je tako Nietzsche odprl vrata kritiki modernosti kot dekadence, ob tem pa na nov način zastavlja vprašanje resnice v znanostih ter odkril nihilistične konsekvence sodobnih znanosti.<sup>3</sup> Znanosti so pri Nietzscheju podvržene kritiki najprej zato, ker naivno uporabljajo metafizične pojme in kategorije. Predpostavka Nietzschejeve presoje znanosti je njegova izkušnja brezdomovinskosti novoveškega človeka in njegovo spoznanje, da kategorije računajočega razuma že v principu ne zadoščajo za zgodovinsko osmislitev evropskega človeka. Tako pravi v *Času neprimernih premišljevanjih*: »Preponosni Evropejec devetnajstega stoletja, ti divjaš! Tvoje znanje ne dopolnjuje narave, temveč samo ubija tvojo lastno naravo. Izmeri samo enkrat svojo višino kot nekdo, ki ve, ob svoji globini kot tistega, ki more. Seveda plezaš po sončnih žarkih znanja navzgor v nebo, toda tudi navzdol v kaos. Tvoj način premikanja, da namreč plezaš kot tisti, ki ve, je tvoja usoda; temelj in tla se ti odmikata v negotovost; za tvoje življenje ni več nobene opore, samo še pajčevina, ki jo vsak nov poseg tvojega védenja trga narazen.«<sup>4</sup> Kakor je izčrpno razvil M. Riedel,<sup>5</sup> je Nietzsche diagnosticiral trojno »prevzetnost«, uŕi-, Evrope ter napovedal neznansko krizo, ki zadeva evropsko nezmernost v naravnosti do narave, do boga in do človeka samega: »Hibris je danes naše celotno stališče do narave, naše posiljevanje narave s pomočjo strojev in s tako nepremišljenim izumiteljstvom naših tehnikov in inženirjev; hibris je naše stališče do boga, hočem reči do

---

<sup>3</sup> Prim. Kalan 1994, 149–162.

<sup>4</sup> Nietzsche 1988, KSA I, str. 313 in Kalan 1995.

<sup>5</sup> Riedel 1993.

kakršnegakoli domnevnega pajka smotrov in npravstvenosti izza velikega ple-tiva lovilne mreže vzročnosti – (...) hibris je naše stališče do nas, kajti mi eksperimentiramo z seboj, kakor si ne bi dovolili z nobeno živaljo, ter si za-dovoljno in radovedno paramo dušo pri živem telesu ...«<sup>6</sup> Tu so omenjena tri človekova stališča, ki zadevajo teme, ki jih v filozofiji poznamo kot teme specialnih metafizik kozmologije, psihologije in teologije. Nietzschejeva dia-gnoza krize Evroope je tedaj že kritika metafizične tradicije. Zato je Nietzsche že Nietzsche nakazoval nujnost preseganja metafizike: »Preseganje metafizike = zadeva največjega napora človeške presodnosti.«<sup>7</sup>

Krizo je mogoče po Nietzscheju premagati, če se preseže razkorak med svetom znanosti in svetom življenja.<sup>8</sup> S svojo pesniško filozofijo je Nietzsche za svet življenja iskal jezik, ki naj bi dosegel tisto, kar je po pregovoru in za Aristotela nemogoče: »loviti ptice v letu« (1010a1), kakor govorijo pesmi princa »Svo-boden kot ptič«.

22

Odločitev o resnici je pri Aristotelu zadeva prve filozofije, ki je določena kot teorija o resnici (αἰ ἡρεία) ali znanost resnice (Metaph. a 1), pri čemer mu resnica pomeni tako rekoč isto kakor narava – φύσι- (993b2), teorija resnice pa je neposredno solidarna s teorijo biti (993b30). Metafizika je pravzaprav življenje v resnici, kar se dogaja skozi teoretsko, praktično in umetniško res-nico: metafizika je *aletheiologija*.

Za orientacijo v tej situaciji je Heidegger podal novo interpretacijo celotne Aristotelove filozofije, in naposled tudi Aristotelove prve filozofije.

Tu pa nastopi vprašanje: ali je metafizika zasnovana na logiki ali na fiziki ali na obojem? Kakšna je povezava fizike in metafizike?

## 2. Heidegger, Gadamer in vprašanje Aristotelove fizike

Smo pred odgovorno temo pojasniti odnos med fiziko in metafiziko. Kako to pojasniti, na kaj se opreti, če v sami knjigi *Fizika* beseda fenomen sploh ne nastopa? Naloga je še težja: kako pojasniti Aristotelovo fiziko tako, da bo

<sup>6</sup> Nietzsche 1988a, 299, in Nietzsche, Kritische Studienausgabe 5, 1988, str. 357.

<sup>7</sup> Nietzsche 1904, str. 388.

<sup>8</sup> Kalan 1999, str. LXIII.

aktualna tudi danes? Za ta vprašanja je danes posebno aktualno Heideggrovo razumevanje Aristotela.

Heideggrove interpretacije Aristotela so bile najprej poznane predvsem preko *Biti in časa*, knjige *Nietzsche II* ter razprave »O bistvu in pojmu Fusi-, Aristotelova Fizika B, 1«, objavljene v *Znamenjih na poti*.<sup>9</sup> V njih ni bila vidna njihova fenomenološka podlaga. Z napredovanjem celokupne izdaje se je ta podoba bistrila. Richardson in Kisiel navajata naslednje Heideggrove seminarje oz. predavanja o Aristotelovi fiziki:

1921/22 – Fizika,

1923/24 – Fizika B,

1928 – Fizika III,

1940 – seminar o physis pri Aristotelu,

1951 privatni seminar o Fiziki II,1 in III, 1–3.

Vprašanja Aristotelove *Fizike* pa je Heidegger obravnaval tudi v fenomenološkem seminarju, ki se je odvijal v letih 1967/68 pri C. F. v. Weizsäckerju v Hamburgu (Hamburg-Wellingsbüttel).<sup>10</sup>

**23**

Ta raziskava skuša osvetliti en vidik Heideggrove prisvojitve in radikalizacije Aristotelove filozofije in posega na področje, ki je bilo v nedavnem času že deležno nadvse temeljitih raziskav (E. Berti, J. Taminiaux in J.-F. Courtine, Th. Sheehan in Th. Kisiel), izmed katerih ostaja najbolj sistematična delo F. Volpija.<sup>11</sup> Vendar pa so predvsem Gadamerjeve razprave o Heideggru mero-dajno osvetlile prenekatero razsežnosti Heideggrovih fenomenomenoloških interpretacij Aristotelove filozofije sploh in še posebej Heideggrov poseg k Aristotelovi fiziki. Pri tem so pomembne predvsem Gadamerjeve razprave iz časa od 1986 do 1990, ki so zbrane v:

Zbranih delih 3: odsek I: »Heidegger v retrospektivi« (prvih šest razprav) ter v

Zbranih delih 10, odsek III.c) »Heideggrovi začetki« (tri razprave).<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Prim. 1998, str. 7.

<sup>10</sup> Richter 2000, 235sl.

<sup>11</sup> Prim. Volpi 1984.

<sup>12</sup> Prim. Gadamer 1987, 1995.

Heideggrov premislek sodobnega naravoslovja in evropskih znanosti sploh vodi k uvidu, da Zemlje in sveta ne moremo tolmačiti izključno v optiki znanosti: »Zmota je meniti, da je mogoče nekaj reči o »naravi« neodvisno od zgodovine in da bi jo tako mogli doumeti; nemožnost tega pojmovanja po-sebi ne pomeni ‚subjektivizma‘«. <sup>13</sup> Narava namreč ni nekaj, kar samoumevno predpostavimo, temveč je razumevanje narave samo nek dogodek, ki zadeva človeka samega. Za Heideggra je *FuSi* - začetno določilo biti, ki obvladuje celotno zgodovino evropske filozofije (GA 69, 6). Kakšno mesto tedaj v razumevanju narave zavzema Aristotelova *Fizika*. Heidegger povzame svoj premislek o odnosu med fiziko in metafizo v dveh trditvah:

1. Meta-fizika je v nekem bistvenem smislu »fizika« – tj. neka vednost o *FuSi* - (*episthmh fusikh*).

2. Aristotelova »Fizika« je skrita in zaradi tega nikoli zadostno preiščljena temeljna knjiga zahodnoevropske filozofije. <sup>14</sup>

## 24

Ko v *Stavku o temelju* razpravlja o osnovah sodobne racionalnosti in o odtegnitvi biti, spet pride do Aristotelove fizike in pravi: »Aristotelova *Fizika* ostaja temeljna knjiga tistega, kar kasneje imenujejo metafizika.« <sup>15</sup>

Metafizika je fizika, ker začenja od bivajočega, ki se najbolj v splošnem priznava za bivajoče. Toda vpraševanje gre preko tega, meta; Zato je filozofsko vpraševanje po bivajočem kot takšnem meta; ta; *FuSi*ka; metafizika. Če pa fizika določa metafiziko, tedaj je obratno tudi metafizika v jedru fizika ter sama metafizika ostaja »unentwegt« (neomajno) fizika. <sup>16</sup>

V nadaljnjem bomo poskusili nekoliko razložiti ta hermenevtični krog: fizika – metafizika – fizika. Pri tem se bomo zdaj namenili razložiti Aristotelovo fiziko. Kot predhodno ne bo odveč videti, kako je pri Heideggru prišlo do posega k Aristotelovi fiziki – fiziki kot znanosti in kot Aristotelovi knjigi. Novo osvetlitev tega vprašanja, zlasti kar zadeva odnos fizike in metafizike, je ob stoti obletnici Heideggrovega rojstva prinesla objava Heideggrovega »pro-

<sup>13</sup> Heidegger 1998, str. 108.

<sup>14</sup> Heidegger 1996<sup>3</sup>, 241 in 242 (prev).

<sup>15</sup> Heidegger 1992<sup>7</sup>, 111.

<sup>16</sup> Heidegger 1966<sup>3</sup>, 14.



gramskega spisa«, kakor ga je rad imenoval Gadamer – to so znamenite »Fenomenološke interpretacije k Aristotelu (Naznaka hermenevtične situacije)«. <sup>17</sup> To je povzetek raziskav Aristotelove filozofije, ki jih je jeseni 1922 Husserl poslal Paulu Natorpu z Univerze v Marburgu in Georgu Mischu z Univerze v Göttingenu v zvezi s postopkom izbire novega rednega profesorja za filozofijo. <sup>18</sup>

Konec leta 1922 je Heidegger pisal Gadamerju, da bodo v naslednjem zvezku Letopisa objavljene njegove obsežne »fenomenološke interpretacije k Aristotelu«: »Prvi del (ok. 15 pol) zadeva Eth. Nic. Z, Met. A.1.2, Phys. A.8; drugi (v enakem obsegu) Met. ZHQ, De motu an., De anima. Tretji del izide kasneje. Ker pa bo Letopis izdan šele kasneje, Vam gotovo morem pomagati s separatnim odtisom«. <sup>19</sup>

Heidegger je te raziskave namenil zgodovini ontologije in logike. Filozofija vpraševanje se mora razumeti kot »izrecno zajetje neke temeljne vzgibanosti faktičnega življenja« (238, 12). <sup>20</sup> Življenje ni »splošna tubit« (Überhauptdasein, <sup>21</sup> 239, 13). Življenju je lastna mnogoznačnost, aristotelsko pol l acw- l egomenon. V pojmu življenja, ζωή vita imamo temeljni fenomen, v katerem se osredinijo grška in krščanska razlaga človeškega bivanja. Faktično življenje ima tendenco zapadanja – tedaj je subjekt življenja »nihče«, (243, 17). Problematika filozofije zadeva bit faktičnega življenja (246, 21). Ontologija in logika morata biti povzeta v izvorno enotnost problematike fakticitete kot »fenomenološka hermenevtika faktičnosti«. Ko določamo, kaj je življenje, kaj je človek, že imamo predimetje »narave« (248, 23): tudi duševno je razumljeno kot narava. Sočasna filozofija se po Heideggru nesamolastno giblje »v grški pojmovnosti« (249, 23). Ideja človeka in človeškega bivanja se v evropski tradiciji določa in temelji v Aristotelovi »fiziki«, »psihologiji«, »etiki« in »ontologiji«.

Toda sama Aristotelova filozofija je samo dopolnitev in konkretno izoblikovanje predhodne filozofije: »hkrati pa Aristoteles v svoji *Fiziki* dobi nek načelno nov temeljni nastavek, iz katerega izraščata njegova ontologija in

<sup>17</sup> To delo je ob stoti obletnici Heideggrovega rojstva leta 1989 objavil Hans-Ulrich Lessing. Rokopis je bil ohranjen v zapuščini Mischovega učenca Josefa Königa.

<sup>18</sup> Heidegger 1989, str. 270sl.

<sup>19</sup> Gadamer 1987, str. 286: »Phys. A.8« je gotovo lapsus: gre za Phys. AB.

<sup>20</sup> Prva številka se nanaša na nemški original, druga na slovenski prevod.

<sup>21</sup> Nprevvedeno.

logika ... Osrednji fenomen, katerega eksplikacija je tema fizike, postane bivajoče v kako svoje vzgibanosti« (251, 26). Raziskava gibljivosti in gibanja se nahaja pred nami v Aristotelovi »Fiziki«.

Heideggrove fenomenološke raziskave Aristotela so imele naslednjo členitev:

I. Prvi del raziskav je obsegal interpretacijo naslednjih Aristotelovih del:

1. EN VI – razprava o petih dianoetičnih vrlinah kot načinih pristnega varovanja biti (255, 30); Bivajoče kot resnično ni področje veljavnosti resničnih sodb, »temveč bivajoče samo v kako (wł-) svoje nezastrite menjenosti« (257, 33);

2. Metaph. A 1–2: »Fizika« je »konkretna raziskava ařchřja« (261, 31).

Aristoteles dobi smisel filozofije »skozi razlago faktične vzgibanosti skrbi glede na njegovo zadnjo tendenco« (263, 39).

3. Phys. A, B, G 1–3. Fizika je določeno kot raziskava, ki podaja ontološko kategorialno eksplikacijo fenomena gibanja (264, 40).

## 26

II. Drugi del raziskav ima težišče na interpretaciji Metafizike, knjig ZHQ. V ta ontološki horizont je postavljena »etika« kot eksplikacija bivajočega kot človeškega življenja. Pred tem pa je treba razložiti bitno polje življenja, čemur služi interpretacija Aristotelovih del *De anima* in *De motu animalium*. Heidegger napoveduje še interpretacijo *Metafizike*, knjig G, E, B in I ter nato »de interpr.« in »Analitik«. (266, 45).

V svojem prispevku v *Diltheyevem Letopisu* je Gadamer izpostavil dve pobudi Heideggrovega odnosa do Aristotela. To sta kritika Aristotelovega pojma biti in pojma božanskega ter apel na samolastnost tubiti. Heidegger je za vodilno nit svojih fenomenoloških interpretacij Aristotelove filozofije postavil »problematiko samorazlaganja življenja«. <sup>22</sup> Življenje je v stalnem gibanju, kar pomeni tudi, da se zamegljuje. Gadamer navaja Heideggrovo besedo: »Das Leben ist diesig – življenje je megleno«, <sup>23</sup> kar pomeni, da je to fakticiteta, ki jo je treba osvetliti. Pravi ethos za Heideggra nastopa šele v osvetljevanju življenja. Osvetlitev življenja pa je potrebna, ker življenje zapada. Izza mišljenja

<sup>22</sup> Gadamer 1989, 230.

<sup>23</sup> Gadamer 1995, 63.

metafizike stoji fakticiteta: »Za Heideggra tvori resnično sredino Aristotelovega mišljenja *Fizika*.«<sup>24</sup>

Tako se zgodi, da interpretacija Nikomahove etike nastopa »bolj kot uvod v Aristotelovo fiziko« (231). Gadamer tudi pripoveduje, da ga je Heidegger »hotel vedno zapriseči predvsem na Aristotelovo *Fiziko*. Napisati bi moral komentar (in prevod) Aristotelove *Fizike*. Za... mene je bila seveda takrat to prevelika zahteva, tako da je celotna zadeva obtičala v odlomkih.«<sup>25</sup> Gadamerjev tedanji načrt je založba Meiner uresničila leta 1988 s prevodom Hansa Günterja Zekla.

Nedavno je bilo objavljenih »Šest pisem Martinu Heideggru iz marburškega časa.«<sup>26</sup> Tako je v pismu z dne 2. 10. 28 Gadamer poročal, da se pogaja s Felixem Meinerjem »zaradi prevoda *Fizike*«, ter razmišljal: »Delo na *Fiziki* in študije o etiki – po stvari je to dvoje za mene nekaj enotnega.«<sup>27</sup> Še celo v svojem Uvodu k prevodu EN VI Gadamer pripominja, da v neprimernem imenu metafizika zveni nekaj »od Aristotelove višje fizike.«<sup>28</sup> Kaj pa če je Aristotelova fizika sama nekakšna »višja fizika«?

Gadamer je v razpravi »*Na poti k začetku*« (1986) sistematično opisal Heideggrovo vračanje in poseganje k Grkom.<sup>29</sup> Hermenevitično situacija tega posega določajo a. sholastika, b. neokantovstvo, c. fenomenologija sveta življenja; č. Dilthey, ki preprečuje, da bi Heidegger prevzel novokantovstvo; d. večji učitelj je bil zanj Aristoteles.<sup>30</sup>

Na teološki fakulteti v Freiburgu je Heidegger spoznal Aristotela, ki je bil interpretiran skozi sv. Tomaža. Poleg tega je poznal »bedno karikaturu aristotelizma« pri tedanjem kriticizmu, ki je našla svoj izraz v Cohenovem reku: »*Aristoteles je bil nek lekarnar*.«<sup>31</sup>

K Aristotelu je Heidegger našel nov, neobičajen pristop. Pristopil je k njemu tako rekoč od spodaj, od faktičnega življenja. Njegova prva predavanja niso

<sup>24</sup> Gadamer 1989, 233.

<sup>25</sup> Prav tam, 231.

<sup>26</sup> Gadamer, 1999.

<sup>27</sup> Prav tam, 25.

<sup>28</sup> V Aristoteles 1998, str. 21.

<sup>29</sup> Gadamer 1987, 395.

<sup>30</sup> Prav tam, 394sl.

<sup>31</sup> Prav tam, 199 (Die Marburger Theologie).

obravnava Aristotelove metafizike ali fizike, temveč retoriko. Aristotelova Retorika je za Heideggra postala uvod v filozofsko antropologijo. Preko nauka o afektih, παθη, v drugi knjigi *Retorike* je Heidegger dobil vpogled v pomen počutja, *Befindlichkeit*, s čimer je prekoračil ozkost filozofije zavesti.

Toda v retoriki je nekaj manjkalo, retorika je premalo za filozofijo. Njegov drugi pristop k Aristotelu je zadeval Aristotelovo etiko. Z interpretacijo 6. knjige *Nikomahove etike*<sup>32</sup> je Heidegger z Aristotelom prispel do vprašanja življenja v resnici (αἴη ἡγευεῖν). Dianoetična vrлина φρονήσις je za Heideggra npravstvena drža, ki osvetli naše življenje, je »osvetljenost tubiti« v njeni faktičnosti.<sup>33</sup> Od etike pa je začel iskati pristop k metafiziki.

### 3. Vzpostavitev fizike kot znanosti pri Aristotelu

Aristotelovo delo, ki uvaja njegovo znanosti o naravi (ἡλπερί; φύσεω- ἐπιστήμη, 184a15) ima naslov »Predavanja o naravi« – ali »Poslušanje narave«, kakor moremo prevesti grški naslov: Φυσική ἀκρόασις – in je razdeljeno na osem knjig, od katerih prve štiri knjige govorijo o načelih (περί ἀρχῶν), druge štiri pa o gibanju (περί κινήσεω-).<sup>34</sup> V velikem orisu naravoslovnih raziskav je Aristoteles sam vsebino fizike označil kot delo, ki govori o »prvih vzrokih narave in vsega naravnega gibanja« (Meteo. A 1, 338a20–21). Po Aristotelu je naravoslovna znanost (φυσική ἐπιστήμη) ena izmed racionalnih znanosti (ἐπιστήμη διανοητική) in vrsta teoretske filozofije, ki se »nanaša na določen rod bivajočega (nanaša se namreč na takšno bitnost, pri kateri je v njej sami počelo gibanja in mirovanja)« (E 1, 1025b19–21). Predmet fizike je torej bitnost, οὐσία. Je pa toliko delov filozofije, kolikor je bitnosti (IV 2, 1004a2–3). Fizika zavzema mesto odlikovane znanosti, »prve znanosti«, πρώτης ἐπιστήμης, »če potemtakem ne biva neka druga bitnost poleg tistih, ki obstojijo po naravi« (1026a29). Šele glede na proučevanje »neke drugačne bitnosti« postane fizika »druga filozofija« (Z 11, 1037a15).

Videti je, da Aristoteles fiziko šteje med posebne, partikularne ali »delne znanosti«, ki obravnavajo del (μέρος) bivajočega (ib. (G 1, 1003a22–24), saj je narava »le en poseben rod bivajočega« (Metaph. 1005a34). Po drugi strani

<sup>32</sup> Gadamer 1995, 17sl. in 66 (H. in jezik).

<sup>33</sup> Gadamer 1987, 400.

<sup>34</sup> Prim. Brunschwig 1991, 21–29.

pa njegova fizika ne govori o neki omejeni naravi, perivtino- fusew- ajfori- smenh- (PA I 1, 639a11), saj Aristotelovo naravoslovje samo sestoji iz vrste znanosti, izmed katerih vsaka obravnava neko področje ali del narave.

Aristotelova fizika namreč navezuje na veliko tradicijo grške filozofije narave, ki je razvila določeno modrost in vednost o naravi, ki jo je Platon označil za h<sub>1</sub> peri; fusew- istoria (Faidon 96a).<sup>35</sup> Tudi za Aristotela fizika ostaja »neke vrste modrost« (1005b2), kakršna je bila za zgodnje filozofe, ki so govorili o celotni naravi, peri; th- o<sub>1</sub> h- fusew- (Cael. I 5, 271b8). Physis je torej imela pomen vesoljnosti bivajočega.<sup>36</sup> Kako pa so dojeli to celoto bivajočega? Citi- rajmo Heideggra: »Kaj torej pove beseda fu<sub>1</sub>si-? ... poganjanje, vznikujoč – zadržujoče se vladanje ... Fu<sub>1</sub>si- je sama bit, z močjo katere bivajoče stvari šele postanejo in ostanejo opazne.«<sup>37</sup> To vznikanje je razsvetlitev biti in raz- krivanje (aj<sub>1</sub> h<sub>1</sub>q<sub>1</sub>e<sub>1</sub>la). V tej naravi sta zajeta tako »postajanje«, kakor »bit« v ožjem smislu (12, (15)). Kmalu pride do nasprotja biti in postajanja in do določitev narave kot »prisotnosti in obstojnosti v smislu prebivanja (ou<sub>1</sub>si<sub>1</sub>a)«,<sup>38</sup> kar je že začetek metafizike. Celo nastajanje in minevanje kot značaja posta- janja nista za Heideggra samo termini tehnici Platona in Aristotela, kakor je menil Burnet, temveč sta »načina svetlečega vznikanja in preminevanja«.<sup>39</sup>

Kako pride do vzpostavitve Aristotelove fizike?

Znano je, da grška filozofija ne začenja z razpravljanjem o metodi, pa tudi beseda metodo- pomeni pri Aristotelu kar raziskavo samo kot »pot do stvari«. Kljub temu pa je Aristoteles namenil »metodi izrecno in samozavestno po- zornost«,<sup>40</sup> ki je vidna v skoraj vseh večjih Aristotelovih delih. Poleg *Organona* in *Metafizike* je najti pomembna metodološka poglavja v naslednjih spisih: *Fizika* (Ph. A 1 in 2), *O delih živali* (PA A 1), *Meteorologija* (Meteor A 1) in *O duši* (De An A 1). V vseh teh delih imamo predgovore, proemije, kakor jih imenuje v Evdemovi etiki (A 7, 1217a18), ki so nekakšna njegova »razprava o metodi«. Bistvo znanosti je »reševanje pojavov« (sw<sub>1</sub>zein ta; fainomena), kar pomeni, da je treba glede posameznega področja najprej dojeti pojave (ta;

<sup>35</sup> Aristoteles pozna izraz h<sub>1</sub> peri; fu<sub>1</sub>sin i<sub>1</sub>storiva – PA A 1, 639a13–14.

<sup>36</sup> Heidegger 1963<sup>4</sup>, 298.

<sup>37</sup> Heidegger 1966<sup>3</sup>, 11 in 1995, 14–15.

<sup>38</sup> Heidegger 1961, Nietzsche II, 403.

<sup>39</sup> Heidegger 1963<sup>4</sup>, str. 315.

<sup>40</sup> Bolton 1995, str. 1.

fainomena lhptēon) in nato govoriti o vzrokih (PA A 1, 640a10sl.). Toda Aristoteles v uvodu v razpravo »*De partibus animalium*«<sup>41</sup> glede vsakega raziskovanja (qewria) in vsake znanosti (metodo-) razlikuje dve vrsti (tropoi) zadržanj (ēxi-): »Eno izmed njih je primerno imenovati znanost o stvari, drugo pa tako rekoč nekakšno izobraženost. V skladu z značajem vzgojenega je, da ima možnost zanesljivo razločevati, ali govorec podaja svoje ugotovitve lepo ali pa ne lepo.« (PA A 1, 639a1sl.)<sup>41</sup> Ne moremo pa delati obojega hkrati, namreč znanstveno raziskovati in iskati »način znanstvenega postopka« (tropon episthmh-), Metaph. a 1, 995a14), čeravno nobenega od obojega ni enostavno doseči.

Aristoteles začnjenja svojo razpravo o naravi s poglavjem o metodi, o katerem Heidegger pravi: »To kratko poglavje je klasični uvod v filozofijo. Tudi še danes naredi cele knjižnice filozofske literature za odvečne. Kdor je razumel to poglavje, more tvegati prve korake v mišljenju.«<sup>42</sup>

30

Če znanost in znanje temelji na poznavanju principov, vzrokov in prvin, je »očitno, da je tudi za znanost o naravi treba poskusiti najprej opredeliti to, kar zadeva njena načela« (Fizika, A 1, 184a15). Na vprašanje, kako priti do principov znanosti, Aristoteles predlaga: »Toda pot spoznanja poteka od stvari, ki so bolj spoznavne (gnwrimoterwn) in jasnejše za nas (hmin de safesterwn), k stvarim, ki so bolj jasne in bolj spoznavne po naravi (fusei): niso namreč ene in iste stvari spoznavne tako za nas kakor tudi enostavno (aplw-). Ravno zato je nujno, da s to vrsto obravnave (tropo-) napredujemo od stvari, ki so sicer po svoji naravi bolj nejasne, toda nam bolj jasne, k stvarim, ki so po naravi jasnejše in tudi bolj razpoznavne. A kar je nam najprej bolj očitno (dhl a) in jasno, so pravzaprav pomešani skupki; šele kasneje pa iz teh nerazlikovanosti postanejo spoznavne njihove prvine in načela, s tem da jih razčlenjujemo. Zaradi tega moramo iti naprej (proienai) od splošnosti k posameznostim (ta kaql ekasta); celota je namreč glede na zaznavanje (aišqhsi-) bolj spoznavna, splošnost pa je nekakšna celota: splošnost namreč zaobsega množstvo kot svoje dele.« (184a16–26)

Svojo metodo Aristoteles imenuje pot (odo-), kar nas spominja na Parmenidovo besedo o »pot iskanja«, odo- dizhsio- (fr. 2.2). Najprej je seveda jasno,

<sup>41</sup> Kalan 1976, str. 84sl.

<sup>42</sup> Heidegger, 1992<sup>7</sup>, str. 112.

da vsaka znanost nastaja skozi naše čutno dojetje stvari. Po tem se *Fizika* ujema z *Metafiziko* in *Drugo analitiko*, kjer Aristoteles vidi izvor počel vsake znanosti v izkustvu ( $\epsilon\mu\pi\epsilon\iota\rho\alpha$ ) stvari (Metaph. A 1, APo. B 19, 100a5). V raziskovanju se išče jasnost,  $\tau\omicron\ \sigma\alpha\phi\epsilon\tau$  (184a17), to, kar je očitno.<sup>43</sup> Nekatere stvari so spoznavnejše in jasnejše za nas, druge pa po naravi, a tako, da je to, kar je nam jasnejše, po naravi manj jasno. Napredovanje ( $\rho\rho\omicron\iota\epsilon\nu\alpha\iota$ ) pa poteka tako, da začnemo od tega, kar nam daje čutno izkustvo oz. zaznava. Toda to, kar nam daje zaznava, so sestavljene celote, od katerih je šele z analizo treba priti do njihovih prvin in počel. Prav tako moramo šele od celot priti do posameznosti. Izkustvo, ki je tu omenjeno, je dvojno: govornica, v kateri od imen prihajamo do pojma ( $\iota\ \omicron\gamma\omicron-$ ) – npr. ime kroga in definicija kroga – in družina: oče – mati – otrok in njegovo oblikovanje govornice. Celoten prikaz te metode dodatno osvetljuje znamenito zadnje poglavje *Druge analitike* (II.19) in druga mesta v Analitiki.<sup>44</sup>

Ta pristop pa nam dodatno osvetli 6. poglavje v *Evdemovi etiki*, ki močno spominja na uvodno poglavje *Fizike*, s to posebnostjo, da govori še o odnosu med pojavi, o razlagi pojavov in vzgojenosti. To poglavje, ki ga Aristoteles sam imenuje preludij ( $\rho\epsilon\pi\rho\omicron\omicron\iota\mu\iota\alpha\sigma\mu\epsilon\mu\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu$ , 1217a18), se nanaša na status teoretskih, praktičnih in proizvodjalnih znanosti (EE A 5), in se glasi:

»Toda glede vseh teh stvari si je treba prizadevati ( $\rho\epsilon\iota\rho\alpha\tau\epsilon\theta\epsilon\omicron\nu$ ), da iščemo prepričanje ( $\rho\iota\sigma\tau\iota-$ ) preko razlogov ( $\delta\iota\alpha\ \tau\omega\nu\ \iota\ \omicron\gamma\omega\nu$ ), tako da pojave ( $\tau\omicron\iota\ \text{f}\alpha\iota\text{nomenoi}$ ) uporabljamo kot priče in zglede. Bilo bi namreč nekaj najbolj mogočnega, če bi vsi ljudje očitno soglašali s stvarmi, ki jih bomo povedali, če pa ne, pa vsaj na nek način vsi, kar bodo storili s tem, da se premaknejo ( $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\iota\beta\alpha\sigma\mu\epsilon\mu\omicron\iota$ ): vsak človek ima namreč nekaj lastnega glede na resnico, od koder je nujno, da te stvari nekako dokazujemo: iz stvari, ki so namreč govorjene po resnici, toda ne jasno, bo ob našem napredovanju ( $\rho\rho\omicron\iota\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu$ ) tu tudi jasnost, če vedno izbiramo stvari, ki so bolj spoznavne, od tistih, o katerih se običajno govori pomešano ( $\sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\upsilon\mu\epsilon\mu\omega-$ ).

Glede vsake raziskave ( $\mu\epsilon\tau\omicron\delta\omicron-$ ) pa se med razlogi ( $\iota\ \omicron\gamma\omicron\iota$ ) razlikujejo, tisti, ki se izrekajo na način ljubitelja modrosti, in tisti, ki se ne izrekajo tako. Prav zaradi tega pa tudi glede državnih zadev ne smemo meniti, da je nekaj odvečnega takšno opazovanje, preko katerega ni očitno zgolj kaj ( $\tau\omicron\ \tau\iota$ ), temveč

<sup>43</sup> Heidegger prevaja z »das Offenkundige«, 1992<sup>7</sup>, str. 112.

<sup>44</sup> O tem Bolton 1992.

tudi zakaj. Takšno opazovanje je namreč tisto filozofsko glede vsakega pristopa. Vendar pa je tu potrebna velika previdnost.

So namreč nekateri, ki zaradi tega, ker se zdi, da je zadeva ljubitelja modrosti, da ničesar ne govori približno, temveč na osnovi razuma, pogosto ostajajo prikriti, ko govorijo besede, ki so tuje določeni obravnavi in prazne (to pa počnejo včasih sicer zaradi nevednosti, včasih pa zaradi bahavosti), besede, ki pa dosegaajo, da so prevzeti celo izkušeni (ἐμπειροῦ-) in tisti, ki so zmožni delovati, in sicer od teh, ki arhitektonske in delovanjske misli (διανοίαν ἀρχιτεκτονικῆν ἢ πρακτικῆν) nimajo, niti je niso zmožni. To pa utrpevajo zaradi nevzgojenosti (διὰ ἀπαιδευσίαν) : nevzgojenost je namreč glede posamezne stvari ne biti zmožen razlikovati (κρίνειν) lastne razloge stvari in tuje.

Lepo je tudi ločeno soditi (κρίνειν) o navedbi vzroka (τὸν θεῖον αἰτίαν ἢ λόγον) in o izkazovani stvari (τὸ θεῖον κείμενον), tako zaradi tega, kar je bilo pravkar rečeno, da glede vseh stvari ne smemo biti pozorni na osnovi dokazov, temveč pogosto bolj na osnovi pojavov (sedaj pa, kadar niso zmožni, da bi rešili napako v dokazih, so prisiljeni verjeti temu, kar jim je rečeno), in pa zato, ker se pogosto to, kar je izkazano z govorjenjem, sicer zdi (δοκῶν) resnično, vendar ne zaradi tistega vzroka, ki ga zatrjuje dokazovanje. Mogoče je namreč dokazovati resnično preko zmotnega: to je jasno iz *Analitik*.« (EE 1216b26–1217a17)

**32**

Znanstvena drža torej vključuje opazovanje pojavov, podajanje vzrokov in določeno vzgojenost. Ta proemij o znanosti bomo zdaj primerjali s 1. poglavjem *Fizike*.

Kakor je v *Fiziki* govor o poti, οδοῦ (184a16) raziskovanja, tako je tu govor, kako se je v raziskovanju treba premakniti, da bi dosegli napredek: tako v *Fiziki* kakor v *Evdemovi etiki* se govori o tem, da je treba »iti naprej«, προῖεναι. Posebej pa je tu določeno, da ima vsakdo določeno resnico (1216a31), od katere je treba izhajati, četudi v njej še ni prave jasnosti (τὸ σαφῶς, 1216b33). Da mora biti vsakokratno stanje resnice izhodišče raziskovanja, je temeljno stališče stališče Aristotelove filozofije, izrecno tematizirano v II. knjigi *Metafizike* (a 1). Kakor v *Fiziki* so tudi tu v nasprotju »stvari, ki so bolj spoznavne«, in tiste, o katerih se običajno govori pomešano, s to razliko, da so pomešane stvari v *Evdemovi etiki* omenjene v zvezi z govorico.



»Pomešane stvari« pa so tiste, ki jih daje sama zaznava. Prva zaznava je namreč tista, ki daje neko splošno, toda še nediferencirano podobo o stvari. Prva splošnost, kakor jo imenuje *Druga analitiko*, je »enotnost še ne razlikovanih stvari« (εἰς ἀπλῆ ἀφορμήν, 100a15–16).<sup>45</sup>

Poleg tega pa *Evdemova etika* razlikuje med filozofskimi in nefilozofskimi razlogi. Tista vrsta raziskave, ki je v *Fiziki* označena za »ta način« (τρόπος-), je tu označena za filozofsko, tj. tisto, ki podaja dejstva in vzroke. Ni pa se zadosti opirati samo na to, da je treba govoriti z razlogi in uporabljati »razumske dokaze«. Mogoče je namreč namreč navajati dokaze, ki so tuji stvarni obravnavi (πραγματεία) in zato prazni. Take besede morejo prepričati celo izkušene bodisi v tehniki bodisi v politiki. Tako verjetje eristični in paralogistični argumentaciji je posledica neizobraženosti, ki je nezmožnost razlikovanja med stvarjo samo in navedbo vzroka. Izobraženost torej zadeva medsebojno razmerje izkustva stvari in navajanja razlogov in vzrokov nanje. K tej izobraženosti spada tudi poznavanje logike, ki zmore rešiti sofizme.

To pa je tema 2. poglavja *Fizike*, kjer Aristoteles šteje nauk Parmenida in Melisa za »prepirljivo govorico«, ki vsebuje »trditve, ki so izrečene zaradi besedovanja«. Take trditve ne more razreševati sama fizika, temveč neka druga znanost. Katera je ta znanost? Aristoteles pravi samo, da je to neka druga znanost, ali znanost, ki je skupna vsem znanostim, ἑτέρα- ἐπιστήμη- ἡ κοινή- (185a2–3).<sup>46</sup> Ta znanost je tako metafizika kakor dialektika, in sicer peirastična in filozofska (Top. A 2, in SE 2, 165a39 sl.).<sup>47</sup>

Vprašanje vzgojenosti in nevgojenosti tako nastopa tako na področju posameznih znanosti kakor tudi v sami prvi filozofiji. Tako pravi Aristoteles: »Je namreč nevgojenost (ἀπαίδευσία), če nimamo uvida v to, z ozirom na katere stvari je treba iskati dokaz in glede na katere to ni potrebno« (c. 4, 1006a 6sl). Ta stavek, ki ga je rad navajal Heidegger,<sup>48</sup> določa filozofsko izobraženost kot kritično zmožnost, zmožnost razločevanju (κρίνειν) med tem, za kaj je treba iskati dokaz in za kaj ne. Tudi na poti vzpostavljanja fizike kot znanosti se bo

<sup>45</sup> Bolton 1992, str. 9sl.

<sup>46</sup> O tem Bolton 1992, 11sl.

<sup>47</sup> Kalan 1976, str. 88sl.

<sup>48</sup> Prim. zlasti tri mesta: Heidegger 1988<sup>3</sup>, str. 80 (Konec filozofije in naloga mišljenja), 1992<sup>7</sup>, str. 76 (Fenomenologija in teologija), in 1992<sup>7</sup>, str. 29.

Aristoteles soočal z vprašanjem vzgojenosti in nevzgojenosti. Nevzgojenost pa je možna tudi v našem odnosu do narave.

Ta vzgojenost je zadeva filozofije in s tem metafizike, ne samo dialektike. Naša pozornost bo zdaj namenjena temu, kako se oblikuje znanost fizike z vidika filozofske vzgojenosti. Ob tem bomo opazovali operativne pojme, ki spremljajo Aristotelovo vzpostavitev znanosti o naravi.

#### 4. Aristotelova *Fizika*

Naša naloga je zdaj osvetliti razliko med Aristotelovo fiziko in grško tradicijo fizike, kozmologije oz. filozofije narave. Povzemajoč Ch. Kahna moremo reči, da ima to vprašanje »pet epizod«: 1. stara jonska kozmologija, 2. Parmenidov izziv, 3. Kozmologije petega stoletja, 4. Platonova filozofija in 5. Aristoteles sam.

**34**

Za vzpostavitev Aristotelove fizike je posebej pomembna kritika Parmenida in sploh eleatov v 2. in 3. poglavju I. knjige. Tu se ne bomo spuščali v notranjo strukturo argumentacije.<sup>49</sup> Aristoteles začinja z vprašanjem števila počel. Parmenid in Melis po Aristotelu postavljata eno počelo, to počelo pa je bivajoče, ki je eno in negibljivo: »Vendar pa gledati, ali je bivajoče eno in negibljivo, sploh ni opazovanje narave« (184b25–26). Parmenidovo stališče pomeni ukinjanje naravnih načel. In temeljna predpostavka fizike je fenomen gibanja, ki je razviden iz neposredne izkušnje stvari: »A nam naj bo za podlago, da so stvari, ki bivajo po naravi, ali vse ali marsikatero v gibanju: to je jasno iz navoda« (εἰκ τῆ ἐπαγωγῆ-).

V 8. knjigi *Fizike* pravi, da je na osnovi zaznave vsekakor očitno, γαίηται ἡ γῆ κατὰ τὴν αἰσθησίν, da se mnogo bivajočih stvari giblje, tako da smo glede gibanja v boljšem stanju, kakor da bi potrebovali dokaz, ἰσθου δεισσαι (Q 3, 254a23sl.). Treba je razlikovati, κρῖνειν, med tem, kaj je počelo in kaj to ni.

Proti tistim, ki ukinjajo principe znanosti, ni mogoče ničesar doseči s samo znanostjo, temveč je to treba doseči s pomočjo »neke druge znanosti ali vsem znanostim skupne znanosti«. Ta znanost je tako fenomenologija kakor dia-

<sup>49</sup> O tem V. Kalan 1976, str. 268 in Régis 1937, 232.

lektika. To znanje izvira iz izkustva, ki je indukcija. Glede tega se *Fizika* ujema z *Drugo analitiko*: »Tedaj je jasno, da je za nas nujno, da prvobitne stvari spoznavamo z indukcijo« (B 19, 100b3–4). Nevzgojeno, celo smešno bi bilo dokazovati, da narava ( $\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}\text{~}$ ) obstaja, smešno pa zato, ker je očitno ( $\text{f}\text{a}\text{i}\text{n}\text{e}\text{t}\text{a}\text{i}$ , B 1, 192b12), da mnogo stvari biva po naravi: to so »naravno bivajoče stvari«,  $\text{f}\text{u}\text{s}\text{e}\text{i}\ \text{o}\text{h}\text{t}\text{a}$  (B 1, 192b8sl). Naravno bivajoče stvari spadajo med jasne stvari: »Ampak dokazovanje jasnih stvari ( $\text{t}\text{a}; \text{f}\text{a}\text{n}\text{e}\text{r}\text{a}$ ) skozi stvari, ki so nevidne, to je obnašanje nekoga, ki ne zmore razločevati to, kar je razpoznavno skozi samega sebe ( $\text{d}\text{i}'\ \text{a}\text{u}\text{l}\text{o}$ ), in to, kar ni razpoznavno skozi samega sebe.« (193a4–6) Ta jasnost je indukcija in izkušnja, ne pa samoumevnost. Kdor pa take postavke zanika, proti temu je mogoče je samo dialektično oz. peirastično zavreči to zanikanje načel.<sup>50</sup> Eleatsko zanikanje gibanja je podobno paralogizmu v matematiki. Zato Melisu očita nevzgojenost (185a10–11).

Eleatsko stališče je za Aristotela sicer eristično, vendar pomembno za znanost o naravi: »Pri vsem tem pa se jim dogaja, četudi sicer ne govorijo o naravi, da vendarle izrekajo naravoslovna vprašanja,  $\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}\text{k}\text{a}; \text{d}\text{e}; \text{a}\text{p}\text{o}\text{r}\text{i}\text{a}$ « (185a18–19).« Kritika eleatov je deloma dialektična deloma pa fenomenološka. Ker je princip vedno princip nečesa, je s tem že predpostavljeno mnoštvo: »Načelo je namreč ali načelo nečesa ali načelo več stvari.« (185a4–5) Tako Aristoteles pride do teze, da je bivajoče neko mnoštvo:  $\text{p}\text{o}\text{l}\ \text{l}\ \text{a}; \text{t}\text{a}; \text{o}\text{h}\text{t}\text{a}$  (185a29).

35

Eleatsko teorijo Aristoteles presega na osnovi dveh temeljnih postavk svoje metafizike, in sicer: da se bivajoče izreka na mnogo načinov (185a21), to mnoštvo pa predstavljajo kategorije bitnost, kvaliteta in kvantiteta. Poleg tega pri izrekanju nastopa razlika med podlago in lastnostjo: »Pripadajoča lastnost se namreč izreka o nekem določenem osebk« (A 3, 186a34–35). Ta ovržba je torej zadeva prve filozofije, saj se nanaša na bit samo. Kasnejši filozofi, kakor Likofron, so skušali ohraniti enost bivajočega celo za ceno »preoblikovanja govornice« (185b28): Aristoteles se torej zaveda razlike v filozofskem stilu.

Pri tem nastane težava, kakor prevesti besedo  $\text{t}\text{o}; \text{o}\text{h}$ , ki jo je v filozofijo uvedel ravno Parmenid – pri njem je seveda zapisana kot  $\text{e}\text{p}\text{n}$ . Eon je:

1. v ednini ime za množino bivajočih stvari, *entia* –  $\text{o}\text{h}\text{t}\text{a}$ ; tedaj imamo imensko rabo besede;

<sup>50</sup> O tem Bolton 1995, 15.

2. singulare tantum in pomeni nekaj enega, to je bit, *esse* – εἶναι – tu imamo glagolsko rabo besede.<sup>51</sup>

Pri tem je zdaj pomembno, da je Parmenid imenoval eno to bit kot ime za celoto bivajočega in takšno bivanje celote je primerjal »gmoti lepo zaobljene krogle« (fr. 8. 43).<sup>52</sup> Parmenidu ne gre toliko za zanikanje gibanja, kakor je domneval Aristotel, temveč za »odvrnitev ničā.«<sup>53</sup> Zato pravi Gadamer o kritiki eleatov: »Tako mu na primer njegova določitev tega, kaj je fizika, pravzaprav sploh ne dovoljuje, da bi v okviru fizike eleatsko filozofijo pustil do besede.«<sup>54</sup> Isto velja tudi za Anaksimandra in Heraklita.

Aristotel vidi, da so »iskali resnico in naravo bivajočih stvari, vendar so zablodili na nekakšno drugačno pot, na katero so bili potisnjeni zaradi neizkušnosti, ἀπειρία« (191a23 sl.). Neizkušnost je nasprotje izkušnje: beseda ne nastopa v Rossovem glosariju.

Aristotel izrecno prizna Parmenidu, da se njegovo mišljenje nanaša na celoto, οὐδὲν ἄλλο, na veselje, τὸ ἥδον, na svet κοσμοῦ in na celokupno postajanje, πασα γένεσις. Torej gre v fiziki za vprašanje resnice. Aristoteles pa kljub kritiki Parmenida in Melisa sprejema njun nazor, ki je »skupni nazor naravoslovcev«, da »nič ne nastaja iz ne-bitī« (A 4, 187a27–29). Kakor je nastajanje iz nebiti nemogoče, pa je možno nastajanje iz že pričujočih prvin. Poleg tega za počela nastajanja jemljejo nasprotja, ki so sorazmerna: »nasprotja namreč jemljejo iz istega sestava« (A 5, 189a1). Nekatera izmed nasprotij so nadalje bolj spoznavna za razum, druga pa bolj spoznavna za zaznavo. Tako ostajajo nekako na sredi poti k počelom narave.

V znamenitem 7. poglavju pa Aristoteles podaja svoj odgovor na vprašanje o principih narave, to pomeni o principih »vsega postajanja« (189b30) oz. o počelih »naravnih stvari, kar zadeva postajanje« (191a3). Izhodišče analize je stvar v postajanju, τὸ γιγνόμενον (190a2), ki je vedno nekaj sestavljenega. Aristotelova primera je za naše razumevanje nastajanja sta precej nefizikalna, in sicer: glasbeno izobraževanje in nastanek kipa Hermesa iz kamna (190b7). Pri tem imamo tri stvari: človeka, glasbo, μουσική (190b28), proces izobra-

<sup>51</sup> Heidegger 1963<sup>4</sup>, 317sl., in 1987, str. 55sl. in 77.

<sup>52</sup> Heidegger 1963<sup>4</sup> (Wozu Dichter), prevod: Heidegger 2001, str. 237.

<sup>53</sup> Gadamer 1995, GW 10, str. 80.

<sup>54</sup> Gadamer 1991, GW 7, 201.

ževanja, ali pa samo dve: kamen in Hermesa. Gre za proces glasbenega izobraževanja od stanja nemuzičnosti in neskladnosti, to; aḡmouson, to; aḡharmoston (188b1,12) k glasbenosti in melodičnosti, to; mousikon, to; hḡmosmenon (190b31–32). Odsotnost glasbenosti je neka neizoblikovanost, aḡmorfia (190b15), neko manjkanje, sterhsi- (190b27), ki ga izobraževanje spremeni v obliko, morfḡ (190b20). Počeli naravno bivajočega sta dve, podlaga, upokeimenon, in oblika, morfḡ »Vse nastaja tako iz podlage kakor iz podobe« (A 7, 190b20). Ta dva principa zadoščata statično gledano, ne pa dinamično.

Toda postajanje poteka med nasprotji, ki sta dve: manjkanje, sterhsi-, in oblika, ki je nasprotje manjkanja in zato njegova nasprotna stran, aḡtikeiḡmenon (190b13), pri čemer pa je tu nekaj, kar postaja. Kakor je manjkanje bistven moment postajanja, pa teorija nasprotij ni zadostna za razlago postajanja, saj nasprotji ne moreta delovati druga na drugo: zato mora biti tu nekaj drugega od njiju, kar nastopa kot podlaga (190b30). Tako so principi postajanja trije: podlaga in dve nasprotji. Podlago postajanja pa moremo imenovati tudi snov, uḡ h, ki jo Aristoteles prvič omenja že ob razpravi o jonskih naravoslovcih (A 5, 187a18) in ne šele v 190b9.<sup>55</sup> V primeru glasbenega izobraževanja je osebek človek (190b14), nasprotje je neglasbenost, kar pa nastane, je uresničitev oblike v človeku, navzočnost glasbe. V procesu nastajanja neglasbenost ne ostaja, človek pa ostaja (190a15), toda kot sestavljen »iz človeka in glasbenosti« (190b21).

S teorijo postajanja je Aristoteles rešil vprašanje nebiti. Postajanje je res nekaj, kar predpostavlja nebit. V tem smislu je Parmenid govoril pravilno (A 9, 192a1). Nebit ima več pomenov: zanikanje, zmota in možnost. To Aristoteles najbolj jasno opredeli v *Metafiziki*: »Toda ne-bivajoče, vzeto glede na svoje različne primere, se izreka na enako mnogo načinov, kolikor je naznanil, poleg tega pa se ne-bivajoče izreka tudi kot zmota in kot ne-bit po možnosti, iz nebiti v tem pomenu pa izhaja postajanje; človek nastaja iz bivajočega, ki je ne-človek, toda je človek po možnosti.« (N 2, 1089a27 sl.)<sup>56</sup> Aristoteles vzpostavi nastajanje iz nebiti, ki je manjkanje: »Namreč iz manjkanja, kar je samo po sebi nebit, ki v stvari ni pričujoče, nastaja nekaj: to pa občudujejo in saj se jim zdi (dokei) nemogoče, da nekaj nastaja takó, iz ne-bití« (*Fizika*, 191b15sl.).

<sup>55</sup> Tako Wieland 1962, 125sl.

<sup>56</sup> Prim. še 1069b27.

S svojo teorijo nebiti je Aristoteles ohranil stavek o protislovju: »Saj smo povedali, kaj nam naznanja nastajanje iz ne-biti, namreč kolikor je ne-bit. Nadalje pa ne ukinjamo tega, da vsaka stvar ali je ali ni« (191b26–27). Vpeljava trojnosti nebiti je na nov način rešila težave predsokratskih mislecev, ki »trdijo, da izmed bitij nobeno niti ne nastaja niti ne mineva, češ da je nujno, da bivajočev-nastajanju nastaja ali iz biti ali iz ne-biti, dasiravno je vsako izmed obeh dveh nemogoče: niti namreč bit ne nastaja (saj že je) niti iz ne-biti pač ne more nič nastati: nekaj namreč mora biti podloženo.« (191a25sl.)

Poleg tega je dosedanja razprava o naravi privedla do odkritja treh temeljnih pojmov: snovi, manjkanja in podlage,  $\mu\phi\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\tau\omicron\nu$ ,  $\mu\eta\tau\alpha\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$ . Vse to pa so določila, ki ostajajo temelj filozofije. Zato Berti lepo pripominja, da imamo tu pred seboj znanost, ki je modrost, *sophia*.<sup>57</sup> Tako stališče pa najdemo tudi v *Metaph. A in a*. Dodal pa bi tudi, da imamo tu enotnost fizike in metafizike, oz. takšno fiziko, ki jo vsaka metafizika predpostavlja. To je vidno tudi po tem, kako je Aristoteles pozoren na postavljanje počel. Težava Aristotelove razprave o naravi,  $\mu\epsilon\tau\omicron\delta\omicron\tau\omicron\sigma$   $\mu\epsilon\tau\omicron\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$  (Gamma 1) je prav v poti do teh počel.

### 38

Eleatska filozofija je za Aristotela primer, kako majhna napaka v principu postane postopno velika, kakor Aristoteles izrecno pravi glede težav v razumevanju neskončnosti: »Če je stvar takšna ali pa drugačna, ne pomeni nekaj majhnega, marveč celo razliko in pomeni vse glede na naše umsko zrenje resnice; to (sc. domneva o neskončnem telesu) je bilo in bi utegnilo postati izvir skoraj vseh nasprotij med tistimi, ki kaj izrekajo o celotni naravi, če pa ravno majhen odstop od resnice za naprej desetstičkratno poveča njihovo oddaljevanje od resnice ... Vzrok za to pa je, da je počelo po svoji moči večje kakor po svoji velikosti, zaradi česar ravno to, kar je na začetku majhno, na koncu postane nadvse veličastno.« (*O nebu* 271b9–14)

Vendar pa ta določitev narave še ni zadostna. Govor je bil šele o principih narave. Kaj pa je narava, to je treba opredeliti izhajajoč iz tega, kakšne so po naravi bivajoče stvari. K določanju bistva narave Aristoteles pristopi šele v *drugi* knjigi, in sicer takoj v uvodnih stavkih prvega poglavja, ki je bil predmet znamenite Heideggrove interpretacije.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Berti 1991, str. 62.

<sup>58</sup> Heidegger 1976.

»Izmed bivajočih stvari so nekatere po naravi (*φύσει*), druge pa zaradi drugih vzrokov, in sicer so po naravi tako živali kot tudi njihovi udje in rastline in enostavna izmed teles, kakor so zemlja in ogenj in voda in zrak (za te in takšne stvari namreč pravimo, da so po naravi), vse te stvari pa se jasno razločujejo nasproti stvarim, ki niso po naravi postavljene skupaj v obstoj« (B 1, 192b8sl.). Aristotelovo zasnavljanje fizike se torej ne začneja z ugotovitvijo, da o naravnih bitnostih vsi soglašajo, kakor pravi v Metafiziki (1042a6–11), temveč gre za stvari, ki se očitno razlikujejo (*φαινεταί διαφερόντα*) od nenaravnih stvari. Aristotel deli svet biti v dve področji: naravna bitja in umetni izdelki, *ποιούμενα* (B 1, 192b28). Bitja, ki bivajo po naravi, *φύσει ὄντα* (192b8), imajo za svoj vzrok (*αἰτία*) samo naravo, »nenaravne«, umetne stvari pa imajo za svoj vzrok umetnost ali obrt (*τέχνη*).

Bitnosti bomo mogli imenovati naravne, *οὐσίαι φυσικαί* (1042a7 sl.), šele po vzpostavitvi fizike. Te bitnosti so po naravi, so *φύσει ὄντα* (192b8), oz. »so po naravi postavljene skupaj v obstoj«. Narava kot *φύσι-* vključuje gibanje in spreminjanje, pa tudi življenje, *ζῶν* (Ph. VIII 1, 250b14). Ker področje psihičnega ni v nasprotju z naravo, to pomeni, da je tudi sama Aristotelova fizika vkoreninjena v življenjskem izkustvu.

39

Narava je tu tako določena kot vzrok, *αἰτία* (192b8), po katerem mnoge stvari so. In za vse naravno obstoječe stvari je značilno, »stvari ima v sami sebi počelo (*αἴτιον*) gibanja in mirovanja« (192b14–15), ali natančneje rečeno: narava je »določeno počelo in vzrok za gibati se in mirovati« (192b21). Po tem se naravne stvari razlikujejo od tehničnih. Vsa naravna bitja imajo status obstoja tu, kar Aristoteles imenuje podlaga, *ὑποκειμενον*, »narava je namreč vedno neka podlaga in vedno biva v določeni podlagi« (192b34).<sup>59</sup> Vse takšne stvari so zdaj določene kot bitnost, *οὐσία* (192b33). Za vse pa je značilno, da imajo v sebi »počelo gibanja in spreminjanja« (193a29–30).

Narava in bitnost naravno bivajočih stvari pa se nekaterim zdi snov kot »to, kar je v vsaki stvari prvotno že pričujoče, samo po sebi pa je neizoblikovano«, *αἴτιον μίστον* (193a10). Tu se zdaj srečujemo z mnenjem (*δοκεί*, 193a9) predsokratikov in Antifonta. Slednjega zavrne ob njegovem lastnem primeru postelje, ki pač nima sama v sebi počela ustvarjanja, *αἴτιον ποιήσεως* (192b29), saj imajo izdelki človekovih rok vzrok nastanka izven sebe.

<sup>59</sup> Za ta prevod prim. Heidegger 1976, str. 260 in Heidegger 2001, prev. str. 93.

Po drugem obratu ( $\tau\rho\omicron\upsilon\text{-}$ ) pa je narava »izoblikovanost in oblika«,  $\mu\omicron\rho\rho\eta\iota\epsilon\iota\theta\omicron\text{-}$  (193a30). In izoblikovanost je bolj narava kakor snov: »Za vsako posamezno stvar ( $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ ) se namreč pravi, da je tedaj bolj, kadar »je« v dovršenosti, kakor pa, kadar je v možnosti.« (193b6–7). Oblika je nadalje določena kot dovršenost dejanskost, je  $\epsilon\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\epsilon\epsilon\iota\alpha$  (193b7). Toda in narava in oblika se razumeta na dva načina: »Tudi manjkanje je namreč na nek način oblika.« (193b18–20) Oblika je bolj narava zato, ker nekaj imenujemo za to, kar je, glede na njegovo dejansko izoblikovanost. Zato je Heidegger obliko kot  $\mu\omicron\rho\rho\eta\iota\upsilon$  prevajal kot postavitev v izoblikovanost: »Posegajoč naprej moremo reči:  $\mu\omicron\rho\rho\eta\iota\epsilon$  »obraz«, natančneje, nahajanje v izoblikovanosti in postavljanje sebe vanjo, v splošnem pa postavitev v izoblikovanost (*Gestellung in das Aussehen*).«<sup>60</sup> Na Heideggrovo določanje narave kot oblike je vplival Prantl s prevodom  $\mu\omicron\rho\rho\eta\epsilon$  kot *Gestaltung*. Narava je oblika, saj človek nastaja iz človeka: »Iz človeka se namreč rodi človek. Nadalje pa je narava, imenovana kot vznikanje, pot k naravi,  $\omicron\delta\omicron\text{-}\epsilon\iota\eta\text{-}\phi\upsilon\sigma\iota\sigma\iota\omicron\nu$ .« (193b12–13) Človekovo spoznanje narave je pot, ki sledi poti naravnega postajanja. Narava je tako *natura naturans* in *natura medicans*.<sup>61</sup>

## 40

V naslednjem poglavju je najprej vzpostavljena razlika med matematiko in fiziko. Glavna ločnica je v tem, da matematika proučuje svoje predmete »brez gibanja« (B 2, 194a5). Dejstvo, da umetnost posnema naravo (194a21), nam da videti, da je narava smoter: »Narava je smoter in tisto zaradi česa.« (194a28) Narava je potemtakem snov, gibalno, oblika in smoter. Tako je proučevanje narave privedlo do razločevanja štirih vzrokov. Znanost temelji na poznavanju vzrokov, stvari pa poznamo, kadar jih moremo zvesti na njihova počela in vzroke:

»Vzrok se po enem obratu imenuje tisto, iz česar kot v nečem prisotnega ( $\epsilon\chi\omicron\upsilon\lambda\epsilon\eta\upsilon\mu\alpha\rho\alpha\rho\alpha\tau\omicron\text{-}$ ) nekaj nastaja, na primer bron za kip in srebro za čašo in rodovi teh stvari;<sup>62</sup> po drugem obratu pa oblika ( $\epsilon\iota\beta\omicron\text{-}$ ) in zgled, to pa je izrek bistvene biti in njenih rodov (na primer vzrok oktave je dve proti ena in nasploh število), pa tudi deli izreka. Nadalje se vzrok imenuje tisto, od koder je prvi začetek spreminjanja ali mirovanja ( $\alpha\eta\rho\chi\iota\eta\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\text{-}$ ), kakor je na primer povzročitelj tisti, ki je svetoval, in oče otroku in nasploh proizvajajoče proizvedenega in spreminjajoče spremenjenemu. Nadalje pa je tu vzrok kot dovršitev ( $\tau\epsilon\lambda\omicron\text{-}$ ): to pa je tisto zaradi česar ( $\tau\omicron\text{-}\omicron\upsilon\lambda\epsilon\eta\epsilon\kappa\alpha$ ), na primer smoter

<sup>60</sup> Heidegger 1976, 276 in Heidegger, 2001, 36.

<sup>61</sup> Kalan 1976, str. 280sl. (op. 38 in 39).

<sup>62</sup> Ta vzrok se imenuje tudi  $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\tau\omicron\nu$ .



sprehajanja je zdravje: zakaj se namreč nekdo sprehaja? Rečemo: »Da bi ostal zdrav«, in ko govorimo na ta način, si predstavljamo, da smo podali vzrok.« (B 3, 194b23 sl.) To so najbolj razvidne vrste (τροφοί) vzrokov.

Narava je doslej določena kot bitnost, počelo in vzrok. Sedaj pa kaže dojeti gibljivost narave, ki je odločujoča za razumevanje narave. O tem razpravlja Aristoteles v prvih treh poglavjih III. knjige *Fizike* (G 1–3). Aristotelovo tolmačenje gibljivosti je po po Heideggrovih besedah, »nekaj najtežjega, kar je v zgodovini zahodnoevropske metafizike sploh moralo biti mišljeno«. <sup>63</sup> Tako pravi Aristotel: »Ker pa narava je počelo gibanja in spreminjanja, naša obravnava (μεθοδο-) pa zadeva naravo, ne sme ostati skrito, kaj je gibanje (κίνησι-): če namreč ne bi poznali gibanja, bi bili nujno v nevednosti tudi glede narave.« (202b12–15) Predpostavka opredelitve narave so določila štirih vzrokov, kategorialna opredeljenost bivajočega, tudi kategorija relacije, in razlikovanje možnost-dejanskost. Kakor se gibanje določa po kategorijah bivajočega, tako obratno same kategorije preko gibanja dobijo svojo gibljivost in razvojnost. Fenomenološka predpostavka fizike je dejstvo, da gibanje ne obstaja izven stvari (200b32–33). Ker pa je bivajoče dvostransko, διττόν το ὄν (Metaph. L 1069b15), se sleheno bitje spreminja iz bivajočega po možnosti v bivajoče po dejanskosti (1069b15–16). Prav to prehajanje je gibanje. Tako Aristoteles pravi v *Fiziki*: »Toda vsako naznanilo je vsem stvarjem pripadajoče na dva načina, na primer ta določena stvar (nekaj je namreč njena oblika, nekaj pa manjkanje), in po kakšnosti (nekaj je namreč belo, nekaj pa črno) in po kolikšnosti je nekaj dovršeno nekaj pa nedovršeno. Na podoben način pa je z ozirom na krajevno gibanje nekaj zgoraj, drugo pa spodaj ali nekaj lahko, drugo pa težko. Tako da je oblik gibanja in spreminjanja toliko, kolikor je oblik bivajočega.« (G 1, 201a3–9)

V ta naravni proces spada tudi človek kot ζῷον ἰόνον ἐφ' ὄν, ali natančneje, kot »bitje, ki je zmožno znanosti, ἐπισθημὸν ἐφ' ὄν« (O duši, 417a14). Zato ni slučajno, da Aristotel za primer postajanja ne jemlje samo postopka medicinskega zdravljenja in procesa gradnje hiše, temveč tudi glasbeno vzgojo, παιδεία, kiparsko oblikovanje, in postopek znanstvenega spoznanja (npr. 255a34). <sup>64</sup> Gradnja je ustvarjanje, ποιησι-, ki je neke vrste gibanje, κίνησι- (O duši, 426a2). <sup>65</sup> Proces gradnje je spreminjanje pripravnega gradiva v hišo,

<sup>63</sup> Heidegger 1976, 283 in Heidegger 2001, str. 111.

<sup>64</sup> Bistven je primer z ἐπισθημὸν τι – »nekaj je vednostno« (O duši, 417a22–23).

<sup>65</sup> Kalan, 1976, str. 399.

ki ima svojo z umetnostjo gradbeništva določeno obliko in strukturo. Tako se definicija gibanja glasi: »Očitno je, da je gibanje dejanskost (εἴητελ εἰεεία) možnega, kolikor je možno.« (201b4–5) In glede na gradnjo hiše in hišo samo: »Dejanskost (εἴηεργεία) izgradljivega, kolikor je izgradljivo, je gradnja hiše.« (201b10–11). Gibanje samo je proces, ki ni niti možnost niti dejanskost in se v tem smislu zdi, dokei, nekaj neopredeljenega, ἀπρίετὸν τί (201b24). Gibanje samo je zato določeno kot »nedovršena dejanskost« (201b32),<sup>66</sup> ki jo je težko uvideti. Dovršena dejanskost je v stavbi dovršen proces. To pa je bolj oblika kot snov. Tako je tudi hiša sama dejanskost (201b11). To pomeni, da je oblika bolj dejanskost kakor snov: »In oblika je celo *bolj* narava kot pa snov: za vsako posamezno stvar se namreč pravi, da je bolj, kadar »je« v dovršenosti, kakor pa tedaj, kadar je v možnosti.« (B 1, 193b7–8)

Kakor teorija gibanja uporablja pojma možnost in stvarnost, tako je Aristotel ob samem opazovanju gibanja in življenja odkril »razliko« med možnostjo in stvarnostjo. Razlika med možnostjo in stvarnostjo je razlika med spanjem in budnostjo (*O duši*, B 1, 412a24),<sup>67</sup> ki je omenjena tudi v *Fiziki* (253a20 in 259b13). Vendar bi ta smer raziskave zahtevala natančnejšo teorijo možnosti in dejanskosti. Izhodišče je pri tem Aristotelova teorija možnosti in stvarnosti v spisu *O duši* z znamenitim primerom »nečesa vedočega«, epistemon ti (B 5, 417a22), ki kaže na antropološki vir Aristotelove teorije možnosti in dejanskosti.

42

## 5. Dvojnost biti in človekovo mesto v naravi

V Aristotelovi teorije narave in biti nastopa svojevrstna dvojnost. Tako pravi v zvezi s Parmenidovim enim: »Eno namreč biva tako v možnosti kakor v dejanskosti.« (186a3) Dvojno, διττόν, je to, v kar poteka postajanje: podlaga ali nasprotje (190b12), na dva načina se izreka postajanje iz nebivajočega in »to, da je nekaj iz biti in da bit ali deluje ali utrpeva« (191b3). Ker je narava dvojna, διCW- (194a12), oz. ker sta naravi dve, oblika in snov, je velika naloga Aristotelove filozofije razmejiti matematiko in fiziko (B 2).

Videli smo že, da za Aristotela narava kot φύσις ni samo gibanje in spreminjanje, temveč tudi določeno življenje, ζωῆτις (Ph. 250b14). Živa bitja imajo

<sup>66</sup> Prim. isto De Anima B 5, 417a16.

<sup>67</sup> Cf. Heraclitus, fr. 88.

sama v sebi počelo gibanja, ἀρχῆ; κινήσεω-.<sup>68</sup> V svojem pojmu narave kot biti Aristotelova arhitektonika fizike v nekaterih vidikih ohranja širši, predsokratski pojem narave, φύσις (254b16 in *O duši*, 412b16), ki pomeni bit kot tako in v celoti.

Takšen pomen zazveni v *Metafiziki* (G 1, 1003a27),<sup>69</sup> kjer je govor o »vzrokih bivajočega kot takega«. Aristoteles sicer pravi, da je »narava en rod biti« (1005a34), toda Heidegger pripominja, da »taista razprava *Metafizike* pravi že v svojem prvem poglavju ravno nasprotno: οὐσίη (bit bivajočega kot takšnega v celoti) je φύσις – nekaj takšnega kakor φύσις-.«<sup>70</sup> S svojim razumevanjem biti kot dejanskosti, ki je dovrševanje življenja in biti (ἐντελέχεια in ἐπεργεία), je Aristotel na nek način presegel ločevanje med biti in postajanjem.<sup>71</sup>

Človekovo mesto v naravi in svetu je določeno z njegovimi umetnostimi in znanostmi, proizvodnimi, delovanjskimi in motriteljskimi. Širši pojem narave, ki vključuje tudi glasbo in znanost: znanost je za Aristotela standardni primer za prehajanje iz (od) možnosti v dejanskost.<sup>72</sup>

Širši pojem narave omogoča Aristotelu, da razmišlja o skladnosti med umetnostjo in naravo, med znanostjo in naravo: »V celoti pa umetnost sicer dovršuje nekatere stvari, ki jih narava ne zmore izdelati, druge pa posnema.« (B 8, 199a15–17) Ni le narava smoter, tudi ljudje smo na določen način smoter. (194a35) Človeška bitja, kakor so obdarjena z razumom in duhom (νοῦς), »so cilj (τέλος), h kateremu narava teži« (*Politika*, VII 13, 1334b15). Zato je v svoji *Politiki* glasbeno izobraževanje določil kot dopolnitev narave: »Vsaka umetnost in izobrazba namreč hoče izpolniti primanjkljaj v naravi.« (VII 15, 1337a1–3).<sup>73</sup> Glasbeno izobraževanje v Aristotelovi teoriji ni poljuben primer, temveč je glasbenost nekaj, kar zasluži bolj skrbno obravnavo:<sup>74</sup> muzikalnost je namreč red narave. Narava je v sebi ne le ustvarjalno oblikovanje in izoblikovanost, ki se ponavlja in obnavlja, temveč tudi nekakšno razmerje in »ra-

<sup>68</sup> Cf. 252b20, 254b16, de An. 412b16.

<sup>69</sup> Heidegger, 1966<sup>3</sup>, str. 12 in Heidegger, 1995, str. 17.

<sup>70</sup> Heidegger, 1996<sup>3</sup> (WM), str. 299 in *Metafizika*, 1003a27.

<sup>71</sup> Heidegger 1961, Nietzsche II, 18.

<sup>72</sup> Primer to: ἐπιστήμη – »to, kar more vedeti«, Fizika, 255a31sl. in Ruggiu, 1995, str. 416.

<sup>73</sup> Cf. Kalan 2001.

<sup>74</sup> V Rossovem stvarnem kazalu, »index verborum«, ne najdemo naslednjim glasbenih izrazov: μουσική, μουσική ἀρμονία (188b15), τὸ ἀκροῦσον (188b1), τὸ ἡρμόσμενον, τὸ ἀρμόστονον (188b12f.).

zumnost«. Po Aristotelu naravne stvari nikoli ne morejo biti povsem brez reda: »Vendar pa izmed stvari, ki vznikajo po naravi in ki so po naravi, ni nobena brez reda: narava je namreč za vse stvari vzrok reda ...; vsak red (ταξι-) pa je razmerje, λογο-.« (*Fizika*, 252a11f.)

Narava je počelo in vzrok tega svetovnega reda, ki more obstajati v varnosti in samoohranjanju, σωτηρία (*Metafizika*, 1091b17). Če upoštevamo naravne pojave, εἰς τὴν φαινόμενα, ni videti, da bi bil svet narave kot naravni sistem, ἡ φύσις, zgolj mnoštvo dejstev in dogodkov brez medsebojne povezave, ἐπεισοδιώδης; slika narave ne more biti nesovisen niz pripetljajev, kakor slaba žaloigra.« (1090b19–20)

Nered in kaos sta skrajnosti, ki se jima je mogoče izogniti, če prisluhujemo nepojavljajočemu se λογο--u narave. Ta glasbenost nam more pokazati na »nevidno harmonijo« (Heraklit, fr. 54) ali »neslišno glasbo« narave. To razpoloženje moremo ujeti, če prisluhujemo Aristotelovi *Fiziki*, Φυσικῆ ἀκροασί-.

## 44

Aristotelova fizika in tehnika sta bistveno različni od modernega naravoslovja, od moderne industrije in tehnike, ki sta po Nietzscheju napremišljeno »posiljevanje narave«. Aristotelovo razumevanje vednosti je blizu tistemu, ki ga je iskal Nietzsche: »Tvoje znanje ne dopolnjuje narave.« Ta človeška komponenta Aristotelove je tista, ki jo je sledeč Heideggru posebej izpostavil Gadamer.<sup>75</sup>

Heidegger je prepoznal nevarnosti znanstvenega in tehnološkega napredka, ki se zasnavlja na računajočem razumu in človekovemu predmetenju bivajočih stvari.<sup>76</sup> Če je metafizika usoda našega sodobnega sveta, tedaj ima premislek začetkov metafizike v fiziki več kot samo historično vrednost. Če nas fenomenologija uči razumevati naravo kot φύσις, tj. kot bit in resnico, tedaj naše vprašanje ostaja: »Kako je z resnico biti danes?« Gadamer je to vprašanje takole formuliral: »Ali nam je bit še prihranjena? ... Je dovolj presenetljivo, da nam pozno Aristotelovo besedilo *Fizike* ob tem more pomagati.«<sup>77</sup> Naše odzivanje na dogajanje v današnji industrijski družbi je odvisno tudi od izkušnje narave, ki jo moremo razbrati iz Aristotelove *Fizike*.

<sup>75</sup> Gadamer 1985, GW 6, 208sl. (o pojmu materije).

<sup>76</sup> Zlasti v svojem tolmačenju Rilkeja; Heidegger 1963<sup>4</sup>, 248sl. in Heidegger, 2001a.

<sup>77</sup> Gadamer 1987, GW 3, 295 (Griechen).

BIBLIOGRAFIJA

*I. Izdaje in prevodi:*

- ARISTOTELIS *OPERA*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, editio altera, O. Gigon, Vol. I–II, Berlin (Berolini): De Gruyter 1960.
- Barnes, J. (ed.): *The Complete Works of ARISTOTLE*, the revised Oxford translation, Bollingen Series LXXI °2, New Jersey: Princeton University Press 1985.
- ARISTOTELOUS TA META TA FUSIKA, ARISTOTLE'S *METAPHYSICS*, a rev. Text with Introd. and Comm. by W. D. Ross, Vol. I–II, Oxford: 1948 (Sandpiper Books 1997).
- Aristotelis *Physica*, rec. W. D. Ross, Oxford Classical Texts, Oxonii 1992<sup>10</sup>.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik VI*, hg. und übers. von H.-G. Gadamer, Frankfurt am Main: Klostermann 1998.
- Heidegger, M.: *Nietzsche I–II*, Pfullingen 1961.
- Heidegger, M.: *Holzwege*, Frankfurt 1963<sup>4</sup>.
- : *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966<sup>3</sup>.
  - : GA 55: *Heraklit*, hg. M. S. Frings, Frankfurt/M. 1987.
- Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: M. Niemeyer 1988<sup>3</sup>.
- : Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), hg. H.-Ul. Lessing, v: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 6, (1989), str. 237–269.
  - : *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske 1992<sup>7</sup>.
  - : *Uvod v metafiziko*, prev. A. Košar, Ljubljana: Slovenska matica 1995.
  - : »Vom Wesen und Begriff der fñsi -, Aristoteles' Physik B, 1« (1939), *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt 1996<sup>3</sup>, str. 239–302.
  - : Fenomenološke interpretacije k Aristotelu (Naznaka hermenevtične situacije), prev. S. Krušič, *Phainomena V* (1996), 10–46.
  - : GA 9: *Wegmarken*, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1996<sup>3</sup>.
  - : GA 69, *Die Geschichte des Seyns*, hg. P. Trawny, Frankfurt 1998.
- Heidegger, M.: »Čemu pesniki?«, *Nova revija* 20 (2001), 230–231, str. 215–250.
- Heidegger, M.: »Physis, o njenem bistvu in pojmu (Aristoteles, Fizika B 1)«, *Phainomena* 10 (2001) 35–36, str. 77–124.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV*, Nachgelassene Schriften 1870–1873, hg. G. Colli/M. Montinari, Kritische Studienausgabe – KSA, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, F.: *Nietzsche's Werke, Nachgelassene Werke*, Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/83–1888), II. Abtheilung, Bd. XIV, Leipzig 1904.
- Nietzsche, F.: *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Ljubljana: Slovenska matica 1988.
- II. Monografije in članki:*
- Aubenque, P.: »Philosophie aristotélicienne et nous«, in: *ARISTOTE AUJOURD'HUI*, ed. M. A. Sinaceur, UNESCO, Paris – Toulouse 1988, p. 320–325.
- Berti, E.: *Le ragioni di Aristotele*, Bari 1989.
- Beaufret, J.: *Dialogue avec Heidegger III*, Approche de Heidegger, Paris, 1974.
- De Gandt, F./Souffrin, P. (eds.): *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris 1991.
- Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie I*, Gesammelte Werke 5, Tübingen 1985.

- Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie II*, Gesammelte Werke 6, Tübingen 1985.
- Gadamer, H.-G.: *Hegel-Husserl – Heidegger*, Gesammelte Werke Bd. 3, Tübingen 1987.
- Gadamer, H.-G.: »Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift«, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 6 (1989), 228–234.
- Gadamer, H.-G.: *Platon im Dialog*, Gesammelte Werke Bd. 7, Tübingen 1991.
- Gadamer, H.-G.: *Hermeneutik im Rückblick*, Gesammelte Werke Bd. 10, Tübingen 1995.
- Gadamer, H.-G.: *Sechs Briefe an Martin Heidegger aus der Marburger Zeit*, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1999.
- Judson, L. (ed.): *Aristotle's Physics*, A Collection of Essays, Oxford 1991
- Kalan, V.: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana 1976 (diss., tipkopis).
- Kalan, V.: »Znanost in univerza v evropski optiki – Martin Heidegger«. *Phainomena* III (1994), 7–8, 149–162.
- Kalan, V.: »Križa humanizma in ogroženost človeškega etosa«, *Anthropos* 1995, št. 1–2, 196–205.
- Kalan, V.: »Logični aksiomi in pesniško mišljenje«, *Phainomena* 9 (2000) 31–32, str. 231–260.
- Kalan, V.: »Aura glasbe, Aristotelova filozofska estetika glasbe«, *Keria* III (2001), nr. 2, 11–41.
- Kisiel, Th.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles 1993.
- Régis, L. M.: *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa 1937.
- Richardson, W. J.: *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, *Phaenomenologica* 13, The Hague 1974<sup>3</sup>.
- Richter, E.: »Heideggerd Seminar in Wellingshüttel«, *Heidegger Studies* 16 (2000), 221–245.
- Riedel, M.: »Heideggers europäische Wendung«, v: *Europa und die Philosophie*, Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2, Frankfurt/M. 1993, 43–66.
- Volpi, F.: *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984.
- Wieland, W.: *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962.

**Branko Klun**

# RECEPCIJA ARISTOTELOVEGA BOGA PRI TOMAŽU AKVINSKEM

Was wir besiegen, ist das Kleine,  
und der Erfolg selbst macht uns klein.  
Das Ewige und Ungemeine  
will nicht von uns gebogen sein.

**47**

(R. M. Rilke)

## Uvod

Da ima Aristotel za »srednji vek temeljni pomen«<sup>1</sup> in da je ohranil odločilen vpliv na nadaljnji razvoj zahodne filozofske misli, je v veliki meri zasluga sv. Tomaža Akvinskega. V njegovem času je bil Aristotel sinonim za posvetno znanost, ki je želela biti neodvisna od teologije, ki si je prizadevala za emancipacijo razuma znotraj v veri utemeljenega biblično-krščanskega razumevanja stvarnosti, ki je v ospredje postavljala zanimanje za svet in ne duhovno-eksistencialne dimenzije, kar je bilo lastno dotlej prevladujoči avguštinski tradiciji. Zato je bilo ukvarjanje z Aristotelom poseben izziv, ki se je moral soočati z

<sup>1</sup> K. Albert, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Reclam, Stuttgart 1986 (Nr. 8342), 310.

---

odporom tako prevladujočega dela takratne znanosti kot cerkvenih oblasti. Ko je filozofska (artistična) fakulteta pariške univerze leta 1255 sprejela do takrat prevedena Aristotelova dela v svoj študijski program, je bil to revolucionaren, a šele prvi korak do resničnega dialoga med poganskim Aristotelom in krščanskim pogledom na svet. Brez Tomaža Akvinskega, ki je takrat pričeval pot *magistra* na taisti univerzi in je pozneje spretno krmaril med neizprosnimi nasprotniki Aristotela – predvsem frančiškanska šola z Bonaventuro na čelu – in za krščanstvo nesprejemljivimi radikalnimi aristoteliki (Siger iz Brabanta, Boetij iz Dacije), Aristotelu ne bi uspelo vstopiti v krščansko misel srednjega veka, ne bi postal *philosophus* in temelj »sholastičnega aristotelizma« s pomembnim vplivom na nadaljnji razvoj tako filozofske misli kot krščanskega samorazumevanja.

Toda kako je Tomažu uspelo spraviti Aristotelovo misel z biblično-krščanskim kozmosom? Njegov odgovor dopolnjuje se dvojnosti med vero (*fides*) in razumom (*ratio*), med nadnaravnim razodetjem in naravnim spoznanjem, ki ga je kasneje sprejelo cerkveno učiteljstvo, prej zakriva kot odkriva težavnost srečevanja judovsko-krščanskega izročila z grško filozofijo. Kljub navidezni bližini in prevzemanju Aristotelovih ontoloških kategorij (v širšem smislu besede), je Tomaž bistveno manj »aristotelški«, kot je splošno sprejeto. Ne le da se njegova misel navdihuje tudi iz drugih virov, ki so tuji Aristotelu (še zlasti iz dediščine neoplatonizma) – Tomaž je v prvi vrsti krščanski mislec s specifičnim judovsko-krščanskim obzorjem. Zato nekateri raziskovalci Tomaža, zlasti Étienne Gilson in Marie-Dominique Chenu,<sup>2</sup> poudarjajo, da je Tomaž najprej in predvsem teolog. Njegovo filozofsko misel je potrebno umestiti v širše obzorje krščanske eksistencialne izkušnje. Toda tako stališče odpira nova vprašanja: ali ni krščanska vera v zgodovinskem razvoju svojega lastnega razumevanja prevzela grški pojmovni svet, ali ni že prežeta z grškimi miselnimi kategorijami – kar lahko zasledimo pri grških cerkvenih očetih? Ali Tomaževo privzetje Aristotela ne nakazuje vnaprejšnje združljivosti krščanskega izročila in grške metafizike?

<sup>2</sup> Prim. E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris <sup>3</sup>1927; (isti) *L'être et l'essence*, Vrin, Paris <sup>2</sup>1962; (isti) *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Random House, New York 1956. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris/Montréal 1950; (isti) *Thomas von Aquin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rohwolt, Hamburg 1960.



Pričujoča razprava se loteva omenjenih vprašanj na primeru recepcije Aristotelovega boga pri Tomažu Akvinskem. Gre za tematiko, ki ima središčno vlogo, saj se v njej zrcali celotna ontološka konstelacija tako Aristotelove kot Tomaževe misli. Zato nam lahko služi kot vzorčni primer, kako Tomaž Akvinski sprejema Aristotela. Pri tem nas bo vodil metodični pristop, ki ga je na fenomenoloških predpostavkah razvil Martin Heidegger.<sup>3</sup> Heidegger se ne ustavi pri analizi in razumevanju bivajočega, ki je značilno za neko ontološko misel (ontično razumevanje), temveč se sprašuje po predhodnem razumevanju biti, znotraj katerega se bivajoče sploh razume *kot bivajoče* (ontološko razumevanje). Gre torej za poskus odprtja globljega obzorja razumevanja, gre za značilnost fenomenološke metode, ki želi tematizirati tista temeljna obzorja, ki se jih navadno sploh ne zavemo in jih ne tematiziramo, čeprav so ključna za vzpostavitev določenega fenomena (bivajočega). Ontološko razumevanje poskuša tematizirati razumevanje biti (*Seinsverständnis*), ki omogoča in notranje določa bivajoče znotraj dane ontološke misli. To razumevanje biti, ki je največkrat prezrto in neeksplicirano, pa ni teoretični konstrukt človeka, temveč je po Heideggru v skladu z njegovim eksistencialno-hermenevtičnim izhodiščem vpeto v celovito razumevanje eksistence (človeka, tubiti), v konkretno prakso človekovega življenja, ki že vedno razumeva samega sebe in svet, v katerem se dogaja. Z drugimi besedami: danemu ontološkemu razumevanju ustreza določen način faktičnega eksistiranja tubiti. Zato je ontološko razumevanje vedno vezano na celovito življenjsko prakso.

Spričo takšne metode bo vodilno vprašanje pričujoče razprave ontološko razumevanje Tomaža Akvinskega oz. ali Tomaž deli isto ontološko razumevanje kot Aristotel pri vprašanju Boga (kar posledično vpliva na njuno celotno misel). Medtem ko Heidegger na to odgovarja pritrdilno, pa bo šlo tu za poskus drugačnega odgovora.

---

<sup>3</sup> Gre za Heideggerjeva predavanja iz zgodnjega obdobja (med leti 1923 in 1927), kjer uresničuje »fenomenološko destrukcijo zgodovine ontologije«, kot se kasneje izrazi (prim. *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, 68). Za tematiko Aristotela in Tomaža Akvinskega so relevantna predvsem naslednja dela: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17, Klostermann, Frankfurt/M 1994), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22, Klostermann, Frankfurt/M 1993), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24, Klostermann, Frankfurt/M 1975), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61, Klostermann, Frankfurt/M 1985).

## Aristotelov negibni gibalec

Ključni deli, kjer Aristotel obravnava vprašanje Boga kot vrhovnega gibalnega počela, sta 8. knjiga (Q) *Fizike* in 12. knjiga (L) *Metafizike*, katere izčrpno navaja tudi Tomaž.<sup>4</sup> Tematika je povezana s temeljno značilnostjo Aristotelove ontologije – gibanjem. Gibanje (κίνησις) za Aristotela ni zgolj eden izmed pojavov sveta ali ena izmed lastnosti bivajočega, temveč je gibanje temeljni način *biti* bivajočega. Naravno bivajoče je razumljeno kot »razgibano«, njegovo »biti« se vrši kot preobražanje, spreminjanje (μεταβολή) in vse to so zgolj oblike gibanja. Narava je poistovetena z gibanjem, je počelo gibanja (φύσις ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως).<sup>5</sup> Heidegger upravičeno pravi, da gre pri Aristotelu za »pandinamiko biti nasploh«.<sup>6</sup>

Aristotel razloži gibanje s pojmovnim parom možnosti (δύναμις) in dejanskosti (ἐνέργεια), obe pa predpostavljata tistega nosilca, katerega »biti« je vpeto med možnost (kot usposobljenost, zmožnost za neko udejanjanje) in dejanskost (udejanjanje, doseganje tiste polnosti biti, h kateri teži zmožnost – zato Aristotel za udejanjanje pogosto navaja izraz ἐπιτελεῖται).<sup>7</sup> To pa je bitnost ali »ουσιότητα«, ki jo srednjeveška latinščina prevaja kot *substantia*. Bitnost je tisto, kar kljub gibanju in spreminjanju ostaja ono samo, kar poseduje določeno obstojnost, hkrati pa tudi samostojnost, v čemer se razlikuje od nesamostojno bivajoče pritike (συνεβηκός). *Ousia* razkriva, kako Aristotel razume bivajoče, je tako rekoč paradigmatično bivajoče v smislu samostojno-obstojno navzočega.

Gibanje kot prehajanje iz možnosti v dejanskost, kot udejanjanje, je prihajanje na »cilj« (τέλος, ki se skriva v ἐπιτελεῖται), kar kaže teleološko razumevanja gibanja pri Aristotelu. Hkrati pa razodeva naravo *telosa*: cilj, smoter in pravzor biti je (po)polna udejanjenost, navzoča aktualnost, kjer je zmožnost privedena v polnost navzočnosti. Toda možnost ne more sama iz sebe preiti v dejanskost, zato nastopi problem razlage gibanja. Ali kot se vpraša Aristotel: »Kako bo namreč prešlo v gibanje, če ne bo obstajalo nekaj, kar je dejansko vzrok?«<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Npr. *ScG* (*Summa contra gentiles*), I. knjiga, 13. pogl.: Rationes ad probandum Deum esse (Razlogi za dokaze, da Bog je).

<sup>5</sup> Prim. *Fiz.* III, 200b 12 in VIII, 253b 6.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, n. d., 170.

<sup>7</sup> Prim. razlaga gibanja v 3. knjigi *Fizike*.

Karkoli je v gibanju, je moralo biti privedeno v gibanje. Tako Aristotel napravi sklep: »απαντα αη τα κινουμενα υπορτι ινοικνιοιθο«, ki bo predstavljal jedro Tomaževe prve poti za dokaz Boga: *Omne autem quod movetur ab alio movetur*,<sup>9</sup> karkoli se giblje, je gibano po nečem drugem. To pa pomeni, da mora obstajati neko prvo počelo, ki samo ni bilo postavljeno v gibanje, a v sebi nosi gibanje, da ga lahko posledično prenese na ostalo bivajoče. Toda kako naj v sebi nosi gibanje, ne da bi bilo prvo počelo s tem hkrati podvrženo spreminjanju, lastnemu začetku in koncu? Obstajati mora neka popolna oblika gibanja, ki je kot taka večna in nespremenljiva ter presega medsebojno izključevanje večne stalnosti in razgibanosti. Ko Aristotel postopoma izključi posamezne vrste gibanja, mu ostane le še čisto krožno gibanje (κινησι- του κικλ ου).<sup>10</sup> Krožno gibanje je glede na trajanje neskončno (απειροσ), hkrati pa je podobno mirovanju v smislu nespremenljivosti in je zato po Aristotelu popolno (τελειο-).

S tem Aristotel zaključi »prvega gibajočega in hkrati negibnega« (το πρωτον κινουμ και ακινητον), za katerega velja prototip popolnega krožnega gibanja. Pri negibnem gibalcu gre za negibno razgibanost, za gibanje brez spreminjanja, to pa pomeni odsotnost prehajanja iz zmožnosti v dejanskost. V tem smislu je negibni gibalec čista udejanjenost brez primesi možnosti, popolna aktualnost, kar bo pri Tomažu poimenovano kot *actus purus*. Kot tak pa je tudi povsem enovit, brez delov (αμερε-) in nima razsežnosti (ουδεν εκον μεγεθο-). Toda prvi gibalec je »vedno v stanju, da posreduje gibanje« naprej (αειυτε δυνησεται κινειν) in zato poseduje »neomejeno moč« (δυναμιν απειρον).<sup>11</sup> Tu so nastavki latinske *omnipotentia* kot enega temeljnih atributov Boga.

V Metafiziki I Aristotel dodatno opiše prvega gibalca. Način, kako prvi gibalec posreduje gibanje in giba ostalo bivajoče, je teleološki – prvo počelo kot najvišji smoter stremljenja in ljubezni »razgiba« bivajoče, da le-to teži (in se tako »giblje«) k njemu. Zato sta »od takšnega počela ... odvisna nebo in narava.«<sup>12</sup> Toda kako misliti negibnega gibalca; kaj je tisto, kar je zmožno dinamizma čiste udejanjenosti? Človeku to božje »bistvo« ni tuje. Je namreč tisto, kar je božansko v človeku, to pa je njegov um (νουσ). »(U)m se ... kaže, da je

<sup>8</sup> *Met.* XII, 1071b 29.

<sup>9</sup> Aristotel. *Fiz.* VIII, 256a 2–3; Tomaž Akvinski, *STh* I, q. 2, a. 3.

<sup>10</sup> *Prim. Fiz.* VIII, 261b 27sl.

<sup>11</sup> *Fiz.* VIII, 267b 25–26, 3 in 22.

<sup>12</sup> *Met.* XII, 1072b 14.

najbolj božanski izmed prikazujočih se stvari.«<sup>13</sup> Zato je Bog čisto mišljenje, je čista udejanjenost mišljenja, ki misli samega sebe (hnohsi- nohsew- nohsi-). Krožno gibanje je torej sebe-mišljenje uma, kjer sovpadata subjekt in objekt mišljenja, kjer gre za večni krogotok misli, za večno gibanje ob hkratni negibnosti v smislu nespremenljivosti.

Kaj za Aristotela pravzaprav pomeni zaključek negibnega gibalca, Boga, pri čemer gre v prvi vrsti za spekulativno logično izvajanje, ki se je poslovilo od neposrednih čutnih danosti oz. fenomenalne podlage? Aristotelov Bog je posledica ontoloških izhodišč, na katerih gradi Stagiritova misel, je pravzor bivajočega (bivajoče v odličnem smislu, najvišje bivajoče), ki v sebi povzema temeljno razumevanje biti Aristotelove ontologije. Zato Heidegger za Aristotelovega boga upravičeno pravi, da je »exemplum der *ontologischen* Idee von *εἰρηγεία* im reinsten Sinne«. <sup>14</sup> V ideji negibnega gibalca se razodeva, kako Aristotel razume bivajočnost bivajočega in še zlasti, kako rešuje problem bitnosti (*ousia*). V čem je poglobljena težava (ne samo) Aristotelovega razumevanja bivajočega kot *ousia*? Gre za predhodno razumevanje biti, ki je vezano na en sam časovni modus, to je sedanost, in posledično ni zmožno soočenja s časovnim značajem bivajočega. Ali to, kar Heidegger očita zahodni metafiziki: da je poistovetila bivajoče z navzočim obstojem ter hkrati spregledala celovito časovno obzorje biti, iz katerega bi bilo potrebno razumeti bivajoče. V tem smislu Aristotel nadaljuje, kar je pričel Platon, ko je čas razglasil za videz in pravo bit prenesel v brezčasno obstojno navzočnost ideje. Aristotel se sicer zaveda, da čas (ki je pri njem v veliki meri poistoveten z gibanjem oz. je število gibanja, *κίνησιν- ἀφίρμιον-*) ni goli videz, temveč je gibanje temeljni ustroj bivajočega, vendar pa še vedno vztraja na *ideji* bivajočega kot brezčasnega obstoja in ob tej predpostavki skuša razložiti časovno določenost (gibanje) bivajočega. Ta ideja v smislu predhodnega razumevanja biti dobi popoln izraz v Bogu, v popolno bivajočem, ki uresniči Aristotelovo idejo biti (kot *exemplum* ali zgled bivajočnosti). Vrhovno bivajoče je sicer še vedno zaznamovano z gibanjem, v sebi nosi to občo karakteristiko vsega bivajočega, toda gibanje je zdaj enako mirovanju, je negibna aktivnost, je nespremenljivost večnosti. Medtem ko sta gibanje in čas razumljena kot spreminjanje, kjer sprememba pomeni utrpelost in izgubo, kjer sta modusa preteklosti in prihodnosti pojmovana kot »nič več« in »še ne« biti bivajočega ter pomenita neko umanjkanje biti, je

52

<sup>13</sup> *Met.* XII, 1074b 16.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, n. d., 204.

negibni gibalec ena sama sedanjost, ki je preseгла pomanjkljivost časovne zaznamovanosti s preteklostjo in prihodnostjo. Njegova sedanjost je čista prezenca, popolna navzočnost, odsotnost vsakega umanjkanja. V tem smislu je Aristotelov Bog ideal za vsako manj popolno bivajoče, ki se upravičeno ozira za svojim počelom in vzorom ter od njega prejema svojo razgibanost.

Heidegger se ne ustavi le pri tematiziranju ontološkega razumevanja pri Aristotelu, ki bit razume kot *energeia*, katere zgled je božja bit kot čista udejanjena navzočnost, temveč se vpraša tudi po naslednjem metodičnem koraku, namreč po izvoru takšnega razumevanja v faktučnem eksistiranju človeka. Gre za »poskus, da bi s povratkom v tubit človeka pojasnili bitne pojme.«<sup>15</sup> Poslednje obzorje fenomenološke konstitucije smisla, v tem primeru smisla biti (razumevanja biti, ontološkega razumevanja), je po Heideggru faktučna eksistenca oz. človek, ki si v svojem konkretnem praktičnem življenju v svetu ter v občevanju z bivajočim znotraj sveta oblikuje določeno razumevanje biti, ne da bi ga reflektiral ali še manj ekspliciral. Faktučno eksistiranje namreč vedno vključuje takšno ali drugačno razumevanje biti, ki ostaja neeksplicirano obzorje vsakega ukvarjanja z bivajočim oz. njegovega razumevanja. Po Heideggru lahko antično ontologijo oz. njeno ontološko razumevanje zvedemo na način eksistence, na človeško prakso, ki jo zaznamuje »narejajoče obnašanje« (*herstellendes Verhalten*)<sup>16</sup> do bivajočega. Obnašanje (*Verhalten*) je drugo ime za intencionalni odnos, ki vzpostavlja (ontološko) obzorje za takšno ali drugačno konstitucijo (razumevanje) bivajočega.

Z analizo Aristotelovih kategorij (v ožjem smislu), od katerih je prva in najpomembnejša prav *ousia*, poskuša Heidegger pokazati, da je *narejenost* (*Hergestelltsein*) tisto neeksplicirano obzorje razumevanja, ki je v notranji sovisnosti z razumevanjem biti kot navzočnosti. Primat sedanjosti kot obstojnosti pomeni razpoložljivost obstoječega (nasprotje možni nerazpoložljivosti nečesa, kar ne bi bilo obstojno in navzoče), navzočnost (*Vorhandenheit*) pa ima temelj v praktičnem obnašanju priročnosti (*Zuhandenheit*), kjer je človeku bivajoče, s katerim se ukvarja, »pri roki«, je zanj razpoložljivo. Primarni način človekovega obnašanja do bivajočega tako spominja na rokodelstvo, na odnos proizvajanja in narejanja (*poiesis* v širšem smislu). Na takšnem predhodnem obzorju, utemeljenem v faktučni eksistenci, je bivajoče vnaprej razumljeno kot

---

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, n.d., 105.

<sup>16</sup> N.d., 147, 155.

narejeno, to pa vpliva tudi na kategorije, ki predstavljajo temeljne načine, kako se bivajoče kaže (in razume) v svoji biti. Heidegger pri analizi pojmovnega para *dynamis* in *energeia* opozori na obzorje priročnosti, ki je merodajno za njuno razumevanje: *dynamis* pomeni zmožnost v smislu pripravnosti (*Bereitheit*) za nekaj,<sup>17</sup> kar potem lahko postane razpoložljivo in priročno (*entelecheia* kot priročna navzočnost). To velja tudi za druge ontološke pojme kot so *morphe*, *eidos* (forma) ali *hypokeimenon* (*subiectum*).<sup>18</sup> Ob tem je razvidna teža Heideggrove kritike, ki ontološko razumevanje antične ontologije razgali kot tehniformno in »poietično« (vključno z njegovim nadaljnjim zgodovinskim vplivom) in zato antičnim ontološkim postavkam odreka zmožnost, da bi zasnovala ustrezno razumevanje specifične človeške biti, še manj pa razumevanje glede vprašanja Boga oz. božje biti. Prav slednje je po Heideggru pglavitni problem srednjeveške metafizike, saj naj bi le-ta nekritično prevzela antične ontološke pojme ter v njih artikulirala krščansko vero in Boga.

### Prevzem Aristotela pri Tomažu Akvinskem

54

Na prvi pogled se zdi, da Tomaž od Aristotela res zgolj prevzame ontološke kategorije vključno z vrhovnim bivajočim in vanje vstavi krščanskega Boga. To »pokristjanjenje« Aristotela naj bi s seboj prineslo določene posege v njegovo miselno zgradbo, vendar naj bi šlo ob novih krščanskih vsebinah (npr. nesmrtnost duše) le za modifikacije, ki niso spremenile temeljnih ontoloških izhodišč. Takšnemu mnenju se pridružuje tudi Heidegger, ki vidi globljo povezavo med antično in srednjeveško ontologijo – slednja naj bi v veliki meri prevzela antično razumevanje biti. Bit kot *realitas* (stvarnost, *Sachheit*) »se navezuje na postavitev vprašanja grške ontologije«.<sup>19</sup>

Aristotelova ontologija je očitna tudi pri Tomaževi obravnavi vprašanja Boga. Če vzamemo Akvinčevi pglavitni deli, *Summa theologiae* (*STh*) in *Summa contra gentiles* (*ScG*), se Tomaž razlage Boga loti na obzorju Aristotelovih

<sup>17</sup> Prim. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der antiken Philosophie*, n.d., 174. Heidegger razpravlja tudi o vprašanju »predhodne grecizacije krščanske zavesti sveta«, ki se je dogajala (zlasti v paristikli) še pred zgodnjo in visoko sholastiko in je vplivala na recepcijo Aristotela – prim. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, n.d., 6–7.

<sup>18</sup> Prim. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, n.d., 149 in dalje.

<sup>19</sup> N.d., 121.

kategorij. Potem ko je izčrpno komentiral tako knjige *Fizike* kot *Metafizike*,<sup>20</sup> Aristotelovo miselno zaključevanje prvega gibalca široko in zvesto prevzame v *ScG*.<sup>21</sup> Vprašanje razumskih dokazov glede tega, ali Bog je, je za Tomaža pomembno, ker se ne strinja s skrajnima stališčema: na eni strani s prepričanjem (zlasti znotraj platonistično-avguštinski smeri), da je Bog *samoumeven* (*per se notum*), da je prvo spoznano (ki po teoriji iluminacije omogoča vsako nadaljnje spoznanje) in da ga ni potrebno dokazovati ter na drugi strani z mnenjem, da je vprašanje obstoja Boga izključno stvar vere (*sola fide*) in je umsko dokazovanje nemogoče. V *STh* Tomaž razvije z istim namenom znanih petero poti (*quinque viae*).<sup>22</sup> Če je Aristotel zaključil Boga izhajajoč iz ontoloških predpostavk gibanja oz. spreminjanja v širšem smislu, Tomaž razširi ontološki spekter ter dokazu iz gibanja (*via ex motu*) doda pot vzročnosti (Bog kot prvi tvorni vzrok, *causa efficiens*), pot kontingence (Bog kot nujno bitje spričo kontingentnih, prigradnih bitij), pot najvišje stopnje (ki temelji na platoničnem eksemplarizmu) ter pot smotrnosti (Bog kot smotrni vzrok, *causa finalis*). Četudi gre Tomaž tu onkraj Aristotela, pa trdno ostaja na obzorju grške ontologije. Heidegger pri peterih poteh prepozna temeljne značilnosti grškega razumevanja biti: »Govorjeno po grško je ta bit, ki nudi osnovo za dokaz Boga: kinoumenon, poioumenon, metablhtikon, kal on, tel eion. V teh karakterjih je jasno zaznati bistvene kategorije, v katerih vidi grška ontologija pragmata, stvari neposrednega ukvarjanja, kakor so nam pri roki.«<sup>23</sup> Tomaževo ontološko razumevanje se torej razodeva kot neposredni dedič antične ontologije.

Tomaž sledi Aristotelovi argumentaciji tudi pri kočljivem vprašanju večnosti gibanja oz. sveta. Ker je gibanje osnovna značilnost bivajočega, je za Aristotela brez začetka in konca, to pa vključuje tudi neprenehnost oz. večnost sveta, kar je za krščansko vero nesprijemljivo. Običajni razlog je v tem, da večnost sveta postavi pod vprašaj potrebo po stvarjenju oz. zdi se, da je svet samozadosten in ne potrebuje stvarnika. Za Tomaža ta dilema sploh ne obstaja, saj tudi za

<sup>20</sup> Tomaž je komentiral dvanajst Aristotelovih del: *Peri hermeneias* (do II,2), *Analytica posteriora*, *Physica*, *De caelo et mundo* (do III,8), *De generatione et corruptione* (do I,17), *Meteorologica* (do II,10), *De anima*, *De sensu et sensato* (vključno *De memoria et reminiscencia*), *Ethica*, *Politica* (do III,6), *Metaphysica* (prvih dvanajst knjig). Za analizo njegovih predgovorov in izčrpno spremno študijo prim. *Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteleskommentaren* (izdala, prevedla in napisala uvod Francis Cheneval in Ruedi Imbach), Klostermann, Frankfurt/M 1993.

<sup>21</sup> Prim. *ScG* I, c. 13. Aristotel je za Tomaža prva (filozofska) avtoriteta: »Primum autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse.«

<sup>22</sup> Prim. *STh* I, q. 2, a. 3.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, n.d., 191.

Aristotela gibanje (oz. svet) ne more utemeljiti samega sebe in je zato moč dokazati vrhovno bivajoče kot zadnje počelo gibanja. Z drugimi besedami: tudi če bi svet trajal brez začetka in konca, bi za svojo utemeljitev potreboval Boga. Neprenehnost gibanja (*sempiternitas*) neprenehno kaže na svoj pravzor in svojo utemeljitev v prvem gibalcu. Tomaž celo pravi, da je najbolj učinkovita pot za dokaz Boga prav tista, ki izhaja iz predpostavke večnosti sveta.<sup>24</sup> Pri tem je potrebno razlikovati večnost v smislu neprenehnega trajanja gibanja oz. časa (*sempiternitas*) od večnosti (*aeternitas*), ki je onkraj časa in kot taka ne traja. Takšna večnost je *tota et simul possessio* in je v podobnem razmerju do časovnega trajanja, kot je odnos negibnega gibalca v čistem nespremenljivem krožnem gibanju do gibanja v smislu spreminjanja. Začetek sveta v času je po Tomažu resnica, ki jo sprejemamo v veri, na področju razuma pa stalnega trajanja sveta ni moč razumsko ovreči.

Ob tem se kaže Tomaževo razumevanje stvarjenja, ki prvenstveno ni vezano na neko dejanje Boga, ki bi v časovni točki »nič« ustvaril svet ter ga prepustil zgodovinskemu toku. Ne gre za povzročitev kot prvi dogodek v času, temveč za način utemeljevanja, ki je nenehno prisotno. Tu pa se bo Tomaž odločilno oddaljil od Aristotela, četudi podobnosti do prvega gibalca, ki s svojo »privlačnostjo« nenehno vzdržuje svet in nebo v gibanju, ostajajo.<sup>25</sup>

56

Aristotelovo ontološko obzorje pa ostaja ključno pri Tomaževi razlagi Boga. V *STh* se opis božjih atributov pričinja z enostavnostjo (*simplicitas*)<sup>26</sup> kot nasprotjem sestavljenosti (*compositio*), pri čemer s sestavljenostjo Tomaž razume Aristotelovo ontološko razlikovanje med materijo in formo, razliko med bistvom in nosilcem bistva, kakor tudi lastno temeljno razlikovanje med bistvom in bitjjo. Atribut popolnosti (*perfectio*), ki ga obravnava pri naslednjem vprašanju, se zgleduje po Aristotelški *energeia* (oz. *entelecheia*) in pomeni polno udejanjenost (*esse in actu*).<sup>27</sup> Zato je Bog čisti dej (*actus purus*). Tako iz eno-

<sup>24</sup> »Via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi« (*ScG* I, c. 13).

<sup>25</sup> Vendar je potrebno paziti, da Aristotelove smotrne vzročnosti prehitro ne poistovetimo s tvorno vzročnostjo, ki naj bi bila značilna za stvarjenje, kot to stori C. Giacon, »L'interpretazione tomistica del motore immobile«, v: *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero*, Studi tomistici I (izdala Pontificia Accademia di S. Tommaso), Città nuova editrice, Roma 1974, 13–29.

<sup>26</sup> Prim. *STh* I, q. 3.

<sup>27</sup> Bog je najbolj udejanjen in zato popoln. »Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu: et per consequens maxime est perfectum.« (*STh* I, q. 4, a. 1).



stavnosti kot popolnosti de ja sledi, da v Bogu ne more biti neudejanjene (ali pasivne) možnosti, hkrati pa to pomeni odsotnost materije in telesnosti.<sup>28</sup> V *ScG* Tomaž med božjimi atributi najprej navaja večnost (*aeternitas*), ker svoja izvajanja neposredno navezuje na Aristotelovo analizo gibanja in na dokaz prvega gibalca. Tema je povezana z atributom nespremenljivosti (*immutabilitas*) in enosti (*unitas*).<sup>29</sup> Našteti atributi ne izčrpajo Tomaževe razlage Boga, temveč služijo le kot primeri za tudi sicer splošno sprejeto prepričanje o Aristotelovem vplivu na Akvinčevo filozofsko teologijo.

### Izvorno obzorje krščanskega razumevanja biti

Po zgledu Heideggra se je potrebno vprašati globlje. Na kakšen način Tomaž v svoje razmišljanje privede grške ontološke kategorije? Ali le-te res primarno zaznamujejo njegovo ontološko razumevanje, kar bi pomenilo, da Tomaž deli enako temeljno razumevanje biti kot Aristotel? Ali v primeru pozitivnega odgovora takšno razumevanje ustreza enaki ali vsaj podobni faktični eksistenci? Pričujoča razprava na to odgovarja nikalno in zagovarja tezo, da je Tomaževo izvorno obzorje razumevanja biti specifično krščansko (in posledično tuje Aristotelu) in da temu razumevanju ustreza oz. ga omogoča poseben način faktičnega eksistiranja tubiti (krščanska eksistenca).<sup>30</sup>

57

To ontološko razumevanje lahko označimo z besedo »ustvarjenost« (biti ustvarjen, *creatum esse*) ter pomeni obče »bistvo« trpnega deležnika »ustvarjen«. Ustvarjenost je potrebno razumeti na isti ravni kot Heidegger razume pojme, v katerih se izraža razumevanje biti in ki nudijo (intencionalno) obzorje za razumevanje bivajočega. Tako npr. Heidegger razume navzočnost (*Vorhandenheit*), priročnost (*Zuhandenheit*), resničnost (*Wirklichkeit*), stvarnost (*Sachheit*). Pri vseh gre za specifičen način razumevanja biti, ki naknadno vpliva na razumevanje bivajočega, katero se konstituira znotraj tega intencionalnega obzorja. Toda sama geneza ontološkega razumevanja je pogojena s faktičnim

---

<sup>28</sup> Prim. *ScG* I, c. 16 (Quod in Deo non est potentia passiva), c. 17 (Quod in Deo non est materia), c. 20 (Quod Deus non est corpus).

<sup>29</sup> Te teme obravnava v *STh* I pri zaporednih vprašanjih qq. 9–11.

<sup>30</sup> Heidegger pravi: »Mi ne samo, da hočemo, temveč moramo bolje razumeti Grke, kakor ti razumejo sami sebe. Le tako bomo zares posedovali dediščino« (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, n.d., 157). Naj ne zveni neskomrno, če – Heideggrovi interpretaciji navkljub – to poskušamo napraviti tudi pri Tomažu Akvinskem.

eksistiranjem. Kakšno je eksistencialno-faktično razumevanje tubiti, iz katere vznikne razumevanje biti kot ustvarjenosti? Gre za specifično hermenevsko eksistence kot sebi-danosti, sebi-podarjenosti mene samega in vsega biva-jočega. Če v skladu s fenomenološkim pristopom izvedemo fenomenološko redukcijo, je potrebno postaviti v oklepaj vsako predstavo »objektivne navzočnosti« stvarnika oz. predstavo nekega stvariteljskega akta po vzoru narejanja. V fenomenološko reducirani perspektivi ostane le razumevajoče izkustvo svojega lastnega življenja (tubiti). *Predstava*, da me je nekdo ustvaril, je že izpeljava in naknaden poskus, kako preseči to izvorno pasivnost ustvarjenosti kot sebi-podarjenosti.

Zato je za ustvarjenost temeljnega pomena moment pasivnosti (kar izraža tudi pasivni deležnik »ustvarjen«). Z njim se dotikamo samega jedra tega razumevanja biti oz. njegove bistvene paradoksalnosti. Sebi-danost oz. sebi-podarjenost je drugo ime za radikalno nesamoumevnost in nesamoutemeljenost lastne(ga) biti, je pasivnost sprejetja ne zgolj nekega vidika svoje eksistence, temveč celotne biti, sebe kot takega. Toda razumevanje je aktivno dejanje (če si dovolimo klasično ontološko razlikovanje med tvornostjo, aktivnostjo, in utrpelostjo, pasivnostjo), kar pomeni, da je nasprotno pasivnosti in da je z razumetjem moč aktivno prevzeti pasivno stanje. Prav ta nezmožnost, da bi aktivno prevzeli pasivnost sebi-danosti, pa je temeljni moment ustvarjenosti in njen paradoksalni značaj. Razumeti sebe v radikalni ustvarjenosti (kot sebi-danosti) pomeni na nek način razumeti, česar ni moč razumeti. To opozarja na svojevrstno intencionalno strukturo, da ne rečemo kar intencionalno subverzijo, ki bi zahtevala posebno obravnavo in kjer bi bil prvi sogovornik Levinas, ki je doslej najbolj radikalno mislil to izvorno pasivnost.<sup>31</sup>

Hermenevtika eksistence kot ustvarjenosti je notranje povezana z vprašanjem ničā. Da se »biti« razume kot radikalno nesamoumevno in podarjeno, je potrebno eksistencialno izkustvo ničā oz. z ničem prežete eksistence. Pri tem ne gre za logično protislovje (»izkustvo ničā«), temveč za eksistencialno izkustvo, ki zahteva poseben fenomenološki pristop. Biti je nesamoumevno, če je v vsakem trenutku<sup>32</sup> iztrgano ničū; če je, četudi bi lahko bil nič oz. bi ničesar ne

<sup>31</sup> Zlasti v svojem poznem delu: E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974. Prim. tudi B. Klun, *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Peter Lang, Frankfurt/M 2000, posebej III. del.

<sup>32</sup> To kaže na obzorje časa, ki spremlja nesamoumevnost biti ter razkriva njeno verbalno razumevanje. Slednje lahko zasledimo v različnih metaforah za bit, ki so bile navzoče v srednjeveški

bilo. Če nič ni le spekulativni protislovni pojem, temveč izkustveno obzorje, ki »obkroža« bit. Medtem ko je gibanje (in s tem »biti«) za Aristotela samoumevno in je zadnja ontološka razlika tista med materijo in formo, ki sicer razloži rojevanje in umiranje, ne pozna pa nič (grški μη, οη, ουκ οη – nebivajoče) v njegovi radikalnosti (materija je večna), je krščansko eksistencialno izkustvo privedlo nič k biti sami. Tomaževo temeljno razliko med biti (*esse*) in bistvom (*essentia*), ki jo sholastika razlaga kot preseganje Aristotelove osnovne razlike med materijo in formo, je potrebno razumeti prav na krščanskem obzorju ustvarjenosti, ki nujno vključuje obzorje nič.<sup>33</sup> Znotraj tega eksistencialnega izkustva je potrebno iskati tudi idejo stvarjenja iz nič (*creatio ex nihilo*), ki je, kot je splošno znano, tuja grški misli. Stvarjenje iz nič primarno ni predstava nekega vrhovega bitja, ki bivajoče postavi v bivanje brez neke predhodne danosti oz. ga ustvari iz »nič«. Poglavitni problem pri razumevanju ustvarjenosti je prav predstava stvarjenja, ki je mišljena po zgledu narejenosti. Bog kot stvarnik je vrhovni *artifex*, ki proizvede in naredi bivajoče iz nič. Heidegger verjame, da je srednjeveška ontologija prevzela narejenost kot temeljni značaj grške ontologije in jo prenesla v svoje razumevanje stvarjenja. »Tudi če stvarjenje iz nič ni istovetno z narejanjem nečesa iz vnaprej navzoče snovi, pa ima to ustvarjanje stvarstva vendarle splošni ontološki značaj narejanja [*Herstellen*].« Zato naj bi bila antična ontologija krščanskemu razumevanju ustvarjenosti »pisana na kožo.«<sup>34</sup> V tem primeru bi bilo vsako ustvarjeno bivajoče (*ens creatum*) »proizvod« narejanja, ustvarjenost pa bi bila posebna zvrst narejenosti. Četudi je takšno mišljenje dejansko vstopilo v sholastično misel in tudi v obče duhovno obzorje, moramo kljub temu govoriti o izpeljanem in zapadlem razumevanju. Ne razume se ustvarjenost iz ideje stvar-

ontološki misli (kot metafora toka v različnih verzijah). Dogodnostni, časovni značaj biti ne pomeni v prvi vrsti njene ničevosti, marveč »pozitivno« razumevanje ustvarjene oz. kontingentne biti. Glede metafor biti prim. R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin/New York 1968, 61–73. Za verbalno razumevanje biti pri Tomažu Akvinskem prim. B. Welte, »Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin«, v: (isti), *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen*, Freiburg/B. 1965, 185–196.

<sup>33</sup> Tako E. Gilson piše: »Tomaževo metafiziko vodi drugačna inspiracija kot je Aristotelova, kajti bit, ki jo obravnava Tomaž, se dotika globin, na pragu katerih se je grška misel vedno ustavila.« (*L'être et l'essence*, n.d., 122) Opozori tudi na občasno uporabo aristotelskih kategorij znotraj ontologije, ki je tuja aristotelizmu (74).

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, n.d., 167–169. O navedeni tematiki prim. H. Vetter, »Teologijo počastimo s tem, da o njej molčimo. O vprašanju biti in Boga glede na Heideggrovo predavanje Temeljni problemi fenomenologije«, v: *Phänomena* 21–22 (1997), 167–185.

jenja, temveč ima ideja stvarjenja svoj temelj v določenem eksistencialnem izkustvu, ki smo ga poimenovali ustvarjenost. Stvarjenje iz nič ima svoj izkustveni temelj v samorazumevanju lastne biti, ki je vsak trenutek doživeta kot podarjena, kot iztrgana niču, kot čista zastonjskost. Nič je odsotnost temelja, nezmožnost samoutemeljenosti in je kot tak pogoj za razumevanje zastonjskosti in daru.<sup>35</sup>

Kakšne posledice prinaša tako razumljena ustvarjenost glede vprašanja Boga? Boga se lahko razume kot podarjujočega in izvor moje sebi-podarjenosti, vendar pa ni mogoče preseči radikalne pasivnosti ustvarjenosti in doseči spoznanje Boga. To pomeni, da načelno (zaradi primata pasivnosti) ni možno spoznanje Boga (glede tega, kar je). Povedano v fenomenološkem jeziku: Bog ne more vstopiti v naš intencionalni horizont, znotraj katerega bi se konstituiral kot bivajoči; ne more postati *cogitatum* mojega *cogito*. Bog je absolutna presežnost, ki se odteguje tako spoznanju kot mišljenju, vendar pa to ne pomeni njene oddaljenosti in nedostopnosti. Nasprotno, eksistirati z razumevanjem ustvarjenosti pomeni nenehno izkušati prisotnost in bližino »Podarjujočega« v podarjenosti lastne biti. Toda to ne pomeni, napraviti si *predstavo* o Bogu, temveč vzdržati nespoznavnost njegovega bistva.

60

### Ustvarjenost kot obzorje Tomaževe ontologije

Ustvarjenost je najgloblje obzorje razumevanja biti pri Tomažu Akvinskem. To je na svoj način zaslutil in izrazil tudi velik poznavalec Tomaža J. Pieper, ki piše: »Vendar je res, čeprav ni splošno znano, da pojem stvarjenja [*Schöpfungsbegriff*] določa in zaznamuje notranjo strukturo skoraj *vseh* temeljnih pojmov filozofskega nauka svetega Tomaža o biti [*Seinslehre*]. To stanje *ni* očitno; celo ni niti izrecno formulirano in spada k nepovedanemu [*dem Ungesagten*] Tomaževega učenja o biti. Ostalo je tako neopaženo, da o njem šolska razlaga Tomaža skoraj ne govori.«<sup>36</sup> Pieper govori o pojmu stvarjenja, pričujoča inter-

<sup>35</sup> V skladu s Heideggrovim pristopom k dimenziji biti (ontološkemu razumevanju), bi se lahko vprašali po specifičnem »časenju« (temporalnosti), ki je lastno faktični eksistenci ustvarjenosti. Gre za strukturo časovnosti kot obzorja razumevanja biti. Očitno je, da bi šlo pri ustvarjenosti za časenje »pasivnosti« – sprejemanje iz nedosegljive preteklosti in odprtosti v nepoznano prihajanje prihodnosti. Tu bi nam spet lahko pomagal Levinas, ki se je zavedal problematike časa pri svojem mišljenju Drugega.

<sup>36</sup> J. Pieper, *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, Kösel-Verlag, München 1953, 17.

pretacija pa želi biti bolj radikalna in poudarja ustvarjenost kot izvorno fenomenološko-hermenevtično danost, medtem ko je ideja stvarjenja že nekaj naknadnega. Toda ali imamo dovolj trdno osnovo v Tomaževih delih za upravičenost naše teze?

Če se spet vrnemo k Tomaževima sumama, se je potrebno najprej dotakniti metodoloških razmislekov na začetku obeh del.<sup>37</sup> Pri tem preseñeča jasnost, s katero Tomaž izrazi pasivnost ustvarjenosti, katere ne moremo preseči v smeri spoznanja Boga. »Po poti razuma pa ni moč priti do vedenja, kaj Bog je (*quod sit*).«<sup>38</sup> To ne pomeni, da ne moremo ničesar reči o tem, ali je (*an sit*). Prav zaradi lastne ustvarjenosti – namreč izkustva nesamoutemeljenosti in sebi-podarjenosti – je moč pokazati (*demonstrare*), da Bog »je« (kot presežnost), vendar s tem ničesar ne vemo glede njegovega bistva. To pa vnaša svojevrstno napetost v mišljenje: vednost, da je, je tako rekoč brez svoje intencionalne vsebine (ker presega vsak intencionalni horizont) in to je za ustvarjeno existenco najvišja možna vednost o Bogu. Paradoksalnost božjega spoznanja povzema stavek: »To je poslednje pri človeškem spoznanju o Bogu, da spozna, da Boga ne pozna.«<sup>39</sup> Podobno tudi v *ScG*: »Samo tedaj Boga resnično spoznamo, če verjamemo, da je nad vsem tem, kar si človek lahko misli o Bogu.«<sup>40</sup> Pri tem ne gre zgolj za obrobne opazke. Ali kot pravi W. J. Hoye: »Božja nespoznavnost ni omejena na določeno stopnjo spoznanja Boga, kjer bi bilo na primer mišljeno njegovo bistveno jedro ali samo neko izčrpnno, vseobsegajoče spoznanje. Po Tomažu sploh [*schlechterdings*] ne dosežemo nikakršne

<sup>37</sup> Znano je, da celotna zanova *STh* sledi neoplatonistični shemi *exitus – reditus* (izhajanje stvarnosti iz Boga kot počela in vračanje vanj kot k zadnjemu smotru). V tej povezavi prim. W. Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens*, Meiner, Hamburg 1998.

<sup>38</sup> »Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid est.« (*ScG* I, c. 12). Podobno v *STh* (I, q. 1, a. 7, ad 1), kjer citira Janeza Damaščana: »Nemogoče je reči o Bogu, kaj je.« (In Deo quid est, dicere impossibile est.)

<sup>39</sup> »Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire.« (*De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14) Zanimiva je konstrukcija zadnjega dela stavka, ki odseva pasivnost ustvarjenosti (»ve zase, da ne ve o Bogu«).

<sup>40</sup> »Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est.« (*ScG* I, c. 5). Tomaž enako misel ponavlja na mnogih drugih mestih. Nekaj primerov: »quod [Deus] sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus« (*STh* I, q. 1, a. 9, ad 3), »Dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere« (*In Boethii De trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1 – Na koncu našega spoznanja pravimo, da poznamo Boga kot neznanega). Prim. tudi *QDV* q. 1, a. 1, ad 9; *In De causis*, lect. 6, n. 160.

vednosti glede tega, kaj Bog je.«<sup>41</sup> S tem se distancira do tistih Tomaževih interpretov, ki te radikalnosti ne morejo sprejeti in poskušajo zagovarjati možnost pozitivnega, četudi nepopolnega spoznanja Boga.<sup>42</sup>

Nespoznavnost Boga ne vodi niti v nezmožnost vsakršnega govora o Bogu, niti ne v agnosticizem. Tomaž sam poudari, da je nespoznavnost Boga najvišje, celo poslednje *spoznanje*. Prav to »pozitivno« spoznanje nam določa nadaljnjo metodologijo. Glede tega, ali Bog je (*an sit*), Tomaž povzame dokaze (ki jih previdno imenuje »poti«), ki izvirajo iz Aristotela in antičnih ontoloških postavk. Toda ti dokazi, ali bolje »pokazi« (*demonstratio*), ne predpostavljajo vnaprejšnje ideje oz. pojma Boga, temveč iz nesamozadostnosti ustvarjenega bivajočega zaključijo obstoj utemeljujoče presežnosti. Tomaž je pri tem zaključku previden in vsako pot sklene – kar se ima navadno za slabost in pomanjkljivost njegovih argumentov – s splošnim stavkom, da to presežno stvarnost vsi imenujejo ali imenujemo Boga (*et hoc omnes intelligunt; nominant Deum; et hoc dicimus Deum*).<sup>43</sup> V resnici ima to pozitivno vlogo, saj se Tomaž tako izogne vsakemu odgovoru na vprašanje glede »kajstva« (*quid*) te utemeljujoče presežnosti in jo pusti skrito za nedoločnim »*aliquid quod*« (nekaj kar). Kaj pravzaprav »dokaže« Tomaž? Ne dokaže v prvi vrsti neke pozitivno določene stvarnosti, temveč nesamozadostnost človeka in sveta, kar razodeva nujnost presežnega temelja. Zato so Tomaževe poti zgolj nadaljnja artikulacija ustvarjenosti in spoštujejo njen značaj pasivnosti. Problem ontološkega dokaza za obstoj Boga, ki ga Akvinec zavrne,<sup>44</sup> je prav uzurpacija pojmovnega mišljenja, ki zaznamuje notranje bistvo vsakega racionalizma. Človekovo mišljenje se ne razume v pasivnosti ustvarjenosti, temveč si (dobesedno) domišlja, da lahko ustrezno misli Boga (ali kar je fenomenološko gledano še usodnejše: da lahko ustrezno misli bit, ki postane zgolj lastnost oz. določilo). Boga, ki je priveden v pojem (kar pomeni, misliti njegovo bistvo, njegov »kaj«), dokazuje

62

<sup>41</sup> W. J. Hoye, »Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin«, v: A. Zimmermann (ur.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung*, (Miscellanea Medievialia 19), W. de Gruyter, Berlin / New York 1988, 119. Avtor z analizo epistemološke ravni pri Akvincu pride do enakih sklepov kot jih zagovarja pričujoča razprava s pasivnostjo ustvarjenosti.

<sup>42</sup> Hoye navaja Nicolasa, ki verjame, da Tomaž sam oslabi svoje trditve, ko govori o Bogu (prim. J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966, 113–114).

<sup>43</sup> Prim. *STh* I, q. 2, a. 3.

<sup>44</sup> Prim. *STh* I, q. 2, a. 1 (Utrum Deum esse sit per se notum – ali je to, da Bog je, samoumevno). Čeprav Anzelm Canterburyški ni izrecno omenjen, je v ozadiju njegova argumentacija ontološkega dokaza.

sama logika pojma. Jedro Tomaževe zavrnitve je v tem, da ne vemo, kaj Bog je (*non scimus de Deo quid est*), zato tudi pojem Boga ni mogoč.

Pa vendar je o Bogu mogoče govoriti. Če je božja nespoznavnost najvišje »pozitivno« spoznanje, potem je po njenem zgledu možno o Bogu spoznavati zgolj tisto, kar *ni*. »Vendar o Bogu imamo nekakšno spoznanje [*notitiam*] s tem, ko spoznavamo, kaj ni.«<sup>45</sup> Pot filozofskega spraševanja po Bogu je v svoji osnovi zanikovalna oz. negativna. Tomaž govori o poti zanikanja oz. odstranjevanja: *via remotionis*. Ta »odstranjuje od njega vse, kar z njim ni skladno (*ei non conveniunt*), kot je sestavljenost, gibanje in podobno.«<sup>46</sup> Medtem ko neko stvar poskušamo opredeliti v njenem kajstvu s pozitivnimi (trdilnimi, afirmativnimi) razlikami do drugih stvari, pa bo potrebno pri Bogu napredovati preko negativnih, zanikovalnih razlik (*per differentias negativas*). A tudi Tomažu je jasno, da po poti zanikanja ni moč priti do pozitivne opredelitve. Zato na koncu še vedno ne bomo spoznali, kaj je Bog v sebi (*quid in se sit*).<sup>47</sup>

Te metodološke premise postavljajo jasen okvir nadaljnjim Tomaževim razmišljanjem o Bogu. Vanje se vključuje tudi celotna antična ontologija z Aristotelom na čelu, ki je tako umeščena v povsem drugačno izhodiščno obzorje. *Via remotionis* vodi privzemanje Aristotelovih ontoloških kategorij pri vprašanju Boga. Opredelitev Boga kot »enostavnega« (*simplicitas*) v strogem smislu ni pozitivni atribut božjega bistva, temveč zanikanje sestavljenosti (*compositio*), kar je sicer obča lastnost vsega (ustvarjenega) bivajočega. Pa vendar je to »pozitivno« znanje o Bogu, ker preko te opredelitve bolj vemo, kaj ni. Podobno je z atributi popolnosti, nespremenljivosti, večnosti, enosti, odsotnosti pasivne zmožnosti ter drugih, ki so že bile omenjene. Po celi vrsti poglavij v *ScG*, katerih naslov nosi obliko stavka »Bog ni X«, je prvi trdilni naslov 21. poglavje: »Bog je svoje bistvo« (*Quod Deus est sua essentia*). Čeprav tudi to lahko beremo kot eno izmed negativnih opredelitev, namreč zanikanje ontološke diference med bitjo in bistvom, ki je lastna ustvarjenemu bivajočemu, pa gre tu za temeljno opredelitev Boga in jedro Tomaževe ontološke misli. Le-ta

---

<sup>45</sup> »Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est.« (*ScG* I, c. 14). Podobno tudi v *STh* (I, q. 3, uvod): »Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit« (Ker pa pri Bogu ne moremo vedeti, kaj je, marveč kaj ni, tudi ne moremo preučevati, kako je, temveč zgolj, kako ni).

<sup>46</sup> *STh* I, q. 3, uvod: »Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi.«

<sup>47</sup> Argumentacija je prevzeta iz *ScG* I, c. 14.

---

je v soglasju s svetopisemskim stavkom, s katerim se je Bog razodel Mojzesu: »Jaz sem, ki sem« (*Ego sum qui sum* – 2 Mz 3, 14) in ki prestavlja vodilo za razumevanje Boga v srednjem veku.<sup>48</sup>

Opredeleitev Boga kot biti (oz. kot istovetnosti med bitjo in bistvom) nudi ontološko podlago za prehod od negativnega govora k možnosti t. i. analognega govora o Bogu, kjer bo Tomaž govoril o atributih kot so dobrost, modrost itd. Ta opredelitev je zanikanje ustvarjenosti, oz. ustvarjenost je po Tomažu najbolj izražena prav z ontološko razliko med bitjo in bistvom. Ustrezno razumevanje ustvarjenosti je neposredno povezano s pravim razumevanjem ontološke razlike in prav slednje je bilo v zgodovini interpretacij Tomaža eden poglavitnih problemov.<sup>49</sup> Ker gre za obširno tematiko, lahko zgolj grobo nakažemo obzorje Tomaževega razumevanja razlike.

Kaj pomeni radikalna podarjenost biti kot ustvarjenost? Pomeni, da je bivajočemu dano biti, da bivajoče biti ne poseduje v moči samega sebe. Četudi mu je »bit dana« (biti dano) kot njegova lastna, to ne pomeni samoutemeljenosti. Hermenevtika ustvarjene eksistence razume svojo bit sicer kot svojo (lastno), a obenem v vsakem trenutku podarjeno in oz. utemeljeno v presežnem izvoru. To pa pomeni, da je bivajoče (v tem, kar je, v svoji identiteti, v »svojosti«) razpeto med bistvo (kar je) in bit (ki ga v vsakem trenutku vzpostavlja, mu je dana in v moči katere je bivajoč). Popredmetenje te v eksistencialnem razumevanju utemeljene ontološke razlike je potekalo vzporedno s popredmetenjem Tomaževega razumevanja biti s strani njegovih učencev (začenši z Egidijem Rimskim), kjer sta bila bit (poenačena z bivanjem) in bistvo privedena na raven dveh bivajočnosti (*esse existentiae, esse essentiae*), ki sta v tehno-

64

<sup>48</sup> Kljub temu, da gre za najustreznejše poimenovanje Boga, ostaja zavezano nespoznavnosti. Tomaž piše: »Reči 'ki je' pomeni, da je nedoločen in ne, kaj je. Kajti kar v tem življenju o njem spoznavamo, da je, je zgolj po poti zanikanja. Ne moremo pa ga imenovati razen po tem, kar spoznamo, zato je za nas najustreznejše poimenovan 'ki je'. [Dicit 'qui est' significat esse indeterminatum, et non quid est: et quia in statu vitae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et nisi per negationem, et non possumus nominari nisi secundum quod cognoscimus; ideo propriissime nominatur a nobis qui est.]« (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1).

<sup>49</sup> Gre za vprašanje t. i. »stvarne razlike« (distinctio realis metaphysica) med bitjo in bistvom, ki je delilo sholastične struje. »Stvarno razliko« so zagovarjali ortodoksni tomisti (pri čemer pa so se oddaljili od Tomaža), skotisti so v skladu s pojmovno enoznačnim razumevanjem biti govorili o zgolj »formalni razliki«, Suarez, ki sicer želi sistematizirati Tomaža, pa je glede pojmovanja biti bliže Dunsu Skotu in govori o »umski razliki (s stvarno osnovo)«. Pri vprašanju razlike se zrcalijo velika ontološka razhajanja med omenjenimi avtorji. Tematiko je obravnaval tudi Heidegger – prim. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, n.d., 124–139.



morfnem razumevanju »sestavljali« bivajoče. »Stvarna razlika« je postala razlika med dvema stvarnostma, kar pa je upravičeno povzročalo nezaupanje s strani drugih sholastičnih struj. Stvarna razlika – četudi Tomaž ne uporablja te terminologije – je utemeljena v »stvarni« izkušnji podarjenosti biti (in je stvarna, kot je vsaka hermenevtika eksistence lahko stvarna), v tem, da mi je bit podarjena in mi nujno ne pripada (da je v vsakem trenutku preseganje nič, ki pa se ne dogaja v moji moči, marveč v prejemanju iz presežnega vira).

Z razliko od bivajočega, ki mu je dano biti (dana bit), pa je Bog razumljen kot tisti presežni podarjujoči, ki mu biti ni dano, temveč je v moči sebe samega (*a se*). Zato v njem ni razlike, ki zaznamuje (ustvarjeno) bivajoče, temveč je polnost biti kot identiteta med biti in bistvom. Toda s tem ne vemo ničesar, kaj je pravzaprav božje »biti« oz. božja bit. Kar pravzaprav mi vemo o biti, je iz podarjenosti lastnega biti. Ker smo deležni biti – iz pravira, ki edini daje bit(i) – oz. se naše »biti« vrši na način deležnosti (*per participationem*), lahko iz lastnosti daru sklepamo na »svojskosti« podarjujočega. Tomaževa ontologija je v nasprotju z Aristotelom najgloblje zaznamovana s strukturo deležnosti (*participatio*, me/qecij), ki ima platonsko-neoplatonistične korenine. Pravzaprav Tomaž v svojih ontoloških izhodiščih na izviren način povezuje tako platonistične kot aristotelistične elemente.<sup>50</sup> Njegova *participatio* je razumljena kot nenehno povzročanje (vzročnost je temeljni aristoteljski pojem) – le-to pa ne v smislu narejanja, temveč kot »podarjanje biti« (*dare esse*), omogočanje bivajočega v njegovem »biti« in to v vsakem trenutku. Zato je Bog kot tisti, ki podarja biti, ki daje delež na biti, najintimnejše »prisoten« (v svojem daru, kot podarjujoči) v vsakemu bivajočemu. Povzročanje in vzroka (*causa*) ne gre razumeti z današnjo tehnično konotacijo, temveč kot način, kako Bog posreduje (*communicat*), daje (dat) biti. Prav tako ne smemo na tehnomorfen način razumeti pojma učinka (*effectum*). Ko Bog daje bit(i) bivajočemu »ne le ko začnejo biti, temveč dokler so vzdrževane v biti«, je na najbolj notranji način (*intime*) prisoten v vsakem bivajočem – saj je bit tisto najgloblje v bivajočem.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Proti prevladi »aristoteljskih« interpretacij Tomaža se je v 20. stoletju pojavila cela vrsta razprav, ki so opozarjale na izjemno pomembnost, če ne celo prevladujoč (neo)platoničen vpliv, ki ga lahko zasledimo v Tomaževi misli. Prim. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960 (v franc. Louvain / Paris 1961), K. Kremer *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966, 21971.

<sup>51</sup> »Hoc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur (...) Esse autem est illud quod est magis intimum cuiuslibet et quod profundis omnibus inest (...) Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.« (*STh I*, q. 4, a. 1).

Ob tem se kažejo ključni elementi Tomaževega razumevanje stvarjenja. V nasprotju s Heideggrovo tezo, da je stvarjenje pojmovano po vzoru (rokodelskega) narejanja, je pri Tomažu v ospredju pojem podarjanja (kot »privedbe«<sup>52</sup> in ohranjanja v biti) kot to sam izrecno napiše: »*Creare autem est dare esse rei creatae.*« (Ustvarjati pa je, da(ja)ti bit ustvarjeni stvari.)<sup>53</sup> Razumevanje stvarjenja izhaja iz izvornega obzorja ustvarjenosti: razumeti sebe, tj. lastno bit(i) kot podarjeno, prejeta, vodi k razumevanju stvarjenja kot podarjanja, kot posredovanja (*communicare*) in s tem omogočanja biti.

Toda vrnimo se k vprašanju Boga in naše vednosti o njem. Ker je bivajoče deležno biti, iz lastnosti tega daru (»učinka«) človeška misel lahko sklepa na svojskosti podarjujočega. Gre za specifično »podobnost« (*similitudo*) ustvarjene stvari v odnosu do svojega vira. »Na ta način so stvari, ki izvirajo iz Boga, v kolikor so (bivajoče), njemu podobne kot prvemu in univerzalnemu počelu vse biti.«<sup>54</sup> Po deležnosti in podobnosti stvaritve »predstavljajo« (*repraesentatio*) Boga. Na tem temelji Tomaževa analogija in možnost analognega govora o Bogu (ko o Bogu govorimo s »pozitivnimi« atributi, ki izhajajo iz izkušnje našega življenja ali sveta). V *ScG* je veliko govora o božjih »dejavnostih« kot so spoznavanje, mišljenje, hotenje (volja). Vendar pa je ves analogni govor umeščen v nepresegljivi okvir ustvarjenosti. Ustvarjeno bivajoče se ne more povzpeti k spoznanju Boga in se mora nenehno zavedati svoje »nesorazmernosti« ter s tem neustreznosti svojega govora o Bogu. Gre za »nesorazmerno razmerje« stvaritve do Boga, ki ga Tomaž vedno znova poudarja in sprejema njegove epistemološke posledice. Tako pri govoru o »podobnosti« izrecno tematizira n recipročnost odnosa. Če smo mi podobni Bogu, to ne pomeni, da je tudi Bog podoben nam. Nobenega vzajemnega razmerja ni, ker ni skupne osnove, ki bi oba »člena« povezovala.<sup>55</sup> Skušnjava mišljenja oz. racionalizma je v tem, da bi to razliko (ki je drugo ime za radikalno ustvarjenost) presegel, da bi vzpostavil eno samo univerzalno miselno obzorje – kakor je to tendenco

66

<sup>52</sup> Privedba v »bit« (prisostvovanje) bi bil lahko prevod besede »productio« (oz. glagola »produco«), ki jo je moč zaslediti v Tomaževem jeziku (npr. *In Phys.* VIII, 2 (974)). Toda razumeti le-to kot »produkcijo« na današnjem tehničnem obzorju razumevanja biti, ki naj bi retrogardno potrjevala kontekst narejenosti, je nedopustno.

<sup>53</sup> *In Ev. Ioannis*, c. I, lect. 5, n. 133.

<sup>54</sup> »Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universalis principio totius esse.« (*STh* I, q. 4, a. 3).

<sup>55</sup> Glede paradoksa »nesorazmernega razmerja«, v katerem se zrcali paradoksalnost ustvarjenosti, prim. E. Levinas, *Totalité et infini, Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye, 1961, <sup>3</sup>1968.

racionalizma v najvišji meri uresničil Hegel –, kjer bi lahko ustrezno mislil Boga. Tomaž se zaveda, da ni »nobenega razmerja med ustvarjenim umom in Bogom, ki je v neskončni drugačnosti/oddaljenosti«,<sup>56</sup> vendar to ne pomeni popolne negativne teologije, ki bi bila obsojena na molk glede Boga. Rešitev je analogni govor, ki pa se mora zavedati svojega ontološkega »statusa« in si mora tako rekoč nenehno opo-rekati, zavedajoč se svoje neustreznosti. Tomaž takole povzema utemeljitev in meje analognega govora: »Ker pa so učinki nujno odvisni od svojega vzroka, lahko tudi spoznamo, da Bog je, kakor tudi tisto, kar mu je nujno lastno (*nesesse est ei convenire*), ker je prvi, presegajoči vzrok vseh stvari. Tako spoznamo prvič njegov odnos do stvaritev, da je namreč vzrok vseh stvari; drugič razliko med njim in stvaritvami: da ni nič od tistega, kar je ustvaril; tretjič, da mu tega ne moremo odrehati zaradi njegove pomanjkljivosti, marveč ker vse presega (*superexcedit*).«<sup>57</sup>

## Sklep

Kljub temu, da Tomaž prevzema Aristotelove ontološke pojme in jih uporabi pri razlagi Boga, sta izvorno ontološko obzorje in njemu lastna metoda povsem drugačni kot pri Aristotelu. Aristotel se giblje v določenem razumevanju biti, ki izhaja iz specifičnega razumevanja sveta in odnosa do znotrajsvetno bivajočega. Razmislek o bistvu tega razumevanja, o »ideji« biti, vodi k predstavi idealnega (vrhovnega) bivajočega, ki po Aristotelu utemeljuje celoto bivajočega (sveta, kozmosa), čeprav v resnici na transcendentalen način utemeljuje zgolj predpostavljeno razumevanje biti. V tem smislu gre pri Aristotelovem bogu za ontoteološki krogotok, kjer je Bog ideacija nekega razumevanja biti, hkrati pa služi kot njegova utemeljitev.

Pri Tomažu je izhodiščna situacija obrnjena. Ne izhaja iz predhodnega razumevanja biti, da bi posledično zaključil vrhovno bivajoče oz. Boga, temveč iz pasivnosti ustvarjenosti, ki je *pred* vsakim ontološkim razumevanjem. Hermenevtika sebi-podarjenosti (ustvarjenost) je fenomenološki paradoks, ker

---

<sup>56</sup> »Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia infinitum distant.« (*STh* I, q. 12, a. 1, ad 4). Podobno tudi *In Boeth. De trin.*, q. 1, a. 2, ad 3: »Sed propter infinitum excessum creatoris super creaturam non est proportio creaturae ad creatorem.« Glede epistemoloških implikacij prim. tudi delo: *In I Sent.*, q. 1, a. 2.

<sup>57</sup> *STh* I, q. 12, a. 12.

postavi pod vprašaj idejo intencionalnosti kot tako in posledično transcendentno vlogo intencionalnega obzorja. Intencionalno obzorje zavesti (ali tubiti) ne razume sebe kot utemeljujoče, marveč kot pogojeno, podarjeno s strani presežne drugosti (*scire se nescire*), ki kot taka ni sposobna intencionalne korelacije oz. vstopa v intencionalno obzorje. Z drugimi besedami, dostop do Boga ni možen preko določenega intencionalnega razumevanja (obzorja) biti, temveč je vsako ontološko obzorje relativizirano glede na načelno in absolutno presežnost Boga. Nobeno človeško razumevanje biti (kar je sicer tautologija) ni zmožno ustrezno misliti Boga. Tomaž torej prične z Bogom, ali bolj natančno z ustvarjenostjo, in šele nato uporabi določeno »ontologijo« pri poskusu razlage Boga, zavedajoč se načelnih meja vsake razlage in vsakega razumevanja biti pri njenem dvigu k Bogu. Prav ustvarjenost je tista, ki ne dovoljuje, da bi neko razumevanje biti postalo fiksno in dobilo značaj edinstvenosti ali celo absolutnosti. Ustvarjenost je po svojem značaju zagovornica hermenevtičnosti kot končnosti in pogojenosti razumevanja.

68

Zato ima privedba Aristotela v Tomaževo artikulacijo krščanskega razumevanja hermenevtični značaj. Tomaž ne črpa zgolj iz Aristotela, temveč tudi iz drugih filozofskih virov, kajti »sveta znanost (*sacra doctrina*) se poslužuje (*utitur*) tudi filozofskih avtoritet, kjer je le-tem uspelo po naravnem razumu spoznati resnico.«<sup>58</sup> Resnica naravnega razuma – z razliko od širše krščanske resnice razodetja – pa je po Tomažu prav ustvarjenost oz. iz nje izhajajoče priznanje presegajoče resničnosti. Možen bi bil sicer ugovor, da je Tomažu tuja vsaka hermenevtična pozicija: da trdno verjame v »naravnost« in nespremenljivost razuma, da Aristotelovo ontologijo sprejema kot večno in nespremenljivo logiko bivajočega, da skratka zagovarja »večno filozofijo« (*philosophia perennis*). Površno gledano to drži. Toda prav njegov pristop k vprašanju Boga izhajajoč iz ustvarjenosti (kot vodilno eksistencialno razumevanje in občutje) razkrivajo nujnost odprtosti in nedokončanosti. To pa pomeni naloge za mišljenje, ki mora nenehno iskati nova pota in nova ontološka obzorja (in prav v tej *možnosti*, ki je pomembnejša kot neka fiksirana *dejanskost* razumevanja, se nahaja pozitivni značaj hermenevtike), da bi bolje ubesedovala svojo eksistencialno izkušnjo ustvarjenosti. Zato Tomaž ni okosteneli zagovornik »večne ontologije«, marveč nekdo, ki je v danem zgodovinskem trenutku prepoznal nove možnosti in imel pogum, da se je nanje odzval.

<sup>58</sup> *STh* I, q. 1, a. 8., ad 2.

## LITERATURA:

(Primarni viri Aristotela in Tomaža Akvinskega so navajani v tekstu.)

- Albert, K.: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Reclam, Stuttgart 1986.
- Chenu, M.-D.: *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris/Montréal 1950.
- Chenu, M.-D.: *Thomas von Aquin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rohwolt, Hamburg 1960.
- Fabro, C.: *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960 (v francoščini Louvain / Paris 1961).
- Gilson, E.: *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1927.
- Gilson, E.: *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1962.
- Gilson, E.: *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Random House, New York 1956.
- Giacino, C.: »L'interpretazione tomistica del motore immobile«, v: *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero*, Studi tomistici 1 (izd. Pontificia Accademia di S. Tommaso), Città nuova, Roma 1974, 13–29.
- Heidegger, M.: *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.
- Heidegger, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Klostermann, Frankfurt/M 1994.
- Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22), Klostermann, Frankfurt/M 1993.
- Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Klostermann, Frankfurt/M 1975.
- Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), Klostermann, Frankfurt/M 1985.
- Hoye, W. J.: »Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin«, v: A. Zimmermann (ur.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung*, (Miscellanea Medievalia 19), W. de Gruyter, Berlin / New York 1988, 117–139.
- Klun, B.: *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Peter Lang, Frankfurt/M 2000.
- Kremer, K.: *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966, 1971.
- Levinas, E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974.
- Levinas, E.: *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961, 1968.
- Metz, W.: *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens*, Meiner, Hamburg 1998.
- Nicolas, J.-H.: *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966.
- Pieper, J.: *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, Kösel-Verlag, München 1953.
- Schönberger, R.: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin/New York 1968.
- Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren* (izdala, prevedla in napisala uvod Francis Cheneval in Ruedi Imbach), Klostermann, Frankfurt/M 1993.
- Vetter, H.: »Teologijo počastimo s tem, da o njej molčimo. O vprašanju biti in Boga glede na Heideggrovo predavanje *Temeljni problemi fenomenologije*«, v: *Phainomena* 21–22 (1997), 167–185.
- Welte, B.: »Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin«, v: (isti), *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen*, Freiburg/B. 1965, 185–196.

**ZVEN IN POSLUH**

**ZVEN IN POSLUH**

**71**

**ZVEN IN POSLUH**

---

---

## Pripravil Dean Komel

# Trasibulos G. Georgiades

## IMENOVANJE IN ZAZVENJANJE

Čas kot logos

### Predgovor

73

1.

Da bi bralcu olajšal dostop do te knjige,<sup>1</sup> bi mu rad najprej povedal nekaj besed o sebi.

Ne morem si kaj, da ne bi upošteval tega, da sem kot človek vezan na svojo živo telesnost. Zato ljubim gledališče, ki prikazuje životelesnega človeka, Sha-

<sup>1</sup> Trasibulos G. Georgiades, grški muzikolog, rojen v Atenah l. 1907, umrl l. 1977 v Münchnu. Področje njegovega zanimanja je bil predvsem odnos med glasbo in govornico, kakor se je kazal že v stari Grčiji, se razvijal v zgodovini evropske glasbe in kulminiral v delih nemškega glasbenega in jezikovnega prostora (Schützu, Hölderlinu, Mozartu, Beethovnu, Schubertu). Georgiades je predaval na univerzah v Heidelbergu in Münchnu in svoja dela pisal v nemščini, ki ga je pritegovala – kot sam pojasnjuje v pričujočem delu – tudi zaradi so-usklajenosti, ki naj bi ga na nemškem govornem področju na nov način (po grški *mousike*) dosegli govornica in glasba. Nekaj njegovih del: *Der griechische Rhythmus*, Musik, Reigen, Vers und Sprache, /Grški ritem, Glasba, ples, verz in govornica /, Hamburg 1949; *Musik und Sprache*, Das Werden der abendländischen Musik, dargestellt an der Vertonung der Messe, Berlin 1949 /Glasba in govornica, postajanje zahodne glasbe, prikazano ob uglasbljenju maše/, *Musik und Rhythmus bei den Griechen*, Zum Ursprung der abendländischen Musik, /Glasba in ritem pri Grkih, K izvoru zahodne glasbe/, Hamburg 1958; *Schubert*.

---



kespearovo ali Molierovo gledališče. Iz istega razloga ljubim dunajske klasike, Haydna, Mozarta in Beethovna, ki glasbo pred nas postavljajo kot nekaj »telesnega«, Parmenida, ki si je bit predstavljal kot okroglo, enakomerne gostote, omejeno in negibno, Kanta, ki se ni mogel odreči materialnosti spoznanja, tistemu danemu v občutku, formam zrenja, slikarje, kot so bili van Eyck, Bellini, Leonardo ali Tizian. Tudi govorica je zame na živo telo vezani potek, ki korenini v človeškem govorilu: artikuliranje. Jezika »v globljem smislu« ne poznam.

»Boga« nahajam v tistem, kar se upira, v zadevanju ob upirajoče se. V tem, da nagoni zadenejo ob upiranje moraličnega, vest; v pogledu na zvezde. »Zvezdno nebo nad nami in moralni zakon v nas« (Kant) sta zame to upirajoče se. Pa tudi zazvenenje kvinte. Toda kot izvorni izid izvornega zadevanja ob upirajoče se izkušam akt imenovanja, ki omogoča govorico. Z aktom imenovanja v sleherni besedi se dogodi nalet ob neprebojni zid faktuma. Akt imenovanja mi izpričuje, da TO JE /ES IST/ in da s tem JAZ SEM.

74

Parmenidov stavek *tò gàr autò noein estín te kai einai* bi rad podal takole: »Isto je gotovost in to, DA JE.« *Noein* – ne gre ga prevajati z »misliti« – se da figurativno podati z »zadeti«, »zadeti ob nekaj«: na nepremagljivo upiranje »faktuma«, ki ga – kakor je nekaj gotovega – človekova spontaniteta ne more predreti, spregledati /durchschauen/. To, kar nam (z *noein*) naznanja zgolj svoje eksistiranje (*einai*), ne da bi nam pustilo pogledati vanj, je TO JE. Parmenidov stavek ni filozofski stavek, temveč le golo imenovanje gotovosti, gotovosti tega TO JE, uročitev tega TO JE z imenovanjem, njegovo pobilisnenje kot imenovanje, kot svetloba, ki obenem naredi vidno gotovost in TO JE, s tem ko pobilisneta oba v enem, da, kot eno. Akt imenovanja je izvor, izvor človeka; s tem tudi izvor vsega drugega, v čemer se človek izkazuje kot človek.

2.

Moja stroka je zgodovina glasbe. Med ukvarjanjem z glasbo pa se je v meni prebudilo zanimanje za njene mnogotere odnose do govorice. Vprašanja glas-

*Musik und Lyrik* /Schubert, Glasba in lirika/, Göttingen 1967; *Zur Musiksprache der wiener Klassiker* /O glasbeni govorici dunajskih klasikov/, Mozart- Jahrbuch, Salzburg 1953; delo *Nennen und Erklíngen*, Die Zeit als Logos, /Imenovanje in zazvenjanje, čas kot logos/, iz katerega smo prevedli uvodni del, je izšlo šele posthumno, l. 1985, avtorjev rokopis je uredila Irmgard Bengen.

benega ritma so me napeljala k temu, da sem se поблиže lotil povezave med govoricco in glasbo v *musike* starih Grkov.<sup>2</sup> Pozneje sem med ukvarjanjem z uglasbljanjem besedila maše sledil premenam v zahodni zgodovini glasbe.<sup>3</sup> Še posebej so mojo pozornost zbudili nemščina, Luther, Schütz – in med njimi tudi pesnik, Hölderlin. V monografiji o Schubertu sem preučeval sklad njegovih pesmi, sklad glasbe, ki se je poročila z upovedovanjem [Sagen].

Toda k študiju glasbe in njene zgodovine me je vzgibala glasba dunajskih klasikov, Haydna, Mozarta, Beethovna, glasba *sama*, ne da bi se kakor koli od strani spogledovala z govoricco. Občutil sem veličino te glasbe, že kot mladenič pa sem spoznal, da stremljenju po njenem doumetju zoprjujejo hude težave, težave, ki ne izhajajo le iz nje same. Opazil sem, da bi si moral, izhajajoč iz lastne izkušnje, predočiti enotnost evropske glasbe v njenem postajanju in premenah, če bi se hotel bolj približati dunajski klasiki. Naj sem se ukvarjal z raziskovanjem srednjeveške glasbe ali pa se posvečal grški antiki, naj sem se ukvarjal z Bachom, z vprašanji starejšega glasbenega stavka, z notno pisavo kot grafičnim prikazom glasbe ali pa z odnosom med govoricco in glasbo – vedno sem imel pred očmi glasbo dunajskih klasikov. V dveh predhodnih spisih, iz let 1950 in 1951, sem orisal vprašanja, ki so se mi tedaj postavljala. Glasba dunajskih klasikov je služila tudi kot ozadje moje študije o Schubertu.

75

Ukvarjanje s Schubertom (1960/61) me je spodbudilo, da поблиže vzamem v precep vprašanje o fenomenih, na katerih govoricca in glasba temeljita, o imenovanju in zazvenjanju. Sledenje temu vprašanju pa je bilo obenem v prid – kakor se je pokazalo – tudi mojemu delu v zvezi z dunajskimi klasiki. Zdelo se mi je, da mi nova perspektiva omogoča prikaz smisla njihove glasbe, prikaz, ki prodira globlje vanjo. Iz tega razloga sem najprej preudarjal, ali se ne bi dalo mojih spoznanj in izvajanj o »imenovanju in zazvenjanju« vključiti v študijo o dunajski klasični glasbi. Ker pa je problem »imenovanja in zazvenjanja« med delom dobival vse večjo samostojnost, rasel pa mu je tudi obseg, sem se odločil, da ga razdelam kot sklenjen sklop s samostojnim naslovom in ga zato tudi samostojno objavim.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> *Der griechische Rhythmus*. Musik, Reigen, Vers und Sprache, Hamburg 1949, 2. izd. Tutzing, 1977.

<sup>3</sup> Musik und Sprache. Das werden der abenländischen Musik, dargestellt an Vertonung der Messe, Berlin 1954.

<sup>4</sup> S spletom vprašanj v zvezi z imenovanjem in zazvenjanjem [Erklingen] sem se ukvarjal v več etapah: l. 1961 sem v ožjem krogu predstavil svojo zastavitev tega problema, v živahno diskusijo o

---

3.

Na stopnji naivnega premisleka so veda o skupnosti, grajenje, oblikovanje (teles ali na ploskvi, grafično in z barvami), mimika in ples, maska, gledališče, pesništvo, prirodopis (vključujoč botaniko, zoologijo, zdravilstvo), stroka o tistem, kar je bilo (zgodovina), mišljenje (kot tako in kot premišljevanje o človeku, Bogu, svetu), matematika (aritmetika, geometrija), naravoslovje, tehnika, da, tudi religija (kot taka in kot tisto, kar iz sebe sprošča vse drugo) kot samoumevne stvaritve, načini delovanja, delovanjska polja človeka – tisto, kar nujno izhaja iz njegovega bitja in iz medsebojnega odnosa med njim in svetom in kar ga razlikuje od bitij, ki zgolj živijo. Naivni predstavi o tej samoumevnosti nasprotujeta le dve stvaritvi: govornica in glasba. Kaj je beseda? Kaj je melodija?

76

Seveda, takoj ko postavimo vprašanje o govornici, se tisti med prej navedenimi načini človekovega delovanja, ki predpostavljajo govornico, še posebno pa tisti, ki si jih lahko zamislimo le kot govornico (pesništvo, zgodovina), ne kažejo več kot nekaj samoumevnega. Toda tega vprašanja se na ravni naivnega premisleka predvsem prav ne postavlja. Morebiti se sicer čudimo zmožnosti govornjenja, vendar jo sprejemamo kot naravni pojav, ki je v človeka – ali kot njegova narava ali pa po Bogu – vsajen, tako kakor je teža kamnu in kakor so nagoni živali.

Šele s spraševanjem po govornici in glasbi (imenovanju in zazvenjanju) se tudi drugi pojavi spremenijo v vprašanja in izgubijo svojo samoumevnost.

Govornica in glasba sta dve iz temelja različni uzrtji [Anschauungen] resničnosti, popolnoma različna nastavka, kako zajeti, upostaviti [hinstellen] resničnost, postati človek. Pomislimo na Staro zavezo, na Genezo, tudi na upodobitve, kakršni so mozaiki v cerkvi sv. Marka v Benetkah: »Bog je rekel« – in tako je ustvaril »svet« (»naravo«). In: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi [Eben-Bild].«

njem pa so se v naslednjih letih mdr. vključili filozofi Martin Heidegger (kritično), H. G. Gadamer kot nekakšen posrednik, teolog Campenhausen (vprašujoče) in fizik H. Jensen (pritrjujoč avtorju). Spomladi 1. 1965 sem dokončal rokopis Imenovanje in zazvenjanje, ki sem ga uporabil na predavanjih v poletnem semestru z naslovom Jezik, glasba in umetnosti, pozimi 1967/68 sem se ukvarjal z matematičnim vidikom »zazvenjanja«, kar je odločilno vplivalo na nadaljevanje mojega dela. Z dokončno verzijo pričujočega besedila pa sem se začel ukvarjati spomladi 1974.

Ta pa se, kot ustvarjalec v analogiji z Bogom, zaobrne, obrne se proč od Boga. Zre naravo in jo poimenuje; pojavijo se živali in on jim da ime; naredi jih za *svojo* resničnost, privaja jih v svojo posest, s tem ko jih imenuje. Govorica prihaja od Boga in se naklanja k svetu (naravi), uperjena je nanj. Temu nasprotna pa je predstava o muzicirajočih angelih: ti obrnejo hrbet naravi, se naklanjajo k Bogu in ga slavijo. Glasba je hvala in zahvala: samoodklonitev od narave, stvarstva in naklonitev k Bogu, stvarniku; narave ne »vidi« in *zato* je ne more prikazovati. Nikjer ni rečeno: »Bog je rekel: bodi glasba« ali »Bog je ustvaril človeka kot svojo so-glasbje [Eben-Musik]«. Hočem reči, da je glasba človekovo svobodno ustvarjalno dejanje: njegova zahvala Stvarniku. Zato pa je govorica, poimenovanje empiričnega, skusljivega, tako rekoč »podoba« akta stvarjenja. »In Bog je rekel«: to je logos kot božje stvarjenje, kot dejanje Boga, kot akt, kot Kristus (»V začetku je bila Beseda«); to imenovanje, ki je absolutno kot tako, je identično z realnim: »Bodi svetloba« (dejanje) – »In bila je svetloba« (realno). Bog imenuje in s tem svet že ustvarja; potem da človeku to ustvarjeno poimenovati – in s tem ustvari *človeka*. Človeku pokaže svetlobo in pravi: daj temu ime; in človek to imenuje »svetloba«. To imenovanje – po človeku postavljeno absolutno – je človekovo »so-dejanje« po podobi Logosa Boga, »Stvarnika nebes in zemlje«.

Sveti Avguštin v *Izpovedih* opisuje skušnjava, da ne bi več prisluhnil Božji besedi (petemu besedilu), ki ga zagrabi, ko se popolnoma prepusti veselju ob melodijah cerkvenih pesmi. To osvetljuje omenjeno nasprotje med glasbo in govorico, »sprevrnitev« smeri, obenem pa je pomenljivo za glasbo, vezano na besedilo: ta glasba ve, za kaj hvali in za kaj se zahvaljuje. Drugače povedano: glasba na sebi, zato ker je »bogunaklonjena«, ta glasba ne »vidi« narave, temveč ji obrača hrbet, – ne more torej prikazovati; zato je njeno področje neko izključno področje, namreč področje relacije. Toda – kot človeška – glasba tudi Boga ne more »videti«. Zato se zveže z govorico, s čimer hkrati postane človekovo prikazovanje in zajema tudi absolutno – seveda sub speciae človeškega.

4.

Rad bi vam podal neki vtis. Včasih se zarana sprehodim skozi staro mesto. Večkrat prispem v še prazno Frauenkirche. Njen prostor me zaobjame; moje stojišče, moji koraki se uravnavajo po njem. V tem mi prihajajo nasproti stebri, kipi, slike in tako »naletim« nanje. Nekoč se je v tem prostoru zelo zgodaj

---

pojavi organist in na orglah preskusil nekaj tonov. To, kar sem tedaj zaznal, je bilo sicer drugačne vrste, kot so bili prostor, stebri, kipi ali slike, toda tudi to mi je, tako kot oni pred tem, *prihajalo nasproti*, *naletel* sem nanj; tako kot nje sem tudi to dojel kot neki »nekaj«. Nenadoma pa je nekdo – nisem videl, kdo (bržda je bil cerkovnik) – izrekel besedo. Zdrznil sem se in se začudil nad drugovrstnostjo tega v primerjavi z drugimi pojavi. Beseda mi ni »prišla nasproti«, nanjo nisem »naletel«, temveč sem zaslišal – ne nekega »nekaj«, temveč nekega *človeka*.

Iz tega vtisa si zabeležimo dvoje: 1) poklicati, proizvesti besedo, imenovati zmore le človek. Sicer so tudi drugi omenjeni pojavi v Frauenkirche, stebri, kipi, slike, zvok, predpostavljali človeka, ki jih je proizvedel, oziroma jih je – kot pri zvoku orgel – ravnokar proizvajal. So torej človekovi »pričevalci«, toda obenem so tudi »narava«, zaznatna narava, tako rekoč »narava kot pričevalka« oziroma »pričevanje kot narava«. Toda zvenenje – zvok orgel – je bilo proizvedeno z orodjem – orglami; tako orodje je lahko – ni pa nujno – tudi govorilo, ki proizvaja človekov glas. Zazvenjanje je *naravni* fenomen, fenomen, ki neki človekov proizvod, glasbo, sploh šele sprošča. 2) Tisto, kar nam primarno zabliske pri zazvenjanju, pri zvoku orgel, je *razmerje* tonov med njimi samimi, torej *interno* razmerje. Nasprotno pa beseda zabliske skozi nanašanje glasovnega procesa na neko stanje stvari. Tu imamo torej *eksterno* nanašanje, odnos med dvojim raznorodnim, čeprav sta oba momenta tako močno medsebojno zvezana, da ju pri nereflektirani naravnosti sploh ne jemljemo kot vsaksebna.

78

Človek je bitje, ki se – v tem ko izvaja akt imenovanja – izloči iz narave. »Vidi« jo, pri čemer si je svesten samega sebe sredi X-a. Imenovanje je produktivno »ugledanje«, spontani akt, ki nerazločeni X preobraža v nekaj, kar zabliske pred nami, v nekaj *realnega*.

Imenovanje in zazvenjanje (zven tonov) sta torej kot fenomena, na katerih temeljita govorica in glasba, po zadržanju različna. Zazvenjanje – naravni fenomen – vodi h glasbi, kolikor ta človeku zdaj in tu zabliske /einleuchtet/. Temu nasprotno pa je imenovanje že oborina nekega zabliskjenja. Obakrat imamo opraviti z zabliskjenjem. Toda če se moramo pri zazvenjanju vprašati, kaj na njem kot nečem naravno danem zabliske, se pri imenovanju sprašujemo, kako do njega pride šele prek zabliskjenja samega. Obakrat pa je srčika vprašanja tisto, kar neposredno zabliske, *evidenca*, faktum, ki ga ni moč zvesti iz česa

poprejšnjega, to realno, *to enargéstaton*, zadetje ob to, DA JE, gotovost tega, DA JE.

5.

»Umetnost« je na evidenci temelječe proizvajanje, iznašanje, pokaz realnega, izpis vedenja o onem, DA JE. Glasba spada k temu področju, ki ga označujemo kot področje umetnosti. K temu prištevamo tudi pesništvo. Kaj pa govorico? Da, kolikor je pesništvo. Temeljni fenomen tako pesništva kot govorice pa je imenovanje.

Motrenje umetnosti od nas zahteva, da zajemamo fenomene *za sebe*. Zgolj temu mora služiti upričujočenje njihovega postajanja. Moj poklic ni zgodovina kot smoter sama sebi, temveč zgodovina človekovega dela: človek, kot ga odbiramo ob realnem, odbiramo na zelo malem številu proizvajanj, v katerih je to, DA JE v čisti obliki dobilo svoj izpis, v katerih se naznanja »*jasnina*« (epifanija), v katerih zasveti sam človek.

Nekoč je bilo obdobje človeko-bití, v katerem je »človek« *bil* vzajemno razmerje, medsebojna vsidranost človeka in dela (realnega). Moje namera je pokazati ta način človeko-bití, ki pripada preteklosti; toliko je »zgodovinska«. Da lahko o tej bivši človeko-bití lahko kaj povem, je mogoče zaradi tega, ker je ustvarjenje dela že mimo (»mimo« v širokem pomenu te besede), da je torej pred nami kot celota. Le pretekla umetnost je postulat, ki človeka zavezuje; šele ko je življenje, iz katerega delo izhaja, mimo, dobi postulat, ki ga zahteva delo, svoj smisel kot naloga.

Na prihodnost ne moremo kazati; to bi bilo apokaliptično. Tisto DA JE je sicer obenem preteklost in prihodnost, »je bilo« in »je« in »bo«; toda zajamem ga lahko le v »je bilo«. To pogojuje zgodovinskost mojega – zdajšnjega – ukvarjanja: hotenja po zajetju tega DA JE v delu.

Bržda so vsa obdobja kot zgodovina »neposredno obrnjena k Bogu«. Človek kot zgodovinsko delovanje (tisto praktično) se svetlika v vseh obdobjih obenem: kot zgodovina. Unavzočenje tega je poklic zgodovinopisca, Rankeja. Prava zgodovina je le »politična« zgodovina, delujoči človek – delujoč tudi kot skupnost. Toda nedovoljeno in prehitro sklepanje je meniti, da mora sleherno obdobje upostaviti [hinstellen] »delo«, ki bo oznanjalo oni DA JE. »S-

odelo« obdobji je tisto realno izpisalo, oborilo, le v zelo majhno število stvaritev. To je njihovo delo, delo človeka, delo njegove zgodovine, to je človek, postavljen zdaj in tu, kot ono realno. To delo nima nobene zgodovine: *je*. Ob njem se mora človek orientirati, ob njem mora spoznavati, kaj je, čemu je in da JE. Moja razprava kaže na to realno kot delo.

Grštvo *je* v svetlobi (tempelj, kip). Zahod *reflektira* svetlobo (slikarstvo, interier, okenska stekla); ni v svetlobi, a *ve* o svetlobi. Mi pa vemo o grštvu in o Zahodu. To pove: vidimo njuno nepoenotljivost in v enem s tem enost, ki ju medsebojno spenja. Predpostavka za to pa je, da dosežemo stopnjo, ki je to vedenje omogočila: *Hölderlina*. On, človek besede, je prek razkritja akta imenovanja prišel do vedenja o faktumu in obenem s tem do vedenja o enosti grštva in Zahoda kot »menjave in postajanja«. Sicer je skladbo govornice iz akta imenovanja pred njim dojel že *Heinrich Schütz*; toda ta je bil glasbenik, prav tako kot dunajski klasiki, katerim je bilo prepuščeno, da so formo akta imenovanja upostavili kot glasbo. Le Hölderlin pa je lahko prek *izpovedujoče* [*aussagende*] besede izrekel to novo, našo stopnjo, tj. jo izrecno izjasnil kot našo formo biti. Toda realni temelj za dosego te nove stopnje tvorijo ti trije fenomeni skupaj: Heinrich Schütz, dunajski klasiki in Hölderlin. Obenem reprezentirajo poslednjo, najzrelejšo stopnjo okrožja »Zahoda«.

80

6.

Danes veljavni način, kako zajeti tisto DA JE, ki se oznanja človeku, je ta, da spravimo na plan različne prejšnje načine zajetja tega DA JE, jih eksplicirajoč prikažemo in da v njihovi – čeprav le fiktivni – celokupnosti ugledamo totalnost in s tem enost in v tem dojamemo človeka. To je mogoče zato, ker se človek kot ozavedajoče se bitje v enem ozaveduje kot pričujočnost [*Gegenwart*] in kot spomnjenje (tako rekoč kot prezent in obenem kot perfekt). Novo in nas določujoče je dandanes izrecno postavljanje vprašanja o človeku kot bitju, ki zajema in je zajemalo ono DA JE, to, da udejanjamo spomin na človeška dejanja – ki vsebujejo tudi dela –, kakor so hranjena v starejših plasteh in hkrati v nas, in sicer kot celokupnost in, še preko tega, kot enost zgodovinskega izkustva, ki je človeku na razpolago.

Moj prikaz sloni na samoizkustvu. Govorim o tem, kar se *meni* oznanja kot gotovost, govorim o dnu, na katero zadenem, katerega pa ne morem prebiti, skozenj predreti s pogledom. Naznanja se mi kot fundament, ki mi daje trdno

oporo. O tem fundamentu vem le, *da* je, ne morem pa spoznati, *kaj* je. Saj se prav zato, ker ga ne morem prebiti, ker ga ne morem predreti s pogledom, pred nas postavlja kot dno, kot fundament.

Zaradi logične diskurzivnosti mojega prikaza bi lahko nastal nesporazum, da bi rad svoje uvide dokazoval. Sam pa vem, da to ni mogoče, in tega tudi nočem. Izvor (gotovost, ono DA JE) nima nič skupnega z logiko, zato se ga tudi ne da logično utemeljiti. Tudi tedaj ne, ko se tisto logično povezuje z matematično-znanstvenim spoznanjem, teorijo in opazovanjem, kot je to v modernih eksaktnih znanostih. Drugačnost mojega postopanja se da razpoznati že po tem, da moj prikaz izkazuje pretežno le rabo analogij (metafor, podob). Analogija pa ni noben dokaz; lahko le *napoteva* na tisto ne-dokazljivo, zato pa *zasvetéče se* kakega stanja stvari, kakega fenomena, faktuma; lahko le pomagam, da fenomen *ugledamo*.

Moje postopanje pa tudi filozofsko ni. Delam »od spodaj navzgor«, in sicer izhajajoč iz zadevne stroke, glasbe. Je »eksaktno« (vsaj rad bi, da bi bilo) – vendar ne brez pred-postavk. Moja vnaprejšnja postavka je vendar v aktu imenovanja oznanjajoča se gotovost onega DA JE. Ne skušam doumeti tistega, kar leži onstran te človeku postavljene meje, »neimenljivega« (»neizrekljivega«). Umaknem se, uskromnim se [ich bescheide mich]. Toda moja umaknjenost ni pozitivistične narave. Saj vendar »vem«, DA JE. Takoj ko poskušam dojeti oni »Kaj«, izgubim trdna tla pod nogami. Gotovost onega DA zamenjam za hipoteze. Podam se v kraljestvo gnoze.

Meniti, da lahko spoznamo nekaj, kar ni umeščeno v doseg človeške narave, je hibris (1. Kor. 8, 1–3). Doseg človeškega uvida je kot radij kake krogle, sfere, v katero smo zaprti. Toda ta sfera ni nobena temna ječa, v kateri se lahko, tipajoč, ukvarjamo le s pozitivistično, eksaktno vednostjo. Spomnimo se na Heraklitovo prisposodbo: človekova duša je kot pajek v pajčevini; ko le-to doseže kak dražljaj, steče pajek tja. Če to prenesemo na sfero človekovega dosega: če se nam na obmejitvi sfere, na njenem obodu, zasveti svetloba – to je akt imenovanja – pajek naše zavesti steče vse do te skrajne meje; od tod vidi svojo lastno sfero osvetljeno, obenem pa izkuša mejo njenega dosega, od luči, ki se mu prigoduje [sich eriegnet] na meji, je zaslepljen: izkusi ono DA JE, gotovost; nič več kot to. To pa je dovolj. Tu izkusi tisto »uskromniti-se«, agape, ki izgrajuje in dviga. Pripoznan je od Boga. Čudi se.

---



## Uvod

Študija, ki jo predstavljam – čeprav ni historična – predpostavlja izkustvo historične narave. Vprašanje, ki mu sam sledim, namreč opiram na pojave, ki izhajajo iz zgodovine: manifestacije glasbe in njihov vselejšnji pisni prikaz znotraj nenehnega soočanja glasbe s številom (področje teorije glasbe) na eni strani in z govoricami na drugi, kot komponent, ki določata glasbo samo, pa tudi njeno zgodovinsko pot. *Obedve* je v grški antiki obeleževala beseda *logos* (*lógos*), in v starogrški *mousike* kot enotnosti glasbe in govornice sta bili vsebovani še nerazločeno in součinkujoče. Ožje izkustveno okrožje, iz katerega izhajam, obsega glasbo približno od leta 1700 (J. S. Bach) do Beethovnovi smrti (1827) in *nemški* jezik. V uvodu bom skušal utemeljiti svoje postopanje.

### *Ritem govornice in ritem glasbe*

Glasbeni ritem je praviloma določen v celoti in enournu.

82

V nasprotju s tem tvorba govornice, naj je proza ali verz, ne prenese enournega ritmičnega fiksiranja. Verz je ritmično vezan le toliko, kolikor temelji na neki metrični shemi. Prostejša kot verz je ritmična umetniška proza. Ta ne sledi, tako kot verz, metrični shemi, a vendarle izpričuje neko ritmično oblikovanost, še posebno v sklepnem delu stavkov. V nevezani govornici, govoru, prozi, se naša pozornost ne usmerja posebej na moment ritma.

Na niz od ritmično nevezane govornice, prek ritmične umetniške proze in verza, do strogo vezanega glasbenega ritma bi lahko gledali kot na nekakšno stopenjsko razvrstitev. Ker pa hočemo vselej dojeti bistveno obeležje ritma govornice in bistveno obeležje ritma glasbe kot taki, nam to razvrščanje ne pomaga: še več, zavaja nas. Negativna trditev, da namreč ritem govornice ni vezan oziroma še ni formiran, nam še ne razpre tistega, kar ritem govornice v pozitivnem smislu šele naredi. Vprašati se moramo: Kako to, da je glasbeni ritem vezan, ritem govornice pa prost?

Samostojni glasbeni ritem se nam zablisi *sam zase*. Drugače pa je z ritmom govornice. Ta je odvisen od *pomena*, in sicer tako zaradi po svojem položaju nespremenljivega pomenonosnega zloga kake besede kakor tudi zaradi pomensko pogojenega izrekanja stavka. V stavku »Jutri bo sijalo sonce« zaznamo neki ritem, ki pa ne obstoji *zase*, še več, ne sme obstajati *zase*. Če ta stavek,

denimo, izrečem tako, da skandiram, torej kot menjavanje poudarjenih in nepoudarjenih zlogov, »Jútri bó sijálo sónce«, potem govorjenje samo obledi; stavek ni več *povedan*. Če poleg tega fiksiram še časovna razmerja med zlogi, torej uvajam glasbeni ritem, npr.:

Ju -tri bo si-ja-lo son-ce

potem se še bolj oddaljim od tega, kar razumemo kot govorjenje.

Časovna razmerja v glasbenem ritmu pa temeljijo na številskih razmerjih, razmerju med polovinko in četrtniko (2:1), tričetrtniko in četrtniko (3:2), polovinko in osminko (4:1).

Kar je torej za glasbeni ritem njemu samemu *lastno* številsko fiksiranje časovnih relacij, s tem tudi razmikov med poudarki, je za ritem govorice *od pomena odvisno* in zato na trdna številška razmerja nezvedljivo govorjenje. V glasbenem ritmu je bistveno število. Ritem govorice pa je onstran okrožja števil.

Lahko tako stanje stvari razložimo?

*Ton in glas*

Govorica uporablja glasove, glasba tone. V čem se razlikujeta oba fenomena? Najprej ugotovimo, da so toni določeni s tonsko višino, glasovi pa, nasprotno, z artikulacijo. V obeh primerih dojemamo nekaj enoumnega. Toda kako se ta enoumnost vzpostavlja v prvem in kako v drugem primeru?

Za izhodišče si bomo vzeli dogovorjeni žvižg: jaz zažvižgam, moj prijatelj prepozna žvižg in se pojavi na oknu. Tak žvižg nikakor ne more obstajati samo iz enega tona. Nujna sta vsaj dva.

To, kar moj prijatelj prepozna, torej ni značilnost tona kot posameznega tona, temveč nekaj, kar dva tona postavlja v medsebojen odnos. Kar prepoznavamo, je način, v kakšnem razmerju sta tona drug do drugega, torej njuno razmerje. Drugače povedano: dejansko ne sporočamo absolutne tonske višine. Narava nam ni namenila tega, da bi se odzivali po absolutnem posluhu. *En sam* ton še ni nobena enoumna celica glasbe.

---

Zato pa za sporazumevanje zadostuje že enozložni klic: »Hans!«, »Hej!«. En sam razlet glasu lahko sporoči smiselno enoto. Še več, en sam zlog, ki ni ovešen s pomenom – »son«, »ce, »la« – celo posamezni glas – »o«, »i«, »p« – so enoumni, sebi zadostni, enoumno sporočljivi. Nasprotno pa je *en* sam ton nedoločen. Šele po drugem pride do odziva: »Aha!« Kar v tem primeru dojamemo kot signal, je interval, relacija dveh tonov.

To, da se nam toni zablisejo šele kot relacija, je spet povezano s številom. Konsonance, in glasbeni intervali nasploh, temeljijo na številskih razmerjih. Otipljivi postanejo, denimo, če delimo dolžino strune; če – potem ko zabrenkamo na napeto struno – zazveni ton A, njena polovica da zgornjo oktavo, *a*,  $2/3$  zgornjo kvinto, *e*. Pred nami je torej številsko razmerje 1:2 oz. 2:3. Da ritmične vrednosti slonijo na številskih razmerjih, se kaže že v poimenovanjih »celinka«, »polovinka«, »četrtinka« itn. (prim. tudi trodelitev v obliki punktacije ali pa trioliranja, npr. treh osmink).

Število je v glasbi konstitutivno tako za ritem kakor tudi za intervale.

**84**

Da temu nasprotno posamezen zlog, posamezno artikulacijo dojamemo kot samo po sebi enoumno, da se nam zablise kot »absolutna« in da svoje določenosti ne dobi šele na podlagi razmerja z obdajajočimi zlogi, obenem pove, da se zlogi ne konstituirajo kot relacija, tudi ne kot številska relacija. Zato se dvig in spust glasu in ritem niti ne podrejata vnaprej določenim številskim relacijam niti se ju ne da za vsakokratno govorjenje enoumno fiksirati. Takoj ko se pojavijo trdne tonske višine ali ritmi, se začenja oglašati glasbena komponenta. V govorici – v nasprotju z glasbo – številске relacije nimajo kaj iskati. Število je tu izločeno.

Od kod to?

### *Občutek in ton*

Izrekanje priključuje občutek glasu, in sicer prek slušnega organa. Gre torej za slušno zaznavo. Zaznamo kak »šum«. Ko zaznamo kak šum, npr. pri žaganju lesa, pričakujemo »izčrпно pojasnilo« o njem kot o šumu, in sicer neposredno prav prek tega šuma. Ugotovimo vrsto šuma (npr. visok, rezek), tudi to, da ga je povzročilo žaganje, in ga nekam umestimo; ali pa – morda zato ker je šum sam nejasen ali ker je za nas neobičajen – ne dobimo enoumnega pojasnila na vsa vprašanja. Sikajoč šum je to, kar je, sikajoč šum, že če ga zaznavam le

samega po sebi. Ne postane sikanje šele takrat, ko ob njem (ali hkrati ali pa drugega za drugim) zaznavam še, denimo, šum vetja vetra. Obenem šum nanašam na njegov izvor: lesna žaga, voda, ki vre. Prav tako je neki glas to, kar je, npr. »r«, že ko ga zaznavam le samega zase. In obenem ga povezujem z njegovim izvorom, z govorilom, z menoj ali pa s kakim drugim človekom.

Podobno velja tudi za zaznave vonja, okusa in otipa. »Sladko«, »vonj po vrtnicah«, »vboj igle« zaznavam neposredno, ob *enem samem* dražljaju, ne da bi moral ob njem zaznavati še, denimo, grenko, česnov vonj ali božanje. In vse te zaznave so zame »pokazovalne«, nanašajo se na stvari; pokažejo stvari – sladkor, vrtnico, iglo –, s katerimi so nekako navzete in ki sprožajo dražljaj: pravimo »*Sladkor* je sladek«, in ne: »*Jaz* občutim sladko«, podobno »*Vrtnica* diši«. Ali pa zaznave kažejo – tako kot šumi (npr. udarec s kladivom, ustnični glas) – kak potek, ki je vzrok zaznave in ki se spet nanaša na stvari, npr. prsakanje s kremplji. – V vseh tovrstnih zaznavah se torej vzpostavlja neka primarna povezava – vendar ne analogna številski relaciji istovrstnega – tamveč raznorodnega, povezava občutka in stvari.

To velja tudi za barve. Tudi te se nam oznanjajo kot vselej nekaj za-sebnega in obenem kot nekaj, česar so navzete stvari: nebeško modra, opečnato rdeča, citronsko rumena. Občutek modrine sloni na zaznavi *ene* barve in *ene* stvari. Ni, denimo, nujno, da obnjo postavimo še eno barvo, npr. rdečo, zato da bi lahko modro določili za modro. Seveda barve izkazujejo tudi medsebojne odnose; na primer komplementarne barve. Toda primarno in najpogre se nam oznanjajo tako kot vse druge prej omenjene zaznave, kot nekaj vselej *absolutnega*. – Ker barve zaznavamo absolutno, in ne kot razmerja, niso zamenljive, ne da se jih »transponirati«. Komplementarnega barvnega para modra/oranžna se ne da, sklicujoč se na razmerje komplementarnosti, zamenjati s skomplementarnim parom rumena/vijoličasta. S tem bi šla naša prvotna zaznava, ki sta jo sestavljala *dva različna*, čeprav komplementarna občutka barv, po zlu; na njeno mesto bi stopila v osnovi drugačna zaznava – zaznava rumene in vijolične. To, da barve niso zamenljive, ne sloni le na tem, da jih zaznavamo kot nekaj absolutnega, temveč na tako njim kakor tudi drugim zaznavam imanentni lastnosti *pokazalnosti*: če bi »stvari«, ki jih kažejo, »transponirali«, to ne bi več bile iste stvari.

Lastnosti pokazovanja in absolutnosti sta tako rekoč sprijeti. Vzajemno se pogojujeta; še več, prekrivata se. To, da vselejšnjo barvo zaznavamo kot nekaj

---

absolutnega, obenem pove, da ji je lastna lastnost pokazovanja. Če pravimo: »Ta *barva* je modra«, obenem pravimo še: »Ta *stvar* je modra«. Barva je pokazovalna in *s tem* zaznatna kot absolutna; je zaznatna kot absolutna in *s tem* je pokazovalna.

Barve, pa tudi zaznave, ki smo jih v obravnavo pritegnili maloprej (šum, okus, itn.), so občutki v ožjem pomenu. Obeležji občutkov sta: a) *absolutnost* in b) *pokazovalnost*.

Občutek vedno kaže nekaj prostorskega, nekaj v prostoru umeščenega, nekaj stvarskega, vključujoč v to tudi naše lastno telo, naše telesne dele, organe. O stvarskem vemo šele prek naših občutkov. Javlja se nam prek njih. Zaznavamo ga s pomočjo občutkov. Občutek je most med mojim sebstvom in stvarsko-prostorskim. Kjer je občutek, tam je tudi prostorskost.

Kaj pa je ton? Ton zaznavamo s sluhom. Toliko je, tako kakor šum, slušna zaznava, zaznava zvoka. Nastane z učinkovanjem kakega dražljaja na čutni organ, na uho, ta dražljaj pa je spet sprožil kak potek na kaki stvari, denimo, brenkanje po struni. Do nas torej pride kot občutek; javlja se nam, zaviti v šum. Kot slušna zaznava ni le ton, ampak obenem tudi šum; ni nujno, da ga dojemamo izključno v njegovem tonskem svojstvu, lahko ga obenem zaznavamo v njegovem svojstvu zgolj slišnega. Potem tudi zanj veljata dve obeležji: absolutno + pokazovalno. Ton, zajet kot občutek, ima npr. barvo. Barvo tona zaznavamo kot absolutno in kaže nam izvor tona – nekaj v prostoru lokaliziranega – npr. trobento, oziroma kaže nam način proizvodnje tona. Toda to ne spada k specifičnemu fenomena *tona*, temveč je nekaj, kar se drži tona kot šuma; ni konstitutivno obeležje tona kot tona, temveč prej obeležje tona v njegovi sopripadnosti rodu šumov, na splošno rodu slišnega.

Tone ločimo na visoke in nizke. Vendar moment vedno konstantne tonske višine sicer zadostuje za to, da ton s fizikalnega vidika razločimo od šuma, toda dokler tega momenta ne razumemo v posebnem smislu, ne zadostuje, da bi ton zajeli kot specifični fenomen, na katerem temelji glasba, pa tudi ne, da bi naznačili tisto, kar ga v osnovi razlikuje od šuma. Če npr. pomislimo na to, da Grki tonov niso označevali kot *visoke-nizke*, temveč kot *oksis-basis* (in Latinci kot *acutus-gravis*), torej kot *ostre-težke*, potem postane tisto, kar je skupno tonski višini in lastnosti šuma, jasnejše: Povsem na mestu je, da nekatere šume označujemo kot ostre, druge kot težke (tako rekoč »tope«). Kljub

temu pa je višina tona tista, izhajajoč od katere se nam razpre konstitutivno obeležje fenomena tona. Kako pa moramo razumeti določilo, da se toni razlikujejo po tonski višini kot obeležju, ki jih konstituira?

Če o tistem, kar se nam na fenomenu tona zablise, kar je na njem enoumno, zlahka ponovno prepoznatno, govorimo kot o »kvaliteti tona« (ali o »tonskosti«), potem se navezujemo na to, da se niz *c*, *d*, *e* ... od določenega tona naprej – osmega, »oktave« – v višji (oz. nižji) legi spet povrne. Če oktavo premestimo više (oz. niže), se na celotnem tonskem območju vzpostavljajo iste tonske kvalitete: *c'*, *d'*, *e'*, ... *c''*, *d''*, *e''*, ... itn (oz. C, D, E, ... itn). To opažanje je sicer pravilno, vendar nas zavaja, kolikor menimo – in to se praviloma dogaja –, da smo s tem že dovolj izčrpno zajeli stanje stvari.

Z vidika tonske kvalitete oktavo večkrat dojemajo analogno z barvnim spektrom. V obeh primerih – tako se domneva – ko drsimo prek njiju, zadevamo ob različne, enoumne kvalitete, v prvem primeru na posamezne barve, v drugem ob tone (*c*, *d*, *e*, ...); tonski niz naj bi se od barvnega razlikoval le po tem, da se – ker se v svoji zadnji stopnji zliva nazaj v začetni ton – v vselejšnji naslednji višji legi tonskega območja ponovi. Ker pa se tonske kvalitete kot take kažejo šele prav s tem, ostaja pri tem poskusu razlage nejasno, glede na kaj naj jih razpoznavamo.

Psihologija tonov obravnava »tone«, *posamezne tone* (»zvok«). In šele potem se vpraša, kako da se »nekateri« toni medsebojno ujemajo (konsonanca). In potem postavlja »teorije o stapljanju« in podobno, in sicer kot »nadgradnjo« *osnovnega* fenomena, ki pa ga kot takega ne prepozna, saj ta fenomen prav ni posamezni ton, ampak relacija *sama*.

Pri barvnem spektru se nam ponuja tekoč prehod od rdeče prek celotnega barvnega območja vse do vijolične. Tudi pri drsenju tona, podobnega zvoku sirene, zaznavamo nekaj kontinuiranega. Toda medtem ko na področju barv v enaki meri veljajo vsi barvni toni, smo na področju tonov prisiljeni izvesti poseben izbor vselej konstantnih tonov; ostanek onega gladkega tonskega kontinuuma pa je izločen kot »napačen«, kot izbranim tonom neustrezen, kot neuglašen. Ton *d* od sosednjih tonov, *desa* in *disa*, ločuje tonski razpon, ki ga dojemamo kot razglašenost, kot razglašeni *d*. Ne obstaja pa npr. nobena »neuglašena« rumena. Obstajajo neštete različne rumene, ki imajo vse – naj se glede na kontinuiteto še tako ločijo med seboj – vse brez izjeme »absolutno« samostojnost in »pravilnost« sleherne barve.

---

88

Temeljna aporija teorije glasbe in glasbe same pa je to, da je pri slehernem zajemanju tonov, intervalov v igri nenavadno podvajanje: tisto, kar *dejansko* zazveni, in tisto, kar je s tem *menjeno*. To razločevanje – ki mu na področjih jezika in vidnega ne najdemo nič ustreznega, še več, na njima bi bilo to nesmiselno – je bistveno tako za dojetje znotrajmuzikalnih sovisnosti kakor tudi za glasbo nasploh. Kak ton poslušamo glede na njemu predhodnega in se potem vprašamo, ali ga lahko »fiksiramo«, »razumemo«, »umestimo«, »uvrstimo«, ali lahko ta tonski odnos »spoznamo«, »spregledamo«; če ni tako, ne asimiliramo »dejanskega« tona, temveč tistega, ki je – za nas – s tem »menjen«. Moč menjenega je močnejša kakor moč dejanskega. Šele to dejstvo omogoča tako imenovano »temperiranje«. Njegov predhodni pogoj je to, da glasba (tonski fenomen) operira z »menjenim«, da kraljestvo tonov podvaja: dejansko zvenečim tonom priredi »menjene« – in ti so *tisti* toni, ki nosijo glasbo. Če pa je moč tega »menjenega kraljestva« tako velika, tako terjajoča, tako samostojna, da dejanskih tonov ne slišimo, temveč na njihovo mesto stopajo drugi – »menjeni« toni –, potem je jasno, da ta moč *ne* izvira iz dejanskega (fizično določenega) poslušanja, temveč prihaja od drugod: kraljestvo, iz katerega izvira ta moč, je kraljestvo *števil*, številskih *razmerij*. Ta so vzrok za nujno »korigiranje« in iskanje kompromisnih rešitev pri intoniranju in temperiranju glasbil z ustaljenimi tonskimi višinami (tipkami). Ta moč torej ne »preverja« dejanskih tonov kot posameznih tonov, temveč njihova razmerja. Ker torej razdvajanje dejanskega tona od menjenega sloni na prvenstvu razmerja, temperiranje ni le mogoče, temveč poleg tega tudi nujno: vsekakor v primerih, ko »menjenih razmerij« – tj. pravih *tonskih* razmerij – v tonih, ki jih je mogoče fizično proizvesti, ni mogoče najti, ne glede na to, zaradi katerega vzroka (od mnogih) je tako.

Kriterij za izbor tonov, ki jih bomo uporabili, je torej le ta, da se ti tako rekoč drug v drugega *vpenjajo*. Od česa je to odvisno? Ko se sireninemu podoben ton pne v višino, zaznamo le kontinuirno višanje, ne da bi mogli iz njega izbrati tone, ki bi kakor koli izstopali. Tudi če sirena obstane pri različnih, naključnih tonskih višinah, to ne povzroči, da bi take tonske višine občutili kot nekaj, kar se nam jasno zablisne. Če si predočimo, kako dosežemo »vpenjanje« posameznega tona, tako da se ta zablisne (do česar pri drsenju sireninega tona v višino ali pri večkratni poljubni prekinitvi tega drsenja in pri zadrževanju na posameznih tonskih višinah sicer ne pride): ali ton, ki se predstavi kot vpenjajoč se, intoniramo naravnost ali pa – recimo pri uglaševanju kakega glasbila, npr. violine – njegovo čistost dosežemo tako, da iščoč drsimo sem ter tja znotraj

nekega polja. V obeh primerih izhajamo iz nekega tona kot baze, po kateri se orientiramo; tonov ne določamo absolutno, temveč glede na ta izhodiščni ton. Odgovor na naše vprašanje se torej glasi takole: če je vzrok za pojavitev barvnega občutka rumene v rumeni sami, potem vzrok za vpetje  $d$  ni v  $d$  samem, ne v njegovi za-sebni, kot nekaj absolutnega dojeti tonski višini, temveč v njegovi relaciji do drugih tonov. Rumeno je usidrano »tam«, je nekaj prostorskega.  $d'$  pa – kot tonski fenomen, ne kot šum – ni usidran »tam«, v nečem, kar je drugovrstno od njega, ni, denimo, lokaliziran v trobenti oziroma ne določa ga barva njenega zvoka, temveč svojo določenost prejema kot razmerje do nekega drugega tona, npr. do  $g$ , torej do nečesa, kar je  $d'$  enakovrstno.  $d'$  in  $g$  vzajemno prejemata svojo določenost, eden prek drugega, skozi svoje vzajemno razmerje, kot interval, kot kvinta  $g-d'$ , kot *tonska relacija*.

Posamezni toni se k meni sicer privajajo kot nekaj slišnega, torej prek občutkov. Toda fenomen *tona* kot tak, tonska relacija, se *s pomočjo* občutkov samo pojavlja, sam pa ni noben občutek v ožjem smislu. Z relacijo je moment občutka eliminiran, s tem pa tudi moment prostorskega, v prostoru umeščenega; prostorsko, stvarsko je namreč pokazano kot občutek. Drugače povedano: tonska relacija se ne najavlja kot nekaj prostorskega, ni usidrana v prostor – temveč? Temveč *v število*: v štetje, v razmerja celih števil (prim. str. 21; kvinta  $g-d'$  npr. temelji na številskem razmerju 2:3). Toda, vrsta razmerij med celimi števili – npr. 9:8, 6:5, 5:4, 4:3, 3:2, 5:3, 15:8 – ni nekaj zveznega, temveč niz diskretnega. V tem je torej vzrok, zakaj se ton ne prikaže – recimo, analogno barvi – kot nekaj kontinuirano spreminjajočega se, zveznega, temveč kot niz diskretnih stopenj, ki se »vpenjajo«.

Da je fenomen tona relacijski fenomen, da se ne naznanja kot nekaj prostorskega, da je usidran v času, so le tri različne plati istega zadevnega stanja. – Fenomen tona pa je zvenenje; je zveneči čas, kot zaznavajoča številska razmerja oznanjajoči se čas. Čas tu ostaja pri sebi; ne podaja se ven, v prostor, napolnjen z občutki.

Kakšen pa je odnos števila do časa?



## Čas

### Čas in štetje

Da ima glasba opraviti s števili, je splošno znano. Da ima čas opraviti s številom, pa pravi Aristotel; toda temu so tudi oporekali. Najprej bom obravnaval Aristotela, nato bom sledil svojemu nadaljnjemu vpraševanju po času in na to v naslednjem poglavju navezal obravnavo odnosa med številom, glasbo in časom.

Zakaj svoje teorije časa ne predstavljam brez Aristotela – ne da bi bralcu naložil to, zanj nepričakovano okolno pot? Saj sem vendar sam rekel, da moje postopanje ni filozofsko. Na to lahko odvrnem tole: Moj cilj ni filozofska in filološka interpretacija v zgodovini podanih naziranj o času, posebno aristotelovskega časa. Nasprotno, izvorno čudenje nad faktumom časa me je pripeljalo do tega, da svoje misli izčiščujem, izhajajoč iz Aristotela. Zato bi jih rad z njegovo pomočjo tudi predočil.

90

Aristotel čas definira kot število: »To je namreč čas: število gibanj glede na poprej in potem.«<sup>5</sup> Kot izhaja iz konteksta, s številom meni *štetje*. S številom pa je, pravi Aristotel (Fizika 219b 5–8), poimenovano tako tisto števno, *arithmetón*, in to, kar štejemo, *arithmoumenon*, kakor tudi tisto, s čimer štejemo, *ho arithmoumen*. Čas torej ni tisto, s čimer štejemo, ni abstraktno štetje, *ho arithmoumen*, temveč tisto števno, natančneje: tisto, kar vedno, spet in spet štejemo, *arithmoumenon*. Števne so stvari, ki jih je treba razločevati: konji, ali točke, ali tudi misli. Štejemo torej množstvo diskretnih stvari, množico. Štetje je *diskontinuiran* proces. Predpostavlja nekaj diskontinuiranega, nezveznega. Od 2 k 3, od 2. k 3. števeni stvari moramo tako rekoč preskočiti. Med njima ni ničesar.

Če pa imamo pred seboj nekaj *kontinuiranega*, štetje odpove. Tu moramo *meriti*. Dano veličino merimo s poljubno izbrano *mero*; npr. razdaljo z metrsko mero, toploto s termometrom. Če ima kdo vročino, ga npr. vprašamo: »Si si izmeril?«, ne pa »Si štel?«

<sup>5</sup> Fizika D 11, 219b1: *touto gár estin ho chrónos, àrithmós kinéseos katà tò próteron kaí histeron*. – Navajamo po Rossovi komentirani izdaji: *Aristotle's Physics*, Oxford 1936. /V slovenski jezik je IV. knjigo Fizike (pogl. 10–14, 217b29–224a17), ki pridejo v poštev tudi v zvezi z Georgiadesovim besedilom, prvič prevedel dr. Valentin Kalan v: *Phainomena* 21–22 (Krog razumevanja), Ljubljana 1997, str. 97–11, kar upoštevamo tudi v pričujočem prevodu Georgiadesovega dela, op. prev./

Kaj je torej čas? Nekaj kontinuiranega ali množica (nekaj agregatnega)? Odgovor, ki se nam ponuja, je: nekaj kontinuiranega. Štetje torej tu ne bi bilo na mestu. Zato pa merjenje. Merjenje časa, ki je pretekel, npr. med startom kakega tekača in njegovim prihodom na cilj. Toda Aristotel zatrjuje, da je čas štetje. Kakšne časovne stvari [Zeit-Dinge], ki jih je treba razločevati, pa hoče pri tem šteti? Ali pa morda s »številom« misli rezultat merjenja z osnovno mersko enoto, npr. 5 minut, analogno s 5 metri? Je to, da bi tekač od starta do prispetja v cilj porabil 5 minut, oziroma da se je minutni kazalec premaknil naprej za 5 črtic, ki označujejo minute na številčnici, je torej *to* čas kot »število gibanja glede na prej in kasneje«? Toda kaj potem tu išče »glede na prej in kasneje«?

Kolikor lahko vidim, v sodobnih raziskavah o tej sloviti razpravi o času iz Aristotelove Fizike vprašanje ali štetje ali merjenje ni zadovoljivo pojasnjeno. Aristotelovo definicijo podajajo, denimo, z naslednjim: »Tako je torej čas mera, število gibanja (spreminjanja) glede na prej in kasneje«. Ali pa se govori o »merjenju in [ali] štetju časa«. Očitno Aristotelovo število razumejo prav kot rezultat merjenja – merjenja količine časa s pomočjo časovne enote, npr. trajanja poteka kakega danega, enakomerno ponavljajočega se gibanja, denimo enega obhoda kakega krožnega gibanja.

Temu nasprotno sam trdim, da Aristotel strogo razlikuje med štetjem in merjenjem (*arithmein* in *metrein*). V obravnavi, katere namen je zajeti čas na sebi (219a10–220b14), rokuje le s *številom* in *štetjem*; *mera* in *merjenje* se tu ne pojavljata. Uvede ju šele v naslednjem delu, in sicer v zvezi z obravnavo vzajemnega odnosa med časom in gibanjem. Če to zvedemo v strnjen obrazec, lahko rečemo: V prvem delu Aristotel nakaže štetje kot moment, ki je za čas konstitutiven. V drugem delu pa obravnava čas, ki se konstituira kot štetje, in njegov vzajemni odnos z gibanjem; pokaže, da se čas in gibanje vzajemno *merita*, *prav v tem*, ko je čas štetje.

Lotil se bom prvega dela. Aristotel svojo obravnavo strne v že omenjeno definicijo: »To je namreč čas: število gibanj glede na poprej in kasneje.« Kako Aristotel razume pojem števila? Kakšno je razmerje med »poprej in kasneje«, torej med časom in številom? Kakšna je v tej definiciji funkcija gibanja? Ta tri vprašanja bomo po vrsti vzeli v precep.

1. Kako Aristotel razume pojem števila? Na nekem drugem mestu (*Analytica Posteriora* in *Metafizika*) Aristotel o enici, izvoru (*arché*) števil, pravi, da je

---

*athetos* in da nima *mégethos*: nima nobenega mesta (umestitve, pozicije) in nobene veličine (nobene razsežnosti). To pa zajema čisto aritmetični pojem enice (in velja za števila nasploh, prim. tudi kategorije 5a23–31: »Število nima nobenega mesta, temveč ima red (*táksis*)«). Takoj ko enica dobi mesto in razsežnost, postane *geometrična* danost. Zvezana z mestom, postane točka, z veličino (razsežnostjo) razdalja, ploskev, telo. Potem torej nimamo opraviti z aritmetiko, temveč z geometrijo. Aristotel zato graja pitagorejce, češ da so »privzemali, da imajo enice (*monádas*) veličino; kako pa se je prva enica izoblikovala v razsežnost, na to pa, kot da ne bi zmogli odgovoriti«. Ta kritika pitagorejcev obenem premaga pitagorejsko nebogljenost ob odkritju iracionalnih števil. Iracionalno število namreč pride na dan ob *geometrijskih* figurah, kot relacija med *geometričnimi* veličinami, kot razmerje med dvema razdaljama, ki nimata *skupne mere*, ki sta ikonmenzurabilni. Toda tisto čisto aritmetično, zato ker ne pozna mesta in razsežnosti, nima s tem nič skupnega. Ta uvid se pojavlja že pri Evklidu. Ta namreč razlikuje med dvema vrstama relacije: številsko relacijo in relacijo veličin (*lógos arithmon* in *lógos legethon*); relacija veličin (tudi ta je *lógos*, vendar ne *logos* števil) se nanaša na ono geometrijsko, pri njej se naznanja merjenje. No, tudi štetje, štetje diskretnega, pozna »mero«: enico. »Enica je princip in mera števil,« pravi Aristotel.<sup>6</sup> 7 je sedemkrat ena; dve zaporedni števili, npr. 7 in 8, imata enico kot *skupno mero*.

92

1. V številih je relacija, in sicer relacija celih števil:  $8 = 7 + 1$ ; 8 in 7 sta si v relaciji  $(7 + 1) : 7$ , ali splošno izraženo  $(n + 1) : n$ ; tvorita tako imenovano nadštevilčno razmerje z enico kot skupno mero. Ta mera pa nima nič opraviti z mero veličine. Je namreč mera brez veličine (brez razsežnosti), enica kot princip, po katerem štejemo, napredujemo od števila k številu. V nasprotju s tem kontinuirane veličine ne štejemo, temveč merimo. Merimo jo z mero za veličino, npr. z metrom. Ta je, prav kot kontinuirana veličina, deljiv ad libitum; vmes lahko vključimo neomejeno mero vmesnih veličin. Da je neka veličina, npr. dolga  $2\text{ m} + 3/10\text{ m} + 7/100\text{ m} + 4/1000\text{ m} \dots$ , je sicer mogoče izraziti s »številom«, 2, 374 ..., toda dejanski postopek pri tem ni štetje, temveč prav merjenje. Zato Aristotelova kritika pitagorejcev velja tudi za novoveški pojem iracionalnega »števila«. Tudi to število – in prav tako njegova moderna pojasnitev, denimo s tako imenovanim Dedekindovim rezom – vsebuje, čeprav ne izrecno, nekaj geometrijskega; predpostavlja pojem kontinuiranega, stalnega, veličine in s tem tudi merjenja.

<sup>6</sup> Met. 1021a 12 in 1088a7 isl.

2. Kakšno je v Aristotelovi definiciji časa razmerje med »poprej in kasneje«? Aristotel govori o razmerju števila do časa. Na nečem prostorskem, na veličini, ki se razprostira pred menoj, na razsežni stvari, se kategorijo merjenja da uporabiti. Štetje – ne abstraktno – se nanaša na množstvo diskretnega. Vsako izmed tega diskretnega ima svojo samostojnost, poleg tega jih tudi štejemo. Aristotel pa trdi, da obstaja neki substrat štetja, ki je nerazdružljivo zvezan z njim, torej substrat, ki ga ne moremo zajeti ločeno od štetja, temveč se konstituira šele s štetjem. In trdi, da je to čas.

Pri dojetju Aristotelove definicije je odločilno imeti nenehno pred očmi, da je temelj Aristotelove obravnave časa *zdaj* (*noûn*). Pojem časa je konstituiran iz *zdaja*. (Prim. tudi 219b33–220a1: »Očitno pa je tudi: če ne bi bilo nobenega časa, ne bi bilo *zdaja*, in če ne bi bilo nobenega *zdaja*, ne bi bilo časa.« Ob tem pa še 251b19 isl.: »Nemogoče je, da bi čas bil oziroma da bi bil uviden (spoznan) brez *zdaj*« in nadaljevanje do 251b26.) Da to ni samoumevno, nam je jasno že iz tega, da pri Kantovi obravnavi časa »*zdaj*« tako rekoč ne igra nobene vloge.

Čas se naznanja kot *poprej* in *kasneje*. Toda niti *poprej* niti *kasneje* nista dejansko tu; nikoli nista navzoča. Resničnost pritiče le vselej sedanjost signalizirajočemu *zdaju*, le trenutku. *Zdaj* je, bi rekel, monogram časa. Edino navzoče, edino v sedanjosti javljajoče se je vselej *zdaj*, trenutek, izhajajoč iz katerega je *poprej* *bil* in *kasneje* *bo*. *Zdaj* nima trajanja; je blisku enako zasvetljenje časa kot resničnega; nobene razsežnosti nima. Bil bi torej primerljiv s točko. In vendarle ta primerjava ne zdrži. Točka ima namreč mesto (pozicijo), je v prostoru, ki se spet dejansko razprostira okoli mene in v katerem lahko lokaliziram poljubno veliko v hkratnosti obstoječih točk. Kaj pa je z *zdajem*? Kje pa »je« *zdaj*? Nanj ne morem pokazati, ne morem ga lokalizirati. Prav tako ne morem hkrati opaziti več *zdajev*, saj čas ni nekaj, kar bi bilo kot nekaj resničnega razprostrto pred menoj.

V prostoru se lahko prosto premikam, menjavam svoje stojišče. V času pa ne razpolagam s prostostjo, da si lahko izbiram drugo »stojišče«, kak »drug *zdaj*«; vedno sem – in *vsil* *hkrati* smo – vezan na en *zdaj*; nenehno sem trdno pribit na *zdaj*. Ne morem drugače kot vztrajati pri *zdaju*, tako rekoč prenašati svojo usodo.

*Zdaju* se tudi ne da prisoditi nobenega mesta. Mesto *zdaja* je *zdaj*; *zdaj* je pri *zdaju*, je *zdaj*, v nas vseh hkrati. Zato vodi v zmoto, če si čas in *zdaje* pred-

stavljam kot nekaj prostorskega, čas kot črto in zdaje kot točke na njej. Črto namreč *imamo*, razprostrta je pred nami; na njej lahko poljubno določamo točke ali pa si jih izbiramo kot naše stojišče; vse so *tu*, ne pa šele tako kakor »poprej« in »kasneje«. Pri primerjanju časa z razdaljo moramo poleg tega upoštevati omejitve, da smer pri času ni zaobrnjiva, tako kakor pri razdalji. Ta prisposodba, ki jo vendar uporabljamo – tako kot vse prisposodbe –, zato da bi si nekaj predočili, učinkuje ravno nasprotno; stvarno stanje zamrači. Zato je treba pri uvajanju te prisposodbe »izjasniti«, torej pridržujoč se pojasniti nekaj, kar je na fenomenu samem kristalno jasno: da poprej in kasneje nastopita prav poprej in kasneje in da se ne moreta pojavljati kot sosledje kasneje-poprej.

Času in zdaju torej ne ustreza ničesar geometričnega; s prostorskimi analogijami se ju ne da ustrezno predstaviti. Edino zdaju ustrezno zrcaljenje v nusu (*noûs*) je torej *aritmetična enica*, enica brez mesta in razsežnosti. In če se zdaj odzrcalja kot aritmetična enica, se čas odzrcalja kot *štetje*, štetje zdajev. Zdaj je sicer nenehno, kot pričujoči trenutek, isto (*tò autó*); vendar pa, kot vsakokratno pričujoče, tudi ni isto (*où tò autó*), temveč nenehno drugo (*heteron*). Zato je števno, tako kot enice.

94

Stavek, ki predstavlja stržen poti do te definicije, namreč vsebuje naslednji premislek: šele če zgodnejši zdaj jasno razločimo od poznejšega, šele če duša lahko reče: »dva zdaja« (*dùo nûn*), šele potem smo zaznali čas. V definiciji s tem nista menjena nedoločeni »poprej« in nedoločeni »kasneje«, temveč ju gre nanašati direktno na *zdaj*, na besedo, ki je v tej definiciji – ker je bila imenovana malo pred tem – Aristotel ni ponovil. Glasiti bi se torej morala: »To je namreč čas: število (gibanja) glede na *poprejšnji in poznejši zdaj*«.

»Poprej« in »kasneje« pa sta navedbi razmerja, relacije, in brez njiju si zdaja, časa kot zajetega z nusom, ne bi bilo mogoče zamisliti. Tako kot štetje tudi predstava »časa« implicira relacijo kot genuini in izvorni fenomen.

S tem ko rečemo »(ena) dve«, štejemo. Štetje nam tu prihaja nasproti kot nekaj izvornega: vzpostavlja se spontano kot samo sebe jasneče [einleuchtende] razločevanje (razlikovanje) neposredno sledečega si diskretnega, ki nima ne pozicije ne razsežnosti: 1. zdaj, 2. zdaj (3. zdaj, itn.). To ni abstraktno štetje, temveč štetje kot *realno*: *tò arithmoúmenon*, tisto, kar je štetje: tisto, kar se naznanja kot realno štetje. V nasprotju s tem je *arithmetón* tisto, kar *se da šteti*, števno.

Tu se moramo nujno na kratko lotiti *arithmetóna* in *arithmoúmenona*. *Arithmetón* lahko brez nadaljnjega izrazimo kot: tisto števno. *Arithmoúmenon* pa je trpni deležnik v *sedanjiški* obliki, zato ga ne moremo podati s »šteto«. »Šteto« je namreč trpni deležnik v obliki *perfekta*. Grščina pa ti dve obliki razlikuje. Trpni deležnik v nedovršenem pretekliku se namreč glasi *arithmeménon*. Zato torej *arithmoúmenona* ne smemo podajati s »šteto«. Pomeni namreč tisto, kar utrepeva štetje zdaj, v sedanjiku. Medtem ko npr. pravkar štejem kovance v svoji denarnici, ti utrepvajo štetje, so *arithmoúmenon* (so *pravkar šteti*). Ko pa sem jih preštel, so *arithmeménon*; in šele za to imamo nemško besedo: »prešteto« [*ein Gezähltes*]. Čas torej ni niti *arithmetón* (števno) niti *arithmeménon* (prešteto), temveč *arithmoúmenon* (219b8 in 220b8 isl.), nekaj, kar je prav zdaj, v sedanjiku, šteto. Seveda pa ne z namenom, tako kot pri štetju kovancev v denarnici, da bi potem postalo prešteto. V mehanizmu štetja časa je nenehno šteta »ta« pričujočnost. Šteto je nenehno vnovično prispetje [Eintreffen] časa kot pričujočnosti, ne pa njegov seštevek. Nanašajoč se na čas, ustrezen prevod izraza *arithmoúmenon* ni »tisto, kar je pravkar šteto, zato da bo potem prešteto«, temveč »tisto, kar vnovič in vnovič štejem«, namreč čas kot nastopajoč [prispel – eintreffend], tj. čas kot nenehno vračajoči se zdaj. Naravnost nemogoče, še več, zoper sleherni smisel je čas kot štetje povezovati z ugotavljanjem nekega seštevka. Seštevek namreč predpostavlja zaključek procesa štetja, torej perfektno obliko »šteto«. Čas kot štetje torej tudi nima nič skupnega z ugotavljanjem kake veličine. Čas – za sebe – »nima« nobene veličine. *Trajanje* pride na spregled šele kot predikat fenomenov v času. Fenomen (npr. dež, mraz, življenje, sprememba, Zemlja) je tisti, ki traja oz. »eksistira« – bolj ali manj dolgo –, ne pa čas.

Zatorej so tri vrste štetja: a) abstraktno štetje (*ho arithmoumen*), b) štetje »tega tu« (*arithmetón*), c) realno štetje, sosledje zdajev (*arithmoúmenon*): prav tako nujno kot enemu številu sledi naslednje večje število, sledi enemu zdaju drugi zdaj. To samo po sebi jasno zablisenjenje štetja (tega, da 5 *mora* slediti 6) nekako ustreza temu, da smo vselej vezani na neki zdaj. Opažanje »zdaja« in princip štetja se vzpostavita v *enem*: v tem ko zaznam zdaj, se vzpostavi štetje. Zdaj se namreč konstituira, v tem ko je štet. Zdaja ne morem izrecno zaznati, ne da bi moj nus držal vsaksebi dva zdaja, dva signala brez umeščenosti in razsežnosti, in sicer kot poprej in kot kasneje. To pa ni nič drugega kakor štetje. (Abstraktno štetje je abstrahiranje od štetja zdajev; in da se ga uporabiti na vsem števnom, na vse vrste diskretnih stvareh.)

O tem Aristotel (219b10–15 in 26–28) pravi: *Nûn* (zdaj) je *tò autó* (taisto), obenem pa *heteron* (neko drugo, različno), »'zdaj' namreč biva, kolikor sta poprej in kasneje števna (*arithmetón*)«.

Tako lahko rečemo: Da bi zajel zdaj, se moram udejestvovati kot tisti, ki šteje; zajetje zdaja je dejavnost štetja. In: Kot tisti, ki šteje, se lahko udejestvujem le, kolikor lahko zdaje razločujem kot poprej in kasneje. In: V tem ko zdaje razločujem, kolikor torej delujem kot tisti, ki šteje, zajemam čas.

Velja upoštevati, kako sta si v Aristotelovi definiciji medsebojno prirejena čas in število. Na število Aristotel ne gleda zgolj kot na nekaj, kar je *na* času. Ni, denimo, rečeno: »Število časa je število gibanj« (število, ki ga lahko zaznamo ob gibanju), temveč: »To je namreč čas: število ...« Število torej ni *v* času, ampak je »čas«, zrcaljenje časa v nousu. Čas se pregane v štetje, zato ker vselej signaliziram le *en* zdaj. Nasprotno razdalja tudi v svojem zrcaljenju v nousu ostaja razdalja, saj se pred menoj razprostira kot »ta razdalja tukaj«, ker sta *obe* točki, ki jo zamejujeta, res pred menoj. In tako se razdalja – kot dejanska, pred menoj ležeča veličina – da tudi neposredno meriti, s pomočjo neke njej istovrstne, tj. prav tako pred menoj že pred-ležeče in prav tako z dvema točkama določene (dolžinske) mere. Čas pa nasprotno pozna le eno dejansko »veličino«, mejo med poprej in kasneje, med preteklostjo in prihodnostjo, med »je bilo« in »bo«: namreč zdaj. Zato mu primarno ne moremo prisojati nikakršne veličine.

96

Nenavadno pri tem pa je: da nam ostaja skrito, da se čas v nousu zrcali kot štetje, da se preobrne, pregane v štetje; ta odnos med štetjem in časom kot odnos med v osnovi dvema stranema istega fenomena ostaja skrit. Aristotel je bil potreben, da smo to uvideli. – Prostor ne ponuja ničesar analognega. Naj ga mislim kot naravni prostor ali kot nekaj, kar se da geometrijsko konstruirati, ostaja prostor.

Proces štetja zrcali proces sosledenja zdajev. V obeh primerih pa namera ni ta, da bi ugotovili *seštevek*; dojemamo le *proces* nujnega sosledja: od nižjega števila se pomikamo k naslednjemu najvišjemu, od poprejšnjega *zdaja* k naslednjemu. Nobenega pomikanja nazaj ni.

3. Naše tretje vprašanje je bilo vprašanje po funkciji gibanja v definiciji časa. Rekel sem: »pomikamo se«. Pomikanje pa je gibanje. Na njem postane meha-

nizem (Kant) »poprejšnje-naslednje« nazoren. In prav to je funkcija gibanja v Aristotelovi obravnavi: gibanje je zgolj tisto, *na čemer* sta zdaj in čas ponazorjena.

Gibanje se dogaja zunaj; zaznavamo ga torej z občutki; vidim gibajoči se kamen. Toda čas se ne drži gibanja kamna. Gibanje je zgolj tisto, na čemer čas opazim, na čemer lahko razločujem zdaje; gibanje ni čas sam. Čas torej ni nekaj, kar pritiče zaznavi, nekaj, kar je njej inherentno, temveč je zgolj opazen *s pomočjo* čutne zaznave. Čutna zaznava je sicer nujna, da se čas naredi opazen. Toda tisto, na kar usmerjam svojo pozornost, čas sam, ne vsebuje nič občutkov; prek razločenih zdajev je v meni konstituiran; opaženi zdaji pa sami ne vsebujejo nič prostorskega, torej nobenih občutkov; ti so le tisto, na čemer postanejo zdaji opazni.

Čas je sicer opazen na sleherni vrsti spremembe, npr. na rasti, spremembah stanja, spremembi v naši notranjosti (»gibanje v duši«, tako Aristotel, 219a isl.). Kjer zaznamo spremembo, tam zaznamo čas. Brez spremembe časa ne moremo opaziti. Toda sprememba *mesta*, gibanje v ožjem pomenu, ima to prednost, da je eksaktno zaznana, brezprizivno konstatirana kot zanesljiva, tako da na njej lahko precizno opazimo zdaj: ptica, ki leti, »zdaj« preleti levi rob stavbe, in »zdaj« desnega. Ta zdaja precizno držim vsaksebi. Projiciram ju na enoumno razločene točke v prostoru, in tako dobim jasno predstavo o sosledju zdajev in s tem o času. Aristotel pravi (220 a isl.): *chrónos mèn gàr ho tês phoras arithmós, tò nún dè hos tò pherómenon, oion monàs arithmoú* (»Saj je čas število premikanja, ‚zdaj‘ pa je treba primerjati s premikajočim se, torej tako rekoč z enico (enoto) (tega) števila«). Število je tako rekoč trik nousa, ki omogoča, da »zdaj«, kot enico brez mesta in razsežnosti, ščitimo pred onim prostorskim. Sprememba (gibanje), na kateri opažam čas, je zgolj napredovanje [Fortschreiten] v štetju, vedno vnovično štetje. S tem svojo pozornost odvrnem od zaznanega spreminjanja kot celovitega fenomena in jo usmerim k času samemu; izključim zaznavne vsebine. Aristotel potemtakem s svojo definicijo meni naslednje: »To je namreč čas: štetje glede na poprejšnji in naslednji zdaj, katerih sosledje se da natančno opazovati ob spreminjanju *mesta*.«

### *O merjenju časa*

V prvem delu Aristotelove obravnave časa je to, da bi s »številom« razumeli štetje in merjenje časa, izključeno že zato, ker v definiciji, kakor smo jo ravno-

---



kar izpeljali, ni govor o štetju *časa*, temveč o tem, da se čas naznanja kot štetje. V Aristotelovi definiciji zdaji nimajo funkcije mere; Aristotelova namera ni to, da bi z dvema zdajema, od katerih izhaja, zamejil kak časovni interval, določil časovno trajanje ali celo fiksiral vedno enako časovno trajanje, torej časovno mero. Njegova pozornost je usmerjena izključno na opažanje in izrecno razlikovanje diskretnih, drug drugemu sledečih si zdajev, torej na proces štetja zdajev.

S tem ko štetje implicira tudi merjenje, pa bi moralo obstajati a) neko štetje *časa*, b) štetje, katerega osnova ne bi bila aritmetična enica kot »mera«, temveč količinska mera, mera časa. Zatorej moramo c) času določiti neko *mero* in štetje razumeti ne kot štetje zdajev, temveč kot merejnje s to mero; in d) če bi hoteli z merjenjem časa razumeti merjenje nekega trajanja, bi moral biti namen procesa štetja ta, da ugotovimo neki *seštevek*, in sicer seštevek ponovitev časovne mere (+ morebitni ostanek). Ne bi torej intendirali k *procesu* štetja, temveč bi število razumeli kot rezultat merjenja.

98

Zdaj pa nam občutek pravi, da čas poteka, teče, kontinuirano. Zato se je naravno vprašati, koliko časa je poteklo med danima trenutoma; očitno se nam torej kar samo ponuja, da bi čas – oziroma natančneje: trajanje – hoteli izmeriti. In dejansko lahko čas tudi merimo, z uro, nasploh s kakim stanovitnim, enakomerno ponavljajočim se gibanjem. Naravna danost, po kateri se orientira merjenje časa, je gibanje nebesnih teles. Trajanje enega obhoda služi kot časovna mera. Obhodni tir, torej nekaj prostorskega, lahko razdelimo na medsebojno enake majhne in najmanjše odseke, na ta način pa lahko merimo časovne intervale, trajanje. Kaj pa pri tem *neposredno* zaznavamo? Očitno gibanje, spreminjanje mesta. To se oddvaja od nečesa, kar je glede nanj nepomično, npr. gibanje urnih kazalcev v odnosu do številčnice na uri. Pri navajanju časa, npr. 11.47, odberemo *mesto* urnih kazalcev, mesto na številčnici, katero med svojim gibanjem prečita prav zdaj, tj. ta trenutek. In to, kar pri ugotavljanju trajanja kakega časovnega intervala merimo, tako da odbiramo položaj na številčnici, je odsek gibanja, npr. od 10 minut k 15 minutam; to postane jasnejše, če namesto minut uporabimo obodne stopinje (torej 360° namesto 60 minut): Odsek, ki sta ga kazalca prešla, je potem lok od 60° do 90°. Stopinja in minuta sta pri tem del oboda, ki sta ga kazalca prešla, uporabljamo ju torej kot mero *gibanja*. Pri *stopinji* mislimo na obodni lok, na nekaj prostorskega; *minuta* pa ga kaže primarno kot odsek obhoda, kot pretečeno gibanje. Če torej rečem, da je tekač od starta do cilja porabil 5 minut »časa«, to merjenje nepo-

sredno nima nič opraviti s časom. Primarno pri tem ugotavljam le tole: *med* časom, ki ga je zahteval tek (splošno: medtem ko je potekala sprememba, zunaj česa ali pa znotraj česa), se je minutni kazalec pomaknil od 10° k 15° – od 60° k 90°. Časovnemu poteku sem torej priredil dano *gibanje*, tako pa sem z mero za *gibanje* (ki spet temelji na nečem prostorskem, namreč na obodnem loku od 60° do 90°) meril čas – toda ne dejansko, le posredno. Še več, *čas* pri tem sploh ni prišel na spregled, temveč le neki temni, zastrti »*med*«, med katerim se je dogodilo toliko gibanja. Nekoliko jasneje to postane, če rečem: med trajanjem, npr. teka, se je minutni kazalec pomaknil od 60° k 90°. Ta »med tem dvojim« merimo; in sicer le posredno, s tem da ga izrazimo z mero za *gibanje*. Kaj se je odvijalo med mojim merjenjem? V medsebojni odnos sem postavil dve gibanji, primerjal sem ju, s tem ko sem ju zamejil z zdajem začenjanja in zdajem končanja, s tem ko sem torej določil hkratnost začenjanja in hkratnost končanja. Uporabil sem torej moment istočasnega, ki ga določata dva zdaja.

Pri merjenju prostorskih količin pa, nasprotno, merimo dejanske veličine, ki se razprostirajo pred nami, in sicer z enakovrstno mero, ki je prav tako pred nami, npr. razdalje z metrsko mero. (Analogno tudi pri merjenju nečesa stvarskega, npr. težo merimo s težo.) Merimo jih torej v dejanskem smislu, neposredno. *Imamo*, poznamo tisto, kar hočemo meriti, in prav tako imamo temu enakovrstno mero. Časa pa »nimamo«. In prav tako ga ne merimo s časom, namreč z *genuino časovno* mero – to ne bi bilo mogoče, saj časa oziroma časovnega intervala »nimamo«, sploh ga neposredno ne zaznavamo (temveč le v njegovem prepletu s spreminjanjem) – neposredno zaznamo *gibanje*: Kot časovno mero uporabljamo trajanje, ki ga zahteva določen odsek *gibanja*. In to posredno dobljeno, *gibanje* vsebujočo časovno mero spet uporabljamo tudi v obratnem smislu, za merjenje *gibanja*. Na *gibanju*, ki je neposredno zaznatno, se namreč javlja čas, ki ni neposredno zaznat, in sicer se oglašata natančno, prek *zdajev*, ki jih je treba brezprizivno razločevati. Tako je čas tako rekoč *hipostaziran* : »*vidim*« ga, v tem ko *vidim* obhode in zarez, ki označujejo mero; viden je kot realna veličina, kot nekaj prostorskega, kot *gibanje*, in le-to merimo.<sup>7</sup> Ker pa *gibanja* brez onega – na sebi spet nezaznatnega – »poprej« in »kasneje« ne morem zajeti, tudi njega samega ne morem meriti na samem sebi, temveč samo ob »poprej« in »kasneje«, ob času. Odtod recipročno raz-

---

<sup>7</sup> Heidegger, denimo, ta (fizikalizirani, objektivirani) pojem časa upravičeno zavrne, toda s tem zavrača tudi Aristotelovo definicijo časa, to, da je čas število. Tudi Heidegger glede tega zaide v zmoto, ki jo povzroča to, da mešamo štetje in merjenje, kar pa Aristotel ločuje.

merje obeh. Prim. Aristotela: »Ne merimo samo gibanja ob času, temveč tudi čas ob gibanju, oboje namreč drug drugega določa«, 220b15 isl. (prim. tudi 220b23 isl.). In potem nadaljuje: »Čas določa gibanje, v tem ko je njegovo število; in gibanje določa čas«, 220b 16–18. Tu je, drugače kakor pri definiciji časa, čas razumljen kot število *gibanja* (ta formulacija se torej usmerja h gibanju), in s tem pride v ospredje vidik njenega vzajemnega odnosa. Če v to vključimo še prej omenjeno definicijo časa, bi lahko smisel tega eksplicirali takole: »To je namreč čas; število glede na poprejšnji in naslednji zdaj. Ker pa je (tj. čas kot število) opažen na *gibanju*, tega obenem *določa*.« Nadalje je treba upoštevati, da formulacija »čas je mera gibanja« (... *estín ho chrónos métron kinéseos*, 220b32) ne dopušča dostavka »glede na poprej in kasneje«, zato pa ta dostavek v definiciji sledi besedi *arithmós*. Pred nami sta dve popolnoma različni stavčni konstrukciji in popolnoma različni smiselni vsebini: a) »Čas meri gibanje« (220b32); čas to *počne*, v tem ko »je« število *gibanja* (220b17). In b) (omenjena definicija) »To je‘ namreč čas: število (gibanja) *glede na poprejšnji in naslednji zdaj*« (219b1 isl.).

100

Vzajemnemu odnosu med časom in gibanjem kakor tudi njenemu vzajemnemu merjenju posvečeni del poglavja Fizike o času (prim. zg. str. 29) se začne z 220b15. (Uvaja ga 220a27–220b14.<sup>8</sup>) Toda predhodni, obravnavi časa kot časa posvečeni del, kot smo že izpeljali, prikazuje čas kot realno štetje; čas dojema kot neki X, ki se nousu manifestira kot štetje zdajev. Tu nima v prostorsko, geometrijsko, v gibanje odeti čas kaj iskati. Zato pa se da objektivirani (hipostazirani) čas predstavljati kot nekaj prostorskega, kot enodimenzionalno in usmerjeno razdaljo, s tem pa tudi kot realno veličino, ki je kot taka tudi merljiva.

### *Obstalost [Beharren]*

Opažanje zdaja in s tem vzpostavljajoči se princip štetja merjenje izključujeta. Zato pa »zdaj« tvori nujno predpostavko za merjenje – hipostaziranega – časa.

<sup>8</sup> 220a27–31 isl. Jasno razlikuje število kot relacijski fenomen (štetje) in število kot nekaj absolutnega (merjenje): »Od števil (*arithmos*) obstaja najmanjše (*elachistos*) glede na množino (*plethoi*), ne pa glede na veličino (*megethei*). Prav tako je pri času (*chronos*) glede na število (*kata men arithmon*) najmanjša enica ali dvojka, ne pa glede na veličino«. Na prvi pogled se to zdi banalno, a je bistveno. S tem je rečeno, da je *bistvo števila relacija*: 2 je manjše z ozirom na 3 (2:3), ne pa kot nekaj absolutnega (ne kot veličina stvari, na katero se število nanaša). O tem že Platon v *Filebu* (56d4–e4).

»Zdaj« ne implicira merjenja časa; nasprotno pa merjenje časa brez »zdaja« ni mogoče.

Zdajev pa se ne da natančno razločevati le ob spreminjanju mesta kakega premikajočega se objekta, s tem, da kontrastno, ob gibanju, opažam negiblljivo – ob leteči ptici zgradbo. Gibanje – gibanje ptice – opažam tudi s tem, da mu sledim z očesom. Tako npr. sledim premikajoči se luči v popolni temi. Tema se niti ne giblje niti ni negibljava. *Jaz* sem negibljava točka nanašanja in moje oko signalizira premikajočo se luč s tem, ko ji sledi. Šele potem, ko gledam v kaj prostorskega, ki se razprostira v daljo, če npr. sledim konturam gorske verige, nenehno razlikujem poprej in pozneje, a ne s pomočjo gibanja kake stvari, ampak s pomočjo gibanja svojega očesa ali pa tudi celotne glave, s pomočjo spreminjanja smeri svojega pogleda. Ni tako, da drug drugemu sledita ta in oni vrh, temveč ju *jaz* zaznavam drugega za drugim; fiksiram ju drugega za drugim. In s tem ko fiksiram te posamezne točke, ne razlikujem le nekak nedoločeni poprej in pozneje, temveč še več, precizno razločujem [auseinanderhalte] zdaje, diskretne zdaje. Ker pa se oko lahko giblje le v *skokih*, se zdi, da je oko naravnost po naravi umerjeno tako, da ne morem drugače, kakor da pri njegovem gibanju kontinuirani čas opažam sub specie zaporedja diskretnih zdajev.<sup>9</sup> Ne glede na to, ali se giblje objekt (in z njim moje oko) ali pa potuje le moj pogled, se da poprej in kasneje zajeti samo tako, da razločujem le zdaje. Glede *na kaj* jih razločujem, mi ni treba določiti. Dvojnost prostor-stvari, *phorá* – *pherómenon*, se je tako rekoč skrknila v zdaj. Zato bi, če odmislim prostorsko gibanje, zadostovalo reči: »To je namreč čas: število glede na poprejšnji in naslednji zdaj.«

Čas pa se javlja tudi, če brez udeležbe očesnega *gibanja* znotraj vidnega polja fiksiram obstali [beharrendes] nekaj. Tisto, kar je tako obstalo, je v času. Da je obstalo, pomeni, da se v časovnem zaporedju ne spreminja, da se pri poprej in pozneje zdajev kaže kot isto. S trditvijo, da obstane, izrekam naravnost njegovo na čas nanašajočo se lastnost.

To bom pojasnil s primerom. Pred nekaj leti sem si ob gledanju Dürerjevega Avtoportreta v kožuhi (Alte Pinakothek v Münchnu) zabeležil naslednje opazanje: Dürerjeva roka ni obstala »v času«, temveč *vztraja* [beharrt – je obstala]

<sup>9</sup> Pri glasbi in govorici uho deluje prav tako diskontinuirano, torej analogno sunkovitemu gibanju oči.

in konec. Dejstvo, *da* je obstala, prav *to* je čas. Natančneje: naznanjanje časa, časovne komponente, časovnega momenta. V nasprotju s tem se specifično prostorski moment naznanja v tem, da kazalec in sredinec *sta*, tam, enoumno, nedvomno, s *tem* vmesnim prostorom *tu*. Ta fenomen sam zase, faktum »tega tu«, nima nobenega trajanja; ne javlja se torej niti kot obstalost niti kot spreminjanje. Javlja se kot tako rekoč brezčasna bliskovita pojava: kot fenomen, ki ga zajamem z enim pogledom, v enem trenu, torej v trenutku, »to tu« kot nekaj hkratnega. Pri tem »zmanjka časa«, da bi spremenil smer svojega pogleda, oziroma da bi opazil, da nekaj obstane, ali se premika, ali da se – npr. barva – spreminja; to bliskovito pojavo zajemajoči pogled dobesedno *nima nobenega časa*. Spet tren z očmi – in bliskovita pojava se nespremenjena spet povrne itn: »to tu« se javlja kot identično, kot *obstalo*.<sup>10</sup> Tisto identično nenehno ponavljajoče se bliskovite pojave je tisto identično nenehno povračajočega se zdaja – zdaja, ki je zdaj izpolnjen s prostorsko bliskovito pojavo. Identiteta tega tu je podrejena identiteti povračajočega se zdaja. (Spreminjanje, gibanje, namreč predpostavlja prav to ozadje. Šele na ozadju predstave o obstalosti lahko zajamem spreminjanje – namreč odmik naslednje bliskovite pojave od te obstalosti. To, da se nekaj spreminja oz. giblje, pomeni, da povratek zdaja ne naleti na tisto identično prostorsko kot »to tu« oz. kot na mesto. Šele s tem ko se na ta način javlja čas, si nekaj predočam kot obstalo. Prostorsko kot tako pa ne pozna ne obstalosti ne spreminjanja: prostorsko *vzsvetí* [erscheint].

102

Prej povedano seveda predstavlja le neke vrste eksperiment, ki nam omogoča vpogled v temeljno različnost dojetanja prostorskega za sebe od prostorskega kot prostorskega v času. Dejansko nekaj, kar je obstalo, prav tako malo zremo s pomočjo nenehno povračajočih se pogledov, kot pri opažanju časa ob gibanju štejemo. Kljub temu spontano, sveže gledanje implicira nenehno obnavljanje gledanja, torej virtualno zaporedje bliskovitih pojavov – analogno spontanemu opažanju časa ob gibanju kot virtualnem signaliziranju pričujočih diskretnih zdajev.

<sup>10</sup> Nekaj podobnega omenja Husserl. »Poglejmo na kos krede; pri tem zapremo in odpremo oči. Potem imamo dve zaznavi. Pravimo: isto kredo smo videli dvakrat. Pri tem imamo časovno ločeni vsebini, uziramo tudi nekaj fenomenološko časovno vsaksebnega, neko ločitev, na predmetu pa ni ločitve, je isti: v predmetu trajanje, v fenomenu menjava. Tako lahko subjektivno občutimo časovno sosledje, kjer je treba objektivno ugotavljati koeksistiranje.« (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917), *Husserliana*, X. zv., Haag 1966, str. 8.

### Vračanje

Pri tem ko zdaje držimo vsaksebi, bodisi ob spreminjanju mesta gibajočega se objekta bodisi ob gibanju naših oči, bodisi z uzrtjem in fiksiranjem nečesa, kar obstane v prostoru, se sicer obenem z opažanjem zdajev kot diskretnih vzpostavlja struktura števila. Toda sukcesija zdajev ni podvržena nobenemu samemu po sebi jasnečemu se principu, prek katerega bi se nam tudi proces štetja – in z njim določanje zdajev, ki jih štejemo – vsiljeval sam po sebi. Zdaji so sprepleteni s fenomenom v prostoru, ob katerem jih opazimo; tisto samostojno časa kot štetja pa se ne uveljavlja v zadostni meri. Zato se zlahka prikrade tendenca, še posebno pri registriranju niza zdajev ob kakem gibanju z enega mesta na drugega, da čas kot štetje zamenjamo s štetjem časa. Potem postuliramo enake časovne intervale, torej *mero* časa, in se tako naravnamo na štetje njihovega števila, na merjenje časovnega trajanja. Naša pozornost se ne usmerja več na čas na sebi, temveč na trajanje kakega fenomena v času – pa čeprav naj bo to le štetje gibanje urnega kazalca, torej tako imenovano merjenje časa.

Predstavo o izvorni strukturi časa lahko omogoča le fenomen, ki pozornosti ne speljuje nase, temveč na čas, tako da se nam določitev zdajev vsiljuje sama po sebi.

**103**

To se pripeti pri gibanju, ki se s tem, ko se nenehno ponavlja na enem in istem mestu – torej ne gre za pomikanje – hkrati tudi spet in spet samoukinja. – Poleti leta 1969 sem zabeležil: »Na obali (ob Ammerseeju), vetrovno; valovi, ki se iztekajo; zatrdno sem dojel: čas = nekaj enakolično *povračajočega se*, nekaj tako rekoč krožečega; torej ne ‚neskončnega‘, temveč: nenehna, tj. nenehno povračajočega se.« Diskretni in s tem števeni zdaj se nam tu ponuja skozi vsakokratno ponovno vračanje (denimo kot lom valov ob obali). Namesto na valove lahko npr. pomislimo na padajoče vodne kaplje ali pa na v natančno istih časovnih intervalih odvijajoče se in precizno markirano gibanje nihala z njegovim tiktakanjem. Nenehno in enakolično, skorajda monotono na enem in istem mestu povračajoči se fenomen brž vstopi v ozadje, to, kar registriram – bolj s svojim »organom za štetje«, z ušesom, kakor pa z očesom – , je vračanje kot tako. Pri tem je vseeno, ali se odvija hitreje (npr. krajše nihalo) ali počasneje (daljše nihalo). Sam na sebi zajeti moment vračanja povzroči, da veličine intervalov ne opazim. Moja pozornost se ne usmeri na – vedno enak – časovni *interval*, s tem tudi ne na število njegovih ponovitev, da bi, denimo, ugotovil,

---

koliko časa ta fenomen traja. Opažam zgolj enakomerno vračanje zdaja: »štejem«; vmes ni »ničesar«. Ne registriram trajanja, temveč prav vračanje: enolično povračajoči se, vedno znova šteti zdaj: tik-tak-tik- ..., zdaj-zdaj-zdaj- ... To mi čas tako rekoč predvaja [vorfuehrt] (in obenem s tem tudi proces štetja, ki po navadi tudi poteka enakomerno). Nenavaden trik nousa: nezajemljivo neskončno napredovanje nadomesti z vračanjem enega in istega. Čas se prikazuje kot nenehno in nujno, neizogibno povračanje zdaja. – Pri tem lahko med tako oznanjajočim se časom sledim lastnim mislim, ali pa opazujem ljudi, ki tako kakor jaz poležujejo na obali, ali pa sledim ptici, ki leti mimo. Na splošno, ta čas lahko izpolnim z vsebinami: z zaznavami v prostoru – bodisi da se v njem nekaj premika ali pa je obstalo, – z mišljenim, spomini, pričakovanji, predstavami, občutki, čustvi, zaznavami svoje notranjosti, besed, dejavnosti, pripetljajev vseh vrst. Te vsebine pa niso same čas, temveč so v času, *srečujejo* nas v njem, potekajo v času. Povračajoči se zdaj pa, nasprotno, ni nobena vsebina časa. Ni v času, ne srečujemo ga, ne poteka v njem, temveč je sam čas, ki sebe naredi neposredno opazljivega. V nasprotju s tem neredno povračanje dojemamo kot nekaj, kar je v času. Različnost časovnih intervalov nas namreč preusmeri na dogajajoči se fenomen (npr. udarjanje s kladivom). (Analogno velja tudi za *izstopajoče* hitro ali počasno povračanje nečesa). Če torej svoje pozornosti ne naravnam na vzpostavljajoče se vsebine, temveč na od sleherne take vsebine oddvojeni moment povratka, ostajam *pri sebi samemu prepuščenem* času, ki se javlja kot neizogibno povračajoči se zdaj. Markira ga prav povračajoči se zdaj.

104

Če na povračajočem se zdaju zajamem moment »zdaja« na sebi, potem je eno: zdaj kot pričujoči trenutek; če pa razlikujem zdaje kot »poprej« in »kasneje«, če torej v ospredje potisnem moment povračanja, potem zdaja nista ista, temveč prav prvi oziroma drugi zdaj; »poprej« se povrača kot »potem«. Če pa pravim, *ta* zdaj se spet vrača, zajamem oba momenta skupaj: identični zdaj se pojavlja kot sosledje, kot poprej in kasneje, kot povračanje; identiteta zdaja se ne oznanja v zdaju samem (tako kakor se rdeča v rdečem samem), temveč v svojem povračanju, oznanja se kot povratek. Zato se čas v nousu preobrbe v štetje. V nasprotju s tem se rdeča ne preobrbe v kaj drugega; »preobrbe« se v *zaznano* rdeče. »To tu« je prav to »to tu«, to prostorsko je prav to prostorsko tukaj; vidno ni nič drugega kot vidno. Nahajljivo »nekaj« je zame nekaj gotovega prav kot dano »to tukaj«. Pričujoči zdaj pa je zvezan z neumanjkljivim pričakovanjem, da mu bo sledil naslednji, njemu enak zdaj. Zdaj je sparjen s svojim povratkom. Povračanje času dopušča, da se pojavlja kot nekaj, kar je zasidrano

v zdaju. Zdaj se konkretno navezuje na zdaj. Povratak čas veže na zdaj, prihodnost veže na pričujočnost (seveda na pričujočnost kot čas, ne kot vsebino); identiteta časa – da je čas nekaj svojskega [eine einige] – se prikazuje kot identiteta zdaja in s tem kot povratak.

Čas kot nenehno povračanje – in ne kot neskončno napredovanje – se zrcali tudi v enoličnem *krožnem gibanju*. Aristotel krožno gibanje (*kyklophoría*) obravnava v 265a 13- b 16:

V redu vrst gibanja mu pripada prvo mesto (*próte*), ker je popolno; je namreč lahko »večno« (*aidios*) – tj. nenehno. Druge vrste gibanja pa ne. Tako premo gibanje: to ne more teči v neskončno (*apeiron*), saj tega ni, in tudi če bi neskončno obstajalo, bi bilo nemogoče, da bi ga lahko prešli (*dialthein*). Gibanje bi se moralo nujno zaustaviti (*stásis*) oz. zaobrtni (*anakámpousa*), s tem pa bi moralo biti iz dveh gibanj, torej bi moralo biti sestavljeno (*syntheté*). Če pa se gibanje ne zaobrne, ni popolno (*atelés*), saj usahne (*phtharté*). – Premočno napredovanje ima začetek, sredino in konec (*arché, méson, télos*), v njem samem je vse vsebovano; kraj starta in cilja gibajočega se sta torej trdna (*ost' estin othen arzetai to kinoúmenon kai ou teleutései*). Pri rotaciji (*peripherés*) pa sta, nasprotno, nedoločena; ni namreč nobene določene meje (krožnega gibanja) in prav tako ne začetka, sredine in konca, tako da je tisto gibajoče nenehno na začetku in koncu in obenem nikoli ni na njima. Vzrok temu je to, da je vse v odnosu do središča kroženja. Središče je začetek, sredina in cilj gibanja (*tou megéthous*: »veličina gibanja«); in ker ne leži na (*ezo*) obodu, gibajoče se ne doseže nobenega mesta, na katerem bi se lahko po pretečeni poti (*dielelythós*) upokojilo. Nenehno se namreč giblje okrog sredine, in ne proti koncu. In zato ker središče ostaja na svojem mestu (*ménein*), celota v določeni meri stalno miruje (*heremei*) in se obenem nenehno giblje (*kineitai synechos*). b 14–16: Samo pri krožnem gibanju že po naravi začetek in konec nista v njem, temveč zunaj njega (*ektós*).

Krožno gibanje je torej gibanje in mirovanje v enem; rotiranje kroga se ukinja v mirujočem središču. Ostaja nenehno isto, vezano je na eno in isto središče, in nenehno je drugo, novi obhod. Nenehno se povrača. Krožno gibanje se ponuja kot podoba časa, kot tisto gibanje, ob katerem postane čas na odlikovani način opazen, tako rekoč viden. Prej smo prikazali, da se čas na sebi lahko naznanja le ob gibanju, ki sebe – s tem ko se enolično povrača na eno in isto mesto – obenem spet ukinja. Prapodoba takih fenomenov je krožno gibanje. S pomočjo

---



momenta nenehnega povratka na eno in isto mesto, ki tu najčisteje prihaja v pojavnost, tudi vsa druga enolična gibanja, kakršna so prej omenjena, npr. valovanje, kapljanje, nihalo, dojemamo kot »krožča«. Krožno gibanje pa ne uteleša – vselej ko se izvrši obhod – samo diskretnega, vedno znova štetega zdaja, temveč je poleg tega, enoličnega kontinuiranega rotiranja brez cezure (»vedno in nikoli na začetku in koncu« 265a 33f), tudi podoba časa kot tistega nenehnega [Stetige]. Krožno gibanje je tako rekoč struktura časa – zdaj kot tisto vidno. Saj je čas – kot čas – isto in ne-isto. Ko bi ga tako rekoč zagrabil in zalučal ob trdo steno, da bi se razbil, bi se opredmetili njegovi dve plati – isto in neisto: »zdaj« kot isto postane središče kroženja, »zdaj« kot neisto pa nenehni povratek v krožnici. Nekoliko drugače povedano: to nenehno ni nikakršno napredovanje, temveč povračanje; nastane z vezanostjo na središče. Razmerje med središčem in krožnico osvetljuje razmerje med časom in zdajem. Kot nedoločeni tok predstavljeni »anonimni«, še nevezani čas z vezanostjo na zdaj postane resnična struktura časa, čas, zajet z nousom: čas kot nenehno povračanje.

106

Pri obravnavi časa Aristotel podobo kroga najprej uvede le mimogrede, 222b2–4: »Tako kakor je krog v sleherni točki obenem konveksen in konkaven, tako je tudi čas nenehno na začetku in koncu obenem«. V 223a29 isl. se sprašuje, katero gibanje je število časa. Začasni odgovor se glasi takole (223a33isl.): »Je zgolj število vselejšnjega kontinuiranega (tj. neprekinjenega) gibanja, ne pa kake določene vrste gibanja.« V 223b12–224a2 pa krožno gibanje kot na poseben način odlikovano gibanje postavi v ospredje. 223b12–18 vsebuje dvojico gledišč na to:

a) Šteto je enakovrstno, enice z enicami, konji (enica kot konj) z enim konjem, in tako tudi čas z nekim določenim časom (ki določa izbiro vedno vnovič štetih zdajev). Zdaji se *štejejo* (b 13: *arithmeitai*), ustrezno definiciji časa, na podlagi napredovanja (b 12: *phorá*) – ne na podlagi kakega drugega načina spreminjanja (prim. b 20 isl) – in sicer na podlagi *krožnega* gibanja (b 13: *kýklo*).

b) Čas in gibanje se merita vzajemno (223b15: *metreitai*; »kot pa smo rekli«: 220b23 in na splošno 220b14–221a8 – prim. prej o merjenju časa): s pomočjo določenega gibanja je na času (223b17: *chróno*) merjena tako kvantiteta gibanja kot tudi časa (223b15–18).

Potem v 223b18 enolično krožno gibanje (b 19 *hé kyklophoría hé homalés*) uvede kot odlikovano mero (in sicer časa in gibanja), ker je njegovo *število*

najbolj poznano (b 19 isl.: *oti ho arithmos tautes gnorimotatos*) – tj. hkrati: ker so pri njem vedno znova šteti zdaji najbolj nedvoumno določeni. – Temeljni fenomen je torej štetje (tj. zdajev: njihove določitve prek danega enolično povračajočega se gibanja). In zdaj je to štetje – s tem ko se pozornost preusmeri na trajanje enega obhoda, na splošno: povračajočega se enakega časovnega intervala – uporabljeno tudi za *merjenje*, in sicer tako časa kakor tudi gibanja: (223b21–23) »Zato se nam čas kaže kot gibanje (nebeške) sfere, z njo namreč merimo druga gibanja, in prav s tem gibanjem tudi čas.« In še 223b28–224a2: »Čas sam se namreč pojavlja tako rekoč kot krog. To zato, ker je mera takega gibanja in je prav s takim gibanjem merjen. Če torej pravimo, da je vse dogajanje krog, potem pravimo, da obstaja krog časa. In to zato, ker ga merimo z obhodom krožnice. Poleg mere se na tistem, kar merimo, namreč ne kaže nič drugega kakor celota, in sicer kot več mer.« – Instrukтивно je, da v novogrščini *Chronós* ni le ime za čas, ampak tudi za leto. V tem jemanju besede »čas« za poimenovanje leta se izraža to, da je čas predstavljen kot – nenehno – povračanje, kot povračanje krožnega obhoda, tako kakor leto.

Toda ob tem ne smemo spustiti spred oči tega, da je tisto izvorno in neposredno – čeprav pri nereflektirani drži skrito – na opažanju časa *povratek* oznanjajoči *zdaj*, tisto tik-tik-tik- ...; ne pa merjenje in tudi ne povračanje kake daljše časovne periode, kakršna je leto. Torej to, da lahko izvršujemo štetje zdajev, čeprav ne kot nekaj, kar se odvija kot prezentno našim čutom.

Tako je, kakor da bi imeli kak organ za povračajočo se strukturo zdaja, za enakomerno štetje. To, da določimo naslednji zdaj, pomeni, da se, ko štejemo, naslanjamo na dogoditev povratka. Ko enkrat vržemo mrežo enolično povračajočega se gibanja, nezmotljivo zadenemo na njeno naslednjo zanko, »preštevajoč« zadenemo vsleješnji naslednji zdaj. Naš organ za čas deluje kot organ za ravnotežje, naše štetje regulira po redu povratka zdaja, po ritmu povratka zdaja. Čas ob tem sicer občutimo kot nekaj nenehnega, toda »vstopimo« ali »izstopimo« lahko le pri vselej nastopajočem zdaju; operiramo namreč s *celimi* števili. Vmes »ni nič« – nič, kar bi ukrotil nous. Času kot štetju imanentno ujemanje, ki povzroči nezmotljivost našega zadetja, je tisti moment, s pomočjo katerega se čas da ukrotiti. Čas dojemam kot prispelost – povračajočega se zdaja. In ukrotim, obvladam ga, s tem ko tudi sam, izhajajoč iz sebe, s svojim ravnotežnim organom oz. organom za štetje zadenem povračajoči se zdaj: s tem ko se spontano oglasi moj čut za ritem. (Sploh ni treba reči, da se prispelost prekriva z mojim pričakovanjem, saj se dogodi ne glede na to, ali bi jo pri-

čakoval ali ne.) – Le kot štetje povratka se da zdaj vnaprej določiti. Tega prihodnjega zdaja namreč nimam, ne morem pokazati nanj oziroma nanj položiti svoj prst: ne morem – tako kakor na podlagi nečesa, kar se brez vrzeli razprostira pred menoj – »izmeriti« »razstoja« med dvema zdajema, kakor to lahko naredim med dvema točkama (»meriti« pomeni, da lahko brez vrzeli, kontinuirano preidemo razdaljo od točke A do točke B, torej jo »premerimo« – nasprotno pa čas »pre-štejem«.

Namesto »nastop«, »prispelost« [Eintreffen] bi lahko tudi rekli, da čas zajemamo kot nekaj, kar *prihaja nad* nas [auf uns zukommt]. In mi postanemo njegov gospodar, ukrotimo ga, s tem ko mu z zadevanjem zdajev tako rekoč *pridem* nasproti: s tem ko »duša, ne da bi vedela« (Leibniz) produktivno šteje. Čas pride nad nas – in že pri prispelem zdaju je potekel, postane preteklost. Kar ostane, je zgolj spomin, spomnjenje na preteklo: na tisto, kar je teklo v času, pričujoče le v svojih učinkih; na čas sam, »pričujoč« kot vedno znova pretekli, »prešteti« zdaj, tako kakor se, če pri štetju pridem do 5, spomnim, da sem štel od 1 do 4 – to se je dogodilo; toda nadaljnje štetje pride nadme in jaz mu prihajam nasproti, s tem ko ga aktivno izvajam.

**108**

To, da se sebi samemu prepuščeni čas oznanja kot prispetje števila (oz. kot zadevanje pri štetju), moramo gledati kot tribut nousa področju števila, logosu kot številu. (Z *dogajajočim se* zdajem, z logosom kot aktom imenovanja, je posebna zgodba.)

S povratkom zdaja, prispetjem števila, časa kot nad nas prihajajočega se povezuje predstava, da se zdaj tako rekoč nenehoma *obnavlja*. Časa se torej ne da misliti kot stanja pasivnega ostajanja [Verharren]; dojet je kot nekaj, kar je nenehno in statu nascendi.

### *Kontinuum*

Kako pa je z našim občutkom, da je čas nekaj stanovitnega, kontinuiranega? Lahko torej nanj gledamo tudi kot na kontinuum? Če da, mar potem to ne bi bil irealni kontinuum, ki bi se od zdaja, tistega edino realno prezentnega na času, ad infinitum širil proti poprej in potem, torej tistemu, kar ni več oziroma še ni resnično?

V svoji obravnavi Aristotel čas pogosto označuje kot kontinuum (*synechés*). Toda vsa ta mesta izhajajo ali od kontinuitete v prostorskem in od gibanja (219a12 isl.; 220a–6; 220a10 isl.; 220b24–28) ali pa se nanašajo na čas kot trajanje (218a21–25; 220b2; 222a10–12). Tudi v 223a33 isl. se *synechés* nanaša na gibanje (*kinéseos synechos*), ne pa na čas. Da Aristotel, če čas označuje kot nekaj kontinuiranega, izpeljuje iz kontinuiranega gibanja kot tistega primarnega, nedvoumno izhaja iz 220a24–26: »Očitno je, da je čas *število* gibanja glede na poprej in kasneje« (ustrezno definiciji časa – prim. str. 32 in 36) »in, kot čas *kontinuiranega* (tj. gibanja), je nekaj kontinuiranega«. Zatorej je čas a) število, b) kontinuirano povezan s kontinuiranim, gibanjem (prek števila). – In to, da se čas kot nekaj kontinuiranega – v nasprotju s časom kot številom – nanaša na čas kot trajanje, je jasno iz takega mesta, kakršno je 220b2 isl.: »Pri času kot nečem kontinuiranem govorimo o ‚kratkem in dolgem‘« – pri teh pridevnikih je moment trajanja izrecen; »pri času kot številu (pa nasprotno) o ‚veliko in malo‘« – tu torej ni v ospredju moment trajanja, temveč prav predstava o štetju, štetih zdajjih.

Štetji zdaji si – tako kot števila – drug drugemu sledijo, ne da bi se »dotikali«. Naslednje (*to ephexses*) je »potem« (*histerón ti*). V nasprotju s tem pa se kontinuirano naslednje (*echómenon*) dotika (*haptetai*) s predhodnim; z njim ima skupno mejo (*péras*). In zato se imenujeta *syn-echés* (kontinuirana; »skupaj-se držeča«, »zraščena«; prim. celotno mesto 227a4–23 in a29–31; gl. tudi *Met.* 1069a12–14, op. 25). Tisto »potem« je časovna predstava: »dotikanje« in prav tako »skupna meja« pa sta stvarno-prostorski predstavi. Za čas kot štetje je značilna aritmetična »skupna mera«, enica brez mesta in razsežnosti, zdaj, ki nima nobene dimenzije. Čas je nekaj kontinuiranega (*synechés*) le v smislu, prenesenem iz okrožja prostorsko-stvarnega (prav tako tudi čas kot merljivo trajanje, kot hipostazirani čas). To velja tudi za predstavo o »neskončnem« času.

Strogo vzeto torej časa ne smemo označevati kot kontinuum. Še manj primerno je času pripisovati »tok«, »potekanje«. Sicer govorimo, da čas *teče*, *poteka*, torej o toku časa; pravimo, da »čas mineva«. Toda ali lahko vprašamo, kako hitro? Mar čas enkrat poteka hitreje, enkrat počasneje, tako kot se pesek v eni peščeni uri vsiplje hitreje kakor v drugi? Vprašanje, kako hitro »čas teče«, kakšno hitrost ima, je očitno nesmiselno. Ni hitrejšega ali počasnejšega časa. Čas namreč sploh nima hitrosti. Torej tudi teče (poteka) ne. Je čas potem »obstalost«? Na str. 101 smo videli, da lahko obstalost pripišemo nečemu, kar

je v času, ne pa času samemu. Ko Kant pravi, »da čas ne poteka«, s tem ne trdi, da je čas obstalost. Tudi naslednje mesto iz Kanta ne govori o tem: »Čas torej, v katerem moramo misliti vso menjavo pojavov, ostaja in se ne spreminja; je namreč tisto, v čemer si zaporednost ali hkratnost lahko predstavljamo le kot določila pojavov.« Pri trditvi, da nekaj obstane ali pa se giblje, spreminja, to nekaj povežemo s časom; obstalost, gibanje, spreminjanje namreč čas predpostavljajo. Ko bi bil čas sam obstalost, bi morali iz tega izpeljevati, da ne bi mogel soteči skupaj z gibanjem (spreminjanjem); gibanje bi času tako rekoč uhajalo. In ko bi čas potekal, mar to pomeni, da bi sam ubegal obstalosti? Ali pa bi obstalost potekala hkrati z njim? – Tako obstalost kakor tudi tok, potekanje se ne držijo časa samega, temveč fenomenov v času. Ker pa čas postane izrazen ob spreminjanju, si ga mislimo kot nekaj, kar se drži spreminjanja, gibanja, in dozdeva se nam, da čas poteka, teče.

### *Potrajevanje*

**110**

Z vprašanjem, ali čas teče (poteka) ali je stanovit, se – tako kakor pri mišljenju časa kot kontinuuma, kot kontinuirane veličine – opiramo na predstave, ki se povezujejo s prostorskim. Tega se osvobodimo, če čas dojamemo kot *potrajevanje* [Währen]. Čas niti ne poteka niti ni nekaj vztrajajočega. Čas »ostaja in se ne spreminja; ne izteče se«; ostaja še naprej kot potrajevanje, kot »venomernost« [Immerwährend]. Potrajanje ni niti tek niti obstalost. (Lahko pa rečemo, da ta dva potrajata v tem smislu, da trajata, da sta v času, v »potrajajočnosti časa« [während der Zeit] ali »v potrajajočnosti nekega določenega časa«.) Čas sam »se potraja« [es währt]. Opazimo, da »se potraja«, ne da bi temu lahko dodali subjekt. »Potrajati« je tu neosebni glagol. Torej ni sinonim za »trajanje«. Čas »se potraja«; ne morem pa reči, da je čas »ono, kar traja« [Es dauert], saj »trajati« implicira nekaj, kar traja, torej subjekt. »Potrajanje« se sicer uporablja kot sinonim za »trajanje«; npr. »dokler potraja dan«; ali pa v smislu »je«, »obstaja«, »dokler potrajata zemlja in sonce«. Toda »čas potraja« – to je tautologija, natanko tako kakor »potrajanje potraja«.

Neosebna »se potraja« se tudi ne da primerjati z »dežuje«. Tu imamo samostojen substrat, ki se pojavlja tudi neodvisno od deževanja, namreč vodo. Kaj pa pri »se potraja«? Neosebna struktura le-tega kaže, da časa *za sebe* ne moremo zajeti. Čas – neosebni »se potraja« – prav nima substrata. Potrajanje bi ne bilo brez substrata le, če bi se *samo* naznanjalo kot nekaj konkretnega.

Ko čas na nedoločen način označujemo kot kontinuum, menimo čas kot stojnost [Bestehenbleiben], kot potrajevanje. Ker pa pri kontinuumu impliciramo kontinuirano veličino, še posebno razprostiranje, se nam zdi upravičeno paradokсно, da naj se to kontinuirano, kot nekaj razprostirajočega se dojeti čas, naznanja prav kot svoje nasprotje, kot nekaj diskontinuiranega, namreč kot štetje. Toda potrajanje ne leži nekje pred mano – razprostrto, nekje zunaj – in nima nobenega mesta in nobene razsežnosti. Potrajanje tudi ne označuje »razprostiranja« časa samega, njegovega trajanja, njegove veličine.

Ne mislimo namreč potrajanje *časa*, temveč *čas* kot potrajanje. Potrajanje ni nekaj na času, temveč njegov bitni modus. Čas obstaja kot potrajanje, popolnoma je povzet v potrajanju, je potrajanje samo: ni »nekaj, kar potraja«, temveč »se potraja«.

Identiteta časa ni to, kar je istost nečesa, ki ostaja identično v času in kar čas predpostavlja, prav tako ni enako od časa neodvisni veljavi geometričnega izreka, npr. da je razmerje stranice in diagonale kvadrata iracionalno, ali veljavi enačbe identitete,  $3 + 2 = 2 + 3$ . Časa »ni«, čas ni kaka prednahajljiva, dokončna identiteta. Identiteta časa je identiteta sui generis. Obstaja v vseskozišnjem in toliko enem Se potraja; je enotnost, ki se prikazuje kot potrajanje; torej ne enotnost nečesa, temveč enost, enoostalost sama.

V tem ko se identiteta časa obori oz. izrazi kot vračanje, se med seboj pokrijejo tile momenti: vračanje identičnega zdaja kot poprej in potem ni nič drugega kakor prikazovanje stojnosti [Bestehenbleiben] vseskozišnje identitete časa, potrajevanja. Potrajevanje je torej tisto, kar se javlja kot vračanje, kot nenehno povračanje, kot tisti neprestano povračajoči se, nenehno se obnavljajoči vselej in vselej šteti zdaj (prim. str. 103) kot proces realnega štetja. Potrajevanje je tako rekoč »prebrano«: kot vračanje identičnega zdaja, kot vedno vnovično štetje. S tem je z nousom tako rekoč verificirano, da je čas enoten, da se torej s katerim koli »novim« zdajem ne začenja »novi« čas. Čas prenika [dringt ein] v nas kot potrajevanje in *mi* ga kot štetje povračanja zopet iznašamo ven. »Število« se torej nanaša šele na *strukturo* samonikle identitete časa, na čas kot nenehno in enakolično vračanje.

Moment vračanja je potrajevanje, kakor se – prenikajoče v nas – prikazuje *nousu*. Kar je prostorsko, se javlja neposredno v pojavi; pri času pa mora, nasprotno, posredovati »zdaj«, vračanje, tisto vedno znova šteto – vsak od teh

treh momentov pa predpostavlja dejavnost nousa. Ti trije momenti so tako rekoč produkt loma ob tem, ko nous zadene ob potrajevanje. Izvor v nousu zrcalečega se časa je dojetje zdaja. »Zdaj« je izpričevanje potrajevanja po nousu; predpostavlja torej nous kot *pričevalca*, ki signalizira zdaj, ki zdaje drži vsaksebi. Brez nousa ni zdaja. Narava, »čas« brez pričevalca, ne pozna nobenega zdaja.<sup>11</sup> Zdaj iznaša moje sebstvo kot pričevalec tega zdaja.

Časa ni brez nousa (*noein*). Njegov *einai* je *noein* kot vedenje o obstojnosti (Besethenbleiben), potrajevanju, v nousu reflektirani čas, številski logos, potrajevanje kot zdaj, zdaj kot potrajevanje: *tò gàr autó noein estín te kai einai*, »Isto sta namreč zdaj in potrajanje«, pravilneje; »Zdaj kot nenehno povračajoč se je opaženo potrajanje.«<sup>12</sup>

Zdaja pa ne morem dojemati kot vračanje, če ne bi bil pri njegovem povratku sam isti. Povračajoči se zdaj zrcali vseskozišnja identiteto mojega sebstva in ji daje hrbtnico. Da za to identiteto vem, pomeni: vem, da je moje sebstvo zdaj identično z mojim sebstvom poprej; vem, da sem jaz tisti, ki sem bil; tako rekoč spominjam se na to. Moj organ za čas moje sebstvo povezuje z enim, vračajočim se zdajem. Moje sebstvo se konstituira ob zdaju, tako kakor se zdaj ob mojem sebstvu; konstituirata se v *enem*; drug drugega pogojujeta.

**112**

To, da se samemu sebi naznanjam kot vseskozišnja identiteta samega sebe, obenem pomeni, da sem nenehno, zdrževajoč [ausharrend] pri zdaju. In ker je zame čas navzoč samo kot »zdaj«, s tem, ko je venomer »pri zdaju« in ko sem sam nenehno pri zdaju, imam občutek, da se – vezan na zdaj – od popreja k potem menjam s časom, da se tako rekoč menjam v potrajevanju.<sup>13</sup> Moje sebstvo torej ve tudi o času kot o potrajanju; toda s – še neprepoznanim – potrajevanjem kot takim se ne more neposredno identificirati. Potrajevanje, »obstalost« (prim. str. 101) – identiteta časa še brez nousa, brez štetja, brez zdaja – se v nas zrcali, kakor sem povedal že prej, le kot zlom. To je posledica dejstva, da nismo potrajanje – temveč se v njem tako rekoč menjamo. (Odtod tudi

<sup>11</sup> Na ravni živih bitij se zdaj sicer lahko »dogodi«. Mačka v pravem trenutku skoči na miš – toda *mi* smo tisti, ki temu pravimo »zdaj«.

<sup>12</sup> Prim. Parmenid 28 B 3 (Diels/Krantz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1–3, 6. izd., 1951. Potrajanje kot povračanje (zdajev), kot kroženje, kot „okroglo“ (ne kot napredovanje) se da povezati s Parmenidovo predstavo o *einai* kot krogli (B 8, 42–45).

<sup>13</sup> Ta občutek – da se zdaj spreminja skupaj z menoj in da sem jaz, ki se spreminjam, nenehno pri »zdaju« – je predvsem tisto, kar proizvaja učinek, da »čas« – skupaj z menoj – teče. Poteka.

predstava o obnavljajočem se zdaju, ideja o tem, da nekaj nastopi, da gre nad nas; prim. str. 108).

Onstran tega zloma se onega – brezsubstratnega – »se potraja« zase ne da trdno zajeti. Kot nekaj svojsko nedoločena lahko morda postane zaznatno, ko, denimo, oči fiksiram v praznino, ne da bi »gledal«: zdi se, da čas »obstane« – da obstaja, da, prav potrajuje. Takoj pa, ko se hočem tega nedoločljivega čutenja trdneje oprijeti, ga kot pričevalec spremeniti v opažanje, potrajanje iznesti, izhajajoč iz sebe, se sprevrne v povračanje zdajev, v oni tik-tak-tik-tak ... udarjanja nihala, padajočih kapelj, fenomena enakolično monotonega vračanja, ki ga sicer tudi občutim kot »brezčasnega«, toda ne kot potekanje, tečenje, temveč: kot čas, ki obstoji, kot potrajanje, ki se naznanja kot povratek identičnega zdaja, kot »nenehna vzgibanost« nousa, ki se dojema kot nekaj identičnega, kot sebstvo. Kot tisto nedoločeno v nas prenikajoče »potrajanje« se odmotava [aufrollt] sem, iz zdaja, in to obenem pomeni: iz nousa; tako prejme določeno kot »čas«, kot *dià noū*.

*Prevedel Samo Krušič*

#### LITERATURA

*Aristotle's Physics*, izd. Ross, Oxford 1936.

Aristotel: *Fizika* IV (pogl. 10–14, 217b29–224a17), prev. Valentin Kalan v: *Phainomena* 21–22, Ljubljana 1997, str. 97–111.

Diels, H./Krantz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951.

Georgiades, T. G.: *Der griechische Rhythmus. Musik, Reigen, Vers und Sprache*, Hamburg 1949.

Georgiades, T. G.: *Musik und Sprache. Das werden der abenländischen Musik, dargestellt an Vertonung der Messe*, Berlin 1954.

Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, *Husserliana*, X. zv., Haag 1966.

---



### 1. Druga stran transcendentalne poetike

115

Ustaljeno zahodnjaško usmerjenost mišljenja k vidnemu in vidnosti se je kot platonistično dediščino dovolj pogosto raziskovalo; tega, kako misliti krizo te usmerjenosti skozi vznik filozofije jezika, so se v zadnji tretjini 20. stoletja lotevali pretežno s sredstvi hermenevtične teorije. Refleksija mišljenja o jezikovni pogojenosti njegovih stavkov in nadalje tudi refleksija o jezikovni pogojenosti človekove konstitucije sveta v celoti, ki je spremljala izoblikovanje hermenevtične zahteve po univerzalnosti, je pripeljala tudi do poskusa, da bi sfero »prisluhnjenja jeziku« v njenem svet utemeljujočem pomenu iztrgali njeni skorajda milenijski potlačeni in hermenevtiki tako povrnili »akroamatsko« fundamentalno dimenzijo. Gre za proces, ki ga določa, kot smo že povedali, njegovo pronicanje v zamolčane globine zahodne filozofije jezika in znanosti.<sup>1</sup> Prav zaradi »poslušanja« je pozornost Heideggrovega poznega mišljenja ostajala osredinjena na pesnjenje; in zaradi »poslušanja« je dopuščeno zahtevati novi začetek filozofije same v akroamatičnem mišljenju, v katerem bi bil »prisluškujoči človekov odnos do sveta« lahko zadevi ustrezno premišljen; po drugi strani pa bi se hermenevtično mišljenje v njem vedno bolj ozavedalo pomena svojega lastnega izvora iz zgodnje modernosti romantike.

<sup>1</sup> Riedel, *Hören auf die Sprache*, str. 164.

---

Očitno je konkretizacijo poslušanja pričakovati iz pojma interpretacije: akromatična revolucija si bo prizadevala utreti pot novega začetka predvsem tu. »Razlaga se konkretizira v razmerju med tekstom in interpretacijo, v pisnosti jezikovno prenesenega (...) To so tla, iz katerih izrašča *logos*: kot zrcaljenje pisave v govoricu, ki z brezglasnostjo pisanja in branja fenomen poslušanja razpira v vsej njegovi daljnosežnosti.«<sup>2</sup> Le kako naj je poslušanje v vsej svoji daljnosežnosti razprto skozi pisnost? Misлити je treba napetostni odnos med obema. Tako zastavljeni problem bi utegnil biti tisto, kar in nuce zagledamo ob ‚glasovnem nizu‘ oz. glašenju\* [Lautzug]; kot z njim povezano se po drugi strani izkazuje tisto temeljno gibanje v pojmu umetnostnega izkustva, ki ga Riedel formulira, navezujoč se na Heideggerja: »*Hermenevtično* gibanje, kot bi lahko *dodali*, saj Heideggerov premislek bistva umetniškega dela estetiko lepega (...) povzema nazaj v hermenevtiko.«<sup>3</sup> S tem smo torej formulirali ključno točko, v kateri misel poslušanja, ki jo je treba na novo zasnuti, v sebi zaobjema tematiko razmerja med izkustvom umetnosti in hermenevtičnim izkustvom.

116

Ko Heidegger sam obravnava misel poslušanja, se to po eni strani godi v zvezi s problemom stavka, namreč *Stavka o temelju/razlogu*, in zategadelj na že prej opisani način navezujoč se na temu spisu tako rekoč sosedstveno knjigo *Na poti do govovice*, z njenim »izkustvom govovice« glede na njeno bistvovanje v zemeljskem. Motivu besed, ki vznikajo »kakor cvetovi«,\*\* iz dela *Na poti do govovice* v *Stavku o razlogu* ustreza vrtnica, ki – kot se glasi izrek Angelusa Silesiusa cveti »brez razloga«. Od tod je potem to cvetoče vznikanje mišljeno kot »sijanje« – in to ob vnovič obnovljenem vračanju k Mörrikejevemu verzmu o lepem: »Blaženo sije v njem samem«.<sup>4</sup>

»Kot cvetje« zemeljsko vznikajoča beseda pa kot sijoča vstopa – v vidnost, in sicer s tem, ko je njeno vznikanje prihod iz brezglasnega, oz. »nastajanje« iz zvonjave tišine kot brezdanjosti svoje možnosti. Poved [die Sage] kot zbirajoče

<sup>2</sup> Prav tam, str. 174 isl.

\* Prim. ustrežno mesto v: M. Heidegger, *Na poti do govovice*, Ljubljana 1995, str. 214–221. Op. prev.

<sup>3</sup> Prav tam, str. 295.

\*\* Prim. Na poti do govovice, Ljubljana 1995, str. 218 isl. Op. prev.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1971 (4. izd.), str. 102 (odslej SvG). Poleg tega se v tej misli skriva enost physis in logosa, ki jo je Heidegger obravnaval pred tem. / S tem v zvezi prim. Heideggerovo korespondenco z Emilom Steigerjem v zvezi z omenjenim verzom iz Mörrikejeve pesmi *Svetilki* (Auf eine Lampe) v: Nova revija 237–238, Ljubljana 2002, str. 245 – 258, v prevodu Aleša Košarja. Op. prev./

postavljanje [lesende Lege] se nam je že prej izkazovala kot koncepcija, na kateri sloni tolmačenje sijanja in svetilke. Temu ustrezno Heidegger tu poslušanje takega sijanja – lepote usklajene besede – opredeli kot »uzrtje« [Blicken]. Sijanje »v njem samem«, navezujoče se na poreklo iz možnosti, je zopet miselno okrožje, v katerem Heidegger postavlja vprašanje zemeljskega, tj. ne aristotelovsko (,fiziološko‘) preosmišljenega oglašanja govornice kot ritma: usklajenosti [Fuegung] besede. Navidezna malenkostnost ,glasovnega vleka oz. oglašanja‘ (spomniti bi veljalo na grafiko »odpirajočega« dvopičja v Georgejevi pesmi) se s tem izkaže kot predpostavka vseh svojstev, ki jih je bilo zaznati ob Mörikejevi pesmi *Svetilki* in ob preudarjanju grškega izkustva govornice v zbirajočem postavljanju pismenk in ki so s svoje strani odprle horizont za preinterpretiranje »zemeljsko« zvonečega ritma govornice v bralno podobo [Lese-Bild]. Refleksija kot sij; izkustvo govornice kot branje »povedi«; ritem kot stavčna tvorba [Satz-Bild]: hkrati je tako nazadnje popustil tudi pojem lepote, namreč pri preskusu ob primeru »nastajanja« kot cvetenja, »kot cvetja«. Tako zajeto poslušanje kot »zagledanje« je osnova za izkustvo govornice, ki se izraža v razlagi Georgeja, in sicer prav za to, da bi s »sijanjem« kot refleksijo in samonanašalnostjo Georgejeve poezije v radikalno modernem smislu kot »sijóče v sebi«, tj. sebe samo tematizirajoče, v tistem, kar jo pogojuje, lahko zaslišali »poetološko liriko«.

Prav v tem pa se nam ponuja še nadaljnji izsledek: to, kar namreč Heidegger zbirajoč [lesend] aplicira, ni nič drugega kot transcendentalno poetični postopek »filozofije romana«. Povsem ustrezno temu Georgejevo pesem razlaga kot legitimirajočo samorefleksijo v obliki avtobiografske pripovedi pesnika Stefana Georgeja: z ozirom na pogoje možnosti pesmi kot »slavospēva« [Lied] in potencirano refleksivno v romantični ironiji alegorije o dragotini, v čemer je s pomočjo preoblikovanja in nadaljnjega izpisovanja Georgejevega stiha v prozi (z zasnavljanjem dodanih dogajalnih pasaž, ki nadaljujejo dogajanje tam, kjer je pesnik odrekel) skladno s »svetopisemskim« merilom dejansko »združil rodove«. Naj je ta naš sprevid še tako presenetljiv – Heideggrova interpretacija je zgleden primer romantično-transcedentalno poetičnega branja: »Očitno lirskega pesnika pogostokrat beremo kot kak roman; vedno ko lirske pesmi predvsem navezujemo na pesnikovo individualnost, jih obravnavamo romantično.«<sup>5</sup> Takšno branje kaže, kako se pretolmačenje poetične »umetniške tvorbe« v

<sup>5</sup> A. W. Schlegel, *Literarische Notizen 1797–1801*, ur. in pisec op. H. Eichner, Frankfurt na Maini 1980, str. 1395.

»sijanje« ob primeru Mörrikeja ujema z dojetjem – poslušanja kot zbirajočeročega gledanja, pri čemer Heidegger navaja še en zgled, ki nam mora izjasniti nič drugega kot prav oni dojem ritma kot »usklajenosti« [Fuegung]<sup>6</sup> v primeru ‚glasbe‘, s čimer se torej dotika prav enosti dela v poslušanju. Heidegger citira znano pismo, v katerem Mozart piše o nastajanju svojih kompozicij. Gre za način ustvarjanja, ki s tem, da nekako pridrži pritekajoče zamisli, delo dokonča že ‚v glavi‘: »Tako da ga potlej v duhu (...) zajamem v enem samem pogledu, tako rekoč kakor kako lepo sliko [Bild], in ga zato v domišljiji tudi sploh ne slišim v sosledju, tako kakor bi po tem moralo zaporedoma prihajati, temveč tako rekoč slišim vse skupaj.« Ta pogled, ki je kakor pogled na lepo sliko, to vse-skupaj-zaslišanje v domišljiji Heidegger opredeli kot poslušanje in to razjasnjuje takole: »Poslušanje je gledanje. To ‚v enem pogledu‘ ‚pre-gledati‘ celoto in ono ‚pre-slišati vse skupaj‘ je eno in isto.«<sup>7</sup> Izenačevanje poslušanja in zagledanja in zatorej misel o ritmu kot usklajenosti spominja na aspekte »prapenesnitve«, ki smo jih obravnavali v prejšnjem poglavju, še posebej na ustvarjenost umetniškega dela kot »raze«, pa tudi na odklanjanje »govorjenja« v prid njegovemu izvoru. Tako Heidegger po tem, kar smo pravkar navedli, nadaljuje: »Zakrita enost za-gledanja [er-blickens] in za-slišanja določa bistvo mišljenja, ki je zaupano nam ljudem, saj smo misleča bitja.«<sup>8</sup>

118

Tako rekoč na vrhuncu zaobrata, ki ga avtor *Dobe podobe sveta* izpelje zoper »fiziološko« popredmetenje poslušanja in gledanja, se zopet prikaže izenačevanje dela in teksta, ki izhaja iz mišljenja »povedi« kot zbirajočega branja in ki nam zato spet odvrta pozornost od problema podobe, saj je poslušanje preinterpretirano v zagledanje. Muzikalna enost dela kot lepa podoba. Skorajda ironično pa deluje kasnejša ugotovitev raziskovalcev Mozartovega življenja, da je prej omenjeno Mozartovo pismo apokrifno. Nesporno pristno pa je neko drugo Mozartovo pismo, v katerem se ta opravičuje svoji sestri, ker je v poslanem ji zapisu ene od svojih kompozicij, sestavljene iz preludija in fuge, njene dele zapisoval v obratnem vrstnem redu: »Vzrok pa je to, da sem fugo že izdelal in jo, medtem ko sem si izmišljal preludij, tudi zapisoval.«<sup>9</sup>

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 1960, str. 230. /Prim. že omenjeni slov. prevod *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995, str. 244; v zvezi s pričujočim besedilom pa predvsem spisa *Beseda* (str. 230 – 254; ob Georgejevi pesmi *Beseda*) in *Bistvo govornice* (str. 162–229), op. prev./

<sup>7</sup> *Der Satz vom Grund* (gl. op. 4, str. 117 isl.)

<sup>8</sup> Prav tam, str. 54.

<sup>9</sup> Mozartovo pismo sestri, napisano na Dunaju, 20. 4. 1782, v: *Mozart, Briefe und Aufzeichnungen*, Gesamtausgabe, izbrala in opombe napisala W. Bauer in O. E. Deutsch, Kassel 1963, III. zv, str. 202.

Presenetljiva pri tem je prav gotovo disociacija slušnega izkustva – »ritma« – in pisave, tu zapisovanja enega dela kompozicije med tem, ko je komponiral drugi del. Lepa podoba (*ergon*) celote, če kje sploh pride v igro, lahko učinkuje le na strani zapisovanja. Mozart, s tem ko je izpolnil prošnjo svoje soproge, da naj svoje fuge vendar enkrat že začne zapisovati, nam kot nekakšen pizistratski redaktor samega sebe ponuja priložnost, da si metonimijo urednikovanja ogledamo tako rekoč in statu nascendi. Analogni pomen kritike pisave kot podobe v epu, ki jo polaga na srce Wolfova kritika homerskih epov, se potem kaže v metonimični zamenjavi branja slike s pesniškim izkustvom »starejše poezije«: ritem proti slikarstvu, sekundarni »zapis pričevanja« [pra-oznanila, Urkunde] proti »glasbi« dela.

Ta substitucija torej vedno pove, kje učinkuje filozofija romana: model dela kot slike nerazločljivo sovпада z izkustvom gledalca (v tem sta si impulza zročega fenomenologa in beročega filologa složna). To izkustvo označuje problem beročih duhoslovnih znanosti v njihovi povezavi s filozofsko problematiko o njihovih temeljih, odkar že obe sploh obstajata; in to je problem, ki se ga ne da odpraviti, lahko ga le reflektirata: to pa pomeni zavezanost pisni formi v enosti z retorično niveliranim osnovnim dojmom »jezika«, umetnostjo kot prozo.<sup>10</sup> To pa potem po drugi strani pomeni: takoj ko je bila Wolfova kritika Homerja sprevidena in sprejeta v svoji srži, je natanko od leta 1795 začela nastajati nadaljnja, prvi nasprotna paradigma umetniške modernosti, ki se, predhodno rečeno, od filozofije umetnosti slike razlikuje prav toliko kot lirika od romana in izkustvo poslušanja od beročega gledanja. Nakazati to paradigmo pomeni ustvariti nastavke za »novega Laokonta«.

Temeljni aksiom v Schleglovi poetiki romantične umetnine – v katerem pride prav do substitucije teksta za delo – sloni na sklepanju, ki izhaja iz »najstarejšega zapisa« antične poezije na najstarejšo poezijo samo; temu ustreza, v nasprotju s poetološko grško tradicijo, zaobrat časovne določitve, po katerem na videz davno, lirsko-entuziastično pesništvo v nasprotju s »razsvetljenostjo« [Besonnenheit] prvih pesnikov epskih slik predstavlja časovno poznejšo obliko. Pokazali smo že, kako to *mora* biti postulirano na bazi filozofije romana (torej Platonovega nauka *cum notis variorum*): Konceptcija vzgoje [Bildung] kot ‚duhoslovja‘ romanesknost vedno že predpostavlja. Tudi tak človek, kot je

---

<sup>10</sup> »‚Teksti‘ so *poiesis* v najprvotnejšem pomenu, ustvarjanje del, ki kakor slike vstajajo iz govornice in stojijo v sebi samih. Prikazujejo to, kar je, ‚bit za tekst‘« (Riedel, gl. op. 1, str. 175).

bil Novalis, potrjuje naslednje: »Razsvetljenost‘ je najranejša muza po vzgoji stremečega človeka‘ itd. – Natančna osvetljava najranejše poezije!«<sup>11</sup> Kaj pa razsvetljenost pomeni? Ob aksiomu o epu so se začele stvari prekrivati. Leta 1795 je Friedrich Schlegel zapisal: »Najstarejši red grških poetov so bili orfiki, duhovni, svečeniki. Njihove preroške poučne pesnitve je določala razsvetljenost. Sveto besnenje najstarejšega bogoslužja pa je lahko v lirskem spodbudilo nenadne izlive strastnosti brez slehernega poprejšnjega preudarka.«<sup>12</sup> Ob tem August Wilhelm Schlegel kot o nečem, kar se mu zdi samoumevno, pove naslednje: »Poezija je bila izvorno tiste vrste, ki jo v jeziku umetnosti imenujemo lirska.«<sup>13</sup> To, kako se onkraj meja, ki jih postavlja filozofija romana, skupaj s pojmom arhaično-«izvornega» premesti tudi pojem modernega, pa nam kaže – glede na stanje v tedanji dobi frapantni – zapisek Friedricha Schlegla (1789):

»Orfično-bakhično je obenem tisto najstarodavnejše in najmodernejšo v vsej stari poeziji.«<sup>14</sup>

**120**

Poezija ‚orficzne‘ davnine, torej lirika najstarejših spevov v njihovi ‚megarično‘-absolutni trenutnosti, kot tisto najmodernejšo: tostran urednikovalnega napačnega sklepa od zapisov nazaj na delo samo se tu izjasnjuje in precizira pojem »glasbe«, na katero se osredotoča delo novega ‚Laokonta‘, v tem ko se še dalje razvije vprašanje o poetičnem izkustvu dela kot *energeie* v luči Wolfove disociacije »speva« od tekstualnosti bralne slike. Usklajenost besed in sveta, lirske ‘ poezije – »najbolje jo zajamemo kot vseskozišnje nasprotje epske poezije«<sup>15</sup> – je pri tem povezana s s pojmom modernega, prav kolikor je v

<sup>11</sup> Pismo Augustu Wilhelmu Schleglu z dne 12. 1. 1798.

<sup>12</sup> Pismo bratu A. W. Schleglu z dne 2. 10. 1795, *Kritische Ausgabe* XXIII, str. 245).

<sup>13</sup> Prim. *Kritische Schriften und Briefe*, ur. E. Lohner, Stuttgart 1963, 1. zv., str. 178. Tudi korolar, da si je treba to najstarejšo poezijo misliti kot improvizirano, »vedno peto, ne vnaprej pripravljeno, po navdihu trenutka«, kar je Friedrich Schlegel v neki svoji recenziji – v njej tudi sam poudarja ‚lirsko‘ lastnost »najstarejših spevov« – kritizira kot abstrakcijo (prim. *Kritische Schriften und Fragmente*, Paderborn 1988, 1. zv., str. 143). – »Kaj je bil povod za to, da so se druge vrste, ki so bile sprva ovite v lirske, v nadaljevanju od lirske vrste razločile, in po katerih poteh se je to godilo«, pa A. W. Schlegel bralcu obeta razjasniti kdaj drugič (prav tam, str. 179).

<sup>14</sup> *Literarische Notizen* (gl. op. 5), str. 1567. Prim tudi naslednje: »Edini princip poezije je entuziazem.« (prav tam, str. 1846). – S tem se vzpostavlja tudi zveza z »umetniško refleksijo«, ki jo Schlegel nahaja pri Pindarju in drugih grških lirikih: treba jo je misliti ravno, izhajajoč iz ‚orfičnosti‘ poezije.

<sup>15</sup> Prim. A. W. Schlegel, *Vorlesungen zur Ästhetik*, ur. E. Behler, Paderborn 1989, 1. zv., str. 654.

antitetičnem razmerju do predstave o ‚pripovedovanju‘. Izkustvo poslušanja, ki mora – v kontrastu z modelom gledalca in slike – tu biti v središču, je Novalis povezoval z akustično naturo duše. Razlika med glasbo in filozofijo se torej kaže kot razlika med poezijo in govorom, če se pesnik kot tisti, ki mora biti samemu sebi pojavnost in kateremu pritiče »objektivno vse«, razlikuje od filozofa, kateremu, nasprotno, pritiče tisto »subjektivno«: »Prvi je glas vse-mira, drugi glas preprostejše biti, principa, prvi je pesem, drugi je govor.«<sup>16</sup>

Kriterij razlikovanja med obema usklajenostma besed in sveta je tisto, kar se v nekem drugem Novalisovem zapisku pojavlja pod geslom »Veliki ritem«, namreč »poetični mehanizem«, katerega dejanskost je opisana takole: »Pojavi se v tem, ko se najvišje misli same od sebe pridružijo tem nenavadnim vznihanostim [Schwingungen] in ko stopijo skupaj najbogatejši in najraznovrstnejši redovi, tako globoki smisel stare orfiške pripovedke o čudežih zvenske umetnosti kakor tudi skrivnosti polni nauk o glasbi, ki oblikuje in pomirja vsemirje. Na tem mestu nam uspe globok, poučen vpogled v akustično naturo duše.«<sup>17</sup> A tu ni govor o abstraktni, semantičnosti prosti ‚goli‘ glasbi, temveč o posebni usklajenosti najvišjih misli, ki ustreza akustični naravi duše; in prav tako se, kot lahko brž domnevamo, duša – samo sebe »izvajajoč« – gradi v akustični naravi onih »vznihanosti«, katere je očitno treba jemati kot primarne, saj najvišje misli, »pridružujoč se«, pristopijo k njim. O teh aspektih glasbe kot »oblikovalke vsemirja« in genezi lepote pri Homerju, kot je ugotovil Schlegel, ne nahajamo ničesar; glede na moderno pa je to točka, na kateri enciklopedična paradigma »Biblije« zadene v prazno.

<sup>16</sup> Zapisek iz l. 1799/1800: Die Werke Friedrich von Hardenbergs, ur. R. Samuel, Stuttgart 1960, 3. zv., str. 639. Prvi, torej »pesnik«; ta še ni mišljen v obzorju kasnejšega razlikovanja med epskim in lirskim »spevom«, ki pozvanja znotraj grške paradigme; do tega razlikovanja je prišlo po romantično-platonistični nivelizaciji poezije na prozni govor, tj. na »filozofijo«, s tem ko se poezijo romana razglasi za »pesniško umetnost samo na sebi«. Prim. tudi Wolfgang Janke, *Enttönte Gesang. Sprache und Wahrheit in den »Fichte-Studien« des Novalis*, v: *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte*, ur. K. Hammacher in A. Mues, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, str. 168–203.

<sup>17</sup> Gl. op. 16, str. 308 isl. – nadaljevanje se glasi takole: »... in odkrijemo novo podobnost med svetlobo in mislijo – obe se namreč pridružujeta omenjenim vznihanostim.« Kolikor si to predstavljamo le kot emancipacijo glasbe izpod vladavine govornice (npr. J. Neubauer, *The Emancipation of Music From Language*, New Haven 1986), nam ta Novalisova misel že spolzi iz rok.

## 2. Patos zvenskega prostora

V pojmu poslušanja se torej srečujeta in prežemata problem sistematike, doslej poimenovan z nazivoma ‚reprodukcija‘ in ‚energeia‘, in poslej v luči dobe okoli leta 1800 pojavljajoče se zgodovinsko vprašanje o ‚najstarejši poeziji‘, to pa tako, da predvsem postane scela neuporabna že sicer dolgo časa zelo krhka in luknjičava – namreč vse od zgodovinskega pojava problema sistematične estetike – šolska distinkcija med zgodovino in sistemom: tisto »najstarodavnejše in obenem najmodernejše« v stari poeziji ni – sistematično izraženo – nič drugega kot lirsko oziroma ‚muzikalno‘ poslušanje enosti dela v njeni dejanskosti, in zatorej izvorna izpolnjenost resnične definicije govornice. Energeični karakter govornice in enosti dela je (analitično gledano) v njuni neponovljivosti. ‚Muzikalno‘ poslušati vedno pomeni: poslušati prvič. Stanje ne-vnaprejšnje-pripravljenosti, ki po Schleglovem napotilu definira ‚lirsko‘, je principielne vrste: iz njega moramo zadobiti pojem enosti dela.

122

‚Ergon‘ je, nasprotno (zopet, gledano analitično) tisto ponovljivo, v primeru poezije na primer tekst kot bralna podoba s svojo slikovno enostjo ali pa tudi ne-enostjo, berljivostjo ali neberljivostjo. Da bi lahko tu napredovali do nadaljnjih sklepov, je za nas pomembna izjasnitev, do katere smo prišli že prej, da namreč poznana predstava o celovitosti in enovitosti neke tvorbe kot ‚organizma‘ – metaforična, kot je – nujno pripada ravni ‚ergona‘, v tem ko temelji na kategoriji opazujočega ‚preučevanja‘, ‚študija‘ in v tem ko ta enovitost in celovitost lahko pomeni le objekt tega preučevanja, torej sam telos ‚tvorbe‘ (četudi je ta estetska), ne pa, denimo, umetniškega izkustva. Po drugi strani se lahko spomnimo na to, da je mogoče enost ‚organizma‘ misliti le funkcionalno – namreč kot samosmoter -, tako kakor to tudi dejansko izvaja *Kritika teleološke razsodne moči*. To pa ima za naše zdajšnje premišljanje neko nikakor ne scela nepomembno posledico: da je tako ustrojena predstava o enosti in celovitosti (v tem ko vendar lahko obstajajo popolni, a grdi organizmi) popolnoma neodvisna od misli o lepoti: s to mislijo, namreč z ‚enostjo‘ umetnostnega izkustva v delu samem, nima popolnoma nič skupnega.

Obe perspektivi pravkar spoznane duhoslovne substitucije, vzgojo in funkcionalizem, je treba obdržati v njuni konstitutivni zamejenosti na ergonični ravni tekstov kot pogledov na slike, to pa pomeni: v njuni nasprotnosti do pojma poslušanja, kolikor gre za sovisnost med enostnim karakterjem in umetnostnim izkustvom v poetični enosti dela. To sovisje – prostorskost in



časovnost ‚energieie‘ izvorno poetične usklajenosti govornice in sveta – pa nasprotno zasnavlja neki drugi pojem: pojem »praznovanja«. <sup>18</sup> O tem bomo morali kaj povedati še v nadaljevanju, tu pa nam gre zanj kot za antitezo ponovitvi, ki je s svoje strani spet povezana z razlikovanjem med gledalcem in udeležencem. Seveda se zopet zdi, da se na tem mestu kopicijo paradoksnosti, saj prav za praznovanje po ustaljenem pojmovanju velja, da se že kot takšno nagiba k ponovljivosti. Če zato menimo, da so enkratna praznovanja »protislovje sama v sebi«, <sup>19</sup> pa je dejansko ravno obratno: protislovno v samem sebi se zdi praznovanje, ki ni enkratno – seveda v nasprotju z institucionalnim (na primer koledarskim ali administrativnim) okvirjem okoliščin, ki se vselej reproducirajo, torej z možnostjo oziroma nujnostjo praznovanja, ne pa tudi njegovo dejanskostjo. Videz nasprotnega nastane – še enkrat – le zategadelj, ker energieio metonimično nadomesti ergon, ko, denimo, potek praznovanja opisujemo od zunaj, gledano iz običajne funkcionalistične optike, <sup>20</sup> kot »ponovitev« izvornega dogajanja: pri tem pa zastremo okoliščino, da udeleženec praznovanja – kolikor se tega le udeležuje – izkuša prav dogajanje izvora in nič drugega – to pomeni: tisto ‚prvikrat‘ (ali pa sploh ničesar ne izkuša).

Za energieio vobče veljajo zaveznost, posledice in izoblikovanje sprevrnjenega sklepanja, ki smo ga poprej analizirali kot konstitutivno miselno figuro duhoslovnih znanosti: torej to velja tudi in prav tam, kjer vidimo »ponavljati se« poetično zastavljeni »izvor govornice«. Tostran tako imenovane urednikovalne substitucije zato za poetično energieio ravno tako principiuelno velja karakteristika ne-vnaprejšnje-pripravljenosti »najstarejše poezije«, ki se po Schleglu specifično veže z ‚lirskim‘: njena – kakor smemo reči z ozirom na prej prikazano – ‚megarična‘ temeljnostna lástnost, absolutna trenutnost, ono »najstarodavnejše in najmodernejše« obenem, na katerega konici mora stati moderni pojem poetične enosti dela kot energieie. »Novi Laokon« naš pogled privaja k naslednjemu: če hočemo mišljenje resno sprostiti od substancializma domnevno klasičnega pojma dela, ga moramo hkrati tudi od funkcionalizma domnevno modernega pojma dela (kot predmeta estetskega procesa) – oboje

**123**

---

<sup>18</sup> Praznovanje je, pravi Gadamer v svoji istoimenski knjigi (Stuttgart 1977), »aktualnost lepega«. K temu primerjaj Helmut Kuhn, *Schriften zur Ästhetik*, str. 330, Josef Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1963; *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik XIV), ur. W. Haug in R. Warning, München 1989.

<sup>19</sup> Prim. W. Haug v: *Das Fest* (gl. op. 18, str. 646).

<sup>20</sup> Iz tega bi lahko zlahka izpeljali, v kolikšni meri gre povsod tam, kjer pojem funkcije zastopa pojem substance, za nadaljevanje »*theorosa*«, tj. gledalčeve perspektive.

---

je optika ergona, filozofija romana. Umetniška dela so trenutki, kakor smo pogosto rekli (o tem kmalu kaj več); kako naj bi to natančneje razumevali, pa nam mora izjasniti koncepcija dela iz pojma poslušanja, potem ko smo morali poseči v tako širino, da smo ga lahko sploh situirali.

Časovnost pesmi je torej časovnost neponovljivega ‚prvikrat‘; njegovo usklajevanje poteka le od zvena do zvena, je le trenutna zgradba spomina; pesem je dogodek glasu v dejavnosti, je torej »govorjenje« – tako in podobno bi se morale glasiti opredelitve, kolikor bi hoteli izdelati ne »vedno že« invertirani, sprevrnjeni pojem energie (nenehno minevajočega, mimotečnega kot prave definicije govornice po Humboldtju). S tem pa bomo opredelili tudi specifičnost lirskega »najstarejše poezije« v nasprotju s stavčno skladajočim se govorom proze, in to tostran figure izenačevalno-povzemajočega sprevrnjenega sklepanja od funkcije k smislu. Umetnost v govornici, namreč poetični karakter dela, nam torej dovoljuje misliti šele pojem poslušanja, v tem ko ta izhaja natančno iz kritične, tj. mejo potegujoče refleksije o ergonu; v tem ko, če se izrazimo nasprotno, poezijo odtegne platonski subsumpciji pod ‚umetnost‘ kot poiesis (‚slikarstvo‘ kot produkcijo videza), subsumpciji, ki je skozi prazgodovino teksta, namreč substitucijo dela s tekstom, prav sama prinesla na svet problem ergona. Temu ustrezno se sedaj konkretizira tudi razlikovanje med ‚filozofijo‘ in ‚glasbo‘: nastane namreč vprašanje po sovisju med nekim ne več enostavno platonsko vnaprej zasnovanim pojmom človekობი in izkustvom poslušanja v njemu lastnem prostoru, katerega izkušnja naj bi potem rezultirala v izkustvu poetičnega kot energie.

**124**

Georg Picht se je v svojem delu,<sup>21</sup> decidiranem poskusu, sploh doseči neodvisno pozicijo refleksije o nekaterih aksiomih novoveškega temeljnega izkustva, spraševal o muzikalnem poslušanju kot dejanskosti v »zvenskem prostoru« [Klangraum]. Na tem mestu ne moremo izčrpno obravnavati vodilne linije, ki ji Picht pri tem sledi, namreč linije pojma »produkcije«, katere osrednji pomen postane manifesten po eni strani s tem, ko se s transcendentalnofilozofske plati dotika pogojev možnosti filozofije, po drugi strani pa izpričuje premislek o moderni umetnosti kot tisto, kar prav to možnost povezuje s temeljnim problemom zgodovinske modernosti same. Zato pa velja napotiti na Pichtovo analizo zvenskega prostora, ki se je sicer loteva z ozirom na Schillerjev, tako v estetskem kakor tudi v političnem smislu nosilni, motiv

<sup>21</sup> Georg Picht, *Kunst und Mythos*, 2. izd., Stuttgart 1987, str. 435 isl.

»izoblikovanja zmožnosti občutenja«. <sup>22</sup> Pri tem je odločilno to, da Picht zazna principiелно nepripravljenost, kakršno Schleglova poetika pripisuje »najstarejši poeziji«, kot nujni karakter poslušanja nasploh: zven kot tak preprečuje možnost zadržanja distance, ki ga sicer upravlja pogled (nazaj nanjo lahko zvedemo tudi model ‚subjekta‘ in ‚objekta‘). Zven – naj je še tako urejen, jasen in harmoničen – poslušajoče, ki so zares poslušajoči, zagrabi in pretrese. »Zven skozi uho govori afektom«: <sup>23</sup> še posebno je pri tem odpravljena distanca med zunaj in znotraj, pri čemer je zgodovinsko in teoretično kar preobloženi pojem »afekta« le nekakšno terminološko pomagalo. Veliko bolj očitno kakor v primeru vidnega gre tu za proces, ki nerazločljivo vključuje celokupno živo telesnost: kolikor je to struktura poslušanja nasploh, to velja tudi onkraj običajno razumljenega brez-umnega, ‚emocionalnega‘ poslušanja kot sprejemanja, še prav posebno pa velja iz perspektive specifično muzikaličnega ali ‚aktivnega‘ poslušanja; prav tako pa velja, če naredimo še korak dlje, tudi z ‚aktivne‘ strani gorjenja – za glas –, in to nič manj kot z domnevno receptivne strani poslušanja kot sprejemanja.

Bistveno za sfero poslušanja je njen prostorski in časovni patični karakter: to, kar se dopusti slišati, nikoli ni ‚stvar‘, temveč vedno le ‚sila‘ kot nekaj nad nas navaljujočega. V temelju ‚megarični‘ ustroj prostora glasu nam omogoča uvideti, kako lahko s te strani pokažemo na neznivelirani pojem ‚glasbe‘, po drugi strani pa nam omogoča, da tisto »orfično-bakhično« (nasprotje optike gledalca) kot tisto »najmodernejše« lahko opredelimo tudi kot merilo nepostvarjenega, namreč ‚lirskega‘ pojma poetične usklajenosti v delo [Werkfuegung]. Vnaprej bi lahko rekli: izvorni pojem glasu je ta, da sfero poslušanja vedno znova oblikuje ‚privikrat‘, v tem ko se v navaljevanju »patosa«, glasu samega, obenem konstituira tudi duša: »Stanja, ki ga priklīče to navaljevanje, se ne da ločiti od vsebine izkustva, ki ga pri tem imamo. Prav to smisel grške besede *páthos* razlikuje od kasnejšega nauka o afektih.« <sup>24</sup>

<sup>22</sup> Glede tega bi se splačalo raziskati dva, v znamenju Kanta na videz vsaksebna pomenska momenta pojmov estetika, lepota in splošni nauk o zaznavi: »Naša dognanja bi lahko povzeli v stavku, da se je nauk o umetnosti izkazal za fundamentalni nauk o zaznavi. S tem pa pridemo v protislovje z načinom mišljenja, ki na podlagi novoveškega nasprotipostavljanja subjektivitete in objektivitete obe formi estetike, še več, kar celotno sfero čutnega samo, razkolje na dvoje in zaznavo interpretira kot zajemanje zunanjega sveta, umetnost pa prežene v notranjost subjektivitete. Kolikor je tudi umetniško zajemanje fenomenov, oz. kolikor je prav umetniško zajemanje fenomenov zaznavanje, moramo vse, kar je novoveško mišljenje transponiralo v notranjost subjektivitete, interpretirati kot nekaj zaznatega« (Picht, gl. op. 20, str. 429).

<sup>23</sup> Picht, gl. op. 20, str. 436.

<sup>24</sup> Picht, gl. op. 20, str. 440.

Dejanskost glasu in karakter poetičnega dela pa se spneta, če se nadalje vprašamo, kako se v absolutni trenutnosti energie vedno vnovič vrši njej lastno usklajevanje v delo. Tu je kraj ritma z njegovim – in to ga kot integralno izkustvo naravnost definira – vmesnim mestom med, denimo, kaosom in kozmosom, opojem in vezanostjo, formo in snovjo, čutnostjo in duhom, aktivnostjo in pasivnostjo, produkcijo in recepcijo, statičnostjo in dinamiko: niz teh distinkcij, ki se jim ritem izmika, bi lahko brez napora nadaljevali še naprej. V tem ritem ustreza vnaprej orisani strukturi zvenskega prostora in se tako kaže kot prafenomen poslušanja: nasploh zaslišanje ‚nečesa‘ in ona celokupna pretresenost žive telesnosti izvorno in nujno sovpadata. Kolikor je potem primarni horizont žive telesnosti čas, je ta čas ‚prostorski‘ kot prostor ne-pregledljivih [Nicht-Anschaulichen] »presekujočih se napetostnih polj, vzajemno učinkujočih potenc, križajočih se možnosti in medsebojnega spora moči«,<sup>25</sup> To pa pomeni, da je čas prostor odprtosti pričakovanja, odprtosti, v katero noter se – kot posledica zvenskega dogajanja – iz-vaja poetično delo. To je ‚lirsko‘ jezikovno usklajevanje najstarejše poezije v slišanju: ‚iz-vajanje‘ [Auffuehren] ali grajenje v zvenskem prostoru. To pomeni, da se od usklajevanja ‚slike‘ razlikuje po svojem ne slikovnem, temveč arhitektonskem formalnem zakonu: grajenje na konici absolutne trenutnosti (Tyche) uspelosti ali neuspelosti, katerega enotnost se pojavlja in temelji le na ritmičnem redu spomina (Mnemosyne). »Glasba« je zato ime te poetične enosti dela kot energie, dejanje dejanskega glasu, tako kakor se njena časovnost v pojmu »praznovanja« izkaže za konstitutivni akt in trenutek smrtnosti. »Orfični« obrazec poezije pri Schleglu in Novalisu, kolikor onstran tradiranega substancialnega mišljenja obenem pomenja »najmodernejšo« v najdavnejšem, mora s tem procesom obenem povezovati tudi genezo duše same, in sicer v njeni »akustični naturi«: tako da si v lirskem skladu Mnemosyne, temeljnem izkustvu »pesnitve«, delo in duša – drug drugega konstituirajoč – postaneta manifestni v zgradbi zazvenevajoče pesmi, ki obenem pomeni tudi samoizgrajevanje pojočega. To bi bil nazadnje pojem ‚iz-vajanja‘, za katerega se zdi, da bi moral začeti nadomeščati pojem ‚reprodukcije‘, in katerega bi morali začeti misliti kot samo-apliciranje. Nadalje bi bilo treba razjasniti, v kakšnem smislu je to v bistvenem sovisju z moderno poezijo. Toda še prej bo treba preskusiti povezavo glasbe in mo-

126

<sup>25</sup> Picht, gl. op. 20, str. 472. Na tem mestu Picht tudi precizira, da se »forma urejenosti«, ki jo konstitucija, usklajevanje glasbenega dela predpostavlja, sicer navezuje na poslušanje kot zaznavo, vendar pa se je ne da izpeljati iz nje. Prim. še: *Rythmes et Philosophie*, ur. P. Sauvanet in J.-J. Wunenburger, Pariz 1996.

dernosti v pojmu umetnosti – v razmerju do Adornove emfatične – vendar merodajne – misli o umetniškem delu kot trenutku. Prav v tej misli, kot se zdi, sta se združili kritika poslušanja in nadaljnje učinkovanje romantičnih predpostavk, in sicer v odklanjanje iz-vajanja kot instance (muzikalnega) pojmovanja umetniškega dela; tako v zaostreni situaciji modernosti pada tudi nova luč na poprej ugotovljeno dvojnost romantičnih modelov epskega in lirskega v njunem »vseskozišnjem nasprotstvu«.

*Prevedel Samo Krušič*

#### LITERATURA

- Haug, W./Warning, R.: *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik XIV), München 1989.
- Heidegger, M. *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995.
- Heidegger, M.: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1971.
- Gadamer, H.-G.: Die Aktualität des Schönen, Stuttgart 1970.
- Janke, W.: »Enttönter Gesang. Sprache und Wahrheit in den ‚Fichte-Studien des Novalis, v: Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte«, ur. K. Hammacher in A. Mues, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, str. 168–203.
- Kuhn, H.: *Schriften zur Ästhetik*, Frankfurt/M. 1957.
- Mozart, W.A.: *Briefe und Aufzeichnungen*, Gesamtausgabe, izbrala in opombe napisala W. Bauer in O. E. Deutsch, Kassel 1963
- Neubauer, J.: *The Emancipation of Music From Language*, New Haven 1986).
- Picht, G.: *Kunst und Mythos*, 2. izd., Stuttgart 1987.
- Pieper, J.: *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1963.
- Riedel, M.: *Hören auf die Sprache. Die Akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990.
- Sauvanet, P./Wunenburger, J.-J.: *Rythmes et Philosophie*, Paris 1996.
- Schlegel, A. W.: *Literarische Notizen 1797–1801*, ur. in pisec op. H. Eichner, Frankfurt/M. 1980.
- Schlegel, A. W.: *Kritische Schriften und Briefe*, ur. E. Lohner, Stuttgart 1963, *Kritische Schriften und Fragmente*, Padeborn 1988.
- Schlegel A. W.: *Vorlesungen zur Ästhetik*, ur. E. Behler, Padeborn 1989.

**POJMOVNA ZGODOVINA**

**POJMOVNA ZGODOVINA**

**129**

**POJMOVNA ZGODOVINA**

---

---

## Pripravila Andrina Tonkli-Komel

**130**

---

## UVOD V POJMOVNO ZGODOVINO

Pojmovna zgodovina – Begriffsgeschichte – ni kaka posebna veja filozofije niti filozofska disciplina. Ne moremo je tudi enačiti s filozofsko terminologijo. Pojemovna zgodovina spada k zgodovinskemu razvoju filozofije same, čeprav se je izrazito razvila šele v novejšem času.<sup>1</sup> Ob tem se nam seveda tudi postavi vprašanje, ali niso vsa velika filozofska dela hkrati tudi eminentne pojmovne zgodovine? Hegel, ki ga v tem pogledu lahko jemljemo za merodajnega avtorja, v svojem predgovoru k drugi izdaji *Znanosti logike* iz leta 1831 zapiše ugotovitev, ki bi lahko služila kot programsko vodilo pojmovne zgodovine: »Miselne forme so v prvi vrsti izpostavljene in zapisane v človekovem jeziku; dan današnji ni mogoče dovolj pogosto opozarjati na to, da je prav mišljenje tisto, po čemer se človek razlikuje od živali. V vse, kar se prebije v njegovo notranjost, v kakršnokoli predstavo, v vse, kar naredi za svoje, se že vrine jezik, in kar pretvori v jezik ter v njem izreče, na prikrit, pomešan ali razdelan način že vsebuje neko kategorijo; tako zelo naravna je zanj logičnost, ali bolje: logičnost je prav njegova svojska narava.«<sup>2</sup> Hegel postavlja pojmovno kategorijo nad jezikovni izraz; pojmovna zgodovina je zanj predvsem zgodovina

131

<sup>1</sup> Ta uvodni sestavek k bloku o pojmovni zgodovini je izsek iz širše razprave o razumevanju in aplikaciji pojmovne zgodovine v humanistiki.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Znanost logike*, Ljubljana 1991, str. 17/18.



*pojma*. Kako sporno je lahko povezovanje mišljenja, jezika in pojma v logosu pa je filozofiji znano vsaj od Platonovega Kratila naprej.

Tako nas ne sme presenetiti, da gre Hans-Georg Gadamer še korak dlje in pojmovno zgodovino obravnava kot filozofijo oziroma kot problem filozofije same. Pojmovna zgodovina je po Gadamerjevo namreč problemsko povezana s samim razmerjem filozofije do jezika oziroma s tem da se kot filozofija dogaja v jeziku:

»To, da filozofska pojmovna beseda ohranja povezanost z življenjem jezika in pusti, da se živa jezikovna raba oglašča tudi pri uporabi izoblikovanih terminov, torej gotovo ni kak manko filozofske tvorbe pojmov. Naprej učinkujoče življenje jezika, ki nosi tvorbo pojmov, opredeljuje nalogo pojmovne zgodovine. Ne gre le za to, da zgodovinsko pojasnimo posamezne pojme, temveč da obnovimo miselno napetost, ki se kaže na prelomnih točkah filozofske jezikovne rabe, na katerih se je ‚zvrigel‘ napor pojma. Taka ‚zvrženja‘, v katerih tako rekoč zazija razmerje med besedo in pojmom in se vsakdanje besede umetno oblikujejo v nove pojmovne izjave, so prava legitimacija pojmovne zgodovine kot filozofije. Kajti to, kar tu stopi na dan, je nezavedna filozofija, ki tiči v besednih in pojmovnih tvorbah vsakdanje govornice, kakor tudi jezika znanosti. To, da jo spravimo v igro – preko vseh zavestnih pojmovnih tvorb – je pot izkazovanja filozofskih pojmov, na kateri pojem prejme ‚primernost‘ novega, filozofskega smisla in ni merjen ob preddanosti izkustva kakor v izkustvenih znanostih, temveč ob izkustveni celoti, ki predstavlja našo jezikovno orientacijo v svetu. Pojmovnozgodovinsko izkazovanje lahko doseže, da filozofski izraz reši iz sholastične strditve in ga ponovno pridobi za virtualnost živega govora. To pa pomeni, da hodimo po poti nazaj od pojmovne besede k besedi jezika in po poti naprej od besede jezika k pojmovni besedi. Filozofija je v tem kakor glasba.«<sup>3</sup>

**132**

Ta bežna primerjava filozofije z glasbo, ko gre za oblikovanje pojmovne govornice, že nakazuje še neki širši problem oziroma problemsko polje pojmovne zgodovine. Le-ta sega na področje kulture sploh in celotnega območja znanosti, tako tistih humanističnih kot naravoslovnih. Pred kratkim je kot posebna izdaja *Arhiva za pojmovno zgodovino* izšel zbornik »Interdisciplinarnost pojmovne

<sup>3</sup> H. G. Gadamer, »Pojmovna zgodovina kot filozofija«, *Filozofija na maturi* VI/3–4, Ljubljana 1999, str.10/11

zgodovine«, ki ga je uredil Gunter Scholtz;<sup>4</sup> prispevki v njem nas prepričajo o tem, da se filozofija prav prek pojmovne zgodovine potrjuje kot osnova kulturnega in znanstvenega dojemanja sveta, ki je sam postal »interdisciplinaren«. Urednik v uvodu poudarja, da je že Joachim Ritter v predgovoru k prvemu zvezku *Historičnega slovarja filozofije*, prav gotovo najtemeljitejšega dokumenta razvoja pojmovne zgodovine, zapisal, kako je naloga slovarja, »da v elementu pojmov in terminov poda in posreduje sodobno filozofijo v njenem vzajemnem razmerju do njene zgodovine in do znanosti.«<sup>5</sup>

Ob tako široki aplikaciji pojmovne zgodovine se nam seveda lahko pripeti, da se zamegli sam njen pojmovni temelj. Ta naj bi se izpričeval zgodovinsko. Zgodovinsko seveda tu ne pomeni tega, kar poteka v času in prostoru, saj pojmi ravno niso pojavi. So pa, kolikor z njimi kažemo in dokazujemo, svojevrstni fenomeni, miselni fenomeni, ki lahko kot taki postanejo tema fenomenološke analize. Pojemovna zgodovina pravzaprav temelji na dejstvu, da pojmi niso zgolj sredstvo znanstvenega dokazovanja, marveč tudi sami izkazujejo določeno izkustvo in jim pripada neko zrenje. Tako Edmund Husserl v *Uvodu k Logičnim raziskavam* pred logiko pojmov postavi naslednjo fenomenološko zahtevo:

»Logični pojmi kot veljavne miselne enotnosti morajo imeti svoj izvor v zoru; izrasti morajo iz ideirajoče abstrakcije na osnovi gotovih doživljajev in se v novi izvršitvi te abstrakcije vedo znova izkazati, biti zapopadeni v identiteti s samimi seboj. Drugače rečeno: Nikakor se nočemo zadovoljiti z ‚golimi besedami‘, to je z golim simboličnim razumevanjem besed, kakršnega imamo v naših refleksijah o smislu zakonov (ki so postavljeni v čisti logiki) o ‚pojmih‘, ‚resnicah‘ itd. z njihovim množtvom posebnosti. Pomeni, ki so oživiljeni le v oddaljenih, zlitih, nejasnih zorih – če so sploh v kakšnih – nam ne zadoščajo. Hočemo se vrniti k ‚stvarem samim‘. Ob polno razvitih zorih hočemo priti do evidence, da je to tu v aktualno izvršeni abstrakciji dano zares in dejansko to, kar menijo besedni pomeni, ki izražajo zakon; in spoznavno-praktično hočemo prebuditi v nas dispozicijo, da zadržimo pomene v njihovi identiteti z za-

---

<sup>4</sup> Prof. dr. Gunterju Scholtzu z univerze v Bochumu in uredniku Arhiva za pojmovno zgodovino (»Archiv für Begriffsgeschichte«, utemeljil ga je Hans-Georg Gadamer) se ob tej priložnosti zahvaljujemo, da je za revijo *Phainomena* pripravil razpravo o pojmovni zgodovini z bogatim izborom literature.

<sup>5</sup> G. Scholtz (ur): *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft, Hamburg 2000.

dostnim ponovnim merjenjem ob reproducibilnem zoru (oz. ob intuitivni izvršitvi abstrakcije). Prav tako se s ponazoritvijo spreminjajočih se pomenov, ki pripadajo istemu logičnemu terminu v različnih izjavnih zvezah, prepričamo prav o dejstvu ekvivokacije, s tem dobimo evidenco, da tisto, kar beseda tu in tam pomeni, dobi svojo izpolnitev v bistveno različnih momentih ali formah zora, oz. v bistveno različnih splošnih pojmih.«<sup>6</sup>

Na daljnosežnost Husserlove fenomenološke izgradnje pojmovnosti je opozoril zlasti Heidegger. »Pojmovne kategorije« so ena glavnih fenomenoloških njegovih freiburških in marburških predavanjih pred *Bitjo in časom*. Odkritje t. i. kategorialnega zora ima za pglavitno Husserlovo filozofsko zaslugo.<sup>7</sup> V predavanjih *Fenomenologija religioznega življenja* z začetka dvajsetih let najdemo zanimivo skico fenomenološke tvorbe pojmov z naslovom »Formalizacija in formalna naznaka«, kjer vpelje koncept »formalne naznake« (Formale Anzeige), ki zadeva vsebino, odnos in izvršitev fenomenološkega zajetja izkustva in se razlikuje od konstruktivno-formalnega teoretskega pojmovanja, kolikor izhaja iz izkustva samega in ga dopušča kot izkustvo: »zakaj se imenuje ‚formalna‘? Formalnost je nekaj, kar je po meri odnosa. Naznaka pa naj bi vnaprej nakazovala odnos fenomena – vsekakor v negativnem smislu, in hkrati kot opozorilo! Fenomen mora biti tako predan, da je njegov odnosni smisel nedoločen. Varovati se moramo tega, da je njegov odnosni smisel izvorno teoretičen. Odnosa in izvrševanja fenomena *ne* določamo vnaprej, puščamo ga nedoločenega. To je zavzetje stališča, ki je znanosti skrajno nasprotno. Nikakršnega uvajanja v stvarsko področje ni temveč nasprotno, Formalna naznaka je *bran*, predhodno *zagotovilo*, da je izvršilni karakter še prost.«<sup>8</sup> V Heideggrovem konceptu formalne naznake lahko zasledimo Diltheyev, kakor dokazujejo nekatere študije pa tudi Schelerjev vpliv.<sup>9</sup> V *Biti in času* koncept formalne sicer ni izrecno v ospredju je pa govor o shemah, kar predstavlja enega ključnih problemov izpeljave celotnega dela.<sup>10</sup>

134

<sup>6</sup> E. Husserl, »Raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja – uvod« Phainomena 33–34, str. 12.

<sup>7</sup> Prim. K. Held, »Heidegger in princip fenomenologije«, Fenomenološki spisi, Ljubljana 1998, str. 3–9.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, »Formalizacija in formalna naznaka«, Phainomena 33/34, Ljubljana 2000, str. 115.

<sup>9</sup> G. Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg 1997; D. Köhler, *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von ‚Sein und Zeit‘*, Bonn 1993.

<sup>10</sup> Prisotnost formalno naznačujočega mišljenja v *Biti in času* ugotavlja Th. C. W. Oudemans v članku *Heideggers ‚logische Untersuchungen‘*, Heidegger Studies vol 6., Berlin 1990, str. 85–105.

Sicer pa se pojmovna zgodovina nastopa v *Biti in času* še v enem merodajnem vidiku, ki Heideggerja veže na Husserla, hkrati pa ga ločuje od nje, gre za destrukcijo kot element fenomenološke metode, s katerim se je Heidegger pričel ubadati že v svojih najzgodnejših predavanjih: »... ta destrukcija nima negativnega pomena, po katerem bi se hoteli otresti ontološke tradicije. Narobe, destrukcija naj to tradicijo zakoliči v njenih pozitivnih možnostih, to pa zmerom pomeni v tistih njenih *mejah*, ki so faktično dane z vsakokratno postavitvijo vprašanja in iz njega začrtano obmejitvijo možnega polka raziskovanja. Destrukcija ni v zanikujočem odnosu do preteklosti, njena kritika zadeva ‚današnjost‘ in prevladujoči način obravnavanja zgodovine.ontologije, pa naj bo zastavljeno doksografsko, duhovno zgodovinsko ali problemsko zgodovinsko. Destrukcija pa preteklosti noče pokopati v ničnost, temveč ima *pozitivno* namero; njena negativna funkcija ostaja neizrecna in indirektna.«<sup>11</sup> Destrukcija je zasnovana v zgodovinskosti tubiti, kar nedvomno razodeva določen vpliv Diltheya, vendar hkrati meče novo luč na »metodologijo historičnih duhovnih znanosti« (ibid. 65). Zgodovinska določenost pojmovnosti v svoji destruktivistični izpeljavi privede Heideggerja celo do vidika zgodovinske razpoloženskiosti, ki zaznamuje predvsem »temeljne pojme«. V predavanjih o *Temeljnih pojmih metafizike* leta 1929 Heidegger poda nov nauk o formalni naznaki, ki upošteva predvsem to da s temeljnimi pojmi ne le zajemamo izkustva marveč smo tudi zajeti z njimi. Formalna naznačujoči so temeljni pojmi v toliko, kolikor »kažejo v konkrekcijo posamezne tubiti, ki je pa ne prinašajo s seboj v njeni vsebini«<sup>12</sup> »Begriff« (pojmem) je dojet kot »In-begriff« (obseg), kolikor vsakokrat zajemajo bivajoče v celoti in posamezno tubit.<sup>13</sup> Nedvomno se tu odpira pot v t. i. ephalno bitno zgodovino.<sup>14</sup>

Gadamer nam Heideggrov vpliv na pojmovanje pojmovne zgodovine opiše takle: »Pojmi filozofije ne dobijo svojo smiselne določenosti na podlagi poljubne označevalne izbire, marveč iz zgodovinskega porekla in iz smiselne geneze pojmov samih, v katerih se giblje filozofsko mišljenje, kolikor se že zmeraj vrši v jezikovni oblasti.«<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Bit in čas, str. 45/46.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Band 29/30, Frankfurt am Main 1983, str. 429.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 13

<sup>14</sup> R. J.-A van Dijk: »Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger«, Heidegger Studies vol. 7, Berlin 1991, str.89-109.

<sup>15</sup> H.-G. Gadamer, *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*, Gesammelte Werke 4, Tübingen, str. 79.

Če se od Heideggrove destrukcije vrnemo h Gadamerju, lahko rečemo, da ta nekako omili njen destruktivno-zgodovinski učinek, s tem ko ji pripiše dialoški značaj in poudari predvsem napetost med pojmovno in vsakdanjo rabo jezika. Pravzaprav uspe Gadamerju vzpostaviti pojmovno zgodovino na podlagi vrnitve k platonski razgovorni dialektiki. Ta vrnitev postavljena pred povsem novo nalogo, kolikor nimamo opraviti le z enim, tj. grškim filozofskim jezikom, marveč z množico le-teh. Vendar to ni kaka abstraktna množica, saj so te različne jezike prav filozofski pojmi postavili v zgodovinski odnos. Pojmovna zgodovina bi tako lahko imela za cilj, da odpira horizonte ne le v zgodovini kulture, pač pas tudi v možnosti kulture.

## LITERATURA:

- Barbarić, D.: »Igra jezika«, *Phainomena* 33/34, str. 323–345.
- Dijk, van R. J. A van: »Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger«, *Heidegger Studies* vol. 7, Berlin 1991, str. 89–109.
- Gadamer, H. G.: »Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie«, *Gesammelte Werke* 4, Tübingen 1987, str. 78–94.
- Gadamer, H. G.: »Pojmovna zgodovina kot filozofija«, prev. A. T. Komel, *Filozofija na maturi* VI/3–4, Ljubljana 1999, str.10/11, str. 3–11.
- Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Band 29/30, Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997.
- Heidegger, M.: »Formalizacija in formalna naznaka«, prevedel Aleš Košar, *Phainomena* 33/34, Ljubljana 2000, str. 109–108.
- Hegel, G. W. F.: *Znanost logike*, prevedel Zdravko Kobe, Ljubljana 1991.
- Held, K.: »Heidegger in princip fenomenologije«, prev A. Leskovec, *Fenomenološki spisi*, Ljubljana 1998, str. 9–35.
- Husserl, E.: »Raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja – uvod«, *Phainomena* 33–34, Ljubljana 2000, str. 9–23.
- Imdahl, G.: *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg 1997;
- Köhler, D.: *Die Schematisierung des Seinsinnes als Thematik des dritten Abschnitts von »Sein und Zeit«*, Bonn 1993.
- Oudemans, Th. C. W.: »Heideggers ‚Logische Untersuchungen‘, *Heidegger Studies* vol 6., Berlin 1990, str. 85–105.
- Scholtz, G. (ur): *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte, Archiv für Begriffsgeschichte*, Sonderheft, Hamburg 2000.

## KAJ JE POJMOVNA ZGODOVINA IN ČEMU SE Z NJO UKVARJAMO?

Leta 1789 je imel Friedrich Schiller svoje znamenito nastopno predavanje z naslovom »Kaj je univerzalna zgodovina in s kakšnim ciljem jo preučujemo?«. To predavanje je tipično za zadnjo tretjino 18. st., kajti Schiller v njem oriše filozofski pogled na zgodovino, ki naj bi v središče svojega motrenja postavila napredek človeškega rodu h kulturi, humanosti in svobodi in ga s tem tudi dodatno vzpodbujala. Za zadnjo tretjino 20. st. in za naš čas takšne filozofije napredka nikakor niso več tipične. Še več, ta način razmišljanja in tovrstno slovnstvo sta skorajda izumrla. Prej so tipične – vsaj na nemškem govornem področju in tudi marsikje drugje – pojmovne zgodovine. Na tem področju so bili vsekakor napisani ali pa so v nastajanju veliki priročniki, brez katerih duhovne znanosti že zdaj ne morejo več shajati: 1971 je izšel prvi zvezek *Zgodovinskega slovarja filozofije*, ki ga je izdal J. Ritter (obsega 11 zvezkov), pa tudi prva izdaja *Priročnega slovarja glasbene terminologije*, ki ga je izdal H. H. Eggebrecht (5 zvezkov, ki jih nenehno dopolnjujejo). 1972 je sledil prvi zvezek dela *Temeljni zgodovinski pojmi. Zgodovinski leksikon družbeno-političnega jezika v Nemčiji*, ki so ga izdali O. Brunner, W. Conze in R. Koselleck (medtem zaključen, 8 zvezkov) – vse to so sami veliki projekti, ki so se jim medtem pridružili drugi podobni priročniki (npr. R. Reichardt/E. Schmitt 1985 in naslednja; K. Barck in drugi 2000 in naslednja, glej spodaj)

Ona stara zgodovina filozofije, ki je segala po univerzalni zgodovini s to novo pojmovno zgodovino na prvi pogled nima veliko skupnega. Zgodovina filozofije je namreč poznala le en sam »subjekt«, enega junaka: človeštvo. Pojmovna zgodovina pa ima veliko junakov: pojme; in ti pravzaprav niso subjekti, ki zgodovino *ustvarjajo*, temveč prej tako imenovani »referenčni subjekti«, namreč taki, o katerih si zgodbe *poročamo*. Vendarle pa obe zvrsti povezuje tole: a) univerzalna zgodovina je presegala meje posameznih strok, njena usmeritev je bila interdisciplinarna, ker je želela zajeti celoten kulturni razvoj in postaviti teoretični okvir za vse humanistične in duhovne znanosti. Toda interdisciplinarna je danes tudi pojmovna zgodovina, saj se pojmi, pa tudi jezik nasploh ne ustavljajo ob mejah posamičnih disciplin. Univerzalna zgodovina je b) presegala časovna obdobja, vendar pa se je osredotočila na evropsko zgodovino, saj je tudi v prvi vrsti obljubljala, da bo postavila teorijo moderne Evrope. In tudi to je značilno za pojmovno zgodovino, kakor bomo zdaj pokazali.

## I. Čemu pojmovna zgodovina?

**138**

### 1. Filozofija

Filozofija, ki se po Heglu izoblikuje šele kot poslednja oblika duha in ki se v zgodovini pojavi vselej prepozno, je v teoriji in praksi pojmovne zgodovine odigrala prvenstveno, pionirsko vlogo. To ni naključje. Ker je namreč filozofija že po svoji službeni dolžnosti vselej razmišljala o določanju in rabi pojmov, je morala nujno tudi odkriti specifično težavo, značilno za moderni čas. Ta težava je nasledek zgodovinske zavesti, zavesti mnogoterosti in spreminjanja družbe, epoch, jezikov in kulturnih sistemov. V povezavi te zgodovinske zavesti se je ob koncu 18. st. razvilo živahno filozofsko zgodovinopisje (primerjaj L. Braun 1990: 167 in naslednje) in s tem zgodovinopisjem se je prvič pojavila tudi zahteva po zgodovini filozofskega jezika in pojmovni zgodovini (npr. J. G. H. Feder 1774, J. Gurlitt 1786, Ch. G. Boudini 1788, G. G. Fülleborn 1794/95; primerjaj H. G. Meier 1971: 791 in naslednje, 800 in naslednje). Ta nova oblika filozofskega zgodovinopisja je nameravala sprva le dodati sistematični filozofiji zgodovinsko perspektivo, vendar pa je sama po sistematski plati postajala vedno pomembnejša, kajti ker se je ovedla, da stališče njenega razmišljanja ni zgodovini transcendentno, marveč da razmišlja v historičnem kontekstu, se je porodila potreba, da bi to omejitev presegli in vnesli tudi znanja drugih zgo-

dovinskih obdobj. Tako je sistematsko filozofijo nenehno gnalo v sprijemanje z zgodovino filozofije. S tem se je spremenila tudi oblika filozofiranja in se prenesla tudi v ustrezne priročnike. Prej je bila bistven sestavni del filozofije vedno tudi umetnost definiranja in filozofski slovarji so si zadali nalogo priskrbeti zavezujoče pojmovne definicije (J. Micraelius, S. Maimon). V znamenju zgodovinske zavesti pa je ta praksa izgubila svojo dosedanjo vrednost. Kajti, ali je definiranje sploh še bilo smiselno, če so njegovi rezultati pričevali samo o določeni filozofski šoli in nekem zgodovinskem stališču in imeli veljavo samo v njunem kontekstu? Že v 18. st. je zato G. Walch v svojem leksikonu podal orientacijske podatke o dosedanjih in novejših pojmovnih določilih, ne da bi sam ob tem zavzel stališče. V šoli Kanta, ki je razsvetljenost pripeljal do dovršenosti, je sicer nastalo še več filozofskih priročnikov, ki so definirali to, edino »pravo« filozofijo (najobsežnejši je G. S. Mellinov). V Heglovi in Schleiermacherjevi šoli pa ne najdemo niti enega samega takšnega dela več. Za tem se po eni strani gotovo skriva prepričanje, da je filozofija živo gibanje duha in da se ne sme ustaviti pri suhih definicijah. Po drugi strani pa stoji za tem tudi zgodovinska zavest, ki ve za razvoj mišljenja in za razvoj pojmov, pa tudi za divergenco zgodovinskih obdobj. Zato Heglovi in Schleiermacherjevi učenci ne pišejo slovarjev pojmovnih definicij, pač pa pomembno filozofsko zgodovinopisje (A. H. Ritter, Ch. A. Brandis). V luči historizma, ki se prične ob koncu 18. st., se misel »čistega uma«, tj. izkustveno in zgodovinsko prostega uma, pokaže kot problematična, enostranska ali celo napačna in to prvokrat pripelje do zahteve po pojmovni zgodovini.

Težava, v katero sta zašla sistemska filozofija in definiranje pojmov, se je seveda zares začela šele takrat, ko je izginilo prepričanje, da je celotna filozofija v Heglovem smislu logičen razvoj duha. To se npr. zelo prepričljivo kaže v Diltheyevi razpravi »O bistvu filozofije« iz leta 1907. Spričo mnogoterosti, kaj vse je bilo mogoče razumeti s pojmom »filozofija«, je Dilthey njeno bistvo lahko določil le še tako, da je pokazal njene različne funkcije v življenju posameznika in družbe in se je zato nenehno vračal k filozofiji zgodovine (Zbrani spisi V, posebej 413 in naslednje). Zgodovina filozofije in funkcijska analiza se morata po Diltheyu vzajemno osvetljevati in podpirati, in s tem se sistem in zgodovina filozofije še bolj približata in se pričneta prepletati. Diltheyev prijatelj grof Paul Yorck von Wartenburg je celo zahteval popolno opustitev delitve sistematičnega in historičnega v zgodovini kot nevzdržnega metafizičnega preostanka.

---



Bolj ko sta v drugi polovici 19. st. postajali vprašljivi možnost filozofske sistematike, ki bi bila neodvisna od zgodovine in možnost občeveljavnih definicij pojmov in bolj ko sta hkrati filologija in zgodovina postajali pomembni, priznani znanosti, bolj so se v filozofiji ukvarjali s pojmovno zgodovino. F. A. Trendelenburg je zahteval, da je treba »slediti zgodovinskemu razvoju velikih misli človeštva.« Na njegovo pobudo je R. Eucken (1872/79) zasnoval »Leksikon filozofske terminologije«, G. Teichmüller (1874/78) pa se je s pojmovno zgodovino ukvarjal v teoriji in praksi. Širšega priznanja je bil pojmovnozgodovinski postopek deležen šele v 20. st., ko sta tako novokantovstvo kot tudi Husserlova fenomenologija polagoma izgubili svojo prepričljivost in je filozofija, ki je svojo zadnjo oporo iskala v »čisti zavesti«, stopila v ozadje. V ospredje sta se prebili filozofiji Diltheya in Heideggra in z njima pojmovna zgodovina. Pod Heideggrovim vplivom je H.-G. Gadamer že leta 1924 branil njen pomen in pripomogel k njuni uveljavitvi. Pod Diltheyevim vplivom pa je nekoliko kasneje E. Rothacker premaknil pojmovno zgodovino v samo središče teorije duhovnih znanosti in načrtoval tudi ustrezen priročnik (1927:780) Leta 1955 je Rothacker ustanovil časopis *Arhiv za pojmovno zgodovino* in s tem hkrati položil temeljni kamen za prihodni pojmovnozgodovinski slovar, delo, ki ga je kasneje poprijel J. Ritter (glej zgoraj).

**140**

Kar vidimo, je: Pojmovna zgodovina toliko bolj pridobiva pomen, kot misel »čistega uma« in »čiste zavesti« v filozofiji izgublja svojo prepričljivost. Analiza predpostavk mišljenja zdaj ni bila več transcendentalna refleksija, temveč je postala stvar jezikovne in zgodovinske refleksije in raziskave. Od zgodovine neodvisna filozofska sistematika se je zdaj dozdevala prav tako vprašljiva kot omejitev na umetnost logičnega definiranja. Pojmovna zgodovina je dobila filozofski pomen, ko je bilo – analogno z »lingvističnim obratom« v analitični filozofiji – v hermenevitičnem obratu odkrita zgodovinskost mišljenja in je na mesto transcendentalne zavesti stopila jezikovna in zgodovinska zavest. Kajti če se zavest v svojem jedru sama kaže kot zgodovinsko določena, se obrat k zgodovini filozofskega jezika ne zgodi le zaradi priučenega zgodovinskega interesa, temveč zato, ker je za filozofsko razmišljanje potreben. Pojmovna zgodovina lahko potem upravičeno povzame vlogo poglobljene »kritike uma« (E: Rothacker 1955: 7)

Če pogledamo поблиže, lahko ugotovimo, da filozofi s svojimi pojmovnimi zgodovinami zasledujejo različne cilje. Tako kot vse zgodovinopisje, lahko tudi pojmovna zgodovina izpolnjuje raznorazne naloge. Po mojem mnenju je

mogoče na področju filozofije pojmovno zgodovino razdeliti na osem takšnih nalog:

(1.) Prva naloga pojmovne zgodovine je že po naravi stvari ta, da pojasnjuje pojme glede na njihovo vsebino. Pojmi namreč iz svoje zgodovine s seboj običajno nosijo množino pomenov in cel regiment konotacij. V obsegu pojma se večinoma zrcali zgodovina pojma in vsebina pojma je hkrati sedimentarna zgodovina dosedanje rabe. Tako v nemškem pojmu *duha* še vedno zvenijo grški *logos*, *pneuma* in *nous* pa tudi latinski *spiritus* in *animus*, zaradi česar se nemški predstavniki humanistike izogibajo in se neradi imenujejo znanstvenike duhovnih znanosti [Geisteswissenschaftler], čeprav se je na nemškem govornem področju terminus *duhovne znanosti* [Geisteswissenschaften] ustalil v konvencionalni rabi.

Kdor definira pojme, poskuša pojasniti pojem tako, da podeli pojmom določenost in nedvoumnost. To pa je mogoče doseči le z redukcijo njihove vsebine. Definirati pač pomeni omejiti, odrezati (K. Gründer 1967). In zares definirati, je dejal že F. Nietzsche, je mogoče samo to, kar nima zgodovine. Zato poskuša pojmovni zgodovinar, ravno obratno, pojasniti pojme tako, da številne pomene, ki se jih dostikrat zavedamo le medlo ali napol, izrecno priključ v spomin in sicer ravno z vrnitvijo v njihovo zgodovino. Logik, ki definira, je enak psihoterapevtu, ki s pomočjo hipnoze svojemu pacientu sugerira to, kar naj bi ta prevzel kot oceno samega sebe in kar naj bi storil. Pojmovni zgodovinar pa je nasprotno bolj podoben psihoanalitiku, ki poskuša po poti anamneze pripeljati pacienta do obdelave tega, kar je bil ta napol ali docela pozabil.

(2.) Z zgodovinsko anamnezo pojmovna zgodovina lahko in tudi želi služiti sporazumevanju filozofov in nasploh komunikaciji. Kajti medtem ko definicije izhajajo vedno z nekega določenega filozofskega stališča, poskuša pojmovna zgodovina v zavest prinesiti to, kar leži že pred vsemi definicijami: dejansko vsebino pojmov, ki se bolj ali manj zavestno že nahajajo v znanstvenem jeziku, pa tudi v jeziku izobražencev in pogovornem jeziku. Na ta način se spomnimo tega, kar prvenstveno povezuje vse filozofske šole in smeri. Vprašanje, ali je neka definicija pravilna in zavezujoča, praviloma vodi v spor šol o premisah definicije. Nasprotno je mogoče pogosto mnogo lažje doseči enotnost o tem, kakšen pomen je nek pojem imel v preteklosti in ga v različnih sferah jezikovne rabe še ima. Na ta način lahko in želi pojmovni zgodovinar učinkovati proti drobitvi filozofije na različne šolske govorice in olajšati komunikacijo.

(3.) Pojmi seveda niso samo *tema* filozofije, temveč predvsem tudi njeno *oro-dje*. Orodje, ki ga je mogoče različno tolmačiti, pa za delo ni uporabno. Zato mora filozof dostikrat nekatere pomene svojih pojmov odriniti na stran in jih potisniti v ozadje. Pojemovna zgodovina mu pri tem daje možnost, da to naredi z jasno zavestjo in izrecno, in se na ta način izogniti nesporazumom pri svojih pogovornih partnerjih in bralcih. K. R. Popper je v svoji znani knjigi *Beda historicizma* le zelo nezadostno pojasnil, da njegov izraz *historicism* nima nobene zveze s tem, kar običajno imenujemo *historizem*. (1969:14) (*S historicizmom* označuje predpostavko zgodovine, ki se odvija po nekih zakonitostih, s historizmom pa običajno mislimo zgodovinski način postopanja, ki je naravnost na individualnost historičnih pojavov.) Posledica tega, kar je Popper izpustil: v številnih priročnikih pod geslom *historicism* najdemo navedek tiste Popperjeve knjige, kot da bi Popper hotel prikazati »bedo *historicism*«. H. Lübbe je kasneje izrecno pojasnil, da je sam Popper *historizmu* zelo blizu in lahko velja za enega njegovih teoretikov in zagovornikov. Lübbe na drugem mestu jasno razlaga korist pojmovnozgodovinskega postopka za neproblematično rabo pojmov s pomočjo naslednjega primera: Lübbe pokaže različne pomene in funkcije, ki jih je v zgodovini imel pojem *sekularizacija* (*Säkularisierung/ Säkularisation*) (1965/1975) (tukaj je *sekularizacija* t. i. »tematski pojem«, kakor bi rekel Eugen Fink). Lübbe torej povzame pojem v pomenu, v katerem ga uporablja sociolog religije Howard Becker in ga uporabi za ponazoritev vloge religije v moderni družbi (tukaj je *sekularizacija* t. i. »operacionalni pojem«). Na ta način pojemovna zgodovina pripomore k nedvoumni rabi večpomenskih pojmov. Leksikon literarne vede K. Weimarja (1997 in naslednja) programsko naredi pojemovno zgodovino za temelj uporabnih predlogov za rabo pojmov.

142

(4.) Če si pojemovna zgodovina prizadeva samo za pojasnitev in za soglasje o pomenu pojmov, potem je to pretežno historično in filološko početje, ne pa tudi filozofija v ožjem pomenu; je sicer filozofsko relevantna, podobno kot formalna logika, vendar pa sama ne nastopa kot filozofija. Vendar pa lahko pojemovna zgodovina počne tudi to, npr. takrat, kadar nas želi z rekurzom na preteklost poučiti o resnični in zavezujoči vsebini pojmov in v tem smislu deluje normativno. To je npr. skoraj vselej primer pri Heideggru in Gadamerju, ki sta se na poseben način osredotočila na preteklost grških filozofskih pojmov. Če Heidegger v *Biti in času* izpostavlja, da je grška beseda *aletheia* (resnica) prvotno pomenila *nezakritost* (Unverborgenheit), potem to ni mišljeno zgolj kot jezikovnozgodovinsko opozorilo, temveč je to izjava filozofa, ki nam želi pojasniti, da je treba *resnico* dejansko in tudi še danes misliti kot *nezakritost* in

*razodetje biti*. Pot v preteklost je tukaj pot k originalnemu in še vedno zavezujočemu smislu filozofskih pojmov in k resničnim, nepotvorjenim mislim. S pojmovno zgodovino se je mogoče torej ukvarjati tudi tako, da nas s pomočjo zgodovine in jezikovnih refleksij pripelje v središče stvari. V tem smislu je posebej Gadamer – navezujoč se na Heideggrovo misel, da je jezik »hiša biti« – razglasil pojmovno zgodovino za edino zavezujočo pot k filozofskim mislim. Ker v filozofiji ne poznamo eksperimenta in njene resnice ni mogoče izpeljati iz zunanje izkušnje, mora filozofija poiskati svoj temelj v jeziku (1971). Gadamerjeva ontologija jezika v drugem delu *Resnice in metode* in njegova teorija pojmovne zgodovine sta torej najtesneje povezana. G. Teichmüller pa je, mimogrede, poskušal že konec 19. stoletja pokazati, da leži zavezujoča vsebina pojmov in njihova še vedno veljavna misel v izvoru pojmov.

(5.) Tudi kdor je skeptičen do te teze in zastopa stališče, da je treba ločevati vprašanje izvora in prvotnega pomena pojmov na eni strani in vprašanje njihove smiselne rabe na drugi strani, ki prvotni vsebini pojmov nikakor ne ostaja zavezana, ima motiv, da se povrne k izvoru pojmov. Kajti vsi naši pojmi so bili prvotno metafore, izvirajo s področja čutnih zaznav in slikovitosti (nemška beseda *Begriff*, je izpeljana iz *begreifen* = *anfassen* [pojmiti/razumeti/zapostati = prijeti]) Na ta način v filozofsko pojmovnost vstopa svet življenja in izkušnje življenjskega sveta pa tudi interpretacija sveta, ki ji pečat dajeta kultura in časovno obdobje. Tako npr. za grški pojem materije ni nebitveno, da *hyle* prvotno pomeni *les*: materijo so kot material mislili v kontekstu *tehne*, obrtniškega proizvodnje in obdelovanja. Nastanek filozofskih pojmov izdaja vselej neko določeno »jezikovno stisko« (Gadamer), ki je v tem, da je treba z besedami danega jezika povedati nekaj, kar doslej ni bilo povedano ali pa je tudi komaj mogoče povedati. Pojmi tako po eni strani prestopajo življenjski svet, vendar se ga po drugi docela ne otresejo. Posebej H. Blumenberg je zahteval, naj se pojmovna zgodovina ne reducira na terminološko zgodovino, temveč naj jo dopolnjuje zgodovina metafor in »metaforologija«, marveč že zato, ker med prehodom od metafore do enoznačno definiranih terminov pojmi utrpijo »osiromašenje imaginativnega ozadja in navezav s svetom življenja« (1971: 163). Poleg tega je bila filozofija polna t. i. »absolutnih metafor«, namreč takšnih, ki jih sploh ni mogoče prevesti v abstraktne, čiste termine. V smislu zgodovine smo si, kakor pravi Blumenberg, s področja pripovedovanih zgodb pridobili metaforo za nekaj, kar je brez te metafore nemogoče misliti in izraziti. Tudi *čas* je za Blumenberga takšna absolutna metafora, kajti vsa nazornost, ki jo damo pojmovni vsebini *časa*, je sposojena iz sfere prostora (npr. linija).

---

Že Dilthey je dejal, da so bolj fundamentalne kot vse znanosti »interpretacije sveta«, in z njimi nas zalaga že jezik. Pojemovna zgodovina, ki se vrača k izvoru pojmov in osvetljuje njihov metaforični značaj, razkriva te interpretacije kot to, kar so in s tem se jih tudi ovemo. S tem nam kaže, da dejansko živimo in mislimo v svetu, ki je že interpretiran in da je naše mišljenje jezikovno vezano: Slikovitost jezika često vodi naš pogled, prežema naše izkušnje in budi določena pričakovanja. Tako naravnana pojemovna zgodovina torej razlaga horizont našega mišljenja in naše izkušnje sveta in jo zatorej upravičeno poimenujemo tudi »hermenevtična filozofija«.

(6.) Ta hermenevtična filozofija, ki razkriva jezikovno vezanost in s tem omejenost in pogojenost našega mišljenja, pa lahko med svojim povratkom k izvorom pojmov vsekakor zasleduje tudi kritičen cilj. Če npr. historično zvedemo neokantovski in fenomenološki pojem *vrednosti* na sfero ekonomije, smo s tem seveda spodkopali visoko aspiracijo filozofije vrednot. Po Blumenbergu so vsi pojmi, ki delujejo kot nosilni stebri metafizike, nastali iz metafor. S tem Blumenberg meni, da ta metafizika pač stoji na majavih tleh. Na drugačen način je pogled nazaj na izvore filozofskega jezika tudi pri Heideggru vedno vseboval kritično poanto: Z njim je bila povezana »destrukcija metafizike«, razkroj okostenele filozofske terminologije in napad na pojmovanje, da je mogoče v filozofiji s pojmi postopati kakor s prikladnimi zidaki. Povratek v zgodovino, k začetkom tvorbe pojmov je bil torej hkrati kritika sedanjosti, modernega jezika in interpretacija sveta. Ni potrebno, da je človek v preteklost zazrti romantik in heideggerjanec, da bi tukaj prepoznal legitimni interes pojmovne zgodovine. Mnogi naši pojmi so zaradi prepogoste in često preveč površne rabe tako obledeli ali pa so celo iznakaženi, da so postali brezizrazni in neuporabni. Če danes vsepovsod govorimo o *zgodovinskosti*, komajda še uresničujemo tisto, tako revolucionarno misel Paula Yorcka von Wartenburga, da človeka ni mogoče misliti brez njegove umestitve v tok zgodovine in zgodovine ne brez tega človeka. Pojemovna zgodovina, ki se vrača k začetkom tvorbe pojmov, ima vsekakor lahko kritično intencijo. In filozofija takšno pojmovno kritiko potrebuje, če naj njen jezik ne postane prazen in brez vsebine.

**144**

(7) Gotovo obstaja na polju filozofije oblika pojmovne zgodovine, ki ne želi niti kritizirati niti utemeljiti modernega jezika in ki nima nobene povezave s sodobno jezikovno rabo, temveč zgolj raziskuje jezik preteklih obdobj. Če recimo v *Arhivu za pojemovno zgodovino* (34. zvezek) preberemo učeni sestavek o znanem pojmu *scientia media*, ki je igral veliko vlogo v pozni sho-

lastiki in je potem zatopil v pozabo, se nagibamo k temu, da bi ga ocenili zgolj kot rezultat antikvarnega zanimanja in takšnemu raziskovanju odrekli filozofski pomen. Toda vprašanje filozofske relevance je tukaj vprašanje perspektive. Kajti po eni strani nam to pojmovno zgodovinopisje razkriva drugačnost preteklih filozofij in nam na ta način posredno pokaže, kako malo so naši lastni načini razmišljanja samoumevni. Če pa po drugi strani v pojmih iz preteklosti odkrijemo točke, na katerih se mišljenje določenih obdobjih kristalizira in če jih razvrstimo drugo ob drugo, izdelamo po poti pojmovnega zgodovinopisja zgodovino mišljenja. Že leta 1885 je K. Merkel zagovarjal zgodovinopisni postopek z argumentom, da je z njim mogoče pokazati resnični notranji napredek človeškega »duha« (primerjaj H. G. Meier 1971:795 in naslednje). Če smo v 20. st. večinoma izgubili optimizem napredka, pa ta Merklova misel vendarle ni povsem preživela. J. Ritter je v predgovoru *Zgodovinskega slovarja filozofije* dejal, da pojmovnozgodovinsko raziskovanje temelji na »ideji filozofije«, »za katero se filozofija v spreminjanju svojih zgodovinskih pozicij in v zoperstavljanju svojih smeri in šol kot filozofija perennis napredujoče razvija« (1971: VII). Namen pojmovne zgodovine je rekonstruirati zgodovino mišljenja, ki je polna prelomov in divergenc, hkrati tudi kot povezano diskusijo v neprekinjenem napredovanju. Če jo opazujemo in če to počnemo na ta način, potem nam pomaga pokazati, katere vrline in katere slabosti so imele filozofske pozicije, kako smo mislili prej in kako mislimo zdaj in izdela – izrecno ali ne – zavest našega lastnega porekla, pa tudi naš današnji položaj: Na ta način lahko pojmovna zgodovina [Begriffsgeschichte] postane zapopadena zgodovina [begriffene Geschichte] in se tako znova približa onemu starejšemu projektu zgodovine filozofije, ki smo ga omenili na začetku. Vendar pa tega ne naredi kot ona z drznimi konstrukcijami, temveč s historično-filološko metodo; in svoj cilj doseže vselej le začasno: izhajajoč iz določene perspektive, ob smernici nekega pojma ali pojmovnega polja. Gre torej za filozofsko zgodovinopisje, ki je postalo skromnejše, kajti napredek in totaliteta mišljenja sta ji postala problem. Vendarle pa si včasih to totaliteto zastavi za cilj, se usmeri k njej: E. Rothacker je leta 1950 dejal, da »pojmovnozgodovinski slovar filozofije« ne ustvarja le temelja prihodnje zgodovine filozofije, temveč tudi temelj »duhovne zgodovine Evrope« (primerjaj K.-O. Apel 1951/52). Ta teza ne postane napačna niti s tem, da smo se medtem distancirali od »evropocentrizma« in da v pojmovnozgodovinsko raziskovanje v vedno večji meri vključujemo tudi npr. azijsko mišljenje. Zakaj ravno v kontrastu in z vzporednicami med evropskimi in izvenevropskimi kulturami se jasneje zavemo tega, kar smo kot ljudje in kot Evropejci.

---

(8) Če zastopamo pojmovanje, da vse znanosti temeljijo na jezikovnih predpostavkah, postane pojmovna zgodovina tudi pomemben pripomoček filozofije znanosti, ki takšne predpostavke analizira. Za Rothackerja je bila teorija duhovnih znanosti najpomembnejši motiv za to, da se je posvetil pojmovni zgodovini. Že leta 1927 je načrtoval priročnik, ki naj bi zgodovinsko raziskal vse temeljne pojme znanosti kulture, npr. pojmov kot so *razvoj*, *napredek*, *organizem*, *epoha*, *struktura*, *duhovne znanosti* itd. Takšni pojmi so namreč temelji dela duhovnih znanosti. Nemogoče je trditi, da je ta program medtem zastarel. Nasprotno: Bolj kot se novejša »historična« filozofija znanosti, ki se posebej navezuje na Th. S. Kuhna, zanima za kulturno pogojenost naravoslovnih znanosti, bolj bo morala historično pojasniti jezikovne predpostavke tudi zanje, pa čeprav se naravoslovne znanosti večinoma predstavljajo v simbolnem matematičnem jeziku. Fizik C. F. von Weizsäcker je na primeru pojmov *atom* in *telo* pokazal, kako je jezik v zgodovini fizike usmeril znanstveno mišljenje v določeno smer (1971: 61 in naslednje). Zato se danes komajda katera filozofija znanosti lahko popolnoma odreče pojmovni zgodovini. Prav zato pa pojmovna zgodovina kot disciplina za znanosti igra povezovalno vlogo v času, v katerem filozofija te službe ne opravlja več (vsaj nesporno ne). J. Ritter je temu rekel takole: Medtem, ko je v procesu diferenciacije znanosti vedno več področij zapustilo področje filozofije in se osamosvojilo, lahko pojmovna zgodovina z rekonstrukcijo skupnih jezikovnih predpostavk oriše to razvejanje disciplin in naredi vidno njihovo povezanost (1971: VI in naslednji). Pojmovna zgodovina si lahko torej pridobi filozofsko relevantno posebej, če se ne omeji na področje filozofije, temveč historično tematizira tudi vodilne kategorije posameznih znanosti. Dejansko na področju pojmovne zgodovine ni stroge delitve disciplin: Kdor se npr. ukvarja s pojmom *rekonstrukcije*, zaide na območja arheologije in filozofije prav tako kot naravoslovnih znanosti in medicine.

**146**

Vendarle pa lahko pojmovnozgodovinski priročniki, ki smo jih omenili na začetku, vse te naloge – posebej obe poslednji – izpolnijo le nezadostno. Razlog za to ne leži v vedno omejenem obsegu priročnikov in nujni skrčenosti leksikalnega prikaza, temveč predvsem v orientaciji člankov na vsak pojem posebej. Zato ni mogoče – ali pa le zelo nezadovoljivo – raziskati in pokazati, kako se spreminja neko pojmovno polje kot celota in kako na njem potekajo funkcijske zamenjave; kako včasih novi pojmi označijo že znane stvari ali pa konstituirajo nova področja; kako centralni pojmi postanejo neuporabni in kako novi pojmi področje njihovega predmeta postavijo v novo luč; kako s celotno spremembo nekega pojmovnega polja nastanejo nove interpretacije nekega

izseka sveta. Zato bi pojmovno zgodovinopisje lahko vso svojo plodnost razvilo šele, če bi raziskovalo celotna pojmovna polja v njihovih zgodovinskih premenah, recimo z naslonitvijo na raziskovanje jezikovnih polj Josta Trierja. Za priročnik *Temeljni zgodovinski pojmi* lahko že upravičeno rečemo, da je s svojimi članki naravnani na raziskovanje polj.

## 2. Posamične znanosti

Kako zelo morajo duhovne znanosti danes upoštevati vpogled v spreminjanje pojmov, se kaže med drugim v tem, da je *Stvarni leksikon nemške literarne zgodovine*, ki sta ga osnovala P. Merkel in W. Stammler, v svoji tretji izdaji koncipiran popolnoma drugače: Nova izdajateljca, K. Weimar skupaj s H. Fricke in drugimi, sta ga preimenovala v *Stvarni leksikon nemške literarne znanosti* in iz njega naredila »pojmovni slovar«, ki zdaj sledi zgodovinskosti terminov in strokovnim področjem. Namesto da nas recimo informira o »bistvu« klasike, nam zdaj ta priročnik kaže »od kdaj in kako in v kakšnem smislu besedo klasika uporabljajo literarni znanstveniki« (K. Weimar 1997: VII), kajti ne moremo zanikati, da so takšni pojmi večpomenski in da o njihovi rabi ni pravega soglasja – razlog za številne nesporazume in nepotreben prepir (H. Fricke/K. Weimar 1996).

147

Filozofski program, ki pojmov ne pojasnjuje z definicijami, temveč s pojmovno zgodovino, se je medtem obnesel ravno v takšnih znanostih, ki se ukvarjajo z nejezikovnimi znaki in dejstvi. Okrog 1950 je Wilibald Gurlitt – po navdihu E. Rothackerja – načrtoval »Priročni slovar glasbene terminologije«, ki ga je leta 1971 H. H. Eggebrecht tudi uresničil in od takrat izhaja (glej Eggebrecht 1968, 1971). Cilj tega slovarja je večja zavezanost glasbenega ali boljše muzikološkega jezika. S pojmovno zgodovino želijo preprečiti tako »samovoljno rabo« kot tudi »dogmatične definicije« pojmov, ki so že s svojim poreklom nabiti s pomenom (Eggebrecht 1971:1). Pomembnost tega podjetja je očitna, saj jezik vendar interpretira svet tonov, jih postavlja v določeno luč in lahko s tem zaznamuje naravnost bralca in v praksi celo izvedbo. Med samoumevno predpostavko, da je vsa glasba »izraz«, in sicer izraz subjektivnega in iracionalnega občutja, bomo npr. *Umetnost fuge* J. S. Bacha poslušali in igrali drugače, kot če si priključimo v zavest, da se je pojem v tem smislu izoblikoval šele ob koncu 18. st. v obdobju sentimentalizma [Empfindsamkeit] in romantike, da pa je Bach komponiral v svetu, v katerem je bilo mogoče glasbo, tako kot pri Leibnizu, razumeti kot »nezavedno štetje duše« in kot zrcalo

---



božanske harmonije sveta. Če glasbi z interpretirajočim jezikom ne želimo narediti sile, si moramo priklicati v spomin, katera glasbena izkustva so prišla do izraza v obravnavanih pojmi in katere različne pomene so imeli pojmi v zgodovini glasbenega mišljenja. Senzibiliziran glasbeni zgodovinar bo upošteval divergence del iz različnih obdobj in stilov tudi na ta način, da ne bo vseh glasbenih tvorb tlačil v Prokrustovo posteljo istih pojmov. Temelj za to previdnost daje pojmovna zgodovina. Pojasnitev estetske terminologije pa lahko pripelje tudi do filozofije.

**148**

Še preden se je sesul politični sistem DDR, je skupina avtorjev berlinske akademije vnesla novo gibanje v sfero duha, in sicer na področju, ki je ležalo nekoliko izven interesov države in zato ni bilo pod tako močnim pritiskom predpisov. K. Barck, M. Fontius in W. Thierse so pripravljali »Zgodovinski slovar temeljnih estetskih pojmov« in njegova osnovna misel je primer, kako lahko zgodovina pojmov nekega določenega področja – tukaj estetike in vseh umetnostnih ved – služi širšemu cilju. Avtorji so namreč razložili, da naj bi bil njihov slovar »orientiran izrazito historično, interdisciplinarno in univerzalno-zgodovinsko« (1990: 18). Njegov najpomembnejši namen pa je »pojmovna refleksija estetske kulture nasploh« (1990: 13), diagnoza sodobne situacije. Za to situacijo se jim je zdelo značilno določeno neskladje: v sferi estetskega si nasproti tuje stojita tradicionalen način mišljenja in govorjenja in nov kulturni razvoj in estetska izkustva. Obstaja »nesorazmerje med tradicionalnim pojmovnim instrumentarijem in njegovo analitično močjo, merjeno s prelomi in funkcijskimi spremembami v estetski kulturi sedanjosti« (1990: 15). Tukaj lahko začutimo odpor proti dogmatizmu uradne umetnostne teorije marksizma. Ta dogmatizem se zrcali tudi v *Filozofskem slovarju* G. Klause in M. Buhra, ki je na tem mestu tudi deležen izrecne kritike. Vendar je vodilna misel projekta pomembna in plodna tudi izven meja marksistične ortodoksije. Kajti ali se ono »neskladje« pojma in realnosti ni pokazalo že takrat, ko sta Arnold Schönberg in Alban Berg z ozirom na svoj serialni kompozicijski način še brez pomisleka govorila o »izrazu«? Medtem ležijo pred nami že trije zvezki tistega priročnika, ki ima sedaj naslov *Temeljni estetski pojmi*. Sklicuje se ne le na filozofsko hermenevtiko, temveč tudi na diktum Th. W. Adorna, da so vse kategorije estetske teorije »radikalno zgodovinske«, metodično pa hodi nova pota v toliko, v kolikor gesla najprej usmerijo pogled na sodobno situacijo in pri predstavitvi preteklosti pokažejo ne le kontinuitete, temveč ravno tudi prelome in preskoke (K. Barck in drugi, 2000, predgovor).

---

Običajno stoji družbena zgodovina v močni opoziciji proti »historizmu«, kakor ga je razumel Fr. Meinecke, pa tudi proti filozofski »hermenevtiki«, kakor jo je formuliral Gadamer. Socialna zgodovina namreč ne želi razdelati individualnih dogodkov in kulturnih pojavov, temveč splošne, dolgotrajno vladajoče socialne strukture. Izpostaviti pa želi tudi determinante, ki ležijo v ozadju delujočega in govorečega človeka. Hkrati so se ravno družbeni zgodovinarji čutili prisiljeni ukvarjati se s pojmovno zgodovino. Razloga za to sta posebej dva, pojasnil pa ju je R. Koselleck (1967, 1972, 1979): a) Tudi družbeni zgodovinar mora interpretirati zgodovinske vire in ob tem doseči po možnosti natančno razumevanje pojmov, ki se tam pojavljajo. Če v nekem viru z začetka 19. st. srečamo pojme kot sta npr. *meščanska družba* ali *razred*, ali potem pomenita že kar isto kot v jezikovnem prikazu današnjega družbenega zgodovinarja? Družbeni zgodovinar torej pojmovno zgodovino torej potrebuje za razumevanje svojih virov in za pojasnitev svojega lastnega pojmovnega instrumentarija, potrebuje jo, da postavi jezik vira in jezik svojega lastnega opisovanja v pravo razmerje. Tukaj je pojmovna zgodovina oblika historično-kritične metode in znanstveno-teoretične refleksije. b) pojmovna zgodovina pa lahko tudi sama postane del družbenega zgodovino pisja. Pojmi so namreč tudi del socialne realnosti. S pomočjo pojmov neka družba konstituira svojo ureditev, z njimi skupine artikulirajo svoje zahteve in pričakovanja. Tako se v pojmih zrcali tako preteklost neke družbe, njena tradicija, pa tudi njena sedanjost in njena pričakovana prihodnost. S pojmi socialne skupine branijo svoje zahteve in se borijo proti svojim nasprotnikom. Zato so za družbenega zgodovinarja po Kosellecku pojmi po eni strani *indici* za socialna stanja in spremembe, po drugi strani so pa tudi *faktorji* družbenih gibanj. R. Reichardt je prav ta zadnji aspekt močno poudaril kot motiv za *Priročnik temeljnih politično-socialnih pojmov v Franciji*. Redkokateri zgodovinar novejšje zgodovine se zato lahko dandanes povsem odpove priročni uporabi teh leksikonov.

Prav tako pomembni pa so za skoraj vse druge zgodovinske duhovne vede in za filozofijo in v tem se znova kaže interdisciplinarnost in filozofska tendenca pojmovne zgodovine. Osnova priročnika *Temeljnih zgodovinskih pojmov* je namreč cilj, ki presega posamezne stroke in to je »raziskovanje razpada starega in nastanek modernega sveta, kakor sta bila zajeta v pojmovni zgodovini« (R. Koselleck 1967: 81, 1972: XIV). Pojmovna zgodovina torej tudi tukaj navsezadnje služi zgodovinsko-filozofskemu namenu. In tako kot je starejša filozofija zgodovine to vedno razčlenila v faze in obdobja, naj bi po Koselleckovem programu naredilo tudi pojmovno zgodovino pisje družbenega zgodov-

---

vinarja, vendar z bolj prefinjeno metodo. Okrog 1770, v tako imenovanem prehodnem obdobju [»Sattelzeit«], tako se glasi Koselleckova hipoteza, je bil celoten pojmovni sistem, s katerim danes označujemo in interpretiramo naš politično-socialni svet, podvržen radikalni preobrazbi. Nekateri pojmi so odmrli, drugi so dobili nov pomen, nastali pa so tudi popolnoma novi. Ta teza se je potrdila v mnogih primerih: pojmi kot historizem, zgodovinskost in zgodovina (ta kolektivni singular) so vsi skupaj nastali šele po letu 1770, večinoma celo po 1800 – se pravi v času, za katerega je tudi Michel Foucault ugotovil »epistemološki prelom«. Pojmovna zgodovina je torej tudi znotraj družbene zgodovine na dobri poti, da postane zapopadena zgodovina [begriffene Geschichte]. Seveda: Koselleck poudarja, da sta pojmovna zgodovina in stvarna zgodovina različni stvari in ju je treba ločiti, ampak nobena stvarna zgodovina se ne more v celoti odpovedati pojmovni zgodovini. – Medtem je vedno več politologov in sociologov spoznalo, da jezik ni epifenomen družbe, temveč eno izmed njegovih najpomembnejših področij in zato je za mnoge postal osrednji raziskovalni predmet.

**150**

Če primerjamo pojmovnozgodovinsko raziskovanje v filozofiji in v posamičnih znanostih, se izkaže, da je povsod usmerjeno k istima dvema glavnima ciljema, ki lahko oba veljata za »filozofska«: na refleksijo pojmovnega instrumentarija znanosti in na razumevanje človeške zgodovine, pri čemer je posebej pozorna na sedanost. Znanstvena teorija in filozofija zgodovine sta določili horizonte vpraševanja, znotraj katerih se danes giblje pojmovna zgodovina. Pojmovna zgodovina med seboj spaja posamezna področja: pojasnitev naših pojmov vodi k poskusu razumevanja človeške zgodovine, raziskovanje preteklosti pa služi pojasnitvi naših znanstvenih pojmov. Ob tem se povsod kažejo uvodoma omenjene temeljne poteze. Kajti čeprav so priročniki prikrojeni določenim disciplinam, ob tem vendarle ves čas prekoračujejo njihove meje in ob tem se dejansko pokažejo interdisciplinarne povezave: ista gesla najdemo recimo v leksikonih različnih strok, tako npr. najdemo »estetiko« pri J. Ritterju, K. Weimarju, K. Barcku. »Kulturo« in »civilizacijo« pri J. Ritterju, R. Kosellecku, R. Reichardtu / E. Schmittu, Barcku itd. Vsi priročniki pa se osredotočajo še na evropski kulturni prostor, ker se pač poskušajo orientirati predvsem v lastnih tako divergentnih tradicijah in jezikih. Ampak to ni načelna meja pojmovnozgodovinske metode. Obstajajo npr. tudi raziskave kitajskih piktoграмov in ustrezen priročnik bo mikavna naloga bodočih sinologov.

## II. Kaj je pojmovna zgodovina?

Čeprav se je pojmovna zgodovina že na mnogih znanstvenih področjih izkazala kot plodna, celo kot nujno potrebna, pa vprašanje, kaj pojmovna zgodovina natančno sploh je, še vedno vodi v teoretične kontroverze. Že prevod nemške besede pojmovna zgodovina (Begriffsgeschichte) v druge jezike je težaven. Razumevanje te discipline je v bistvu odvisno od tega, kaj natančno je *pojmem* – zloglasni kamen spotike novoveške filozofije (G. Scholtz 2000: 184 in naslednje). Odkar se je namreč porodil dvom ali obstajajo *ideae innatae* in »čisti razumski pojmi« in odkar se je v ospredje refleksije prerinil jezik, je postalo vprašljivo tudi, čemu je zares utemeljeno mogoče reči *pojmem*. Toda gledano v kontekstu današnje znanosti, je ta neenotnost o definiciji pojmovne zgodovine precej nevpadljiva, kajti tudi za tako priznane discipline, kot sta filologija in sociologija doslej ni bilo definicije, ki bi jo scientific community soglasno sprejela. In znotraj pojmovne zgodovine vlada menda vendarle mnogo večje soglasje o predmetu in metodi tega delovnega področja, kot recimo med predstavniki psihologije.

Težava, kako pridobiti zavezujoč *pojmem* o pojmovni zgodovini, leži, če pogledamo natančneje, v težavi, kako razjasniti razmerje med *besedo*, *pomenom*, *pojmom*, *problemom* in *terminom*. Pojmovnozgodovinska metoda lahko tukaj sicer pomaga, vendar pa sama ne zadošča, in to je prvo pomembno oprijemališče za kritiko pojmovne zgodovine. Diskusija o tem se nadaljuje, vodijo jo posebej pojmovni zgodovinarji na eni in lingvisti na drugi strani (posebej R. Koselleck 1978, D. Busse 1987, C. Knobloch 1992). Razgrnitev vseh argumentov in predlogov bi napolnila celo knjigo. Zato poskušam zgolj začasno odgovoriti na vprašanje »Kaj je pojmovna zgodovina?« z določenimi razmejitvami in sicer s svoje raziskovalno-praktične, ne-lingvistične perspektive.

151

(1. *Stvarna zgodovina*) Pojmovna zgodovina ni stvarna zgodovina. Obe področji je praviloma mogoče smiselno razdeliti. Nekaj drugega je, napisati zgodovino matematike, kot iz njenih virov izbrskati, kaj so v zgodovini te znanosti razumevali z grškim izrazom *mathematike technē*, z latinskim *mathematica mathesis* itd. in kateri drugi pojmi morebiti obstajajo za področja, ki jih danes povzemamo s pojmom *matematika*. (K »spodrsrljajem« v izdaji *Zgodovinskega slovarja filozofije* spada, da to za *pojmem matematika* ni bilo storjeno.) Nekaj drugega je tudi, študirati zgodovino modernih držav in zgodovino modernega pojma države. Na tem slednjem primeru pa že postane jasno, kako pojmovna

---

in stvarna zgodovina ne stojita druga ob drugi brez povezav, temveč vodita druga k drugi in se medseboj dopolnjujeta. Kdor spremlja zgodovino razvoja držav, bo moral dodati, ali so in kdaj so te tvorbe same sebe poimenovala države in kaj je pomenil izraz *država* v posameznih virih. Po drugi strani pa se seveda v razvoju pojma *države* zrcali zgodovina stvari, družbeno-politična organizacija, ki jo poimenujemo z mnogopomenskim pojmom *država*.

Tudi v filozofiji je mogoče razločevati pojmovno in stvarno zgodovino, čeprav je prehod tukaj še bolj zabrisan. Zgodovina pojma *metafizika* se bo morala začeti pri Aristotelu in njegovi šoli in izpustiti ne bo smela Kantove *Metafizike nravi*. Strokovna zgodovina metafizike, metafizičnega mišljenja, pa se bo začela že pri predsokratikih in se bo morala izčrpno ukvarjati s Platonom. Kantovo knjigo o utemeljitvi etike pa lahko utemeljeno pusti ob strani. Niti stvarna niti pojmovna zgodovina pa ne bosta smeli preskočiti Aristotelove metafizike. Vendar pa imata tudi tukaj obe področji svojo specifično usmeritev vpraševanja: stvarni zgodovinar bo poskušal osvetliti, kar je novo v Aristotelovi temeljni misli, pojmovni zgodovinar (kot npr. Hans Reiner) pa se bo poskušal osredotočiti na to, kaj je bilo razumljeno pod pojmom *metafizika* in kaj je imela ta beseda skupnega z zadevo metafizike.

**152**

(2. *Idejna zgodovina*) Že s to refleksijo na jezik se pojmovna zgodovina razlikuje tudi od »idejne zgodovine«, ki ji je veljavnost pridobil predvsem Arthur O. Lovejoy z ustanovitvijo časopisa *Journal of the History of Ideas*. Lovejoyev predgovor z leta 1940 kaže tako paralele kot tudi razlike med pojmovno zgodovino in idejno zgodovino. Tudi idejna zgodovina temelji na stališču, da v vseh zgodovinskih dogajanjih igrajo svojo vlogo tudi misli in predstave in da so obratno vsi mentalni procesi zasajeni v kontekst življenjskega sveta. Tako kot pojmovna zgodovina tudi idejna zgodovina dela interdisciplinarno, ker so ideje pač zelo gibljivi »objekti« in ker tako kot zgodovina same ne poznajo meje med disciplinami. Kar pa je pri Lovejoyu »ideja«, bi bilo za pojmovnega zgodovinarja preširoko in preveč nenatančno. Ideje so tukaj namreč predstave, misli, koncepcije, dogme, teorije, analogije, metafore, motivi, zamolčane predpostavke itd. Zato je lahko Lovejoy že kar v prvem zvezku svojega časopisa objavil sestavke, ki jih *Arhiv za pojmovno zgodovino* iz metodičnih razlogov ne bi objavil, kot je npr. razprava o »Moni Lizi v zgodovini okusa«, ali pa o »Nacionalsocialistični rabi Nietzscheja«. Lovejoyevo lastno veliko delo *The great Dhain of Being* (1948), tipičen primer idejne zgodovine, hkrati kaže, da želi to zgodovino pisje izpostaviti konstante (*unit ideas*), medtem ko so poj-

movni zgodovinarji praviloma skeptični do takšnih podvigov. Da bi idejna zgodovina postala metodično natančnejša, so medtem priporočili, naj se ravna po pojmovni zgodovini (M. Richter 1987).

(3. *Problemska zgodovina*) Razlikovati je mogoče tudi med pojmovno zgodovino in problemsko zgodovino. V filozofiji je problemska zgodovina dostikrat to, kar je v drugih historičnih disciplinah *stvarna zgodovina*. Če s *problemsko zgodovino* razumemo zgodovino t. i. »večnih problemov«, s katerimi se je že od nekdanj ubadal človekov duh (kot pri novokantovcu H. Windelbandu), potem je pač pojmovna zgodovina večinoma kritika takšnih zasnov. Že mladi Gadamer je pojasnil, da je domnevne »večne probleme« velikokrat mogoče razkrinkati kot fikcijo. Ali lahko npr. izhajamo izhajamo iz tega, da je v vseh kulturah, recimo v kontekstu budizma, obstajal t. i. »problem boga«? Ali pri filozofih grške antike že najdemo Descartesov »spoznavni problem«, namreč kako si lahko misleči jaz (*ego cogitans*) pridobi gotovo vedenje o zunanjem svetu (*res extensa*)?

Če pa se sprijaznimo s tem, da tudi »problemi« nastajajo zgodovinsko (in velikokrat spet zaidejo v pozabo), potem sta pojmovna zgodovina in problemska zgodovina zelo tesno povezani. Pojmovni zgodovinar mora namreč »problem« rekonstruirati in ga privedi v spomin, ki vodi k določeni pojmovni tvorbi. Pojmovna zgodovina, ki se ne bi ozirala na »probleme«, na vprašanja in težave mišljenja, bi izgubila svoj filozofski aspekt. Toda sama po sebi nikakor ni zgolj problemska zgodovina, pač pa slednjo prisili k večji natančnosti. Medtem ko namreč tradicionalni problemski zgodovinar, kot je Popper, lahko neobremenjeno govori o Platonovi *filozofiji zgodovine* in *historicizmu*, bo pojmovni zgodovinar takoj postavil svarilne table: ti pojmi imajo zaradi svojega novoveškega porekla pomensko vsebino, zaradi katere so pri interpretaciji Platona neuporabni.

(4. *Besedna zgodovina*) Iz teh opazk bi utegnili sklepati, da je pojmovna zgodovina besedna zgodovina. Ampak tudi to ne drži. Besedna zgodovina je deloma mnogo širša in obsežnejša, po drugi strani pa spet ožja in bolj omejena kot pojmovna zgodovina. Kajti vse besede niso pojmi. O pojmu krompirja in pojmu špagetov ne govorimo. Besedna zgodovina tudi ne more vedno prestopati jezikovnih meja: Ustaviti se mora pri grški besedi *hypokeimenon*, medtem ko pojmovna zgodovina od tam nadaljuje do latinske *substantia* in *subiectum*. Vendar pa nobena pojmovna zgodovina ne bo smela izločiti besedne

---

zgodovine in izrazne podobe pojma ali pa ju potisniti v ozadje. Zakaj ravno na besedo je pripeta, kakor smo omenili zgoraj, množica konotacij, tako tudi (večinoma obledela) slikovitost in povezava naših pojmov z življenjskim svetom. Jasneje kot na omenjenem primeru *hypokeimenon/ substantia* je to pri prevodu latinskega *conceptus* (izpeljan iz *concupere*) z nemško besedo *Begriff* (izpeljan iz *begreifen* = *anfassen*).

Besedna zgodovina je torej nujen aspekt in del pojmovne zgodovine. Je tisti del, ki s historično filološko metodo zagotavlja znanstveno najsolidnejša spoznanja. Ali lahko *Utopijo* Thomasa Morusa že imenujemo *komunistično* in ali Beethovnova *Sinfonia pastorale* že predstavlja programsko glasbo ali je *absolutna glasba*, je mnogo težje določiti kot vprašanje, kdo in v kakšnem smislu je uporabljal izraze *komunizem*, *programska glasba* in *absolutna glasba*. Od tega drugega vprašanja pa je bistveno odvisen odgovor na prvo. Brez besedne zgodovine pojmovna zgodovina izgubi svoj trdni historično-filološki temelj.

154

(5. *Terminološka zgodovina*) Ker vse besede niso pojmi in zato ne morejo postati predmet pojmovnozgodovinskih raziskav, bi lahko kot npr. Teichmüller (glej zgoraj) zastopali stališče, da je pojmovna zgodovina *terminološka zgodovina*. Kajti termini so besede, ki so prvič pomembne, namreč pomembne za znanost, in ki so drugič v okviru znanosti tudi – bolj ali manj natančno – definirane. Vsekakor pa so termini izrecno reflektirane, premišljene besede, po njih se znanstveni jezik razlikuje od običajnega jezika. Iz vsega tega je razumljivo, da stojijo termini v središču pozornosti pojmovnih zgodovinarjev. Kljub temu pa pojmovne zgodovine ne bi smeli razglasiti za terminološko zgodovino, kajti zastopali bi lahko pojmovanje, da so termini tako zelo vezani na določene znanstvene kontekste, da imajo v njih svojo trdno določenost in posledično nimajo zgodovine in razvoja. Pojemovno področje je mnogo širše od terminološkega, pojmi pa imajo tudi mnogo širši pomen – pomislimo samo na pojme, kot so *znanost*, *umetnost*, *religija*, *kulture* itd. Pred vsem pa se pojmovna zgodovina ne sme omejiti na termine, osredotočena mora biti tudi na opisovanje prehoda besede v termin (glej zgoraj). In zato je terminološka zgodovina – če sprejmemo podmeno, da se terminologija razvija – samo delno področje pojmovne zgodovine. – Vendar pa se zdi, da *Priročnik glasbene terminologije* temu nasprotuje ali pa, da pač ni delo pojmovne zgodovine. Vendar je razlog za to le v tem, da lahko besedo »terminus« uporabljamo tudi v širšem smislu in sinonimno s »pojmom«, tako da sta npr. tudi *glasba* in *opera* termina.

(6. *Pojmovna zgodovina*) Iz vsega tega sledi, da je pojmovna zgodovina lahko samo povezava med besedno, problemsko in terminološko zgodovino. Orientirati se mora po eni strani po besedah in besedni rabi, po drugi strani po »problemih« in določenih sistemskih mestih na področju mišljenja. Ob tem bo ugotovila, da imajo lahko iste besede, celo isti termini, v različnih kontekstih vsakič drugačen pomen in da bi isto ali podobno sistemsko mesto lahko izpolnil nek drug pojem. Izraz *tretje cesarstvo/ tretji rajh* [drittes Reich], je imel v filozofiji G. Fregeja in H. Rickerta popolnoma drug pomen, kot v nacionalno-konservativnem političnem mišljenju Moellerja van den Brucka. Izraz *tertius status* pri Joachimu di Fioreju pa je imel isto sistemsko mesto kot pri Lessingu izraz *drittes Zeitalter* [tretje obdobje] in pri Henriku Ibsnu pojem *drittes Reich* (v vseh primerih je mišljen čas dopolnjene zgodovine). Pojmovnozgodovinska raziskava bo morala izpostaviti takšne razlike in podobnosti. Zato mora nihati med besedno, problemsko in stvarno zgodovino. (Primerjaj E. Rothacker 1955: 5 in naslednje, K. Gründer 1967 in 1992, R. Koselleck 1972: XXIII.) Samo tako lahko pokaže kontinuitete in prelome v poteku mišljenja. Zato mora biti metodično to, kar bi morala biti po Benedettu Croceju vsaka prava zgodovina: povezava filologije, zgodovine in filozofije.

Vendarle pa dodajmo, da omenjeni *Stvarni leksikon nemške literarne znanosti* s svojo zasnovo nasprotuje omenjenim določilom. Njen cilj je namreč, da v vsakem geslu jasno razdeli besedno, pojmovno in stvarno zgodovino (K. Weimar 1997 in naslednje). – Zanimiv poskus, ki razume le besedni pomen, se pravi to, kar je mišljeno z latinskim izrazom *conceptus*. Kdor bere in primerja gesla tega dela, bo opazil, kako težko je bilo na nekaterih mestih ohraniti to delitev. Če pa ta tri področja razumemo kot vidike, ki spadajo skupaj in jih je mogoče dostikrat – četudi ne vedno – razlikovati, potem tudi ta priročnik spada k pojmovni zgodovini in njegova izdajateljica sta ga tudi upravičeno predstavila v *Arhivu za pojmovno zgodovino* in ga sama tudi umestila na področje pojmovne zgodovine (H. Fricke / K. Weimar 1996, H. Fricke 2000).

Novejše razprave se vrtijo posebej okrog razmerja (nemške) pojmovne zgodovine do (francoske) *analyse du discours* in do (anglosaške) *conceptual history*. Slednja raziskovalna programa, ki ju razvijajo v glavnem družbeni zgodovinarji in politologi, nista usmerjena k trdnim besednim pomenom, temveč k resnični komunikaciji, ne k izoliranim pojmom, temveč k sistemom (ideologijam, verskim oblikam, mentalitetam) in se zato velikokrat tudi jasno ogražeta od pojmovne zgodovine (R. Reichardt 1998). Nadaljna diskusija bo

---



pokazala, kako velike so razlike dejansko, kajti po mojem mnenju noben pojmovni zgodovinar še ni zanikal, da pojmi vselej stojijo v neki povezavi in da je treba raziskati njihovo rabo; velikokrat je bila poudarjena tudi razlika med »duhovno zgodovino« in »zgodovino mentalitet«, vendar nikoli ni bila dovolj jasno pokazana. – Če že ne tajimo sorodnosti teh treh projektov, jih lahko vsaj označimo kot konkurenčne oblike »zgodovinske semantike« – termin, katerega pomen ni nič natančnejši kot to, kar povezuje.

*Prevedel Matej Šetinc*

#### SEZNAM LITERATURE:

- Apel, Karl-Otto: Das »Begriffsgeschichtliche Wörterbuch der Philosophie«. V: Zeitschrift für philosophische Forschung 6 (1951/52) 133–136.
- Barck, Karlheinz / Fontius, Martin / Thierse, Wolfgang: Historisches Wörterbuch ästhetischer Grundbegriffe. V: Archiv für Begriffsgeschichte 32 (1989) 7–33.
- Barck, Karlheinz / Fontius, Martin / Thierse, Wolfgang: Ästhetik, Geschichte der Künste, Begriffsgeschichte. Zur Konzeption eines »Historischen Wörterbuchs ästhetischer Grundbegriffe«. V: isti (izdajatelj): Ästhetische Grundbegriffe. Studien zu einem Wörterbuch. Berlin 1990, 11–48.
- Barck, Karlheinz u. a. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Frankfurt/M. 2000 in naslednja
- Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn 1960.
- Blumenberg, Hans: Beobachtungen an Metaphern. V: Archiv für Begriffsgeschichte 15 (1971) 161–214.
- Blumenberg, Hans: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigmen einer Daseinsmetapher. Frankfurt/M. 1979, 77–93.
- Brandis, Christian August: Von dem Begriff der Geschichte der Philosophie. Kopenhagen 1815.
- Braun, Lucien: Geschichte der Philosophiegeschichte. Prevod iz francoščine: Franz Wimmer. Preddelal: Ulrich Johannes Schneider. Darmstadt 1990.
- Busse, Dietrich: Historische Semantik. Analyse eines Programms. Stuttgart 1987.
- EGGEBRECHT, Hans Heinrich: Das Handwörterbuch der musikalischen Terminologie. V: Archiv für Begriffsgeschichte 12 (1968) 111–125.
- EGGEBRECHT, Hans Heinrich: Vorwort. V: Handwörterbuch der musikalischen Terminologie. Zvezek 1. Wiesbaden 1971, 1–7.
- Eucken, Rudolf: Aufforderung zur Begründung eines Lexicons der philosophischen Terminologie. V: Philosophische Monatshefte 8 (1872/73) 81–82.
- Eucken, Rudolf: Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig 1979. Ponatis Hildesheim 1960.
- Fricke, Harald / Weimar, Klaus: Begriffsgeschichte im Explikationsprogramm. Anmerkungen zum neubearbeiteten Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. V: Archiv für Begriffsgeschichte 39 (1996) 7–18.
- Fricke, Harald: Begriffsgeschichte und Explikation in der Literaturwissenschaft. V: G. Scholtz (izdajatelj), na drugem mestu (glej spodaj), 67–72.

- Gadamer, Hans-Georg: Zur Systemidee in der Philosophie. V: Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstag. Berlin, Leipzig 1924, 55–75.
- Gadamer, Hans-Georg: Begriffsgeschichte als Philosophie. V: Archiv für Begriffsgeschichte 14 (1970) 137–151.
- Gadamer, Hans-Georg: Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie. Opladen o. J. [1971].
- Gründer, Karlfried: Bericht über das 'Archiv für Begriffsgeschichte'. V: Jahrbuch 1967 der Akademie der Wissenschaft und der Literatur Mainz. Wiesbaden 1968, 74–79.
- Gründer, Karlfried: Erfahrung und Theorie in den geschichtlichen Wissenschaften. V: Begriffswandel und Erkenntnisfortschritt in den Erfahrungswissenschaften, izdajatelj: F. Rapp in H.-W. Schütt. Berlin 1987, 1–17.
- Knobloch, Clemens: Überlegungen zur Theorie der Begriffsgeschichte aus sprach- und kommunikationswissenschaftlicher Sicht. V: Archiv für Begriffsgeschichte 35 (1992) 7–24.
- Koselleck, Reinhart: Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit. V: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967) 81–99.
- Koselleck, Reinhart: Einleitung. V: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Zvezek 1. Stuttgart 1972, XIII–XXVII.
- Koselleck, Reinhart (izdajatelj): Historische Semantik und Begriffsgeschichte. Stuttgart 1978.
- Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt/M. 1979.
- Lübbe, Hermann: Begriffsgeschichte als dialektischer Prozeß. V: Archiv für Begriffsgeschichte 19 (1975) 8–15.
- Lübbe, Hermann: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg, München 1965 (2.izdaja 1975).
- Meier, Helmut G.: Begriffsgeschichte. V: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Zvezek 1. Basel 1971, 788–808.
- Popper, Karl R.: Das Elend des Historismus. 2.izdaja. Tübingen 1969.
- Reichardt, Rolf / Schmitt, Eberhard (izdajatelj): Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1920. München 1985 in naslednja
- Reichardt, Rolf: Einleitung, prav tam 39–146.
- Reichardt, Rolf (izdajatelj): Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte. Berlin 1998.
- Reichardt, Rolf: *Historische Semantik* zwischen *lexicométrie* und *New Cultural History*, prav tam 7–28.
- Richter, Melvin: Begriffsgeschichte and the History of Ideas. V: Journal of the History of Ideas 48 (1987) 247–263.
- Ritter, Joachim: Leitgedanken und Grundsätze des Historischen Wörterbuchs der Philosophie. V: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967) 75–80.
- Ritter, Joachim: Vorwort. V: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Zvezek 1. Basel 1971, V–XI.
- Rothacker, Erich: Hilfsmittel des philosophischen Studiums. V: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5 (1927) 767–791.
- Rothacker, Erich: Das akademische »Wörterbuch der Philosophie«. V: Das goldene Tor 2 (1950) 94–97.
- Rothacker, Erich: Geleitwort. V: Archiv für Begriffsgeschichte 1 (1955) 5–9.
- Scholtz, Gunter (izdajatelj): Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte. Hamburg 2000 (= Archiv für Begriffsgeschichte, posebni zvezek).

- Scholtz, Gunter: Begriffsgeschichte als historische Philosophie und philosophische Historie, *praktam*, 183–200.
- Teichmüller, Gustav: Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin 1874. Ponatis. Hildesheim 1966.
- Teichmüller, Gustav: Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Gotha 1876. Ponatis. Hildesheim 1965.
- Weimar, Klaus (izdajatelj): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Berlin 1997 in naslednja von Weizsäcker, Carl Friedrich: Die Sprache der Physik (1959). V: Isti: Die Einheit der Natur. München 1971, 61–83.
- Wiehl, Reiner: Begriffsbestimmung und Begriffsgeschichte. Zum Verhältnis von Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik. V: Hermeneutik und Dialektik 1 (1970) 167–213.

## MEJE RAZUMEVANJA IN TVORJENJE POJMOV PRI WILHELMU DILTHEYU

### Razumevanje kot spoznavna funkcija in kot ontološka določitev

159

Naše teme se bomo lotili tako, da bomo obenem poizkusili razložiti tudi tvorjenje pojmov pri Diltheyu. Še preden pa se lotimo razprave o mejah razumevanja, pa lahko načelno zanikamo, da je nekaj takega, kot je razumevanje, sploh mogoče, in s tem hkrati postavimo vprašanje, kaj je s tem pravzaprav mišljeno. Z zgodovinskega vidika imamo tu dvojje možnosti: Razumevanje se bodisi jemlje kot spoznavno funkcijo ali pa je mišljeno kot ontološka določitev.

1) »Razumevanje« se jemlje kot spoznavno funkcijo. Na podlagi erotičnega odnosa *doxa* – *episteme* (ali avto-hetero-erotičnega odnosa *praktikos bios* – *theoretikos bios*<sup>1</sup>) najdemo v tradiciji stopenjsko izoblikovano tipologijo razu-

---

<sup>1</sup> Če Platonovo napotilo, da je namreč treba iz *doxe* preiti k *episteme*, predstavlja erotičen ali hetero-erotičen odnos (ki teče od nižjega *objekta* ljubezni k višjemu), ta drugi odnos imenujem »avto-hetero-erotičen«, saj predpostavlja Aristotelovo refleksivno samokonstituiranje *hexis-a* in *praxis-a*: *theoria* namreč šele s tem postane *teoretična praxis* oziroma *sophia* (torej višja *phronesis*). Pri tem prehodu iz *scientia* (védenje) k *conscientia* (vest) se, kot je nekoč zapisal Dante, ovekoveči človek (l'uom s'eterna), kar pomeni, da vstopi v višjo prakso teorije ali, natančneje, vstopi v teorijo *kot višjo prakso*. Kajti tudi teorijo se lahko izvaja bodisi zgolj hetero-erotično (denimo, znanstveno) ali pa avto-hetero-erotično (denimo, filozofsko).

mevanja, ki jo lahko obravnavamo z dveh plati. Izvor prve plati lahko v glavnem najdemo v Platonu (aisthesis, pistis, dianoia, nous v luči agathon-a) in Aristotelu (aisthesis, empeiria, techne, sophia v luči intellectum-a activum). Izvor druge plati pa lahko najdemo v skeptičnih prispevkih, ki segajo od sofistike pa tja do poznega skeptიცizma ter novoveške in sodobne skepse.

Če torej skepsa »kot nekakšna senca« stalno spremlja teorijo, lahko razvoj vprašanja razumevanja obravnavamo kot obdelovanje »skeptične žalosti«, še več, kot samo jedro zgodovine filozofije. Filozofska tradicija vselej najde nove rešitve, ki poizkušajo vsaj delno odpraviti skeptične očitke pozitivnemu védenju in nanje odgovoriti z nekakšnega »tretjega« stališča, ki pa konec koncev tudi samo postane tarča ponovnega skeptičnega napada. Ta dvostranost (in največkrat s tem povezano, zaključujoče »tretje« stališče) se nenaključno vedno znova pojavi ob vsakem radikalnem »novem začetku« teoretičnega vpraševanja. Kot znan primer tega omenimo, denimo, vprašanje univerzalij v srednjem veku ali, v novem veku, skeptične pristope ali izpovedi Descartesa, Bacona, Vicoja, Huma in nenazadnje značilno tretje stališče Kantovega kriticizma nasproti ne zgolj izmišljenim iztočnicam »empirizma« in »racionalizma«. Husserlovega fenomenološkega epoche pa po našem mnenju ni več mogoče obravnavati kot skepso, temveč, nasprotno, kot neko vrsto novodobnega neoparmanidizma: čeprav »bit« pri njemu predpostavlja sodobno obliko spoznanja.

160

2) »Razumevanje« je mišljeno kot ontološka določitev. V tem primeru bi lahko (denimo, pri Empedoklu ali Anaksagori, prek Platonovega Timaja pa vse tja do neoplatonizma, Avguština, Scotusa, Ficina, Vicoja, Hegla in slednjich do filozofije življenja in fenomenologije 20. stoletja) sledili usmeritvi, kjer se »duševne funkcije« povzdiguje v kozmološko-kozmogonske strukture. Pravo vprašanje potrditve tu oslabi, še več, postane deskriptivna metoda in mitološka konstrukcija, ki ima znova polno veljavnost nasproti skeptični oslabitvi. Sistematično se revidira celo najbolj prefinjeno in zapleteno pojmovnost tradicije ali pa se jo naredi za hermenevitično-deskriptivni smoter. »Resnica« se oddalji od pomena »verifikacije« in se, nasprotno, približa smislu odkritja, razkritja, razprtja, pojasnitve, razodetja, kazanja, kar vse bi lahko zajeli tudi z izrazom »razumevanje«. Razumevanje je nekako že od samega začetka pri stvari sami, namesto načelnega choorismos-a imamo zdaj načelno sovisje. Vsi s tem povezani pojmi dobijo tako nek nov smisel: Zavest se podvoji z »nezavednim«; subjekt in objekt se zlijeta v eno ali več oblik intencionalnosti, toka, dialektičnega postajanja; bit je tudi nebit, resnica je tudi neresnica in tako dalje.

Ko se »objekt« pogrezne v »subjekt«, se tudi znotraj »subjekta« znova pojavi sprememba »dialektike subjekta in objekta«.

V dobi moderne predstavlja Kant nekakšen most med spoznavnoteoretskim in ontološkim pojmom razumevanja. Trojni dialektični niz že v njegovi Kritiki pozitivno ali negativno preveva celotno transcendentalno logiko, kar pomeni, da znane dialektične triade ne kaže le »dialektika«, temveč tudi »analitika« in tako imenovani »shematizem«. Če synthesis a priori nočemo razumeti kot »čistega« spoznavnoteoretskega načela (v pravem criticističnem smislu), temveč širše in konkretnjše kot temeljno filozofsko stališče in bi jo tedaj na podlagi Trendelenburgove tipologije svetovnih nazorov hoteli klasificirati z vidika moči in ideje, bi imeli precejšnje težave z njeno vključitvijo v stališče, ki jih pripisuje »idealnim sistemom« (Dilthey pa »idealizmu svobode«). Iskarnje tretje sredine med dvema splošnima skrajnostma (po ontološki shemi iz Sofista in Parmenida: bit/ne-bit/bitni nekaj<sup>2</sup>), – ali, obratno, določitev skrajnosti nasploh, izhajajoč iz empirično ugotovljenega symplooke eidoon – je, nasprotno, lastno »sintetičnemu« mišljenju in nas napeljuje k »sistemom identitete« nemško-idealističnih dialektikov (kar Dilthey imenuje »objektivni idealizem«). In to brez dvoma ni bil dejanski Kantov namen.

**161**

Vendar pa dialektična oblika (bodisi kot predhodno obravnavanje, kot, denimo, pri Parmenidu in Husserlu, ali kot temeljno obravnavanje, kot, denimo, pri Heraklitu in Heglu, ali pa kot naknadno obravnavanje, kot, denimo, pri celotnem zahodnem postparmenidizmu, ki se začinja že pri Platonu in Aristotelu) pravzaprav izda logično-spoznavnoteoretski izvor ustrezne teologije. Temu splošnemu okviru se nemara v celoti izmakne šele mistika.

Seveda pa je treba tudi povedati, da »onto-logija«, ki ne dopušča vprašanja po »smislu biti nasploh«, ostaja ujeta v začaranem krogu »gole predstavljenosti«. Kantovo neustreznost z vidika preprostega in skeptičnega Humovega očitka novoveški spoznavni teoriji je na svoj način nakazal Schulze v svojem Ajnezidemu. In iz vsega Kantovega spoznavnoteoretskega obravnavanja (ki je konec koncev »bit« na splošno in vselej samoumevno predpostavljal kot »predmet«) je pozneje Schopenhauer z gesloma »načelo razloga« in »predstava« prevzel le tezo »transcendentalnega videza«. Če se stvar celo v tem starem smislu razume kot stvar na sebi, se le-ta načeloma izmakne.

---

<sup>2</sup> S tem hkrati mislimo tole: najprej ontični *hoti* niz »biti/bitni nič/bitni nekaj« in nato logični *ti* niz »bit/nebit/kajstvo«.

## Razumevanje in izraz

Če se ustavimo na spoznavnoteoretski ravni, je treba tudi »izraz« obravnavati kot bolj ali manj primerno embalažo za sporočanje stvarno razumljenega ali mišljenega standardiziranemu prejemniku. Ni dejanskega izraza, dejanskega sporočanja, dejanskega razumevanja, temveč je le navidezno, sizifovsko ponavljanje enakega! Skepsa in dogma sta si v neskončnem nasprotju in odnos izraza do razumevanja kot tak kaže ustrezne značilnosti, kot je, denimo, odnos razumevanja do same stvari. Zato je treba, nasprotno, očitno priti do splošne temeljne podmene, da načelno ne more obstajati nikakršno mišljenje, nikakršno razumevanje, nikakršno zrenje, »ki bi kot tako lebdelo v zraku in bilo brez vsakega temelja«, in bi bilo, nasprotno, hkrati tudi izraženo ali vsaj izrazljivo in sporočljivo; da morata torej termina »izraz« in »razumevanje« imeti enako semantično ekstenzijo (načelo pokrivanja ali načelo istovetnosti). Če pa se skepsa kot senca prikrade v vso človekovo simbolno dejavnost, bi lahko Gorgias povsem mirno še tudi danes trdil, da med miselno-nazorno dejavnostjo razumevanja in tehnično-produktivno dejavnostjo izražanja in formuliranja sploh ni nikakršne kontinuitete, nikakršnega pokrivanja ali odnosa. Živeli bi v Pejtojinem kraljestvu, kraljestvu breztemeljnega temelja ali prepada. Kar dejansko povemo v izrazu, bi lahko bilo drugačno od mišljenega in, obratno, kar razumemo (stavek, človek, situacija), ni nujno, da je sama bit (mišljeno, pomen, smisel, sama stvar itn.), ki bi jo utegnil misliti (proizvesti, ustvariti, spraviti na dan) sočlovek (družba ali zgodovina, božanstvo, narava itn.) (načelo prepada ali difference).

**162**

Če torej manjka thinganein same stvari, se razkroji celotna praxis. Če manjka bistvena kontinuiteta enotne identifikacijske sinteze med izrazom in zrenjem, ki je mogoča le v znanem toku kontinuirane praxis, je lahko izražanje poljubne teoretske vsebine (in lahko bi trdili, da je vsaka vsebina pravzaprav le »teoretska«, »miselna«, »splošna«) le konvencionalno. Bi mar to pomenilo, da »med mišljenjem in izrazom, med izrazom in razumevanjem v njemu mišljenega ni kontinuitete«. Nemara to, da pravzaprav ni nikakršnega »domačega jezika«: nemščino je treba Nemcem prav tako prevajati kot Italijanom in ravno tu načelno ni mogoče nikoli natančno vedeti, kaj je razumel drugi. Dopušča se le to, kar je že mišljeno, že razumljeno, že sporočeno. Uporabljamo in se hkrati giblujemo v breztemeljnem sovisju napotil, ki je bržkone temelj vseh mogočih konvencij in tudi velike »world conversation«. Vendar pa »celote« ni mogoče vzpostaviti s sporazumom, saj ostaja predpostavljena pri vsaki konvenciji.

Torej bi lahko še naprej šlo za zgolj »transcendentalni videz«. Žal pa tega vzpostavljanja, tega utemeljevanja ni mogoče odlašati: rabimo ga danes. Še več, ga že imamo (in smo ga že tudi vselej imeli). Spoznati ga moramo tudi brez kakršnega koli »kaj« in »da«! »Globalizacija« svetovnega trga, ki se z vseh strani historično in zgodovinsko v celoti izpolnjuje, je torej podobna individualno-teroristično-anarhistično-breztemeljnemu nasilju vsake sektaške utvare, še več, Heraklitovega »posameznega blazneža«, ki s Pejtojinim media »ton hetoo logon kreittoo poieei« (tj. osamljeni blaznosti omogoči, da postane množična, ne da bi samo vsaj malo prenehala biti blazna). Kaj nam torej lahko preprečuje, da vse te rimske ceste (galassia) konkretne svetovne zgodovine, ki se nahaja med obema tema skrajnostma, ne bi imeli za prav tako breztemeljno in ravno zato hkrati za prav tako »utemeljeno« in samozadostno? Če je tako s »skrajnostma«, zakaj ne bi bilo potem tako tudi z globljo in širšo »sredino«? Tako lahko pridemo tudi do splošne Protagorove in historicistične temeljne teze, da »na sebi« in »brez vsakršnega temelja« ne more obstajati nikakršno mišljenje, nikakršno razumevanje, nikakršno zrenje, ne da bi bilo, nasprotno, hkrati tudi izraženo ali vsaj izrazljivo. Torej vse konvencije kot neobvezujoče obveze so preprosto resnične in razumljive, če se s tem sprijaznimo, neresnične pa, če ne vemo, kaj vemo. Tako se »načelo prepada« samo od sebe vedno znova sprevrča v »načelo pokrivanja«.

### Zanikanje časa ali *meditatio temporis*

Takšna »hiperbolična« hipoteza ni nikakršna dlakocepska Platonova dialektična iznajdba (denimo v Kratilu); je še bistveni sestavni del temeljne naravnosti »novoveške metafizike« (oziroma, po Diltheyu in Cassirerju, prevladujoče »spoznavne teorije«). Namreč do zdaj še ni bil ugotovljen nikakršen univerzalni zakon stvarne vzročnosti, temveč zgolj dejansko-običajne asociacije predstav (Hume). In vsaka konvencija je zgolj dejanska. Celó v *Kritiki čistega uma* imamo le »hipotetično« čiste razumske pojme, ki jih lahko kot univerzalne in nujne določa le čudežna metoda transcendentalne dedukcije. Ker se lahko dejansko »sporazumevamo« in je to sporazumevanje mogoče matematizirati, ker verjamemo v obstoj sveta, ker se čutimo svobodne in nesmrtné, »mora« tudi »nad nebesnim svodom domovati ljubi oče«. Le-ta mora, kot lahko beremo že pri Descartesu, zagotavljati to kontinuiteto. Kajti bog, idealiteta, univerzalnost, razumevanje in kontinuiteta, vse to je namreč eno in isto. In ravno kot »isto« je vse to pri Schopenhauerju zanikano kot »načelna«

---



(torej z načelom razloga identična) laž. Arturo Labriola pa o Schopenhauerju pravi tole: »Il maligno Schopenhauer, che nega il tempo.«

Globlje kot Schopenhauer, ki je hvalil pravi idealizem »transcendentalne estetike«, in vendarle še načelno v smislu Schopenhauerjeve kritike Kanta vidi, nasprotno, Dilthey (glej v nadaljevanju!) načelno *negatio temporis* ravno v Kantovem nauku o času, pri čemer njegovo »idealnost« graja kot bledo in brezkrvno. »Čas« bi mu pravzaprav moral pomeniti »življenje«.

Te stare in nove napetosti med pokrivanjem in prepadom, temeljem in prepadom nam sploh ni treba izbrisati, pač pa jo lahko naredimo za koristno, brž ko poleg razumevanja in izraza uvedemo še tretji termin, namreč »življenje ali doživljanje«. S tem pa sploh ne nastopi nekakšno tretje stališče kot teoretična sinteza, kot princip, iz katerega bi lahko »sklepali« (kar bi pomenilo, da je treba tu zapolniti nek realen prepad, da bi lahko namreč tu prišlo do realne zapolnitve). Ta videz je seveda povezan z ohranjanjem četudi zgolj metodološkega nasprotipostavljanja spoznavnoteoretskega in ontološkega dojemanja razumevanja. Kot tak pa izgine šele tam, kjer se izrecno postavi vprašanje biti in pri njem vztraja. To vprašanje je pri Diltheyu (implicitno) in pri Heideggru (eksplicitno) postavljeno na podlagi pojma časa. Sredstva za prehod od Diltheya k Heideggru je prinesla šele Husserlova fenomenologija časa.

**164**

Še tudi v Diltheyevem poznejšem obdobju bi lahko nemara Husserla in Cassirerja imeli za primera obeh omenjenih nasprotnih stališč, samega Diltheya pa za primer tretjega.

Prvi je teoretično nepremostljiv prepad epoché postavil med teoretično zrenje na eni strani in zgodovinsko konkrekcijo jezika in kulture na drugi. Le v absolutni sferi transcendentalnofenomenološkega polja je predpostavljajal novo, dinamično »ambigviteto« (»svetleče skrivanje«) med zavestjo in nezavednim, aktualnostmi in potencialnostmi, solipsizmom in intersubjektivnostjo. Čeprav je ta »absolutna sfera« pri njem obdržala notranjo, samolastno-enotno horizontalno strukturo, je moralo Husserlovo »zgodovinsko retroaktivno obravnavanje« še v tridesetih letih ostati le fenomenološki mejni pojem, torej zgolj svetovnonazorski izraz stališča domnevno »nezainteresiranega znanstvenika« ali gola formulacija praktičnega uma, še več, izrek »filozofske intencionalnosti«, ki ga je treba jemati le retorično.

Proti novoveškemu spoznavnoteoretskemu in metodološkemu novokantovskemu choorismos-u med notranjo zavestjo in obstojem zunanjega sveta in ob strani paradoksnega »predsokratovskega neoplatonizma« nemških idealistov gre Cassirerjevo razmišljanje (torej razmišljanje dr. Serenusa) svojo svetlo empirično-racionalno pot na temelju podmene, da je duša že vselej zunaj sebe pri stvareh, da je mišljenje znotraj v izrazu, le-ta pa je kot simbolna oblika sredi življenja, ki je v bistvu oblika, tako da oblika, lik ali struktura življenja tvorijo neke vrste objektivno napetost zgodovinskosti na različnih področjih izkustva. In eno in isto je tudi to, kar traja v času in kar je v njem sploh mogoče spoznati in prepoznati.

Kljub strpni plitvosti svojega vpraševanja je bil Cassirer nemara s tem – med mnogimi novokantovskimi izkušnjami treh generacij – tisti, ki je sodobno racionalnost razumel po modelu »reflektirajočega uma« (in s tem še povsem v Kantovem smislu), vendar ne da bi se dotaknil »psihološke« razsežnosti doživljajskodeskriptivnega postopka, ki ga je tako rekoč že od samega začetka prekoračeval in se postavljal neposredno na zgodovinska tla kulture. Zgodovina se razlaga sama od sebe in sicer v »zgodovinskem«: nikoli je ni mogoče v celoti in kot take zaobiti ali celo preseči.<sup>3</sup> Tako se Cassirer ne le odreka »subjektivni utemeljitvi« v Natorpovem smislu, temveč tudi še naprej misli na »kritiko zgodovinskega uma«, kakršno je zahteval, denimo, Dilthey v imenu kritično pozitivne Kantove dediščine. Kar Cassirerju ostaja povsem tuje, je sleherno še tako nejasno vznemirjenje, ki ga povzroča gola »senca« ontološkega vpraševanja.

Kar zadeva stil tvorjenja pojmov, je treba pri Cassirerju ugotoviti, da pojmi in njihovi izrazni načini v bistvu ostajajo takšni, kot so že vselej bili v različnih šolah in tradicijah, četudi povzroči sistematično-splošne preobrazbe stvarne vsebine te pojmovnosti, kot, denimo, pri prehodu od »pojma substance k pojmu funkcije«, pri genetičnem prikazu simbolnih oblik, pri interpretaciji Einsteinove relativistične preнове Newtonovih zakonov in Kantovih »analogij izkustva«. Kar se spremeni pri njegovi pojmovnosti, je tako rekoč le notranje in globoko zrenje in veljavnost, ki v tem – s popolnim upoštevanjem zgodovine, podobnim Leonardovemu upoštevanju »obraza« narave – zrcali samega sebe in na estetski ravni najde svojo lastno svobodo.

---

<sup>3</sup> V zvezi s tem glej Diltheyeva stavka, ki se navidezno ujemata s to trditvijo: »Samo življenje ... izza katerega ne morem več posegati« (Erfahren und Denken, GS, V, str. 83) in »To, kar je človek, mu pove le njegova zgodovina ...« (Traum, GS, VIII, 224).

Vprašanje usvetenja (Verweltlichung) ali prenikanja bistveno-nazornih dosežkov fenomenologije v praktično, zgodovinsko življenje pa, nasprotno, pri Husserlu, kot že nakazano, ostaja konkreten, dramatičen doživljaj in hkrati »tanka«, »razbledela«, še več, metodološka zadeva »fenomenološkega idealizma« brez vsakršnega življenja. Pri tem imamo drugega ob drugem – kot olje, ki plava na vodi – dva niza pojmov: Tradicionalni pojmi tvorijo pri tem niz »transcendentalnih« indicev (denimo naknadni ali poznejši pojmi), medtem ko dejansko nazorni vselej ostajajo predhodni ali prvi pojmi. Ti zadnji pojmi so neomejena, fenomenalna sovisja aktualnih in mogočih, eidetskih tematizacij, ki se jih izvršuje v odvisnosti od usmeritve refleksije.

### **Psihološko razumevanje**

Kot že rečeno, nas tu ne zanima zgolj teoretično obravnavanje vprašanja prepada in pokrivanja kot zgodovinskega pred-vprašanja: Praznoverno iskanje dokončnega odgovora na to vprašanje z veseljem prepuščamo breztemeljni ugankarski strasti, ki se ji nikakor ne nameravamo prepustiti (prav tako kot ne, denimo, vprašanju, kje se začena hermenevtični krog). Najprej bomo upoštevali le zgodovinsko in fenomenološko vsebino teh razlikovanj. Dilthey je iskal nove pojme za »novo znanost« duha. Meje razumevanja in način tvorjenja pojmov predstavljajo bržkone dvojce različnih vprašanj, ki pa ju je pri Diltheyu vendarle mogoče privedi do skupne stične točke. Takšno stičišče bomo po novem obratu znanstvenofilozofske terminologije, kakršno je izvorno uvedel Dilthey, izrazili tako, da bo mogoče vprašanje meja razumevanja najprej določiti s tem znanim stavkom:

**166**

(1) »Razlagamo s povsem intelektualnimi procesi, razumevamo pa s sovpadanjem vseh emocionalnih sil v dojemanju« (Ideen, GS, V, str. 172).<sup>4</sup>

Pri tem bomo ubrali pot, ki pripelje do prav tako znanega stavka:

(2) »Opisna in razčlenjevalna psihologija končuje s hipotezami, medtem ko se razlagalna z njimi začena« (ibidem, str. 175).

<sup>4</sup> Dilthey na vseh mestih uporablja formulacije, kot sta »razlagamo z golim razumom« in »razumevamo s sodelovanjem vseh sil čutenja / psihizma / duševnosti in podobnega«. Z izrazi »sodelovanje«, »vse sile«, »psihizem«, »življenje« in podobnim je namreč v bistvu vselej mišljena *trojna oblika sovisja časa* (strukturna, habitualna in teleološka).

Kot prvo »posebnost psihološkega raziskovanja« najde 1. stavek ustrezen nasprotni stavek v drugi izmed takšnih »posebnosti«, in sicer v tako imenovani »intelektualnosti notranjega zaznavanja« (oziroma doživljanja, glej Zgradbo, str. 196) z njenimi elementarnimi logičnimi procesi. Skladno s 1. stavkom lahko predpostavljamo takšno mejo, ki goli razum (in tu je treba razum razumeti v Kantovem smislu) ločuje od polnega razumevanja. Temu se lahko ugovarja, da bi bilo treba tematizirati meje samega razumevanja in ne meje razuma. Če je treba meje razuma iskati znotraj razumevanja, ni še nič povedanega o samih mejah razumevanja. Odgovor se tedaj glasi takole: Meje razumevanja je treba iskati znotraj samega razumevanja, kajti razum ravno s svojimi pojmi tvori takšno notranjo mejo. Kant bi to, kar Dilthey imenuje »razumevanje«, bržkone na splošno opredelil kot »presodnost«. In ugotovitve Hannah Arendt o »manevrskem prostoru« političnega ali svobode bi si lahko produktivno razlagali tudi z ozirom na Diltheyev pojem razumevanja.

Če si natančneje ogledamo razliko med »presodnostjo« in »umom«, vidimo, da v njenem jedru, in sicer v dvoumnosti pojmov refleksije, izstopa diferenca, ki pozitivni oznaki »postulat« in »pojavnost« kontrastivno ločuje od negativnih oznak »gola ideja« in »goli dialektični videz«. Če je Schopenhauer sprva še jasno ugotavljal, da »analitika principov« (še pred drugim delom »logike«, ki »uradno« nosi ime »dialektika«) vsebuje pravo pozitivno dialektiko, mu je njegovo načelno nezaupanje v sleherno dialektiko nasploh v razlikovanju med umom in razumom dopuščalo spoznati zgolj Kantovo »napako«. Šele Fichte je spoznal globlje razmerje med »analitiko principov« in »dialektiko«, ki je namreč v tem, da dialektika nasploh ni nekakšna paradokсна past mišljenja, temveč mora, nasprotno, biti pozitivno shematiziranje, tvorjenje in proizvajanje miselnih modelov. Po drugi strani mimogrede omenimo, da ima celovita interpretacija Kanovih postulatov in idej svoj predhodni zasutek že v letu 1855 (šest desetletij za Fichtejem) s Hermannom Cohenom in njegovim s transcendentno utemeljitvijo etike začenjajočim se uvidom v splošno transcendentno metodo. Spričo zgodnjega Diltheyevega zanimanja za »dinamično koncepcijo kategorij« pri Kantu,<sup>5</sup> in tega, kar je Dilthey že na začetku imenoval »moj teorem polne pozitivnosti sveta«, je videti, da je treba meje razumevanja tudi v njegovi filozofiji razumeti povsem pozitivno.

---

<sup>5</sup> Na to in Fichtejeve dosežke pri njegovi dedukciji kategorij nas je opozoril G. Misch (Izdajatelj predgovor, GS, V, str. XXXIII).

To je Diltheyevo načelno dojetje »sveta«, ki ga lahko še toliko bolj enoznačno začutimo pred ozadjem, ki ga tvori Kantovo mišljenje, in ki je skupno tako različnim mislecem, kot so Aristotel, Hegel, Goethe, Nietzsche ali Simmel in ostaja odločujoče za celotno freiburško fenomenologijo vse tja do Finka. Na tem temelji, kot je znano, tudi stališče, ki ga je Dilthey zavzel nasproti takratnemu pozivu »Nazaj h Kantu!«, češ da naj bi se Kanta preseglo s Kantom.

To razliko med polnim razumevanjem in golim razumom pri Diltheyu bi bilo mogoče razumeti tudi na podlagi primerjave z odnosom med »abstraktnim in konkretnim« oziroma »refleksivnim in dialektičnim« pri Heglu. Konkretni odnos se pri Heglu imenuje »ideja« ali »pojem«. Pri Diltheyu pa se konkretni odnos imenuje »samo življenje« v napetosti z njegovimi krivinami. Njegovo jedro se imenuje zgodovina in družba. Jedro tega jedra se imenuje zavestna, samozavedajoča se oseba. In obratno, v jedru te samozavedajoče se osebe znova najdemo zapopadek razumevanja kot osvestitev z vsemi njegovimi razvojnimi usmeritvami in izoblikovanji. S tem povezana pojmovnost ima bržkone značilnosti določene sistematike, vendar pa ni niti prikaz niti samoprikaz razkritja, temveč ostaja kategorija hermenevtične analize, zgodovinskega, družbenega in osebnostnega raziskovanja. Je »skromen« način postavljanja »hipotez« za novo znanost duha, ki ni mišljena niti v »hipotetično-deduktivnem« smislu naravoslovnih znanosti niti v smislu »metodološkega monizma«, temveč tako rekoč v službi deskriptivne in analitične, tipološke in strukturne metode cum fundamento in re ipsa.

**168**

Res ipsa pa je samo doživljanje in njegove dejavnosti. Prehoda od naravoslovne hipoteze k opisovanju in razčlenjevanju doživljene celote Dilthey ne prikazuje le polemično in s kontrastiranjem hipotetično-deduktivne metode, temveč ga tudi pojasnjuje na podlagi znanstveno hipotetičnega pristopa. To, kar misli s tem izrazom, ima načelno enako semantično ekstenzijo kot »razum«. Kot je pojasnjeno že takoj na začetku Idej, je Diltheyeva »hipoteza« sprva povsem »skromna« – bodisi kot netematska predpostavka ali kot zavestna, konstruktivna raziskovalna ali dokazovalna podlaga. Vendar pa Diltheyeva hipoteza ne visi v praznem, temveč je zasidrana v življenju, in sicer dvostransko: Sprednja stran obravnava analitično-opisljivo večino delov empirične celote, hrbtna stran pa se giblje v notranjem, netematsko delujočem horizontu predpostavke in od tod ugleda medsebojno sovisje delov in celote v transcendentalni »pomenskosti« kot taki. Obe strani (stran razuma in stran razumevanja) sta sicer »pozitivni«, vendar druga drugi obračata hrbet. To ostaja nekakšna anomalija,

zav v življenju. Kar se pri tem predpostavlja, je samo konkretno (svet kulture in svet oseb) in stalna formalna zahteva, da je treba v tem vsako celoto razumeti kot že vselej zajeto v vsakem delu in, obratno, vsak del kot že vselej zajetega v vsaki celoti, tako da je iz vsake poljubne točke X k poljubni točki X' možnih več kot ena pot opisovanja. To prežemanje, to očitno povezovanje dela in celote izhaja že iz »načela fenomenalnosti« in še posebej močno podobno temu utegne biti Husserlov poznejši »apriori sveta življenja«. Ta dvojna razsežnost »sveta« nasploh je mogoča za subjekt poljubnega stališča x in je ista za vse konkretne subjekte in hkrati, obratno, za vsako osebo (vsako ljudstvo, vsako zgodovino, vsako človeštvo) je individualno drugačna. Povedano na splošno, vedno znova pripade enkratno posameznemu (različni »stopnji«: ljudstvu, zgodovini, človeštvu), nova in »drugačna« pa je tudi pozneje za »isto« individualno osebo-subjekt, ki se stalno prenareja v času in prostoru.

Kako lahko torej neko neponovljivo enako, kot vsako drugo neponovljivo, terja enako (ne isto) »objektivno« vrednost? Odgovor nemara tiči v sami stvari in ga daje samo življenje, ki izkuša svet. »Opravičujoča« celota se mora postopno pojaviti, mora se konstituirati s prizadevajočimi se conatus neštetihi spermatikoi logoi in doseči bolj ali manj svetlikajoče se kozmične oblike. Vendar pa lahko enako, kot Vicojevi ricorosi storici, ponovno izgine in (ob ponovnem konstituiranju) potrebuje ponovitev. Šele v tem dvostranskem védenju se lahko predstavlja in proizvede samo naravoslovje. Le-to je posebna tehnika razuma znotraj zgodovinsko uglašene, razumevajočega in dejavno izražajočega se uma.

Izkušeno sovisje duševnosti mora ostati trden, doživljeni in neposredno gotovi temelj psihologije, četudi le-ta še tako globoko prodira tudi v eksperimentalno posamično raziskovanje (ibidem, str. 172).

Povedano na splošno: Formalne kategorije, ki tvorijo intelektualnost doživljanja,

so prav tako formalni pogoji razumevanja kot tudi spoznavanja, tako duhoslovnih kot tudi naravoslovnih znanosti« (piščev poudarek).

Obema skupinama znanosti je torej »skupna formalna kategorija razmerja celote do dela«, vendar pa

---

»le-ta šele v kraljestvu duhoslovnih znanosti iz bistva življenja in njemu ustrežajočega postopka razumevanja dobi lastni smisel, namreč smisel sovisja, v katerem so povezani deli« (Zgradba, str. 197, piščev poudarek).

Ta smisel bržkone pripada posebnemu načinu stapljanja časovnega doživljanja in ta »način« je tudi pogoj za to, da

»ima vsako življenje lasten smisel ... Ta smisel individualnega bivanja je povsem singularen in nerazrešljiv za spoznavanje in v tem svojem načinu, podobno kot Leibnizova monada, reprezentira zgodovinski univerzum« (ibidem, str. 199, piščev poudarek).

### Pozitivnost

Če rečemo, da je »konkretno« pri Heglu enako moški sili smisla, ki vlada svetu, temu pri Diltheyu, nasprotno, ustreza nedoločena, neskončna ženska sila življenja, ki se ji ni mogoče izogniti ali jo zaobseči in je nekakšna *almæ matris*, ki proizvaja ali dopušča sleherno konkretno kozmično določitev ter daje in jemlje, hrani in izstrada, proizvede in uniči vsako vladanje, vsako gospodovanje sveta. Tudi pri mlademu Heglu je bilo življenje nekdanj meta-fizični pojem, pri Diltheyu pa življenje (oziroma življenjska sila) nima več Platonske oznake tendirajočega življenja, temveč nosi oznako *vis a tergo*, nekakšnega »stremljenja«, in sicer »stremljenja časov«.

170

Z zgodnjim Heglovim obrazcem »povezovanja med povezovanjem in nepovezovanjem«, v čimer se izraža bolečina ločitve in odstranitve (torej Kantova meja, ki pa se po Fichteju drži sedanje dobe in njene »dovršene grešnosti«), se te bolečine ne prenaša kot nekaj dejanskega brez vračanja, temveč se jo z »naprežanjem pojma« v njima znova odpravlja. Ta obrazec najdemo tudi pri Diltheyu, le da v sprevrnjeni obliki: Tu je treba, nasprotno, nepovezovanje med povezovanjem in nepovezovanjem predpostaviti tako, da v ospredje stopi nepovezanost pozitivnosti. »Neskončno« se nepopolno prilikuje in »neskončnost« tu ne more ostati božji atribut. Razumevanje samo sebi in iz sebe daje hkrati sredstvo svoje biti in mejo te svoje biti, toda ta meja predstavlja določitev znanstvenega pojma, ki se sicer pojavi znotraj svetenja razumevanja, vendar pa je iz njega sploh ni mogoče izpeljati. Tu nimamo opraviti z kot nujno razumljenim najstvom pojma in njegovega vse želečega naprežanja, temveč, nasprotno, s tako imenovanim stremljenjem življenja, ki je valovanje,

v katerem neskončni spermatikoi logoi plavajoč vplivajo drug na drugega. Stremljenje življenja se zaustavi, in sicer celo v našem mišljenju in razumevanju ter našem izrazu, in nas vselej nosi dalje, pred našimi očmi neprestano določa in spreminja fiksirane pojmovne določitve.

Da bi se ga odpravilo, se torej to naprezanje tu ne nadaljuje z vidika ločevanja in meje (oboje se namreč tu enako kot znanost in tehniko sploh ne prikazuje kot z nekakšnim satanskim poreklom), temveč na Fichtejev način z ločevanjem in s pomočjo meje, z njenim sprejemanjem. Celotna trojnost psiholoških funkcij, ki ima za sabo že dolgo tradicijo (začenši s Platonom in nadaljujoč se skozi krščansko teologijo, pa vse tja do Kanta in idealistov ter novokantovcev), že za Diltheya ni več nikakršna dogma. Kljub njihovem zavestnemu nanašanju na psihične modalitete časa, bi lahko bilo teh funkcij tudi pet ali več in enako velja tudi za ustrezne »sisteme kulture«: To, kar so, so konec koncev s pomočjo načela fenomenalnosti in iz istega razloga, iz katerega »je Homerjevo sonce tudi naše sonce«.

To sprejemanje meje in njeno preinterpretiranje se na določen način kot pozitivna definicija moči in vrednote našega razumevanja (namesto kot bolečina in negativnost) pokriva s Kantovim predpisom empirične rabe pojma čistega razuma, in sicer vse tja do globokega vprašanja shematizma. Razlika je le v tem, da so sami pojmi tu mišljeni »dinamično« kot gibljivi. Njihovo nanašanje na čas je namreč mišljeno drugače, mišljeno je kot v Kantovem načelu togega »shematizma«, pri čemer čas ni več nekakšna prazna oblika zrenja, temveč znova postane meso in kri življenja. Meje razumevanja (kot tudi izraza) torej niso niti fiksne niti se jih postavlja od zunaj; izhajajo iz življenja in se vanj tudi vračajo.

Kar zadeva razumevanje, mora pravzaprav namesto meje med notranjim in zunanjim (kot da bi dejansko obstajala meja med »navzdol« in »navzgor«, realnimi kategorijami časovnosti in formalnimi kategorijami kot elementarnimi miselnimi dejavnostmi) iti predvsem za notranjo mejo, ki pa ima konec koncev svoje mesto znotraj »samega življenja« in ne le znotraj sistema pojmov. Meje so namreč sami pojmi! In meje so končne, nedokončne. Ali, povedano drugače, v obeh izraznih načinih – namreč »znotraj pojmovnega sistema« in »znotraj samega življenja« – ta znotraj ni mišljen v istem smislu. V prvem primeru bi namreč pomenilo določenost v in iz določenosti, v drugem pa določenost v in iz nedoločenosti. Zato bi bil primeren tale obrazec: Nepovezovanje med pove-



zovanjem in nepovezovanjem. Torej obrazec, s katerim bi bilo mogoče – četudi z obratnim, gnosticističnim predznakom – opisati tudi Schopenhauerjev sistem.

»Notranja meja« ne pomeni nič drugega kot določitev smotra ali cilja: teleologija. Obrnjena naprej, torej kot ratio fiendi in operandi, določa produktiven, operativen telos, osnutek, na primer, znanstveno hipotezo v eksperimentu in sam eksperiment. Obrnjena nazaj pa kot ratio cognoscendi tvori obraten, vzporeden niz semantičnih umestitev, ki se nizajo v interpretacijskem horizontu in tako rekoč usedajo druga na drugega in s tem tvorijo temelj pomenskosti in sleherne razumljivosti nasploh.

Torej »goli« razum (kot del v celoti razumevanja) se Diltheyu ne zdi niti kot gola abstrakcija niti kot brezmejno zbledevanje in v nebo izginjajoče niansiranje zemeljsko močnih občutkov, temveč kot obrat ali pregib v toku, kot, denimo, kulturno zgoščevanje in praktično kondenziranje najoddaljenejših horizontov v fokusu procesov objektivacije. Upravljanje s takšnimi intelektualnimi tvorbami pa se lahko dodeli šele »polnemu« razumevanju kot neposredni dejavnosti življenja in psihizma, ki postajata svet (kot molčečemu in diskurzivnemu mišljenju, kot konotaciji in denotaciji v izrazu). Ta meja ima bržkone dva obraza, in sicer enako kot določenost/nedoločenost samega življenja.

**172**

Ta dvojni obraz pa je treba konec koncev pripisati samemu času. Oba horizonta sveta sta namreč odvisna od bistvenega razcepa sedanjosti: kot kraja aksiološke odločitve, temelja erotične spremembe vrednot, kaosa harmonij in disonanc (glej Zgradba, GS, VII, str. 202).

Na tej podlagi lahko torej že ugotovimo, da imamo pri Diltheyu prav tako opraviti z dvojnimi tvorjenjem pojmov, vendar ne preprosto z znanstvenim in poleg tega še tudi z ontološkim, temveč z navznoter in navzven obrnjenim tvorjenjem, pri čemer globlji skupni izvor (anomalija, zev, stremljenje) ostaja glasen ali molčeč. Prvo tvorjenje pojmov, ki je v svoji navznotrnosti kakor koli že usmerjeno tudi v oba »ontološka« horizonta samega življenja, zadeva »samo razumevanje« (refleksivno torej »sebstvo«) in »samo življenje« kot osvestitev, drugo – ki je v svoji navzvenskosti (v svoji obrnjenosti navzven!) usmerjeno v neposredno danost izkustva – pa zadeva znanstveno omejevanje tako razumevanja kot njegovih deskriptivnih zadevnih sanj.

Pri Diltheyu imamo potemtakem tudi dvojno kakovost tvorjenja pojmov kot dvostranost enega in istega tvorjenja pojmov; hkrati je lahko namreč močna (s svojo umetno, konvencionalno in sklenjeno terminologijo v službi določenega, na novo zasnovanega idejnega sistema) in, poleg tega, tudi šibka, torej zgodovinsko podedovana terminologija, ki se jo načelno prevzema – skupaj z ustrezno zgodovinsko konstituiranim (sistematično ali nesistematično preinterpretiranim) idejnim sistemom. In to znova predstavlja enoten temelj navidezne nesmiselnosti Diltheyevega tvorjenja pojmov, kakršno sta, kot je znano, grajala von Yorck in Heidegger.<sup>6</sup> Mi pa, nasprotno, menimo, da gre za zelo bogato in ustvarjalno tvorjenje pojmov.

Značilno za to je deskriptivno dokazovanje ali deklarativna preinterpretacija kontroverze o »realnosti zunanjega sveta« in naše vere vanj, ki jo je leta 1890 vodil s pomočjo pojmov, kot so, denimo, dejanje/omejitev, vzgib/impulz, inhibicija/upor. Izhodiščno tezo, ki jo je Dilthey kot nekakšno kontrastno sredstvo predpostavil predvsem v kantovski različici »heterogenosti spoznavne zmožnosti in njenega predmeta«, je sicer že v svojem Baselskem nastopnem predavanju<sup>7</sup> pustil ovreči s strani razsodnikov, kot sta, denimo, Schelling in Hegel, torej s strani tretje generacije »nemškega gibanja« po Lessingu in Kantu. Vendar že takrat (1867) s problematičnim sklepom:

**173**

»... Schellingov in Heglov sistem poizkušata torej problem, ki ga je zastavil Kant, rešiti z naziranjem sveta, ki ga je razvil Goethe. Kar mi je dano v izkustvu, je zgolj svet pojavov ... To, kakšen naj bi bil ta svet na sebi, pa je nedostopno slehernemu spoznanju. Ta nauk, kot pravita Schelling in Hegel, temelji na predpostavki, podmeni heterogenosti moje spoznavne sposobnosti in njenega predmeta. Če pa je duh le narava, ki se zaveda sama sebe, je torej duh identičen z naravo. Potemtakem bom v kategorijah svoje miselne sposobnosti hkrati imel realne kategorije svetovnega razvoja. In tu se dviga Heglov veličasten sistem logičnega sveta. Tu je naša meja.« (Nastopno predavanje sub finem)

---

<sup>6</sup> 1867: Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770–1800.

<sup>7</sup> Grof Paul Yorck v. W. (Briefwechsel zw. W. Dilthey und dem Grafen P. Yorck v. W. 1877–97, Halle, Max Niemeyer, 1923, str. 195–96) meni, da Dilthey ne razlikuje dovolj jasno med »deskriptivno« in »razlagalno metodo« in je vse preveč popustljiv do »asociacijskega principa« in naturalizma »primerjalne metode« (prim. Dilthey GS XIX, str. 346! V zvezi s tem prim. tudi M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1984<sup>15</sup>, § 77). H. Ebbinghaus (Über erklärende und beschr. Psychologie, v: »Zft. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorgane«, IX, 1896, str. 192) je z nasprotnega stališča trdil, da Dilthey ne razlikuje jasno med »sredstvom razlage« in »predmetom razlage«.

Kaj je mišljeno s tem zadnjim stavkom? Bržkone (na kratko povedano) to, da je idealistično tvorjenje pojmov aprioristično, empirično neuporabno in da po tej poti ne moremo dalje, da, nasprotno, obstaja prava in uporabna meja razumevanja, na čemer temelji možnost dejanskega utemeljevanja duhoslovnih znanosti.

Pri tem ne gre zanikati, da je bila po eni strani nezaslišana predrznost Heglovega »sintetičnega« tvorjenja pojmov nasproti tradiciji in zgodovini skrajno zavestna in da je, po drugi strani, dejansko pokazala novo, veliko hermenevitično moč na vseh področjih. Pri tem pozivu po novih mejah pa je na Diltheya vplivalo in bilo zanj odločilno spremenjeno temeljno pojmovanje pomena »znanosti« in »znanstvenosti«. Če je imel Hegel pred očmi razsvetljenstvo kartezijskega tipa, je Dilthey imel pred očmi pokantovski pozitivizem in novo svetovno moč sodobne tehnike. In pri tem moramo dodati, da je Dilthey tudi v tem veliko bližje našemu pojmovanju, kot je bil Hegel. Diltheyevo pisano in praktično usmerjeno delo je bilo za sodobno znanstvenost veliko bolj narporno in pogumno kot Heglovo, ki se je zaprl v ekstravagantnost pojma. Fr. Schlegel, ki je bil spričo vse svobode in vsega oportunitizma pri obravnavanju in izumljanju pojmov deležen osebne dialektične vaje in izkustva v svoji jenski transcendentni filozofiji, svoj zvezek zaključuje s stavkom, ki (kljub vsemu občudovanju Bruna in Böhmeja in celo v letu velikega idealističnega obrata) izreka problematično in občo sodbo o dialektičnem mišljenju nasploh:

»Znanosti, ki tako kot politika povezuje religijo in moralo, v eno povezuje vse umetnosti in znanosti, ki bi torej bila umetnost proizvodnje božanskega, ne bi mogli imenovati drugače kot magija.« (Zaključeno 24. marca 1801.)

Tako torej Schlegel!

## Danost

Pri Diltheyu (ki se je veliko naučil od Schlegla) si torej navzven obrnjeno tvorjenje pojmov samo postavlja mejo, in sicer zaradi celote kot normo in moč posameznega dela v tej celoti. Ta meja izreka možnost življenja, da izhajajoč iz omejujočega danega predhodno izkusi čedalje širše horizonte danosti in prisotnosti. Ta pot je pot osvobajanja in polaščanja. Navznoter obrnjeno tvorjenje pojmov pa se vzvratno dopolnjuje, tako da se postopno, skozi čedalje

ožje kroge neskončnega – delno že izrečenega, delno pa še molčečega – življenja pogloblja proti enkratni določitelni točki. To je obratna pot pomenskosti, ki se zaradi nedanega enkratnega izvora danih univerzalij in razpirajoč prihodnost časi v preteklost; to je pot osvobajanja z razumevanjem in sprejemanjem predpostavljene. Pri tem se različne, objektivne celovitosti sedanjosti, ki se nahajajo na isti ravni danosti, prepirajo in bojujejo druga z drugo, vendar le dokler niso sposobne pripoznati skupnega nujnega izvora in skupnih horizontov možnosti osvobajajočega polaščanja in določujoče integracije. To ni golo povezovanje idej ali pojmov, temveč gre pri Diltheyu za »strukturno« sovisje, ki na sebi – pod »antropološkim« ali celo »empirično-psihološkim« videzom – nosi spoznavnoteoretsko in ontološko vsebino. Ta vsebina pa je hkrati in v svojem bistvu zgodovinska, saj sama časovnost dobi v njej dvojno vlogo kot predmet spoznavanja in sredstvo spoznavanja. To povezovanje, to možno, aktualno in nujno symplooke je vselej kakor koli že dano, tudi v vsaki vsaksebnosti in nepovezanosti, kot zavestno ali nezavedno, kot notranje ali zunanje sovisje. »Kakor koli že« pomeni hkratno danost in nedanost.

In tu bi bilo seveda treba omeniti globoko Diltheyevo obnovo smisla »danosti« in »danega« (v nasprotju z zastarelim idealističnim in sočasnim pozitivističnim smislom izraza kot samodano in kot positum).

**175**

Z ozirom na razpravo *Leben und Erkennen* [Življenje in spoznanje] (1892–93) bi lahko znova opozorili na njegovo izoblikovanje teorije »intelektualnosti zaznavanja«, kjer za Schopenhauerjem uvaja svojo izvirno različico, ki intelektualnost razširja na »notranje zaznavanje«, tako da se v zavesti dualizem občutenja (kot danost zunanjega) in izkustva stanja oziroma status conscientiae (kot danost notranjega) najprej premosti v smeri proti »celostni idealiteti čutne raznolikosti in predmeta«. V tem smislu (pravi Dilthey<sup>8</sup>) »se pripravljamo na to, da v danem ne bi našli razlike v načinu danosti«. S tem se sam ta nauk in njegova idealiteta najprej preoblikujeta v smislu »živahnega volitvenega izkustva upora«:

»Neposredno dano je po eni strani kot moje lastno stanje dano z razmerjem do dejavnega. Po drugi strani pa je kot čutna raznolikost z izkustvom inhibicije sebstva, ki je neposredno povezano s to čutno raznolikostjo, dano kot objekt.«

---

<sup>8</sup> GS, XIX, str. 337–39.

Rezultat je torej tale:

»Vsako dejstvo, ki se ga zavem, je dejstvo zavesti [in zatorej dejanskost] ... Na tej točki najprej zajamemo dejanskost, ki se približuje razliki med znotraj in zunaj, če ta dejanskost v moji zavesti ločuje dva kroga, izmed katerih enega zapolnjuje in opisuje dejavni Jaz in tako rekoč predstavlja artikulacijo njegovega sovisja, medtem ko drugi vsebuje inhibicijo volje, pritisk nanjo in neodvisnost od nje v vseh dejstvih.«

Kljub vtisu, da s prehodom od Fichtejeve idealistične sheme k pragmatični (ki je bila tako priljubljena pri njegovem prijatelju Helmholtzu) ni bilo veliko pridobljenega, je Diltheyevo prizadevanje tu – kot povsod drugje in kar potrjuje tudi motivacija II. in III. knjige njegovega uvodnega programa – predvsem v tem, da bi obče (ali, bolje rečeno, univerzalne) »metafizične pojme« naredil uporabne za morebiten znanstveno-analitičen in operativni postopek. Na splošno je njegova večšina tvorjenja pojmov (kot na splošno njegov kritikizem in historizem) ravno v tej obnovi tradicionalnih pojmov, in sicer z upoštevanjem zgodovinske distance sovisij običajev in uporabe in z umestitvijo v širši okvir svoje integralne antropologije, temelječi na filozofiji življenja.<sup>9</sup>

176

Njegov glavni postopek je pri tem tale: Razširitev smisla, še več, posplošitev starega pojma se uvede na podlagi nove konkretne deskripcije izvornih življenjskih odnosov, in s tem se – po možnosti – formulira pravilo tega novega opisa:

»Izhajati moramo iz spoznanja, da enotnost življenja ali subjekt in stvar ali objekt nista le korelativna, drug od drugega neločljiva in brez tega neobstoječa, temveč tudi analogna.«<sup>10</sup>

S tem se hkrati pokaže, da bi stari pojem lahko bil – sinonimno-obče-sistematično – le poseben primer »strukture« ali »sovisja«, ki ga lahko interpretiramo svobodnejše in primernejše novemu stanju védenja, in po drugi strani

<sup>9</sup> GS, XIX, str. 386: Njegova analiza strukturnega sovisja enotnosti življenja pokaže v razlikovanju med »kategorijami« in »pojmi življenja« (»primarne ideje«, str. 378) načelno in temeljno-odločujočo usmeritev k novemu tvorjenju pojmov, ki jo mutatis mutandis primerjam le s Heideggrovim razlikovanjem med »kategorijo« in »eksistencialom« (in *novost* bi bila pri Heideggerju v bistvu *le* vprašanje biti ali, natančneje, stalno vpraševanje po biti kot taki).

<sup>10</sup> *Leben und Erkennen*, GS, XIX, str. 359.

bi se lahko – homonimno-nominalno-faktično – z različnimi opisljivimi segmenti prekrivanja pojavil v različnih sovisjih dela in celote. Ker torej Aristotelov neksus »homonymia-synonymia« predstavlja tudi najvišjo logično metaforo nekusa »zunaj-znotraj«, bi lahko pri tem govorili o poštemem pozizkusu, da bi se prek ozkosti Platonove in Galilejeve mathesis za znanost kakor koli že znova pridobilo Aristotelovo svobodo common sensa in znanstvenega raziskovanja nasploh. To pa z veliko enoznačnostjo odlikuje možni program temeljne prenovе (po samem Aristotelu, Tomažu Akvinskem in pred Heideggerjem) zahodnjaškega filozofsko-znanstvenega besednjaka nasploh. Velika distanca, ki jo je Dilthey zavzel do samovšečne pojmovnosti metafizike, in globoka nagnjenost k stiku s pozitivnim védenjem najmeta svoje ravnovesje v materialni razširitvi apriorija nasproti Kantovemu formalizmu in po drugi strani v deskriptivni in pragmatični razširitvi na strani fizikalistične in konstruktivne hipoteze o notranji in zunanji naravi. Za »clavis hermeneutica« pa se pri tem zdi, da je vsaj v višjih slojih človekovega izkustva že jasno najmeta v rdeči niti časovnosti.

Najboljši primer »pojma danosti« nemara ponuja polemika s psihologom Ebbinghausom o metodološkem stanju »notranjega sovisja«, kot ga Dilthey prikazuje v svojih Idejah. Zaradi polemičnega besa berlinskega kolega, ki je ravno dramatiziral to nasprotje, se je sama polemika vrtela okoli vprašanja, ali je notranje sovisje sredstvo »ali« predmet spoznanja. In Diltheyeva razlaga je bila tale: Sovisje kot sredstvo spoznanja je v duhoslovnih znanostih vselej dano kot del (kot delno zadevno stanje) in s tem tudi predmetno, nikoli pa ni dano »horizontni« celotnosti svojega osmišljanja. Ta smisel torej ne more nikoli biti dan »sam« v svoji vsebinski celotnosti, saj je sam na sebi v bistvu »fragmentaren«. Zato je ves dan le toliko, kolikor ni pač enostavno dan. Njemu je lastna le posebna »danost« porajajoče in razširjajoče se napetosti nastajanja celote. Dejavnost razumevanja je tu hkrati operativna dejavnost, objekt je fakt, dejstvo pa delovanje. To je dvostranski ontološki značaj duhoslovnega sovisja.

Ali, povedano drugače: Če je sovisje hkrati predmet in sredstvo spoznanja, je velika spoznajska danost duhoslovnih znanosti v njihovi samodanosti, in sicer v dvojnem smislu: to »dano« daje samo stvar in v stvari daje samo sebe. Napetost življenja (»intencionalnosti« ali »biti«) prinaša in daje samo to dano na sebi. »Časovna« modifikacija, »ne« (ne »več« in »še ne«) časovnosti postane s tem pozitiven konstituent danega in njegovega smisla. Spričo tega »fragmentarnega značaja« spoznanja pri Diltheyu je Georg Simmel lahko po-

znejše, kot je znano, trdil, da je življenje vedno »več življenja in več kot življenje«. <sup>11</sup>

To novo pojmovanje danega (danost, dejstvo itn.) sicer že od samega začetka izvira iz teoretičnih formulacij nemškega idealizma, kjer je bilo dano obenem nekakšna danost sama sebi in se dejstva ni mislilo kot nekaj gotovega itn., vendar pa je dejanska prenova, ki jo je pri tem opravil Dilthey, v tem, da ta načelna metodološka stališča idealizma zdaj dobijo metodološko-empirično razsežnost in pri tem prevzamejo novo produktivno funkcijo v raziskovanju, utemeljevanju in dokazovanju. Na polju sodobne »znanstvenosti« s tem torej nastopi nova, končna in empirična oblika totalitete subjekta in objekta, s tem pa tudi novi empirizem za duhoslovne znanosti.

### Časovnost

**178**

V vsej tej pestrosti, še več, kljub mešanemu značaju njegovega tvorjenja pojmov (ki črpa iz filozofske, psihološke, spoznavnoteoretske tradicije, iz novih tvorb znanosti, iz sistematičnih nizov ter iz deskriptivnih in historičnih analiz stvarnih in metodoloških inventarjev védenja) najdemo pri Diltheyu neko povsem zavestno vodilo, torej temeljno pozicijo časa v njegovem pojmovanju življenja: kot čas notranjih psiholoških modalitet, kot čas zunanje osebne in družbene zgodovine vplivov in kot čas stvari in narave. S tem se pravzaprav pokaže celo absolutna novost njegove zgradbe duhoslovnih znanosti, in sicer tako nasproti kriticiistični, slabokrvni dedukciji kategorij kot tudi nasproti dialektičnemu bakhantskemu slavju idealističnih likov in nenazadnje nasproti platonizirajoči matematizaciji klasične mehanike njene dajdalsko-ikarske tehnologije. Šele »čas« (neprekinjeno življenje, napredovanje življenja, napredovanje časa<sup>12</sup>) je postal določujoč in hkrati sredstvo razumevanja. Strukturno sovisje razuma, volje in občutja (z množico ustrežajočih kategorij: življenja, psihizma in novoveške zgodovinske dejanskosti duha) pa zadeva le en del kategorialne »utemeljitve s pomočjo časa«, in sicer razsežnost aktualnosti.

<sup>11</sup> Glej *Lebensanschauung*, München u. Leipzig 1922<sup>2</sup>, str. 24. V zvezi s tem prim. moj uvod k Georg Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen*, gehalten an der Berliner Universität, razširjena izdaja, Duncker & Humblot, München u. Leipzig 1918<sup>4</sup> (italijanski prevod A. Marini & A. Vigorelli, ediz. Unicopli, Milano 1999<sup>2</sup>, tu glej A. Marini, *La posizione di Simmel e l'eredità di Kant*, str. 46 isl.).

<sup>12</sup> GS XIX, *Leben und Erkennen*, str. 363; GS V, *Ideen*, str. 219; GS VII, *Aufbau*, str. 192–94 (»Časovnost je v življenju vsebovana kot prva kategorialna določitev, ki je temeljna za vse ostale«).

Poleg tega in v razmerju s tem, ki ne bi bilo poljubno in bi ga bilo treba razumeti kot razmerje potencialnosti do aktualnosti, imamo iterativno in kvaziprostorsko konstituiranje (tako rekoč juxta habitum ali kata hexin) dobljenega notranjega sovisja in zunanjih organizacij družbe. Kajti ta druga plat utemeljitve je brz-kone v svoji Aristotelski obliki v glavnem tudi časovna in jo kot »pasivno sintezo« pozneje znova najdemo pri Husserlu na fascinantni »egološko-analitični« poti konstituirajočega raziskovanja.

Tretja konstitutivna oblika časa je umestitev prvih dveh oblik v ustrezno tipološko fenomenologijo biografskega in zgodovinskega razvoja osebe in naroda v »diahroni« časovnosti »urnega« časa življenjskih dob v življenjskem procesu in epohah svetovne zgodovine. In to je krščanska in hkrati novoveška oblika časovnosti duše in zgodovine. Tako se pri Diltheyu že zelo zgodaj uporabljajo vse tri razsežnosti Heideggrove »temporalne« časovne interpretacije tubiti kot temelja in sredstva novega tvorjenja pojmov na podlagi filozofije življenja. Tvorjenja pojmov, ki mu je sama po sebi pripadla neprijetna usoda, da mu je Heidegger očital »ontološko nedoločenost« in je skoraj istočasno skupaj z njim in Husserlom izginilo iz javne razprave. Kljub temu pa je Heidegger vse stoletje brez dvoma ostal tisti, ki je najgloblje razumel Diltheya in Husserla.

**179**

Gre torej za pojmovanje časa, ki se je začelo z zavrženjem Kantovega nauka o idealiteti časa, kakršnega je zastopal še mladi Lotze (»Začenjam z zavrnitvijo tega nauka!« – pripoveduje pozneje). Pomembno Diltheyevo trditev o pomenu časa za utemeljitev duhoslovnih znanosti lahko najdemo že v letu 1880,<sup>13</sup> v okviru logično-psihološke razprave s Sigwartom o klasičnem vprašanju »predstave procesa vs. proces predstav«. Pri tem je šlo za psihološko-spoznavno-teoretsko vprašanje »enotnosti akta zavesti in enotnosti zavesti«, ko je s Carlom Stumpfom uporabljal znani nauk o »zlivanju predstav«.<sup>14</sup> Gre torej za problematiko, ki je zarisala znanstvena tla gestaltni psihologiji in fenomenologiji. Vsakemu aktu enotne zavesti ne ustreza nek edini predmet (enotnost) in, obratno, kontinuiteta akta zavesti lahko naenkrat ustreza več predmetom s širšo, enotno obliko in identiteta predmeta je sintetizirana z več časovno razširjenimi akti. In življenje (izraženo povsem »staroidealistično« ali »zgodnjefenomenološko«) je v vsakem življenjskem momentu

---

<sup>13</sup> Glej GS XVIII, Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie, str. 116, 119, 121–22.

<sup>14</sup> Stavek, ki po Diltheyu, n.n.m., str. 119, opredeljuje pravilno pojmovanje »asociacijskega zakona«.



»[postavljeno] z nasprotjem med Jazom in svetom, danim v samozavesti« (GS, XVIII, str. 118).

Toda:

»Notranjepsihična enotnost je tista celota, ki je povezana v enotnosti zavesti. Ker pa v to enotnost na poti življenja v smeri naprej vstopajo sestavni deli in se v smeri nazaj izgubljajo v temini, v kontinuiteti življenjskega procesa nimamo nečesa ločenega; medsebojno se razmejujejo le vsebine, ki jih vsebuje zavest.«

Vendar:

»V enotnosti zavesti čas ni različen in torej ni zlit s sedanjostjo, ki pa ni brezčasna, [122] pač pa zavest časa sploh ne nastane, temveč je že v vtisu kot takem. Samozavest je korelacijsko dejstvo enotnosti zavesti. Kar je njegova podlaga, ima za posledico enotnost zavesti in ta enotnost zavesti je obča oblika, v kateri samozavest poseduje raznolikost. Zadnjo besedo [o] tem preprostem nazoru zadevnega stanja je mogoče pripraviti šele z raziskavo časa in na njemu temelječega pojma sedanjosti (pišče v poudarku).«

**180**

Takšna »pripravljalna raziskava«, ki ji pripada zadnja beseda, mora v celoti odkriti trojnost psihičnega časa:

»Te tri elementarne funkcije konstituira stanja zavesti, ki tvorijo skupine, ki neopazno prehajajo druga v drugo in katerih najbolj značilne podobe a potiori imenujemo inteligenca, čustvenost, volja. Medsebojno razmerje teh treh elementarnih funkcij znotraj teh različnih status conscientiae ni neposredno spoznavno [je torej tako rekoč molčeče]; vendar pa je tu kot doživljaj, zavedamo se ga [117] in iz njega razumemo temeljno sovisje v vsem živem.«

Vendar pa je treba raziskati tudi to dobljeno sovisje in življenjski proces, saj tudi tu obstaja časovno. V to raziskovanje je torej treba vključiti tudi potencialnost in razvoj (kineesis) in ne le aktualnost. Zdi se torej, da Dilthey kljub vsej nagnjenosti k utemeljitvi duhoslovnih znanosti v smislu časovnosti naleti na načelno težavo, povezano s formulacijo enotne utemeljitve teh treh različnih oblik časovnosti. V tem lahko seveda vidimo tudi določeno previdnost oziroma zadržanost spričo nevarnosti, da bi se neempirično spustil v čisto pojmovne konstrukcije, medtem ko po drugi strani ustreza »znanstvena« fenomenolo-

logija časovnosti še ni bila na voljo. Tako se Diltheyevo raziskovanje širi v neštete fenomenološke (ne vselej konsekventne) analogije psihičnih modalitet (preteklost, sedanjost, prihodnost; pomen, vrednota, smoter; predstava, občutje, volja; povedna oblika, vzključna oblika, velelna oblika; zaznavanje, bolečina, stremljenje; naturalizem, objektivni idealizem, idealizem svobode itn.).

Tudi v tem oziru je pomembno njegovo pogosto sklicevanje na muzikalno izkustvo: To so namreč pojavi in izkustva, lastna notranjemu življenju in hkrati močno nabita s kulturnimi pomeni: Pri njih se torej v ospredje v dvojnem pomenu postavi čas. Struktura razumevanja kot posnemanje izraza je prikazana ravno v fragmentih »Muzikalnega razumevanja«.<sup>15</sup>

Kot otok se iz nedostopnih globin dviga majhen krog zavestnega življenja.

Izraz je ustvarjanje in »se dviga iz teh globin«; fiksira se v spominu in nato, sekundarno, v drugih prostorskih nosilcih (note, črke, fonogrami). Iz vzorca »dobljenega sovisja« se pri Diltheyu spozna naddoločeno (»surdeterminée« v Althusserjevem smislu določitve te besede) konkrekcijo izraza. Kljub svojemu »iz-« pa se »izraz«, kot je pozneje prikazano v Zgradbi in Načrtu nadaljevanja, sploh ne pokriva s tako imenovano »zunanjo« organizacijo družbe: je hkrati notranje in zunanje sovisje, je hkrati osebni in družbeni tok doživljanja in slednjič, je razumevanje z vsemi močmi psihizma in ob vseh in vsaki obliki kulture. S tem tvori veliko dobljeno mrežo zgodovinskega in osebnega življenja, nekaj, kar je poprej Schopenhauer označil kot majin pajčolan (temelj nesvobode) in pozneje Heidegger kot sam govor in jezik (brezno svobode). Strukture zgradbe (doživljanje-izraz-razumevanje), torej tri oblike konkretne življenjskozgodovinske intencionalnosti, so obenem tri oblike zlitja zunanosti in notranosti, časa in lika in tvorijo (iz različnih razlogov hkrati nasproti Husserlu in Cassirerju) novo raven mogoče ontološko-duhovnozgodovinske problematike. In šele na to duhovnozgodovinsko-antropološko raven »tukajšnjosti« (počutje, govor, razumevanje) se lahko naveže Heideggrovo ontološko vpraševanje.

Kot analogije duhoslovnemu tvorjenju pojmov na podlagi znotraj-zunaj se velja dotakniti tudi razlike med določenostjo programske glasbe in nedoločenostjo instrumentalne glasbe in pri tem opozoriti na dve nasprotni usmeritvi,

---

<sup>15</sup> Glej Aufbau – Plan der Fortsetzung, GS, VII, str. 220–27.

v katerih »se razvija muzikalni pomen«, namreč »na interpretacijo nečesa, kar je predmetno določeno z besedo«, ali na to, da ne [obstaja] »določen, temveč le neskončen, torej nedoločen predmet« (kot se to dogaja ravno v instrumentalni glasbi, ki »ima v svojih najvišjih oblikah za svoj predmet samo življenje« [glej Schopenhauer], medtem ko »je programska glasba smrt prave instrumentalne glasbe« itn.).

## Kategorije

Po drugi strani se tu znova uporablja glavno shemo transcendentalnega odnosa v fenomenološki različici cogito-cogitatum, le da je tu aplicirana na »predmetno dojemanje« (kot je v glavnem opisano v Husserlovih Logičnih raziskavah).<sup>16</sup>

Enako kot pozneje v Zgradbi<sup>17</sup> Dilthey (kot Schopenhauerjev bralec in Trendelenburgov učenec) privzame<sup>18</sup> tri sinteze prve Kantove »dedukcije čistih razumskih pojmov« (ki pa se jih je podobno že v *De anima*, III, 428–29, razlikovalo kot aisthesis, phantasia in nous), in sicer na tale način:

**182**

»Pojasnjevanje, odslikavanje in zastopanje so tri stopnje odnosa do danega, v katerih se predmetno dojemanje približuje pojmu sveta. Stopnje so zato, ker v vsakem izmed teh stališč predmetnega dojemanja predhodno stališče tvori temelj za naslednje stanje predmetnega dojemanja.«

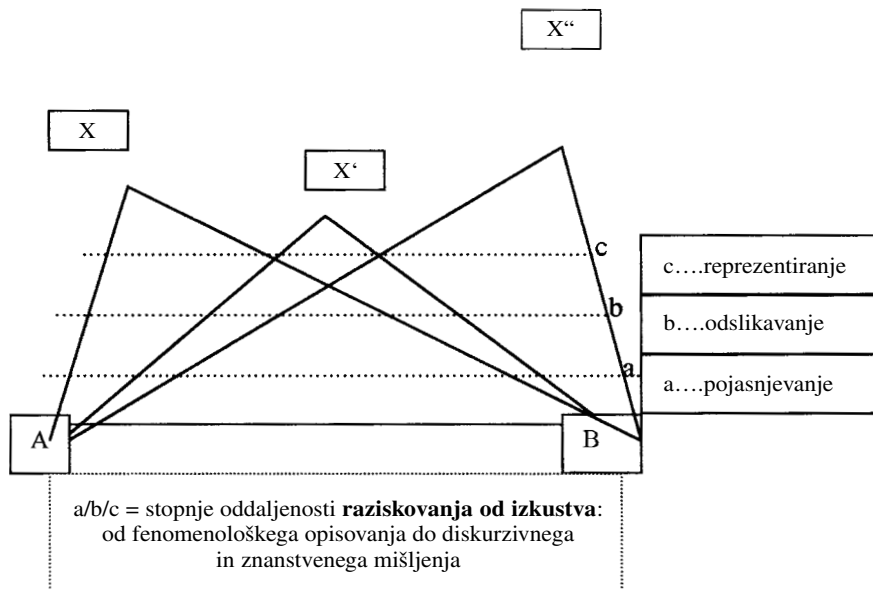
Dilthey – kot že poprej Schopenhauer in pozneje Max Wundt in Heidegger – prevzame to shemo precej neposredno od Kanta, vendar pa »dedukcijo« raje bere iz prve kot pa druge izdaje Kritike. To dajanje prednosti »dedukciji od spodaj« v svoji najgloblji intenci poizkuša kakor koli že ubežati specifično Kantovem formalizmu *quæstio juris* in se stvari lotiti izvirnejše, vendar pa ne preprosto zato, ker bi bil ta formalizem »anemičen« posnetek izkustva, temveč predvsem v slutnji, da Kantovo pojmovanje »pojmovne enotnosti« vendarle ni

<sup>16</sup> N.n.m., str. 224.

<sup>17</sup> N.n.m., str. 129–30.

<sup>18</sup> *Aprehenzija* predstav v zoru; – njihova *reprodukcija* v upodobitvi; – *rekognicija* v pojmu, *Kritika čistega uma*, str. A97. V zvezi s tem prim. obsežnejši komentar tega mesta idej v mojem delu *Alle origini della filosofia contemporanea: W. Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, La Nuova Italia, Firenze 1984, str. 220–84.

porok za nadempirično-transcendentalni obstoj njene »apriorne strukture« in proti dogmatičnemu sprejemanju empiričnega dejanskega stanja izkustva. Ta formalizem in ta empirizem sta si veliko bolj podobna, kot se domneva. Prava empirija bi bila, nasprotno, podobna pravemu transcendentalizmu in ta pot, stran od Fichtejeve mitološke dialektike, naj bi ubrala in obnovila ravno »posebno« Fichtejevo pot. »Priti do pojma sveta« pomeni povzpeti se do univerzalnega. Le da mora ta verum hkrati biti factum. Tako se razvije »pregib v samem izkustvu«, v katerem preprosto zacveti sam od sebe, in sicer nekako tako, kot kaže spodnja slika:



- AB = izkustvo
- X, X', X'' = vrhovi posameznih znanosti
- AB  $\rightarrow$  X = izkustvena podlaga, katere zaostritev je X
- X  $\rightarrow$  AB = refleksija na izkustvo skladno s posebno znanostjo
- če X = »psihologija«, potem:
  - AB  $\rightarrow$  X = »živa zavest«
  - X  $\rightarrow$  AB = občeveljavni opis sovisja

Spoznavna teorija kot kritična razsežnost tvorjenja znanstvenih pojmov v smislu stavka (2) (»Opisna in razčlenjevalna psihologija končuje s hipotezami,

medtem ko se razlagalna z njimi začinja«, Ideen, GS V, str. 175) se ukvarja s »kolebajočim« odnosom med X, X'; X'' (specialna pojmovnost in stališčnost posameznih znanosti) in nespremenljivo in spremenljivo podlago najširšega izkustva. To hkrati ponuja shemo za tvorjenje znanstvenih pojmov. Če to sliko primerjamo z ustreznimi časovnimi opredelitvami dedukcije v prvi izdaji Kritike, dobimo »(prvo-)razredni« primer globoke zvestobe tradiciji in hkrati globoko utemeljene svobode Diltheyevega modernizirajočega tvorjenja pojmov.

Presodnost kot refleksija je, nasprotno, »sila« presojanja. Osvestitev je izvorno doživljaj in razumevanje (doživljaj razumevanja in razumevanje doživljaja: »dve medsebojno prepletajoči se plati«). Zato Dilthey hkrati uvede ugotovitev, da

»miselni zakoni (formalni: identiteta, protislovje in izključeni tretji) ne [označujejo] apriornega pogoja za naše mišljenje,«

in da

**184** »[je] podmena, da sodba predpostavlja pridružitve kategorialnega odnosa stvari in lastnosti, nepotrebna, saj jo je [mogoče] razumeti [še] iz odnosa med predmetom in po njemu prediciranim.«

To znano bistveno oblikovanje razumevanja je ponovljeno v fragmentih o muzikalnem razumevanju: Funkcija, ki je hkrati globlja in višja od vsake znanosti, saj temelji na izkustveni podlagi doživljanja in lahko analitično in vsebinsko zasnuje celoto razvojnih možnosti, ne da bi pri kateri koli še tako določeni konkretni izgubila notranje sovisje celote. Kot lahko iz tega zlahka ugotovimo, je tu v kali zarisana neka svojevrstna deskriptivna »transcendentalna dedukcija«, kakršno bi bil uvidel že sam Kant, če bi le predpostavil, da bi »psihologija kot znanost«, namesto da bi bila kratko in malo razglašena za nemogočo, bila lahko, nasprotno, celo nova »prva filozofija«! In od tod moramo ocenjevati tudi dolgoletne Husserlove raziskave časa in Heideggerjevo strogo hermenevitično strategijo časa.

V Ideen lahko na strani 172 preberemo tole:

»v razumevanju izhajamo iz sovisja celote, ki nam je živo dano, da bi lahko iz njega razumeli posamezno. Ravno dejstvo, da živimo v zavesti o sovisju

celote, nam omogoča razumeti posamezen stavek, posamezno kretnjo ali posamezno dejanje.«

V tem tesnem odnosu med časom in kategorijami pa še veliko globlje deluje prastara spekulativna matrica nauka o transcendentalijah, kakršna je bil v Platonovih dialogih Parmenid in Sofist postavljena na ravni tehnično-racionalnega jezika sofistike. »Doživljanje« convertitur z »razumevanjem« (ens z verum) po zaslugi »gioco delle parti«, ki se v theatrum mundi (torej v celoti) mobilizacije eidoon-a kaže kot igra, torej ravno kot igra delov in celote. Ta shema pa se lahko v Diltheyevi empirični ali »nemško-empiristični« različici<sup>19</sup> glasi tudi obratno:

»... oblika razumevanja: Indukcija, ki iz nam delno določenih posameznosti izpelje sovisje, ki določa celoto« (str. 225).

Toda razumevanje se dogaja šele v času kakor tudi pozitivna in neskončna danost njegovih predmetov. Gre za pesnitev, dramo ali dojemanje ostankov preteklosti:

»vsemu je skupno napredovanje, ki od dojemanja nedoločeno-določenih delov teče naprej k poizkusu zajetja smisla celote, izmenoma s poizkusom, da bi se iz tega smisla trdneje določilo dele« (str. 227).

Ta »izmenoma«, ki ga poudarjamo, to »menjavanje med delom in celoto« bržkone pomeni, da je pot »od zgoraj« prav tako legitimna kot pot »od spodaj«, še več, da je oboje neizogibno. Vendar pa podobno, kot množica naravnih števil ni tako velika kot množica realnih, čeprav sta obe neskončni, del ni celota. »Znanstveni pojem« je edini, ki mu je lastno empirično dano, vendar pa je nabit in določen z gostoto in neskončnostjo duhovnozgodovinskega razumevanja, saj je del le-tega.

V tistih časih povsod cvetijo izumi, ki pa se jih vse skupaj – kakor koli že gledano od zunaj – lahko interpretira kot edini odgovor na Diltheyevo vneto vpraševanje. V misli imamo namreč Stumpfove, Köhlerjeve, von Ehrenfelsove

---

<sup>19</sup> Na pamet navajam slaven zaznamek iz naslovnega lista Millovega System of Logic (Diltheyev izvod v Rokopisnem oddelku Narodne in univerzitetne knjižnice v Göttingnu, Cod. Ms W. Dilthey, 69: »Šele iz Nemčije lahko pride pravi empirični postopek, namesto tistega (namreč angleškega!) dogmatičnega in predsodkov polnega empirizma«.

izume (tako imenovani »liki« [Gestalten] in »totalitete« gestaltne psihologije), vse tja do Meinonga in Husserla (figuralni momenti Husserlove filozofije aritmetike in vse »bitnosti« njegove fenomenologije), skupaj s cvetočimi »holističnimi« znanostmi na vseh področjih. Pri tem imamo tudi pestro samostojno tvorjenje pojmov, vendar pa se Diltheyevo zdi najbolj zapleteno in odprto nasploh, saj filozofirajoč »v zgodovinski nameri« poizkuša v tvorjenju pojmov ohraniti zgodovino pojmov (in obratno). Brez upoštevanja Diltheyevih dognanj lahko torej le slabo razumemo fenomenologijo, hermenevtiko, historizem, novokantovstvo, filozofijo življenja, duhoslovne znanosti in občo epistemologijo 20. stoletja. Včasih se namreč zdi, kot da bi vse te smeri in šole kakor koli že ustrezno razmišljale o teh dognanjih Diltheya, ki je v svojem duhovnem razvoju vselej imel pred očmi situacijo časa.

*Prevedel Alfred Leskovec*

#### LITERATURA

**186**

- Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften (GS)*, Leipzig u. Berlin 1914–1936 (Bde. I–IX, XI–XII); Stuttgart/Göttingen 1958 (Bd. X); Berlin 1968–1970 (Bde. XIII–XIV); Göttingen 1970.
- Dilthey, W.: *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* 1910 (GS VII).
- Dilthey, W.: *Ausarbeitung d. deskriptiven Psychologie* 1880 (GS XVIII).
- Dilthey, W.: *Dichterische und. Philosophische Bewegung in Deutschland 1770–1800* »Antrittsvorlesung« 1867 (GS V).
- Dilthey, W., *Erfahren und Denken* 1892 (GS, V).
- Dilthey, W., *Ideen über eine beschreibende u. zergliedernde Psychologie* 1894 (GS V).
- Dilthey, W., *Leben und. Erkennen* 1892–93 (GS XIX).
- Dilthey, W., *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt ...* 1910–11 (GS VII).
- Dilthey, W.: *Traum* 1911 (GS, VIII: Weltanschauungslehre, §.8).
- Ebbinghaus, Heinrich: *Über erklärende u. beschreibende Psychologie*, in: »Zeitschrift f. Psychologie u. Physiologie d. Sinnesorgane« IX, 1896.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1984<sup>15</sup>.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Bde. I–II Niemeyer, Halle 1900–01.
- Husserl, Edmund: *Philosophie der Arithmetik*, Bd. I, Halle 1891.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Raymund Schmidt Ausg., Felix Meiner, Hamburg 1956.
- Misch, Georg, *Vorbericht des Herausgebers* 1924 in: W. Dilthey, *GS V*.
- Marini, Alfredo, *La posizione di Simmel e l'eredità di Kant*, in: Simmel, G.: *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, c/di A. Marini & A. Vigorelli, Edizioni Unicopli, Milano 1999<sup>2</sup>.
- Schlegel, Friedrich: *Transzendentalphilosophie* 1800–0, in: *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. XII, 2te Abt., hg. v. J.-J. Anstett, SS. 1–105.
- Schulenberg, Sigrid v. d. (Hrsg.): *Briefwechsel zw. W. Dilthey u. dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–97*, Max Niemeyer, Halle 1923.
- Simmel, Georg: *Kant. Sechszehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität*, erw. Aufl., Duncker & Humblot, München u. Leipzig 1918<sup>4</sup>.

## UNIVERZALNOST EVROPSKE ZNANOSTI KOT POJMOVNOZGODOVINSKI IN ZNANSTVENO-ZGODOVINSKI PROBLEM

Prispevek obravnava analitični in hermenevtični problem, ki ga za sedanji koncept »znanstvene revolucije« 17. stoletja predstavljajo pojem evropske znanosti, njegovo odkritje v antiki in njegova zgodovina v srednjem in novem veku. Poizkušali bomo pokazati, da ta revolucija v svojem jedru implicira pojmovno revolucijo. Prispevek raziskuje za zgradbo znanosti konstitutivno funkcijo pojmov »teorija«, »nauk« in »sistem«, ki jim ustreza vsakokrat različen tip znanstvenih enot, ki se zgodovinsko pripisuje klasično-grškemu (a), krščansko-srednjeveškemu (b) in novoveškemu pojmu znanosti (c). Topika teh pojmov in njihovi premiki v novem veku so ključ do novega razumevanja zgodovine znanosti, ki kaže prek meja dosedanjih, na naravoslovju temelječih koncepcij.

187

Pod naslovom univerzalnost evropske znanosti obravnavam nekatere vidike razmerja med znanostjo in zgodovino ali, natančneje povedano, univerzalni problem, ki ga za današnjega človeka predstavlja sam pojem evropske znanosti, njegovo odkritje v antiki in njegove preobrazbe v novem veku. Poskušam dati svoj prispevek k razjasnitvi sedanjega, ne več na Evropo omejenega razumevanja znanosti z vidika vprašanja ravno samega pojma znanosti.

»Pojem« je termin logike, ki od njenega odkritja v grški filozofiji sodi k nepogrešljivim sredstvom znanstvenega mišljenja. Filozofija pa, če naj začnemo s

---



to uvodno pripombo, še tudi danes ne zna povedati, kaj je pojem. Ve namreč le to, da je več kot sredstvo in tudi več kot goli termin. Termini so *znaki* za pojme, *elementi posebnih znanstvenih jezikov*, ki so terminološko fiksirani in jih je načelno mogoče zamenjati s poljubnim znakovnim sistemom, s črkami, števili ali drugimi simbolnimi konstrukcijami, medtem ko so *pojmi elementi samega jezika* in s tem neke občosti, ki zaobsega vse terminologije. In v tej široki občosti jezika, ki ga govorimo, v njegovi z ničemer zamenljivi univerzalnosti, participirajo pojmi. Če je jezik univerzalen medij človekovega govorjenja in sporazumevanja, je mar tedaj tudi temelj zgodovine znanosti – sporazumevanja o njihovem »pojmu«?

188

Ko se je Max Weber na začetku tega stoletja lotil vprašanj, ki nas danes znova zaposlujejo, je ta vprašanja postavil z vidika povsem določenega pojma znanosti. Univerzalnozgodovinske probleme je treba po Webru nujno in opravičeno obravnavati z vidika vprašanja, kateri je bil tisti splet okoliščin, ki je privedel do tega, da je »do kulturnih pojavov, katerih razvojna usmeritev ima univerzalen pomen in veljavnost, prišlo ravno na tleh zahoda in le tu«. <sup>1</sup> Kot prvo Weber navaja matematično in eksperimentalno eksaktno in racionalno naravoslovje, čigar univerzalnost napotuje na podobno univerzalen »kulturni pojav«, namreč na zahodni kapitalizem. Z naravoslovjem, kot se glasi Webrov znanstvenosociološki sklep, se ne more ukvarjati le posameznik, potrebna pa so tudi večja kapitalska sredstva, tako da v obliki, v kateri se ukvarjamo z naravoslovjem, pride do razpada klasično-ekonomske *enotnosti kraja, orodja in materije proizvodnje védenja*, do »ločitve delavca od proizvodnih sredstev«. Proizvodnja védenja, stvar specialistov in hkrati njihovega medsebojnega sodelovanja, poteka v znanstvenih veleobratih, kjer na stotisoče ljudi najde svoj poklic. <sup>2</sup>

Webrova prognoza, da bo ta proces zajel tudi kulturologijo, družboslovje in duhoslovne znanosti, se je uresničila v obsegu, ki ga Weber bržkone ne bi mogel predvideti. Ne le da je prodril daleč čez tradicionalna mesta znanosti in čez oblikovanje kvaziznanstvenih institucij v strankah in združenjih, sindikatih in cerkvah, delovnih in prostočasnih organizacijah, temveč je, nasprotno, zani-

<sup>1</sup> Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, v: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1. zvezek. 1. izdaja, Tübingen 1920, str. 1.

<sup>2</sup> Wissenschaft als Beruf, v: Gesammelte Aufs. z. Wissenschaftslehre. ur.: J. Winckelmann, 3. izdaja. Tübingen 1968, str. 584.

mivo to, v kakšnem obsegu in s kakšnim pospeškom ta isti proces poznavanja sveta, ki ga Weber zajame z zgoščenim izrazom njegovega »razčaranje«, izračunavanja in obvladovanja vseh človekovih življenjskih razmer, poteka tudi v tistih vzhodnoevropskih, azijskih in afriških državah, ki imajo po lastnem razumevanju že za sabo univarzalnozgodovinsko fazo zahodnjaškega kapitalizma ali pa je, kot večina današnjih socialističnih držav, sploh ne bodo doživele. Če je *ta* razvojna usmeritev dolgoročna, je vprašanje, kaj tedaj pomenita univerzalni pomen in veljavnost znanosti?

To je temeljno vprašanje naše dobe, ki vznemirja vse znanstvenike na vseh koncih sveta. Kar se vsiljuje kot problem, je *nastanek zahodnjaške znanosti*: – zgodovina »znanstvene revolucije« 17. stoletja, ki predhodi novoveškemu političnemu in socialno revolucionarnemu dogajanju. Medtem ko se Webrovo znanstvenosociološko vpraševanje te povezave sploh ne dotakne, se zanimanje za ta problem v našem času povsem osredotoča v zgodovino nastanka »novega«, ki je temelj novega veka, in kolikor poklicni zgodovinarji znanosti strukturno shemo »znanstvenih revolucij« črpajo iz fizike in kemije kot matematično-eksperimentalnih osnovnih ved, te znanstvene revolucije znova zadevajo naravoslovje.<sup>3</sup> Pri tem se je seveda pokazalo, da je do nastanka te »znanosti«, ki jo, če naj znova uporabimo Webrove besede, sin modernega evropskega kulturnega sveta priznava kot univarzalnozgodovinsko »pomembno« in »veljavno«, prišlo z določenimi znanstvenimi temeljnimi odločitvami, še več, da je njen nastanek na prikrit način tesno prepleten z vprašanjem pomena in veljavnosti. Moj prispevek poizkuša ta prikrikanja osvetliti z vidikov, ki jih je zgodovina znanosti – kolikor mi je znano – doslej zanemarjala. Znanstvena revolucija 17. stoletja je zgodovinsko kompleksen dogodek s hkratno zunajznanstveno, torej politično in moralno razsežnostjo. Pokazali bomo, da je v svojem bistvu *revolucija pojma znanosti* – zgodovinsko usodna sprememba v človekovem sporazumevanju ljudi o njemu mogočemu védenju, o možnosti znanosti.

To tezo bomo poizkusili utemeljiti v treh fazah. Najprej bomo izpostavili filozofsko razsežnost naše teme, namreč to, kaj je logični in hermenevtični kraj pojma oziroma, kaj je njegova topika (I). Nato bomo orisali pojmovnozgodovinsko razsežnost znanstvenih temeljnih odločitev 17. stoletja (II) in na

---

<sup>3</sup> Prim. Thomas S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt/M. 1977.

koncu bomo poizkušali diagnosticirati njihovo znanstveno posledico, namreč a-topiko danes prevladujočega pojma znanosti (III).

## I

Podmena, da se pojmi spreminjajo, se utegne zdeti nenavadna, če menimo, da so pojmi elementi znanstvenega mišljenja, z odkritjem katerih pri Grkih je šele steklo človekovo sporazumevanje o njemu mogočemu védenju. Znanost ni posamično zaznavanje, prav tako pa tudi ne more biti partikularno menjenje ali »logično« podprto domnevanje resnice. Nasprotno, biti mora, kot sklepa Platon, ki prvi dela ta razlikovanja, nekaj nasploh univerzalnega: eidetski element samega logosa.<sup>4</sup> Toda mar imajo lahko univerzalije – elementi »logičnega« – zgodovino?

190

Frege in Husserl, oba prenovitelja logike na začetku našega stoletja, sta na ta vprašanja odgovorila z nedvoumnim »Ne«. »Kar imenujemo zgodovina pojmov«, pripominja Frege, »je zgodovina našega spoznavanja pojmov ali pomenov besed. Šele z ogromnim duhovnim delom, ki lahko traja stoletja, nam uspe nek pojem spoznati v njegovi čistosti, ga izluščiti iz tujih ovojev, ki so ga skrivali pred duhovnim očesom.«<sup>5</sup> Frege in Husserl ponovno zavzameta platonizirajoče stališče enačenja znanosti in pojma. Znanost se usmerja v eidetske, same s sabo identične predmete, ki se jih z besedami in stavki jezika, uporabljanimi kadar koli v zgodovini, prikriva ali nezadostno zajema in njihove resnične lastnosti, namreč »pomeni na sebi«, tvorijo sovisje nujnih odnosov, ki ga je mogoče prikazati le s sredstvi logike. V pravilnost te pojmovnouniverzalistične temeljne podmene, ki ji je sledila tudi analitična filozofija Moora in Russlla pa vse tja do Wittgensteina in Ayerja, je dvomil še tudi pozni Wittgenstein. »Pravijo«, kot lahko preberemo v »*Filozofskih raziskavah*«, »da ni pomembna beseda, temveč njen pomen; in pri tem se na pomen misli enako kot na stvar, podobno besedi, četudi se od besede razlikuje. Tu imamo besedo, tam pomen. Denar in kravo, ki jo lahko kupimo za denar.«<sup>6</sup> Z uvidom v nevzdržnost tega stališča gre Wittgenstein – v načelnem ujemanju s Heideggrom in hermenevtično filozofijo – po poti od pojma nazaj k jeziku. Pomen besede,

<sup>4</sup> Teajtet, 210 a-b.

<sup>5</sup> G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Wrocław 1884, Einleitung, p. VII; E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 1. zvezek, Halle 1900, str. 246.

<sup>6</sup> *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1951, str. 344.

kot bi lahko okarakterizirali ta novi, pojmovnozgodovinski pristop, izhaja iz uporabe, iz razlikovalne prakse v govorjenju drug z drugim in sporazumevanju, prakse, ki vedno ostaja umeščena v kontingentne odnose jezikovnih in življenjskih oblik. Kar imenujemo »pojmem«, je v določenem oziru stvaritev našega jezika, ki so mu Grki dali svoj pečat. Podobno kot ni mogoče nobene besede »uvesti« same zase ali analizirati z vidika pomena, tudi nimamo nobenega pojma o predmetu, dokler le rečemo, da beseda »spada« vanj. Nasprotno, vsak pojem je že vselej povezan z neko besedo in tako z drugimi pojmi; je torej v jezikovnem kontekstu raznolikosti pojmovnih besed, ki jih ni mogoče analitično razložiti, pač pa hermenevitično razumeti, torej pojmovnozgodovinsko pojasniti.

Pojem znanosti ima seveda na sebi to lastnost, da ni znanstven pojem, in nemara je to vzrok, da ima – načeloma prav nič drugače kot jeziki in življenjske oblike, ljudstva in države, stranke in razredi – tudi on zgodovino. Uporabljan kot oznaka vseh mogočih ved, za nobeno izmed njih ne fungira kot gradbeni element in tudi ne kot posebna veda. »Ena« znanost ne obstaja, poznamo le znanosti posameznih ved in zato je v bistvu nevzdržno že tudi samo vprašanje »Kaj je znanost?«. Prvič, ta naš pojem ni *analitičen*, saj se lahko v prihodnosti razvijejo veje znanosti, katerih značilnosti ni mogoče podrobneje izpeljati. Drugič, ta pojem ni *empiričen*, če niti ne reprezentira neposredno prostorskih in časovnih individuov (npr. Gebhardtov priročnik Handbuch der Geschichte, Hamburška univerza) niti se ne oblikuje s preprostimi generalizacijami, ki iz niza takšnih individuov dobi nekaj, kar je skupno vsem njim (npr. »knjiga«, »univerza«). Medtem ko je pomen empiričnih pojmov vselej mogoče precizirati z vračanjem na izkustvene primere, se zdi bore malo smiselno, da bi se tu nanašali na primere, denimo, tako, da bi rekli, »znanost« je vse tisto, kar je kot veda oziroma učni predmet navedeno na seznamu predavanj današnjih univerz in zastopano vsaj s strani ene katedre. »Znanost« bi bila tedaj le množica  $M$  vseh ved ...  $X_n$ , za katere velja tole:  $X$  je element množice  $M$  ravno tedaj, ko vsakemu elementu množice  $M$  pripada lastnost  $E$ , oziroma v simbolnem zapisu:  $V_x (X \Sigma M \sim E (M))$ . Da bi torej dobili nek pojem, bi morali vedeti, kaj je skupna lastnost vseh elementov množice  $M$ .

Pojem znanosti ni, kot lahko sklepamo iz teh težav, povezanimi z definiranjem, niti pojem množice niti pojem razreda v elementarnologičnem smislu. Nasprotno, pripada nizu pojmov, pri katerih njihovega pomena ni mogoče zadostno pojasniti z logičnimi in/ali empiričnimi sredstvi. Členi tega razreda so

---

pojmovne univerzalije, kot, denimo, »resnica« ali »bit«, vendar pa tudi tako različni izrazi, kot so »eksakten«, »pravičnost«, »zgodovina«, »umetnost«, »občestvo« itn. Na kratko jih lahko imenujemo *smiselni pojmi* ali, v navezavi na Kantovo jezikovno rabo, *ideje*. Pojmovne besede in ideje opravljajo sintetične funkcije, so različni načini združevanja raznolikoga. Medtem ko pojmovne besede semantično razčlenjujejo in tolmačijo to, kar je mogoče raznoliko izkusiti, ideje povezujejo raznolike besedne pomene v neko *enotnost*, za kar bomo v nadaljevanju uporabljali izraz »pojmovnost«. Z »idejami« torej razumemo pojmovne univerzalije, ki niti neposredno ne reprezentirajo izkustvenih vsebin niti so posredno tvorjene z abstrahiranjem, temveč te izkustvene vsebine *interpretirajo* z vidika celote izkustva in tako vsakemu delnemu pojmu dodeljujejo njegov kraj. Ideja ni nekaj, kar bi lebdelo nad jezikom, ali nekaj nejezikovno izzvenevajočega. Vselej se predstavlja le v *enotnosti pojmovnosti*, iz česar izhaja, da ideje določajo tudi antiidealistične koncepcije znanosti, pa najsi gre za pozitivizem ali historični materializem. Ko, na primer, A. Comte prvi temeljni pogoj vsake teorije, ki jo lahko označimo za »znanstveno«, vidi v podrejanju domišljije opazovanju, ne da bi mu »znanost« že sovpadla z golim kopičenjem »dejev«, <sup>7</sup> in ko na drugi strani K. Marx spričo materialne dejanskosti industrijskega proizvodnega procesa ugotavlja, da »znanost, ki nežive člene stroja sili, da s svojo konstrukcijo delujejo smiselno, kot avtomat«, ne obstaja v »delavčevi zavesti«, <sup>8</sup> da bi se nato vendarle osredotočil na možnost nekakšne »znanosti o zavesti«, sta oba *vpraševala po ideji*, namreč po tem, kaj dejansko *menimo*, ko govorimo o »znanosti«.

192

Znanost, kot nam pove že sama beseda, izhaja iz védenja – izraz, ki se seveda zdi prav tako večpomenski. Nujen, čeprav ne zadosten pogoj njegove enoznačnosti je, da je to, kar nekdo ve, *resnično*: Če A ve, da dejansko stanje p obstaja, potem je p resnično.<sup>9</sup> O tem, kako je mogoče izpolniti z izrazom »védenje« povezan resničnostni pogoj, da namreč nihče ne more »vedeti« nekaj neresničnega, obstaja filozofsko široko razpredena razprava. V sodobni analitični filozofiji ta razprava ne teče več o vprašanih po tem, kaj obstaja, temveč o funkcijah stavkov pogovornega jezika, kot je, denimo, »Vem, da p«. <sup>10</sup>

<sup>7</sup> Discours sur l'Esprit Positive, franc.-nem. izdaja: I. Fletscher, Hamburg 1966, str. 33.

<sup>8</sup> Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, VI. zvezek (1957–1858), Berlin 1953, str. 577 isl.

<sup>9</sup> Tako namreč že Aristotel, Analytica Posteriora, 71 b 16.

<sup>10</sup> Prim. J. L. Austin, Other Minds (1946), v: A. Flew (ur.), Logic and Language 2, Oxford 1953, str. 123–158.

Vendar pa je njihov opis peljal dalje do primerjave s stavčnimi tipi, kot, denimo, »Jaz mislim (menim, domnevam, predpostavljam), da p« in »Prepričan sem, da p« in s tem do *pojmovnosti* – razlikovanja med menjenjem, mišljenjem, védenjem –, iz katere se nazadnje znova hermenevitično odpira pomen izraza. Da je  $\sqrt{81}$  enako 9, ne morem niti »misлити« niti nisem prepričan o tem, da to *vem*, pod predpostavko, da sem se naučil delati s števili in sem z njimi pravilno operiral, védenje torej, ki v obliki »Vem, da p« drugemu sporoča, da lahko pravilno izvedem aritmetično operacijo.<sup>11</sup> Da se bo lahko posedovalo interpersonalno védenje, mora biti to, kar nekdo ve, *mogoče utemeljiti*. Stavka »A ve, da p« in »p je resničen« potemtakem pomenita tole: »A ima dobre razloge za p«.

Čeprav je s tem mogoče vsaj logično natančneje identificirati kraj pojma znanosti, pa ga samo s temi razmejitevami ni mogoče določiti. K »znanosti« spada več kot zgolj raznolikost resničnih, utemeljenih stavkov, ki jih nekdo ve. Kar predpostavljamo, je sovisje védenja, ki implicira še druge zahteve glede *enotnosti*. Le-te se ne nanašajo niti na združitev vseh znanosti niti na katero izmed njihovih ved, ki »poenotuje« vse druge, denimo, sociologija v starejšem ali fizika v novejšem pozitivizmu. Če pojem, ki proizvaja enotnost, ne izvira iz nobene posamezne znanosti in tudi ne iz logike, ni nujno, da je enotnost ena, pač pa je lahko tudi *mnogotera* in tako odprta za smiselna tolmačenje – vse tja do fiksiranja neke »enotne znanosti«, ki lahko poljubno premešča, še več, včasih celo povsem preobrne pojmovno topiko.

Znanost je najprej *operativna* enotnost – sovisje dispozicij védenja kot, denimo, zaznavanje, govorenje, mišljenje, skupaj s pripadajočimi dejavnostmi, kot so, na primer, eksperimentiranje, merjenje ali tolmačenje, ki proizvajajo védenje in jih nikoli ni mogoče sprožiti ločeno, temveč le združeno. Ker vsako znanstveno operiranje potrebuje kooperacijo z drugimi, je znanost tudi komunikativna enotnost – celokupnost znanstvenih institucij, ki »posredujejo« védenje in ga strnjeno sporočajo v knjigah, časopisih, računalnikih. In slednjič je znanost tudi *finalna* enotnost potreb in pričakovanj, ki se povezujejo s proizvajanjem in sporočanjem védenja. Kar počnejo znanosti, se nanaša na sovisje namena in sredstva in mora torej biti, kot se glasi sklep, »relevantno«. Vselej imamo opraviti s pojmi, ki proizvajajo delne moduse enotnosti in so ravno zato izpostavljeni totalizacijam. Nerazumevanja dispozicij védenja so v pre-

<sup>11</sup> Prim. L. Wittgenstein, Zettel, ur.: G. E. M. Anscombe/G. H. von Wright, Oxford 1967, str. 72 isl.

teklosti sprožila nasprotujoče si pojme znanosti v racionalizmu in empirizmu, podobno kot so dvoumne interpretacije komunikativnih zahtev namene znanosti neopazno zamenjale z družbeno »relevantnostjo« in dopustile poljubno finaliziranje. Operativni pojmi opisujejo, kako nastane védenje v součinkovanju različnih dispozicij. Njihova pojmovnost je deskriptivna in interpretira *proizvajalno sovisje znanosti*. Deskriptiven je tudi status komunikativnih pojmov, ki opisujejo, kako se védenje kooperativno proizvaja in strnjeno sporoča. Je pojmovnost sociologije znanosti, ki v osnovi pripada *sporočilnemu sovisju znanosti*. Za razliko od tega imajo finalni pojmi *normativne* funkcije. Predpisujejo, za kaj naj se védenje uporablja, zaradi česar jih lahko prištevamo k *relevantnostnemu sovisju* znanosti. Kar pa védenje naredi za znanost, ni niti proizvodjanje niti način sporočanja ali njegova relevantnost, pač pa je to *utemeljevalno sovisje*. Izhajajoč iz prikazanih razlikovanj bomo v nadaljevanju orisali pojmovnozgodovinsko razsežnost naše teme, in sicer tako, da bomo vprašali, v kateri tipični enotnosti se konstituira sovisje utemeljitve.

## II

### 194

Znanost kot pojem se izgrajuje v pojmovnosti »teorije« (a), »nauka« (b) in »sistema« (c). Iz nje se poraja vsakokrat različen tip enotnosti, ki ga imenujemo »teoretski« (a), »doktrinarni« (b) in »sistematični« (c) in je znanstvenozgodovinsko dodeljen *klasično-grškemu, krščansko-srednjeveškemu in novoveškemu pojmu znanosti*. »Teorija« je povezana s »prakso«, »nauk« z »disciplino« in »sistem« z »metodo«. Topika teh pojmov in njena sprememba v novem veku določata – če naj zdaj preciziramo svojo teorijo – revolucijo pojma znanosti.

Še preden se lotimo njene podrobnejše razlage s pomočjo pomenskih premikov vsebin posameznih pojmov, se moramo še enkrat vrniti k začetku naših razmislekov. Semantične revolucije, ki se neslišno odvijajo v mediju jezika, so precej zapletene in ravno zaradi shematizacije, za katero menim, da je potrebna, ne dovoljujejo shematičnih prikazov.

Pojmi niso le sredstvo človekovega samosporazumevanja, tako da se s tvorenjem novih ali preoblikovanjem že obstoječih odgovarja na spremenjena stanja. Namesto da so gole konvencije, so – kot smo rekli – jezikovne tvorbe in torej predhodne določitve vprašalnih možnosti, ki jih jezik že vselej anticipira.

Tako kot novo znanstveno mišljenje 17. stoletja ne nastane šele z Galileom in Newtonom, temveč se zariše že z nominalistično pozno sholastiko, pojmovnosti, povezani s tem novim mišljenjem, ustreza tudi jezikovna sprememba, do katere pride bržkone že pred samo znanstveno revolucijo, nedvomno pa vzporedno z njo in je z njo tudi potrjena.

»Znanost« (Wissenschaft) je sestavljena iz dveh besed, namreč iz glagola »wissen« (vedeti oziroma znati) in pripone »-schaft«, ki je bila prvotno samostojna beseda z osnovnim pomenom »stanje«, »razmerje«, »opora« ali »trdnost« in jo najdemo v sestavljenkah, kot sta »Herr-schaft« (gospostvo) in »Land-schaft« (pokrajina). V analogiji z »Landschaft«, torej sovisju mnogih dežel, ki se odpre s človekovo usmeritvijo v naravo, »znanost« pomeni v sebi sklenjeno sovisje raznolikosti védenja, ki ga nekdo uredi in postavi v določeno »stanje«, in sicer skladno z medsebojnim razmerjem stvari. Kar opisujeta obe pojmovni besedi, »imamo« že tudi pred 17. stoletjem, vendar v drugačnem smiselnem tolmačenju: »Landschaft« kot slikovit element likov in zgodb, v razmerju do gradu in mesta, neba in zemlje, »znanost« pa kot del evropskega šolskega izobraževanja, razpršena v široki pojmovni topiki, ki sega od »vede«, »umetnosti« in »historije« vse tja do »pametnosti«, »izkušenosti« in »vesti«. Vsi ti pojmi, četudi v različnih ozirih,<sup>12</sup> napotujejo na en in isti stvarni pojem. Kolikor z »znanostjo« ni mišljeno enostavno (subjektivno) poznavanje nečesa,<sup>13</sup> ta izraz praviloma nastopa v množini (Wissenschaften). Besede, ki zaobsega celoto pojmovnih ozirov in v sebi hkrati ne bi vsebovala nič drugega kot ravno to zajemanje, ni bilo in tudi ni treba, da bi bila.<sup>14</sup> V današnjem smislu je lahko nastala šele s tem, da se prednovoveška pojmovnost skrči v *en sam* pojem – znanost (Wissenschaft).

To nenavadno spremembo, ki med 17. in 18. stoletjem zajame evropske nacionalne jezike, v Nemčiji pospeši opuščanje starejšega edninskega izraza »wizzenheit«, ki je še prevladoval v dobi reformacije. Ta izraz napotuje na povsem drugačen, namreč *praktičen* vidik izrazov za »védenje«, ki se kot osebnostno človeška »modrost« zgošča v idejo filozofije, vendar pa zveni tudi v jeziku o

<sup>12</sup> Vinzenz von Beauvais, Speculum doctrinale, cit. Bibliotheca Mundi II (1624), ponatis 1965, I 13, Sp. 14. Prim. tudi M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, II. zvezek, str. 184.

<sup>13</sup> Prim. B. Faber, Thesaurus Eruditionis Scholasticae, T. II (1571), p. 725: Scientia, cognitio alicuius rei, Wissenschaft, Kunst, Erfahrung.

<sup>14</sup> Tu se navezujemo na J. Trier, Die Worte des Wissens (1931), v: Aufsätze und Vorträge zur Wortfeldtheorie, Haag, Pariz 1973.



»umetnosti«, »pametnosti«, »izkušeniosti«. To umikanje, nad katerim se je nasproti načeti vsevednosti občasno tarnalo že poprej, sovpadе s spremembo klasično-teoretskega razumevanja enotnosti znanosti v novoveško-sistema-tično, čigar temeljne podmene bomo natančneje raziskali v nadaljevanju.

a) Kot *teoretska* enotnost je znanost sovisje resničnih, v hierarhičnem zaporedju utemeljitev razporejenih povedi o razmejljivem območju dejanskih stanj. Eksplicitno izvedeno utemeljevalno sovisje teh povedi oziroma stavkov imenujmo *teorija*. »Teorija kot taka«, lahko preberemo pri Husserlu, »je sestavljena iz resnic, in oblika njihovega povezovanja je deduktivna«. <sup>15</sup>

Izenačenje obeh pojmov v novejši jezikovni rabi in njuno izenačenje z urejenim utemeljevalnim sosledjem stavkov prikriva prvotno pojmovnost »znanosti« in »teorije«. *Episteme*, klasični izraz za »védenje« in »znanost«, se ne nanaša le na enotnost stavkov, temveč tudi na človekovo »imetje« (εξίς), podobno kot *theoria* v prvi vrst ne pomeni enotnosti nekega dejanskega stanja, temveč zadržanje (αρεξίη). Njen »kraj« je človekova duša. To, kar vedoči »ima«, je po Aristotelu, ki je ta pojem prevzel od Platona in ga analitično določil, sposobnost logičnega izpeljevanja ali dokazovanja: η μὲν επιστημη εστιν εξίς αποδεικτικη – definicija, ki jo znova najdemo v krščansko-srednjeveškem in zgodnje novoveškem aristotelizmu v formulaciji *Scientia est habitus conclusio-num*. <sup>16</sup> Latinska različica jezikovno natančno navaja, da ima znanost kot pojem za podlago *sklep* v sosledju utemeljitev. *Episteme* kakor tudi *scientia* torej praviloma pomenita »izpeljano in dokazano védenje«, ki ga človek lahko »ima« le tedaj, ko participira v dokaznih temeljih – *predhodnem načelu* ali *aksiomu* dokaznega postopka. In *tega* poznavanja temeljev seveda ni mogoče »znanstveno« izpeljati in dokazati. Spada namreč k tistemu nadrejenemu »imetju«, ki ga Aristotel imenuje *nus* in *sophia*, krščansko-srednjeveški aristotelizem pa *intellectus* in *sapientia*. In na njima temelji uvid v principe, aksiome znanosti in njihovo povezavo s širšimi temelji biti. <sup>17</sup> Znanost, kot se glasi teoretsko temeljna implikacija klasičnega pojma, je spoznavanje *iz* principov, pri čemer pa spoznavanje samih principov ni več stvar znanosti, temveč »prve« filozofije. Medtem ko filozof raziskuje utemeljevalna sovisja znanosti, meni, da je napoten na »prve temelje«, αξιώματα αρχαί posameznega področja

<sup>15</sup> Logische Untersuchungen, I. zvezek, poglavje II, § 65 (Die Frage nach den idealen Bedingungen der Möglichkeit von Theorie überhaupt), 5. izdaja, Tübingen 1968, str. 236 isl.

<sup>16</sup> Aristotel, Eth. Nic. VI 3, 1139 b 31–32; Tomaž Akvinski, S. th. I/II, 43. Ic.

<sup>17</sup> Eth. Nic. VI 7, II41 a 16–20; Tomaž Akvinski, I. anal. 44: S. th. I/II, 57, 2c.

védenja, ki jih je treba kot za sebe obstoječa dejanska stanja jemati le z zrenjem. Ravna »teoretsko«, ker aksiomov ne more »izumiti« ali »postaviti«, temveč jih lahko le *najde* ali *odkrije*. Znanost – kot bi lahko na kratko formulirali teoretsko enotnost njenega klasičnega pojma – obstaja v zaporedju utemeljitev, ki se členi na aksiome (ἀξιιώματα) in utemeljena (izpeljana, dokazana) načela (αποδεδειγμένα). Ker samih aksiomov ni mogoče znanstveno utemeljiti, morajo biti že prej odkriti, torej neposredno nazorni in razumljeni. Isto velja z pojme, ki nastopajo v njih in jih ni mogoče definirati z drugimi pojmi, temveč so neposredno razumljivi kot temeljni pojmi.<sup>18</sup>

Iz te posebne neskljenjene oblike klasično-aksiomatske zgradbe znanosti je mogoče razložiti, zakaj ima *theoria* po konceptu »prve« filozofije značaj *zročega odkrivanja*. Episteme – in s tem se dotikamo nadaljnjega temelja klasičnega pojma znanosti – ni le »teoretska«, pač pa lahko nastopa tudi »poietsko«. S *poiesis* je mišljeno delo umetnosti, iz katerega izvira neka zmožnost, *techné* – izraz, ki se ne nanaša na zunanji obstoj orodij in strojev, temveč na človekovo imetje védenja in njegovo zadržanje do védenja. Kolikor je *poiesis* usmerjen v proizvajanje in ne prek odkrivanja aksiomov v resnico, pripada seveda *techné* prej ko ne *nastajalnemu sovisju znanosti*. To sovisje se členi po povsem drugačni pojmovni topiki *empeirie*, ki se povezuje z zaznavanjem (αισθησις), spominjanjem (μνήμη) in domišljijo (φαντασία). Njegova podlaga je zaznavanje posamičnega, čigar posamičnosti se »spominjamo«, medtem ko domišljanje prek nazornega predočevanja že vodi k občemu. Iz številnih spominjanj na neko stvar izhaja enotnost izkustva, »védenje, da«, in iz le-tega – v součinkovanju z domišljijo – teoretska enotnost znanosti in umetnosti: »védenje, *zakaj* nekaj je«, njegov *vzrok* ali *temelj*. Znanost – kot bi lahko sklepali iz tega – je poznavanje temeljev, ki se izoblikuje v zmožnosti mojstrov umetnosti in se ga strnjenelega doseže s filozofskim uvidom v možnost utemeljitve.<sup>19</sup>

Vendar pa se mora filozofija zahvaliti uvidu, da možnosti utemeljitve načelno ni mogoče skleniti in da utemeljevalno sovisje védenja naleti na svoje meje, namreč tam, kjer se je treba delujoče odločiti, torej na *področju prakse*. Za znanost – tako namreč Aristotel opisuje filozofski uvid, s katerim se šele dopolni njen pojem – ni nujno, da je teoretska, pač pa je lahko tudi »praktična«. S tem razlikovanjem dobimo problem »drugačne«, »praktične filozofije«, ka-

<sup>18</sup> Analyt. Post. I I, 71 a II; 2, 72 a 14–27; 3, 72 b 18.

<sup>19</sup> Met. I 1–2. 981 a 15–982 b 10.

tere enotnost temelji na nastajalnemu sovisju védenja in temeljni značilnosti dinamike, ki je imanentna življenju kot praksi. Temelji na drugačnosti védenja, ki ga človek kot delujoč pridobi s sabo in njemu podobnimi, oziroma na *sovédenja*, kakor lahko prevedemo pri Aristotelu uporabljano besedo φρόνησις, – globoko, s kolektivnim *spominjanjem* in *domišljijo* prepleteno imetje védenja, iz katerega izhajajo druge izkustvene možnosti in ki mu ustreza drugačna vrsta poznavanja temeljev (γένος ἄλλο γνώσεως).<sup>20</sup> Kajti vsaka znanost ne postopa dokazovalno in niti ni dokazljivo spoznavanje principov.<sup>21</sup> To je neizogiben dodatek h klasični definiciji znanosti, ki vpliva na določitev teoretske enotnosti in označuje mejo »prve« filozofije. Znanstveni značaj praktične filozofije ni, denimo, v neobstoju principov, saj tedaj ne bi bila filozofija, temveč v njeni stvari, ki se lahko vselej ravna drugače.<sup>22</sup> Kdor meri z merilom utemeljevalnega sovisja, mora v spremembah dejanskega stanja videti pomanjkljivost. Aristotel vidi v tem prednost, saj je delovanje mogoče le pod tem pogojem. Poznavanje temeljev praktične filozofije se izmakne pojmovnosti pojma »teoretske« znanosti. Je »védenje, za kaj nekaj je« – o *cilju* slehernega izkustva, znanosti in umetnosti, ki se ga predznanstveno tolmači v neposredno razumljivih in zatorej prav tako nedoločljivih praktičnih univerzalijah, kot so *dobro*, *pravičnost* in *sreča*. Tu imamo očitno opraviti s pojmovnostjo, ki je ne moremo prisoditi niti utemeljevalnemu niti nastajalnemu sovisju znanosti. Nasprotno, konstituira posebno sovisje, ki zaobsega vse veje praktičnega védenja, od etike in politike prek retorike in nomotetike, pa vse tja do historije, gramatike in poetike, in jo lahko zaradi jasnosti imenujemo *orientacijsko sovisje*. Da se spremembe ne bodo same od sebe polotile človekovega delovanja, se mora delujoči ravnati po ciljeh, praktičnih univerzalijah. Orientiranje pa se lahko smiselno začne le s tem, kar delujoči človek ve sam o sebi. Je pot od nam znanega (απο των ημων γνωσίμων) k spoznavanju principov,<sup>23</sup> tako da ima tudi tu samo spoznavanje principov značaj teoretskega *odkrivanja*. Pot nazaj – od principa dobrega k temu, kar je praktično treba narediti – je »zaključek delovanja«, *odločitev*, ki je kot take ni mogoče nikoli znanstveno dokazati.

198

b) Kot *doktrinarna* enotnost je znanost zapopadek tega, kar se lahko poučuje in nauči, torej *nauk*. Njen problem je urejeno sporočanje posameznih delov nauka, njihovo povezanost drug z drugim in z učenjem začetnika v posamezni

<sup>20</sup> Eth. Eud. VII I, 1246 b 36; Eth. Nic. VI 9, 1141 b 33 isl.

<sup>21</sup> Anal. Post. 72 b 18.

<sup>22</sup> Eth. Nic. VI 4, 1140 a 34.

<sup>23</sup> Eth. Nic. 13, 1095 a 32isl.

disciplini védenja, torej *sporočilno sovisje*, za katerega se zdi, da se problem utemeljitve kaže podobno kot v klasičnem pojmu znanosti. Vsako poučevanje, kot lahko o tem preberemo pri Aristotelu, in vsako učenje poteka na podlagi predhodnega spoznanja.<sup>24</sup> Medtem ko je to spoznanje za grško *episteme* stvar *theorie*, v krščansko-srednjeveški *scientii* postane stvar *vere*. Gre torej za obrat, ki predpostavlja načelno zanikanje možnosti utemeljitve znanosti v poklasični skepsi.

Sprememba iz klasičnega pojma znanosti v krščansko-srednjeveškega se začne z govorom o doktrinah (δόγματα) v poznoantični filozofiji. Kakor že osnovna beseda *δοξαιν* pomeni »dogma« tisto, kar nekdo trdi (1) in po drugi strani tisto, za kar se nekdo odloči (2), torej *odločitev*. Dogme so teoretski in/ali praktični teoremi, s katerimi se med seboj razlikujejo pripadniki filozofskih smeri.<sup>25</sup> Kot element šolskega izobraževanja se artikulirajo v pojmovnosti »doctrine« in »discipline«. »Doctrina«, latinski prevod za *διδασκαλία* iz nove zaveze, je prvotno izraz, ki se uporablja za prakso poučevanja krščanske vere, vendar pa že pri Avguštinu pomeni celotno vsebino verovanega, torej *krščanski nauk* (doctrina christiana).<sup>26</sup> »Disciplina« se sinonimno z *ars* uporablja za posamezne predmete *trivija* (gramatika, retorika, dialektika) in *kvadrivija* (aritmetika, geometrija, astronomija, glasba). Skupaj s »scientia« tudi zunaj izobraževalnega kanona označuje posamezne teoretske in praktične znanosti filozofije, pri čemer lahko »doctrina« prek poenotenja vsebin védenja posamezne »discipline« ohrani pomen »spoznavanja principov«.

199

Problem doktrinarne enotnosti védenja se za Tomaža Akvinskega, čigar pojmovni jezik tu poudarjamo kot paradigmatičnega, postavlja v vprašanju: *Utrum sacra doctrina sit scientia*, ali je svetopisemski nauk znanost. Odgovor na to vprašanje je dan v horizontu klasičnega pojma znanosti, skladno s katerim je vsako védenje spoznanje, dokazano iz principov, ki pa jih ne more dokazati nobena znanost. Principe se, kot se glasi neklasični argument, ne le teoretsko odkriva, temveč se jih na nadteoretski način *sporoča*, torej razodeva. Kar je treba nujno sporočiti ali razodeti, so principi *sacra doctrina*, resnica o Božjem delovanju, katerega odkritje bi bilo mogoče le redkim ljudem in bi zahtevalo veliko časa ter bilo poleg tega povezano z zmoto.<sup>27</sup> Sporočanje principov –

<sup>24</sup> Anal. post. 71 a I isl.

<sup>25</sup> Anal. post. 71a I isl.

<sup>26</sup> De doctrina christiana, L. I, n. 9–19; Enarr in Ps. 31, 18.

<sup>27</sup> S. th. I, q. 2. art. 1.

kakor koli naj si ga že predstavljamo – vsekakor ne temelji na *umu*, temveč na *izročilu* in *avtoriteti*. Tako se izenačevanje odrešenjskozgodovinskih resnic s principi klasične znanosti že pri Tomažu sooča z dvojnim očitkom. Po eni strani *sacra doctrina* izvira iz členov verovanja, ki jih kot takih ni mogoče spoznati z njimi samimi in zato tudi niso sprejemljivi za vse ljudi. Po drugi strani pa obravnava posamezne dogodke (*singularia*), na primer, dejanja Abrahama, Izaka, Jakoba in drugih, čeprav nimamo znanosti o posameznem (*scientia non est singularium*).<sup>28</sup> Tomaž poizkuša oba očitka ovreči z argumentom doktrinarne enotnosti znanosti. Discipline védenja so med sabo razčlenjene tako, da za disciplino, ki je podrejena višji disciplini, ni nujno, da ima principe, ki bi jih bilo mogoče spoznati z njimi samimi. Enako kakor umetnost perspektive ali glasbe svoje principe prevzema od geometrije in aritmetike, jih *sacra doctrina* prevzema od nadrejene doctrine, ki jo Tomaž imenuje *scientia Dei* – Božja znanost, ki jo je človek deležen z razodetjem Svetega pisma. Dejstvo, da ima Sveto pismo za svoj predmet posamezne stvari in da razpade v množico zgodb, za Tomaža ni nikakršen očitek, saj jih ne uporablja »*principaliter*«. Posamezno je predmet le toliko, kolikor kaže na obče, na *exemplum vitae* neke zgodbe ali prispeva k dokazu avtoritete mož, s katerimi je človeški rod deležen božjega razodetja.<sup>29</sup> *Sacra doctrina* se torej ne le upravičeno imenuje *scientia*, temveč je *una scientia* – *ena* in *edina* znanost, ki je kot taka stvar božje modrosti.

200

c) Kot *sistematična* enotnost je znanost v sebi sklenjeno utemeljevalno sovisje resničnih stavkov, v katerem so skupaj s posameznim védenjem same utemeljitve in skupaj z le-temi posamezna, izpeljana utemeljevalna sovisja prek nekega področja povezana v zaključeno celoto. Merilo znanosti je *sistematisacija védenja*, ki zahteva enoznačnost temeljnih pojmov (1), neprotislovnost aksiomov (2) in popolnost induktivnih verifikacij (3).

Množico znanosti držijo skupaj v referenčnem okviru klasično-grške in krščansko-srednjeveške pojmovnosti »teorije« in »doktrine« različne oblike enotnosti, bodisi da gre za *filozofijo* ali *enciklopedijo*, *korpus* ali *seštevek*, *komentar* ali *diskurz* skladno z *loci communes*. »Sistema« ne poznata niti Platon in Aristotel niti Tomaž Akvinski in prav tako je tuj tudi Philippu Melanchthonu, učitelju reformirane »*sacra doctrina*«. Pod vtisom skupnih temeljnih podmen prednovoveškega pojma znanosti, da je znanstveno védenje spoznavanje *iz*

<sup>28</sup> S. th. I, q . 1. art. 2, ad 1–2.

<sup>29</sup> S. th. I, q . 1. art. 2.

principov (1), da samo spoznavanje principov ni znanstveno (2), da je znanost človekovo imetje (3) in da je povsem na vrhu participiranje v božji modrosti (4), je morala ideja sistema ostati brez vsakršne opore. Le-to najde šele v novoveškem referenčnem okviru *znanosti izkustva*, katere spremenjene temeljne podmene revolucionirajo optiko teoretskega in doktrinarnega védenja.

Ta pojmovna revolucija se začne kot *razširjanje tradicionalne pojmovnosti*. Klasičnemu grštvu in srednjeveškemu krščanstvu bi bil izraz »izkustvena znanost« nerazumljiv, še več, zdel bi se jima nesmiseln: Znanost ni védenje, ki bi potrebovalo še dodatno izkustvo, verifikacijo s *čutnimi podatki* na podlagi opazovanja in eksperimenta.<sup>30</sup> Takšno védenje se je pred novim vekom imenovalo *historia*, »veda« in *ars*, »umetnost«. Klasičen primer nam ponuja medicina, ki je oboje v enem, tako veda o zdravljenju kot umetnost zdravljenja, vendar pa nikoli »znanost zdravljenja«. Nova znanost, katere nastanek novi vek kot univerzalnozgodovinsko obdobje enoznačno definira naproti vsem spornim določitvam izvora in datiranjem in ga loči od drugih obdobj, je rezultat velike koalicije, ki jo fizika 17. stoletja sklene z *izkustveno vedo*, tradicionalno zaničevano *radovednostjo* najrazličnejših pustolovcev, amaterjev in špekulantov, in *umetnostjo*, tradicionalno zaničevanimi *delavnicami* in njihovimi *artes*, vse tja do *artes mechanicae* inženirjev, rokodelcev in delavcev. Njej se mora zahvaliti tudi pojmovni skupek, ki se artikulira v pojmovnosti »sistema«.

*Sistem*, ki izhaja iz grškega συνίστημι, »sestavljam, razporejam, delam«, pomeni v samostalniški rabi to, kar je sestavljeno, ureditev, to, kar je narejeno, – pojmovnost, ki dopušča raznolike možnosti uporabe. Razteza se od *kozmosa*, σύστημα εξ ουρανοῦ καὶ γῆς, prek tako različnih pojavov, kot so *glasbeni tonovski načini*, sestavljeni iz intervalov, ali *fizikalni elementi*, sestavljeni iz atomov, pa vse tja do *polis*a, ki tvori σύστημα τῆς πολιτείας. Nasprotno pa *epistme*, ki ni sestavljena, urejena ali narejena, ne tvori »sistema«. Drugače je s *techne*, ki je tudi človekovo imetje in zadržanje, vendar kot tako prav posebne vrste. Tehnično delovanje se, kot je menil že Platon, odlikuje s tem, da postopa sestavljajno, razporejevalno in delujoče, saj slikarji in arhitekti, graditelji ladij in vsi drugi rokodelci niso, usmerjeni v čim večjo dobrobit, vsakokrat položili nekaj novega v svoje delo, temveč so vsako izmed njih postavili na njegovo vnaprej določeno mesto in tako prisilili v celoto, kot

---

<sup>30</sup> Prim. H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1976, str. 12 isl.

σύστημα.<sup>31</sup> *Techne*, kot se glasi stoiška definicija, je celota iz pojmov (σύστημα εργαταλήψεων).<sup>32</sup> S tem se odpre možnost, da se ta izraz, ki se je že od nekdanj uporabljal za kozmos, prek »artes« uvede v *astronomijo*, kjer po poznoantični in krščansko-srednjeveški jezikovni rabi reprezentira ptolomejski »svetovni sistem«.<sup>33</sup>

Že v tej prvi (antični) različici se z govorom o »sistemu« povezuje določen pojem »metode«. Po klasičnem razumevanju znanosti je izraz μέθοδος – Kopernik je na to opozoril v predgovoru k svojemu glavnemu astronomskemu delu – sinonimen s »procesom dokazovanja« (processus demonstrandi),<sup>34</sup> torej potjo približevanja temu, kar je treba znanstveno spoznati. Toda smisel pojma se določa s posebnostjo spoznavnega predmeta, ki pa v vsakem primeru ne dopušča apodiktičnega védenja.

Tako ima *systema mundi* načelno le hipotetično gotovost; nastopa v še »ne-sistematični« mešanici opazovanja, metričnega opisovanja in analitično-sintetičnih postopkov s kozmogonsko-mitskim poročanjem o svetu kot zgolj verjetnim domnevanjem, ki si ne sme lastiti nobene resnice. Od tega smiselnega tolmačenja se je novoveški pojem sistema oddaljil z znanstvenozgodovinsko usodno spremembo v pojmu metode. S tem izrazom se ne povezuje več zmanjšana resničnostna pretenzija, temveč, obratno, sistem se zdaj kaže kot tista oblika, v kateri tudi izkustveno »védenje« doseže apodiktično gotovost.

**202**

Je zahteva po popolni indukciji, ki se že vse od Galilea dalje opira na zasnovo narave kot v sebi sklenjenega gibalnega sovisja teles in predpostavlja pojmovni obrat proč od aristotelizma z njegovim razlikovanjem med »zgoraj« in »spodaj«, med »izsiljenimi« in »naravnimi« gibanji. *Astronomija*, kot pravi že Kopernik, ki jo še imenuje »umetnost« (ars), hkrati pa tudi »božanska znanost« (divina scientia), obsega vse veje védenja, aritmetiko, geometrijo, optiko, geodezijo in mehaniko.<sup>35</sup> Ker sta si nebo in zemlja sorodna, lahko, kot pravi Kepler, argumentiramo in sklepamo celo od spodaj navzgor.<sup>36</sup> In, slednjič, Galileo

<sup>31</sup> Gorgias 504 a.

<sup>32</sup> Stoic. Veter. Fragm. II, 93–97.

<sup>33</sup> Prim. Simplicios, De caelo. 488.

<sup>34</sup> De revolutionibus orbium coelestium (1543), Praef.

<sup>35</sup> N.n.m., L. 1.

<sup>36</sup> Antwort auf D. Helisaei Roeslini Discours von heutiger Zeit, Beschaffenheit und wie es uns künfftig ergehen werde (1609), v: J. Kepler, Gesammelte Werke, IV. zvezek, München 1941, str. 101 isl.

brani svoje poenotenje vseh vrst gibanja v eni sami kinematični teoriji z metaforičnim govorjenjem o tem, da je knjiga same narave napisana v številkah, v enotnem in povsod enako razumljivem jeziku.<sup>37</sup>

Te veje védenja dosežejo enotnost »sistema« v okviru temeljne podmene, da se sleherna izkustvena znanost usmerja v *spoznavanje naravnih zakonov*. Ta podmena seveda ni sama po sebi umevna, če pomislimo, da imamo vse tja do 17. stoletja govor o »zakonih« le v teologiji, politiki in »umetnosti«. »Zakone« potrebuje vse tisto, kar se ne dogaja skladno z naravo, torej praktično ravnanje ljudi in proizvodjanje umetnih predmetov. Toda tu uporabljena izraza νόμος in *lex* imata več kot kontingenten smisel »razporeditve« in »postavitve«, medtem ko se sami naravi priznavata λόγος in *ratio*. Še tudi Galileo govori o »principia«, »rationes«, »regulae«, ko pojasnjuje svoja odkritja kinematičnih aksiomov, torej tako imenovanega »zakona težnosti« ali »zakona vztrajnosti«. Do prevzema pojma zakona pride prek interpretacije ideje teološko-političnega zakonodajalca s strani Descartesa, Hobbsa in Spinoze, in šele pri Huygensu, Robertu Boylu in Newtonu se izoblikuje nov zakonski jezik. V Newtonovi *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1678) zavzame mesto aristotelovske aksiomatike. *Aksiomi* fizike so *axiomata sive leges motus*, pri čimer njihovi formulaciji predhodijo *definicije* njihovih *temeljnih pojmov* (*quantitas materiae, motus, vis* itn.), sledijo pa jim od tod izpeljani teoremi o gibanju teles (*De motu corporum*) in njihovi kozmološki zakonitosti (*De mundi systemate*). »Načela«, kakor opisuje Newton nomološko temeljno podmeno novoveške izkustvene znanosti in njeno metodološko presumpcijo, »ki so z indukcijo dobljena iz pojavov, moramo obravnavati kot povsem ali skoraj resnična vse dotlej, dokler ne nastopijo drugi pojavi, s katerimi jih je mogoče bodisi natančneje podajati ali podvreči izjemam«.<sup>38</sup>

### III

V nadaljevanju tega programa – namreč legitimiranja znanstvene revolucije 17. stoletja, ki se nam dandanes zdi kot resnično univerzalnozgodovinski novoveški dogodek – se združuje to, kar prednovoveška pojmovnost drži vsaksebi: *empirija z znanostjo* in le-ta s *filozofskim spoznavanjem principov*. Newton in

<sup>37</sup> Il Saggiatore (1623), Frage 6, : Opere, ur.: E. Alberi, Firenze 1842–1856, IV. zvezek, str. 171.

<sup>38</sup> *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Lib. III, Reg. IV.



utemeljitelji razvejajočega se izkustvenega védenja – od Roberta Boyla prek Linnéja in J. Daltona pa vse tja do Lamarcka in Geoffroy Saint-Hilaireja – s »filozofijo« razumejo »teoretsko« naravoslovje,<sup>39</sup> – pojmovna sprememba, do katere pride tudi pri tistih, ki le posredno sodelujejo pri izgradnji izkustvenih znanosti, vendar pa so filozofirajoč od nje odvisni. Če je hotel Galileo pomisleke aristotelikov, češ da bo njegova znanost preoblikovala celotno filozofijo, razpršiti še z argumentom, da gre tu za fiziko, ki se ne dotika nauka o duši, spočetju, živem,<sup>40</sup> pa so novoveški filozofi veliko manj nagnjeni k takšni skromnosti. Priznavajoč problem spoznavanja principov zahtevajo vzpostavitev v sebi sklenjenega (»sistematičnega«) utemeljevalnega sovisja – bodisi empirično iz čutnih podatkov »v smeri navzgor« k temeljnim aksiomom ali pa racionalistično iz aksiomov, razglašanih za »evidentne«, »navzdol« k čutnim podatkom. Filozofija je znanost, in sicer *teoretska* znanost, ki praktično védenje s čedalje večjim omejevanjem na matematiko, fiziko in kemijo bodisi izključuje iz sebe ali pa tehnicistično napak razume idejo praktične filozofije. Izključevanje se sankcionira v velikih akademijah 17. stoletja (institucionalni podlagi znanstvene revolucije), ki se ukvarjajo z izkustvenimi znanostmi, ne da bi se, če naj citiramo Hookov osnutek statuta *Royal Society* (1663), vmešavale »v teologijo, metafiziko, moralo, politiko, gramatiko, retoriko ali logiko«. <sup>41</sup> Nerazumevanju, ki se pozneje prikrade vanje, češ da naj bi bilo mogoče prakso tehnično vzpostaviti z naknadno uporabo teoretskega védenja, najprej podleže filozof, namreč Descartes, ki z napredki fizike povezuje možnost za zamenjavo »spekulativne« šolske filozofije z novo »philosophie pratique«, ki nas z delovanjem teles »seznanja prav tako dobro kot poznamo različne tehnike naših rokodelcev, tako da jih lahko na prav enak način uporabljamo v vse namene, za katere so primerne, in se lahko tako naredimo za gospodarje in lastnike narave«. <sup>42</sup>

204

<sup>39</sup> Prim. R. Boyle, *Some Considerations touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy* (1663); C. von Linné, *Philosophia botanica* (1751); J. Dalton, *Chemical Philosophy* (1808); J. Lamarck, *Philosophie zoologique* (1809); E. Geoffroy St.-Hilaire, *Philosophie anatomique* (1818). Drugi primeri pri J.R. Heyde, *Das Bedeutungsverhältnis von φιλοσοφία und »Philosophie«*. V: *Studia naturalis VII* (1961), str. 144–155.

<sup>40</sup> *Handschriftliche Zusätze zum Dialogo sopra due massimi sistemi del mondo* (1632), cit. po H. Blumenberg (ur.), *Sidereus Nuncius* etc., Frankfurt/M. 1965, str. 216.

<sup>41</sup> Prim. M. Ornstein, *The Role of Scientific Societies in the Seventeenth Century*, 1938<sup>3</sup>, ponatis London 1963, str. 108. op. 63; *Projet de la Compagnie des Sciences et des Artes*, v: Huygens, *Œuvres IV* (1888), 328.

<sup>42</sup> *Discours de la Méthode* (1637), Vi, 2.

V tem vidim bistvo znanstvene revolucije 17. stoletja. Na površju proces »sistemiziranega«, iz opazovanja, eksperimenta in meritve sestavljenega in skladno z zakoni urejenega pridobivanja izkustva, ki ga spremlja nastajanje vedno novih znanosti in tehnik obvladovanja narave, v *globini pa revolucija ideje evropske znanosti*. Kar se je začelo kot razširjanje, se izkaže za neznansko zoženje – za brezkrainost (Ortslosigkeit) pojma, ki izhaja ravno iz njegove trdne umeščenosti. Če naj ta proces strnemo v eno samo formulo, bi lahko rekli tole: V teku znanstvene revolucije se kraj znanosti iz *duše*, človekovega imetja in zadržanja, premakne v *sistem*, čigar prevladujoče lastnosti so sestavljanje, razporejanje in delanje. S tem premikom kraja, ki ne zadeva zunanjšega kolebanja »pojmov«, temveč samo jedro zgodovine novoveške znanosti, transformacijo vseh »umetnosti« in vej praktičnega védenja, vključno s sodstvom, medicino, teologijo in zgodovino, v »znanosti« (Wissenschaften), vstopi tradicionalna pojmovnost »teorije« in »empirije«, »nauka« in »discipline« v nov znanstveni sistem, medtem ko sta *theoria* in *doctrina* – njihove referenčne točke – zdaj, obratno, brez vsake opore in degradirata v »svetovni nazor«, v »doktrino« in (negativno razumljeno) »špekulacijo«. »Empirija« je sistemizirano *izkustvo*, »disciplina« *metoda*, s katero se pridobiva izkustvo, *teorija* pa sovisje principov, ki omogoča izkustvo, *sistem aksiomov*, iz katerega se z aplikacijo na njegova posamezna področja lahko izpelje sovisje *teoremov*, »nauk«. »Sleherni nauk«, s temi besedami Kant po dolgi fazi premikanj kraja dodeli pojmu njegovo novo mesto, »če naj bo sistem, torej skladno s principi urejena celota spoznanja, se imenuje znanost«. <sup>43</sup> Kant šteje sem tudi *principe praktične filozofije*, katere pojmovnost je kot komplement naravnega zakona z zakonodajo iz *svobode* vgrajena v sistem, – dvojna zakonodaja, ki igra *na enem in istem temelju izkustva* in tako zadostuje zgolj sistematični pretenziji popolne indukcije. Filozofija – to je tista druga, na klasični pojem znanosti znova navezujoča se pot, ki jo Kant ubere v odgovor na velike izzive znanstvene revolucije – se od naravoslovja razlikuje ravno po tem, da vse izkustveno védenje navezuje na *modrost*. <sup>44</sup> *Sistematično* enotnost, pravi Kant na koncu svoje *›Kritike čistega uma‹*, naše védenje doseže šele tedaj, ko ga ne zamenjujemo več s teoretskim, torej eksperimentalno-matematičnim naravoslovjem.

<sup>43</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede*, v: Ges. Schriften, akad. izd., IV. zvezek, str. 467.

<sup>44</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1787), B 873.

Zamenjavanje pojmov, – to je, kljub Kantovemu poizkusu razmejnitve od dogmatizacij novoveškega pojma znanosti, tista velika aporija, ki ji v prehodu k modernemu svetu niso izpostavljene le izkustvene znanosti, temveč tudi iz njihove podlage izraščajoča smiselna tolmačenja, raznoliki »svetovni nazori« in »doktrine«, ki se od 19. stoletja kot »ideologije« bojujejo druga z drugo. Ta aporija se v bistvu začne že z zgrešitvijo kritične poti v nemškem idealizmu, ki »filozofijo« identificira z »znanostjo«, in sicer *hkrati* teoretsko in praktično, ki naj bi kot »absolutna« izviralala iz *premostitve* »tega, kar je dano« (das Gegebene), torej končno-relativnega izkustvenega védenja. Fazi filozofsko iritiranega *idealizma* sledi iritacija *pozitivizma*, ki idejo znanosti, obratno, relativira na »dano« (das Gegebene). Kar določa pozitivistično tolmačena ideja sistema, je »pozitivno« v dvojnem pomenu *čutnega podatka* in *zakona*. Če je »znanost« definirana s tema dvema elementoma, ima lahko njej pripadajoča teorija le značaj *razlage*, – koncepcija, ki jo danes, kot vemo, uveljavlja teorija analitične znanosti in sprejema kot podlago specifično »modernega«, za vsa izkustvena področja obvezujočega pojma znanosti. V tem ne vidim nič modernega, pač pa zgolj diferenciranje aksiomatsko-deduktivne strukture klasičnega in novoveškega razumevanja znanosti, ki se nadaljuje v empirično,<sup>45</sup> vendar pa s tem tudi dogmatizira. Pozitivizmu soroden je *historizem*, ki v dozdevnem obratu proč od njega dano pojmuje kot *doživljajski podatek* in izraz zgodovinskega individuuma, pa naj si bo to oseba, delo, narod ali celotna doba. Kolikor se znanost na tako razumljeni podlagi sploh še sistematično eksplicira kot pojem, mora biti nujno brez teorije, kar pomeni, da mora biti *razumevajoče vživljanje in razlaganje* – interpretacija »danega«.

206

Za v našem času prevladujoče nasprotje med empirično-analitično teorijo znanosti in hermenevtiko, ki dovršuje historizem, se zdi, da ga je univerzalno-zgodovinsko presegel tretji, »dialektični« pojem znanosti, ki ga v svoji pripadnosti modernemu svetu uveljavlja današnji marksizem. Le-ta stoji v kontekstu določenega »svetovnega nazora«, ki, govornjeno s Kantom, teoretsko izkustveno védenje navezuje na modrost, vendar pa le-to, v načelnem ujemanju s pozitivizmom, izenačuje s pojmovnostjo novoveške znanosti in s tem dogmatizira samega sebe. Predmet izkustvenih znanosti – za sklep bomo iz celote obravnavanih vidikov potegnili skupno temeljno značilnost, ki se mi zdi bistvena za težnje dogmatiziranja – so *naravni zakoni*, ki so skladno z no-

<sup>45</sup> Prim. A. Diemer, Die Begründung des Wissenschaftscharakters der Wissenschaft im 19. Jahrhundert, Meisenheim/Glan 1968, str. 33.

voveškim razumevanjem univerzalni, kar pomeni, da veljajo »vselej« (quod semper), »povsod« (quod ubique) in »za vse« (ad omnibus). Če je naloga znanstvenih teorij razlaganje na podlagi obćih zakonitosti, izkustvene znanosti, kot je povsem pravilno sklepal že Comte, zaradi neizogibne razlićnosti danega niso sposobne popolne sistematizacije. *Sistematićno enotnost* dosežejo z vidika svojega *nastajalnega sovisja*, izvora v človekovi praksi, torej izvora, ki dopuřća le eno samo znanost, namreć sociologijo.<sup>46</sup> Ker pa je sociologija po drugi strani sama pozitivna znanost in kot taka v bistvu usmerjena v naravne zakone, je lahko le naravoslovje.

To, s čimer se ponovno srećamo v marksizmu, je sklepanje praktićno usmerjenega miřljenja, ki ne reflektira svojih presumpcij. Ozirajoć se nazaj na tolmaćenje rezultatov znanstvene revolucije v nemřkem idealizmu se mladi Marx pritořuje nad prepadom med naravoslovjem in filozofijo. Njuna »trenutna zdruřitev« v spekulativnem »sistemu znanosti« je bila le »fantastićna iluzija«. Iz ustreznega spoznanja, da je lahko ta zdruřitev utemeljena le praktićno, Marx izpelje tezo, da je prisotna že v industriji, ki je v svoji napredni podobi »resnićno zgodovinsko razmerje narave in zatorej (!) naravoslovja do človeka«. <sup>47</sup> Ponavljajoć kartezijansko nerazumevanje na novi stopnji prenese Marx metaforo o »knjigi narave« na tehniko. »Knjiga industrije« je napisana v jeziku, ki vsebuje človekovo vėdenje o njem samem in njemu podobnem, abecedo »praktićne znanosti«. »Naravoslovje bo«, kot se glasi sklep, potegnjen iz te problematićne analogije, »pozneje pod sebe prav tako subsumiralo znanost o človeku, kakor bo znanost o človeku pod sebe subsumirala naravoslovje: bo *ena sama znanost*«. <sup>48</sup>

207

Od te enotne teze mladega Marxa pelje neposredna pot k poznemu Marxu, pri katerem se povsem potencira ideja praktićne filozofije. Kraj znanosti je avtorju »*Kritike politićne ekonomije*« »sistem mařinerije«, ki se dovrři v *avtomatizaciji*, preobrazbi industrijskega v *znanstveni proces*. Čeprav govori tu sem in tja z Aristotelovimi pojmi o tem, da ima ta proces svojo »duřevno enotnost zunaj sebe« in je podrejen predmetni enotnosti mařinerije, »fiksnemu kapitalu, ki kot *oduřevljeni monstrum* objektivira znanstveno idejo in je dejansko tisto zdruřujoće«, <sup>49</sup> Marx idejo znanosti, ki ga vodi, povsem nearistotelovsko sub-

<sup>46</sup> Rede  ber den Geist des Positivismus, ur.: I. Fletscher, Hamburg 1956, str. 51.

<sup>47</sup> Marx/Engels, *Werke*, Erg nzungsband I, Berlin 1968, str. 543.

<sup>48</sup> Prav tam.

<sup>49</sup> Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953, str. 374.

sumira pod *pojmem proizvodne sile*. Iz tega je torej mogoče pojasniti usodno-tehnicistični napačni sklep, ki prežema historično-materialistično teorijo, da namreč tehnično bližajoča se faza avtomatizacije že nakazuje, v kolikšni meri bodo »pogoji samega družbenega življenjskega procesa prišli pod kontrolo *general intellecta* in se preoblikovali sklano z njim«. <sup>50</sup> »Človeška znanost«, ki obstaja v delavčevi zavesti, tedaj sploh ni »praktična«. Je *socialtehnologija*, – družbena znanost, ki raziskuje »naravne zakone«, »zakon ekonomskega gibanja moderne družbe« in možnost revolucionarne uveljavitve njegovih »teženj«, <sup>51</sup> – obnovljena analogija fiziki, s katero Marx skuša ponazoriti zakonitost zgodovinskega procesa. Ali ima to za posledico prej *zamenjavo* kot pa poznoritev v pojmu zakona, je vprašanje, ki si ga ne zastavi niti Marx niti sedanji marksizem.

208

V tem, da historični materializem v tej točki konvergira s starejšim in novejšim pozitivizmom, dejansko tiči univerzalnozgodovinska usoda modernega sveta, ki jo, z zasukom formulacije, ki jo uporablja M. Weber, imenujem *njegovo začaranje z znanostjo*. V tem ne vidim usode, ki visi nad nami. Lahko se ji zoperstavimo, če spoznamo njen izvor, in ta izvor je v dogmatskem omejevanju ideje evropske znanosti na to, kar je pri dejstvih in zakonih »ugotovljivega« – kot da naša doba ne bi bila hkrati in v bistvu »čas velike politike«, čas preusmeritve praktičnih univerzalij! Problem evropske znanosti nemara sploh ni v prvi vrsti problem univerzalne zgodovine, saj se zgodovinsko dogajanje z znanstveno-tehničnim poseganjem obeh velesil v Evropo čedalje bolj izmika možnostim našega izkustva. Zgodovino bomo morda znova »imeli« šele takrat, ko bomo začeli spoznavati, da naš največji znanstveni problem ni zgodovina, pač pa praksa.

In to v dvojnem smislu. Praksa je naš *najbolj pereč* problem, ker prihaja s pogoji družbenega življenjskega procesa samo življenje pod kontrolo *general intellecta*, ki pa ga je samega treba kontrolirati, pri čemer je ohranjanje možnosti kontrole odvisno od tega, v kolikšni meri so teoretsko zmožne praktične usmeritve. In praksa je naš *najtežavnejši* problem, ker moramo pojasniti, zakaj za orientacijsko sovisje našega védenja ni mogoča »absolutna«, torej teoretsko sklenjena utemeljitev, saj bi sicer morali izbirati *med napačnimi alternativami* – dedukcija ali decizija, teorija ali praksa, teorija znanosti ali hermenevtika,

<sup>50</sup> Prav tam.

<sup>51</sup> *Das Kapital*, Berlin 1947, str. 1.

razlaganje ali razumevanje. Razumevanje znanosti, ki ga moramo na novo poiskati, bomo vsekakor našli šele takrat, ko se bomo – zavoljo ideje znanosti – poslovlili od dogmatizacij novoveškega pojma znanosti.

*Prevedel Alfred Leskovec*

#### LITERATURA

(Standardne izdaje in zborniki niso posebej navedeni.)

Austin, J. L.: »Other Minds« (1946), v: A. Flew (ur.), *Logic and Language* 2, Oxford 1953, str. 123–158.

Boyle, R.: *Some Considerations touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy* (1663).

Comte, A.: *Discours sur l'Esprit Positive*, franc.-nem. izdaja: I. Fletscher, Hamburg 1966.

Diemer, A.: *Die Begründung des Wissenschaftscharakters der Wissenschaft im 19. Jahrhundert*, Meisenheim/Glan 1968.

Frege, G.: *Die Grundlagen der Arithmetik*, Wrocław 1884.

Heyde, J.R.: Das Bedeutungsverhältnis von *philosophia* und »Philosophie«. V: *Studia naturalis* VII (1961), str. 144–155.

Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, Halle 1900.

Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1976.

Kant, E.: »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede«, v: Ges. Schriften, akad. izd., IV. zvezek.

Kuhn, S. Th.: *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt/M. 1977.

Marx, K.: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, VI. zvezek (1957–1858), Berlin 1953.  
– *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Marx/Engels Werke, Berlin 1968.  
– *Das Kapital*, Berlin 1947.

Trier, J.: »Die Worte des Wissens« (1931), v: *Aufsätze und Vorträge zur Wortfeldtheorie*, Haag, Pariz 1973.

Kepler, J.: *Gesammelte Werke*, IV. zvezek, München 1941.

Ornstein, M.: *The Role of Scientific Societies in the Seventeenth Century*, 1938<sup>3</sup>, ponatis London 1963.

Weber, M.: *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, v: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1. zvezek. 1. izdaja, Tübingen 1920.

Weber, M.: *Wissenschaft als Beruf*, v: *Gesammelte Aufs. z. Wissenschaftslehre*, ur.: J. Winckelmann, 3. izdaja. Tübingen 1968.

Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1951.

Wittgenstein, L.: *Zettel*, ur.: G.E.M. Anscombe/G.H. von Wright, Oxford 1967.

## VICOVE BESEDE

»Slikar je nekoliko oddaljen od slike. S pogledom preletava osnutke; morda dodaja zadnje poteze, morda sploh še ni potegnil čopiča po platnu. Roka, ki drži čopič, je obrnjena na levo, proti paleti; za trenutek zastane negibna med platnom in barvami. Spretna roka je vezana na pogled; s svoje strani pogled obvisi nad krettno ...«<sup>1</sup> Tudi na izhodišču miselne poti, ki se je Vico loteva v svoji *Novi znanosti*, najdemo neko sliko. Igra zastrtih prostorov in varljivih zrcal ji vendarle ne pripada. Pravzaprav v njej ni ne platna ne čopiča ne slikarja. Gledalec se ne spogleduje z zvijačami samoprikazovanja. Misel je že tu, razgrnjena in izdelana, vpeta v predstavljene stvari. Hrani jo odtis bakroreza. Njeno sporočilo sprva obstaja nerazberljivo. Ne le za nas, ki si jo ogledujemo danes. Slika je namenjena obrazložitvi, a jo je šele treba obrazložiti. Podoba je povezana z besedo; s svoje strani se beseda obrača k podobi.

Razlagi svoje slike (*dipintura*) je Vico posvetil kar dvainštirideset odstavkov tretje izdaje *Nove znanosti*. Z njo naj bi bralec »dojel misel dela, še preden ga prebere, in si ga lažje zapomnil s pomočjo domišljije, potem ko ga je prebral.«<sup>2</sup> V svoji *Avtobiografiji* filozof omenja, da je sliko dodal v zadnjem trenutku, ko

<sup>1</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, str. 17.

<sup>2</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, ed. 1744, § 1.

---

je bil drugi natis *Nove znanosti* že pripravljen (1730). V tem času take ilustracije sicer niso bile redkost. Tudi Shaftesbury je na začetek ponatisa svojih *Karakterjev* (*Second Characters*) postavil podobno sliko, prav tako tudi Hobbes.<sup>3</sup>

Slika ni le nekakšen miselni vzorec, ki omogoča lažje razumevanje snovi pred njeno obravnavo in preglednejše usvajanje vsebin po branju, marveč v nekem smislu hrani tudi vsebino razumevanja in smisel obravnave. Nekateri primerjajo Vicovo razlago slike z uverturo Mozartovega *Don Juana*, z veličastnim trenutkom sinteze, ki strne v dovršeno celoto vse njene nastavke in vzgibe.<sup>4</sup> Filozof jo pobljže opredeli kot tablo oziroma preglednico civilnih, političnih stvari (*tavola delle cose civili*), se pravi vprašanj, ki zadevajo ljudi kot družbena bitja in člane družbe.<sup>5</sup> Slej ko prej ne zasledimo dela, posvečenega Vicu, ki se ne bi vsaj mimogrede ukvarjalo z naslikano podobo.

Glede na vzvišenost prikazanih predmetov je Vicova slika orientirana vertikalno. Navpično razvrščene ravni, ki zrcalijo dostojanstvo prikazanih predmetov, se dopolnjujejo s horizontalno razmestitvijo vsebinskih sklopov. Slika nam prikazuje razmejitev dveh temeljnih področij stvarnosti, področje božjega in področje sveta. Svet se s svoje strani nadalje deli na človeški svet in na svet narave. Gledalčevo oko se zaustavlja pri polarnih nasprotjih, nihajoč med simboli, ki označujejo luč in temo, zemljo in nebo, gozd in jaso, metafiziko in pesništvo. Gledalec navsezadnje zre v samega sebe, saj se pred njim odstira nekakšno renesančno zrcalo sveta in spomina.<sup>6</sup>

212

Pomenljivo je, da se razlaga slike začenja pri točki, ki tvori živo osrčje *Nove znanosti*. V širšem smislu si to središčno točko v ravnovesju med zemeljskim

<sup>3</sup> Sliko je na Vicovo naročilo izdelal Domenico Antonio Vaccaro. Fausto Nicolini domneva, da je s svojo Dipinturo, ki prikazuje metafiziko kot alegorijo duhovnih vrednot, Vico hotel kritizirati materialistično podobo Hobbesovega *Leviatana* (1651). Prim. F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, Roma 1949–50, I, I. Paolo Rossi opozarja, da je ženski lik, ki prikazuje metafiziko, Vico oblikoval na podlagi Ripove *Ikologije*, Padova 1611. Prim. P. Rossi, *Le sterminate antichità: Studi vichiani*, Pisa 1969, str. 184–185. Analizi Vicove slike je v celoti posvečeno delo M. Papinija, *Il geroglifico della storia*, Bologna 1984; prim. tudi F. Ameno, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino 1947.

<sup>4</sup> Primerjavo omenja npr. francoski prevajalec Vicovega dela Bruno Pinchard.

<sup>5</sup> Vico namiguje na znamenito *Tabula Cebetis*, to je na krajši spis iz prvega stoletja po Kristusu. Vico je po vsej verjetnosti prebral italijanski prevod tega dela, ki ga je priobčil Agostino Mascardi v Benetkah (1643).

<sup>6</sup> Prim. M. Fraenkel, *Vico: Past and Present*, Atlantic Highlands 1981, I, str. 43–51.



in onostranskim prizadeva doseči sama Vicova misel kot taka. To je točka, ki omogoča posredovanje obojega. Ženski lik, ki takoj pritegne pozornost gledalca, je metafizika, oblika vedenja, ki se povzdigne nad svetom narave tako, da sloni na njem: »Žena s krili na sencah, ki stoji na zemeljski krogli, se pravi nad svetom narave, predstavlja *metafiziko*, saj njeno ime ima ravno ta pomen.«<sup>7</sup>

V srce metafizike se steka žarek luči, ki izhaja iz samega božjega bistva. Ta žarek ni samo pogled, marveč tudi tisto, kar omogoča gledanje. Duh platonizma se srečuje s krščanstvom. Zato je tudi žarek previdnosti kot podlage vidnosti in vidnega. Hvaležna zaradi prejetega daru, metafizika motri bistvo božjega s svojim pogledom, uprtim v višave. »Sijóci trikotnik z včrtanim razprtím očesom je Bog v pogledu previdnosti, skozi katerega ga v ekstazi motri metafizika nad redom naravnih stvari, po katerem so ga doslej motrili filozofi.«<sup>8</sup> Bog je tu že spet zrcalo, v katerega se steka pogled. Metafizika namreč ugleda v Bogu svet »človeških umov«.<sup>9</sup> Žarek božje previdnosti ožarja izbočeni dragulj, ki si ga je metafizika položila na srce, in razliva svojo svetlobo navzven, prežarjajoč tudi tisto, kar ji pripada le posredno.<sup>10</sup>

Metafizika je oblika vedenja, ki presega znanost o naravnih stvareh, saj se ukvarja s tistim, kar predstavlja smisel naravnih gibanj in dogajanj. »Dvigajoč se kvišku, v tem delu metafizika v Bogu motri svet človeških umov, to je

**213**

<sup>7</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 2: »La donna con le tempie alate che sovrasta al globo mondano, o sia al mondo della natura, č la metafisica, ché tanto suona il suo nome.« Krila na sencah (*tempie*) že nakazujejo Vicovo jezikovno igro, ki uporablja asonance: metafizika je polet nad časovnostjo (*tempo*) sveta. Na grafičnem področju je podobne asociacije raziskoval Ripa.

<sup>8</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 2.

<sup>9</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 2. Italijanski fenomenolog Enzo Paci, *Ingens sylvia*, Milano 1949, je zaradi tega posebej poudarjal »metodološko vlogo« Vicovega Boga. Bog je transcendentalno počelo, ki zagotavlja smiselno enotnost zgodovinsko razvejenih oblik.

<sup>10</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 5: »Žarek božje previdnosti, ki ožarja izbočeni dragulj na prsih metafizike, predstavlja jasno in čisto srce, kakršno ji pristoji, ne pa skaljeno in omadeževano z ošabnostjo duha ali nizkotnostjo telesnih užitkov. Iz prve je Zenon izpeljal usodo, iz druge pa Epikur naključje. Oba sta s tem zanikala božjo previdnost. Poleg tega žarek pomeni, da se poznavanje Boga ne omejuje na metafiziko tako, da bi jo zasebno prežarjale umske stvari, na podlagi katerih bi sama uravnavala le moralo, tako kot so doslej počenjali filozofi. To bi prikazali s ploskim draguljem. Dragulj pa je izbočen tam, kjer se žarek lomi in ponovno razliva navzven, da bi metafizika spoznala božjo previdnost v moralnih javnih stvareh, to je v družbenih običajih, na temelju katerih so narodi nastali in še obstajajo.« Prim. Dante, *Božanska komedija*, Nebesa, XXIII, 1–15 in XXVIII. Metafizika je Dantejeva Beatrice, ki motri Boga in razsvetljuje človeka s svetlobo, ki jo prejema od Stavnika. Prim. E. Auerbach, *S. Francesco, Dante e Vico*, Bari 1970.

metafizični svet, da bi dokazala božjo previdnost v svetu človeških duhov, se pravi v civilnem svetu oziroma v svetu narodov.«<sup>11</sup>

Naveza med Bogom in človekom se z višav spušča k tlom. Božja previdnost se dotika stvarnosti, ki zaznamuje v najglobljem smislu vsakega človeka in njegovo življenje v človeški družbi: svet človeških duhov sestavlja vse tisto, »kar slika prikazuje s hieroglifi v spodnjem delu.«<sup>12</sup>

Pod izrazom hieroglif Vico razume vse, kar svoj pomen izraža s podobo. Prepričan je namreč, da je egipčanska »sveta pisava« s podobami izražala zaokrožene smiselne celote, čeprav ne deli Baconovega prepričanja, da se v egipčanskih hieroglifih skriva nekakšna višja vednost.<sup>13</sup> Tu se srečujemo s prvo opredelitvijo Vicovih pogledov na jezik, ki so predmet pričujoče raziskave. Hieroglif, ki je povezan s telesnostjo (gib, kretnja), je najstarejša oblika izra-

<sup>11</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 2: »Perch'ella, in quest'opera, più in suso innalzandosi, contempla in Dio il mondo delle menti umane, ch'è 'l mondo metafisico, per dimostrarne la provvedenza nel mondo degli animi umani, ch'è 'l mondo civile, o sia il mondo delle nazioni.«

<sup>12</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 2: »Tutte quelle cose le quali la dipintura qui rappresenta co' geroglifici che sponne in mostra al di sotto.«

<sup>13</sup> Prim. J. Derrida, *O gramatologiji*, Ljubljana 1998, str. 103: »Sočasno s "kitajskim predsodkom" je enak učinek zainteresirane zaslepitve prizvedel tudi hieroglifski predsodek". Zaslepitev privzame formo hiperbolišnega občudovanja, pri tem pa na videz sploh izhaja iz etnocentričnega prezira. Nismo prenehali preverjati nujnosti te sheme. Naše stoletje se je ni osvobodilo: vsakokrat, ko je etnocentrižem preneglo in bučno zrušen, se izza spektakularnega tiho skriva neki napor, ki naj bi okreplil notranje in iz njega potegnil kaj v svojo korist. Presenetljivi Oče Kircher tako uporabi ves svoj duh, da odpre zahod egiptologiji, toda sama odličnost, ki jo pripisuje neki "sublimni" pisavi, mu onemogoča sleherno znanstveno dešifriranje. Ko M. V.-David napotuje na *Prodromus coptus sive aegyptiacus* (1636), piše: "Omenjeno delo je deloma prvi manifest egiptološkega raziskovanja, saj avtor v njem opredeli naravo starega egipčanskega jezika – instrument za to odkritje je sicer dobil od drugod (*Lingua aegyptiaca restituta*). Kljub temu pa taista knjiga odklanja vsak projekt dešifriranja hieroglifov." (DE, str. 43–44.) Nerazumevanje skozi asimilacijo tu ne postopa na racionalistični in kalkulacijski način, tako kot pri Leibnizu. Pač pa na mistični: "V *Prodromusu* lahko preberemo, da so hieroglifi neka pisava, a ne pisava, sestavljena iz črk, besed in delov določenega diskurza, ki ga uporabljamo nasploh. So mnogo odličnejša, sublimnejša pisava, ki je bližja abstrakcijam, pisava, ki umevanju modreca skozi takšno ostroumno povezovanje simbolov ali skozi ekvivalent tega povezovanja *naenkrat (uno intuitu)* ponudi zapleteno presojanje, vzvišene pojme ali neko prav posebno skrivnost, skrito v osrčju narave ali Božanskosti. (*Prodromus*, str. 260, Driotonov citat in prevod. O poligrafskih projektih Athanasiusa Kircherja, *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*, 1663. O njegovih razmerjih do Lullusa, Becherja, Dalgarna, Wilkinsa in Leibniza, cf DE . str. 61.) Vprašanje razumevanja antičnih pisav v 17. in 18. stoletju obravnava M.V. David, *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle et l'application de la nation de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris 1965.

žanja misli. S simboli, ki jih vidimo na sliki, Vico ponazarja strukturo najstarejšega mišljenja in sporazumevanja, se pravi komunikacijo in interpretacijo iz dobe junakov in iz dobe bogov. Sliko Vico obrazloži v jeziku, ki ga govorimo v dobi ljudi. To pa pomeni reduplikacijo slike. Reduplikacija s svoje strani že spet napoteva na sliko. Strukturna oblika nove znanosti je krog, ki se spremeni v spiralo.<sup>14</sup> Refleksija, zrcaljenje je aktivnost, ki se prilega neskončni nalogi interpretacije.<sup>15</sup>

Pomenljivo je, da je največji »hieroglif«, ki ga takoj opazimo na sliki, se pravi zemeljska obla, na kateri stoji metafizika, le delno prislonjen na oltar. Vico nam obrazloži posebno umestitev fizičnega oziroma naravnega sveta z ugotovitvijo, da so filozofi »doslej motrili božjo previdnost v naravnem redu stvari«. <sup>16</sup> S tem so sicer ugotovili, da ljudje častijo Boga kot svobodnega in absolutnega gospodarja narave, niso pa se ozrli na Boga »s stališča, ki je ljudem pravzaprav najlastnejše, saj ima njihova narava kot bistveno lastnost družbenost.« <sup>17</sup> Posledica tega je bila, sklepa Vico, da se je v marsikaterem filozofskem nauku zamajala podoba božje pravičnosti, z njo pa se je razvil tudi način dojemanja sveta, ki v vsakem trenutku tvega, da izgubi lastno ravnotežje in se zakotali neznano kam, daleč stran od povezave z Bogom.

215

S poudarjanjem družbenega značaja človeškega bivanja Vico ponovno vzpostavi vez med božjo voljo in človekovo zgodovino, ki se je nekoč navidez pretrgala zaradi izvirnega greha. Prvič v zgodovini tu stopa v ospredje jasno izoblikovana teorija heterogeneze ciljev oziroma zvijačnosti uma, ki sicer slovi kot eno od najbolj znamenitih Heglovih odkritij.<sup>18</sup> S svojo previdnostjo je Bog uredil in razporedil človeške stvari na tak način, ugotavlja Vico, da je ravno na podlagi razlik v človeških stremljenjih in željah – to pa so taka stremljenja in take želje, ki so, posamično vzeto, večkrat nezdružljiva s pojmom božje pravičnosti in neredko celo nasprotna pojmu božje dobrote – izoblikoval zgodovinsko

<sup>14</sup> M. Papini, *Il geroglifico della storia*, cit., str. 64.

<sup>15</sup> Prim. G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 331. »La mente umana, (...) ristata immersa e seppellita nel corpo, è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo e dee usare troppo sforzo e fatica per intendere se medesima, come l'occhio corporale che vede tutti gli obbietti fuori di sé ed ha dello specchio bisogno per vedere se stesso.« Prim. tudi § 236.

<sup>16</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 2.

<sup>17</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 2: »Ma nol contemplarono già per la parte ch'era più propia degli uomini, la natura de' quali ha questa principale proprietà: d'essere socievoli.«

<sup>18</sup> Prim. P. Vranicki, *Filozofija historije. Historijski pregled*, Zagreb 1988, str. 167: »Ovu koncepciju "lukavstva uma" imamo u biti u Vicovoj "providnosti".«

pot, ki ljudi združuje v skupnosti in jih soljudem predstavlja kot ljudi. To spoznanje je združeno z razumevanjem metafizičnih osnov naravnega prava, ki se razodevajo v oblikah človeške skupnosti. Vicova nova znanost je »premišljena politična teologija božje previdnosti« (*teologia civile ragionata della provvedenza divina*).<sup>19</sup> »Naj povemo, da slika v celoti predstavlja tri svetove glede na resnico, zaradi katere se je poganski človeški um dvignil z zemlje v nebo. Vsi hieroglifi, ki jih vidimo spodaj, označujejo svet narodov (*mondo delle nazioni*), ki so se mu ljudje posvetili na prvem mestu. Globus v sredini predstavlja svet narave, ki so ga pozneje proučevali fiziki. Hieroglifi nad njimi označujejo svet duhov in Boga, ki so ga nazadnje motrili metafiziki.«<sup>20</sup>

Bralec zmeraj znova naleti na igro alegoričnih prispodob. »V zodiakalnem pasu, ki obdaja zemeljsko kroglo, se nad ostalimi veličastno, oziroma tako kot pravijo, v perspektivi, pojavljata samo dva znaka: Lev in Devica pomenita, da ta Znanost v svojih počelih najprej motri Herakleja (zasledili smo namreč, da je vsak stari poganski narod pripovedoval o kakem Herakleju kot svojem utemeljitelju). Motri pa ga pri največjem naporu, uboju leva, čigar bljuvajoči plamen je požgal nemejski gozd.«<sup>21</sup>

## 216

<sup>19</sup> Značilno je, da si še danes razlagalci niso edini glede razumevanja tega izraza. V spisu »Vicova nova znanost i filozofija povijesti«, ki ga najdemo v delu *Um i povijest*, Zagreb 1992, str. 121–122, Ante Pažanin opozarja, da se v literaturi o Vicu še danes interpretacije »najbolj razlikujejo v temeljni opredelitvi njegove nove znanosti. Interpreti se prepirajo o tem, ali je to neka nova metafizika duha ali metodologija zgodovinskih znanosti ali sociologija kulture ali filozofija intersubjektivnosti in zgodovine ali "teologija božje previdnosti", kakor pravi sam Vico. Kaj pa pomeni ta teologija in katero teologijo je Vico razvil v svojih *Načelih nove znanosti*? Že pri prevajanju teh temeljnih terminov in opredelitev Vicove nove znanosti se razlikujejo celo prevajalci. V hrvaški izdaji Sonja Roić prevaja prvo poved parafrafa št. 342 na sledeči način: "Ova znanost mora stoga po jednom od svojih glavnih vidova predstavljati uljudenu rasuđenu teologiju Božje previdnosti" (G. B. Vico, *Načela nove znanosti o zajedničkoj prirodi nacija*, Zagreb 1982, str. 128). Teh zadnjih pet besed je zelo pomembnih, celo odločilnih za razumevanje celotne koncepcije Vicove nove znanosti. V izvirniku se glasijo: *teologia civile ragionata della provvedenza divina*. Stari nemški prevod Ericha Auerbacha te besede prevaja kot "eine vernunftgegründete Theologie der göttlichen Vorsehung in der Geschichte" (G. B. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Nature der Völker*, Rowohlt, Hamburg 1966, str. 57), kar Ferdinand Fellmann v svojem izboru in izdaji prevaja s "eine vernünftige Theologie der göttlichen Vorsehung in der Gesellschaft" (G. B. Vico, *Die neue Wissenschaft von der gemeinschaftliche Natur der Nationen*, Klostermann, Frankfurt 1981, str. 38). V najnovejšem nemškem prevodu Vittorio Höhle in Christoph Jermann ostajajo najbolj zvesti izvirniku: "eine rationale politische Theologie der göttlichen Vorsehung" (G. B. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Hamburg 1990, str. 150 – prev. J. B.).

<sup>20</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 4.

<sup>21</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 4.

Vico pojasnjuje, da Heraklej zaznamuje politične junake (*eroi politici*), se pravi ljudi, ki bistvo svojega junaštva ne zajemajo iz vojnih prilog, marveč iz tega, da so z ukrotitvijo naravnih sil omogočili bivanje soljudi. Heraklejeva zmaga nad levom predstavlja požig pragozda in preoblikovanje divjine v zemljo, ki jo je mogoče obdelovati in smotrno uporabiti. Zaradi svojega podviga je bil Heraklej, odet v levjo kožo, povišan v zvezde in v ljudski spomin. Najstarejša izročila pripovedujejo, da je Heraklej proslavil svojo zmago nad levom z ustanovitvijo nemejskih iger. Iz teh iger so se kasneje razvile olimpiade, ki za Vico ne predstavljajo le izbran trenutek grške agonálnosti, tako kot za večino sodobnih raziskovalcev obzorij grštva, marveč tudi ubran način preštevanja let in štetja časa. »Čas se je torej pri Grkih začel z obdelavo polj. Devica, ki jo pesniki opisujejo (...) ovenčano s klasjem, pa pomeni, da se je grška zgodovina začela z zlato dobo, o kateri pesniki odkrito pripovedujejo, da je bila prva doba njihovega sveta«. <sup>22</sup>

V tej dobi so ljudje šteli leta glede na žetve. Žito, ugotavlja Vico, je bilo prvo zlato na svetu, zato pa so Grki poimenovali najstarejšo dobo lastne zgodovine, ki se izgublja nekje v najbolj davni preteklosti, z imenom »zlata doba«. Čas se pokaže v svoji dvojnosti: z ene strani kot kolobar umirjenega večnega vračanja, povezanega z ritmom setve in žetve, z druge pa kot prelom enotnosti, kot prehod iz nature v kulturo, vezan na delo, trud, napor, preminevanje in smrt. Grški zlati dobi ustreza latinska Saturnova doba. Izvor Saturnovega imena (Saturn pa je Kronos, se pravi Čas) se skriva v besedi »*satis*«, setev, in torej ponovno poudarja povezavo z junaško ukrotitvijo zemlje in z začetkom poljedelstva. <sup>23</sup> Čas je nerazberljiv znak dvoumnega ravnovesja sveta. Od tod tudi povezava časa z melanholijo, z zavestjo o smrtnosti in s tragedijo človeškega bivanja na zemlji. <sup>24</sup>

Žarek božje previdnosti se iz srca metafizike razliva na Homerjev kip. Homerjeva soha je simbol metode *Nove znanosti*. Homer je po Vicovem mnenju najstarejši poganski pisec, čigar dela so se ohranila do današnjega dne. Obarjanje Homerjevega kipa pomeni, da je metafizika sposobna sestopiti v dušo samih utemeljiteljev poganskih narodov, ki so svet okoli sebe dojemali skozi izredno razvite čute in skozi svojo bujno domišljijo. Pesniška modrost, znanost »pesnikov teologov« (*poeti teologi*), je bila prva oblika znanosti o svetu. Ta

<sup>22</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 3.

<sup>23</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 5.

<sup>24</sup> To simbolologijo raziskuje E. Panofsky, *Studies in Iconology*, New York 1939.

znanost sloni na veličastnem zboru mitičnih predstav, ki se na podlagi pesniške domišljije izoblikujejo v svetotvorno razlago stvarnosti, ne pa na izostrenem racionalnem razčlenjevanju podob in doživljajev, kaj še na iskanju občnih zakonov, ki urejajo in vodijo življenje vesolja. To je odločen ugovor klasicistični teoriji, ki je Homerja dojemala kot predstavnika prvega urejenega veličastnega pesniškega snovanja v zgodovini človeškega rodu.<sup>25</sup> Prelomnico v razumevanju vzgibov Homerjevega pesništva, ki se v *Novi znanosti* imenuje »odkrivanje pravega Homerja« (*Discoverta del vero Omero*), je Vico ponazoril z delno razdrtim podstavkom, na katerem sloni kip prvega velikega grškega pesnika.<sup>26</sup> Metafora je nedvoumna: oblike racionalnega vedenja in dovršene oblike estetske lepote slonijo na nečem izvirnejšem, prvobitnejšem in mnogo bolj grobem in preprostem. Zgodovina ni zaobjeta v pesnikovi sohi, marveč kroži okoli njene osi v obliki simbolov. Zgodovina je obenem velika zgodba, v kateri se odigrava drama porok, smrti oziroma pogrebov in religije (*matrimoni, funerali e religione*). Tradicije človeštva vselej ogroža brezno pozabe. Podobe, ki se porajajo z dna človeške domišljije, postanejo sredstvo analize. V svojem izvornem gigantizmu se upirajo inteligibilnosti s tem, da netijo ogenj in strast razumevanja.<sup>27</sup>

## 218

<sup>25</sup> Seveda se s tem Vico dotakne tudi tako imenovanega »homerskega vprašanja«. Prim. R. Cantarella, *Grška književnost*, Deželni šolski urad Furlanije – Julijske krajine, Trst 1984, str. 11–12: »Homersko vprašanje se je znova pojavilo šele po italijanskem humanizmu, se pravi tedaj, ko se je kritičen duh spet prebudil ob branju antičnih avtorjev. Najprej zasledimo nekaj sporadičnih omemb italijanskih činkvečentistov, zatem pa (še posebno ob primerjavi Homerja, ki ga imajo za robatega in prostaškega pesnika, z Vergilom, ki ga imajo za vzor kultivirane elegantnosti) dozoriijo *Conjectures académiques sur l'Iliade* opata François d' Aubignaca. Delo je nastalo leta 1666, bilo pa je objavljeno po avtorjevi smrti leta 1715. Homerjevi pesnitvi sta po njegovem mnenju zmes nedoslednosti, naivnosti in pomanjkljivosti, nekakšen konglomerat ljudskih pesmi, brez vsakršne literarne vrednosti. Homerjev mit se je s tem zrušil.

Iz vse bolj temeljnih zgodovinskih in filozofskih predpostavk izhaja razprava z naslovom *Discoverta del Vero Omero* velikega Giambattista Vica v tretji knjigi njegovega dela *Seconda Scienza Nuova*. Za Vica je Homer zgodovinski dokument najstarejše grške kulture. Odtod prihaja Vico do naslednjih zaključkov:

1. Homer ni kot zgodovinska osebnost nikoli živel.
2. Ni mogoče pripisati obeh pesnitev istemu avtorju.
3. Pesnitvi sta sestavljeni iz delov različnih avtorjev, ki so živeli v "junaškem" obdobju (poligeneza). Vprašanje je zadobilo filološki značaj v pravem pomenu besede šele z delom Nemca F. A. Wolfa *Prolegomena ad Homerum* (1795). Wolf verjetno ni poznal Vicovih izsledkov, okoristil pa se je s podatki in domnevami drugih strokovnjakov, med temi svojega učitelja C. G. Hayneja, in je prvi formuliral sistem virov na osnovi stroge zgodovinsko-filološke dokumentacije. Izhajal je iz ugotovitve (v njegovem času pravilne), da v Homerjevem času pisave sploh niso poznali.«

<sup>26</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 6. Prim. tudi § 873 in *Scienza Nuova Prima*, v: *Opere*, ur. F. Nicolini, Napoli 1953, III, § 295–297.

<sup>27</sup> Prim. Collingwood, R.G., *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford 1924.

Odkrivanje pravega Homerja je mogoče izpeljati z razumevanjem dejstva, da nam je Homer izpričal resnične prigode iz najstarejših časov, tako da jih je preoblikoval v podobe miselnega sveta, ki pripada otroštvu človeštva. To razumevanje ni samoumevna resnica, niti ga ne dosežemo z osebno voljo ali s tem, da sprejmemo drugačno gledišče oziroma perspektivo. Odkrivanje pravega Homerja razpira pogled v resnico najbolj oddaljene davnine, zato pa zahteva izoblikovanje »nove kritiške veščine« (*nuova arte critica*), s pomočjo katere se lahko filozofija dokoplje do temeljnih spoznanj, ki bi sicer ostala zastrta.<sup>28</sup> Taki veščini Vico pravi *filologija*. Izraz je običajen, njegov pomen pa je spremenjen. Vicova opredelitev filologije mnogo širša od tega, kar se pod tem izrazom razumeli Vicovi sodobniki, in seveda tudi od tega, kar pod njem razumemo danes. Potem ko predstavi potrebo po oblikovanju nove kritiške veščine, Vico označi filologijo kot »nauk o vsem, kar je odvisno od človekove volje, tako kot na primer vse zgodovine jezikov, običajev in dogodkov, tako v miru kot v vojni med narodi«.<sup>29</sup>

Filologije pri Vicu ne smemo razumeti kot interpretacijo tekstov, niti kot področje obravnave zgolj morfoloških, slovničnih ali skladenjskih vprašanj, marveč kot prostor srečevanja jezika intersubjektivnih odnosov in fenomenov. Predmet Vicove filologije je tisto, čemur lahko s sodobnim filozofskim izrazom rečemo »intersubjektivni duh«.<sup>30</sup>

Možnost obravnave filologije kot znanosti in široka razmejitev področja filološkega spoznavanja temeljita na postavki temeljne enotnosti človeškega duha. Čeprav se dotika področij, ki se lahko razdrobijo v verige nepreglednih vzrokov in skoraj neizmerno različnih posledic, se filologija preoblikuje v znanost z odkrivanjem načrta večne idealne zgodovine (*storia ideal eterna*).<sup>31</sup>

Če si ogledamo spodnji del slike, ne moremo mimo pojasnitve pomena drugih predmetov – hieroglifov, ki jih najdemo na njej. Oltar (*altare*) je podstavek zemeljske oble zato, ker se je po Vicovem prepričanju družba pri vseh narodih izoblikovala iz religij.<sup>32</sup> Znamenje religije je tudi zakrivljena avgurska palica

<sup>28</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 7.

<sup>29</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 7.

<sup>30</sup> V. Höhle, »Vico und die Idee der Kulturwissenschaft«, v: G. B. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft* ..., Hamburg 1990, Bd. 1, str. CIX/CX.

<sup>31</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 7.

<sup>32</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 8.

(*lituo, verga*), ki je naslonjena na oltar. Palica namiguje na vedeževanje kot prvo obliko razpoznavanja božje volje in božjih odredb. Stara ljudstva so si predstavljala, da je nebo božanstvo, ki spregovori ljudem z gromom in strelami. Vedeževalska palica je omogočala razbiranje nebesnih znamenj, pri vseh narodih pa je so iz tega nastali verski kulturi («Vsak narod ima svojega Jupitra»). Ob svečeniški palici najdemo na oltarju tudi vodo (*acqua*) in ogenj (*fuoco*). Ta elementa zaznamujeta pomen verskih obredov, ki so spremljali vedeževanje kot obliko prepoznavanja božje volje. Žrtvovanje je bilo potrebno za »pravilno razumevanje znamenj in pravilno izvrševanje (...) Jupitrovih ukazov«. <sup>33</sup> Te svetinje spremljajo tudi najpomembnejše obrede družbenega življenja.

Enega izmed takih obredov, poroko, prikazuje goreča bakla (*fiaccola accesa*) nad oltarjem. Poroka je eden osrednjih trenutkov življenja človeškega rodu (nekoč so jo proslavljali *acqua et igni*). Ta sredinska vloga poročnega obreda je poudarjena tudi na sliki s sredinskim mestom, ki ga je deležna bakla. Postavljena je med vodo in ognjem, ki sta simbola nabožnih obredov, ravno zaradi tega, da bi bila razpoznavna tesna vez, ki združuje božjo voljo in obliko uresničevanja te volje na zemlji. Vico ugotavlja, da so stari Rimljani slavili poroko »*aqua et igni*«, saj so dojeli, da se v teh dveh izrazito preprostih elementih, ki sta za življenje najpomembnejša, skriva eden od pomembnih razlogov, ki so pregovorili ljudi na življenje v družbi. Da bi zmogli obvladati naravo in jemati iz njenega nedrja tisto, kar omogoča človeški obstoj, so bili ljudje prisiljeni modro ravnati s sredstvi, ki so jim bila na voljo. V prenesenem smislu je poroka tudi spajanje dvojnosti v enoto, prevladanje razlike, ki se je vzpostavila v mitičnem času začetkov.

220

Drugo pomembno znamenje človeškosti so pogrebi (*funerali*), ki jih ne smemo razumeti kot obred čaščenja mrtvih, marveč kot trenutek, v katerem se živi poslovijo od umrlega. Pomen pogrebnih dejanj, opozarja Vico, se je pogreznil v samo jedro latinskega jezika. Prav tako kot pri Izidoru Seviljskem, tudi pri Vicu obstaja tesna analogija med izrazoma *humus* in *homo*. Izraz *humanitas* izhaja iz glagola *humare*, »pokopati«. <sup>34</sup> Žaro (*urna*), ki je simbol pogrebnih

<sup>33</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 10: »O sia sacrificare per ben intender gli augùri a fin di ben eseguire i divini avvisi, ovvero comandi di Giove.« Prim. § 250, § 371, § 382.

<sup>34</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 12. Prim. § 130, § 337, § 369, § 537. Smrt je po mnenju Bruna Pincharda tudi skrivni topos, iz katerega vznika smisel Vicovih semantičnih prehodov: »La métaphysique n'est en effet d'abord, selon l'enseignement du *Phédon*, qu'un savoir de l'Hadès (Aidès, A-eidès). On lui reproche son monde d'abstractions et son refus du corps. La métaphysique cepen-



dejanj, Vico postavlja v bližino gozda (*selva*) v ozadju. To pomeni, da je pokopavanje umrlih eno najstarejših obredov človeštva. Najdemo ga že v času, ko ljudje še niso izoblikovali svoje družbe in so se še vedno v divjini hranili »poleti s sadeži, pozimi pa z želodi.«<sup>35</sup> Pogrebna žara namiguje tudi na prvo porazdelitev polj (*campi*) in ozemelj (*fondi*) v človeški zgodovini. S tem, da so se zadrževali na krajih, kjer so pokopavali lastne prednike, so si ljudje, ki so bili takrat velikani, orjaki, ajdi, obenem začrtali meje lastnega domovanja: »Po potopu so zemljo naseljevali takšni orjaki. Že smo jih opazili v grški zgodovini, latinski filozofi pa so nam o njih nevede poročali v stari zgodovini Italije, kjer pripovedujejo, da so se najstarejši narodi Italije, tako zvani staroselci, imenovali αὐτόρρῳνη-, kar zveni kot "sinovi zemlje", pri Grkih in Latincih pa označuje plemiče. Grki so sinove zemlje povsem pravilno imenovali gigante, ker bajke pripovedujejo, da je bila mati gigantov Zemlja. Grške αὐτόρρῳνη- v latinščino prevajamo kot *indigenae*, kar označuje domorodce v neki deželi, saj so bogovom nekega ljudstva ali naroda pravili *dii indigentes*, skoraj *inde geniti*, danes pa bi skrčeno rekli *ingeniti*. Zlog *de* je tu eden od redundantnih zlogov v najstarejših narodnih jezikih, kot bomo pregledali kasneje.«<sup>36</sup>

S temi ločnicami so bila razmejena ozemlja, ki so kasneje postala last celih narodov.<sup>37</sup> Krmilo (*timone*) simbolizira preseljevanje narodov, ki se je začelo s plovbom.<sup>38</sup> Antiteza med kopnim in morjem, ki se pojavlja kot stalni refren v

221

dant ne condamne pas les sens ou la vie, elle se donne sur la vie un point de vue qui n'est autre que celui des morts. On n'a sans doute pas assez médité cette condition du savoir métaphysique, que Virgile ou Dante illustrent pourtant à plein dans leur cheminement aux Enfers. Toutes les abstractions de l'ontologie qui semblent avoir raison de la vie ne sont en fait que l'esquisse d'un savoir des morts. L'Enfer y précède largement l'immortalité – ou lui donne son sens authentique. Vico explique ainsi le sens du mépris des anciens pour le corps: Les optimates étaient les lettrés de la littérature héroïque, grâce à laquelle ils gardaient la sagesse héroïque dont le fondement était que les âmes humaines étaient immortelles. Il s'agit quasiment là d'une tradition du genre humain. Ils tenaient pour rien les corps, parce que les corps, ils les touchaient, tandis que les images des ancêtres, non. Telle est la théologie des poètes qui font des âmes les "*imagines humanae maiorum*", les images humaines des ancêtres. Les "*imagines humanae maiorum*" résumeront toujours l'ontologie profonde du monde idéal des philosophes, qui n'est d'abord qu'un monde fantomatique. L'invisible, né de la tombe et transmis par le rituel, est l'authentification secrète des abstractions spéculatives, et les "mystères de l'amour" transmis par Diotime à Socrate ne sont qu'un exercice pour rendre les corps à une invisibilité d'abord funéraire.«

<sup>35</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 12.

<sup>36</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 370. Prim. § 371, § 372, § 374. Prim. Servius, *Ad Aen.*, VIII, 321; Heziod, *Teogonija*, v. 154–210.

<sup>37</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 13; prim. § 377, § 387, § 388, § 389.

<sup>38</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 17. Prim. § 300.

partituri *Nove znanosti*, se prikrađe na površje v tišini in na skrivaj. Prav tako hermetično je tudi numerološko parstvo med hieroglifi. Razčlenjevanje množstva pomenskih ravni in smiselnih sklopov bi nas v tem trenutku odvedlo predaleč. Pogledi so morajo dopolnjevati z elementi in smiselnimi okrožji, ki jih bo razgrnilo nadaljnje raziskovanje. Zadnji hieroglif, ki ga omenjamo, ker predstavlja osrednji predmet pričujoče raziskave, je kamena plošča (*una tavola con iscrittovi un alfabeto latino antico*), na kateri je vklesana abeceda z dvema vrstama črk. Vico namiguje na »izvor jezikov in črk, ki jim pravimo ljudske (*volgari*) in ki so nastale mnogo za tem, ko so bili narodi utemeljeni.«<sup>39</sup> Plošča je bližja plugu (*aratro*) kot krmilu. S tem Vico želi Vico pokazati, da so se jeziki izoblikovali najprej »vsak na svoji zemlji« in so šele kasneje prišli v stik med sabo. Jezik je zakoreninjen v zemlji, ki jo goji neka kultura. Jeziki koreninijo v bistvu narodove duše. Zanesljivost etimološkega raziskovanja je deležna svoje metafizične utemeljitve in potrditve. Jezikov ne spoznavamo samo z iskanjem transformacijskih pravil in morfoloških značilnosti. Smisel besed postane razberljiv na podlagi natančno določene mreže etimoloških prehodov, ki ustrezajo psihičnozgodovinski dinamiki večne zgodovine idej: »S sledečim velikim poslom se bo v drugo ukvarjala ta Znanost: ponovno odkriti resnične okoliščine, ki nam jih tok časa in spremembe v jezikih in navadah izročajo prekrite z lažjo.«<sup>40</sup>

**222**

Slika, ki jo bralec dojema kot nekakšen začetek in uvod delo, torej s svoje strani razgrinja drugi izvor: je slavno znamenje, herojski hieroglif nove znanosti.

*Nova znanost* si prizadeva razkriti v jezikovnosti in zgodovini tiste ejdetske strukture človekove zavesti, ki so se uresničile v »praksi« človeštva. Prvenstvena vloga znakov je pri Vicu svetotvornost ali razpiranje sveta (*welter-schließende Funktion*). Vicovi hermenevtiki ne gre za raziskovanje jezikoslovnih struktur, ki so predmet analitičnega spoznavanja, marveč za razumevanje človeka kot bitja govornice.

Z ugotovitvijo, da je jezik temeljna oblika izmenjave izkustev, je Vico pokazal, da živimo v jezikovnem svetu. Jezik je sila, ki nastopa izza državnih in poli-

<sup>39</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 17.

<sup>40</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova*, § 150: »Questo sarà altro grande lavoro di questa Scienza: di ritrovarne i motivi del vero, il quale, col volger degli anni e col cangiare delle lingue e costumi, ci pervenne ricoverto di falso.«

tičnih tvorb, religije in kulture, moralnega in pravnega reda ter celo pred samim zasnutkom znanstvenega raziskovanja. Jezik je človeška tvorba. Samo človek pozna z veliko stopnjo zanesljivosti lastne občutke in misli. Poskuša jih izraziti z univerzalnimi komunikacijskimi postopki, ki zajemajo verbalno in neverbalno sporazumevanje. Jezik prehaja v oblike simbolnega, ki so značilne za glasbo in umetnost. Jezik s tem ustvarja tudi podlago za simpatetična čustva in gradi skupen svet. Tako razumevanje jezika se vpisuje v širši okvir zgodovine interpretacije. Jezik se na ta način povzdigne v šifro napetosti, ne pa v oder mišljenja. Vsaka misel že vedno pripada nekemu jeziku. Zato pa je hermenevtika tisto posredovanje, ki se razklene v trenutku, ko se človek odloči za nalogo, h kateri je že vedno poklican: za razumevanje smisla lastne besede.

V tem pogledu smemo Vica prištevati k predhodnikom velikih antropoloških tem sodobnosti. Prisotnost družbenih fenomenov prepreda bistvo jezikovnega izražanja. Smisel pesniške zgodovine, ki ga je zasledovala tradicija retorike, se sprevrne v pesniško zgodovino smisla. Resnica bajeslovja se razodene v razgibani zgodovinski zgodbi, ki jo zaznamujejo mogočna dialektična nasprotja. Pri Vicu se nasprotja nikdar ne razrešijo, tako kot pri Heglu, v sintezo višje vrste, ki jih hkrati vzpostavi v njihovi pravi biti in obenem odpravi (*Aufhebung*). Pri Heglu je z ene strani dialektika dejavnost duha, z druge strani pa je dialektična tudi sama narava duha. V *Znanosti logike* Hegel razlikuje dve vrsti filozofskega razmišljanja: postavljajoče mišljenje je tisto, ki je zasnovano na logiki neprotislovja in ki ga Hegel imenuje tudi mišljenje identitete. Posredujoče mišljenje je povezovanje rezultatov postavljaljočega mišljenja in njegovih negacij. Ta vrsta mišljenja se opira na dvoumnost preseganja in ukinitve (*Aufhebung*). Vicova dialektika, ki je tako kot starogrška dialektika umeščena v prostor kontrapozicij in srečevanja, je z današnjega hermenevtičnega vidika odgovor na objektivno obliko mišljenja. Če je izhodišče Heglove interpretacije obče, izhodišče Schleiermacherjeve tehnike pa posamično, je izhodišče Vicovega razumevanja enotnost razlik. Telo Vicovih jezikov namreč sestavljajo skoraj nepreštevne podrobnosti, ki jih je mogoče smiselno povezati.

Če pri Heglu duh izkorišča številna in sredstva, da pride do polne zavesti samega sebe, tako da na primer uporablja individualno, običaje, norme, pravila, umetnosti, religije in samo filozofijo, se Vicova pot skozi zgodovino odvija s pomočjo podobne zvičajnosti uma, ampak z neko temeljno razliko: cilj ni več samozavedanje, prihod k sebi, ampak razbiranje smisla zgodovinskosti, ki se zrcali v večni idealni zgodovini. Zvičajnost uma ni več v tem, da se tako kot

---

pri Heglu duh posluhuje posamičnosti, da bi prek njih razpredal svoje bistvo, marveč – če smemo tu še sploh govoriti o zvižčnosti, ne pa o modrosti ali previdnosti – v dopuščanju, da vsako bivajoče sledi načrtu, ki vodi v odrešitev bivajočega. Pa vendar je cilj daleč za obzorjem. Posameznik ga ne more doseči. Nikdar ne gre za širitev moči zavesti, prej nasprotno. Sleherno upanje, sleherno človeško prizadevanje slednjič prestopi prag lastnih zmožnosti in se začenja pogrezati vase, dokler ne preide v lastno nasprotje. Čeprav je najvišja oblika človekovega prisvajanja smisla ravno junaštvo, ta vrh človekove duhovnosti ostaja igrača nepremostljive tragedije toka in povratnega toka, ki spominja na morsko plimo in oseko. Navsezadnje je junaštvo duha, ki ga neapeljski mislec tako vneto zagovarja, v nekem izbranem smislu ravno tragični odgovor na propad in razpadanje. Ta odgovor sicer vzpostavlja smisel dejanj, obenem pa se ne more ogniti razkrajanju tega smisla. Jezik je z druge strani povezan tudi z zakoni. Politična razsežnost Vicovega vprašanja jezika postane najbolj zaznavna takrat, ko filozof prepozna, da je vsak zakon vsebinsko povezan z lastnim jezikovnim izrazom in lastno zgodovinsko interpretacijo. Zgodovinski razvoj pušča za sabo preostanke prejšnjih dob. Potomci predstavnikov oblasti iz prejšnjih dob se morajo sprijazniti z novo interpretacijo zakonov in z interesi, ki se v tej interpretaciji izražajo. Nova interpretacija osvobojenih označevalcev postane zavezujoča za potomce istih ljudi, ki so prej določevali označence.

**224**

Ko mišljenje ugleda luč, še ni izoblikovano tako, da bi svet dojemalo v abstrakcijah. Njegovo obzorje ostajajo stvari, bitja, bivajoče. Posamično bivajoče lahko v tem trenutku nastopi kot dejstvo z univerzalno veljavo. Pesniški znaki s tem prestopijo prag posamičnosti in se pnejo k univerzalnemu. Svoje konkretnosti pa s tem še ne prebolijo. Takšen prehod od posamičnega k občemu po Vicu ni privilegij samo nekaterih ljudi, enega izvoljenega ljudstva, marveč ga najdemo pri vseh narodih. Ravno zveza posameznega in občega razgrinja različne obraze Vicove hermenevtike. Za hermenevtiko je posamično samo pol znotraj napetosti, ki sprošča nihanje interpretacije. Korelat te polarnosti je sistem jezika, ki dopušča prikazovanje posameznega. Za razliko od strukturalističnega mišljenja hermenevtika priznava prvenstvo fenomenov. To pa ne pomeni, da hermenevtika zavrača obče. Prav narobe: obče želi preskusiti na temelju posamičnega. Univerzalno nastane iz posamičnega tako rekoč neposredno, brez vmesnih stopenj. Podobnost, analogija razmerij, je povsem izključena: v ospredje prihaja smisel mitične pripovedi kot resnične zgodbe. V okviru te zgodbe se posamezna resnica povzdigne v določilo resničnosti na podlagi domišljjskega razmišljanja, ki omogoča nadaljevanje pripovedi.

Vicova semantika se sprva pojavlja v obliki razčlenjenega in razvejanega sistema, ki opredeljuje rojstvo jezika in spremlja njegov razvoj do herojske dobe. Na tej ravni se primerjava različnih jezikov predstavi kot raziskovanje ritma, ki ureja idealno spreminjanje pomenov. Nadalje se ista semantika prevesi v razmejeno in razslojeno interpretacijo družbene prakse zgodovinskih subjektov. Označevalci in označenci se spogledujejo in se vzajemno določajo na podlagi lastnih zgodovinskih pogojev. Obe ravni oklepa transcendentalno ogledalo večne idealne zgodovine, ki izniči smisel razlikovanja med diahronim in sinhronim v istem trenutku, ko se pokaže potreba po utemeljitvi večnega idejnega slovarja.

Besede in podobe se presnavljajo v čiste označevalne komplekse, ki se zasnjujejo v obliki zgodbe in postanejo ogrodje bajeslovnih pripovedi. Ravno prisotnost mitične pripovedi v srčiki človekove narave omogoča prevrednotenje vloge čutnega spoznavanja in izgrajevanje zgodovinsko oblikovane antropodiceje, ki poskuša razvijati vsebine svetopisemske pripovedi na evolucionističnem temelju. Mit je vprežen v to zgodovino na substancialen način. Ni le njen proizvod ali preostanek, marveč predstavlja v nekem smislu prvo gibalno njenega napredka, kal vsakega nadaljnjega razvoja.

Jezik se pri tem razvija na diahronih tračnicah filogeneze in ontogeneze, od metaforične in pesniške strnjivosti k razprtosti proze. V sebi hrani bistvene postaje razvoja človeštva. Ta razvoj je povezan z nezavednim in s svetim. Prihod svetega v obliki Jupitrove govornice groma je predhoden občutku časa. Umeščen je v predzgodovinski prostor, ki razpira prostor in čas zgodovinskega. Svetost jezika je posledica ontološkega prevrednotenja stvari. Stvari v svetu, bivajoče sredi bivajočega, so povzdignjene v ideje. Stvari oživijo, pridobijo si dušo. Mrtva narava postane živa narava. Človeka obkroža življenje v najrazličnejših oblikah: živa so drevesa, žive so reke, žive so skale, žive so zvezde. Zaradi živosti, ki so je zdaj stvari deležne, se jezik, ki jih oživlja, imenuje tudi sveti ali božanski jezik. Sledita mu jezik junakov in jezik ljudi. Te tri oblike govora niso razvrščene v diahrono fenomenologijo stopenj govornice v ožjem smislu, marveč se pojavijo kot sinhrona tvorba, čeprav namigujejo na zgodovinsko sosledje. Njihova osnova je namreč človek kot stvarnik sveta svojih pomenov in kot bitje, ki se znajde v svetu sredi hermenevtičnega kroženja smisla. *Verum-factum*, ki je z zunanjega vidika oporni kamen Vicovega pojmovanja zgodovinskosti, zahteva spontanost uma. Um mora biti dejaven pri oblikovanju lastnega predmeta. V trenutku, ko si postavi vprašanje nastanka

predmeta zavesti oziroma se vpraša po tem, kako lahko um izoblikuje lastne predmete brez kategorialnega razčlenjevanja, se Kant zateče k čutnosti (*Sinnlichkeit*). Um najde danost v čutnosti in jo s sintezo množstva preoblikuje v notranjo gotovost. Po drugi strani se Heglova fenomenologija zavesti začenja pri zaznavi prostora in časa oziroma pri njunih elementih, ki se predstavijo kot neposredna danost, se pravi pri »tukaj« in »zdaj«. Nastanek teh dveh osnovnih koordinat konstitucije objekta ostaja sam na sebi neizprašan. Vico se poda na samosvojo raziskovalno stezo. Konstitucija predmeta zavesti se mu razgrne s pomočjo razčlenjevanja jezikovnih oblik, ki so značilne za sleherni dobo oziroma razvojno stopnjo človeštva.

Vico se odloči za nekakšno nepopolno sekularizacijo označevalca. Pojem ostaja nedotaknjen, spremeni pa se njegova vsebina. To, kar je bilo prej zaobjeto v čaši besede, se razlije navzven. Označevalec se sekularizira tako, da njegov označenec ostaja nedotaknjen. Pred hermenevtično zgodovino pa obstaja sila zaznave. Moč identitete, ki je predhodna logičnemu izkustvu in hermenevtičnemu snovanju, je strašna. Jupiter in grom sta eno in isto. V Vicovi dobi bogov se odigrava pravcata drama identifikacije. Izhod iz te drame je začrtan v večni idealni zgodovini, ki je tudi večna zgodovina idej, se pravi večna idejna zgodovina, na empirični zgodovinski ravni pa poteka kot pot logičnega osveščanja, ki ostaja vpeto v nepotlačljivo vračanje izvornega, tako da se ne prevesi niti v zgodovino odtujevanja niti v zgodovino sekularizacije. V nekem posebnem smislu sleherni delitev zapada notranji dialektiki Vicove narativne filozofije, v kateri je eidetika večne idejne in idealne zgodovine že vedno sestopila v čas in se utelesila. Razmerje med telesom in idejo pri tem nikakor ni opozicija. Ne samo idejnost ni nasprotje telesnosti, marveč si idejnost in telesnost sopripadata. Idejnost znakom nikakor ne jemlje telesnosti: telesnost je korelat tiste oblike motrenja, gledanja in zrenja, ki nastopa v grškem pojmu *ijdeva*. Telesnost zasnuje besede v splet izraznih oblik in postane nekakšno pletivo govornice. Heraklej, prav tako kot Jupiter in drugi znaki prvih jezikov, potemtakem ni samo idealno tipična podoba, pa niti zgolj podoba stvarnosti. Prej bi rekli, da je v svoji posamičnosti in konkretnosti vsak karakter umeščen v neko univerzalno govornico, ki jo razgrne sila domišljije. Poosebljanje je šifra prvih oblik spoznavanja. Domišljijski rodovi so zaradi tega tudi edina prehodna gnoseološka pot, da sploh lahko poskusimo razumeti pojmovni svet prvih ljudi.

Smisel in osmišljeni predmet sta speta. Metafora ni več prenos, marveč je čista moč identitete. Izvorna identiteta je topos strahu. To pa ni strah pred nečim,

pred točno določenim in razmejenim predmetom. Prej je podoben občutku tesnobe. Ta strah se utelesi in postane meso. Strah se spremeni v nevidno zaznavanja. Pesništvo je zarja duha, ki opeva ta strah. Pesništvo se s tem razpira področje znanosti. Na presečišču ontogeneze in filogeneze pesništvo srečuje posnemanje, mimetiko. V posnemanju se zrcali razumevanje, ki še ni prešlo v razlago.

Z Vicovim pojmovanjem metafore stopimo v samo srž zavesti. Domišljajska univerzalija je primarna oblika intencionalnosti, je naperjenost razuma na izvorni nekaj, na predmetnost predstave. Ta predstava, ki ne ostaja prazna, saj jo prežema moč zaznavanja, tvori osnovo vsakega naknadnega grajenje smiselnosti in smisla. Domišljajska univerzalija je možnost izgrajevanja pomena. Smeli bi reči, da predstavlja izvorni način razklenjenosti tubiti, ki se odpira za smisel biti drugosti. Iz te splošne oblike se kasneje razvijejo druge oblike prenosov.

Ontološke posledice gnoseološkega razmika so presenetljive. Prvi jezik je jezik istovetenja in fenomenološke identitete. Fenomenologije tu ne smemo razumeti kot izvorno dajanje, še manj pa kot vrsto *adaequatio rei et intellectus*. Vicovo fenomenologijo lahko razumemo, če pomislimo na etimologijo, ki jo sam mislec pripisuje neki besedi, ki je po sestavi sorodna, namreč mitologiji. Izraz razume iz objektnega genitiva. Mitologija ni bajeslovje kot nauk o mitu, marveč bajeslovje kot govorica mitov. Prav tako lahko Vicovo fenomenologijo razumemo kot govorico fenomenov. Vir fenomenov je človekova notranjost. Ta se razliva v svet tako, da ga pretvori v bolj ali manj urejen sestav pomenov. Bajka je za *Vica vera enarratio*, resnična pripoved. Resnično pripoved je treba tu jemati dobesedno: bajke ne prikazujejo stvarnosti tako, da jo kakorkoli olepšajo in okrasijo z alegoričnim smislom, marveč opisujejo stvarnost tako, kot jo tvorec bajke sprva dojema. Bajka je torej nekakšno sredstvo epistemološkega razumevanja vsebin in gnoseološkega prerazporejanja predmetov intencionalnega in neintencionalnega zrenja. Za najstarejše pesnike so bajke ne samo oblika resnice, marveč resnica sama. Resnica ni samo bajeslovno dejstvo, ampak tisto, kar se znotraj tega dejstva razklene človekovemu razumevanju. Grom se na tak način spremeni v Jupitrov glas. Sam smisel resnice se s tem pomnoži. Resnica, ki pripada prvim pesnikom teologom in po biološko-zgodovinski (ontofilogenetski) analogiji tudi današnjim otrokom, je tista neposredna resnica, ki je izražena v podobah in temelji na dejanjih.

S prehodom v dobo junakov napoči smisel za večjo raznolikost sveta. Svet se razcepi. Identiteta doživlja bolečino razhajanja. Tu se razodeva različnost tega, kar je bilo v prvi dobi sežeto. Sprva je bila strela Jupiter: označevalec in označenec, podoba in znak, ideja in beseda sta bila eno. Zdaj enost nadomesti podobnost, ki ni več identiteta.

Domišljajska raven jezika se počasi izgublja v zgodovini. Ljudje pozabijo na jezik bogov in se začnejo pogovarjati izključno v enem jeziku, se pravi v jeziku z dobesednimi, znanstveno naznačenimi pomeni. Zgodovina je obenem diastola in sistola, ki utripa v gibanju vzponov in padcev. Zaradi tega je Vicova nova znanost tudi neka znanost o spominu. Spomina Vico ne razume kot skladiščenja mentalnih podob (*Er-innerung*), ki so se poslovile od sveta predmetov, marveč kot konstruktivno sposobnost dojemanja in razbiranja smisla. Spomin v obliki domišljije namreč predstavlja spremembo stvari v predstavo. Preko domišljije si človek prisvaja predmete tako, da nad objektom vtisne pečat subjekta. To je tudi funkcija jezika. Spomin se torej ne zadovoljuje z izvrševanjem pasivne funkcije prenosnika. Stvarem daje tudi nov smisel tako, da jih obudi, oživi in razporeja v nove in primernejše pomenske naveze. Tudi sam ritem Vicovega znanstvenega razmišljanja – bolje bi bilo reči Vicove pripovedi – sledi vrtoglavi rapsodiji prekrivanja podob, ki jih v spomin priključijo podobnosti in analogije. Svet imaginarnega ima skupne korenine, iz katerih se razvijajo različne krošnje pojmovnih predstav, ki jih Vico raziskuje v obliki večnega duhovnega slovarja.

**228**

Med nami in prvimi ljudmi se razpira ontološko brezno. Naravo prvih ljudi lahko k večjemu skušamo razumeti tako, da svoje iskanje zaupamo refleksiji. Refleksija pa nam vrača podobo predmeta, ki se ne ujema več z izvorno neposrednostjo. Kot ljudje, ki pripadajo tretji dobi, svet prvih ljudi lahko le dojamemo, ne moremo pa ga zaznavati. K večjemu lahko zasledimo sledove tega sveta, ki so se ohranili v človeških jezikih. Ontogeneza in filogeneza sta v samosvojem sovisju: otroci razmišljajo tako kot prvi ljudje, saj so bili prvi ljudje vendarle otroci nastajajočega človeštva. Za psihični svet otroka je značilna moč domišljije, ki se postopoma izgublja pri odraslem človeku. V dobi ljudi se ta resnica spremeni v ironično zavest. Razvejani univerzum pomenov, ki se nikoli ne ve umiriti in se stalno spreminja, ostaja celota, dokler njegovi prebivalci še vedno delijo podobne občutke (*sensus communis*). Pojem resnice se pri Vicu oplaja z uvidom, da obstoja nekakšna intersubjektivna konstitucija smisla v jezikovni in komunikacijski skupnosti.



Če pa dejstva zaobrnejo temeljni smisel stvari, če boj za javno soglasje postane samovladje zasebnih mnenj, bo tudi struktura postala šibkejša in se bo mogoče celo razpustila. V okviru te nihajoče in pozgodovinjene topike ima *verum-factum* neko sredinsko vlogo, saj predstavlja tako rekoč temeljno os posredovanja, je srednji termin vseh srednjih terminov. Tako kot srednji pojem omogoča sleherno obliko sklepanja in v širšem smislu tudi razmišljanja, *verum-factum* omogoča ustvarjanje resnice. Tisti *terminus medius*, ki stoji sredi dveh premis in omogoča njuno povezavo, je pravzaprav izraz nečesa osnovnejšega, se pravi samega principa *verum-factum*. *Verum-factum* je srednji pojem samega razmišljanja, saj samega sebe povezuje s sabo in s tem ustvarja možnost dojetanja in razumevanja. *Verum-factum* je hkrati brezno in vir racionalnega razmišljanja, saj predstavlja razprt zbor pomenov, ki jih mišljenje zajema v trenutku, ko si prizadeva iskati racionalne dokaze za utemeljevanje lastnih trditev.

Vicova filologija zaobjema vse pojave, ki pripadajo zgodovinskosti človeškega bivanja. Pod tem izrazom lahko razumemo vse tisto, kar se nam kaže kot »intersubjektivni duh«. Predmet filološke vede je vse, kar pripada človeku kot članu družbe in narodne skupnosti. Filolog proučuje sopripadnost jezikov in družbenih tvorb, ki se medsebojno ujemajo in osmišljajo. Jezik ima vlogo sredstva in predmeta pojasnjevanja. Moč filološkega pohoda domišljije je v sposobnosti dojetanja individualnega v luči univerzalnosti. Ta moč ima svojo preslikavo v večni idealni zgodovini, ki ponazarja svet dovršenega spomina zavesti. Večna idealna zgodovina je ime božje previdnosti, ki se pojavi tako, da razklene raziskujoči zavesti red in smisel človeške zgodovine. Ko bralec podleže čaru Vicove govorne fantazmagorije, izgubi tudi tisto interpretacijsko nit, ki predstavlja edino zanesljivo vodilo skozi labirint *Nove znanosti*.

Jezik kot prostor izpričevanja zgodovine namreč razklene svet resnic, ki jih je brezno časa že pogoltnilo, ali pa omogoča razbiranje ostankov, ki jih morje zgodovine občasno naplavlja na bregove sodobnosti. V istem trenutku, ko je izgotovljen kriterij zgodovinskega raziskovanja, se uveljavlja tudi ontološki razmik med človeško in božjo obliko vedenja in spoznavanja. Božjo in človeško resnico združuje dejstvo, da sta obe ustvarjeni (*verum-factum*), razlikujeta pa se po oblikah svoje konstitucije. Človek je kot slikar, ki se sicer lahko približa prostorskemu upodabljanju, nikoli pa ne more doseči polnosti prostora. Igro perspektive lahko izpopolnimo do zadnje potankosti, naša umetnost bo vseeno ostala le približek. Človekovo spoznanje je krhko, ker ni sposobno spoznati vseh resnic. Izpraševanje jezika, ki ohranja sledove ustvarjanja, ni ne

---

gola manira ne nečimrna bizarnost, ki jo je Vico podedoval iz duha baroka, ni nekaj odvečnega ali nepotrebnege, marveč predstavlja filološki obrat Vicove filozofije. Resnica je pozgodovinjena. Razvidno je, da se tu razpira vprašanje, ki je danes vezano predvsem na Heideggrovo ime in na bitnozgodovinsko filozofijo, namreč vprašanje *zgodovinskosti mišljenja*.

Zgodovinska razsežnost resnice, razširjena na kriterij razumevanja zgodovine in jezika ne samo enega naroda, ampak celotnega človeštva, se dovrši v mogočni miselni zgradbi *Nove znanosti*. Tu se istovetenje resničnega in storjenega pretvori v samo govorico zgodovinskega. Pričevanja, običaji, zakoni in umetniške oblike, gospodarske reforme in vojni pohodi, mirovne pogodbe in družbene ureditve postanejo mejniki ustvarjanja resnice, ki je že vedno v času. Resnica je položena vrh drugih resnic, ki jih ustvarja čas. Resnica se namreč obenem skriva v jeziku, ki ga je treba še raziskati, ravno zato, ker je jezik v svojih zgodovinskih premenah najzvestejši izraz temeljev človeškosti. Šele na tej topični podlagi, ki se je uresničila (*verum*) nekje v davnini, kot realna podlaga pa velja še danes (*factum*), se lahko izgrajuje logično razmišljanje. Med obliko spoznavanja, ki pripada duhovnim znanostim, in obliko spoznavanja, ki je lastna znanstveno-matematičnemu prizadevanju, Vico začrta temeljno ločnico. Refleksija postane oblika konstitucije duhoslovnega spoznavanja. Da obrazloži razmerje med obema oblikama spoznavanja, Vico primerja gnoseološko zaznavanje sveta s človekovim pogledom. Tako kot oko vidi najprej zunanji svet, sebe pa lahko ugleda samo s pomočjo zrcala, tako tudi duhoslovne znanosti nastajajo na podlagi naravoslovnega spoznavanja sveta. Razvoj duhoslovnih znanosti predpostavlja pogled, ki se obrača vase in je sposoben spregledati resnico lastnega gledanja. V igri potemtakem ni samo način gledanja, marveč podoba resnice, ki izhaja iz gledanja.

**230**

Tudi sama narativna oblika zgodovinskega pripovedovanja je povezana z zasnovo resnice, ki izhaja iz zgodovine kot take. Posledica tega je dejstvo, da je zgodba najbolj zanesljiva takrat, ko tisti, ki kaj stori, o tem tudi pripoveduje.

Z druge strani ontoteološki okvir metafizike tu razkaže skrajno možnost svoje interpretativne sile. Subjektovo pripovedovanje o lastnem delovanju razgrne svet intersubjektivne resnice, ki se sesede v objektivne plasti zgodovine in postane predmet filološkega raziskovanja. Od jezika, ki je sestavljen iz besed, se selimo na raven jezika, ki ga sestavljajo dejstva in ki ga besede le naknadno osmišljajo in razpirajo.

Vprašanje po možnosti spoznavanja resnice se s hermenevtičnim obratom sprevrne v vprašanje po proizvedljivosti resnice. Resnica je predmet našega proizvajanja, ki šele naknadno omogoča spoznavanje. Obenem pa je tudi spoznavanje oblika proizvajanja resnice, ki se opira na resnico, ki je bila dejstveno proizvedena. Slovito Vicovo izenačevanje resničnega in storjenega – *verum et factum convertuntur* – pogreza svoje korenine v metafizično tkivo novoveškega razumevanja sveta, hkrati pa presega meje, ki si jih je takšno razumevanje postavilo v trenutku, ko je svoje dojetje stvarnosti popredmetilo in razvijalo v smislu matematičnega spoznavanja abstraktnih resnic. Vicova teorija metafore se preoblikuje v transcendentalno logiko, v jezikovno hermenevtiko in v fenomenologijo zaznavanja obenem. Metafora kot najsvetlejši trop je oblika zasnove biti. Razosebljeni in predpredmetno poosebljeni *je* vdira v človeško zavest, ki še ni dojeta in razbrana kot zavest. Narava je sama na sebi brez te biti. Bit je povezana z izvornim doživljajem govornice, ki presega meje logične slike dejstev in logične ali kategorialne konfiguracije jezika. Ključ razbiranja te govornice je topika, srčika retorike in veščine leporečja. Metafora je izvorna oblika osmišljanja in darovanja biti. Metafora se prevesi v analogijo samo takrat, ko se omejimo na tehnično prisvajanje in uporabo metafor, pri tem pa ne ugotovimo, da je v nekem bistvenem smislu metafora že vedno tudi diafora. To je posebej razvidno v primeru lastnih imen. V Vicovem jezikoslovnem sistemu se sleherno lastno ime spremeni v obče ime na podlagi verige naslonk, tako da se deiktična usmerjenost označevalca na označeno spremeni v označevanje ponovljive značilnosti ali lastnosti označenca. Domišljjski topos se preobrazi v znak in se razvija po pravilih jezikovnih asociacij.

Večna idealna zgodovina predstavlja človeški padec, ni pa zgodovina odrešenja, ki si jo kuje *homo faber*. Človekovo dejanje zapada junaštvu spomina in domišljije.

Izvorni temelj konvencionalnega jezika ljudi ostaja divji Shma. Dom tega znaka je nezavedno. Gigantizem podobe je mogočno svarilo prevzetnosti besede.

---

## LITERATURA:

- F. Ameno, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino 1947  
E. Auerbach, *S. Francesco, Dante e Vico*, Bari 1970  
Dante, *Božanska komedija*  
M.V. David, *Le débat sur les écritures et l'héroglyphe au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle et l'application de la nation de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris 1965  
R. Cantarella, *Grška književnost*, Trst 1984  
R.G. Collingwood, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford 1924  
J. Derrida, *O gramatologiji*, Ljubljana 1998  
M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966  
M. Fraenkel, *Vico: Past and Present*, Atlantic Highlands 1981  
F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, Roma 1949–50  
E. Panofsky, *Studies in Iconology*, New York 1939  
M. Papini, *Il geroglifico della storia*, Bologna 1984  
A. Pažanin, *Um i povijest*, Zagreb 1992  
P. Rossi, *Le sterminate antichità: Studi vichiani*, Pisa 1969  
G. B. Vico, *Scienza Nuova*, ed. 1744  
G. B. Vico, *Opere*, ur. F. Nicolini, Napoli 1953  
P. Vranicki, *Filozofija historije. Historijski pregled*, Zagreb 1988

**KRITIKA UMA IN KRIZA MODERNOSTI**

**KRITIKA UMA IN KRIZA MODERNOSTI**

**233**

**KRITIKA UMA IN KRIZA MODERNOSTI**

---

---

## Pripravil Dean Komel

**234**

---

## SPOPAD ZA POMETAFIZIČNO MIŠLJENJE

Poizkus ponovne osmiselitve razveljavljene pojmovne dvojice

Tema naslednjih izvajanj bo to, v kolikšni meri je Mischeva hermenevtična logika življenja zmožna biti alternativa hermenevtične fenomenologije. Moja naloga v tem sestavku ne bo razvijanje sistematične rekonstrukcije Mischeve kritike Heideggrovega projekta *Biti in časa*. Prav tako se ne mislim ukvarjati z večrazsežnostjo (že v samih začetkih zastale) debate med Heideggrom in Mischem. Moj namen je predvsem nadalje razviti nekatere tendence v tej debati.

235

### 1. Dva projekta pometafizične transformacije filozofije

Čeprav dandanes o Heideggrovih in Mischevih idejah diskutiramo v povezavi s »pometafizičnim zaobratom« v filozofiji, je pravilneje, če hermenevtično fenomenologijo in hermenevtično teorijo védenja označujemo kot »pometafizični formi metafizike«.<sup>1</sup> Po Habermasu prehod od – na ideji o izvornosti razcepa subjekt-objekt temelječe – moderne metafizike k »novi nepreglednosti« sodobnega filozofiranja zaznamujejo naslednja temeljna obeležja: jezi-

<sup>1</sup> Prim. Mathias Jung, »Lebensphilosophische und fundamentalontologische Kritik der Metaphysik«, v: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Göttingen 11 (1997–98), str. 74–81.

---

kovni obrat, situiranje objektivnega uma, sprevrnitev razmerja med teorijo in prakso, v katerem je prej prednost imela teorija, in premagovanje logocentrizma. Ta temeljna obeležja velja identificirati tudi v Mischevem in Heideggrovem projektu (konec 20. let). V nasprotju s sodobnimi poststrukturalističnimi, neopragmatičnimi in radikalno hermenevtičnimi poskusi slovesa od filozofije moderne kritiko metafizične tradicije pri Mischu in Heideggru navdihujejo motivi obnove metafizike, do katere lahko pridemo s predočenjem pozabljene in po tej tradiciji sami zakrite problematike. Če naj spet uporabimo Habermasovo izrazoslovje: oba projekta ohranjata pomembne »aspekte metafizičnega mišljenja«. Hermenevtični obrat v fenomenologiji (Heidegger) in v filozofiji življenja (Misch) je racionalnost tradicionalnega filozofiranja transformiral, ni pa je iz (obeh različic) pometafizičnega mišljenja tudi izgnal.

Če »zgodnji Heidegger« možnost novega začetka metafizike vidi v razdelavi vprašanja, kako k tubiti bitnostno pripada »razodetost nič«, je po Mischu naloga »pometafizičnega védenja« o »nedoganljivem temelju« [unergründlichen Grunde] celote življenja dojetje »imanentnosti transcendence« v življenju.<sup>2</sup> Medtem ko po Heideggru obstajajo vprašanja, ki lahko prežamejo in zaobjamejo »celoto metafizike«, Misch poudarja nujnost »tajnovite metafizike« – ta privaja do izraza »zakonito nedoganljivost« – za transformacijo filozofije z vidika »logike življenja«. Za Heideggro »metafizika spada k človekovi naravi«, saj je – za človeško eksistenco konstitutivno – prehajanje prek bivajočega sólo metafizika. Po Mischu pa naj bi novo »pometafizično izhodišče«, ki ga določa »imanentna transcendenca« življenja, odpravilo tradicionalne dihotomije filozofije moderne (npr. med logosom in etosom, teoretičnim in praktičnim mišljenjem, pojasnjevanjem in upravičevanjem itn.). S tem ko ta dva avtorja vlogo metafizike načenjata v pozitivnem smislu, predlagata perspektivi (Misch »logike življenja« oziroma Heidegger hermenevtične ontologije), ki naj bi služili ostremu distanciranju od – na tezi o ontološko-epistemološkem prvenstvu subjekta temelječe – novoveške metafizične tradicije.

Pomembno je, da smo si na jasnem glede tega, da obe različici »pometafizične metafizike« stremita k metafizični destrukciji poslednje utemeljitve mišljenja

<sup>2</sup> Prim. Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie (Eine philosophische Fibel)* /Pot v filozofijo, filozofsko berilo za začetnike/, Leipzig/Berlin 1926, str. 63 isl. Glede Mischevega pojmovanja »metafizičnega védenja« prim. tudi Josef König, »Georg Misch als Philosoph«, v: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philos.-histor. Klasse Nr. 7*. Göttingen 1967, posebej str. 156–162.



v filozofiji zavesti. Gesli te destrukcije sta Mischeva *nedoganljivost* [Unergründlichkeit] (kot odvrnitev od tega, da bi proces samouobličevanja življenja lahko vzvratno navezovali na neki njegov ustvarjalni temelj) in Heideggrovo *brezdno* [Abgrund] (kot moči-biti v neskončnih možnostih, na katerem temelji sleherna končna izbira). Poleg tega sta nedoganljivost in brezdno metaforična pojma, ki spadata h konceptualnemu repertoarju teh dveh različic razrešitve problema transcendence v znamenju metafizike nezaključenosti (Heideggrove »biti k možnostim« tubiti oziroma Mischeve možnosti »uobličevanja življenja«). Za Mischa je nedoganljivost »neizmerljivi horizont«, ki življenju odpira vedno nove možnosti, za Heideggro pa je brezdno »dokument« neskončnih možnosti zasnutka sveta. Na koncu lahko samo še zatrdimo, da filozofsko univerzaliziranje hermenevtike, do katerega pride v obeh primerih, kaže pot k metafiziki, ki nima postuliranega in v subjektu osredinjenega temelja.

V obeh primerih gre za obnovo metafizike onstran meja kartezijskega dualizma, spoznavnoteoretskega subjektivizma in fundamentalizma filozofije zavesti. Eksistencialnoanalitični »destrukciji« razvoja ontologije navzočnosti ustreza Mischevo podjetje destruktivne rekonstrukcije tistih teženj v zgodovini formalne logike, ki spodbujajo trajno konvergiranje med ontološkim in logičnim mišljenjem.<sup>3</sup> Pri tem se kritika metafizične tradicije v obeh projektih križa s konstitucijskoanalitično kritiko epistemske racionalnosti, »čiste diskurzivnosti« in »teoretske naravnosti«. Tako pri Mischevem »rahljanju logičnega fenomena« na tleh filozofije življenja kot tudi pri Heideggrovi izgradnji fundamentalne ontologije na podlagi hermenevtične analitike tubiti se prehod od kritike metafizike h kritiki znanosti kaže kot obvezen moment »pometafizično-metafizičnega mišljenja«. Seveda ta kritika znanosti poteka po dveh povsem različnih poteh. Če Heidegger na epistemsko strukturo in racionalnost postopanja novoveškega znanstvenega raziskovanja gleda kot na nadaljevanje metafizičnega izročila, pa Misch izhaja iz tega, da – temu izročilu zoperstavljajoča se – teorija védenja terja osvoboditev znanosti izpod metafizičnih dihotomij (npr. med duhom in naravo, najstvom in bitjo itn.). Zato je za Heideggro kritika znanosti (po »obratu« »mišljena bitnozgodovinsko«) del tistega »premaganja metafizike«, ki je »predznak, znamenje začetnega prebolevanja pozabe biti«, pri Mischu pa se enovitost znanosti, rekonstruirana znotraj življenju

---

<sup>3</sup> Kritična rekonstrukcija predzgodovine in zgodovine formalne logike je tema ponovno izdanega prvega dela Mischevih predavanj o logiki. Prim. Georg Misch, *Logik und Einführung in die Grundlagen des Wissens (Die Macht der antiken Tradition in der Logik und die gegenwärtige Lage)*, v: *Studia Culturologica*, posebni zvezek 1999.

immanentnega »okrožja diskurzivnosti«, izkazuje kot alternativa novoveškega metafizičnega dihotomizma.

V obeh primerih pa med destruktivno-negativno platjo premagovanja metafizične tradicije in pozitivno-konstruktivno platjo posreduje pometafizično univerzalizirana hermenevtika. Ta paradigma se navezuje na razmerje (predteoretičnega) konstituiranja smisla do (teoretičnega) konstituiranja predmeta. Z besedno zvezo »paradigma konstitucijske analize« razumem specificiranje treh parametrov transcendentnega postopanja z ozirom na nastajanje teoretično pomenljivih predmetov: a) »kraj« konstituiranja smisla (kot npr. Heideggrov povprečni modus eksistiranja in Mischeva dinamika življenja); b) izhodišče konstituiranja, s katerim Heidegger povezuje neizogibnost ontološke diference pri analizi konstitucije, Misch pa metodični princip nezaobidljivosti [Unhintergebarkeit] življenja; in c) konstitucijskoanalitična določitev pojma »teoretske naravnosti«.

S tem dobimo obema potema skupno osnovno shemo filozofiranja, ki jo sestavljajo destruktivni, konstitucijskoanalitični in (po)metafizični del. Na podlagi te trodelne osnovne sheme lahko pokažemo še na številne druge vzporednosti.

**238**

Podobno kot Heidegger tudi Misch formuliranje in razrešitev problema transcendence uporabi kot izhodišče hermenevtičnega filozofiranja, podobno kot Heidegger si tudi on prizadeva za – praktičnemu (predpredikativnemu) življenjskemu zadržanju relevantno – pojmovnost. Podobno kot Heidegger se odvrne od »transcendentalne egologije«, in tako prvi kakor drugi zastopata posebno različico »transcendentalne intersubjektivnosti«. Po mnenju obeh avtorjev naj bi se apofantična logika razvezala v vrtinec hermenevtičnega spravevanja.

V nadaljevanju bom skušal glede na problem transcendence pokazati, zakaj Heideggrova hermenevtična ontologija in Mischeva hermenevtična logika kljub pomembnim skupnostnostim ponujata dve različni poti pometafizične metafizike.

---

## 2. Filozofiranje s Fichtejem zoper Fichteja

V središču nadaljnega izvajanja bo Mischeva interpretacija pojma dejave oz. dejstvenega delovanja [Tathandlung]. Analiza te Mischeve interpretacije naj bi obelodanila tako poglavitne momente njegove »revizije« – ob vodilnem načelu »ontološke indiferece« življenja – eksistencialnoanalitične fenomenologije kakor tudi pomembne vidike njegovega projekta »logike življenja«. Po mojem mnenju je hermenevtična reformulacija Fichtejeve *Tathandlung* temeljna za celoto Mischevega filozofiranja.

Kot je znano, je Fichte s konstruktom »dejave oz. dejstvenega dejanja« na svojski način dovršil tisto transcendentalnoepistemološko transformacijo filozofije, ki jo je začel Kant. Pri tem gre za popolno (tj. dosledno) »razpustitev« predkritične ontologije klasičnega racionalizma v zgodovinskofilozofsko teorijo uma in delovanja. Po Fichteju je obstoječi svet pravzaprav procesualno popredmetovanje kulture kot tistega »že-udejanjenega pri delovanju jaza«. V tem smislu je Odo Marquard Fichtejev konstrukt koncipiral kot radikalizacijo transcendentalne dedukcije.<sup>4</sup>

239

Fichtejeva dejava oz. dejstveno delovanje legitimira absolutno védenje in absolutno (metazgodovinsko) pozicijo filozofske refleksije. Na podlagi intelektualnega zrenja je dejava oz. dejstveno dejanje (in z njim celotna kulturno-zgodovinska dinamika človekovega življenja) opredeljena kot – z bitjo vse-skozi neskaldno – bistvo absolutnega jaza. V tej zvezi Fichte poudari naslednje: »Kaj je to delovanje, lahko le zremo, nikakor pa tega ne moremo razviti iz pojmov in ga posredovati prek pojmov; toda to, kar v tem zrenju leži, zapopadamo prek nasprotja do gole biti. Delovanje ni bit in bit ni delovanje; druge opredelitve delovanja s pomočjo pojma ni; da bi prišli do njegovega resničnega bistva, se moramo posvetiti zrenju.«<sup>5</sup> Pri tem Fichtejevem konceptu je omembe vredno to, da z identificiranjem jaza s temeljem postulira absolutno prvenstvo intelektualno-zrenjskega samozavedanja v odnosu do predmetne zavesti. »Jaz sem« kot absolutno izhodišče sistematičnega utemeljevanja védenja v obliki vedoslovja upravičuje »deduktivno izpeljivost« posamičnih kulturnozgodovinskih življenjskih form iz principov dejave oz. dejstvenega delovanja.

---

<sup>4</sup> Prim. Odo Marquard, *Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, v: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, ur. Wolfram Högge, Frankfurt na Majni 1995, str. 232 isl.

<sup>5</sup> J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, I. zv., ur. I. H. Fichte, Berlin 1845–46, str. 461.

V nasprotju s Fichtejem pa Misch ne izhaja iz jazovega samozavedanja, temveč iz življenjskega zadržanja kot dinamičnega odnosa med »socializirano živo telesnostjo« (ki »nas navzven ne samo sklenja, temveč nas zunanjemu ali okolnemu svetu tudi razklenja«<sup>6</sup>) in pozgodovinjenegega okolnega sveta, ki ga konstituirajo predteoretično (praktično) védenje in elementarne forme intersubjektivnosti (»skupnostnega, z nečim ukvarjajočega se življenjskega občevanja«). Za Mischa je pri tem pomembno to, da dejstveno delovanje ni subsumpcijski pojem, tak, ki naj bi »mišljenje zapopadal kot delovanje [Tun], namreč kot tako delovanje, ki svoj produkt, dejanje [Tat], vsebuje v sebi samem in ki je na ta način vase povračajoče se delovanje; ne, dejstveno delovanje je hermenevtični izraz, ki nakazuje enovito duhovno temeljno gibanje, ki ga je mogoče zajeti le v njegovem izvrševanju samem, ta izraz pa ga priklicuje; v tem gibanju pa skupaj z jazom na plan obenem privre tudi predmetnost.«<sup>7</sup>

Obe značilnosti Fichtejeve dejave oz. dejstvenega delovanja – absolutno védenje in metazgodovinska pozicija intelektualnega zora – sta v nasprotju s principom nezaobidljivosti življenja pri Mischu. Misch v procesualnem učinkovalnem sovisju samozavedanja in predmetne zavesti vidi zastavek takega dojetja dejstvenega delovanja, ki bi bil z omenjenim principom v sozvočju. Predmetna zavest je vezana na zavest o identiteti jaza, ki je enakoizvorna zavesti o sobiti in – prek govornice tradiranemu – razumetju sveta. Stapljanje samozavedanja, družbenega zavedanja in jezikovno uobličenegega razumetja sveta je interpretativni milje, iz katerega – glede na »stopnjo realnost konstituirajoče diskurzivnosti« – izraščajo forme predmetne zavesti. Z drugimi besedami, v življenjskem zadržanju nastajajoča predmetna zavest ni nikoli fiksirana, temveč se giblje znotraj horizonta, ki ga odpirajo biti-notri v [Darinnenssein] družbenem in individualnem življenju ter biti-notri v svetu.<sup>8</sup>

Ker samozavedanje (od katerega nikakor ne moremo ločevati razumetja sveta in elementarne intresubjektivnosti) deluje kot horizont in interpretativni milje

<sup>6</sup> Georg Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, /Zgradnja logike na tleh filozofije življenja/ Freiburg/München 1994, str. 147.

<sup>7</sup> Georg Misch, *Der Aufbau der Logik*, str. 534.

<sup>8</sup> Poleg miselne figure »dejstvenega delovanja« se Misch v tem kontekstu posluži tudi Heglovega pojma »konkretne enotnosti« [konkreter Einheit]. Ta je – »temeljno gibanje védenja« prikazujoča – enotnost produktivno-objektivirajoče artikulacije življenja in refleksivnosti védenja, ki sestoji v izrecnem življenju imanentnem razumevanju artikuliranega pomena. O tem prim. Gudrun Kühne-Bertram, Georg Mischs »transzendente Logik« und seine Kant-Kritik in den Logik-Vorlesungen der frühen und späten zwanziger Jahre, v: Diltthey-Jahrbuch, Göttingen 11 (1997–98), str. 117 isl.

konstituiranja predmetov, privzema procesualno učinkovalno sovisje formo hermenevtičnega kroga. Znotraj tega hotizonta se »v ukvarjajočem se življenju« [werktätigen Leben] konstituirajo izvirne predmetnosti, na katerih sloni pro-izvajanje višjih (teoretičnih) predmetov. Refleksija objektivacij življenjskega zadržanja to hermenevtično učinkovalno sovisje sicer lahko izrazi, ne more pa mu priti za hrbet. Lahko se giblujemo znotraj »horizonta ukvarjanja z nečim«, tematično pa ga ne moremo objektivirati. S tem Misch na hermenevtičen način upošteva princip nezaobidljivosti življenja. Primarna (predpredikativna) objektivacija hermenevtičnega učinkovalnega sovisja med samozavedanjem in predmetno zavestjo je (predtematično in predobjektivirajoče) »ekstatično védenje«. (Kot je znano, ta pojem izvira iz filozofske antropologije Maxa Schelerja. Misch pa ga uporablja v pomenu védenja, ki ga ne konstituira »zavest o nečem kot predmetu«, temveč to, da »imamo realnost, znotraj katere živeče smo«.<sup>9</sup>)

Dejstveno delovanje oz. dejava se ne »začenja« pri absolutnem jazu, temveč s hermenevtičnim konstituiranjem ekstatičnega védenja. Ker se izza te konstitucije ne da iti, tudi ne moremo zgraditi sklenjene teorije smiselne artikulacije življenja. Prav to trditev pa ignorirata tako Husserlova transcendentalna fenomenologija kakor tudi Heideggrova hermenevtična fenomenologija, saj obe propagirata sklenjeni teoriji konstitucije smisla. Za celotno Mischevo kritiko fenomenologije je značilno, da popolno določitev razmerja med predpistemsko konstitucijo smisla in tematično-objektivirajočo konstitucijo predmeta – do te določitve pa pridemo s pomočjo v sami sebi sklenjene teorije – odreka merodajnost in jo diskvalificira kot »logiko-ontologijo« [Logik-Ontologie]. Omenjenega razmerja se namreč po njegovem ne da izjasniti niti v okviru »transcendentalne egologije« niti v okviru fundamentalne ontologije. Njegova življenjskologična zasnova tega razmerja napoteva k odprti teoriji védenja (ki se je ne da rekonstruirati na način deduktivne konstrukcije). Nezaključena je ta teorija v tem smislu, da sicer zmore racionalizirati sleherno posamezno (verbalno ali pa neverbalno) »objektivacijo življenja«, a kljub temu ne zmore ponuditi univerzalne racionalizacije življenja. Misch želi narediti omenjeno razmerje predpistemске konstitucije smisla in tematsko-objektivirajoče konstitucije predmeta (ter z obravnavo tega razmerja povezani problem transcendence) zavezujoče za to odprto teorijo védenja, saj ta teorija bazira na prepletu partikularne možnosti zajemanja nečesa v misel [Gedankemaessigkeit] in globalne nedoganljivosti.

<sup>9</sup> Georg Misch, *Der Aufbau der Logik*, str. 246–49.

»Dejava oz. dejstveno delovanje« kot heremenvtično učinkovalno sovisje samozavedanja in predmetne zavesti spremlja sleherno objektivacijo življenja. Dejstveno delovanje je v temelju (to pa še ne pomeni, da jih tudi *fundira*) preddiskurzivnih, diskurzivnih in naddiskurzivnih form védenja (oz. življenjskega zadržanja). Kolikor ni nobene forme védenja, ki ne bi imela lastne logike, je dejstveno delovanje kraj, na katerem se »logični fenomen« generira. Očitno ta fenomen ne zaobsega le izjavne logike in logike tematične predikacije, temveč tudi tiste »manifestacije logosa«, ki ne temeljijo na apofantični kot-strukturi ojezikovljenja [Versprachlichung].

Hermenevtično preoblikovano dejstveno delovanje oz. dejava naj ne bi kršilo načela »immanentne transcendence« življenjskega zadržanja. Temu ustrežno življenjskofilozofska logika prepoveduje govoriti o brezkontekstnem védenju. Dejstveno delovanje oz. dejava vedno producira konkretno védenje oziroma – če se izrazimo v kontekstu celotne Mischeve interpretacije Diltheya – védenje, ki ustreza situativno relativizirani shemi »doživljaj-razumevanje-izraz«. Kontekstualnost in situativnost védenja sta »simptoma« dejstvenega delovanja – kot smo že povedali, to delovanje sovpada z omenjenim hermenevtičnim učinkovalnim sovisjem –, ki funkcionira brez »življenju tujega« intelektualnega zrenja. Hermenevtično dejstveno delovanje odlikuje »kontingentna samorefleksija«, ki dinamiki življenja ne more priti »za hrbet«. Možno je le življenjsko immanentno – in artikulacijski proces védenja spremljajoče – »moči-zreti« iz »proste daljave«. Tako odlikovano dejstveno delovanje s tem potrjuje ontološko indiferenco življenja: Odmik, nujen za kontingentno samorefleksijo, ne pretрга neposrednega življenjskega odnosa. S tem ta odmik tudi ne ustvari nikakršne življenje presegajoče ravni razlage procesa artikuliranja.<sup>10</sup> Zadaž za »samorazlago življenja« ni nobene refleksivne pozicije. Ukvarjajoča se enotnost delovanja [Tun] in dejanja [Tat] v »izvornem življenjskem zadržanju« tvori »indiferentni prvotni predmet« [Urgegenstand] (ta izraz Misch uporablja v istem pomenu, kot ga je Emil Lask), ki ga označuje »medsebojna vpetost« forme in materiala (oziroma natančneje: »predmaterialnega nekaj« in »predformalnega nečutnega«).

Da bi označili Mischevo hermenevtično reformulacijo dejstvenega delovanja, moramo v obravnavo vključiti še njegovo koncepcijo koreliranja osebnosti in intersubjektivnosti. V nasprotju s Fichtejevo zahtevo, da naj posamezna oseba

<sup>10</sup> O tem prim. Fritjof Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt ob Majni 1990, str. 153 isl.

pozabi nase, Misch izhaja iz vzajemnosti individualnosti in socialnosti. Fichtejevemu rekle, da se mora oseba žrtvovati rodu, Misch nasproti postavlja tezo o neizčrpnosti življenjskih očitovanj osebe. Na tej – za celotno teorijo avtobiografije – osrednji tezi sloni Mischevo dojemanje suverenosti individualnosti.<sup>11</sup> Individualnost osebnosti je življenjska sila, ki v obliki avtobiografske refleksije privaja do izraza samorefleksijo kulturnega obdobja. Zato »metoda preučevanja individualnosti« vodi k hermenevtični teoriji kulture.<sup>12</sup> Zmorenje oblikovanja kake kulture vre iz »sile« osebnosti in ne iz anonimnega dejstvenega delovanja nadindividualnega rodu. Gledano iz perspektive metode preučevanja individualnosti, intersubjektivnost korenini v upričujočenju sile osebnosti, ki ga je treba udejanjiti. To upričujočenje pa predpostavlja hermenevtični krog med osebnostjo in vselejšnjo življenjsko formo. Pri tem ne gre niti za hipostazirani holizem »kolektivne človekove tubiti« niti za atomarni individualizem.<sup>13</sup>

Krožno dejstveno delovanje oz dejava je tudi »tajinstveni vir sil v zgodovinskem življenju človeštva«. »Tajinstven« je zato, ker kot vir sil človekove kulturne eksistence in zgodovinskosti človekovega bivanja vedno ostaja neko »določeno-nedoločeno«. Nedosegljiva »določitev nedoločenega« označuje sleherni poskus konceptualiziranja udejanjujočega upričujočenja hermenevtičnega dejstvenega delovanja oz. dejave. Torej se tega, da krožno gibanje dejstvenega delovanja oz. dejave naredimo zapopadljivo, ne da dojemati kot določanje nedoločenega. Prej gre za komplementarnost rabe pojmovnega nasprotja »določeno in nedoločeno«.<sup>14</sup> Konceptualno razčlenjevanje refleksije hermenevtičnega dejstvenega delovanja se izvaja, izhajajoč iz te prvotnosti komplementarnega določeno-nedoločenega. Pri Mischu na formulacijo o »osrednji enotujočnosti« [Einung] določeno-nedoločenega naletimo pri njegovih prizadevanjih, da bi zgradil »občo teorijo védenja« na podlagi načela »ontološke indiference«. Naslanjajoč se na Diltheya, Misch zatrjuje, da se iz določeno-

---

<sup>11</sup> Prim. programski »uvod« v: Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I. zvezek, Prva polovica, Frankfurt ob Majni 1949.

<sup>12</sup> Prim. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I. zvezek, Prva polovica, str. 15 isl.

<sup>13</sup> Reformulacija dejstvenega delovanja v povezavi z razvijanjem logike življenja Mischa povezuje z izgradnjo hermenevtične teorije družbenosti. Po temeljnem načelu te teorije v artikulaciji vseh kulturnih artefaktov nahajamo hermenevtično krožnost med osebnim svetom in družbenim okolnim svetom. Metodološko zajetje te krožnosti se zoprestavlja tako esencialističnemu sociološkemu holizmu kot tudi psihološkemu individualizmu v družbenih znanostih.

<sup>14</sup> Prim. Georg Misch, *Der Aufbau ...*, str. 484.

---

nedoločnega pomena delov življenja s pomočjo hermenevtičnega dejstvenega delovanja oz. dejave konstituira indiferentna celota življenja.

Níti Mischeve kritike hermenevtične fenomenologije tečejo iz njegove hermenevtične reformulacije dejstvenega delovanja oz. dejave. Iz Mischevega argumentativnega pleteža se da rekonstruirati tri kritične niti. Vzporedno z njegovim kritičnim podjetjem pa moramo razločiti tudi tri motive njegove razdelave »življenjskofilozofske logike«. Iztočnice za te tri vzgibe so: življenjskologično premagovanje hipostaziranja apofantične logike; razvitje hermenevtične logike kot orodja razreševanja »neskončne interpretativne naloge«, ki nastane z ozirom na – življenjskofilozofsko utemeljeno – sprepletenost nezabidljivosti in misljivosti [Gedankemaessigkeit] življenja; in na koncu uvažanje paradigme konstitucijske analize predmetnosti.

### 3. Neksus transcendentia-transcendentalno

**244**

Čeprav je zastala že na samem začetku, se diskusije med Mischem in Heideggrom – s stališča njenega razvojnega potenciala – nikakor ne da reducirati na enostavni za in proti.<sup>15</sup> Hermenevtična reformulacija dejstvenega delovanja oz. dejave pripelje do na prvi pogled paradoksnega rezultata: »logični fenomen« naj bi še razširili, zato da bi preprečili metafizično hipostaziranje (tradicionalne) logike kot »logike-ontologije«. V znamenju tega rezultata je Misch svojo pozornost usmeril na – Heideggrovi hermenevtični ontologiji alternativno – zastavitev in razrešitev problema transcendence. Ker ta razrešitev ne prihaja iz »sfere izjave«, življenjskologična obravnava problema transcendence vodi k premagovanju – apofantično stavčno strukturo hipostazirajočega – »logocentrizma«.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Glede Heideggrovega odziva na Mischeve ugovore (v freiburškem predavanju v poletnem semestru 1929, GA, 28. zv., Frankfurt ob Majni 1997, str. 131–139) prim. Claudius Strube, Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger, v: *Dilthey-Jahrbuch*, Göttingen 11 (1887–98), str. 160–169.

<sup>16</sup> V tej zvezi je poglavitni Mischev očitek v tem, da sleherno iskanje dokončne razklenjenosti biti (in življenja) predpostavlja nekatere osnovne poteze apofantične logike (oz. tematične predikacije). Iz tega splošnega očitka pa nadalje sledi, da – navkljub Heideggrovi zanimivi hermenevtični analizi sodbene strukture tematičnega zadržanja do sveta – ontologiziranje te predpostavljene logike v eksistencialni analitiki pušča neki skriti metafizični preostanek. Ni naključno, da Heidegger v »fundamentalni ontologiji« uporablja taisto »metaforiko tal« kot Husserl v svoji filozofski znanosti fungirajoče-delujoče subjektivitete. Iz tega razloga, je prepričan Misch, ker med Husserlovo in



Tako Heidegger kot Misch formuliranje in razrešitev problema transcendence sprepletata s koncepcijo neksusa med transcendenco in transcendentalnim. Eden izmed momentov Mischeve kritike Heidegggra je očitke, da Heideggrova koncepcija obravnava dinamike življenja z vaja nazaj na probleme forme sistematične ureditve eksistencialnih fenomenov. Prav zaradi tega zvajanja, tako se glasi Mischev argument, je neizogibna tudi klasična, z nekakšnim esencijalizmom povezana, transcendentalna pozicija. Vprašanje pa je, ali je ta kritika sprejemljiva.

Po Heideggru problema transcendence ne moremo zvesti na vprašanje po bistvu prihajanja k objektu. (Kot je znano, Heidegger zatrjuje, da transcendenca ni v objektiviranju, temveč objektiviranje predpostavlja transcendenca.) Heideggrova formulacija tega problema je prej usmerjena k temu, da bi pokazala, da je svet kot časovno-transcendenten »objektivnejši« od slehernega objekta. Ekstatično-horizentalno fundirana transcendenca omogoča izvorno objektivnost znotrajsvetnega, saj ravno prek sveta kot horizontalnega prehajanja znotrajsvetnega priskrbovanja priročno in navzoče bivajoče sploh lahko srečujemo in objektiviramo. Ker svet – tako se glasi argument iz *Biti in časa* – transcendirata znotrajsvetna rodnostna sovisja in s tem omogoča vsakdanji modus biti-v-svetu, lahko iz horizontalne enotnosti ekstatične časovnosti sveta dobimo eksistencialno-ontološki pogoj možnosti znotrajsvetno priročnega in navzočega. (V nasprotju z znotrajsvetnostjo svet ni ne navzoč ne priročen, temveč se »časi v časovnosti«. Zato je ekstatično razprti svet v odnosu do znotrajsvetnosti transcendenten.) Znotrajsvetnost, strukturirana kot pomenski odnošaji, je, zato ker je v eksistenčnih modusih tubiti sprevidevno bivajoče transcendirano. Heideggrova formulacija in razrešitev problema transcendence specificira eksistencialni pogoj možnosti znotrajsvetnosti – ki je na razpolago tematični objektivaciji – in je zato oporna točka transcendentalno-ontološkega spoznanja.

Še jasneje Heidegger neksus med transcendenca in transcendentalnim obravnava v svojem freiburškem predavanju v zimskem semestru 1928/29. Prostor analize tu zakoličuje teza, da »specifična biti-v-svetu kot znanost« (oziroma »ontična resnica«) temelji v »ontološki resnici«. Obenem je ontološka resnica v ozki povezavi z razumevanjem biti, saj samo to omogoča – za razprtje ontološke resnice nujno – predpredikativno zadržanje do bivajočega. Sledeč Hei-

Heideggrovo različico fenomenologije ni nobene bistvene razlike. V zvezi z enim izmed odzivov na Mischeve očitke fenomenologiji prim. Elisabeth Ströker, Georg Misch und die Phänomenologie, v: *Dilthey-Jahrbuch*, Göttingen 11 (1997–98), str. 145–159.

deggrovi definiciji, je razumevanje biti »zasnavljanje biti«, prek katerega pride do tega, da se »bit daje razumeti« [Sich-zu-verstehen-geben-von-Sein]. Iz tega izhaja, da je biti-v-svetu kot tako zasnavljajoče. V tem zasnavljanju eksistirajoče »že vedno« prehaja bivajoče. Le prek tega prehajanja je bivajoče razodeto. Orodnostna sovisja in pomenskosti sprevidevnega priskrbovanja omogočajoče prehajanje je transcendenca, pri čemer je to eksistirajoče »transcendirajoč-transcendentno«. Z nekoliko drugačnim poudarkom Heidegger v predavanju *Kaj je metafizika?* govori o transcendenci kot biti-zunaj tubiti prek bivajočega v celoti [Hinaussein des Daseins über das Seiende im Ganzen], pri čemer je lahko tubit v objektivirajočem zadržanju do bivajočega in do sebe.

Če naredimo še korak naprej v tej smeri, pridemo do zaključnega sklepa, da ima – s pomočjo refleksije transcendence pridobljena – ontološka resnica transcendentalni status, saj omogoča objektivno spoznanje razodevanja bivajočega. (Dejansko pa gre pri Heideggrovi formulaciji za »dvojno transcendentalnost«. Po eni strani je možnost ontološke resnice v transcendenci tubiti, tj. transcendenca je transcendentalna. Po drugi strani pa je ontološka resnica sama transcendentalna, saj omogoča objektiviranje bivajočega. Dojetje »ontološke diference« pa oba pomena transcendentalnega privede do sozvočja.) Če naj povzamemo: velja poudariti, da je za Heideggra *transcendentalno* vse tisto, kar po svoji notranji možnosti napoteva nazaj na transcendenco.

246

Ker je mogoče bistvo transcendence interpretirati le iz perspektive končnosti eksistence, transcendentalno spoznanje sovpaše z ontološkim: »Transcendenca je omogočanje tistega spoznanja, ki izkustva ne prekaša po krivici, ki ni ‚transcendentno‘, temveč je izkustvo samo. Tisto transcendentalno daje sicer omejevalno, toda s tem obenem pozitivno definicijo bistva netrascendentnega, tj. možnega ontičnega spoznanja kot takega.«<sup>17</sup> S tem spletom argumentov sovpaše upravičevanje nekusa transcendenca-transcendentalno s pomočjo razdelave ontično-ontološke diference. Možnost bivajočega, da je na ontični ravni lahko tematično objektivirano po kriterijih racionalnosti kakega postopka, leži na ontološki ravni tubitnoanalitične razrešitve problema transcendence.

Velja pa tudi obratna teza: razrešitev problema transcendence terja ontično-ontološko diferenco. Prehajanje znotrajsvetno bivajočega razodene regije po-

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (freiburško predavanje v zimskem semestru 1928/29), GA, 27. zv., Frankfurt ob Majni 1996, str. 208.

zitivnega izkustva (takega, ki se ga da objektivirati) in obenem aktualizira možnost ne-objektivirajočega izkustva »niča«, katero tematizirajoče-objektivirajoča naravnost odklanja in opušča.<sup>18</sup> Aktualizacija te možnosti pri tem upravičuje »transcendentalno refleksijo« o ničū, ki je v temelju sfere »vsvestva bivajočega«, ničū, ki je izvornejši kot zanikanje, ki utemeljuje logične operacije objektivirajoče tematizacije.

Heidegger predlaga različne zastavitve, kako izpeljati to refleksijo. Naj navedem primer: eksistencialna analitika temeljnega počutja tesnobe ponuja »razgaljujoči smisel«, ki razodeva nič. V tem primeru ekistencialno-ontološka refleksija – ki omogoča pristop k ničū – učinkuje kot transcendentalna refleksija, ki objektivirajoče izkustvo ostro ločuje od neobjektivirajočega izkustva. Heidegger je ta primer nekoč opisal takole: »Nič je omogočanje razodetosti bivajočega kot takega za človekovo tubit. Nič torej ni šele protipojem bivajočemu, temveč izvorno spada k bistvu samemu. V biti bivajočega se godi ničenje ničā.«<sup>19</sup> Razmejitev izkustva bivajočega od izkustva ničēnja ničā določa mejo možnega tematičnega objektiviranja. Najjasneje je ločnica med obema vrstama izkustva zarisana v predavanju *O bistvu razloga* [Vom Wesen des Grundes]. V njej je govor o obmejitvi »okrožja transcendentnega«, ki ga zadobimo z ekistencialno interpretacijo fenomena sveta, interpretacijo, ki je nasprotna sleherni vrsti tematičnega objektiviranja.

To, kar se Heidegger namenja utemeljiti, bi lahko izniansirali kot tezo o »dihotomični transcendenci«. (Vzrok tega niansiranja je v predpostavljene dihotomizmu ontično-ontološke diference.) Nikakor ni naključno, da avtor v *Biti in času* (in še veliko izčrpneje v omenjenem predavanju) pred konceptom transcendentna-transcendentalno predhodno razdela koncepcijo tematičnega objektiviranja znotrajsvetnosti. Transcendentna tubiti namreč vzpostavlja pogoj možnosti tega objektiviranja.

Tezi o dihotomični transcendenci ustreza nekakšna »statična transcendentalnost«, zaradi katere prihaja do zvanja eksistencialnoanalitične problematike nazaj na ontološke probleme forme. Čeprav se v Heideggrovi zastavitvi tega problema ne uveljavlja nikakršen transcendentalni subjekt, pa transcendentalno mišljenje vendarle ohranja v njegovih klasičnih tirnicah. Pogoji možnosti

---

<sup>18</sup> Prim. Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt ob Majni 1978, str. 105.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt ob Majni 1978, str. 114.

priročne in navzoče znotrajsvetnosti ležijo na ravni, ki je »za vedno« nekomenzurabilna s tematičnim objektiviranjem znotrajsvetnega. Nekomenzurabilnost med empiričnim in apriornim – to v tem primeru »legitimira« ontično-ontološka diferenca – pa je značilna za sleherno različico klasičnega (tako epistemološkega kot tudi ontološkega) transcendentalizma.

Prav to Heideggrovo tezo o dihotomični transcendenci je ostro napadal Misch.<sup>20</sup> Mischeva ideja o imanentni transcendenci ni dihotomično ločena od tematičnega objektiviranja in ne razume je na apriorno-invariantni način. Ta ideja, na kateri temeljijo vsa Mischeva prizadevanja, da bi zgradil logiko življenja, implicira tudi to, da transcendenca znotrajsvetnega življenja ne prehaja. Ker se »totaliteta življenja« nikoli ne preobrazi v bit, zasnuo nad življenjem, ostaja celó »izvorno transcendiranje« zapleteno v življenjske povezave in v ono »biti-notri-v življenjskih odnosih«. Zato je mnogovrstnost objektivacij življenjskega zadržanja »transcendenca, izhajajoča iz imanence«. S tem smo formulirali temeljno načelo Mischevega dojetja »imanentne transcendence«. To, da »transcendirajo življenje«, predvsem izreka transsubjektivno naravo dinamike življenja, ki se izoblikuje v (nadindividualnih) vzajemnih odnosih med doživljanjem, izrazom in razumevanjem. To, kar je na ta način kontekstualno in situativno transcendirano, je (individualni) epistemski razcep med subjektom in objektom. Še več: prav razločenje subjekta in objekta (kot »izvorno«, epistemsko zaznamovano življenjsko zadržanje) predpostavlja življenju imanentno transcendiranje.

**248**

<sup>20</sup> Hans-Peter Krüger je prepričljivo prikazal, kako je ta napad na Heideggrovo dojetje transcendence svoj vrh dosegel v Plessnerjevi kritiki Heideggra v razpravi »Moč in človeška narava« / *Macht und menschliche Natur*/. Pri tem pa lahko opazimo, da pride – če od Mischeve kritike preidemo k Plessnerjevi – do pomembne premene v perspektivi pogleda na eksistencialno ontologijo. Plessner sicer izhaja iz Mischeve interpretacije Diltheya, toda težišče njegove kritike ni v domnevnem Heideggrovem hipostaziranju apofantične logike, temveč v njegovi absolutizaciji eksistence. Krüger rezultat Plessnerjeve kritike povzema kot nekakšno razširitev tradicionalnega vprašanja o transcendentalnem na vprašanje o nemogočnosti človekovega razumevanja smisla. »Izguba samega sebe, ki sega vse do samouničenja človekovega bivanja, se za Plessnerja začenja natanko tam, kjer Heidegger meni, da privatno določljivost osebnega vodenja eksistence lahko skriva v nečem drugem, namreč v tem, da fenomenološko vprašanje po smislu usmeri na lastno sebstvo, da bi potem lahko – učinkujoč vzvratno – odgovarjalo tudi v skladu z zahtevki in pretenzijami fundamentalne ontologije.« (Hans-Peter Krüger, »Die kehre zwischen Sein und Sinn: Helmut Plessners Heidegger-Kritik in ‚Macht und menschliche Natur‘ (1931)«, v: *Die Weimarer Republik zwischen Metropole und Provinz*, ur. Wolfgang Bialas in Burkhard Stenzel, Weimar/Köln/Dunaj 1996, str. 194.

Na tem mestu lahko ugotovimo principiелno razliko med Heideggrovo dihotomično transcendenco in Mischevo »immanentno transcendenco«. Prehajanje znotrajsvetno bivajočega omogoča fiksirano (za vedno dano) protipostavitev subjekta in objekta. V nasprotju s tem naj bi »immanentna transcendenco« zadrževala relativnost omenjenega epistemskega odnosa. Oblikovanje tega odnosa je namreč odvisno od vselejšnje »objektivacije življenjskega zadržanja«. Sleherni posamezna življenjska forma v svojih objektivacijah (glede na objektivirano učinkovalno sovisje med samozavedanjem in predmetno zavestjo) poteguje črto med subjektivno in objektivno platjo. Drugače povedano: v objektivacijah življenja udejanjena epistemska protipostavitev subjekta in objekta je relativna glede na hermenevtično učinkovalno sovisje med samozavedanjem in predmetno zavestjo (oziroma glede na hermenevtično »dejstveno delovanje/dejavo«). Zaradi tega je pred slehernim epistemskim razcepom – tega determinira interes, ki usmerja spoznanje – neki (krožni) hermenevtični odnos.

Za Diltheya filozofska samorefleksija življenja lahko nastane s tem, da je védenje vsidrano v življenju samem. Iz neposredne povezanosti (predznanstvenega) védenja z doživljanjem izhaja immanentna reflektivnost življenja. Misch krene še dalje po tej poti, s tem ko védenje zapopada kot izvorno objektivacijo življenju imanentne transcendence. Že omenjeno »ekstatično védenje« predstavlja elementarno očitovanje te transcendence, pri čemer je zelo blizu pomen ustanavljajočim »domačim tlem doživljaja«. Iz teh domačih tal – tako se glasi teza Mischeve teorije védenja – izvirajo (predpredikativni in z nikakršno »spoznanju primerno pomensko vsebino« odlikujoči se) »evocirajoči izrazi« in »hermenevtična uobličjenja« (kot tisto predmetno, ki ga privajajo na dan ti izrazi).<sup>21</sup> Med evocirajočim izrazom in njegovim hermenevtičnim uobličjenjem »je razmerje imanentnosti, in sicer tako, da tisto, kar je izrečeno, vodi noter, v življenje predmeta, razvitje izrečenega pa predmet obenem uobličuje. Poustvarjajoče uobličevanje skuša zajeti eksplikacijo in ustvarjanje obenem, a vendarle predmeta nikoli ni zmožno zajeti v popolnosti, saj posamezni predikat kot tak vedno poudarja le nekaj določenega na tem predmetu ...«<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> V Mischevi (*Der Aufbau ...*, str. 250) se to glasi takole: »Pri hermenevtičnih uobličjenjih ne gre predvsem za stvarno vsebino tem uobličjenjem pripadajočih izjav, temveč naj bi v njih do izrečenosti prišel predmet sam v svoji celovitosti.«

<sup>22</sup> Georg Misch, *Der Aufbau ...*, str. 519.

Življenjsko zadržanje kot dinamični temeljni odnos med socializirano živo telesnostjo in historiziranim okolnim svetom je udejanjajoče upričujočenje »imanentne transcendence«. Ta transcendenca (kot fenomen *per se*, tj. zunaj njenih upričujočenj) je sicer »predmet metafizičnega védenja«. Toda iz tega ne sledi, da nakazuje posebno (regijam objektivirajočega spoznanja zoperstavljeno) okrožje čistega transcendentalnega izkustva. Objektivirajoče spoznanje objektivacij življenja in neobjektivirajoče izkustvo nedoganljive dinamike življenja sta prej zlita v učinkovalno sovisje samozavedanja in predmetne zavesti. S tem Mischevo odklanjanje »statične« ločnice med tematično objektivacijo in »okrožjem transcendence« konsekvntno izhaja iz hermenevitičnega reformuliranja dejstvenega delovanja/dejave.

S stališča »imanentne transcendence« »objektivacije življenja« nikakor niso nekak material za tematsko objektiviranje, ki bi bil že pred nami. Misch v delu *Lebensphilosophie und Phänomenologie* [Filozofija življenja in fenomenologija] pripomni (na to pripombo opozarja tudi Gadamer<sup>23</sup>), da se »teoretične usmerjenosti k objektiviteti védenja« ne da izpeljevati iz pojma »objektivacije življenja«. <sup>24</sup> Heideggrova dihotomična transcendenca pa je tista, ki dovoljuje (ne linearno, temveč »skokovito«) izpeljavo teoretičnih konstrukcij predmeta v znanosti iz predteoretične konstitucije smisla in s tem na transcendentalno-ontološki način enkrat za vselej določi kriterije objektivnosti teoretičnega védenja. Če sledimo Mischevi »imanentni transcendenci«, takih kriterijev sploh ni mogoče definirati. Le v interpretativnem dialogu s posameznimi življenjskimi formami, katerih objektivacije teoretično (v duhoslovnih znanostih) raziskujemo, je mogoče izpeljati »lokalno« (tj. le v okviru vselejšnjega dialoga veljavno) tematično objektivacijo.<sup>25</sup>

250

<sup>23</sup> Prim. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik), Tübingen 1960, str. 224–228. <sup>24</sup> Prim. Georg Misch, *Der Aufbau ...*, str. 298.

<sup>24</sup> Prim. Georg Misch, *Der Aufbau ...*, str. 298.

<sup>25</sup> Pojmovanje imanentne transcendence bi veljalo primerjati z učinkovanjskozgodovinsko »situirano transcendenco« Gadamerja, Sartrovo »transcendenco ega«, Levinasovo »intersubjektivno transcendenco« in »transcendenco kot decentralizacijo« Hansa Lippsa. V vseh teh primerih razreševanja problema transcendence se prizadevanja navsezadnje usmerjajo k premagovanju – iz ontično-ontološke difference izhajajočega – statičnega transcendentalizma. Njihova nadaljnja skupna značilnost je kontekstualna relativizacija difference med subjektom in objektom, relativizacija, ki pa v življenje ne priklicuje nikakršnega relativizma.

## Logika življenja kot dinamična transcendentalnost

Kako bi lahko na ozadju te »življenjskologične« razrešitve problema transcendence rekonstruirali Mischevo pojmovanje transcendentalnega? Odrekanje statičnemu razločevanju tematičnega objektiviranja in neobjektivirajočega izkustva v okviru teorije védenja implicira nekakšno »dinamično transcendentalnost«. To pojmovanje je v sovisju z – za hermenevtično logiko življenja temeljnim – načelom »ontološke indiference«. Poenostavljeno rečeno, ta princip povzema prav momente življenjskofilozofskega formuliranja – do tega je Misch prišel z zavračanjem koncepta ontično-ontološke diference – in razrešitve problema transcendence.

Misch se torej od klasičnega dojemanja transcendentalnega poslavlja s tem, da razrešitev problema transcendence postavi v razmerje s korelacijo med nezaobidljivostjo življenja in tem, da je življenje misljivo oz. miselno zajemljivo [gedankenmaessig]. Življenju v njegovi ontološki indiferenci se ne da priti za hrbet, a vendarle ni procesa v dinamiki življenja, ki se ga ne bi dalo miselno izraziti. Z drugimi besedami, vse kulturnozgodovinske objektivacije življenja je mogoče tematizirati in konceptualizirati, življenje samo pa kljub temu ostaja nedoganljivo. Z metodološkega stališča ta pogled zahteva reflektivno strategijo, ki se ne sklicuje na razlikovanje med notranjim in zunanjim. Zato Misch poudarja, da življenje nima nikakršnega notranjega bistva, ki bi se potem povnanjevalo. Razodevanje življenja v »hermenevtičnih uobličevanjih« je proces, ki je življenju samemu interen. Iz pojmovanja, da refleksija tega imanentnega razodevanja življenjskega zadržanja ni doganjiva, potegne Misch konsekvenco o nezaključljivosti filozofije življenja. S tem pa se seveda pojavi tudi naloga, razdelati tako reflektivno pojmovnost, ki bo tej nezaključljivosti lahko kos.

V procesu – misljivosti oz. miselni zajemljivosti življenja ustrezne – duhoslovne tvorbe pojmov ni nobene (v terminih postopkovne racionalnosti izražene) instance poslednje utemeljitve. Prav tako pa tudi ni nikakršnega »ontološkega horizonta«, katerega tematično zajetje (kot npr. hermenevtična ontologija) bi lahko enkrat za vselej zakoličilo konceptualni okvir refleksije. Življenjskofilozofska refleksija in tvorba pojmov se na hermenevtičen način izkazuje kot »neskončna naloga«: z ozirom na mnogovrstnost kulturnih objektivacij lahko dinamiko življenja interpretiramo, ne da bi zato dospeli do dokončno veljavne teorije. Vendar ta nazor nikakor ne implicira kakega relativizma. Če strnemo v obrazec: dinamičnemu transcendentalizmu ustreza »di-

namična pojmovnost«, katere kontekstualna relativnost nakazuje hermenevitično-logično alternativo zgodovinskega in kognitivnega relativizma.

Na tej točki pa se začnejo oglašati tiste funkcije logike življenja, ki so v zvezi z Mischevo kritiko hermenevitične fenomenologije. Kot logika tiste reflektivne strategije, ki povzema nezaobidljivost življenja in njegovo misljivost, se logika življenja ukvarja z omenjeno brezkončno nalogo. Hermenevitična logika je usmerjena k temu, da bi pri izgradnji teorije védenja pognala v tek prav metodično udejanjanje te korelacije. Naj ob koncu – s tem da bom v svojo rekonstrukcijo pritegnil tudi »semi-apriorno« naravo hermenevitične logike življenja – poskušam argumentirati še tezo, da ta logika vodi k nekakšnemu »de-transcendentaliziranemu transcendentalizmu«. <sup>26</sup> V kontekstu kritike hermenevitične fenomenologije se ta de-transcendentalizirani transcendentalizem kaže kot kontinuirano »slabljenje« ontično-ontološke diference, ki se ujema s programom »rahljanja logičnega fenomena«. Pri tem to slabljenje poteka po dveh poteh: 1. »od zgoraj« kot preobrazba te diference v relativizirano in od vselejšnje situacije odvisno razločevanje, ki ni v nasprotju z ontološko indiferenco; 2. »od spodaj« kot »premik« eksistencialne ontologije proti neki dvojno-hermenevitični metodologiji duhoslovnega izkustva. Drugo pot sem že obravnaval drugje. <sup>27</sup> Zato se bom tu ukvarjal s slabitvijo ontično-ontološke diference »od zgoraj«.

252

V svojem prizadevanju, da bi se izognil invariantnemu (ontološkemu) razločevanju v teoriji védenja, je Misch uvedel diferenco med »trdnim pomenom [Bedeutung]« in »duhovnim aktom pomenjanja [Bedeuten]«, ki jo je mogoče relativizirati. Če se pomen nanaša na fiksirane, »sedimentirane« in kodirane »plasti védenja« (ta izraz uporablja v smislu, denimo, nekakšne »semantične teorije kulture«), se pomenjanje povezuje s procesualnim artikuliranjem in razodevanjem življenjskih uobličevanj. Ravnotežnost med pomenom in pomenjanjem je značilna za sleherno kulturno objektivacijo življenja, pri čemer pomenjanje napotuje na praktični horizont (t. i. »z nečim ukvarjajoče se védenje«) artikuliranja, pomen pa je rezultat objektiviranja, ki ga je mogoče

<sup>26</sup> Ideja »de-transcendentaliziranega transcendentalizma« (oziroma »samega sebe odpravljajočega transcendentalizma) je skupni topos mnogih pometafizičnih koncepcij filozofije. (O tem prim. npr. Richard Rorty, »Epistemological Behaviorism and the De-Transcendentalisation of Analytic Philosophy«, v: *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen 14 (1978), str. 115–142; Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, posebno str. 121–198.)

<sup>27</sup> Prim. Dimitri Ginev, Spremnna beseda, v: Georg Misch, *Logik und Einführung*, Studia Culturologica, posebni zvezek, 1999.



formalno rekonstruirati. Ta ravnotežnost je tudi kazalec interpretativne odprtosti življenjskih očitovanj.

V objektivacijah, katerih semantika sloni na trdnih normativnih pravilih, eno-umno dominira pomen. Primeri za take objektivacije so deduktivno-aksiomske znanstvene teorije, totalitarne politične doktrine, umetni jeziki, konstruirani v namen manipulativne komunikacije, strogo kodificirani svetovni nazori (in njim ustrezne »witchcraft cosmologies« v smislu Mary Douglas) ter skrajno stilizirane in estetsko minimalizirane umetnine. V teh primerih obstaja algoritem razlaganja, ki vseskozi eliminira interpretativno svobodo. (Odmike od take algoritmične interpretacije pomena se diskvalificira kot napačna tolmačenja.) V objektivacijah, katerih semantiko določa pravilo, odvisno od konteksta, pa ima procesualno pomenjanje prvenstvo pred pomenom. V takih primerih življenjskega očitovanja ni mogoče ločiti od njegovih na vselejšnjo situacijo navezujočih se interpretativnih recepcij. Objektivacija nima nikakršne utrjene interne semantične strukture, temveč se semantično uobličuje v zgodovini svoje recepcije (tj. v zgodovinskem nizu svojih medsebojno sovisnih interpretativnih recepcij). Zato moramo na tem mestu upravičiti govor o »evocirajoči semantiki« življenjskih očitovanj, pri razlagi katerih raven smisla koincidira z ravnijo reference.

Evociranje med drugim pove, da v različnih situacijah vselejšnje življenjsko očitovanje na značilne načine »poziva« k interpretativni recepciji. Evocirajoča objektivacija življenja, ki lahko pride na spregled na tako raznolikih področjih, kot so vsakdanje sporazumevanje, duhoslovne znanosti, lirika, filozofija in religija, ima »pozivno strukturo«, ki se jo aktualizira le s pomočjo nujnega »soizvrševanja« recipienta. S tem ko Misch vztraja pri tem, da se evocirajoče objektivacije ne da definirati z ozirom na nekak hipotetičen interni pomen, temveč se da o njej diskutirati le kontekstualno – z ozirom na mnogolikost interakcij med njo in interpretom – že bistveno anticipira ideje recepcijske estetike. Le v (potencialno neskončnem) procesu recepcije (kot zgodovine interpretativnih interakcij) tako objektivacijo semantično obudimo k življenju. Evocirajoča semantika (oziroma »semantika pomenjanja« v nasprotju s »semantiko pomena«) kakega življenjskega očitovanja upričujejoče vršenje gibanja interpretativnih recepcij, ki to življenjsko očitovanje sokonstituirajo. Tako koncipirana, je evocirajoča semantika antipod sleherne vrste formalne (npr. modelnoteoretične) semantike objektivacij življenja, ki jih je mogoče algoritmično rekonstruirati.

---

S protipostavitvijo teh dveh tipov semantike je Misch prišel do dojetja o dveh polih diskurzivnosti, ki predstavlja jezikovnofilozofsko alternativo Heideggrovega dihotomizma ontično-ontološke diference, pri čemer je pomembno poudariti, da zavrača tradicionalno enačenje diskurzivnosti in pojmovnega mišljenja.<sup>28</sup> Hermenevtična logika posreduje med obema tipoma semantike (oz. njunimi teorijami) in ima s tem pretenzijo po raziskovanju ravnotežnosti med pomenom in pomenjanjem v vseh objektivacijah življenja. Ker je mišljenje v procesu uobličevanja življenja vselej navzoče, obstajajo v totaliteti življenja neštete situacije, v katerih lahko tematiziramo mišljenje z ozirom na učinkovalno sovisje med samozavedanjem in predmetno zavestjo, ki dobi svoj izraz v vselejšnji objektivaciji. Naloga hermenevtične logike pa je ta, da diferenco med pomenom in pomenjanjem relativira z ozirom na tipične situacije uobličevanja življenja, s čimer lahko dobimo spekter »stopenj diskurzivnosti«, ki jih je mogoče identificirati. Z drugimi besedami, prek posredniške vloge hermenevtične logike se vrši relativizacija diference pomen-pomenjanje, ki je nasprotna relativizmu.

254

V prizadevanju, da bi prikazal implikacije te relativizacije, se Misch zopet zateče h konceptu »prvotnega predmeta« [Urgegenstand] Emila Laska. S »kulturnosemantičnega« stališča prvotni predmet predstavlja hipotetično enost pomenjanja in pomena. Epistemična naravnost pa to enost »razdre« in proizvede semantično diferenco, ki jo je mogoče relativizirati. Prvotni predmet postane v teoriji védenja tudi hipotetična predpredikativna predmetnost, v kateri sta čutno (kot »predmaterialni nekaj«) in nečutno v enem. Brez dvoma ponuja prvotni predmet v konceptualnem okviru teorije védenja korelat tubitnoanalitičnega pojma priročnosti. V obeh primerih gre za »vir pomenskosti«. (Misch pojem pomenskosti definira kot popolno zlitje pomena in pomenjanja, ob čemer se prvotni predmet najjasneje objektivira. K Mischevi obravnavi pomenskosti se bom vrnil pozneje.<sup>29</sup>)

Heideggrova razlaga koncepta priročnosti daje izraz »pragmatizmu« hermenevtične ontologije. Ob vodilni niti te razlage izvor pomenskosti odkriva v »rodnosti priskrbovanja«. Semantika Heideggrove »strukture napotilne mno-

<sup>28</sup> Prim. Otto F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, II. zv.: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps, Freiburg/München 1983, str. 139.

<sup>29</sup> Kljub temu pa dokončne pojasnitve razmerja med pomenjanjem, pomenom in pomenskostjo v teoriji védenja ne najdemo.

govrstnosti onega ‚zato-da‘« in Mischeva semantika »ekstatičnega védenja«, v katerem postane jasna situativno-praktična svojskost prvotnega predmeta, sta sui generis »protosemantčni teoriji« izvirne (praktične, predepistemske) pomenskosti.

Seveda pa ne smemo podcenjevati načelne razlike med »prvotnim predmetom« in »priročnostjo«. V *Biti in času* je pomenskost obravnavana kot »napotilno sovisje«, ki konstituira dejanskost. Za Heideggrovo zastavitev eksistencialne izvornosti priročnosti je pri tem odločilno, da se pomenskost generira znotraj »sistema relacij«. Heidegger lahko zato povzame: »Ta ‚sistem relacij‘ kot konstitutivum dejanskosti nikakor ne razpršuje biti znotrajsvetno priročnega, marveč je na osnovi svetnosti sveta to bivajoče šele možno odkriti v njegovi ‚substancialni‘ ‚nasebnosti‘.«<sup>30</sup> Prav tej »relacijskosistematski definiciji« Misch ostro oporeka. Po njej je prav ta statična obravnava pomenskosti tista, ki vodi k logiki-ontologiji kot hipostazirani apofantični strukturi. V nasprotju z napotilnim sovisjem – ki se razklepa s pomočjo eksistencialne analize priročnosti – se prvotni predmet kaže kot »procesualna entiteta«, ki ne poseduje nikakršne invariantne strukture.

**255**

Eksistencialna analiza priročnosti (in »priskrbovanja znotraj vsakdanjega načina biti-v-svetu«) nam omogoča dostop do (transcendentalne) ravnine, na kateri se lahko razkrene smisel biti. Misch zastopa nekaj nasprotnega. Čeprav prvotni predmet obravnava v ontološkem kontekstu (v kontekstu »hilemorfizma življenja«), njegova hermenevtično-logična analiza ne priklicuje v življenje nikakršne logične teorije. Ker je prvotni predmet izvorna »vzajemna sprepletenost forme in materiala« življenjskih očitovanj, njegova analiza pozornost usmerja v ne-ontološko teorijo objektivacij življenjskega zadržanja, ki jo metodološko predpostavljata tako semantika pomena kakor tudi semantika pomenjanja.

S konceptom prvotnega predmeta Misch poveže tudi idejo o dinamični transcendentalnosti (hermenevtične logike življenja). Prvotni predmet ni nikakršna platonska entiteta, temveč je njegova apriornost specificirana glede na situacijo. (Nikakor ni naključje, da Misch svoje pojmovanje prvotnega predmeta povezuje s »točko odvrnitve od Platona« in semantičnega platonizma, ki da je

---

<sup>30</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, § 18, str. 88. [Prim. slov. prevod, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 131.]

za teorijo védenja odločilna.)<sup>31</sup> Prvotni predmet lahko identificiramo, če je postavljeno vprašanje, *kako* se v kaki situaciji objektiviranja utrjeni pomen razločuje od akta pomenjanja. (Platonistično vprašanje pa bi se, nasprotno, glasilo: *Kaj* vztraja za sleherni objektivacijo kot »semantična substanca« pomenjanja in pomena?) Prvotni predmet predhodi sleherni situaciji objektiviranja življenja, obenem pa ostaja (empirični) izraz vzajemnega učinkovanja pomena in pomenjanja v tej situaciji sami. To pa tudi pomeni, da je prvotni predmet »transcendentalno-dinamičen pojem«. Od tod izhaja možnost motrenja prvotnega predmeta kot »konkretnega apriorija«. Že od svoje zastavitve naprej je torej prvotni predmet pri Mischu apriorni (obenem pa enako tudi na situacijo vezani in situaciji imanentni) pogoj možnosti objektiviranja življenja. Ker pa objektivacij življenja ne moremo ločevati od njihove interpretativne recepcije, prvotni predmet obenem predstavlja tudi pogoj njihove interpretativne odprtosti.

256

Že prej smo poudarili, da se vprašanje po prvotnem predmetu obenem razvija tudi kot vprašanje po pomenskosti. Znotraj konceptualnega aparata teorije védenja je pomenskost uvedena v kontekstu obravnave »hermenevtičnega posredovanja med pomenom v eksistencialnem in logičnem smislu«. Pomenskost je kraj, na katerem se odpira »tajinstvena povezava« nedoganljivosti in misljivosti. Tako dojeta, je lastna celotnemu spektru med polom, h kateremu spadajo čisto teoretične objektivacije življenja, in polom, na katerem so hermenevtična uobličjenja. Nadaljnja karakteristika pove, da je pomenskost enotnost na situacijo vezanih »prvotnopredmetnih« apriornih pogojev ter objektivirane difference pomenjanja in pomena. V tem smislu je pomenskost »transcendentalno-semantična eksplikacija« prvotnega predmeta. Mischu gre za to, da bi pokazal, kako je »pomenskost predmetom lastna povsod tam, kjer smo z njimi povezani v življenjskem odnosu, v življenjskem odnosu kot nasprotju golega teoretskega zadržanja ...«<sup>32</sup>

Tesno medsebojno povezani kategoriji »pomenskosti« in »prvotnega predmeta« kar najjasneje obelodanjata transcendentalnost hermenevtične logike življenja kot udejanjenja transcendentalne pozicije v »biti-notri-v življenju«. Situativno fungiranje te transcendentalnosti je nenehno vtakano v objektivacijo

<sup>31</sup> Tej »točki odvritve od Platona« je posvečen zadnji razdelek Mischevih göttingenskih predavanj. (Prim. Georg Misch, *Der Aufbau ...*, str. 570–578.)

<sup>32</sup> Georg Misch, *Der Aufbau ...*, str. 577.

»doživljajočega razumevanja«. Poleg tega transcendentalna pozicija logike življenja nikoli ne more »prehajati« prek učinkovalnega sovisja samozavedanja in predmetne zavesti v procesu artikuliranja življenja.<sup>33</sup> S tem logika življenja ne dopušča temu procesu odtegnjenega okrožja apriornih pogojev. Odprto pa ostaja vprašanje, kako bi takšna transcendentalna pozicija lahko postala plodna za razmerje filozofije do znanosti.

*Prevedel Samo Krušič*

#### LITERATURA

- Otto F. Bollnow: *Studien zur Hermeneutik, Band II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, Freiburg/München 1983.
- J. G. Fichte: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, hg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845–46.
- Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, Tübingen 1960.
- Dimitri Ginev: *Nachwort*, in: Georg Misch, *Logik und Erfahrung*, Studia Culturologica, Sonderheft 1999.
- Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978.
- Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29)*, GA, Bd. 27, Frankfurt/M. 1996.
- Matthias Jung: »Lebensphilosophische und fundamentalontologische Kritik der Metaphysik«, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Göttingen 11 (1997–98).
- Josef König: »Georg Misch als Philosoph«, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philos.-histor. Klasse Nr. 7, Göttingen 1967.
- Hans-Peter Krüger: »Die Kehre zwischen Sein und Sinn: Helmuth Plessners Heidegger-Kritik in ‚Macht und menschliche Natur‘ (1931)«, in: *Die Weimarer Republik zwischen Metropole und Provinz*, hg. v. Wolfgang Bialas und Burkhard Stenzel, Weimar/Köln/Wien 1996.
- Kühne-Bertram, »Georg ‚Mischs transzendente Logik‘ und seine Kant-Kritik in den Logik-Vorlesungen der frühen und späten zwanziger Jahre«, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Göttingen 11 (1997–98).
- Odo Marquard: *Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, hg. v. Wolfram Högerebe, Frankfurt/M. 1995.
- Georg Misch: *Der Weg in die Philosophie (Eine philosophische Fibel)*, Leipzig/Berlin 1926.
- Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie*, I. Band, Erste Hälfte, Frankfurt/M. 1949.
- Georg Misch: »Logik und Einführung in die Grundlagen des Wissens (Die Macht der antiken Tradition in der Logik und die gegenwärtige Lage)«, in: *Studia Culturologica*, Sonderheft 1999.

<sup>33</sup> Specifični smisel transcendentalnosti, ki jo pripravljamo razdeluje Mischeva logika življenja, lahko odkrijemo tudi v programu hermenevtične logike Hansa Lippsa. Če je za Mische kraj smisla transcendentalnosti biti-notri-v življenja, Lipps ta kraj enači s »prostorskostjo eksistence«. Prim. izvrstno rekonstrukcijo Lippsovega pojma transcendentalnega Hansa Rainerja Seppa: »Epoche als Auf-Brech des Zirkels (Zu einer Grundfrage der Hermeneutik von Hans Lipps)».

- Georg Misch: *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Freiburg/München 1994.
- Frithjof Rodi: *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt/M. 1990.
- Richard Rorty: »Epistemological Behaviorism and the De-Transcendentalization of Analytic Philosophy«, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen 14 (1978).
- Hans Rainer Sepp: »Epoche als Auf-Bruch des Zirkels (Zu einer Grundfrage der Hermeneutik von Hans Lipps)«, in *Metamorphose der Phänomenologie*, hg. v. Hans Rainer Sepp, Freiburg/München 1999.
- Elizabeth Ströker: »Georg Misch und Phänomenologie«, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Göttingen 11 (1997–98), S. 145–159.
- Claudius Strube: »Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger«, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Göttingen 11 (1997–98).
- Gianni Vattimo: *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990.

## HEIDEGGROVA DESTRUKCIJA SUBJEKTA<sup>1</sup>

Od Descartesovih *Meditacij* naprej stoji subjekt v središču filozofskega vpraševanja. To ne velja le za klasično obdobje od Descartesa do Kanta in do idealističnih sistemov, ki so sledili, temveč v enaki meri tudi za 20. stoletje, ki ga zaznamujejo raznovrstne kritike teh zasnutkov. Različni filozofski tokovi prejšnjega stoletja se ob vsem navzkrižju ujemajo v *enem*, namreč v kritiki subjekta kartezijsko-kantovske tradicije. Ta nauk najdemo pri vseh pomembnih mislecih. To velja za Husserla, Heideggra, Wittgensteina, Rylea, Lévi Straussa, Foucaulta, Derridaja in za številne druge – seveda pri vsakomur drugačnega kova. Temu soglasnemu aspektu novejše filozofije, ki ga konkretnje označujemo kot *destrukcijo subjekta*, bomo v nadaljevanju sledili na primeru Heideggra.

259

Destrukcija subjekta pri Heideggru nima nobenega opravlja s propadom in uničenjem, tako kot se tudi sodobna filozofija še naprej ukvarja s človekom v njegovi subjektivni zadetosti od biti in sveta. Destrukcija subjekta marveč pomeni: utemeljitev subjektivnosti, toda ne več v nekem enovito-avtonomnem subjektu. Z ozirom na celoten filozofski razvoj 20. st., se destrukcija subjekta v svojem rezultatu kaže kot depotenciranje njegovih dejavnih in spoznavnih

<sup>1</sup> Nekoliko predelano predavanje sem imel novembra 2001 na Berški univerzi v Wuppertalu (Nemčija).

---

dosežkov. To v splošnem ustreza tudi Heideggrovi filozofiji. Toda onstran tega obstajajo seveda velike razlike med Heideggrom in omenjenimi drugimi misleci. Za osvetlitev Heideggrove specifične kritike subjekta se odslej navezujem predvsem na njegovo knjigo *Bit in čas*, ker v njej še posebej izčrpno obravnava problematiko subjekta in postavi smernice svojemu kasnejšemu ustvarjanju.

Knjiga *Bit in čas*, ki je, kot je znano, ostala fragment, v svojih objavljenih delih analizira človekovo bit. Temeljn zastavek *celotnega* dela meri na vzpostavo univerzalne ontologije ali »fundamentalne ontologije«. »Fundamentalna« naj bi se imenovala zato, ker so dosedanje ontologije pomanjkljivo razčistile pomen pojma »bivajoč« [seiend], se pravi svoj samolastni pojem, pri čemer ta manko, kot naznani Heidegger uvodoma v svoji knjigi,<sup>2</sup> ni slučajno dejstvo zgodovine filozofije, temveč nujno. Zatorej je potrebno najprej pregledati pogoje tega dejstva, preden je stvari mogoče odpomoči. Razčiščevanje pojma biti pa ni možno, tako Heidegger, ne da bi najprej oz. hkrati ontološki analizi podvrgli človeka, ki se po biti vprašuje. Kajti v kolikor po biti *vprašujemo*, je ne motrimo na sebi, temveč kot o strukturni element neke explicitne zastavitve vpraševanja.

**260**

Iz situacije, v kateri vprašanje zastavljamo, izhajajo določeni pogoji raziskave: najprej mora biti predmet vprašanja predhodno znan – in na določen način tudi že razumljen, da se po njem sploh lahko vprašamo. Vrh tega je nujen tudi primeren pristop k predmetu vprašanja, da raziskava ne bi spodletela. Končno mora biti mogoče odgovor na vprašanje razumsko zapopasti, samo tako daje nek *smisel*. V primeru *biti*, ki sama po sebi ni predmet v ožjem pomenu besede, moramo izbrati tudi neko določeno bivajoče, ob katerem se potem vprašujemo po iskanem smislu biti in ga raziskujemo.

Če naj nam postane pogojni značaj vpraševanja pregleden, in takšen nam mora postati, če naj razumemo smisel biti, potem moramo razjasniti vprašanje biti v vseh njegovih momentih. Jasno je, na kaj se to raziskovanje mora usmeriti: na nas same, kajti vpraševanje je možnost tistega, ki vprašuje, ali, kakor pravi Heidegger, vpraševanje je »modus« vprašujočega. Fundamentalno-ontološka

<sup>2</sup>M. Heidegger, *Bit in Čas* (Sein und Zeit), 17. naklada, Tübingen 1993, str. 18 in naslednje. Citati iz knjige *Bit in čas* so odslej navedeni le s številko strani v oklepaju za citatom. (V pričujočem slovenskem prevodu se številke strani v oklepajih nanašajo na slovenski prevod dela *Bit in čas*. Slovenska matica 1997, iz katerega navajam tudi vse citate. Ta opomba torej ustreza str. 41 slov. prevoda – op. prev.)



raziskava torej predpostavlja razčiščenje tega, kar se dogaja, kadar zastavimo vprašanje biti. Tukaj tiči, kakor pravi Heidegger, »značilna ‚vzratna ali naprejšnja odnosnost‘ tega vprašanega (biti) do vpraševanja kot modusa biti nekega bivajočega« (27). Ta ‚vzratna ali naprejšnja odnosnost‘ biti je, kakor se izkaže v *Biti in času*, v tem, da razumevamo bit le v izvrševanju razumevanja in je takrat, ko jo razumevamo, zato podvržena *pogojem izvrševanja* razumevanja. To v dobri novoveški tradiciji pomeni, da biti ne moremo uzreti takšne, kot je na sebi, takorekoč mimo izvrševanja razumevanja, temveč da se nam bit *prikaže*, in sicer pod pogoji, ki so povezani s tem, da smo ustrojani kot razumevaljoča bitja.

S pogledom na ta koncept se nam lahko sedaj vsili misel, da raziskava pogojev razumevanja biti, ki tičijo v človekovi biti in jo tukaj zahtevamo, ni nič drugega, kot transcendentalno raziskovanje subjekta, kajti tukaj vendar še ne gre (oz. le posredno) za bit, ki jo vprašujemo, temveč za, kakor bi rekel Kant, »spoznavni način« tega predmeta,<sup>3</sup> namreč za pogoje možnosti razumevanja biti. K vprašanju biti sodi predhodna raziskava razumevanja, kajti bivajoče ali bit je dano le v horizontu dogajajočega se razumevanja biti. To mora biti določeno v svojih funkcijah ali zmožnostih, če naj pojmi biti, pridobljeni v razumevanju biti, koncu koncev ne ostanejo neutemeljeni. Ti pogoji razumevanja, tako sklepamo, tičijo v subjektu; oz. celostnost [Gesamtheit] teh zmožnosti imenujemo »subjekt«. Analiza teh pogojev bi potemtakem ne bila nič drugega kot izpeljana filozofija subjektivnosti oz. subjekta. Ali ni analiza tubiti iz *Biti in časa* potemtakem analiza človeške subjektivitete, transcendentalno zastavljena raziskava pogojev možnosti razumevanja biti?

Odgovor se glasi: ne, analiza tubiti iz *Biti in časa* ni nič takšnega, ni niti subjektivna analiza niti varianta transcendentalne filozofije, pač pa je celo *najskrajnejšo zamisljivo nasprotje vsega tega, je destrukcija tega*. To vedno znova spregledujemo, tako da to besedilo mnogi interpreti razumejo kot fenomenologijo subjektivitete, ki jo je Heidegger pustil za sabo šele po tako imenovanem »obratu« v prid transsubjektivnega mišljenja biti.<sup>4</sup> O tem pa seveda ne more biti govora.

<sup>3</sup> »Transcendentalno imenujem vsako spoznanje, ki se ne ukvarja le s predmeti, temveč z našim načinom spoznavanja predmetov, v kolikor je to a priori mogoče, nasploh.« I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Kritika čistega uma), izd. Raymund Schmidt, Hamburg 1990, B 25.

<sup>4</sup> Tako npr. še posebej: C. F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers* (Razumevanje in razlaganje. Problem metode v filozofiji Martina Heideggra), Bonn 1974.

Heidegger v *Biti in času* s premislekom govori o »tubiti«, ne o »subjektu«. Ali natančneje: tubit razlikuje od subjekta, kajti tudi subjekt je, kakor bomo videli, pomembna tema v *Biti in času*. V čem, se zdaj zastavlja vprašanje, se tubit razlikuje od subjekta? Oglejmo si najprej, kako Heidegger uvede pojem tubiti. Tubit smo mi sami kot vprašujoči, se pravi kot človek, tako je sprva rečeno.<sup>5</sup> Nekoliko kasneje beremo, da je bil naziv »tubit« izbran »kot čisti bitni izraz za označitev tega bivajočega« (32). »Tubit« [Dasein] torej terminološko imenuje specifično bit človeka. Kaj je ta bit? Kaj je specifični bitni način človeka? Je v tem, da je človek za razliko od vsega ostalega bivajočega v odnosu z bitjo. Človek, in samo človek, razume bit, lahko reče »je«, zanj svet »eksisitira« in vse, kar je v njem. Ker sam eksisitira, je človek tudi v odlikovanem odnosu do samega sebe, do svoje lastne biti, samega sebe v svoji biti razume. »Temu bivajočemu je lastno, da mu je bit razklenjena z njegovo bitjo in po njej. *Razumetje biti je samo neka bitna določenost tubiti.*« (prav tam) Vendar pa to samonanašanje, kot bomo še videli, ni prednostni odnos tubiti.

262

Tukaj lahko zastavimo vprašanje: Ali ni to določilo človeka kot tubiti zgolj druga formulacija za subjektiviteto subjekta? Kot subjekt in umno bitje je človek v odnosu z objekti, in tudi tega si je v svesti, da ti so ali niso. Prav tako se zaveda svoje lastne eksistence, sam sebi lahko reče »jaz«. Ali je razlika torej le v tem, da je Heidegger izvzel nek določen aspekt večplastne objektne strukture, namreč bit, ki jo subjekt postavlja, oz. ali je to, kakor pravi Kant: »zgolj pozicija«<sup>6</sup> objekta? Očitno je to vzporednico mogoče potegniti. Kmalu pa bomo videli, da odločilne zožitve zadevnosti, o kateri govori Heidegger, ne predstavlja nanašanje na bit, temveč obratno, nanašanje na objekt.

Ob tem je treba upoštevati lahko spregledljivo okoliščino, da Heidegger tukaj decidirano vprašuje po »biti celotnega človeka« (78, poudaril O. C.) To pomeni: Človek je tubit, ne pa morebiti le neka določena zmožnost v njem, ki bit razume, recimo razum ali zavest. – To je pomemben razloček glede na subjektno filozofijo, kajti subjekt *ni* človek, temveč človek je več kot subjekt, človek je poleg tega še telo, človek je živo bitje, človek je žival. To v tradicionalnem razmisleku spada k *animal rationale*: biti subjekt in biti telo, biti živo bitje, biti žival. Heidegger pravi: človek *ni* tubit in poleg tega še telo, živo

<sup>5</sup> Prim. *Bit in čas*, str. 26: »To bivajoče, ki smo vsak izmed nas posebej in ki ima med drugim bitno možnost vpraševanja, terminološko zajamemo s tubitjo.« Str. 31: »Znanosti imajo zadržanosti človeka bitni način tega bivajočega (človeka). To bo bivajoče terminološko zajamemo kot *tubit*.«

<sup>6</sup> B 626.

bitje, žival, temveč je človek kot celota in scela: bitni odnos, tubit. Kajti: » V vprašanju po biti človeka pa le-tega ne moremo sumativno izračunati iz načinov biti [...], ki jih je vrh tega spet treba šele določiti« (prav tam). Heidegger je s tem v zastavitvi svojega vprašanja bolj odprt in načelen kot tradicionalna subjektna filozofija, kajti *v tej je že vnaprej odločeno*, da je to na človeku, kar ni subjekt, njegova telesna, organska, živalska bit, pojmovano *s stališča subjekta*.

Ta tako usodna kot samoumevna odločitev je imela za posledico, da človek v svoji samolastni človekobiti filozofiji uide iz pogleda. To postane posebej jasno na primeru smrti: subjekt ne pozna smrti; transcendentalni jaz je neumrljiv, ni niti rojen niti ne more umreti. S tega vidika se zdita rojstvo in smrt človeka zgolj začetek in konec v času. *Človek pa lahko umre*, in to pomeni, da *je umrljiv*, moč umreti spada k njegovi biti. Tubit je zmožnost, je biti gibljiv, je biti umrljiv, je biti zgodovinski, za razliko od trdno določenega živalskega subjekta. Spraševati po biti zato ne pomeni zoževanja, temveč raz-mejitev filozofskega vpraševanja.

Zdaj pa bi se utegnil spet poroditi dvom, da gre tukaj samo za preoblikovanje misli subjektivitete, ali celo za konsekventno dovršitev subjektne filozofije. *Celoten človek v svoji telesnosti, v svoji ubranosti, v svoji smrtnosti kot subjektno bitje*, ki svojo bit razume in razlaga, *to*, se zdi, zdaj pomeni tubit. Analiza tubiti pa kaže, da temu ni tako, da je tubit v primerjavi s subjektom mnogo bolj nevtralna struktura, iz katere je subjektiviteto mogoče šele zares razumeti in utemeljiti. Kot kaj Heidegger tubit torej konkretno določi?

Metodični nastavek vprašanja pri Heideggru je dobro znan, je fenomenološki. Zakaj mora biti fenomenološki, postane jasno iz povedanega: ker je tubit kot razumevanje biti ontični pogoj za vso ontologijo, ne smemo nobene poljubne ideje biti in dejanskosti že vnaprej prenašati na tubit. Iz tega sledi: »[...] način pristopa in razlage mora biti izbran tako, da se to bivajoče lahko kaže od samega sebe samemu sebi« (38). Kako se torej kaže tubit na sebi sem od sebe same? Načelna določitev tubiti se glasi: »Tubit se kot bivajoče vselej že določa iz neke možnosti, ki sama *je*, kar hkrati pomeni, da jo nekako razume v svoji biti« (72). Torej, ker je tubit razumevanje biti, *je* vsakokrat to, kot kar se razume, in razume se kot to, kar na ta način je. In ker to, kot kar se tubit vsakokrat razume, tiči v njenih možnostnostih, je tubit v sami srčiki biti-možno, ali, kakor pravi Heidegger v 5. poglavju prvega dela *Biti in časa*, »možnost kot eksistencial je [...] najizvirnejša in poslednja pozitivna ontološka določenost tubiti« (203).

---

Možnosti možnostnosti pa se ne črpajo iz neke absolutne svobode – človek ne more postati bog –, temveč so pogojene in določene z neko *strukturo*. Razumevanje biti tubiti je strukturirano v sebi, in sicer kot biti-v-svetu. Tubit ni neko določeno kaj-bit. To razumevanje je razumevanje, strukturirano kot biti-v-svetu tako, da lahko rečemo, da je ta struktura samolastna bit ali bistvo bit razumevajoče tubiti. Heidegger imenuje biti-v-svetu »bistveni ustroj« (86) tubiti ali »bistveno strukturo tubiti« (89).

Kaj torej zdaj pomeni biti-v-svetu? Od odgovora na *to* vprašanje zavisi celotna problematika subjektivistično-teoretične zmotne razlage *Biti in časa*. Ta pravi, da gre pri tubiti za subjekt, ki se v svoji biti nanaša na svet. Prav tako kot je že pri Husserlu nanašati-se-na ..., se pravi intencionalnost, odločilna temeljna karakteristika zavesti, tako naj bi bilo temu ustrezno pri Heidegru razumevajoč odnos do sveta, tukaj mišljen kot nek – neprostorsko razumljeni – biti-v (prim. 85 in naslednja), iz katerega sestoji specifična bit tubiti. Proti tej zmotni razlagi biti je usmerjena sledeča argumentacija.

264

Heidegger razlaga v 2. poglavju 1. odseka, ki govori, kot pove že naslov o »Biti-v-svetu nasploh kot temeljnem ustroju tubiti«, da je z bitjo-v-svetu, kljub temu da gre pri tem za sestavljen izraz, mišljen *enoten* fenomen. Ob tem je mogoče drug od drugega ločiti tri momente: 1. svet iz perspektive »v svetu«, 2. »bivajoče«, ki je vselej na način »biti v svetu« in 3. bit-v kot taka. Teh momentov ni mogoče med seboj izolirati niti ločeno razumeti. »Sleherno povzdignjenje enega od teh momentov ustroja pomeni sopovzdigovanje drugega, to pove: vsakokrat neko videnje celotnega fenomena« (85). Če pa tubit kot biti-v-svetu predstavlja celotno novito strukturo, potem ne more biti hkrati drugo imenovani moment te strukture, torej »bivajoče, ki je vselej na način biti-v-svetu«. Ta moment – in samo ta – je subjekt »biti-v-svetu« in kot »subjekt« (ali »sámobit«) ga Heidegger v analizi tudi dejansko označi.<sup>7</sup> Tubit nasprotno pa ni zgolj subjekt biti-v-svetu, kajti ni moment te strukture, temveč to, kar subjekt, bit-v in svet<sup>8</sup> povezuje v novito strukturo, *tubit sama je ta celotna struktura*. Subjekta kot momenta tubiti zato s tubitjo ne moremo identificirati.

Kako naj zdaj mislimo razmerje med subjektom in tubitjo? K temu je najprej treba pripomniti, da je ta koncepcija tubiti kot enovite strukture ali enovitega dogodkovnega sovisja subjekta in sveta usmerjena proti predstavi, da obstaja

<sup>7</sup> Vendar pa Heidegger postavlja tukaj »subjekt« v navedke, da bi ga razločeval od tradicionalno mišljenega subjekta kot principa biti in spoznanja. Prim. *Bit in čas*, str. 165.

goli subjekt v sklenjeni totaliteti kot nekaj po sebi navzočega. Ta kritika je mimogrede v vsej svoji ostrini usmerjena tudi proti Husserlu: Husserl se s svojim konceptom intencionalnosti sicer obrne proti predstavi subjekta, ki eksistira izolirano sam po sebi.<sup>9</sup> Vendar pa pojmuje zavest kljub misli intencionalitete kot *monadno sfero* in se lahko zato z uporabo določenih refleksivnih aktov teoretično naveže na čisti jaz ali čisto zavest. Ta vrsta teoretične in po Husserlu tudi znanstvenosti zmožne tematizacije, tako Heideggrova implicitna kritika, vnaprej interpretira zavest kot navzoče glede na njegovo možno navzočnost in tako zakriva njegovo prvotno bitno karakteristiko.

Vendarle pa lahko Husserlova fenomenologija velja za legitimnega prednika analitike tubiti, kajti bit zavesti karakterizira kot bit v aktih in se tem na določen način že zadene dogajni karakter biti, ki ga Heidegger misli kot *izvršitev* razumevanja biti. Po eni strani Heidegger stoji na istem stališču kot vsa subjektna filozofija, da namreč ne »obstaja« svet brez subjekta, ki bi se nanj nanašal. Ampak Heidegger po drugi strani tudi zanika, da obstaja subjekt, ki bi ga bilo mogoče razlikovati od tega sveta, ki bi z redukcijo lahko postal predmet izoliranega motrenja. Svet in subjekt marveč postaneta zgolj momenta, sta zgolj različna aspekta ali načina gledanja ene same, enovite strukture: »biti-v-svetu«. To je strukturalna bit tubiti, in da ima ta bit-v-svetu neko »sebstvo« ali nek »jaz«, da je zatorej subjekt, je razvidno samo takorekoč v perspektivi fokusiranja določenih momentov ali značilnosti prvotno celovite tubiti. In da je subjekt tubiti neko sebstvo ali jaz, ki se nanaša na nek svet, to po Heideggru ravno *ni* utemeljeno v subjektni biti tubiti in ravno s tem Heidegger zapusti tla novoveške subjektne filozofije od Descartesa do Husserla. Toda preden rekonstruiramo ta korak, moramo pojasniti, kako je Heidegger prišel do dojetja, da je subjektna bit tubiti le relativni strukturni moment, prvič, ki nima samostojne biti, in drugič, v katerem ni mogoče najti temelja za njegovo nanašanje na svet.

Heidegger do tega dojetja pride v procesu kritike tradicionalnega pojma subjekta. Njegova kritika je metodična in fungira pod naslovom »destrukcije«. Ta eksplicitno za drugi del *Biti in časa* predvidena destrukcija (prim. 68) ne zadeva samo novoveškega subjekta, temveč celotno obstoječe filozofsko izročilo. Hei-

---

<sup>8</sup> »Svet« fenomenološko seveda ne meri na celoto predmetov, temveč na napatitveno celoto pomenskosti. Prim. *Biti in časa*, str. 177.

<sup>9</sup> Zavest je po Husserlu vedno zavest *o nečem* in brez tega ni zavest.

degger s tem noče nastopiti proti drugim filozofskim stališčem ali odstopiti od njih, pač pa »Naloga destrukcije zgodovine ontologije«, kakor se glasi naslov § 6, sama tvori del temeljne naloge obsežne obdelave vprašanja biti. Historično vzvratno obrnjena zastavitev naloge destrukcije zgodovine ontologije postane namreč nujna zato, ker je tubit sama po sebi zgodovinska in s tem tudi njeno vpraševanje po biti. In če se vpraševanje že od nekdanj nahaja v zgodovinskem položaju, potem je treba to situacijo narediti pregledno: »Izdelava vprašanja biti mora tako iz najlastnejšega bitnega smisla vpraševanja samega kot zgodovinskega razbrati napotilo za vpraševanje po svoji zgodovini, tj. postati mora historična, da bi se s pozitivno prisvojitvijo preteklosti dokopala do popolne posesti najlastnejših možnosti vpraševanja« (43).

Ta pozitivna prisvojitvev preteklosti pa predpostavlja destrukcijo izročila, ker se zgodovinskost tubiti izraža tudi v vzpostavljanju tradicije, ki svoje dobrine predaja kot samoumeven inventar v odgovornost svojim zanamcem in tako *zakriva* pogled na prvotne vire izročeni kategorij in pojmov (prim. 44). Destrukcija torej pomeni zmanjšanje tradicionalno zadanih nalog in povratek k prvotnim določilom, ki takorekoč podtalno prevladujoče določajo tudi izročeno ontologijo.

266

Pri tem se potrjuje tudi odločilen temeljni uvid analitike tubiti, ki vodi k reviziji pojma subjekta: tradicionalna ontologija od vsega začetka sledi tendenci, ki tiči v tubiti, da bi razumela svojo bit iz sveta. To je že v zgodnjih predavanjih analizirana »relucenca« (42) tubiti. Razumeti se iz sveta pomeni razumeti se iz tega, v čemer smo »bistveno, stalno in najprej v odnošaju do sveta« (37), tj. iz znotrajsvetno navzočega. Bit *priročnega*, tako Heidegger, je najprej preskočena in je bivajoče in je bivajoče najprvo pojmovano kot navzoči sklop stvari (*res*) (277). Tako se je človek v svoji samobiti in subjektni biti vedno že razumel kot navzoč, tj. kot določen nekaj ali nasploh »kaj«.

Človek pa je tubit, tj. ni subjekt ali karkoli v smislu nekega kajstva, temveč v dogajanju tubiti je tubit vsakokrat *to*, kot kar se razumeva. Tubit je *lahko* subjekt, toda ne izvorno, temveč takorekoč le naknadno, kot rezultat izvrševanja neke razlage. Kljub tej naknadnosti momentov tubiti nasproti prvotnemu izvršitvenemu karakterju strukturne celote, eden teh momentov bit tubiti ‚najnotrišnje povezuje‘, tako da lahko ta moment – vsaj v *Biti in času* še nagoovorimo kot *bitni temelj* tubiti. Toda pri tem ravno ne gre za subjekt. Heidegger razlikuje, kakor smo videli, tri konstitutivne strukturne elemente tubiti. Ana-

lizira jih v poglavjih 3, 4 in 5 prvega odseka *Biti in časa*, pri čemer vsakokrat prinaša v pogled tudi celotno strukturo. V poteku teh analiz se izkaže: *izvorni bitni temelj te strukture, živo srce tubiti ni subjektna bit, temveč je biti-v*.

Potem ko sta v tretjem in četrtem poglavju razjasnjena strukturna momenta svet in subjektna bit (kot samobit in sobit), ostane biti-v kot tretji strukturni moment tubiti, ki ga je potrebno razjasniti. Temu torej zdaj pripada posebna funkcija, da je bit tubiti na izvirnejši način kot oba druga strukturna momenta. To predpostavlja, da biti-v ne dojemamo kot razmerja med dvema že obstoječima bivajočima. Heidegger že v drugem poglavju opozarja na to, da eksistencialne biti-v ne smemo misliti na način prostorskega biti eno v drugem, tako kot je recimo voda v kozarcu ali obleka v omari (prim. 85 in naslednje). Prav tako narobe pa bi tudi bilo, če bi zatorej domnevali, da je tubit v svoji samosti »v« svetu samo na nek samolasten in neprimerljiv način, kakor pravi Heidegger na tem mestu kot »prebivati pri..., domači biti z ...«(86), saj je tudi to domačno ukvarjanje mišljeno kot *comercium*, se pravi kot vzpostavljanje odnosa s strani subjekta ali sveta.

»Ta« tubit primarno ni nekaj navzočega in kot to neko določeno nekaj, temveč tubit razume svojo bit in bit-nasploh v izvršitvi, ki je ona sama. Toliko, kolikor tubit samo sebe razume v svoji biti, na nek način interpretira to izvrševalno dogajanje. Kaj pa je to izvrševalno dogajanje motreno samo za sebe? Kaj se dogaja v tem izvrševanju in kako? Bit je v izvrševanju razumevanja »tu«. Tudi lastna bit tubiti je tukaj na takšen način, da lahko rečemo: tubit »je sama [...] svoj tu« (188).<sup>10</sup> S »tu« na tem mestu ni mišljeno toliko »tukaj, tam, na tem kraju«, temveč misli razklenjenost biti. Nekaj eksistira, je, in zato je »tu«. Ta razklenjenost je bit tubiti ali, kakor Heidegger tudi pravi, »Tubit je svoja razklenjenost« (189).

Svet in subjekt sta lahko tu kot že razklenjena, pač pa *nista* razklenjanje samo. Razklenjanje, ki tvori samolastni smisel razumevanja biti, šele dopušča, da se svet in subjekt prikažeta. To čisto dogajanje razklenjanja je biti-v kot taka, ki torej ne predstavlja nekega naknadnega vzpostavljanja odnosa, temveč je vir, od katerega se celotna struktura biti-v-svetu »ujasni« (prim. 475 in naslednje) in je s tem šele »tu«. Kot konstitutivni načini, kako biti »v«, tj. biti svoj »tu«, se izkazujejo »počutje«, »razumevanje« in »govor« (prim. 186 in naslednje). To

---

<sup>10</sup>Zato je Heidegger tudi izbral ime »tubit«.

so, mišljeno tradicionalno, lastnosti ali določila subjekta. Heidegger pa tukaj razlikuje ravno biti-v od biti subjekt. Razlog za to je jasen: v kolikor *je* tubiti subjekt, je kot bivajoče že razklenjena. Biti-v-svetu, katere eden izmed momentov je sebstvo, se razklenja kot celotna struktura. Nasproti tej razklenjenosti je razklenjanje samo diferentno. To bo Heidegger kasneje tematiziral pod naslovom »ontološka diferenca«. <sup>11</sup> Diferentno razklenjanje se dogodi kot razumevanje, kot razpoložensko-govoreče razumevanje, ki je sicer tudi moment celotne razklenitvene strukture in s tem na določen način tudi bivajočno [seiend], toda drugače kot subjekt je razumevanje v ontološki diferenci, se pravi, da je hkrati tudi moment, ki dopušča celotni strukturi, da »enakoizvorno« izstopi kot eksistirajoča.

268

Tega momenta razumevanja *torej sploh ne moremo* pripisovati subjektu, kajti to bi ne pomenilo nič drugega kot to, kar velja od Descartesa naprej za ekstenčno gotovost subjekta: razumevajoči subjekt je s *faktično* izvršitvijo razumevanja kot vršitvijo samega sebe v svoji biti že gotov samega sebe, in se s tem znajde tu kot neposredno navzoč. Fenomen razklenjenosti s tem preskočimo, spojitve subjekta s svetom pa je potrebno potem naknadno še izpeljati, kar predstavlja umeten problem, ki vodi v aporije (prim. 278 in naslednje). Fenomenalno sta subjekt in svet v svoji biti enakoizvorno razklenjena, zato razmerje subjekta do sveta sploh ni nanašanje, temveč se dogaja kot »jasnjenje« (189, 237 in naslednje), ki šele dopusti subjektu in svetu, da izstopita.

Ampak tudi tukaj lahko navedemo pomislek. Te izpeljave vzbujajo videz, da imamo pri tem razumevanju qua bit-v opravka z ominozno, prosto lebdečo bitjo, ki se samodrško odigrava med človekom in svetom. Ob tem razumevanje vendarle spada k človeku. In ali ni bit-v-svetu kot celota ravno ontološka struktura *človeka* kot tubiti, tako da so vsi analizirani momenti te strukture, tudi razklenjenost biti, ki se konstituira kot razpoloženo-govoreče razumevanje, značilnost tega določenega bivajočega (človeka)?

Že spet se torej pojavlja vtis, da imamo vendarle še vedno opravka s filozofijo subjektivitete, kajti Heideggrovo strukturalno razlikovanje subjekta in razumevanja bi bilo potemtakem navsezadnje vendarle zgolj subjektu *imanento*

<sup>11</sup> Prim. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung* (Temeljni problemi fenomenologije, Marburško predavanje) – poletni semester 1927, izdajatelj: F.-W. von Hermann, Frankfurt na Majni 1975 (Skupna izdaja 24), str. 322 in naslednje.



razlikovanje, kajti pri tem se navezuje vseskozi na človeka kot tubit, ki se lahko kot točno določeno bivajoče z eksistencialom razklenjenosti nanaša na neko drugo bivajoče *kot* bivajoče (*on he on*). Razklenjenost bi potemtakem bila transcendentalni temelj, ki omogoča, da je bivajoče dano v svoj biti in da ga je mogoče razumeti.

Ampak tudi ta interpretacija je napačna, scela in povsem, ne vsebuje niti enega samega zrnca resnice. To postane jasno, če se vrnemo k zastavitvi naloge *Biti in časa*. Objavljena prvi in drugi razdelek zasledujeta več ciljev, besedilo pa obravnava le enega, namreč analitiko tubiti. Že za to velja, da ne predstavlja samolastnega cilja raziskave. Ker ta cilj, vzpostavitev fundamentalne ontologije, v *Biti in času* ni dosežen, tudi analitika tubiti še ni prava ontologija tubiti. Kajti za zasnavljanje takšne regionalne ontologije nekega določenega bivajočega, je izvorna razlaga biti-nasploh, torej izdelano vprašanje biti nujna predpostavka. Analitika tubiti torej še ni izdelana ontologija, marveč je njena funkcija v tem, da ji pripravi pot. »Tako dojeta analitika tubiti je orientirana docela k vodilni nalogi izdelave vprašanja biti« (38). Zato je glede na bit tubiti samo začasna raziskava in terja potem, ko je vprašanje biti izdelano, »ponovitev na višji in samolastni ontološki osnovi« (prav tam).

Analitika tubiti pripravlja pot vprašanju biti, kakor smo že videli, zato, ker je nujno k raziskavi pritegniti neko določeno bivajoče, ki ga »izprašamo« (25), oz. s katerega »odčitamo« (prav tam) smisel biti. To bivajoče mora biti tubit, ker je sama na sebi ontološka in bit zato ni dana neodvisno od tubiti (in se je tako tudi raziskovati ne da). Zato mora biti najprej tubit sama določena v svoji biti.

Te biti pa sploh določiti ne moremo, ne da bi bil v njej smisel biti-nasploh že razložen. Obojega se torej metodično med seboj ne da ločiti: Smisel biti tubiti je po eni strani določljiv s strani vodilnega smisla biti-nasploh, po drugi strani pa je mogoče smisel biti določiti le, če je razumljena vprašujoča in bit razumevajoča tubit v svoji biti. Zato »pokazovalna sprostitvev temelja« (27) analitike tubiti ne pomeni le postopne samoprisvojitve tubiti, temveč je prav tako tudi pomemben korak k odgovoru na vprašanje biti sploh. Bolj kot je tubit v tem, kako se kaže, prosta zastiranje, bolj viden je tudi smisel biti-sploh kot to, po čemer tubit vprašuje. Ta pa že spet in vseskozi vodi ontološko analitiko tubiti in na ta način nanjo povratno učinkuje.

---

Ker je tubit sama na sebi ontološka, vnaprej obstaja odvisnost med smislom biti in bitnim smislom strukture, ki omogoča razumevanje biti. Določujoči moment te odvisnosti je čas. Bit načelno postane časovna, oz. razumljena iz časa. S tem je mišljeno, da se temeljne regije bivajočega med seboj razlikujejo s kriterijem časa. Heidegger to v *Biti in času* na kratko izpelje in razlikuje različne regije bivajočega kot časne, brezčasne, nečasne in nadčasne (prim. 39). Ta »temporalnost« biti (prim. 40, 46–48) nakazuje časovno strukturiranost našega razumevanja biti, brez katere se nam bit ne bi mogla kazati kot temporalno razčlenjena. Pokaz časovne strukturiranosti razklenjenosti tubiti je izpeljan v drugem odseku *Biti in časa*.

Ali je zdaj torej časovnost izvorno specifično določilo našega razumevanja biti ali je lastnost biti same? Kmalu opazimo, da se tega vprašanja smiselno ne da postaviti. Kajti po eni strani velja: če je naše bitno razumevanje najnotrišnje časovno strukturirano, potem se bit temu ustrezno lahko kaže le kot časovno določena. To je jasno. Drži pa tudi nasprotno: bit lahko sploh razumemo šele tedaj, če je to razumevanje v svoji temeljni zasnovi na kakršenkoli način umerjeno po temporalni biti. To je prav tako jasno, kajti nihče ne bo trdil, da je bit samo kontingenten produkt človeka.

**270**

Kaj iz tega sledi? Vprašanje je tukaj vselej usmerjeno k biti – izrecno k biti tubiti, neizrecno k biti biti-sploh. Če se bitni smisel tubiti v svoji največji notrišnjosti razodeva kot časnost, potem je tudi ta smisel razumljen iz smisla biti-nasploh. K njemu mora spadati čas kot horizont, sicer se bit v razklenjenosti ne bi mogla razodevati kot nekaj časovnega. Časovnost tubiti napotuje na temporalnost biti in s tem kaže tudi že prek sebe. Časovnost ni imanentna bitna karakteristika nekega določenega bivajočega z imenom »tubit«, marveč je s časovno tubitjo tako, da *sega prek biti vsakega bivajočega*. To pomeni, da tisto, kar je kot tubit strukturirano časovno, namreč razklenjenost biti, ne podaja le smisla nekega določenega bivajočega, temveč poleg tega poda tudi smisel biti-sploh. K biti sami mora spadati njena (temporalna) razklenitev, kajti sicer tubit ne bi mogla biti v časovno- razklenitvenem odnosu do nje.

Tubit pomeni torej več kot biti človek, tubit pomeni več kot biti-bivajoč [Seiend-sein], tubit je razklenitev biti, tj. tubit stoji v ontološki diferenci, je sama ta ontološka diferenca. Tubit ne ostaja znotraj meja nekega sebstva, temveč tubit je človek le, v tem ko *je* obenem odprtje in pot k biti. Tubit s tem torej ni, kot bi se utegnilo dozdevati v analitiki tubiti, razumljena izolirano iz

svoje lastne biti kot ona sama – namreč tako kot samozavest ali subjektivitete, kar so od razklenitve že od nekdanj neopazno in neizprašano terjali.

Kdor te razlike med subjektom in tubitjo ne vidi, bo tako kot na primer Walter Schulz, vedno znova prišel do sodbe, da gre pri *Biti in času* za filozofijo subjektivitete, po Schulzu celo za »sklepno delo« filozofije subjektivitete.<sup>12</sup> Walter Schulz je zato dober primer, ker v nasprotju z mnogimi, ki so objavljali kasneje, ni narobe razumel dvojne naloge *Biti in času*, ki je namreč v tem, da pokaže bitni smisel tubiti in smisel biti-splah, narobe razumel torej na ta način, da naj bi v prvih dveh odsekih *Biti in času* šlo zgolj za ontologijo tubiti, medtem ko naj bi smisel biti-nasploh postal tema tretjega odseka, ki ni bil več objavljen.<sup>13</sup> Schulz prav dobro spozna vodilni in metodično neločljivi vzajemni odnos med smislom biti-splah in bitjo tubiti, namreč, da ene ne moremo določati neodvisno od druge, toda s tem šele zares pade v past, kajti zdaj obe med seboj identificira: vprašanje po smislu biti naj bi bila »povsem in vseskozi zadeva tubiti [...]. Vprašanje vprašuje po smislu tubiti in po ničemer drugem«. <sup>14</sup> Schulz tako identificira analitiko tubiti s fundamentalno ontologijo.<sup>15</sup> Tubit tako postane moment subjekta, kar je po Schulzu samo konsekventna dopolnitev filozofije subjektivitete v čistem samoposredovanju subjekta.

Tubit pa ni grandiozen subjekt, ki bi zaobsegel tudi še bit samo, temveč je, kakor je Heidegger po *Biti in času* čedalje ostreje izpostavljaj, odprto mesto za bit, ki je ne moremo obračunavati kot lastnost nekega določenega bivajočega. Obrat, ki se je začel v Heideggrovem mišljenju, pa ne pomeni zaostritve destrukcije subjekta, marveč se v obratu zgodi to, da Heidegger ni več pripravljen razumeti razklenjenosti biti kot strukturni moment tubiti. Seveda je treba razumevanje biti še naprej pripisovati tubiti. Vendar s tem ni povezana trdna struktura, ki bi jo bilo mogoče predpostaviti kot tisto, kar dogajanje jasnenja omogoča. Heidegger je v *Biti in času* izhajal iz tega, da mora biti ontologija utemeljena na nekem določenem bivajočem in to je tubit. Toda prav

---

<sup>12</sup>Prim. Walter Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers* (O filozofsko-zgodovinskem mestu Martina Heideggra), v: *Philosophische Rundschau* 1, Tübingen 1953/54, str. 79.

<sup>13</sup>Prim. na drugem mestu, str. 76.

<sup>14</sup>Ibid.

<sup>15</sup>»Ontološka analitika tubiti predstavlja fundamentalno ontologijo« na drugem mestu, str. 78. Martin Heidegger, *Feldweggespräche* (Pogovori s poljske poti) 1944/45, izdajatelj: Ingrid Schüßler, Frankfurt na Majni 1995 (Skupna izdaja 77), str. 143.

---

kmalu se je pokazalo, da dogajanje jasnenja ne more biti utemeljeno v nečem, kar hkrati obravnavamo kot nekaj že zjasnenjega. Poskus, da bi smisel biti-spluh iz analize razklenitvene strukture zvedli na pojem, je moral spodleteti. Iskanje »temelja« biti v tubiti je privedel do odkritja nekakšne brez-temeljnosti ali brezdanjosti biti. Bit se zatorej razodeva v bivajočem kot njegova biva-jočnost, vendar pa kot *razodevnost sama* ostaja razumetju nedostopna. Kar se pokaže, je, da stoji razodevnost biti v zgodovinskem gibanju, in tako si lahko človek sebe razlaga enkrat kot smrtnika, drugič kot *animal rationale*, potem spet kot absolutni subjekt in končno kot tubit.

Običajno ta razvoj v Heideggrovem mišljenju interpretirajo na ta način, da se je zgodnji Heidegger za temo vzel tubit in se šele po »obratu« posvetil biti kot taki. V resnici je obratno: Heideggrovim vprašanjem je od začetka šlo za bit, in samo pod to perspektivo je tubit postala tema raziskave. Od obrnitve stran od tubiti k motrenju biti, ki se je začela po *Biti in času*, že zato ne moremo govoriti, ker je Heidegger ves čas izhajal iz tega, da biti brez jasnenja s strani človeškega bitja [Menschenwesen] ni. V *Pogovorih s poljske poti* (sredina 40-ih let) zato Heidegger ugotovi: »Neodvisnost resnice od človeka je vendar odnosnost do človeškega bitja«.

272

Vse drugo bi bil padec nazaj v predkritično metafiziko. Sicer pa Heidegger po obratu še ostreje poudarja neodvisnost biti od subjekta, ki bi z njo razpolagal. Ampak s tem postane ravno tu-bit samolastna tema njegovega mišljenja, še očitneje in odločilneje kot v *Biti in času*, ker ga zdaj ne obravnava več zgolj v pripravljalni funkciji za postavitev ontologije. Tu-bit zdaj nasprotno določa v njenem najlastnejšem odnosu do nerazpoložljive biti, katere odnos lahko zdaj sam izstopi – namreč v drži sproščenosti.

*Prevedel Matej Šetinc*

#### LITERATURA

- Gethmann, C. F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Raymund Schmidt, Hamburg 1990.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen 1993.
- Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Marburger Vorlesung SS 1927, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975 (Gesamtausgabe Bd. 24).
- Heidegger, M., *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, Hrsg. Ingrid Schüßler, Frankfurt am Main 1995 (Gesamtausgabe Bd. 77).
- Schulz, W., *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, in: *Philosophische Rundschau* 1, Tübingen 1953/54, S. 65-93 u. 211-232.

## NIETZSCHE IN POSTMODERNA KRITIKA UMA

(Dva pristopa: Gilles Deleuze in Peter Sloterdijk)

*In der Tat, wir Philosophen und »freien Geister« fühlen uns bei der Nachricht, dass »der alte Gott todt« ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt – ... unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so »offnes Meer.«\**

273

*Friedrich Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, 343*

Z mišljenjem Friedricha Nietzscheja ne postane radikalno vprašljiv le smisel filozofije kot metafizike, ampak nasploh tudi njen z avtoriteto tradicije vzpostavljeni duhovni položaj v svetu. Videti je, kot bi se vse do danes taisti spor med Nietzschejem in »filozofijo« – s katero imamo običajno v mislih sklop Heglovega sistema absolutne znanosti ter tudi Schellingov transcendentalni idealizem – nadaljeval z drugimi sredstvi, pri čemer je postalo prevzemanje Nietzschejevih miselnih figur in celo pisateljskega sloga nekakšen kanon.

Retorika Nietzschejevih spisov se je bistveno razlikovala od tradicije filozofije iz časa njihovega nastanka. Namera razgraditi in iz temelja predrugačiti »filo-

---

\* »Ob novici, da je ‚stari Bog mrtev‘, se mi, filozofi in ‚svobodomisleci‘, res počutimo, kakor da nas je obsijala nova zarja – ... naše morje leži znova odprto pred nami, morda ni še nikoli obstajalo tako ‚odprto morje‘.« Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, 343.

zofijo« s ključnim pojmom uma kot subjekta-substance zgodovine, predstavlja program vseobsežnega Nietzschejevega prizadevanja, da bi miselno zaživel onstran absolutne resnice kot celote, ki se epohalno razodeva kot dogodek znanstveno-tehničnega postavlja. Zakaj neki je Zaratustrov dvojnik še zmeraj »sodoben«, če ne zato, ker je edini verodostojno odživel usodo filozofa-umetnika, ki se je uprl poznanstvenju uma, njegovemu uklepanju v okove racionalizma, naposled pa tudi razresničenju človeka kot bitja, zvedenega na hipostazo logičnega kot metafizičnega nasploh?

Ali je treba posebej opozarjati, da se za to verodostojnostjo nikdar ni skrivala poza i-racionalnega fanatika, ki bi zaman iskal svoje privrženca? Po čem je Nietzsche »sodoben«? Vsekakor ne zavoljo golega vtisa zunanjega opazovalca, ki istoveti filozofijo s fluidnimi igrami danes tako raznovrstnih epistemoloških metateorij, ki se skušajo vse nekako utemeljiti v pojmu postmodernizma. Nietzsche ni »sodoben« zato, ker so si ga ob koncu dvajsetega stoletja prisvajali zvečine filozofi, povezani s tem presenetljivim pojmom, ali ker so si ga ti, če naj parafraziram Marxa, izbrali za svojega glavnega svetnika v filozofskem koledarju, marveč zato, ker so problemi, o katerih je pisal, postali šele »danes« dejanski problemi sodobnega človeka – od nihilizma, določanja vrednot glede na perspektivo, resnice kot iluzije, razresničenja sveta z njegovim preobrazanjem v tako imenovano virtualnost, s čimer izginja metafizika subjektivnosti, z njo pa tudi dualizem uma in telesa, vse do igre s pojmi vzvišenega v estetiki: te probleme skuša namreč postmodernizem obnoviti prav preko Nietzscheja, ne pa več preko Kanta. Nietzsche torej ni »aktualen« v smislu, v katerem aktualnost označuje zgolj ekstazo sedanjosti kot minljivosti, marveč je sodoben, saj sodobnost presega samo navduševanje nad vseskozi »novim«. Novejša branja Nietzscheja zato vnaprej računajo s takšnim sklopom biti in časa.

**274**

V razpravah o postmoderni se tako rekoč praviloma vedno znova pojavljata dve imeni – Nietzsche in Heidegger. To je posebej očitno v francoskem post-strukturalizmu. Avtorji kot so Bataille, Blanchot, Foucault, Lyotard, Klossowski, Baudrillard, Derrida in Deleuze so na široko obravnavali teme iz Nietzschejeve filozofije. Kljub razlikam med njimi pa lahko rečemo, da vsi ti misleci soglašajo, da je v dialog z Nietzschejem in seveda tudi s Heideggrom mogoče vstopiti le, če lahko iz Nietzscheja razberemo svojevrsten odnos do moči jezika. Ta nagnjenost k fragmentarnosti, eliptičnosti, protisistematičnosti in aforističnosti ne pomeni samo zunanje privrženosti obliki pisave, ki se razlikuje od tako imenovanega akademskega diskurza v racionalizmu in transcendentalnem

idealizmu. Neodvisno od morebitne opredelitve postmoderne kot bodisi oznake epohalnega preloma z bitnim ustrojem novega veka ali pa kot skupne oznake za preobrazbo filozofije subjektivnosti iz področja uma v področje jezika, kot de-centriranja subjekta, ali pa kot zgolj sinkretizma različnih diskurzivnih praks – gre tu očitno za poskuse nekakšne utemeljitve zunaj logike totalitete, kot jo je tudi v vseh kritikah po Marxu postulirala moderna. Zdi se, da je pri pronicanju v bistvo postmoderne obrata prvi in odločilni korak razgrnitev razlogov, zakaj ima Nietzsche osrednje mesto v delih omenjenih mislecev.

Premišljevanje o pomenu, ki ga ima pri Nietzschejevem obračunu z metafiziko subjektivnosti jezik, pokaže, da uporaba slogovnih figur aforizma, glose, fragmenta ali polemike ni nič zunanjega, ampak gre pri tem za začetek drugačne jezikovne paradigme. Zato je treba vse njegove kritične obračune z idealizmom, resnico, moralo, spoznavo, umetnostjo in z jezikom tradicionalne metafizike razpoznati kot prebitje zaprte strukture same metafizike. Zakaj njegov obrat k telesnemu, vitalističnemu, k fizičnemu kot antropološkemu poresničenju filozofije tudi v postmoderni še zmeraj zbujajo vzhičenje? Zdi se, da lahko odnos med Nietzschejem in postmoderno najbolje ponazorimo s pomočjo prikaza tolmačenja-branja Nietzscheja v delu francoskega filozofa Gillesa Deleuza. Njegovo razumevanje kritike uma kot naveze spekulativne logike in dialektike pri Heglu in Nietzschejevega odklona od njega predstavlja tako rekoč vzor za vsa poznejša tolmačenja postmoderne, vključno s Petrom Sloterdijkom, čeprav je ta v svojem *Mislecu na odru: Nietzschejev materializem* na videz sledil smeri branja Nietzscheja, ki se je »kanonizirala«<sup>1</sup> prek Heideggra, Finka, Jaspersa in Volkman-Schlucka. Deleuzovo delo iz leta 1962 *Nietzsche in filozofija* ima za postmodernizem programsko težo, ki je enakovredna Derridajevi *Gramatologiji*<sup>1</sup> in *Pisavi in razliki*.

275

Deleuze je heglovski spekulativno-dialektični absolut nadomestil z igro razlike (*différance*). In čeprav ta pojem pozneje srečujemo eksplicitno v delih Derridaja, ki je šel v kritiki zahodnjaške metafizike kot logocentrizma korak dlje od Heideggra, je postala prav v Deleuzovem tolmačenju Nietzscheja razlika ključna beseda poststrukturalizma in postmodernizma. Negativna moč dialektike je bila postavljena pod vprašanje tako, da se je namesto negacije negacije vzpostavilo načelo potrjevanja samega življenja – afirmacija kot igra, skozi katero prihaja razlika do resnice o sami sebi. Če je ideja večnega vračanja

---

<sup>1</sup> *O gramatologiji*, Zbirka Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998. Prevedel Uroš Grilc.

sinteza afirmacije, ki ima, kot pravi Deleuze, svoje načelo v volji, potem igra volje do moči nasprotuje delovanju dialektike. Potrjevanje potrjenega namesto zanikovanja zanikanega postane vir razlike. (*Nietzsche et la philosophie*, Presses universitaires de France, Paris, 1962.) Deleuze vpelje v preiščevanje poskus izpeljave alternative momentu Heglove dialektike. Strukturo »nesrečne zavesti« kot posrednice do svobode absoluta v smislu enotnosti uma in stvarnosti se skuša sprevreči z odstranitvijo momentov trpljenja, krivde ali resentimenta v korist volje po potrjevanju samega življenja. Deleuze pojma razlike ni kratko malo prevzel iz Nietzschejevih spisov, saj v njih ni najti eksplicitnega mesta za ustvarjanje nekega načela, ki bi dialektiki postavljalo nasproti igro razlike. Predvsem gre tu za Deleuzov vodilni pojem – povzet po Saussureu – kot način razumevanja volje do moči.

276 Razlika je znotraj sistema znakov, s katerimi se vzpostavlja celota znanja. Razlika ni nič zunanjega in ne izhaja iz nobenega vira ali porekla zunaj sistema. Kot takšna torej nima – kakor pri Kantu – funkcije transcendentnega podpornika uma v spoznavi resnice. »Vsa filozofija je simptomatologija in semio-logija«, pravi Deleuze. Zato Nietzschejevih sodb o vrednotah ne moremo imeti za relativne, ampak gre za vprašanje kvalitete. Deleuze je na podlagi strukture Nietzschejevega obrata ali prevrednotenja vseh dotedanjih vrednot (kritike platonizma) preučil dvojno naravo genealogije: kot izvora ali začetka (vrednot) ter kot razlike v samem izvoru. Volja do moči predstavlja razločevalni element, po katerem se samodoločajo vrednote, pa tudi znaki. Zato je volja do moči hkrati končni element ali struktura, in neskončna ustvarjalna moč. Ko se Deleuze na tradicionalen, metafizični način vpraša, kaj je in ali kaj pomeni volja do moči, je to samo del nevšečnosti z jezikom, ki je mučila tudi Nietzscheja; poststrukturalisti in postmodernisti pa imajo pri tem še večje tegobe, saj uvajajo tudi pojme iz tako imenovanih ne-filozofskih panog, kot so lingvistika, semio-logija in antropologija. Ko gre za razumevanje vprašanja izvora ali razlike v izvoru kot trenutku nastopa metafizike, je bistvo volje do moči v tem, da pri pojmu volje, pa tudi moči, ni mišljena fizična moč in niti afekt, ampak regulativni mehanizem ali »strukturiranje« v procesu vrednotenja. Volja – v monadološkem smislu – hoče ali stremi k zvečevanju kvantitete in kvalitete moči. Zato gre predvsem za ustvarjalni pojem, ki presega psihološko strukturo človeškega stremljenja po prekoračitvi meja moči. »Voljo do moči« mislimo »v obliki, drugačni od tiste, v kateri jo običajno poznamo... Tisto, kar pravzaprav vemo o volji do moči, sta trpljenje in mučenje, toda volja do moči je še neznana igra, neznana sreča, neznani Bog« (Deleuze, str. 172–173).



Deleuzu je bilo povsem jasno, da Nietzscheja ni treba očiščevati političnih implikacij nacizma v Baumlerjevi in drugih interpretacijah, da bi s tem prodrli do čistega pojma, ki – kakor pojem nadčloveka – napotuje na nekaj povsem drugega in drugačnega od zdravorazumske metafizike. Zato mu ni prišlo nikdar na misel, da bi pojem nadčloveka sploh razumel v biološkem ali pa vulgarno vitalističnem smislu. Zanj je tisto »neznano« v Nietzschejevem poskusu prevrednotenja idealizma kot platonizma pa tudi kritike krščanstva skupaj z vsemi nasledki ukinitve psihologije zanikajočih afektov (ponižnostjo, skesanostjo, trpljenjem, žrtvovanjem in resentmentom) prostor potrjevanja igre razlike. Zato tu ustvarjanje zavzame mesto znanja kot okostenelega uma racionalizma, njegovo načelo pa je načelo potrditve in ne zanikanja. Kakor Nietzsche v svoji kritiki Schopenhauerja zatrjuje, da ne obstaja pesimistična umetnost, ker bi to pomenilo *contradictio in adjectio*, ampak samo tragiška umetnost, klasična in dekadentna, tako podvrže Deleuze svoje branje disciplini raz--ločevanja tistega prvobitnega, ki je z epohalnim prijemom potlačeno v korist moči ideje napram dejanskemu življenju. Voljo do moči torej Deleuze raztolmači kot strukturno celoto. V tej celoti je postalo razločujoči element prav poetično načelo igre kot izvora/začetka slehernega možnega vrednotenja. To pa je tudi razlog, zakaj je Habermas v *Filozofskem diskurzu moderne* proglasil celotno namero sodobnih francoskih filozofov kot naslednikov Nietzscheja in Heideggra za mistiko poetičnega in dionizičnega gnanja za porušeno totaliteto uma; to pa ni imelo le filozofskega ozadja, ampak tudi eminentno politično, v smislu, češ da so postali Derrida, Deleuze, Baudrillard in Lyotard v svojem postmodernem obratu k mistiki prazadžetkov ujetniki konzervativnih iluzij moderne družbe.

Deleuze je svoj spis *Nietzsche in filozofija* začel s programskim stališčem o igri razlik kot načelu, ki lahko preko volje do moči z Nietzschejem omogoči vzpostavitev razumevanja sodobnosti na drugačen način, kot je bilo to pri heglovsko-marksovskem zaupanju v totaliteto uma. Radikalni korak k Nietzschejevemu obzorju neznane »igre, sreče in Boga« ni izšel le iz metodološkega in genealoškega vzgiba proti odvzemanju spoznavno-življenjskih tal dialektiki – pa čeprav bi bila ta celo negativna moč v Adornovi inačici (celota je lažna) – ampak je odprl tudi nove možnosti za potrjevanje tistega, kar je sam Nietzsche našel v prvobitnem grštvi: slavja življenjskosti, vzvišenosti telesnega kot vedrine, v kateri se zbirata ves užitek in vsa neizrekljiva skrivnost odprtosti biti v času. Razločujoči element genealoške metode potrebuje fragmentarnost, ker je celota spekulativno-dialektičnega uma, ne lažna, marveč proizvedena kot iluzija. To je najspornejša točka v Nietzschejevi kritiki Kanta in spoznavno-

---

kritične teorije resnice nasploh; vendar pa se Deleuze temu ni filološko posvetil na tako verodostojen način. Zadošča mu, da v potrjevanju načela, ki »pravi tisočkrat DA življenju«, poišče »užitek in igro svoje lastne razlike« (Deleuze, str.188). Tako postane to, kar samo biva, bit; množveno se zbere v enotnost, kategorije naključja in nujnosti pa se ukinejo v *amor fati* kot samopotrjevanju razlike. Dialektična zmožnost preseganja postaja iluzorna, ker pričuje o zunanjem, teleološkem razumevanju zgodovine kot napredovanja v vselej višje stopnje glede na zdajšnjo, s čimer je čas zveden na nepretrgano igro aktualiziranja tega »zdaj«. Deleuze si je tako kot Derrida utrl lastno pot kritike moderne filozofije subjektivnosti. Vendar pa se zdi načelo razlike – to naj bi služilo kot »nedialektična« alternativa, ne le Heglu, ampak tudi vsej moderni družbi, ki je zgrajena na iluziji celote znanja kot totalitete resnice znanstveno-tehničnega sveta – tako rekoč vsiljeno Nietzscheju zato, da bi poststrukturalizem lahko dobil svojega filozofskega predhodnika. Razlika je s tem postala isto kot temelj, delovanje substanc, subjekt, delo, Bog, igra ... Deleuze je pazil, da bi ne absolutiziral *načela razlike*. Kakor vsa postmoderna kritika uma, ki jo je navdahnil Nietzsche, je ostalo tudi Deleuzovo iskanje »subjekta« onstran racionalnega modela napredka prikrajšano za odgovor na vprašanje, zakaj naj bi bilo v igri in razliki nekaj, kar bistveno presega koncept uma kot prvobitnega logosa, ki ne postane nujno logocentričen kot represivni tvorec utvar, ampak lahko tudi Drugi, v samem izvoru/začetku razigrani Bog užitka, igre in sreče, ki se potrjuje v Drugem.

278

Ali ni to morda problem samega Nietzschejevega »mističnega« govora o volji do moči, ki sta jo Deleuze, pa tudi vsa postmoderna, razumela preveč ničejansko-pozitivno, ne da bi se ob tem imanentno vpraševala, ali ni »vrnitev k tistemu, kar je človek tako velikodušno odstopil onostranstvu« – k zemlji, telesnosti, »materializmu«, življenjskosti – le radikalno antropološko udejnjenje filozofije subjektivnosti? Ali pa preprosto: Zarasturova preveč-človeška senca na stvareh.

Medtem ko je Deleuze v svojem transevnem tolmačenju Nietzscheja poudarjal voljo do moči ter je izpeljeval domneve iz Nietzschejevih spisov *Onstran dobrega in zlega*, *Genealogija morale* in *Tako je govoril Zarastura*, pa se imanentno tolmačenje Petra Sloterdijka, pri katerem gre sicer za svobodno tavanje vzdolž in poprek gradiva Nietzschejevega preboja do meja moderne, osredotoča izrecno na začetni spis *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* iz leta 1872. Za Sloterdijka je to temeljno besedilo moderne. Zato je sklenil, da bo iz njega

premisli pojem razsvetljenstva in pojem dramatičnega, da bi se sploh lahko zastavilo vprašanje o drugačnem modelu uma, ki se po Sloterdijku dejansko začneja z razsvetljensko iluzijo popolne presoynosti sveta kot tvorbe racionalnega napredka. *Mislec na odru: Nietzschejev materializem*<sup>2</sup> skuša oživiti patos filozofiranja v skladu z Nietzschejevim temperamentom z uvodno diagnozo sodobnosti kot neznošnega dolgočasja samoumevnosti, v kateri predstavlja filozofija le še neke vrste teoretsko igro s pojmi, naplavljenimi v kibernetnem vodenju družbe. Zato je treba nujno, pa čeprav z zastrašujočo uporabo govora – kar Sloterdijk izrablja v vseh svojih spisih – klasiki zopet vdahnti novo življenje.

Sloterdijkov izbor prvega Nietzschejevega spisa za lastno tolmačenje očitno pogojuje njegova namera, da bo s pomočjo samega znanilca kritike modernega subjekta skušal od znotraj misliti, kako se um lahko sploh strukturira, ne da bi podlegel skušnjavi spekulativno-dialektičnega naprežanja, oziroma kako lahko postmoderna kritika uma izgradi naslombo za razumevanje Drugega. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* odstre Sloterdijku obzorje radikalno novega pristopa k Drugemu. Nietzschejeva kritika wagnerjansko-grškega kulta posameznika, pa tudi razsvetljenske vzgoje izobraženega meščana – dveh na videz različnih plati istega koncepta avtonomije subjekta – odpira prostor dekonstrukciji moderne subjektivnosti, iz česar pa se um šele konstituira. Smisel kritike, ki jo je Sloterdijk našel v Nietzschejevem zgodnjem spisu, je v bistvu soroden Deleuzovemu mišljenju razlike. Tam kjer Deleuze vztraja pri razvijanju misli volje do moči kot samospeva igre neznanega Boga, razvija Sloterdijk domnevo o dramatičnosti še-ne-mišljenega na prizorišču, kjer se odvija igra med traškiškim v umetnosti in filozofiji.

Topos strahotne resnice, ki v svojem resničenju pripada bistvu tragiškega, je nevzdržnost življenja kot takega. Zato iskanje resnice ne more biti nekaj zgolj teoretskega ali celo »subjektivno nagnjenje«, ampak ga izsili življenje samo. Metafora *iskanja resnice* izhaja iz bolečine, ki poraja hrepenenje po nečem boljšem, bolj resničnem. Zahoteti si tisto boljše pa pripelje – kot Sloterdijk razume Nietzscheja – do svojevrstnega »ontološkega razočaranja« nad krožno strukturo: prabolečina – hrepenenje – bolečina. Ta krog nima nič skupnega s pozitivnim krogom narcistične refleksije moderne metafizike subjektivnosti. »To nenavadno negativno strukturo imenujem *psihonavtični krog*. Nietzsche-

---

<sup>2</sup> *Der Denker auf die Bühne: Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt ob Majni, 1986.

jeva teatralna spoznavno-teoretska pustolovščina ima v bistvu opraviti z njim.« (Sloterdijk, str. 74.) V medigri spoznanja o nevzdržnosti samega življenja in prihajanja nakazanega psihonavtičnega kroga kot Nietzschejeve osebne drame, se ne odvija več igra klasičnega junaka, ampak svojevrstno glumaštvo teoretizirajočega obešenjaka, svobodnjaka in razsvetljenca.

Tako skuša Sloterdijk, ki vpelje za Nietzscheja pojem kentaverskega pisateljstva, doumeti Nietzschejev korak glede na spise tako imenovanega srednjega obdobja – kar je večinoma dokumentirano s *Času neprimernim razglabljanjem*. Ključna beseda za to, kar ima Sloterdijk v mislih, ko gre za Nietzschejev »materializem«, se nanaša na rehabilitacijo starofizikalnih pojmov, kot je na primer energija. To je odločilni korak iz sfere idej v območje preobilja struktur in informacij. »Nietzschejevo mišljenje prodira v obzorje, ki mu ustreza termodinamika iluzije: Nietzsche se tako rekoč orientira glede na stališče zadrževanja energije, ki ustvarja iluzije. Idoli se razkrajajo, toda konstantna idolatrijska moč se vseeno ohranja.« (Sloterdijk, str. 79.) Prav ta »konstantna idolatrijska moč« pa je Nietzschejev temeljni uvid v eksistencialno neizbežnost laži, ki pa je zasnovana v sami naravi resnice. Bistvo resnice je v prabolečini. Iz eksistenčne neizbežnosti laži, ki beži pred nevzdržno strahotnostjo prabolečine, izvirajo vse tvorbe metafizike: kultura, morala in religija. Vse to so institucionalizirane laži, ki se pod vplivom volje do spoznanja samoosveščajo v nenehnem bežanju. Nevzdržnost se tako nadomesti z znosnim svetom gotovosti, utehe, onostranstva.

**280**

Tragične teatralno-psihološke poteze Nietzschejevega mišljenja, ki priznava prabolečino za temelj temeljev – kar je njegova metafizična oznaka za bit bivajočega – se pokažejo v spoznanju resnice strahotne resnice. Ta ni spoznatna v svoji neposredni navzočnosti, saj zadeva volja do spoznanja izključno področje tistega, kar je znosno. Vedenje o strahotni resnici mora zato zmeraj že predpostavljati neki od-mik, distanco. Pri tem ne gre samo za bistveno besedo/pojem te tragične spoznavne teorije, marveč tudi za ključno besedo postmetafizičnega mišljenja nasploh. Ko torej Sloterdijk apodiktično ugotavlja, da je strahotna resnica mati teatra, se je mogoče iz te trditve, ki se naslanja na Nietzschejevo uvidenje prabolečine kot temelja temeljev, dokopati do vpogleda v pomembnost distance, ko gre za svojevrstno situacijo misleca na odru. Umetnost je tista ustvarjalna sila, ki nas »distancira« od strahotne resnice. Sloterdijk zato opozarja na paralelizem in avtonomnost dveh resnic: strahotne, ki nas z močjo svoje nevzdržnosti naganja ven iz sebe, in tiste znosne, ki nas zagrinja

kot nujni privid. Za razliko metafizike v tradicionalnem smislu privid tu ni več razumljen kot privid nekega dozdevnega »bistva«. Nasprotno – gre za privid kot nekaj a priori nujnega, s tem pa samostojnega. *Rojstvo tragedije* razločno razvija tisto potezo Nietzschejevega mišljenja, ki pripelje k Zaratustrovemu preziru vseh globokih pomenov in visokih resnic ter k vzhičenju spričo absolutne igre teatra, ki poveličuje znosnost, razvidnost, predstavljaljivost, sliko, telo, gibanje. Tako nam zaneseni ples in muzika prebujenih čutov skozi neizbežni odmik razodevata strahotno resnico. Povzdig umetnosti k uvidu v bit tragiškega predstavlja sama tragiška umetnost kot največja filozofija, ki je hkrati blažena laž in najresničnejša utvara. Sloterdijku gre predvsem za prenos nekaterih pri Nietzscheju zgolj v zametku izrečenih miselnih figur, s katerimi se je morala dejansko soočiti šele estetika v postmodernejši dobi. Postavitev telesa v središče filozofskega razpravljanja pa ni pomenila hkrati tega, da je telesnost mogoče misliti s pomočjo fizikalnih kategorij. Izhajajoč iz domneve, da je za zgodnjega Nietzscheja življenje v bistvu pesniško samoprikazovanje, ki s prisilo prabolečine teži k tragični umetnosti, je Sloterdijk fiksiral preboj, ki ga je filozof poistovetil z voljo do moči kot voljo do izpolnitve lastnega življenja. Zato je znotraj tega obzorja tolmačenja Nietzscheja aksiom volje do moči – vzporedno z Deleuzovim razvijanjem iste predpostavke – verodostojen izraz biti le, če se naveže na neki nadomestni estetični pojem iz tiste metafizične tradicije, ki od Descartesa in Leibniza naprej tematizira bit z vidika hrepenenja in predstavljanja (*appetitus* in *perceptio*, kot je to v svoji razlagi Nietzscheja tematiziral Heidegger).

Izraz dionizični materializem je Sloterdijkova označba za Nietzschejevo miselno držo, izbojevano v *Rojstvu tragedije*. Tega nikakor ne gre razumeti v smislu, da je Nietzsche materialist, kot na primer Holbach. V svojem ničejansko-heideggerjanskem esejističnem slogu »kentaverskega pisateljstva« uporablja Sloterdijk pojme, ki nikdar ne ustrezajo pozitivnemu določilu. Bog Dioniz je bil za Nietzscheja odkritje prvinske, v poznejši racionalni metafiziki potlačene in zavržene nerazdružljivosti kaosa, reda, teme in svetlobe. Zato je Dioniz Nietzschejev »bog« – njegova velika intuicija iz začetnega spisa, v katerem se je lahko dejansko izpelalo mesto postmodernega občudovanja igre onstran znanstvenega zastiranja neznosne resnice. Preko Dioniza se oživitev tragiške modrosti povezuje z rojstvom vesele znanosti. Sloterdijk vztraja pri tem, da temeljno nasprotje, ki ga nenehno tematizira Nietzschejev začetni spis, ni nasprotje med apoliničnim in dionizičnim, ampak odnos tragiškega in ne-tragiškega. Poenostavljeno rečeno gre tu za odnos tragiške umetnosti do

---

sveta vsakdana, racionalnosti, teoretskega pristopanja, do »pošastnega sokratskega sveta«. Zgodovinska sprava med Apolonom in Dionizom je porodila samo razvite oblike tako imenovane »višje« kulture, v zvezi s katero lahko Freudova teorija kulture in nevroz le psihoanalitično razlaga Nietzschejevo pripoved o fatalni spravi dveh nespravljivih bogov. Filozofija, ki je nastala iz dionizičnih praznovanj, na skrivnosten način počiva v temelju tragiškega.

»Nietzsche je prvi do konca spoznal, da je beseda resnica v jeziku filozofije vselej pomenila toliko kot nadomestek, alibi – reprezentacijo. Sprevidel je, da je »pravi svet« nadomeščen, prava spoznanja filozofov pa so spoznanja namesto spoznanja. Filozofska resnica je zanj zgolj narobe postavljena ‚resnica‘. Kaj je resnica, pa torej dejansko ni mogoče razumeti brez teorije nadomestka in zamenjave mesta.« (Sloterdijk, str. 116.) Dionizično tavanje od neposredne gotovosti zrenja v pošastnost tistega neznosnega, do teoretskega diskurza, znotraj katerega se odvija Dionizova odgoditev in umikanje, se le v edinstvenih trenutkih mišljenja razklene v zgodovini. S Sokratom se hkrati začenja razkroj tragične zavesti in prehod filozofije v razdobje teoretskega (metafizičnega) optimizma. Za Nietzscheja je to simptom dekadence prvobitnega, tragičnega grštva. Odnos tragiškega kot dionizičnega skuša zdaj Sloterdijk zaobjeti skozi energetske uganko biti bivajočega. To je veliki povratak k telesnemu, ki ga je kultura potlačila, k čutnemu kot čudežnemu izkazovanju fizisa v smislu kipenja in rasti samega življenja onstran objektivne fizikalčnosti modernega naravoslovja. Če ideje prehajajo v energijo, besede v geste, višji smisel v zemeljsko vznemirjenje, logos pa v izrečeno – kar so le Sloterdijkove učinkovite prispedobe, ki ponazarjajo isto, o čemer govorita tudi Deleuze in Derrida, ko namesto logocentrizma metafizike vpeljujeta pojem razlike – se velja vprašati, ali lahko upravičeno govorimo o brez dvoma tudi za samega Sloterdijka vprašljivem »novem«, postmetafizičnem jeziku, ki se začenja z Nietzschejem?

**282**

Zakaj bi sicer Nietzsche že od svojega prvega nastopa na prizorišču mišljenja provociral z retoriko tistega povsem drugega, ki se bo do konca njegovega miselnega življenja razvila v smislu svojevrstne ljubezni do fragmenta, aforizma in polemike z vsemi figurami »pošastnega sokratstva«? Sloterdijk ima z »novim« post-metafizičnim jezikom v mislih povezavo kinizma kot gestualnosti in logosa ali utelesitev duha v človekovi telesni duhovnosti. Tako naredi celo še korak naprej in ugotavlja, da nima Nietzschejeva samozavest, ki je oblikovala moderno dobo, nikakršnega zgodovinsko-filozofskega smisla, saj tu namreč ne gre za rehabilitacijo čutnosti, ki bi ji bilo treba po razdobju

prevlade zahodnjaškega racionalizma zopet podeliti izgubljene pravice. Post-metafizična refleksija zato ne označuje gibanja izenačevanja, naperjenega proti premoči nečesa – prav tako pa ne pomeni niti novega začetka, ki sledi potem, ko se nekaj konča – ampak je zmerom že sebeizvršujoča navzočnost globine subjektivnosti v obelodanjanju svetu-odprtega telesa. Sloterdijk zatrjuje, da je prvobitna govornica fizisa veliko starejša od telesne inkarnacije logosa – s tem pa pomeni tudi zgodovinsko močnejše resničenje človeka.

Zadnje poglavje Sloterdijkovega *Misleca na odru* z naslovom *Bolečina in pravičnost* predstavlja njegov poskus, da bi iz branja Nietzscheja izpeljal možnost neke blago rečeno dvomljive postmoderne etike. Vendar pa tu ne gre za nekakšen Sloterdijkov poskus, da bi – kakor Werner Marx, sledeč Heideggra – iznašel »mero« in »sočutje« kot post-metafizična elementa etike, ki je ni mogoče več izpeljevati iz kantovskega obzorja, ampak zahteva nekaj bistveno drugega, kakor so transcendentalne norme. Problematičnost Sloterdijkove nakan se pokaže v tvorbi Drugega, v prizadevanju, da bi intersubjektivnost osebe izpeljal iz tistega, čemur sam pravi algodiceja; ta stopa, kot je to formuliral na koncu *Kritike ciničnega uma*, na mesto izginulih teodicej. Gre namreč za smiselno metafizično interpretacijo bolečine, ki si namesto vprašanja teodiceje o tem, kako so zlo, bolečina, trpljenje in krivica združljivi z obstojem Boga, zdaj odločno zastavlja naslednje vprašanje: kako je – če ni več nobenega Boga, niti kakršnekoli višje strukture smisla – sploh mogoče prenesti bolečino? Za razliko od moralistično-teoretske moderne, ki je na to vprašanje odgovarjala z ustvarjanjem univerzalne progresivne analgetike, naj bi bila Nietzschejeva dionizična algodiceja to novo-staro področje radostnega vitalizma, pri katerem je tudi bolečina v ekstazi življenja nekaj, česar ni mogoče odstraniti – samopotrjujoče se izkustvo žive telesnosti, ki se ne odrešuje s povzdignjenjem bolečine v onostranstvu (kot pri svetnikih in mučenikih), marveč s prenašanjem neznosne bolečine biti. To je samo možna kombinatorika – bolj slutnja kakor pa izpeljani program – s katero skuša Sloterdijk prevzeti Nietzschejevo estetično opravičevanje življenja. Zato se tukaj na nič kaj izviren način vseskozi akrobatsko poigrava z jezikom ničejanskega zanosa in poststrukturalističnih pojmov. Ta etika naj bi bila torej etika de-centriranega subjekta.

Apolinično-etična razsežnost stvarnosti ima nujno regulativni značaj. Iz tega sledi, da je mogoče idejo pravičnosti razumeti le iz obzorja neke homeostatične etike, katere nujnost se poraja v samoregulaciji življenjskih procesov. Osrednji filozofski motiv moderne se tako pravzaprav strne v vprašanju o razumevanju

subjektivnosti. Za Sloterdijka, ki brez zadržkov sprejema pojme iz filozofije znanosti s konca 20. stoletja – entropija, holizem, kaos – kibernetični pojem pravičnosti ruši iluzijo moralne avtonomije subjekta kot umnega bitja. Kje in v čem bi potemtakem morala temeljiti takšna etika intersubjektivnosti s ključnim vprašanjem Drugega? V skladu z nepretrganim ožvljvanjem ničejanske retorike naj bi temeljila v tvorbi post-moderne subjektivnosti, ki se umešča zunaj meja »jaza« in »volje«. »Subjekt razsvetljenstva se poslej ne more več konstituirati tako, kakor so zahtevala pravila apoliničnega iluzionizma: kot avtonomi izvor smisla etosa, logike in resnice – pač pa samo še medialno, kibernetično, ekscentrično in dionizično, kot mesto senzibilnosti v okrožju zakonitosti sil [...], kot samoproces posvetitve parabolečine in kot distanca samoizpevanja praužitka – poetično povedano: kot oko, s katerim gleda Dioniz samega sebe.« (Sloterdijk, str. 170.)

284

Nietzschejev nauk o estetičnem opravičenju življenja se nazadnje razume kot poskus samoosvetlitve moralne situacije moderne brez hkratnega podleganja skušnjavi po ustvarjanju samo še ene nove morale, tokrat z »negativnim« predznakom, ki ga nosi pojem vitalizma. Sloterdijkova konstrukcija je zato na pogled le nadaljevanje Nietzschejeve kritike moderne subjektivnosti z drugimi sredstvi, v skladu z duhom časa pa je tudi hibridna izmišljotina zmesi post-modernizma in kibernetike. Če je vse v tem, da »sproščeno«, »neustrašno« in »strastno« prevzamemo voljo do trpljenja in bolečine – kot bi šlo za prevzemanje lastnega življenja v njegovi neponovljivi drami bolečine in užitka – je bil nemara Nietzsche tako kot pri Deleuzu tudi tu vseeno uporabljen za vnaprej določen namen. Po domala enoglasnem mnenju, ki prevladuje v sodobni kulturi, naj bi bilo iluzorno nadaljevati s konceptom uma in subjektivnosti iz razdobja moderne, saj se je ta izkazal za represivnega in totalitarnega – v zvezi z njim je pogosto, ne le pri Lyotardu, slišati celo besedo teror. Potem ko se je postmoderna utemeljila v kritiki samega pojma temelja, da bi našla izhod v razliki, ostaja vprašanje, zakaj sploh še govoriti o umu in subjektu, če ju je že Nietzsche radikalno razgradil? To ni več samo stvar metafizičnih meja jezika, ki jih je skušal Nietzsche preseči z retoriko umetnika-filozofa, temveč strahu pred pošastnim prostorom igre volje do moči, iz katere se rojeva misel o »neznani igri, neznani sreči in neznanem bogu«, ki pa je zelo blizu nevarnosti, da se postmoderna proglasi kratko malo za psevdopoetično mistiko ničesar.

*Prevedla Martina Soldo*



LITERATURA

- Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe (G. Colli – M. Montinari), zv. 1–15, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1980. (*Onstran dobrega in zlega, Genealogija moralne, Tako je govoril Zaratustra, Rojstvo tragedije iz duha glasbe, Času neprimerna razglabljanja*).
- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses universitaires de France, Paris, 1962.
- Martin Heidegger, *Nietzsche I–II*, G. Neske, Pfullingen, 1961.
- Martin Heidegger, *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972. (5. izdaja)
- Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft I–II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.
- Michael Tanner, *Nietzsche*, Oxford University Press, New York, 1994.

# NIETZSCHEJEV INTERPRETATIVNI IZZIV

To, da Nietzschejevi misli v sodobni filozofiji pripada eno osrednjih mest, je bolj ali manj nesporno, tudi za njene morebitne nasprotnike. Ti bi jo najraje odrinili v območje iracionalizma, pri tem pa se ne zavedajo, da nam Nietzsche lahko pomaga prav v pogledu možnosti vnovične »kritike moči razuma« in da nam njegova »radostna znanost« lahko ponudi odgovore tam, kjer /se/ znanost poziva k odgovornosti. Vse bolj se sicer zdi, da je to pozivanje samo pozabilo vprašanje, na katero odgovarja, sklicujoč se na kritično odgovornost.

**287**

Nietzschejevo ime je postalo sinonim za krizo modernosti, ki se bistveno dotika filozofije tega časa. Hkrati pa velja Nietzsche za pričevalca sodobnosti, ki išče svoj drugi obraz. V luči, ali morda še bolje, v senci Nietzschejevega razkritja evropskega nihilizma sem svoj čas pričel prepoznovati dvolično moralo socializma, ki se kot »kritika ideologije« nikakor ni hotel odreči ideološki vladavini in prevladi. Senca nihilizma pa seveda prav tako narekuje nič manjšo pozornost na vladavino demokratizma, kolikor razume sebe kot ideološko prevlado. Vsaka morala nastopa v funkciji pridobivanja moči nad nečim. Sleherna ekspoziura moči se obdaja z moralo. Ideološke diskvalifikacije se vselej opirajo na moralne kvalifikacije. Segamo v problem vrednotenja in vrednostnih sistemov, ki opredeljujejo samopostavljanje »humanizma«, njegove kulture in družbe.

---

Kultura, ki se vrednostno vzpostavlja in ki kot taka predstavlja *vrednoto evropskosti*, si mora po Nietzscheju naposled postaviti vprašanje lastne vrednosti.<sup>1</sup> Izkustvo krizne modernosti se tako odpira skozi filozofsko videnje in razumevanje kulture, s tem da postane kritično samo sporazumevanje v kulturi.

»Kritika ideologije« je Nietzscheja skupaj s fenomenologijo, eksistencializmom, hermenevtiko in strukturalizmom uvrščala v (dekadentno) poheglovsko meščansko filozofijo. Nekoliko bolj prefinjen pristop je seveda takoj pokazal veliko bolj razvejeno sliko sodobne filozofije, kjer neposredne povezave nikakor niso bile takoj razvidne, kvečjemu narobe. Nietzscheja lahko skupaj z Marxom in Freudom postavimo v red kritikov zahodne kulture v drugi polovici 19. stoletja, ki so bili deležni široke recepcije v 20. stoletju. Pravzaprav gre za veliko več kot le za recepcijo, namreč za večstransko *konceptualno preobrazbo celotnega samodojemanja filozofije*, ki so mu izrazito dali zagon taki misleci, kot so Husserl, Wittgenstein in Heidegger. Tako je po svoje nujno, da je Husserlova fenomenološka kritika filozofije, ki je intelektualno zaznamovala začetek prejšnjega stoletja, zastavljena povsem drugače kot Nietzschejeva ali pa Heideggrova, čeprav je zadnja, metodološko vzeta, sama fenomenološkega porekla in jo vsebinsko izhodišče v analitiki človeške eksistence približuje Nietzscheju. Heidegger se je v zvezi s tem sicer raje otepal oznake »eksistencializma«. V sporu z eksistencializmom se je v Franciji oblikoval strukturalizem, ki je v polemiki s Heideggrovo interpretacijo Nietzschejeve misli kot dovršene metafizike volje do moči poskusil rehabilitirati Nietzscheja kot najdoslednejšega kritika metafizike. Gianni Vattimo si je prizadeval za uravnoteženo obravnavo Nietzscheja in Heideggro v kontekstu preboletja modernosti. Če se znotraj omenjenih gibanj in usmeritev posvetimo še drugim pomembnim filozofom, postane slika še neznansko bolj zapletena. Znotraj fenomenološkega gibanja so se, recimo, kljub temu da Husserl neposredno ni izkazoval velikega zanimanja za Nietzscheja, drugi fenomenološko usmerjeni filozofi, kot so Scheler, Löwith, Becker, Jaspers, da Heideggro niti ne omenjamo, drug za drugimi poklanjali Nietzscheju. Vendar ne vsi. Medtem ko je Eugen Fink (1960) kot Husserlov in Heideggrov učenec opravil izrazit obrat od feno-

**288**

<sup>1</sup> To sovisje je pred kratkim razvil tudi Mario Kopic (Kopic, 2001). Temeljite analize »začetka in konca« se je lotil Ivan Urbančič v obeh delih *Zaratuštrovega izročila* (Urbančič, 1993, 1996) in jo nadaljeval v delu *Moč in oblast* (Urbančič, 2000). Ne sme nas presenetiti, da se je po 11. septembru povsod okrepiło »teoretsko« zanimanje za Nietzscheja, ki pa se v glavnem ne zaveda svojih predpostavk, drugače bi verjetno postal zanimiv tudi Heideggrov bitno-zgodovinski vidik, ki ne dopušča prav veliko modnega intelektualizma.

menologije k Nietzscheju,<sup>2</sup> pa njun drugi učenec, Emmanuel Levinas, menda nikoli ni prebral kakega Nietzschejevega dela, čeprav je svoj čas prejel Nietzschejevo nagrado. In če je to pri Levinasu zaradi hudih osebnih izkušenj z nacizmom še nekako razumljivo, je veliko manj razumljiv precej zadržan odnos do Nietzscheja, recimo, pri Hansu Georgu Gadamerju, ki velja za utemeljitelja sodobne filozofske hermenevtike, znotraj katere je sicer Nietzsche poleg Platona gotovo najbolj interpretirani filozof. Ta zadržanost je po svoje presenetila celo Gadamerja samega, tako da jo je v nekem svojem poznem zapisu o Nietzscheju (Gadamer 1987) skušal tudi pojasniti z osebnega in hermenevtičnega vidika, ob tem pa se je tudi bežno odzval na Löwithovo (1956), Jaspersovo (1936), Heideggrovo (1961), Deleuzovo (1962) in Derridajevo (1982) interpretacijo Nietzscheja.<sup>3</sup>

Vendar pa Gadamer v *Resnici in metodi*, presenetljivo ali pa morda tudi ne, pripiše Nietzscheju odločilno vlogo pri Heideggrovi hermenevtični preobrazbi Husserlove fenomenologije v smeri vprašanja biti: »Pravi predhodnik Heideggrovega vprašanja o biti in odvrnitve od smeri vpraševanja zahodne metafizike zato ni mogel biti ne Dilthey ne Husserl, temveč najprej *Nietzsche*. Tega se je Heidegger očitno zavedel šele pozneje« (Gadamer 2001, 216). Nadaljnjih pojasnil o tem pri Gadamerju ne najdemo, relevantnost Nietzschejevega vpliva je mogoče razbrati le posredno iz konteksta tistega, kar Gadamer pove o Heideggrovem zasnutju »hermenevtike fakticitete« in z njo povezanega pojmovanja življenja.

Vsaj od objave Heideggrovih freiburških in marburških predavanj iz dvajsetih let prejšnjega stoletja je težko zagovarjati mnenje, da Husserl ni vplival na

---

<sup>2</sup> Tu moramo seveda omeniti tudi Löwithovo disertacijo *Auslegung von Nietzsches Selbstinterpretation und Nietzsches Interpretationen* iz leta 1923, ki izpričuje izrazit vpliv Heideggrove hermenevtične fenomenologije. Löwith je s svojo »kritiko« Heideggra v poznejših delih, verjetno precej vplival na Derridaja, tudi kar zadeva interpretacijo Nietzscheja

<sup>3</sup> Gotovo ni naključje, da je prav Nietzsche postal tudi tema razvpitega, a v bistvu spodletelega srečanja med Gadamerjem in Derridajem leta 1981 v Parizu (1999). Njuna diskusija je sicer zanimiva, kolikor spravi na dan običajne »strukturalistične« očitke v zvezi z razumevanjem smisla v hermenevtiki, predvsem glede »prilaščanja tujosti«, »prisvajanja drugega« ter »enotnosti pomena« in »celote smisla«. Prim. tudi sicer drugače motivirano Waldenfelsovo kritiko (2001). Gadamer na te očitke značilno odgovarja z obračanjem k vsakdanjemu izkustvu, ki je lahko edina osnova hermenevtične anticipacije izkustva. Možno pa je pokazati, kako ti očitki ne veljajo že v primeru Schleiermacherjeve hermenevtike; tako možnost med drugim nakaže Nelson (2001), da ne omenjamo zgodnjih poskusov Manfreda Franka (1977).

Heideggrovo filozofsko zaokrenitev k vprašanju biti (prim. Komel 1993). Res pa tudi ni mogoče ugovarjati mnenju, da je prav recepcija Nietzscheja vplivala na hermenevitično preoblikovanje Husserlove fenomenološke orientacije. Vendar pri tem ne moremo izključiti temeljne dezorientacije, ki opredeljuje vse usmeritve sodobne filozofije in jo v temelju tudi giblje. Tako se je fenomenologija v svojih različnih preoblikovanjih

zblíževala z Nietzschejem predvsem ob temeljnih vprašanjih vrednot, kulture, etike, zgodovinske epohe, torej tam, kjer je šlo za *krizno razumevanje modernosti*, ki ga je med prvimi relevantno razkril Nietzsche in ki je veskozi izrecno ali neizrecno spremljalo tudi že Husserlovo razvitje fenomenologije oziroma razvoj fenomenološke filozofije sploh. Tu pa se odpira dejansko vprašanje, ali se, recimo, tako različna filozofa, kot sta Husserl in Nietzsche, ne srečujeta ravno na »točki razhoda«, tj. ob odpiranju krize evropske človeškosti. S tem se nam hkrati ponuja možnost bolj poglobljenega razumevanja modernosti kot neke vrste »srečevanja v razhajanju«, ki modernosti podeljuje tisto *notranjo raznolikost*, ki jo sicer neupravičeno pripisujemo šele postmoderni. Postmoderna je to raznolikost le nadomestila s pluralizmom in je prav v tem zgolj »nadomestek« moderne, ki kot *krisis* prinaša s seboj izkustvo *razlike* kot take. Zato se lahko ujame v past *lastne resnice*, oziroma v skušnjavo, da bi prinesla različno resnico in do skrajnosti potencirala razliko. Postmoderni pluralizem resnic ne ubeži tej pasti, čeprav se trudi, da se ne bi ujel vanjo, s tem ko noče biti zgodovinsko zavezujoč.

290

Kolikor drži Gadamerjeva teza o odločilnem vplivu Nietzscheja na Heideggra, je treba poudariti, da pri tem ne gre za katerokoli, marveč za bistveno *krizno razumevanje vprašanja biti*, ki ga je Heidegger razvil na podlagi koncepta ontološke diference, zadeva pa temeljno razpoloženje evropske človeškosti sploh, kolikor se je ta filozofsko zasnova v in *na odnosu do resnice*. Ta odnos do resnice povezuje in ločuje ne šele Heideggra in Nietzscheja, pač pa tudi že Nietzscheja in Husserla, in sicer prav v kontekstu svojega kriznega razprtja. Ni toliko pomembno to, ali gre za isto krizno izkustvo, in to, čigavo izkustvo seže dlje in globlje. Zavedati se moramo, da se srečujemo s kompleksnim *problem modernosti sploh*, v katerem se je filozofija primorana soočiti s samo seboj, torej z vprašanjem svojega modernega smisla.

Kriza evropskega duha je povezana s predpostavko resnice, ki vzpostavlja razumevanje evropske človeškosti oziroma Zahoda sploh, kolikor ga zarna-

muje *prihajanje do resnice*. V tem smislu je filozofija nekaj specifično zahodnega, kar pa ne onemogoča srečevanja z Vzhodom, kolikor ta *izhaja iz resnice*, marveč ga ravno omogoča. *Krisis* torej ni le tisto bremenilno, marveč tudi sprostilno, ne le razdvaja in ločuje, marveč tudi združuje in povezuje.

Husserl je zaznal krizo evropske človeškosti na samem vrhuncu svojega filozofskega stremljenja po znanstveni utemeljitvi filozofije. Filozofske znanstvenosti fenomenologije pri tem ne gre izenačevati z znanstvenostjo pozitivnih znanosti naravoslovne in humanistične proveniencie (prim. Tonkli-Komel 1997, 9–39), kajti vse te znanosti skupaj ne jamčijo enotnosti, niti v zadostni meri ne priznavajo različnosti evropskega življenjskega sveta, marveč ju ravno rušijo. To, da znanost ne more jamčiti smisla življenjskega sveta, meče senco na samo stremljenje po znanstvenem zasnovanju filozofije in ga sili k *zgodovinskemu samorazmisleku*, kar Husserl izpove v znamenitem 27. dodatku k § 73 *Krize*: »Zgodovinski razmislek, ki ga moramo imeti pred očmi, zadeva eksistenco nas kot filozofov in korelativno eksistenco filozofije, ki po svoje izhaja iz naše filozofske eksistence« (Husserl, Hua VI, 510).

Gre torej za preobrazbo temeljnega stremljenja filozofske eksistence v smeri izrecne filozofske *interpretacije* oziroma *samointerpretacije*, ki pa mora to še postati, saj niti ta interpretacija sama ne razpolaga s čim obstoječim niti mi sami ne razpolagamo z njo, marveč nas šele ona nekako »naredi«. Interpretacija tako rekoč eksistenčno zavezuje filozofijo v njeni moderni kriznosti, kar sproži njen *hermenevtični obrat*. Paul Ricouer je v svojem spisu *Fenomenologija in hermenevtika* upravičeno opozoril na to, da razvitje fenomenološke konstitucije pri Husserlu vključuje moment interpretacije, ki se pojavlja že v *Logičnih raziskavah*, kljub vsem idealizmu, ki ga Husserlu lahko očitamo (Ricouer 2000).

»Interpretacija« ni kak poseben element hermenevtične filozofije, marveč zaznamuje filozofijo v celoti; postavljenost pred samointerpretacijo je odlika sodobne filozofije v krizni poziciji modernosti. Glede na to, da se sodobne filozofske smeri pravzaprav ločujejo le po tem, kateri model interpretacije ponujajo, ne pa po tem, ali ponujajo kaj drugega od interpretacije, lahko rečemo, da je interpretacija postala »notranja logika« sodobne filozofije. To seveda še posebej velja za »logiko fenomenov«, za fenomenologijo, katere *logos* je Heidegger izrecno opredelil kot hermenevtičen, s čimer pa je pravzaprav zgolj »dorekel« Husserla. Ta opredelitev je namreč podprta s Heideggrovim teme-

ljitim študijem filozofskega nauka o kategorijah in filozofske logike kot nauka o izrekanju resnice, ki so ga vzpodbudile prav *Logične raziskave* (prim. Komel 1991, 1993 in Kalan 1995, 2000).

Dokumentov o vplivu Nietzscheja na Heideggrovo hermenevitično preoblikovanje fenomenologije je sorazmerno malo, so pa zelo »udarni«. Že v predavanjih iz leta 1919/20 odločno poudari, da fenomenologija ni filozofija, zoper katero je nastopal Nietzsche, kolikor si prizadeva za razumevanje življenjske fakticite (prim. HGA 58, 23).<sup>4</sup> V predavanjih *Prolegomena k zgodovini pojma časa* iz leta 1925, ki predstavljajo sežetek njegovega študija Husserla, najdemo pomembno mesto, kjer povzdignjenje Husserla preraste v nenavaden poklon Nietzscheju:

»Razjasnili smo princip fenomenološkega raziskovanja, in sicer tako, da smo iz faktičnega dela najprej povzeli poglobitve dosežke in jih poskušali enotno gledati, tj. opredeliti, da je z intencionalnostjo doseženo samolastno zadevno polje, z apriorijem pogled, pod katerim motrimo strukture intencionalnosti, in s kategorialnim zrenjem kot originalnim načinom zajemanja teh struktur način obravnave, ki predstavlja metodo tega raziskovanja. S tem je naloga filozofije po *Platonu* sploh šele spet spravljena na dejanska tla, tako da zdaj obstaja možnost kategorialnega raziskovanja. Fenomenologija postaja ta raziskovalna pot, dokler razume samo sebe, tako da se drži stran od slehernega profetstva znotraj filozofije in od sleherne tendence po kateremkoli življenjskem vodstvu. Filozofsko raziskovanje je in ostaja ateizem, zategadelj si lahko privoščiči, predrznost mišljenja; ne da si jo samo privoščiči, ampak je to tudi notranja nujnost filozofije in njena samolastna sila – in prav v tem ateizmu postane to, čemur je neki velikan nekoč rekel, radostna znanost« (HGA 25, 109/110).

Tu nas ne začudi le sopostavljanje Platona (vrhovne znanosti), Husserla (stroge znanosti) in Nietzscheja (radostne znanosti), pač pa tudi kategorialnega nauka oziroma filozofske logike in filozofskega ateizma. Heidegger izpostavi »filozofski ateizem« znotraj iste konstelacije spraševanja že v praosnutku *Biti in časa*, v leta 1922 nastali skici z naslovom *Fenomenološke interpretacije k Aristotelu. Naznaka hermenevitične situacije*: »... če se je (filozofija) pri sami sebi radikalno in jasno, brez spogledovanj s svetovnonazorskimi prizadevanji,

<sup>4</sup> V predavanjih o *Fenomenologiji religioznega življenja* iz leta 1920/21 Heidegger izrecno brani Pavla pred Nietzschejevim očitkom resentimenta do življenja (HGA 60, 120).

odločila za to, da faktično življenje iz njega samega in njegovih lastnih faktičnih možnosti postavi nazaj k njemu samemu, to pomeni, če je filozofija v *temelju ateistična* in če to razume – potem si je – tako odločujoč – izbrala in obenem kot svoj predmet zase obvarovala faktično življenje z ozirom na njegovo fakticiteto. ‚Kako‘ njenega raziskovanja je interpretacija tega bitnega glede na njegove kategorialne temeljne strukture. To pomeni načine, na katere faktično življenje samega sebe časi in časeč *govori* s samim sabo (*kategorein*). Filozofsko raziskovanje ne potrebuje svetovnonazorskega lišpa in prenagljene skrbi za to, da bi pravočasno in še sočasno prispelo v vrtimec sedanosti, kolikor le je iz svojega zajetega predmeta razumelo, da so mu s tem zaupani tudi izvorni bitni pogoji možnosti vsakokratnega svetovnega naziranja kot nekaj, po čemer se je treba vpraševati, torej kot nekaj, kar pride na spregled le v strogosti raziskovanja. Ti pogoji niso nikakršne ‚logične oblike‘, marveč so kot kategorialno razumljeni že tudi možnosti faktičnega časenja eksistence, povzete v pristno razpoložljivost.

Problematika filozofije zadeva *bit* faktičnega življenja. V tem oziru je filozofija *principielna ontologija*, in sicer na ta način, da določene posamezne svetnostne regionalne ontologije svoj problemski temelj in smisel prejemajo od ontologije fakticitete. Problematika filozofije zadeva bit faktičnega življenja v vsakokratnem ‚kako‘ njene nagovorjenosti in razloženosti. To pomeni, da je filozofija kot ontologija fakticitete obenem kategorialna interpretacija nagovarjanja in razlaganja, torej *logika*.

**293**

Ontologijo in logiko je treba ‚odpoklicati‘ nazaj v izvornost problematike fakticitete in ju razumeti kot dva izrastka principielnega raziskovanja, ki bi se ga dalo označiti kot *fenomenološko hermenevtiko* fakticitete .

To, da je hermenevtika fenomenološka, pa pove: njeno predmetno polje, faktično življenje glede na ‚kako‘ njegove biti in govornice, je treba tematsko in raziskovalno metodično gledati kot *fenomen*.« (Heidegger 1996, 20–21).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Heidegger v opombi posebej opozori, da filozofski ateizem ni svetovnonazorske, marveč življenjsko-svetne narave: »Ne ‚ateistično‘ v smislu kake teorije materializma ali česa podobnega. Vsaka filozofija, ki razume samo sebe, v tistem, kar je, mora kot faktično razlaganje življenja – kolikor ima še kako ‚slutnjo‘ o Bogu – vedeti, da prav s tem, ko je življenje sunkovito potegnila nazaj k njemu samemu, če govorimo v religioznem jeziku, stegnila roko proti Bogu. Le tako je sama sebe na resen način, tj. ustrezno možnosti, ki je na razpolago njej kot taki, pred Bogom; ateistično pomeni: držati se proč od zavajajoče zaskrbljenosti, ki o religioznosti zgolj govoriči. Mar



Ta obsežni citat podajamo predvsem z namenom, da ohranimo pred očmi celotno razsežje programa hermenevtike fakticitete, ki naj bi ga po Gadamerjevem mnenju odločilno zaznamoval Nietzschejev vpliv v pogledu njegove ontološke prevratnosti. Če zanemarimo vulgarno dojeti ateizem, o katerem pri Heideggru seveda ni govora,<sup>6</sup> potem lahko ugotovimo, da se »radostnoznanstvena« sprostitev filozofije skriva v sami možnosti *proste interpretacije* življenjske fakticitete. Toda ta sprostitev je vendar neka »sprostitev od« in zato neka zavezanost, ki jo povezujemo z *resnico* oziroma z njenim *kriznim* pojmovanjem.

V zelo pomembnih predavanjih iz let 1929/30 z naslovom *Temeljni pojmi metafizike. Svet-končnost-osamljenost* namesto *ateizma filozofije* nastopi filozofski entuziazem, ki ga Heidegger posebej izpostavi v zvezi z Nietzschejevo *Pijano pesmijo*. Ta predavanja tudi kažejo, da Nietzsche, verjetno tudi pod Schelerjevim vplivom, vstopa v območje Heideggrovega mišljenja ne le kot glasnik krize evropskega duha, marveč tudi kot interpret človeškosti, ki si je v tem duhu oblikovala svoj svet oziroma svojo resnico sveta. V omenjenih predavanjih je zato izredno pomembna formalna naznaka »Weltbildung«, »svetov tvorje«, ki kaže, da ta človeškost v pogledu svojega zgodovinskega odnosa do resničnosti svet ne le odslkuje, marveč ga bistveno odvarja in tvori, kar v temelju opredeljuje krizo modernosti kot temeljno gibanje sveta. Zarisuje ga možnost proste interpretacije, ki vhaja v »nekaj«, kar samo ne prihaja več, in vendarle prihaja vedno *enako* iz nje. Ne gre za to, da bi svet od nekje interpretirali ali spreminjali, marveč da se svet vselej nekje razkriva in spregovarja v predrazloženosti nečesa kot nečesa, ki fenomenskost formalno opredeljuje v tem smislu, da njena forma (intencionalnost), nikoli ne more propasti v formulo, prav kolikor jo opredeljuje formativna konstitutivnost oziroma interpretativnost, ki širi njen horizont. Prosta interpretacija se sprošča v razprostiranju sveta kot obzorju in tleh sleherne resničnosti.

Nietzsche zagotovo ni poznal fenomenološkega zajetja fenomenskosti in na tem gradeče se konstitutivne interpretacije sveta. Nietzschejeva »interpretacija sveta« postavlja v ospredje »videz«, ne pa »fenomenov« ali celo »pojavov«. To ospredje videza se kaže iz perspektivnosti, ne pa toliko iz horizontskosti,

ni že sama ideja filozofije religije, še posebej če se ne ozira na fakticiteto človeka, čisti nesmisel?« (Heidegger 1996, 46; prim. še Komel 1998, 13–21.)

<sup>6</sup> V inkriminiranem Heideggrovem rektorskem govoru je Nietzsche označen kot »zadnji nemški filozof, ki je strastno iskal boga«. (Heidegger 1997, 236.)

čeprav ta pri Nietzscheju nikakor ni odsotna. V znamenitem § 125 *Radostne znanosti* je poudarjeno prav »ponovno odprto morje prostega horizonta«. Prav tako pa po drugi strani v *Biti in času* zasledimo zagonetni stavek: »A kolikor videza, toliko ‚biti‘« (*Bit in čas*, 63). Mogoče je seveda tudi razlikovati med »vlaganjem smisla« (*Hinlegen des Sinnes*) pri Nietzscheju in »razlaganjem smisla« (*Auslegen des Sinnes*) v hermenevtiki (Müller-Lauter 1971, Figl 1982, Abel 1984). Na tej podlagi bi bilo mogoče iti še korak dlje in razlikovati med predhodnim osredotočenjem ali na vprašanje *moči* ali pa možnosti *interpretacije*. Konstitutivna hermenevtična interpretacija kot svetotvornost nima sveta v svoji moči, marveč »zgolj« v možnosti, kar pa ravno potrjuje mogočno vladanje sveta. Hkrati lahko pri Nietzscheju ugotovimo, da se je mogoče do moči sveta v njegovi samolastni moči samo na podlagi tega, koliko njegovih odprtih možnosti je še možnih, torej na podlagi interpretativnega karakterja bivanja sploh.<sup>7</sup>

Moč in možnost sta dinamični določbi, ki kažeta na dogodevnostno poreklo interpretacije, iz katerega izhajajo horizonti sveta in perspektive življenja kot vzajemno vlaganje in razlaganje smisla.<sup>8</sup> Ne gre za interpretacijo, ki bi jo pridajali ali dodajali obstoječi realnosti, marveč za prosto interpretativno konstituiranje sveta, ki bistveno spremeni vrednost fenomena življenja in vrednotenje življenjskih fenomenov. Možnost proste interpretacije daje lastno vrednost fenomenu življenja in življenju fenomenov, ki pa se prav na tej podlagi samo interpretativno razmejuje in omejuje.

<sup>7</sup> »347. Naše novo ‚neskončno‘. Do koder sega perspektivični karakter bivanja – tudi če ima še kakršen koli drug karakter – mar bivanje brez razlage, brez ‚smisla‘ ne postane ravno ‚nesmisel‘, mar ni, po drugi strani, vse bivanje neko *razlagajoče* bivanje – tega ni mogoče dognati, kar je tudi prav, niti z najbolj marljivo in vestno analizo in samopreiskušnjo intelekta: kajti človeški intelekt si pri tej analizi ne more kaj, da samega sebe ne bi videl s svojimi perspektivičnimi formami in *samo* v njih. Ne moremo videti okrog svojega ogla. Brezupna zvedavost je, hoteti vedeti, kaj *bi se lahko* še dajalo za druge vrste intelekt in perspektivo: na primer, če bi katero koli bitje lahko občutilo čas vnačaj ali izmenično naprej in nazaj (s čimer bi bila dana druga perspektiva življenja ter drugi pojem vzroka in učinka). Vendar mislim, da smo danes vsaj daleč od smešne neskrupuliranosti, da bi dajali dekrete iz našega ogla, da *bi smeli* imeti perspektive samo iz tega kota. Svet nam je, nasprotno, še enkrat postal »neskončen«: kolikor ne moremo ovreči možnosti, da *vključuje v sebi neskončne interpretacije*. Še enkrat nas je navdala velika groza – toda kdo bi sploh imel veselje, da *to* neznanako nepoznanega sveta na stari način takoj spet pobožanstvi? Ah, preveč *nebožjih* možnosti interpretacije je sovračunanih v to nepoznano, preveč vragolije, neumnosti, norosti interpretacije – naša lastna človeška, celo vse prečloveška, ki jo poznamo ...« (Radostna znanost, § 374, KSA 3)

<sup>8</sup> »Ne smemo vprašati: ‚Kdo interpretira?‘, temveč ima interpretiranje samo kot oblika volje do moči svoje bivanje (vendar ne kot ‚bit‘, temveč kot proces, *nastajanje*) kot afekt.« (Nietzsche 1991, 348).

Pogosto se v različnih zvezah navaja Nietzschejev aforizem (108) iz *Onstran dobrega in zlega*: »Ne obstajajo moralni fenomeni, marveč zgolj moralna interpretacija (Ausdeutung, iztolmačenje) fenomenov«. Nietzsche razume »fenomene« v običajnem, ne v fenomenološko izčiščenem smislu. Je pa Nietzschejeva ugotovitev zanimiva v drugem pogledu, namreč če vzamemo v zakup celotno sintagmo »moralni fenomeni«. Namesto tega ne moremo reči »moralni pojavi« (kakor se pripeti v slovenskem prevodu *Onkraj dobrega in zlega*) ali »moralni doživljaji«; moralni fenomeni so *fenomeni*, prav kolikor se z njimi srečujemo v našem življenju, kolikor se življenje po njih samo sebe vrednoti in kolikor ga spremlja neka zavest o tem, kaj je zanj dobro in kaj slabo. V tem smislu je življenje iz samega sebe ven interpretirajoče; interpretacija je tako način, kako življenje jemlje samo sebe kot nekaj vrednega, in to je hkrati vrednost in »moralna« človeškega življenja. Taka razlaga zbližuje Nietzscheja z Diltheyevim poskusom hermenevtične utemeljitve življenja iz življenja samega, ki se sam priključuje spremembi bistva moderne humanosti.

296

Obravnava moralnih fenomenov in fenomena morale zavzema osrednje mesto v Nietzschejevi filozofiji.<sup>9</sup> Morala predstavlja Nietzscheju tisto težo, pod katero se šibi in pada evropski duh sam, nihilizem in dekadenco, ki ju ni mogoče prevladati z boljšo moralno, kolikor sta sama posledica te poboljševalne morale. Če naj morala premaga nihilizem, potem mora samo sebe prepoznati v volji do moči in se kot morala ukiniti.<sup>10</sup> Kolikor filozofija s svojim patosom resnice<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Relevantno študijo o tem je prispeval Pavel Kouba v knjigi *Die Welt nach Nietzsche*, München 2001. Prim. tudi njegov članek v Phainomeni (Kouba 2001b). Izid Koubove knjige je vzpodbudil tudi simpozij »Friedrich Nietzsche und die Phänomenologie« od 19. do 21. septembra 2002 v Freiburgu, ki so ga organizirali Katoliška akademija v Freiburgu, Fenomenološka centra v Pragi in Tokiu ter Nietzsche-Gesellschaft. To besedilo je nekoliko razširjeno predavanje s simpozija v Freiburgu.

<sup>10</sup> »Moralno vrednotenje kot najvišje bi bilo spodbito, če bi bilo mogoče dokazati, da je posledica nemoralnega vrednotenja: kot poseben primer realne nemoralnosti: s tem bi se samo zvedlo na videz in kot videz bi samo po sebi ne imelo več pravice obsojati videza.« (*Volja do moči*, 332.)

<sup>11</sup> Že takoj je treba pripomniti, da Nietzsche ob svoji radikalni kritiki filozofskega postavljanja resnice in moralnega postavljanja, vseeno ohranja patos, in to ravno v kontekstu interpretativnega izzivanja bivanja – interpretacija zanj pravzaprav ni nič drugega kot afekt moči, ki sploh omogoči neko voljo. Odtod bi seveda lahko pojasnjevali tudi Nietzschejev »patetični stil«. Kako odrekanje vere v resnico ne pomeni odpovedi resničnemu patosu, marveč ga ravno narekuje, podrobneje obravnava T. Hribar (Hribar 2000). Morda bi bilo ključna vprašanja volje, moči in ljubezni, ki se jih avtor v tej razpravi loteva, potrebno obravnavati že v kontekstu Schellingove filozofije, ki se giblje na ravni postavljanja čistega principa, medtem ko je pri Nietzscheju vse, kar lahko postavimo kot princip, že podvrženo procesu interpretacije, Zato moč (interpretacije) ne more biti podrejena principu volje.

po Nietzscheju sama predstavlja to zgodovinsko moralo,<sup>12</sup> jo je nujno treba osvoboditi od lastne moralne interpretacije fenomenov, ki zadeva »zakonsko utemeljeno« logično prirejanje fenomenov. Perspektiva take osvoboditve je podana v enem izmed fragmentov *Volje do moči*: »Našo psihološko optiko nam določa to:

1. Da je nujno *sporočanje* in da mora biti zanj kaj trdnega, poenostavljenega, natanko določljivega (zlasti v tako imenovanem *identičnem* primeru). Da pa more biti sporočljivo, mora biti *prirejeno* občuteno, »*prepoznavno*«. Razum gradivo čutov priredi, zvede na grobe poglavitne poteze, izenači, subsumira pod sorodno. Torej sta nerazločenost in kaos čutnega vtisa tako rekoč *logizirana*.

2. Svet ‚fenomenov‘ je prirejeni svet, ki ga *občutimo realno*. »Realiteta« je v stalnem ponavljanju enakih, znanih, sorodnih stvari, v njihovem *logizirajočem značaju*, v veri da lahko računamo, preračunamo.

3. Nasprotje tega sveta fenomenov ni ‚resnični svet‘, temveč brezoblično nezobrazljiv svet kaotičnih senzacij – torej neka *drugačna vrsta* fenomenalnega sveta, za nas ‚nespoznavna‘.

4. Vprašanja, kakšne bi mogle biti stvari ‚na sebi‘, popolnoma neodvisne od naše čutne receptivnosti in razumske dejavnosti, je treba zavrniti z vprašanjem: Od kod bi mogli vedeti, da *stvari obstajajo?* ‚Stvarskost‘ ustvarimo šele mi. Vprašanje je, ali ne bi moglo biti še polno načinov za stvaritev takega *navideznega* sveta – in ali ni to ustvarjanje, logiziranje, prirejanje, ponarejanje najboljše zajamčena *realiteta* sama: skratka, ali ni to, kar ‚postavlja stvari‘, edino realno ...?« (*Volja do moči*, 324.)

Nietzschejeva razgrnitev poenostavljajočega gledišča logike je sama psihologično poenostavljena, v bistvu pa razdvojena, kolikor se mora opirati na dvojno koncepcijo fenomenalnega sveta (odtod tudi Nietzschejeva »težava«,

---

<sup>12</sup> »In tu se ponovno dotikam svojega problema, našega problema, moji *nepoznani* prijatelji (– kajti ne *poznam* še nobenega prijatelja): kakšen smisel naj bi imela naša celotna bit, če ne tega, da bi se v nas volja do resnice *zavedela kot problem?* ... Na tem samo-ovedenju volje do resnice odslej – o tem ni nobenega dvoma – *propada* morala: ta velika predstava v sto dejanjih, ki je prihranjena za Evropo naslednjih dveh stoletij, najstrahotnejša, najbolj vprašljiva in morda tudi najbolj obetajoča predstava vseh predstav.« (*H genealogiji morale*, 344)

pojasniti razliko med realnostjo in videzom oziroma realnostjo videza in videzom realnosti<sup>13</sup>). Lahko bi rekli da je Nietzschejevo gledišče samo »moralizirajoče«, da bi doseglo protimoralizirajočo moč. Ta moč pa je bistveno vsebovana v zmožnosti interpretacije kot »vcepljanju vrednot«. Če se vse, kar je (lahko pokazano), izkaže kot zaukazano, to zadeva predvsem logiko kot dokazovalno zmožnost (*hexis apodeiktike*), ki je odkazana človeku. Vprašanje njenega izvora zato napotuje h kraju človeškosti same, torej k etičnemu poreklu človeškosti, k *ethosu* kot daimoničnemu kraju človeškega prebivanja, ki ga iz *navade* interpretiramo moralno.

Povezovanje logike in morale se nam najprej zdi čudno in tuje. Vendar se ravno pod nevprašljivo prevlado logike v zadevi mišljenja kliče filozofijo na odgovornost in od nje zahteva – danes bolj kot kadarkoli prej – da nam priskrbi etiko in moralo. Ta zahteva se zdi povsem razumljiva. Predpostavlja se, da jo narekuje čas sam. »Logično« se pričakuje, da se bo z uveljavitvijo etike pojasnila in razrešila problematična situacija našega časa. Te zahteve slabijo duh sodobne filozofije in sprevrčajo krizo modernosti v hipokrizijo. Prav Nietzsche pa je razkrinkal, kako se je ta duh preobrazil v prikazen nihilizma.

298

Pri tem seveda ne gre za kakršenkoli duh, še najmanj pa za kak intelektualizem, ki je danes v modi, marveč za *temeljno vzgibanost enotnosti v različnosti*, ki je duhovnozgodovinsko opredelila evropskost in je bila začetno povzeta v *besedi* vseh grških besed. Kar je takrat vzniknilo kot *logos*, je nadalje poniknilo v izjavo, račun, sodbo, umnost, znanost, subjekt, simbolno, veljavnost, funkcijo, nasploh v vse tisto, kar zaobjemamo z *logiko*. Vendar pa ne razpolagamo z nobeno pravo »definicijo« logike. Ta svojega delokroga ne omejuje na področje znanosti, ki se sploh ne sprašuje več po svojih logičnih in logističnih predpostavkah. Od vsakogar in od vsega povsem »normalno« pričakujemo, da deluje logično. Zahteva po logičnosti se postavlja celo tam, kjer se domnevno išče nekaj drugega – naj bo to alternativna pop kultura, ezoterične filozofije in prakse ali pa celo postmoderna kritika logocentrizma. Zdi se, da je kapital

<sup>13</sup> »Videz, kakor ga sam razumem, je dejanska in edina realnost stvari – to, kar pripada vsem obstoječim predikatam in kar je morda razmeroma še najbolj mogoče označiti z vsemi, torej tudi nasprotujočimi si predikati. Z besedo pa ni izraženo nič nadaljnega, kakor njegova nedostopnost za logične procedure in distinkcije: torej, videz' v razmerju do ,logične resnice' – ki pa je možna le v nekem imaginarnem svetu. Ne postavljam torej ,videza' nasproti ,realnosti', temveč narobe: videz kot realnost, ki se upira preobrazbi v kak imaginarni ,resnični svet'. Določeno ime za to realnost bi bila ,volja do moči', če jo označimo od znotraj, in ne po njeni nezaobjemljivi tekoči protejski naravi.« (*Nachgelassene Fragmente* 1884–1885, KSA 11, str. 654.)

logike celo močnejši od logike kapitala, ker zadeva človeškost (*zoon logon echon*), ki se je medtem »naredila« za Človeka in Človeštvo in ki povsem logično sprejema to, da bo v tem »narejanju« še napredovala; pri tem si od Nietzscheja celo sposoja poimenovanje »Nadčlovek«. Toda bolj ko logika postaja obča in individualna morala globalnega funkcioniranja tega sveta, tem bolj pogrešamo resnico, tem bolj se širi nihiliziranje sveta. Kaj nam v tem pogledu daje razumeti Nietzsche, s tem ko pod naslovom *Napis na moderni norišnici* citira trditev Herberta Spencerja »Miselne nujnosti so moralne nujnosti«? (*Volja do moči*, 307.) Na čem temelji ta moralni mit logike, ki naj bi nas domnevno celo osvobodila od mitskega in vsakovrstnih predsodkov?

Morda bi nas tu moralo voditi ravno pripoznanje, da ni bil prehod od *mythosa* k *logosu*, kajti to dvoje pravzaprav pove isto, pač pa odmik od *logosa* k logiki tisto, kar je opredelilo moralno samointerpretacijo filozofije<sup>14</sup> in kar določa

<sup>14</sup> Če upoštevamo mnenje Manfreda Riedla, temelji ta odmik na oddaljitvi nazornosti od slušnosti oziroma umnosti od jezika:, s tem ko se »poslušanje, raven akroamatičnega, umakne pred tistim, kar se strne v sliko, pred zorom. V sklicevanju na zor se um oddalji od jezika. Lotil se bo utemeljevati logično samo po sebi.« (Riedel 1990, 403) F. Zore povezuje problem »hermenevtičnega poslušala« z znamenitim platonskim »begom v logose« (*Phaidon* 99d), pri čemer se opira predvsem na Gadamerjevo in Realejevo interpretacijo (Zore, 2001). Upravičeno se tu ugotavlja »antropološko stališče« (prim. Komel 1996, 105–115).

Riedlovo pojasnilo seveda še zdaleč ne razjasni kompleksnega stanja prehoda od logosa k logiki, na kar je med drugim opozoril tudi D. Barbarić v recenziji Riedlove knjige s pripombo, da nas morda ravno »akroamatični fenomen« privede v samo jedro »osamosvojitve logičnega« (Barbarić 1997, 337; prim. še nadalje razpravo »Pogled Trenutak Bljesak«, prav tam. 375–460). V kontekstu našega razmišljanja je instruktiven njegov komentar k prevodu šeste in sedme knjige Platonove *Politeje*, kjer se, podobno kot Riedel, osredotoči na prednost vidnega pri Platonu, posebej pomembno pa je, da poudari izkustvo »čistega bivanja«, brezkončno razdvajanje in deljivost vsega, »pred katero« se človeška duša zateka k logosom: »Prav v tej površno orisani konstelaciji duše s tistim brezkončnim (V *Fajdonu*) se potem dogaja tisto, kar je Platon sam strnil v upravičeno zasloveli formuli ‚druge plovbe‘, kot ‚bega v misli (*logous*) /avtor se tu hote poslužuje Scheleirmacherjevega prevoda *logos* kot »Gedanke«/, formulo, v kateri se kot nikjer drugje sijajno razkriva vsa globoka ambivalentnost načel s celotno logiko – in to pomeni predvsem z vprašanjem ‚zakaj?‘ z ene in z imperativom odpravljanja protislovja z druge strani – vodenega in usmerjenega mišljenja. Občudovanja vredna je spretnost, s katero razlagalci Fajdona in Platonove filozofije nasploh tako rekoč skozi stoletja z najbolj zapletenimi razjasnili poskušajo in uspevajo nevtralizirati nedvomno emfatični pomen odmika, umikanja in odklona v tej zavestno večznačni formuli.« (Barbarić 1995, 261.) Pomembno je, da Barbarić ugotavlja osrednji problem »čistega bivanja« ne le pri Platonu, pač pa tudi pri Kantu in Nietzscheju. Sam ta soodnos razvijam v razpravi »Metafora in diafora« (1994, Komel 1998, 63–75). Naposled bi rad opozoril na Heideggrova velika predavanja o Platonovem *Sofistu* iz let 1924/25 (HGA 19, besedilo obsega 650 strani, izšlo pa je šele leta 1992), ki so odločilno vplivala na sodobno raziskovanje problematike logosa pri Platonu, pa če to ta vpliv priznava ali ne. Šele na tej

tudi problem modernega duha, kolikor se ta ni več zmožen postavljati na način enotnosti v različnosti, marveč je postal brezdušen ter se je razpršil v svoji samovšečni logičnosti in racionalnosti. Mar se tu ne postavlja osnovni problem za tako različna filozofa, kot sta Nietzsche in Husserl, da drugih filozofov na njuni sledi niti ne omenjamo? Mar si obadva prav ob soočenju z obsežnim problemom logičnega ne prizadevata za novo tematizacijo fenomena sveta? Upravičeno se je Rudolf Boehm, avtor enega redkih člankov, ki poskušajo zblížati Husserlovo in Nietzschejevo filozofsko pozicijo, začudil nad tem, da se ni posvečalo skoraj nikakršne pozornosti sopripadnosti Husserlove kritike logično-znanstvenega uma v *Krizi* in one Nietzschejeve v *Somraku malikov*. (Boehm 1968, 217–236.) Morda si vse preveč damo opraviti s tem, kako Husserl pristane v »transcendentalnemu idealizmu« in kako Nietzsche ostaja »zadnji metafizik«, tako da ne opazimo, da prav na podlagi premisleka temeljne predpostavke logičskih postavk ne en ne drugi ne išče več pomena sveta, marveč najdeva svet pomenskosti, ki deluje v interpretaciji. Prav s prikriivanjem tega »interpretativnega dejanja«, ki ni naključno, se po Nietzscheju vzpostavlja hipokritična morala, ki v prvi vrsti zadeva človeško umnost in z njo povezani logični nauk ter v tem pogledu bistveno prizadeva njegovo moderno razpoloženje: »... mi, moderni ljudje, smo tako navajeni na potrebnost logike, tako zelo nam je privzgojena, da nam leži kakor okus na jeziku in mora kot taka zoprvtati poželjivostim in domišljavostim« (*Morgenröthe*, KSA 3, 315).

300

Nietzschejevo razkritje moralčne narave vse logike je v filozofiji vsekakor revolucionarno. Ne toliko kritika morale same po sebi, marveč kritika moralčne osnove logike je tisti prelom in spor, ki ga je Nietzsche vnesel v sodobno filozofijo (prim. Đurić 1984). Beseda »vnesti« je tu zares primerna, saj kaže na interpretativni moment tega preloma, pri katerem smo sami soudeleženi na podlagi našega »deleženja na resnici« Tisto, kar najbolj neposredno kaže zvezo med moralo in logiko, je *vera* v *resnico*, pri čemer ta vera sebe ne dojema kot nekaj, kar je verjetno v verovanju, marveč kot nekaj samo po sebi veljavnega. Ta »veljavnost po sebi« je značilnost tako logičnega kot tudi vrednostnega. Moralnost Nietzsche najširše razume iz tega, kar prvotno pove latinska beseda *mores*, navada, običaj, nemško *Sitte*, beseda, ki napotuje nazaj h grškemu *ethos*. Če rečemo »življenjska drža« ali »življenjsko stališče«, je to premalo.<sup>15</sup> Gre za

podlagi postanejo razumljivejši tudi Heideggrovi (nujno dvosmiselni) uvidi v *Platonovem nauku o resnici*. Pogosto se tudi pozablja na sofistični »obrat k poslušanju« (pri. A. T. Komel 1996)

<sup>15</sup> Nietzschejeva definicija morale se sicer glasi: »Moralo razumem kot sistem vrednotenj, ki se dotika pogojev življenja kakega bitja.« (*Volja do moči*, 157.)

naravo človeškega sploh, iz katere se določa njegova nravnost in ki ga ravno razločuje od narave ne šele po tem, da ločuje dobro in zlo, marveč že po tem, da razločuje, razkriva in se zato nahaja v določni nedolčnosti. Človek ni v naravi, marveč v *razkrivanju narave*, ki je že *zgodovinsko prebivanje* – življenje kot odločitev in nenehno odločanje. To pogojuje zgodovinski odnos do resnice, ki je pri Grkih začetno vznesen kot razkrivanje bivajočega v celoti – *aletheia*. Platon je v njej videl »tek bogov« (*ale thea*). V *Phaidrosu* pravi, da se duša, ki ni ugledala resnice/razkritosti (*idousa ten aletheian*), ne more naseliti v človeka. Človekovo zmožnost, da ugleda razkritost resnice, Platon na istem mestu pojasnjuje kot »logični imperativ« uvidevanja po vidu/rodu razvidenega (*Dei gar anthropon syneinai kat' eidos legomenon*), oziroma združevanja raznovrstnosti zaznav v pojmovno (logično) eno/enost/enotnost (*ek polon ion aistheseon eis en logismo ksinairoumenon*). (*Faidros* 249b–c, nameroma podajamo interpretacijo, in ne prevod tega mesta.) Hkrati je to logično anamnetično dojetje kot bivajočno bivajoče (*ontos on*) in bivajočno bivajočna bivajočnost (*ousia ontos ousa*), ki ga je duša nekdanj zrla. Morda je prav tu nastavek za premišljanje o preobrazbi *logosa* v logiko, ki je pri Platonu očitno povezana z zmožnostjo gledanja razkritosti resnice. S tem je očitno ustvarjen pogoj, da razkritost resnice postane ne le lastnost, marveč tudi last izjave (pravilnosti sodbe) oziroma tistega, kar je z izjavo postavljeno – stavka. Ker pravilnost sodbe terja predhodno postavitve in vzpostavitev pravosti/pravilnosti sploh, bi nas nadaljnji premislek privedel do Platonove koncepcije ideje dobrega, ki izraža bistvo idej sploh, namreč da kot vidnost sploh omogoča identiteto videanja in videnega, spoznanja in spoznanega, t. p. odnos do resnice kot *identitete* (*adaequatio*). Prilikovanje praliku identitete je nadrejeno vsemu spoznanju in spoznanemu. Da se idejo dobrega pozneje, na določen način pa tudi že pri Platonu samem, interpretira moralno, seveda še podkrepi vprašanje moralne interpretacije fenomenov, ki se postavlja v funkcijo logične veljavnosti resnice. Če naj bo izjavljanje o tistem, kar se pojavlja, pravilno, je treba vnaprej zagotavljati enotnost pojavnih raznolikosti. Tu se ponuja »transcendentalistična smer«, ki sega od Platonove ideje dobrega do novoveške transcendentalne zavesti, pod diktatom katere bo Kant izmeril logično vrednost celokupne vednosti, ki bistveno vključuje vprašanje sistema našega moralnega samovrednotenja. Ta transcendentalna duhovnozgodovinska ustanova pa v situaciji krize sproži vprašanje *svoje ustanovitnosti* (prim. Husserl 1989, Held 1998) – kot utemeljena na resnici, se mora vprašati, kako temelji v resnici.

Moralnični značaj logike se nam odstre ob vprašanju, odkod predpostavka resnice, kajti četudi jo predpostavljamo kot prazno vrednost, je to še vedno vred-

---



nost, ki jo od nekod prinašamo in nekam vnašamo. Na delu je torej neka vrednostna interpretacija, ki se dogaja iz nekega razmerja do življenja sploh oziroma življenjske navade, ki služi kot izrecni temelj naših naravnosti in dejavnosti v smislu tega, da bo nekaj tako in tako, torej v smislu *dajanja pomena*. Prav to »dajanje pomena« pa je Edmund Husserl v svojih *Logičnih raziskavah* razkril kot osnovo oblikovanja logičnih entitet, ki sicer veljajo idealno po sebi, toda ta veljavnost se izpolnjuje šele v *zrenju*. Husserl se ni zadovoljil le s konstatacijo te zrenjske zasnovanosti vsega mišljenega, marveč je odprl tudi vprašanje obzorja sleherne »evidentnosti«, kar je privedlo do poskusa transcendentalne utemeljitve fenomenologije in nato do problematike »sveta življenja«, »*Lebens-welta*«. Ta oznaka sama po sebi odlično nakazuje, za katero obzorje tu gre, namreč za življenje, ki se odpira oziroma ki je odprto v svet. Heidegger ga je v *Biti in času* zajel v eksistencialnem ustrojstvu biti-v-svetu. V že omenjenih predavanjih iz let 1929/30 je Heidegger na Husserlovi sledi poskusil pokazati, da je predpredikativna odprtost sveta podlaga vseh logičnih evidenc tega, kar lahko uzremo kot resnično, podlaga, ki je ni mogoče še najprej »logificirati«, marveč vztraja kot odprto vprašanje naše eksistence. Evidenca sveta je torej zadeva interpretacije, ne pa kaka rešena stvar, kot se najprej in večinoma zdi. Vnaprejšnja predpostavka sveta kot taka krije v sebi pozabljeni in morda celo neprekoračljivi izvor moralnih predsodkov, ki zadevajo tako eksistenco sveta kakor tudi naše eksistiranje v svetu kot *predpostavljeni fakt* našega »hotenja«, torej nekaj, kar ne morem ne hoteti, ker me samo »hoče« kot »hotečega«.

302

V tem pogledu je zanimiv Nietzschejev 114. aforizem iz *Radostne znanosti* z naslovom »Obseg moraličnega«: »Kako novo podobo, ki jo vidimo, takoj konstruiramo s pomočjo starih izkušenj, ki smo jih prestali, vselej v skladu s *stopnjo* naše poštenost in pravičnosti. Nimamo prav nobenih drugih doživljajev kakor moralne, celo na področju čutnega zaznavanja.« (*Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 474.) Zdi se, da imamo pri Nietzschejevem pojmovanju morale, kolikor je kot vera v resnico vsidrana v logično, pravzaprav opraviti s tem, kar je Husserl v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* formuliral kot *generalno tezo* naše življenjske naravnosti, tj. z gotovostjo, da je ta svet zame tu, ki je ne more razveljaviti nobena zavest sveta in je zato nekaj predzavednega. Lahko jo le *izrecno* spravim pred zavest na podlagi metodične *epoche*, ki blokira vsako možno sodbo o svetu, tj. »vsako predikativno stališče do biti in takosti, in vse modalnosti biti prostorsko-časovnega bivanja realnosti« (*Ideje*, 101). Ne gre torej le za izključitev biti kot realno postavljenega

bivanja, marveč bitne identitete sploh, kolikor izpolnjuje vse logično postavljeno. Teza, da z metodo *epoche* zanikam obstoj realnega sveta, je zato za Husserla smešna. Svet ruši ravno vsa ontologija, kolikor »naivno«, Nietzsche bi rekel »moralno«, postavlja bit. Tisto, kar Husserl dejansko ruši, če lahko tako rečemo, je svet zanikujoči in zato nihilistični temelj logike, ki zmeraj že – to lahko razumemo dobesedno – računa s svetom. Husserl ima, tako kot Nietzsche, pred očmi možnost svobodne interpretacije sveta, ki gre še čez *postavko identitete biti*, kolikor jo *kot tako izpostavi*. Interpretacija dejansko nima namena »spreminjati sveta«, povsem možno pa je, da se svet po nji ne zdi več isti, pri čemer ta »dozdevek« ni nekaj, kar bi lahko prosto sneli z naše predstave sveta, saj bi sicer sploh ne mogli imeti kake predstave o svetu. Interpretacija tako podpira »tekočo bit« oziroma pokaže, da je statična bit, bodisi kot existenca bodisi kot identiteta, zmeraj nekaj *predpostavljene*ga kot postavljenega.

Pri Nietzscheju bi seveda zaman iskali metodo fenomenološke *epoche*. Vendar pa moramo pomisliti, ali tu, hermenevtično mišljeno, sploh gre za metodični postopek, kakor ga poznajo znanosti, in ali *epoche* morebiti ne blokira logične predpostavke metodične zavesti. Znanstvena metoda očitno ne more biti v protislovju z logičnimi načeli, saj bi sicer iz nje ne sledilo nič. Če upoštevamo logično protislovni učinek fenomenološke *epoche*, se konstitutivna interpretacija sveta prične z izključitvijo metodičnih postopkov, ki so prepoznani kot znanstveno konstruktivistični. Konstitutivna interpretacija je po svojem bistvu epohalna, tj. odpira zgodovinski smisel, tako da po eni strani izhaja iz naravne naravnosti do sveta, kot to *izhajanje* pa le-to *tudi prehaja*. Na delu je prevod izkustva, ki to izkustvo samo razkriva kot konstitutivno dogajanje sveta. Kolikor svet izpade le kot nasebni korelat naše naravne naravnosti, se pravi kot neke vrste naravni substrat, potem je to, gledano s konstitutivnega gledišča, filozofsko naivno, ker s tem ostaja zastrta dinamika dogajanja sveta, se pravi interpretacija, ki je inherentna samemu dogajanju sveta, in to še pred njegovo ločitvijo na svet v singularu in svet v pluralu. To prezrtje bistveno zaznamuje logično, kolikor mora vsa logika – sledeč načelu identitete – predpostavljati enotnost različnosti kot homogeno-homogenizirajoče izkustvo sveta »pred svetom«. Zato si lahko daje opraviti z resnicami, ki so neodvisne od resničnosti, je pa ta resničnost odvisna od njih v trenutku, ko jo hočemo misliti.

Kako resnična je resničnost in koliko resničnosti je v resnici? S tem ko logika predpostavlja resnico v smislu identitete, zaobide sam smisel resnice in vprašanje po njem. Hermenevtično vzeto, pa je resnica ravno odprto vprašanje

---

sveta in naše eksistence v njem. Z vidika kritike uma bi lahko rekli, da »načelo identitete« služi logiki kot *alibi ob vprašanju po lastnem kriteriju resnice*. Ko Nietzsche kritizira (logični) um, ima vedno pred očmi to redukcijo umnosti na načelo identitete, po katerem umnost ne sme prihajati v protislovje s samo seboj, s čimer ji je bistveno odvzeta možnost »slovljenja«, *logosa* kot sovpadanja in sopripadnosti različnosti v dinamiki sveta. Pri tem se, povsem zgrešeno, jemlje Parmenida za izumitelja logičnega načela identitete, ki naj bi izključevalo protislovje. S tem ko Parmenid zatrjuje istost mišljenja in biti, namreč ravno potrjuje sovpadanje različnega pred slehernim zvajanjem različnega na enotnost. Vprašanja tega »zvajanja« je globlje od formalnih aspektov indukcije, dedukcije ali redukcije, saj se v tem »zvajanju« dogaja tisto - *človeško, prečloveško*: Nietzsche ga pogosto zajame kar s psihoterapevtskim nazivom »idiosinkrazija«. Vprašanje je namreč, kako to zvajanje lahko proizvede spoznanje in ali je spoznanje, kolikor ga proizvaja tako zvajanje, sploh spoznanje? Mar v sleherni spoznavni sodbi že ne deluje zvajanje na znano, ki sploh ni prepoznano kot predsodek? To je še posebej ključno vedeti danes, ko se »nahajamo« v t. i. »družbi znanja«, ki je spoznanje očitno povsem nadomestila s proizvodnjo znanja. Ta naj bi človeštvu omogoča nezaustavljiv napredek in skoraj si ne drznemo pomisliti, da bi se pod njim skrivalo »nazadovanje« v smislu tega, da se vse zvaja na človeka, vključno z njim samim (prim. Komel 1996).

304

Nietzsche v § 584 *Volje do moči* kot »zmoto filozofije« navaja: »namesto da bi v logiki in kategorijah uma videla pripomočke za prirejanje sveta v koristne cilje (torej ,načelno‘ za koristno ponarejanje), verjame, da ima v njih kriterij resnice oziroma *realitete*. ‚Kriterij resnice‘ je dejansko samo *biološka korist takega sistema načelnega ponarejanja*: in ker neki rod živali ne pozna nič pomembnejšega, kakor to, da se ohranja, bi tu dejansko smeli govoriti o ,resnici« (*Volja do moči*, 332/333.) Ta »antropocentristična idiosinkrazija« (*Volja do moči*, 333) je že v zgodnjem neobjavljenem Nietzschejevem spisu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* osrednja tema njegove kritike umnosti. Umnosti postavlja nasproti umetniško-ustvarjalni kriterij. To velja poudariti zato, da omenjenega citata ne bi prehitro razumeli kot »biologistični redukcionizem«. Prav ta grobi »biologistični pogled« namreč skriva v sebi interpretativno perspektivnost<sup>16</sup> in tista tla, na katerih je zrasla tudi logika: »Zemeljsko car-

<sup>16</sup> »Volja do moči *interpretira* (– pri nastajanju kakega organa gre za interpretacijo): Omejuje, določa stopnje, razlike v moči. Golih razlik v moči še ni mogoče občutiti kot takih: mora iti za kaj, kar hoče

stvo poželenj, iz katerega je zrasla *logika*: čredni nagon v ozadju. Sprejemanje enakih primerov predpostavlja ‚enako dušo‘. *Za cilj razumevanja in gospodstva.*« (*Volja do moči*, 291.) V luči omogočanja tega cilja se izkaže, da logika sploh *ne* izhaja iz volje do resnice, marveč do njene identičnosti in identificiranja: »Logika je pripeta na pogoj: *postavimo, da so identični primeri*. Dejansko *mora biti* ta pogoj na videz izpolnjen, da je mogoče logično misliti in sklepati. Se pravi: volja do *logične resnice* se lahko izpolni šele, ko je sprejeta načelna temeljna *ponareditev* vsega dogajanja. Iz tega sledi, da tu gospoduje nekakšen gon, zmožen obeh pripomočkov, najprej ponareditve in potem izpeljave lastnega vidika. Logika *ne* izvira iz volje do resnice.« (*Volja do moči*, 291.) Vendar se je logika očitno naselila prav v to voljo do resnice. Volja do resnice ni izvor logike, tvori pa *moralno poreklo* logike.<sup>17</sup> Na delu je vzvišena morala tistega, kar od spodaj deluje kot neki interpretirajoči gon: »Ne spoznavati – temveč shematizirati – kaosu naložiti toliko regularnosti in oblik, kolikor zadostuje naši praktični potrebi. Pri oblikovanju uma, logike, kategorij je odločala *potreba*: potreba ‚ne spoznavati‘, temveč subsumirati, shematizirati.« (*Volja do moči*, 291.) Glede na ta izvor logike v »potrebi«, ki jo Nietzsche, pomenljivo, enkrat označuje kot biološko, drugič pa kot praktično potrebo, se samodejno ponuja nadaljnja povezava s poreklom morale, ki ga prav v smislu rekla »treba je« narekujejo potrebe, tako da se sprožijo ustrezni akti volje.

Seveda Nietzscheju lahko takoj odvrnemo, da logične nujnosti in občeveljavnosti logičnih zakonitosti ni mogoče zavračati na podlagi praktičnih, antropoloških ali psihologističnih gledišč, ki upoštevajo različne ravni potreb. Po Nietzscheju pa se ravno tu skriva dokaz za to, da naša vera v brezpogojno veljavnost logike ni osnovana na resnici, marveč je kot resnično osnovana ravno moralno pogojena: »Subjektivna nuja, da tu ni mogoče ugovarjati, je biološka nuja: instinkt koristnosti, da sklepamo tako, kakor sklepamo, nam tiči v telesu, *smo* skoraj ta instinkt ... Ampak kako naivno iz tega črpati dokaz, da

rasti in kar vsak drug kaj, ki hoče rasti, interpretira po svoji vrednosti. V *tem* enaki – V resnici je interpretacija sama pripomoček za zagospodovanje nad čim (organski proces ves čas predpostavlja *interpretiranje*).« (*Volja do moči*, 362.)

<sup>17</sup> »Kakšna morala, skoz dolgo izkušnjo in preizkušnjo *dokazan* način življenja pride nazadnje v zavest kot zakon, kot prevladujoč ... In s tem stopi vanjo vsa skupina sorodnih vrednosti in stanj: postane spoštovanja vredna, nedotakljiva, sveta, resnična; k njenemu razvoju sodi, da *pozabimo* na njen izvor ... To je znamenje, da je zagospodarila ... Popolnoma isto se je lahko zgodilo s *kategorijami uma* ...« (*Volja do moči*, 292.)

---

imamo s tem ‚resnico‘ na sebi‘? ... Ne moči ugovarjati dokazuje neko nezmožnost, ne pa ‚resnico‘.« (Volja do moči, 293.) Nietzsche to podrobneje pojasni ob primeru načela neprotislovnosti: »Ne posreči se nam isto potrditi in zanikati: to je dognanje subjektivne izkušnje, v tem se ne izraža nobena ‚nujnost‘, samo nezmožnost. Če je po Aristotelu *stavek o protislovju* najzanesljivejši med vsemi načeli, če je zadnji in najspodnejši, na katerega se sklicuje vse dokazovanje, če je v njem počelo vseh drugih aksiomov, je treba toliko strože pretehtati, katere trditve *že predpostavlja*. Bodisi da z njim trdimo kaj glede dejanskega, bivajočega, kakor da ga poznamo že od kod drugod: da mu namreč ni *mogoče* pripisati nasprotujočih si predikatov. Ali pa ta stavek hoče reči: *naj* bivajočemu ne pripisujemo nasprotnih predikatov. Potem bi bila logika imperativ, ne za spoznavanje resničnega, temveč za postavitev in prireditve nekega sveta, ki *naj bi ga imenovali resničnega*.

Skratka, vprašanje je odprto. So logični aksiomi adekvatni dejanskemu ali pa merila in pripomočki, ki nam šele *ustvarijo* dejansko, pojem ‚dejanskosti‘? ... Da bi mogli prvo potrditi, bi morali, kakor rečeno, bivajoče že poznati; to pa kratko in malo ne drži. Ta stavek torej ne vsebuje *kriterija resnice*, temveč imperativ o tem, kar *naj* velja kot resnično.« (Volja do moči, 293/294.)<sup>18</sup>

306

Imperativ, najstvo, sodi na področje morale, ne pa logike. »Najstvo« pa Nietzsche razume interpretabilno, kot *voljo* zaukazovanja tega, kar naj se kaže. To nas sicer napotuje k širšemu problemu govora in jezika, ob katerem se bomo še zadržali. Osnova zahteva imperativa resničnosti je ločitev resnice od videza, pri čemer pa se mora tudi resnica sama kazati, t. p. dajati videz resnice, saj je sicer ne bi bilo mogoče razvideti kot resnične. Resnična identiteta mora nujno dajati videz identitete, da je identifikacija resničnosti sploh možna. Zato Nietzschejeva nadaljnja obravnava poveže logično prirejeno resnico in resničnost z videzom in navideznostjo sveta, ki se očitno upira identičnosti in identifikaciji, tako da jo je potrebno zaukazati: »Recimo, da sploh ni takega s seboj identičnega A, kakor vsak stavek logike (tudi matematike) predpostavlja, potem bi bil A že *videz*, potem bi imela logika za predpostavko *navidezni svet*.

<sup>18</sup> Glede razlage Nietzschejeve kritike načela neprotislovnosti prim. razpravo V. Kalana (Kalan 2000), ki je pospremljena s prevodom Heideggrovega teksta »Osnovni stavki mišljenja« (Heidegger 2000). Avtor pri tem vzporeja Nietzschejevo stališče z Łukasiewiczem. Obsežne problematike transformacije sodobne logike se tu ne bomo dotikali, kolikor zadeva predvsem možnost njene formalizacije. Drugi obširni problem je samo filozofsko izhodišče »formalne logike« pri Aristotelu (prim. Kalan 1981 in 1996)

Dejansko pa verjamemo v tisti stavek pod vtisom neskončne empirije, ki ga dozdevno ves čas *potrjuje*. Stvar, to je pravi substrat k A; *naša vera v stvari* je predpostavka za vero v logiko. A logika je, kakor atom, nekakšna rekonstrukcija ‚stvari‘ ... Če tega ne razumemo in iz logike napravljamo kriterij *resnične biti*, smo že na poti, da vse hipostaze: substanco, predikat, objekt, subjekt, akcijo in tako naprej, postavimo kot realitete: temu bi se reklo koncipirati neki metafizični svet, se pravi ‚resnični svet‘ (– *ta pa je še enkrat navidezni svet ...*).« (Volja do moči, 294.)

Nietzscheja kritika metafizičnih kategorij se tu ne razlikuje veliko od Kantove, kvečjemu je le bolj poenostavljena, zato pa v bistveni točki radikalnejša, saj je ne zanimajo le pogoji možnosti spoznanja, marveč možni interpretacijski učinki volje, ki tiči v spoznanju, da bi se identificirala s spoznanim, zato da bi ga obvladovala in razpolagala z njim. Prav zato se spoznanju pritakne jaz, ki reprezentira identiteto biti same in s katerim se povezuje tudi predstava transcendentalne subjektivitete. Ta je na veliko zaposlovala Husserla, in sicer, kakor bi lahko tudi podrobneje pokazali, prav v zvezi s poskusom kritične utemeljitve logične umnosti. Pri Nietzscheju se po merodajni Heideggrovi interpretaciji samopredstava subjektivitete premesti na območje volje do moči, ki kot subjektiviteta izkazuje sebe kot voljo do volje. Tej Heideggrovi »interpretaciji« – nikoli namreč ni hotela biti interpretacija – ne moremo in nočemo odrehati legitimnosti, ker jo črpa iz nujnosti filozofske misli. Tu bi radi zgolj poudarili tisto, kar je pokazal že Heidegger sam, da je namreč Nietzsche *interpretativno* že sam ugledal ta skrajni učinek subjektivitete kot volje do moči, ki se kot volja do volje ohranja na način identitete biti in je zapisana njeni mahinalni logiki.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Pavel Kouba gre še korak naprej s tem, da Nietzschejevi interpretativni perspektivnosti pripiše določeno prednost pred Heideggrovim razumevanjskim horizontom: »Nietzschejeva teza o biti, ki interpretativnega karakterja ne pripisuje le človekovi biti, temveč biti nasploh, je brez dvoma nenavadna. Mar nismo že s Heideggrom pojasnili, da je interpretirajoče le človeško, tubitnostno bivajoče, in sicer za razliko od priročnega in predročnega? In mar nam ni Gadamer zabičeval, da je razumevajoča bit v svojem bistvu jezikovna in zgodovinska?

In vendar se zdi, kot da bi Nietzsche, poizkušajoč bit razumeti iz interpretacije, Heideggra v nekem smislu prijel za besedo. Heidegger je namreč že takoj na začetku *Biti in časa* pojasnil, da mora biti ontologija netubitnostno bivajočega fundirana v strukturi razumevanja. Toda dvoumna odprtost interpretacije, ki je implicirana v njegovem velikem odkritju, v pojmu biti-v-svetu, se pri njem ponovno problematizira in prikrije z uvedbo in ‚ontologizacijo‘ več povsem različnih ‚načinov biti‘. Zato vse drugo bivajoče razume iz razlike do tubiti in s tem iz *razlike do strukture interpretacije*. Človek se torej v ‚svoji‘ biti nanaša na ‚svojo bit‘ (torej na svoj poseben način biti,

Interpretacija se vsekakor postavlja preko bitne identitete, kot jo lahko reprezentira subjektiviteta: »Ne smemo vprašati: *Kdo* pa interpretira?, temveč ima interpretiranje kot oblika volje do moči svoje bivanje (vendar ne kot ‚bit‘, temveč kot *proces, nastajanje*) kot afekt.« (Volja do moči, 318.) Interpretacija ni naš efekt, marveč nas aficira kot bivanje samo. Razpust bitne identitete pomeni prehod v svet postajanja, samo to prehajanje pa lahko premišljamo kot »bivanje«. Toda v tem »bivanju« za človeka po Nietzscheju ni mogoče prebivanje brez bivanja-k-biti, ki takoj prejme pomen »realnosti«, »stvarnosti« in ki s svoje strani že ločuje bit od videza. Ker je samo na podlagi te ločitve možno resnično spoznanje (ujemanje intelekta in stvari), je treba pred sleherno spoznavno sodbo ustvariti videz tega, o čemer se presoja, kar se nikoli ne ujema s tem, kar presojamo in spoznavamo. Kakor posebej poudari Gadamer, ni sodbe, ki bi lahko izrekla vso resnico. (Gadamer 1998, 55.) Toda težava je v tem, da logika že predpostavlja vse, da je že dorekla »bit«, in sicer v tistem, kar obravnavano kot pojem in za kar v grškem filozofskem izrazju pravzaprav nimamo ustreznice, oziroma njeno oblikovanje v pojmu logosa sovпада z razvojem logike.

**308** »Pojmovna prepoved protislovja izvira iz verovanja, da *moremo* oblikovati pojme, da pojem ne samo označuje, temveč zajema bistvo stvari .... Dejansko velja *logika* (kakor geometrija in aritmetika) samo o *fingiranih bitnostih, ki jih ustvarimo. Logika je poskus doumeti dejanski svet po shemi biti, ki smo jo sami postavili, pravilneje: napraviti ga tako, da ga lahko formuliramo, preračunavamo.*« (Volja do moči, 295.)

imenovan ‚eksistenca‘) in – v okviru interpretacije – ne v svoji biti na ‚drugo‘ bit in v ‚drugi‘ ne na ‚svojo‘ bit, povsem tako kot vse, kar obstaja. Bivajoče, ki tedaj še preostane, se le pojavlja, je ‚predročno‘, ‚obstaja‘ torej le kot teoretični konstrukt. Nietzsche bi s svojim ostrim očesom gotovo posumil, da je za ontologizacijo dveh načinov biti, ki preprečuje oceno možnosti, prisotnih v konceptu biti-v-svetu, znova na delu neka morala, ki se tokrat oklepa čiste ‚samobiti‘ (oziroma ‚same biti‘).« (Kouba 2001, 27.) Zdi se, da ta ocena ne razlikuje med močjo in možnostjo interpretacije in da zato posledično tisto, kar Heidegger označuje z načini biti, razume konstruktivistično, ne pa konstitutivno, v smislu razumevanja biti kot dogajanja, ki šele odpira možnost interpretacije. S tem seveda nočemo reči, da moč interpretacije ni relevantna, ni pa (kot odprta) dana sama po sebi. Prav to Heideggru omogoči bitnozgodovinsko zastavitev vprašanja moči. Nemoralna ontologija, ki skuša interpretativno preseči jezikovno-zgodovinski dejavnik, ki naj bi ga poudarjala Heidegger in Gadamer, paradokсно spregleda svojo lastno moralo: interpretativna bit, ki jo lahko pripišemo vsemu živemu, je že vpisana v govorico, ne le in sploh ne zato, ker bi sicer ne bilo mogoče ničesar interpretirati, marveč ker bi umanjalo samo ob-močje interpretacije. Tudi volja do moči se *mora* izkazovati v govorici sveta. To pa opredeljuje tudi človeško bit-v-svetu, ki si postavlja vprašanje *vrednosti* interpretacije.

Nietzschejevo ugotovitev lahko razumemo kot skrajni ontološki konstruktivizem in spoznavnoteoretski relativizem, če ne upoštevamo, da jo usmerja temeljni vpogled v naravo bivanja samega in v njegov perspektivizem. Nietzsche namreč ne govori le iz naše spoznavne perspektive, marveč iz perspektivičnosti bivanja sploh. Zato lahko ugotovi: »Če vzamemo, da je vse nastajanje, potem je spoznanje mogoče samo na podlagi vere v bi.t« (*Volja do moči*, 296.) Oziroma: »Značaj nastajajočega sveta kot neuobličljivega, ‚lažnega‘, ‚protislovnega si‘. Spoznanje in nastajanje se izključujeta. ‚Spoznanje‘ torej mora biti kaj drugega: pred njim mora iti volja do spoznatnosti, neke vrste nastajanje samo mora ustvariti *slepilo bivajočega*«. (*Volja do moči*, 296.) Tu smo v samem jedru Nietzschejevega zagonetnega »nauka o biti«, zagonetnega predvsem zato, ker odpira bit kot zagonetko, iz katere je logika naredila najsplošnejši pojem. Kot zagonetka je bit načeloma nekaj interpretabilnega, ne pa samo seboj identičnega. V tem je bistvena novost Nietzschejeve »konceptije« večnega vračanja enakega glede na prejšnjo metafizično pojmovanje biti kot počela, ki se opira na načelo identitete. Večno vračanje enakega »ima« samo v sebi interpretativno moč, ki razkrinka vsako indentitetno logiko kot pretekanje v preteklost, kot ta moč pa samo ni nič preteklega, marveč krinka časa sploh. V kontekstu tu podanih razmišljanj lahko rečemo, da je »vzgojna misel« o večnem vračanju enakega kratko malo tisti rob, kjer se logika »prevzgoji« v interpretacijo. Vzgojo oziroma prevzgojo moramo tu razumeti v strogem pomenu »Bildung«, »formiranja«. To, kar logika vseskozi formalizira, nam moč interpretacije vedno znova formira. V fragmentu *K logični navideznosti* Nietzsche zapiše: »Oblika velja za nekaj trajnega in zato dragocenejšega; vendar smo si jo le sami iznašli; in naj je še tolikokrat dosežena ista »forma«, ne pomeni, da gre za isto obliko – temveč se pokaže zmeraj kaj novega – in le mi, ki primerjamo, seštevamo novo, kolikor je podobno staremu, v enoto ‚oblike‘, Kakor da bi morali doseči neki *tip* in kakor da ta že plava pred upodobitvijo in biva v njej«. (*Volja do moči*, 297.)

Prav zato, ker je volja do moči »vsebovana« že v sami *vzgojnosti* večnega vračanja enakega, je njena konceptija pri Nietzscheju izrazito moderna in je ni mogoče izenačevati s starodavnimi miti o večnem vračanju enakega, kakor jih razgrinja, recimo, Mircea Eliade. Večno vračanje v svojem večnem obnavljanju moči izraža nihilistično obrobje modernosti in se ji tako postavlja po robu. V tem je morda njegova ironija – ironija njene interpretativnosti.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Podobno ugotavlja tudi G. Figal: »Tako k moderni posledično spadajo konceptije vsega izkušanja in spoznavanja kot interpretiranja, pa tudi misel o vzratni navezavi novega. Drugače od premnogih



Tega, kar Nietzsche predstavi kot vrh svojega razmisleka »Da se vse vrača, je najskrajnejše približanje sveta nastajanja svetu biti« (348) oziroma kot *rekapitulacijo* »nastajanju vtisniti značaj biti – to je najvišja volja do moči (348) ne smemo razumet kot identitetno načelo in kot počelo preračunljive logiko volje do moči, marveč kot v sebi razlikujoče in tako oblikujoče *pročelje interpretacije* kot moči za večno vračanje enakega. Kajti ta vrh razmisleka in rekapitulacija sledi tej Nietzschejevi samorefleksiji »Da je vrednost sveta v naši interpretaciji (–da so nemara kje mogoče še druge interpretacije, ne samo človeške), da so dosedanje interpretacije perspektivne cenitve, s katerimi se ohranjamo v življenju, se pravi v volji do moči, do rasti moči, da vsako *povišanje človeka* prinese zmago nad ožjimi interpretacijami, da vsaka dosežena okrepitev in razširitev moči odpre nove perspektive in ukaže verjeti v nove horizonte – to gre skoz moje spise. Svet, ki *nam je kaj mar*, je napačen, se pravi, ni dejansko stanje, temveč izpesnjenje in zaokrožitev nad borno vsoto opazovanj; je ‚v toku‘, kot kaj nastajajočega, kakor ves čas se predstavljajoča zlaganost, ki se nikoli ne približa resnici: ‚resnice‘ namreč ni.« (Volja do moči, 349).

**310** To, da resnice ni, ne pomeni zanikanja resnice, saj bi to spet pomenilo neko resnico, namreč resnico, da ni resnice, marveč neko nasprotje v resnici sami, ki ga logika prepoveduje na podlagi načela neprotislovnosti. Interpretacija pa ga ponovno vnese vanjo in interpretacija je prav po tem, da ohranja nasprotja v resnici in si jemlje pravico, da jih izreka protislovno.<sup>21</sup>

svojih naslednikov je Nietzsche to jasno spoznal in s svojo mislijo večnega povratka enakega iz tega potegnil konsekvenco, ki ob vsej svoji potujočnosti spada k samorazumevanju moderne.« (Figal 2001, 14.)

<sup>21</sup> »Moralno izraženo, je svet zlagan. Ker pa je morala sama del tega sveta, je tudi ona zlagana. Volja do resnice *dela* stvari čvrste, resnične, trajne, odpravlja izpred oči tisti *zlagani* značaj, ga pretolmačuje v *bivajoče*. ‚Resnica‘ potemtakem ni nekaj, kar obstaja in kar je treba najti, odkriti – temveč nekaj, *kar je treba ustvariti* in je ime za neki *process*, še bolj pa za neko voljo do premaganja, ki sama po sebi nima konca: vložiti resnico kot *processus* in infinitum, *dejavno določanje* – ne ozaveščanje česa, kar je samo po sebi trdno in določeno. To je beseda za ‚voljo do moči‘. Življenje sloni na predpostavki vere v trajno in redno vračajoče; kolikor mogočnejše je življenje, toliko širši mora biti ugotovljivi, tako rekoč za *bivajočega narejeni svet*. Logiziranje, racionaliziranje, sistematiziranje kot pripomočki življenja. Človek projicira svoj gon po resnici, svoj ‚cilj‘ po svoji iz sebe kot *bivajoči* svet, kot metafizični svet, kot ‚stvar na sebi‘, kot že navzoči svet. Njegova potreba ustvarjalca *že snuje* neki svet, na katerem dela, ga preusvaja; to preusvajanje (‚vera v resnico‘) je njegova opora.« (Volja do moči, 314/315.)

Interpretacija podpira »postajanje« in izkazuje sleherno obstalo bit, bodisi realno bodisi idealno – v njeni predpostavljjenosti kot enako-postavljjenosti. Vse, kar je, mora šele postati to, kar je. Svet postajanja in svet biti sta si postavljena nasproti tako, da sleherno pojavljanje predpostavlja *javljanje videza, dajanje videza*. Vendar se tu ne postavljata nasproti dva svetova, marveč je to postavljanje-nasproti način, kako se sestavlja gibanje sveta samo. Ker se svet pojavlja skozi razlike kot stalno obračanje enega proti drugemu, je pojavna enotnost sveta navidezna in prehodna. To ne pomeni, da je svet brez vrednosti in zgolj videz, ampak le, da pojavna enotnost sveta ne more predstavljati vrednosti sveta, marveč »zgolj« našo predstavo njegove vrednosti, ki je lahko tudi protislovna. Gledano z interpretativnega stališča celo mora biti protislovna, kolikor se vrednost nečesa lahko določi le s postavljanjem-nasproti postajanja in biti kot nekega »stanja v sebi«. Prav to »postavljanje nasproti« kot postajanje samo najboljše kaže povezavo interpretiranja in vrednotenja. Nemška beseda »Wert«, »vrednota«, naj bi bila namreč etimološko povezana z besedo »Werden«, »postajanje«, v pomenu »proti nečemu obrnjeno«, »imeti nasprotno vrednost«. Naj tu posebej opozorimo, da je tisto, čemur pravimo »obrat« in pomeni bodisi vrednostno spremembo stanja duha bodisi vrednostno spremembo kakega družbenega stanja, karakterizira samo modernost kot revolucionarni fenomen oziroma je interpretativno prepoznavni fenomen revolucije modernosti sploh (prim. Komel 2001).

V okviru tega razpravljanja nas to »obračanje enega proti drugemu« seveda zanima predsem kot interpretativna vrednost logičnega stavka, ki po Nietzscheju nujno predpostavlja stanje-v-sebi in se prav po tem kvalificira kot »stavak«. Po Nietzscheju namreč apofantična lastnost logičnega stavka, to, da pokaže resnico, sledi šele iz tega, da se v njem najprej postavi tisto, kar naj se pokaže kot resnično stanje (se pravi bit kot »stanje v sebi«).<sup>22</sup> Vendar je po osnovnem

---

<sup>22</sup> Podobno ugotavlja Husserl za zavestne akte sploh: »K bistvu vsakega intencionalnega doživljanja, kar lahko najdemo sicer v njegovem konkretnem stanju, sodi vsaj en, praviloma pa več s fundiranjem povezanih, postavitvev karakterjev\*, ,tez\*; v tej množini je potem nujno, da je ena tako rekoč *arhontična*, v sebi združuje vse druge in vlada vsem drugim.« (Husserl 1997, 380.) Ključnega pomena je, da Husserl na podlagi tetične narave (»Vsaka zavest je ali aktualno ali potencialno ,tetična\*.«) (Husserl 1997, 381) izpeljuje univerzalnost logičnega: »Vsak akt oz. vsak njegov korelat vsebuje eksplicitno ali implicitno nekaj ,logičnega\*. Vse je treba vedno eksplicirati logično, in to zaradi bistvenostne splošnosti, s katero se prilagajajo noetični plasti ,izrazi\* vsega noetičnega (oz. noetični plasti izrazov vsega noematičnega).« (1997, 383) Nato pa Husserl to karakteristiko logičnega prenese na razmerje zavesti in predmeta: »Vsaka ne-doksična aktna zavest je v tem načinu *potencialno objektivirajoča, doksični kogito sam izvršuje aktualno objektivizacijo*.

hermenevtičnem zadevnem stanju potrebno tisto, kar postavimo kot resnično, že od nekod »prinesti«. Vprašanje je, ali lahko to prinašanje in odnašanje, ta vnos, iznos in raznos zajamemo z naznako »postajanja« in ali ni treba razmisliti karakter tega postajanja v hermenevtičnem okrožju tega, kar je Heidegger domislil kot raznos (Austrag) ontološke diference.

To interpretativno vrednost logičnega stavka Nietzsche strnjeno povzame v interpretativni imperativ, ki je bil tudi neposredni izziv za naše razmišljanje:

»Logično zanikanje in nihiliziranje sveta sledi iz tega, da moramo bit postavljati nasproti nebity in da se taji pojem ‚nastajanja‘ (s tem da ‚postane nekaj‘).«<sup>23</sup>

Ta Nietzschejev »stavek« lahko razumemo kot obrnjeno načelo razloga »Nihil est sine ratione«. Nič ni brez razloga. Kot osnovni stavek logike je to hkrati temeljni stavek ontologije oziroma metafizike. Iz njega lahko razberemo, da je upravičevanje obstoja hkrati tudi opravičilo zanj. Logika obstoja je hkrati morala obstoja. Na temelju katere pravičnosti se tu upravičuje obstoj in odkod si jemljemo pravico do njegovega opravičevanja? Vemo, da je »pravičnost« za Nietzscheja merilo volje do moči. Vemo pa tudi, da je največji Platonov dialog *Politeia* posvečen pravičnosti. Dialektično osnovo zanjo pa ponuja ideja dobrega, ki ne jamči le spoznanja, marveč tudi obstoj tega, kar spoznavamo. Če hočemo utemeljiti bivajoče in spoznanje bivajočega, moramo najprej uskladiti temelj sam v sebi, tj. bit bivajočega, kakor jo izreka temeljno logično načelo identitete. Bit predstavlja za logiko nekaj samo s seboj identičnega in prosojnega in v temelju nekaj predstavljevega.

**312**

Logika ima v skladu z načelom temelja vedno prav, kolikor je bit prevzeta vanjo kot temelj, ki ne potrebuje več nobene nadaljnje utemeljitve. Kar Nietzsche predstavlja kot nihilistično moralo logike, zadeva celotno zgodovino evropskega duha in moderno krizo tega duha, ki ni več v stanju, da se ute-

Tu ležijo najgloblji viri, na podlagi katerih je mogoče pojasniti *univerzalnost logičnega*, vsekakor univerzalnost predikativnih sodb (pri čemer upoštevamo še ne podrobneje obravnavano plast pomenljivih izrazov) in na tej podlagi razumemo tudi poslednji temelj univerzalnosti gospodstva logike same.« (1997, 384, prim. tudi kritični analizi I. Urbančiča 1991 in A. Tonkli-Komel 1997, 99–107.)

<sup>23</sup> »Die logische Weltverneinung und Nihilisierung folgt daraus, daß wir Sein dem Nichtsein entgegensetzen müssen, und daß der Begriff, Werden, gezeugnet wird (‚etwas wird‘)« (*Nachgelassene Fragmente*, KSA 12, 368, prim. *Volja do moči*, 330.)

meljuje in utemeljuje kot enotnost v različnosti, ki nima več moči ne za pravičnost ne za svobodo, to občutje nemoči pa pretvarja v resentment do vsega obstoječega. Nietzschejev ugovor temu se glasi: »Smo nujno, smo del usode, spadamo k celoti, smo v celoti – ničesar ni, kar bi moglo soditi, meriti, primerjati, obsojati naše bivanje, saj bi se to reklo soditi, meriti, primerjati, obsojati celoto ... *Ampak ničesar ni razen celote!* – Da ni nihče več odgovoren, da ne sme biti način njegove biti speljan nazaj na prvi vzrok, da svet ni enost ne kot senzorij ne kot duh, *šele to je velika osvoboditev* – šele s tem je spet vzpostavljena *nedolžnost* postajanja ... Pojem ‚bog‘ je bil do zdaj največji ugovor proti bivanju ... Tajimo boga, tajimo odgovornost v bogu: šele s tem rešujemo svet.« (Somrak malikov, 44.)

»Amoralnost« te osvoboditve sveta postane razumljiva le, kolikor si pridemo bolj na jasno glede »logične nihilizacije in zanikanja« sveta v postavljanju biti nasproti nebity, in v njem vsebovanega moralnega stališča vere v resnico. Domnevali bi, da logična nihilizacija in zanikanje sledi iz tega, da biti postavljamo nasproti nič. Toda po Nietzscheju je nihilistična ravno pozitivnost, ne pa negativost postavljanja. To postavljanje je bistveno speto z logično *pred-stavo* nečesa, in je zato, rečeno s Heideggrom, predstavljajoče mišljenje. Predstavljajoče mišljenje ima v resnici opraviti zgolj s predstavami in ne misli ničesar, kar ni predstavljeno in kot predstava identično samo s seboj. Njegova pozitivnost je hotenje neke volje, ki se nam razkrije kot nejevolja nad tem, da bi bivanje beži, da se postajanje vleče v nedogled in brezsmisel in da v temelju *ni ničesar*. Tu nam seveda spregovori tista znana Nietzschejeva »parola«, ki prežema celotno »analitiko« asketskega ideala v *Genealogiji morale*: »Človek bi raje hotel *nič*, kot *nič* ne hotel«. To »voljo do nič« (*H genealogiji morale*, 345), ki določa logično vero v resnico (prim. str. 336), je Nietzsche v *Tako je govoril Zaratustra* razkrinkal kot duha maščevalnosti, tj. kot »nejevoljo volje na čas in na njegovo ‚je bilo‘«, ki se ga mora volja odrešiti s tem, da hoče samo sebe v potrjevanju postajanja. Predstava tega »je bilo« izhaja iz tajenja postajanja, ki postaja nekaj. Duh maščevanja se izraža v gnanju za nečim, kar je samo v sebi nično s tem, da ga še, ko je, že več ni. Temu prevračanju biti »manjka« moči preustvaritve (interpretacije), da bi se to, kar je, v *trenutku* preobrnilo v to, kar naj bo, da bi tako rekoč v vsakem trenutku nastopila nova večnost. Moč preustvarjajoče interpretacije ne predpostavlja nekaj zunaj sebe, za čimer bi se ta gnala, marveč vzpostavlja samo sebe skozi nasprotje in se vseskozi ohranja v razliki. V tem obračanju-nasproti postajanja in biti ne gre za postavljanje enega proti drugemu (prim. Figal 1999, 185), kakor se to dogaja

v logičnih trditvah in zanikanjih, marveč iz tega nasproti-obračanja postaja nekaj, kar daje videz nasprotja med postajanjem in bitjo. Z vidika logičnega spoznanja tu ne napredujemo nikamor, marveč zgolj obračamo eno in isto. Vendar pa logični izračun, na podlagi katerega napredujemo od enega do drugega, temelji ravno na tem obračanju enega in istega, ki je samo v sebi vedno nekaj drugega.

Očitno imamo tu opraviti z »bivanjem« časa sploh, ki hkrati strukturira in destruirira logično predstavo kot v času trajajočo,<sup>24</sup> saj samo tako lahko sledi nekaj iz nečesa in se na osnovi nečesa lahko pokaže in dokaže nekaj. To odvijanje razlike pred enim in drugim je sama dinamika dogajanja sveta kot bivanja, ki vključuje »neskončne interpretacije«.

Za Nietzscheja je neskončnost bivanja v času za človeka, kolikor se je ne podvrže moči interpretacije, nevzdržna. Zakaj je neskončna perspektiva bivanja za človeka nevzdržna? – Edino zato, ker se mu kot taka *razodeva* – kar pa nikakor ne smemo prehitro izenačevati z *zavestjo* sveta, marveč prej z njenim umanjkanjem – tako, da se širi v prazno brezkončnost. Svet kot bivanje namreč »zaznavamo« v času oziroma kot neskončno sled časa samega. Čas razodeva celoto in posamičnost bivanja brez začetka in konca. Toda za človeka ne bi bilo nobenega časa, če ne bi bilo začetka in konca, če ne bi obstajal neki »prej in kasneje«, kar bi lahko imenovali kar »shemo bivanja«, v kateri se menjavata bit in nič. Samo na osnovi zaznavanja v času se lahko bit postavlja nasproti nebiti, ker je čas sam v osnovi to obračanje, ki nas zasnavlja v procesu bivanja. Ta proces je za človeka »nevzdržen«, ker ga vedno znova meče v bodoče na način izbire, ki je ne more ne izbrati, če noče sebe zavreči. Ne izbira med nečim različnim, marveč se mu razlika sama kaže kot nekaj, kar mu predstoji kot bit v smislu bodočnosti. Zapovedovanje bodočnosti na način »bodi to, kar si«, je samo bistvo interpretacije v postavljanju vrednosti življenja kot neizogibne »morale«.

**314**

<sup>24</sup> »Če se odpravimo učinkujočemu *subjektu*, se tudi *objektu*, na katerega učinkuje. Trajanje, enakost s samim seboj, bit niso inherentni niti temu, čemur pravimo subjekt, niti temu, čemur pravimo objekt: to so kompleksni dogajanja, glede na druge komplekse na videz trajni – tako na primer za različnostjo v tempu dogajanja (mir – gibanje, trden – majav: sama nasprotja, ki ne eksistirajo sama po sebi in s katerimi dejansko izražamo samo *stopnje različnosti*, ki se kažejo kot nasprotja za določeno mero optike.) Ni nasprotij. Samo od tistih v logiki imamo pojem nasprotja – in od tod zgrešeno prenesen v stvari«. (*Volja do moči*, 314.)

Prav ker se interpretacija *dogaja* na način *zapovedovanja* bodočnosti, prihaja tu *metabasis eis allo genos*, ki ga lahko vzporejamo s prepadom med postajanjem in bitjo. *Gre za prestop iz časa v govorico. Interpretacija se kot izrekanje zapovedi namreč zmeraj že nahaja v rekanju nečesa in je tako znotraj »jezikovne norme« kot običaja sploh.*<sup>25</sup>

Nietzsche sam pravi, da se s postavljanjem biti nasproti nebiti taji postajanje, kolikor to postaja »nekaj«. Postajati nekaj ne pomeni le pojavljanja stvari kot nosilca določenih lastnosti. Postajati nekaj predvsem pomeni pridobivati *pomen* in tako pomeniti nekaj. Pridobivanje pomena pa lahko *traja* samo v okrožju tistega, kar pove *govorica*. Vse interpretativno obračanje enega z drugim kot dajanje in ohranjanje vrednosti v tekočem času je že obrnjeno v govorici. Vrhunsko spričevalo za to je *pesništvo*. Govorica sama po sebi ne nastaja šele iz postavljanja biti nasproti nebiti, marveč se le-to samo že »postavlja« v njo kot tisto *običajno nastanjenost*. Za govorjenje in pripovedovanje se sploh zdi, kakor da bi prihajala iz nič, in vendar smo *mi sami* prisotni v njima. Tak fabulativni značaj pa pripisujemo tudi morali. Tako se tudi eden najbolj udarnih Nietzschejevih naslovov v *Somraku malikov* glasi: »Kako je ‚resnični svet‘ nazadnje postal bajka.«

315

Prav v *Somraku malikov* podaja Nietzsche še neko dodatno razlago, zakaj ni moralnih fenomenov oziroma dejstev, kakor tudi zapiše: »Znana je moja zahteva filozofu, naj se postavi onstran dobrega in zlega – da bi imel iluzijo moralne sodbe *pod* seboj. Ta zahteva izvira iz spoznanja, ki sem ga prvi izrekel: *da sploh ni moralnih dejstev*. Moralna sodba ima z religiozno skupno to, da verjame v realitete, ki jih ni. Morala je samo razlaga nekaterih fenomenov /slov. prevod napačno: ‚pojavov‘/, določeneje povedano, *napačna* razlaga. Moralne sodbe, kakor religiozna, pripada stopnji nevednosti, na kateri manjka še celo pojem realnega, ločevanje med realnim in imaginarnim: tako da ‚resnica‘ na tej stopnji pomeni samo stvari, ki jim danes pravimo ‚domišljije‘. Moralne sodbe torej nikoli ne moremo jemati dobesedno: kot taka ima v sebi samo

<sup>25</sup> »*Temeljna rešitev*. – Verjamemo v um: ta pa je filozofija sivih *pojmov*. Jezik je zgrajen na najbolj navpihnih predsodkih.

Potem v stvari vbiramo neubranosti in probleme, ker *mislimo samo* v jezikovni obliki – in tako verjamemo v ‚večno resnico uma‘ (na primer v subjekt, predikat in tako naprej).

Nehamo misliti, *če ne maramo tega početi v jezikovnih kleščah*, pridemo samo še do dvoma, ali naj vidimo mejo kot mejo.

*Umno mišljenje je interpretacija po shemi, ki je ne moremo odvreči.* («*Volja do moči*, 298.)

nesmisel. Ostaja pa neprecenljiva kot *semiotika*: odkriva, vsaj razgledanemu, najdragocenejše realitete kultur in notranjosti, ki niso zadosti *vedele*, da bi se ,razumele‘. Morala je samo govornica znamenj, samo simptomatologija: človek mora že vedeti, *za kaj gre*, da ima kaj koristi od nje.« (*Somrak malikov*, 45.)

Tu pridemo do samega izvora interpretacije v govorjenju kot načinu nahajanja-v-času, ki lahko *izkuša* čas in na podlagi tega lahko oblikuje lastni običaj in zgodovino. Govornica je, kolikor skozi sebe pušča interpretacijo, fenomen v dvojnem smislu narave in kulture. Govornica kot fenomen na prehodu narave in kulture je tisto odlikovano zunajmoralno, hkrati pa nas drži znotraj morale. Samo v jeziku je možno lagati ali zatrjevati resnico. V svojem zgodnjem neobjavljenem spisu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* nam tako Nietzsche podaja svojevrstno genezo mišljenja, njegovih logičnih pojmov in resnice iz »prvinskega gona po tvorjenju metafor«<sup>26</sup> kot izvirne interpretativne moči govornice same, ki ga »politična družba« (ta opredelitev je tu zelo pomembna, kolikor Nietzsche misli na družbo, utemeljeno na enakosti) nivelizira v moralo: »V politični družbi je nujen čvrst dogovor; ta je utemeljen na utečeni rabi metafor. Vse nenavadno ga vznemirja, izničuje. Rabiti sleherno besedo tako, kot jo rabi masa, je torej politična konvencija in morala. Biti *resničen* pomeni samo neodstopanje od splošnega smisla stvari. Resnično je *bivajoče*, v nasprotju z nedejanskim. Prva konvencija je konvencija o tem, kaj naj velja kot ,bivajočno‘.

**316**

Toda gon po biti resničen, prenesen na *naravo*, poraja verovanje, da mora tudi narava nasproti nam biti resnična. Spoznavni gon temeljni na tem prenosu. Z ,resničnim‘ običajno razumemo to, kar je na splošno navadna metafora – torej zgolj neka iluzija, ki je s pogosto rabo postala običajna in ni več občutena kot iluzija; pozabljena metafora, t. p. metafora, pri kateri je pozabljeno, da to je.« (Nietzsche 1991.)

Če izhajamo iz ključnosti Nietzschejevega uvida v logiko, kolikor ta pozablja svoj interpretativni značaj, in če se na podlagi tega Nietzscheju razkrije logika

<sup>26</sup> »Samo s pozabljenjem tega primitivnega sveta metafor, samo s strditvijo in skrepenjem mase podob, ki v vročičnem toku dre na plano iz praznočnosti človeške domišljije, samo z nepremagljivim verovanjem, da je *to sonce, to okno, ta miza* neka resnica na sebi, na kratko: samo s tem, da se pozablja subjekt, in sicer kot *umetniško ustvarjajoči* subjekt, živi človek z nekaj miru, gotovosti in konsekvencnosti, če bi le za trenutek mogel ven iz zaporniških zidov tega verovanja, bi bilo konec njegovega samozavedanja.« (Nietzsche 1991, 122.)

morale sploh, potem se nemara znajdemo v nevarnosti, da logiko oziroma filozofijo zvedemo na kulturno in historično, kar je Husserl nekoč že očitil Ditleyju (Husserl 1991, Husserl-Dilthey 2000), vendar je v nadaljnji izpeljavi svoje fenomenološke filozofije tudi sam pristal na tleh zgodovinskega *Lebenswelts*. Ravno s fenomenološko in hermenevtično filozofijo je postalo to »zvajanje« osrednji element *destrukcije* idealne veljavnosti logičnih določb oziroma kategorialnega sploh, ki ni odprl samo drugačne filozofske kulture, marveč drugačno razmerje do kulture sploh, in sicer v pogledu tega, kako filozofija prihaja do kulture in kako izhaja z nje – namreč po poti interpretacije.

Interpretativno razmerje do kulture je danes podano po dveh, na prvi pogled izključujočih se vidikih. Po eni strani je vedenje o kulturi postalo problematično s tem, da se postavlja vprašanje njene vrednosti, pa drugi strani pa ne le vedenje o kulturi, marveč sleherno vedenje in znanost danes stopata v svojo funkcijo na podlagi informacijske logistike, ki pomeni odločilno spremembo same »logične forme«. Vprašanje je, ali se tu ne uveljavlja ravno tak interpretativni model logike, ki ne le da ne ukinja njene moralčne osnove, marveč jo ravno potrjuje. Le kje je zvajanje neznanega bolj na delu kot prav v današnji informacijski produkciji znanja? Študij Nietzscheja je v tem pogledu nedvomno ključnega pomena, ne samo zato, ker se ta produkcija znanja dojema kot moč, ampak tudi zato, ker se za to njeno močjo skriva neka morala nemoči, da bi si postavila vprašanje o sami sebi. Kakorkoli že ocenjujemo domet Nietzschejeve misli, ji ne moremo očitati, da ni pripravila vprašanja eksistence evropske kulture in z njo povezanega vedenja oziroma te kulture, kolikor se je utemeljila – in hkrati tudi zaničala sebe – na znanstvenem vedenju.

Nadalje je treba poudariti, da Nietzsche pri ugotavljanju interpretativnega karakterja logike ter na njej temelječih ontologije, kozmologije, teologije in etike interpretativnosti ne reducira na kulturno. Interpretativnost ni naša proizvodnja in se prvenstveno sploh ne nanaša zgolj na nas, marveč na bivanje oziroma življenje sploh. Interpretativnost vsega bivanja potrjuje njegovo vprašljivost, kar hkrati kaže, da interpretativnost skriva še nekaj globljega od perspektiv in videza,<sup>27</sup> in kar je Nietzsche sam navrgel kot uganko večnega vračanja enakega. Ne samo da te uganke ne razrešuje nobena interpretacija, tudi ne konkretna

---

<sup>27</sup> »Vse, kar je globoko, ljubi masko; najgloblje stvari celo sovražijo podobo in prispodobo. Kaj bi ne bilo ravno *nasprotje* prava preobleka, v kateri se skriva sram boga?« (*Onstran dobrega in zlega*, 46)



interpretacija Nietzscheja, marveč je to prav večni krog njene krožnosti. Vendar tu ne bomo zahajali v obsežne problemske sklope Nietzschejeve filozofije, kakršna je interpretacija večnega vračanja enakega. Nehote se nam zgodi, da za maskami, ki si jih po Nietzscheju nadeva vse veliko, pričnemo iskati globlje razloge in s tem pristanemo na tisto logiko, ki pravi, da ima vse svoj razlog, in ki tvori temeljno načelo logike. Pri tem seveda nimamo v mislih posebne filozofske discipline; da logika lahko povzame vse filozofske discipline in kategorije, izpričuje veličastno Heglovo delo s tem naslovom, *Znanost logike*. Hegel je ni brez razloga opisal kot življenje boga pred stvarjenjem sveta. Ali je s tem degradirano samo mišljenje boga, puščamo ob strani. A kakršenkoli pomen in pomembnost že pridajamo besedam Nietzschejevega norega človeka o smrti Boga, nam v oči pade njegov moralični značaj, ki se logično potrjuje ne le v t. i. ontoloških dokazih za bivanje božje, marveč v dokazljivosti vsega, kar se kaže. To posledično ne pomeni le indifferenca v razkrivanju biti, marveč tudi indiferentnost do javljanja boga. Husserl, ki si je morda najbolj od vseh prizadeval za moderno transformacijo umnosti, to indifferenco povzame takole: »V občem idealizacijskem procesu, ki izhaja iz filozofije, je Bog tako rekoč logificiran, postane celo nosilec absolutnega logosa. Tisto logično lahko razberem sicer že iz tega, da se religija teološko sklicuje na versko evidenco kot svojevrsten in najgloblji način utemeljitve resnične biti. Nacionalni bogovi pa so tu na samoumeven način, kot realna dejstva okolja. Pred filozofijo ni nikakršnih spoznavnoteoretskih vprašanj, nikakršnih vprašanj o evidentnosti.« (Husserl 1989, 26–27.)

318

Interpretativni karakter bivanja, ki ga zaukazuje Nietzsche, nikakor ne implicira vseobrazložljivosti, marveč vprašljivost, na katero ne odgovarjamo z navažanjem razlogov, temveč iz svoje brezrazložne eksistence, tj. lastne svobode. Na tej točki je Nietzsche, kakor ugotavlja Gadamer, dejansko pripravil Heideggrovo vprašanje biti, ki ne izhaja več z utemeljevalnega področja logike, ki torej noče več pojasnjevati in obrazloževati pojma biti, marveč razvije vprašanje jasnjenja biti iz razumevanja in razlage naše eksistence v odprtem horizontu sveta. Tako tudi sveta ne pojmujeemo na temelju enotnosti pojma biti, marveč iz zasnovanosti v zasnavljanje biti, kar bistveno spremeni našo »vero v resnico« Njena odprtost omogoča tudi drugačno kulturo oziroma kulturno odprtost in celo presega ločitev kulture in narave, kolikor razkrivanje samo dojemamo na osnovi vzajemnega razprostiranja »narave« in »kulture« ene v drugo, in sicer na način »enega, v sebi razlikovanega«.

Heidegger se mu je posvetil na podlagi izvirnega razmerja med *physis* in *aletheia*, ki vsi je v sinagogični lepoti grške umetnosti in človeškosti sploh in ki se kot enotnost v različnosti izreka v *logosu*. Iz izvirnega razmerja *physis-aletheia-logos* je treba tako premišljevati ne le odnos med Nietzschejem in Heideggrom, marveč celotno filozofijo in njen vpliv na formiranje evropske človeškosti, vključno s krizo te formacije in sedanjim planetarnim vidikom informacijske družbe. Tega razmerja zato ne podajamo le »pro forma«. Samo po sebi je poudarjeno vsebinsko v smislu *habitus*, *hexis*, ki nosi grško *arete*, ki jo prevajamo in (ne!) premišljamo kot vrlino in vrednoto. Ta *habitus* je izpričan v enem Pindarjevih fragmentov, kjer je vladarica *Alatheia* imenovana kot počelo najvišje *arete* (*Arha megalas aretas*).<sup>28</sup> O njem priča vsak Parmenidov in Heraklitov fragment. *Aletheia* kot počelo *arete* ne potrebuje »interpretacije«,<sup>29</sup> da bi dokazovala svojo vidnost in ugled – torej tisto, kar se potem kot *idea* postavi za logični temelj sleherne interpretacije, ki naj prinese

<sup>28</sup> Prim. Urbančičevo razlago Pindarjevega fragmenta v knjigi *Moč in oblast* (2000, str. 183–208), ki ga postavi v bližino Nietzschejeve pesmi *Slava in večnost* (»Najvišja zvezda biti ...«). V primerjavi z razlago iste Nietzschejeve pesmi v knjigi *Zaratustrovo izročilo II* je tu posebno poudarjena njena dvosmiselnost, ki pa naj bi izdajala moderno sprevrženost: »Tu spregovarja prav tista ljubeznivez in zaveza ali *istost*, ki je ubesedena v Pindarjevih verzih, vendar zdaj v svoji neznanski moderni sprevrženosti: kot brezpogojna *istost* človeka in absolutne oblasti (kot končni *ideal* zgodovine metafizike): kot volja po oblasti, kjer je oblast absolutna, samosmotrna, samoproizvodnja skozi vse neizmerno mnogotero proizvajanje v svoji samohotni večnosti kot vračanju enakega. Brezpogojno človekovo bistveno poistenje z njo kot nujnostjo je njegovo bistvo in njegova svoboda, namreč njega kot človeka brezpogojne volje po oblasti, kot obsedenca od oblasti brez kakega ostanka in pridržka (kot ideal).« (208.) Vprašanje je seveda, ali Nietzschejevi pesmi lahko – in na kateri podlagi – pripišemo moderno sprevrženost, tj. identitetno voljo po oblasti. Ali pa Nietzschejeva pesem šele postavi izkustvo modernosti na višino tradicije, iz katere nam govorijo Pindarjevi verzi? Urbančič sam opozarja na njeno dvosmiselnost. Toda ni se mogoče znebiti vtisa, da je to opozorilo najprej povezano z očitnim premikom, če ne kar preskokom, v njegovem lastnem pristopanju k problematiki celotne Nietzschejeve misli od *Zaratustrova izročila I. in II. do Moči in oblasti*, ki je nakazan že v naslovu slednje knjige. Tu se seveda ne moremo podrobneje spuščati v razmislek, ali je razločitev med »močjo« in »oblastjo« pri Urbančiču konsekvnetno izpeljana in ali je na tej podlagi možno ustrezno izpeljati tudi Nietzschejevo misel samo, očitno pa zadeva ravno Nietzschejev interpretativni izziv, kar je nenazadnje pokazalo tudi raziskovanje Nietzscheja v zadnjih desetletjih. Zavedati se moramo, da tu tudi ne gre zgolj za recepcijo Nietzscheja, marveč za smisel oziroma dvosmiselnost filozofije sploh, ki je ni mogoče odpraviti tako, da en njen del odpravimo s »kritiko metafizike«, ali da jo s kako »kritiko ideologije« v celoti pospravimo v preteklost. Kajti če pomislimo, razen filozofije nimamo ničesar drugega, kar bi nam omogočilo, da se soočimo z »metafizičnim« in »ideološkim« pretekanjem v preteklost. In prav to soočenje je situacija modernosti. Obširno filozofsko razlago Pindarjevega pesništva je sicer pred kratkim podal M. Theunissen (2000), vendar pa pri njem kljub temeljitosti obravnave pogrešamo temeljne uvide.

<sup>29</sup> Zato tudi prvotnega grškega dojemanja *techné* ne moremo »interpretativno« omejevati zgolj na pomen »veščine« (prim. k temu Kube 1969).

gotovo vedenje o nečem. Tako v Platonovem dialogu Protagora, v katerem se razpravlja o problemu naučljivosti vrlin, stopi v ospredje opredelitev vrline kot vednosti (*episteme*) Z določitvijo *arete* kot *episteme* se že skvari ugled razkrivanja resnice, ki se skriva kot skrivnost, uveljavi pa se – kakor nam pokaže Nietzsche – tista poboljševalna morala, ki ne samo sodi, marveč tudi obsoja bivanje v celoti s tem, da vse postane prosojno.

Odtod silovita Nietzschejeva averzija do Sokrata: »Poskušam razumeti, iz kakšne idiosinkrazije izvira sokratovska enačba um = krepost = sreča, ta najbizarnejša enačba, kar jih je in ki ima proti sebi vse instinkte starejših Helenov.« (*Somrak malikov*, 18.) Vemo, da se je s Sokratovo opredelitvijo vrline kot vednosti spopadel že Aristotel v *Nikomahovi etiki* in jo skušal kritično preseči z razločitvijo dianoetičnih in etičnih vrlin; razkorak med teoretskim in praktičnim, s katerim se je nato merodajno soočil Kant, je novoveški nasledek Sokratove opredelitve vrline kot vednosti. Nenazadnje je potrebno poudariti še spor med naravoslovnimi in duhoslovnimi znanostmi, ki je dodobra zaposloval Diltheya in Husserla vse do izkustva krize evropskega človeštva in njegove znanosti. Tu se torej gotovo utira pot skozi moralo v evropski nihilizem, ki nam narekuje razmislek o morali in nemorali tega, kar se danes odvija kot na znanju utemeljena družba, ki ji je lastni filozofski temelj nepoznan in neznan. Nietzschejev interpretativni izziv je izziv filozofije, ki deluje iz svojega lastnega poziva. Interpretacija lahko zaukaže samo tisto, kar jo je pozvalo. Ta poziv sam ni v moči interpretacije in zato predstavlja edinstveni izziv zanjo. Drugače povedano bi to pomenilo, da je moč interpretacije usidrana v možnosti razumevanja govornice sveta, ki nas ustanavlja.

320

## LITERATURA

- Abel, G.: *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984.
- Barbarić, D.: *Idea dobra. Platonova politeia VI i VII, prijevod s filološkim i filozofskim komentarom*, Zagreb 1996.
- Barbarić, D.: *S puta mišljenja*, Zagreb 1997.
- Becker, O.: »Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkehr (1936, v: *Dasein und Dawesen*, Pfullingen 1963, str. 41–66.
- Boehm, R.: »Husserl und Nietzsche«, v: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag 1968, str. 210–227.
- Deleuze, G.: *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962.
- Derrida, J.: *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion 1978.
- Derrida, J./Gadamer, H.-G.: »Dobra volja do moči (I.)«, »In vendarle moč dobre volje«, »Dobra

- volja do moči (II.) : interpretirati podpise (Nietzsche/Heidegger) : prvo vprašanje zadeva ime Nietzsche, drugo pojem celote«, prev. S Krušič, *Phainomena* 1999, IX/ 27–28, Ljubljana 1999, str. 123–126.
- Dilthey, W. / Husserl, E.: *Pisma*. Prev. A. Košar, *Phainomena* IX/ 33–34, Ljubljana 2000, str. 85–94.
- Đurić, M.: *Niče i metafizika*, Beograd 1984.
- Figal, G.: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 1999.
- Figal, G.: »Vzratne vezi novega«, prev. A. Košar, *Phainomena* X/37–38, Ljubljana 2001, str. 5–14.
- Figl, J.: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York 1962
- Figl, J.: »Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers«, Nietzsche-Studien 10–11, 1981/82, str. 408–430.
- Fink, E. : *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960.
- Gadamer, H.-G.: »Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras« (1984), *GW* 4, Tübingen 1987, str. 448–662.
- Gadamer, H.-G.: »Kaj je resnica«, prev. J. Hrovat, *Phainomena* VII/23–24, Ljubljana 1998, str.
- Gadamer, H.-G.: »Destrukcija in dekonstrukcija«, prev. J. Šenk, *Phainomena* VIII/28–39, Ljubljana 1999, str. 247–260.
- Heidegger, M.: Nietzsche I–II, Pfullingen 1961.
- Heidegger, M.: *Sophistes*, HGA 19, Frankfurt/M. 1993.
- Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, HGA 20, Frankfurt/M. 1988.
- Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, Frankfurt/M. 1983.
- Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 58, Frankfurt/M. 1992.
- Heidegger, M.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, HGA 60, Frankfurt/M. 1995.
- Heidegger, M.: »Fenomenološke interpretacije k Aristotelu. Naznaka hermenevtične situacije«, prev. S. Krušič, *Phainomena* V/15–16, Ljubljana 1996, str. 10–46.
- Heidegger, M.: »Samouveljavitev nemške univerze, prev. A. Košar, *Phainomena* VI/21–22, Ljubljana 1997, str. 231–232.
- Hribar, T.: »Amor : patos volje do moči«, *Phainomena* IX/31/32, Ljubljana 2000, str. 121–142.
- Husserl, E.: *Filozofija kot stroga znanost*, prev. A. Tonkli-Komel, Ljubljana 1991.
- Husserl, E.: *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. F. Jerman, Ljubljana 1997.
- Jaspers, K.: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936), Berlin/New York 1974
- Kalan, V.: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana 1981.
- Kalan, V.: »Heidegger in Aristoteles – ‚Logika, teorija resnice in vprašanje zgodovinskosti a-letheia – resnice«, *Phainomena* V/15–16, Ljubljana 1995, str. 157–169.
- Kalan, V.: »Logični aksiomi in pesniško mišljenje«, *Phainomena* IX/31–32, Ljubljana str. 231–260
- Komel, D.: *Psihologizem in vprašanje resnice*, *Phainomena* I/1, Ljubljana 1992, str. 46–67.
- Komel, D.: *Fenomenologija in vprašanje biti*, Maribor 1993.
- Komel, D.: *Razprtost prebivanja*, Ljubljana 1996
- Komel, D.: *Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998.
- Komel, T. A.: »O prepričljivosti govora«, *Phainomena* V/15–16, Ljubljana 1996, str. 184–199.
- Komel-T., A.: *Med kritiko in krizo*, Ljubljana 1997.
- Kopić, M.: *S Nietzschejem o Evropi*, Zagreb 2001.
- Kouba, P.: *Die Welt nach Nietzsche*, München 2001.

- Kouba, P.: *Nietzschejeva nemoralna ontologija*, prev. A. Leskovec, Phainomena X/37–38, Ljubljana 2001.
- Kube, J.: *Techne und Arete. Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969
- Löwith, K.: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956.
- Müller-Lauter, W.: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York 1971.
- Müller-Lauter: »Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr. Zu Heideggers später Nietzsche-Interpretation, v: F. W. Korff (ur.): Redliches Denken, Festschrift für Gerd-Günther Grau, Stuttgart 1981, str. 92–113.
- Nelson, E.: Schleiermacher, hermenevtika in neizrekljivo, prev. J. Lozar, *Phainomena X/37–38*, Ljubljana 2001, str. 49–61.
- Nietzsche, F.: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prev. J. Moder in T. Bizjak, Ljubljana 1988.
- Nietzsche F.: *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, prev. J. Moder in T. Hribar, Ljubljana 1989.
- Nietzsche, F.: *Volja do moči*, prev. J. Moder, Ljubljana 1991.
- Nietzsche, F.: O resnici in laži v zunajmoralnem smislu, prev. A. Košar, *Nova revija* 121/122, Ljubljana 1992, str. 618–624.
- Nietzsche, F.: *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, Ljubljana 1999.
- Nietzsche, F.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München/Berlin/New York 1988 (KSA 1–15)
- Platon: *Protagora*, prev. J. Kastelic, Ljubljana 1966.
- Platon: *Sofist*, prev. in predgovor V. Kalan, Maribor 1981.
- Platon: *Sämtliche Werke*, Frankfurt/M – Leipzig 1991.
- Ricoeur, P.: »Fenomenologija in hermenevtika«, prev. J. Bednarik, *Phainomena IX/33–34*, Ljubljana 2001, str. 201–228.
- Riedel, M.: »Logik und Akroamatik. Vom zweifachen Anfang der Philosophie«, v: *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990, str. 383–403.
- Scheler, M.: *Vom Umsturz der Werte, GW 3.*, Bern 1955.
- Theunissen, M.: *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000.
- Urbančič, I.: »Vprašanje uma in resnice v filozofiji E. Husserla«, *Phainomena I/1*, Ljubljana 1992, str. 18–36.
- Urbančič, I.: *Zaratuastrovo izročilo I, II*, Ljubljana 1993, 1996.
- Zore, F.: »Platonski obrat k logosom in hermenevtični posluh«, *Phainomena X/10* Ljubljana 2001, str. 267–280.
- Waldenfels, B.: »Onstran smisla in razumevanja«, prev. M. Šetinc, *Phainomena X/37–38*, Ljubljana 2001, str. 31–47.

# IZVLEČKI – ABSTRACTS

## Aristotel: Fizika, Knjiga I, poglavja 1–3, 7 in 9

323

V prvi knjigi *Fizike* Aristotel obravnava vprašanje, kaj je bivajoče, kaj je bit, kaj je svet, *ti to on*. Določila biti so dobljena iz opisa izkustva stvari v postajanju, spreminjanju, gibanju in »življenju«: *on gignomenon, on kinoumenon*. Razpravljanje o biti in o enem, *on in hen*, biti in nebiti, o snovi in obliki, podlagi in manjkanju, *hyle in morphe, hypokeimenon in steresis*, o nasprotjih itd. se v ničemer ne razlikuje od metafizike. Ob prikazu in kritiki predsokratikov in Platona se Aristotel dokoplje do svojih lastnih rešitev.

Tematika poglavij: 1. Filozofska metoda, 2.–3. Mnenja začetnih mislecev o načelih narave; bivajoče ni eno na način, kakor sta domnevala Parmenid in Melis; eno in mnogo, mnogoterost biti, 7. Analiza postajanja: par nasprotij predpostavlja nekaj tretjega – podlaga ali osebek, 9. Ne-bit kot pogoj postajanja: Aristotelovo pojmovanje snovi.

*Ključne besede: narava, gibanje, postajanje, bit, nebit, snov, oblika, subjekt*

---

## Aristotle: *Physics*, Book I, Chapters 1–3, 7 and 9

In the first book of *Physics*, Aristotle is concerned with the question »What is Being?« *Ti to on?* The determinations of Being are obtained from our experience of things in movement: *on kinoumenon*. His discussion on Being and One, on matter and form, on subject and privation, etc. does not differ from metaphysics.

Contents of the translated chapters: 1. Method, 2–3. Theories of the Presocratic physicists on the principles of nature; the essent exists not as one the way Parmenides and Melissus supposed; the multiplicity of Being, 7. Analysis of becoming: the pair of contraries presupposes something third – a substratum, 9. Not-Being as the condition of becoming: Aristotle's notion of matter.

*Key words:* nature, movement, becoming, Being, Not-Being, matter, form, subject

\* \* \*

**324**

**Valentin Kalan:**

**Odločitev o resnici (he krisis peri tes aletheias).**

**K odnosu med fiziko in metafiziko v Aristotelovi filozofiji**

Izhodišče razprave je logična zasnovanost Aristotelove metafizike, kakor jo kaže aksiom o protislovju. Heideggrove »*Fenomenološke interpretacije k Aristotelu*« povedo, da se moramo obrniti k Aristotelovi Fiziki, če želimo razjasniti izvor metafizike in logike. Aristotelova metafizika je tudi fizika, saj njegova teorija začenja od bivajočega, ki se najbolj v splošnem priznava za bivajoče, to pa so naravno bivajoče stvari. Osnovne pojmi metafizike: bit in postajanje, enotnost in mnoštvo, bit in nebit; podlaga in snov, oblika in manjkanje, možnost in dejanskost itd. so dobljeni prav ob temeljnem izkustvu narave kot »počela gibanja in mirovanja«. Soočenje z eleatsko ontologijo in s Platonovo teorijo idej je samo pripravilo pot pojmovni artikulaciji. Narava pri Aristotelu pomeni tudi določeno življenje, *zoe tis*, pomeni bit kot tako in v celoti. Širši pojem narave omogoča Aristotelu, da razmišlja o skladnosti med naravo in človekom, med naravo in umetnostjo, skupaj s tehniko, med znanostjo in naravo. Ker je narava sama nekakšno razmerje (*logos*), more temu svetovnemu redu nuditi samoohranjanje in varnost, *soteria*.

*Ključne besede: fizika, metafizika, resnica, bit, eno, snov, oblika, subjekt, kategorije, svet*

**Valentin Kalan:**

**The Decision about Truth (he krisis peri tes aletheias).  
The Relation between Physics and Metaphysics in Aristotle's  
Philosophy**

Aristotle's metaphysics has its logical foundation in the principle of contradiction. According to Heidegger's »*Phenomenological Interpretations on Aristotle*«, we must address Aristotle's *Physics* if we want to elucidate the origins of metaphysics and logic. The fundamental concepts of metaphysics: Being and One, Being and Not-Being, subject and matter, form, potentiality and actuality and others, are elaborated out of our basic experience of nature as the »principle of movement and standing still«. Aristotle's *Physics* endeavours to establish the accordance between nature and the human being, between art and nature. If nature is in itself a kind of proportion and »rationality«, it can keep this world order in safety and self-maintenance, *soteria*.

**325**

*Key words: physics, metaphysics, truth, One, Being, Not-Being, matter, form, subject, world*

\* \* \*

**Branko Klun:**

**Recepcija Aristotelovega boga pri Tomažu Akvinskem**

V navezavi na Heideggerjev metodični pristop, ki se ne sprašuje zgolj po bivajočem (ontična raven), temveč po globljem obzorju razumevanja biti (ontološka raven), poskuša avtor analizirati ontološko razumevanje Tomaža Akvinskega glede njegove razlage Boga. Ker Tomaž Akvinski prevzame temeljne pojme Aristotelove ontologije (vključno s pojmom »prvega gibalca«), vlada prepričanje, da z njim deli tudi ontološko razumevanje. V kritičnem dialogu s Heideggerjem, ki temu pritrjuje in razlaga, da antična in srednjeveška ontologija razumeta bit na obzorju »narejenosti« (Hergestelltsein), pa pričujoči članek zastopa tezo, da je izvorno ontološko razumevanje pri Tomažu Akvinskem »ustvarjenost«, ki povzema specifičnost krščanske eksistence in je tuje

---



Aristotelu. Ustvarjenosti ne gre razumeti v tehnomorfem smislu narejenosti, temveč kot eksistencialno hermeneviko sebi-podarjenosti, pri kateri je v ospredju moment pasivnosti. Zaradi pasivnosti ustvarjenosti načelno ni mogoče spoznati Boga (glede njegovega bistva), posledično pa gre za povsem novo ontološko konstelacijo.

*Gljučne besede:* Tomaž Akvinski, Aristotel, Heidegger, ontologija, bog

### **Branko Klun: Thomas Aquinas' Reception of the Aristotelian God**

326 With reference to Heidegger's methodology, which does not question entities only (ontical level), but asks for a deeper horizon of understanding of being (ontological level), the author tries to analyse the ontological understanding in Thomas Aquinas with regard to his explanation of God. Since Aquinas took over the basic concepts of Aristotelian ontology (including the concept of »Prime Mover«), it is a common assumption that he also shares the Aristotelian understanding of being. In a polemic dialogue with Heidegger, who further argues that antique and medieval ontology understand being as »producedness« (*Hergestelltsein*), the present article presents the thesis that the original ontological understanding of Thomas Aquinas is »createdness« arising from the specific christian existence and foreign to Aristotle. Createdness should not be understood in terms of production, but as a hermeneutics of existence or »being-given-to-myself«, where the element of passivity is particularly stressed. The passivity of the creature makes every knowledge of God (regarding his essence) impossible, which results in an entirely novel ontological constellation

*Key words:* Thomas Aquinas, Heidegger, Aristotle, ontology, God

\* \* \*

### **Trasibulos G. Georgiades: Imenovanje in Zazvenjanje. Čas kot logos**

Na stopnji naivnega premisleka so veda o skupnosti, grajenje, oblikovanje (teles ali na ploskvi, grafično in z barvami), mimika in ples, maska, gledališče,

pesništvo, prirodopis (vključujoč botaniko, zoologijo, zdravilstvo), stroka o tistem, kar je bilo (zgodovina), mišljenje (kot tako in kot premišljevanje o človeku, Bogu, svetu), matematika (aritmetika, geometrija), naravoslovje, tehnika, da, tudi religija (kot taka in kot tisto, kar iz sebe sprošča vse drugo) kot samoumevne stvaritve, načini delovanja, delovnanjska polja človeka kot tisto, kar nujno izhaja iz njegovega bitja in iz medsebojnega odnosa med njim in svetom in kar ga razlikuje od bitij, ki zgolj živijo. Naivni predstavi o tej samoumevnosti nasprotujeta le dve stvaritvi: govornica in glasba. Kaj je beseda? Kaj je melodija?

*Gljučne besede: bit, ton, čas, glasba, filozofija*

### **Trasibulos G. Georgiades: Naming and Sounding. Time as Logos**

On the level of naïve reflection, sociology, building, forming (of bodies or flat surfaces, either graphically or in colours), mimics and dance, mask, theatre, poetry, natural sciences (including botany, zoology, medical science), knowledge about past events (history), thinking (as such and as rumination about man, God and the world), mathematics (arithmetic, geometry), technology and, yes, also religion (as such and as that which enables everything else) as self-evident creations turn out to be ways of activity of man, indispensably stemming from his being and the mutual relationship between him and the world, supposedly distinguishing him from the beings that but live. There are two phenomena, which oppose this naïve argument: language and music. What is a word? What is a melody?

**327**

*Key words: being, tone, time, music, philosophy*

\* \* \*

### **Holger Schmid: Poslušanje. Druga stran transcendentalne poetike**

Ustaljeno zahodnjaško usmerjenost mišljenja k vidnemu in vidnosti se je kot platonistično dediščino dovolj pogosto raziskovalo; tega, kako misliti krizo te usmerjenosti skozi vznik filozofije jezika, so se v zadnji tretjini 20. stoletja lotevali pretežno s sredstvi hermenevitične teorije. Refleksija mišljenja o jezi-

---

kovni pogojenosti njegovih stavkov in nadalje tudi refleksija o jezikovni pogojenosti človekove konstitucije sveta v celoti, ki je spremljala izoblikovanje hermenevtične zahteve po univerzalnosti, je pripeljala tudi do poskusa, da bi sfero »prisluhnjenja jeziku« v njenem svet utemeljujočem pomenu iztrgali njeni skorajda milenijski potlačeni in hermenevtiki tako povrnili »akroamatsko« fundamentalno dimenzijo. Gre za proces, ki ga določa, kot smo že povedali, njegovo pronicanje v zamolčane globine zahodne filozofije jezika in znanosti.

*Ključne besede: poslušanje, jezik, glasba, Schlegel, hermenevtika*

### **Holger Schmid: Listening. The Other Side of Transcendental Poetics**

328 The adopted directedness of Western thinking to the visible and visibility as the Platonist heritage has been explored frequently enough; the issue of how to reflect upon the crisis of this directedness through philosophy of language has been tackled in the last third of the 20<sup>th</sup> century primarily by means of hermeneutic theory. Reflecting the status of thinking and human constitution of the world as a whole in their dependence on language, which followed the hermeneutic requirement for universality, has led to an attempt to free the sphere of »listening to language« in its world-constitutive meaning from its almost millennial suppression. By doing so, hermeneutics would regain its fundamental »acroamatic« dimension. It is a process determined by its penetration into the concealed depths of the Western philosophy of language and science.

*Key words: endeavour, language, music, Schlegel, hermeneutics*

\* \* \*

### **Andrina Tonkli-Komel: Uvod v pojmovno zgodovino**

Pojmovna zgodovina (Begriffsgeschichte) se je kot posebna filozofska disciplina pričela uveljavljati šele pred desetletji, ko se je tradicionalna delitev filozofije na zgodovinsko in sistematično izkazala za nezadostno. Njen razvoj pa je nedvomno presegel splošni vidik terminološke obravnave. Prek inter-

---

pretativnih horizontov, ki določajo razmeščanje pojma v vsakokratni filozofski kontekst, smo napoteni na širši problem jezikovnega izraza in kulture. Pojemovne zgodovine zato ni mogoče omejevati na posebno filozofsko disciplino, njena relevantnost se pokaže predvsem na interdisciplinarni ravni humanistične vednosti sploh.

*Ključne besede: pojmovna zgodovina (Begriffsgeschichte), zgodovina filozofije, hermenevtika, Gadamer, humanistične vede*

### **Andrina Tonkli-Komel: Introduction to *Begriffsgeschichte***

As a special philosophical discipline, *Begriffsgeschichte* began establishing its position only a couple of decades ago, when the traditional dividing line between the historical and systematic philosophy proved insufficient. However, its development has no doubt grown beyond the frame of a mere study of terminology. Interpretative horizons, which determine the position of a concept within a given philosophical context open up a broader issue of linguistic expression and culture. *Begriffsgeschichte* therefore cannot be limited to a special philosophical discipline, since its relevance comes to the front primarily on the interdisciplinary level of humanities in general.

**329**

*Key words: Begriffsgeschichte, history of philosophy, Gadamer, humanities*

\* \* \*

### **Gunter Scholtz: Kaj je pojmovna zgodovina in čemu se z njo ukvarjamo?**

Čeprav se je pojmovna zgodovina že na mnogih znanstvenih področjih izkazala kot plodna, celo kot nujno potrebna, pa vprašanje, kaj pojmovna zgodovina natančno sploh je, še vedno vodi v teoretične kontroverze. Že prevod nemške besede pojmovna zgodovina (*Begriffsgeschichte*) v druge jezike je težaven. Razumevanje te discipline je v bistvu odvisno od tega, kaj natančno je *pojem* – zloglasni kamen spotike novoveške filozofije. Odkar se je namreč porodil dvom ali obstajajo *ideae innatae* in »čisti razumski pojmi« in odkar se je v ospredje refleksije prerinil jezik, je postalo vprašljivo tudi, čemu je zares utemeljeno mogoče reči pojem. Toda gledano v kontekstu današnje znanosti, je ta

---

neenotnost o definiciji pojmovne zgodovine precej nevpadljiva, kajti tudi za tako priznane discipline, kot sta filologija in sociologija, doslej ni bilo definicije, ki bi jo scientific community soglasno sprejela. In znotraj pojmovne zgodovine vlada menda vendarle mnogo večje soglasje o predmetu in metodi tega delovnega področja, kot recimo med predstavniki psihologije.

*Ključne besede: Begriffsgeschichte, pojem, hermenevtika, filozofija zgodovine, humanistika.*

### **Gunter Scholtz: What Is Begriffsgeschichte and Why It Deserves Our Attention**

330 With the development of historical consciousness since the 18<sup>th</sup> century, plans of *Begriffsgeschichte* have grown up. Observing the constant change of philosophical systems, it turned out that exact definitions of terms were indeed less usefull than explaining their meaning and significance within their specific historical context. It is now common to have lexicons of *Begriffsgeschichte* nearly in all realms of scholarship. They all try to clarify the various and changing languages, by which the world – culture and nature – is interpreted. Very much inspired by hermeneutics, *Begriffsgeschichte* can be pursued with different aims, and in the humanities, this form of history has specific purposes depending on the subjects. But analogous to classical philosophy of history we find interdisciplinarian tendencies in that intellectual history. While its importance is widely acknowledged, the definition and understanding of *Begriffsgeschichte* are often vary controversial – which is not surprising since the German word is difficult to translate. But its feature can be drawn by distinguishing it from other forms of history, such as history of matters or subjects, of ideas, problems, words, or exact terms. In opposition to those forms of history, it is the accent on language and the connection between different aspects which are typical of *Begriffsgeschichte*.

*Key words: Begriffsgeschichte, concept, hermeneutics, philosophy of history, humanities*

\* \* \*

## Alfredo Marini: Meje razumevanja in tvorjenje pojmov pri Wilhelmu Diltheyu

Pri Diltheyu (ki se je veliko naučil od Schlegla) si torej navzven obrnjeno tvorjenje pojmov samo postavlja mejo, in sicer zaradi celote kot normo in moč posameznega dela v tej celoti. Ta meja izreka možnost življenja, da izhajajoč iz omejujočega danega predhodno izkusi čedalje širše horizonte danosti in prisotnosti. Ta pot je pot osvobajanja in pollaščanja. Navznoter obrnjeno tvorjenje pojmov pa se vzvratno dopolnjuje, tako da se postopno, skozi čedalje ožje kroge neskončnega – delno že izrečenega, delno pa še molčečega – življenja pogloblja proti enkratni določitveni točki. To je obratna pot pomenskosti, ki se zaradi nedanega enkratnega izvora danih univerzalij in razpirajoč prihodnost časi v preteklost: to je pot osvobajanja z razumevanjem in sprejemanjem predpostavljenega.

*Ključne besede: Dilthey, pojem, razumevanje, čas, življenje*

## Alfredo Marini: The Limits of Understanding and Formation of Concepts in Wilhelm Dilthey

**331**

The author contrasts the Kantian concept of *Verstand/Verstehen* with Dilthey's conception of *Verstehen* as opposite to *Verstand*. Three issues are presupposed:

- 1) The link with which Dilthey binds *Verstand* to *Verstehen* essentially »matches« Kant's connection between *Verstand* (concept) and *Urteil* (faculty of judgement or, lato sensu, *Vernunft*: reason)
  - 2) But Kant's critique also sets the reciprocal bounds that *Verstand*, morality (will) and aesthetical and teleological thinking (feeling) must keep within, whereas Dilthey puts forth a structural and positive theory of reason, grounded in temporality and in the principle of the reciprocal inclusion of all the elements of reason (intellect, will and feeling) in the actual life of reason itself;
  - 3) Both Kant and Dilthey recognize *Verstehen* as a cognitive factor, but Dilthey traces the way for Heidegger's interpretation of *Verstehen* as one of Dasein's ontological structures.
-

These items provide the framework for the analysis of Dilthey's theory of *Verstehen* as a cognitive factor, whose limits are rooted in »life itself«. Dilthey's theory is threefold:

- a) Scientific and positive (»history of effects«, »descriptive psychology«, critical review of the Positivistic concept of *Gegebenheit*)
- b) Critical and genetical (naturalistic historical concepts are traced back to their proper historical and epistemological function, »human sciences end up with hypotheses«)
- c) Ontological (the widest operative concept adopted by Dilthey, namely »life itself«, doesn't depend on a metaphysical preassumption, but on the problem of the meaning of being which Dilthey understands as the »meaning of life«). The paper concludes with a scheme of the relation between research and experience in Dilthey.

*Key words: Dilthey, concept, understanding, life, time*

**332**

\* \* \*

### **Manfred Riedel: Univerzalnost evropske znanosti kot pojmovnozgodovinski in znanstvenozgodovinski problem**

Prispevek obravnava analitični in hermenevtični problem, ki ga za sedanjí koncept »znanstvene revolucije« 17. stoletja predstavljajo pojem evropske znanosti, njegovo odkritje v antiki in njegova zgodovina v srednjem in novem veku. Poizkušali bomo pokazati, da ta revolucija v svojem jedru implicira pojmovno revolucijo. Prispevek raziskuje za zgradbo znanosti konstitutivno funkcijo pojmov »teorija«, »nauk« in »sistem«, ki jim ustreza vsakokrat različni tip znanstvenih enot, ki se zgodovinsko pripisuje klasično-grškemu (a), krščansko-srednjeveškemu (b) in novoveškemu pojmu znanosti (c). Topika teh pojmov in njihovi premiki v novem veku so ključ do novega razumevanja zgodovine znanosti, ki kaže prek meja dosedanjih, na naravoslovju temelječih koncepcij.

*Ključne besede: znanost, znanstvena revolucija, teorija, pojem, zgodovina*

## **Manfred Riedel: Universality of European Science as an Issue Addressed in View of *Begriffsgeschichte* and History of Science**

The contribution tackles the analytical and hermeneutic problem, implied in today's notion of the 17-century »Scientific Revolution«, which comes to the front in trying to come to grips with the notion of European science, its discovery in Antiquity and its history in Middle Ages and Modern Age. We shall try to argue that, in its core, this revolution implies a notional revolution. The contribution investigates the function the of notions of »theory«, »doctrine« and »system«, which are constitutive for the formation of science, each in itself being correlative to a specific type of scientific units attributed to the classical-Greek (a), Christian-Mediaeval (b), and modern notion of science (c). Pondering on the topic of these notions and their shifts in the Modern Age is the key towards a new understanding of the history of science, extending beyond the borders of the existing conceptions as based on natural sciences.

*Key words: science, scientific revolution, theory, concept, history*

\* \* \*

**333**

## **Dimitrij Ginev: Spopad za pometafizično mišljenje**

Tema mojih izvajanj je, v kolikšni meri je Mischeva hermenevtična logika življenja zmožna biti alternativa hermenevtične fenomenologije. Moja naloga v tem sestavku ne bo razvijanje sistematične rekonstrukcije Mischeve kritike Heideggrovega projekta *Biti in časa*. Prav tako se ne mislim ukvarjati z več-razsežnostjo (že v samih začetkih zastale) debate med Heideggrom in Mischem. Moj namen je predvsem nadalje razviti nekatere tendence v tej debati.

*Ključne besede: fenomenologija, hermenevtika, Misch, Dilthey, Heidegger*

## **Dimitri Ginev: Struggle for Postmetaphysical Thinking**

The paper proposes a reconstruction of Georg Misch's criticism of hermeneutic phenomenology. It proves in particular that the extension of Kant's transcendental logic and Fichte's conception of *žTathandlung*' as the «hermeneutic logic of life» leads to the integration of a paradigm of

---



constitutional analysis in Dilthey's philosophical historicism. Misch's program is oriented towards a de-transcendentalization of Heidegger's phenomenology and a de-psychologization of Dilthey's ideas.

*Key words: Phenomenology, Hermeneutics, Misch, Dilthey, Heidegger*

\* \* \*

### **Oliver Cosmus: Heideggrova destrukcija subjekta**

334 Destrukcija subjekta pri Heideggru nima nobenega opravka s propadom in uničenjem, tako kot se tudi sodobna filozofija še naprej ukvarja s človekom v njegovi subjektivni zadetosti od biti in sveta. Destrukcija subjekta marveč pomeni: utemeljitev subjektivnosti, toda ne več v nekem enovito-avtonomnem subjektu. Z ozirom na celoten filozofski razvoj 20. st. se destrukcija subjekta v svojem rezultatu kaže kot depotenciranje njegovih dejavnih in spoznavnih dosežkov. To v splošnem ustreza tudi Heideggrovi filozofiji. Toda onstran tega obstajajo seveda velike razlike med Heideggrom in omenjenimi drugimi misleci. Za osvetlitev Heideggrove specifične kritike subjekta se odslej navezujem predvsem na njegovo knjigo *Bit in čas*, ker v njej še posebej izčrpno obravnava problematiko subjekta in postavi smernice svojemu kasnejšemu ustvarjanju.

*Ključne besede: Heidegger, tubit, subjekt, bit, ontološka diferenca*

### **Oliver Cosmus. Heidegger's Destruction of the Subject**

As a 20th century thinker, Heidegger belongs to a tradition critical of subjectivity. However, Heidegger's destruction of the subject does not first begin with the so-called »Turn«. Irrespective of a widely held misunderstanding, *Being and Time* is not an analysis of the subject or of subjectivity as the possibility-condition for understanding Being. The »Dasein« investigated in *Being and Time* is in fact a structure from which the subject must be taken up and made comprehensible as one of »Dasein's« structural moments. This is how Heidegger puts into question the self-empowerment of the subject. »Dasein's« relation to the world is not founded in its being a subject; it is instead found in the »Being-in,« in dispositional-discursive understanding. Being is disclosed

---

in this »clearing«. The primary concern is not, however, the determination of the subject, since »Dasein« does not remain within the limits of a self. The disclosedness is already a determination of Being itself. Being-there is therefore more than being-subject, and also more than being-existent. In contrast, »Dasein« stands in the ontological difference, is itself the ontological difference; and, therewith, it is the opening and the path towards Being.

*Key Words: Heidegger, subject, Dasein, Being, ontological difference*

\* \* \*

### **Žarko Paić: Nietzsche in postmoderna kritika uma (Dva pristopa: Gilles Deleuze in Peter Sloterdijk)**

U raspravama o postmoderni s neprispodobivom pravilnošću uvijek iskrsavaju dva imena – Nietzsche i Heidegger. To je posebno razvidno u francuskome poststrukturalizmu. Autori poput Bataillea, Blanchota, Foucaulta, Lyotarda, Klossowskog, Baudrillarda, Derridae i Deleuzea opširno su pisali o temama iz Nietzscheove filozofije. Unatoč razlikama među njima može se kazati da svi ti mislioci dijele uvjerenje kako se samo onda može stupiti u dijalog s Nietzscheom, i, dakako, Heideggerom, ako se iz Nietzschea iščita navlastiti odnos spram moći jezika. Ta sklonost fragmentarnome, eliptičnome, antisistematskome i aforističnome nije tek neka izvanjska sklonost obliku pisma različitom od tzv. akademskog diskursa racionalizma i transcendentalnoga idealizma. Neovisno o tomu kako definirali postmodernu, da li kao naznaku epohalnoga prekida s bitkovnim ustrojem novoga vijeka ili kao skupnu oznaku za mijenu filozofije subjektivnosti iz područja uma u područje jezika, kao de-centriranje subjekta ili kao naprosto sinkretizam različitih diskurzivnih praksi, očito je riječ o nastojanju nekovrsnoga utemeljenja izvan logike totaliteta, kakvu je i u svim kritikama nakon Marxa postulirala moderna. Čini se da je za proniknuće u bit postmodernoga obrata prvi i odlučujući korak izložiti razloge zbog čega Nietzsche ima središnje mjesto u djelima navedenih mislilaca.

*Ključne besede: postmoderna, Nietzsche, Sloterdijk, Deleuze, um*

---

## Žarko Paić: Nietzsche and the Postmodern Critique of Reason (Two Approaches: Gilles Deleuze and Peter Sloterdijk)

In treatises on postmodernism, two names turn up with incomparable certainty – Nietzsche and Heidegger. This is especially the case in French post-structuralism. Authors like Bataille, Blanchot, Foucault, Lyotard, Klossowski, Baudrillard, Derrida and Deleuze, have written extensively about the issues of Nietzsche's philosophy. Despite numerous differences, it could be said that all these authors share the belief that it is possible to enter into a dialogue with Nietzsche, and of course Heidegger, only if you first make out your own attitude toward the power of language. Favouring the fragmentary, elliptic, unsystematic and aphoristic is not simply an external favouring the form of writing as different from the so-called academic discourse of rationalism and transcendental idealism. Irrespective of the way we define postmodernity, whether as an indication of a radical break from the ontic constitution of the Modern Age or as a common denominator for the transition of subjectivist philosophy from the sphere of reason to that of language, as a de-centralization of the subject or simply as a syncretism of discourse praxes, its main characteristic is obviously an attempt at a certain grounding outside the logic of totality as postulated in modern times even in all the criticism after Marx. It well seems that if we want to bury ourselves into the essence of the postmodern turn, we have to first and foremost find the reasons for Nietzsche's playing the central role in the works of these authors.

336

*Key words: postmodernity, Nietzsche, Sloterdijk, Deleuze, reason*

\* \* \*

### Dean Komel: Nietzschejev interpretativni izziv

Kultura, ki se vrednostno vzpostavlja in ki kot taka predstavlja *vrednoto evropskosti*, si mora po Nietzscheju naposled postaviti vprašanje lastne vrednosti. Izkustvo krizne modernosti se tako odpira skozi filozofsko videnje in razumevanje kulture, s tem da postane kritično samo sporazumevanje v kulturi. Nietzscheja tako lahko skupaj z Marxom in Freudom postavimo v red kritikov zahodne kulture v drugi polovici 19. st., ki so bili deležni široke recepcije v 20. st. Pravzaprav gre več kot le za recepcijo, namreč za večstransko konceptualno

preobrazbo celotnega samodojemanja filozofije, ki so mu izrazito dali zagon taki misleci kot Husserl, Wittgenstein in Heidegger. Ne toliko kritika morale same po sebi, marveč kritika moralčne narave logike je tisti prelom in spor, ki ga je Nietzsche vnesel v sodobno filozofijo. Beseda »vnesti« je tu zares primerna, saj kaže na *interpretativni moment* tega preloma.

*Ključni pojmi: Nietzsche, Husserl, Heidegger, interpretacija, morala, logika*

### **Dean Komel: Nietzsche's Interpretative Challenge**

According to Nietzsche, a culture which establishes itself in terms of values and in itself represents *the value of Europe as such*, is obliged to raise the question of its own value. The experience of the critical modernity thus opens up through philosophical perception and understanding of culture so that the communication within the culture becomes critical. Together with Marx and Freud, Nietzsche stands in a row of critics of the Western culture in the second half of the 19th century, receiving a favorable reception in the 20th century. Actually, it is a lot more than just a reception; it is a manysided conceptual transformation of the self-comprehension of philosophy as a whole, which was given a strong impulse by thinkers such as Husserl, Wittgenstein and Heidegger. It is not so much the critique of morality in itself but rather the critique of the moral nature of logic that represents the break and conflict which Nietzsche introduced into modern philosophy. In this context, the word »introduce« proves adequate since it points to the *interpretative moment* of the break.

**337**

*Key words: Nietzsche, Husserl, Heidegger, interpretation, morality, logic*

---

---

## NAVODILA AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.

Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.

K prispevku priložite povzetek v jeziku izvirnika in v angleščini (do 200 besed in pet ključnih besed).

Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.

Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*. Za naslove člankov se uporabljajo narekovaji.

Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference, če je mogoče, v besedilu (priimek avtorja, letnica, stran).

Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).

Avtorica /avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.

## INSTRUCTIONS FOR AUTHORS:

**338** Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Manuscripts shall not be returned.

Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5").

Authors should enclose an abstract in the language of the original and in English (up to 200 words and five key words).

The titles of books, magazines and foreign words should be written in *Italics*. Use double quotations marks for titles of articles.

Notes should be written on the page bottom and bibliographical references, if possible, within the text (author's name, year of publication, page).

A special list of bibliographical references should be enclosed at the end of the contribution (in alphabetical order).

If need be, authors do the proof-reading of their texts.

---

---

## NOTES ON CONTRIBUTORS

**Valentin Kalan** is Professor of Philosophy at the University of Ljubljana.

**Branko Klun** is Assistant Professor of Philosophy at the University of Ljubljana.

**Gunter Scholtz** is Professor of Philosophy at the Ruhr University of Bochum and the editor of “Archiv für Begriffsgeschichte”.

**Manfred Riedel** is Professor of Philosophy at the University Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

**Jan Bednarik** teaches Philosophy at the University of Trieste.

**Dimitri Ginev** is Professor of Philosophy and History of Human Sciences at the St. Kliment Ohridski University of Sofia.

**Oliver Cosmus** is Lecturer in Philosophy at the University of Wuppertal.

**Žarko Paić** is Assistant Professor of Philosophy of Philosophy at the University of Zagreb.

**Dean Komel** is Associate Professor of Philosophy at the University of Ljubljana.