

*phainomena*

**NAZNAKE**

XXXV/96-97, Junij 2016

# Phainomena XXV/96-97, Junij 2016

## NAZNAKE

- 5 Stjepan Štivić  
**Kako filozofsko živeti? Faktično življenjsko izkustvo in prakrščanska skupnost v filozofiji religije M. Heidegggra**
- 65 Gašper Pirc  
**Znamenje formalne naznake. O metodi v zgodnji filozofiji Martina Heidegggra**
- 95 Tadej Urbanija  
**Počutje tesnobe in njegova metodološka relevanca**
- 115 Marko Markič  
**Sopripadnost uma in dejanskosti. Možnost fenomenološke presoje in utemeljitve**
- 147 Jožef Muhovič  
**Slasti in pasti sekularne metafizike v umetnosti. Transformacije artikulacijskih paradigem v likovni umetnosti zgodnjega, visokega in poznega modernizma**
- 169 Igor Požar  
**Wittgensteinova *Kundmannngasse*: sub specie aeternitatis skozi oči Lefebvreja in Florenskega**
- 189 Janž Snoj  
**Razmišljanja o »nezvestem« filmu: Andrej Tarkovski in vprašanje filmske adaptacije**
- 207 Sašo Stojanovič Lenčič  
**Potrošništvo skozi Simmlovo filozofijo kulture**
- 227 Mario Kopic  
**Foucaultova obramba liberalizma.**
- 239 **Poročila**
- 239 Mateja Borovčič Kurir  
**Urbana doba zahteva prenovu arhitekture. 15. Arhitekturni bienale v Benetkah**
- 251 Timotej Prosen, Dali Regent, Nika Bergant  
**Poletna šola fenomenologije in filozofije duha v Kopenhagenu 2016**
- 265 **Dokumenti**  
**Zgodovinsko misljenje**
- 265 Vanja Sutlić: Zgodovinski odnos in zgodovinsko misljenje
- 287 Martin Heidegger: Glede Biti in časa v luči doseženega ustanitvenega misljenja
- 291 Protokol seminarja »Zgodovinski sklop« (Dean Komel, Fenomenološki seminar, Oddelek za filozofijo FF, poletni semester 2016, zapis z dne 10. 6. 2016)
- 299 **In memoriam**
- 299 Ivan Urbančič (1930–2016)
- 303 Thomas Luckmann (1927–2016)
- 307 Heinrich Hüni (1941–2016)
- 309 **Povzetki/ Abstracts**
- 323 **Naslovi avtorjev**
- 325 **Navodila avtorjem**

# NAZNAKE

Ljubljana, 2016

## KAKO FILOZOFSKO ŽIVETI?

Faktično življenjsko izkustvo in prakrščanska skupnost v filozofiji  
religije Martina Heideggra

*Prijatelju Marijanu Rogiću na srce*

### Uvod

5

Namera, nekoga sploh uvesti v kaj, skriva v sebi splet vprašanj, še toliko bolj, ker se za njegov okvir izdaja potrdilo o zaključku filozofskega študija. Že v prvem stavku je torej vrsta navidez oporekajočih si in neskladnih pojmovanj. Najprej zgleда, da gre beseda – glede zadeve same – o dobivanju potrdila o začetku filozofskega študija. In še – toliko manj imamo pravico koga uvajati v nekaj, kjer smo tudi sami še za začetku. Pravico razumemo samo po sebi, pripravljenost terjamo – kakor da gre za to, da se lahko brez velikega napora zadostno posvetimo temu, za kar (v) študiju filozofije gre. Zgleда pa, da je zahteva po pripravljenosti odločilen trenutek za tisto, kar se upravičeno želi ozavestiti.

Če bi hoteli ugledati, od kod prihaja ta pravica biti pripravljen, ko se uvaja, nenazadnje tudi na napake, in v skladu s tem pa tudi odgovornost za tistega, ki se moti, pogledjmo, kaj se kot sam uvod razume. Uvod razumemo ravno glede na to, v kar uvaja, tistega, ki se ga uvaja, in onega, ki uvaja. Potrdilo o koncu filozofskega študija, kolikor je okvir, za kar naj v tem uvodu gre, napotuje na to, na kar nas filozofija sploh mora napotovati, in na to, za kar v filozofiji sploh gre. To pa ni nič drugega kot življenje. Življenje v svoji faktičnosti in zgodovinskosti.

---

Torej, uvajati na koncu, tj. na začetku filozofskega študija, je ravno pustiti življenju, da privede življenje pred življenje. Ne gre za to, kako smo po določenem času za življenje pripravljeni. Nikakor ne! Gre za odločilni trenutek življenja, če se ga resno jemlje v njegovi dejanskosti in zgodovinskosti, da se ozavesti najgloblja težnja, drugače povedano, da se življenje živi!

Torej, ko pišemo, najprej uvajamo sebe, umikajoč se pri tem pred časom filozofije in nato tudi pred vprašanjem o vprašanju filozofije. Filozofija na svojem začetku in v svoji mladosti, kot življenje vprašanja v smislu preživljanja, vsakega v njegovih možnostih, je mladost in pričetek, začetek življenja.

»Tako mladi ste, tako pred vsakim začetkom, in rad bi Vas, kolikor zmorem, prosil, ljubi gospod, imejte potrpljenje z vsem nerazrešenim Vašega srca, poskusite *vzljubiti* sama vprašanja [...] ne iščite odgovorov, ki se jih Vam ne more dati, saj jih ne bi zmogli živeti.«<sup>1</sup>

**6** Kaj so odgovori – ali niso zajamčene resnice ali v govor preneseni predmeti, h katerim teži skrepenelost starosti! Se filozofija sploh lahko ukvarja z odgovori in sebi najde odgovor, ki ji odgovarja?

M. Heidegger ravno v zgodnjem freiburškem obdobju, v letih 1919–23, išče primeren odgovor na vprašanje filozofije, v smislu odgovarjajočega izraza [*izričaja*] filozofije, bori se na polju tedanje filozofije, tj. z obljubljeno znanstveno in svetonazorsko filozofijo, ki sta pod vplivom preteklega stoletja terjali svoj izraz. Na grobo bi lahko spregovorili o akademskem zavzetju filozofske poti, nikakor pa ne gre za to. Konec prve svetovne vojne se je zdanil v omadeževanju razglašanih besed »napredek« in »civilizacija«. V tem zamahu se je rojevala nova doba premikov, v kateri se porojevajo stara, trda politična, družbena in kulturna vrenja, a ne samo zaradi nove geo-strateške razmestitve, temveč so na obzorju duha tudi zaplali novi vetrovi. Na kulturnem in političnem polju se širi komunistična misel, v rimski stolnici se javljajo antimodernistične struje. Na drugi strani: umetnost se začne izrekati v futurizmu in ekspresionizmu, v filozofiji obvelja filozofija življenja. Bliža se protestantska teologija Schweitzerja, Bartha, Butlmanna in drugih. Vrh vsega zgloda, da razočaranje, porojeno konec vojne, terja ponovno vprašanje cele evropske tradicije.

1 R. M. Rilke, *Briefe. R. M. R. an F. X. Kappus*, dne 16. 6. 1903. ([www-rilke.de](http://www-rilke.de))

V omrežju novega duha filozofija za mladega Heideggra pomeni življenjski (po)-klic – v smislu klicanja v notranjosti njega samega, vendar zaradi samega klica te notrine, kar mora opravičiti svojo obstojnost pred Bogom. Gre za besede z dne 9. januarja leta 1919, ki – v podnožju pisma E. Krebsu – sklenejo slovo od uradnega katolicizma.<sup>2</sup> Poklic [*poziv*] tu ne nikakor ne gre razumeti v smislu ukvarjanja in zanimanja, toliko bolj predstavlja odgovor na glas obstojnosti. – Odgovor glasu meri na celovitost pristopa, ki zaobjema faktično in zgodovinsko zasidranost biti tubiti, ki neposredno obeležuje vsako poro sedanjosti. V tej smeri je celovit tudi Heideggrov pristop tradiciji, ki se primerno motri v svojevrstni vezi religioznega in filozofskega. V tem okviru je Heidegger neposredno zaokupiran z religioznim v zimskem semestru leta 1920/21 ter v naslednjem, poletnem semestru, res pa je, da je nekoliko semestrov prej, leta 1918/19, načrtoval predavanja o srednjeveški mistiki, ki jih ni imel.<sup>3</sup>

Okvir našega pretresa in vanj vstavljeni uvod smo si prizadevali razdelati na podlagi Heideggrovega predavanja *Uvod v fenomenologijo religije* iz let 1920/21.<sup>4</sup> Samo predavanje se tematsko-faktografsko vpisuje v zgodnje freiburško obdobje Heideggrovega učiteljavanja, kar samo po sebi napotuje tudi na druga besedila nastala v tem času. Nam gre naprej za to, da omenjeno predavanje razčlenimo, celoto pa naznačimo s pomočjo drugih besedil.

Filozofija je tem obdobju mišljena v smislu fenomenologije življenja, ki si postavlja zahtevo, razumeti življenje v njegovi vprašljivosti. Življenje iz njegovega dogajanja v faktični življenjski izkušnji, v katerem so zasidrani vsi temeljni pojmi. Filozofija se tako metodološko kaže v pristopu k dejanskosti, v smislu formalne naznake [*formale Anzeige*], kar se motri v opreki do spoznavno-teoretskega mišljenja.

2 Benjamin D. Crow, *Heidegger's Religious Origins*, Indiana University Press, Bloomington 2006, str. 1–2.

3 Napotil bi na knjigo Sylvain Camilleri, *Phenomenologie de la religion et hermeneutique theologique dans la pensee du jeune Heidegger*, Springer, Dordrecht 2008. Avtor pretresa Heideggrove razlage mistike v letih 1916–1919. Za razumevanje konteksta njegove fenomenološke poti spominjamo na besedilo „Moja pot v Fenomenologijo“, *Phainomena* IV/13–14 (1995), str. 3–11. Glej tudi Theodeore Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995.

4 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21), v: M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, F. a. M. 1995. (GA 60)

Heidegger – v polemiki z Aristotelom in z zgodnjekrščanskimi spisi – najprej odpre raven mnogoličnosti *logos*, ki se še zlasti javlja v faktičnem življenjskem izkustvu, posebej v teoretskih znanostih, medtem ko v zgodnjekrščanskih spisih razpre kairološki pojem časa. Po drugi strani v kritiki historizma in transcendentalne subjektivite odpira raven zgodovinskosti biti.<sup>5</sup> Ne gre za znanstveno filozofijo, temveč predvsem za pred-teoretično znanost, ki je pravzaprav izvorna znanost »[tistega] izvornega«. <sup>6</sup> Razumeti življenje v njegovem bistvu, faktičnem življenjskem izkustvu, filozofija neprisiljeno, zgolj zaradi lastne, svojske strogosti, pristopa življenju, ne da bi ga uokvirjala v njegovi faktičnosti in zgodovinskosti – z drugimi besedami, življenje želi izkazati z izvornim pojmovjem, ki se poraja iz njegovega zgodnostnega karakterja [*Ereignischarakter*]. (GA 56/57, 19, 21)

**8** V tem sklopu nameravamo pristopiti k predavanjem o fenomenologiji religije, pri čemer sledimo Heideggrovemu pristopu k fenomenu religioznega, razdelanem v dveh delih. Najprej gre za metodološko pripravo, ki jo je treba v drugem delu izpeljati ob razumevanju zgodnjekrščanske religioznosti.

Prvi del predavanja se nam odpira v naslednjem navedku, ki ga sicer najdemo na samem koncu Heideggrove razprave, za nas pa je še posebej napotilen, saj zbira v sebi vse pomembne trenutke tega, kar se je v metodološkem delu hotelo naznačiti, a se je nato nazorno pokazalo v razumevanju pisem Gal ter I in II Tes.

»Naloga: zadobiti pravo in izvorno razmerje do zgodovine, ki ga je treba eksplicirati iz naše lastne zgodovinske situacije in fakcietete. Za to gre, kaj lahko za nas pomeni smisel zgodovine, da izgine 'objektiviteta' zgodovinskega 'na sebi'. Iz sedanjosti se daje zgolj ena zgodovina. Edinole tako se da zajeti možnost filozofije religije.« (GA 60, 125)

V nameri, da zadano nalogo izvršimo, iščemo novi temelj filozofije, ki nazadnje vznikne v tistem vselej zapostavljanem, faktičnem življenjskem izkustvu. Faktično življenjsko izkustvo razkriva vsebinskost tistega, na kar je napoteno, to pa je svet. Svet v smislu tistega, v čemer je mogoče živeti,

5 Georg Imdahl, *Das Leben verstehen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, str. 20.

6 Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Klostermann, F. a. M. 1999. (GA 56/57)

ne pa predmet teorije. V čemer življenje, svet, [je,] se nudi prek karakterja pomenskosti [*Bedeutsamkeit*],<sup>7</sup> kar pomeni, da vse, kar izkušamo, izkušamo na način pomenskosti – življenje je opomenjeno. To pove dvoje, prvič, življenje se da izkušati v množstvu nagnjenj in vzgibov, in nenazadnje, da je v svoji izkusljivosti *qua* pomenskosti razumljivo.<sup>8</sup> Pomenskost se trojno širi, v smislu okolnega sveta [*Umwelt*], sosvetja [*Mitwelt*] in sveta sebstva [*Selbstwelt*]. Vzetost v svet – pomenskost – se izvršuje prek treh usmeritev/smeri smisla [*Sinnrichtungen*]. Gre za vsebinski, odnosni in izpolnitveni smisel [*Geltung-, Bezugs-, Vollzugssinn*]. Vsebinski smisel, usmerjen na svet, opredmeti, sprašuje 'kaj' nekaj sploh je. Odnosni smisel sprašuje po odnosih, jih ustanavlja, obtežen z uokvirjanjem življenjskih odnosov zaradi zaskrbljenosti [*Bekümmerung*] za to, kar stiska življenje [*»ono tišče«*]. Izpolnitveni smisel označuje odvijanje odnosnega smisla, in je z ozirom nanj lahko izvoren ali neizvoren. Označene smeri smisla potem odpirajo faktično življenjsko izkustvo v svoji zgodovinskosti (historičnosti). Življenje srečujejo v njegovi zgodovinskosti, ki je v svoji neposrednosti živa živost življenja [*unmittelbare Lebendigkeit*]. Zgolj kolikor življenje sebe zgodovinsko živi, živi tudi časovno. Torej, sam izvor časa je v izvorni časovnosti faktičnega življenjskega izkustva, iz katerega nekaj sploh lahko razumemo kot preteklost, sedanjost in prihodnost. (Prim. Imdahl, str. 23.)

9

V tem kratkem okviru moramo izrisati miselno drevo naznačenega prvega dela. Trudili se bomo njemu primerno odpreti tematiko drugega dela predavanja. Razprava se usmerja na življenjsko izkustvo Sv. Pavla.

»Prava filozofija religije ne vznikne iz vnaprej privzetih pojmov filozofije in religije. Iz določene religioznosti – za nas krščanske – se daje možnost njenega filozofskega zajetja.« (GA 60, 124)

V luči tega navedka se nam odpira pričetek pristopa k pismu Galačanom, razgradnja le-tega nam bo služila zgolj za nek obči približek temeljnemu fenomenom zgodnjekrščanske religioznosti. Heidegger želi fenomenološko odpreti besedilo pisma, z drugimi besedami, premestiti se v izvorno situacijo – poleg Pavlovega

---

7 N. Fischer in F.-W. v. Herrmann, *Heidegger und die christliche Tradition*, Meiner, Hamburg 2007, str. 22–23.

8 Jaromir Brejdek, *Philosophia crucis*, Peter Lang, München 1995, str. 41.



pisma je osrednji problem besedila spopad vere in »zakona/postave«. Razložiti pomeni: odpreti tekst v pogledu vsebinskega, prinašajočega in izvršilnega smisla. Nadalje, odpreti ga morajo tudi vsi drugi. Pravzaprav se prek fenomena napovedi [*navještaj*] dogodi premik poudarka na svet sebstva [*Selbstwelt*] v odnosu do okolnega sveta in so-sveta skupnosti. Krščansko življenjsko izkustvo tu razpira raven svoje zgodovinskosti, iz katere živi izvorno časovnost. (Prim. Imdahl, str. 25–26.)

**10** V I Tes Heidegger razpira vprašanje so-sveta skupnosti. Namreč, s sprejemanjem naznanila [*navještaj*] evangelija skupnost zadobi vednost o svoji postalosti [*Gewordensein*]. V tej novi zadobljenosti se dogaja obrat glede odnosa do sveta. Gre za obrat k resničnemu Bogu, ki je obenem tudi obrat od potvorjenih malikov.<sup>9</sup> Torej, obrat k Bogu usmerja življenje, pa tudi svet se od takrat sprejema v oziru na ta temeljni odnos. Temeljni odnos svojo vsebinskost obelodanja na način faktičnega življenja, ki je hrbtenica faktičnega izkustva. Potemtakem odnos do Boga ne more biti »predmet«<sup>9</sup> spekulacije. Filozofiji religije in tudi teologiji se s tem odpira nova pot. Nenazadnje, napotenost na Boga, življenje samo se menja v svojem načinu izvrševanja, postaja sčakovanje in služenje. Sčakovanje ponovnega Kristusovega prihoda – parousija – obeležuje vsak trenutek življenja. Življenje, ki več ne živi objektivnega časa, temveč od zdaj rojeva čas verujoče eksistence, ki živi z upanjem na podlagi ljubezni. Na razumevanje časa parousije se razmejujeta dva nasprotna načina življenja, tj. propadli in odrešiteljski. (Prim. Imdahl, str. 28.)

V II Tes na osnovi govora o dveh načinih življenja, pred sčakujočo parousijo, Pavel nakazuje Antikrista kot vmesno znamenje. Dogodek nasprotnika in lažnega boga predstavlja odločilno zadrego za krščansko eksistenco, ker se na podlagi pripravljenosti za ljubezen do resnice odigrava rast v veri (rešitev) ali padec.

Ta [naša] naloga naj služi poglobitvi in razdelavi pogojno naznačenih smernic. Obrisi gornjega teksta bodo odprli kontekst prikritih fenomenov in vprašanj, ki jih je mogoče videti zgolj v podrobnejši analizi. Če sledimo Heideggrovemu besedilu v njegovi razdelitvi na t. i. metodični del in razdelavi

<sup>9</sup> Prim. M. Heidegger, „Fenomenološke interpretacije k Aristotelu“, *Phainomena* V 15–16 (1996), Ljubljana, str. 15–16.

zgodnjekrščanskega izkustva, nas vodi iskrena namera odpreti življenje v vsej njegovi neizrekljivosti. Ko smo razpirali to področje, smo uvideli, da možnost izvornega načina življenja obstoji v posamičnem odnosu do časa. V tem smislu smo sledili Heideggrovi misli glede omenjenega prizadevanja, da se faktično življenje – predmet in cilj filozofije – razume v prid bolj strastnega prizadevanja glede biti posamične obstojnosti. Drugače rečeno, vodila nas je namera razpreti izvorni »kako« filozofskega življenja.

## 1. Razumevanje filozofije

*»Nego me oko glavno užasava.*

*Ima u oku zapisanih mašta,*

*il mi u oko prenosimo svašta?*

*Ono crno iz dubina kroza nj biva jasno.*

*Ko će smjeti reći da je oko časno?»*

11

*T. Ujević, Mašta povodom očiju*

Ko želi Heidegger v predavanjih iz leta 1919 določiti filozofijo, sprašuje po filozofiji kot pra-znanosti [*Urwissenschaft*], medtem ko mora filozofija kot znanost zmoči znanstveno priobčiti se na način metode, ki ji kot pra-znanosti ustreza. Filozofija bi se ravno morala določiti iz glavnih potez te metode. Metoda, ki ji ta naloga pripada, poleg tega, da bistveno pripada filozofiji, sebe razume v opreki do predmetne spoznave [*Gegenstandserkennis*], vendar tako, da predhodi vsaki drugi znanstveni metodi. (GA 56/57, 15–16)

G. Figal v svojem uvodu v Heideggrovo filozofijo zapiše: »Kdor želi Heideggrovo filozofijo razumeti, se vseeno ne more zadovoljiti s tem, da želi razumeti zgolj Heidegggra. Mnoge, pogosto najodločilnejše misli, je dobil v spoprijemu z drugimi filozofijami in jih predstavil v tekstni interpretaciji.«<sup>10</sup>

---

10 Günter Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 2011, str. 9.

Sledeč temu, je predvsem napolnilno, da pozorno pristopimo k določitvi filozofije kot praznanosti, ker se tu o filozofiji pove kar nekaj zadev. Najprej, filozofija je znanost, in to povsem svojstvena znanost. Drugič, naravo filozofije je treba določiti iz njene metode, ki pripada bistvu svojstvenosti filozofije. Torej, filozofijo bistveno naznačuje »način« filozofiranja, ta način pa – četudi ga motrimo vizavi znanosti – ji nikakor ni istoznačen. To nam nenazadnje pove tudi pojem pra-znanost.

»Način« filozofije je drugačen od načina znanosti, prav zato, ker metoda praznanosti predhodi vsaki drugi možni metodi. Kolikor predhodi vsakemu drugemu načinu znanosti, praznanost predhodi načinu predmetnega spoznanja, ki je svojsko prav znanstvenemu spoznanju.

12

Od kod Heidegger pravzaprav postavlja problem določitve filozofije v okrilje znanstvenega, in konec koncev, kaj je za znanost v tem kontekstu bistveno? Heidegger raste iz Husserlove filozofije, kot njegov učitelj se giba na polju fenomenologije. Za Husserla je filozofija stroga znanost, ki garantira absolutno podstat [*podnožje*]. Heidegger podvomi v znanost brez predpostavk, sum ga vodi iz fenomenologije k fenomenološki hermenevtiki.<sup>11</sup>

Ko gradi svoje miselno oporišče v odnosu do deskriptivne filozofije, oziroma do oblike, ki jo je zadobila pri Husserlu, se Heidegger navdahne pri načelu vseh načel, obelodanjenem v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (1913): »Ob načelu vseh načel: da je vsako orginaro dajajoče zrenje pravi vir spoznanja, da treba preprosto sprejeti vse, kar se nam v 'intuiciji' orginaro ponuja, tako rekoč v svoji telesni dejanskosti, kot kar se daje, a tudi zgolj v mejah, v katerih se daje, tega ne more razbliniti nikakršna teorija, ki si jo lahko izmislimo.«<sup>12</sup>

Heidegger te vrstice tolmači na sebi svojstven način, ki poskuša poleg teorijskega zaobjeti tudi izvirnejše območje. Namreč, vsaka teorija *qua* teorija z veliko odmaknjenostjo predpostavlja to »doživeto«, pri čemer se zabloda skriva prav tu. Sledeč temu, Heidegger omenjeno načelo tolmači tako:

11 Prim. Ante Vučković, *Dimenzija slušanja u Heideggera*, Biblioteka filozofska istraživanja, Zagreb 1993, str. 27.

12 Edmund Husserl, Bd. III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana Bd. III/1, Den Haag 1976, str. 51.

»Gre za pra-intuicijo resničnega življenja nasploh, za pra-držo doživljanja in življenja kot takega, za absolutno, z doživljanjem samim identično *življenjsko simpatijo*.« (GA 65/67, 110) Torej, doživljaj je v teoretski opredelitvi [*stavu*] dobil smrtni udarec, kolikor je izgubil živost in postal to »doživeto«. – Kot pravi A. Vučkovič: »Napraviti, da nam gre to živeti mimo oči (tudi v primerih kolikor gre zgolj za oko zavesti), pomeni objektivizirati, izprazniti ga izvirnega smisla, ki se nikakor ne predstavlja kot nekaj takega, kar bi bilo za gledanje. Tak proces izkustva ni drugega kot proces ubijanja izkustva [*Ent-lebung*]«. (Prim. Vučkovič, str. 29.)

Torej se problem teorije skriva v sami teoriji, ona v sebi kaže na svoj izvor. Teorija sega v nekaj izvirnejšega od sebe same. »To pre-/pred-vlado teoretičnega je treba zlomiti, seveda ne *tako*, da razglašamo primat praktičnega, pa tudi ne za to, da bi uvedli kaj drugega, kar probleme kaže z nove plati, temveč ker teoretično samo, in kot *táko*, napotuje nazaj, na nekaj pred-teoretičnega.« (GA 56/57, 59)

Heideggrova namera je jasna, lahko bi rekli, glede vprašanja vseh vprašanj, ali pa tudi glede »odločilnega vprašanja«, ne samo transcendentalne in fenomenološke metode, temveč glede filozofije sploh.<sup>13</sup> »*Gibt es (etwas)?*«, »je (sploh) kaj«, je vprašanje vseh vprašanj, iz katerega na videz ne govori drugega kot ubornost [*Kümmlichkeit : siromaštvo*]. Ubornost tega vprašanja nas vodi pred njegov čisti smisel. Z ubornostjo vprašanja stojimo nad brezdanjostjo [*Abgrund*] v smislu metodološkega križišča [*Wegkreuzung*], ki odloča »o življenju in smrti filozofije«.

»Je kaj?« – nas usmerja, ne več na gledanje in zrenje stvari v našem okrožju ali na iskanje procesa, predela psihičnega in fizičnega, na iskanje zgodovinskega »jaz«. (Prim. Vučkovič, str. 29.) »Razumeli naj bi čiste motive smisla čistega doživljaja.« (GA 56/57, 66) Prav v tej neposrednosti, ki zaobsega vprašanje »je kaj«, se skriva odločilni napotek, ki kaže, kaj je bistvo znanstvenega mišljenja in kaj bistvo možnega predznanstvenega izkustva.

Na kratko – je razlika med 'jaz' znanstvene teorije in 'jaz', ki neposredno situacijo izkuša. Teorija zanemari trenutek vživetja/vživljanja [*uživljanja*],

13 Prim. Robert Petkovšek, *Heidegger – Indeks*, Teološka fakulteta, Ljubljana 1998, str. 123.

kolikor se postavlja proti predmetu kot videnemu. »Vsako doživetje, ki ga želim opazovati, moram izolirati, povzdigniti, razkosati, razbiti sovisje doživlajev, tako da na koncu, kljub vsemu odporu, dobim cel kup zadev.« (GA 56/57, 76) Zoper znanstveno teorijo pred-teoretično mišljenje postopa na ta način: »Moj 'jaz' gre scela iz sebe in polje skupaj s tem 'videnjem', prav tako tisto lastno kakega zamorca [na primer] sopozvanja v njegovem doživljanju 'nečesa, s čimer ne ve kaj početi'. *Natančneje*: Zgolj v sopozvanjanju vsakokratnega lastnega 'jaz' doživlja nekaj obsvetnega, sveti/svétuje, in kjer in ko zame sveti [*weltet*], sem pri tem nekako povsem zraven.« (GA 56/57, 73)

Glede na zgornjo razdelitev tudi naslednjo kritiko razumemo z ozirom na osrednjo fenomenološko kategorijo danosti [*Gegebenheit*]: »*Kako doživljam obsvetno*, mi je 'dano'? Ne, *dano* obsvetno je že teoretično dotaknjeno, je že z mano, s historičnim >jaz< odrinjeno, to, da 'sveti' ni več primarno. 'Dan' je že tiha, četudi nekazna, a že prava teoretična refleksija o tem. 'Danost' je že povsem teoretična forma.« (GA 56/57, 88)

15

Torej, razhajanje s teoretičnim mišljenjem se dogaja na pojmu predpostavke. Vse teoretične znanosti se gibajo v polju predpostavljjanja, medtem ko je filozofija kot ne-teoretična ali pred-teoretična znanost prvotnejša, ker se je odrinila iz skoka doživlajskega v teoretično. Vprašanje »je kaj«, v dejanskosti izvorneje pristopi, prisluškuje čistim spodbudam doživljanja. Filozofija določenih fenomenov potemtakem ne izriva [*zrije*], temveč sledi njihovim pomenom.

### 1.1. Vozel filozofije in znanosti

Wittgenstein meni, da odnos filozofije in znanosti nikakor ni razumljiv sam po sebi, saj filozofija ne more biti naravoslovna znanost, po drugi strani pa tudi ne kaka teorija [*Lehre*], ampak dejavnost [*Tätigkeit*]. »Beseda 'filozofija' mora nekaj pomeniti, kar je nad ali pod, ni pa poleg naravoslovnih znanosti (4.111) [...] Filozofsko delo bistveno sestoji iz razjasnjevanj.«<sup>14</sup> Svojo najglobljo možnost filozofija izreka z »molčanjem« [*schweigen* : molčati].

14 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, F. a. M 2003, (4.112)

Podobno Heidegger filozofije in znanosti ne želi poistovetiti, ravno iz tega mraka želi pretresti, kaj filozofija je, pa tudi iz povsem konkretne potrebe tega, kar ona »zdaj« mora biti. Da bi se torej zmogla določiti, se mora filozofija v svoji povsem konkretni situaciji pokazati v tem, kar v svoji možni določenosti je. Heidegger – zoper Wittgensteina – v molčeči naravi filozofije vidi priliko, da ta pravočasno spregovori o sebi in svojem življenju, spodbujena s tem, kar se o njej govori.

Ko se razgovor o znanosti in filozofiji pričenja, se na videz zdi, da gre za »nekakšno skupnost«, in to v toliko, kolikor se obe razumeta iz »racionalne, spoznavajoče drže/zadržanosti« (GA 60, 4). Na delu je stanovitna bližina, ki se nam daje v smislu vozla, ki ga moramo razvozlati. Heidegger vidi pot te razveze v določitvi »pojma«, kolikor prevprašuje naravo filozofskih in znanstvenih pojmov. Znanost je vselej napotena na določene ‚predmete stvarnosti‘ [*Sachzusammenhang*], z njimi dela sebi primeren diskurz – pojmovnost. Ko pogloblja ta odnos in spodbudo, ki jo dobi od svojega predmeta, znanost svojo pojmovnost strože določa. Določitev pomenjanja znotraj znanstvene pojmovnosti prihaja sistematično iz stanovitne predhodne napotenosti znanosti na predmete [*Einordnung*]. In nasprotno, filozofija ne poseduje objektivnega okvira, glede na katerega bi svoje pojme določala, zaradi tega njeni pojmi ostajajo še posebej »nihajoči, prazni, mnogovrstni, izmuzljivi« (GA 60, 3).

Problem je nastal, meni Heidegger, ko se je filozofijo hotelo podrediti kriteriju znanstveno urejenega pojmovnega reda. Pri tem se je imelo naravo filozofskih pojmov – ki orisujejo naravo filozofskega pristopa k stvarnosti – za brezplodno igro pred-vprašanj [*Vorfragen*]. Merilo znanosti je v tem krožnem odnosu videlo *Not der Philosophie*, »nujo filozofije«, zato jo je pozivalo, napotilo v pozitiven izstop v svetovnonazorsko ali znanstveno filozofijo. (GA 60, 65) Neprenehno razumevanje filozofije ob merilu znanosti Heidegger vidi v teoretskem ustroju [*stavu*], ki je – mimogrede – prisoten tudi v Husserlovemu

pojmu »Begriff überhaupt«, »pojem nasploh«.<sup>15</sup> To naklonjenost zvajanja – v tem primeru filozofije – pod merilo znanosti, Heidegger poimenuje »iz/poravnalno dojetanje«. (GA 60, 3) Filozofija bi v tem kontekstu dobila zgodovinski prav, kolikor je predhodila vsem drugim znanostim in bi jo morali razumeti kot »občo znanost«, iz katere »so se odcepile, osamosvojile določene posamične-discipline«. (GA 60, 6)

Naslednji navedek otvarja drugo raven tega odnosa. Namreč: »Zgolj določeno, izoblikovano modifikacijo v filozofiji zastavljenega momenta [...] izviranje iz filozofije, napravi znanosti za znanosti, in sicer po določeni posebnosti tega izviranja.« (GA 60, 6) Heidegger jasno trdi, da v filozofijo položeni trenutek, ki v svoji iz-oblikujoči modifikaciji napravi, da se znanosti določijo in oblikujejo, ni kak v preteklosti odigrani trenutek, ampak se odigrava ves čas, filozofijo nareja za pogoj znanosti, ki ga ne moremo izpustiti. Gre za trenutek, ki »je [*liegt*] v filozofiji v njegovi še izvorni obliki, torej še nemodificiran.« (GA 60, 6)

**16**

Ko predpostavlja nekaj drugega od sebe same, znanost nikakor ni nekaj absolutnega, ampak zavisi od tega, kar ji predhodi. Nenazadnje s tem, kar se vrši v znanstvenem delu, ki ga najprej pogojuje napotenost na predmet 'znanosti'. Sama napotenost v sebi krije spodbude (motive), zaradi katerih znanstvenik izbere nek predmet in ga, potem ko ga je izbral, na določen način gleda – torej se v tem, kar znanost v svojem bistvu počne, začrtuje okvir, ki za svoj predmet nima so-mišljenja sebe samega, saj [ta] ostane znanstveno neprevprašan. Ta način odnosa znanosti do lastnega temelja Heidegger poimenuje »utemeljena

---

15 Mislimo eidetsko motrenje, ki ga Husserlova fenomenologija izraža z dodatkom »nasploh«. (Werner Marx, *Fenomenologija Edmunda Husserla*, prev. B. Dujmović, Naklada Breza, Zagreb 2005, str. 20) »Vsaj od objave Heideggrovih freiburških in marburških predavanj iz dvajsetih let prejšnjega stoletja, je težko zagovarjati mnenje, da Husserl ni vplival na Heideggrovo filozofsko zaokrenitev k vprašanju biti.« (Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2002, str. 21) D. Komel je v svojem zgodnjem delu *Fenomenologija in vprašanje biti* razdelal to vez. (*Fenomenologija in vprašanje biti*, Obzorja, Maribor 1993)

nesigurnost«. <sup>16</sup>

In obratno – filozofija sama sebe utemeljuje, kolikor pretresa svoje bistvene trenutke, si osvešča sebi lastno bistvo – filozofija *je* v filozofiranju, tj. v so-mišljenju same sebe, s čimer vzpostavlja sebe v svoji svobodi, tj. avtonomiji.

Zavest o lastnem temelju je tisto, s čimer se filozofija dviguje nad znanost. Formalno to pove dvoje. Prvič, pozorna je na svoje spodbude, jih so-misli, pazi na njihov dosledni razvoj in končno, ko jih so-misli, pazi, da jih ne zvede pod znanstveno merilo. Gre za izvornost, ki jo filozofija terja, ko samo sebe misli. (GA 60, 6) Heidegger to jasno izreče: »Ker se filozofirati pravi [*ist*] živeti«, v *smislu* »ni dejanskega filozofiranja, ki ne bi bilo historično.« <sup>17</sup> Ko torej terja izvornost, filozofija terja življenje, v smislu filozofskega delovanja.

Petkovšek pojasnjuje: »Med življenjem in pravim filozofiranjem je le formalna, ne pa tudi realna razlika. Ker sta oba zgolj različna aspekta enega in istega vzgibanja [*Bewegung*], življenje ne sme postati objekt filozofije. Mišljenje črpa pristnost in izvornost iz življenja, središče dogajanja življenja je eksistenca.« <sup>18</sup> Napotilno je, očitno, da se pojem tubiti v zgodnjih freiburških delih uporablja enakoznačno s pojmom življenja. Tubit, *Dasein* naznačuje način, kako je, kako smo, pri čemer ga je treba brati v infinitivu [*bit(i) tu*] in življenje zajemati vsebinsko. Iz samega pojma sledi, da je življenje tam, kjer se ga res živi. Torej na način, kako smo, ni nek nekaj, temveč temeljna vzgibanost življenja [*Grundbewegtheit*]. (Prim. Figal, str. 37.)

**17**

## 2. Filozofiranje kot življenje

Heidegger (za)trdi: »Pojem faktičnega življenjskega izkustva je fundamentalen.« Filozofija izvira iz faktičnega življenjskega izkustva, »v faktičnem življenjskem izkustvu se steka nazaj vanj.« (GA 60, 8) Filozofija zapira krog z ozirom/glede na življenje, ko izhaja iz njega in se vanj vrača. Tu se

---

16 (GA 60, 6) V prevodu uporabljam tako 'zasigurati' kot 'zavarovati', pri čemer zaradi razširjenosti, utečenosti in pregibnosti dajem prednost prvemu prevedku. Prim. SSKJ oz. [www.fran.si](http://www.fran.si).

17 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 2006, str. 402.

18 Robert Petkovšek, „Die Idee des Guten in Heideggers existenzialer Analyse“, *Bogoslovna smotra*, Zagreb 82 (2012)1, str. 47.



nam življenje odpira glede na faktičnost in na izkustvo, tvori z njim skupnost, pokuša pokazati svojo izvorno raven.

Izkustvo v smislu »izkuševalnega dejanja« [»*iskušavajuće radnje*«] in izkustvo kot to »izkušeno«, se nudi[ta] v neki dvoumnosti/dvojnosti, pri čemer se to v sebi ne razgrajuje, ampak je ta dvojnost. Glede na to pravi Heidegger, da izkušati pomeni: »samo-spoprijem z« in »samo-uveljavo likov izkušenege.« (GA 60, 9) [Izkustvo] se določa faktično negativno, saj ni nekaj v polju naravnega, naravno-stvarnega ali kavzalnega. Torej, ne da se ga določiti v teoriji, temveč je treba njegov smisel iskati v pojmu »historičnega«. (Prim. Figal, str. 37.)

18 Če uporabimo Heideggrovo določitev iz leta 1923 (poletni semester): »*Fakticiteta* je označitev za bitni karakter 'našega' 'lastnega' *prebivanja*, *Daseins*. Natančneje izraz pomeni: *vsakokrat* ta biti-tu (fenomen 'vsakokratnosti', prim. prebivanje [*Verweilen*], nepobeg, *ob-tem*, *Da-bei*, biti-tu, *Da-sein*), kolikor je bitnostno v svojem bitnem karakterju 'tu'. *Biti tu bitnostno* pove: ne in nikdar primarno kot *predmet* zrenja in zornega določanja, golega jemanja na znanje in imetja vednosti o njem, temveč, tubit je v sami sebi *tu* v 'kako' njene najlastnejše biti. Ta 'kako' biti odpira in zamejuje ta vsakokrat mogoči 'tu'.«<sup>19</sup> Figal pojasnjuje: »Termin 'fakticiteta' napotuje na posebnost lastnega življenja v časovnem oziru, napotuje na to, da je ta posebnost nezaobidljiva; je *faktum*, ne v smislu ugotovljivega dejstva, temveč v smislu, da je bila vsakokratna posebnost prav tako malo izbrana, kot se je lahko kdaj otresemo.«(Prim. Figal, str. 36.)

Določno je treba reči, da je na delu uganka filozofije. Filozofija izvira iz faktičnega življenjskega izkustva in se vanj znova vrača. O čem pravzaprav govorimo? »Faktično življenjsko izkustvo je nekaj povsem svojevrstnega; v njem je možnost poti do filozofije, v njem se tudi izvrši obrat, ki vodi k filozofiji.« (GA 60, 11) Najprej je tu očitno – kar vidimo iz besede »*Eigentümliches*«, »svojevrstno« – da se misli konkretno in posebno (osebno) faktično življenjsko izkustvo, ki je svojstveno posebni tubiti. V tej posebnosti se skriva tudi pot v filozofijo. Nenazadnje se mora izvršiti obrat [*Umwendung*], ki mora voditi v filozofijo.

19 Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), Klostermann, F. a. M. 1988, str. 7.

## 2.1. Obrat k življenju

Glede na kaj se mora ta obrat zgoditi? Če gledamo na prej povedano, ne more in ne zmore biti nič drugega kot življenje. V razvezi vozla bližine filozofije in znanosti se je filozofija pokazala kot izvirnejša, z drugimi besedami kot izvirnejši pristop k življenju. Ta posebnost življenja se tako redko izbere, toliko bolj, ker se ji zoperstavlja svojevrstna nevarnost: »[...] faktično življenjsko izkustvo je zona nevarnosti samostojne filozofije.« (GA 60, 9) Faktično življenjsko izkustvo postaja zona nevarnosti, glede na to, da se izvorno spodbudo za življenje izkrivi v svojevrstno »izravnano dojetje« [nivelliertes Auffassen].

Uganka filozofije nas je postavila pred neizbežnost preobrazbe [Umwandlung]. Preobrazba: v povsem nov pristop k življenju, ki prihaja iz faktičnega življenjskega izkustva, kar je v opreki z dojetjem, katerega iz-/poravnava, dojetje, ki sprašuje – se ko se dviguje po spoznavni lestvici – po bistvenem zajetju vsebine stvari. Filozofski pristop so-misli in sprašuje po »kako« izkušanja sveta. Življenje je izravnalno nagnjenje faktičnega življenjskega izkustva; kot prevladujoči način dojetja dopušča »vsebini« izkušanja stalno prvenstvo pred samim »kako« izkušanja. Pri tem pa način izkušanja stvari ostaja prekrit.

Gre za to, da je izkustvo večinoma »indiferentno« od načina izkušanja, z drugimi besedami, indiferentnost je njegovo oporišče in zaradi tega je izkustvo zaslepljeno s svojo veličino, tako da »mu sploh ne pade na pamet, da bi mu lahko nekaj bilo nedostopno.« (GA 60, 12) Ko prevlada faktično življenje, izkustvo prek indiferentnosti utrjuje svojo samozadostnost [Selbstgenügsamkeit], ki se razšopiri na vse, odloča o najpomembnejših vprašanjih, kar seveda ne pomeni, da je modus »kako« izkušanja ponižan, pravzaprav je glede pomembnosti, ki mu gre, zanemarjen. Učinki tega zanemarjanja potihlo in neovirano odsevajo šele na vsebini.

Še več, uganka filozofije se ponuja prek nečesa, kar jo ovira glede na njeno oporišče in cilj, 'zagonetno(st)' se na polju faktičnega življenjskega izkustva pokaže za filozofski problem, oz. za problem filozofije. Gre za problem, ki se kaže dvakrat, najprej pri oviranju filozofije ob vračanju v faktično življenjsko izkustvo, nato pa še v gotovi in neizbežni zahtevi filozofije po samodoločitvi.

---

Gotovo, saj se ta terjatev nerazrešena vleče čez prevladujoče razumevanje filozofije in je neizbežna; v različnih rešitvah govori nezadostno o bistveni prizadetosti filozofije z lastno krizo [*Not der Philosophie*].

Omenjeno oviranje se razkrije v »ponikajoči/od-padni tendenci faktičnega življenjskega izkustva« (GA 60, 17). To nagnjenje se razkrije v bistvenih trenutkih faktičnega življenjskega izkustva: »[F]aktično življenjsko izkustvo je pomensko oskrbevanje po meri stališča, ki ponika, brezbrizno do odnosov, sebi zadostno.« (GA 60, 16) Torej, trenutki, ko se odvija, so nagnjenja h koloteku, odpadanju, indiferentnosti in samozadostnosti.

20 Kam indiferentnost namerava, se nam odkriva v pojmu diference, ki označuje neko razdvajanje, ali natančneje, polovico obupavanja in razdvajanja, oziroma razliko kot učinek razločevanja. Glede na to, indiferentnost pomeni nerazločenost ali nerazdvojenost. Njena bistvena lastnost je primernost stališču, ki se kaže na sledi usmerjenosti na vsebino in v nepozornosti za menjavo stališča«, za »*Einstellungswechsel*«. Gre za iz-/poravnavo odnosa, ki se poskuša v upadanju, nenazadnje ta oris krona [*kruni*] samozadostnost skrbi za – tega, na kar je vse usmerjeno – pomenskosti.

Sklop pravzaprav zarisuje neločenost in nerazločenost tiste »scela filozofske držē«, ki je kot izvorna »filozofska tendenca« stalno prekrita z vselej prisotno zaslepljenostjo faktičnega življenjskega izkustva, s čimer v njem obenem ustvarja zono nevarnosti [*Gefahrzone*]. Gre za nemoč videti vidljivo in razločiti očitno. (GA 60, 15)

Potem pa gre še za nivo, na katerem indiferenca ne ve za sebe, na katerem se indiferentnost izkazuje za nekaj neizvornega, ne pa zatečenega na poti med izhodiščem in ciljem. Zdi se, da je zrasla s potjo, ki vodi do izhodišča k cilju filozofije. Tu pravzaprav leži odgovor na ugovor, zakaj se filozofija vselej vrača k svojemu »pričetju«, medtem ko gre očitno za to, da se bistveno filozofsko zadobi »nastavek za razumevanje filozofije«. (GA 60, 14)

Faktično življenjsko izkustvo je prepleteno z upadanjem izkustva. Za kar filozofiji gre, je možnost preobrazbe. Ta je položena na pot iz faktičnega izkustva, h kateremu se želi vrniti, prestopajoč ga, kot svojemu cilju. Torej, v izkustvu se skriva spodbuda za izvorni preokret [*Umwendung*], za izvorno preobrnjenje. Preobrnjenje je odgovor filozofije na zamolčano ukinjanje možnosti, da to, kar srečujemo, postane – glede na vse ostalo – razlikovano

v svoji posebnosti. Z ukinjanjem te razlike se ukinja izkustvo, s tem pa tudi filozofija kot dejanska možnost.

## 2.2. Pravilen pristop k svetu

Nov filozofski pristop se odpira s posegom v faktično življenjsko izkustvo, ki ga Heidegger določi kot »celotno aktivno in pasivno človekovo stališče do sveta«. (GA 60, 11) Lahko bi rekli, da umeščeno v izkustvo človeku odpira svet. Gre za korenito presekanje s tradicijo filozofije in za poskus, da se faktična raven izkustva, katere filozofija izhaja in nato tudi vpliva, ima za drugorazredno, ali pa da se jo povsem zavrže. Heidegger nam daje napotek v naslednjih vrsticah: »Samega sebe v faktičnem življenju ne izkušam ne kot doživljajsko sovisje, ne kot konglomerat aktov in procesov, tudi ne kot kak jaz-objekt v omejenem smislu, ampak v *tem*, kar dosežem, prenašam, v mojih stanjih depresije in vzičenosti, kar srečujem [...] *Tudi mojega 'jaz' ne izkušam v ločenosti*, ampak sem pri tem vselej zapisan obsvetju.« (GA 60, 13)

Če imamo pred očmi smisel pojma izkustvo, položaj istočasne aktivnosti in pasivnosti, nam pove, da to, kar se doživlja in izkuša, v tem izkustvu ni kup objektov, temveč svet. Medtem pa se svet, kot to, v čemer živimo, nudi v karakterju pomenskosti [*Bedeutsamkeit*] (GA 60, 13). Torej – pomenskost je prvotna in neposredna, 'jaz' pa tako napoten na neko stvar, da ne nastopam kot spoznavni subjekt nasproti objektu, ampak sem v tej sam napotnosti so-vključen v sklop dogajanja.

T. Hribar pojasnjuje: »Živimo torej v svetu, v katerem nam stvari vselej že nekaj pomenijo. Ne šele besede, stvari same imajo po Heideggerju pomen. Natančneje rečeno: stvari same so prav stvari s pomenom. Stvari sveta kot človekovega sveta so že vselej pomenljive stvari. In le v tem svetu kot svetu pomenljivih stvari lahko nato morda ugotovimo, da mi ta in ta stvar nič ne pomeni: da z njo na primer nimam kaj početi.« *Torej*: »Izvorni doživljaj kot dogodek torej ni doživljaj iz teoretične, marveč iz hermenevtične

intuicije«. <sup>20</sup>

V pomenskosti se svet nudi kot okolni svet, so-svet, svet sebstva. <sup>21</sup> Prvi je ta, v katerem se srečujemo s stvarmi in njim primernimi dogodki. Drugi je svet, v katerem se srečujemo z ljudmi in njihovimi posebnostmi. Zadnji je tisti, v katerega je vpotegnjeno moje sebstvo. (Prim. Fischer in V. Herrmann, str. 23.) Nikakor ne gre za teoretsko držo [*stāv*], temveč, dokler smo svetu, smo z njegove strani jemani/vzeti in z njim prepleteni – pomenskost –, tako da se ta prepletenost vrši glede na tri smiselne smeri [*Sinnrichtungen*]; pomenski, odnosni in izvrševalni smisel [*Gehalts-, Bezugs-, Vollzugsinn*]. Vsebinski smisel je v opredmetovanju usmerjen na svet, sprašuje, kaj nekaj sploh je. Odnosni smisel sprašuje po odnosih, ustavljajoč jih, obremenjen z uokvirjanjem življenjskih odnosov zaradi zaskrbljenosti [*Bekümmerng*] za to, kar stiska življenje. Izvršilni/izvrševalni smisel naznačuje odvijanje odnosnega smisla, z ozirom nanj je lahko izvoren ali neizvoren. (Prim. Fischer in V. Herrmann, str. 22–23.) V tem kontekstu smo najbolj pozorni na izvršilni smisel, saj je pri razumevanju pomenskosti odločilen.

**22**

Predhodno smo orisali pozabo modusa pomenskosti, pri čemer nam je postalo jasno, da se vsebina izkustva prenaša z načinom izvršitve izkustva. <sup>22</sup> Temeljni način, v katerem se izkustvo izkuševalcu [*iskušeniku*] daje, je pomenskost. »V načinu pomenskosti, ki določa vsebino izkušanja samega, izkušam vse moje faktične življenjske situacije.« (GA 60, 14) Tolmačeno tako, gre za princip vseh principov, ker pomenskost nikakor ni nikakršen teorijski konstrukt: »... ta 'kako' ni nikakršen izoblikovani način obnašanja do nečesa, ampak je obsvetna, obsvetju faktično zapisana pomenskost.« (GA 60, 14)

Naše izkustvo je vselej »izkustvo sveta sebstva«, pri čemer moramo ostati pozorni na obe [zadnji] besedi. Izkustvo ima svetovno karakteristiko, tako da

20 Tine Hribar, *Fenomenologija*, Slovenska matica, Ljubljana, 1993, str. 208.

21 »Umwelt«, »Mitwelt« oz. »Selbstwelt«.

22 Josip Oslič, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb, 2002, str. 53; prim. GA 60, 51. Opozoril bi tudi na članek Željko Pavić, »Jarem razumevanja. Heideggrov zgodnji pristop k Schleiermacherjevi hermenevtiki«, *Phainomena* IV/35–36 (2001), str. 283–310. ter na članek Josip Oslič, »Heideggrov zgodnji pristop k Pavlovemu razumevanju 'prakrščanske religioznosti'«, *Phainomena* IV/35–36(2001), str. 311–242, oba avtorja govorita o Heideggrovi zgodnji filozofiji religije.

se na pomenski ravni, zgolj formalno, da govoriti o razdeljenosti sebe-sveta in okolnega sveta. Pred sabo pa moramo imeti tudi tendenco faktičnega življenja, da izvorno pomensko tendenco zanemari.

»V izvornem doživljanju obsvetja se situacijskemu-jazu dogodi to pomensko, situacijski-jaz si ga prisvaja po svoje. Dogodek potrebuje oba kot so-igralca. Dogajanje izvora se v doživljanju razlikuje po stopnjah živosti, po bližini izvoru. Pomenski, svetni 'nekaj' postane, namreč, zajemljivejši, ko je, toliko bolj oddaljen od svojega izvora.«<sup>23</sup>

V tej smeri se mora filozofija boriti zoper »od-padno/ponikavno tendenco faktičnega življenjskega izkustva«, ki je usmerjena na »pomenska sovisja faktično izkušenega sveta«, pri čemer povzroča »tendenco faktično živetega življenja v smeri določitve in regulacije objekta glede na stališče.« (GA 60, 17)

In končno še, ugotovili smo, da se tisto »v čem«, življenje, svet, nudi v karakterju pomenskosti. To pomeni, da vse, kar izkušamo, izkušamo na način pomenskosti – življenje je (o)pomenjeno. To pove dvoje, prvič, življenje lahko izkušamo v množstvu njegovih nagnenj in spodbud, in še, da je v svoji izkusljivosti *qua* pomenskosti dojemljivo. (Prim. Jaromir Brejdak, str. 41.) Preplet pomenskosti, ki se je fundamentalno ne da zvesti na teorijske odnose, odpirajo smeri smisla, ki smo jih omenili. Prek njih se nam mora odpreti faktično življenjsko izkustvo v svoji izvornosti, ki jo označujemo s pojmom zgodovinskosti (historičnosti). Ta raven pomenskosti je izvorna raven življenja, in je lahko v njeni neposrednosti poimenujemo živa živost življenja [*unmittelbare Lebendigkeit*].

### 3. Pozoren na neposredno

Ko razrešuje vozle filozofije in znanosti, oz. odpira filozofijo kot pred-teorijsko/pred-teoretično znanost, želi Heidegger v predavanjih o filozofiji religije stopiti na polje »izvornega«. Filozofija od zdaj sebe razume iz življenja in v življenju, in to bistveno na polju faktičnega življenjskega izkustva. Iz posebne filozofske strogosti nevsiljeno pristopa k življenju, ne da bi ga

---

23 »Jaromir Brejdak, *Philosophia crucis*, str. 35.«

uokvirjala v njegovi faktičnosti in zgodovinskosti, oziroma, življenje želi izkazati z izvorno pojmovnostjo, ki se poraja iz njegovega dogodnostnega karakterja [*Ereignischarakter*]. (Prim. Imdahl, str. 19, 21.)

V prvem, metodološkem delu predavanj o filozofiji religije, na katerega se v tem delu najbolj opiramo, ima Heidegger problem zgodovinskega za »*Kernphänomen*«, »osrednji fenomen« celotne razprave. Problem neposredno odpre s kritiko Troeltschove filozofije religije, ki predmet obravnave deli na štiri ravni: psihološko, spoznavno, zgodovinsko in metafizično. Osrednja težava navedenega pristopa tiči v tej predpostavki. »Religije izvirajo iz racionalnih momentov in iz spontanosti življenjskih sil, imajo svoj smisel, ki se osamosvaja ter postane gonilo razvoja.« (GA 60, 26)

24 Troeltsch za religijo predpostavlja racionalni trenutek, v katerem se ta giblje z ozirom nanj, odprta za možni znanstveni pristop k sebi, medtem ko mu potihoma predpostavljena iracionalna stran religije ostaja nedostopna. Stališče se strne v besedah Apfelbachera: »Iz ‚globokega občutka‘ trka historičnega mišljenja in potrebe po ‚normativni fiksaciji resnic in vrednot.‘<sup>24</sup>

Izhajajoč od te predpostavke, Troelch celoto fenomena izgubi izpred oči. Namreč, kolikor se tolmačenje religije giblje razdeljeno med štiri, vnaprej uokvirjena zasebna področja, je mogoče videti samo različne načine izraza religije znotraj imenovanih, saj: »Religija se tu ne določa po religiji sami, temveč po določenem pojmu filozofije, in sicer znanstvenem.« (GA 60, 28) Z drugimi besedami, fenomen religije motrimo glede na zadane pogoje znanstvene filozofije oz. filozofskega svetovnega nazora, medtem ko dejansko-zgodovinsko kot nekaj takega ne obstaja »v objektivno-historični podobi nahajanja kakega problema.« (GA 60, 172)

Glede na to terja filozofija, ki ji gre za faktično življenjsko izkustvo, »... da si religijo ogledamo v njeni dejstvenosti [*Tatsächlichkeit*], preden jo zbližamo z določenim filozofskim motrenjem.« (GA 60, 60; 30) Nikakor ne gre za »pred-znanost filozofije«, temveč – kakor smo že poudarili – za filozofijo samo. (GA 60, 60; 22)

---

24 K.-E. Apfelbacher, „Ernst Troeltsch (1865–1923)“, v: H. Fries in G. Kretschmer (ur.), *Klassiker der Theologie Bd. 2*, Verlag C.H. Beck, München 1983, 251–252.

### 3.1. »Zgodovinsko«

Glede na to, da smo razpravo zasnovali zavoljo izvorne filozofije in pravega načina življenja, ki ji ustreza, želi vprašanje, ki nas vodi, korenito prodreti v samo bistvo problema. Na tej sledi, besede D. Komela, s primerno kritiko zaključujejo povedano in odpirajo naslednjo stopnjo v razsvetljevanju ideje filozofije ter osrednji trenutek faktičnega izkustva, fenomen zgodovinskega. »Zgodovinsko ne »stojimo«, marveč smo iz-postavljeni (ek-sistenti) neki postavljenosti pred zid časa, ki nadomešča zgodovino z nameščanjem bloka.«<sup>25</sup> To, kar vemo o zgodovini, je navidez razdeljeno na razdobja, označeno je za epohalno; vse, kar (se) o zgodovini učimo, postavljamo v določene okvire. Torej, zgodovina s tem, ko ima opravka z nečem preteklim, razumeva nek odmik. V tem odmiku se skriva posebno razumevanje časa, glede nanj (glede na čas) določen fenomen zgodovinskega. Torej, nek predmet je zgodovinski (historičen), ker: »... ima to *lastnost*, da poteka v času, se spreminja.« (GA 60, 32)

25

Zgodovina je v svoji zgodovinskosti podložna redukciji na t. i. 'tipe' zgodovinske razlage. V tej smeri Heidegger omenjena stremjenja v faktičnem življenjskem izkustvu prikazuje v kritiki treh prevladujočih tipizacij zgodovine. Najprej Platon, ki to zgodovinsko predstavlja nekoliko sporadično, težišče je na teorijski ravnini. Svet stvari je spodbuda za zor (*ἀνάμνησις*) vzornega, ki leži navrh/povrh minevajočega. Drugo razumevanje deli dejanskost na dve temeljni kategoriji, prirodo-znanstveno in historično. Človek tvori zgodovino, a je istočasno stvorjen od zgodovine in prirode. Zgodovina je v neposrednosti svoje pretočne narave oblikovana z določnega stališča in se mora razvijati svobodno »od historične pogojenosti sedanjosti«. Sedanjest samo je treba vpotegniti v »objektivni proces historičnega postajanja«. (GA 60, 43)

Tretje stališče je povezovanje prve in druge poti. Zgodovina je normirana z vrednostjo resnice, v smislu udejanjenja [*ozbiljenja: ostvarenja*] vrednosti, ki se nikdar v celoti ne udejanjijo, ampak so zgolj v relativnem dosegu resnice. (GA 60, 45)

---

25 Dean Komel, »Križa kao diskrimen filozofije«, *Tvrđa* ½ (2014), str. 168.



Zoper tipizirano razlago zgodovinskosti zgodovine, to izvorno zgodovine ni v nekakšni konstrukciji (bloku) preteklosti, narobe, je »neposredna živost.« Neposredna živost življenja je ravno v načinu, »kakor nas v življenju srečuje« (GA 60, 32–33). Stališče, ki ga do zgodovinskega imamo, zavisi od načina in bližine, v kateri smo, ko življenje živimo. V tem smislu lahko poudarjena tipiziranja zgodovine tolmačimo takole:

Platonsko stališče razmejitve idejnega in dejanskega sveta moramo razumeti prek odnosa nad-časovne in časne biti. Časna bit je namreč oponašanje nad-časovne biti (*μίμησις*); prasluka (*παράδειγμα*) in preslika (*εἰδωλον*); so-udeležuje se (*μετέχει*) na nad-časnem (*μέθεξις*); prisostvuje [*prisuće*] (*παρουσία*). Drugo stališče poudarja, da se to zgodovinsko osvetljuje v različnih kulturah, kot »proces postajanja svetovne usode«, v svoji zahtevi, da stopimo v zgodovinsko dejanskost, saj se ji ne moremo upreti. Tretje stališče se kaže v »historični dialektiki«, kar je treba ugledati v odnosu, napetosti in ukinitvi, obeh strani v boju dveh prehodnih poti, z drugimi besedami, nad-časovno se uresničuje z vklapljanjem v to čas(ov)no.

26

Preden nadaljujemo, se vprašajmo, zakaj je mišljenje o zgodovinskem tako pomembno in tako neizbežno? Zgodovinsko(st) zaposluje mišljenje. Prvič zato, ker se zgodovinsko(st) kaže v faktičnem izkustvu. Kaže pa se še zlasti v besedah: »Posvetovljenje in sebizadostnost faktičnega življenja, da si z znotrajsvetnimi sredstvi želimo zasigurati lastno življenje, vodi v toleranco do tujih dojemanj, s katerimi želimo pridobiti novo sigurnost.« (GA 60, 33) Življenje se torej želi zasigurati [*osigurati*]! (Glej op. št. 41.) Ne zaradi samega življenja, ki se nahaja v vetrovniku nesigurnosti, gre za obzorje zgodovinskega v njegovem bistvu. V tem smislu moramo razumeti tudi: »Historično je torej moč, proti kateri se življenje poskuša uveljaviti.« (GA 60, 33)

Glede na to je zasiguranje svojstveno zanemarjanje neposredne živosti življenja in v njej utemeljenega pojma zgodovinskega, – zanemarjanje, ki neposredno živost življenja [*»lebendige Geschichtlichkeit«*] stavi v zadane okvire. Glede na to: tipiziranje zgodovine ni nič drugega kot boj proti zgodovini. Heidegger v tej smeri pravi: »Boj proti zgodovini je – indirektno in nezavedno – boj za novo kulturo.« (GA 60, 47) Da ta nova kultura, ki svojo novost vidi v projektiranju zgodovinskega ali pa v stopnjevitim zanemarjanju, razen tega, da odpira obzorje grozljivosti in strahu, nikakor ni mogoča drugače

kot v samo-uničenju: »Zgodovina nas zadeva, mi smo ona sama; prav to, da danes ne vidimo, kje danes menimo, da jo imamo in obvladujemo v doslej nedoseženem objektivnem motrenju zgodovine, prav v tem, da to menimo, v tem mnenju še naprej menimo in gradimo omenjeno kulturo, filozofije in sisteme, – to uro za uro usmerja najmočnejši udarec zgodovine zoper nas same.« (GA 60, 173) Da Zahod že trpi pod udarci pozabe in z njimi tudi vsak od nas, pravi J. Oslić: » To nepoznavanje lastne življenjske motiviranosti, ki nas je zaslepilo za faktično zgodovino delovanja in udejanjenje tistega, kar v bistvenemu določa usodo Zahoda in njegove misli, zadaje danes najostrejši udarec nam samim v smislu nerazumevanja tako te zgodovine kot tudi lastnega prizadevanja za sebe-razumevanja v sedanjosti ter nas sili k objektivnim pristopom, ki ne zadevajo niti zgodovine niti lastne eksistence.« (Prim. Oslić, str. 52.)

Padec zgodovinskega mišljenja obeležuje ravno začrtana tipizacija zgodovine. Omenjeno držo Heidegger označuje kot stališču primerno [*einstellungsmässiger Bezug*], kar se pravi: uvedenost spoznavajočega v stanje zadeve in narave samega spoznavanja mrtví prisotne odnose. Heidegger: »Stališče, *Einstellung*, nastrojenost [do] je tak odnos do objektov, v katerem to zadržanje poide v stvarnem sovisju.« (GA 60, 48) Z drugimi besedami, zgodovino se gleda kot stvar: »*Objekt*, na katerega sem spoznavno naravnan.« (GA 60, 48) Filozofija povsem zoper mišljenje, ki je temu stališču primerno, odpira obzorje izvornosti in išče tisto to, kar se najprej zanemarija kot sicer najbližje in je šele na pričetku samem. V tej smeri torej: »Filozofija ni nič drugega kot boj zoper zdravi človeški razum.« (GA 60, 36)

Kaj pa pravi zasiguranje življenja v njegovi vznemirjenosti? Življenje zavoljo/v prid sigurnosti beži od zatečenosti in nesigurnosti v kreiranje lažne sigurnosti.<sup>26</sup> Sigurnost je ta, ki se očituje s svojevrstno samorazumljivostjo [*Selbstverständlichkeit*]; nikakor ne gre za razvidnost in jasnost, prej za »panarhijo razumevanja«. (GA 60, 49, 33)

---

26 *Vita activa* in *vita contemplativa* končata – kakor mi, današnji to vidimo, v pušči služnosti. »In eno in drugo je objekt neznanske mahinacije, ki se pojavlja neznano od kod, ne da bi se subjektu hkrati javljal njen smisel – kar seveda sproža nelagodje v siceršnji lagodnosti in prilagodljivosti, ki je postala tako rekoč obvezna in sama po sebi izdaja neko *blokirano*st.« (Kornel, „Križa“, str. 167.)

Vznemirjenost je človeška obstojnost v svoji »*Lebenswirklichkeit*«, »življenjski dejanskosti« za lastno sigurnost. (GA 60, 51) Torej, vznemirjenost je obeležje samega življenjskega sklopa tubiti, misel pa, da se ji lahko izmakne na način objektiviranja življenja, se zdi problematična – toliko, kolikor to gre mimo nas. Razlog, da se k sami vznemirjenosti tako pristopa, »prihaja od tendence faktičnega življenja, da nastrojensko upada/tone. Tako se v predzasegu nastrojnosti sama zaskrbljenost objektivizira.« (GA 60, 51)

### 3.2. Očrt zaskrbljenosti

Na začetku razprave se nam je posebnost filozofije odkrila v svoji stiski [»*Not der Philosophie*«], s katero se filozofska pojmovnost odlikuje v pripadnosti nesigurnosti in strogosti. Poleg tega se je v predhodnem poglavju stiska filozofije razprla na ravni zgodovinskega. Torej, filozofija razsvetljuječe odpira problem zgodovinskega mišljenja in to tam, kjer se to izvorno daje, v zaskrbljenosti za življenjsko dejanskost, z drugimi besedami, za zasiguranje človekove obstojnosti.

28

Odkrivajoč zavarovanje [*osiguranje*] v njegovi nujni ubežnosti, želi filozofija – poleg tega da ga razsvetljuje – korenito oživiti vprašljivost človekove obstojnosti, s tem ko – ostajajoč – od nje ne beži. Drugače povedano, razsvetljena vznemirjenost človekove obstojnosti je edini možni način izvornega filozofiranja, tj. življenja.<sup>27</sup>

Glede na uvodni del razprave navajamo Heideggrove besede: »*Strogost* filozofije je izvornejša od vseh [...] Je eksplikacija, ki prestopa vso znanstveno

27 Nagnjenje k zavarovanju življenja razumemo nasproti soočenja z življenjem. Zavarovanje/zasiguranje ni nič drugega, kot beg od problema – tega, kar se meče-pred (življenje). Izmikanje posameznika v tem, kar se meče-pred, se konča z vijugavo potjo. Odkriva se v gr. besed *φόβος*, ki ima pri Homerju pomen paničnega bega – starocerkvsl. je besedo prav tako prevajala: »beg/bežati«. Fobija je bistveni trenutek neizvornega življenja, ker se z bežanjem pred življenjem v njegovi neposrednosti zgolj životari. Beg govori o razumevanju časa, ki v svojem (pre)računavajočem karakterju vidi »mir in sigurnost«. Nasproti begu 'stati pred tem, pred čemer se beži', pomeni odpreti življenje na njegovi kairološki ravni. Fobos je sicer pri Heziodu sin bogov Aresa in Afrodite. Pisec Evangelija Lk 1. navaja besede Mariji – »*με φόβου*«, ne beži – ne boj se, nekaj vrsti prej tudi Zahariji, ki ga je popade strah, *φόβος*.

strogost, v stalnem obnavljanju povzdiguje biti-zaskrbljen v fakticiteto biti-tu, dokončno pretrese aktualno bivanje [*Dasein*].« (GA 59, 174) V stiski razprta strogost govori o izvornem postavljanju v vznemirjenost, ki je temelj filozofiranja: »Samolastni fundament filozofije je radikalno eksistencialno zajemanje in *časenje te vprašljivosti*, postaviti sebe in življenje in odločilna izvajanja v vprašljivost – to je temeljni pojem vsega, najradikalnejše zjasnitve« (GA 61, 174; Crow, str. 227) Torej: fenomen zgodovinskega odpira vrata filozofiji, oziroma obstojnosti tistega, ki filozofira in to prav v faktičnosti njegove napotenosti na svet. To, kar je zgodovinsko, se vselej najdeva pred vsakršno teoretično obdelavo tistega, ki sprašuje. Ozavedajoč, osvestujoč si svoj temelj, ga filozofija mora vzeti za svoj cilj.

Kaj nam to govori glede na človeka? Fenomen zgodovinskega je ravan, na kateri se nam odkriva struktura človekove obstojnosti. Ta struktura se najbolj izvorno odkriva tam, kjer je najprej prisotna, v faktičnem življenjskem izkustvu, medtem ko teorija obravnava ta sklop, s tem ko zanemarja in posiljeno tolmači to zgodovinsko, kar pomeni padec v neizvorni način spraševanja, filozofiranja in življenja.

Tako izvorni kot neizvorni pristop k zgodovinskemu bistveno govori o strukturi, tvori tudi strukturo človekove obstojnosti. Torej, fenomen zgodovinskega je v faktičnem življenjskem izkustvu dvojno prisoten, v smislu »ob-čutenja« [*Erführung*] in neizvorno kot »bremena« [*Last*]. Najprej: potrditev pomenskosti je v množstvu tvorb o zgodovinskem, medtem ko je breme svojevrstna »ovira«. V obeh primerih gre za to »vznemirjeno«. To vznemirjajoče je v vseh svojih trenutkih na način oviranja. Oviranje je indikator prevlade teorijskega okvira nad zgodovinskim. V tem kontekstu se življenje naprej želi zasigurati, bežech od vznemirjenosti. »Življenje se želi temu upreti in se zasigurati. Vprašljivo pa je, če je to, proti čemer se faktično življenje uveljavlja, res še to historično.« (GA 60, 37) Vsa potvorjenost zasiguranja/zavarovanja leži v neutemeljenosti postopka, ker zasiguranje od zgodovinskega tega zgodovinskega sploh ne pozna. Heidegger pojasnjuje: »Ali zagotavljanje zadošča temu, kar poganja vznemirjenost? To, kar je vznemirjeno, dejanskost življenja, človekovega bivanja v njegovi zaskrbljenosti za lastno zagotavljanje, ni vzeto v sebi samem, ampak se ga motri kot objekt, kot objekt je postavljeno v historično objektivno dejanskost. [...] Zaskrbljeno življenje je postavljeno v

zgodovinsko sovisje, samolastne tendence te zaskrbljenosti pa se ne premotri.« (GA 60, 51) Problem teorijskega mišljenja nam odpira nov problematični trenutek. Torej gre za to, da se »zaskrbljenemu življenju« izmika »svojevstveno nagnjenje zaskrbljenosti«. Gre za to, da zaskrbljeno življenje tvori začarani krog, v katerem mu svojevstvene [življenjske] spodbude niso več razvidne.

Vrnimo se k strukturi zaskrbljenosti, ki jo moramo »v faktučnem biti-tu poskušati dobiti pred oči nezakrito«. (GA 60, 52) Drugače rečeno, zaskrbljenost mora dobiti mesto, ki ji gre.

Zasiguranje in »tisto, za kar smo zaskrbljeni«, sta drug na drugega napotena. Človek je zaskrbljen za zasiguranje/zavarovanje življenjske dejanskosti. Da se ne bi izmaknili zanemarjanju svojevstvene vznemirjenosti, je treba človekovo obstojnost jemati v »sebi samem«, ker ima to vznemirjenost za dvojno in ,zasiguranje/zavarovanje' išče v obzorju »svojine«. Svojina človekove obstojnosti je srž, okoli katere kroži podana uganka,<sup>28</sup> ker se zasigura(va)nje zahteva od same svojine zaradi svojine same. (GA 60, 122) Vznemirjenost je v človeški faktučni obstojnosti povsem na dnu, zaskrbljenost pa izrašča, z njo spodbujena [iz nje], sprašujoč se o »svojini« človekove obstojnosti. Živa naklonjenost faktučnega življenjskega izkustva je upadanje/ponikanje izvornega načina življenja, prav tako kot tu izvorna zaskrbljenost pada v zasiguranje – φόβος. Vprašanje je – s tem zapiramo ta miselni krog – kakšna je alternativa?

30

Prvič, zaskrbljenost je prisotna že v pred-teorijski držji – v predzajemju [*Vorgriff*]. Pod prevlado »nastrojenskega mišljenja« [*einstellungsmäßige Denken*] zapada objektiviranju življenjske dejanskosti. Zahteva filozofije je povratek *k obstojnosti sami*, ob povratku *k lastnemu življenjskemu izkustvu*. Povratek je mogoč samo *v razumevanju*. (GA 60, 53) Kam smo odšli, da je povratek neizogiben? Obstaja razumevanje zunaj/izven izkustva? Možnost povratka za faktučno izkustvo še vedno obstaja v primeseh možnega

28 Uganka, hrv. *zagonetka* od gl. *za-gonétati*, kaj v starejšem pomenu »udarjati«. To, kar prek slutnje, prerokovanja išče rešitev, 'raz-rešitev', hrv. *odgonetku*. Slikovito gledano, boj v katerem padajo udarci za to »skozi slutnjo« iskano. Slutnja je kraj, ker se udarci kažejo, zaradi rešitve oz. 'od-udaranja (*odgonetke*)'. To udarjanje-nazaj pomeni prihajati do *fundamentum inconcusum*, ki je dovolj močan, da prenese vse udarce, da 'udari nazaj'. V slutnji, je mogoče tudi pasti, podleči, kar pokaže objektivizacija kot privid zasiguranja. (Prim. hrv. jezikovni portal.)

razumevanja. »Se nismo že našli in znašli, še preden smo se izgubili? Ni možnost, da bi se našli, potem ko smo se že docela izgubili, povsem nemožna?«<sup>29</sup> Razumevanje se kaže prvotneje, tudi kot »svojina« obstojnosti predhodi zaskrbljenosti.<sup>30</sup>

Vrnimo se na kratko k razlogu za zasigura/zavarovanje pred tistim »zgodovinskim« zgodovine. Rekli smo, da se zasigurava/zavaruje življenjska dejanskost človekove obstojnosti. Zakaj pa? Heidegger nam naznači: »[Povzdigniti] si življenje, človeško-zgodovinsko *dejanskost*, kot to, kar naj bi imelo smisel.« (GA 60, 53) Neizvoren način odnosa do zgodovine je ta, ki to faktično vklaplja v vnaprej konstruirane okvirje »zgodovine«; glede na to je treba smisel izboriti, in tudi to za smisel tistega, za kar gre, saj gre za faktično človekovo obstojnost [*menschliches faktisches Dasein*]. Raven zgodovinskega se nam na tej poti odpira v vprašanju: »Kako se faktično življenje *raz*-staja, stoji *iz sebe* do zgodovine?« (GA 60, 53) Če želi živeti izvorno, živi v smislu, da »je radikalno eksistencialno zajemanje in *časenje vprašljivosti*.« Na ta način faktično življenje živi zgodovinsko [izvorno] iz sebe samega, in s tem tudi časno [*zeitlich*]. Glede na to – izvor časa je [*leži*] v: »... v sebi zoreči 'časnosti' faktične življenjske izkušnje.« (GA 61, 35) Na tej točki se določa izvorna čas(ov)nost in smisel preteklosti, sedanjosti in prihodnosti v faktičnem izkustvu.<sup>31</sup> Smisel, ki bi ga posameznik »moral imeti«, Heidegger tematizira v besedilih Sv. Pavla.

29 Tine Hribar, *Kopernikanski obrat*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 267.

30 Lk 15, 17; 24. »εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν – ἔειπεν«; »υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν καὶ ἀπολωλὼς ἦν καὶ εὐρέθη καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι«. Ta dogodek je pomemben [*znakovit*], saj prikazuje to, kar Heidegger imenuje [*das*] »radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit*«.

31 Prim. Fischer in v. Herrmann, str. 23.) ter nadalje M. Fischer, *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Göttingen, 2013; H. Vetter, *Grundriss Heidegger*, Hamburg 2014, str. 38–47; D. Barbarić (ur.), *Bitak i vrijeme*, Interpretacije, Zbornik radova, Matica hrvatska, Zagreb 2013.

#### 4. Poseg v korist življenja

Poseg v prid življenja – želi reči: izvoren in primeren pristop k življenju. Pristop, ki življenje razpira v njegovi faktičnosti in izkusljivosti. In še, če je filozofija v življenju, morajo njene spodbude prihajati iz eksistencialne nuje. (GA 59, 29) Nuja filozofije prihaja iz pozabe življenjske dejanskosti v njeni neposrednosti. Gre torej za radikaliziranje problema pristopa k življenjski dejanskosti, ki se končno zveja na »povratek na lastni zdravi človeški razum«, v kar spada teorija nasploh, v smislu padanja v neizvornost. Neizvornost, ki se razpira, kot »razvodeneli in tako posplošeni, slučajni duhovni horizont«. Temu načinu mišljenja bo »filozofija zmeraj morala podati nezaupnico«. Filozofija ni nič drugega kot boj zoper padec pod prevlado tega obzorja. Očitna je v povratku filozofije k sebi sami in to v »fenomenološki destrukciji.« (GA 59, 30)

32

Filozofijo se tu v polnemu smislu razume kot fenomenologijo, pri čemer ta za Heideggra ni teoretična znanost niti ni formalno ontološko-razpravljanje. Ravno narobe, ta odklon je za fenomenologijo odločilen. Da bi razprl pojem fenomenologije, Heidegger sprašuje, kako je z »občostjo« [*Allgemeinheit*] v filozofiji. Vprašanje o položaju občega meri na vprašanje teorije, – na tej poti Heidegger razsvetli ta problem: »Kaj-skosti ne vidim iz predmeta, ampak njegovo določenost do določene mere vidim 'na' njem. Odvrniti se moram od kaj-stvenosti in paziti zgolj na to, da je predmet dan, nastrojensko zajet.« (GA 60, 58)

Ko kritizira teoretično držo, se Heidegger obregne ob Husserlov nauk o generaliziranju in formaliziranju »generalizacija pove: po-občenje po meri rodu«. (GA 60, 58) Opažanje je pot proti bolj splošnemu in se kaže po stopnjah, npr. rdeče, barva, čutna kakovost, doživljaj. Zaradi formalizacije je npr. doživljaj, vrsta, rod, bistvo, predmet. V prvi vrsti so dejavniki nujno povezani s tem predhodnim, saj je generaliziranje – ko izreka njegov rod – vezano na določno »stvarno« področje in z njim pogojeno. Formaliziranje ni določeno s področjem stvari, kar se vidi na primeru: »Kamen je predmet.« Četudi

formaliziranje ni pogojeno s »stvarnim« področje, je z njim motivirano.<sup>32</sup>

Teorijska drža je usmerjena na »kajstvo« samega predmeta; zanemarja, da s tem, ko predmet gleda na določen način, pogojuje njegovo vsebino. Obratno – fenomenologija se bavi s fenomeni, teorijska drža pa jih zvaja na predmete in pri tem zanemari celoto fenomena. Fenomen je celota smisla in dogajanja izkustva. Ko ga tako razumemo, izkustvo sprašuje o tem izvornem: [o] *vsebin* izkušanja – kaj, o *odnosu* izkušanja – kako; o *izvršitvi* odnosnega smisla – kako. Torej fenomen je »to izvorno« same vsebine, odnosa in izvršitve.<sup>33</sup>

Potemtakem bi fenomenologija bila pot v to »izvorno«, z drugimi besedami, v odnos fenomena in logosa. Logos fenomenologije je logos razlaganja, ki se nudi v fenomenu, preiskujoč kje je smisel celote. Logos skriva skrivnost fenomenologije, ki je razlaganje fenomena, toliko bolj, kolikor se fenomen kaže se želi izkazati.

»To [način fenomenološkega motrenja] doseže prav formalna naznaka. Ima pomen *nastavka fenomenološke eksplikacije*.« (GA 60, 64) Formalna naznaka omogoča fenomenološki pristop, s tem ko utemeljuje fenomenološki govor o svetu – razlaganje; – najdevamo ga pred vsakim teorijskim posegom v svet. Nenazadnje, formalna naznaka daje izvorni smisel načelu »k stvarnem samim«, »zu den Sachen selbst!«

32 Generaliziranje je pri Husserlu določeno s spoznanjem, ki uvršča v red po stopnjah, tj. stopnjevito. Eidetske singularnosti so meja za uposebljenja, na katerih obstajajo zgolj višja bistva/bitnosti. Najvišji so rodovi, nasproti čisto logična področja pomena 'nasploh', na primer doživljaj nasploh. V tej bitnostih je posredno ali neposredno občeješe bistvo, tako da eidetske singularnosti implicirajo višje bitnosti, ki se stopnjevito polegajo v nižje. Husserl generaliziranje razloči od formaliziranja, kar se najbolj vidi iz primera: »Glede na to ne smemo zamenjevati podrejenosti *bistva* formalni splošnosti nekega *čisto logičnega* bistva njemu višjega bistvenostnega rodu. Ta je npr. Bistvo trikotnika podrejeno najvišjemu rodu prostorskega lika, bistvo rdečega pa podrejeno najvišjemu rodu čutne kvalitete.« (Edmund Husserl *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 54–55); Za uvid v klasični spoznavni sestoj, v t. i. »Porfirjevo drevo« glej: Ivan Macan, *Uvod u tradicionalnu logiku*, FTI, Zagreb 2005, str. 32–33.

33 GA 60, 62–63. Pomenskost nam odpira svet v njegovi trojnosti – »Umwelt«, »Mitwelt«, »Selbstwelt«. Način, kako se vpotegne v svet »Bezugssinn« (63), ki se odvija se prek »Vollzugssinn« (kako). Celoto smisla skupaj tvorijo »Gehaltssinn«, »Bezugssinn« in »Vollzugssinn«. V tem kontekstu se faktično življenje v oziru na navedeno lahko izvršuje v »weltliche Gehalt«, »Bedeutsamkeitwelt« ter »Gehaltssinn«.



Kaj formalna naznaka sploh je? Heidegger odgovarja v sledečem navedku: »Metodološko rabo kakega smisla, ki postane vodilen za fenomenološko eksplikacijo, imenujemo 'formalna naznaka'.« Na način, ki ga prinaša stavek: »Kar formalno nakazuje smisel nosi v sebi – fenomene se gleda glede na to.« (GA 60, 55) Torej, kar se naznačuje v formalni naznaki, je smisel. Metodična uporaba bi morala biti naznačevanje s smislom, s čimer bi se izražala narava samega naznačevanja. Pridevnik ‚metodološka‘ pove, da se je le-to šele napotilo in spravilo na pot, metodološka uporaba smisla gre proti nečemu in je za voljo nečesa. Končno ‚metodično‘ odgovarja pridevniku ‚formalno‘ in to v smislu *napotka in navodila*, medtem ko je to metodično v svojem bistvu uporabno, formalno pa naznačevalno. Ostaja pojem *smisel*, okoli katerega se ostali pojmi vrte. Kaj [je] z njim? Smisel *nosi* v sebi tisto, prek česa je v odnosu do fenomena. Fenomena se tiče to, kar je v smislu nošeno, in se ga motri glede na to v smislu nošeno.

**34**

Poleg tega, treba ga je razumeti na način, na katerega formalna naznaka, četudi motrenje vodi, v problem ne vnaša nobenega predhodnega mnenja. Ne gre za sklop, ki se nanaša na področje svojega motrenja. Izmakniti nas mora padcu v držo, primerno motrenju, ki tendira k teoretizaciji. Pristop k fenomenom se, drugače rečeno, razpira preko tistega, kar se skriva v smislu, ki ga naznačuje.

»'Formalna naznaka' naj bi nakazovala odnosni smisel do pred-danega. Sam odnosni smisel je treba glede pred-danega obdržati v zraku, fenomen, ki ga moramo dati predse, pa postaviti v distanco, tako da ne zadeva odnosnega in izvršilnega smisla. Torej, povsem nasprotno kot pri vseh znanostih, tu je treba reagirati proti fenomenu, ki ga moramo pokazati, tj. zoper njegov vsebinski smisel. Prav tako za statičnimi vsebinami ne smemo izgubiti izpred oči dinamične izvršitve.« (GA 60, 64)

Kaj torej pomeni, da se nekaj formalno naznačuje? Formalno pomeni, da se »nekaj« želi naznačiti, vendar primerno tistemu, kar se naznačuje. Rekli bi v smislu »opomina«, nikakor ne kot predsodek, torej: »Odnos in izvrševanje fenomena *nista* določena vnaprej, temveč sta lebde zadržana.« (GA 60, 64)

Formalna naznaka ima svoj širši kontekst, ki smo ga naznačili kot fenomenološko destrukcijo.<sup>34</sup> Idejo destrukcije Heidegger najprej uvaja s pojmom »fenomenološke kritike«, v poletnem semestru leta 1919. Dobesedno jo uvede v zimskem semestru leta 1919/20. V HGA 60 se fenomenološko destrukcijo razume v smislu orodja, oziroma predhodnice fenomenologije. Torej, z destrukcijo se uvaja pred-teorijska stvarnost življenja, v njej pa neizogibna raven »zgodovinskega«. Tendenca teorijske drže se tu razreši s posvetitvijo tistega, kar Heidegger imenuje »*Vorgriff*«, »pred-zajem/vnaprejšnji zajem«, ki ga vsako stališče, vsaka drža vsebuje. Z drugimi besedami, problem predpostavke je treba razrešiti v predelu »zgodovinskega.«<sup>35</sup>

Treba je še povedati, da destrukcija nikdar ni bila enoznačno opredeljena. Heidegger jo uporablja v smislu osebnega načina filozofiranja, usmerjenega proti tradiciji in spodbujenega s skrbjo za izvorni (avtentični) način življenja. (Prim. tudi Crow, 234–235.) To pomeni, omogočiti si »življenje v življenju samem«. (GA 56/57, 117) Smer te poti je odpiranje in razumevanje situacije in njenega smisla, kar bomo videli v naslednjih vrsticah. »Izhodišče filozofije: faktično življenje kot faktum.« (GA 58, 162)

## 5. Nova filozofija religije?

V GA 60 Heidegger odpira problem filozofije religije, vprašujoč strogo o »uvodu« v »filozofijo« »religije«; razpravo zavarovati želi pred možno redukcijo na naravoslovnoznanstvena merila. Veliko pomembnejše od načina »uvoda«, saj je z njim pogojeno, je najdevanje vezi med filozofijo in religijo ter smislom samega vprašanja o filozofiji religije. Odgovor na to vprašanje se ponuja s

---

34 Prim. prevod dela besedila GA 60, v: „Fenomenološke interpretacije k Aristotelu“, *Phainomena* 15–16 (1996), str. 15–16, in intervju A. Denkerja, T. Kisiela in H. Zaborowskega o pojmu formalne naznake ([www.information-philosophie.de](http://www.information-philosophie.de), naslov Alfred Denker, „Heideggers formale Anzeige“).

35 GA 60, 78. Če prvi moment teoretskega stališča razumemo kot »Begriff«, tj. »*begreifen*« ali sholastični *simplex apprehensio, conceptus*.

pojmom »zgodovinskega«. <sup>36</sup>

Skratka, pravi odnos do zgodovine, ki izhaja in »iz naše[,] lastne zgodovinske situacije in fakticitete«, odpira izvorno polje možnosti vprašanja o uvodu filozofije religije. Še posebej to nam pravi: »Iz ene sedanjosti se daje samo ena zgodovina.« (GA 60, 125) Potemtakem resna filozofija religije ne izhaja iz »vnaprej zajetih pojmov filozofije in religije«, ampak iz svojstvene »religioznosti«, ki odpira svoja vrata filozofiji – ta je navzoča, pravi Heidegger, v krščanstvu. <sup>37</sup>

**36**

Uresničitev tega cilja Heidegger vidi v poslanicah/pismih apostola Pavla Galačanom in Tesaloničanom. Gre za to, da je zgodnja krščanska skupnost zgodovinski vzor premeščanja »sveta sebstva« [*»Selbstwelt«*] v faktično življenje, – v smislu delujočega sodelovanja notranjega življenjskega izkustva v uresničevanju krščanstva. »Svet sebstva kot tak stopi v življenje in se ga kot takega živi.« (GA 58, 61) Ta izvorni trenutek zgodnjekrščanske skupnosti je zatrla grška teologija – pravi Heidegger – zaradi tega je nujna nova pot v krščansko teologijo prosto grških vplivov. (GA 59, 91) Govorimo o nezadostnosti/manku klasičnih filozofskih kategorij, ki bi zajele neizrekljivost faktičnega življenja. Strukturni trenutek te neizrekljivosti je fenomen, »zgodovinskega« [*»povijestnog«*], zaradi katerega sprašujemo o smislu časa, izhajajoč od faktičnega življenjskega izkustva.

V smislu Wittgensteinovega stavka iz *Traktata* 6.4311: »Naše življenje je tako brezkončno, kot je naše vidno polje brezmejno.« Fenomenologija se želi pripraviti za pristop k omenjenim Pavlovim besedilom in to na način »pripraviti se za situacijo« [*»Sich-vor-arbeiten zur Situation«*] (Prim. Imdahl, str. 125.). S Heideggrovimi besedami: »Svojevrstnost religijsko-fenomenološkega razumevanja je v tem, da zadobimo predhodno razumevanje za izvorno pot pristopa.« (GA 60, 67) Torej, fenomenologija ne namerava podati končnega

36 Prim. O. Pöggeler, *Heideggers Denkweg*, Neske, Pfullingen 1963, ki prvi opozoril na religiozno poreklo Heideggrove misli, pa tudi njegov članek „Destruction and Moment“ v: T. Kiesel, *Reading Heidegger from start*), ki razpre načrt predavanj o Pavlu, oz. R. Coyne, *Heidegger's Confessions*.

37 GA 60, 124. Glej poglavje „Eschatological Affliction as the Center of a Phenomenology of Religion, 1916–21“ v: J. Wolfe, *Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, in v knjigi B. Veddera, *Heidegger's Philosophy of Religion*, poglavje „Heidegger and the Philosophy of Religion“.

tolmačenja, tudi se ne želi zapreti v objektivno-zgodovinski okvir, ampak ju prestopiti in odpreti življenje, tj. Pavlov svet v njegovi neposrednosti. Konkretno to pomeni: gledati na njegovo apostolsko poslanstvo in poklicanost od Kristusa, nadalje: spor vere in postave, krščansko življenje v celoti vseh njegovih spodbud in vsebinskih tendenc.

Pavel se bojuje znotraj svojega strastnega sebstva, ki se od zunaj odčituje po razmejitvi z židovsko skupnostjo, ki je še posebej prepletena s sporom zakona/postave in vere. Situacija in njej odgovarjajoče mišljenje mora k problemu pristopiti pod vidikom posameznega življenja, med tem ko tudi terminologija odgovarja izvornemu izkustvu življenja. Torej – pristop je usmerjen na »kako« življenja in na odnosov, ki izhajajo iz sebe sveta. Tu nam formalna naznaka služi/koristi, saj v tekstu razpira odnosni smisel izvorne situacije in tako, da njen izvor izvršujoči smisel ni okrnjen, saj bi se v nasprotnem živost izvrševanja spravilo pod statičnost znanstvenega pristopa.

In končno, ne gre za to, da bi se s formalno naznako izmaknili objektivnemu okviru govora o problemu, ampak nasprotno, v osvetljevanju predpostavke kakega poprijetja se skriva spodbuda izvornega pred-/prehodnega-zajetja [*Vorgriff*], ki – dokler je razvidno – ne predstavlja nikakršne nevarnosti.

**37**

### 5.1. Misliti situacijo

Formalna naznaka – v širšem sklopu fenomenološke destrukcije – mora misliti fenomen religioznosti v njegovi neposredni zasidranosti v faktičnem izkustvu. Razlaganje se giblje izven okvira, ki bi hotel zasigurati pristop k fenomenu: primer takega poskusa vidi v knjigi »Das Heilige« R. Otta.<sup>38</sup> Govorimo o apriorni pojmovnosti 'racionalno-iracionalno', ki vmes izgubi izpred oči neposredno dogajanje religioznosti. Ravno obratno, naša naloga je, da se nam to »religiozno« samo ponudi v lastnem odnosnem smislu. (GA 60, 78) V tem smislu je treba povprašati po izvornem smislu [Pavlovega] pisma.

Torej se je treba z »indiferentnim vzetjem na znanje« [*indifferente Kenntnisaufnahme*] Pavlovega dela in del apostolov, lotiti okvirja in iz tega analiziranega fenomena pristopiti k temu, kar se zamolčano v tem okvirju

---

38 Prim. Rudolf Otto, *Sveto*, Nova revija, Ljubljana 1993.

razume – pred/predhodni zajem, *Vorgriff*. V pred-zajemu je izvorna zveza »poziva, oznanjenja, nauka, svarila«, ki svoj religiozni smisel dolgujejo smislu religioznosti. (GA 60, 79) Torej, če vzamemo en religiozni fenomen, se nam bo odprl izvorni smisel religioznosti. Na tej sledi se »oznanjenje«, *Verkündigung* nudi kot osrednji fenomen, saj razpira zgodnjekrščansko religioznost v njenem faktičnem izkustvu. Zato, ker je »zgodovinsko« to izvorno religiozno izkustvo, ki živi svoj čas – s tem, ko »živi čas kot tak« (GA 60, 80). Vstopiti v predzajetje religioznega polja pomeni, ne samo odpreti predpostavke, ampak tudi ponazoriti spodbude nastanka in dobljene pomene, ki jih fenomenim imajo.

Zatorej je treba imeti pred očmi, da je v izvorni situaciji »kako« samega fenomena pogojen s spodbudami, ki so kasneje ohranjeni v pojmu. Glede na to se ne da vsebinsko odpreti fenomena, ne da bi pred tem odprli njegov izvršilni in odnosni karakter. (GA 60, 80) Vsi objektivno-zgodovinski sklopi – četudi oddaljeni od tega – so vselej nastali na osnovi faktičnih spodbud. **38** Nenazadnje vsaka od njih predpostavlja neko izvorno situacijo. V tem smislu – terminologija objektivno-zgodovinskega sklopa ni izvorna, ampak je najprej najdena [*zatečena*] v faktičnem življenjskem izkustvu, pod vidikom neposrednih odnosov. (Prim. Crow, str. 28.)

Povratak iz objektivnega sklopa v izvorno situacijo je mogoč s preobrnjenjem, ki se odvija kot »vživljanje.« Z drugimi besedami: doživeti fenomen v njegovi celovitosti in smiselnosti. Torej, vživljanje se dogaja na temelju dejstva, da se živi, da 'smo' živi. Življenje je povezava, ki dopušča, da se razume in spozna, tj. vživi. To temeljno dogajanje življenja je izhodišče, razlika in nato kritika za objektivirajoči način motrenja zgodovine. Obratno in v tej smeri, – fenomenologija mora prevprašati in presoditi »Pavlovo držo do okolja iz njegove osebnosti«, oziroma, ali so in v koliko so za Pavla pomembni odnosi do so-sveta in okolnega sveta. (GA 60, 88) Kako je torej v tem smislu s Pavlovim sebe svetom do so-sveta, kakšni so *odnosi* do skupnosti in kako jih doživlja? Kako se Pavel obnaša do tega so-sveta? Kakšno je temeljno določilo njegovega so-sveta? (GA 60, 87)

Naslednji korak je »eksplikacija«, oz. razlaganje tistega, kar se je z vživljanjem odprlo oz. kar se odpira. Razlaganje se dogaja s ciljem, da se »to«, kar je zajeto z izrekanjem, izreče in se v izrekanju v svojih odnosih razsvetli. Zoper pojem »abstrakcije«, ki v svojem klasičnem smislu predstavlja

poskus, da se to »bistveno« same stvari od-misli od nenujnih karakteristik, eksplikacija svojega govora ne želi odreči izkustvu, temveč ga želi zajeti toliko bolj podrobno. Heidegger pravi: »Če pri eksplikaciji določene momente ekspliciramo, tistih momentov smisla pa, na katere se eksplikacija ne usmeri, enostavno ne odrinemo, temveč je ta 'kako' njihovega 'prevešanja v' ravnokar eksplicirano ali v eksplikaciji zajeto smer smisla s to eksplikacijo sodoločen.« (GA 60, 86) Eksplikacija je poseben način razlaganja stvari, najprej v odnosu do abstrakcije. Fenomenološko razlaganje namreč ima svojo usmeritev, ki je odvisna od neposrednih in posrednih trenutkov celote smisla. Vsi trenutki niso zajeti enako, so pa so-določeni v neposredno zajetih trenutkih smisla. Zato obstaja stvarna nemožnost, da se smiselno zajame vse trenutke neke situacije. »Če je v njej eksplicirana v določeni smeri smisla, potem se druge smeri vanjo prevešajo, pri čemer je pomembno, da določimo ta >kako< tega prevešanja. Če pravijo, da ni mogoče na mah eksplicirati ene smeri in z njo tudi druge, npr. vsebinski, odnosni in izvršilni smisel: gre za nastrojensko zadržanje tega ugovora. Posamične smeri smisla niso nikakršne reči. Zgolj v konkretnem situacijskem smislu lahko vidimo, da ta težava popolnoma izgine.« (GA 60, 87)

V tem sklopu se je treba vrniti k pojmu situacije. Kaj situacija predstavlja? Prvič, govorimo o fenomenološkem pojmu, s katerim razumemo zajemanje v faktično življenjsko izkustvo, vendar izvornejše od spoznavno-teorijskega zajetja. Kontekst govora se odvija v obratu k faktičnemu izkustvu. Situacija prodira izvornejše in zajame dogajanje samo, ki seže vrh teoretične napotenosti kakega subjekta na objekt motrenja. Torej, ne rabimo je za sklope objektov v strogem razporedu. Formalna naznaka nam odpira izvorno raven situacije v svojem »niti – niti«, »weder – noch«, izraža samo bistvo situacijskega mišljenja. »Ni niti kaj po meri reda, niti ni eksplikacija fenomenološke določitve.« (GA 60, 90)

Torej, situacija je določena enotnost faktičnega življenja v njegovih nagnjenjih in pobudah. Nadalje, ker življenje ni v postopanju [*ophodanju*] s predmeti, njegova intencionalnost, tj. doživljanje stvari, nasprotuje teoretični usmerjenosti na gole predmete. Situacija ima svoje trajanje (čas), ki je ne-objektivno, oziroma, vsebuje nekaj med formalnimi predmeti in neposredno živostjo. Situacija je v »dogodku« [*Ereignis*], v katerem je stkan/staknjen z nekim »jaz«. (Prim. Brejidak, str. 33–35.) Torej se nam situacija odpira v svojem

---

»zgodovinskem karakterju«, kjer se povsem edinstveno kaže, – ne glede na prevladujočo mnogovrstnost. Smisel situacije zbira vso mnogovrstnost v eno, medtem ko se sam izkazuje prek ene od omenjenih mnogovrstnosti. To raznovrstnost srečujemo v fenomenih, od katerih razmišljanje začena.

Nalogo, izreči to, kar smo zbrali pod pojmom situacije, prevzame fenomenološka eksplikacija. Način te razlage ni nič drugega kot izvorni način filozofije. Je način, ki opreza za »zgodovinskim« samega življenja v njegovem faktičnem dogajanju. Z drugimi besedami, fenomenološko razlaganje se v nameri, da kar se da izvorno stopi na polje življenja, vselej giblje med »dogodkom« in »postopkom«. Zadnji je vezan na teorijo in se izide v »raz-zgodovinjenu jaza«. (Prim. Brejdak, str. 33–35.) V tem smislu Heidegger pravi: »Filozofija je povratek v [to] izvorno-historično.« (GA 60, 90)

## 5.2. Pojem sveta v novem času

40

Preden poprimemo Pavlov tekst, moramo očrtati duha, v katerem se uresničuje/ostvarja. Pavel je revni Jud iz Tarza, pri učitelju Gamaliju dobro uveden v nauk postave. Jud, ki dobro razume zgodovino Izraela, ki jo je edinole mogoče razumeti iz odnosa do Boga. Boga, čigar posegi so se vso preteklost kazali na usodah posameznikov. Vse te doživlja se skrbno čuva kot smerokaze za središnji dogodek zgodovine – prihod Mesije. Glede nanj je Izrael razdelil zgodovino na tri svetove: od Tore ali 2000 let kaosa, nato 2000 let Tore, in poslednji »prihajajoči svet«.

Po preroku Ezekielu (11, 19–20)<sup>39</sup> Bog nudi Izraelu »meseno srce«, tj. nove uvide in novo spoznanje, seveda pod pogojem, da se drži njegovih predpisov – takrat bo njihov Bog in oni njegov narod. Predpisi (Zakon | Postava) se odkrivajo v smislu posrednika med Bogom (Duhom) in človekom, saj Bog sestopa k človeku prek predpisov. V srečanju pred Damaskom, Pavel povsem obrne svoj odnos do »zakona/postave« – ko sreča človeka Jezusa v »čudežnem srečanju«, razume, da je »On« ta, ki je odprl pot k Bogu. »Zakon« je imel funkcijo napotila in priprave na prihod Mesije, vendar je šele »on«, Kristus, poslal Duha. (Gal 3, 24; II Kor 3, 6; 17)

39 Slovenski prevodi Biblije povzeti po [www.biblija.net](http://www.biblija.net).

Poti in sodbe Boga so neizsledljive in nedoumljive. (Rim 11, 33) V Božji bližini se izroča Duhu, saj je Duh ta, ki preiskuje in pojmi vse, tudi globine Božanskega. (I Kor 2, 11) Z drugimi besedami, Pavel zdaj avtoriteto najde v glasu vesti (Rim 2) – kjer se odkrije kairološko razumevanje časa. Kristus je ta, ki stoji med novim in starim svetom. Nov čas je priprava na končni Kristusov prihod, kjer bo celotno stvarstvo vse v vsem – v Bogu. (Prim. Brej dak, str. 52–55.)

Pristop k pismu Galačanom se Heideggru odpre v besedi »αιων«, in to na dva različna načina – najprej v »τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ« (Gal 1, 4), potem »αἰῶνας τῶς αἰώνων«. (Gal 1, 5) Prvo razume sedanji čas, v katerem se Pavel nahaja in v katerem vidi skorajšnji konec, medtem ko drugo – njemu je sopostavljena večnost. Naslednja raven časa je odprta s Kristusovo smrtjo in vstajenjem.

Naslednji stavek je izredno pomemben: »Ko bi še hotel ugajati ljudem, ne bi bil Kristusov služabnik.« (Gal 1, 10)<sup>40</sup> Tu se jasno pokaže eshatološka raven, na kateri Pavel živi. V naslednjih vrsticah Pavel razvija govor o svojem pozivu za apostola. Imel je enega od uglednejših »αναστροφῆν«, položajev v judovstvu, namreč kot ugledni »ζηλωτής«, čuvar postave, s Kristusovo objavo je pozvan za apostola poganov – moral je spremeniti položaj. (Gal 1, 13–14) Čez tri leta se Pavel sreča z apostolskimi imenitniki v Jeruzalemu. Lok celega pogovora tvori poskus razmejitve »načina tega poziva«, ki je prvenstveno izšel iz »izvornega izkustva« in ne iz tradicije, v kateri je Pavel živel. Glede na to je Heidegger pozoren na naslednje: »Heideggrova karakteristika apostola kaže, da doživlja čas istočasno, različno globoko, od časnosti prihoda – *kairosa* – do svetovnega časa – *chronosa* – in da je prvi ta, ki dobi vso njegovo pozornost.« (Prim. Brej dak, str. 60.)

Po odprtju izvorne ravni časa – na osnovi Pavlovega življenjskega izkustva – Heidegger v prvi plan postavi v odnos »zakona/postave« in vere. V smislu, ki smo ga že označili, Pavel vpraša skupnost, ali so dobili Duha iz delovanja zakona/postave (»ἐξ ἔργων νόμου«) ali iz vernega poslušanja (»ἐξ ἁκοῆς πίστεως«)? (Gal 3, 2–3) Pristajanje na 'zakon/postavo' ni nič drugega kot ponovno dajanje pod oblast »ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.« (Gal 4, 3) Torej, pogledu na svet, kateremu so bili zaslužnjeni, dokler niso srečali vere. In narobe, stvar vere odpira izvorno perspektivo časa, ki teži k svobodi sami »ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ«. (Gal 4, 26)

40 »Ko bi še hotel ugajati ljudem, ne bi bil Kristusov služabnik.«



Pavel poudarja, da izbranje vere ni prvenstveno dejanje posameznika, ampak tistega, ki ga Bog pokliče. (Gal 4, 9) Glagol »izbrati« Heidegger tolmači kot: »... v smislu ljubezni. Božja ljubezen do človeka je to zasnavljajoče, ne teoretično spoznanje.« (GA 60, 71) V tem kontekstu je treba brati govor o »veri« in »upanju«, ki ju vodu Duh. (Gal 5, 5–6) Torej, ljubezen, vera, upanje se odigravajo v izvirni eshatološki ravni časa, ki je naznačena na začetku. Svoboda se odvarja v temeljnih trenutkih ljubezni, vere in upanja.

Drugače: Pavel daje prednost veri pred »postavo/zakonom«. Heidegger v tem vidi odločilen obrat dveh različnih načinov spodbujanja življenja. Najprej – z vero v smislu izvršujočega smisla, potem z »zakonom«, »postavo« v smislu vsebinskega smisla. Vsebinska raven zapira življenje, izvršujoča ga odpira – v tem primeru v svobodi Duha kot ljubezni, vere in upanja.

Heidegger pri Pavlu odkrije novo raven časovnosti, časovnost »prihajajočega«, ki nastaja v okrožju vere in ukinja vsebinsko raven »zakona«. Pozoren je na izvršilni smisel [*Vollzugsinn*], ki omogoča izvorno časovnost.

42

## 6. *Gewordensein* ali okostje (ne)razumevanja

Za osrednji fenomen govora o Pavlovih tekstih se nam nudi pojem naznanila [*navještaja*], ki odpira globljo raven govora, ki smo ga predhodno začeli s pismom Galačanom. Situacija naznanila nas postavlja pred vprašanje odnosa Pavla in skupnosti, ki se ji evangelij naznanja. Na tej sledi se gibljemo k pismu I Tes. Konkretni smisel napotnosti enih na druge zahteva naslednji osrednji pojem, ki mu Heidegger pravi *Gewordensein*, postalost. (I Tes 1, 7) Prek njega odpira neposrednost situacije. Z drugimi besedami, odpira se dinamičnost in statičnost odnosa, medsebojna napotnost enih na druge, ki je očitna prek razdelitev in povezav.

V nameri, da bi ta odnos razjasnil, Heidegger spregovori o dveh izhodiščih. Naprej motri skupnost pod vidikom »als was«, »kot da«; pri tem se ozira na objektivno-zgodovinski odnos, ki poudarja stanovitno skupnostnost. (Dj 17, 4) Zanima ga nekaj globjega, odnos Pavla in skupnosti pod vidikom »als wie«, »tako kot« samega odnosa. (GA 60, 93) Drug v drugem se namreč ogledujeta, Pavel v tem odnosu samega sebe izkuša. Vse pa počiva na dejstvu, da so nekateri »pristali« poleg njega.

Pavel povprašuje Tesaloničane o njihovi postalosti (γεννηθῆναι) ter o védenju o tej postalosti (οἶδατε; μνημονεύσατε). Njihova postalost zadeva tudi njega, s tem ko prevprašuje postalost in védenje o njej – sam mora imeti, kar prevprašuje. Postalost je najvišja stopnja odnosa, saj v njej pride na dan, da so Tesaloničani skupnost, *Gemeinde*. Seveda tako, da »vsebuje tudi Pavla samega«. (GA 60, 93) V prvih vrsticah I Tes se navedeni pojmi prepletejo, kar ponazarja določeno tendenco. Torej, prežemajoči odnos in prepletenost Pavla in skupnosti odpirajo naslednji sklop. (I Tes 1, 5–7) Evangelij, ki je prispel, je Tesaloničanom potrdilo njihove »izbranosti«. Sprejemanje besede naznanila je potrdilo »postalosti«. Pokazatelji postalosti so »naslédenje«, »vera« in »védnost« o njej, v težkih nadlogah, ki jih ima Pavel pred očmi. Evangelij prihaja v življenje Tesaloničanov prek Pavla, povezanost njihove faktične obstojnosti je dogajanje nasledstva ki veruje, tj. vere, ki deduje (nadaljuje). (GA 60, 94) Ta sklop izgrajuje postalost kot »pristolost« ob »prvem in resničnem Bogu«. V pristajanju se poraja »zavest/vednost« o »izbranosti«. V postalosti se poraja vednost, ki je središčni trenutek, ki ga izbranost zajame. Postalost moramo razlikovati pod vidikom vednosti o obstojnosti in vednosti o izbranosti. Plod izbranosti je – prihod naznanenja – obstojnost, medtem ko se po odhodu s »spominjanjem« in »spominjanjem na« poraja zavest o izbranosti. (GA 60, 94)

Predajanje evangelija o katerem govorimo, ni pogojeno ne s slavo, ne s častjo. (I Tes 2, 1–14; 3,6; 4,9; 5,1–2) Predano je na primer v ljubezni, vendar ni govor o daru, ampak o vsajenosti v dogajanje so-nasledstva in so-verovanja v to, za kar v »predaji« gre. Glede na to je jasno, kaj pomeni, da: »... sta v svoji postalosti povezana drug z drugim«. (GA 60, 94) Torej, povezanost se tu postavlja v prosto »predajanje«. Na tej poti se moramo spet vrniti k vprašanju postalosti. Torej, Pavel, v kontekstu govora o postalosti rabi glagol »οἶδατε«, ki je po Heideggru značilen. (I Tes 2, 2–10; 3, 6; 4,2; 4,9; 5,1) Heidegger meni, da je vednost o postalosti različna od vsake druge vednosti, saj prihaja iz temeljnega krščanskega življenjskega izkustva. (GA 60, 94) To pa je v sebi svojstveno, lahko bi rekli, da je prav to izkustvo povezano z omenjano povezanostjo. (Prim. Iv 20, 24–26.) Povezanost omogoča izkustvo samo. S Heideggrovimi besedami »zavest« o lastni »postalosti« spremlja določena »vednost«. Faktičnost in vednost sta izvorno so-izkušeni. Torej, postalost je vselej na preizkušnji tako, da se mora vedno znova obdržati: »Postalost torej ni poljubni dogodek v

življenju, ampak se jo stalno soizkuša in sicer tako, da je njena sedanja bit postalost. Njena postalost je njena zdajšnja bit.« (GA 60, 94)

V tem smislu, postalosti (»γένηθαι«; I Tes 1, 6) odgovarja prisvajanje besede (»δέχεσθαι τὸν λόγον«). Prisvajanje v težkih okoliščinah »ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς«, tj. v veliki stiski. Prisvajanje je v radosti (»χαρᾶς«) od »Πνεύματος Ἁγίου«. Radost v veliki stiski je za-dobljena kot dar, ne kot poklon, saj ni zastonj in ni prislužena. Pojma »pridobljeno« in »za-dobljeno«, ki naznačujeta, da se postalost vselej znova dobiva in pridobiva, – kaže se dejavna povezanost z Bogom (I Tes, 2, 13)

### 6.1. Svojstvenost izkustva

44

Ostanimo pri pojmu δέχεσθαι, po katerem želi Heidegger bolje določiti pojem postalosti. Gre za »prisvajanje« [*Annehmen*] besed evangelija, ki ji sledi radost svetega Duha, v kateri prenašamo stiske. Sprejeta radost nikakor ni plod lastnega napora, prejeta je v veliki stiski. (I Tes 1, 6) Vsakemu prisvajanju besede prednjači prejemanje besede, kar Heidegger odkriva v drugem fragmentu. (I Tes 2, 13) Tesalončani so namreč »prejeli« – παραλαμβάνειν, *Empfangen* – besedo evangelija, ne kot človeško besedo, temveč kot Božjo besedo. Prisvajanje in prejemanje besede evangelije predstavlja en, edinstven način, ne pa njegovo pasivno in aktivno raven: »Prisvajanje/prejemanje tu pove, da v tem sam Bog učinkuje. Postalost se tu zjasni iz sprejemanja kot učinkovalno sovisje med sprejemajočim in Bogom.«<sup>41</sup>

Prav za ta kontekst se zdi odločilna beseda »περιπατεῖν«. (I Tes 4, 1) Pavel na skupnost prelaga odgovornost za osebne usode z ozirom na vednost, ki so jo dobile. Govori jim, da so na poti k Bogu, drugače povedano, da so v »spremembi« glede na Boga. Gre za izvorni temelj vseh odnosov. Torej, položaj pred Bogom se odraža glede na položaj pred/v svetu. γένηθαι nam je odprla v besedah δέχεσθαι in παραλαμβάνειν, in končno v περιπατεῖν. Glede na to se postalost svojstveno razodeva v svetu, v svojstvenem obnašanju. (I Tes 1, 9) Dejansko obračanje k Bogu in odvrčanje od malikov [*idola*] pomeni

41 Jaromir Brejda, *Philosophia crucis*, str. 64.

»absolutno spreobrnjenje, *absolutno obraćenje*, absolutni obrat«. Poleg tega se znotraj faktičnega življenjskega izkustva kaže v služenju (δουλεύειν) in dejavnem sčakovanju (αναμένειν). Torej spreobrnjenje nikakor ni teorijska drža glede na obstoj in neobstoj Boga, ampak se v bistvu kaže na sebi svojstven način, v služenju in sčakovanju. Glede na to je treba smisel miselnega spoprijema razumeti v tem sklopu: »Védenje o lastni postalosti je začetek in izvor teologije. V eksplikaciji tega védenja in njegovi pojmovni izrazni formi se poraja smisel teološke tvorbe pojmov. (GA 9, 56)

Omenjena pojma δουλεύειν in αναμένειν sta dokaj pomenljiva. Predstavljata namreč le dve plati istega, faktičnega življenja. Faktičnost življenja se edinstveno izvršuje na vseh svojih ravneh, v vseh svojih dejavnostih [čini**dbama**]. Povsem svojstveno tej temeljni odločitvi se odkriva v »τὸ ἔργον πίστεως«, dejavni veri, o »κόπος της ἀγάπης«, dejanju ljubezni ter »ἡ ὑπομονή τῆς ἐλπίδος«, stanovitnem upanju. Ta sklop, v smislu odvijanja faktičnega življenja, nikakor ni utemeljen, umanjka mu njegov koren. Celota življenja se torej vrši pred Bogom »ἐμπροσθεν τοῦ θεοῦ«, ravno iz besede ἐμπροσθεν se razume način same *verne zavesti*, Glaubensbewußtsein. Pojem »pred Bogom« nikakor ni jasen sam po sebi! Življenje pred bogom se odvija pod vidikom »Ἰη-Χς«, torej [v smislu] Kristusovega ponovnega prihoda. Vsi ostali pojmi dobivajo svoj izvorni smisel od tod. Način življenja je pogojen z drugačnim izkustvom. Izkustvo, ki sprejemajoč pobudo, izkuša ta »zdaj« in okuša svojo bodočnost. (GA 60, 96–97)

Kolikor v tem kontekstu postavljamo vprašanje o Bogu, se to nikakor ne more začeti s postavkami, ki se nagibajo k »opredmetiti«, se pravi, napraviti Boga za predmet teorijskega mišljenja. V tem smislu je popredmetenje neizvorni način, saj zapira Boga v njegovi Božanskosti, »ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν« torej mora predhoditi utemeljenemu teorijskemu govoru o Bogu.<sup>42</sup>

42 Glej širši okvir v: Denis McManus, *Heidegger and the Measure of Truth*, Oxford Univeristy Press, Oxford 2012, str. 11–50.

## 6.2. Prigoda v odgodju ali čas παρούσια

Potem ko smo odprli odnose faktičnega krščanskega izkustva, se nam ponuja središčno vprašanje teh odnosov. Kaj odpira smisel strukture tega izkustva, oz. kje temelji svet možnosti tega izkustva? Povsem jasno se nam je pokazal fenomen, ki ga res nismo imenovali, ki pa prežema vse trenutke faktičnega življenja. Govorimo o ponovnem sčakanju Kristusovega prihoda, ki mora rešiti svojo skupnost – παρούσια.<sup>43</sup>

Na obzorju parousije se odkriva utesnjenost »θλίψις« kot temeljna posebnost skupnosti. S prisvajanjem, prejemanjem evangelija se dogaja dobrovoljno postavljanje v »utesnjenost« [pritiješnjenost]. »Utesnjenost je temeljna karakteristika, je absolutna zaskrbljenost v horizontu παρούσια, končni ponovni prihod.« Medtem Pavel živi v »svojevrstni zaskrbljenosti, ki mu je kot apostolu lastna.« (GA 60, 98) Utesnjenost obliva radost, saj pravi, da niso mogli zdržati »μηκέτι στέγοντες«, zaskrbljeni za pomanjkljivost v veri za »τα υστερήματα«. (I Tes 3, 1; 5, 10) Utesnjenost zbira vse okoliščine njegovega življenja. Pavel ne vidi radosti izven utesnjenosti, v kateri je življenje usmerjeno na golgoškega Kristusa. Utesnjenost [Bedrängnis], ki se nadaljuje v trpljenju [Leiden], je treba razumeti kot zadobivanje radosti [Freude]. (GA 60, 98) Radost se dobi v smislu apostolske radosti – radost, ki jo dobimo spotoma.<sup>44</sup> Utesnjenost in Pavlova slabost, pravi Heidegger, stopita v prvi plan pisma; utesnjenost počiva na »σκόλοψ τῆ σαρκί«. Bol telesa je namreč področje vseh afektov, ki jih ne spodbuja Bog.<sup>45</sup> Utesnjenost je povezana s telesom na

46

43 Več o tem v poglavju „Metafizika in mistika“ v knjigi T. Hribarja: *Filozofija religije*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2000, str. 31–51. Glede pojmov parousija, Mesija, Antikrist: *Neues Theologisches Wörterbuch*. (NTW 2000, str. 479; 412; 47.

44 Apostol od gr. *apostolos* – ki je odposlan, poslanec; *apostollein* – odpošiljati, odposlati. Apostol je v širšem pomenu ta, ki oznanja in širi Božji evangelij. (Prim. hrv. jezikovni portal.)

45 Telesno bolečino razume v smislu voljne borbe in vzdržljivosti, posledično se javlja utesnjenost. Pavel govori o svojim mukah na podlagi II Kor 12, 10, »za Kristusa«. »Trn v telesu« je treba ima razumeti iz tega sklopa, le sporadično lahko zadobi različni tolmačenji. Heidegger je zato že poudaril odnos Pavlove časti in časti evangelija. V Gal 2, 20 je jasno, kot je opazil že Ž. Pavić, da sta moja ali naša skupna čast (*doksa*), eno. (I Sol 2, 17; II Kor 12, 2–10)

nivoju volje, o kateri govori sam Pavel »ενεκοψεν ημάς ό Σατανάς«. (I Tes 2, 18) »Satan ves čas ovira Pavlovo delo, s tem ko povezuje njegovo utesnjenost, to absolutno apostolsko zaskrbljenost za njegov poklic v tem končnem času.« (GA 60, 98)

Govor je o tesnobi, ki v svoji dvojnosti omogoča in preči Pavla v njegovem zavzemanju za skupnost. To zavzemanje se navezuje na reševanje konkretnih vprašanj, ki ontološko tvorijo »postalost«. Pavel namreč odgovarja skupnosti na vprašanje o *parousiji* (I Tes 4, 13–18) in vstajenju mrtvih. (5, 1–12, GA 60, 99)

Pavel ne govori o trenutku in času Kristusovega prihoda. O tem ni treba govoriti, saj skupnost pozna to, kar sčakuje. Parousiji pripada »οϊδατε«, vednost, o kateri smo že govorili. Nikakor ni tako, da gre za zadevo, ko bi moral Pavel teorijo raztolmačiti. Zatorej, dogajanje parousije poskuša odslikati prisposodbo o »κλέπτης«. Beseda lahko pomeni 'tat', ki se v tajnosti taji, namero skrivajoč, izvrši jo priložnostno. Noč je temna, v temi ni svetlobe, da bi se namera razkrila. Nazadnje, κλέπτης lahko prevedemo tudi s ta, ki krade, 'kradljivec', krade pa tako, da se prikrade. Ponoči ni luči, odpre se prilika, in da se prikriti in zbrati to, kar želi. Dogajanja parousije se dogaja na način tatu/kradljivca. Skupnost se mora prav zaradi načina življenja umakniti »αιφνίδιος«, iz-nenadnosti trenutka parousije.

47

Pavel nam odkrije odločilno linijo razumevanja parousije. Sklop parousije jasno naznačuje, da se vednost o postalosti odkriva v faktičnem življenju. Heidegger smatra, da vednost parousije ni na način »svetovnega« v smislu »[po meri] spoznavnostne obravnave« [*erkenntnimäßigen Behandlung*]. (GA 60, 99) Glede na to Pavlovo razumetje *parousije* deli dva načina življenja. (I Tes 5, 3; 5, 4) Življenje svetlobe in življenje iz-nenadnosti (αιφνίδιος).

Glede na to, se diabolično izkušanje, o katerem govori Pavel, nudi ob padanju v nenadnost, drugače rečeno, skušnjava je: pozabiti življenje. V brezupu se javlja navidezna sigurnost, medtem ko je vednost Tesaloničanov, nasprotno, najprvo svojstvena samemu vedenju o noči. Vsekakor v vidiku: »Odločilno je, kako se v samolastnem življenju do tega obnašam. Iz tega se porodi smisel tega 'kdaj', čas in trenutek.« (GA 60, 99)

---

### 6.3. Kristoforičnost trenutka

Vsebino in način odnosa Pavla in skupnosti smo očrtali z naznanilom. Fenomen naznanila nam je odprl celoto faktičnega življenjskega izkustva zgodnjekrščanske skupnosti. Njen ustroj sega od ustroja postalosti do vednosti o njej in drže pred Bogom. Ves ta sklop tematiziramo v njegovem bistvu z vprašanjem parousije.<sup>46</sup>

Pavlove besede o naznanilu skupnosti »ὑπερεκπερισσοῦ« in »τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως« (I Tes 3, 10) odpirajo naravo njunega odnosa. S Heideggrovimi besedami, Pavel zaobjame vednost postalosti skupnosti. Ta odnos odpira tudi druge perspektive: »Odločilno razumevanje sosvetnega odnosa Pavla do Tesaloničanov, kaj pravzaprav poudari Pavlovo situacijo; – iz tega (izhajajo) rešitev problema vednosti, ki tudi spada k fakticiteti; vnaprejšnji pogled v bogatejšo strukturo krščanskega življenjskega izkustva, – v svojem 'kaj' in 'kako' je vselej odvisna od izvršilnega sovisja.« (GA 60, 101)

48

Stanovitno razliko med Gal in I Tes je treba prestopiti s »samolastnim izvršilno-zgodovinskim razumevanjem«, »eigentliche vollzugsgeschichtliche Verstehen«. To pomeni glede na vsebino, razumeti pismo kot »verujoče vedenje«, »*glaubendes Wissen*«. Slediti naznanilu vednosti v »zdaj« njegovega naznanila.

Drugače rečeno, Pavel govori skupnosti, da sama dobro ve (»αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε«, I Tes 5, 2), kaj jih najbolj tišči. Namera, da se govori o dogajanju parousije – »περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν« (I Tes 5, 1) – kar Pavel preobrbe na njeno izvorno mesto. Ne gre za vprašanje spoznanja, ampak za vprašanje življenja kot postalosti. Torej je vednost, o kateri Pavel govori, zadeva celote življenja.

Vprašanja o času parousije se potemtakem ne doseže v miselnem spoznanju, ampak z življenjem. Pavel govori o dveh načinih, o poti postalosti in poti ravnodušnega brezupa (I Tes 5, 3–4). Prvi poseduje vednost na temelju izbire (prisivajanja/prejemanja) nekega načina življenja. Razlika je ravno v načinu pristopa k ponovnemu Kristusovem prihodu. Zoper vprašanje o objektivnem

46 GA 69, 101. Poglej pojma »Kairos« in »Historicality« v: F. Schalow in A. Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lanham-Toronto-Plymouth 2010.

času parousije, ki zahteva odgovor in mantra »ειρήνη και ασφάλεια«, izvorno življenje nima potrebe, da o tem sploh kaj pove.

Namreč tiste, ki tolažilno govore o miru in sigurnosti – vedo, kar se ne more vedeti – bo zadela »nenadna« poguba. »Njihovo pričakovanje se absorbira v tem, kar jim prinaša življenje. Ker živijo v teh pričakovanjih, jih uničenje zadene tako, da ne morejo pobegniti. Sami se ne morejo rešiti, saj sebe nimajo v jasnosti samolastne vednosti.« (GA 60, 103)

Glede na to, da se nam tu razpira samo razumevanje časa – prek načina njegovega izvrševanja v faktučnem življenju – smo si ukrojili jezikovno razliko: – neizvorni način, v katerem imamo življenjski čas na način kakega predmeta, imenujemo »pričakovanje« [*»(o)čekivanjem«*]. Pričakovanje je kolotek, v katerem se vse vrtili okoli pričakovanega, četudi nam zanj ni mar. Tu se rodi uteha miru in sigurnosti. In narobe, izvorni način [življenjskega] časa imenujemo »sčakovanje« [*»iščekivanje«*], kjer je samo faktučno življenjsko izkustvo zasidrano v tistem, kar sčakuje. Življenje tu živi iz tistega, kar čaka, in po njem živi.

Heidegger poudari vprašanje lastne postalosti, ki mora odpreti smisel goreče molitve, ki dopolnjuje manko skupnosti. Torej, dopolniti pomanjkljivosti pomeni utrditi skupnost v vednosti lastne postalosti. Na pravi poti je ta, ki sebe ima in ki sebe posvečuje, ta, ki želi »biti pri sebi«. Izvorni način življenja (prisebnost) izhaja iz življenja časa parousije. Z drugimi besedami – faktučno življenjsko izkustvo zgodnjekrščanske skupnosti se hrani s tem, kar sčakuje, s Heideggrovimi besedami: »krščanska religioznost živi časnost«. (GA 60, 104) Religioznost, ki živi čas, tako vselej znova prihaja iz parousije. To se pravi, čas »brez enotnega reda in trdnega mesta, itd. Iz kakršnega koli objektivnega pojma časa tu nikakor ne moremo te časovnosti zadeti. ‚Kdaj‘ nikakor ni objektivno zajemljiv.« (GA 60, 104)

Parousia je uganka, v kateri se skriva eshatološka pobuda, ki jo skupnost prevprašuje. To miselno stremenje je ukoreninjeno v »sčakovanju«, medtem ko je njegova celota »krščansko življenje«, ki se je zraslo s »stalno nesigurnostjo« [*»ständige Unsicherheit«*]. (GA 60, 105.) Nesigurnost je trenutek izvornega načina življenja, ki se ne pomiri in se tudi ne zasigura s slučajnimi življenjskimi uspehi. Nesigurnost tvori poslednji trenutek izvorne ravni časa – *kairosa*.

---



## 7. Življenje v času Anti/Krista

Pismo II Tes je na poti naših razglabljanj neizogibno. Sama situacija je tu nekoliko drugačna, ker se mora pred parousijo pojaviti Antikrist v smislu »medznamenja«. »Kdaj« parousije se mora tudi tu potrditi na način faktičnega življenja. Torej, II Tes se meri iz predhodnega pisma, toliko bolj, kolikor skupnost tudi tu ne dobi pravega odgovora. Sama zahteva po izvorni logiki življenja, skupnost zmede: »Če παρουσία zavisi od tega, kako živim, potem nisem sposoben zdržati upanja in ljubezni, ki ju zahtevam, torej se bližam obupavanju.« (GA 60, 107) Ljubezen in vero je treba (o)čuvati do konca, kar odnos Pavla in skupnosti odene v tesnobo pred neizogibnim. Stvarna nemožnost, da se zdrži do konca, jih naklanja k temu, da se »boje v pristnem smislu«. (Ibid.; II Tes 1, 5)

50

Torej, bistvo stiske je v obupavanju [*Verzweiflung* : *zdvajanju*], odpre se v utesnjenosti. Če obupavanje preide v obup (ali – ali), se pojavi utrujenost, ki se prepušča nameri obupa. Končno se v obupu prebudita dve možnosti: izvorna kot upanje in neizvorna kot pričakovanje. Utesnjenost izvorno odkriva v prepuščenosti upanju – tesnobno upanje – medtem ko je pričakovanje prepuščanje utečenemu. Na tej sledi se nam ponovno odpirata dva mogoča načina življenja. Pavel govori o tistih, ki so sprejeli evangelijsko naznanilo, »κληστοι«, z drugimi besedami, sprejeli so »κλησις«. Sprejeti poziv pomeni prizadevati se glede slave Gospodove, tj. »περιποίησιν δόξης«. (II Tes 1, 11; 2, 13–4) Gre za sam način prisvajanja in prejemanja naznanila evangelija. Drugi, ki so zgrešili logiko o »kdaj« parousije, ne delajo in ne tratijo časa z izpraznjenostjo in s tem obremenjujejo skupnost. (II Tes 3, 11; I Tes 4, 11) Seveda gre v sami zadevi za bistveno razliko v življenju.

Način, kako se mora izvorno življenje ohraniti pred zdrsom s prave poti, je rast v veri »ὑπεραυξάνει ἡ πίστις«, ki speši »εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν«. (II Tes 1, 3; 2, 13) V tem smislu je πίστις sklop izvrševanja in obenem jamstvo pravega izvrševanja, tj. življenja. Da gre res za to, potrjuje prizadevanje glede dobrih del in vere, oziroma prizadevanje glede izpopolnjevanja pred Bogom, in za njegov poziv. (II Tes 1, 11) Vse prizadevanje se odvija pred pričakovanjem parousije, vendar se mora pred njo pojaviti »ἀντικείμενος« (II Tes 2, 4; »τέρασιν ψεύδους«, 2, 9), ki se bo pred sijajem parousije umaknilo.

(»τῆ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας«; II Tes 2, 8) V tem svojem času on nepravilčno zavaja in vara. (»ἀπάτη ἀδικίας«; II Tes 2, 10)

Namreč, tej sposobnosti »nasprotnika« zapadajo tisti, ki ne živijo izvirnega »kako« parousije, z drugimi besedami, niso sprejeli »τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας«. Dejavno blodijo in zablodijo. Torej: ljubezen do resnice se poraja kot pogoj možne odrešitve. Tesalončani so izbrali odrešitev v svetosti duha in v veri resnice (II Tes 2, 13; »ἐν ἀγιασμῷ Πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας«). Gre za vero v smislu »ἔργον πίστεως«, in »πίστει ἀληθείας«. (II Tes 1,11; 2,13.) Resnica je torej povezana z dejavno vero, ki je delujoča in povezovalna, medtem ko vse znova počiva na predpostavki, da je πίστις mogoče povečati s čuvanjem in skrbjo, u »περιποίησιν δόξης«. (II Tes 2, 14) Gre za slavo, ki se je Pavel deleži z drugimi – ona se kaže v »ἴνα ὁ λόγος τοῦ Κυρίου τρέχῃ«. (II Tes 3, 1) Pri tem je važno imeti pred očmi, da Pavel ne govori teoretično, ampak sebe razume iz »vsiljujoče se nuje njegovega poklica«. Z drugimi besedami: »[...] sovisja izvrševanja ne moremo eksplicirati ne pozitivno kot goli potek dogajanja, ne negativno, s kakršno koli negacijo. Sovisje izvrševanja se določa šele v in z izvršitvijo.« (GA 60, 109) Faktično življenje je prej večslojno in zahteva vselej novo razumevanje.

Kriza, v kateri se vzdigne nasprotnik, je odločilna za tiste verujoče, ki se potrjujejo v odprtosti do resnice in ljubezni, drugi pa so brez izvirnega izkustva, ker niso sprejeli ljubezni do resnice (II Tes 2, 10; καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς«).

Heidegger vidi v »οὐκ ἐδέξαντο« središčni pojem tega sklopa. Glede na vso razpravo moramo negacijo tu razmeri kot »izvršitveni nič«, kar pomeni »nikakršnega odklanjanja izvršitve, nikakršnega postavljanja sebe iz izvršitve.« (GA 60, 109) Torej ima odnosni smisel posebno mesto: »položaj sovisja izvršitve do odnosa, motiviranega iz njega samega.« (GA 60, 109) Torej, negacija zadeva samo srž faktičnega življenjskega izkustva. Gre za to, iz česa in v čem »enega« načina življenja. Zadeta je sama bit faktičnega življenja. Način življenja, o katerem se govori, je izven izvirnega sklopa izvrševanja, medtem ko jasno prihaja na plano, da tako življenje ni v »položaju sovisja«, ljubezni do resnice, s samim tem pa je brez položaja.

Kakšna je povezanost načina »izvršitvenega nič« in Antikristove pojave, v čem se ta sestoji? Videli smo torej, da »negacija« zadeva položaj »sklopa izvrševanja«, medtem ko se mora nam – ravno prek njega – odpreti »položaj« ljubezni do resnice.

Najprej – Antikrist je Kristusov nasprotnik, mora se pojaviti pred Kristusovim Godom.<sup>47</sup> Ker prihaja »prej«, je njegov čas čas »od-goda« parousije. Poleg tega se pojavlja kot »ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος«. (II Kor 4, 3–4) V času odgoda nihče ni sposoben sebe izvzeti »izvršitvenega sovisja nuje pričakovanja«, a da pri tem ne odloči o svojem načinu življenja. (GA 60, 100) Pavel pravi, da gre za »ἀπολλύμενοι« ali za »κληπτοὶ εἰς δόξαν«.

52

V tem kontekstu Antikrist, v svoji lažnosti in kot bog tega sveta, saj ima nekaj božanskega, zaslepi tiste, ki morajo sebe pravilno postaviti do parousije. Z drugimi besedami – »od-god« na temelju povezanosti z izvorom Godom, ki se mora dogoditi, zaslepi in osenči pogled nanj. Nujnost odločitve prisiljuje, da se izvorni čas parousije po-godi ali pač mimo-godi (za-blodi). Govorimo o času, ki se edinole otvarja na faktični ravni življenja, iz sčakovanja izvornega Godu. Problem cele skupnosti pa je, kako obstojno vztrajati! Torej, v »odgodu« izvornega »Godu« se v obličju Antikrista nudi kot »pri-goda«, da se pozvani razločijo od zavrženih. Pri tem tiste, ki nimajo moči »vednosti« da verujejo, Antikrist zaslepi ((I Tes 5, 21; δοκιμάζειν). Pomembna je oznaka, ki je tu že jezikovno dana, namreč pojma »σωζόμενοι« in »ἀπολλύμενοι« v formi participa prezenta naznačujeta trajanje, oziroma, da biti v stanju odvrženosti ali pozvanosti ni nekaj dokončnega, temveč način, kako nekdo v življenju je. Glede na to, beseda je o izvrševanju, ki traja in zahteva obstojnost. (GA 60, 113)

Torej, »οὐκ δέχεσθαι« v svojih bistvenih trenutkih določi zavržene nasproti pozvanim. Odgovor na to razločevanje se krije v pojmu δέχεσθαι, kar je vidno iz pojmov εἰδέναι in δοκιμάζειν, ki v njem temeljita. Torej, če se je prisvojilo, lahko ve in preveri/prevpraša. (GA 60, 133; 103; 110)

Odgovor zahteva, da na kratko ostanemo pri δέχεσθαι. Prisvajanje se vrši na podlagi »ljubezni«, in se izkazuje v »preverjanju«, da se v »odgodu« razloči

47 Besedo »god« uvajamo v tem sklopu namesto pojma *parousia*, ki je preveč obremenjen in ga ni mogoče prevajati enoznačno. S tem pojmom želimo zgolj jezikovno naznačiti ponovni Kristusov prihod na posebni časovni ravni vendar brez njegovih globljih vsebinskih sestavin.

resnica od laži, razločevanje pa je mogoče, če se »ve«. – Torej »δέχασθαι«, »ειδέναι« in »δοκιμάζειν« so bistveno trenutki »ἀγάπην τῆς ἀληθείας«.

Gre za dogajanje ljubezni, kateremu na notranji način pripada resnica kot njeno bistvo. Na drugi strani pa mišljenje, ki vsemu daje enako pomembnost, nujno zapada laži. (II Tes 2, 11; ψευδός) Življenje brez položaja, ki zapada senzacionalizmu in s tem izgublja – ne samo zemeljsko – življenje (ζωή). (GA 60, 113) No, toliko bolj je življenje Antikrista usodno za izbrane, ker se s tem postavlja kot preverjanje. Njegovo sovraštvo se ne kaže neposredno, ampak tajinstveno oz. tajno. Antikrist se pojavlja z lažnim obličjem božanskega, ki služi kot vaba. Četudi tajinstveno na delu, ga postopoma odkrivajo tisti, ki so si jo prisvojili, ki vedo in preiskujejo »besedo« naznanila. Ravno glede na te zahteve terja, da življenja zaživi v »το νῦν«. (II Tes 2, 6–7) Ker pa »μυστήριον τῆς ἀνομίας« deluje na sebi svojstven način, se poraja posebno mišljenje, ki misli svojo zgodovinskost v odnosu do Boga. To končno na ravni izvirnega časa pomeni biti ves čas razpoložen za nenadnost parousije – kar je z drugimi besedami življenje iz parousije.

## 8. Sprememba odnosa do sveta ali oporišče izvirnega življenja

Prisvajanje in sprejemanje besed evangelija, v njegovem središču Jezus Kristus – Mesija –, se dotika same človekove obstojnosti, katere smisel smo videli v pojmih postalosti in vednosti. Očitna je sprememba v načinu življenja, ki se izkazuje na faktični ravni življenja.

Heidegger o spremembi pove: »Pomembne zadeve življenja ostajajo, nastane novo zadržanje. [...] Krščansko faktično izkušanje življenja je *historično določeno* s tem, da nastane z naznanilom, ki človeka zadene v momentu, nato pa stalno so-živi v izvrševanju življenja. Ta življenjska izkušnja pa svoje *določa* odnose, ki se ji primerijo.« V tem kontekstu smo že naznačili, kaj pomeni, da »krščanska religioznost živi časovnost.« Poleg tega moramo določiti, kateri je »za kristjane« smisel »so- in okolnosvetnih odnosov«. (GA 60, 116–117)

Na tej sledi se da videti način, po katerem se konkretno izvršuje beseda evangelija v svojem so-svetu in okolnem svetu. Heidegger problem odpre z besedami [Korintčanom]: »Glejte, bratje, svojo poklicanost! Ni vas veliko modrih po mesu, ni vas veliko mogočnih, ni vas veliko plemenitih po rodu.

---

Nasprotno, Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta noro, da bi osramotil modre. Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta slabotno, da bi osramotil tisto, kar je močno. [...] Vsak naj ostane v tistem stanu, v katerem je bil poklican.« (I Kor 1, 26–27; 7, 20)

54

Torej nevezano s »preoblikovanjem izvrševanja« [*Umbildung des Vollzugs*] zahteve položaja ostajajo nespremenjene. Kaj pa se v resnici spremeni? Drugače, izvornost spremembe se ne odčitava v novih časih in novih pozicijah. Vsebina življenja ostaja ista, medtem ko se oporišče življenja ogleduje/meri v novem oporišču.<sup>48</sup> Preobrazba se prvenstveno ne tiče vsebine, temveč obnašanja/zadržanja pred Bogom. Preobrazba pred Bogom se orisuje na način, kako pred Bogom si. V tem smislu govor je o zgodovinskem ozadju. Vendar ne v smislu sprotne določbe nekega načina življenja, ampak se bistveno tiče časovnosti, kolikor jo ta določa. S Heideggrovimi besedami: »Smisel časovnosti se določa iz temeljnega odnosa do Boga, vsekakor pa tako, da večnost razume edinole ta, ki izvršitveno živi časnost. Smisel biti Boga je mogoče določiti zgolj iz tej izvršilnih sovisij.« (GA 60, 117) Torej, časovnost je kot bistveni trenutek fenomena »zgodovinskega« temeljno povzročena iz odnosa do Boga. S pojmom časovnosti je potemtakem dobljeno oporišče za razumevanje fenomena »zgodovinskega«, drugače povedano: izhodišče »izvorne« filozofije religije. Dejavnik, ki oblikuje časovnost v faktičnem življenju se nam nudi v »preobrazbi«. Sprememba pa, četudi zaobjema sebe-svet, se razodeva na okoliščinah v svetu in z drugimi.

Pavel pravi, da določene časti in vloge v javnem življenju nekaterim ostanejo nedosegljive, npr. »σοφοί«, »δυνάτοί«, »εὐγενείς«. Nadalje, gre za minljivost in posrednost, za krščansko obstojnost, obenem pa se ta otvarja kot za delovanje nujno polje. (I Kor 7, 20; 29–32; Filip 1, 20) Poleg tega, javnost se ne pokorava krščanski obstojnosti, ker se preobrazba odvija na globlji ravni. (I Kor 1, 26)

48 »... tako da bi se nihče ne pustil vznemirjati v teh stiskah. Sami namreč veste, da smo za to postavljeni«, »Kajti Bog nas ni namenil za jezo, ampak za to, da pridemo do odrešenja po našem Gospodu Jezusu Kristusu ...« (I Tes 3, 3; 5, 9) »[...] da se nitko ne pokoleba u ovim nevoljama. Sami, naime, znate da su one naša sudbina [...]; Jer nas Bog nije odredio za svoju srdžbu, već za postignuće spasenja po Gospodinu našem Isusu Kristu. [...] (I Sol 3, 3; 5, 9)

S Heideggrovimi besedami gre za »novo temeljno zadržanje do tega«. <sup>49</sup> V tem smislu je treba brati Pavlove besede, da vsakdo ostaja v pozivu, v katerem je. (I Kor 7, 20; »ἐν τῇ κλήσει μενέτω«) Za kaj gre, vidimo po naslednjem navedku: »To pa rečem, bratje, da je odmerjeni čas kratek. Odslej naj bodo tisti, ki imajo žene, kakor da jih ne bi imeli, tisti, ki jočejo, kakor da ne bi jokali, tisti, ki se veselijo, kakor da se ne bi veselili, tisti, ki kupujejo, kakor da ne bi nič imeli, in tisti, ki ta svet uporabljajo, kakor da ga ne bi izrabljali, kajti podoba tega sveta mineva. Hočem, da bi bili vi brez skrbi. Kdor ni oženjen, skrbi za to, kar je Gospodovo, kako bi ugajal Gospodu ...« (I Kor 7, 29–32) Heidegger je tu pred »igriščem duhovitih paradoksov«. (GA 60, 117) Preobrazba se nam enkrat nudi v smislu nastanka novega bitja (καινή κτίσις, Gal 6,1 5), v zvezi z pozvanostjo (κλήσις). Nadalje, preobrazba je naznačena v smislu postalosti (γένεσθαι, I Kor 7, 20), ki ima karakter ostajanja (μένειν). Nekako se nam izmika polni smisel odnosa osebne sveta z ostalim.

Govorimo o povsem novem odnosu do stvari, ki ga je treba »izstaviti sledeč strukturi, primerni izvrševanju. Sicer tu-bivajoče pomenskosti dejanskega življenja se živi [na način] 'ὡς μη', kot da ne.« (GA 60, 117) Heidegger nadaljuje s Pavlovimi besedami, pred očmi ima II Kor 10–6: »Odnosi do obsvetja svojega smisla ne dobijo iz vsebinske pomembnosti, na katero merijo, ampak narobe, odnos in smisel živete pomenskosti se določata iz izvornega izvrševanja.« (GA 60, 117) Z drugimi besedami, smisel in pomenskost okolnega sveta dobivata svoj smisel iz temeljnega odnosa, ki ga moramo razumeti kot izhodišče življenja. Povsem jasno je, da je v kontekstu problema časovnosti vprašanje odnosa in so- in okolnim svetom povsem nevažno. Vprašanje po smislu religioznosti se nam odpira v vprašanju po odnosu, ki pogojuje vse druge odnose. Potemtakem suženj, ki s sprejetjem vere ostaja suženj, pomenskosti svojega in okolnega sveta gleda kot »časne dobrine«. Z drugimi besedami, odnosi okolnega sveta in sveta drugih nimajo moči »motivirati arhontskega smisla praksičanske religioznosti«. (GA 60, 119) Faktično življenjsko izkustvo odpira svoj smisel v življenju časovnosti, ki ni nič drugega kot prebivati pred Bogom v služenju in čakanju. Čas se tu odpira kot »καίρως συνεσταλμένος«, izmikajoč se istočasno spodbuja in povečuje utesnjenost. (I Kor, 7, 29)

49 (GA 60, 117).

Ponavljani izraz » $\omega\varsigma$  μη« (I Kor 7, 29–31) nas zaustavlja pred sporom odnosa s predmeti, ki se poskuša izkazati na drugačen način. Njegova formulacija naznačuje »da imamo nekaj, kakor da nimamo« (GA 60, 100 in 113.) Heidegger: »Vsi obsvetni odnosi morajo skozi izvršilno sovisje postalosti, tako da je tudi to tu, odnosi sami in to, kamor merijo, pa nikakor niso načeti.« (GA 60, 120) Heidegger tu vidi izvorno fenomenološko dogajanje, v katerem se »ono« drugo sprejema v njegovi drugosti. Formula » $\omega\varsigma$  μη« izkazuje samo izvrševanje, zoper radikalno zahtevo po spremembi okolnega sveta. » $\omega\varsigma$  μη« toliko bolj, saj naznačuje način napram sveta. V njem se kaže to bistveno formalne naznake, ki izvaja fenomenološko destrukcijo. Z drugimi besedami: »Dopustiti je treba dajanje fenomenov samih v njihovi izvornosti.«<sup>50</sup> Če to tolmačenje jemljemo resno, potem na ta način zasnovan odnos do sveta, ne more biti »svetovni nazor«.

## 56

Končno, zaradi česa je tako življenje mogoče, kje se utemeljuje? Heidegger sledi Pavlovi misli z nekaj navedki. Pavel zoperstavlja pojma »άνθρωπος ψυχικός« in »άνθρωπος πνευματικός«. (I Kor 2, 10–16) Tu se odpira pot za razumevanje parousije. Njemu odgovarjajoči par »πνεύμα« in »σάρξ«, mora razrešiti vprašanje froneze. (Rim 8, 4; 6) Nenazadnje, tu je tudi ustrezni pojmovni par »ἐξω άνθρωπος« in »ἐσω άνθρωπος« (II Kor 4, 16) V teh primerih ne gre za razvoj znotraj človeka, na način, da bi bilo telo nekaj poleg duše. Narobe, želi se naznačiti življenjske osredotočenosti, tj. načine življenja, o katerih Pavel vsevdilj govori. Na tej sledi besede »notranji«, »duhovni«, »duh« označujejo izvorni način življenja. S Heideggrovimi besedami: »Sama izvršitvena sovisja so po lastnem smislu eno vedenje.« (GA 60, 123) Tako po I

50 GA 60, 120; prim. Crow, str. 231–265. Živost je tisto, zaradi česa zamisel destrukcije je. Destrukcija se zagotovi s formalno naznačenim pojmom, s posebnim pojmom se vrača na živost življenja. Ne zgolj zoper teorijo, temveč zaradi življenja brez malikov, medtem ko se filozofija razume v udejanjenju posamične eksistence. Filozofičnost filozofije je v odpiranju poti prek spodbud, vsajenih v faktičnost posebnega človeškega obstoja.

Kor 2, 10–16,<sup>51</sup> sledi: »Samolastno sebstvo sebe v duhu prejema od Boga. Duh prinese to vedenje – εἰδέσθαι – ki ni nikakršno prosto lebdeče vedenje, temveč udejanja postajanje. V tem vedenju je obenem razprt vnaprejšnji pogled na konkretne možnosti kristjana. To vedenje sega do globin Boga – τὰ βάθη του Θεού – izmika se vsakršnemu obsojanju.« (Prim. Brejidak, str. 75.)

Svet za kristjana ni slučajen, toliko bolj, saj je on do okolnega sveta odgovoren, kar prihaja iz odnosa do boga. »Fakticiteta kristjana je motivirana v bogu. Za eksplikacijo je izjemnega pomena, da njegov svet ni slučajno tu, temveč tudi svoj samolastni smisel dobiva iz povzjetja v izvor, iz sovisja z Bogom.« (Ibid., 76) Prav v tem izvoru temeljnega življenjskega izkustva je razlog, zaradi katerega je motiviranost iz sveta izključena.

## Zaključek

Heidegger prav v zgodnjem freiburškem obdobju, v letih 1919–23 išče primeren odgovor na vprašanje mesta filozofije, glede na njej izvorni izraz, boreč se miselnem na polju tedanje filozofije z vplivi minulega stoletja. Filozofija se je v tej dobi razumela v smislu fenomenologije življenja, ki si postavlja zahtevo: življenje razumeti v njegovi vprašljivosti, življenje iz njegovega dogajanja v faktičnem življenjem izkustva, v katerem so zasidrani vsi temeljni pojmi. Filozofija se tako metodološko prikazuje v pristopu k dejanskosti, v smislu formalne naznake [*formale Anzeige*], ki se kaže v opreki do spoznavno-teoretičnega mišljenja. (Prim. Imdahl, str. 13–14.) Filozofija tu ni razumljena v smislu teorijske dejavnosti, temveč v smislu razumevanja tega »kako« faktičnega življenjskega izkustva, ki želi nenazadnje odpreti možnost izvirnega »kako« filozofskega življenja.

Heidegger prav tu vidi filozofijo v notranjem klicu [*pozivu*] svoje obstojnosti, kar edinole zmore opravičiti izvrševanje zahteve glasu, ki se v njej razgrinja. Glas celote bitja, ki prigovarja z zahtevo resnosti, da se samo zadevo

---

51 » ... to nam je Bog razodel po Duhu. Duh namreč preiskuje vse, celo Božje globine. Kdo izmed ljudi pa ve, kaj je v človeku? Mar tega ne ve le človekov duh, ki je v njem? Tako tudi to, kar je v Bogu, pozna samo Božji Duh. [...] Duhovni človek pa presoja vse, medtem ko njega ne presoja nihče.« (I Kor 2, 10-11; 15)



filozofije jemlje celovito in v popolnostno. Ta glas svojo zahtevo spregovarja v svoji faktičnosti in zgodovinskosti njegove posamične obstojnosti. V tej smeri v omrežju stalnostne nuje, da se premisli evropsko dediščino, kjer se je našlo mnogi poklicanih (npr. Troeltsch) – Heidegger vidi potrebo, da se prinese na svetlo izvornost življenja. Nekatere poskuse razrešiti uganko evropske dediščine, je kritiziral tudi sam Heidegger, kar je vidno tudi iz naše razprave. Pot v filozofijo ne vodi slučajno iz teologije, ki jo je v Freiburgu (Breisgau) nekaj semestrov študiral. Odrasel je v religioznem duhu, po koncu katoliške gimnazije v Konstanci je odšel v jezuitski noviciat v Feldkirch. Ne gre nam za golo biografijo, o kateri pričajo religiozne spodbude filozofskega mišljenja mladega Heideggra.<sup>52</sup> (Po)klic govori o celoti miselne dediščine, prihaja iz spodbude lastne obstojnosti, tako da sta religija in filozofija ugledani v tem, kar ju spaja.

**58**

O zadevi sami priča njegova neposredna zaposlenost z religioznim v zimskem semestru leta 1920/21 in naslednjem poletnem semestru: nekaj semestrov prej, leta 1918/19, je napravil načrt predavanj o srednjeveški mistiki, ki jih ni izpeljal. Okvir razpravljanj je razdelil na dva dela, prvi, metodološki in drugi, v katerem je razlagal pismi Gal ter I in II Tes. Uvodoma smo pokazali okvir v katerem se predavanje odvija, zato bi tu radi samo razpravo tematsko sklenili.

Heideggrovo filozofsko izrekanje želi – poleg vseh spoznavno teoretičnih poskusov – poudariti, da se svetu v njegovi mnogolični faktičnosti in zgodovinskosti ne vsiljuje okvirjev. Miselne spodbude za to razmejitev od znanstvenega mišljenja prihajajo iz potrebe najti novo pot filozofije religioznosti in teologiji. Kaj to pomeni, poleg Heideggra priča tudi njegov učenec Gadamer: »Ne motimo se, če tu prepoznamo najglobbo motivacijo Heideggrove miselne poti – takrat – se ima se za krščanskega teologa. Torej: vsi njegovi napor, da bi prišel na jasno s sabo in z lasnimi vprašanji, so izzvani z nalogo, osvoboditi se prevladujoče teologije, v kateri je bil vzgojen, da bi lahko bil kristjan.« (Ibid., 310)

52 Hans G. Gadamer, „Die religiöse Dimension“ (1981), *Gesammelte Werke* 3, J. C. B. Mohr, Tübingen 1987 ss, str. 308.

Zgolj leto dni pred predavanji o fenomenologiji religioznega se je Heidegger v pismu profesorju in poročnemu svečeniku E. Krebsu poslovil od uradnega katoličanstva. Razlog: nemožnost sprejetja oficijelne religije, v kateri vidi nedoslednosti. Tako želimo zaključiti govor o religioznem, tematsko ravno ne zgoščujoče, temveč napotujoč na srž. Gadamer poudarja dvoje, prvič – miselno raven, na kateri se Heidegger vidi kot teolog, vendar ne kot apologet vere, ampak kot tisti, ki obračunava s teologijo. Drugo, ki spodbuja prvo, je njegov izvor – osvoboditi se prevladujoče misli, ne da bi teoretiziral, ampak, da bi zmožel biti kristjan. Z drugimi besedami, da bi mogel živeti – filozofirati.

V skladu s fenomenološkim pristopom, Heidegger meni, da teologija v svoji teoretični drži izgubi stik z izvorno krščansko mislijo, prisotno v zgodnjem krščanstvu – izvor so Pavlova pisma. Ker je sprejela okvir grške filozofije, Platona in Aristotela, je skalila svojo izvorno povezanost s faktičnim življenjem in tudi izkustvo vere. Ko je zanemarila raven faktičnega življenjskega izkustva, je teologija izgubila stik z izvorno ravnjo zgodovinskega in iz tega, z izvorno časovnostjo.<sup>53</sup> V zgodnje krščanstvo je položeno zgodovinsko mišljenje, ki korenini v sčakovanju ponovnega Kristusovega prihoda. Pri tem se sčakovanje ne odvija v objektivnem času, ampak se razume iz »trenutek – zdaj«, iz t. i. kairološke ravni. Obratno, grška misel je ostala ujeta v razumevanje časa z osnove gibanja – časa, ki požira, t. i. kronološki čas. V prid izvornega življenja časa Heidegger razvije misel destrukcije, ki jo prepozna že pri Luthru, razdrobiti mora namreč objektivne ostaline tradicije izvorne dediščine. V tem primeru se razume kot teološka destrukcija. Poleg tega želi Heidegger obračunati z uradno teologijo.

Če se vrnemo h Gadamerjevim besedam, se bo tudi zadeva [sama] zbrala na tem, kar je cilj tega dela – Heidegger je hotel obračunati z načinom mišljenja, ki je blokiral njegove osebne napore in vprašanja, hotel ga je spraviti na dan.

---

53 Prim. Benedikt VI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen* (12. 9. 2006) [http://w2.vatican.va/content/benedictvi/speeches/2006/september/documents/shf\\_benxvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg](http://w2.vatican.va/content/benedictvi/speeches/2006/september/documents/shf_benxvi_spe_20060912_university-regensburg). Papež Benedikt XVI. je javno, ob predavanju v Regensburgu, kritiziral tendenco osvobajanja od helenizma. Prim. Ante Vučković, „Srečanje radostne novice z helenizmom“, *Kateheza* 18 (1996) 4, str. 244–254. Govori o potrebi, da krščanstvo spregovori drugače, z drugo govorico, ker je jezik vselej sredstvo prenašanja.

Torej »osvoboditi se« pomeni za Heideggra biti kristjan (»da bi mogel biti kristjan«). Pri tem mora biti jasno, da »Dasein«, ni kategorija, s katero želi nekaj sporočiti. Nasprotno, človek je vselej zasidran v faktučnem življenjskem izkustvu in mora iz njega živeti izvorno časovnost.

Na tej poti smo osredje dela gradili okoli vprašanja »kako« filozofsko živeti, pri tem so prišle spodbude Heideggrovega razmišljanja o »življenju«. Še posebej nas je zaposlovalo odpiranje možnosti »izvornega« življenja, ki se nam odpira preko Pavlovih pisem, najprej v pojmu parousije. Torej, pojem, ki v svojem bogastvu prežema vsako poro temeljnega življenjskega izkustva in ga Heidegger najdeva v zgodnjekrščanski skupnosti. Formalna naznaka, kot orodje tega mišljenja, prihaja k življenju bolj neposredno, odpira fenomene v njihovi življenjski ukoreninjenosti. Zgodnjekrščanska skupnost odpira izvorni čas, brez okvirov kronične in kronološke logike. Tudi to delo je treba razumeti kot poskus, da se pred življenje privede vso živost mišljenja, v smislu izvorne stopnje v času in sčakovanja v času odločitve, ki se izmika. Z drugimi besedami, tiče se posamičnih naporov okoli izvora in odrešilnega, ki se nam je faktučno razkrilo kot življenje vere, upanja in ljubezni – služenja in sčakovanja.

## Literatura

Apfelbacher, K-E.: »Ernst Troeltsch (1865–1923)«, v: H. Fries in G. Kretschmer (ur.): *Klassiker der Theologie Bd. 2*, Verlag C.H. Beck, München 1983.

Barbarić, Damir (ur.): *Bitak i vrijeme, Interpretacije*. Zbornik radova, Matica hrvatska, Zagreb 2013.

Brejdak, Jaromir: *Philosophia crucis*, Peter Lanng, München 1995.

Camilleri, Sylvain: *Phenomenologie de la religion et hermeneutique theologique dans la pensee du jeune Heidegger*, Springer, Dordrecht 2008.

Coyne, Ryan: *Heidegger's Confessions*, University of Chicago Press, Chicago 2015.

Crow, Benjamin D.: *Heidegger's Religious Origins*, Indiana University Press, Bloomington 2006.

Figal, Gunter: *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 2011.

Fischer, Mario: *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.

Fischer, N. / Herrmann, F.-W. von: *Heidegger und die christliche Tradition*, Meiner, Hamburg 2007.

Gadamer, Hans G.: »Die religiöse Dimension« (1981), *Gesammelte Werke* 3, J.C.B. Mohr, Tübingen 1987 ss, str. 308–319.

Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, F. a. M. 1995, (GA 60).

Heidegger, Martin: *Zur Bestimmung der Philosophie*, F. a. M., 1999, (GA 56/57).

Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie*, F. a. M., 1993, (GA 58).

Heidegger, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, F. a. M., 1993, (GA 59).

Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, F. a. M., 1994, (GA 61).

Heidegger, Martin: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, F. a. M., 1988, (GA 63).

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006.

Heidegger, Martin: *Fenomenologija religioznog života*, prev. Ž. Pavić, Demetra, Zagreb 2004.

---

Heidegger, Martin: »Fenomenologija in teologija«, *Phainomena* III/9–10 (1994), str. 70–95.

Heidegger, Martin: »Fenomenološke interpretacije k Aristotelu«, *Phainomena* V 15–16 (1996), str. 10–46.

Heidegger, Martin: *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.

Heidegger, Martin: »Moja pot v fenomenologijo« v: *Phainomena* IV/13–14 (1995), str. 3–11.

Heidegger, Martin: »Formalizacija in formalna naznaka« *Phainomena* IX/33–34 (2000), str. 109–119.

Hribar, Tine: *Kopernikanski obrat*, Slovenska matica, Ljubljana 1983.

Hribar, Tine: *Fenomenologija*, Slovenska matica, Ljubljana 1993.

Hribar, Tine: *Filozofija religije*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2000.

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, Bd. III/1, Den Haag 1976.

**62** Husserl, Edmund: *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.

Imdahl, Georg: *Das Leben verstehen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.

Kaštelan Jure / Duda, Bonaventura (ur.): *Biblija. Stari i novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1991.

Kisiel, Theodore: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995.

Kisiel, Theodore (ur.): *Reading Heidegger from start*, SU of New York Press, New York 1994.

Komel, Dean: *Fenomenologija in vprašanje biti*, Obzorja, Maribor 1993.

Komel, Dean: – *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2002.

Komel, Dean: »Križa kao diskrimen filozofije«, *Tvrđa* (2014), 166–169.

Macan, Ivan: *Uvod u tradicionalnu logiku*, FTI, Zagreb 2005.

Marx, Werner: *Fenomenologija Edmunda Husserla*, prev. B. Dujmović, Naklada Breza, Zagreb 2005.

McManus, Denis: *Heidegger and the Measure of Truth*, Oxford Univeristy Press, Oxford 2012.

Oslić, Josip: *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb 2002.

Oslić, Josip: »Heideggrov zgodnji pristop k Pavlovemu razumevanju 'prakrščanske religioznosti'«, *Phainomena* IV/35–36 (2001), str. 311–242.

Otto, Rudolf: *Sveto*, Nova revija, Ljubljana 1993.

Pavić, Željko: »Jarem razumevanja. Heideggrov zgodnji pristop k Schleiermacherjevi hermenevtiki« *Phainomena* IV/35–36 (2001), str. 283–310.

Petkovšek, Robert: *Heidegger – Indeks*, Teološka fakulteta, Ljubljana 1998.

Petkovšek, Robert: »Die Idee des Guten in Heideggers existenzialer Analyse«, *Bogoslovna smotra*, Zagreb 82/1 (2012), str. 43–64.

Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske Verlag, Pfullingen 1963.

Schalow F. / Denker A.: *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lanham-Toronto-Plymouth 2010.

Ujević, Tin: »Mašta povodom očiju«, *Ojađeno zvono*, Matica hrvatska, Zagreb 1933.

Vedder, Ben : *Heidegger's Philosophy of Religion*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2006.

Vetter, Helmuth: *Grundriss Heidegger*, Felix Meiner, Hamburg 2014, 38–47.

Vorgrimler, Herbert: *Neues Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg im B. 2000.

Vučković, Ante: *Dimenzija slušanja u Heideggera*, Biblioteka filozofska istraživanja, Zagreb 1993.

Vučković, Ante: »Susret radosne vijesti s helenizmom«, *Kateheza* 18/4 (1996), 244–254.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, F. a. M. 2003.

Wolfe, Judith: *Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, Oxford University Press, Oxford 2013.

### Spletni viri:

Benedikt VI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*\_(12.9.2006)\_[http://www2.vatican.va/content/benedict-xvi/speeches/2006september/documents/shf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg](http://www2.vatican.va/content/benedict-xvi/speeches/2006september/documents/shf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg).

Hrvaški jezikovni portal <http://hjp.novi-liber.hr>

A. Denker, T. Kisiel in H. Zaborowski o pojmu formalne naznake. Razgovor dostopen na: [www.information-philosophie.de](http://www.information-philosophie.de), naslov »Denker, Alfred: Heideggers formale Anzeige«.

Pisma R. M. Rilkea, Briefe, [www.rilke.de](http://www.rilke.de).

Letter to E. Krebbs on His (Heidegger) Philosophical Conversion [www.religiousstudies.stanford.edu/WWW/Sheehan/pdf/heidegger\\_texts\\_online/1919%20LETTER%20TO%20KREBS.pdf](http://www.religiousstudies.stanford.edu/WWW/Sheehan/pdf/heidegger_texts_online/1919%20LETTER%20TO%20KREBS.pdf)

**64**

Greek Interlinear Bible: [www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/Greek\\_Index.htm](http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/Greek_Index.htm); vsi vpogledi v grški izvirnik temelje na tej strani, česar v besedilu ne navajam posebej.

Slovenski prevodi Biblije prevzeti s strani [www.biblija.net](http://www.biblija.net). (op. prev.)

# ZNAMENJE FORMALNE NAZNAKE

## O metodi v zgodnji filozofiji Martina Heideggra

S predavanjem *Ontologija: hermenevtika fakticitete* (*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*), ki je potekalo v Freiburgu v letnem semestru leta 1923, se je Martin Heidegger posvetil genezi samostojne vizije hermenevtike in se dotaknil njenih pradaavnih korenin, segajočih daleč v zgodovino antične misli. Predavanje je bilo zasnovano tako na način zgodovinske kritike ontologije kot v obliki povratne aplikacije praktične metode interpretacije eksistence *eo ipso*; z ovinkom analize dveh tisočletij filozofije bivajočega je Heidegger potrjeval pertinentnost modela interpretacije eksistence, ki je kasneje služilo kot osnova hermenevtične fenomenologije v *Biti in času*.

Predavanje je zasnovano obenem v obliki tematske dispozicije in na način dejavnega miselnega ekskurza, ki s pomočjo hermenevtike uvida v zgodovinsko pred-postavo ontologije samoizraža *naravo* hermenevtike fakticitete. Izrazit motiv predavanja je torej raziskava prapočel simbioze med fenomenološko deskripcijo in hermenevtično interpretacijo,<sup>1</sup> elementarnima modusoma filozofije Martina Heideggra. V okviru rekonfiguracije hermenevtike se večina interpretacije spreminja v primarno metodo razlage bivajočega kot tubiti (*Dasein*). Ontologija fakticitete odpira vrata naselitvi tubiti v življenjski svet filozofije; koncept formalne naznake oplaja hermenevtiko in fenomenologijo in vzpostavlja metodološko ogrodje Heideggrove misli.

<sup>1</sup> Enega vrhuncev tovrstne spojitve seveda ponazarja delo *Bit in čas*, izdano leta 1927.



Zasnova predavanja *Ontologija: hermenevtika fakticitete* je torej večdelna: Heidegger posamično naslovi zgodovinski razvoj hermenevtike, ontologije in fenomenologije, prav tako pa se spogleduje z vprašanji dispozicije človeka v filozofiji, značilnosti sodobne filozofske govornice in vpliva filozofskih predhodnikov na njegovo lastno misel. Nemški mislec kot vselej zanosno povezuje raznolike teme v enovito govorico filozofije; artikulacija morebiti še ni na nivoju iz *Biti in časa* (1927), vendar že kaže značilne obrise Heideggrove filozofske naracije.

Četudi je predavanje *Ontologija: hermenevtika fakticitete* vsebinsko privlačno in zanimivo za raziskovalce vseh obdobj Heideggrove misli, pa se pričujoča razprava v nadaljevanju vendarle osredotoča na njegovo metodološko podstat. Poteza je smiselna vsaj iz dveh razlogov:

66

– Najprej je potrebno opozoriti na dejstvo, da četudi je predlagano predavanje v nadaljevanju Heideggrove filozofske kariere večinoma nadgrajeno ali zanikano, metodološki princip hermenevtične interpretacije tubiti kot biti-v-svetu ostaja prisoten v celotni Heideggrovi filozofiji.

– Ob tem pa je moč izpostaviti tudi težnjo, da lahko z izpostavitvijo vodilne metode raziskave (tj. formalne naznake) predavanje elegantno povežemo s še enim nekoliko zapostavljenim, celo zgodnejšim delom *Fenomenologija religioznega življenja* (*Phänomenologie des religiösen Lebens*), in si okrepimo razumevanje Heideggrove metodološke vizije.

Tako se velja le bežno zaustaviti pri neposredni vsebinski obravnavi podanih tekstov. Ob tem pa je prav tako potrebno vendarle omeniti, da povsem brez vsebinske obravnave razprava ne more potekati; kot resnični potencial hermenevtike v Heideggrovi filozofiji se namreč razkrije pozitivno razumevanje: razumevanje, ki se manifestira v obliki vsebinske že-določenosti, ki zmore povratno interpretirati fenomene po nastopu formalne naznake. Predimetja; predzavedanja. Gole strukture Heideggrove filozofije biti kot tubiti. Metoda, ki je vselej v posredovanju *resnice* kot razprtosti – neskritosti (ἀλήθεια).

S temi pojasnili pričujem s kratkim pregledom obravnavanih predavanj. Služi naj obenem kot opora nadaljnjemu raziskovanju in kot njegov neposredni pričetek. Kot se bo kmalu razjasnilo, se namreč hvaležno opozorilo na metodološki okvir razkrije že ob bežnem vpogledu v naslove posameznih poglavij dvodelnega predavanja.

Bivajoče kot *Dasein* (tubit) je ujeta v spore eksistence-v-svetu, faktičnega življenja, ki fenomenologijo postavlja pod novo nalogo: da lahko razloži pojavnost vsakdanjega sveta, mora *postati* hermenevitična; odpreti se mora za vzgibe historične interpretacije biti, ki je bistveno zgodovinska in pogojena z modusi časovnosti.

Z opisanim načinom zlitja fenomenologije in hermenevtike se Heidegger v svojem zgodnjem obdobju prvič resneje ukvarja v predavanjih s skupnim naslovom Fenomenologija religioznega življenja, ki so potekala v Freiburgu v zimskem semestru 1920/1921.<sup>2</sup> V njih se je nemški mislec spoprijel z nalogo kritike sodobne filozofije religije s pomočjo aplikacije fenomenološke metode, osnovane na izkušnji zgodovinskosti življenja. Slutijo se obrisi hermenevitične fenomenologije, ki postavlja pomembno prelomnico v razumevanju človeka in filozofije dvajsetega stoletja. Vendar kje in na kakšen način?

Omenjeno predavanje je razdeljeno na tri sklope: v prvem, za nas v tej razpravi najpomembnejšem, so predstavljeni raziskovalna metodologija, avtorjeva vizija faktične življenjske izkušnje v zgodnji krščanski filozofiji in osnovna postavka fenomenologije religije. Drugo poglavje je predvsem namenjeno fenomenološki raziskavi konkretnih religioznih pojavov in konceptov; poseben poudarek je na filozofiji Avguščina in neoplatonistov. V tretjem delu se Heidegger spoprime z vprašanji filozofskih temeljev srednjeveške mistike; predavanje na omenjeno temo ni bilo nikoli izvedeno, a je danes dostopno v tekstovni obliki. Pričujoča razprava se primarno

---

2 Izvirno *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Predavanje je sicer potekalo v dveh sklopih: »Uvod v fenomenologijo religije« [»Einleitung in die Phänomenologie der Religion«] in »Avguštin in neoplatonizem« [»Augustinus und der Neuplatonismus«]. Najavljen – vendar nikoli izveden – je bil tudi tretji sklop, poimenovan »Filozofski temelji srednjeveške mistike« [»Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik«]. Razprava se pretežno osredotoča zgolj na prvi sklop, tj. »Uvod v fenomenologijo religije«.

osredotoča na prvi del, Uvod v fenomenologijo religije, izsledki raziskav druge particije pa bodo strnjeno prikazani ob zaključku vsebinskega pregleda predavanja.<sup>3</sup>

Izsledki študije o filozofiji religije pomembno vplivajo na Heideggrovo neposredno delo na področju ontologije in fenomenologije ter obenem na metodološko perspektivo, v kateri se razkriva zgodnji poizkus vpeljave specifične vizije hermenevtike kot svetne in eksistenčne interpretacije. Zanimiv je zlasti poizkus soočenja fenomenologije vsakdanjega življenja in fenomenologije religije, s katerim Heidegger prične razpravo: nemški mislec izhaja iz prepričanja, da je fenomenološki pristop, s katerim je moč razložiti pojave v vsakdanjem življenju, kompatibilen ob aplikaciji na področje zgodovine religioznih fenomenov. Povejmo drugače: zgodnji krščanski misleci so razumeli konfiguracijo *faktičnega življenjskega izkustva*,<sup>4</sup> ki jo Heidegger prepozna kot bistveni način biti tubiti, zato je obenem moč z metodo hermenevtične interpretacije razumeti dotična starokrščanska besedila in z njihovo pomočjo izbrano metodo tudi potrditi in dopolniti. Veljavnost faktične eksistence je razlog, pogoj in motivacija za raziskovanje zgodovine filozofije religije; določila zgodnjega krščanstva povratno dopolnijo in plemenitijo hermenevtično raziskavo fakticitete.

68

Na začetku predavanja je torej v ospredju refleksija *faktičnega življenja*. Faktična eksistenca<sup>5</sup> je, kot Heidegger zapiše v uvodnem poglavju predavanja *Ontologija: hermenevtika fakticitete*, specifični modus bivanja, ki je lasten

3 Nekoliko obžalujem, da zaradi prostorskih zahtev za (natančnejšo) predstavitev sicer zanimivega in povednega predavanja ni mesta v tej razpravi. Vsekakor pa velja opozorilo, da se v tem sklopu pogosteje in še elegantneje uporabi podoben tip raziskave kot je vzpostavljen ob zaključku *Uvoda v fenomenologijo religije*. Za več glej analizo uporabe formalne naznake na podlagi interpretacije Pavlovih pisem Tesalončanom v tej razpravi.

4 V besednjaku kasnejše Heideggrove filozofije *eksistenca*.

5 Za prevod pojma *faktičnega življenjskega izkustva* [Faktische Lebenserfahrung] ni nespornega precedensa, po katerem bi se bilo moč zgledovati, zato se praviloma odločam za ta nekoliko neroden, toda natančen prevod. V zgornjem primeru sem sicer uporabil elegantnejšo verzijo *faktična eksistenca*, ki je sicer še ustrezen, vendar precej bolj za kasnejšo Heideggrovo filozofijo in manj za misel iz obravnavanega zgodnjega obdobja. Na to opozarjam tudi neposredno v zgornjem tekstu.

biti kot tubiti (*Dasein*);<sup>6</sup> v prvem delu razprave *Fenomenologija religioznega življenja* (»Uvod v filozofijo religije«) nemški filozof postavi naslednjo trditev:

»[Faktično življenjsko izkustvo] označuje celoto aktivnih in pasivnih zadržanj človeškega bitja naproti svetu; če gledamo na faktično življenjsko izkustvo le z ozirom na vsebino izkušenega, predpostavljamo izkušeno – to, kar je živeto v izkustvu – kot svet in ne kot objekt.«<sup>7</sup>

Izhodišče je torej faktično življenjsko izkustvo tubiti (*Dasein*) v svetu, ki mu je tuj in lasten, fenomenološko razkrivajoč se in vselej prikrivajoč poti do razumevanja. Sprevidenje fundamentalnosti faktične izkušnje posameznika omogoča transformacijo Husserlove vizije fenomenologije<sup>8</sup> in vzpostavlja temelje filozofiji, ki prevzema vlogo genuine hermenevtike življenja. Šele s temi koraki je določen horizont razprave o filozofiji religioznega življenja in načinu biti religioznosti nasploh.

V nadaljevanju predavanja Heidegger s pomočjo kritičnega povzetka Troeltscheve filozofije religije<sup>9</sup> predstavi dogajalni spekter diskusije o fenomenu religioznega življenja. Navedena so štiri oglišča filozofske refleksije religije: psihološki, epistemološki in filozofsko-zgodovinski moment ter končno metafizika kot primarni spoznavni interes teologije. Heideggru pregled pripomore h konkretni karakterizaciji prenovljene fenomenologije v okviru raziskovanja filozofije religije: razkrije se, da filozofija religije slednjo prevzame na način spoznavnega objekta, fenomena filozofskega spoznavanja. Pot k modificirani fenomenologiji religije je zdaj odprta in Heidegger lahko obrne pozornost proti drugemu ključnemu fenomenu iz programskega sklopa fenomenologije religije: zgodovinskosti (historičnosti).

6 Martin Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, str. 5.

7 Prav tam, str. 11: »Lebenserfahrung ist mehr als bloße kenntnisnehmende Erfahrung, sie bedeutet die ganze aktive und passive Steilung des Menschen zur Welt: Sehen wir die faktische Lebenserfahrung nur nach der Richtung des erfahrenen Gehalts an, so bezeichnen wir das, was erfahren wird – das Erlebte –, als »Welt«, nicht als »Objekt«. Svet je tu seveda mišljen kot življenjski svet.

8 Sam slednji očita nezadostnost in spoznavno omejenost. Več o tem ob pričetku konkretne študije o formalni naznaki.

9 Tu je mišljen Ernst Troeltsch (1865–1923), vplivni nemški teolog in filozof religije ter zgodovine.

Zgodovinskost je temeljna pritiklina filozofije in religije,<sup>10</sup> z zavestjo o historičnem in s svojo lastno zgodovino prepredena teorija (filozofija) potrjuje omenjeni fenomen zgodovinskosti na podoben način kot ga afirmira značilnost časa predmetov.<sup>11</sup> Tako se historičnost prepozna kot stalni komplement mišljenja, ki poizkuša doumevati na način fenomenološkega raziskovanja eksistence (faktičnega življenja).

Vključitev razsežnosti časa je ključnega pomena za razpravo. Kot meni Heidegger, je »historično fenomen, ki nam ponuja dostop do samorazumetja filozofije.«<sup>12</sup> Zgodovinskost je tudi faktična; v faktični eksistenci nastopa tako v obliki izpopolnjevanja kot bremenitve življenja.<sup>13</sup>

70

Heidegger se v nadaljnji analizi zavzame za opredeljeno, motivirano karakterizacijo razmerja med modusom zgodovinskega in faktičnim življenjskim izkustvom; da bi upravičil perspektivo raziskovanja, vpelje formalne kriterije interpretacije faktičnega življenjskega izkustva. Na tem mestu sta predočeni determinanti generalizacije in formalizacije, bistveni potezi teoretske orientacije fenomenologije. Da bi prikazal bistvene značilnosti fenomenološke tehnike *formalne naznake*, ki obvladuje njegovo zgodnjo filozofijo, se Heidegger zateče k temeljni strukturi Husserlove fenomenologije.

Edmund Husserl je v Logičnih raziskavah razdvojil determinanti formalizacije in generalizacije.<sup>14</sup> Slednjo je moč prikazati kot rodovno posploševanje, urejevalni način<sup>15</sup> na ravni materialnih [sachhaltigen] fenomenov; metoda orientacije v interpretaciji pozitivnih vrednosti. Za raziskavo kompleksnejših fenomenov (psihičnih, noematičnih) pa generalizacija ne zadostuje – Heidegger se v ta namen posluži metodološke

10 Natančneje: filozofije in *s formalno naznako* religije.

11 Martin Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, str. 23.

12 Prav tam, str. 34: »Das Historische ist das Phänomen, das uns den Zugang zum Selbstverständnis der Philosophie eröffnen soll.«

13 Prav tam, str. 37–38. Posredovanje.

14 Prav tam, str. 57.

15 Prav tam, str. 60: »Generalisierung kann als *Weise des Ordners* bezeichnet werden. Es erfolgt dabei eine Einordnung bestimmter individueller Vereinzelungen in einen übergreifenden Sachzusammenhang.«

tehnike, ki omogoča širši spekter uporabnosti in preglednosti. S predpostavitev formalizacijskega pristopa prehajamo k metodološki postavki, ki nas v pričujoči razpravi najbolj zanima.

Ena od ključnih tez zgodnje Heideggrove filozofije je trditev o *formalnemu karakterju filozofije*: naloga filozofije (in v ožjem smislu fenomenologije) je v organizaciji in načelni izpostavitvi *bistvenih* značilnosti predmeta obravnave, pri čemer mora ostati brez predsodkov in odprta<sup>16</sup> za nadaljnjo obravnavo. Koncepti, vpeljeni v raziskavo, morajo biti predpostavljene zgolj formalno; v *objektivnem*, zunanjem zoru, pri čemer ohranjajo samolastno identiteto. Takšni rezultati so po Heideggru možni z uporabo metode *formalne naznake*, odločilnega dejavnika osredotočenja dejavne fenomenološke eksplikacije.<sup>17</sup> Govor o biti je mogoč le s predhodno izpostavitvijo vprašanja na formalni ravni.<sup>18</sup>

Na tem mestu se velja zaustaviti – tehnika bo dodobra predstavljena v osrednjem delu razprave, na tem mestu pa izpostavitev nekaterih kazalcev raziskovanja zadostuje. Še preden nadaljujem z drugim izbranim predavanjem pa si pogledjmo, kako se formalna naznaka, ena ključnih determinant Heideggrove hermenevtične fenomenologije, odraža ob aplikaciji raziskave na

16 Prim.: prav tam, str. 64: »In der »formalen Anzeige« dagegen handelt es sich nicht um eine Ordnung. Man hält sich bei ihr fern von jeder Einordnung, man läßt gerade Alles dahingestellt.«

17 Heidegger v naslednjih povedih (morda celo najprepričljivejše v svoji celotni filozofiji) oriše pozicijo in vlogo formalne naznake, zato jih v celoti podajam v izvirniku: »Wie kann diesem Präjudiz, diesem Vorurteil vorgebeugt werden? Das leistet gerade die formale Anzeige. Sie gehört als methodisches Moment der phänomenologischen Explikation selbst zu. Warum heißt sie »formal«? Das Formale ist etwas Bezugsmäßiges. Die Anzeige soll vorweg den Bezug des Phänomens anzeigen -- in einem negativen Sinn allerdings, gleichsam zur Warnung! Ein Phänomen muß so vorgegeben sein, daß sein Bezugssinn in der Schwebe gehalten wird.« Prav tam, str. 63–64.

18 Za dopolnitev razmišljanja glej npr. tudi: Alexander S. Duff, *Heidegger and Politics: The Ontology of Radical Discontent*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, str. 52–55. Na tem mestu avtor metodo formalne naznake navezuje na Jaspersovo razumevanje eksistence in izpostavlja prednosti, ki jih za razumevanje fenomena življenjskosti poseduje metoda formalizacije pred metodo generalizacije teoretske filozofije.

konkretna vprašanja interpretacije religije in z njo povezanih tekstov.<sup>19</sup>

Po izpostavitvi temeljnih metodoloških atributov raziskovalne paradigme se Heidegger v drugem delu uvodnega predavanja (»Uvoda v fenomenologijo religije«) osredotoči na obravnavo posameznih religioznih tekstov. Ob inšpekciji je izpostavljen fenomenološki karakter obravnavane literature in splošnih določil zgodnjega krščanstva. Tako se Heidegger sooči s Pavlovim pismom Galačanom<sup>20</sup> in ga razloži s pomočjo formalne naznake ter hermenevtičnega branja: v njem razbere tri splošne gibalne momente, ki pogojujejo možnost fenomenološkega razumevanja – predstavitev Pavlove osebnosti in statuta, konflikt med ljubeznijo in zakonom ter celotno vizijo krščanskega življenja z njegovimi motivacijskimi in vsebinskimi določili.<sup>21</sup> Prav tako nemški mislec, ki ga v zgodnji filozofiji pogosto fascinira Pavlova figura, obravnava njegovi pismi Tesalončanom (Prvo in Drugo pismo Tesalončanom): preko izpostavitve in raziskave formalnih določil teksta se razkriva uvid v bistvo krščanstva kot faktučne življenjske izkušnje. A tako daleč še nismo.<sup>22</sup>

**72**

V drugem delu uvodnega predavanja Fenomenologije religioznega življenja Heidegger postulira sklop trditev, v katerih se izraža prepletenost modusov faktučnega bivanja in religiozne izkušnje pred interpretacijo konkretnih

19 S tem je mišljen le kratek in zelo splošen oris; neposreden poizkus zapopadenja religioznega fenomena bo predstavljen v osrednjem delu razprave.

20 Pavlovo pismo Galačanom je bilo sicer najbrž poslano l. 54 iz Efeza; od nekdanj velja za enega najpomembnejših spisov Nove zaveze.

21 Posredovanje. Prim.: Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, str. 69: »Der Galaterbrief ist in drei große Teile zerlegbar: 1. Erweis der Eigenständigkeit von Pauli apostolischer Sendung und seiner Berufung durch Christus, 2. Auseinandersetzung zwischen Gesetz und Glaube (zunächst theoretisch, dann Anwendung auf das Lehen), 3. Christliches Leben im Ganzen, seine Motive und seine inhaltlichen Tendenzen.«

22 Obravnava Prvega in Drugega pisma Tesalončanom bo tvorila osrednji del raziskave formalne naznake.

religioznih tekstov. Tako beremo:<sup>23</sup>

- Primarno krščansko izkustvo religioznosti je v faktičnem življenjskem izkustvu Torej: *Je tovrstno izkustvo.*
- Faktično življenjsko izkustvo je zgodovinsko. Torej: izkustvo krščanstva samo živi čas (glagol živeti je tu razumljen kot *verbum transitivum*).

Seveda zgornja izpostavitvev – kolikor bi jo želeli razumeti v polnem izrazu – zahteva poglobljeno predzgodbo in zamudnejši dostop, čemur pa pričujoča razprava iz prostorskih in motivacijskih razlogov ne more zadostiti. Zgornji tezi navajam zlasti spričo elegance in drznosti, s katero Heidegger povezuje moduse življenjskega izkustva in postavlja temelje nadaljnji hermenevtični raziskavi; prav tako je podan faktor zgodovinskosti, ki sodoloča bit kot tubit.<sup>24</sup>

S tem zaključujemo neposredno obravnavo predavanja *Filozofija religioznega življenja* in prehajamo na obravnavo le nekoliko kasnejše razprave: *Ontologija: hermenevtika fakticitete*. Filozofija religije ali religioznega življenja? Slednje, kolikor je življenje v religiji in religija življenjska.

Poglavitna tema *Ontologije: hermenevtike fakticitete* je konceptualna preobrazba hermenevtike, ki postane orodje svetne interpretacije in predstavlja fundament prenovljene ontologije.<sup>25</sup> Predavanje sestavljata dva temeljna sklopa: uvodni »Poti interpretacije biti-tu tubiti v njeni partikularnosti« (»Wege der Auslegung des Daseins in seiner Jeweiligkeit«), v katerem Heidegger s pomočjo progresivne zgodovinske analize razvije in *določi* specifično zmožnost hermenevtične interpretacije, in »Fenomenološka pot hermenevtike

23 Martin Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, str. 82: »Urchristliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung.

Nachsatz: Sie ist eigentlich sollte selbst.

Die faktische Lebenserfahrung ist Instorisch, Nachsatz:

Die christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst (»leben« als verbum transitivum verstanden).«

24 Morda je to še natančneje obravnavano v drugem sklopu »Avguštini in neoplatonizem«, ki pa ga spričo omejitev v razpravi ne moremo predstaviti (glej op. 3).

25 Prim. Hans-Georg Gadamer: »Tekst in interpretacija«, v: *Phainomena*, Fenomenološko društvo v Ljubljani, Nova revija, Ljubljana 2009, str. 184–185.



fakticitete« (»Der phänomenologische Weg der Hermeneutik der Faktizität«), v katerem se izbrana hermenevtična metoda dopolni in rafinira ob aplikaciji na konkretne okoliščine fenomenološke deskripcije; hermenevtične razlage, kolikor je hermenevtika primarno zagotovilo razprtosti biti.<sup>26</sup>

Na začetku poti moramo torej predpostaviti in postopoma razviti operativno raziskovalno metodo, ki je obenem tudi točka ontološke provenience v filozofiji zgodnjega Heideggra. V ta namen nemški mislec uvodoma kratko preleti zgodovino pojma hermenevtike: pouči nas o njenih etimoloških izvorih iz časa starih Grkov,<sup>27</sup> opiše razvojno vlogo filozofije Platona in Aristotela, predstavi Avguštinovo vizijo in končno omeni renoviran, konsolidiran izraz hermenevtike v filozofiji Friedricha Schleiermacherja in Wilhelma Diltheya.<sup>28</sup> Po Heideggrovem mnenju se s prispevki krščanskih teologov z obdobja patristike in luteranstva uveljavi razširjen pojem hermenevtike, ki zdaj ne pomeni več le gole interpretacije teksta, temveč »doktrino določitve pogojev, predmeta, orodij in komunikacije ter praktične aplikacije interpretacije.«<sup>29</sup> V nasprotju s podanim naj bi prenovljena podoba hermenevtike v Schleiermacherjevi in Diltheyevi viziji pozabila na mnogoplastno pojmovno zasnovo pričujoče metode in jo reducirala na »umetnost (tehniko) razumevanja«<sup>30</sup> oziroma na »formulacijo pravil razumevanja« v človeški znanosti.<sup>31</sup>

74

26 Za več o tem in Heideggrovem razvoju (filozofske) hermenevtike eksistence glej: Wolfgang Detel, *Geist und Verstehen: Historische Grundlagen einer modernen Hermeneutik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2011, str. 161–168. Avtor tu posebej izpostavlja genezo ontološkega obrata v hermenevtiki, v kateri ima koncept hermenevtike fakticitete, očrtan v predavanju *Ontologija: hermenevtika fakticitete*, dejavno vlogo tako pri vzpostavitvi Heideggrove fundamentalne ontologije kot pri celostnem razvoju filozofske hermenevtike *eo ipso*.

27 Prim. Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, str. 9–12.

28 Prav tam, str. 13–14.

29 Prav tam, str. 13: »Hermeneutik ist jetzt nicht mehr die Auslegung selbst, sondern die lehre von den Bedingungen, dem Gegenstand, den Mitteln, der Mitteilung und praktischen Anwendung der Auslegung; ...«

30 Prav tam, dvojni citat. Izvorno: »Kunst (Kunstlehre) des Verstehens.«

31 Prav tam, str. 14. Dvojni citat; izvorno: »Regelgebung des Verstehens (»Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen«).«

Heidegger stoji pred epohalno nalogo: hermenevtiki mora vrniti nekdanji ugled, vpliv in širino ter jo prestaviti v *okolje* življenjskega sveta, v motrenje in motreno tubiti (*Dasein*). Piše:

»Kar je za *Dasein* razvito v hermenevtiki, je možnost njenega postajanja in bivanja zase na način samorazumevanja.«<sup>32</sup>

Tubit vselej biva v faktučnem svetu; tema hermenevtike je potemtakem tudi fakticiteta sama.<sup>33</sup> Toda kaj je moč poreči o konceptih fakticitete in faktučne eksistence (človeka kot zgodovinske eksistence)? V težnji po razbranju zgodovinskega bistva povprašanih entitet Heidegger v nadaljevanju razišče pojmovno razsežnost človeka in faktučnega biti-tu v biblični tradiciji in pri kasnejših krščanskih mislecih. Oporo za prehod k hermenevtiki fakticitete najde predvsem v delu Avguščina in Martina Luthra, v teologiji katerih se že slutijo zasnutki celostne interpretacije bivajočega<sup>34</sup> – kolikor je predmet interpretacije (tj. človeško bitje) brezpogojno vpet v organizem religioznega sveta – in ki človeka postavlja v vlogo nosilca duhovnega življenja.<sup>35</sup> Posebej zanimiva je Heideggrova izpostavitve Luthrove teologije: slednji naj bi vzpostavil tendenco protestantske teologije, ki *misli* zavest skozi prizmo razmerja med človekom in Bogom. Znotraj svetne analize, sledeče relacijski postavki, se po Heideggrovem mnenju Luther sooča s številnimi koncepti, ki *kažejo* proti hermenevtiki fakticitete (živeti v svetu: biti-v-svetu, organski svet: faktučna eksistenca, zgodovinska zavest namesto statične, s kategorijami obremenjene aristotelske vizije sveta (*metafizike prisotnosti*)).

32 Prav tam, str. 15: »In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst verstehend zu werden und zu sein.«

33 Prim. prav tam, str. 21.

34 Seveda ne v smislu Heideggrove analitike tubiti; vsekakor pa je moč opaziti določene tendence v misli, ki nakazujejo na razumevanje občutja temporalnosti in pozicioniranja na način biti-v-svetu (živeti-v-svetu, faktučnost eksistence, tesnobno pričakovanje). O tem se razpiše John van Buren, avtor angleškega prevoda Ontologije: hermenevtike fakticitete, v delu: John van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington 1994, str. 190–196. Glej tudi del o Kierkegaardu (prav tam, str. 197).

35 Kot *faktučno do-živetega* duhovnega življenja.

Biti-tu in –zdaj (*danes*) je specifični karakter vsake faktične eksistence (tubiti). Časovnost je sprejeta kot eksistencial in ne kategorija.<sup>36</sup> Samoprepoznanje tubiti kot biti, ki je njej lastna, tu in zdaj, jo odpira k okolnemu svetu in razkriva samostojno možnost razumevanja. Razumevanje se vrši kot hermenevtika fakticitete – ontologija faktične biti-v-svetu.

Tubit, ki eksistira tu in danes [Heute], na podlagi prepoznanja trenutka razumeva časovni modus preteklosti. Formacija zgodovine se udejanja kot univerzalizacija zgodovinskega izkustva, kolikor se slednja razumeva na način biti-iz-sedanosti.

Heideggrov pregled zgodovinskih in sodobnih tendenc hermenevtike tudi v nadaljevanju ohranja polno koncentracijo. Čedalje bolj pa se razkriva razvita oblika interpretacije bivajočega – ontologije, ki si je nadela formo hermenevtičnega uvida.

**76** Heidegger ima tako pretežno odklonilno mnenje do sodobne filozofije; kategorično zavrača tendence sodobne filozofske misli, ki jo poimenuje »platonizem barbarov« [Platonismus der Barbaren] – kot filozofijo, ki se zgleduje po Platonovi misli, a je izgubila izvorno avtentičnost.<sup>37</sup> V precepu Heideggrove kritike se znajdejo Scheler, Spengler, Dilthey, Hegel in drugi; nemški filozof goji (mestoma zadržane) simpatije do dela Aristotela, Lutherja, Kierkegaarda in Husserla. S pregledom njihovega doprinosa se snujejo zametki hermenevtične fenomenologije, dokončno eksplicirane leta 1927 v delu *Bit in čas*.

Vsekakor velja še enkrat opomniti, da je predavanje *Ontologija: hermenevtika fakticitete* v celoti zgrajeno na recipročnem odnosu med konstruktivno historično analizo in anticipacijo tubiti kot biti-v-sebi, eksistenci, ki ji je razumevanje podano in prikrito; biti, ki ji je lastna hermenevtična razlaga in tuj ponarejeni platonizem sodobnosti in znanstveni elitizem.

V poslednjih taktih prvega dela razprave Heidegger povzame naloge hermenevtike kot hermenevtike tubiti (*Dasein*) s karakteristikami

36 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, str. 31.

37 Prav tam, str. 43.

primarnega načina samoznave faktične tubiti, njenega pred-postavljanja in razumevanja.<sup>38</sup> Na podlagi interpretacijskih modusov zgodovinske zavesti in filozofije se tubit ozavešča in samopotrjuje<sup>39</sup> in na dlani je, da ontološka struktura fenomena biti-interpretiran<sup>40</sup> zahteva dodaten premislek o kategorialni določenosti posameznih modusov interpretacije tubiti – njenih eksistencialov.

Drugi sklop predavanj v okviru Ontologije: hermenevtike fakticitete prinaša odgovor na drugo polovico metodološke enačbe hermenevtične fenomenologije. Heidegger se vrne k enemu od izhodiščnih vprašanj: Kaj je interpretirani fenomen in kako ga *zapopademo*? Vprašanje zahteva vnovični premislek pojmovnega zaledja fenomenologije in fenomena samega.

Fenomenologija je filozofska disciplina, ki jo je ob koncu devetnajstega stoletja razvil Heideggrov mladostni prijatelj in učitelj Edmund Husserl. Znamenita parola »K stvarjem samim!«, s katero je Husserl opisal osnovno (pre)tenzijo obravnavane metode, pa vendarle zakriva alternativni potencial fenomenološke zaznave, na katerega opozarja Heidegger. Panoga, ki se je postopoma zreducirala na neobvezen konglomerat *fenomenološkega doživljaja* in *objektivnega zrenja odmaknjene zavesti*, v svoji zasnovi skriva zmožnost fundamentalne metode za raziskavo predmetnega načina (*kako*) biti.<sup>41</sup>

Heideggrov načrt v drugem delu predavanja *Ontologija: hermenevtika fakticitete* sestavljata dve bistveni potezi: (konstruktivni) pregled razvoja in smernic fenomenologije<sup>42</sup> ter aplikacija fenomenološkega ogrodja na razumevanje tubiti kot biti-v-svetu.

Vzpostavi se zahteva po izpostavitvi vsebine: fenomenološke *stvari* (predmeta). Razjasnjenje koncepta fenomena terja progresivno analizo in

38 Prav tam, str. 65.

39 Prav tam.

40 Prav tam; izvorno: »(...) ontologische Struktur des Phänomens der Aufgelegtheit ...«

41 Prav tam, str. 71-72.

42 Prav tam, str. 73. Predstavljene so štiri točke nadaljnega razvoja fenomenologije, ki so zakrivile njeno *razvođenelost*: vstop različnih, nekompatibilnih tradicij v fenomenološko *prakso*, aplikacija logiških raziskav, težnja po sistematizaciji in splošna relativizacija ter kompromitacija fenomenologije kot kulminacija slabih preteklih odločitev in postopanj.

razjasnitev razvojnih možnosti metode *kako raziskovati* [Wie der Forschung]. V raziskavi se izkristalizira dejstvo, da povratno sebe-gledanje fenomenologije doseže svoj potencial šele prek poti, ki jo pripravi hermenevtika fakticitete z modusom zgodovinske kritike.<sup>43</sup>

Vsekakor Heideggrova vizija tehnike in naloge fenomenološke raziskave izrazito modificira Husserlovo izvorno strukturo. Sprevid predmeta (fenomena), kakor se *daje*, je fundamentalno pogojen s predrazumevanjem [Vorhabe] in s tem faktor v hermenevtični interpretaciji. Subjekt zaznave, ki ne more ostati odmaknjena transcendentalna zavest in je kot tubit *vržen* v življenje s pred-posedovanjem razumevanja *sveta* fenomenov, zmore biti zadovoljivo razložen zgolj ob aplikaciji hermenevtične interpretacije s potezo formalne naznake predrazumevanja tubiti kot biti-v-svetu.<sup>44</sup> S tem prehajamo k izpostavitvi funkcije formalne naznake; šele z njeno pomočjo se lahko prebijemo do iskanega rezultata.

**78**

Obravnavaj predavanja *Ontologija: hermenevtika fakticitete* bi se lahko na tem mestu zaustavila – metodi formalne naznake in njenih aplikacij je namenjen osrednji del razprave. Vendarle pa kontekst raziskave zahteva kratek pregled preostalega dela pričujočega predavanja; zgolj tedaj se lahko verodostojno posvetimo predlagani temi.

Omenili smo že, da za Heideggrova formalna naznaka predstavlja primarni način dostopa k stvari sami, *kazajoči se* v njeni *razprtosti*. Vsebinsko in konceptualno odprta struktura formalne naznake omogoča premik v filozofskem mišljenju, ki ni več ujeta v toge teoretske okvirje, sistematično zavirajoče možnost nastanka genuine raziskovalne *situacije*, za katero si prizadeva nemški mislec.<sup>45</sup> Formalna naznaka predmeta sama po sebi ne obloži z inherentnimi pomeni, temveč ga odpira, *kaže*, vzpostavlja kot konstitutivni element ontologije. Po tem kratkem pojasnilu se zdi izbira metode za eksplikacijo predrazumevanja tubiti kot biti-v-svetu jasna.

Fenomen biti-interpretiran se v raziskavi karakteristike tubiti odločilno

43 Prav tam, str. 74-75.

44 Prav tam, str. 79.

45 Glej tudi: Ryan Streeter, »Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time«, v: *Man and World*, Kluwer Academic Publishers, New York 1997, str. 418-419.

povezuje s fenomenom radovednosti [Neugier]. Možnost tubiti, da *razvije* radovednost – in s tem spoznavanje – se skriva v posedovanju predrazumevanja: predhodne vednosti, da je kot tubit bit v (faktičnem) svetu. Toda kakšen je ta svet, v katerega je faktična eksistenca (tubit) vržena? Natančneje, kakšna sta značaj in specifika vsakdanjega sveta, v katerem se tubit zadržuje [verweilt]?

Na vprašanje je po stari navadi najbolje odgovoriti s pomočjo kritike obstoječih teorij: Heidegger zavrne tradicionalne filozofske poglede na predmete v svetu kot transcendentalne realnosti ali kot goli material, ki zapolnjuje prostor; odvrta se od pristopa, ki objekte razdeli na *stvari v naravi* in *vredne stvari*.<sup>46</sup> Potrebno je namreč narediti korak naprej in predmete prepoznati glede na namembnost in pomenskost.<sup>47</sup> Prav pomen je ključni karakter *srečljivega* v razprtosti sveta, v katerem se tubit zadržuje. Zastavljena je elementarna konfiguracija *svetnosti sveta*.<sup>48</sup>

Kar je v svetu srečljivo, je takšno na način priročnosti.<sup>49</sup> V fenomenu razklenjenosti [Die Erschlossenheit] sveta je priročno srečljivo znotrajsvetno kot napotilo.<sup>50</sup>

Poleg priročnih stvari se tubit v svojem *okolnem* svetu<sup>51</sup> srečuje tudi z drugimi eksistencami, ki so same po sebi tubiti. Slednje predstavljajo *sobiti*, s katerimi je tubit v skupnosti. Avtentični modus (tu)biti v faktični življenjski skupnosti je skrb [Sorge]: fundamentalni eksistencial tubiti kot *biti-v-svetu*.<sup>52</sup>

---

46 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, str. 89.

47 Prim Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 124.

48 Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 130.

49 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, str. 97; glej tudi: Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 124. Heidegger tam zapiše: »Svet je to, iz česar je priročno pri roki.«

50 Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 124.

51 Prav tam, str. 171.

52 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, str. 103.

---

A kaj pravzaprav pomeni izraz *formalna naznaka*?<sup>53</sup> Kot je že bilo omenjeno na nekaj mestih v drugem delu razprave, izraz označuje specifično tendenco in metodo v filozofiji zgodnjega Heideggra.<sup>54</sup> Nemški filozof je izraz prevzel po Husserlovem pojmu *naznaka*, ki ga slednji razumeva na način elementarne znakovne dispozicije kazalnosti, po kateri intencionalnost (temeljni gradnik fenomenološke zaznave) sploh šele postane *možna*.<sup>55</sup> Naznaka pri Husserlu nastopa kot nasprotje funkcije pomena, v obliki golega, pomensko neobremenjenega napotila; izdaja *simbolno* funkcijo, ki s pomočjo že predstavljenega postopka generalizacije usmerja in afirmira zaznavni subjekt na relaciji subjekt-objekt.<sup>56</sup>

## 80

53 V opombi k angleškemu prevodu *Ontologije: Hermenevtike fakticitete* Johna van Burena lahko beremo: »Anzeigen, anzeigend, (formale) Anzeige. Anzeige („indication“), which has already been introduced in the very first line of Heidegger’s course and is a central term in his early writings, is derived from zeigen (auf), which has the same meanings as weisen (auf), Le., „to point (toward)“ or „to indicate.“ Taking this term from the [sic] first investigation on „expressions“ in Edmund Husserl’s Logical Investigations, Heidegger uses it and the related terms Weisung and Anweisung („directive“) to characterize the fundamentally demonstrative, „indicative,“ or „directive“ nature of the concepts he employs insofar as they have the function of „pointing“ or „directing“ others toward and onto the „concretely existential [existenziell]“ „path of looking (at)“ and interpreting the indicated phenomena of the be-ing of facticity in „[their] own research“ (pp. 13, 82). „A formal indication,“ Heidegger writes, „is always misunderstood when it is treated as a fixed universal proposition.... Everything depends upon our understanding being guided from out of the indefinite and vague but still intelligible content of the indication onto the right path of looking“ (p. 62). Accordingly, Anzeige is translated as „indication“ and „formale Anzeige“ as „formal indication.“ The verb anzeigen and the adjective anzeigend are rendered as „to indicate“ and „indicative“ respectively.« (Martin Heidegger, *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, Indiana University Press, Bloomington 1999, str. 103)

54 Nekateri raziskovalci Heideggrove misli, npr. R. Matthew Shockey, menijo, da jo je moč razbrati tudi v njegovi kasnejši filozofiji, a po *Biti in času* (1927) čedalje manj.

55 Glede problematike znaka (in s tem naznake) pri Husserlu priporočam: Edmund Husserl, *Izraz in pomen: Raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja*, Fenomenološko društvo v Ljubljani, Nova revija, Ljubljana 2006; in tudi: Jacques Derrida, *Glas in fenomen*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988.

56 Glej v Edmund Husserl, *Izraz in pomen: Raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja*, Fenomenološko društvo v Ljubljani, Nova revija, Ljubljana 2006.

Heidegger je prevzel osnovna določila Husserlove fenomenologije, vendar že v zgodnji fazi pričel z načrtno modifikacijo njenih središčnih načel in teženj.<sup>57</sup> Osnova fundamentalnega konflikta med vizijama imenovanih nemških filozofov je bilo Heideggrovo stališče o nevzdržnosti Husserlovega koncepta *epoché*, preko katere se fenomeni *manifestirajo*. Posledica postopka redukcije (*epoché*) nas po Heideggru že prvi ravni odvrne od biti same – Husserlova samoafirmacija transcendentalnega jaza je za Heideggro nepotreben korak, kolikor priznavamo izvorno *vrženost-v-svet* faktične eksistence (tu)biti, tj. biti-v-svetu.

Svet je potemtakem človeku predhodno določen in, kot smo razvili že v prejšnjem poglavju, poznan na način predrazumevanja. Tubit, ki ji vedno gre zase, je tudi eksistenca, ki ve zase. Poglavitno vprašanje je zatorej, *kako* bit, ki je tu in zdaj, *je*.<sup>58</sup> Da bi nanj odgovorili, se moramo izogniti vsem predsodkom, ki so v zgodovini filozofije povzročili, da se je zanemarilo in relativiziralo izvorno ontološko vprašanje (po) biti. V ta namen je potrebno razviti drugačen tip jezika (filozofije), ki bi ogovarjal bivajoče v polnosti svojega izraza.<sup>59</sup> Heidegger meni, da se Husserlova terminologija še ni otrsela (neo)kantovskih vzgibov in da forma redukcije sama po sebi zakrivi specializacijo fenomenološkega jezika, ki postane *ujetnik* metodične terminologije.<sup>60</sup> Njegov zgodnji odgovor na vzpostavljeno problematiko je koncept *formalne naznake*.

57 Še vedno se krešejo mnenja o tem, ali metoda formalne naznake v zgodnji Heideggrovi filozofiji predstavlja očiten odstop od fenomenološkega programa Edmunda Husserla (tako meni Theodor Kisiel, avtor dela *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (za več glej: Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley 1993) oziroma njegovo prečiščeno, prilagojeno nadaljevanje (mnenje Stevena Crowella). S pristopom slednjega se strinja tudi avtor prispevka »The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication«, Matthew I. Burch, po katerem povzemam navedeno razlikovanje (»Matthew I. Burch: The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication«, v: *European Journal of Philosophy Volume 21, Issue 2*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2013, str. 258).

Volume 21, Issue 2, pages 258–278.

58Tj. biva. Glej razvijanja v: Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 2005.

59 Ta se pojavi v obdobju po *Biti in času*; glej zaključno analizo v razpravi.

60 Glej tudi: Søren Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Springe, New York 2004, str. 69–88.



Formalna naznaka je tako člen v verigi fenomenološke deskripcije, ki ima številne funkcije:

- Omogoča, da se težišče raziskave z epistemologije prenese na ontologijo (predmet izpostavi glede na njegovo bit in ne povprašuje po zmožnosti pristopa).
- Predmet eksplicira na formalen način s težnjo po izločitvi prezgodnjih in nepopolnih vsebinskih sodb (*negativni* značaj formalne naznake).
- Raziskovani fenomen *odpira* interpretaciji, torej dopušča temeljno odprto pomensko strukturo.
- Težko zapopadljivi fenomeni se lahko obrazložijo s pomočjo formalne naznake, ki *napotuje* k možni razlagi (npr. ob primeru formalne naznake koncepta religioznega izkustva preko ontološke interpretacije).
- Brez da bi tvegala obsodbo eklekticizma pomaga združevati različne koncepte v splošnem izrazu formalne naznake.
- Usmerja, sodoloča in taktično omejuje hermenevitično interpretacijo.
- Vzpostavlja elementarne ontološke forme, ki služijo kot vodila celostne raziskave, brez da bi zahtevale pomensko izpolnjenje ali fungirale kot trhli postulati (npr. ob primeru formalne naznake »Tubit je bit-v-svetu«).
- Končno, filozofijo vzpostavlja kot celovito, poenoteno raziskovanje z jasnimi določili in orientacijo na razumevanje tubiti (*Dasein*); formalna naznaka tubit razpira za radikalno preizprašanje, a obenem ohranja njeno integriteto.

Kot lahko vidimo, je ustrezna definicija formalne naznake prav zahtevna naloga. Omenjeno zmoremo pripisati tudi dejstvu, da Heidegger nikoli ni enoznačno, brezprizivno opredelil iskanega pojma; slednjemu je bil nemara še najbližje v obravnavanem predavanju *Filozofija religioznega življenja*.<sup>61</sup> Zgornjemu pregledu bi bržčas lahko dodali še kakšno alinejo in s tem še ne

61 Glej predstavitev predavanja v drugem delu pričujoče razprave.

izčrpali vseh možnosti konceptualne razlage, vendar se zdi, da podano v tej razpravi zadostuje.

Ponovno je potrebno opozoriti, da formalna naznaka ni deskripcija *eo ipso* in kot takšna ne stvari ne opisuje, temveč *kaže* oziroma napotuje. S tem se zarisuje kot hrbtnica fenomenološke raziskave, kolikor je ta osnovana na osnovi ontologije – hermenevtike fakticitete.

Za poslednjo dopolnitev zgornjemu razmišljanju izpovejmo, da se formalna naznaka *odigrava*<sup>62</sup> kot *metodična anticipacija*: prvotno sprevidenje postajanja (tubiti kot potenciala eksistence); svarilo pred sprevračanjem, ki tubit spreminja v osiromašeni subjekt zaznave. V zgodnji Heideggrovi filozofiji formalna naznaka potemtakem predvsem predstavlja najustreznejši način eksplikacije bivajočega, *ujetega* v svetu življenja in pozabe (biti).

V nadaljevanju bomo jedrnato analizirali konkretne pojave uporabe formalne naznake v predlaganih predavanjih *Filozofija religioznega življenja* in *Ontologija: hermenevtika fakticitete*. Ob začetni izpostavitvi primerov bomo preučili pomen in vpliv uporabe opisane metode v pričujočih študijah; za zaključek pa predlagam, da si na kratko ogledamo še, kako se formalna naznaka reprezentira v delu *Bit in čas* in kakšne konotacije ima v odnosu do tega prelomnega dela njena uporaba v zgodnjih Heideggrovih raziskavah.

Princip formalne naznake je prvič *eksplicitno* pojasnjen na že obravnavanem sklopu predavanj *Fenomenologija religioznega življenja*. V prvem delu prvega sklopa predavanj (tj. v »Uvodu v fenomenologijo religije«) Heidegger – kot smo že opozorili ob kratkem pregledu omenjenega dela predavanja – izrazi osnovno dispozicijo koncepta formalne naznake.<sup>63</sup> V drugem delu lahko prvič izpostavljeno opazujemo formalno naznako na delu. Za primer si bomo vzeli Heideggrovo interpretacijo Pavlovih pisem Tesalončanom.

Preden se spustimo k interpretaciji prvega in drugega pisma Tesalončanom, je vredno podati Heideggrovo pojasnilo ob branju (poslušanju) pričujočih predavanj, izrečeno pred začetkom interpretacije konkretnih religioznih tekstov:

---

62 Opozorilo na vlogo tubiti v *igri* eksistence.

63 Kot smo že opozorili, je navkljub nekoliko nejasni izpostavitvi tu *definicija* še najpopolnejša. Zdi se, kot da nas Heidegger preizkuša in želi, da se do iskanega pojma prebijemo kar z metodiko formalne naznake.

»V sledečem [predavanju] ne nameravamo podati niti dogmatične ali teološko-eksegetične interpretacije niti zgodovinske študije ali religiozne meditacije, temveč zgolj navodila za fenomenološko razumevanje.«<sup>64</sup>

Predpostavljeno se ujema z značilnostmi fenomenološke raziskave, ki jo vodi formalna naznaka, podana na način, ki smo ga sprejeli v zgornjih razvijanjih. Formalna naznaka ni sredstvo opisovanja konkretnih fenomenov, temveč metoda, s katero je moč poustvariti specifično situacijo, s pomočjo katere je možno interpretirati dani fenomen, oziroma napotek za deskripcijo le-tega.

Na začetku interpretacije religioznega fenomena se moramo povprašati, *kaj* in *kako* obravnavani fenomen pravzaprav je: razjasni se, da je fenomen, ki Heideggerja zanima v tem specifičnem primeru Pavlovo oznanjevanje [Verkündigung] kot tako in ne konkretna vsebina njegovih pisem. Povedano drugače: ko apliciramo metodo formalne naznake na interpretacijo dveh pisem Tesalončanom, nam notranja korelacija med elementi v interpretaciji (oseba apostola Pavla, Prvo pismo Tesalončanom, Drugo pismo Tesalončanom), vsebina in pomen tekstov (oznanilo *parousie* [Παρουσία]) ter konkretne zgodovinske okoliščine (realna figura apostola Pavla in Tesalončanov ter njihov odnos) izpostavljajo religiozni fenomen oznanjevanja apostola Pavla, kakor se *kaže* v fenomenološki analizi.

84

Toda kako? Najprej moramo določiti oglišča raziskave, tj. posamezne elemente, ki tvorijo fenomen. V ta namen Heidegger interpretira vsebino obeh pisem in opozori na vlogo njihovega pisca (apostola Pavla). V sklopu interpretacije pisem aplicira metodo formalne naznake, ki zagotovi *pogoje* fenomenološke razlage. Metodična uporaba formalne naznake se razkriva v načinu pristopa k fenomenu religioznega oznanjenja:

– Določujoča vsebina Prvega pisma Tesalončanom je oznanilo *parousie*: Pavel oznanjuje Tesalončanom o *prihodu*, o času, ki zahteva

64 Martin Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, str. 67; izvorno: »Wir beabsichtigen im Folgenden nicht, eine dogmatische oder theologisch- exegetische Interpretation, auch nicht eine historische Betrachtung oder eine religiöse Meditation, sondern lediglich eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen zu geben.«

trdno vero in upanje v odrešenje. Preko poziva *zgodovinskim* (živečim) Tesalončanom, ki ga pošlje *zgodovinski* (živeči) apostol Pavel, se Pavlova naloga oznanila povezuje z vlogo, ki je naložena Tesalončanom: pričakovanje (anticipacija) *parousie postaja* (se aktualizira) ob oznanjevanju apostola Pavla; oznanjevanje je možno, ker apostol Pavel sam *pričakuje* (anticipira) dogodek *parousie*.

– Da bi lahko zares razumeli vlogo Drugega pisma Tesalončanom (in s tem povratno dodatno razjasnili prvo pismo), se moramo *vživeti* v realno situacijo, ki šele omogoča verodostojno interpretacijo. To moramo narediti na dveh ravneh: prvič, sprejeti moramo pomen, ki ga ima Prvo pismo Tesalončanom za faktično življenjsko existenco njegovih akterjev; drugič, prevzeti moramo dejstvo, da je Drugo pismo Tesalončanom nasledek prvega pisma (njegov realni obstoj je določujoči pogoj nastopa drugega). Razloge za njegov nastanek moramo tako razumeti obenem iz vsebine in pomena (vpliva na življenje Tesalončanov) prvega pisma. V Drugem pismu se Pavlova dikcija zaostri: avtor slikovito izriše srd prihajajočega Antikrista, njegova vizija poslednje sodbe je trpka in slikovita.<sup>65</sup> Heidegger ne sledi prevladujoči interpretativni tendenci, ki v Drugem pismu prepozna milejšo podobo Pavlovega oznanjevanja; *preobremenjeni* značaj [Überladenheit] Pavlovega izraza zanj v tem delu potrjuje resničnost domnev in obenem izpostavlja pristnost Pavlovega avtorstva.<sup>66</sup>

– Zdaj mora postati jasno, da obstaja med prvim in drugim pismom Tesalončanov očitna vez: ne gre le za poenoten izraz pisem, temveč za *formalno* povezavo, ki zadeva zbrane elemente (akterje) tekstov v specifičnih zgodovinskih okoliščinah. Fenomen, ki ga

---

65 Prav tam, str. 106–107. Heideggrov pogled na Pavlovo dikcijo in sporočilnost Drugega pisma Tesalončanom se izrazito razlikuje od prevladujočega mnenja teologov, ki v njem vidijo milejšo, spravnejšo različico Prvega pisma.

66 Debata o avtorstvu Drugega pisma Tesalončanom je zanimiva in morda celo razložljiva ob aplikaciji metode formalne naznake, vendar je na tem mestu ne moremo raziskovati.

iščemo, se bo razkril šele ob izpostavitvi *oznanjevanja*, ki je skupno obema pismoma.

– Tako moramo *vstopiti* v lik Pavla in si zamisliti faktično življenjsko situacijo, v kateri se pojavijo pisma, apostol Pavel in Tesalončani. *Kaj jim je skupno? Pavlovo oznanjevanje. Kako se slednje kaže?*

– Za način, kako se fenomen vzpostavlja v faktični življenjski izkušnji, Heidegger vpelje izraz *izvrševanje* [Vollzug].<sup>67</sup> Šele z izpostavitvijo razmerja med Pavlom in Tesalončani, ki ga instigirajo pisma Tesalončanom, okolja in posledic za faktično eksistenco ter vsebinsko interpretacijo pisem je možno formalno indicirati interpretirani fenomen: oznanjevanje apostola Pavla.

– Fenomen se izraža skozi formalno naznako krščanskega življenja: Pavel je do smrti verjel v *parousio*, njegova pisma in vpliv, ki so ga imela za Tesalončane, odpirajo možnost razumevanja fenomena religiozne izkušnje. V igri ne nastopa vsebinska (ob)sodba: filozofija religioznega življenja ne fungira kot vdana eksegeza ali teološka praksa, temveč s pomočjo formalne naznake fenomena napotuje na raziskavo faktičnega življenjskega izkustva krščanstva.

86

Tako Heidegger s pomočjo formalne naznake fenomenološko razišče lik Pavla in njegove usode. S pomočjo *fundamentalnega religioznega izkustva* lahko filozofija razpre strukturo *vsakdanje* izkušnje krščanstva (religioznosti). V naslednjem koraku zmoremo zato na fenomenologijo aplicirati razumevanje Pavlovega oznanjenja in omogočiti vstop filozofije na področje religioznosti.<sup>68</sup> Filozofiji je ob formalni naznaki konkretnih fenomenov religioznega življenja omogočeno, da razkriva bistveno (v) religiozni izkušnji; ontologija, ki mora zato *postati* hermenevtika fakticitete, z metodo fenomenološke eksplikacije pristopa k biti religioznosti.

Primer, ki smo ga podali zgoraj, seveda ni osamljena izpostavitvev rabe formalne naznake v predavanju Filozofija religioznega življenja; vendarle

67 Prevod tega izraza je težaven; Angleži ga prevajajo z *enactment*, ki pa v celoti ne ustreza nemškemu *Vollzug*. Sam sem se odločil za precej nenatančen, a smiselno korekten slovenski prevod.

68 Tj. ne eksplicitno teologije.

pa nazorno prikaže, kako in s kakšnim namenom je slednja uporabljena v zgodnji Heideggrovi filozofiji. Za dodatno ponazoritev si oglejmo še en konkretni primer prakse omenjene metode, tokrat iz predavanja *Ontologija: hermenevtika fakticitete*.

Bržčas najodličnejše je formalna naznaka v pričujočem predavanju uporabljena ob eksplikaciji tubiti (*Dasein*) kot biti-v-svetu. Tu je formalna naznaka predpostavljena kot primarni način dostopa k stvari sami, projekt, ki služi precizaciji in orientirani determinaciji *vprašanja-po-biti*, vendar tudi eliminaciji predhodnih, prehitrih oziroma napačnih sodb. Zato se metoda odigrava kot fundament, stalno (aktivno) napotilo in orodje verifikacije ustreznosti fenomenološke raziskave.

Heidegger preliminarno določi tubit kot bit-v-svetu; vendar kakšne posledice nosi tovrstna naznaka? Poglejmo, kako lahko razumemo zgornjo trditev. Za tubit kot bit-v-svetu lahko predpostavljamo, da se *kaže* kot:

- bit, ki ji gre vedno zase,
- bit, ki se v tem prepoznava kot tubit na način predrazumevanja,
- bit, ki je eksistenca v faktičnem svetu,
- faktična eksistenca, ki se zadržuje *tu* (v svetu).

**87**

Vendar s tem še nismo konkretno določili tubiti; formalno smo indicirali njeno regionalno dispozicijo, vendar še nismo potrdili njenega *kako* biti (v svetu). Šele slednje bo potrdilo ustreznost zgornje (formalne) domneve.

Vsekakor je v ta namen potrebno interpretirati posamezne segmente prvotne trditve. Tubit smo določili kot eksistenco, ki ji vedno gre zase in je v tem razumevanju vselej že tu;<sup>69</sup> zdaj moramo konceptualizirati vizijo tubiti, ki biva na zgoraj opisani način. Vendar pa tovrstno podjetje prinaša nevarnost zgrešitve bistva obravnavanega fenomena, zato je potrebno uporabiti metodo, ki bo pojem tubiti pustila *odprt*, a ga z vpeljavo splošnih spremenljiv indicirala v namen fenomenološke interpretacije.

Za dosego imenovanega cilja Heidegger prevzame metodo interpretacije na način formalne naznake: pred-postavitve, ki bo (formalno) *razprla* predmet

---

69 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, str. 79.

obravnave in ga pustila *odprtega* za nadaljnjo pomensko eksplikacijo na način zapolnitve praznih mest. Formalna naznaka je *v resnici* izpraznjenje: formalizacija predlaganega pojma, ki sta mu odvzeta specifični (zgodovinski) pomen in sodbe (predsodki). Enačba »tubit je bit-v-svetu« sama po sebi ni nosilka pomena za nadaljnjo analizo, temveč napotuje k vsaki konotaciji eksplikacije. Formalna naznaka obravnavanega stavka nam ne pove, *kaj* tubit je, temveč indicira, *kako* je (biva).

Posledica tovrstnega nazora je zato vrsta zaporednih korakov, s katerimi postopno razjasnjujemo fundament podanega fenomena. Ti koraki samostojno delujejo kot formalne naznake: brez da bi vsebinsko obložili fenomen napotujejo k nadaljevalnim točkam interpretacije; gre za negativno konceptualizacijo, ki ji sledi pozitivno povratno pojasnjenje.

88 Poskusimo s konkretnim postopkom, s katerim Heidegger indicira tubit kot bit-v-svetu. Ob prvi interpretaciji tubiti kot biti-tu (danes) z ozirom na zgodovinsko zavest in na filozofijo smo prevzeli stališče, da je tubit izvorno *sebe-imetje* na način *vselej-biti-takšna*.<sup>70</sup> Bit, ki je *tu* na *takšen način*, ima značaj vedoželjnosti (radovednosti). Slednje se razkriva v karakteristiki tubiti, ki se z radovednostjo nanaša nase in na svoje okolje. Toda pogoj možnosti tubiti, da ima značaj vedoželjnosti, je v posedovanju predrazumevanja: da bi se lahko čudila, mora imeti tubit bazično pred-vedenje o tem, kaj je (faktična eksistenca). Tovrstno predrazumevanje se izraža v formalni naznaki »Tubit (faktična eksistenca) je bit-v-svetu.«<sup>71</sup>

Formalni naznaki mora slediti interpretacija konkretnih fenomenov, na katere napotuje. Zdaj moramo pregledati značilnosti raziskovanega *tu* (sveta) in dopolniti formalno shemo, ki smo jo podali v prejšnjem paragrafu.

Na tem mestu bomo razpravo v tem poglavju zaključili, saj smo karakteristike sveta in eksistence v njem že opisali ob splošnem pregledu predavanja *Ontologija: hermenevtika fakticitete*.

70 Prav tam. Sicer konkretno o tem: prav tam, str. 47–66.

71 Prav tam, 80; izvorno: »*Dasein (factisches Leben) ist Sein in einer Welt.*«

V zaključnem delu razprave zdaj bomo strnili vtise, potrdili razumevanje, analizirali pozicijo in uporabnost ter preverili usodo obravnavane metode formalne naznake.

Skozi traktat smo redno opozarjali, da se že v zgodnji Heideggrovi filozofiji fenomenologija čvrsto preplete s hermenevtično interpretacijo. Da bi lahko sploh nakazali *kajstvo* posameznega fenomena, se moramo zateči k dvoplastnemu postopku hermenevtične interpretacije sveta kot temelja [Grund] za predmet obravnave (specifični karakter fenomena, ki se izraža v ekspresiji *kje-tu*) in fenomenološke raziskave njegovega načina delovanja (*kako*). Ob izpostavitvi slednje se je razkrila nujnost po vpeljavi metode, ki bi bila neobremenjena s preteklim vedenjem o stvari, (tej) puščala odprto strukturo za nadaljnjo interpretacijo in preko funkcije napotila razkrila mrežo notranjih relacij, skozi katero se predmet resnično *pusti kazati, kot je*. Uporabljeno metodo smo po Heideggru imenovali formalna naznaka.

Formalna naznaka velja za Heideggrov najzgodnejši odgovor na problematiko fenomenološkega jezika oziroma govora, ki ne bi bil aficiran s predsodki in omejitvami historične filozofske misli. Na splošno se prevzema, da se obdobje, v katerem se formalna naznaka prepozna kot prvenstveno sredstvo Heideggrove filozofske interpretacije, konča v letih okrog izdaje *Biti in časa* (1927), ko nemški filozof postopno razvija drugačen tip jezika in interpretacije, s katerima nagovarja temeljno vprašanje biti. Vendar pa je potrebno omeniti, da formalna naznaka v *Biti in času* še vedno zaseda nadvse pomembno mesto kot metodološki fundament fenomenologije biti-v-svetu in eksistencialne analitike tubiti. Interpretacija »tubiti kot biti-v-svetu«, ki smo jo predstavili v prejšnjem poglavju, je – dasiravno se je nekoliko spremenila leksika (faktično življenjsko izkustvo je npr. prepoznano kot eksistenca, življenjski modus tubiti kot eksistencial itd.) – v *Biti in času* še vedno aktualna in podana na metodološki osnovi formalne naznake. Slednjo bi bilo opaziti tudi ob izpostavitvi temeljnega eksistenciala skrbi ali časovnosti kot njenega ontološkega smisla, za kar pa v dani razpravi ni bilo prostora.

Vsekakor se zdi, da je prav model formalne naznake ob predruženju vloge hermenevtike najizrazitejši kazalec razvoja Heideggrove filozofije v njegovem zgodnjem obdobju. Z nastopom formalne naznake se pojavi tendenca po izvirnemu zapisu fenomena: vstopu v njegovo izvorno lastnost,

---



predpostaviti fundamenta (biti), ki prehaja vsakršnemu smislu. Videnje, ki je še pri Husserlu težilo k – reflektivnemu – *uvidu* (konstituciji fenomena), se spremeni v težnjo po *spregledu* (razklenjenju) eksistence, vržene v svet. S tem, ko iz govora o ontološki naravi fenomena iz-stavlja kontingentne in ontične vpoglede, se vzpostavlja steber ontološke diference, ki v *Biti in času* ključno sodoloča Heideggrovo filozofsko misel.<sup>72</sup>

Iz tega stališča ni moč zanikati prelomne vloge formalne naznake; njena splošna struktura nudi širok spekter uporabnosti in le težko ji oporekamo izjemno vlogo, ki jo je imela v filozofiji dvajsetega stoletja. Prav tako bi v njeni izpeljavi težko zaznali nekonsistentnost, ki pogosto pesti Heideggrovo filozofijo in metodologijo. Kljub temu pa smo dolžni opozoriti na nekaj problematičnih mest v zasnovi preizprašane metode.

**90** Danski raziskovalec Heideggrove filozofije Søren Overgaard v svojem delu *Husserl in Heidegger o biti v svetu* zapiše, da je formalna naznaka v svojem »negativnem vidiku« oblika »Heideggrove *epoché*«. <sup>73</sup> Razlog za to se skriva v značilni potezi *prepovedovanja* vsakršnega govora o ontičnem, kolikor vzpostavljamo ontološko raziskavo: na ta način obravnavani fenomen Heidegger izolira in ga prepušča obravnavi v specifičnem, *nenaravnem* in nepopolnem jeziku interpretacije.<sup>74</sup> Ironično, prav slednje je poglobitni očitek, ki ga Heidegger nameni Husserlovemu konceptu redukcije.

S tem se delno strinjamo. Po eni strani drži, da je formalna struktura formalne naznake nesporen korak naprej (oziroma nazaj) k fundamentalni govorici biti; vendar pa ima takršna poteza za posledico specifično dikcijo filozofije, ki jo bomo v slogu Heideggrove kasnejše filozofije poimenovali

72 V tem kontekstu velja izpostaviti razmišljanje Alfreda Denkerja, ki s pomočjo fenomenološke metode formalne naznake raziskuje in opredeljuje pojem družbenega. Formalna naznaka se po njegovem mnenju izraža kot uporabna in priporočljiva metoda za prehod k razumevanju dogajalne sfere biti-v-svetu in biti z drugimi (glej: Denker, Alfred, »Die soziale Welt – Vollzugsstrukturen«, v: *Phainomena XXIV/92-93*, Fenomenološko društvo v Ljubljani, Nova revija, Ljubljana 2015, str. 57–69). Posredovanje, prim. zlasti str. 58–61.

73 Søren Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Springe, New York 2004, str. 85. Uporabljen poslovenjen naslov izvirnika.

74 Prav tam.

*zamolkli šepet biti*. Naj opozorimo, da s tem ni mišljena fundamentalna govornica o biti in bistvenem iz *Biti in časa*; nasprotno, gre za leksikalno redukcijo v predoločeno *govornico bistvenega*, v kateri ni prostora za nebistveno in napačno, a obenem tudi ne za povsem odprto interpretacijo. Kolikor je namreč Heideggrova težnja v vzpostavitvi metode, ki bi izločila vsebinske sodbe in v pomensko (iz)prazn(jen)i formi zgolj indicirala fundamentalno, je njegov projekt problematičen vsaj spričo dejstva, da šepet ontološke korekcije, ki stopa v dialog in opominja ter usmerja raziskavo, nehote že pred formalno izpostavitvijo naznake določi in omeji jezik filozofije. Tako v formalni naznaki svoboda izraza, za katero si Heidegger ves čas prizadeva, nastopa zgolj kot iluzija po razprtem. Predmet ostane v horizontalnem gibanju, vertikalni preskok pa mu še ni uspel; zdi se, da Heidegger še ni povsem odpravil težav, ki so po njegovem mnenju usodne za Husserlov koncept fenomenologije. Potrdilo za to lahko poiščemo tudi v poznejši filozofiji obravnavanega avtorja: v misli, ki se resnično osvobodi omejujočih spon filozofskega jezika ter postaja *govornica biti* in ne le njen zamolki šepet.

Nadalje moramo opozoriti na drugo omejitev, izhajajočo iz zgornje analize: formalna naznaka na način, ki je značilen za Heideggrovo zgodnjo filozofijo, je aplikativna na fenomenološko raziskavo zgolj v ontologiji, ki je osnovana na zakonitostih hermenevtike fakticitete. Šele slednja omogoči povratno vezavo fenomenološke interpretacije, ki zapolni prazna mesta v posameznem primeru formalne naznake. Zgolj kadar so temeljni elementi fundamentalne ontološke krajine in njihova razmerja zares *tu*, obstaja možnost uspešne, kredibilne interpretacije le-teh. Dokler se gibamo le na polju elementarnih vprašanj tubiti in njenega sveta (ontologije), ta poudarek v Heideggrovi misli seveda ni problematičen; poseben problem pa nastane, ko se prestavimo na druga področja, ki jih moramo vselej predpostavljati (*formalno indicirati*) skozi prizmo ontologije. To smo lahko opazili že ob raziskavi formalne naznake v delu *Fenomenologija religioznega življenja*, v kateri se religiozna eksistenca ustrezno interpretira šele po ovinku formalne naznake s pomočjo filozofije. Slednja sama po sebi nima sredstev za vsebinsko analizo religioznega fenomena, zato je tovrstna poteza nujna. Vendar ali gre pri tem res za formalno naznako filozofije in ne teologije? Če teologije, potem smo naredili korak preveč; če filozofije, potem je formalna naznaka metoda, ki je v svoji naravi

---

preveč omejena, da bi zajela celotno občestvo biti. Pa čeprav zvesto napotuje proti globinam, iz katerih se le-ta razkriva.

Pričujočo razpravo smo pričeli z izpostavitvijo naloge, da predstavimo in analiziramo filozofske metode v filozofiji zgodnjega Heideggra. V ta namen smo sprva razjasnili vidike hermenevtike v prenovljeni podobi, se srečali s Heideggrovo zasnovo fenomenologije in naposled v strukturi fenomenološke interpretacije našli element, ki se je izkazal za srž njegove zgodnje filozofije in njene problematike: koncept formalne naznake. Po splošnem pregledu dveh sklopov predavanj, ki smo jih vzeli za izhodišče razprave, je sledila natančna eksplikacija pojma formalne analize s podani praktičnimi primeri uporabe obravnavane metode. Ob analizi vloge in pomena formalne naznake smo predstavili njene prednosti in slabosti; in čeprav metode nismo brezprizivno določili kot eminentnega pristopa k vprašanju biti kot tubiti, ji moramo ob zaključku vendarle priznati nesporno mesto v filozofiji Martina Heideggra, hermenevtični fenomenologiji in filozofiji dvajsetega stoletja nasploh. Le malo je namreč filozofskih metod, ki bi še po več kot osemdesetih letih od zadnje omembe v avtorjevi filozofiji dvigovale toliko prahu in nasprotujočih si odgovorov ter interpretacij. Pa četudi le formalno indiciranih.

## VIRI IN LITERATURA

Burch, Matthew I.: »The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication«, v: *European Journal of Philosophy Volume 21, Issue 2*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2013.

Derrida, Jacques: *Glas in fenomen*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988.

Duff, Alexander S.: *Heidegger and Politics: The Ontology of Radical Discontent*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

Detel, Wolfgang: *Geist und Verstehen: Historische Grundlagen einer modernen Hermeneutik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2011.

Gadamer, Hans-Georg: »Tekst in interpretacija«, v: *Phainomena XVIII./70-71*, Fenomenološko društvo v Ljubljani, Nova revija, Ljubljana 2009.

Heidegger, Martin: *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 2005.

Heidegger, Martin: *Na poti do govorice*, Slovenska matica, Ljubljana 1995.

Heidegger, Martin: »Formalizacija in formalna naznaka« *Phainomena IX/33-34* (2000), Ljubljana, str. 109-119.

Heidegger, Martin: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988.

Heidegger, Martin: *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, Indiana University Press, Bloomington 1999.

Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995.

Husserl, Edmund: *Izraz in pomen: Raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja*, Fenomenološko društvo v Ljubljani, Nova revija, Ljubljana 2006.

Kisiel, Theodore: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley 1993.

Overgaard, Søren: *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Springe, New York 2004.

Denker, Alfred: »Die soziale Welt – Vollzugsstrukturen«, v: *Phainomena XXIV./92-93*, Fenomenološko društvo v Ljubljani, Nova revija, Ljubljana 2015.

Shockey, R. Matthew: »What's Formal about Formal Indication? Heidegger's Method in Sein und Zeit«, v: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy 53/6*, Routledge, London 2010.

Streeter, Ryan: »Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time«, v: *Man and World* 30/4, Kluwer Academic Publishers, New York 1997.

Van Buren, John: *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington 1994.

# POČUTJE TESNOBE IN NJEGOVA METODOLOŠKA RELEVANCA

»... in bistre živali že opažajo,  
da nismo zelo zanesljivo doma  
v pojasnjem svetu.« (Rilke 1988: 35)

Heidegger v 29. paragrafu *Biti in časa* z naslovom *Tu-bit kot počutje* neposredno poudari metodološki pomen, ki ga ima počutje za eksistencialno analitiko: »Ne samo, da počutje ontološko karakterizira tubit, temveč ima na podlagi svojega razklepanja tudi načelni metodološki pomen za eksistencialno analitiko. Ta, kot vsaka druga ontološka interpretacija sploh, lahko tako rekoč zaslišuje glede njegove biti le bivajoče, ki je pred tem že razklenjeno.« (Heidegger 2005: 197) Izhajajoč iz citata je nakazano dvoje: a. počutja so podana kot strukturni moment tubiti, iz česar sledi b. njihova metodološka relevantnost. Ključno je, da zasliševanje bivajočega (tubiti) glede njegove biti predpostavlja, da si je ta v svoji biti (v svojem kako je) že nekako razklenjena in poznana, kar šele omogoča vsako ontološko interpretacijo. Heidegger v uvodu *Bit in časa* nakazano razmerje podaja v razliki med eksistencialnim in eksistencialnim, ki ne pomeni razlike v »predmetu« obravnave, temveč razliko v njegovi prilastitvi.<sup>1</sup> Eksistencialno razumevanje je takšno, da eksistencialno

---

<sup>1</sup> »Tubit razume samo sebe zmerom iz svoje eksistence, neke možnosti same sebe, da je ona sama ali ni ona sama ... Vprašanje eksistence je moč razčistiti zmerom le z eksistiranjem samim. Pri tem vodilno razumetje samega sebe imenujemo eksistencialno. Vprašanje eksistence je ontična »zadeva« tubiti. Ta to ne potrebuje teoretične razvidnosti ontološke strukture eksistence ... A njena analitika nima karakterja eksistencialnega, temveč eksistencialnega razumevanja.« (Heidegger 2005: 32–33)

razumevanje dvigne iz njegove neizrecne konkretnosti in ga formalno naznači, ali povedano drugače; predfilozofsko (ontično) izkustvo opredeljuje njegovo filozofsko (ontološko) eksplikacijo. Gre torej za to, da izrecno ekspliciramo to, kar je že implicirano in nekako znano oz. poznano.

Omenjena *poznano* je na svojevrsten način artikulirana v vsakdanji govorici. Pri srečanju prijateljev ali znancev imamo navado vprašati: »Kako si?« ali »Kako se imaš?«. V pogledu na ti dve vprašanji, v katerih povprašamo po razpoloženju prijatelja, pravzaprav sprašujemo po njegovem biti, po njegovem *kako je*, ki mu je na svojevrsten način razprt v njegovem počutju. Nobeno naključje ni, da Heidegger v svojih zgodnjih predavanjih vprašanji *kako se imaš* ali *kako se najdevaš* vpeljuje v kontekstu problema filozofskega razpiranja izvorne doživljajske sfere, ki v sebi krijeta tisto dimenzijo počutij, ki je intervenciji filozofske refleksije ostala zakrita in v problemskem sklopu ekistencialne analitike prejemajo svojo metodološko funkcijo.

96

V tem oziru je naš poglavitni namen pokazati, kako je problem filozofskega razpiranja izvorne doživljajske sfere motiviran v specifičnem karakterju pojma *Befindlichkeit*, ki je pri Heideggru v *Bit in času* vezan na odlikovano razklenjenost počutja tesnobe. Na sledi tega namena bomo najprej v grobem začrtali pomenski domet, ki ga ima izraz *Befindlichkeit* v dvajsetih letih pri Heideggru. Vpeljali ga bomo v odnosu do formulacije »kako se imam« oz. »kako se najdevam«, v katerem ima *Befindlichkeit* svojo geneološko poreklo in katero Heidegger v zgodnjih freiburških predavanjih podaja v kritičnem preizpraševanju problema dostopa in izraza neposredne doživljajske sfere. Začrtani smisel formulacije »kako se imam« nam bo služil kot izhodišče za vpeljavo metodološke relevance počutja tesnobe, katero bomo razvijali na podlagi branja 40. paragrafa *Bit in časa*. Ključen moment, ki ga bomo izpostavili, je karakter de-situiranosti oz. nepomenski karakter tesnobe, ki ga Heidegger razvija že v zgodnjih predavanjih v odnosu do negativnih počutij in se daje v njenih strukturnih momentih predčim, za-kar in utesnjenosti. V analizi strukturnih momentov tesnobe bomo osvetlili način, kako se v njej daje specifična izpraznjenost njenega lastnega *kako je*, glede na siceršnjo materialno-situacijsko določenost njenega *sem*. Eksistencialna analitika mora bit tubiti izpostaviti na način, da se tubit na osnovi razprtosti svojega *kako je* sama postavi predse v tej razprtosti: »Način razklepanja, s katerim se tubit privede pred samo sebe, mora biti tak, da si

postane v njem tubit sama nekako *poenostavljeno* dostopna.« (Heidgger 2005: 253) Počutje, ki postavlja tubit pred samo sebe v celoti njene biti, je tesnoba. Temeljna teza je, da Heidegger z izbiro tega razpoloženja odkrije odlikovano razklenjenost, v kateri si tubit v svoji biti postane izrecna na način, da se kaže sama po sebi, neodvisno od vsakdanje situacije, v kateri se nahaja in v kateri si je večinoma zastrta z znotrajsvetnim bivajočim.

## I.

Pomenske konture izraza *Befindlichkeit* Heidegger zgoščeno poda v prvem bistvenem karakterju počutja: »počutje razklepa tubit v njeni vrženosti in najprej ter večinoma na način izogibajočega odvracanja.« (Heidegger 2005: 193) Izraz vrženost (*Geworfenheit*) naznači faktičnost izročnosti (*Faktizität der Überantwortung*), ki je v tubiti razklenjeni »da je in ji je biti« (»Daß es ist und zu sein hat«). »Da je in ji je biti« Heidegger strogo loči od kategorialne navzočnosti, ki je dostopna v refleksivnem pogledu.<sup>2</sup> »Da-je« ne pomeni dejstvenosti obstoja v smislu navzočega, temveč – v smiselni dopolnitvi »in ji je biti« – dogajanje bivajočega, ki je razklenjeno na način, da je v bistvenem odnosu do svojih bitnih možnosti; da je svoje bitne možnosti tako, da se v njih vselej že razumevajoče nahaja. Kakšen je karakter tega »nahajanja« v »da-mi-je-biti«, ki je dobesedni prevod nemškega izraza *Befindlichkeit*? V vsakdanji govorici obstaja nevarnost, da spregledamo bistvene pomenske konture nahajanja, kot ga podaja Heidegger, pred čemer nas tudi neposredno opozori. Nahajamo se lahko v nekem kraju, med prvim in tretjim poglavjem knjige, ki jo beremo. Spet je nahajanje določeno s pogledom na stvari, ki nas obdajajo v smislu »gozd za nami«, »most pred nami«. Nahajamo se v določeni situaciji, ki jo določajo razmerja in odnosi med stvarmi, ki so navzoče in znotraj katerih smo tudi sami, kot navzoči jaz, situirani. Kar nam ponuja ontična raba besede, je spoznanje, da smo kot nahajajoči situirani glede na navzoče, ki nas obdaja. Takšno razumevanje implicira predhodnost navzočega, ki situiranost kot tako šele omogoča. Heidegger v kontekstu opredelitve počutja kot nahajajočnosti v smislu faktične izročnosti, strogo loči le-to od pojma navzočnosti in refleksije.

---

2 Heidegger 2005: 192.



V tem oziru lahko v *Pojmu časa* sledimo zgoščeni formulaciji pojma Befindlichkeit: »V povprečnosti vsakdanje tubiti ni nobene refleksije jaza in sebstva, pa vendar ima tubit sebe samo. Nahaja se pri sebi. Sreča se s tem, s čimer ima običajno opraviti.« (Heidegger 2004: 114) Befindlichkeit je izraz, ki govori iz izkustva, ki predhodi vsaki refleksiji jaza in je s tem podan drugače kot afekti in občutki, kolikor so ti skozi tradicijo interpretirani kot tretji razred psihičnih fenomenov, ter ima svojo geneološko poreklo v kritiki pojmovanja doživljaja,<sup>3</sup> kot nosilnega pojma Husserlove in Diltheyeve filozofije. Samonahajanje ali samo-imetje, ki je implicirano v zgornji formulaciji, Heidegger v zgodnjih predavanjih podaja v navezavi na situacijski karakter življenja in njegov primarni pomenski karakter, ki ga razvija kot vprašanje »kako se imam« oz. »kako se najdevam« v konfrontaciji s pojmom refleksije in psihologizmom, znotraj katerega se pojavi prva raba pojma Befindlichkeit. V tej formulaciji Heidegger postavlja pod vprašaj model refleksije, v kolikor smisel tega »imjeta«, »najdevanja« oz. »nahajanja« ni mogoče določiti teoretično-refleksivno v smislu vzratnega obračanja na že navzočo stvar. Vprašanje, ki si ga postavlja, je torej, kako je temeljno (samo)-izkustvo drugačno kot reflektirajoča-teoretična zadržanost, pri čemer pokaže, da izkustvo nima karakterja notranjega opazovanja v smislu vzratnega obračanja na doživljaj kot opazujoče stvari. Heidegger izvorno področje filozofije, ki ga zoperstavi postvarelosti in teoriji, situira onkraj teoretičnega v pred-teoretično domeno, pri čemer je odločilno ravno to, da v »samo-imetju« ni potrebe po vzratnem odnosu jaza do samega sebe, da bi se pri tem nekako imeli.<sup>4</sup>

V tem oziru je pomenljiva sama gramatološka oblika formulacije »sich haben« ali »sich finden«, v kateri odmeva srednji glagolski način, ki ga v slovenščini sicer ne poznamo, a je iz mesta glagola razvidna njegova specifika glede na njegovo tvorbo ali trpno obliko v odnosu do subjekta stavka. V formulaciji *samo najdevanje* ali *samo imetje* ima oseba lastnosti tako tvorne

3 Heidegger že v prvih freiburških predavanjih opozori na problematičnost pojma »Erlebnis«: »Das Wort >Erlebnis< selbst ist heute so abgegriffen und verblaßt, daß man es am besten beseite lassen müste, wenn es nicht gerade so treffend wäre. Es läßt sich vermeiden, und es kommt daher um so mehr darauf an, sein Wesen zu verstehen.« (Heidegger 1999: 66)

4 Heidegger 1993: 39, 159; Heidegger 1976: 31.

kot trpne strani. Srednji glagolski način izraža delo subjekta, ki se nanaša na samega sebe kot objekt stavka in je tako hkrati tvoren in trpen. V kontekstu izpostavljenih formulacij bi to pomenilo: tisti, ki išče, je isti kot tisti, ki je najden. Takšna gramatološka struktura, ki se je poslužuje Heidegger, seveda ne more biti nobeno naključje. Kritika pojma doživljanja v smeri *samo-najdevanja* in *samo-imetja* poudarja prav njegov ne-refleksivni karakter, kolikor je refleksija zmeraj že »sekundarno« obračanje na že doživeto, in poudarja, da je doživljanje vselej že strukturirano samo-odnosno. Niti tvornost niti trpnost nima prednosti, temveč sta soizvorna. Heidegger z gramatološko rabo »sich finden« poudari, da je »refleksivni« akt konstitutiven moment samega doživljanja in se nanj ne obrača sekundarno od zunaj. Govor o tistem, ki najde in tistem, ki je najden ne smemo razumeti kot dveh različnih »kdo«. Prav tako, kolikor gre tukaj za so-izvornost, ne moremo govoriti o naknadni cepitvi v samo-refleksiji. Ni tako, da bi se že nahajal in se naknadno našel v svojem nahajanju, temveč se nahajam na način najdevanja. Usmerjenost pogleda na golo faktičnost doživljanja torej razvija v ostri konfrontaciji s pojmom fakticitete kot *factum brutum*, ki doživljaj dojema kot stvar, pri čemer se izgubi živost doživljanja in njegova pomenskost kot način, kako se imam in kako v tem imetju srečujem bivajoče. V takšnem oziru Heidegger problem refleksije sicer izpostavi že v prvih freiburških predavanjih, kjer izhaja iz kritike Paula Natorpa, ki je usmerjena proti fenomenologiji in je izpostavljena v okviru vprašanja dostopa in izraza neposredne izkušnje, ki se refleksiji zmeraj že izmakne, v kolikor doživljaj popredmeti in s tem izgubi živost doživljanja. V kontekstu vprašanja po načinu razprtja izvornega področja živosti doživljanja, Heidegger citira Husserlov princip vseh principov: »Vse, kar se izvorno ... kaže v >intuiciji<, je treba kratko malo sprejemati kot to, kar se daje.« (Heidegger 1999: 109) Problem intuicije in izraza transformira v možnost ne-refleksivnega dostopa in ne-objektivirajoče konceptualizacije, s čimer fenomenologija dobi svojo hermenevitično orientacijo.

V Heideggrovi tematizaciji neposrednosti faktične izkušnje, ki jo razmeji od navzočnosti in naknadnega refleksivnega obrata nanjo v kontekstu podajanja formulacije »sich finden«, v okviru katere izpostavi pra-refleksivni odnos, ki je konstitutiven samemu življenju, lahko najdemo prve aluzije na kasnejša podajanja

---

pojma Befindlichkeit,<sup>5</sup> v katerih lahko sledimo poudarku na trpni ali pasivni naravi počutij glede na izraz vrženost v *da je in ji je biti*. S to formulacijo Heidegger naznačuje bit tubiti, ki je v določenem odnosu do svoje biti v smislu, da ji za to bit vselej že gre. Izraz vrženost ne nakaže le nezmožnosti izogniti se nuji eksistiranja, v katerega smo izročeni in bi jo na sledi trpnega momenta srednjega glagolskega načina lahko formulirali kot *biti najden*. Ključno je, da nismo najdeni kot navzoči, kot nek primerek bivajočega, ki bi bil že pred vsakim najdevanjem. Najdeni smo zmeraj že kot nahajajoči v svoji biti, katere bistveni karakter je, da si je v svojem eksistiranju zmeraj že razklenjena in si je tako nekako poznana. V počutju nismo le razklenjeni v vrženosti v naš lastni *kako smo*, temveč smo – v kolikor je ta *sem* v eksistiranju že razklenjen – vrženi v razklenjenost samo. To, kar se tubiti v tej razklenjenosti razklene, ni določena stvarna vsebina, noben *kaj*, temveč prav razklenjenost njene lastne biti kot biti-v-svetu, njen lastni *kako je*. Karakter nahajanja karakterizira bit bivajočega, ki samo sebi ni dano znotraj sveta kot nek primerek bivajočega med ostalim bivajočim, marveč kot bit-v-svetu, torej v neki odprtosti za odprtost sveta, sestva in biti-v. Takšno nahajanje ni vnaprej povezano in pogojeno s transcendenco dajanja v *svetu* ali imanenco dajanja v *zavesti*: »Razpoloženje prevzame. Ne prihaja niti od »zunaj« niti od »znotraj«, temveč se kot način biti-v-svetu dviguje iz nje same.« (Heidegger 2005: 194) Tubit izkusi *sem* svoje lastne *da je* v počutjih zmeraj kot že določen *kako je* svoje biti-v-svetu.

100

Na temelju te odprtosti za svojo lastno razklenjenost Heidegger utemelji pojem Befindlichkeit v razliki do fenomena počutja, kot ga je razumela tradicija: »Razpoloženje je vselej že razklenilo bit-v-svetu kot celoto in sploh šele omogoča naravnost na ...« (Heidegger 2005: 194) Heidegger v paragrafu o počutjih podaja počutno razklenjenost v konstituirajoči povezanosti, ki obstaja med razklenjenostjo sveta in znotrajsvetno bivajočim s tem, ko operira z diferenciacijo med predmetno usmerjenimi afekti in počutji. Kritika refleksivnega pristopa v odnosu do bitnega načina Befindlichkeit kot vrženosti v lastno razklenjenost se na tem mestu neposredno naveže na problematičnost tradicionalnega podajanja občutkov in afektov, ki se v *Bit in času* manifestira

5 Podobno tezo zagovarja tudi Theodor Kisiel, ki zgodnjo rabo izraza Befindlichkeit v smislu formuliranega vprašanja *kako se najdevam*, ki se pojavlja v prvih freiburških predavanjih, razume kot Heideggrov poskus podajanja situacijskega karakterja življenja. (Kisiel 1995: 492)

predvsem v vprašanju glede njihove spoznavne funkcije.<sup>6</sup> Heidegger pri tem izpostavi eksistencialno-ontološko neupravičenost, da afekte obravnavamo iz vidika teoretične naravnosti, ki cilja na spoznanje apodiktične gotovosti navzočega, pri čemer so afekti in občutja ponižani v spremljajoče fenomene, ki fungirajo kot tretji razred doživljajev ter drugič, da počutij ne moremo preprosto odriniti v sfero iracionalizma.<sup>7</sup> Če slednja afektivnemu odreka vsako spoznavno zmožnost, pa prva afektom priznava možnost spoznanja, le da je to nejasno in ne ustreza kriterijem njegove gotovosti. Heidegger nakazani karakter pojma *Befindlichkeit* v smislu nahajanja v razklenjenosti lastne biti kot biti-v-svetu strogo razmeji od afektov in občutkov, ki so v filozofski tradiciji eksistencialno-ontološko ostali zakriti. Kako se počutje razlikuje od afektov, pokaže ob analizi fenomena strahu, kjer predmetno aficiranost strašljivega spelje na predhodno razklenjeni svet, ki se daje v počutju.

Strašljivost strašljivega, ki je nekaj konkretno določenega je razumljiva in se nas dotika, če je svet predhodno razklenjen glede na prestrašenost. Nekaj je lahko strašljivo le, če se že nahajamo v določeni prestrašenosti, če je naš *kako sem* v modusu prestrašenosti. Slednja opredelitev je pomembna prav v kontekstu kritike tradicionalno podanih afektov in občutkov v razliki do bitnega karakterja *Befindlichkeit*. V naši vsakdanjosti ne odkrijemo najprej nekega prihodnjega navzočega, ki bi v nas naknadno vzbudil strah. Takšna predpostavka implicira tradicionalno razumevanje afektov kot tretjega razreda doživljajev, ki temeljijo na predhodnih predstavnihih aktih, zato Heidegger poudari: »Prestrašenost kot dremajoča možnost počutne biti-v-svetu, je svet že razklenila glede na to, da se iz njega lahko približuje nekaj takega kot

---

6 Paola-Ludovika Coriando v delu *Affektenlehre und die Phänomenologie der Stimmung* neposredno poudari pomen Heideggerovega soočenja z refleksivno-teoretičnim pristopom pri vprašanju razprtja izvornega načina doživljanja, ki ga ima za premagovanje tradicionalnega podajanja afektov in občutkov. (Coriando 2002: 127–130)

7 Takšen pogled na zgodovino tematizacije afektivnosti zastopa tudi Max Scheler v delu *Schriften zur Anthropologie*, kjer razdeli zgodovino filozofske obravnave počutij na dve obdobji. V prvem obdobju je afektom priznana svojevrstna intencionalnost oz. spoznavna funkcija, a se jim pri tem odreka samostojnost in zapadejo pod kriterij razuma kot jasne in razločne predstave. V drugem obdobju je občutkom priznana samostojnost, a jim je odrečena sleherna spoznavna zmožnost.

---

strašljivo.« (Heidegger 2005: 199) Konkretna aficiranost strašljivega je speljana na pred-hodno razklenjeni svet, v katerem je tubit kot bit-v-svetu vselej-že nahajajoča in iz katerega se razumemo v določeni možnosti biti. Heidegger se na tem mestu neposredno naveže na predhodno poglavje *Tu-bit kot počutje*, kjer izpostavi, da možnost dotika bivajočega »temelji v počutju, ki je kot tako razklenilo svet, npr. glede na ogrožajočnost.« (Heidegger 2005: 195) V naravnosti na nekaj in izrecni zaznavi nečesa kot nečesa človek kot tu-bit torej ne prihaja iz sebe, ne prihaja ven iz svoje notranje sfere, v kateri naj bi bil kot v nekakšni kapsuli, marveč izhaja iz svoje počutne biti-v-svetu, po kateri je vselej že »zunaj«, namreč prav pri svetu in tako v razmerju do znotrajsvetnih stvari.

**102**

Izpostavljena diferenciacija med refleksijo in razumevajočim nahajanjem je v kontekstu našega razmisleka pomembna, ker korigira fenomenološko zahtevo, da predfilozofsko (ontično) izkustvo opredeljuje njegovo filozofsko (ontološko) eksplikacijo. Relevantnost metodološkega momenta počutja, ki smo ga podali kot vrženost v lastno razklenjenost in je način, kako je tubit svoj »tu«, je v tem, da si je tubit že v svoji vsakdanjosti razklenjena, in ne šele v svoji filozofski naravnosti, čeprav tako, da se najprej in večinoma počutno razume iz svojega vsakdanjega opravljanja s stvarmi, ki ima karakter indiferentne domačnosti. Pomenskost kot primarni način srečevanja s stvarmi je razpoložensko vzgibana najprej tako, da si je povsem indiferentna in domača v svojem nahajanju. V tem oziru moramo tudi razumeti vpeljavo analize tesnobe, ki v *Bit in času* neposredno sledi ekspoziciji vsakdana in zapadanja. V kolikor si je tubit že v svoji domači vsakdanjosti počutno razklenjena, je v njej že odprta možnost za filozofsko prilastitev, ki pa zaradi narave vsakdana potrebuje odlikovano razklenjenost tesnobe. Če si je tubit že v svoji vsakdanjosti razklenjena in se to dogaja v karakterju *Vertrautheit*, je zaradi narave te zaupne samoumevnosti potrebno neko proti-gibanje, ki ga posreduje počutje tesnobne in v njej razklenjena nedomačnost našega vsakdanjega nahajanja, ki ga Heidegger podaja kot padeč pomenskosti in kaže na specifično desituiranost našega samo-imetja.

## II.

Narava samega nahajanja (kot smo ga podali zgoraj) se v različnih počutjih daje različno, kar je lepo razvidno v razliki med tesnobo in strahom, ki definira njuno razmerje do same situiranosti in se lepo izraža v odgovoru na vprašanje »Kako se imaš?«. Ko v razpoloženju strahu pravimo *strah me je*, lahko pomen te izjave razumemo le v kontekstu konkretne situacije, ki napotuje na predhodno razprti smisel sveta. V strahu smo vrženi v konkretnost lastnega *kako sem*, v katerem me ogroža to ali ono. V počutju tesnobe takšna situacija umanjka in je indiferentna do katerekoli situacije in katerikoli predhodno razprti smisel sveta. Čeprav tudi tesnoba vznikne in se pojavi v določeni življenjski situaciji, je njena specifika glede na počutje strahu v tem, da to konkretno situiranost zmeraj že presega na način, da jo v posebnem smislu, ki ga moramo šele razviti, postavlja v oklepaj. V tesnobi je naš *kako sem* odtujen vsaki konkretnosti in svoje razumljivosti ter razlage ne prejema več iz sveta, v katerem živimo in postane problematičen v celoti. V počutju tesnobe moj *kako sem* izstopi v določeni izrecnosti tako, da izgubi svojo pomensko-situacijsko določenost, kar na prehodu med eksistencialnim-predontološkim razumevanjem in njegovo eksistencialno-ontološko eksplikacijo pomeni svojevrsten potencial za eksistencialno analitiko tubiti. Heidegger sicer izpostavi, da sleherni počutje v celoti razpira bit-v-svetu v strukturnih momentih sveta, biti-v in sebstva. To, kar je v tesnobi odlikovanega in jo diferencira glede na počutje strahu, je njeno razvezanje strukturnih momentov glede na katerokoli konkretno situacijo, iz katere razumemo naš *sem*. Tesnoba se pri tem izkaže ne kot zgolj poljubno razpoloženje, ki iz poljubne situacije razbira temeljne strukture tu-bitu, temveč prav v njeni metodološki nujnosti, ki bit tubit dela razvidno onkraj njene partikularne določenosti, kar se kaže v njenih bistvenih strukturnih momentih.

Glede prvega strukturnega momenta tesnobe Heidegger zapiše: »Predčim tesnobe je povsem nedoločno.« (Heidegger 2005: 258) Kako je podana ta nedoločnost in v kakšnem smislu kaže na specifični fenomen izročnosti tubiti v razklenjenost njenega *da je in ji je biti*, ki svoje razlage ne more več prejeti iz njene vsakdanje situiranosti? Nedoločnost je podana v dvojnem momentu: »Ta nedoločnost ne pušča le faktično neodločeno, katero znotrajsvetno grozi, temveč pomeni, da znotrajsvetno bivajoče sploh ni »relevantno.« (Heidegger

---

2005: 258) Najprej je izpostavljena neopredeljivost bivajočega: nič konkretnega, kar srečujemo v svetu, ni to, pred čimer je v tesnobi tesno. Negativna opredelitev nam pove samo kaj >pred-čim< tesnobe ni: nič konkretno bivajočega. Heidegger se na tem mestu neposredno naveže na fenomen strahu, ki ima svoj konkreten, določen predmet in se daje v svoji strašljivosti v konkretni situaciji, v kateri se tubit nahaja. Določitev >pred-čim< tesnobe poteka najprej negativno, preko razlike s >pred-čim< strahu. Izjava, da nam je v tesnobi tesno pred povsem nedoločnim, pa nosi v sebi pozitivno opredelitev »predmeta« tesnobe in karakter njegove nedoločenosti, ki kaže v smeri specifične izročnosti svojemu *da je in ji je biti*, ki omogoča odlikovano samo-preglednost tubiti, ki v eksistencialni analitiki zaseda pomembno metodološko mesto. Nič znotraj svetnega ne pomeni, da bi bil pred-čim tesnobe nekje zunaj sveta, v nekem svetu pred svetom temveč, da bivajoče znotraj sveta nima nobene namembnosti in je popolnoma brez pomena. Gre za nepomenskost, ki se naznanja v »ničemer« in »nikjer« pred-čim tesnobe. Prostorsko opredelitev »nikjer« moramo razumeti v okviru pomenskosti, ki je konstitutivna za samo prostorskost.<sup>8</sup> Bivajoče ima svoj prostor na osnovi pomenskosti, glede na katero se tubit uprostori, zavzame svoje mesto tako, da je pri nečem v neki določeni situaciji. Padec pomenskosti onemogoči kakršno koli prostorskost ogrožajočega v tesnobi. V tem kontekstu je zgovorna vsakdanja govorica, ki pravi, da ni bilo nič, ki je skozi vsakdanjo govorico ontično artikuliran >pred-čim< tesnobe. Nič priročnega, ki ga sprevidevni vsakdanji govor edino razume, ni totalni nič: »Nič priročnosti temelji v izvirnejšem »nekaj«, v svetu.« (Heidegger 2005: 259) Heidegger si v svojem osebnem izvodu *Bit in časa* k temu pripiše, da nič priročnosti oz. izvirnejši »nekaj« nima ničesar opraviti z nihilizmom kot zanikanjem bivajočega ali njegovim uničenjem.<sup>9</sup> Ključno je ravno to, da vse ostane, a je za nas popolnoma nepomembno oz. nima pomena, kar bi lahko formalno opisali: nekaj ostane nespremenjeno in vendar korenito preobraženo.

V tem oziru je pomenljiva Heideggrova raba izraza »izvirnejši nekaj« (nem. ursprünglichste »Etwas«), ki ponuja zanimiv interpretativni vidik

8 Podrobno analizo prostora in prostorskosti tubiti Heidegger podaja v paragrafih 22, 23 in 24 *Bit in časa*.

9 Heidegger 2005: 595.

v smeri njegovega podajanja počutja tesnobe v kontekstu njene specifične vrženosti v odnosu do strahu in njene indiferentnosti do konkretnosti našega *biti najden*. Ključno vprašanje je, na kaj meri Heidegger, ko nič priročnega imenuje *izvornejši nekaj*? Ali lahko ta nekaj sploh mislimo kot stvar? Izraz »Ur-Etwas« Heidegger rabi že v prvih freiburških predavanjih in ga podaja v okviru metodološke problematike dostopa in izraza faktične življenjske izkušnje ter v tem oziru kaže na zanimivo kontinuiteto z »izvornejšim nekaj« v analizi tesnobe v smeri nakazane nepomenskosti njenega pred-čim.

Vpeljava *izvornega nekaj* v prvih freiburških predavanjih orientira način, kako je metodološko zastavljen in rešen problem neposredne doživljajske sfere. Heidegger išče metodološki pristop do neposrednega doživljanja ter način kako le-to pojmovno izraziti, ne da bi izgubili živost neposrednega doživljanja. Problem dostopa in izraza transformira v možnost ne-teoretičnega pristopa in ne-objektivirajoče pojmovnosti. V razliki od teoretično-refleksivne tematizacije, v kateri neposrednost doživljanja ustavimo in ga v novem reflektirajočem doživljaju popredmetimo, razvija možnost razumevajočega so-izvrševanja neposrednega doživljaja, v katerem se zmeraj daje *nekaj*. *Nekaj*, ki se daje, ni delo teoretizacije, in v tem smislu ni rodoven pojem ter nima ničesar opraviti z generalizacijo. *Nekaj* ni delo od-življanja, ki neposredno doživljajsko sfero izrtga iz njene živosti, temveč doživeto kot tako (nem. »Erlebbares überhaupt«). Izvorni *nekaj* je a-prioren glede na konkretno doživljajsko sfero našega vsakdana in je v tem smislu v jedru vsakega doživljanja ter pomeni temeljni moment in intenco življenja kot takega. Primarni nekaj diferencira od vsake partikularnosti vsakdanjega okolno-svetnega doživljaja in kaže na polni potencial življenja, ki še ni prejelo svoje svetne oblike. Opredelitev *izvornega nekaj* kot »indeks za najvišji potencial življenja.« (Heidegger 1999: 115) izraža samolastni potencial življenja v njegovem izvrševanju in nas napotuje na to, kar še ni povsem določeno in na to, kar še ni dokončno dogodeno. S formalno naznako *izvorni nekaj* izraža goli potencial življenja oz. temeljni bitni način faktične življenjske izkušnje, ne da bi jo v njeni vsebini in konkretni situiranosti normativno zakoličil in je v jedru vsakega konkretnega svetnega doživljaja. Takšen formalno naznačujoči pojem ne popredmeti izvornega doživljanja, temveč ga izrazi v njegovem izvrševanju s tem, ko zgolj nakazujejo smer možne izkušnje tega, kar doživljamo in se daje ne-refleksivno v »momentih posebej intenzivnega življenja.« (Heidegger 1999: 115)

---



Pomenljivo je, da dva semestra kasneje v predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije*, momente intenzivnega življenja, v katerih se daje njegova temeljna vzgibanost, vpeljuje v neposredni povezanosti z občutjem *Unheimlichkeit*, ki bo v naslednjih letih tesno vezano na interpretacijo tesnobe.<sup>10</sup> Pred-svetnost nečesa, kot najvišji potencial življenja, je izkušen kot negotovost ali grozljiva nedomačnost v smislu: »neznani šumi v moji sobi me navdajajo z grozo«. Neznani šumi še niso prejeli svojega pomena in se dajejo v svoji grozljivi potencialnosti: »Es ist das »Noch-nicht«, d. h. noch nicht in einem genuines Leben Herausgebroschene, es ist das wesenhaft Vorweltliche.« (Heidegger 1999: 115) Pomembno je, da Heidegger v *Temeljnih problemih fenomenologije* kazanje primarnega nekaj, ki formalno naznačuje potencialnost življenja in njegove temeljne momente, ki so še popolnoma indiferentni do kateregakoli partikularnega sveta, podaja kot moment nedomačnosti, kjer je pomenski svet v določenem suspensu na način, da se kaže v polni možnosti »še-ne«.

106

Zgodnje podajanje pojma *Unheimlichkeit* v kontekstu čiste potencialnosti življenja, ki se daje indiferentno do konkretne pomenskosti vsakdanjega doživljanja, nakazuje na svojevrstno mesto, ki ga ima počutje tesnobe pri Heideggru in kaže na specifični karakter njenega nahajanja v faktučni izročeni svojem *da je in ji je biti*. Motiv pomenske indiference v kontekstu filozofskega razpiranja izvorne doživljajske sfere je pri Heideggru sicer močno prisoten že v zgodnjih dvajsetih letih. V tem oziru so še posebej relevantna predavanja iz zimskega semestra 1920–21 in letnega semestra 1921, ki nosijo skupni naslov *Fenomenologija religioznega življenja*, kjer je faktučna negotovost kot specifično občutje krščanstva tista fenomenološka dimenzija, ki jo Heidegger poskuša ponovno pridobiti na izkušnji pra-krščanstva skozi interpretacijo Pavlovih pisem in desete knjige Avguštinovih *Izpovedi*, pri čemer je ključno prav mesto,

10 V predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije* lahko v kontekstu uporabe pojma *Unheimlichkeit* sledimo prvemu namigu na počutje tesnobe. (Heidegger 1993: 106–107, 217) Geneološki pomen, ki ga imajo ta predavanja za kasnejše podajanja tega počutja, omenja tudi Theodor Kisiel, ki izpostavi Heideggrovo navezavo predteoretičnega nekaj na izkustvo svetega pri Rudolfu Ottu. (Kisiel 1995: 490)

ki jo zavzema negotovost znotraj faktične življenjske izkušnje.<sup>11</sup>

Religiozno izkustvo je za Heideggra v skladu z njegovim distanciranjem s sholastično tradicijo in sistemom katolicizma, izvorno življenje v njegovem izvrševanju in ne teorija, doktrina ali spekulacija. Njegov poskus približevanja izkustvu praksičanske religioznosti motivira branje religioznih piscev, kjer dobiva vpogled v to, da se pri njih odpira doživljanje ne-objektivirajoče, torej v svojem živem izvrševanju. Na sledi zgodnjekrščanskih piscev odkrije izhodiščno točko, kjer faktična življenjska izkušnja, v kateri zmeraj že živimo, postane izrecna v svojem *kako je*, ne kot reflektivno obračanje na, ki to izkušnjo popredmeti, temveč si prav v nemiru radikalne negotovosti postane očitna v svojem izvrševanju, od koder je sploh šele lahko dostopna kot fenomen. Izvorna krščanska izkušnja ali povedano natančneje, občutje notranje negotovosti in vprašljivosti te izkušnje kristjana postavlja pred *kako* lastnega življenja v celoti. Naloga fenomenologije, eksplicirati faktično življenjsko izkušnjo na način, da aktualizira vprašanje »kako« se ta izkušnja izvršuje, dobiva z odkritjem negotovosti svojo notranjo motivacijo. Tisto, kar motivira vprašanje »kako« izvrševanja, je prav negotovost, ki je središčni fenomen tako pri Pavlu kot pri Avguštinu: »Za krščansko življenje ne obstaja nikakršna gotovost, nenehna negotovost pa je karakteristična tudi za temeljne pomenskosti faktičnega življenja. Negotovo ni slučajno, temveč nujno.« (Heidegger 1996: 105) V kontekstu našega razmisleka je pomembno, da Heidegger pokaže, da izkustvo radikalne negotovosti ni vezano na nobeno vsebino ali situacijo, ki je v tem primeru indiferentna in suspendirana, temveč na sam način izvrševanja

---

11 Pomen teh predavanj, ki ga imajo pri odkrivanju strukturnih momentov tesnobe, poudarja Otto Pöggeler v svojem delu *Der Denkweg Martin Heideggers*, kjer v izkustvu negotovosti prepozna zgodnjo artikulacijo počutja tesnobe, predvsem tesnobe pred smrtjo. Pri tem izpostavi analizo *parousie* (Gospodovega ponovnega prihoda), kjer Pavel vprašanje po *kdaj* prihoda zamenja s vprašanjem *kako* stoji *parousia* v življenju posameznega vernika. (Pöggeler 1990: 36–45) Zanimiv namig v smeri počutja tesnobe v odnosu do podajanja negotovosti izpostavi tudi Kiesel, ki konkretno manifestacijo negotovosti vidi v grškem izrazu *thlipsis*, ki ga je uporabljal Pavel in ga Heidegger prevaja kot *Bedrängnis*, *Trübsal* ali *Not*, njihovo strukturno mesto pa v naslednjih letih zavzame počutje tesnobe. (Kiesel 1995: 493)

življenja, ki postane izrecno in problematično kot tako v celoti.<sup>12</sup>

V nepomenskosti, ki se javlja v primarnem nekaj, kot čisti potencial življenja in globoki negotovosti- kot suspenzu svetnih pomenov zgodnjega krščanstva, lahko slišimo pra-odmev karakterja tesnobe, ki dobiva svojo rafinirano obliko v predavanjih *Pojem časa in Prolegomena k zgodovini pojma časa*, kjer Heidegger pripravi zasnutek analize, ki jo razvije v 40. paragrafu *Bit in časa*. Heidegger motiv indiference oz. suspezna okolnosvetnih pomenov v analizi tesnobe vpeljuje z uporabo izrazov kot sta *nekaj* in *nekomu*. Ti pojmi kažejo najprej na to, da tesnoba *pred* nima konkretnega predmeta. V smislu podajanja *izvornejšega nekaj* pa spet kažejo na to, da pred-čim tesnobe ni predmet nasploh, ki bi ga abstrahirali od njegove konkretnosti. V smeri razmisleka zgodnje rabe izraza Ur-Etwas teh določitev ne smemo razumeti kot produkt teoretične abstrakcije v smislu generalizacije: »Ni, recimo, najprej s poudarkom odmišljeno znotrajsvetno bivajoče in mišljen samo še svet ...« (Heidegger 2005: 259) *Nič določenega* pred čim tesnobe pomeni, da trpnost našega biti najden ni vezan na nobeno konkretno situacijo, da je vse, kar nas v določeni situaciji obdaja nepomembno oz. nima več nobenega pomena, da si je tubit razvidna v svojem golem *da je in ji je biti* kot bit-v-svetu.

108

Za odkritost nepomenskosti v tesnobi je določujoče, da v njej odpove razumljivost naših faktičnih zmožnosti biti, iz katerih se v vsakdanjem življenju razumemo in v katerih se počutno vselej že nahajamo. Samoumevna razumljivost vsakdanjega življenja se daje kot ne-možna, kar se kaže v tem, da vso bivajoče postane nedoločno v smislu nepomembnosti in za nas nima več nobenega pomena.

Karakter nepomenskosti je pojasnljiv z ozirom na 18. paragraf *Bit in časa*, kjer je dajanje znotrajsvetno bivajočega speljana na predhodno pomensko razklenjen svet. V vsakdanjem nahajanju se nam bivajoče, s katerim imamo

12 Motiv pomenske indiference v smeri fenomenološkega razpiranja izvorne faktične izkušnje zagovarja Mario Fischer v svojem delu *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*. V tem oziru je še posebej relevantna njegova interpretacija formulacije *hos me* (kakor da ne), s katero Pavel podaja odnos, ki bi ga kristjan naj v svoji življenjski stiski zavzel do sveta. Svetni pomeni kristjana ne smejo zaslužniti, zato jih morajo živeti v določeni indiferenci *kakor da ne*, svojo pozornost pa usmeriti na vprašanje *kako* živi svoje lastno življenje. (Fischer 2013: 371–375)

opraviti, ne daje kot posamična stvar, ampak zmeraj v določeni namembnosti. Kladiivo je za zabijanje žeblicev, zabijanje žeblicev za pričvrstevanje lesenih tramov, ki tvorijo steno. Stena ima spet svoj namen zavetja, ki je *zavoljo nas*, da nas varuje. Čemu namenjenosti priprave dobi svojo razvidnost iz namembnostne celote, ki jo je sprevidenost že vnaprej odkrila in znotraj katere se daje bivajoče. To pred odkritost Heidegger imenuje pomenskost in je formalno naznačena v napotilni celoti »s-čim«, »pri-čem«, »zato-da«, »čemu«, »zavoljo česar« in tvori svetnost sveta. Napotenost napotilnega sklopa pa ima svoj smisel pri bivajočem, ki je napoteno na svojo zmožnost biti-v-svetu in ga označuje »zavoljo-česar«: »Napotilni sklop pomenskosti je zasidran v biti tubiti do njene najlastnejše biti, s katero je bistveno tako, da ne more imeti nobene namembnosti in je nasprotno bit, *zavoljo katere* je tubit sama taka, kakor je.« (Heidegger 2005: 177) Pogoj možnosti za to, da tubiti znotrajsvetno bivajoči nekaj pomeni in da si hkrati lahko tudi sama sebi nekaj pomeni iz sveta ter se mu tako prepušča, je v tem, da tubit eksistira zavoljo sebe. Tubit si je v svojem *da-je* oz. *kako je* razklenjena v napotenosti na napotilno celoto, v kateri si zmeraj že nekaj pomeni in v kateri ji pomenijo tudi stvari, ki jih srečuje. Razkrivajoča se ne-pomenskost je tako v tesnobi zadeta svetnost sveta, kot struktura mojega napotovanja, ki odpove v svojem po-menjenju. Padec pomenskosti je padec domače-zaupljivega napotovanja »zavoljo-česar« na »zato-da«, »čemu«, »za-to«, iz katerega srečuje priročno.

Nedoločnost pred-čim tesnobe, ki ga konstituira padec pomenskosti oz. zlom napotovanja »zavoljo-česar« na »za-to«, »čemu«, ... se ponovi tudi v strukturnem momentu za-kar tesnobe. V razliki od za-kar strahu, ki zadeva tubit v njenih konkretnih faktičnih možnosti priskrbovanja, ki so ogrožene iz nekega okoliša, za-kar tesnobe »ni določen način biti in možnost tubiti.« (Heidegger 2005: 259) V vsakdanjem življenju si je tubit najprej in večinoma dana kot določeni »kdo« (kot študent, profesor, oče, mama ...), kjer si je razklenjena v določenem načinu biti in možnostih biti, iz katerih si vselej že nekaj pomeni. Vsakdanje razpoložena bit se v tesnobi odtegne in pokaže kot nerazumljiva oz. nedomača. Odtegotvanje razumljivosti je na način, da ne najdemo ničesar več, iz česar bi lahko snuli smisel svoje biti. Faktične zmožnosti biti se nam kažejo kot tuje in s tem smo sami sebi razklenjeni v neki nedoločnosti, ki je nedoločnost faktičnih zmožnosti. Podobno kot pri

nedoločnosti pred-čim je tudi pri ne-določnosti *nekomu je tesno* prisotna negativna in pozitivna opredelitev. Za-kar tesnobe, kot smo pokazali, ni nič določenega, torej nobena določena faktična zmožnost, kar Heidegger opredeli kot padec možnosti, da bi se tubit razumela iz »sveta« in javne razloženosti. Skozi to odpoved je tubit vržena na to za-kar ji je tesno: na »samolastno zmožnost biti-v-svetu«. V kontekstu zloma pomenskosti lahko za-kar tesnobe podamo kot nezmožnost napotovanja »zavoljo-česar« na »zato-da«, »čemu«, »za-to« vsakdanjega priskrbovanja. Iz vidika »zavoljo« je razumeta celota mojih faktičnih zmožnosti. V tesnobi je zadeti »zavoljo« na način, da izgubi možnost, da se o-pomeni v konkretnosti opravljanja, ki jih ponuja vsakdan. Odpove možnost, da bi faktične zmožnosti biti bile razumljive kot »zavoljo-česar« so; torej zavoljo tubiti kot biti-v-svetu, s tem pa si je izročena lastnemu *golemu da je in ji je biti*.

110

V oziru na izročeno lastnemu *golemu da je in ji je biti* lahko tudi razumemo Heideggrovo tezo, ki jo postavi v *Prolegomeni k zgodovini pojma časa*, kjer izpostavi, da nas v počutju tesnobe ne aficira bivajoče, temveč – v razliki do le-tega – lastna bit v smislu biti-v-svetu.<sup>13</sup> V *Bit in času* je takšna teza implicirana v izjavi, da je v tesnobi razklenjen »(...) svet kot svet, bit-v kot oposameznjena, čista, vržena zmožnost biti (...). Tesnoba tako oposameznjuje in razklepa tubit kot »solus ipse«. Ta eksistencialni »solipsismus« pa nikakor ne premešča izolirano subjektno stvar v nedolžno praznino kakega brezsvetnega nastopanja, ampak ravno v nekem ekstremnem smislu spravlja tubit pred njen svet kot svet in s tem njo samo pred samo sebe kot bit-v-svetu.« (Heidegger 2005: 260) Opredelitev, da tubit razklepa svet kot svet in je v tej razklenjenosti postavljena pred samo sebe kot biti-v-svetu, kaže na to, da tubit v tesnobi ni vržena v to kar ontično je, marveč v to, kar naj bi bila; *Bodi to kar si*, kar si na ravni svoje bitne zmožnosti, ne pa na bivajočnostni ravni znotraj vsakdanjega življenja. V tem oziru je koncept eksistencialnega silopsizma, ki ga vpeljuje v opoziciji do metafizične določitve človeka kot subjekta, konfrontiran z faktičnimi konkretnimi bitnimi zmožnostmi, v katerih je najprej in večinoma. Heidegger z izbiro počutja tesnobe odkrije odlikovano razklenjenost, v kateri si tubit v svoji biti postane izrecna na način, da se kaže sama po sebi, neodvisno

13 Heidegger 1979: 403.

od vsakdanje situacije, v kateri se nahaja in v kateri si je večinoma zastrta z znotrajsvetnim bivajočim.

Takšno metodološko podajanje občutja tesnobe se postavlja v ostro konfrontacijo z izvajanjem Otta Friedricha Bollnowa, ki v svoji knjigi *Bistvo razpoloženj* Heideggeru očita, da razvija splošno bistveno strukturo tubiti na posamičnem primeru počutja tesnobe. Bollnow izključi možnost, da bi iz konkretnega primera počutja prišli do bistvenih struktur, pri čemer izpostavi, da vsak posamični primer so-določa bistvo bivajočega, ki ga obravnavamo. Bistvo ni z različnimi vsebinami zapolnjena forma, ki bi bila na-sebi neodvisna od posamičnih primerov, temveč jo ti bistveno so-določajo: »Splošnih bistvenih struktur človeka ‚analitika tubiti‘ torej ne zadobi najprej iz celokupnosti vseh življenjskih pojavov, temveč ji zadošča že en sam vzorec, medtem ko filozofska antropologija na tako ustvarjeni podlagi raziskuje množstvo navzočih možnosti po njihovi vsebinski raznolikostih.« (Bollnow 1956: 229) Čeprav se na tem mestu ne bomo spuščali v natančnejšo obravnavo te problematike, pa lahko kot protiargument Bollnowemu očitku izpostavimo, da je v počutju tesnobe materialno-situacijska določenost tubiti ravno izključena, postavljena v oklepaj na način nepomenskosti. V tesnobi se bit tubiti ne daje kot posamični primer, ki bi bil vezan na določeno življenjsko situacijo. To, kar je v tesnobi odlikovanega in jo diferencira glede na ostala počutja, je njeno razvezanje strukturalnih momentov tubiti glede na katerokoli situacijo, iz katere ji je razklenjen njen *sem* in kaže na polni potencial biti kot biti-v-svetu, ne da bi jo v njeni vsebini in konkretni situiranosti normativno zakoličil.

## Literatura

Bollnow, Otto Friedrich (1974): *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Coriando, P.-L. (2002): *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen: Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Ferreira, Boris (2002): *Stimmung bei Heidegger: Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, B. V.

Fischer, Mario (2013): *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Heidegger, Martin (1976): *Sein und Zeit*, (GA 2), Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

112

Heidegger, Martin (1979): *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1993): *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1995): *Phänomenologie des religiösen Leben*, GA 60, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1999): *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2004): *Der Begriff der Zeit*, GA 64, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1967): *Izbrane razprave*, prev. I. Urbančič, Ljubljana: Cankarjeva založba.

Heidegger, Martin (2005): *Bit in čas*, prev. T. Hribar et al. Ljubljana: Slovenska matica.

Herrmann, Friedrich Wilhelm von (1985): *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu »Sein und Zeit«*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Herrmann, Friedrich Wilhelm von (2000): *Hermenevtik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Kisiel, Theodore (1995): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Komel, Dean (1993): *Fenomenologija in vprašanje biti*, Maribor: založba Obzorja – (Znamenja).

Komel, Dean (1996): *Razprtost prebivanja*, Ljubljana: Nova revija – (zbirka Phainomena).

Lozar, M. Janko (2012): *Fenomenologija razpoloženja*, Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Pocai, Romano (1996): *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Freiburg/München: Karl Alber.

Pöggeler, Otto (1990): *Der Denkweg Martin Heidegger*, Pfullingen: Günther Neske.

Rilke, Rainer Maria (1988): *Pesmi*, prev. Kajetan Kovič, Ljubljana: Mladinska knjiga.

Rodriguez, Agustin (2003), *Warheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.





# SOPRIPADNOST UMA IN DEJANSKOSTI. MOŽNOST FENOMENOLOŠKE PRESOJE IN UTEMELJITVE

## Uvod

**115**

Um je logično odkrita in zastavljena zmožnost človeka za logično in bitno prvotno, počelno. Prvotno in počelno se namreč najprej odkrijeta in zastavita v izrekanju, *logosu* prvotnega enostavnega v nasprotju z drugotnim mnogim. Um je torej zastavljen kot zmožnost z lastno ustrezno dejavnostjo in lastnim posebnim predmetom, kakor vsaka zmožnost. Um pa je spet drugače, in sicer metafizično-noetično, znanstveno zastavljen kot zmožnost, katere predmet je po eni strani udejanjena, bistveno enotna bitnost, po drugi strani pa umsko bistvo, enostavna oblika, udejanjenje bitnosti. V tej zastavitvi se izkaže, da je smisel enostavnega udejanjenja izoblikovanost, smisel enotnega udejanjenega izoblikovano, smisel lastnega počela oziroma bistva udejanjenega enotnega pa enostavna oblika, ki je udejanjenje.<sup>1</sup> Počelo enotnosti enotnega je namreč neko enostavno. Bistvo, umska oblika pa je tako enostavno udejanjenje, počelo udejanjenega enotnega mora namreč biti enostavno udejanjenje in vzrok bivanja stvari prisoten v snovi, združen z njo in udejanjenje te snovne stvari. Brez oblike se tako ne da razložiti udejanjenja, in torej ne bitnosti. To

---

<sup>1</sup> Glej Aristoteles, *Metafizika* 1043a28.

so osnovna načela umske znanosti.<sup>2</sup> Tako se tudi zastavi, da samo um zadeva dejanskost oziroma udejanjenje, samo um namreč zadeva bivanje kot bistveno enotno, to pa je udejanjeno. Vse ostalo bivanje, ki ga zaznavajo čuti pa delno, možno, namreč stalno spreminjajoče se bivanje, ostalo pa samo logično možno bivanje. Umljivo in umsko je tako udejanjeno in udejanjenje, čutno zaznavno pa možno.

116 Medtem pa, ko je prva, logična zastavitev uma storjena po načelni predpostavki, ki je naravna, je metafizična zastavitev uma storjena po več, sicer načelnih in glede na znanstveno metafizično razlago primernih, a povsem neočitnih metafizičnih predpostavkah. Prva je predpostavka udejanjene bistveno enotne bitnosti, namreč da sploh je kaka udejanjena bitnost, ki ni samo logična ali snovna možnost. Ta je nadalje povezana s predpostavko enostavnosti udejanjenja, to je predpostavko udejanjenja kot bistva, enostavne oblike bitnosti. Predpostavki sta povezani tako, da je udejanjenje enostavno, ker je bistvo in udejanjenje bitnosti, ta pa je bistveno enotna (ni samo slučajno ali glede na drugo ena stvar, ampak je zaradi počela in glede nje same ena stvar). Tretja predpostavka pa je, da ima človek kot logično bitje neko zmožnost, um, s katerim lahko doumeva enostavno udejanjenje in bitnost kot udejanjeno tako, da s tem, ko udejanja lastno zmožnost umevanja, ponovno udejanji obliko, enostavno udejanjenje bitnosti.

Toda ni zadosti razložiti bitnosti kot udejanjene in bistva kot udejanjenja bitnosti, ampak je to potrebno tudi pristojno umevati kot udejanjeno in udejanjenje. Potrebno se je vprašati, ali je to umsko bistvo res lahko pristojno umevano in umsko razloženo kot udejanjeno? Nič namreč ne pomeni, če je umsko razloženo kot dejansko, ni pa razložen odnos umevanega in dejanskega. Umsko namreč ni pristojno razloženo kot umsko, če ni nekako enako ali isto kot umevano. Ni zadosti reči, da je možnost pač snov, oblika pa pač udejanjenje. Oblika je namreč umska, da je oblika udejanjenje, pa je tudi umska razlaga.

---

2 Prim. tudi Urbančičevo razlago Aristotelove metafizične zastavitve bitnosti in bistva v *Moč in oblast*, Založba Nova revija, Ljubljana 2000, 2.2.4. In tudi prav tam, str. 90: "*Toda oblika s-tvari nikakor ni kak ravnodušen prostorski lik, vtisnjen v snov. Za Grka pomeni beseda morphe tisto (tvarivo/snov/telo) uobličujoče v popolni sijaj in lepoto dovršene stvari.*" Prim. tudi prav tam, str. 94 (2.2.7. Gnoseo-ontološki temelj znanosti je istost uma/mišljenja in bitnega bistva bitne stvari).

Dejanskosti umskega bistva se tako ne sme kar predpostaviti, čeprav se jo po drugi strani mora, za potrebe zagotovitve metafizične umske znanosti.

Aristotelova zastavitev metafizike v *Metafiziki* Z, H in Θ je torej samo zastavitev umskega bistva in bitnosti kot dejanskosti. Zato pa se v knjigi Λ *Metafizike* končno postavi vprašanje dejanskosti umskega glede na celoto in glede na sopripadnost samega uma in dejanskosti. Kot popolnoma udejanjena bitnost se namreč izkaže božanska umna bitnost. In tako se dejanskost uma oziroma sopripadnost uma in dejanskosti izkaže za osnovno, vrhovno, počelo metafizike. Toda ta sopripadnost je postavljena in nikakor ne pristojno izkazana in utemeljena.

Da pa bi um pristojno umeval bistvo kot udejanjenje, si morata um in umevana dejanskost oziroma udejanjenje sopripadati. Sopripadnost uma in dejanskosti pomeni da se mora um, če naj umeva umsko, ki je dejansko, od dejanskega vendar nekako razlikovati, čeprav si delita umsko naravo. Po drugi strani pa bo tudi umu samemu morala pripadati neka dejanskost v umevanju dejanskega. Sopripadanje tako izraža nepopolno enakost uma in dejanskosti, se pravi nek sorazmeren odnos uma in dejanskosti. In sicer ta sopripadnost pomeni: umu pripada dejanskost, dejanskosti pa pripada umljivost, umskost. Da umu pripada dejanskost tu ne pomeni, da je dejanskost nekaj, kar um slučajno ali pa enostransko zadeva, pač pa da je nekaj, kar ga bistveno zadeva a mu ni povsem ali vselej lastno. Toda tudi dejanskosti umljivost in umskost nista povsem lastna v smislu, da je dejanskost namreč umljiva in umska samo glede na um. Sopripadnost uma in dejanskosti je se pravi sorazmerna: kakor um pripada dejanskosti, samo tako dejanskost pripada umu. Ker je dejanskost umska, ker v tem pomenu pripada umu, lahko um umeva dejanskost; ker pa um umeva dejanskost, ker v tem pomenu pripada dejanskosti, je dejanskost umska in umljiva. Drugi "ker" pa ne izreka vzročnega razmerja, ampak samo razlagalno.

Kaj pa je tedaj smisel presoje sopripadnosti uma in udejanjenja in s tem pristojnosti uma za udejanjenje (umljivosti enostavnega udejanjenja)? Očitno je, da je ta smisel po svojem izvornem vzgibu vezan na nezadostno utemeljenost, pristojnost metafizike glede udejanjenja. Smisel te presoje je tedaj gotovo v prizadevanju poiskati neko dodatno znanstveno, pristojno utemeljitev za metafiziko udejanjenja oziroma za pristojnost uma za udejanjenje. Smisel

---

te presoje je torej izpolnitev znanstvene naloge, ki se zastavlja umu in tako znanstvena samoizpolnitev uma. Metafizično znanstveno, glede na pristojnost nezadostno zastavljeni um se tako lahko pomiri v odkritju lastne znanosti oziroma pristojnosti glede sebe in lastne bistvene zadeve.

## 1. Ideja fenomenologije uma

Če pa naj bo razlaga sopripadnosti uma in dejanskosti resnično pristojna, naj bi se iz uma samega izkazala sopripadnost uma dejanskosti. Kaj naj bi to pomenilo? V katerem smislu je tu mišljen um in v katerem smislu »iz uma samega«? Ker je naloga pristojna načelna razlaga sopripadnosti uma in dejanskosti, je mišljen um kot zmožnost uma, kakor je pristojno načelno razložena. Da naj se torej iz uma samega kaj izkaže, pomeni, naj pristojna umska razlaga iz pristojno umsko razložene zmožnosti uma in njene dejavnosti umevanja nekaj izkaže, in sicer sopripadnost uma in dejanskosti. Kakšen pa je tu mišljeni smisel izkazovanja? Izkazovanje iz uma samega ima tu smisel, da iz izhodišča pristojno razloženega uma in na način pristojne in načelne umske razlage tako razloženega uma pokaže oziroma napravi vidno, jasno ali očitno sopripadnost uma in dejanskosti.

118

Vsako raziskovanje pa izhaja iz nekega počela in se zaustavlja v pristojnosti. Počelo pristojnosti, znanosti, pa je um. Toda v primeru raziskave sopripadnosti uma in dejanskosti, je um počelo, začetek te raziskave, a obenem naj bi bil tudi konec te raziskave, ta raziskava, razprava in razlaga naj bi se namreč zaustavila v pristojnosti znanstvenega oziroma razlagajočega uma glede lastnega sopripadanja dejanskosti. To je aporija možnosti lastne kritične (presojevalne) znanosti uma glede lastnega sopripadanja dejanskosti.

Aporija pristojnosti presoje možnosti pristojne fenomenologije uma pa je v tem: pristojnost razlage sopripadnosti uma in dejanskosti naj bi se razvidno izkazala iz uma samega. Toda tudi pristojnost presoje pristojnosti take razlage, naj bi se ravno tako razvidno izkazala iz uma samega. Sredstvo presoje bo torej isto kot predmet presoje, oziroma, kakor razlaga Dahlstrom,<sup>3</sup> "ker Husserl

3 Dahlstrom, Daniel, *Reason and Experience: the Project of a Phenomenology of Reason* v Andreas Staiti (ur.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, De Gruyter, 2015, str. 273.

označi osnovno obliko umne zavesti ... kot vrsto razvidnega ugotavljanja, to kar je preiskovano in način na katerega je preiskovano, v tem oziru sovpadeta.<sup>4</sup> Z drugimi besedami, fenomenologija uma ... je notranje reflektivna, umna razlaga umnosti.” Fenomenološka noetika sicer sloni na izkustvu razvidne samodanosti, toda obenem in prvotno, to razvidnost sama s fenomenološko epoche in redukcijo izrecno vzpostavlja in razlaga kot načelo. Edini način za preiskavo, ali je ta aporija razrešljiva, pa ravno poskusiti iz uma samega razvidno izkazati sopripadnost uma in dejanskosti. Na to aporijo se pravi lahko odgovori samo poskus pristojne izvedbe fenomenologije uma in nanj ni mogoče odgovoriti kar vnaprej na načelni ravni. Znanstveni um načelno in pristojno spoznanje tako udejanja s stalno povratno kritiko spoznanja, kakor razlaga tudi Husserl.<sup>5</sup>

Obenem z nalogo pristojne presoje sopripadnosti uma in dejanskosti, se tako umu kot samorazlagajočemu ... zastavlja tudi naloga pristojno presoditi, ali je sploh pristojen za tako presojo glede lastne sopripadnosti dejanskosti. Ali pa je neka taka pristojna presoja se pravi možna, se lahko izkaže šele, ko jo poskusimo izdelati. Začetek vsake znanosti pa je opredelitev njenega posebnega predmeta in ustreznega pristopa ter zastavitev težav, ki jih naj bi ta znanost s svojo razlago rešila.

Osnovno načelo fenomenologije uma je razvidno in tako pristojno izkazati iz uma samega, sopripadnost uma in dejanskosti. To pa pomeni, izkazati ga, kakor se izvorno daje in v mejah, v katerih se prav tu daje.<sup>6</sup> Izvorno dano gledanje pomeni, da um gleda, motri, samega sebe iz sebe samega. Kakšen pa

4 Veber pa v *Problemih sodobne filozofije*, Zvezna tiskarna in knjigarna, Ljubljana 1923, str. 197, aporijo samoopazovanja, aporijo istovetnosti sredstva in predmeta raziskave, razrešuje tako, da razločuje spoznavajočega, spoznavanje in spoznano na ta način, da sta v samoopazovanju spoznavajoči in spoznano isto, ne pa tudi spoznavanje in spoznano: *”Takoj priznam, da gre pri samoopazovanju za identičnost spoznavajočega s spoznanim subjektom. Pri razliki med spoznavajočim in spoznanim činiteljem, ki jo ta ugovor pravilno zahteva, gre namreč samo za razliko med s p o z n a v a n j e m samim in med spoznanim o b j e k t o m. Samo takega spoznavanja ni in ne more biti, ki s a m o bilo v vsakem pogledu identično z lastnim objektom ... Take identičnosti pa tudi samoopazovanje že načelno ne zahteva.”*

5 Glej Husserl, FTL §46, *Formalna i transcendentalna logika*, Breza, Zagreb 2013, str. 126.

6 Prim. Husserl, Edmund, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana 1997, §24.

je odnos uma do umskega bistva? Ali je to prvenstveno logičen, metafizičen ali izkušnjiški odnos? Najprej se pokaže kot logičen, nato kot metafizičen, nato kot logičen odnos utemeljen v izkušnji kot neposredni danosti in dejavnem sprejemanju doživljanja. Smisel, pomen, bistvo, bivajoče so namreč logične kategorije. Toda, da bi znanstveno pristojno razložili njihov odnos do dejanskosti, je ta odnos potrebno izkazati iz njihove povezave z izkušnjo oziroma doživljanjem, in sicer kakor so soodnosne z izkušnjo oziroma doživljanjem. Dejanskost pa je metafizična kategorija. Um znanstveno teži k bistvu kot dejanskosti, udejanjenju. Izkazati je tedaj potrebno soodnos te težnje in doživljanja.

**120**

Toda rečeno je bilo, da je potrebno iz uma samega izkazati njegov soodnos z dejanskostjo, zdaj pa se zdi, kakor da v to samoizkazovanje mešamo izkazovanje soodnosa umske težnje in izkušnje, doživljanja z značajem bistva in udejanjenja. Toda kako in kje se lahko izkaže soodnos uma in dejanskosti? Ali pa ni tako, da se lahko izkazuje samo v umu? Ločiti pa je potrebno dvojje izkazovanj: znanstveno razlagalno in teoretično, motriteljsko v pravem smislu. V primeru slednjega se v umevanju izkazuje bistvo in dejanskost tega doživljenega tu v konkretni izkušnji danega, v primeru prvega pa razlagalno soodnos bistvenega in dejanskostnega značaja umevanja ter bistvenega in dejanskostnega značaja nekega tega tule sploh na temelju umevanja posameznega bistva in dejanskosti. Znanstveni um iz sebe izkazuje soodnos tetičnega značaja in značaja postavljenega; v teoretičnem, zročem, bit postavljavajočem umu pa se izkazuje dejanskostni in bistveni značaj posamezne doživljene stvari. Neposredna danost obsega tudi dejanskost, udejanjenje kot način danosti stvari v izkušnji in bistvo, kakor je pridobljeno z odvzemanjem, na ta način z zrenjem.

Fenomenološko sta namreč asertorična razvidnost, videnje nečesa posameznega in apodiktična, popolnoma gotova razvidnost, uvid bistva, *istega rodu*, um pa označuje najvišji rod načinov postavitve.<sup>7</sup> Adekvatna razvidnost pa je v najvišjem smislu umski dej.<sup>8</sup> Fenomenološka teorija umskega spoznanja tako umsko razvidnost razlaga kot modus izvorne izkustveno življenjske

<sup>7</sup> Husserl, 1997, str. 443.

<sup>8</sup> Ibid., str. 442.

razvidnosti oziroma fenomenkega samodajanja.<sup>9</sup> Um pa je najvišja stopnja samodajanja, in sicer samodajanje na način adekvacije, polne izpolnitve. Razvidnost pa ima smisel izvornega samoposedovanja, samoimetja resnične ali dejanske biti in smisel lastnosti sodbe, da ji odgovarja dejanskost v izvorni dejanskosti, razlaga Husserl.<sup>10</sup> Razvidnost v tem smislu "pomeni izvorna zavest o pravilnosti, točnosti, ki nastane v aktualni adekvaciji".<sup>11</sup> V razširjenem smislu pa je sodba razvidna tudi v pomenu, da se lahko privede do adekvacije.<sup>12</sup> Ker razvidnost daje dojeto kakor ono samo je, ga lahko razlaga kot veljanje in pravilnost v obliki adekvatnosti s stvarjo samo. Dej samodanosti stvari je tako pratemelj vsakega veljanja in resnice.

Za smiselno fenomenologijo uma pa se moramo vzdržati razlaganja, da je samo opisovanje nekega dogajanja zavesti, kakor se izkazuje. Gre namreč tudi za poskus pristojnega oziroma znanstvenega, načelnega oziroma transcendentalnega opisa in v tem smislu za opis logičnega ustroja uma, kakor sopripada dejanskosti umljivega. Sicer je fenomenologija uma izpostavljena utemeljenemu očitku poskusa opisovanja nekih neposredno izkušenih dejstev zavesti, ki jih sicer sploh ne izkušamo, ampak samo znanstveno postavimo kakor da jih izkušamo. Izkušamo, doživljamo namreč sicer umevanje, in sicer kot umevanje dejanskosti in dajanje predmetnega enotnega smisla, toda na noben način ne izkušamo ali doživljamo uperjenosti v predmet ali soodnosa deja in vsebine deja. To so postavke, sicer pristojne in samoizkazane, a *samo* po postopku oziroma metodi razlage. Tudi bistvogledje, zrenje posameznega bistva pa mora biti izvedeno metodično, se pravi kot pristojni postopek in nikakor samo kot zatrjevanje in pripoznavanje možnosti nekega umskega uvida bistva v stvareh, pred izvedbo postopka. Videnje umskega bistva je namreč zadeva najprej logike in znanosti in šele nato umskega uvida, nikakor

---

<sup>9</sup> Tako tudi Logar razlaga, da razvidnost ni posebna sestavina doživljaja, ampak je sama razločnost doživljaja; tako tudi pravi, da introspekcija daje kontrolo za razvidnost, ne upravičuje pa razvidnosti deja. V definicijo spoznanja prihaja samo toliko, da jo je sploh moč izreči. Brez tega nadzora namreč ne bi mogli imeti pojma spoznanja (Logar, Cene, Deskriptivna in genetična analiza čutnega in umskega spoznanja, disertacija, Ljubljana 1939, III Noetično spoznanje; O vedenju, str. 383 in naprej.)

<sup>10</sup> Husserl, 2013, §46, str. 125.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

---



pa ne samo kakega neposrednega umskega zrenja; to človeku ni dano, človek lahko umeva dejanskost in udejanja svoj um samo skozi teoretične znanosti, neposredno zrenje dejanskosti je kot popolna istovetnost uma in udejanjenja umljivega lahko dostopno samo popolno udejanjeni božanski bitnosti. To je eden izmed ključnih naukov aristotelske noetike v nasprotju s platonistično, čeprav Aristotel govori tudi o enostavnem umevanju bistva,<sup>13</sup> toda do tega lahko vodi samo predhodna razlaga.

Fenomenologija je opredeljena kot opisna eidetska znanost, ne eksaktna eidetska znanost.<sup>14</sup> Kaj pomeni, da je čista (bistvenostna) fenomenologija opisna znanost? Kako lahko neka znanost opisuje bistva? Opisuje se lahko, kar je dano v doživljaju v pomenu samodanosti. Toda ne opisuje se bistva, čeprav je dano v neposrednem uvidu, saj je bistvo enostavno, enostavnega pa se ne da opisovati ampak samo imenovati. Čista fenomenologija kot opisno bistvoslovje mora torej opisovati bistvo, ne samo po sebi ampak, kakor se daje v ustroju zavesti – v mejah in načinu, kakor se daje.

**122**

Za mnoge vrste izkušenj oziroma doživljajev pa je znanost že vzpostavljena in nam je izročena. To obsega vse čutne izkušnje. Razlaga pa, ki išče možnost načelnega spoznanja in naj bi izhajala iz izkušnje, mora poiskati neko drugo vrsto izkušenj, namreč načelno spoznavne izkušnje. Prvo vprašanje, ki zadeva možnost take znanosti, je tedaj, ali lahko med tem kar izkušamo najdemo take izkušnje? S tem povezana naloga pa je opisati značaj takih izkušenj. Toda stvari vendar izkušamo kot dejanske, se pravi spoznavno.

## **2. Metoda fenomenologije uma – *epoche*, redukcija in bistvogledje**

Dokler pa smo v opazovanju našega doživljanja naravnani na doživljeno kot dejansko bivajoče, katerega dejanskost nekako deluje na nas kot dejansko bivajoče, predpostavljamo dejanskost bivajočega in s tem metafizično tudi neko dejansko bistvo tega dejanskega. To pa je za pristojno načelno razlago odnosa doživljanja, doživljajočega in doživljenega neustrezno.

13 Prim. Aristoteles, *Metafizika* 1051b 17–37.

14 Glej Husserl, 1977, §73.

Toda začetek in počelo vsake pristojne načelne razlage spoznavanja in doživljanja je načelo brezpredpostavkovnosti. V motriteljskem (teoretičnem) zadržanju tako izklopimo delovanje predpostavke biti<sup>15</sup> in dejanskosti bistva in biti in dejanskosti sploh. V motrečem pogledu tako ostane samo sprejemanje in delovanje doživljanja žive izkušnje,<sup>16</sup> ki se tako izkažeta v njenem soodnosu. Toda od kod lahko tedaj v načelni, filozofski, razlagi izhajamo? Kaj ostane, ko izklopimo, tako ali tako zmedeno, predpostavko biti in dejanskosti? Ko zadržim sodbo o biti bistva, jo postavim v oklepaj, to pomeni, da opazujem način danosti bistva, a ne trdim, ne postavljam biti bistva, ne sodim o biti bistva, se pravi biti bistvu niti ne prirekam niti ne odrekam, ampak opazujem, motrim, način, kako se bistvo daje v zavesti.<sup>17</sup>

Kako je torej lahko zadržanje sodbe o dejanskosti metodično primerno, da izkaže dejanskost? Iz žive izkušnje se izklopi udeleženosť v predpostavljajanju dejanskosti, ostane pa način, kako se dejanskost izkazuje v izkušnji, kot slučajna ali kot bistvena. S transcendentalno univerzalno *epoche* naravno naravnanosť na dejanskost tako preoblikujem v transcendentalno naravnanosť na dejanskost, ki ima refleksiven in motriteljski značaj in pomeni neko zadržanje v odnosu do biti, in sicer na način zadrževanja pred postavljanjem biti. Transcendentalna *epoche*, zadržanje postavljanja biti, dejanskosti doživljanega, tako sprosti področje za transcendentalno redukcijo, zvajanje, vsega doživljanja na soodnos doživljaja in doživljanega. S transcendentalno redukcijo se metafizični interes uma omeji na umu pristojen, transcendentalni interes – interes za bit in dejanskost, kakor se izkazuje v soodnosu z umevanjem samim. Soodnos uma in umevanega pomeni, da se um in umevano sovzpostavljata tako, da um vzpostavlja enostavno bistvo, toda vselej in nujno v soodnosu z enostavnostjo samega bistva. Tako oba člena odnosa ostajata tudi načelno samostojna.

---

15 Glej Husserl, 1997, *Teza naravne naravnanosťi in njen izklop*.

16 Prim. Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, str. 63. Held razlaga izkušnjo, ki ostane po redukciji kot živo prisotnosť. Prisotnosťi pa ni brez soodnosa tega, kar prisostvuje in tega čemur prisostvuje.

17 Glej Husserl, 1997, *Področje čiste zavesti*.

Morda se postavitev načelnega soodnosa sicer zdi prisiljena metodična predpostavka, čeprav načelna. Ali pa je soodnos neka neposredna zrenjska razvidnost, kot se to v fenomenologiji zahteva od načela? Toda ta načelni soodnos ni kar postavljen, ampak se pridobi tako, da se samoizkaže z dejavnim in teoretično zavestnim zadržanjem sodbe o dejanskosti, ki se trudi ravno izogniti se naivnemu in tudi prisiljenemu teoretičnemu postavljanju dejanskosti v naravno naravnani zavesti in postavitev dejanskosti privedi v sorazmeren odnos z izkušnjo. Kakor pravi tudi Husserl, nevtralizacija ni hipotetični zastavek, ni namreč nikakršen zastavek ali predpostavka.<sup>18</sup>

**124**

Zato pa bi se tudi lahko ugovarjalo, da je dejavni del izkušnje samo umska predpostavka in da je v resnici celotna izkušnja zgrajena iz utrpevanja in sprejemanja. Toda tudi tak ugovor spregleda načelno naravo take razlage izkušnje, ki razlaga živo izkušnjo v pomenu njene celovitosti, bogatosti, smiselnosti in zadržuje naravno delujoče postavljanje biti. Sam ugovor pa predpostavlja zgolj trpnost izkušnje in nekaj, kar jo utrpeva. Razlaga izkušnje, doživljanja kot soodnosa dejavnosti in sprejemanja brez ozira na bivanje doživljajočega ali doživljenega, pa nikakor ne vsebuje kar kake metafizične predpostavke enostavne dejavnosti izkušnje, ampak samo zatrjuje očitno dejstvo dejavnosti doživljanja oziroma bogate, smiselne izkušnje, ki se dogaja na razne načine zaznavanja, opažanja, delovanja, mišljenja, dojemanja, brez metafizične predpostavke o načelni bitni samostojnosti te dejavnosti. Skuša pa iz soodnosa sprejemanja in dejavnosti doživljanja tudi izkazati neki enostavni značaj dejavnosti, kakor enoti doživljeno mnogotero.

Kakor razlaga Husserl, pa je zaradi neodločenosti glede biti v nevtralnostni modifikaciji izklopljena tudi pravosodnost uma glede pravilnosti postavitve biti.<sup>19</sup> V fenomenološki nevtralizaciji, kot umski razlagajoči dejavnosti, um torej tudi ne presoja upravičenosti ali pristojnosti lastnega sopripadanja neki postavljeni dejanskosti bistva, torej niti dejanskosti sploh, ampak samo iz sebe pristojno zvesto opisuje lasten soodnos s postavitvijo dejanskosti. Fenomenološko upravičeno torej lahko kvečjemu trdimo: um je pristojen sam iz sebe izkazati lasten soodnos do postavljanja dejanskosti bistva, se

<sup>18</sup> Ibid., str. 354.

<sup>19</sup> Glej *ibid.*, §110.

pravi brez odločitve o dejanskosti, brez njenega postavljanja, ki je zunaj meja načina danosti. Tako ostane samo videz, izgled postavitve, postavljenega kot postavljenega, brez izvršene postavitve. Smisel namreč predpostavlja smisel podeljujoči um. Kakor razlaga Husserl,<sup>20</sup> je tako odstranjen nesmiseln pomen stvarne dejanskosti, kot poslednjega smisla kot temelja, brez ozira na zavestni smisel in utemeljevanja.

Transcendentalno fenomenološka *epoche*, ki zadrži delovanje postavljanja biti, tako omogoči čisto, bistvenostno, raziskovanje soodnosa umskega deja in bistva, kakor se daje v zrenju v umu; brez predpostavke o njegovi biti in njegovem odnosu do biti stvari, katere bistvo je. Toda kaj je fenomenološko zrenje, pogled, ozir (refleksija)? To očitno ni logični ozir. Določeno je kot neposredno zrenje tega kar se daje in kaže, kakor se daje in kaže. Fenomenološki pogled, ki se ne usmerja na transcendentno bit ampak na soodnosno bistvo uma, je pridobljen z zadržanjem sodbe dejanskosti. Ta pogled je pogled uma samega, kakor se izkazuje sam iz sebe samega, brez ozira na delujočo postavko njemu transcendentne dejanskosti. Iz tako pristojno področno zamejenega izhodišča se edino lahko izkaže bistvo, kakor se daje v zavesti. Fenomenologija je namreč zastavljena kot umsko spoznanje bistev. Izklop trditve o biti omogoča osredotočenje pogleda na samoizkazajoč se, načelen in bistven soodnos zavesti (deja) in predmetnega bistva. Bistveni, eidetski soodnos pa je tako soodnos izgledanja izgleda in izgleda izgledanega.

Toda ali je redukcija zavestni dej, ali znanstveno-razlagalni postopek, ali oboje? V redukciji motreče opazujem tok izkušnje v vsej njeni polni in živi konkretnosti, posameznosti, izgrajenosti. Toda redukcija je ravno teoretski, motriteljski postopek, ne samo izvrševanje nekega izkustvenega dejanja. Živa in polna konkretna izkušnja pa pomeni: celostna, zvezna, bogato in smiselno zgrajena izkušnja, ki vselej vsebuje soodnos danosti in dejavnosti podeljevanja smisla.

Toda ali je v fenomenološko eidetiko vnešen kak predsodek iz predfenomenološke eidetike, kakor se sprašuje Fink?<sup>21</sup> Z redukcijo je *idos*

---

20 Ibid., str.183.

21 Fink, Eugen, *Sixth Cartesian Meditation. The idea of a transcendental theory of method*, prev. Ronald Bruzina, Indiana University Press, Bloomington; Indianapolis, 1995, §9 *Phenomenology as ideation*.

postavljen v širši kontekst podeljevanja smisla, razlaga Fink.<sup>22</sup> Svetno bistvo pa je izhodišče za izkazovanje transcendentalne konstitucije, še razlaga.<sup>23</sup> Svetno in transcendentalno bistvo pa sta v razmerju analogije, kakor razlaga Fink.<sup>24</sup> Bistvo pa je na netematiziran način predano in si ga lahko kadarkoli prilastimo z bistvogledjem in si ga tako nekako spomnimo, bistvogledje je tako nekako anamnesis, razlaga Fink<sup>25</sup> in je vodeno s spoznanjem predanega tako, da v predvidiku bistvenega obdržimo to kot ne-slučajno<sup>26</sup> (invariantno pri Husserlu).

Husserl pa trdi,<sup>27</sup> da je spoznanje bistva neodvisno od spoznanja dejstev in da bistvenostne resnice ne vsebujejo nikakršne trditve o resnici dejstev. Toda to je potrebno razumeti v zelo določenem smislu, namreč ne, kot da spoznanje bistva ničesar ne pove o dejstvu, saj je ravno spoznanje bistva dejstva in torej bistvo izreka glede dejstva. Pač pa v smislu, da spoznanje bistva ne pove ničesar o naivno ali pa metafizično postavljeni "resničnosti", "stvarnosti" ali "dejanskosti" bistev, ki bi bila ustrezna prav tako postavljeni "dejanskosti" dejstev v prostoru in času. Spoznanje bistva torej ne more povedati nič o dejanski zvezi dejstva in bistva. Smisel te trditve pa je tudi načelna samostojnost znanosti o bistvih od znanosti o dejstvih.<sup>28</sup>

Teorija abstrakcije po kateri se splošno vzpostavi z abstrakcijo na osnovi posameznih, posebnih zrenj, pa je deloma nejasna, deloma nepravilna, kakor razlaga Husserl.<sup>29</sup> Po Husserlu namreč osnova bistvogledja ni posamezno kot posamezno dano v zrenju, ampak "posamezno" (namreč pravzaprav splošno bistvo), ki je dano v izmenjavi nebistvenih vidikov (pravzaprav gledano kot

22 Ibid., str. 78.

23 Ibid., str. 79.

24 Ibid., str. 81.

25 Ibid., str. 82.

26 Ibid., str. 83.

27 Husserl, 1997 §4.

28 Glej tudi Husserl, 1997 §8.

29 Husserl, Edmund, *Experience and Judgment*, ur. Ludwig Landgrebe, prev. James S. Churchill in Karl Ameriks, Northwestern University Press, Evanston 1973, III.2, §87 d. Tako tudi Andrina Tonkli Komel, Med kritiko in krizo, Založba Nova revija, Ljubljana 1997, str. 71 razlaga: "Bistvo torej ni idealno kajstvo, dobljeno z abstrakcijo nebistvenega ali pa "dano" na kakšen drug napojasnen način, pač pa je način, kako zadeva sama zadeva kot eidos. Zadeva kot bistvo, eidos, lahko zadeva le na bistven način, v bistvenem zrenju, in je tudi razumljiva le iz tega načina."

lastnost posamezne stvari), pravzaprav "konkretna hibridna enotnost"<sup>30</sup> posameznih, ki se medsebojno izničijo in izključujejo, pravi Husserl. Izpostavlja pomen variacije v nasprotju s pomenom alteracije, predrugačenja, ki je predrugačenje neke posamezne stvari skozi čas, variacija pa ravno predrugačenje enega posameznega v drugo, a z isto lastnostjo, ki se tako izkaže kot splošna za neko vrsto stvari.<sup>31</sup> Splošnosti pa so z variacijo pridobljene tako, da se v postopku domišljiske variacije slučajne pripadne lastnosti izkažejo za poljubne.<sup>32</sup> Eidetski uvid pa je vezan na zrenje množstva možnih variacij.<sup>33</sup> Toda iz Husserlovih besed, da je jedro vseh form zadnji substrat, neko tole,<sup>34</sup> bi lahko sklepali, da tudi Husserl priznava odvisnost bistvogledja od posameznega predmeta danega v izkušnji. Tako pa pravi tudi Edith Stein, da "Oblikovanje pojma predpostavlja dojetje bistva."<sup>35</sup> in govori proti umljivemu bistvu kot splošnemu, z razlogom, da je bistveni kaj nekaj stvarnega in napotuje na Heringa glede individualnega bistva;<sup>36</sup> bistvo posameznega je namreč posebno, posamezno, individualno; nerazdeljivo v bistvo več bitnosti.<sup>37</sup> Gre pa tudi za problem ločitve posameznega in splošnega v Husserlovi ideji fenomenologije, na katerega opozarja Anton Žvan.<sup>38</sup> Ali ima fenomenologija po Husserlovi ideji dostop do posameznih stvari, bitnosti, ali pa je povsem idealistična? Husserl naj bi sestavljal protislovno, pojmovni realizem in posamezno doživljajsko strukturo, pravi Žvan,<sup>39</sup> Husserl naj bi opravil neposreden prehod

30 Ibid.

31 Ibid. §87f.

32 Ibid. 87§b.

33 Husserl, 1973, §87c.

34 Husserl, 1997, §14, str. 57.

35 Stein, Edith, *Končna in večna bit*, Družina, Ljubljana 2015, III. – Bistvena in dejanska bit §3, str.88.

36 Prim. Hering, Jean, *Bemerkungen uber das Wesen, die Wahrheit und die Idee; §2 Das Wesen als Individuum*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1921.

37 Stein, 2015, §10; glej tudi npr. prav tam, str. 86, isto razlikovanje tudi prav tam, str. 96 (§5). Glej tudi op., str. 157, v kateri kritizira enostransko dojetje bistva kot splošnega v Husserlovem nauku o ideaciji in se sklicuje na dopolnitve njegovih učencev v tem oziru.

38 Žvan, Anton, *Transcendentalna filozofija pri Kantu in Husserlu* (disertacija), 1978, str. 249.

39 Ibid.

iz posameznega na splošno.<sup>40</sup>

Potrebno pa je reči, da je metoda variacije morda sicer povsem primerna za bistvogledje, toda za bistvogledje primernejša je gotovo metoda domišljjskega, fantazijskega zrenja možnosti alteracije, predrugačenja neke stvari. To je metoda odvzemanja nebistvenih vidikov na način variacije lastnosti posamezne stvari dane v zoru, ki izkaže samo možnost nebistvenih vidikov, na primer višine, barve itn., na sploh vse snovi, dokler ne ostane jedro dejanskosti stvari. Ta metoda je primernejša, ker se nanaša na stvar v kar najbolj razvidnem oziroma dejanskem načinu danosti, to pa je namreč neko tole, kakor je bilo uvodoma razloženo. Samo neko prav posamezno tole pa je namreč tudi lahko dejansko, dejansko je namreč posamezno, kakor izkazuje metafizična pristojno zastavljena razlaga.

128

Tu pa je potrebno zastaviti vprašanje, ali je možno razložiti bistvogledje tudi tako, da nam bi dajalo ne samo splošno kajstvo, bistvo stvari, brez katere ne more biti *mišljena* (kot to izrecno razume Husserl),<sup>41</sup> ampak tudi kajstvo, bistvo, brez katerega ne more biti dejanska? Husserl pa smatra bistvogledje čistih splošnosti kot čistih biste, *eidosa* za zrenje *a priori* možnosti (dejanskosti), ne za zrenje dejanskosti.<sup>42</sup> Tako pojmovanje bistva oziroma *eidosa* pa je potrebno načelno zavrniti kot pristojno umsko, čeprav morda sicer logično povsem primerno in pristojno. Umsko bistvo namreč ni nič "čistega" v smislu odvezanosti od dejanskosti stvari ali v smislu splošnosti odvezane od posebnosti stvari. Je namreč ravno dejansko udejanjenje stvari, kakor je to dobro zastavil Aristotel, saj um znanstveno teži k dejanskosti. Um torej nima nobenega znanstvenega interesa za "čisto" v smislu samo splošnega in nedejanskega. To prav dobro razume tudi Husserl, kadar razlaga problematiko umnosti, ki jo vselej veže na problematiko dejanskosti kot problematiki uma soodnosno. Toda, kadar razpravlja samo o bistvogledju, ga ne veže ideja umske znanosti, pač pa samo ideja logične znanosti.

Tako je potrebno za razvitje fenomenološke idealne možnosti umske znanosti skladno z njenimi načeli tudi preoblikovati pojmovanje bistvogledja,

40 V nasprotju z dialektično, razvojno povezanostjo posameznega in splošnega pri Heglu, kakor opominja Žvan, *ibid.*

41 Husserl, 1975 §87a.

42 *Ibid.* §89; §90.

ustrezno pa tudi njegovo metodo. To pa je lahko mogoče samo, če je mogoče v razlagi izkazati sopripadnost bistva kot miselnega kajstva in dejanskosti. Tu bi se lahko javil ugovor, da bi to še vedno pomenilo samo razložiti bistvo kot tisto, brez česar se stvar ne more *misliti* kot dejanska. Toda če se izkaže načelen soodnos miselnega bistva in dejanskosti, tedaj to nakazuje na dejanskost samo, sicer kakor je v odnosu z mislijo oziroma umom, toda vendar tudi kot načelno samostojno.

### 3. Fenomenološki opis bistvogledja

Fenomenologija naj bi bila zrenje bistva, se pravi zrenje enostavnega udejanjenja. Bistva kot enostavna in samostojna naj bi bila neposredno kot taka zagledljiva. Kakšno pa naj bi bilo to zrenje? Ali naj bi bilo logično ali nelogično? Ali je logično v tem zrenju samo pomožno in spremljajoče? Zrenje je dejavno logično umsko odmišljanje, odvzemanje pripadnih, snovnih lastnosti neposredno gledani, v bogati in smiselni živi izkušnji zrti bitnosti tako, da ostane samo bistvo – enostavna oblika, ki se s tem, ko se tako udejanji v umu, izkaže za udejanjenje bitnosti. Bistvo, oblika, je tako predmetno jedro in smisel doživljaja, ki se izkaže z izvidenjem enostavnega jedra doživljaja.

Toda to bistveno jedro je postavljeno kot nedoločljivo, kot nekaj kot nekaj. To sicer je ena stran bistva, vsako bistvo je namreč oblika nečesa kot nečesa, toda vendar so bistva, oblike, različne. Brez tega določila je umevanje prazno, nikakor smisel udejanjenja ni pač samo nekaj, saj je vsako udejanjenje, udejanjenje na nek način.

Fenomenologija naj bi opisovala samo tisto, kar se v neposrednem zrenju v zavesti daje, kakor se daje. Ali pa je torej pristojen opis predmetnega bistvenega jedra kot tistega, kar se daje, kakor se v zavesti sami daje in izkazuje, ali pa je samo postavljeno kot postavka, da naj bi se tako dajalo, da bi bil opis fenomenološko znanstveno ustrezen in pristojen? In kako se torej v umskem zrenju daje dejansko, dejanskost?

Opis umevanja bistva, udejanjenja, bi potekal takole: ko z umskim dejanjem odmislimo, odvzamemo, v tem izvornem pomenu abstrahiramo vse slučajne pripadnosti posamezne stvari, ostane pred pogledom uma bistvo, oblika, kot izpolnjeni smisel in polno jedro doživljaja. To je postopek umevanja,

---



zagledanja in izvidenja bistva. Kakor pa se bistvo izkaže kot umsko polno jedro, se izkaže tudi kot udejanjenje, to je namreč smisel udejanjenja, kakor je bilo razloženo. Udejanjenje se tako v umskem zrenju daje kot izpolnitev, kot izpolnjeni smisel, kot polna umska oblika, *eidos*, bistvo. Kar fenomenologija uma najpoprej izkazuje je, da je umska oblika dejanskost, udejanjenje. Bistvo kot dejanskost oziroma udejanjenje je namreč neko jedro, središče predmeta, stvari. Središče predmeta, bistvo predmeta je namreč temelj njegovega bitnega načina. Ta bitni način pa je dejanskost. Dejanskost je način danosti predmeta, soodnosni z dejanskostjo predmeta, bistva. Ta soodnosnost se izkazuje v umevanju samem. Umsko zrenje dejanskosti je najbolj neposredno zrenje; počelo lastnega udejanjenja ima namreč samo v sebi, to je fenomenološko izkazano kot neposrednost zrenja. To zrenje ima značaj čiste razvidnosti, iz samega sebe. Kakor pa se bistvo izkazuje kot jedro in izpolnitev, pa se tako izkazuje tudi udejanjenje kot dovršeni smoter (*telos* in *entelecheia*), kar je tudi smisel oblike, kakor je metafizično in noetično zastavljena, kakor je bilo razloženo. Izpolnitev, smoter umevanja in bistvo kot izpolnjeni smoter, pa sta tako v soodnosu, "razvidnost je, glede na jedro, enotnost umske postavitve s tem, kar to postavitve motivira."<sup>43</sup>

130

Toda, ali lahko to vzamemo kot pristojen izkaz dejanskega bistva, udejanjenja in sopripadnosti uma in udejanjenja? Je nek izkaz sopripadanja uma in dejanskosti, kakor se izkazuje v zavesti sami. Toda, ali je zadosten? Kot udejanjenje se predmetno jedro, smisel, pristojno daje zaradi tega, ker um v sebi ponovno udejanja to jedro, bistvo, in ga s tem obenem tudi »trpno« sprejme, z dejavnostjo odvzemanja, ki je obratna udejanjanju stvari, ki je ravno sestavljanje snovi v enoto. To lahko brez težav sprejmemo kot tako, kakor se daje. Toda kako je lahko predmet uma posamezna oblika, če je ta oblika ravno oblika posamezne bitnosti? V umu je ponovno udejanjenje in na ta način oblika, udejanjenje ravno te bitnosti.

Ali pa lahko ta teorija zagotovi tudi teorijo pristojnega umskega spoznanja na način razlage? Zagotavlja pristojno samospoznanje, samorazlago uma. Toda tudi razlagajoče umsko spoznanje, saj se izvrševanje bistvogledja najpristojneje dogaja metodično, s postopnim odvzemanjem slučajnih pripadnosti v razlagi, ki prihaja do bistvenega jedra fenomenalne stvari.

43 Husserl, 1997, str. 441.

Posamezen predmet je dan v živi, bogati in smiselni izkušnji v raznoterih načinih danosti, od katerih nekatere, pristnost, razvidnost, dejanskost in enotnost silijo k umevanju. Toda k umevanju lahko silijo samo, če je izkušnja vselej v soodnosu z umom, ki tudi sam sili k umevanju. Prisila predmeta in prisila uma sta, se pravi, soodnosna. Vsaka umna postavitev dejanskosti, udejanjenja, je vzgibana z nekim določenim načinom danosti predmeta.<sup>44</sup> In enako velja za umno postavitev bistva kot enostavne osnove, jedra predmeta, tudi ta je vselej vzgibana z neko danostjo predmeta v izkušnji v načinu njegovega jedra. Um pa je končen, omejen v tem, da podeljuje smisel, enoti v soodnosu s prisilnim vzgibom misli. V soodnosnem razumevanju umske izkušne je sila umevanja soodnosna s silo utrpevane čutne mnogoterosti, katere bit postavlja v oklepaj, jo enoti in ji tako podeljuje smisel. Srečujemo stvari, a soodnosno z izkušnjo in načini, v katerih jih srečujemo, lahko umevamo tudi njihove bistvene oblike, jedro kot njihovo udejanjenje. To jedro pa lahko primerno, pristojno umevamo, kakor ga umevamo soodnosno s konkretno izkušnjo odmišljanja slučajnih pritisk nekega doživljenega predmeta. Tako um ne utrpeva silovitosti biti, ampak je sila enotenja soodnosna s silo mnogoterega. Um lahko torej pristno in pristojno umeva neko bistvo samo tako, da se mora upreti vsej nasproti mu postavljeni sili mnogotere čutno zaznane snovi in jo trudoma odstranjevati, odvzemati, dobesedno odvreči (abstrahirati), da bi se lahko izkazalo enostavno bistvo, jedro, udejanjenje. Um v tej svoji dejavnosti tudi izvaja nekako prisilo glede na predmet. Toda ravno tako soodnosno, kot vzpodbudo, vzgib, zamišlja si namreč slučajnost, nebitvenost snovi, ta pa nato sama postopno v živi izkušnji izgublja silo.

Ali tako fenomenološko, v soodnosu z izkušnjo, razumet um torej utrpeva misel na predmet zaradi prisilnega srečanja s predmetom, ali je sam nasilen? Fenomenoloski um je s svojo dejavnostjo v enakovrednem, sorazmernem soodnosu s srečevanjem, slučajnim in prisilnim sprejemanjem predmeta v načinu njegove danosti. Ideja uma kot luči, nenasilne svetlobe, ki pusti vse pokazati in ki je tudi nič ne prisiljuje k razkrivanju, je sicer mistična ideja, ki pa jo lahko fenomenološko razložimo kot soodnos prosojnosti umevanja in dajajočega se predmeta v posebnem načinu danosti, ki ni popolna enovitost, a vseeno soodnos sil.

---

44 Ibid.

#### 4. Fenomenologija korelacij uma in dejanskosti

Iz opisanega bistvogledja je mogoče postopno izpostaviti naslednje soodnose oziroma korelacije uma in umevanega. Postopno izkazanje teh soodnosov omogoči izkaz soodnos uma in bistva kot udejanjenja.

##### a. Korelacija možnosti in dejavnosti uma

Dejavnost uma je v soodnosu z udejanjenjem umevanega, kakor je dano. Kakor pa je dano, je tudi sprejeto. Bistvo je tako sprejeto v svojem načinu in značaju danosti udejanjenja. Dejavnost uma je tako v soodnosu z udejanjenjem, kakor je sprejeto. Da pa bi bila dejavnost uma in udejanjenje, kakor je sprejeto v soodnosu, mora možnost, ki sprejema udejanjenje, biti nekako druga kot dejavnost umevanja, ki umevano udejanja. Možnost oziroma sprejemanje in dejavnost sta soodnosna v živi smiselni izkušnji, kakor sta soodnosna tudi doživljanje in doživljeno, sta namreč soodnosna tudi značaj dejavnosti in značaj sprejemanja doživljanja, tako pa sta sorazmerno soodnosna tudi značaj sprejemanja uma in značaj dejavnosti uma. Razlikovanje možnega in dejavnega uma se tako izkaže kot razlikovanje sprejemajočega in dejavnega značaja uma. Kakor je fenomenološko bistvo uma namreč soodnos dejavnosti umevanja in umevanega udejanjenja, je um tako sprejemanje kot udejanjenje, oziroma je um tako možen oziroma sprejemajoč kot tudi dejaven v tem pomenu, da ima tako sprejemajoč kot tudi dejaven značaj.

Kakor pa sta soodnosna udejanjenje možnosti umevanja in dejavnost umevanja, prav tako pa tudi dejanje umevanja in udejanjenje umevanega, je iz tega izkazano tudi, da sta soodnosna udejanjenje možnosti umevanja in udejanjenje dejavnosti umevanja glede na udejanjenje umevanega. Kakor sta namreč sprejemajoči in dejavni značaj umevanja soodnosna, je tudi udejanjenje uma, kakor ima značaj sprejemanja udejanjenja, soodnosno z udejanjenjem uma, kakor ima značaj dejavnosti oziroma udejanjanja umevanega. To konkretno pomeni, da dejavnost odzemanja slučajnih pripadnosti udejanji umevano obliko, soodnosno s tem, pa se dogaja tudi sprejemanje te umevane oblike kot udejanjenja. Tako sta dejavni in sprejemajoči značaj uma soodnosna glede na udejanjenje umevanega. Tako je sopripadnost uma in udejanjenja

izkazana iz uma samega, kakor se razvidno daje v soodnosnem značaju z umevanim in njegovim načinom danosti.

### **b. Korelacija uma in bistva kot enotnosti doživljaja**

V fenomenološki redukciji se bogata smiselna živa izkušnja izkaže kot soodnosno sovzpostavljanje doživljanja in doživljanega. Rečeno pa je tudi bilo, da je v prvenstvenem smislu izkušano posamezno. Vzpostavljanje žive izkušnje je tako dejavna sestavitev zavesti, ki sestavi doživljajski tok v enoto in jo s tem postavi in doživljaju podeli smisel, da tako proizvede enoto smisla. Enotni doživljajski tok pa se lahko dojame kot ideja v regulativnem smislu.<sup>45</sup> Doživljajski tok se tako dojame kot enotnost na način regulativne, intencionalnost vodilno usmerjajoče ideje.<sup>46</sup> Če ta uvid prenesemo na fenomenologijo bistva, lahko rečemo, da je fenomenološko dojetost bistvo ideja enotnosti določenega izkustva, bistvo je namreč logično zastavljeno kot počelo enotnosti. Izkustvo pa je prvenstveno izkustvo posamezne stvari, kot je že bilo načelno razloženo. Torej pa se bistvo izkaže kot ideja enotnosti posamezne stvari. Kakor pa je podeljevanje smisla v doživljanju soodnosno s doživljanim smislom, ta pa je neka enotnost, je podeljevanje smiselne enotnosti soodnosno s to enotnostjo. Če pa je ta enotnost ideja, ideja pa je umska, je podeljevanje smiselne enotnosti dejanje umevanja. Torej pa je umevanje enotnosti doživljaja soodnosno z njegovo enotnostjo. Nič manj pa ni umevanje enotnosti, če je ta enotnost umska ideja, ki vodi doživljanje. Kakor namreč razlaga Husserl, pa "Ravno lastnost kantovske ideje je uzrta ideacija, ki zato, ker je adekvatna določitev njene vsebine, kar tu pomeni njenega doživljajskega toka, nedosegljiva, ne izgubi ničesar na svoji uvidnosti."<sup>47</sup> *Eidos* je namreč soodnosno z adekvatno danostjo *eidosa*, ali v smislu končne danosti ali v smislu ideje, kakor pravi

---

45 Glej Husserl, 1997, §83 *Dojetje enotnega doživljajskega toka kot "ideja"*.

46 Prim. Kant, Immanuel, *Kritika čistega uma, Analogija izkustva v Problemi 1-2*, 2007, str. 36. Ideja je za Kanta sicer umska in je počel enotnosti rabe razuma, kategorija pa razumska in počelo enotnosti izkustva. Tu rabim, skupaj s Husserlom, idejo in regulativno idejo v širšem smislu, ki zajema tudi razumske kategorije pri Kantu.

47 Husserl, 1997, str. 271.

Husserl.<sup>48</sup> V slednjem primeru je bit transcendentna, saj leži "v neskončnosti noematičnega korelata",<sup>49</sup> zrenje pa je transcendirajoče – na način horizontne anticipacije. Kot je izkazal Kant v Kritiki čistega uma, ima anticipacija celote nekega možnega izkustva bistveno umski značaj,<sup>50</sup> čeprav je v omejeni meri mogoča tudi iz navade in razuma, kakor bi razlagali empiristi, npr. Hume.<sup>51</sup>

### c. Korelacija uma in bistva kot jedra

Doživljanje in izkušnja sta bila razložena kot živa, bogata in smiselna izkušnja. Izkušnja ima tako neko smiselno vsebino, enoto smisla, smisel ima namreč pomen enotnosti. Ta se je v prejšnji točki izkazala za umsko idejo. Doživljanje ima torej neko idealno vsebino, ki je v soodnosu z dejavnim podeljevanjem enotnega smisla. Kakor pa razlaga Husserl ima tako tudi vsak doživljaj vsebino,<sup>52</sup> s katero se nanaša na menjeni predmet doživljaja.<sup>53</sup> Polno doživljanje pa se nanaša na *polni doživljaj* kot njegovo intencionalno in *polno kajstvo*, kakor razlaga Husserl.<sup>54</sup> Toda to ni odnos zavesti do njene intencionalne *predmetnosti*, vsakemu postavljaajoče-doživljajskemu (mišljenjskemu)

134

48 Ibid. §144, str. 461.

49 Ibid.

50 Tako tudi John Drummond, *The Doctrine of the noema and the theory of reason* v Andrea Stati (ur.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, Martinus Nijhoff, Den Haag 2015, str. 269: "Istovetnost predmeta ... se javlja v težnji k izpolnitvi, ki jo najdemo v zavestnem življenju, in v tem še enkrat vidimo X kot teleološki pojem. Ta teleološki smisel uma, v svojem usmerjanju k resnici, je temeljni smisel uma".

51 Prim. Komel, Dean, *Fenomenologija in vprašanje biti*, Obzorja, Maribor 1993, str. 39: "V aktih ideacije se daje to, kar je na stvareh najprej vidljivo: ko gledam hišo, vidim najprej: to je neka hiša. Pred vsakim konkretnim gledanjem hiše že vem za „hišo« kot tako. Ta vnaprejšnji izgled hiše in specie mi postane dostopen šele v aktih ideacije, ki so fundirani v predhodnih čutnih zorih posameznega bivajočega." Dahlstrom pa kritizira, da zveznost izkustva nedvomno omogočajo prefiguracije, nekaj takega kot ideje, delujoče v izkušnji, ob ozadju nedoločenosti, ki se javlja skupaj z danim doživljajem. "Toda noben od teh vidikov ne podpira kaj takega kot apriori idejo". Dahlstrom, 2015, str. 283.

52 Husserl, 1997, str. 416.

53 Ibid., str. 419.

54 Ibid., str. 418.

momentu namreč ustreza moment v doživljaju.<sup>55</sup>

V opisu smiselne vsebine doživljaja izpolnjenem v čisti adekvatnosti pa se razvidno izloči istovetni intencionalni predmet od spreminjajočih se pripisanih lastnosti, kot osrednji doživljajski moment,<sup>56</sup> čisti istovetni določljivi,<sup>57</sup> a nikoli dokončno določljivi "X", nujno središče, čista točka enotnosti.<sup>58</sup> Tako istovetno in nujno središče enotnosti, pa se imenuje bistvo. Bistvo je torej izkazano kot istovetno enostavno središče doživljaja, kot idealno neskončno določljivi kaj oziroma kajstvo, "X". Bistvo se je namreč v prejšnji točki naznačilo kot razvidna, a nikoli dokončno določljiva ideja. Smisel pa je *predmet doživljaja v kako* svoje danosti, s tem kar je mogoče na najem razvidno najti in izreči, kakor razlaga Husserl.<sup>59</sup> Smisel je torej bistvo skupaj s svojim razvidno uvidenim in izrečenim načinom danosti. Smisel pa ni pridobljen z naknadno analizo in opisom, ampak je pogoj možnosti razvidnega opisa, ki leži pred njim kot soodnosni člen zavesti, kakor razlaga Husserl.<sup>60</sup> Prazen kaj, "X" pa je nekaj nosilec smisla.<sup>61</sup> Bistvo v svoji nepopolno določeni enostavnosti je se pravi nosilec smisla v njegovem načinu danosti. Smisel, se pravi bistvo v svojem načinu danosti, v *modus* njegove konkretne polnosti, pa je jedro.<sup>62</sup> Bistvo v polnem pomenu je torej enostavni istovetni nepopolno določljivi kaj, kot v polnem načinu danosti dano jedro. Izpolnjeni smisel se pravi ni samo v bistvu, ampak tudi v njegovem načinu danosti. Doživljaj tako bistveno sestavljajo značaj danosti in jedro doživljaja.

Kakor pa je doživljanje v soodnosu z doživljenim, prav tako pa način doživljanja in način danosti doživetega, je tudi v svojem načinu razvidno izločenje središča in jedra doživljaja soodnosno s tem središčem in jedrom v konkretni polnosti kot njegovem načinu danosti. Doživljanje središča in jedra pa je umsko dejavnost, jedro je namreč bistvo, to pa je umsko, torej pa je umsko razvidno izločenje jedra doživljaja, v soodnosu z umskim bistvom

---

55 Ibid.

56 Ibid., str. 422.

57 Ibid., str. 424.

58 Ibid.

59 Ibid., str. 422.

60 Ibid., str. 424.

61 Ibid.

62 Ibid., §132, str. 426.

kot središčem in konkretnim polnim jedrom doživljaja. Bistvo, *eidos* je tako "dovršen dopolnjen izgled",<sup>63</sup> kot tak pa fenomen v najlastnejšem smislu, saj se izkazuje razvidno in najbolj živo, smiselno in polno.

#### d. Korelacija umske razvidnosti in bistva kot izpolnitve in udejanjenja

Preden pa bi se lahko bistvo izkazalo kot udejanjenje, je potrebno najprej fenomenološko pojasniti smisel dejanskosti. To pa pomeni, pojasniti dejanskost, kakor se izkazuje v soodnosu z umevanjem, v fenomenološki redukciji po opravljenem izklopu postavitve dejanskosti.

Vendar pa imaravno um postavlja joč (tetičen) značaj. V tem, ko doživljenemu podeljuje smisel, namreč tudi postavlja njegovo dejanskost, smisel namreč podeljuje kot enostavno bistvo ali pa kot enotno bitnost, ta pa ima umski značaj dejanskosti. Oziroma, kakor pojasnjuje Husserl,<sup>64</sup> akti s karakterjem biti so bit postavlja joči oziroma tetični akti. Intencionalni predmet pa je transcendentalno vodilo tipike doživljajev, saj ga ti v možni sintezi menijo kot istega. Analiza gre torej od danega predmeta k ustreznemu načinu danosti, pojasnjuje Husserl.<sup>65</sup>

Karakterji oziroma značaji biti pa so značaji načina biti in so značaji umevanja, ki so doksični oziroma karakterji prepričanja ali njim soodnosni značaji biti umevanega na javljajočem se predmetu kot "dejanskem".<sup>66</sup> Značaj gotovosti je tako soodnosni z značajem gotovo bivajočega, značaj zanesljivosti pa z značajem dejansko bivajočega, kakor razlaga Husserl.<sup>67</sup> Značaj biti pomeni, da se neko umevanje ali neko umevano daje in javlja skupaj z nekim značajem, kako se daje in javlja, se pravi kakor fenomen. Fenomen ima tako način

63 Tonkli Komel, Andrina, str. 27.

64 Husserl, 1997, §103, str. 340.

65 "Prav sistematično razložiti to strukturno tipiko je naloga transcendentalne teorije, ki se – če se drži predmetne splošnosti kot vodila – imenuje teorija transcendentalne konstitucije predmeta sploh kot predmeta zadevne oblike ali kategorije oz. največ regije.", Husserl, *Karzezijanske meditacije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975, str. 94.

66 Prim. Husserl, 1997, str. 340.

67 Ibid.

danosti in še raznovrstne posebne značaje danosti.<sup>68</sup> Tako se bit in dejanskost izkažeta kot fenomen. Dejanskost razlagati iz nje same in ne iz predpostavke pomeni dejanskost razlagati tako kot se daje v doživljanju in umevanju, se pravi kot fenomenalni značaj. Dejanskost se tako izkaže kot eden od bitnih načinov fenomena. Odnos uma do dejanskosti je torej na način odnosa do fenomenalnega značaja. Ker pa sta umevanje in umevano soodnosna, prav tako pa njuna načina in značaja, se dejanskost torej izkazuje v umu oziroma um izkazuje dejanskost. Fenomenološka pristojnost je tako pristojnost glede dejanskosti umskega kot fenomena, kakor se daje, v mejah, v katerih se daje, kakor pa se vse daje v mejah nekega horizonta, je tudi meja pristojnosti za dejanskost, meja horizonta, oziroma trenutek, kakor ima horizont namreč časoven značaj.

Kakor pa je zanesljivo prepričanje nemodificirana praoblika vseh načinov prepričanja je soodnosno tudi umevano "zanesljivo", "dejansko" bivajoče praoblika vseh modalnosti biti, kakor razlaga Husserl.<sup>69</sup> Nemodificirano prepričanje, gotovo prepričanje, je praprepričanje oziroma pradoksa, razlaga Husserl.<sup>70</sup> Toda kako je izkazano, da je značaj gotovosti prvoten značaj prepričanja in tako soodnosno značaj dejanskosti prvoten značaj biti? Najprej in večinoma se nam stvari namreč dajejo v nezanesljivem značaju prepričanja. Lahko pa rečemo, da je gotovost odlikovani značaj biti. Tako nas fenomenološka opisna analiza usmerja v umljivo dejanskost kot odlikovani značaj biti. Tudi za nemodificirano "bit" in dejanskost je namreč nekako prikladno, da jo pojmuje kot poseben značaj biti, tako kakor tudi aritmetika pojmuje eno kot število, razlaga Husserl.<sup>71</sup>

Toda dejanskostni značaj danosti mora biti razvidno izkazan kot značaj danosti bistva, če naj se bistvo izkaže kot udejanjenje. Kakor pravi Husserl, "Karkoli rečemo o predmetih – če govorimo umno – moramo pri tem to, kar je menjeno in kar je izrečeno, "utemeljiti", "izkazati", neposredno "videti" ali posredno "uvideti". Načelno so v logični sferi in v sferi izjav izrazi: "resnično" ali "dejansko bivajoči", "umno dokazljivi" v korelaciji; to velja tudi za vse

---

68 Glej *ibid.*, §103.

69 *Ibid.*, §104, str. 342.

70 *Ibid.*, str. 344.

71 *Ibid.*, str. 104.



doksične bitne oz. postavitvene modalnosti”<sup>72</sup>

Posebni značaj uma pa je prilastitev postavitvenega značaja kot odlike, ki mu “bistvenostno pripada *samo in samo tedaj*, kadar je dana na temelju nekega izpolnjenega, izvorno danega smisla”.<sup>73</sup> Umska izvorno motivirana postavitev ima značaj uvidevanja.<sup>74</sup> Uvid, razvidnost pa je “v skladu z jedrom”<sup>75</sup> “enotnost umske postavitve s tem, kar to postavitev motivira”<sup>76</sup>

Razlikovati pa je potrebno popolnost prilagoditve zoru, ki je adekvacija v naravnem in širšem smislu) od popolnosti zadnje izpolnitve (adekvacije s “stvarjo samo”), ki predpostavlja prejšnjo popolnost.<sup>77</sup> V vsaki izpolnitvi pa je neka ponazoritev.<sup>78</sup> Izpolnjujoči dej tisto, kar je bilo prej samo menjeno postavi naravnost pred nas kot to stvar samo.<sup>79</sup> Potrebno pa je razlikovati ponazoritev in ponazoritveni, uvidni dej, ki ima izpolnitveni značaj.<sup>80</sup>

**138**

Ideal ujemanja, adekvacije pa je zadnja, končnoveljavna izpolnitev, kjer je predmetno dano točno tako, kot je intendirano.<sup>81</sup> Mnenje namreč teži k izpolnitvi v menjenemu.<sup>82</sup> Polnost “kaže na cilj v katerem se večanje polnosti konča, v katerem je cela in vsa intencija dosegla svojo izpolnitev”<sup>83</sup> in to končno in poslednjo. To je ideal pristne adekvacije stvari in uma, v katerem je “predmet dejansko “prisoten” ali “dan”, in prisoten ravno tako kakor smo ga menili (intendirali)”; nobena delna intencija ne ostaja implicitna in še brez izpolnitve”<sup>84</sup> Um pa je fenomenološko

72 Husserl, 1997, str. 438.

73 Ibid., §136, str. 440.

74 Ibid.

75 Ibid., str. 441.

76 Ibid.

77 Ibid.

78 Ibid., §16.

79 Ibid.

80 Ibid., §17.

81 Husserl, Edmund, *Logical Investigations II*, prev. J.N.Findlay, Routledge & Kegan Paul, London 2001, §37.

82 Ibid.

83 Ibid.

84 Ibid.

opredeljen kot intenca smisla, ne kot zmožnost.<sup>85</sup>

Samoizpolnitev pa vsebuje istovetenje,<sup>86</sup> razlaga Husserl, da je nekaj namreč polno dano pomeni, da je dano kot ono samo, kot je bilo rečeno, tako pa se intenca tudi ne more izpolniti brez istovetenja. Istovetenje in prepoznanje pa imata sintetičen značaj, v katerem je vzpostavljeno, da je neka stvar res taka kot smo si jo prej predstavljali.<sup>87</sup> Vsaka identifikacija, istovetenje je torej nek postavljaajoči dej.<sup>88</sup> V propredmetujočih dejih ima enotnost izpolnitve značaj enotnosti istovetenja.<sup>89</sup> Toda vsaka izpolnitev nekega samo kazočega deja ima značaj sinteze na način istovetenja, ni pa v vsakem sintetičnem istovetenju izpolnjena neka pomenska intenca.<sup>90</sup> Samo popredmetujoči deji pa so smisel-podeljujoči, smisel se namreč vselej nanaša na predmet.<sup>91</sup> Vsako dejansko istovetenje je tako trdilni, postavljaajoči dej.<sup>92</sup> Mnenje namreč dejavno meri na nekaj, zaznava pa je trpna. Epistemološko pregnanten pojem razvidnosti je tako povezan z dejem popolne sinteze izpolnitve, ki intenci daje polnost vsebine, polnost samega predmeta, ki je dan tako kot je menjen.<sup>93</sup> Neustrezno je torej razvidnost pojmovati nekorelativno, kot pripadajočo samo deju ali samo vsebini, razvidnost je namreč značaj soodnosa. V razvidnosti deja se izkazuje sopripadnost umskega deja in dejanskosti vsebine. Glede stopenj polnosti pa lahko po Husserlu razlikujemo:<sup>94</sup> 1. obseg, celovitost ali bogatost polnosti, 2. živost polnosti, ki je stopnja približka nazorne predstave ustreznim momentom vsebine v predmetu., 3. raven resničnosti polnosti tj. večje ali manjše število strogo predstavnih vsebin. Ideal adekvacije pa ima kar največjo stopnjo obsega, živosti in stvarnosti kot samo-dojetje celega, polnega predmeta.<sup>95</sup> Polnost je tako v ponazoritvi, uprisotenju.

---

85 Ibid. Tako tudi Ram, Adhar Mall, *Phenomenology of Reason*, v: *Phaenomenologica* 49, *Perspektiven transzendentalphlinomenologischer Forschung*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975, str. 139. Glej tudi Husserlovo razlago *adaequatio* v Husserl, 2001, §22.

86 Husserl, 2001, §13.

87 Ibid.

88 Ibid.

89 Ibid.

90 Ibid.

91 Ibid.

92 Ibid.

93 Ibid.

94 Ibid., §23.

95 Ibid.

---

Razvidni način dojemanja je tako sooden s polnostjo kot celovitim, bogatim in živim načinom danosti, ta pa ima tudi značaj istovetnega. To pa je ravno tudi značaj bistva kot jedra, namreč kot konkretne polnosti smisla v polnem načinu danosti. Rečeno pa je že bilo tudi, da je to jedro razvidno izvideno. Torej pa je razvidni način dojemanja sooden z bistvom in njegovim značajem danosti. Kakor pa ima polnost značaj samodane dejanskosti, razvidnost pa je v najodličnejšem smislu značaj uma, je um sooden z dejanskostjo kot značajem polne danosti in tudi s tem značajem soodnosnim udejanjenjem. Če pa je značaj bistva enak značaju dejanskosti, se tako torej izkaže značaj bistva kot dejanskosti oziroma udejanjenja, namreč kot polno danega. Razvidnost in udejanjenje sta soodnosni na način, da je razvidnost izvorni način danosti živega izkustva, udejanjenje pa odlikovani način te danosti. Način danosti pa je sooden z načinom naravnosti. Dejanskost je tako soodnosna z razvidnim, uvidim, motrečim, umnim načinom naravnosti. "Dejanskosti smo si lahko gotovi samo v sintezi izkazovanja evidentne samodanosti."<sup>96</sup> "Vsaka zamisljiva adekvacija izstopi kot nase izkazovanje, je naša sinteza, ima v nas svoj zadnji transcendentalni temelj."<sup>97</sup> Toda to je potrebno razumeti v smislu soodnosa.

Ker sta torej razvidnost umevanja in razvidnost umevanega, kot je bilo izkazano, soodnosna, prav tako pa razvidnost umevanega in udejanjenje umevanega, bosta soodnosna tudi razvidnost umevanja in udejanjenje umevanega.

## 5. Sklep

Ali transcendentalna fenomenologija lahko zagotovi načelno sopripadnost udejanjenja uma in umevanega? Ali je torej mogoče pristojno iz uma samega izkazati sopripadnost in soodnos uma in dejanskosti oziroma udejanjenja? In ali je mogoče pristojno, iz uma samega, presoditi o pristojnosti uma za sopripadnost uma in dejanskosti?

96 Husserl, 1975, §26. *Dejanskost kot korelat evidentnega izkazovanja*, str. 101.

97 Ibid.

Izkazana je pristojnost uma za pristojno presojo lastne sopripadnosti dejankosti, bistvu kot udejanjenju. Za to presojo je namreč umska razlaga pristojna tako, da najprej zadrži sodbo o dejanskosti in udejanjenju bistva, tako pa se razvidno izkaže značaj danosti bistva kot udejanjenja, kot soodnos dejavnosti umevanja.

V fenomenološki razlagi se je bistvo uma izkazalo kot soodnos uma in umevanega, danega v značaju dejanskosti. Fenomenološko um torej ni neka zmožnost, ki bi se udejanjala, ali pa ne, to je logično-metafizična zastavitev uma. Fenomenološko pa je um kot naravnost na umevano, vselej v soodnosu z umevanim in torej ni nič, če se ne dogaja umevanje, ampak samo logična možnost. To pa tudi pomeni, da si mora človek um vedno znova prisvojiti s poskusom pristojnega umevanja, oziroma, "je nekaj, kar si mora evropski človek zmeraj šele izboriti in priboriti".<sup>98</sup>

Tako pa je izkazana tudi možnost pristojne transcendentalno-fenomenološke razlage sopripadnosti uma in udejanjenja iz uma samega, namreč na način, da je izkazana iz soodnosa uma in umevanega tako, da se v pozornem opisu umevanja, kakor je v zvezi z živo izkušnjo, izkaže dejanskostni značaj umevanju soodnosnega umevanega, tako pa tudi soodnos umevanja in tega dejanskostnega značaja umevanega bistva. Um tako sam iz sebe izkazuje dejanskost oziroma udejanjenje kot značaj danosti sebi soodnosnega umevanega bistva.

Možen pa je pomislek, kako je mogoče spoznanje, če ni napetosti med spoznavanjem in predmetom, ampak sta že vnaprej v soodnosu? Kakor razlaga Žvan, naj korelata ne bi proizvajala en drugega, dej in predmet sta namreč istem polju danosti, predmet, mišljeno, tako ni posredovan, ampak neposredno dan.<sup>99</sup> Fenomenologija se tako zdi v nasprotju z dialektiko, ki je ravno razlaga vzajemnega posredovanja misli in predmeta.<sup>100</sup> Toda umevano je tudi fenomenološko ravno posredovano z umevanjem in umevanje z umevanim. S fenomenološko *epoche* je namreč izkazan soodnos danosti in konstitucije, tako fenomenologija rešuje aporijo danosti in zavestne, umske, konstitucije predmeta.

---

98 Urbančič Ivan, *Vprašanje uma in resnice v filozofiji Edmunda Husserla v Phainomena I* (1992), str. 19.

99 Žvan, disertacija, str. 283.

100 Prim. Žvan, *ibid.*

Kakor pa je izkazan horizonten značaj umevanja, je jasno, da fenomenologija soodnos uma in dejanskosti, dan v dokončni, adekvatni in apodiktični razvidnosti, vendar izkazuje kot ideal, ki se mu um sicer lahko pristojno približuje, toda ta možnost popolne adekvacije je samo načelno izkazana, ne pa konkretno, kot kako izpolnjeno dejstvo. Pristojnost uma za dejanskost se fenomenološko tako izteka v pristojnost uma za načelno neskončno približevanje popolnoma razvidne danosti bistva z značajem udejanjenja v soodnosu z umsko dejavnostjo. Ta dejavnost odvzemanja slučajnih pripadnosti je tako izkazana kot načelno nikoli dokončno izvedljiva, kar izreka tudi izkazano načelo nikoli dokončno določljivega "X". Kakor razlaga tudi Logar,<sup>101</sup> čim večja je abstrakcija, odvzemanje vidikov, tem bolj je spoznavani predmet poseben in enoten, tem bolj je namreč spoznavanje zavestno.

**142**

Iz uma samega, in ne iz logične predpostavke, pa je izkazana tudi prvotnost dejanskosti, pristnosti in razvidnosti, pred nedejanskim, nepristnim in nerazvidnim. Izkazana je namreč iz žive smiselne izkušnje, umska razvidnost pa se kot najodličnejši način razvidnosti izkaže kot modifikacija izvorno razvidne izkušnje, v kateri je torej utemeljena.

Izkazalo se je tudi, da se idealni predmeti, bistva, pristojno umevajo in nahajajo samo, kakor so posamezni in jim pripada značaj udejanjenja. To je izkazani umski, noetični smisel bistva, ostali smisli pa so samo logični. Lahko pa ločimo logično utemeljitev enotnosti v izrekanju enostavnega ozira, logično metafizično utemeljitev enotnosti kot udejanjenega, transcendentalno utemeljitev enotnosti iz postavke samodejavne sintetične enotnosti samozavedanja in transcendentalno-fenomenološko utemeljitev enotnosti kot enostavnega udejanjenja, samoizkazanega iz soodnosa s podeljevanjem enotnosti kot smisla in polnega jedra in ponovnim udejanjenjem tega jedra na način dejavnega odvzemanja slučajnih pripadnosti doživljaja v konkretni živi smiselni izkušnji.

101 Logar, Cene, 1937, III. Noetično spoznanje, O abstrakciji, str. 357 in dalje.

Tako pa je tudi mogoča povezanost realne oziroma čutne sestavine in idealne oziroma logične sestavine doživljaja, živa izkušnja je namreč že pred vsakršnim teoretskim logičnim razlaganjem bogata in smiselna, ter tudi logično ustrojena. Tako ni nikakršne aporije v združenosti realnih momentov in idealnih, smiselnih momentov doživljaja.

Toda, kot se sprašuje Andrina Tonkli, "ali ni to vračanje k zadevajočemu samemu, to sestopanje k brezpredpostavkovni resnici, kakor je dana v neposrednem in brezinteresnem zrenju, v skrajni konsekvenci samo predsodek? Spoznavno teoretski predsodek namreč, v katerem je bistvo resnice že predpostavljeno kot resnica bistva, ideje v smislu dovršene in izpolnjene predstave zadevajočega v njegovi istosti".<sup>102</sup> Na ta pomislek je potrebno odgovoriti, da je presoditi o tem, ali je umsko bistvo spoznavnoteoretski predsodek, ali pa ga je mogoče pristojno, brezpredpostavkovno in razvidno izkazati, ravno poglavitna naloga fenomenologije uma, bistvo, kakor je logično in metafizično zastavljeno pa samo vodilo za preiskavo možnosti utemeljenosti umevanja bistva v pristojni sopripadnosti uma in bistva. Izpeljana fenomenologija odnosa uma in bistva pa izkazuje, da bistvo ravno ni kak logični ali metafizični predsodek, ampak poseben predmet žive smiselne izkušnje, ki se javlja v posebnem lastnem načinu udejanjenja in v soodnosu s posebnim, namreč umnim načinom naperjenosti in dejavnega podeljevanja smisla.

Naloga pristojne, znanstvene razlage umevanja dejanskosti je razložiti sopripadnost uma in dejanskosti iz uma samega. Fenomenologija uma, kot poskus lotevanja te naloge, pa skuša iz uma samega izkazati soodnos uma kot popolne razvidnosti in dejanskosti kot načina danosti na način enotnosti umne postavitve dejanskosti (udejanjenja) z dejanskostjo kot načinom danosti, ki jo vzgiblje. Ali pa je kaj takega mogoče, če nenehno obstaja nevarnost, da bi um sam iz sebe proizvajal svoj predmet, in mu tako ne bi sopripadal oziroma bil z njim v soodnosu? Ali fenomenologija se pravi resnično lahko pristojno, znanstveno iz uma samega izkaže soodnos umne postavitve dejanskosti (bistva) in dejanskosti kot načina danosti (bistva), če ima um ravno postavljač in tako proizvajajoč značaj, ravno tako pa tudi znanost, kakor

---

102 Tonkli Komel, Andrina, 1997, str. 106.

razlaga Urbančič?<sup>103</sup> Že načelno pa je vendarle mogoče reči, da ta pomislek glede pristojnosti uma kot proizvajajočega lasten predmet ne more veljati, če fenomenologiji uspe pristojno izkazati soodnos uma in umevanega. Storiti to namreč pomeni ravno metodično in načelno izkazati, da soodnos uma in umevanega ni vzpostavljen na način enostranskega lastnega proizvajanja uma, ampak je ravno sovzpostavljanje uma in umevanega. Toda ta soodnos uma in umevanega in tako tudi soodnos uma kot dejavne postavljajoče naperjenosti na dejanskost in dejanskosti kot načina danosti bistva, je bil z izklopom delovanja postavljajoče predpostavke dejanskosti bistva izkazan iz samega umevanja. Težnja k umskemu vedenju in znanosti pa izvira predvsem iz etične težnje k sreči<sup>104</sup> in ima v njej poslednjo utemeljitev in upravičenje. Kot taka pa se izkazuje ravno kot poskus čim bolj primerne, sorazmerne in lastni zadevi pristojne razlage, ne pa kot oblastno proizvajanje in razpolaganje s svojim predmetom, čeprav je vselej prepuščena tej nevarnosti, a se ji v svojem bistvu ravno prizadeva izogniti.

144

Toda rečeno je tudi bilo, da je postopek poskusa znanstvene fenomenološke razlage uma prav tak, da skuša razlago uma utemeljiti v navezavi na razvidnost žive izkušnje. Tako zastavljena fenomenološka znanost uma se pravi nikakor ni samo teoretična, ampak v posebnem, življenjskem smislu tudi praktična. Obstaja namreč samo na način konkretno delujočega umskega prodiranja do bistva kot polnega jedra doživljaja, vselej v navezavi na konkretno živo izkušnjo. Tako pa je zastavljena naloga, preučiti možnost pristojne presoje sopripadnosti uma in dejanskosti iz uma samega, sicer povsem teoretične vrednosti, a izvedljiva samo s poskusom izvedbe umevanja v živi izkušnji posameznega doživljaja, ki naj tako iz umevanja samega izkaže bistveno veljaven soodnos uma

103 Metafizično zastavljeni um namreč po Urbančiču do resnice dostopa tako, da *"sam dejavno predstavi in tako proizvede zase in sebi resnico in bit bivajočega po lastnih postavljenih načelih, smernicah, napotkih – metodi."* (Urbančič, *Moč in oblast*, Založba Nova revija, Ljubljana 2000, str. 34). Urbančič tako umsko znanost razlaga kot težnjo k oblasti nad bivajočim in spoznavnim in razpolaganje z njim. Kakor Urbančič razlaga, prav tam, str. 270: *"Izzvano razpoložljivo ni kaj v-svojo-stanovitnost-postavljeno in bivajoče, ampak je zmeraj že vnaprej preračunano kot razpoložljivo za razpolaganje z njim. To razpolaganje pa je bistveno spet proizvajanje oz. izzivanje razpoložljivega."*

104 Prim. Urbančič, Ivan, *Zgodovina nihilizma*, Slovenska matica, Ljubljana 2011, str. 210.

in dejanskosti kot značaja danosti umevanega. Tako se pokaže, da na ta način zastavljena fenomenologija uma ni kar samo neka znanstvena, logična možna tehnika zagotavljanja ustreznega predmeta in postopka njegovega doseganja, ampak gre za spremembo življenjske naravnosti v smislu naravnosti na doživljaje, vsebovane v dejavni živi izkušnji. Bistveni vzrok temu pa je to, da fenomenološko menjena razvidnost nima samo pomena izkazovanja iz uma samega, kar bi se lahko smatralo tudi za neko prikladno logično tehniko, pač pa bistveno tudi pomen zvajanja razlage na razvidnost žive smiselne izkušnje. To pa pomeni: izkušnje smisla, kakor je živeta, se pravi dejavno izvajana kot podeljevanje smisla, vselej v sodnosu z načinom danosti, ki to podeljevanje vzgiblje.

### Literatura

Aristoteles (1999): *Metafizika*, prev. Valentin Kalan, Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

Dahlstrom, Daniel (2015): *Reason and experience: the project of a phenomenology of reason, Commentary on Husserl's Ideas I*, str. 273–286.

Drummond, John (2015): *The Doctrine of the noema and the theory of reason*, v: Andreas Staiti (ur.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, str. 257–272.

Fink, Eugen (1995): *Sixth Cartesian Meditation, The idea of a transcendental theory of method*, prev. Ronald Bruzina, Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.

Held, Klaus (1966): *Lebendige Gegenwart*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hering, Jean (1921): *Bemerkungen uber das Wesen, die Wahrheit und die Idee*, Halle: Max Niemeyer Verlag.

Husserl, Edmund (2013): *Formalna i transcendentalna logika*, Zagreb: Naklada Breza.

Husserl, Edmund (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Ljubljana: Slovenska matica.

Husserl, Edmund (1973): *Experience and Judgment*, prev. James S. Churchill in Karl Ameriks, Evanston: Northwestern University Press.

Husserl, Edmund (1975): *Kartezijanske meditacije*, prev. Ivan Urbančič in Mirko Hribar, Ljubljana: Mladinska knjiga.

---



---

Husserl, Edmund (2001): *Logical Investigations II*, prev. J. N. Findlay, London: Routledge & Kegan Paul.

Kant, Immanuel (2007): *Kritika Čistega uma 2/4, Problemi 1-2*, str. 5–115.

Komel, Dean (1993): *Fenomenologija in vprašanje biti*, Maribor: Založba Obzorja.

Logar, Cene (1939): *Deskriptivna in genetična analiza čutnega in umskega spoznanja*, disertacija, Ljubljana.

Ram, Adhar Mall (1975): *Phenomenology of Reason, Phaenomenologica 49, Perspektiven transcendentalphenomenologischer Forschung*.

Stein, Edith (2015): *Končna in večna bit. Poskus vzpona k smislu biti*, Ljubljana: Družina

Tonkli Komel, Andrina (1997): *Med kritiko in krizo*, Ljubljana: Založba Nova revija.

Urbančič, Ivan (2000): *Moč in oblast*, Ljubljana: Založba Nova Revija.

**146**

Urbančič, Ivan (1992): *Vprašanje uma in resnice v filozofiji Edmunda Husserla, Phainomena I*, str. 18–37.

Urbančič, Ivan (2011): *Zgodovina nihilizma*, Ljubljana: Slovenska matica.

Veber, France (1923): *Problemi sodobne filozofije*, Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna.

Žvan, Anton (1978): *Transcendentalna filozofija pri Kantu in Husserlu* (disertacija), Ljubljana.

---

## SLASTI IN PASTI SEKULARNE METAFIZIKE V UMETNOSTI

**Transformacije artikulacijskih paradigem v likovni umetnosti  
zgodnjega, visokega in poznega modernizma**

### **Predtakt**

Kot izhaja iz najbolj eksponiranih ciljnih kategorij »klasične« estetike – *perennialnosti* in *originalnosti* – je bila umetnost od nekdanjih medij, s katerimi je človek iskal lek za shajanje z minljivostjo. Najprej z minljivostjo v smrt tekočega življenja, ki bi se želelo, če se neizogibnosti minevanja že ni mogoče izogniti, vsaj »nesmrtno« zapisati v svet v kakšnem času superiornem materialnem in/ali duhovnem preostanku. Nato z minljivostjo zastarevanja, ki izhaja iz empirične zavesti, da so ureditve, ki so proizvod človeka, nujno vpletene v tok zgodovinskih aktualizacij in deaktualizacij, ki se mu lahko do neke mere po robu postavi samo *izvirnost*, se pravi človekovo stremljenje k iz-virom »bistvenega« in »temeljnega«, ob arhetipiki katerega spodleti razveljavljajoča požrešnost časa. Z drugimi besedami to pomeni, da se umetnost po naravi stvari giblje v »napetostnem polju« med bežnim in trajnim, partikularnim in univerzalnim, vidnim in nevidnim, subjektivnim in objektivnim, prisotnim in pristnim, novim in izvornim. Kar se likovne umetnosti tiče, je bilo dogajanje v tem fizično-metafizičnem napetostnem polju, ki ga skuša pragmatično mišljenje zaman odpraviti kot »romantiko«, izrazito turbulentno v času modernizma. Se pravi, v času med sredino 19. stoletja, ko je meščanska umetnost s svojimi rutiniranimi realističnimi prijemi zašla v čudno luč neodzivnosti na svet okoli sebe, šestdesetimi leti

preteklega stoletja, ko je prišel v veliko krizo modernistični model estetskega idealizma, in sedemdesetimi ter osemdesetimi leti istega stoletja, ko se je zaradi nemožnosti nenehnega napredovanja v isti idealizirajoči smeri pokazala potreba po tem, da se z demistifikacijo estetskega in sublimnega testira sama »potresna trdnost« modernističnih predpostavk. Pač v skladu s spoznanjem, da bolj krhke kot postajajo institucije, bolj napet postaja čar njihovih temeljev. Gre za čas menjave paradigem. Najprej za prehod paradigme likovne umetnosti v paradigmo »čiste likovne umetnosti«, nato za prehod od paradigme »čiste likovne umetnosti« v paradigmo »vizualne umetnosti«, katere adut je sekundarna semantizacija vizualnih objektov, dogodkov in kontekstov. Za precizno razpravo se zdi več kot stoletni časovni interval pretiran, vendar ga je bilo potrebno izbrati, saj so paradigmske spremembe, ki bi jih želel povezano tematizirati, v tanjših režnjih časa nevidne. Posledica take odločitve pa za sabo vsekakor potegne zapovedano jedrnatost v ubesedovanju.

148

## **Modernizem kot mobilizacija metafizičnega zakulisja**

### *In medias res*

V drugi polovici 19. stoletja je meščanska umetnost žanrskega realizma tako rekoč zaspala na oblikotvornih standardih naturalistične ikonografije in mimetičnosti. To ekstenzivno stanje pa ni več ustrezalo ne družbenemu dogajanju, ki so mu takrat takt udarjali prva industrijska revolucija, primarna akumulacija kapitala in surova tržna kompetitivnost, ne ustvarjalnim potencialom umetnikov, ki so v soočenju s porajajočo fotografijo skušali preseči že dosežene mimetično-dokumentarne standarde in slikarstvu utreti pot preko njih.

Giblјivost in nestabilnost moderne družbe je dobila svoj zunanji izraz najprej v impresionizmu. Impresionisti so zapustili temačne ateljeje z umetno aranžiranimi motivi in se napotili *en plain air*, na zrak in v svetlobo, kjer so v neposrednem izkustvu srečevali hitro in nearanžirano življenje. Njihove slike so bile slikane na skicozen način, ker so hotele ujeti bežen trenutek življenja. To jim je dalo svežino. Njihov slikarski postopek pa je bilo optično mešanje barv

(divizionizem), ki ga je takrat paralelno odkrivala koloristična znanost.<sup>1</sup> To je impresionističnim delom prineslo barvitost, po drugi strani pa »znanstveno utemeljenost«. Pri čemer je tudi sklicevanje na znanost znak modernih časov. Impresionisti so z njim hoteli poudariti, da so njihove slike »bolj resnične« kot slike naturalističnih slikarjev, saj je impresionistično »resnico« podpirala znanost, tedaj edina trdna in brezprizivna avtoriteta.

Ta impresionistična »znanstvena resnica« pa je *ipso facto* povlekla dve, za nadaljnji razvoj likovne umetnosti v 20. stoletju ključni metodološki potezi. (a) Impresionizem je na temelju znanstvenih spoznanj o optičnem mešanju barv in o simultanem kontrastu videz resničnosti razgradil v njegove optične sestavne dele, v točkaste tvorbe čistih barv.<sup>2</sup> S tem je bilo nakazano modernistično zanimanje za »zakulisje« sveta, ki je kasneje preraslo v modernistični aksiom. (b) Druga poteza je bila preusmeritev pozornosti od imitativnih vidikov upodabljanja k svobodni produkciji oziroma sintetiziranju vidnega, ki je kasneje tudi prerasla v modernistični aksiom in odprla pot nefigurativni umetnosti. Ta prehod je nazorno kontekstualiziral slikar Fernand Léger, ko je v eseju *Les origines de la peinture et sa valeur représentative* (Izvori slikarstva in njegova reprezentacijska vrednost) zapisal:

149

»Impresionisti so prvi zavrgli *absolutno vrednost motivne snovi* (sujet) in začeli upoštevati le še njeno relativno vrednost. Tu je vez, ki združuje ves moderni razvoj in ga pojasnjuje. Impresionisti so veliki novatorji sedanjega gibanja, so primitivci v tem smislu, da so, ko so se otresli posnemanja, v slikarstvu upoštevali praktično le še barvo, skorajda povsem zanemarili pa so oblike in linije. (...) Posnemanje motiva, ki ga še vsebuje njihovo delo, je zgolj razlog za spremembo, zgolj téma in nič drugega več. Zeleno jabolko na rdeči preprogi za impresionista ni več odnos dveh predmetov, ampak razmerje dveh barvnih tonov, zelenega in rdečega. Ko so živa dela formulirala to resnico, je moralo

---

1 Prim. Michel-Eugène Chevreul, *Du contraste simultané des couleurs*, Paris: Pitois-Levrault, 1839, str. 1–16, 145–275 in 623–655 (tu cit. po: <http://goo.gl/nhvykL>; dostopno junija 2015).

2 Princip lahko danes s pomočjo povečave opazujemo pri barvnih rastrih v vsaki barvni fotoreprodukciji.

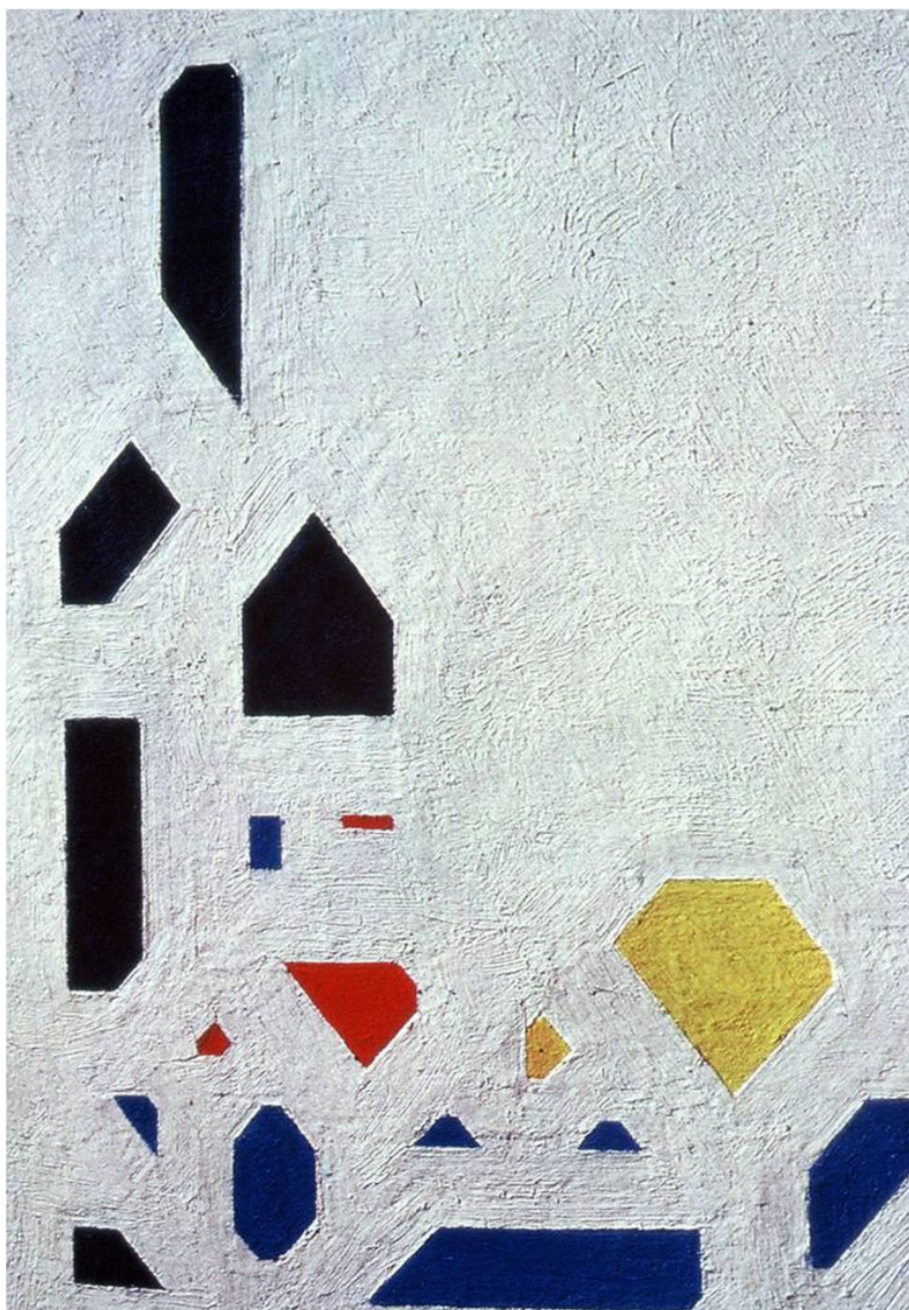
nujno priti do sedanjega gibanja. Prav posebej poudarjam to obdobje francoskega slikarstva, kajti mislim, da se v tem trenutku srečata dva velika slikarska koncepta, *vizualni realizem* in *realizem koncepcije* – prvi končuje svojo krivuljo, ki zajema vse staro slikarstvo do impresionizma, drugi, realizem koncepcije, se z njim začinja«. <sup>3</sup>

150

Distinkcijo med »vizualnim realizmom« in »realizmom koncepcije« ter umetniško priseganje na drugega so povzela in na svoj način aplicirala poimpresionistična gibanja, kot so fauvizem, ekspresionizem, kubizem in konstruktivizem, ki so vsa po vrsti verjela, da videz stvari ni edina resnica, ampak da obstaja za videzom »nevidna resničnost«, ki ji mora umetnik slediti bolj kot oni prvi. Ali z besedami Vasilija Kandinskega: *Umetnost je zapustila kožo narave, ne pa tudi njenih zakonov, kozmičnih zakonov*.<sup>4</sup> Ti zakoni so bili zakoni likovnih izraznih sredstev, se pravi zakoni vizualnega zaznavanja in ontične analize prostora, v raziskovanje katerih so se slikarji prve dekadde 20. stoletja vrgli s strastjo, da bi čim več zakonitega in trdnega našli vsaj v temeljih svoje umetnosti (**slika 1**), če jim trdnosti in zaupanja že ni mogel ponuditi nestabilen gospodarski in napet politični položaj tedanje Evrope, ki je pospešeno drsela proti prvi svetovni vojni.

3 Fernand Léger, *Les origines de la peinture et sa valeur représentative: notes réunies pour une conférence faite a l'Académie Wassilieff le samedi 5 mai 1913*, v: Montjoie! I/8 (Paris, 29. 5. 1913); tu cit. po: Fernand Léger, *Functions of Painting*, London: Thames and Hudson, 1973, str. 3–4.

4 »Die abstrakte Malerei verlässt die 'Haut' der Natur, aber nicht ihre Gesetze. Erlauben Sie mir das 'große Wort', die kosmischen Gesetze. Die Kunst kann nur dann groß sein, wenn sie in direkter Verbindung mit kosmischen Gesetzen steht und sich ihnen unterordnet«, v: Wassily Kandinsky, *Essays über Kunst und Künstler*, Bern: Benteli Verlag, 1963, str. 203.



**Slika 1:** Bart van der Leek, *Tihozitje z vinsko steklenico*, 1922, Otterlo: Kröller-Müller Museum.

---

***Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar*<sup>5</sup>**

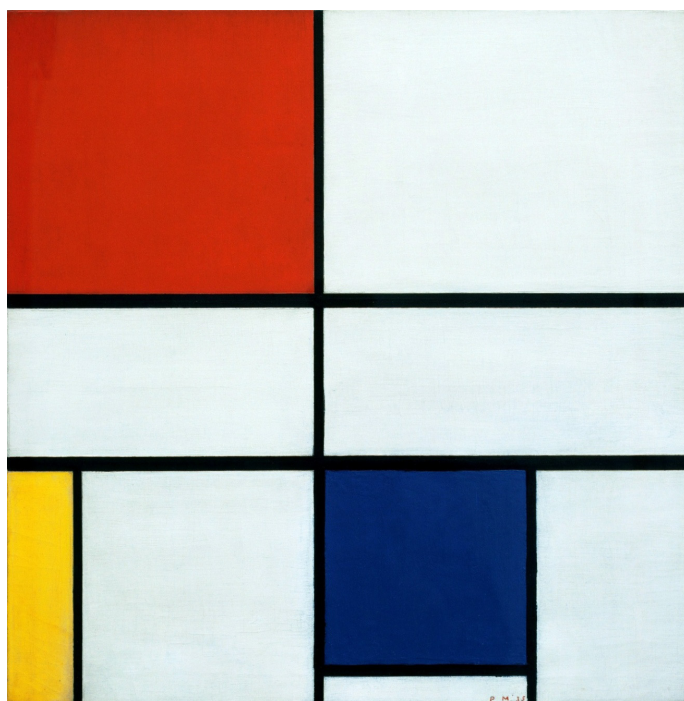
152 Ta znameniti Kleejev stavek v sebi na jedrnat način povzema poimpresionistično spoznanje, da umetnost ne oblikuje po naravi, da ne poustvarja zgolj njenega videza (čeprav ga lahko), marveč ustvarja iz sebi lastnih elementov (svetlo-temno, barva, točka, linija) in po svojih lastnih zakonitostih, na analogen način kot narava. Zavest o tem, da lahko umetnik zapusti »združene države videza« in samostojno ustvarja videz še nevidnega, je odprla umetnikom tistega časa nova obetajoča pota ustvarjalne svobode. Z elanom so se vrgli v raziskovanje novega sveta, ki se jim je istočasno odpiral navzven, v zakulisje sveta (v objektivno) in navznoter (v lastno subjektivnost), medtem ko je *brave new world* družbenega dogajanja v senci napovedujoče se gospodarske krize postajal vedno temnejši. Umetnik, ki sta ga meščanstvo in kapital izrinjala na obrobje družbe, je postajal samotar, meditator, predvsem pa iskalec neke doživljalske in življenjske harmonije, ki mu je svet aktualne tehnopolitike ni mogel dati. Abstraktna – ali bolje nepredmetna – likovna umetnost, ki se je pojavila med leti 1909 do 1919, je poskus umetnikov, da bi na konstruktiven način ujeli ravnovesje med subjektivnim in objektivnim, ki ga v takratnih družbenih razmerah ni bilo. Tekoči trak, ki je človeka ponižal na raven strojevega podaljška, je bil produkcijska nujnost, vendar je implicitno povzročal veliko neravnovesje v občutenju človekove kreativne identitete in kapacitete. Terjal je kompenzacijo in umetniki so na to neravnovesje spontano reagirali. S tem, da je umetnik artikuliral abstraktno sliko iz čistih likovnih prvin, v kateri so oblike zaživele svoje lastno življenje v urejeni in smiselni kompoziciji, je ustvaril simbolično prisposodbo tega, kar naj bi človeško življenje bilo – namreč prisposodbo človeka kot ustvarjalca smisla.

---

5 *Umetnost ne poustvarja vidnega, ampak dela vidno*; Paul Klee, *Schöpferische Konfession*, prva objava v: Kasimir Edschmid (izd.), *Tribüne der Kunst und der Zeit*, Berlin: Reiß, 1920; tu cit. po: Günther Regel (izd.), *Paul Klee Kunst-Lehre. Aufsätze, Vorträge, Rezensionen und Beiträge zur bildnerischen Formenlehre*, Leipzig: Reclam, 1987, str. 60.

## Od likovne k »čisti likovni« umetnosti

Mnogo umetnikov abstrakcije, zlasti geometrijske, je stopilo na to konstruktivno in sintetično pot, najbolj globinski in regulativni kurz v teh prizadevanjih pa predstavljata gibanji *suprematizem* in *neoplasticizem* ter z njima povezani ustvarjalci, kot so Kazimir Malevič, El Lissitzky in Piet Mondrian. Ti ustvarjalci so - bodisi z »intuitivnim občutjem« (*suprematizem*) bodisi z neke vrste racionaliziranim likovnim neoplatonizmom (*neoplasticizem*) - težili k objektivni in univerzalni lepoti in so se prav zato skušali iztrgati iz območja singularnosti, partikularnosti, naključja in subjektivne presoje. Umetnik suprematizma in neoplasticizma se v celoti podredi visokemu idealizmu čistih, prototipnih oblik in iskanju prečiščene, objektivne, univerzalne lepote (**slika 2**).



153

**Slika 2:** Piet Mondrian, *Kompozicija C (št. III)* z rdečo, rumeno in modro, 1935, olje na platnu, 56,2 x 55,1 cm; zasebna zbirka (delo je od leta 2012 v Tate Gallery London).

---



Ali kot to prizadevanje v eseju *Likovna in čista likovna umetnost* (Plastic and Pure Plastic Art) leta 1937 opredeli Piet Mondrian:

»Obstoj nefigurativne umetnosti je dokaz, da umetnost vselej napreduje po svoji pravi poti, da ni izraz videza resničnosti, kakršno doživljamo, niti življenja, ki ga živimo, temveč da je izraz resnične stvarnosti in resničnega življenja ... ki ju ni mogoče dojeti drugače, kakor da ju realiziramo v likovni resničnosti. Zato moramo skrbno razlikovati med dvema vrstama stvarnosti: prvo, ki ima individualen, in drugo, ki ima univerzalen videz. V likovni umetnosti je prva izraz prostora, ki ga določajo posamezne stvari oziroma oblike, medtem ko vzpostavlja druga kreativna širjenja in omejevanja prostora z nevtralnimi oblikami, premimi linijami in čistimi barvami. Univerzalna stvarnost izhaja iz jasno določenih odnosov, individualna pa kaže le zastrte odnose. Prav zato je individualna stvarnost nejasna, univerzalna pa razločna.«<sup>6</sup>

154

Čista likovna umetnost deluje torej kot agens »razsvetljenstva«, s pomočjo katerega permanentna duhovna svetloba pada skozi bežne pojavnosti na »večne strukture«. Njen cilj je, da bi presegla svet videza in na-videznosti, da bi se obrnila stran od vsiljive, konfuzne in turbulentne površine stvari in se s poduhovljenim očesom zazrla k njihovemu »bistvu«, k njihovim »čistim« oblikovnim vrednostim, strukturam in odnosom ter jih poustvarila v duhu in čutom dostopni formi. Vse to pa je delo umetnikov, ki so še vedno verjeli v vrednote klasičnega evropskega humanizma in so skušali v nefigurativno umetnost zgolj prenesti renesančno estetiko z vso njeno vero v zakonitost sveta in znanost, v imanentno logiko likovnih izraznih sredstev, v človekove kreativne in metafizične potenciale. Abstrakcija iz leta 1910 pomeni razkroj zanimanja za predmetni svet, ne pa tudi za njegovo ontično zakulisje. Umetniki abstrakcije so skušali umetnosti vrniti nekdanji blek in življenjsko potenco, vendar je nadaljnji razvoj ekonomskih odnosov, ki je kulminiral v gospodarski krizi 1929, brutalno razbil njihova pričakovanja.

6 Prva objava v: J. L. Martin, Ben Nicholson, N. Gabo, *Circle: International Survey of Constructive Art*, London: Faber and Faber, 1937; tu cit. po Harry Holtzmann, Martin S. James (izd.), *The New Art – The New Life: The Collected Writings of Piet Mondrian*, London: Thames and Hudson, 1986, str. 297.

## **Iz Evrope v Ameriko ali: od idealističnega zakulisja sveta k sublimnemu zakulisju subjekta**

V meso zahodne kulture je bil torej vstavljen trn dvoma v možnost njene obnove na starih, antično-renesančnih temeljih. Vendar njegov pritisk v tistem času še ni bil tako močan, da bi zavrl umetnostna raziskovanja v smeri mobilizacije metafizičnega zakulisja stvarnosti. Konstruktivistična in puristična prizadevanja so preživela gospodarsko krizo, obskuren vzpon nacizma in grozote druge svetovne vojne. Le da so zaradi predvojnega in deloma povojnega preseljevanja evropskih umetnikov v ZDA<sup>7</sup> ter zaradi posebnih razmer v Evropi po drugi svetovni vojni (razrušenost, razdeljenost z »železno zaveso«) močnejše veje pognala v novi, ameriški domovini. In sicer v gibanjih, kot so bila ameriška geometrijska abstrakcija, abstraktni ekspresionizem, *color field painting* idr. Modernizem kot prizadevanje, da se eksplicitno pretvori v implicitno in da se ozadje potegne v ospredje, pa ima v ameriški različici modificirano pogonsko kolesje. Če je konstruktivizem – splošno vzeto – poganjalo z mistiko in teozofijo impregnirano prizadevanje po razkritju metafizičnega zakulisja sveta in po izražanju s čistimi oblikami in kozmičnimi zakoni, ki iz njega izhajajo, potem je za ameriško abstraktno slikarstvo po drugi svetovni vojni značilno postmetafizično prizadevanje po likovnem razkritju zakulisja človekovega stremljenja po presežnem, ki ga nasplošno označuje pojem »sublimno«. O tem, da je sublimno v procedurah tega prizadevanja sekularizirano, priča izjava Barnetta Newmana, ki v eseju *Sublimno je zdaj* (*The Sublime is Now*) iz leta 1948 piše:

»Namesto, da bi gradili katedrale iz Kristusa, iz človeka ali iz 'življenja', jih gradimo iz samih sebe, iz naših občutkov«.<sup>8</sup>

---

7 Willem de Kooning 1926, Hans Hofmann 1932, Josef Albers, Walter Gropius, Laszlo Moholy-Nagy in Ludwig Mies van der Rohe 1933, Piet Mondrian 1940 idr.

8 »*Instead of making cathedrals out of Christ, man, or 'life,' we are making it out of ourselves, out of our own feelings*«; Barnett Newman, *The Sublime is Now*, prva objava v: *Tiger's Eye* 1/6 (december 1948), str. 51–53; tu cit. po: Herschel B. Chipp, Peter Selz, Joshua C. Taylor (izd.), *Theories of Modern Art: A Source Book by Artists and Critics*, Los Angeles: The University of California Press, 1984, str. 553.

Sublimno, kakor se kaže v delih najbolj reprezentativnih predstavnikov ameriške abstraktne umetnosti po drugi svetovni vojni, je sicer metafizično, presežno, a ne v (objektivističnem) odnosu do sveta, ampak v (subjektivističnem) odnosu do človeka kot agensa (samo)transcendirajočih želja, izkustev in občutenj. Pretežno ima dve modaliteti: modaliteto minimalizma, pri kateri je elementarnost, primarnost in »odprtost« rezultata, se pravi njegov »tukaj in zdaj«<sup>9</sup> v čisljih kot intelektualna krepost, in modaliteto abstraktne ekspresije, ki skuša biti človekova intimna partnerica v stremljenju po intenziviranih presežnih doživljajih in osebno motiviranem »vživljanju« v stvari (*Einfühlung*<sup>10</sup>), v duh časa in v umetnine. Eksemplarični primer prve modalitete je npr. delo Barnetta Newmana (*Vir Heroicus Sublimis* iz let 1950/1951, *Who's Afraid of Red, Yellow and Blue?* iz leta 1966 itd.), eksemplarični primer drugega pa delo Marka Rothka (zlasti po letu 1948).<sup>11</sup>

156

Vprašanje pri tem pa je, kako dolgo lahko tako premočrtno slikarsko samopreseganje v smeri minimalizma in abstraktne ekspresije traja, saj se zdi, da po letu 1950 sekularno sublimno z nenehnim apeliranjem na gledalčevo »subtilnost« iz dneva v dan terja večje doživljajske, intelektualistične in volitivne koncesije.

9 Prim. ob tem zapis Jeana François Lyotarda o Newmanovi sliki *Vir Heroicus Sublimis* iz let 1950/1951: »A canvas by Newman draws a contrast between stories and its plastic nudity. Everything is there – dimensions, colours, lines – but there are no allusions. So much so that it is a problem for the commentator. What can one say that is not given? (...) The best gloss consists of the question: what can one say? Or of the exclamation 'Ah'. Of surprise: 'Look at that.' So many expressions of a feeling which does have a name in the modern aesthetic tradition (and in the work of Newman): the sublime. It is a feeling of 'there' (Voilà)«; po: Keith Crome and James Williams (eds.), *The Lyotard Reader and Guide*, New York: Columbia University Press 2006, str. 331.

10 Prim. Wilhelm Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, München: Piper, 1907.

11 Primerjaj ob tem avtorjevo izjavo, navedeno v delu *Abstract Expressionism* Barbare Hess (New York: Taschen, 2005), str. 42: »A picture lives by companionship, expanding and quickening in the eyes of the sensitive observer. It dies by the same token. It is therefore a risky and unfeeling act to send it out into the world. How often it must be permanently impaired by the eyes of the vulgar and the cruelty of the impotent who would extend the affliction universally«.

## Kriza estetskega idealizma in obrat k sekundarni semantizaciji<sup>12</sup>

V šestdesetih letih prejšnjega stoletja je prišla modernistična umetnost v dokazljivo krizo, ki se je pokazala v averziji do konstitutivne modernistične predstave, da obstaja za videzom stvari samobiten metafizični svet »čistih« oblikovnih vrednosti, struktur in odnosov oziroma subtilno postmetafizično onstranstvo sublimnih izkustev, in da do vsega tega vodi videz sveta transcendirajoča nepredmetna morfologija s svojo puristično geometrijo in *all-over*-ekspresijo. Reakcija na ne več prepričljivo metafiziko »čistosti« se je sicer pojavila že v zgodnjem modernizmu, z Duchampom in dadaisti, vendar je v nezrelem času poniknila.<sup>13</sup> Iz samoabsorpcije je to demistifikacijsko gesto v poznih petdesetih letih prejšnjega stoletja obudil neodadaizem, ki je izšel iz antiidealističnega duha Nove levice,<sup>14</sup> še posebej pa avtorefleksivni val iz epicentra ameriškega abstraktnega slikarstva, ki je pri raziskovanju oblikotvornih temeljev slikarstva pričel resno zadevati na skrajne meje.

157

### Kolaps estetske diference

Ko pravimo, da slika »predstavlja« oziroma »daje videti« to in ono, to pomeni, da aktivno kaže pojavljanje (ali izginjanje) vidnosti nečesa (*Sichtbarkeit*). Vidnost, skratka, naredi za proces, ki se odvija pred gledalčevimi očmi in duhom.

12 Bolj podrobno glej: Jožef Muhovič, *Über das Geistige in der Kunst heute oder: An den Wurzeln der Diskurs(ohn)mächte*, v: G. Kocijančič, V. Snoj, J. Muhovič, *Über das Geistige in der Kunst - zum zweiten Mal*, Münster-Wien-Berlin: LIT Verlag, 2010, str. 51–102, in Jurij Selan, K razumevanju pogojev sodobne umetnosti. Diskurzivna analiza, v: *Phainomena* 23/90-91 (2014), str. 137–163.

13 Predvsem zato, ker se je zgodovinsko izkazalo, da duchampovski *ready-mades* in dadaistične demontaže smisla ne zdržijo kot *movens* deestetizacije, ampak spontano zapadejo v perpetuiranje lastne alternative – estetiziranja. Prim. ob tem Duchampovo izjavo: »Sušilnik za steklenice in pisoar sem jim vrgel v obraz kot izziv, zdaj pa ju občudujejo kot estetsko lepo«; Hans Richter, *Dada - Kunst und Antikunst*, Köln: DuMont, 1964, str. 212.

14 Njegovi protagonisti so bili ameriški neodadaisti (Jasper Johns, Robert Rauschenberg; še pred tem John Cage v glasbi) in francoski »novi realisti« (Arman, Yves Klein, Daniel Spoerri).

To, kar kaže materialna eksistenca slike (*signifikant*), in to, kar slika pomeni (*signifikat*), se *razlikuje*. In prav to neločljivo povezano razhajanje signifikata in signifikanta je tudi najpreprostejša definicija umetniške slike. To »idealistično« preseganje signifikanta s signifikatom pa je v antireprezentativnem slikarstvu šestdesetih let prejšnjega stoletja (Robert Morris, Barnett Newman, Ad Reinhardt) postalo čedalje bolj sumljivo. Podoba, videz in referenca so bili denuncirani kot slepilo, minimalistično slikarstvo (npr. Frank Stella, Robert Ryman) pa je na tehnični estetskega odnosa neženerirano predstavljalo uteži na njegov objektni, faktični, materialni pol (**slika 3**). Z drugimi besedami: v avtorefleksivni in redukcionistični vročici je vse vodilo v pretrganje vezi med slikovnim signifikatom in signifikantom, tj. v kolaps estetske diference.

158



**Slika 3:** Robert Ryman, *Brez naslova*, 1964, vinilni polimer na aluminiju, 45,7 x 45,7 x 2,2 cm (8 x 18 x 7/8 in.); zasebna zbirka.

Bistvene norme slikarstva so omejujoči pogoji, ki jih mora izpolniti neka »površina, pokrita z barvami, razporejenimi v določenem redu«,<sup>15</sup> da jo lahko zaznamo in interpretiramo kot sliko. Modernizem je ugotovil, da je ne le mogoče, ampak treba raziskati to ireduktibilno bistvo slik. Danes, je leta 1962 pisal Clement Greenberg, se zdi splošno priznано, da ireduktibilno bistvo slikarstva temelji na dveh konstitutivnih normah – na ploskovitosti in njeni omejitvi – in da že upoštevanje zgolj teh dveh norm zadošča za to, da ustvarimo objekt, ki ga je mogoče prepoznati kot »sliko«. Vprašanje, ki ga postavlja umetnost, ni več vprašanje, kaj konstituira slikarstvo oziroma umetnost, ampak kaj konstituira ireduktibilno »dobro« umetnost kot takšno.<sup>16</sup> Prav na tej točki pa se je za Greenberga močno zapletlo. Monokromno ploskovito površino, ki bi jo lahko zaznali kot omejeno in različno od stene, bi bilo glede na minimalne pogoje omejenosti in ploskovitosti mogoče razglasiti za sliko, vprašanje pa je, če tudi za »dobro« sliko, torej za »umetnost«. <sup>17</sup> Materialna površina, ki izpolnjuje formalne pogoje za sliko, namreč ne producira nujno tudi estetskega smisla. Greenberg je večkrat opozarjal, da je pikturalna nepredmetna površina, ki ji je dajal absolutno prednost pred predmetno pikturalno površino, nekaj povsem drugega kot materialna površina nosilca, čeprav je bilo razliko med njima težko opisati. Greenberg jo je skušal zajeti tako: ploskovitost, h kateri teži moderno slikarstvo, nikoli ne more biti totalna ploskovitost. Antireprezentativno in neidealistično pojmovanje slikarstva sicer ne dovoli več modelacije in projektivne iluzije (perspektiva), mora pa dovoliti

---

15 Prim. znamenito izjavo Maurica Denisa iz leta 1890: »(Se rappeler qu'un tableau, avant d'être un cheval de bataille, une femme nue ou une quelconque anecdote, est essentiellement) une surface plane recouverte de couleurs en un certain ordre assemblées«; Maurice Denis, Définition du Néo-traditionalisme, v: Art et Critique 66 (30. avgust 1890); ponatis v: Maurice Denis, *Le ciel et l'Arcadie*, Paris: Hermann, 1993, str. 5.

16 Prim. Clement Greenberg, *After Abstract Expressionism*, v: Art International (oktober 1962), str. 30.

17 Clement Greenberg, *Recentness of Sculpture* (1967), v: Gregory Battcock (ur.), *Minimal Art. A Critical Anthology*, New York: University of California Press, 1995, str. 181.

---

nekakšno »optično«, striktno pikturalno iluzijo neke tretje dimenzije.<sup>18</sup> Skratka: da je ploskovita površina lahko umetnost, mora – po Greenbergu – njen status izpisati delikatno prisotnost »estetske difference« med signifikatom in signifikantom. Še več: izpisati mora njuno tujost in neidentiteto, ki je predpogoj za izoblikovanje estetskega polja, estetskega odnosa in s tem »umetniškosti«.

Si pa seveda ni težko zamisliti, da se avtorefleksivni in reduktivni impetus slikarjev poznega modernizma v svojem zaletu k temeljem slikarstva ni mogel trajno zaustaviti na tej delikatni, lasno tanki barieri, ampak je moral prej ali slej stopiti čez. In v obliki radikalnega minimalizma dati slovo transcendirajočemu »idealizmu duha« v korist »antiidealizma« gole objektivnosti. Premik pozornosti od pomena k njegovi materialni infrastrukturi, od artefakta k faktu, od pomena estetske difference k pomenu nerazlike med označencem in označevalcem, je bil majhen korak za oblikotvornost pa velik korak za konsekvence. Če naslikane slike nič več ne spadajo v nek drugi svet kot njihovi materiali, njihov proces izdelave, njihovo okolje, kontekst, muzejski in institucionalni okvir itd., potem lahko vsi vidiki, ki prostorsko, časovno, kontekstualno in institucionalno obdajajo slikarske umetnine, enakovredno in neženirano stopijo v umetnost.

160

### Sekundarna semantizacija in diskurz

In to se je res zgodilo. Slike, ki so postale zgolj objekti, artefakti, ki so se skrčili na fakte, signifikati, ki so sublimirali v goloto signifikanta ... pa se niso obrnili le stran od slikarskega medija, ki ga je estetski idealizem abstraktne

18 »The flatness towards which Modernist painting orients itself can never be an absolute flatness. The heightened sensitivity of the picture plane may no longer permit sculptural illusion, or trompe-l'oeil, but it does and must permit optical illusion. [...] The first mark made on a canvas destroys its literal and utter flatness, and the result of the marks made on it by an artist like Mondrian is still a kind of illusion that suggests a kind of third dimension. Only now it is a strictly pictorial, strictly optical third dimension. The Old Masters created an illusion of space in depth that one could imagine oneself walking into, but the analogous illusion created by the Modernist painter can only be seen into; can be traveled through, literally or figuratively, only with the eye«; Clement Greenberg, *Modernist Painting*, v: Richard Kostelanetz (ur.), *Aesthetics Contemporary*, Buffalo: Prometheus Books, 1978, str. 202.

umetnosti vseskozi varoval in ohranjal,<sup>19</sup> marveč so se obrnili tudi k radikalno drugačnim načinom sporočanja pomenov. Ker ničesar ne simbolizirajo, niso več simboli; ker ničesar ne upodablajo in ne reprezentirajo, niso več ikonski znaki; torej jim kot faktom, ki v dobrem in slabem predstavljajo sami sebe, pripada le še status sledi, samorazkazovalcev, *indexov*.

Predmeti ali pojavi, ki jih zaznamo kot indekse, pa ne prenašajo sporočil na običajen način. Niso sli neke avtorsko fiksirane misli, ideje ali jezika, ampak se lahko s svojo semantično odprtostjo vpisujejo v najrazličnejše (interpretativne) kontekste. Preprosto zato, ker lahko s semantično odprtostjo subjekt zvabijo ali zapeljejo v to, da o njih razmišlja in se tako z njihovo samostojno tematizacijo oz. inkontekstualizacijo sam dokoplje do njihovega pomena. Kakor je namreč mogoče poljubne predmete sekundarno estetizirati, če jih po kriterijih – bolj ali manj reflektiranega – okusa ocenimo za estetske in jih v skladu s to presojo obravnavamo,<sup>20</sup> tako je mogoče poljubne predmete (objekte, pojave, kontekste) sekundarno semantizirati, če jih vstavimo v koordinate subjektive interpretativne in pomenotvorne volje. Objekte pri tem zaznavamo kot namige. Objekti ničesar ne de-notirajo (razen seveda sami sebe), lahko pa nase vežejo konotacije, ki so odvisne od njihove oblike, njihovega prostorskega in kulturnega konteksta, od uporabe v obeh kontekstih, predvsem pa od volje in sposobnosti subjekta, ki te objekte semantično eksploatira. Konotativno naprežanje pri tem po definiciji vselej presega indeksni namig oziroma denotacijo; običajno v poetični ali retorični smeri. Skratka: v okviru dvomljive analogije lahko indeksno uporabljene objekte v umetnosti vselej tolmačimo na različne načine. Ker pa refleksija in analitično delo v tej zvezi ne temeljita več na specifično estetskem načinu zaznavanja, ki je bistveno različen od funkcionalnega, marveč na funkcionalni identifikaciji, se temeljito spremenita. Pozni modernizem ne pozna več estetskega zaznavanja in izkušanja v ožjem pomenu besede, ampak je na temelju novodobnega tehničnega in funkcionalnega zaznavanja razvil nove načine percepcije, refleksije in analize; predvsem tiste s funkcionalno, kognitivno, kontekstualno in socialno-kritično

---

19 Abstraktne slike so v tehnično-tehnološkem smislu povsem analogne renesančnim (platno, napeto na podokvir, grundiranje itd.).

20 Primerjaj ob tem estetizirano rabo starin v sodobnih stanovanjih ali zanimanje za nakupe na boljšem trgu.



provenienco (**slika 4**).<sup>21</sup>



162

**Slika 4:** Tracey Emin, *Moja postelja*, 1998, instalacija, ob priliki nominacije za Turnerjevo nagrado postavljena leta 1999 v Tate Gallery v Londonu.

Dokler je bila umetnina rezultat avtorjeve estetske percepcije, invencije in produkcije, s katerimi je avtor v materialnem mediju realiziral formo svojega intencionalnega »pomena«, je bil najprimernejši način spraševanja o umetninah hermenevtika – se pravi re-konstrukcija prvotnega smisla. V dobi, ki ne operira s formami, ampak z indeksno apliciranimi objekti, ki ne vsebujejo »avtorsko fiksiranega smisla«, je hermenevtika iz tira. Pri objektih, ki nimajo imanentno fiksiranega smisla, čeprav so jih montirali in postavili umetniki, namreč ni nobenega »izgubljenega« ali »zatemnjenega« izvirnega smisla (še posebej ne edinega), ki bi ga bilo treba rekonstruirati. *Re-konstruiranje*

21 Johannes Meinhardt, *Das Verschwinden der ästhetischen Einstellung*, v: Jožef Muhovič (ur.), *Kunst und Form. Was heisst »Form« in einer postmodernen Kunst*, v: Phainomena XVII/66-67 (november 2008, posebna izdaja), str. 82–85.

denotativnega pomena mora tu zamenjati avtoritativno *de-konstruiranje* konotativne reference, skratka »eisegeza«. <sup>22</sup>

S tem, ko pod vprašaj ne postavimo njihove opacitete, se nam indeksno nastopajoči objekti razkrijejo kot implikacije oziroma verige implikacij, na katere lahko sklepamo na podlagi njihove izbire, uporabe, rabe in tudi lastne invencije. Pozna moderna referenc ne daje v oklepaj niti jih ne suspendira, marveč se zelo veliko ukvarja s tem, da problematizira načine ustvarjanja referenc. In to pretežno na alegorični način. <sup>23</sup> Alegorični mislec ne verjame več v intencionalni pomen tega, kar se ponuja njegovemu pogledu, ampak se zaveda, da je od njegovega načina postavljanja vprašanj odvisno, kateri uvidi se mu bodo ob določenih objektih in njihovih konstelacijah odprli. Zaveda se tudi omejenosti, vprašljivosti in samovoljnosti teh vpraševanj in dogmatičnosti svojih odgovorov. Alegorik, pravi Walter Benjamin, uporablja objekte oziroma predmete v določeni meri kot indekse, ki ne govorijo sami od sebe, ampak ga usmerjajo na situacije v realnosti, predvsem družbeni. Kaj s temi napotili stori, je odvisno od njega samega. Predvsem pa je pomembno: alegorik sprašuje svet, ne intencionalno fiksiranih izjav. Svet je tisti, ki ga spodbuja k razmišljanju; objekti so le katalizatorji njegovih spraševanj. <sup>24</sup> Skratka: alegorični impulz, ki zaznamuje pozno moderno, naše izkustvo umetnosti od estetskega vse bolj preusmerja k funkcionalnemu zaznavanju in od hermenevtičnega k retoričnemu, tekstovnemu, *diskurzivnemu* občevanju s stvarmi. <sup>25</sup>

Če je torej model estetskega idealizma v likovni umetnosti predpostavljala in favorizirala avtorsko semantizirane forme z eksplicitnimi post-metafizičnimi obeležji, se pravi forme, ki so se, kolikor je le mogoče, oddaljevale od

22 Da bi poudaril razliko med »re-konstruiranjem« smisla, ki je značilno za eksegezo in hermenevtiko, in njegovim de-konstruiranjem, ki je značilno za tolmačenje indeksno rabljenih objektov, uvajam inverzni izraz »eisegeza« (gr. *eisegesis*), ki ga slovarji ponavadi opišejo kot »subjektivno, dogmatično razlago virov«.

23 Prim. Craig Owens, *The Allegorical impulse. Towards a Theory of Postmodernism*, v: Brian Wallis (ur.), *Art after Modernism. Rethinking Representation*, New York - Boston: The New Museum of Contemporary Art New York & D. R. Godine Publisher Inc., 1984, str. 235.

24 Prim. Walter Benjamin, *Das Passgen-Werk*, v: isti, *Gesammelte Schriften*, zv. V/1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, str. 466 isl.

25 Prav tam, str. 223.

*varljive* »fizike« predmetnosti in funkcionalnega zaznavanja, se je model poznomodernistične indeksne semantizacije obrnil natančno k temu, kar je idealistični model želel zapustiti, namreč k singularnosti faktičnega in k funkcionalnemu zaznavanju. In to, paradokсно, iz istega razloga: zaradi *varljivosti* likovno utelešenega estetskega idealizma. Mogoče bi bilo torej reči, da je tu na delu izganjanje preveč mistificiranega estetsko-idealističnega Belcebuba z demistificirajočim Satanom sekundarne semantizacije. Movens te semantizacije pa ni več delovanje v mediju likovne umetnosti, ki spontano kliče k oblikovanju, preoblikovanju, eksistencialni udeležbi in k ustvarjalnemu *erosu*,<sup>26</sup> ampak izskok iz tega medija v medij diskurza, ki je neke vrste sinonim za distanco, za metapozicijo, za *epoché*,<sup>27</sup> tj. za »korak nazaj« od vseh oblik eksistencialne vmešanosti.<sup>28</sup>

164

Če so bili artefakti stare, »estetske« umetnosti s svojimi idealizacijami pogosto ne le »polni vsega mogočega«, ampak tudi polni samih sebe (estetski avtonomizem), so (*arte*)fakti (objekti, dogodki, konteksti) sodobne »deestetizirane« umetnosti »intencionalno prazni« in zato »odprti« semantični potenciali, tako da interpretativni (*eisegetski*) vzgon diskurza naravnost iščejo; in da se jim praktično kateri koli diskurz lahko ponudi – ali vsili – kot »najpomembnejši surogat najpomembnejšega«.<sup>29</sup> Celo vedno znova, saj fluidnost, polivalentnost, poljubnost, dogmatičnost in – končno – minljivost diskurzov ne more preprečiti, da bi se na prizorišču semantične odprtosti ne prijavljali tudi diskurzi drugih interpretov. In to z enako upravičenostjo.

26 Jožef Muhovič, Likovna ali vizualna umetnost?; v: Črtomir Freljih in Jožef Muhovič (ur.), *Likovno/Vizualno. Eseji o likovni in vizualni umetnosti*, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta, 2012, str. 27–58.

27 Ta umetni izraz za »korak nazaj« iz eksistencialne vmešanosti je leta 1913 vpeljal Edmund Husserl v delu *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, v: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, zv. , št. 1 (1913), § 32.

28 Po: Peter Sloterdijk, *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010, str. 34.

29 Prirejeno po Sloterdijk, *Eurotaoismus*, str. 223.

## **Epi-logika: Modernistični utrip v vzratnem ogledalu**

Če zdaj v okrajšani obliki povzamem »dodano vrednost« in čeri modernističnega modela estetskega idealizma na eni in modela sekundarne semantizacije na drugi strani, dobim naslednjo panoramsko sliko:

### **Dodana vrednost in avtonomistična past modela estetskega idealizma**

Močna stran metafizične usmerjenosti modernistične umetnosti je po mojem mnenju v artefaktičnosti, v »drami oblikotvornosti«, se pravi v intenci po preseganju danega, po človekovem samopreseganju in po ustvarjanju realnih oblik, ki jih v naravi ni, jih je pa mogoče proizvesti na temelju poznavanja naravnih zakonitosti. Te intence sicer ni mogoče z enako potenco realizirati v vseh duhovnozgodovinskih okoliščinah, povsem brez nje pa si človeške kulture tudi ne moremo misliti. Njena osnova je prizadevanje, da se ozadje potegne v ospredje in se zapletenemu življenju pokaže pot k duhovni urejenosti in prečiščenosti. Ta, za ozadje in prečiščevanje zainteresirani metafizični režim pa je v modernizmu v vseh svojih fazah zavezan presežniku. Ustvarjati to, kar je relevantno, v njem namreč vselej pomeni izraziti, kar je v človekovih predstavah najbolj temeljno, najvišje, najboljše, najbolj trajno, najbolj popolno.<sup>30</sup>

V tem človeško optimiranem prizadevanju pa tiči tudi največja nevarnost sekulariziranega idealističnega modela. Bolj ko se namreč likovni umetnik ozira navzgor ali navzdol k »bistvenemu«, »temeljnemu« in »čistemu« in skuša na njegovi osnovi »iz sebe« sproducirati še nevidene in neeksistirajoče oblike, bolj prihaja v avtonomistično območje, na katerem mora svoji artikulaciji sam postavljati ne le meje, ampak tudi »zakone« (avto-nomija). To pa je izjemna naloga, na terenu katere mnogi ustvarjalci in celo obdobja izgubijo živce in pristanejo v slepi ulici samo-volje, ki jim pričinja prej ali

---

30 Podr. cf. Jurij Selan, Biti vmes – umetnost kot praxis, v: Phainomena 21/80-81 (2014), str. 51–65.

slej izstavljeni verodostojnostni račun v obliki najbolj zahrbtni zaslepljenosti, tj. v obliki prepričanja, da je tisto, kar je samo s seboj zadovoljno, svetu in času tudi najbolj ustrezno. Posledica tega so pogosto navdahnjene fikcije ali patetični fantomi »nadosebne modrosti«, ki učinkujejo le tako dolgo, dokler jih je pripravljena kreditirati gledalčeva zavestna volja v obliki primernega kvantuma mistifikacije. Ko je kredit porabljen in artikulacija demistificirana, pridejo na vrsto streznitvene strategije in vračanje k bolj realnim možnostim in vrednotam.

### **Dodana vrednost in čeri sekundarne semantizacije**

166

Odmik od metafizičnih fantomov in fikcij razumljivo vodi v smer njihove demistifikacije, deidealizacije in de-univerzalizacije. Pač v skladu z Nietzschejevo in Popperjevo kritiko teleološkega uma, s katero je bilo pokazano, da je vse spoznanje lokalne narave in da se noben človeški opazovalec ne prebije tako daleč, da bi lahko dejansko transcendiral svoj lastni položaj. V tem smislu namen sodobne vizualne (objektne, instalacijske, novomedijske, aktivistične itd.) umetnosti, ki temelji na sekundarni semantizaciji, vsekakor ni v tem, da bi se na ljubo tej ali oni nadosebni »modrosti« poglobljala v vizualne objekte, dogodke in kontekste ter jih transcendirala, marveč je njen namen v tem, da jih ne ignorira na osebni ravni, čeprav so morda »nizki« in efemerni, da jih najde (*ready mades*), privleče v fokus, se jih semantično polasti in jih, skratka, eksploatira.

Dobra stran obrata k faktičnosti, k deidealizaciji človeških metafizičnih apetitov, k pragmatizaciji umetniških objektov, procesov in institucij je v ohranjanju kontakta z vsakdanjikom, v pritegovanju nearanžiranega sveta med horizonte umetniškega zanimanja, v povratku od idealiziranega k profanemu življenju. Dobra stran diskurzivne meta-pozicije, ki je formatirani prostor za aktiviranje človekovih interpretativnih, asociativnih in konotativnih potencialov, pa je permanentno semantično aktualiziranje vseh vidikov sveta, še posebej tistih, v katerih se kažejo načini, na katere se družbene diskurzivne moči in premoči manifestirajo skozi vizualnost in podobo.

Vendar pa nad obema pozitivitetama visi tudi Damoklejev meč dveh drobnih napačnih gibov s pomembnimi posledicami. Ohranjanje kontakta

z neposrednostjo sveta namreč zlahka zdrsne v zabrisovanje meja med umetnostjo in življenjem, če pa je umetnost življenje in življenje umetnost, kmalu nimamo več ne avtentične oblike prve ne avtentične oblike drugega. In enako zlahka se zgodi, da se nenehno semantiziranje in aktualiziranje faktov in kontekstov, ki ni nikoli verificirano v izvendiskurzivni, plastični formi, popači v permanentno entropično strinjanje s samodejnim, bežnim in fatalno nespremenljivim »tekom sveta«. Diskurzivne semantizacije razpolagajo z neskončnimi variantami seznanjanja s stvarmi in informiranja o njih, vendar zaradi metapozicionirane distance tudi s takimi, ki s seboj na najrazličnejše načine nosijo možnost, da ostajajo ob njih naše človeške zavesti imune za dejanska stanja in njihove posledice, za odpor sveta in njegovo korektivnost. Brez stika s prezenco, brez njenega odpora, korektivnosti, trpljenja in užitka pa se lahko bistveno spremeni narava ustvarjalnih idej in celo ustvarjalne inteligence. Tako je na koncu pred nami vprašanje: Kaj pravzaprav pridobimo, če se od vprašljivega pretiravanja, ki mu je bilo v metafizičnem modelu estetskega idealizma ime *beg v trajno*, obrnemo k enako vprašljivemu, čeprav nasprotno predznačenemu pretiravanju, ki mu model indeksne semantizacije pravi *beg v bežno*?<sup>31</sup>

### Koda

Vprašanje na mikro-ravni sugerira odločitev. Vendar je jasno, da (od) ločitev ne pomaga: ne beg v trajno ne beg v bežno sama zase stvari ne rešujeta, ampak jih z enostranskostjo in pristranskostjo (klasični binom apolinično-dionizično) le še zapleteta. Dobimo vtis, da se v obeh primerih spreminja le agregatno stanje ustvarjalnosti in se na eni in na drugi strani enako entropično izteka v ekstremizem. Motreči makro-pogled nad neobrzdano zgodovinsko situacijo pa razodene drugačno sliko, sliko široke soodvisnosti. Metafora te soodvisnosti je lahko »srčni cikel« s svojo sistolično-diastolično komplementarnostjo. Če gledam na modernizem s stališča te primerjave, je mogoče reči, da je njegova ekspanzivna, sistolična faza *estetski idealizem*, ki je skušal kolikor mogoče globoko prodreti v vidno in v mistično-skrivnostni

---

31 Prim. Sloterdijk, *Eurotaoismus*, str. 145.

svet za njim, njegova korelativna diastolična faza, ki še traja, pa je *estetski antiidealizem*, ki je navezan na faktičnost in njeno sekundarno semantiziranje. Prva faza je bila od vsakdanjega sveta usmerjena v epicenter »poduhovljene« likovnosti, druga faza pa od ekskulzivne in včasih mistificirane likovne duhovnosti k življenju »v prvi osebi ednine«. S tega stališča je mogoče uvideti, da se je »kardiodinamika« modernizma po eni strani prebila do vzvišene metafizike čistosti in sublimnega, ki uvidita in zagrabitja dejstva iz njihovega temelja, pojavnosti iz njihovega bistva in strukture iz njihovih funkcij, po drugi strani pa je ustvarjalca in gledalca po prelomu z metafizičnimi utvarami ponovno priklicala nazaj v prizemljeni, gibki in konfuzni realni svet. Tako govorijo preverljiva zgodovinska dogajanja.

Ob tem pa se zdi na mestu tudi vprašanje, ali je sistolično-diaastolična komplementarnost estetskega idealizma in antiidealizma zgolj modernistična posebnost, ali pa je v njeni kardio-dinamiki mogoče videti splošno akcijsko modaliteto na ravni metodičnega univerzalizma.

## **WITTGENSTEINOVA KUNDMANNGASSE: SUB SPECIE AETERNITATIS SKOZI OČI LEFEVBREJA IN FLORENSKEGA<sup>1</sup>**

»Sprašujemo arhitekta, a odgovor je v njegovem delu. Tega pa ne znamo brati.«<sup>2</sup>

Pričujoči članek skuša na kratko predstaviti branje arhitekturnega objekta avstrijskega filozofa Ludwiga Wittgensteina, ki izhaja iz ekonomsko-politične razlage prostora francoskega filozofa Henrija Lefebvreja in anti – perspektivne naravnosti ruskega humanista Pavla Florenskega. Vzprednice z Wittgensteinovo splošno znano filozofijo so sicer nakazane, a zgolj v tistem delu, ki se dotika vpeljave pojma sub specie aeternitatis – pogled z večnosti. V centru zanimanja je postavljen konkretni arhitekturni objekt na Kundmanngasse, zdaj Parkgasse, na Dunaju. Kljub pozitivni vpeljavi teme

**169**

1 Članek je povzetek diplomske naloge *Ludwig Wittgenstein, arhitekt*, junij 2016, in se osredotoči zgolj na osrednji del naloge. Izpuščena je pot do v naslovu omenjenih avtorjev: tako splošni filozofski uvod v Wittgensteinovo filozofijo sub specie aeternitas kot leposlovno-arhitekturno vprašanje, ali je Wittgensteinu s projektom na Kundmanngasse taisti zahtevi po pogledu iz večnosti uspelo zadostiti. Eden od razlogov za izdelavo naloge je morda povsem banalen in deluje skorajda kot apologija. Večina ljudi, ki je imela priložnost videti Wittgensteinovo arhitekturo, je bila milo rečeno razočarana. Zato v diplomski nalogi skušam prikazati pogoje, ki so pripeljali do edinstvene stvaritve. Razumevanje pogojev naj bi zato vodilo v razumevanje estetskih in matematičnih elementov, hiše, ki na nepoznavalca deluje kot moderna brezosebna kubusna gradnja, kaprica dunajske bogataške družine in njihovega ekscentričnega brata filozofa.

2 Edvard Ravnikar, *Umetnost in arhitektura; zbornik esejev*, Slovenska matica, Ljubljana 2007, str 7.

---



pa moram sestavek pričeti s prepovedjo. Wittgensteinova hiša,<sup>3</sup> to tezo bom skušal nakazati, je samozadostno arhitekturno delo, ki ne potrebuje zunanjega sodnika za določitev svoje arhitekturne, estetske, filozofske, skorajda vsakovrstne vrednosti. Hiša na Kundmannngasse vrednost ustvarja. Vstop v arhitekturo hiše zato prepoveduje mnoga branja, izhajajoča iz Wittgensteinove filozofije, njegovega psihološkega stanja, logike in življenja kot na prvi pogled lažja, pojmovno točnejša. Kronološko bi največjo napako zagrešili, če bi Hišo razumeli kot vstajenje njegove filozofije iz pepela učiteljevanja v Spodnji Avstriji. Wittgenstein se je namreč še kot vojaški zapornik v Italiji pod vplivom prebiranja Tolstoja odločil, da bo postal učitelj; in etično življenje, zahtevano v Traktatu, tudi udejanjil. Projekt je, predvsem zanj samega, po petih letih, ko je zaradi nesoglasij s starši otrok odstopil, neslavno propadel. Hiša bi potem nastopala kot vezni Člen med Traktatom in Filozofskimi raziskavami, filozofi pa bi z ukrivljenimi hrbti hodili po sobah in iskali znamenja prehoda.

**170** Podobno napako bi storili, če bi skozi vhodna vrata Hiše vstopili s svežim izvodom Logično filozofskega traktata, prebrali prvo tezo: »Svet je vse, kar se primeri,« in po stopnicah v glavni hodnik nadaljevali branje tez do strehe, kjer bi zaključili z zadnjo, sedmo tezo: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.«

Preprosto razložiti Hišo kot izomorf, preslikavo iz filozofskega sistema Traktata, bi bilo prej ko ne neresno in prehitro zaključeno. Traktat ni geometrični načrt Wittgensteinovega življenja in posledično Hiše, je prej obratno: je napotilo za delovanje, katerega rezultat ni vnaprej znan, čeprav bi logična forma samega Traktata s svojo matematično logično naravo morda marsikoga zavedla v logicistične zaključke. Hiša ni arhitekturni Traktat; če že, potem skuša prevzeti nase nalogo določanja meja arhitekture, podobno, kot je

---

3 Zaradi lažjega branja bomo Wittgensteinovo hišo od zdaj naslavljali z veliko začetnico.

z Logično filozofskim traktatom Wittgenstein skušal rešiti težave filozofije.<sup>4</sup> Ali je mogoče predstaviti samostojni sintaktični element v arhitekturi? Kaj sploh pomeni fizično upodabljati filozofijo? Pri tem se zastavi vprašanje, v kolikšni meri je ta koncept sploh mogoče udejanjiti? Z gotovostjo lahko trdimo, da je z arhitekturnim projektom Wittgenstein in concreto predstavil svojo estetsko idejo. Kaj sploh mislimo, ko pravimo, da Hiša ustvarja samostojno vrednost, prostor, čas – *milje*? Ena od glavnih nalog arhitekture je ustvarjanje prostora, primernega za življenje človeka. Forma in oblika arhitekture sta pogojena z raznovrstnimi zahtevami časa in prostora, vedno znova pa arhitektura ustvari prostor, primeren za bivanje človeka. Hišo na Kundmannngasse bomo skušali razložiti s principi in izvajanju dveh mislecev in njunih misli o filozofiji prostora. Zanima nas namreč narava prostora, kako se nam le-ta kaže, kako si ga lahko preko nekega konkretnega arhitekturnega objekta pred-stavimo. Čemu bomo dali prednost filozofiji in ne arhitekturi? Zakaj nismo raje vzeli arhitekturnega dela priznanega arhitekta in ga primerjali z njegovimi drugimi in sočasnimi stvaritvami njegovih kolegov? Prvi razlog je povsem praktične narave in se osredotoča na enostavno in strukturirano razlago refleksije pri filozofiji. Filozofi govorijo z besedami. Wittgenstein je kljub neizdajanju avtoriziranih publikacij plodovit mislec. Arhitekti, z redkimi izjemami, ne poznajo filozofske strogosti izjavljanja misli, govorijo s hišami. Drugi razlog zato izhaja iz prvega. Ker se bomo ukvarjali s pojmom prostora, bomo pojem Wittgensteinovega ustvarjanja prostora postavili v širši kontekst. S primerjavo treh avtorjev, njihovih posrednih (Hiša) ali neposrednih (ekonomski prostor, perspektiva) izvajanj bomo določili, kaj prostor (v arhitekturi) je. Tudi tukaj bo treba takoj zavreči fizikalno matematično dokazovanje prostora, ki kot sekundarno vedno za nazaj, neosebno, neizkustveno razreže prostor. Nas pa

---

4 Wittgensteinov filozofski projekt morda najbolj koncizno opiše njegova največja arhitekturna žrtev Pavel Engelmann. Ko v svojih spominih o svojih učiteljih zapiše naslednje: »... to have had the best teachers my generation could possibly have, and that I learnt something from them: from Kraus not to write; from Wittgenstein not to speak; from Loos not to build. If I, nonetheless, occasionally write and speak and build, then it is because at times I pay truant; and because, as Homer too sometimes sleeps, at times even these teachers did not act in accordance with their own teachings. Paul Wijdeveld, *Ludwig Wittgenstein, Architect*, The Pepin Press, prvič izdano 1993, Amsterdam, str. 61.

zanima, kako se nam prostor kaže. Morebitni tretji razlog je povsem banalen – filozof je sredi dvajsetih let dvajsetega stoletja naredil hišo, o kateri je vredno govoriti.

### Wittgenstein in Lefebvre

V prvem delu nas ne bo zanimal kartezijanski razosebljeni prostor, čeprav je za nas zaradi svoje prevladujoče pozicije v razlaganju sveta neizogibna oporna točka. Naslednji opis geometričnega prostora je kratek, hkrati pa tudi oporna točka, iz katere Wittgensteinov prostor izhaja. Današnji govorniki vlada geometrijski pogled na prostor, ki nad neko omejeno celoto razprostre nevidno mrežo. Le redkokdaj stopijo v ospredje osebni, doživeti, miselni in ostali nelinearni svetovi; če pa že, so označeni kot specializirana razlaga in zavzemajo zgolj nek izoliran fenomen. V stoletjih se je v družbenem prostoru izoblikovala posebna govorica o prostoru, ki načrtno izriva ostale. Če »Določena teoretska praksa poraja miselni prostor, ki naj bi bil iluzorno zunaj ideologije,«<sup>5</sup> je sporočilnost te prakse hkrati poskus zakrivanja lastnih napak in napotilo k njihovemu razkrivanju. Praksa moderne je nedvomno znanstvena metoda, objektivizacija realnosti, ki ji politični prostor pripisuje metafizično vrednost. Ekvivalent geometrije v političnem svetu (20. stoletja) pa je Država, lakmusov papir, ki vpija družbene razlike. Skupni prostor je produkt in slika družbenih razmerij. Oblika družbenega razmerja določi obliko prostora. Ker je moderna zasnovana na pisani besedi,<sup>6</sup> ki prek svojih častilcev zavzame odločujočo vlogo v družbi, »Was sind die neuzeitlichen Nationen anderes als die wirkungsvollen Fiktionen von lesenden Öffentlichenkeiten, die durch dieselben Schriften zu einem gleichgestimmten Bund von Freunden würden?«<sup>7</sup> je tako koncipiran tudi prostor – bralen, tranzitiven, zamenljiv, pozitiven. Transcendentalna iluzija sedanjega, prevladujočega sistema govornice je, da se sam koncipira kot nenadomestljiv, večen. Konkretni primer Hiše na Kundmannngasse bo moral pokazati, da presega prevladujočo govorico. Odpreti moramo fizično

172

5 Henri Lefebvre, *Produkcija prostora*, Studia Humanitatis, 2013, Ljubljana, str. 24.

6 Sem nedvomno uvrščamo tudi evklidsko geometrijo.

7 Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, Suhrkamp 1999, str. 12.

govorico o prostoru in ga osvoboditi prevladujoče arhitekturno-prostorske teorije in ekonomske prakse. Želimo razpreti *kako* Hiše. Kako se razlikuje od prostora državne in geometrijske govornice? Le pod tem pogojem bo obstala kot samostojno stoječ arhitekturni objekt zunaj vsakokratne partikularne pojmovne določitve. Za to bomo uporabili Marxovo<sup>8</sup> delitev prostora kot produkta dela na stvaritev, pri čemer je delo drugotnega pomena, vsakodnevni prostor pa je tam, kjer je delo proizvajajoče. Narava sicer predstavlja prvotno iz sebe, za sebe ustvarjajoči princip, ki nam, ljudem, ustvari uporabno vrednost. Morda lahko zgolj prvotnemu bivališču pripišemo vlogo edine nujne arhitekture, ki ima podobno vlogo kot polžja hišica. Prvi obrtnik verjetno sledi kaosu narave, s povečano abstrakcijo bivališča, delovanja smotra pa se od nje hkrati odmika. Specializirana in industrializirana obrt sprevrne naravo v smoter, narava dobi artefaktni značaj, produkt ali stvaritev pa sta določena šele retrospektivno.<sup>9</sup> Stvarem je vrednost dodeljena glede na temeljne gradnike moderne – fenomen vida, splošne uporabnosti in menjave. Vse ostalo, kar tvori pomen imena, je v moderni zakrito – zakrivanje družbenih razmerij, ostalih čutov, telesa, smisla, časa. Če uporabimo Wittgensteinovo govornico, je težava v tem, da se znotraj ideologije najdemo v vladavini enega pomena. Svet triletnega otroka ne dopusti alternative, in večznačnost dojema kot kakofonijo mnenj, nezmožno medsebojnega poslušanja. Metafora otrokovega dojemanja sveta ni zadostna, saj gre koncept moderne še dlje. Otrok dodeli absolut enemu pomenu, moderna pa nasprotno podeli absolut menjavi pomenov. Težava odnosa moderne do objekta je njegova zamenjava z znakom. Koncept moderne umetnosti kot sub specie aeternitatis, pogledu z večnosti ni mogoč, saj je znak, odvisen od objekta, povsem prepovedan.

Kombinacija misli Lefebvreja in arhitekturna kritika bosta pomagali odpreti govor o umetnosti v arhitekturi. Francoski filozof Lefebvre mesto znaka iz sveta govornice vrača nazaj v mesto objekta in ne namesto objekta.<sup>10</sup>

---

8 Lefebvre, str. 95.

9 Podobno delitev bi verjetno lahko izpeljali tudi iz Wittgensteinove estetike.

10 Največja težava zmage enega pogleda nad ostalimi je fetišizacija objekta. Objekt pod pritiskom prevzame eno vlogo, ki zakrije vse ostale, s tem pa sam obstane le, če je povzdignjen na piedestal. Hegel podeli znaku grozljivo moč negativnega – znake lahko poljubno menjamo. Če znak zamenja predmet, pomeni, da lahko predmete poljubno menjamo.

Pri razlagi nas bosta spremljala pomena besed funkcionalnost in menjava. Predvsem menjavo bomo označevali z negativno konotacijo, saj prevzame na svoja pleča vlogo substance in nadomesti vsak konkretni objekt. Teoretske začetke te misli pa bomo našli v času prve polovice 20. stoletja. Svetu se je takrat predstavil nemški Bauhaus, arhitekturna smer, ki je svoj navdih iskala v industrializiranem svetu. Nedvomno je Wittgenstein poznal teorijo in prakso arhitekturnega ustvarjanja in jo je pri gradnji upošteval. Vprašanje pa seveda je, kdo se je komu podredil: on aktualnim praksam, ali pa so bile te zanj zgolj orodje? V njegovem kulturnem svetu gradnje nastopajo tako dunajska arhitekturna avantgarda kot navidezni nasprotni pol, predstavniki Wiener Werkstättische, delavnice, katere izdelke je s pridom uporabljal. Če začnemo pri splošnem vplivu, je Bauhaus moment refleksije o povezavi med industrializacijo in urbanizmom. Ker je Wittgensteinov oče v takratno Avstrijo uvajal industrijske elemente proizvodnje, je Ludwig poznal praktične posledice nove organizacije proizvodnje za življenje. Bauhaus je konkretno program proizvodnje prostora, ki prvi preseže golo postavljanje predmetov v prostor s predstavo prostora in se nasloni na povsem filozofski proces izгона povezave med formo in vsebino.<sup>11</sup> To so ostre besede glede na prvotno željo Bauhauusa, ki je želel zgraditi okolje po meri človeka. Le da se je z industrializacijo družbe razširil tudi pomen prostora – inflacijsko. Bauhaus je ločil formo in vsebino

11 To sicer ni bil namen Bauhauusa. Šola se je oblikovala leta 1919 z združitvijo visoke šole za likovne umetnosti in visoke šole za uporabne umetnosti. V času vodje Walterja Gropiusa je šola sledila načelom humanizacije industrije, sistemskega preučevanja arhitekture in družbenoutopičnim idejam. »Širši okvir njegove vizije pa je določen z idejo celovitega umetniškega dela, ki se udejanja kot sinteza umetnosti v okviru arhitekture – kot zgradba.« (Ernest Ženko, *Prostor in umetnost*, str. 108.) Na kratko lahko rečemo temu tudi vrnitev k obrtem. Kritizirana je bila tako avtonomnost umetnosti kot arhitektura kot obrt. Tako je imela šola imela dve vrsti učiteljev – mojstre forme in mojstre delavnic. Posledica šole je tehnološko dovršena gradnja, ki je ustvarjala primerne delovne razmere za industrijske potrebe. Kaj pa je drugega dobro oblikovana telovadnica, vrtec, kuhinja v podjetju kot način optimizacije delovnega procesa? Bauhausu lahko očitamo, da je postal šola zamrznjena v času, ki je sprva ujela duha moderne industrijske družbe, a ga je s ponavljanjem začela utrjevati. Vse pod domnevo, da je namen arhitekture tudi družbena aktivnost, sprememba paradigme. Če arhitekturo ožje označimo kot zgolj odziv na družbeno dogajanje, produkcijske odnose, bo vedno hodila za družbeno realnostjo in jo hkrati potrjevala, nikoli pa spreminjala.

tako, da je glasno prepoznal in potrdil potrebo po ločitvi kraja bivanja od kraja dela, nekaj, kar je industrializacija konkretno izvajala že več kot stoletje.

Značilnosti industrijske arhitekture so berljivost, razvidnost, jasnost. Pročelje v prvem koraku izraža funkcijo, je jasno in razločno, opazovano iz družbenega prostora ulice. Pogled iz zunanosti ni več mogoč, pogled iz kaosa na samotno točko reda in varnosti. Ko so tehnične možnosti to omogočile, se je pročelje spremenilo v membrano, v del ulice. Človek se je naselil v urejeno naravo/mesto. Struktura, material je postal podrejen dvodimenzionalnosti, stebra kot nosilca plastičnosti ni bilo več, bil je izgnan. Če je arhitektura predmoderne prostor ustvarila s pročeljem, ga je moderna z geometrijsko mrežo razprostrla čez večino sveta. Bauhaus je s to metodo pritrnil industrijski paradigmi zakrivanja proizvodnih procesov in absolutni menjalni vrednosti njenih delov. Kapitalistična družba vsemu pripisuje vrednost in ta vrednost je uporabna. Končna posledica navidezne univerzalnosti enega pomena je bilo sledenje zahtevi industrijskega sveta po absolutni menjavi delov, ki ga sestavljajo. Vsebina, ki je povsem izginila oziroma jo je bilo od momenta do momenta mogoče nadomestiti, je bila podrejena formi. Bistvo forme pa je absolutna funkcionalnost – menjava. Moderna je torej instrumentirala delo, surovine, pridobivanje in porabo. Iz svojega procesa je izgnala vse, kar je bilo odvečno. Končna konsekvence moderne, z industrijo povezane gradnje, so kvantificirane enosobne luknje, kraji v prostoru pa so ločeni z navideznimi ideološkimi črtami, navidezno predstavljeni kot racionalno-logični sistem. Ko prostor postane udeležen pri proizvodnih procesih, ko postane del menjalnega procesa, vsakokratna hiša kot objekt izgubi svoj osnovni pomen. Kako naj drugače razumemo obnovo sakralnih objektov in dodeljevanje nove vsebine kot pa podeljevanje moderne paradigme, menjavo pomena preteklosti?

Hiša na Kundmanngasse tovrstni paradigmi ob postavitvi uhaja. Prvi, ekonomski pokazatelj je nedvomno denarno bogastvo sestre Margaret.<sup>12</sup> Bogastvo ji je omogočilo izstop iz vsakodnevne igre menjave in uporabe.

---

12 Wittgenstein se je podedovanemu bogastvu odpovedal kar dvakrat. Prvič takoj po očetovi smrti, ko je dediščino razdelil med dunajske kulturnike, in drugič sredi učiteljevanja, ko so bratje in sestre podedovali očetove ameriške naložbe. Takrat pa so ne tako razumevajoči sorojenci Ludwiga dosegli, da je bila dediščina razdeljena mednje.

Glede tega lahko sicer naročniku in projektantu očitamo indiferentnost do vloge denarja v družbi. Protestantska etika industrijskega sveta bi ob stroških projekta nedvomno zavijala z očmi. To potrjuje tudi dejstvo, da objektu ne moremo podobno kot slikarskim ali kiparskim umetniškim delom pripisati neke konkretne abstraktne vloge menjalne vrednosti – konkretne hiše ne moremo spremeniti v igro menjave.<sup>13</sup> V svetu, ki je pogojen s produkcijo produkcije, je edini mogoči izstop solipsistično dejanje, ki za dosego drugačne paradigme denarna sredstva spreminja v nič. Sredi stradajočega Dunaja, ki je po prvi svetovni vojni izgubil status svetovne politične metropole, bomo zato postavili moderno stavbo. Stroški so zaradi Ludwigovih ekstravagantnih tehnoloških in oblikovnih elementov poleteli v nebo. Če forma Hiše še nekoliko jemlje iz takratne arhitekture, pa je njen namen povsem predkapitalistični. Enostanovanjske hiše so bile majhne, finančno vzdržne, logično oblikovane. Iz dvodimenzionalnega načrta se da pri večini ugotoviti način gibanja oziroma predpisano gibanje njihovih stanovalcev. Iz istih razlogov imamo Hišo za metaforo nekega preteklega sveta. Objekt, čeprav gre za tehnološko moderno zgrajeno stavbo, ustreza plemiški palači 18. stoletja, palači Batthyany-Schönborn<sup>14</sup> ali družinski hiši na Alleegasse, če upoštevamo zgolj objekta, v katerih je sestra Margaret bivala na Dunaju. Razporeditve zunanjih ploskev ustrezajo slogu arhitektov 18. in 19. stoletja oziroma delu arhitektov, kot sta Johann Bernhard Fischer von Erlach in Otto Wagner. Wittgenstein črpa pomene iz okolice, v kateri je odrasel. Ne moremo pa govoriti o Wittgensteinovi verziji eklekticizma slogov, ker rezultat presega vsoto delov. Zunanji ovoji primerljivih hiš tistega časa počasi odvržejo zgodovinsko vlogo in začnejo odslikavati svet znotraj. Kjer je zunanji ovoj zgolj membrana v širšem geometrijskem prostoru, je ta pogojen z notranjo uporabnostjo prostorov. Koncept osrednjega dnevnega

13 Splošna težava arhitekture v primerjavi s slikarskimi ali kiparskimi deli. Posebej takrat, ko objekt zamrznemo v času in ga spremenimo v muzej.

14 Renesančna arhitektura palač ne izstopa iz paradigme sveta, ki se podreja subjektu. Palača je vizualno že geometrična, umeščena je v prva večja mesta, kjer je omejen geometrijski prostor določen reprezentančno. Renesančna palača se ne loči od kaosa tako kot starorimska, ampak od že oblikovanega družbenega prostora. V protokapitalizmu je vloga subjekta omejena na fevdalce in trgovce. Jasnost njihove pozicije je od ostalega mesta ločena z njihovo glavno ločnico od preostalega prebivalstva z gramatiko. Sprva povsem mistična kategorija (glamour) omogoči bogastvo.

prostora, izkoriščanja linij, organizacija tega prostora s feng shui je neuspešen poskus moderne, kako s splošno formulo določiti uporabnost vsakokratnemu, zamenljivemu uporabniku.

Uporabnost Hiše je nasprotno prilagojena naročniku in ne dopušča spremembe funkcije, spremembe lastnika. Notranje ploskve Hiše so platno umetniško navdahnjene lastnice. Tej streže najeta služinčad, ki ima zato odmerjene prostore. Ko so Hišo podedovali Margaretini sinovi, so jo zaradi visokih stroškov vzdrževanja in nepraktičnosti želeli prodati gradbenemu podjetju. To je na mestu Hiše načrtovalo gradnjo 60 metrov visokega hotela. Že pred tem je Margaretin sin jugozahodni del zemljišča prodal za gradnjo večstanovanjske stavbe. Hiša je s smrtjo naročnice izgubila znak uporabnosti, zato že od začetka ni ustrezala večini meril moderne uporabne gradnje. Ni je bilo mogoče predelati, abstraktna funkcija ni našla svojega mesta. Bolj ko je nekaj menjalno, manj je uporabno. Bolj ko je nekaj uporabno, manj je menjalno. V industrijskem kapitalizmu je konkretno telo izgnano iz geometrijskega prostora, telesu je namenjeno samo njemu odmerjeno mesto, ki ustreza znaku telesa – prostor rekreacije, kot so fitness, telovadnica ali mestni park. Hiša na Kundmannngasse pa je zahtevala eno telo, en način gibanja. Ni se pustila spremeniti v objekt trajnostnega razvoja. Danes najdemo v njej sicer Bolgarski kulturni inštitut, vendar je na račun nekakovostne obnove in drugačne uporabe izgubila svojo *diferentia specifica*. »Obwohl das Haus unter Denkmalschutz gestellt wurde, haben die neuen Besitzer nicht nur das Souterrain vollständig adaptiert, sondern auch einige wichtige Räume im Parterre und im erste Obergeschoß durch den Abbruch von Innenwänden entstellt. Zudem wurden Fußböden, Badewannen, Lichtschalter und andere Bauelemente teilweise oder vollständig ausgewechselt. Natürlich hat man auch die alten Farben überstrichen.«<sup>15</sup> Avtor zgornjega citata je hitro dodal stavek, da se s posegi duh Wittgensteinove hiše ni izgubil, o tem pa dvomim. Dejstvo ostaja, da danes ne moremo govoriti o objektu, ki bi ga bilo mogoče gledati v njegovi totalnosti. Krivde ne smemo pripisovati obnovi, ampak dejstvu, da življenja, ki ga je Hiša posedovala, ni več. Hiša ne more več kazati svojega bistva zato, ker je zreducirana na vizualno, muzejsko.

---

15 Gebauer, Gunter: *Wien, Kundmannngasse 19, bauplanerische, morphologische und philosophische Aspekte des Wittgenstein-Hauses*, München, 1982, str. 33.



Naša definicija pristne arhitekture je postala očitno paradokсна. Če želimo, da arhitektura ustvari svoj prostor, mora biti zato, da je totalna, namenjena eni konkretni funkciji. Podrejenost mnogokratnim znakovnim pomenom pa nasprotno pomeni, da ne moremo govoriti o umetnosti, ki se kaže. Uporabnost totalnega objekta je zreducirana na minimalno mogočo (pojmovno) razlago. Objekt, ki si pripusti pripisati mnogoterost, izgubi lastno objektivnost. Z jasnim pomenom ustreza arhitektura zgolj eni totaliteti časa in prostora. Svoje bistvo lahko zgolj kaže. Nasprotno je največji strah moderne arhitekture in arhitektov, da njihovega sporočila ne bo mogoče prebrati. Recesija moderne arhitekture se ne ustavi zgolj v jasnosti branja nekega objekta, temveč v fazi načrtovanja predvideva mogoče uporabne vloge stavbe v prihodnosti. Prosto po Wittgensteinu prepovedujemo že prvo branje. Strogo rečeno arhitektura, podobno kot umetnost, ne bi smela dopustiti, da se ji pripisuje vlogo praznine, ki ji pomen da vsakokratna družba. Kulturna dediščina je namreč kulturna toliko, kolikor ji pustimo propasti. Če potegnemo vzporednico s programskim spisom Williama Morrisa *News from nowhere*, si ne moremo predstavljati slike, na kateri bi katera koli evropska parlamentarna stavba služila kot tržnica in skladišče konjskega gnoja. »It is mostly in periods of turmoil and strife and confusion that people care much about history.«<sup>16</sup> Trajnostni razvoj, sprememba namembnosti in kulturna revitalizacija so pojmi, ki ustrezajo moderni, v kateri en znak nadomesti drugega. Znak ne more umreti, znak samo nadomestimo. Pri tej razlagi se seveda ne omejujemo samo na arhitekturni objekt. Vsakokratni izdelek doživi enako usodo dodelitve konteksta, njeno izgubo in ponovno določitev novega konteksta. Z izgonom konkretnega telesa je izgnana tudi smrt (stavbe). Moderna »pozablja, da prostor ni projekcija miselne predstave v berljivo – vidno, ampak je najprej slišan, dogajan.«<sup>17</sup>

16 William Morris, *News from Nowhere*, Penguin Books 1986, London, str. 207.

17 Lefebvre, str. 237.

Moderna z zahtevo po absolutni nadomestljivosti izžene konkretno telo.<sup>18</sup> Telo je sestavljeno tako iz cikličnega kot linearnega delovanja. Želje so ciklične, kretnje so linearne. Wittgensteinu bi morda lahko očitali, da ne nagovarja čutov opazovalca, vendar moramo imeti pred očmi uporabnika, ne opazovalca. Ni zgradil muzeja zgodovine obrti, sub specie musei, kjer je vsakodnevna uporabnost zgolj nakazana in sporadična uporaba zgolj reprezentacija reprezentacije. Kar je v muzeju, je zgolj še blago. Zgradil je tehnološko noviteto, formulirano tradicionalno, prežeto z wittgensteinovsko vsebino. Wittgensteinovo delo je povsem aristokratsko. Za delo ne pričakuje plačila, lahko celo rečemo, da je z drugo odpovedjo premoženju, ki so si ga razdelili sorojenci, plačal, da je lahko delal. Verjetno je bil edini človek, ki je dobil zaradi medsebojnega poznanstva povsem proste roke pri dokončanju projekta. Paul Engelmann, družinski prijatelj in arhitekt, učenec Adolfa Loosa, je ob naročilu povsem pozabil svoje pridobljeno znanje in se skušal podrediti naročnici. Kar nakazujejo že prve skice leto pred pričetkom gradnje na Kundmangasse, je zahtevnost Margaret, ki se čuti strokovno boljje podkovana kot šolani arhitekt. Vstop Ludwiga v projektiranje in izvedbo je zato za Engelmanna mogoče pomenil celo odrešitev, čeprav se je sam hitro znašel na stranskem tiru. Kulturna osnova in zavezanost točno določenemu cilju je novega glavnega arhitekta in sestro povezovala veliko bolj kot odnos med stranko in poljubnim obrtnikom, čeprav družinskim prijateljem. Še posebej, če ta ni izhajal iz istega kulturno-ekonomskega okolja. Tudi če Wittgenstein ne bi sodeloval pri projektu, bi se Engelmann verjetno povsem izgubil v svetu karakterno močne in kulturno izobražene Margaret. Zavezanost istemu odnosu do življenja je pri Margaret in Ludwigu močno zaznamovano zaradi očeta Karla.<sup>19</sup> Ta je otroke vzgajal v puritanskem okolju. Kot *self-made-man* in eden najbogatejših Evropejcev je z železno voljo podoben odnos do življenja zahteval tudi od njih. »Only the best was good enough and, thanks to his wealth, the best was always available.

---

18 Posledično je delovna poškodba ali izkoriščanje delovne sile zgolj abstraktno – vedno se zgodi drugemu nadomestljivemu telesu.

19 Razloge moramo iskati pri očetu Karlu Wittgensteinu. Jeklarski baron se je kmalu po Ludwigovem rojstvu posvetil kulturnemu mecenstvu secesije v Wiener Werkstätte in strogi vzgoji svojih osmih otrok. Od petih moških potomcev so trije, dva v letih 1902 in 1904, storili samomor.

The family was encouraged to show an extremely critical attitude not only towards art and music, but also towards each other conduct. In life and in art, a person ought to aim at genuineness (Antsändigkeit) which meant that, under all circumstances, each person should show merciless honesty towards themselves as well as towards others. A person should set about a piece of work for the intrinsic value of the work itself and the attainment of self set goals, not for the sake of personal prestige.«<sup>20</sup>

**180** S tem smo odprli še en vidik gradnje hiše na Kundmanngasse, ki je povsem neodvisen od naročnika. Wittgenstein se je v vsako delo, ki ga je opravljal, spustil z vsem svojim bistvom, saj je dobra izdelava prinašala neposreden užitek. Podobno je pričakoval tudi od obrtnikov. Glede na to, da denar in deloma čas pri izdelavi Hiše nista bila ovira, lahko sklepamo na vrhunsko večšost obrtnikov, ki so sodelovali pri projektu. Tako kot arhitekt ali umetnik mora tudi zahteven obrtniški delavec problem razumeti celostno. Obrtnik podobno kot umetnik ne reprezentira realizma – posnemanje pričakujemo zgolj od mladih umetnikov/obrnikov, le učeči so ponižni in resni. Obrtnik v nasprotju z delavcem za tekočim trakom v izdelek vgrajuje vedno znova majhne spremembe, ki omogočajo tehnološko in estetsko nadgradnjo naučenega. Industrializirana družba pa se konceptualno ustavi že na prvi stopnji – posnemanje vgradi v bistvo obrtništva. Če je moj čas učenja in nato izdelave enostavno zamenljiv s časom drugega, če je moj prostor zamenljiv s prostorom drugega, čas in prostor nista več pomembna. Prostor izdelave postane prosto zamenljiv, čas izdelave pa je odvisen od pritiska nedorečene prihodnosti in denarnega nadomestila. Abstraktna zahteva, ki zaključek postavi v neko tesnobno prihodnost, doseže, da je tesnoben tudi prostor. Proces dobre izdelave je povezan s časom prostora. Korak dlje v tej razlagi naredi John Ruskin. Arhitektura je zanj (obrtne) dediščina vsakokratne generacije. Značilnost menjav generacij arhitekturnih slogov je odziv na družbene spremembe. Renesansa je nadomestila gotiko, tako estetsko kot etično. Razpad gotike za Ruskina ni bil zgolj arhitekturni, temveč predvsem socialni, politični, moralni in religijski, sprememba je bila za večino ljudi slaba. Gotski slog naj bi namreč zahteval svobodo individualnosti, spontanost delavcev – zato je čas gotike čas

20 Wijdeveld, str. 22.

srečnejše družbe. Renesansa naj bi človeka zaslužnjila. Tu se Ruskinova teorija umetnosti združi s socialno teorijo: družba, ki zaslužnji svoje delavce, ne bo zmogla ustvariti velike arhitekture. Imaginacija in senzibilnost sta namreč prvi na udaru. Ponavljanje v delovnem procesu razvije linearni čas, ki je neskončen in zato nerazložljiv. Isto trdimo tudi za prostor – ponavljanje razvije linearni prostor, ki je neskončen in zato nerazložljiv. Zaključek: prilagajanje v delovnem procesu razvije ciklični prostor/čas, ki je zato končen in razložljiv. Zaključek je seveda koncipiran kot antični ideal, ki ga radi pripisujemo preteklosti in je zgolj še ena uspešna dimna zavesa industrijske monotonosti, ki nedorečeno upanje polaga v neznano prihodnost. Če lahko trdimo, da je renesansa kriva za zaslužjenje delavca in njegove upodobitvene moči ter s tem za njegovo časovno zamrznitev, lahko isto trdimo pri vprašanju ohranjanja arhitekturnih objektov. Pretekla obdobja so arhitekturne stvaritve reciklirale, skrivale. Gotska cerkev je bila postavljena na mesto romanske – ali dobesedno ali pa si je od nje sposodila surovino, kamen, in ji tako izbrisala prostor. Renesansa ni ljubosumna umetnost, ker je njen svetovni nazor širši, izključujoča je zgolj v svoji totalnosti. Renesansa zamrzne čas, objekt pa zreducira na vizualno stvaritev. Moderna kot dedič renesanse zato objekte, ki potrjujejo njen obstoj, ohranja, obnavlja.

### **Wittgenstein – Florenski**

Za razumevanje orodij, ki tvorijo Hišo, ne moremo mimo razumevanja uporabe geometričnih elementov. Prevladujoča definicija prostora izhaja iz matematično filozofske tradicije zadnjih stoletij. Po tej je prostor geometrična nedorečenost, ki ne razlikuje levo od desnega, zgoraj od spodaj, kjer je vsaka točka enakovrstna sosednji. Zakaj? Če iščemo primat, zakaj ga ne priznavamo geometričnemu prostoru? Odgovor je vsaj pri Wittgensteinovi hiši naslednji: geometrija, čeprav je glavni oblikovalsko-načrtovalski element gradnje, ni glavni leit motiv oblikovanja in gradnje. Geometričnost gradnje ni namen, temveč orodje, ki krši svoja pravila. Kako torej ustvarjamo prostor z geometrijo kot orodjem, in ne kot z merilom? Želja je pri razlagi geometričnih elementov odvzeti primat vidnemu in ga podeliti celoviti estetski potopitvi v objekt. Če se želimo spopasti z geometričnim pogledom na svet, moramo skicirati bistvene

---

elemente, ki ga sestavljajo. Kot smo pred tem že nakazali, je koncept absolutnega (moderno-znanstvenega) prostora zavezan potrjevanju aktualne politično-družbene ureditve urejanja proizvodnih procesov. Geometrijski prostor je absoluten, saj lahko nadomesti vsako posamezno konkretnost. Absolutni prostor je pacifističen, saj vse morebitne spore nadomesti z lastno iluzijo vsemogočnosti. Vednost je zgolj še videna, brana, reflektivno razumljiva. Tako ustvarjeni prostor ustreza družbeni ureditvi uravnilovke, pri kateri kakofonija mnenj dobi mesto izjavljanja. Prostor je uniformen, a razkosan. Ker so politični odločevalci moški, je posledično »falusni«. <sup>21</sup> Navpičnost in višina sta edina znaka treh dimenzij v svetu, razdeljenem na ortogonalno mrežo. <sup>22</sup> Iz te mreže abstraktno, a vseeno zelo konkretno izstopajo le politično-gospodarski centri moči, ki prek nasilja organizirajo navidezno abstraktno ureditev. Točka se ne razlikuje od druge točke, zato ni nobene potrebe po dekodiranju. Ker je telo samo še videno, ne pa vzeto v njegovi totalnosti, je to telo prevedeno v (berljivi) miselni znak. Kar je vidno, je s pozicije najlaže dovoliti ali prepovedati, vidno se lahko prevede v logični funkciji: da ali ne. Govorimo o vidnem, zasnovanem na evklidski geometriji. Vidno je tako zreducirano, da od njega ne ostane nič. »Iluzija je, da mišljenje lahko doseže tisto, kar se nahaja v prostoru, na podlagi izjav o prostoru.« <sup>23</sup>

Kot je evklidska geometrija prevzela primat pri govoru o prostoru, je perspektiva prevzela primat govora pri njegovem upodabljanju. Tridimenzionalni prostor je prikazan z linearno perspektivo. Lefebvre z opisom Toskane 13. in 14. stoletja lepo prikaže gospodarsko osnovo, iz katere

21 Lefebvre, *Produkcija prostora*, str. 126.

22 Najboljši primer so nedvomno stolpnice na Srednjem vzhodu. Metaforiki erektilnosti se vizualno kljub temu najbolj približajo Evropejci, oziroma London s poslovno stavbo Swiss Re arhitekta Normana Fosterja.

23 Lefebvre, str. 196.

se razvije politično-ekonomski vpliv na govornico o prostoru.<sup>24</sup> Umetnost medtem perspektivčen pogled pozna že iz antike, a ga ne uporablja. Zakaj? »Die Malerei hat ja die Aufgabe, nicht die Wirklichkeit zu verdoppeln, sondern soll ein möglichst tiefes Erfassen ihrer Architektonik, ihres Materials, ihres Sinns ermöglichen; und das Erfassen dieses Sinns, dieses Materials der Wirklichkeit, ihrer Architektonik ist dem schauenden Auge des Künstlers in der lebendigen Berührung mit der Realität gegeben, im Sich-Einleben und-Einfühlen in die Realität.«<sup>25</sup> Teologija, ki razvije verovanje posameznika v Boga, razvije solipsističen odnos do svetega in posledično vizualni odnos do sveta. Zapoved »veruj v enega boga« že vzpostavi verujočega kot samostojnega, a tudi osamljenega človeka. Spoznanje teologije ni družben proces, ampak odločitev in motrenje posameznika. Od tod je nato le še korak do Kartezija in njegovega dvoma, pri čemer je geometrijska mreža razprostrta čez svet kot bistvena lastnost sveta. Ker perspektiva »ubija« umetnost, jo stari Grki uporabljajo zgolj v gledališču. Gledalec je tam postavljen pred fotografsko platno, dekorativno iluzijo, zavajanje, namen vsega tega pa je zgolj doseganje gledališkega učinka. Fotografija nima druge vloge, ne predstavlja nobenega estetskega momenta. Še temačni srednji vek zavrne perspektivčno pozicijo kot nezadostno upodobitev svetega. Vsakokratni umetniški slog zavrača perspektivo kot neumetniško. »... daß die Künstler jener historischen Epochen des Kunstschaffens in denen die Perspektive nicht benutzt wird, diese nicht, »nicht zu benutzen vermögen«, sondern sie nicht benutzen wollen... daß sie ein anderes Darstellungsprinzip als die Perspektive benutzen wollen, und zwar aus dem Grund, weil der Zeitgeist

---

24 Razlaga v nekaj stavkih je taka: protokapitalistična Toskana je s svojimi trgovci in meščani spremenila konkretno krajino s spremembo produkcijskega načina. Napol sužnjelastniške oziroma fevdalne latifundije so nadomestili koloni. Tem je pripadel delež produkta, zato so se bistveno razlikovali od sužnja ali tlačana. Koloni so živeli v samostojnih bivalnih enotah, razporejenih okoli osrednje kmetije, kjer je živel lastnik oziroma njegov upravnik. Zemljo kolonov so ločili med seboj drevoredi cipres. S cipresami je bila večnost pripisana tudi naravi, ne zgolj obzidju. »Cipresa simbolizira nesmrtnost, večnost. In drevoredi cipres se vpišejo v pokrajino ter ji vdahnejo globino in pomen. Drevesa in poti, ki se sekajo, razkosajo ozemlje in ga organizirajo. V pokrajini se prične kazati perspektiva: dovrši se v mestnem trgu, v zgradbah, ki ga obkrožajo.« Lefebvre, str. 104.

25 Pavel Florenski, *Raum und Zeit*, Kontext Verlag, Berlin 1997, str. 27.

---

die Welt in einer Art in Weise versteht und fühlt, die auch dieses Verfahren der Darstellung immanent einschließt.«<sup>26</sup>

Upodobitvene umetnosti ustvarjajo kontemplativno. Mehanicistična kultura slepo posnema.<sup>27</sup> Projektivna geometrija je prevzela estetsko socialni primat z renesančno šolo slikarja in arhitekta Giotta,<sup>28</sup> čeprav so on in njegovi nasledniki perspektivo uporabljali zgolj sporadično in zgolj za doseg konkretnega učinka. Že ob svojem širšem udejstvovanju pa so želeli perspektivo umetniki ponovno preseči. Renesančni učbeniki namreč vsebujejo navodila za različne oblike neperspektivčnih pogledov. Težava renesanse je (tako kot v 20. stoletju težava Bauhauasa) njena šolska naravnost. Če so namreč učitelji perspektivo še presegali, je njihov uvid v njeno tehnično naravo izginil. Ostala je zgolj šola tehničnega risanja. Kritika perspektive se zato v stoletjih ni spremenila. Zaradi svoje fotografske narave ni nič drugega kot mehanski izsek iz življenja. Albrecht Dürer je v svojih spisih pokazal, da perspektivni način slikanja ni naraven, saj je za doseg učinka zahteval nenaravno količino študija in vaj. Njegova je tudi definicija perspektive – gledati skozi (okno). Ironično rečeno lahko perspektivno umetnost označimo za abstraktno, simbolno umetnost, ki brez šole in sočasnih tehničnih pripomočkov ne more upodobiti svojega predmeta. Slikar ne upodablja zunanega sveta, kakor ga vidi, temveč kakor ga vidi geometrija.<sup>29</sup> Če se ponovno pomudimo pri svetu triletnega otroka, se mu perspektiva zdi najbrž kot karikatura, enodimenzionalna, neživljenjska. Otrok riše zaradi izpolnitve želje, naslikana figura ni slika stvari, temveč stvar sama. Poudarja elemente, ki so zanj

184

26 Florenski, str. 41.

27 Florenski »krivdo« za uveljavitev perspektive pripiše nikomur drugemu kot Frančišku Asiškemu, ki ni bil pravočasno zažgan na grmadi. Frančiškani naj bi začeli površinsko častiti človeka, ko v sredino verovanja postavijo posameznika, in ne Boga. Filozofija/teologija s svojo refleksijo nastopi nekoliko pozno. Če vrhunec dvoma pripisujemo Descartesu, se je ta dogodil šele v 16. stoletju. Medtem pa gospodarstvo 12. in slikarstvo 15. stoletje dejavno uporabljata zakone perspektive.

28 Načrtno so perspektivo pričeli uporabljati njegovi nasledniki Brunelleschi, Alberti in Masaccio. Teoretsko je perspektivo utemeljil Alberti. Bežiščna točka v slikarstvu naj bi tako nakazovala nič, laž tridimenzionalnosti na dveh ploskvah. Osnova njegove razlage sloni na srednjeveški optiki, ki gledanje razlaga s pomočjo trikotnikov, kjer so stranice žarki, ki v prostoru tvorijo piramido. Osnova celotne slike je središčna točka ter ortogonalni in transverzale, ki skupaj tvorijo mrežo, ki daje vtis razširjanja v globino.

29 Ironično kot pravo umetnost imenujemo od takrat vse, kar odstopa od perspektivnega modela.

pomembni in zanemarja nepomembne; čas je predstavljen skozi zaporedje narisanih strani. »V svoji risbi nas vodi okoli predmeta, njegove strani vidimo drugo za drugo, za to pa je potreben čas. Stvari, ki so v naravi razporejene v globino, razporedi v pasovih, ki v ploskvi leže drug nad drugim. Kar je v ploskvi je zanj zares ... Tako zna narisati tudi hišo, ki je zunaj in notri obenem, v časovnem zaporedju, pa vendar v enotnem liku ... Otroci rišejo samo po spominu, tudi takrat, kadar hočejo podati stvari, ki so pred njimi. Vsak vtis mora najprej v notranjost, kjer ga risar opredeli in mu poišče pripraven in najbolj primeren lik, ki bo ta vtis na papirju uresničil.«<sup>30</sup> Kako naj umetnik prebudi to zmožnost gradnje svetov? Če posnema svet, potem tekmuje z vrtnarjem. Če svet ustvarja, tekmuje s tehnologom. Če mu stvaritev ne uspe, potem tekmuje z oglaševalci, ki ustvarjajo magični vpliv na svet. Florenski je leta 1924 našel popoln medij 20. stoletja – v oglasnih panojih. Ti opazovalca nagovarjajo, mu sugerirajo, ga napeljujejo. Kako naj torej tekmuje z otrokom? Naloga upodabljanja je, da samemu sebi podeli obstoj in se prepusti opazovalcu. Če namreč izhaja zgolj iz prevladujoče govorice, je umetnost ali politično uporabna ali pa ima ekonomsko menjalno vrednost. Zgolj zunanji pogoj nastanka umetniškega dela ga spremeni v konstrukcijo, v sugestijo. Umetnost zahteva kompozicijsko enotnost in konstrukcijsko jasnost.<sup>31</sup> Posledično umetnost uporablja perspektivo zgolj kot orodje.

Uspešneje ustvarja prostor tisti, ki ustvarja zavestno. Geometer, ki meri, ustvarja sicer prostor, a je ta sekundarni, geometrični prostor v službi ekonomije in uporabnosti. Geometrija je zgolj orodje. Pomeni tudi, da ločimo dva načina kazanja evklidskega prostora – matematičnega, ki podeli idejo, in praktičnega, ki bi mu lahko rekli tudi urbanizem ali davčni prihodek – tu se spet vrnemo k finančni uporabnosti –, iz njega pa izhaja teoretična geometrija. Če uporabimo Wittgensteinov besednjak – pravila skladanja, sintaksa, tempo, ritem, poudarek, metrična pravila, ustvarjajo vsakodnevni prostor. Naloga umetnosti je ustvariti svojo paradigmo, svojo sintakso, čeprav zgolj stvarjenje ni dovolj. Umetnik od gledalca (slikar, kipar, arhitekt, pisatelj)

30 Ravnikar, *Zbornik Umetnost in arhitektura*, str. 28, 29.

31 Razen grški kulturi in umetnosti ikonografije Florenski ne prizna ujemanja kompozicije in konstrukcije nobeni drugi umetnosti smeri. Pravi namreč takole: »Der Künstler sagt durch sein Werk etwas über die Wirklichkeit aus, doch damit die Möglichkeit besteht, etwas über sie auszusagen, muß sie selbst einen gewissen Sinn enthalten, sich in einer gewissen Aussage über sich selbst mitteilen. Somit vereinigen sich im Werk zwei Aussagen, die der Wirklichkeit und die des Künstlers, zu einem Ganzen.« Florenskij, *Raum und Zeit*, str. 196.



ne zahteva zgolj pozornosti, ampak mu v zameno za potopitev v njegov svet ponudi oblikovanje nove prostorske kvalitete, morda celo prostorske razsežnosti. Umetnost naj bi namreč vedno znova uhajala vsakodnevni nujnosti – kako preživeti z danes na jutri. »Das Ziel der Kunst ist es, den sinnlichen Schein, die naturalistische Kruste des Zufälligen zu überwinden und das Beständige und Unveränderliche, das allgemein Wertvolle und Bedeutende in der Wirklichkeit, sichtbar zu machen. Das Ziel des Künstlers ist die Umgestaltung der Wirklichkeit.«<sup>32</sup> Drugi stavek najboljše zadene bistvo umetnosti, saj naj bi obče vrednosti in pomenskosti resničnosti ne iskali v eni sami točki. Umetnost je gesta, je poteza, je edino delo človeka, ki se zaveda, da je minljiv, a s priznanjem minljivosti prestopi konkretno uničenje in izstopi iz igre nastajanja in minevanja. Težava arhitekturne upodobitve je, da v enaki meri kot slikarstvo ne zmore predstaviti prostorskega. Najbrž zato, ker je samo prostorsko postavljeno v vsakdanjost. Arhitektura (in kiparstvo) ima pred slikarstvom eno samo prednost: omogoča upodobitev gibanja, gibanje pa ustvarja prostor za čute bolj neposredno izkušnjo kot slikarsko upodabljanje. Slikarstvo s svojo upodobitvijo gledalca prestavi v vzporedni svet, nasprotno pa plastično upodabljanje omogoči življenje vsakodnevne prostoru – kip ustvari polje sile v našem fizikalnem prostoru.

---

32 Florenski, str. 154.

## LITERATURA

Florenskij, Pavel, *Raum und Zeit*, Kontext Verlag, Berlin 1997.

Gebauer, Gunter: *Wien, Kundmannngasse 19, bauplanerische, morphologische und philosophische Aspekte des Wittgenstein-Hauses*, München, 1982.

Lefebvre, Henri, *Produkcija prostora*, Studia Humanitatis, 2013 Ljubljana.

Morris, William, *News from Nowhere*, Penguin Books 1986, London.

Ravnikar, Edvard, *Umetnost in arhitektura; zbornik esejev*, Slovenska matica, Ljubljana 2007.

Sloterdijk, Peter, *Regeln für den Menschenpark*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.

Wijdeveld, Paul, *Ludwig Wittgenstein, Architect*, The Pepin Press, Amsterdam 1993.



## **RAZMIŠLJANJA O »NEZVESTEM« FILMU: ANDREJ TARKOVSKI IN VPRAŠANJE FILMSKE ADAPTACIJE**

**189**

V zgodovini književnosti so dela, ki so nastala ob navezavi na literarno predlogo, kmalu postala ustaljen in splošno sprejet pojav. Med branjem zato nihče ne pomisli, da bi avtorjem očital nezvestobo do izbrane predloge. Še več, prav inovativni odmiki od nje naj bi njihovim ustvarjalnim prizadevanjem prinesli umetniško vrednost. Tako se v Racinovi *Fedri* nikomur ne zdi sporno, da je dramatik spremenil metafizični okvir Evripidovega *Hipolita*, v ospredje postavil trojzensko kraljico namesto njenega pastorka in podobno. Ravno zaradi teh posegov namreč lahko v monografiji Georgea Steinerja *Smrt tragedije* naletimo na naslednjo sodbo: »*Fedra* je središčni steber v francoski tragični drami. Najboljše pred njo se zdi kot priprava; nič, kar pride za njo, je ne preseže. Prav *Fedra* človeka odvrne od Coleridgeeve sodbe, da je Shakespearova premoč nad Racinom v oči bijoča resnica. [...] Premoč *Fedre* je natanko sorazmerna z razsežnostjo njene drznosti.«<sup>1</sup>

»Nezvestoba« predlogi je seveda samoumevna, saj bi avtor z drugačnim pristopom v najboljšem primeru končal tako kot naslovni junak Borgesove

---

<sup>1</sup> George Steiner, *Smrt tragedije*, prev. Katarina Jerin, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2002, str. 62.

kratke pripovedi »Pierre Menard, avtor Kihota«: »[Menard] [n]i želel sestaviti drugega Kihota – kar ni težko – temveč *Don Kihota*. Odveč je dodajati, da mu ni nikdar prišla na misel mehanična transkripcija izvornika; ni se namenil prepisovati. Njegovo čudovito hotenje je bilo, da bi napravil nekaj strani, ki bi se – besedo za besedo in vrstico za vrstico – ujele s tistimi Miguela de Cervantesa.«<sup>2</sup>

Če pozornost od literature obrnemo k filmu, lahko hitro opazimo, da se je v filmski teoriji uveljavil ravno nasproten način vrednotenja kot v literarni zgodovini. Obravnavo filmskih adaptacij literarnih del je ob koncu šestdesetih let prejšnjega stoletja prvi sistematično zarisal George Bluestone.<sup>3</sup> Vpeljal je primerjalno metodo, ki razmerje med adaptacijo in predlogo presoja na podlagi koncepta zvestobe.

190

Ta teoretski okvir je kmalu postal preozek, zato so ga raziskovalci poskušali razširiti z natančnejšimi tipologijami adaptacij. Njihov skupni imenovalec je bil, da so s takšnimi ali drugačnimi pojasnili adaptacije delile na dobesedne, zveste in svobodne. Te tipologije so bile po eni strani pomanjkljive, saj ob konkretnih primerih največkrat niso mogle natančno določiti mej med posameznimi tipi, po drugi pa so film še naprej postavljale v podrejen položaj do literature. Zato nobeni izmed njih ni uspelo preseči Bluestonovih smernic, ampak so pomenile le njihovo dopolnitev. Čeprav so se poskušale distancirati od vrednotenja filma na podlagi koncepta zvestobe, so vpeljevale kategorije, ki so opisovale razlike med adaptacijo in predlogo, s tem pa prikrito vzpostavljale Bluestonov koncept. Dovolj zgovorno je mnenje Briana McFarlana,<sup>4</sup> najodmevnejšega preučevalca filmskih adaptacij v devetdesetih letih prejšnjega stoletja, ki je sicer kritiziral omenjeni koncept, vendar je od Geoffreyja Wagnerja<sup>5</sup> kljub temu prevzel delitev adaptacij na prenos,

2 Jorge Luis Borges, »Pierre Menard, avtor Kihota«, v: Andrej Blatnik, Branka Kalenič Ramšak in Tomo Virk (ur.), *Izbrana dela* (4. zv.), prev. Aleš Berger, Cankarjeva založba, Ljubljana 2001, str. 26.

3 Gl. George Bluestone, *Novels into Film*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1957.

4 Gl. Brian McFarlane, *Novel to Film: An Introduction to the Theory of Adaptation*, Clarendon Press, Oxford 1996.

5 Gl. Geoffrey Wagner, *The Novel and the Cinema*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford 1975.

komentar in analogijo: »Čeprav ne želim predlagati hierarhične vrednosti posameznega pristopa, se kljub vsemu zdi pomembno, da pri vrednotenju filmske adaptacije romana ocenimo, za kakšno vrsto adaptacije gre.«<sup>6</sup>

Tradicionalno razumevanje filmskih različ literarnih besedil nedvomno izhaja iz prepričanja o manjvrednosti filma v primerjavi z literaturo, kar dokazuje že Bluestonovo razlikovanje med tema umetnostma. Bluestone namreč trdi, da obe ustvarjata podobe, vendar literatura iz besed oblikuje »mentalne podobe«, ki na bralca delujejo posredno, film pa s slikami oziroma »vizualnimi podobami« neposredno vpliva na zaznave gledalcev. Ob tej razliki dodaja, da je film omejen na objektivno reprodukcijo stvarnosti, zato lahko učinkovito prikaže le zunanje dogajanje, vendar pri opisu notranjih stanj ne more doseči literature: »To je tudi ena osnovnih [Bluestonovih] premis [...], iz nje pa izhaja prepričanje, da film ne more prikazati zavesti o minevanju časa, ne o izginuli predmetnosti in občutju odsotnosti, ne pomenskih večplastnosti, kot je na primer ironija. Na predpostavki, da konceptualni procesi ne morejo obstajati v prostoru, Bluestone ugotavlja, da slikovne reprezentacije ne kažejo dejanskih notranjih stanj, temveč le njihove referente.«<sup>7</sup>

Odločnejši odmik od teh pogledov je prineslo šele zadnje desetletje. Pomembno so ga zaznamovali avtorji, kot so Kamilla Elliott,<sup>8</sup> Linda Hutcheon<sup>9</sup> in Thomas Leitch,<sup>10</sup> ki so zavrnil domnevne omejitve filma in pripomogli, da se je v preučevanju adaptacij namesto primerjalne metode uveljavil metodološki pluralizem. Kljub temu sodobnim teoretikom zaenkrat še ni uspelo izoblikovati celostnega interpretacijskega pristopa, ki

---

6 McFarlane, op. cit., str. 22. Prev. nav. po Matevž Rudolf, *Ko beseda podobo najde. Slovenska literatura in film v teoriji in praksi (1984–2012)*, UMco in Slovenska kinoteka, Ljubljana 2013, str. 81. – Prim. ibid., str. 75–81.

7 Barbara Zorman, *Senca besede. Filmske priredbe slovenske literature (1948–1979)*, Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Založba Annales in Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Koper 2009, str. 19. – Prim. ibid., str. 17–19.

8 Gl. Kamilla Elliott, *Rethinking the Novel/Film Debate*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

9 Gl. Linda Hutcheon, *A Theory of Adaptation*, Routledge, New York 2006.

10 Gl. Thomas Leitch, *Film Adaptation & Its Discontents: From Gone with the Wind to The Passion of the Christ*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2009.

---

bi dokončno izničil pomen koncepta zvestobe. Zato ta še vedno vsaj delno vpliva na recepcijo filmskih adaptacij.<sup>11</sup>

V luči zapisanih ugotovitev ni težko razumeti odziva Stanisława Lema na film, ki ga je po njegovem najslavnejšem romanu *Solaris* posnel Andrej Tarkovski. Iz pisateljevih besed je namreč razvidno, da režiserja adaptacije enači z literarnim prevajalcem: »Ob tej adaptaciji imam zelo načelne pomisleke. [...] [Tarkovski] sploh ni posnel *Solarisa*, ampak *Zločin in kazen*. [...] Tega režiserja ni več mogoče spremeniti, predvsem pa se mu ne da ničesar dopovedati, ker bo tako ali tako vse preoblikoval po ‚svoje‘. [...] Čustvenih omak, v katere je [...] potopil moje junake, [...] preprosto sploh ne prenesem.«<sup>12</sup>

Tarkovski je na prej opisana stališča »skeptikov« odgovoril v knjigi *Ujeti čas. Razmišljanja o filmu*, ki je nastajala med letoma 1970 in 1986. V njej je zbral tako lastne poglede na svoj opus kot tudi splošne refleksije o pomenu umetnosti in filma. Preostanek besedila bo namenjen nekaterim odlomkom, v katerih režiser osvetljuje vprašanje filmske adaptacije, saj ponujajo relevanten protipol tradicionalnemu razumevanju odnosa med filmom in literaturo, obenem pa tudi vpogled v ustvarjalnost enega od najbolj zvenečih imen umetniškega filma.

192

Kako torej Tarkovski razume filmsko adaptacijo? Na literarna dela je oprl tri od svojih osmih celovečernih filmov. Poleg že omenjenega *Solarisa* (1972) je posnel še filma *Ivanovo otroštvo* (1962) in *Stalker* (1979), ki sta nastala po kratki pripovedi Vladimirja Bogomolova *Ivan* oziroma po romanu bratov Strugacki *Piknik na robu ceste*. V razmišljanju o *Ivanovem otroštvu* poudarja, da je na filmsko platno mogoče prepričljivo prenesti le tista literarna besedila, v katerih ima vsebina prednost pred obliko:

Nekatera dela so celostna in obdarjena z natančno in izvirno literarno podobo; značaji so oblikovani tako, da izražajo nedoumljive globine; kompozicija ima neverjetno sposobnost očarati in taka knjiga je nedeljiva. Z njenih strani razbiramo presenetljivo, neponovljivo

11 Prim. Rudolf, op. cit., str. 141–143; Deborah Cartmell in Imelda Whelehan, *Screen Adaptation: Impure Cinema*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010, str. 10–28.

12 Stanisław Bereś in Stanisław Lem, *Tako rече... Lem. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Stanisław Bereś*, Wydawnictwo Literackie, Krakov 2002, str. 154–156.

avtorjevo osebnost: takšne so mojstrovine in samo nekdo, ki je ravnodušen tako do sijajne proze kot do filma, lahko sproži pobudo, da bi jih ekraniziral. [...]

Druga prozna dela so narejena iz idej, iz jasne in čvrste strukture, izvirnosti teme. Za tako pisanje se mi zdi, da ne kaže, da bi se oziralo na estetsko razvijanje misli, ki jo vsebuje. Mislim, da sodi novela *Ivan Bogomolova* v to kategorijo.<sup>13</sup>

Ko režiser najde primerno predlogo, mora svoje poglede soočiti s piščevimi. Tarkovski je prepričan, da je ta proces lahko uspešen samo, če ima v njem zadnjo besedo režiser in predlogi brez zadržkov prepusti le vlogo osnove za gradnjo svojega filmskega sveta:

Ko imata pisec in režiser različni estetski izhodišči, je kompromis nemogoč. Uničil bi samo zasnovu filma. Film se ne bi zgodil.

Ko se pojavi tak konflikt, ostane samo en izhod: spremeniti literarni scenarij v novo snov, ki jo na določeni stopnji filma imenujemo snemalna knjiga ... In na tej stopnji ima avtor filma (ne scenarija, ampak filma) pravico preoblikovati literarni scenarij po svoji meri. Vse, kar je pomembno, je, da je njegova vizija celostna, da je zavezan vsaki besedi scenarija in da je šla skozi njegov ustvarjalni proces. Kajti med gorami napisanih strani, igralcev in prostorov, ki so izbrani za snemanje, in celo med kupi najbolj bleščečega dialoga in scenografskih skic stoji samo ena oseba: režiser [...] kot poslednji filter ustvarjalnega procesa snemanja filma.<sup>14</sup>

Svoboden pristop k adaptaciji, ki ga zagovarja Tarkovski, ni posledica ustvarjalne intuicije, ampak izvira iz tehtne refleksije o bistvu filma kot umetnosti. Tarkovski namreč verjame, da se film lahko po izrazni moči enakovredno kosa z umetnostmi, ki so se uveljavile v teku stoletij, hkrati pa jih lahko celo preseže, saj odpira nov in samo njemu dostopen horizont:

---

13 Andrej Tarkovski, *Ujeti čas. Razmišljanja o filmu*, prev. Igor Koršič, EWO, Ljubljana 1997, str. 14. – V navedenih citatih so popravljene nekatere pravopisne napake, ki sta jih prevajalec in lektorica knjige spregledala.

14 Ibid., str. 16.



[Film] [i]ma posebno vlogo, svojo lastno usodo – nastal je zato, da bi izrazil posebno razsežnost življenja in sveta, katere pomen dotlej ni našel svojega izraza v nobeni od preostalih oblik umetnosti. [...]

Pred filmom ni nobena umetniška oblika nastala kot posledica tehnološkega izuma, kjer je bil ta izum sam odgovor na vitalno potrebo. Film je instrument, ki ga je človeštvo moralo imeti, da bi lahko okrepilo svoje obvladovanje sveta, kajti področje, ki ga pokriva posamezna oblika umetnosti, je omejeno na eno samo razsežnost duhovnega in emocionalnega poznavanja dejanskosti, ki nas obkroža.<sup>15</sup>

Na katero razsežnost filma meri Tarkovski? Pot do odgovora nam lahko olajša Lessingova razprava *Laokoont ali O mejah med slikarstvom in pesništvom*. V njej nemški razsvetljenec slikarstvo označi kot prostorsko umetnost, ki lahko z barvami in oblikami upodobi le trenutek dejanja, medtem ko je pesništvo časovna umetnost, kar mu omogoča, da z glasovi od začetka do konca sledi tako zunanemu kot notranjemu dogajanju. To pomeni, da je slikarstvo primernejše za prikaz teles v prostoru, pesništvo pa je močnejše v prikazovanju dejanja, ki traja v času.<sup>16</sup>

Če se vrnemo k Tarkovskemu, lahko iz njegovih razmišljanj razberemo, da film razume kot spoj pesništva in slikarstva v »gibljive slike« oziroma, z drugimi besedami, kot časovno-prostorsko umetnost: »Film [...] uporablja materiale, [...] ki se manifestirajo v toku časa v prostoru, ki ga opazujemo okoli nas in v katerem živimo.«<sup>17</sup> Toda zmotno bi bilo sklepati, da je zato le manjvreden hibrid: »Enkrat za vselej moramo razčistiti, da film, če je umetnost, ne more biti zgolj amalgam sosednjih umetniških zvrsti. [...] Iz mešanice literarne misli in slikarske oblike ne izhaja nobena kinematografična podoba, temveč le nekaj hibridnega, neizraznega, nabuhlega.«<sup>18</sup>

Kako pa lahko film upraviči svojo avtonomnost? Po eni strani Tarkovski pojasnjuje, da lahko režiser v filmu »predstavi svojo lastno podobo sveta, tako

15 Ibid., str. 63.

16 Gl. Gotthold Ephraim Lessing, *Laocoon or The Limits of Poetry and Painting*, prev. William Ross, J. Ridgway & Sons, Oxford 1836, str. 146–152.

17 Tarkovski, op. cit., str. 128.

18 Ibid., str. 50. – Tarkovski film sicer primerja tudi z drugimi umetnostmi, vendar namenja največ pozornosti prav literaturi in slikarstvu.

da jo lahko ljudje gledajo skozi njegove oči in [...] se napolnijo z njegovimi čustvi, dvomi in mislimi«. <sup>19</sup> Vendar to nikakor ni le odlika filma, saj umetnikom dajejo enake možnosti tudi drugi mediji. Tako se za njegovo posebnost pokaže način, ki ga ponuja ustvarjalcu, da uresniči svoje zamisli. Prav edinstvenost tega načina mu zagotavlja, da je že na izhodišču osvobojen premoči, ki naj bi jo nad njim imela literatura:

Brez dvoma je [...] proza odvisna od bralčeve emocionalne, duhovne in intelektualne izkušnje, kot to velja za celotno umetnost. Zanimiva posebnost v zvezi z literaturo pa je, da bo bralec, ne glede na podrobnost izdelave, od posamezne pasaže »videl« in »slišal« samo tisto, kar se sklada z njegovo lastno izkušnjo, z njegovim značajem, z njegovimi nagnjenji in značilnostmi njegovega okusa. [...]

Nasprotno pa je film edina oblika umetnosti, v kateri avtor lahko ustvarja absolutno resničnost, dobesedno svoj lastni svet. Človekov prirojeni nagon po uveljavljanju najde v filmu enega najpopolnejših in najbolj neposrednih sredstev uresničenja. [...]

Literarno delo lahko sprejemamo le ob pomoči simbolov, konceptov [...]. Film pa [...] omogoča skrajno neposredno, čustveno, čutno zaznavo sveta.

Z besedami literatura opisuje dogodek, notranjo ali zunanjo resničnost, ki jo hoče pisec reproducirati. [...] Na kolot filma pa se vtisnejo mehanični obrisi neprirejenega sveta, ki pride v slikovno polje kamere [...].<sup>20</sup>

Po mnenju Tarkovskega lahko film zaradi istega razloga prepričljivo pretrga vez tudi s slikarstvom:

[M]ed sliko in gledalcem [je] vedno neka razdalja, razdalja, ki je vnaprej začrtana in ki ustvari do tistega, kar je upodobljeno, določeno spoštljivost. Tisti, ki gleda, se tako popolnoma zave, da je tisto, kar ima pred očmi, podoba resničnosti [...]. Nikoli ne bo nikomur padlo na pamet, da bi zamenjal podobo na platnu z življenjem, medtem

---

19 Ibid., str. 121.

20 Ibid., str. 128.

ko zagotovo govorimo o podobnosti ali odsotnosti podobnosti med platnom in resničnostjo. Toda v kinu se občinstvo preprosto ne more ubraniti vtisa, da je tisto, kar vidi na platnu, zares tam, konkretno in resnično.<sup>21</sup>

Po drugi strani Tarkovski opozarja še na specifičen prikaz časovne razsežnosti v filmu. Kot nakazuje že naslov njegove knjige, je poglobljena inovacija filma, da lahko »ujame« čas v neokrnjeni obliki, česar ne zmore nobena druga umetnost. Tarkovski zato o prvem filmu v zgodovini, *Prihodu vlaka na postajo Ciotat* bratov Lumièr s konca devetnajstega stoletja, zapiše tole:

V tistem trenutku je bila rojena filmska umetnost. To pa ni bilo samo vprašanje tehnike ali nove oblike, ki reproducira vidni svet. Ne, tukaj je nastalo novo estetsko načelo.

196

Prvič v zgodovini umetnosti in kulture je človek našel možnost zadržati čas neposredno in si ga reproducirati tolikokrat, tudi nazaj, od konca proti začetku, kolikokrat se mu je zahotelo. [...]

Osnovna ideja filma kot umetnosti je v svojih resničnih oblikah in pojavih ohranjen čas. Ta ideja nas navaja k razmišljanju o bogastvu do sedaj neizrabljenih možnosti filma in o njegovi velikanski prihodnosti.<sup>22</sup>

Na podlagi teh trditev Tarkovski film poimenuje »najprepričljivejša vseh umetnosti«.<sup>23</sup> Njegova razmišljanja je mogoče razumeti kot polemiko z Georgeem Bluestonom in drugimi zagovorniki tradicionalne teorije filmske adaptacije. Režiser se s teoretikom sicer strinja o različni naravi literarne in filmske podobe, vendar se tu podobnosti med njunima stališčema končajo. Bluestone namreč filmski postopek reproduciranja resničnosti razume kvečjemu kot omejitev, Tarkovski pa kot bistveno prednost, saj filmska podoba zanj ni le zvest posnetek zunanjega dogajanja, ampak je vanjo karseda neposredno vtisnjena ustvarjalčeva »notranjost«. Poleg tega zavrne tudi

21 Ibid., str. 130.

22 Ibid., str. 48–49.

23 Ibid., str. 136.

Bluestonovo sodbo, da film ne more zajeti pojavov, kot je na primer zavest o minevanju časa. Eden od najvidnejših poudarkov njegove refleksije namreč je, da je »lovljenje« časa v filmu »temelj temelja, prav tako kot zvok v glasbi, barva v slikarstvu in značaj v drami.«<sup>24</sup> Napor režiserjeve misli je torej usmerjen v zahtevo, da se film zaradi njegove specifičnosti obravnava kot avtonomna umetnost.

Zahteva Tarkovskega meri na celotno filmsko umetnost. Ob tem se mu ne zdi pomembno, ali je film posnet po izvirnem scenariju ali po literarni predlogi, saj ločnica med deloma v tem primeru tiči le v izvoru scenarija, ki ga režiser navsezadnje vedno podvrže istemu ustvarjalnemu procesu:

Če si nismo na jasnem, da je scenariju namenjeno predvsem, da bo postal film, in da ni nič več in nič manj kot polizdelek, potem ne moremo iz njega narediti dobrega filma. [...] Ne očitamo vedno po pravici režiserju, da je »uničil zanimivo predlogo«, ker je takšna predloga pogosto [...] [preveč] literarna in samo v tem smislu zanimiva. Tako režiser preprosto ne more drugega, kot da jo razbije in preoblikuje, da lahko iz nje naredi dober film. Literarna plat scenarija (razen dialoga) lahko režiserju v najboljšem primeru koristi z napotki o notranji, čustveni vsebini epizode, scene ali filma v celoti. (Friedrich Gorenstein<sup>25</sup> je na primer napisal v nekem scenariju: »V sobi je dišalo po prahu, posušenih rožah in izsušenem črnilu.« To mi je zelo všeč, ker si tako začenjam predstavljati obliko in »dušo« takega interierja, in ko potem prinese scenograf skice za ta prostor, lahko takoj jasno povem, katere so prave, katere pa ne. Na takšnih opombah pa ne more temeljiti osrednja plastičnost filma; ponavadi pomagajo le pri iskanju ustrezne atmosfere.) Na vsak način naj pravi scenarij ne bi meril na že zaključen, dokončen vtis na [...] [gledalca], temveč naj bi izhajal iz tega, da se preoblikuje v film in šele tam dobi svojo končno podobo.<sup>26</sup>

---

24 Ibid., str. 90.

25 Friedrich Gorenstein je bil ruski pisatelj in scenarist, ki je s Tarkovskim sodeloval pri pisanju scenarija za *Solaris*.

26 Ibid., str. 57–58.

Prav zato je iz poskusa Tarkovskega, da bi spremenil položaj filma v »hierarhiji« umetnosti, mogoče izluščiti tudi utemeljen poziv k drugačni presoji filmskih adaptacij literarnih del. Presoja, ki jo predlaga »med vrsticami« svoje knjige, izhaja iz njegove opredelitve temeljnih razlik med filmom in literaturo, te pa dosledno izključujejo Bluestonov koncept zvestobe kot vrednostno merilo.

K temu lahko pripomnimo, da Tarkovski z utemeljevanjem režiserjeve pravice do »nezvestobe« film sicer odmakne od vpliva literature in slikarstva, vendar ga pri tem, na prvi pogled morda nekoliko presenetljivo, potisne v bližino neke druge umetnosti – glasbe. Kot je v *Predavanjih o estetiki* zapisal Hegel, je glasba namreč umetnost, v kateri se občutje, ki je nastalo v skladateljevi notranjosti, prenaša v poslušalčevo notranjost. Prenaša se prek tonskega zvenenja, ki vstopa skozi uho in prodre »neposredno do notranjega sedeža vseh dušnih vzgibov«. <sup>27</sup> Na podobno opažanje naletimo tudi pri Tarkovskem: »Sam uvrščam film in glasbo med neposredovane umetniške oblike, ker ne potrebujeta posredniškega jezika. Ta temeljni določilni dejavnik hkrati zblizuje glasbo in film in film oddaljuje od literature, v kateri se vse izraža prek jezika, s sistemom znakov.« <sup>28</sup>

198

Še eno stično točko med filmom in glasbo oziroma med pogledi Tarkovskega in Hegla na ti umetnosti lahko odkrijemo v režiserjevem odnosu do scenarija. Kot je razvidno iz enega od prej navedenih odlomkov, Tarkovski poudarja, da se režiser pri snemanju filma ne sme strogo držati scenarija, ampak mu lahko ta koristi predvsem z zapisom dialoga in napotki o »notranji vsebini« prizorov. To mnenje spominja na Heglovo razumevanje spremljevalne glasbe. Hegel trdi, da se mora takšna glasba izogibati dveh skrajnosti – po eni strani ne sme postati le zvočna ilustracija besedila, po drugi pa se od njega tudi ne sme popolnoma ločiti. Namesto tega si mora prizadevati, da v tone zajame temeljno občutje v besedilu oziroma, z besedami Tarkovskega, njegovo »notranjo vsebino«: »Spev [...], čeprav lahko kot pesem ali tekst zajema vase neko celoto raznoliko niansiranih razpoloženj, zrenj in predstav, zvečine kljub

27 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* (3. zv.), v: Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel (ur.), *Werke* (15. zv.), Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1986, str. 222.

28 Tarkovski, op. cit., str. 128.

temu premore en in isti temeljni zven [*Grundklang*], občutje, ki prepreda vse, in s tem udarja *en sam* duševnostni ton [*Gemütston*]. Poglavitno delo melodije v spevih je, da ta ton zajame in ga poda v tonih.«<sup>29</sup>

Opozoriti je treba, da med filmom in glasbo obstaja tudi več nezanemarljivih razlik. Po Heglovih besedah glasba namreč človekovi notranjosti ne daje niti vidnega niti trajnega izraza. Vidnega ne zato, ker ton kot prvina, v kateri glasba obstaja, iz prostora »pade v čas«,<sup>30</sup> kar privede do popolnega izbrisa vidne snovi, trajnega pa ne zato, ker vsak ton prej ali slej izzveni v času. Poleg tega glasba ne zajema vase ničesar iz stvarnega sveta, ampak izraža »abstraktno subjektivnost«<sup>31</sup> oziroma eno samo, pogosto nejasno občutje. V nasprotju z glasbo pa film ni le časovna, ampak hkrati tudi prostorska umetnost, ki s prikazom obstoječe resničnosti daje posameznikovi notranjosti precej »konkretnejši« izraz.

Tarkovski trdi, da se umetnosti razlikujeta tudi v razmerju do časovne razsežnosti, ki ju določa: »Oporekali mi bodo, češ da je problem časa v glasbi prav tako temeljnega pomena. Zares. Vendar je tam rešen popolnoma drugače: snovnost življenja je v glasbi [...] na meji njenega popolnega razkroja. Nasprotno pa je moč kinematografa prav v tem, da pušča čas v njegovi realni in nerazdružljivi povezavi s snovjo resničnosti, ki nas v vsakem trenutku obdaja.«<sup>32</sup> Pozneje doda še tole: »Isto glasbeno delo je mogoče igrati na različne načine, v posameznih različicah lahko traja več ali manj časa. V tem primeru je čas preprosto pogoj za določene vzroke in učinke, ki so razvrščeni v danem redu. Imajo abstrakten, filozofski karakter. Filmu pa uspe fiksirati čas v njegovi zunanji pojavnosti, ki jo je mogoče zaznavati s čuti.«<sup>33</sup>

Ob zapisanih ugotovitvah se odpira še zadnje ključno vprašanje o *Ujetem času* in problematiki filmske adaptacije: ali Tarkovski namesto koncepta zvestobe podaja kak drug sistematičen kriterij vrednotenja? Glede na to, da adaptacije ne obravnava strogo ločeno, lahko odgovor poskusimo poiskati v odlomkih iz njegove knjige, v katerih razmišlja o splošnih določilih umetniške vrednosti filma.

---

29 Hegel, op. cit., str. 201

30 Ibid., str. 260

31 Ibid., str. 193.

32 Tarkovski, op. cit., str. 49.

33 Ibid., str. 90.

Po eni strani Tarkovski meni, da se »mojstrovine [...] rodijo iz umetnikovega boja, da bi izrazil svoje etične ideale«,<sup>34</sup> njihova naloga pa je »zmehčati in odpreti človeško dušo, jo narediti sprejemljivo za dobro«. <sup>35</sup> Pri uresničevanju teh prizadevanj mora ustvarjalec slediti notranjim vzgibom: »Navdih [...] se umetniku pojavi nekje v najglobljih kotičkih njegovega ‚jaza‘ [...]. Ne morejo ga narekovati zunanje okoliščine, ideja ne more biti neodvisna od psihe in od njegove vesti; je rezultat njegovega odnosa do življenja v celoti. Če ni tako, potem je ideja že na začetku obsojena, da bo ostala umetniško prazna in neplodna. Seveda je vedno mogoče, da tako postaneš poklicni režiser [...], neke vrste izvajalec idej drugih ljudi, ne pa umetnik.«<sup>36</sup> Ob tem je pomembno, da avtor prvotni ideji v teku ustvarjalnega procesa ostane čim bolj zvest: »Najbolj nedvoumen znak genialnosti nekega avtorja je njegova sposobnost slediti in se držati ideje in načel tako dosledno, da pri tem nikoli ne izgubi kontrole nad svojim konceptom in notranjo resnico.«<sup>37</sup>

**200**

Po drugi strani pa Tarkovski opozarja na režiserjev ambivalentni dialog z gledalcem: »[N]e morem verjeti tistim režiserjem, ki trdijo, da jih odziv gledalcev ne zanima. Vsak umetnik, to pravim brez oklevanja, globoko v sebi misli na srečanje svojega dela z občinstvom. Misli in upa, da bo v sozvočju s časom in da bo zato življenjskega pomena za obiskovalca kinematografa, da se bo dotaknilo bistvenih strun njegove duše. Nobenega protislovja ni v tem, da se ne trudim za to, da bi bil film všečen, po drugi [strani] pa kljub temu vroče upam, da ga bodo gledalci sprejeli.«<sup>38</sup> Vendar odziv občinstva nikoli ni enoznačen, saj vsak gledalec »soustvarja« pomen dela, s katerim se sreča: »Ko človek opazuje podobo, išče v njej, kar je njegovega, postavi delo v kontekst svoje osebne izkušnje. Kajti v vseh svojih dejavnostih je človeško bitje nujno pristransko: brani svojo lastno resnico tako v velikih kot v majhnih stvareh. Človek to pristranskost prenaša na vrednotenje umetniških del: s tem da ga prireja svojim vsakodnevnim potrebam, začne interpretirati neko delo v ‚svoj prid‘.«<sup>39</sup>

34 Ibid., str. 23.

35 Ibid., str. 121.

36 Ibid., str. 136.

37 Ibid., str. 59.

38 Ibid., str. 124.

39 Ibid., str. 82.

Po mnenju Tarkovskega so torej »[u]metnik, njegov izdelek in občinstvo [...] nedeljiva celota, so kot nekakšen neponovljiv organizem z istim krvnim obtokom.«<sup>40</sup> Ob kateremkoli filmu se namreč avtorjeva izkušnja naposled sooči z gledalčevo. Čeprav film režiserju omogoča karseda neposreden izraz, to še ne pomeni, da lahko ob njegovi pomoči povsem prevlada nad gledalčevo perspektivo: »Vsak kader, prizor ali epizoda ni samo opis, ampak faksimile akcije, pokrajine, obraza. [...] Film v tem smislu vsili estetske norme in konkretni pojavi so prikazani nedvoumno, proti čemur se bo gledalec pogosto upiral glede na svojo osebno izkušnjo.«<sup>41</sup> Takšna recepcija filmske umetnosti pa za Tarkovskega ni le samoumevna posledica odnosa med avtorjem in občinstvom, ampak filmu zagotavlja tudi dodatno razsežnost, ki povečuje njegov pomen: »Moja najbolj goreča želja je vedno bila, da bi bil resnično sposoben v svojih filmih spregovoriti, da bi izrazil vse s popolno iskrenostjo, ne da bi pri tem vsiljeval svoja stališča drugim. Če moje videnje sveta, ki je šlo v film, postane nekaj, kar drugi ljudje spoznajo kot del samih sebe, [...] kakšno boljše motivacijo bi lahko še sprejel za svoje delo?«<sup>42</sup>

Kljub vsemu se v refleksiji Tarkovskega poleg naklonjenosti občinstvu večkrat pokaže dvom o njegovi zmožnosti, da bi prepoznalo umetniško vrednost filma:

Gledalci niso vedno krivi za svoj slab okus. Življenje ne daje vsem enakih možnosti, da bi razvili svoja estetska merila. Tu gre za resnično težavo. Nehajmo se torej sprenevedati, da je občinstvo umetniku vrhovni sodnik! [...]

Če se poskušate gledalcem prilizovati in nekritično zadovoljevati njihov okus, to lahko pomeni samo, da jih ne spoštujete, da jim hočete preprosto pobrati denar. Namesto da bi vzgajali občinstvo tako, da bi mu ponudili vrhunska umetniška dela, vzgajate umetnike, ki si lahko sami zagotove svoj zaslužek. Občinstvo bo še naprej z neskalsjenim zadovoljstvom čutilo, da ima prav, kar je redkokdaj dobro utemeljeno prepričanje. Če zanemarjamo razvijanje zmožnosti občinstva za

---

40 Ibid., str. 122.

41 Ibid., str. 129.

42 Ibid., str. 11–12.



njegovo kritično sodbo, s tem izpričujemo popolno ravnodušnost do njega.<sup>43</sup>

Tarkovski sicer ne pozablja, da se med občinstvom pojavlja tudi drugačen tip gledalcev: »Ni treba veliko, da bi umetnost cenila občutljiva, subtilna, mehka duša, ki je odprta za lepo in dobro, ki je dovzetna za spontano estetsko emocijo. V Rusiji je bilo moje občinstvo sestavljeno tudi iz ljudi, ki niso bili niti učenjaki niti izobraženci. V resnici verjamem, da je občutljivost za umetnost človeku prirojena, pozneje pa je odvisna od njegove duhovne rasti.«<sup>44</sup> Toda tudi od njih ni mogoče pričakovati poenotenih stališč: »Vsakdo, ki je sposoben ceniti umetnost, bo seveda določil domet svojih najljubših del v skladu s svojimi najglobljimi nagibi. Nekdo, ki je sposoben lastnih sodb in izbirati, ni pripravljen pojesti vsega. Ravno tako za posameznika z razvitim estetskim čutom ne more biti stereotipnega, ‚objektivnega‘ vrednotenja.«<sup>45</sup> A ne glede na to Tarkovski verjame, da se različna mnenja o umetniškem delu prej ali slej vendarle staknejo: »Vse, kar lahko umetnik ponudi občinstvu, je to, da je odkrit in pristen v spoprijemanju s svojo snovjo. In ljudje bodo priznali njegove napore.«<sup>46</sup> Za nameček tej trditvi doda sodbo, ki zbudi vtis o protislovnosti njegove refleksije: »Če pogledamo največja umetniška dela, bomo videli, da obstajajo kot del narave, kot del resnice, in to neodvisno od avtorja in občinstva. [...] V vsakem primeru se bo umetnost razvijala tako, kot se je še vedno doslej, ne glede na voljo kogarkoli, v skladu s svojimi lastnimi zakoni.«<sup>47</sup>

Iz navedenih odlomkov je razvidno, da Tarkovski vrednost filma določa na podlagi prepleta iskrenosti in konsistentnosti avtorjeve vizije ter odziva gledalcev, ki njegovo delo vztrajno gledajo skozi prizmo »subjektivnega«. Na prvi pogled se to zdi povsem razumljivo opažanje, vendar že nekoliko pozornejši premislek o njem pokaže, da Tarkovski pusti več odprtih mest, kot ponudi zanesljivih odgovorov. Vpogled v avtorjeva notranja stanja med

43 Ibid., str. 126–127.

44 Ibid., str. 125.

45 Ibid., str. 66.

46 Ibid., str. 127.

47 Ibid., str. 122–124.

ustvarjalnim procesom namreč niso dostopna nikomur, razen njegovi bolj ali manj uspešni samorefleksiji, izkušnja gledalcev ob filmu pa je že v svojem bistvu arbitrarna. Nedoločljivost teh dejavnikov naj bi razrešile splošno veljavne imanentne lastnosti umetnosti, vendar jih Tarkovski nikjer v knjigi ne pojasni dovolj natančno. Zato njegovo refleksijo zaznamuje vrsta ohlapnih »relativnih« in »absolutnih« pojmov, kot so na primer »etični ideal«, »notranja resnica«, »estetska norma«, »slab okus«, »čut za umetnost«, »duhovna rast« ali »zakon umetnosti«.

Tarkovski vrednoti film ob pomoči kriterija, ki bi ga lahko za silo poimenovali »umetniškost«. Po eni plati je prednost njegovega vrednotenja v tem, da upošteva avtonomnost filma, vendar to po drugi plati, kot že rečeno, ne prinaša doslednega vrednostnega sistema. S tem ostaja nedorečeno tudi vprašanje filmske adaptacije, kar pomeni, da se tradicionalni filmski teoriji uspe vsaj delno izogniti režiserjevi kritični osti. Zapletenost razreševanja te problematike pa navsezadnje prizna celo sam:

**203**

Kako težko je govoriti o velikem delu, razen v najbolj splošnih pojmih smisla za harmonijo. Zdi se, kot da bi obstajali določeni nespremenljivi parametri za opredeljevanje in ločevanje mojstrov in od obkrožujočih pojavov. [...] Mojstrovina je presoja dejanskosti, popolna in izgotovljena in z absolutnim pomenom glede na tisto dejanskost; njena vrednost je v tem, da dà poln izraz človeški osebi v interakciji z duhom. [Ljudje] [p]ogosto mislijo, da bo pomen umetniškega dela postal jasen, če bodo primerjali svoj vtis z vtisi drugih ljudi in tako navezali stik med tem delom in družbo. Na splošno je to res, paradoks je le v tem, da postane v takem primeru umetniško delo popolnoma odvisno od tistih, ki ga sprejmejo, ki so ga sposobni občutiti, igrati na tiste niti, ki povezujejo to delo najprej s svetom nasploh in potem z osebnostjo človeka v njegovem individualnem odnosu z realnostjo. Goethe ima tisočkrat prav, ko pravi, da je brati dobro knjigo prav tako težko, kot jo je napisati. In ne kaže si domišljati, da je naše stališče objektivno. Samo skozi raznolikost množice različnih osebnih interpretacij se lahko vzpostavi neke vrste sorazmerno objektivno stališče. Dejstvo, da nekemu delu večina prisodi večjo kakovost kot nekemu drugemu, je [kljub vsemu] pogosto posledica čistega naključja, na primer

---

sreče, ki jo je delo imelo, če je ugajalo nekemu, ki ima okus, ki v javnosti nekaj velja. V takem primeru za estetsko sodbo nekoga ni odločujoče delo samo, temveč osebnost kritika.<sup>48</sup>

Ti stavki pričajo tako o prepričljivih poudarkih kot o pomanjkljivostih v knjigi Tarkovskega. Ob tem je brez prisiljenega apologetskega prizadevanja treba poudariti, da je njen avtor režiser in ne teoretik. Zato si je ni zamislil kot sistematično teoretsko razpravo, ampak predvsem kot zbirko zapisov o osebnih pogledih na film, kar v uvodu pojasnjuje takole:

Nimam namena niti poučevati ljudi niti jim vsiljevati svojega mnenja. Poglavitni namen te knjige je, da ob njeni pomoči najdem pot skozi labirint možnosti, ki jih ponuja [film,] ta mlada in čudovita umetniška oblika [...].

**204**

Pomembno je razumeti, da je nemogoče stlačiti umetniško stvaritev v Prokrustovo posteljo formalnih zakonov, ki bi veljali enkrat za vselej. [...] Teorija, ki se navezuje na film, je še vedno neznatna; celo razjasnitev stranskih točk lahko pomaga osvetliti temeljne zakone filma. To je tisto, kar me je spodbudilo, da sem opozoril na nekaj svojih idej.<sup>49</sup>

Povsem očitno je, da se ideje, o katerih piše Tarkovski, odražajo tudi v njegovi »nezvesti«<sup>50</sup> režiserski praksi, ki je Ingmarja Bergmana spodbudila, da je v svoji avtobiografiji zapisal tole sodbo: »Kadar film ni dokument, potem je sen. Zato je Tarkovski največji od vseh. S samoumevnostjo se giba po prostorih sna, ne razlaga; kaj bi tudi moral razlagati? Je videc, ki je znal uprizoriti svoje vizije v najtežjem, vendar hkrati najbolj voljnem vseh medijev. Celó svoje življenje sem razbijal po vratih prostorov, po katerih se on tako samoumevno giblje.«<sup>50</sup> Zgornji odstavki so poskusili pokazati, da *Ujeti čas* bralcu daje ključ, s katerim lahko vstopi v te prostore.

48 Ibid., str. 36–37.

49 Ibid., str. 12–13.

50 Ingmar Bergman, *Laterna magica*, prev. Lea Kozman, Modrijan, Ljubljana 2009, str. 73.

## Bibliografija

Bereś, Stanisław in Lem, Stanisław (2002): *Tako rzecze... Lem. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Stanisław Bereś*, Krakov: Wydawnictwo Literackie.

Bergman, Ingmar (2009): *Laterna magica*, prev. Lea Kozman, Ljubljana: Modrijan.

Bluestone, George (1957): *Novels into Film*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Borges, Jorge Luis (2001): »Pierre Menard, avtor Kihota«, v: Andrej Blatnik, Branka Kalenič Ramšak in Tomo Virk (ur.), *Izbrana dela* (4. zv.), prev. Aleš Berger, Ljubljana: Cankarjeva založba, (str.) 23–31.

Cartmell, Deborah in Whelehan, Imelda (2010): *Screen Adaptation: Impure Cinema*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Elliott, Kamilla (2003): *Rethinking the Novel/Film Debate*, Cambridge: Cambridge University Press.

205

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Vorlesungen über die Ästhetik* (3. zv.), v: Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel (ur.), *Werke* (15. zv.), Frankfurt na Majni: Suhrkamp.

Hutcheon, Linda (2006): *A Theory of Adaptation*, New York: Routledge.

Leitch, Thomas (2009): *Film Adaptation & Its Discontents: From Gone with the Wind to The Passion of the Christ*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Lessing, Gotthold Ephraim (1836): *Laocoon or The Limits of Poetry and Painting*, prev. William Ross, Oxford: J. Ridgway & Sons.

McFarlane, Brian (1996): *Novel to Film: An Introduction to the Theory of Adaptation*, Oxford: Clarendon Press.

Rudolf, Matevž (2013): *Ko beseda podoba najde. Slovenska literatura in film v teoriji in praksi (1984–2012)*, Ljubljana: UMco in Slovenska kinoteka.

Steiner, George (2002): *Smrt tragedije*, prev. Katarina Jerin, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Tarkovski, Andrej (1997): *Ujeti čas. Razmišljanja o filmu*, prev. Igor Koršič, Ljubljana: EWO.

---

Wagner, Geoffrey (1975): *The Novel and the Cinema*, Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press.

Zorman, Barbara (2009): *Sence besede. Filmske priredbe slovenske literature (1948–1979)*, Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Založba Annales in Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.

## **POTROŠNIŠTVO SKOZI SIMMLOVO FILOZOFIJO KULTURE**

**207**

Prvi pogled na potrošniško paradigmo skozi oči Georga Simmla narekuje njegova temeljna drža, ki sloni na predpostavki, da je filozofsko raziskovanje inherentna in neizogibna determinanta našega duha. Pri tem je seveda poudarek na raziskovanju kot živem procesu, kot filozofski kulturi, ki izključuje metafizične sisteme v isti meri kot napotuje k “metafiziki kot življenju ali funkciji” oziroma na obravnavo oblike kot funkcije, ki je enotna razlikam različnih filozofskih vsebin. To je predvsem pomembno, ker obrat od vsebine k obliki, kot funkciji, vsebine ne izključuje, temveč jo vpotegne vase kot svoj lastni gradnik, brez intence po absolutni “poslednji točki”, do katere nas mora pripeljati filozofsko raziskovanje.

Filozofska kultura je drža in pomeni, da moramo naše lastno filozofsko raziskovanje razumeti kot odprt proces, katerega cilj je sicer iskanje poslednjega pomena, “poslednje točke”, vendar z zavedanjem, da obstaja tudi možnost, da do njega ne bomo prišli in hkrati ne ostali praznih rok, saj je sam proces filozofskega raziskovanja funkcija (oblika) oziroma prizadevanje našega lastnega duha. In to prizadevanje je že pot samo po sebi, pot k svoji popolnosti – ki se lahko uresničuje samo skozi posredovanje; skozi raziskovanje in razkrivanje nekega predmeta, pa naj bo ta materialni ali idejni. Funkcija lastnega duha ali njegova oblika je tako odprtost, razprtost, ki vseskozi sledi iskanju smisla; je torej smisel,

---

pomenskost, ki se artikulira skozi proces in v razmerju do vsebin. Gre za držo, ki se reflektira v vsej različnosti njegovega filozofskega raziskovanja in jo lahko prepoznamo pri obravnavi posameznih konceptov in fenomenov življenja kot takega. Kako pride ta dialektičnost do izraza pri njegovem pogledu na kulturo in s tem na potrošništvo, bomo prikazali v nadaljevanju, vendar naj pred tem naredimo okvir splošnega pogleda na potrošništvo, kot ga izpričajo mnoge teorije, ki so mislile potrošništvo.

Potrošništvo v globaliziranem svetu predstavlja konceptualni temelj moderne kulture in je notranje vezano na način človekovega samo-oblikovanja in s tem so-oblikovanja sveta. Potrošniška kultura je tako mišljena kot tista kultura, ki bistveno določa odnos med ljudmi in predmetnim svetom, med subjektom in objektom. Pri tem odnosu je ključno, da ga ni mogoče zvesti zgolj na blagovno menjavo vrednosti in stvari ter storitev, temveč je zanj bistvenega pomena simbolni učinek, ki nastane v specifičnem kulturnem kontekstu in določa vsakokratni pomen stvari.

**208**

V grobem bi lahko dejali, če ob strani pustimo primarno pojmovanje potrošnje kot zadovoljevanja človekovih potreb, da sta tako prevladovala dva miselna koncepta, ki sta vsak na svoj način in s svojimi poudarki opredeljevala potrošništvo, njegove motive in razumevanje subjekta potrošnje. Prvi je izpostavljal potrošnjo, ki je usmerjena navzven, na socialni učinek, skozi katerega subjekt vzpostavlja skozi razmerja in komunikacijo s svojim okoljem svojo lastno identiteto. Drugi miselni koncept pa je izpostavljal potrošnjo, ki je usmerjena navznoter k subjektu potrošnje in prvenstveno njegovim praksam trošenja kot oblikam narcisističnega zadovoljevanja svojih lastnih želja, ki so pripoznane kot potrebe. V obeh primerih je potrošnja obravnavana kot praksa s simbolnim učinkom, kot proces vzpostavljanja identitete, ne glede na to, ali gre za (družbeno) razkazovalnost ali za osebno zadovoljstvo, ki se kaže v nadzoru trans-realnega (domišljjskega) pomena objektov, ki več ne sloni na konkretni praksi trošenja konkretnega objekta, ki zagotavlja užitek, temveč v ospredje pride sam užitek prakse trošenja kot take, skozi katero subjekt potrošnje več ne kupuje produktov samih, temveč kupuje predvsem (njihov) pomen in s tem življenjski stil (Kurdija 2000: 11). Simmlovo razumevanje kulture in z njim potrošništva presega in s tem združuje oba ključna miselna koncepta potrošništva. Ali morda bolje rečeno, se spusti do filozofskih temeljev, v katerih sta oba ta koncepta še nerazdružena.

Podstat, o kateri bo tekla beseda, je njegovo premišljanje kulture, ki prepleta skoraj celotno njegovo delo kot nekakšna osrednja ali osredotočajoča obravnava človekovega sveta. Kot poudari Simmel, človek oziroma njegova narava konstituira presek samega sebe in človeku zunanjih zahtev, kultura pa napetost med tema deloma poveže in ju medsebojno prilagodi, kultivira; razvoj ene poveže z utelešenjem druge” (Simmel 2000: 44). Tako se znotraj kulture kot nekakšne pomiritve napetosti med subjektom in objektom, kot njune vzajemne določenosti, lahko kaže potrošništvo kot način njune medsebojne kulture. Ta proces kultiviranja pa se lahko izteče v konkretno danem času in prostoru kot njuna (čeprav zgolj začasna) medsebojna pomiritev, v kateri je objektivna kultura v celoti asimilirana v subjektivno kulturo, ali pa se izrazi kot prevlada objekta nad subjektom, kot nezmožnost kulturne asimilacije svojih (subjektivnih) stvaritev, ki se izteče v moment tragičnega, v katerem objekt, ki je rezultat človekovega ustvarjanja, ne sooblikuje subjekta, temveč ga določa. Tako nastala tragedija kulture pa se hkrati pokaže kot prekinitev kultiviranja in kot njegovo nadaljevanje.

### **Kultura in njen tragični moment**

Odgovor na vprašanje kulture, kaj je kultura, kliče po vmesnem prostoru, po prostoru, ki je med njo samo, in tistim, kar naj bi presejala, to je naravo. Narava je totaliteta pojavov, ki so med sabo vzročno in časovno povezani. Njihova vzročna in časovna povezanost vsebuje tudi čas naravnega razvoja, skozi katerega se razvijajo tiste entitete, ki so pojavom notranje in skozi razvoj preidejo iz nekultiviranega stanja v stanje kultiviranosti kot “tiste popolnosti, ki je vnaprej določena kot možnost lastne temeljne težnje” (Simmel 2000: 20). Kultiviranje je proces, skozi katerega se razvija nek pojav oziroma predmet v skladu s svojo notranjo naravo k svoji popolnosti, vendar ne sam po sebi, po naravni poti, temveč s posredovanjem človeka in njegove smotrne dejavnosti. Tako je hruška, ali kateri drug sadež, kultivirana zaradi tega, ker s pomočjo človeškega dela razvije tisto notranjo obliko, ki ji je lastna po njeni naravi. Na drugi strani pa imamo predmete, katerih naravni material se s pomočjo človeške dejavnosti razvije v oblike, ki notranje niso lastne tem predmetom.

---



Simmel kot primer tega navaja kamen, iz katerega nastane kip, ali pa deblo, iz katerega nastane jambor. Če jo šlo prej pri hruški za kultiviranje njene "naravne gonilne sile", gre v primeru kipa ali jambora za kulturno produkcijo, ki pa predstavlja "kultiviranje" človeka samega, saj skozi "kultiviranje" kamna v kip vanj vnese svoje želje, čustva, ideje. Na enak način tako iz debla postane jambor; ne iz njemu lastnih "gonilnih sil", temveč je oblika jambora "dodana deblu iz instrumentalnega sistema, ki mu je povsem tuj" (Simmel 2000: 29), saj pripada človeku. Tako hruška kot kip sta kulturna proizvoda. Skupno obema primeroma je "nadnaravna rast energij stvari", v kateri se uteleša naša lastna podoba ali, kot zapiše Simmel: "Ko človek plemeniti objekte, jih ustvarja po svoji podobi" (Simmel 2000: 15). Zaradi tega je pravi predmet kulture edinole človek, saj je samo človek bitje z notranjo in vnaprejšnjo zahtevo po popolnosti.

**210**

Ko človek s kultiviranjem presega naravno samo-oblikovanje objektov, jim s tem podeljuje vrednosti, ki jih sami po sebi nimajo, z namenom, da bi služile njegovemu lastnemu izpopolnjevanju. Zaradi tega je kultiviranje objektov vedno že samo-kultiviranje človeka samega. Bolj kot so kultivirani objekti, bolj je kultiviran človek sam. Kulturni razvoj je možen samo skozi vsebino, čeprav ni identičen z njo. Kultura stvari je tako kultura človeka, ki se razvija, se izpopolnjuje samo, v kolikor razvija stvari. Če tako koncept kulture temelji na preseganju narave (naravne energije) skozi nek razvoj, je tako tudi celotna interakcija med ljudmi, ki se kaže skozi jezik, pravo, religijo rezultat tega preseganja in predstavlja kulturo kot "civilizirano naravo". Objektivni svet se tako vzpostavlja kot totaliteta, kot vse drugo, skozi kar se subjekt posreduje; skozi materialni in ne-materialni svet. Na eni strani se tako meja med naravo in kulturo briše v isti meri, kot se na drugi strani ali hkrati ena in druga vzpostavljata iz njune razlike. Narava in kultura sta tako dva različna pogleda na isto stvar. Prve ni brez druge in obratno. Ravno zaradi vzajemne dvojnosti med naravo in kulturo lahko na kulturo pogledamo iz dveh vidikov. Najprej z vidika stvari, objektov, skozi katerih izpopolnjevanje se kultivira sam človek in ki "dušo pripeljejo do lastne popolnosti" (Simmel 2000: 25); to razumemo kot objektivno kulturo. Na drugi strani oziroma z drugega vidika na isto pa je subjektivna kultura "stopnja doseženega osebnega razvoja" (Simmel 2000: 25), ki je dosežen ravno skozi objektivno posredovanje. Pri obeh izrazih kulture,

pri objektivni in pri subjektivni kulturi, je pomembno to, da razumemo, da obe potekata po svoji lastni teleologiji. Tako kot za človeka predstavlja objekt sredstvo za njegovo lastno izpopolnjevanje, kultviranje; na drugi strani človeška dejavnost služi stvarjem kot sredstvo za doseg njihovega lastnega cilja oziroma razvoja onkraj njihovih naravnih meja – kot da bi stvari imele v sebi neodvisno prizadevanje za popolnost. Ta moment oziroma ta notranja teleologija objektov se morda najbolje izrazi v razvoju tehnologije, kot se bo pokazalo v nadaljevanju.

### **Kultura kot enotnost v razliki**

Napetost med subjektom in objektom, med človekom in redom stvari, je za Simmla posledica dejstva, da človek ni samoumevno vključen v naravno dejanskost sveta, ki teče sama po sebi in kot so vanjo vključene npr. živali. Zaradi svoje duhovne dimenzije človek kultivira samega sebe, svojo dušo, in tako presega naravno dejanskost, živalski svet. S tem je kultura del občega razvoja narave in življenja.

Med naravnim tokom samim po sebi in človekom obstaja nenehni boj, “človek je nasilen do sveta in svet je nasilen do njega” (Simmel 2000: 27). S tem prvim “velikim dualizmom”, kot ga razume Simmel, človek vstopi v neskončni odnos (odnosnost kot proces) do objekta, ki se nadaljuje tudi na naslednji, drugi stopnji razvoja k popolnosti, na stopnji duha. Duh je tako druga človeška raven. In to taka raven, ki producira svoje lastne tvorbe, ki eksistirajo avtonomno, neodvisno od svojih tvorcev in vseh ostalih. Ta napetost, ki ni nič drugega kot napetost kulture, je na tej ravni duha, ki je vedno že privzeta raven (saj se človek rodi v “kulturo” in s tem že apriori preseže “naravno stanje”), napetost med subjektom in tvorbami duha – objektom. Človek se tako sooča s svojimi navadami, ki so prevzele objektivno vrednost-merilo za njegova dejanja, z normami, ki jih je sam postavil kot zakon, z religijo, z znanostjo, s tehnologijo in predmetnim svetom. To soočanje je proces ambivalentnosti, odnos privlačnosti in odbojnosti hkrati, ki znotraj koncepta kulture zoperstavlja subjektivno in objektivno kulturo; je soočenje med nemirnim, a končnim subjektom in njegovimi tvorbami, “ki potem, ko

so bile ustvarjene, ostajajo negibne, toda brezčasno veljavne” in “sredi tega dualizma se ohranja ideja kulture” (Simmel 2000: 27), kot pot duše k svoji enotnosti (k sami sebi), ki sledi cilju kultiviranja samega sebe k popolnosti. Kultura je tako sinteza, ki pomirja obe strani dualizma. Vendar ni sinteza kot rezultat, temveč kot neskončni proces ustvarjanja, kot dinamični proces med subjektom in objektom, med subjektivno dušo in objektivnimi intelektualnimi proizvodi, kjer imata obe strani pomen samo ena v drugi. Kultura je “most”, preko katerega človek prihaja do osebne enotnosti, kot preseganja raznolikosti določil (posameznih posredovanj). Z drugimi besedami, kultura je proces preseganja samooblikovanja subjekta skozi prisvajanje objektov, skozi katere se kultivira. Kultura je tako pot “iskanja enotnosti v različnosti” kot “pot zaprte enotnosti (zaprtosti subjekta) skozi razvito različnost do razvite enotnosti” (Simmel 2000: 92) kot osebnega razvoja bistva oziroma identitete. Na tej poti je človek vedno že napoten na kulturo oziroma njene proizvode (proizvode objektivnega duha); vedno se že rodi v kulturo; narava in duh sta ravni človeka kot takega. Objektivne intelektualne tvorbe, tvorbe objektivnega duha, kot so družbene norme, ki jih je sam postavil kot zakon, religija, morala, znanost, tehnologija in praktični objekti so “postaje, ki jih mora človeški subjekt prehoditi, da bi dosegel tisto specifično osebno vrednoto, ki ji pravimo njegova kultura” (Simmel 2000: 30).

**212**

Pot duše k svoji enotnosti, k svoji lastni popolnosti vodi le skozi “postaje”, ki niso nič drugega kot kulturne vrednote, ki usmerjajo dušo od njenega “naravnega” k njenemu “kulturnemu” stanju. Pot kultiviranja je možna samo skozi objektivne duhovne realnosti (vrednote kot take), ki niso subjektivno psihološke in so človeku formalno tuje. Človek mora sprejeti te tvorbe kot integralni del svojega individualnega jaza, kot svoje vrednote in ne samo “pustiti, da še naprej obstajajo kot objektivne vrednote”. Ravno v tem je paradoks kulture, da izpolnitev človeške eksistence ni mogoča brez samozadostnih, objektivnih produktov duha, ki so človeku formalno tuji. Kultura kot osebna vrednota je tako možna samo, če se medsebojno ujameta dva elementa, subjektivna duša in objektivni intelektualni proizvod, od katerih pa noben v sebi ne vsebuje kulture. Kultura je torej razlika med njima, ki ju pomirja in spaja. Narava človeka sama konstituira presek same sebe in tujega polja zahtev in pri tem se pojavljajo napetosti, ki jih kultura “tesno spoji; razvoj ene poveže

z utelešenjem druge (dovoli jima, da postaneta kultivirani zgolj na ta način) in torej predpostavlja vzporednost medsebojnega prilagajanja obeh.” (Simmel 2000: 44). Vzpostavitev subjekta in objekta kot korelatov, ki imata pomen le en v drugem, tako kaže na specifično naravo kulturnega procesa, ki presega njun dualizem ravno skozi njuno vzpostavljanje: skozi subjektivizacijo objekta in objektivizacijo subjekta, ki je možna samo kot sinteza. Ko se ta proces kultiviranja, posredovanja, prekine na način, da ena od obeh strani prevzame primat, nastopi tragičnost kulture, ki se kaže v prekinitvi kontinuitete toka od subjektov skozi objekte k subjektom.

To neravnovesje se kaže tudi v neravnovesju med subjektivnim življenjskim procesom kot življenjem človeka in vrednotami, kot formami, ki jih je človek ustvaril, vendar jih zdaj dojema kot nekaj togega, kar mu stoji na poti njegove realizacije, saj se (človek) ne more osmišljati na njihovi podlagi. Tako nastala tragičnost kulture se odraža v paradoksu, v katerega je na eni strani ujeta potreba po objektivizaciji (formalizaciji), ki na drugi strani zavira človekov razvoj in ga siromaši oziroma dela praznega. Tvorbe, vrednote, ki jih je ustvaril se mu zdaj postavljajo nasproti in jih doživlja kot nekaj tujega. Vendar kje, če je kulturni razvoj človeka zasnovan samo v njem, na poti do samega sebe se človeku zgodi ta spregled?

### “Jaz” kot lastni projekt

“Odkar je začel človek samemu sebi praviti “jaz”, je najprej in predvsem postal svoj lastni objekt,” zapiše Simmel. Človek se je objektiviziral, naredil samega sebe za objekt, da bi se lahko oblikoval v skladu z idealno podobo, ki jo ima o sebi. Človek samega sebe oblikuje kot objekt in je prevzet s tem samooblikovanjem. Sebe vidi, kot da bi se gledal z distance, in dodaja ter odvzema, spreminja in popravlja samega sebe s pomočjo materialnih in nematerialnih objektov iz svojega sveta in ob tem ne opazi, da tako, kot sam sebe oblikuje s pomočjo objektov izven sebe, tudi ti objekti oziroma svetovi, ki jim ti objekti pripadajo, v svoje samooblikovanje vključujejo “jaz” in ga oblikujejo v skladu z lastnimi zahtevami. Jaz kot lastni projekt (objekt) človeka tako ne pripada samo njemu, ampak je hkrati objekt oziroma vsebina svetov

---

izven njega (družbenih, konceptualnih, etičnih...)<sup>1</sup> Ves objektivni svet, ki je potem, ko ga je človek oblikoval, začel eksistirati neodvisno od njega, tako predstavlja referenčni okvir, znotraj katerega človek oblikuje svojo lastno identiteto in hkrati v tem procesu identifikacije vedno že predstavlja osnovni element ohranjanja objektivne kulture, ki se ravno skozi posameznika vedno na novo vzpostavlja v svoji neodvisnosti od njega.

214 Posameznik v procesu identifikacije, ki poteka skozi posredovanje svoje subjektivnosti skozi objektivni vnanji svet, na koncu vzvratno pridobiva oziroma vzpostavlja svojo lastno identiteto sorazmerno s količino energij, ki jih oddaja in se vračajo nazaj vanj. Povedano drugače, celota jaza oziroma enotnosti človekove osrednje biti ali njegove identitete je odvisna od tega, koliko je ostanka v procesu identifikacije človeka s predmeti (materialnimi ali nematerialnimi) objektivne kulture. Večji ko je "ostanek", bolj je jasno, da je posameznikov jaz oziroma njegova identiteta rezultat oblikovanja "zunanjih svetov", ki so jaz vpotegnili vase in ga oblikovali v skladu s svojimi zahtevami. Če smo pokazali, da je proces identifikacije in skozi njo vzpostavljanje identitete, kulturni proces, v katerem subjekt pridobiva samega sebe na način, da se subjektivne energije objektivirajo oziroma postanejo objekti, ki so nato neodvisni od subjekta in njegovega ustvarjalnega procesa, vendar kot "postaje", ponovno postanejo del kulturnega procesa, skozi katerega se vzpostavlja identiteta, ali, kot pravi Simmel, vzpostavlja "zaokrožena popolnost njegove osrednje biti", potem ostanek predstavlja točko, na kateri se najbolj reflektira tragedija kulture, saj predstavlja diskontinuiteto kulturnega procesa oziroma procesa identifikacije kot vzpostavljanja identitete, v katerem objektivni duh izstopi iz svoje podrejene vloge. Ostanek kot diskontinuiteta kulturnega procesa je točka preloma, na kateri proces identifikacije vzvratno prevzame objektivni duh in si podredi identiteto posameznika na način, da jo oblikuje po svoji podobi, kot da bi bila to idelana podoba, v skladu s katero človek oblikuje sebe kot svoj lastni objekt. Količina energij, ki tako pripadajo drugim zaradi nezmožnosti po-trošenja objektivne kulture na način, da se v celoti

---

1 V družbenem kontekstu je ta formalni dualizem plastično viden kot napetost med tem, kar je človek kot on sam, kot jaz, kot celovita samostojna oseba, na eni strani in na drugi strani kot integralni del neke družbe in objekt njene lastne re-produkcije.

skozi proces kultiviranja vzvratno pretvori v subjektivno, se vanjo asimilira, predstavlja odmik objekta od svoje posredovalne vloge in pride do obrata procesa posredovanja od: subjekt – objekt – subjekt do: objekt – subjekt – objekt.

Čeprav na tem mestu preiščemo možnost filozofske interpretacije potrošništva, je potrebno poudariti Simmlovo stališče glede vloge delitve dela in njenega vpliva na tragedijo kulture. Po Simmlu razkorak med subjektivno in objektivno kulturo namreč korenini v delitvi dela. Pri tem se osredotočamo na delo kot delo v kontekstu proizvodnje objektov. Posebna pozornost bo veljala načinu proizvodnje, ki bo, poleg samonanašalne funkcije (se pravi procesa identifikacije skozi produkcijo – ustvarjanje objektov), imel neposredni vpliv na način potrošnje proizvedenih objektov ozirna na način njihove asimilacije v subjekt – v subjektivno kulturo.

Produkcija objekta, in s tem njegove enotnosti, namreč poteka tako, da ga oblikujemo po svoji podobi in s tem vanj vnašamo način, na katerega občutimo svoj jaz, kot enotnost različnosti posameznih določb in lastnosti objektov. Celovitost objekta ima tako neposredni vpliv na celovitost oblikovanja jaz-a oziroma sebstva. Kjer in kadar človek ne more oblikovati celote nekega objekta, pride do prekinitve celostne identifikacije med objektom in subjektom. Tak objekt vzvratno ne napotuje na celovitost subjekta, temveč je zavezan neki drugi logiki učinka drugih. V takem objektu se ne odraža celostnost identitete posameznika; posameznik ni (več) “zraščan” z objektom. Objekt proizvodnje ne dobiva svoj smisel od subjektive duše, temveč iz odnosa do drugih objektov – kot objektivni učinek odvrčanja od subjekta. Objekti dobivajo svojo lastno “eksistenco”. Na tej točki se jasno kaže razlika med fragmentarnostjo značajev objektov, ki so rezultat delitve dela, in tistih, ki jih ustvari en človek “hand made”. Objekti, ki so produkti delitve dela, so po svojem produkcijskem in potrošniškem značaju objektivizirani do te mere, da več ni možna njihovo popolna asimilacija oziroma več niso “zraščeni” s subjektom produkcije in potrošnje.

In kako se vse to odraža v potrošnji? Rezultat delitve dela, razmerja do produkcijskih sredstev in sam odnos do dela kot najemniškega dela se kaže v objektih produkcije in v njihovem odnosu do potrošnika. Dokler je potrošnik sodeloval pri produkciji nekega objekta, ki se je proizvajal samo zanj, je bil s

---

tem objektom notranje povezan na enak način, kot da bi ga ustvarjal on sam. Na ta način se je ohranjala povezanost med objektom in subjektom potrošnje kot tista povezanost, ki je kot kulturni oziroma identifikacijski proces zmožna asimilirati objektivno v subjektivnem v popolnosti, takorekoč brez ostanka, ki bi kazal na avtonomno existenco in značaj nekega objekta. Z delitvijo dela, skozi katero dva ali več delavcev sodeluje pri proizvodnji nekega objekta, ki ga nato prodaja neka tretja oseba, prodajalec, pride do tega, da objekti take produkcije zadobijo svojo lastno avtonomno pozicijo, saj so v bistvu proizvedeni za vse potencialne potrošnike naenkrat in s tem hkrati za nobenega od njih posebej. Zaradi tega nimajo tiste subjektivne dimenzije, ki povezuje produkt in kupca, kadar je produkt namenjen natanko temu potrošniku in narejen po njegovi meri. Ravno zato, ker so za vse in nobenega posebej hkrati, lahko existirajo kot avtonomni objekti, ki se postavljajo nasproti subjektom potrošnje kot nekaj avtonomnega, kot nekaj k čemur subjekt zunanje pristopa.

**216**

Odtujenosti subjekta od tistega, kar on ustvarja ali troši, zaradi diferencirane narave objekta, ki je posledica delitve dela, Simmel vidi na več načinov. Na tem mestu ga izpostavljamo predvsem kot množstvo pravzaprav nepomembnih neosebni stvari hiper produkcije, ki so med sabo enostavno zamenljive in nadomestljive in na nas pritiskajo z vseh strani. Njihova neosebnost je odraz neosebnega odnosa s posameznikom, zaradi diferenciranega načina njihovega nastanka skozi proces delitve dela kot "neosebne geneze stvari in lahke zamenljivosti, kar je specifično za denarno gospodarstvo" (Simmel 2001: 63). Tisto, kar velja poudariti na tem mestu, je, da je ta občutek utesnjenosti, ki je posledica tragičnega v kulturi, tj. prevlade objekta nad subjektom, občutek, ki izvira iz nezmožnosti popolne asimilacije objektivnega v subjektivno oziroma večni "ostanek" procesa identifikacije, ki pravzaprav povzroči, da proces sploh ne teče, temveč se ujame v nekakšno zanko "teka na mestu", ki spominja na sobni tekaški trak. Tako množstvo predmetov kaže način, na katerega lahko vsebina kulture vse bolj postaja objektivni duh, ki ga subjektivna kultura ni zmožna "potrošiti" in to se kaže v občutnem zaostajanju kulturnega razvoja posameznika za kulturnim razvojem stvari (materialnih in duhovnih) kot neskladje in nelagodje modernega življenja, ki mu botruje dejstvo, "da stvari postajajo bolj in bolj kultivirane, ljudje pa so iz izpopolnjenih objektov vedno manj zmožni izpeljati popolnejše lastno subjektivno življenje" (Simmel 2000:

26). Utesnjenost zaradi množstva za nas nepomembnih in zamenljivih objektov pa ni samo posledica avtonomnosti objektivne kulture, temveč je tudi njen vzrok.

### **Od tehnike do tehnologije**

Tragična situacija, do katere privede razkorak med subjektivno in objektivno kulturo, se kaže kot "obremenitev in preobremenjenost našega življenja s tisočeriimi nepotrebniimi stvarmi, ki se jih v resnici ne moremo osvoboditi, kot nenehno stimuliranje kulturne osebe, katere ustvarjalnosti vse to ne stimulira, kot golo vednost ali uživanje v tisočeriih stvareh, ki jih naš razvoj ne more asimilirati in jih zato pušča za seboj kot balast – in vse te pogosto zapažene specifične bolezni kulture niso nič drugega kot fenomeni emancipacije objektivnega duha" (Simmel 2000: 53).

Če smo prej pokazali na možnost tragičnega v diferenciranem načinu produkcije vseh teh "tisočeriimi nepotrebniimi stvari" skozi proces delitve dela, se zdaj osredotočamo na sam vzrok njihovega nastanka. Vsi ti fenomeni kot objektivacije, kot predmeti so rezultati produkcije, ki jo omogoča vse bolj razvita tehnologija.

Tu nas najprej zanima tehnologija v svojem odnosu do tehnike (kot tehne) in nato tehnologija kot del ali izpeljava iz tehnike, ki vzvratno poganja svoj samo-razvoj, sledeč svoji objektivni notranji razvojni logiki. Po Simmlu je človek edino bitje, ki ima notranjo in vnaprejšnjo (samo)zahtevo po popolnosti. Vendar pa do razvoja te tendence, te notranje nujnosti ne more priti brez posredovanja ali rabe smotrno oblikovanih objektov. To posredovanje kot pot kultiviranja pa je možno samo skozi tehniko, ki pa jo ne gre razumeti kot nekaj instrumentalnega, kot nekaj kar zapolnjuje človeški fiziološki manjko in predstavlja sredstvo, "podaljšek" za njegovo smotrno dejavnost. Tehniko je potrebno razumeti z distanco do smotrno oblikovanih objektov kot objektov in jo razlikovati od njih; potrebno jo je ločiti od njenih rezultatov. Ti objekti so namreč tehnološki produkti človeške dejavnosti, ki je hkrati način njegovega (človeškega) kultiviranja. Zaradi tega je potrebno ločiti objekte kot tehnološke produkte, kot tisto kar oni so, od načina, kako oni so v razmerju do človeka.

---



**218**

Ločiti kot predmete, skozi katere človek šele lahko kultivira samega sebe in preko ali skozi njih prihaja do sebe kod do “nekoga”, od načina, na katerega on prihaja do samega sebe in je bistveno povezan s tehniko. Simmel naredi mejo med naravnim kultiviranjem, kot tistim, kar na svoj način že latentno obstaja kot potencial svojega razvoja v neki stvari; kot na primer navaja, da v divji hruški lahko vidimo potencial kultivirane, tj. vrtno hruške, od tistega kultiviranja, ki iz kamna izklesla kip in je zanj potreben akt volje. Volja usmerja tehnični postopek, v katerem je kamnu vklesana podoba kipa, ki mu ni lastna in jo človek dodaja kamnu iz svojega instrumentalnega sistema s smotrom sledenja svoje “človeško naravne” latentnosti, ki je v njem, ne v kamnu, da bi izklesal kip po svoji podobi. Kip je tako nekaj bistveno človeškega. In ker je kip mogoč samo skozi človeško dejavnost, skozi tehniko (tehne), je slednja imanentni način človekove kultivacije – kultiviranja človeka kot človeka. Kakor to velja za kip, velja za vse druge tovrstne stvari tudi za najnaprednejše stroje in ostale dosežke tehnologije. Način, na katerega človek prihaja do samega sebe, se tako izkaže kot način kultiviranja ali identifikacije, v katerega je notranje in vnaprej vključena tehnika kot modus, ne kot objekt, identifikacije. In ravno zato, ker bistvo tehnike ni nič objektivnega, temveč izključno procesnega, v njej tudi ni nič instrumentalnega, razen v kolikor je človek smoter samega sebe. Ker skozi tehniko človek oblikuje samega sebe, tehnika v sebi nosi tudi možnost tragičnega kot “razhajanja ljudi in stvari”.

Pritisk tehnike, da lahko ustvari nekaj avtonomnega, na človeka, ki je notranji pritisk človeka samega, Simmel misli vedno, ko misli koncept kulture. Kot smo pokazali, je nevarnost razhajanja objekta od subjekta, ljudi od stvari, nevarnost tega, da objektivna kultura stopi nad subjektivno iz svoje podrejene vloge. To se zgodi takrat, ko razvoj tehnologije začne producirati “nesmiselne potrebe”, ki v ničemer ne prispevajo k razvoju subjektivne kulture. Do teh nesmiselnih potreb pride vedno, ko tehnologija več ne služi neposredni uporabi in zadovoljevanju dejanskih potreb. Ko se začne potrošnja vrteti v svojem lastnem krogu, ko začne “producirati samo sebe”, ko na drugi strani produkti vzpodbujajo produkcijo novih produktov brez njihovega potrebovanja, samo zaradi lastne razvojne logike tehnologije, ki teži k svojemu lastnemu izpopolnjevanju, se objekti, kot tehnološki produkti in kot objekti potrošnje, tako oddaljujejo od tega, da bi prispevali k osebemu razvoju človeka in mu,

nasprotno od tega, sledoč svojo lastno razvojno logiko, ponujajo rešitev za probleme, ki jih sami ustvarjajo. Tehnologija nam tako ponuja rešitev v smislu, vse, kar je potrebno, je še malo tehnologije, in to skozi vztrajnost, do katere vztraja človekovo objektivirano "sledenje in služenje tehnologiji" (Kozlič 2009: 99). Vse večja množica tehnoloških (ali kulturnih) produktov postavlja človeka v podrejen položaj, ne zgolj zaradi tega, ker tehnološki produkti sledijo svoji lastni logiki vedno večje izpopolnjenosti, temveč tudi zaradi tega, ker kot množica trčijo ob meje zmožnosti človekove fiziološko-psihološke asimilacije. Človek ne more in ne zmore uporabiti vse številčnejših tehnoloških izdelkov, kot tudi ne zmore prebrati vse številčnejših knjig (pustimo tu ob strani razmerja med kakovostjo in količino le-teh), ve pa za njih, ali samo preprosto čuti njihov "klic" in njihovo zahtevo, na katero ne zmore odgovoriti. Ta situacija v človeku vzbuja nelagodje, saj kljub temu, da bodisi jih ne more doseči, ali objekti zanj nimajo pomena, ti objekti preprosto so in tudi na svoj način ve, da niso brez pomena in da sodijo v "polje njegovega kulturnega razvoja".

Pritisk množstva predmetov objektivne kulture na človeka ima svoj izraz tudi znotraj polja sodobnih medijev, ki jim je ravno razvoj tehnologije utrl pot. Morda na tem področju še bolj kot na področju "materialne" kulture prihaja do izraza ne-uporabnost ali ne-funkcionalnost za človekov kulturni razvoj. Kultivacija, ki jo bistveno določa tehnika, tako v informacijski družbi, v kateri živimo, prehaja v "medijatzacijo", v kateri lahko izstop objektivne kulture iz svojega "podrejenega" položaja razumemo ravno kot posledico medijatzacije kot sodobne tehno-logizacije (Lash 2005: 22). Mnoštvo in zasičenost informacij in podob namreč učinkuje na enak način kot množstvo nepotrebnih stvari. Če na eni strani mnogotere nepotrebne stvari, kot se je pokazalo, ne moremo preprosto asimilirati in za človeka pomenijo balast, ki pa vendarle nanj vzvratno pritiska z zahtevo po asimilaciji in s tem ustvarja nelagodje, saj človeka podreja realnosti objektivnega razvoja, na drugi strani množstvo podob in informacij predstavlja nevarnost človekovemu občutku za stvarnost. Tehnika tako ni samo izziv narave, ki jo razkriva, oblikuje in preoblikuje, temveč je kot imanenca predvsem izziv za človeka samega. Ravno informacijska tehnologija in masovni mediji namreč kažejo, kako se lahko inertno človek iz uporabnosti znajde ujet v impulzivnem in stimulativnem razmerju s pametno tehnologijo. Razmerje, ki ga človek tako vzpostavlja s pametno tehnologijo

---

ni nič drugega kot razmerje s samim seboj, v katerem se zniči razlika med realnim in imaginarnim. S Simmlovimi besedami bi zapisali, da je ravno akt brisanja razlike med realnim in imaginarnim akt zmage predmetne kulture nad kulturo ljudi, objektivne nad subjektivno kulturo.

V dobi množične potrošnje se ta zmaga kaže kot vse večja, če že ne izključna, identifikacija, ne s stvarmi samimi, temveč s pomeni, ki naj bi jih te imele v polju družbenega in individualnega. Pomembnejša je podoba, zgodba od produkta samega. Pomembnejši je življenjski stil in vseobsegajoč prostor spektakla, v katerem prevzemajo "zmagoslavje" tehnološko konstruirane medijske podobe, ki se tekom časa dovršujejo ter razširjajo z vedno popolnejšimi tehnološkimi produkti. Spektakel gre tu razumeti kot izraz, ki v sebi vključuje tako medijsko-potrošniško družbo samo kot logiko njenega dogajanja, ki vključuje vse "tiste medije in artefakte, ki utelešajo osnovne vrednote družbe in pomagajo pri inkulturaciji posameznikov v njen način življenja" (Kellner 2006: 135).

**220**

Ki vključuje vse tiste, ki torej pomagajo objektivni kulturi, da se, kot smo zapisali, potrdi s tem in med tem, ko posameznik misleč, da oblikuje samega sebe v skladu s svojo popolno podobo, služi kot sredstvo samo-potrjevanja objektivne kulture same. Posameznik to počne na način posredovanja, bodisi kot ustvarjalec bodisi kot potrošnik podob – v obeh primerih kot kultivator samega sebe, kot producent svoje lastne identitete. Vsakdanje izkustvo je tako bistveno posredovano skozi spektakle, ki določajo tako misel kot delovanje človeka. Zato bi lahko rekli tudi, da spektakel sodobnosti ni nekaj, kar bi se človeka zares dotaknilo, je predvsem nekaj, kar ga pušča praznega, saj se sam s sabo sreča na pol poti do sebe, na točki podobe, za katero stvar (objekt), kot njen nosilec, niti nima več pomena. Tisto, kar bi moralo biti sredstvo na poti do cilja, postane kar cilj sam, kar nam sicer "psihološko olajšuje položaj, življenje pa je zaradi tega vedno bolj prazno" (Simmel 2000: 96). Kompleksnost tehnike in njenega razvoja namreč povzroča, da končni namen ni dosežen s prvim korakom, temveč preko množice (tehničnih) sredstev, ki "nosijo drug drugega" do končnega cilja. Vsa ta množica sredstev, ki lahko na eni strani olajša pot do cilja, predstavlja tudi nevarnost, da se v njej izgubimo in zaradi njenega množičnega pritiska njene kompleksnosti pozabimo na končni namen in samo to kompleksnost tehnike občutimo kot "končni namen, ki zadovoljuje sam na sebi in se o njem ne sprašujemo več" (Simmel 2000: 120).

Človek, kot tisti, ki služeč samemu sebi služi objektu, vstopa v polje tragičnega, saj je znotraj spektakla, znotraj imaginarnega odtujen od aktivnega proizvajanja svojega življenja. Takega človeka, katerega subjektivna kultura ne more slediti razvoju objektivne kulture, notranje določa pasivnost in ločitev. Kot delavec je ločen od produktov svojega dela in kot potrošnik od svojih lastnih potreb. Nelagodje, ki ga spremlja, je nelagodje potrošništva samega, ki ga hkrati poganja naprej, saj človek mora biti zadovoljen. Navidezni občutki obilja in vznesenosti tehnoloških možnosti zamajajo varno dospetje človeka do samega sebe in s tem prevlado objektivne kulture.

### **Denar kot absolutni objekt**

Najizraznejši moment obrata med sredstvom in ciljem Simmlu predstavlja denar kot svojevrsten medij. Latinsko beseda *medium* označuje središče, središčno točko in naznačuje posrednost in posredovanje. Je preprosto instanca posredovanja, v katerem se konstituira prikazovanje nečesa, kar hkrati predstavlja tudi posredovano razliko do posredovanega; medij hkrati prezentira in distancira. V ta pomenski okvir želi Simmel umestiti svojo filozofijo denarja.

V okviru, v katerem je Simmel denar obravnaval in mislil, tj. izven vprašanj o njegovem nastanku in izključno "tostran in onstran ekonomske znanosti o denarju" (Simmel 2005: 9), je denar zanj "le sredstvo, gradivo ali primer za predstavitev razmerij, ki obstajajo med najbolj zunanji, stvarnimi, naključnimi pojavi in najbolj idejnimi silami bivanja, med najglobljimi tokovi individualnega življenja in zgodovine.<sup>2</sup> Smisel in namen celote je torej potegniti črto od površja gospodarskega dogajanja tja do zadnjih vrednot in pomenljivosti vsega, kar je človeško" (Simmel 2005: 11). Da bi seveda pokazal, da denar "ne razkriva le indiferentnosti čiste gospodarske tehnike, ampak je tako rekoč indiferentnost sama, v tolikšni meri, v kolikršni njegov celotni pomen ne leži v njem samem, pač pa v njegovi preobrazbi v druge vrednosti" (Simmel 2005: 11).

---

2 Kot vedno že kulturne zgodovine.

Denar v svojem posredništvu objektivno kulturne vsebine oziroma kakovosti skrči na primerjalna razmerja, na odnos "številčk" in s tem reducira kakovostne attribute na attribute količine ter s tem postane najučinkovitejši izraz nadvlade objektivne kulture nad subjektivno. Subjekt je podrejen "matematičnim operacijam", računanju in s tem redukciji kakovosti na količinske vrednosti. Denar s svojo posrednostjo postavlja vse večjo psihično razdaljo med subjektom in objektom, saj je sčasoma osredotočenost na posredništvu samem, na denarju, in ne na kakovostnem bistvu objektov želje, s čimer je tudi notranji stik kulture med subjektom in objektom pretrgan (Simmel 2005: 513).

**222**

Denar simbolno, številčno, odraža vrednost nekega predmeta, vendar ima hkrati tudi vrednost sam po sebi. Za količino istega denarja lahko namreč kupiš različne objekte, katerih vrednost je enaka ali manjša od te količine denarja. S tem denar omogoča izbiro, na katero Simmel tudi opre razlago svobode posameznika, raz-osebljanja družbenih odnosov in racionalizacije modernih družb. Vendar vrednost posameznega objekta ni nekaj, kar bi temu objektu pripadalo notranje, kar je njegova nepogrešljiva značilnost, kot je npr. barva. Vrednost je nekaj bistveno odnosnega in se izraža kot subjektov pripis objektu, kot sodba subjekta, ki jo izreka, in kot taka ostaja v subjektu in ne postane svojstvo objekta. Edini temelj za določanje vrednosti je tako subjekt, ki vstopa v odnos z objektom. Še več, "subjekt in objekt sta rojena v istem dejanju" (Simmel 2005: 23). Tisto kar nam ozaveš razmerje enega do drugega in ju s tem šele vzpostavi, je najprej golo po-želenje, kot želja po (objektu). Objekti tako postanejo objekti šele, ko si jih zaželimo. Možnost želje je tako možnost objektov želje samih. "Tako vzpostavljeni objekt, za katerega je značilna njegova ločitev od subjekta, ki jo s svojim po-želenjem hkrati vzpostavlja in poskuša premagati – je za nas vrednost" (Simmel 2005: 24). Vrednost izraža oddaljenost med subjektom in objektom, ki želi biti odpravljena in s tem za-žuta, po-trošena. In zaželimo si najbolj tiste objekte, ki so nam manj dosegljivi in v njih ne moremo takoj uživati. Tisti objekti so zaradi tega za nas vrednejši. Vendar pa je vrednost bistveno odnosnostna ter je kot taka možna samo v procesu menjave in zato "se zdi, da si stvari recipročno določajo vrednost" (Simmel 2005: 39). Uporabiti moramo namreč eno vrednost, da bi dobili drugo, seveda enako-vredno. Za določanje vrednosti pa nista dovolj dva

subjekta; obstajati mora tudi tretji, za katerega je objekt menjave enako vreden. S tem se ustvari vrednost, ki ni več odvisna od posameznikove želje, temveč zadobi neko objektiviteto, neko objektivno vrednost na sebi kot "vrednost za subjekte sploh". Za vse vzpostavljena vrednost, kot objektiviran izraz tega odnosa med dvema objektoma želje, se lahko meri z denarjem. Denar tako zaseda posredniško funkcijo v procesu menjave, ki vzpostavlja ravnovesje med vrednostmi. V tem smislu je denar "čista funkcija", brez kakršnegakoli pomena in vrednosti, ali kot pravi Simmel "čista forma menjave". Vendar denar ni samo sredstvo za doseganje objektov, denar je glavno sredstvo, s katerim dosegamo objekte, si jih prisvajamo. Ker z denarjem lahko kupimo vse, on predstavlja "absolutno sredstvo" in kot tak postane "absolutni cilj", saj v sebi "kompresira" vse možnosti, kot možnosti odpravljanja oddaljenosti objekta od subjekta in s tem njegovega za-užitja, po-trošenja. S tem raste tudi želja po samem denarju. Sam denar postaja objekt želje in s tem razvija svojo lastno vrednost kot vrednost samo po sebi. Denar po tistem, ko najprej odpravi osebno povezanost med subjektom in objektom (med osebnostjo in posestjo), ko stopi med njiju kot medij, kot objektivno in neosebno posredovanje, postane absolutni cilj ter s tem absolutni objekt. Prevlada objektivne kulture nad subjektivno skozi obrat med sredstvom in ciljem, ko denar namesto, da bi bil medij, postane cilj, se kaže kot prepričanje, da je posedovanje denarja neločljivo povezano z zadovoljitvijo polnosti življenja in srečo (kot odprto možnostjo izbire identitete). Tako postane "pridobivanje denarja najpomembnejši cilj, ki ga moramo imeti ves čas pred očmi" (Simmel 2000: 130) in sam denar, kot absolutni objekt, predstavlja točko, "kjer se končuje vse osebno" (Simmel 2000: 136). Kot sredstvo, s katerim lahko kupimo vse, lahko dosežemo vse objekte, ne meri več na to, kaj je tisto, kar je vredno in zato to kupujemo, temveč meri na to, koliko je vredno in koliko tega lahko kupimo. Premik iz kakovosti na količino hkrati predstavlja tudi premik iz individualnega na obče iz osebnega na neosebno in posledično iz bližine med subjektom in objektom na nezmožnost njune kultivacije.

\* \* \*

Simmluv koncept kulture vstopa v miselno interpretativno polje potrošništva s formo za filozofski premislek potrošništva kot takega.

---

Potrošnja je umeščena v samo elementarnost kulture kot take; umeščena jo kot komplement produkcije. Potrošništvo je zrcalni izraz produkcije, saj gre v enem in drugem primeru pravzaprav za kultivacijo subjekta samega. Tako kot s kultiviranjem kamna v kip razkrivamo svojo "podobo", tako s trošenjem vnašamo v objekt potrošnje simbolni pomen samega sebe. S produciranjem in trošenjem objekta subjekt ustvarja kulturo in hkrati (kulturno) identificira samega sebe; se vzpostavlja skozi vzpostavljanje sveta. Povedano drugače, skozi potrošnjo proizvajamo svojo lastno identiteto na enak način, z isto notranjo nujnostjo, kot to naredimo z delom, ki ga naredimo s kultiviranjem narave.

**224**

Ker je potrošnja umeščena v samo elementarnost kulture kot take, si z njo deli možnost tragičnega. Ob tem, ko Simmel misli koncept kulture, vedno misli tudi možnosti in načine njenega notranjega pritiska, ki lahko ustvarijo nekaj avtonomnega, nekaj kar (več) ne prispeva k "zorenju" človeka, k osebemu razvoju njegove osrednje biti. Možnost notranjega pritiska kot nevarnost razhajanja objekta od subjekta, ljudi od stvari, je nevarnost tega, da objektivna kultura stopi nad subjektivno iz svoje komplementarne vloge. Ko se to zgodi, smo priča tragediji kulture; njeni nezmožnosti lastnega definiranja in s tem obsojenosti na samo sebe. Kot izraz tega "naravnega" obrata toka od subjektov skozi objekte nazaj k subjektom smo v nekaterih pomembnejših potezah prikazali tehnologijo ter kulturo stvari in denar. Ob tem se je pokazalo, da je tisto, kar je "zdrs" kultiviranja, hkrati tudi moment in pogoj njegovega nadaljevanja. Odprto vprašanje, s katerim lahko zaokrožimo svoje razmišljanje, je, ali je bil pesimizem, s katerim je Simmel gledal na prihodnost kulture in jo je videl kot "vse večji prepad med kulturo stvari in osebno kulturo" (Simmel 2000: 67), z današnjega gledišča, upravičen. Ali pritisk objektivne kulture, kot pritisk predmetov na eni ter inštitucij na drugi strani, rezultira v človekovi nesvobodi, v njegovi ujetosti v tok nikoli dokončane identifikacije ter s tem izgube njegove notranje enotnosti različnosti, ki ga tako obsoja na sebe samega, ali je vendarle tragedija kulture moment nujnosti (samo-oblikovalnega nagona) in edini način, skozi katerega lahko sodobni potrošnik producira svojo lastno identiteto kot osmišljanje svoje umeščenosti v svet in sveta samega.

## Literatura

Bauman, Zygmunt (2009): *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge, Malden (MA).

Frisby, David in Featherstone, Mike (2000): *Simmel on culture*, SAGE Publications, London.

Kellner, Douglas (2006): »Medijska kultura in zmagoslavje spektakla«, Časopis za kritiko znanosti, št. 223, Ljubljana, str. 133–149.

Komel, Dean (2002): *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Filozofska fakulteta, Ljubljana.

Kozlić, Spahija (2009): »Kritika moderne kao kritika životnog stila«, Pregled št. 1, Sarajevo, str. 93–114.

Kurdija, Slavko (2000): *Družbene identitete in pomen potrošnje*, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.

Lash, Scott (2005): »*Lebensoziologie: Georg Simmel in the Information Age*«, v: *Theory Culture Society*, št. 22, str. 1–23.

Lury, Celia (1996): *Consumer culture*, Oxford: Polity Press, Cambridge.

Simmel, Georg (2000): *Izbrani spisi o kulturi*, Studia humanitatis, Ljubljana.

Simmel, Georg (2001): *Kontrapunkti kulture*, Jesenski i Turk, Zagreb.

Simmel, Georg (2005): *Filozofija denarja*, Študentska založba, Ljubljana.





# FOUCAULTOVA OBRAMBA LIBERALIZMA

Kar zadeva motiv, ki me je vodil, je zelo enostaven ... Radovednost – edina vrsta radovednosti, v vsakem primeru, ki jo je vredno prakticirati z nekaj upornosti: ne tista, ki teži za asimiliranjem tega, kar je treba spoznati, ampak tista, ki dopušča, da se od-ljubimo od sebe samih (se *déprendre de soi-même*). Kaj bi bil vreden naval spoznanja, če bi zgolj garantiral doseganje znanja, ne bi pa stanovitno omogočal, kolikor je to sploh mogoče, izgubljanje-blodenje (*l'égarement*) spoznavajočega?

227

Besede so iz predgovora k drugemu zvezku *Zgodovine seksualnosti*, naslovljene *Uporaba užitkov*.<sup>1</sup> Z zlomljenim, pridušenim glasom jih je izgovarjal Giles Deleuze zgodnjega junijskega jutra leta 1984, na dvorišču bolnice Pitié-Salpêtrière. Velikani pariške filozofije so se tistega dne zbrali, da bi se zadnjič poklonili preminulemu kolegu, Michelu Foucaultu [1926–1984].

Zdi se, da njegova radovednost mi poznala meja. Imel je razkošno erudicijo, šokantno sposobnost transformacije, neskončna polja dela ...<sup>2</sup> Kot zgodovinar psihiatrije in povsod, kot neumorni analitik moči in tehnik discipliniranja, kot profesor zgodovine miselnih sestojev, je zarezal v znanost in zgodovino zahodne filozofije.

Foucault je morda bolj kot kdor koli prispeval k predružačenju sedanjih humanističnih in družbenih znanosti. Bil je utemeljitelj (in povsem nedosegljiv

---

1 Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris 1984, str. 14. Prim. *Zgodovina seksualnosti*.  
2, *Uporaba ugodij*, Ljubljana: ŠKUC, 1998. (Navedki o slovenskih prevodih prevajalčevi.)

2 Prim. Paul Vayne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris 2008.

---

vrhunec) sodobnih kulturnih študij. Ameriškemu feminizmu in »politiki razlike« je postavil teorijske osnove. Vrata univerze je odprl historiografiji seksualnih identitet in vprašanjem spola [*roda*]. Pripravil je pot, na kateri so *queer studies* in teorijska dela o homoseksualnosti zmogla doseči današnji akademski status.<sup>3</sup>

Do dandanes je Foucault najpomembnejša ikona post-marksističnega levičarskega intelektualizma.<sup>4</sup> O tej plešasto pobruti glavi z ušesi netopirja<sup>5</sup> se razpreda legenda. Merodajni članki ameriških akademikov se posvečajo vprašanju, kakšno vlogo je odigralo uživanje LSD-ja za Foucaultov pojem filozofskega mejnega izkustva.<sup>6</sup> Odkar je homo-dandy, Herve Guibert, ki je leta 1991 umrl zaradi AIDS-a, v svojih novelah in romanih opisal, kako prominentno vlogo je njegov bližnji prijatelj Foucault igral na pariški S/M sceni,<sup>7</sup> vroče in žgečkljive anekdote postajajo skorajda *mainstream* fukojevske filologije. Obelodanjeno je, da je imel filozof prav posebno nagnjene do verig in na strehi visoko spoštovane École Normale Supérieure na ulici Rue d'Ulm, je izgleda prihajalo do povsem nepričakovanih prireditev.

228

Ne glede na avro avantgarde in subverzije ni drugega predstavnika »french theory«,<sup>8</sup> ki je povsem neodvisno od duha časa, politike in javnega mnenja,

3 Obširneje o vseh teh aspektih glej Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris 1989.

4 Pri čemer se na žalost pogosto spregleda eksplicitno Foucaultovo stališče, da je treba vprašanje Gulaga »postaviti v vsaki socialistični družbi posebej, saj niti ena od njih, vse od leta 1917, *de facto* ni uspela funkcionirati brez bolj ali manj razvitega sistema Gulaga ... Treba je poudariti posebnost vprašanja Gulaga do vsakega teoretičnega redukcionalizma, (ki iz njega naredi napako, vidno na osnovi besedil) do vsakega historičnega redukcionalizma (ki iz njega napravi učinek konjunktura, kar lahko izoliramo, začeniši z vzrokom), vsako utopično razločevanje (ki bi ga s 'psevdosocializmom' postavilo v opozicijo s 'samim' socializmom), nasproti vsakega univerzalizirajočega razgrajevanja v občo obliko zapiranja.« (Michel Foucault, *Pouvoir et stratégies, Les Révoltes logiques*, 4, 1977, str. 90). Prav gotovo teoretično najbolj dosledna izvedba te Foucaultove zahteve je delo Uga Vlaisavljevića, *Lepoglava i univerzitet: Ogledi iz političke epistemologije*, Sarajevo 2003.

5 Tako Daniel Binswanger, Rechter Hacken, *Die Weltwoche*, Zürich, 12. 1. 2005, str. 39–40.

6 Glej James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Cambridge MA, 1993.

7 Prim. Hervé Guibert, *Mauve le vierge*, Paris 1988; oz., *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris 1990. Prim. *Prijatelju, ki mi ni rešil življenja*, Ljubljana: ŠKUC, 1994.

8 Glej François Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris 2003.

samemu sebi – kot raziskovalcu in znanstveniku – zajamčil tako globoko in tako dalekosežno pozornost. Še danes, skoraj 50 let po objavi, nihče od zgodovinarjev idej ne gre mimo *Besed in reči* (podnaslovljenih *Arheologija humanističnih znanosti*), eno od poglavitnih Foucaultovih del.<sup>9</sup> Tudi Jürgen Habermas, ki je povsod precej v dvomih glede Foucaultovega ničejanskega, do razsvetljenstva kritičnega stališča,<sup>10</sup> je moral priznati prelomnost njegovih zgodovinskih študij.<sup>11</sup>

Tudi takšnim strokovnjakom izjemne erudicije, kot sta na primer sorbonski medievalist Alain de Libera ali njegov berlinski pandan Wolfgang Hübener [1934–2007], ki le redko izražata spoštovanje do učenosti kakšnega kolega, je Michel Foucault postal ključna referenca.<sup>12</sup> Morda tudi zato, ker je kot le malo kdo zmozel sam obdelati morje vrelcev. Filozofinja Blandine Kriegel opisuje to sposobnost svojega učitelja: »Ko smo zjutraj prihajali v Nacionalno knjižnico, je bil Foucault že tam. Ko smo zvečer odhajali iz nje, je bil še naprej posvečen svojemu delu.«<sup>13</sup>

Foucault se je skoraj celo življenje ukvarjal v s problemom oblasti/moči (*le pouvoir*). Kaj je bistvo oblasti/moči? Katere so historične forme njene institucionalizacije? In še, katere so tehnike, kateri so modusi obnašanja, s katerimi se posameznik lahko izmakne oblasti/moči? Kje je svobodni prostor resnice in ugodja? Gilles Deleuze tako v Foucaultovem imenu sprašuje: »Če je oblast/moč konstitutivna za resnico, kako si potem zamisliti 'oblast/moč

9 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966. Prim. *Besede in reči: arheologija humanističnih znanosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2010.

10 Na anti-totalitaren ali anti-normativni značaj Foucaultove kritike uma, to se pravi na njegovo odstopanje od vsakega poskusa utemeljitve in upravičevanja univerzalne veljave podanih stališč pokaže Thomas Schafer, *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt/M. 1995, str. 64–67, 192–198.

11 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, str. 279–312; isti, "Taking Aim at the Heart of the Present", u: David Couzens Hoy (ur.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford, 1986, str. 103–108.

12 Alain de Libera, *Archéologie du sujet: Naissance du sujet*, Paris 2007; Wolfgang Hübener, "Der dreifache Tod des modernen Subjekts", u: , *Die Frage nach dem Subjekt*, ur. Manfred Frank, Gérard Raulet in Willem van Reijen, Frankfurt/M. 1988, str. 101–127.

13 Blandine Kriegel, *Michel Foucault, aujourd'hui*, Paris 2004.

resnice' ki ne bi bila več resnica moči, kako si zamisliti resnico, ki bi prihajala iz povprečnih linij odpora, ne pa več iz integralnih linij oblasti/moči? Kako preko linije?«<sup>14</sup>

Svojim vprašanjem je povsod pristopal tako, da je posegal h konkretnemu zgodovinskemu materialu. Končno je izšel tudi del Foucaultovih predavanj iz let 1978 in 1979 na Collège de France, ki predstavljajo najobsežnejšo in najbolj zrelo izdelavo njegove politične filozofije.<sup>15</sup> Spisi o zgodovini seksualnosti, ki so nastali kasneje, tudi spadajo med pomembnejša filozofova dela. Posvečena so *ethosu* večšine življenja in eksistencialnem smislu<sup>16</sup> in se samo posredno dotikajo politične filozofije.

**230**

Kot vselej, Foucault tudi tokrat želi napisati zgodovino sedanjosti ali aktualnosti, kar se pravi, z ozirom na oddaljena obzorja miselne tradicije, želi pojmiti pogoje možnosti za *tukaj in zdaj*. Za Foucaulta je filozofija mogoča zgolj kot diagnoza sedanjosti. Smisel aktualnega mišljenja je mišljenje naše lastne aktualnosti, moderna filozofija ne more biti nič drugega kot filozofija modernosti same.<sup>17</sup> Torej, kaj je bistvo sodobne politike? Kako se vlada naši družbi? Omenjena predavanja žele dati odgovor na ta vprašanja. Ne ukvarjajo se samo s klasiki politične misli, od Platona do Huma, ampak tudi v segmentu naslovljenem *Rojstvo biopolitike*, z ekonomsko politiko od Giscarda d'Estainga in z razvojem tržnega gospodarstva v Nemčiji od Ludwiga Erharda do Helmuta Schmidta.<sup>18</sup> Foucault, ki se je celo življenje ukvarjal s kritiko institucionalizirane zlorabe moči, državno-policijsko in disciplinarno represijo, prihaja do

14 Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris 1986, str. 101.

15 Gl. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977–1978)*, Paris 2004; *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978–1979)*, Paris 2004. Prim. *Rojstvo biopolitike: kurz na Collège de France: 1978–1979*. Ljubljana: Krtina, 2015.

16 »Prej je treba misliti na krizo subjekta ali morda subjektivizacije: na težavo v načinu, kako se individuum zmore konstituirati kot moralni subjekt lastnega obnašanja in na napore, da v uporabi na sebi najde to, kar bo dopustilo podrejanje pravilom in finaliziranje eksistence.« (Michel Foucault, *Le souci de soi*, Paris 1984, str. 117; prim. *Skrb zase*. Ljubljana: ŠKUC, 1993). Odlična analiza Foucaultove etike v tem kontekstu je podana v delu Johanna Oksala, *Freedom in Philosophy of Michel Foucault*, New York 1990.

17 Prim. Vincent Descombes, *Philosophie par le gros temps*, Paris 1989, str. 9–27.

18 O vsebini teh predavanj, prim. Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft*, Hamburg 1997.

nepričakovane bilance, bilance, ki jo je zbor Foucaultovih naslednikov samo uporno ignoriral in marginaliziral: Politični um modernitete je liberalizem!<sup>19</sup>

Moč vladanja se odlikuje predvsem z njeno zamejitvijo. Od 18. stoletja se vladati pravi: postaviti notranje meje suvereniteti/suverenosti oblasti. Za to sta dve nasprotni cesarski poti, ki imata svoje korenine z namero limitiranja. Ali se državno omniprezentnost zamejuje od posameznika in njegovih »človeških/človekovih pravic«, kar je Rousseaujeva pot, ali pa se državno oblast omejuje po poti koristnosti. Kot najvišja zapoved se več ne pojavlja neomejeno obilje moči suverena, ampak povečevanje ekonomske produktivnosti. Ekonomska korist triumfira nad višjim državnim razlogom (*raison d'Etat*). To je pot, ki so jo odprli angleški empiristi. Racionalni izraz moderne umevnosti/veščine vladanja so liberalne teorije tržnega gospodarstva, socialnih ali pač manj socialnih različit.

Kdor želi razumeti moderni svet, mora brati Ludwiga von Misesa,<sup>20</sup> Friedricha von Hayeka in teoretika neoliberalizma kot Miliona Friedmana – ne pa Marxa in Louisa Althusserja; Foucault je bil njegov učenec ali pa Adorna, njuno družbeno kritiko so vselej povezovali.<sup>21</sup> Foucault obsežno razpravlja o nemškem neoliberalizmu – tako imenovanem ordo-liberalizmu Freiburške šole (Walter Eucken, Alfred Müller-Armack, Alexander Rüstow, Wilhelm Rönke<sup>22</sup> – in o njegovem ameriškem pandanu, neoliberalizmu Čikaške šole

19 Več o Foucaultu in (neo)liberalizmu, glej Andrew Barry, Thomas Osborne, Nikolas Rose (ur.), *Foucault and Political Reason: Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, London 1996; Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann, Thomas Lemke (ur.), *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/M. 2000; Maria Bonnafous-Boucher, *Un libéralisme sans liberté: Pour une introduction du terme "libéralisme" dans la pensée de Michel Foucault*, Paris 2002; Lars Gertenbach, *Die Kultivierung des Marktes: Foucault und die Gouvernementalität des Neoliberalismus*, Berlin 2007.

20 Prim. Butler, Eamonn, *Ludwig von Mises: življenje in delo*. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, 2015 (Op. prev.)

21 Glej Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt/M. 1988.

22 O ordoliberalizmu, glej Dieter Haselbach, *Autoritärer Liberalismus und Soziale Marktwirtschaft: Gesellschaft und Politik im Ordoliberalismus*, Baden-Baden 1991; Ralf Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft: Stationen des Neoliberalismus in Deutschland*, Opladen 2004; Philip Plickert, *Wandlungen des Neoliberalismus*, Stuttgart 2008.

(Frank Knight, George Stigler, Gary Becker, Ronald Coase ...) <sup>22</sup> Neoliberalizem je najprimernejša teorija sedanje večšine vladanja, saj racionalno vodena država organizira prvenstveno področje svoje *nepristojnosti*. Kako namreč urediti, da se ne vlada preveč? To je namreč po Foucaultu kapitalni problem *governmentalega uma* sedanje dobe. Pojemovno pošast *governmentalitete* (*gouvernementalite*), ki jo je skoval Foucault, <sup>23</sup> lahko prevedemo kot »vladnost«, najbolj enostavno rečeno pa gre za »stil vladanja«. <sup>24</sup> Foucault, ki so mu bile terminološke burke prej odbijajoče kot privlačne, je hote ustvaril nov termin, uvedel *governmentaliteto*, *mentaliteto vladanja*, kot nasprotje pojmu *državnosti*. Politična filozofija trpi, ker precenjuje državo, tako je Hegel verjel, da je država subjekt zgodovine in dovršitev uma. <sup>25</sup> Liberalni teoretiki kot Friedrich von Hayek izhajajo od tega, da se država nujno nagiba k hipertrofiji

## 232

22 O Čikaški šoli glej Ross B. Emmett (ur.), *The Elgar Companion to the Chicago School of Economics*, Cheltenham 2010.

23 Zaradi resnice same: termin srečamo že prej, pri Rolandu Barthesu. Prim. Roland Barthes, *Mythologies*, u: *Ceuvres complètes*, zvezek I, Éric Marty (ur.), Paris, 1993, str. 699. Prim. *Mitologije*, Ljubljana: Krtina, 2015.

24 »Z besedo 'governmentaliteta' želim povedati tri stvari. Z 'governmentaliteto' razumem skupino, ki jo konstituirajo institucije, procedure, analize in refleksije, kalkulacije in taktike, ki omogočajo izvajanje te, tako specifične in tako kompleksne forme moči (*pouvoir*), ki ima za svojo glavno tarčo populacijo, za glavno formo znanja politično ekonomijo, za bistveni tehnični instrument dispozitiv gotovosti. Drugič z 'governmentaliteto' razumem tendenco, smer sile, ki na celotnem Zahodu, že dolgo vodi prevlado tega tipa moči, ki bi ga lahko imenovali vladavina (*gouvernement*) nad vsem drugimi suverenost, disciplina; to je, po drugi plati, privedlo da celega niza specifičnih aparatov (*appareils*) moči, z drugi strani pa do razvoja celotnega niza znanja (*savoirs*)«. Z 'governmentaliteto' na koncu razumem proces ali bolje rezultat procesa, s katerim država prava srednjega veka, ki je v 15. in 16. stoletju postala administrativna država, vse bolj postaja 'governmentalizirana' (*gouvernementalise*) (Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., str. 111–112).

25 Doslej najboljše prikaz Heglove filozofije države nam je zapustil Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 zvezka, München-Berlin 1920, nova izdaja Aalen 1962.

in je imanentno naklonjena totalitarizmu.<sup>26</sup> Oba sta v zmoti, v dobrem in slabem. Država po sebi ni nikakršen avtonomen izvor moči, pravi Foucault. Strah pred represivno policijsko državo, ki skrbi levičarsko kritiko dominacije, prav tako bistveno greši, kot tudi liberalna fobija pred državo.

Za Foucaulta država ni nič drugega kot institucionalna usedlina različnih postopkov, načinov, s katerimi se državi lahko vlada. Angleška filozofija je modernim demokracijam ponudila teoretski instrumentarij, vseeno pa se v Angliji od Hobbesa, se pravi od 17. stoletja, politična filozofija za državo ni več zanimala. Veliko vprašanje je – kako je treba vladati. Kdor želi razumeti moderno državo, mora pojmiti različne governmentalitete, različne stile vladanja, ki jih najdemo v nekem sistemu. Foucault se ponovno prepoznava v (neo)liberalizmu, ko omejitve državne moči povzdigne do fundamentalnega problema. »Liberalizem je, po svoje, prežet z načelom: preveč se vlada, ali pa je treba povsod sumničiti, da se preveč vlada.«<sup>27</sup> Očita mu edino in zgolj to, da ima o državi preveč simplificiran, preveč kompakten pojem, in da precenjuje njeno negativno vlogo. Zato se Foucault spopade s historičnimi tipologijami stila vladanja.

233

Kaj je cilj današnje države? Foucault pravi: to je dispozitiv gotovosti, ki služi reguliranju prebivalstva. Primarni problem sodobne politike ni v teritorialni integriteti, predanosti podanikov, obvladovanju družbenih razredov ali juristični regulaciji pravic in obveznosti. Problem je v reguliranju prebivalstva kot takega v celoti.

Politika mora paziti na to, da temeljni družbeno-ekonomski podatki ustrezajo. Število nezaposlenih ne sme biti preveliko, nataliteta ne sme biti premajhna. Kontrolirati je treba migracijske tokove. Politika je postala

26 Iz množice del o Hayeku, v tem kontekstu navedimo: Guido Vestuti (ur.), *Il realismo politico di Ludwig Von Mises e Friedrich Von Hayek*, Milano 1989; Philippe Nemo, *La société de droit selon F. A. Hayek*, Paris 1998; Hans Jörg Hennecke: *Friedrich August von Hayek: Die Tradition der Freiheit*, Düsseldorf 2000; Ingo Pies & Martin Leschke (ur.), *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003. O liberalizmu avstrijske šole, glej Raimondo Cubeddu, *Il liberalismo della scuola austriaca: Menger, Mises, Hayek*, Napoli 1992.

27 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., str. 324. Prim. op. št. 15.



nekakšna umetelnost/veščina statističnega optimiranja.<sup>28</sup> Kot glavna naloga države se kaže jamčenje minimalne gotovosti, saj je riziko gibalo ekonomskega in družbenega razvoja. Konkurenca zahteva produktivnost – vseeno pa *per definitionem* ustvarja poražence. Zato se je treba lotiti kompenzacijskih ukrepov. Devetnajsto stoletje, pravi Foucault z lepo prisposodbo, je po eni strani svetu prineslo kriminalni roman, se pravi fascinacijo s prestopki in pogubo, z druge strani pa tudi prva socialna zavarovanja, se pravi držano zaščito pred novim imperativom – *živeti nevarno (vivre dangereusement)*.

Mešanica mehanizma zaščite in ekonomskega *laisser-faire*: do konca 18. stoletja se politični um sestoji od spoznave lastnih meja. Politična filozofija postane *kritika*, ki vladajoče poziva, naj se spomnijo te meje vladajočim. Foucault pojasnjuje nastanek samokritičnega političnega uma ne samo z preinačenjem socialnih in ekonomskih okvirov, ampak z načelnim premikanjem našega načina pristopanja k svetu. Nastanek nove racionalnosti postopkov pada približno v čas *Kritike čistega uma*, Kant je preobrnil filozofijo svoje dobe, tako da je pokazal, da je treba v ozkih mejah zajeti znanstveni pristop k svetu. Angleški teoretiki liberalizma so isto napravili za področje znanj o veščosti/veščini vladanja: um tu postane upravljanje (*menagement*) z nepristojnostjo. Kot briljantni zgodovinar »miselnih sestavov« Foucault prekopava sloje duhovnih temeljev časa v katerih skupni konceptualni okviri področij znanja in miselnih šol postajajo vidni, vseeno se zde drug od drugega neskončno oddaljeni.

**234**

Noben politični sestav ni iz enega kova. Prav v tem spoznanju Foucaultova teorija governmentalnosti triumfira: primarni cilj obnašanja oblasti danes je »populacijska regulacija«, vseeno je zahodna tradicija porodila cel niz stilov vladanja, ki so se ustalili v javnih institucijah.

Foucault razlikuje tri tipe vladanja, ki so predhodili liberalnemu stilu vladanja: pastoralni, višji državni razlog in policija. V hitrem pregledu politične filozofije Zahoda Foucault obdela tri navedene vrste vladanja in preobrbe ustaljene navade razmišljanja.

28 Več o tem: Ian Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge 1987. Prim. Ian Hacking, "How should we do the history of statistics?" u: *The Foucault Effect*, Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller (ur.), London 1991, str. 181–195.

Običajno je, da zibel zahodne politike iščemo v grških mestih-državah, kar je po Foucaultu velika zabloda. Vsedoločujoča predstava o dobri večini vladanja ostaja od začetka pa do renesanse slika *dobrega pastirja*. Najdemo jo v židovski teologiji in v zgodnjekrščanskih samostanskih in cerkvenih spisih. Prav tako v klasičnih besedilih antike, Platonovi *Državi* na primer, motiv pastirja igra določeno vlogo. Foucault pojasnjuje, da je bila pastirska sposobnost/moč temeljni element večine vladanja. Platonov kralj-filozof ni imel časa za čuvanje črede. Je tkavec, kakor se imenuje že pri Platonu, na različnih krajih drži skupaj vse člane *polisa*, vendar se za rešitev vseh svojih ovčic ne briga. Reševanje posameznika, individualiziranje podanika kot vladarjevega varovanca postane središče tehnike moči s krščanskim dušebrižništvom, krščanskim vodenjem duše, središčem tehnike moči. *Omnnes et singulatim*: vse in vsakogar posebej, tako se glasi pastoralna formula zgodnjekrščanske teologije, ki jo Foucault rad citira. Moderna država, posebej moderna država blagostanja (*welfare state*) z njenim idealom vodenjem računa od zibeli do groba, ne izhaja iz visokih idealov antične demokracije, ampak iz zgodnjekrščanskih tehnik vladanja, ki jih najbolj izražajo samostanske regule. Vse do 18. stoletja konfesionalni boji, ki določajo evropsko politiko, predstavljajo spopade glede pastirske kontrole.<sup>29</sup> Danes država kontrolira državljane tako, da jim na vseh življenjskih področjih pomaga, da se »individualno« razvijajo.

Od časov renesanse bo pastirska večina vladanja superponirana drugemu postopku. Z Machiavellijem se višji državni razlog osamosvaja od krščanske usmerjenosti na rešitev duše. Evropa gre skozi šolo cinizma. Veščina vladanja je nenadoma pod imperativom državnega ohranjanja oblasti, oz. *raison d'état*. Tudi tu Foucaultov pogled prevprašuje okostenele zgodovinske sheme. Machiavelli, po njegovem, ni simbol nove večine vladanja, ampak njen prvi teoretik. Temeljni machiavellistični problem je enostavno vprašanje, kako se vladar (*il principe*) lahko izogne temu, da ga izdajo njegovi pristaši. Nevarnost grozi s strani drugih plemičev.<sup>30</sup>

29 O tem sta se razpisala Foucaultova sodelavca François Ewald in Daniel Defert. Prim. François Ewald, *L'État providence*, Paris 1986.

30 O temveč Paul-Erik Korvela, "Sources of governmentality: Two Notes on Foucault's Lecture", *History of Human Sciences*, 25, 2012, str. 73–89.

Ključni problem višjega državnega razloga je drugi: država mora za vsako ceno preživeti, tudi če jo je moč rešiti edinole s pučem. Z lepo poanto Foucault pokaže, da je klasična teorija višjega državnega prava, kakor se razvija v 16. in 17. stoletju, je pravzaprav teorija državnega udara. Moč se mora ohraniti, ravno takrat in potem, če je za to treba eliminirati vladarja. Resna nevarnost za državo zato ne prihaja s strani plemičev, ampak od plebsa, od širokih narodnih množic, ki so lahko izvor nemira in nestabilnosti. Pri Francisu Baconu, – njegov spis *O upornikih in težavah* ("Of Seditious and Troubles", 1625), že vsebuje to stališče.<sup>31</sup> Teorija suverenosti začena odkrivati problem narodnih/ ljudskih množic.

236

Na koncu 18. stoletja to vodi do nove večine vladanja kot »policijske znanosti«. Zdaj zahtevamo kontroliranega podanika. Novi ideal bo popolna transparentnost za totalno kontrolo in discipliniranje državljanov. V knjigah, s katerimi je Foucault v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja poznal znan, v *Nadzorovanju in kaznovanju*,<sup>32</sup> iz *Zgodovini norosti*, je že pokazal, kako je ta ideal vladanja odločno vplival na izvrševanje kazni in tako v največjem delu na zgodovino psihiatrije. Kritika »policijske znanosti« je to, na kar Foucault praviloma zveja politično filozofijo.<sup>33</sup> Vseeno, po koncu policije 18. stoletja sledi, pravi Foucault, *governmentalnost liberalizma*. Njegov najvišji cilj je prav tako kontrola prebivalstva, njegovo izhodišče ni popolnoma kontrolir<sup>34</sup> i človek, ampak nujno potrebna *neprozornost* ekonomskih procesov.<sup>33</sup>

V politični ekonomiji naše dobe je torej reguliranje prebivalstva, njegova ekonomska moč, rast in padanje, migracija in skupna medicinska skrb. Prav tako pastirsko vodenje skrbi za podanike, politična gotovost državne suverenosti in disciplinarno kontroliranje državljanov spadajo v kompleks prakse vladanja, vseeno pa današnja politika ne vlada v prvi vrsti državljanom

31 Francis Bacon, *Of Seditious and Troubles*, u: *Francis Bacon*, ur. Brian Vickers, Oxford/New York 1996, str. 366–370.

32 Ljubljana : Delavska enotnost, 1984; Ljubljana : Krtina, 2004

33 Gl. Thomas Biebricher, *Selbstkritik der Moderne: Foucault und Habermas im Vergleich*, Frankfurt/M. 2005, posebej str. 291–333.

34 Gl. Thomas Biebricher, *Neoliberalismus zur Einführung*, Hamburg 2012, še zlasti str. 166–179.

kot pravnim subjektom, ampak vlada državljanu kot delu biomase, ki se imenuje *prebivalstvo* (*populacija*). Racionalno poskuša vladati stalnemu potencialu ekonomske produktivnosti (ekonomija), z vzponom človeškega kapitala (politika izobrazbe) in medicinskemu dejavniku rizika (socialna politika). Sodobna governmentálnost postaja *biopolitika*.

Biopolitika – politika ne kot metoda uresničevanja pravnega reda, ampak kot poskus, da se samo biološko življenje regulira<sup>35</sup> – to je bila tema, ki je Foucaulta sploh spodbudila za raziskave governmentálnosti. Prepričan je bil, da se bo na preseku biološkega življenja in državne moči odločalo o politični usodi bodočnosti. S tem vprašanjem se je Foucault ukvarjal že leta 1974. Slutil je, da vdor biopolitike nujno vodi v fašizem. Ali ni ideologija nacional-socializma konsekventno uporabljane politike, ki jo je vodila fantazma optimiranja rasne biomase? Pa ne bo sedanja politika, če je faktično biopolitika, postala samo forma prikritega evgeničnega fašizma?<sup>36</sup>

To je forma radikalne kriki sedanjosti, ki jo je Foucault razvil leta 1976 v *Družbo je treba braniti*, predavanju o klasičnem državnem pravu in teoriji vojne.<sup>37</sup> Biopolitika je medtem postala eden od najbolj priljubljenih modnih pojmov in slovi kot najljubša skovanka v slovarju radikalnega levičarstva.<sup>38</sup> V novem terminološkem duhu ta pojem dopušča, da znova pride do večne obtožbe, da kapitalizem ni nič drugega kot preoblečeni fašizem. Po objavi *Rojstva biopolitike* postane jasno, da je Foucault sam to in takšno pozicijo hitro zapustil. Liberalna večina vladanja se ne sestoji zgolj v politiki populacije, prav tako se sestoji v *samoomejitvi vladanja*.

237

35 Gl. Roberto Esposito, *Bios: Biopolitica e filosofia*, Torino 2004; Mladen Dolar, *Kralju odsekati glavo: Foucaultova dediščina*, Ljubljana 2009, str. 67–105.

36 Gl. André Pichot, *La société pure: De Darwin à Hitler*, Paris 2000. Prim. tudi Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York 2002. Prim. Konec človeštva: *posledice revolucije v biotehnologiji*. Tržič: Učila International, 2003, 2006.

37 Michel Foucault, „*Il faut défendre la société*“: *Cours au Collège de France (1975–1976)*, Paris 1997. Prim. M. F. »*Družbo je treba braniti*«: *predavanja na Collège de France (1975–1976)*, Ljubljana: Studia Humanitatis, 2015. Glej tudi Jean-Claude Zancarini (ur.), *Lectures de Michel Foucault 1: À propos de „Il faut défendre la société*“, Paris 2001.

38 Kakor opaža Bruno Latour, »biopolitika je eden od tistih Foucaultovih izrazov, poleg drugih, ki prebujajo kritičnega duha, vendar ga nemudoma tudi paralizirajo.« (Bruno Latour, "Biopouvoir et vie politique", *Multitudes*, 1, 1, Paris 2000, str. 94–98, tu str. 95).

Nasproti samoomejitve liberalnega uma nastopajo manipulacije z biološkim življenjem.<sup>39</sup>

Zaključek? Tehnike vladanja so konglomerat zahodnega tradicionalnega inventarja z dominantno liberalne populacijske politike. Pogubi vse bolj učinkovitega vladanja z *biomaso* stoji nasproti možnost državno-pravne samoomejitve. To je približno zadnja stopnja Foucaultove politične diagnoze sedanjosti.

Stanje ni niti malo brezupno, da se ne bi mogle obrniti k vprašanju dobrega življenja in v *estetiki življenja*<sup>40</sup> poiskati vprašanje smisla, s katerim ne-pastirska epoha posameznika pušča samega. Foucaultov vrt ugodja je poln eksotičnih plodov.<sup>41</sup> »Kisli apokaliptiki« (Daniel Biswagner) ki se tako radi in tako pogosto pozivajo nanj, ne bi si smeli zamišljati, da so njegovi dediči ...

39 Glej Thomas Lemke, *Gouvernementalität und Biopolitik*, Wiesbaden 2007.

40 Foucault zavrača obstanek danega jastva, ki zmore funkcionirati kot norma. Ni »esence«, v katero lahko verjamemo in zato je naša naloga, da sami sebe izumimo kot *umetniško delo*. Taka samokonstrukcija jastva se odigrava med drugim tudi z *askezo*, kar pomeni, da subjekt neprestano dela na sebi samem, da bi lahko sebi zagospodaril. To je delo, ki ga subjekt opravlja na sebi samem, medtem ko ga obkrožajo brezštevne oblike moči, ki to oblikovanje omejujejo. Te meje subjekt zmore prevladati. Posameznik je družbena konstrukcija, konstrukcija ki zmore sebe samo izgraditi. Pri tem je povsem odprto, kaj bo postal. Več o tem Wilhelm Schmidt, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. 2000.

41 Prim. Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris 1986.

Mateja Kurir - Borovčič

# URBANA DOBA ZAHTEVA PRENOVO ARHITEKTURE

Recenzija 15. arhitekturnega bienala v Benetkah

### Bienale razpira horizont

Benetke so bile od maja do novembra 2016 prizorišče 15. arhitekturnega bienala z naslovom Poročanje s fronte, *Reporting from the Front*, ki ga je kuriral 49-letni čilenski arhitekt Alejandro Aravena. Mesto na vodi je bilo v tem času kot prežeto z arhitekturim bienalom, ki je imelo v tej ediciji prvič izrazito politično agendo. Ta izkazana aktivistična nota bienala, ki je pomenljivo usmerjala fokus arhitekture drugam od njenega običajnega posla v zahodnem, evropocentričnem svetu, domala kliče k premisleku samega jedra arhitekture.

Aravena je prvi kurator beneškega arhitekturnega bienala, ki ne prihaja iz zahodnega, razvitega sveta. Letošnji prejemnik Pritzkerjeve nagrade za arhitekturo izhaja iz Latinske Amerike in je s tem prvi kurator na čelu *mostre*, ki prihaja iz t. i. tretjega sveta. Arhitektura in urbanizem imata v t. i. večinskem svetu, kot so tretji svet poimenovali na eni od konferenc letošnjega bienala *Urban Age*, na mizi druge prioritete, kot jih ima arhitektura v razvitem svetu. Aravena, ki je s svojim birojem Elemental in projektom t. i. naraščajoče

arhitekture v soseski Quinta Monroy<sup>1</sup> v Čilu postal znan leta 2004, je ravno te drugačne prioritete postavil na dnevni red tokratnega bienala. S tem je zasnoval bienale s pogledom na arhitekturo od zgoraj, ki razkazuje ves manko obstoječega arhitekturnega ustroja.

Teme bienala, ki je stal na fronti neke humanitarne katastrofe sedanjega razvojnega scenarija in so ga v številnih arhitekturnih medijih nekoliko slabšalno oklicali tudi kot bienale »humanitarne arhitekture«, so bile kvaliteta življenja, neenakost, trajnostnost, promet, odpadki, kriminal, onesnaževanje, migracije, segregacije, naravne nesreče in predmestja ter neformalna naselja. Arhitektura se z naštetimi temami v t. i. razvitem svetu, večinoma ne ukvarja, saj se posveča proizvodnji atraktivnih arhitekturnih rešitev, ki pa so v večji meri dislocirane in odmaknjene od ključnih družbenih problemov širših množic. Običajen posel arhitekture je tu graditi zgradbe za ljudi, ki si arhitekta lahko privoščijo, arhitekti pa večinoma svojega znanja posledično ne usmerjajo v izboljšanje kvalitete življenja na družbeni ravni.

**240**

Beneški bienale je tako ob razpiranju manka prevladujočega arhitekturnega ustroja pokazal tudi na grobo polarno ustrojenost (arhitekturnega) sveta. Ta klic h koreniti reformi arhitekture, kar je eno od bistvenih sporočil tokratnega arhitekturnega bienala, je izšel iz držav sveta, ki nimajo na obstoječi arhitekturni ustroj nobenega vpliva. Izšel je torej iz mest in množic, ki v obstoječi arhitekturi nimajo nobene vidne veljave, nobene pozicije moči. Ta prispevek je namenjen razmisleku te pozicije. Sprašujemo se namreč, ali ni imanentno, da je ta poziv k reformi, ki lahko arhitekturo v njenem jedru ohrani prikovano na tla njenega primarnega delovanja, lahko izšel natanko iz tega drugega pola arhitekture v večinskem svetu?

---

<sup>1</sup> To sosesko socialnih stanovanj so zaradi pomanjkanja sredstev zgradili tako, da je vsaka enota v fiksni betonski strukturi merila 40 m<sup>2</sup>, pri čemer je polovica prostora med hišami ostala nezazidana. Prebivalci so nato po svojih zmožnostih nadgradili vmesni prostor; cene stanovanj v soseski pa so se v tem času podvojile. Elemental je do danes sezidal številne soseske takega tipa, na svojem spletnem mestu pa objavlja arhitekturne načrte hiš in sosesk za širšo uporabo.

---



**241**

Slika 1: Alejandro Aravena je v Arzenalu postavil vhodno inštalacijo iz recikliranih materialov prejšnjih bienalov. Foto: Mateja Kurir

---



## Pritiski urbane dobe na večinski svet

Tematsko izhodišče letošnjega bienala je aktualna urbana doba, več kot polovica sedmih milijard svetovnega prebivalstva namreč živi v mestih, kjer je, kot še nikoli doslej v zgodovini, skoncentrirane največ kritične mase in največ znanja. Zaradi velikega pritiska prebivalcev, ki se množično selijo v mesta, kar velja predvsem za večinski svet, nad celotnim svetom visi grožnja, ki kot bomba čaka, da bo eksplodirala.<sup>2</sup> To bombo Aravena opisuje kot trojni S (3S – scale, speed, scarcity), oziroma krizo merila, hitrost širitve mest in pomanjkanja virov, ki lahko vodijo svet v dve novi nepovratni krizi, pri čemer je prva okoljska, druga pa humanitarna. Aravena pristavlja, da je odgovor arhitekture na to krizo možen le, če bo arhitektura znala rešiti enačbo, kako graditi domove za milijon ljudi, ki se na svetovni ravni tedensko priseli v mesta, pri čemer vsako domovanje na družino stane 10.000 dolarjev. Je bila Nemčija lansko leto, ko je v celem letu mogla sprejeti milijon ljudi, resnično pred preizkušnjo, pristavlja tu Aravena? Latinska Amerika, Afrika in Indija se soočajo s tem vprašanjem že desetletja.

242

Družbeno, varnostno in sanitarno krizo je možno preprečiti, tako Aravena, če mesto vzamemo kot orodje prihodnjega razvoja. V mestih bo v roku 35 let živelo že več kot sedem milijard ljudi, pri čemer bodo energetski in okoljski viri ostali enaki, kot so danes. Socialna kriza bo zaradi previsokih cen domovanj strmo naraščujočega števila prebivalstva neizbežna. Vse več prebivalstva pa bo živelo tudi v začasni naselbinah, ki v sedanjem svetu postajajo vse bolj trajne strukture. Taborišča in druga neformalna naselja, ki nastanejo zaradi vojnih konfliktov, naravnih nesreč ali verskih razlogov, so postala nova stalnica urbane dobe. Markanten primer takih neformalnih naselbin je pravo romarsko mesto ob festivalu Kumbh Mela v Indiji, ki vznikne vsakih 12 let ter za par mesecev gosti tudi do 120 milijonov ljudi, nato pa se spet umakne.

Na že omenjeni konferenci *Urban Age*, ki jo je v teatru Arzenala organizirala London School of Economics, so v Benetke pripeljali župane Bogote, Barcelone in Pariza, saj je evidentno, da so mesta, in ne države, ključna razvojna vozlišča prihodnosti. Merilo razvoja nekega mesta je lahko široka dostopnost pločnika,

2 Povzemamo izhodišča prispevka, ki ga je Alejandro Aravena imel na konferenci *Urban Age: Shaping Cities* v Arzenalu beneškega bienala 15. julija 2016.

pravi župan Bogote Enrique Penalosa, ki v svojem mestu želi graditi avtoceste za kolesarje, bolnišnice, parke in šole ter ta nov razvojni model naraščujočega urbanizma preiskusiti v praksi. Največja prepreka do njegova cilja pa so lastniki zemljišč, ki želijo zanje iztržiti najvišjo ceno, ne glede to, za kar se bo zemljišče uporabljalo. Za isto mizo pa so na konferenci Urban Age posedli tudi urbaniste, teoretike in druge, da bi skupaj lahko premislili potencial nove urbane agende v sklopu Habitata III Združenih narodov, ki so jo v ekvadorski prestolnici Quito letos oktobra sprejeli kot skupek globalnih priporočil za trajnostni razvoj mest. Na mesta lahko baje z drugačnim razvojnim scenarijem gledamo kot na bližnjico do družbene enakosti, pri čemer se mora tudi urbanizem, ki se na populacijske navale s trenutnimi rešitvami ne zna več sistemsko odzivati, spremeniti. V tem pogledu mora za Araveno, pa tudi za vodjo projekta Habitat III Joan Closa, mesto izkoristiti potencial javnega transporta, odprte zasnove sosek in predvsem javnega prostora.

Študije kažejo, da je v predelih mest, kot je recimo Manhattan v New Yorku, kjer je razmerje med grajenim prostorom in praznino javnega prostora 1 proti 1, stopnja kvalitete bivanja bistveno višja, večji pa je tudi dobiček na zemljišče, ki se nahaja v tako zasnovanem predelih. V slumih oziroma neformalnih naseljih je tako razmerje 1 : 10, zato sta kvaliteta življenja in vrednost zemljišča že izhodiščno nižja. Javni prostor bo prav tako odločilen za kvaliteto življenja v mestih prihodnosti. Na tokratnem bienalu lahko smo lahko videli kar nekaj primerov spremenjene rabe javnega prostora v metropolah. V mestu Durban v Južni Afriki so tako zapuščeni del avtocestnega nadvoza, ki je bil eden najnevarnejših delov mesta, spremenili v živahno tržnico oziroma v enega od središč tega milijonskega mesta. Podoben premik so v uporabi javnega prostora naredili v kraju Medellin v Kolumbiji, ki je dolgo veljal za mesto z najvišjo stopnjo umorov na svetu. Vodne rezervoarje, ki so bili odrezani od mesta in s tem središče kriminala, so odprli za javnost in jih vrnilo mestu.

244



Slika 2: Delo Transolar v Arzenalu prikazuje koncept trajnostnega razvoja v praksi z enostavnimi, ne-tehnološkimi rešitvami. Foto: Mateja Kurir

## Katalog arhitekture alternativnih razvojnih scenarijev

Aravena je k sodelovanju na 15. arhitekturnem bienalu povabil 88 arhitektov in drugih raziskovalcev iz skupno 37 držav, v nacionalnih paviljonih se je predstavilo skupaj 66 držav, med njimi je bila tudi Slovenija. To izredno obsežno razstavo je spremljalo več kot 20 dogodkov. Na vhod v Arsenale je Aravena postavil tudi definicijo tega, kaj je zanj arhitektura, kar je zagotovo unikum. »Arhitektura daje obliko prostorom, v katerih živimo,« je zapisal. Lahko pa ta oblika, če je dobro domišljena, bistveno pripomore h kvaliteti življenja. Zato je vloga arhitekta kot načrtovalca za Araveno ta, da s svojim znanjem izboljša organizacijo prostora. Poklic arhitekta je tako namenjen iskanju pravih rešitev za zagate, ki jih postavi naročnik in so obenem odgovor na aktualna družbena, socialna, ekonomska in okoljska vprašanja. Aravena tako v arhitektih ne išče herojev, saj se zavzema za to, da za svoje delo dobijo pošteno plačilo. Išče pa te, ki svoj poklic znajo uporabljati v praktične namene izven te spektakularne note, v katero je danes zavita arhitektura obstoječega ustroja zvezdniškega sistema.

245

Aravena je na bienalu ob primerih alternativne uporabe javnega prostora zbral tudi načine nove uporabe starih-novih gradbenih materialov. Delo Anne Heringer tako nakazuje možnosti gradnje z blatom, ki je široko dostopna dobrina, ki pa s strani industrije še ni bila kapitalizirana in se kot gradbeni material spet uveljavlja v Bangladešu. Primer enostavne arhitekturne rešitve, ki koristi lokalne vire in potrebuje malo energije, je delo arhitekta Simona Veleza, ki iz lesa snuje zgradbe, ki se tudi v tropskem pasu učinkovito prezračujejo brez klimatskih naprav.

Konceptualnemu fokusu bienala so drugič doslej sledili tudi nacionalni paviljoni v Giardinah ter druge nacionalne postavitve po Benetkah in v Arzenalu. Med paviljoni zagotovo izstopa Poljska s postavitvijo z naslovom Kdo je gradil tvojo zgradbo – *Who made your building*. Na grobih gradbenih odrih so bile prikazane zgodbe gradbenih delavcev na Poljskem, ki so si s kamero in mikrofonom na glavi med vsakodnevnim klepetom prikazovali svoje težave: ko nimajo denarja za zdravnika, ko njihovi kolegi umirajo ali so hudo poškodovani na slabo zaščiteneh gradbiščih. Enostavna izmenjava novic med delavci je delovala brutalno in jasno. Med bolje zastavljenimi paviljoni

---

je bil avstrijski, kjer so predstavili lanske migracije, medtem ko je slovenski paviljion s temo knjižnice deloval vse preveč izumetničeno za tako družbeno angažirano razstavo.

Na bienalu, ki je bil dejansko zasnovan kot katalog dobrih praks aktivistične arhitekture, je bilo mogoče videti več kot petdeset tovrstnih reprezentativnih primerov, nekateri so bili prikazani tudi v naravni velikosti. Jasno je, da ti primeri dobrih praks niso prikazani kot neka enovita, uniformna rešitev v maniri Le Corbusierovih<sup>3</sup> petih točk arhitekture, ki bi lahko v enem zamahu reformirali arhitekturo v njenem samem jedru. Zagotovo pa je ta barviti katalog primerov iz celega sveta pomenljiv kazalnik široke in množično razširjene prakse tovrstne angažirane arhitekture, ki v večinskem svetu in v odrinjenih delih razvitega sveta izumlja in išče rešitve, ker so pritiski urbane dobe preveliki, da bi bilo možno graditi le atraktivne, bleščeče zgradbe za premožne sloje prebivalstva. Te prakse v obstoječem ustroju arhitekture in medijih, ki ta ustroj paralelno vzdržujejo, niso dobile reprezentativnega mesta: beneški arhitekturni bienale pa je zagotovo elitno mesto, kjer so si te prakse lahko izborile prostor za svoj prikaz svetovni javnosti.

**246**

---

3 Le Corbusier je s 5 točkami arhitekture, ki jih je kondenziral v gradnjo na pilotih, ravno streho, prečno okno, svobodnih tlorisom in svobodno fasado, tako teoretično kot praktično nemara najbolj zaslužen za formacijo modernistične arhitekture kot prakse, ki je zasnovana kot odmik od neoklasicistične arhitekture 19. stoletja.

---



Slika 3: Zlatega leva za najboljšo predstavitev na bienalu je prejel studio Gabinete de Arquitectura (Solano Benítez; Gloria Cabral) iz Paragvaja.

---

## Bienale kot manifest

Odpiranje beneškega bienala tovrstnim praksam in primerom, ki so do sedaj obstajale večinoma na obrobju, prav gotovo ni naključje. Čeprav so v okvirih bienala ob tehničnih zmožnosti arhitekture za večanje užitka<sup>4</sup> njenih uporabnikov v prostoru, kar bi že samo po sebi zahtevalo neko daljšo refleksijo, poudarjeni tudi vidiki soodločanja in aktivnega vključevanja vseh deležnikov, ne gre prezreti dejstva, da so Arzenal in Giardini beneškega bienala distinktiven prostor obstoječega arhitekturnega ustroja. Beneški arhitekturni bienale ima namreč za sedanjí arhitekturni sistem isto simbolni relevanco kot Versailles za francosko absolutistično monarhijo.

248

Kako torej razumeti prihod tega, kar je bilo v arhitekturi do sedaj večinoma odrinjeno, na osrednji oder dogajanja arhitekturnega samozadostega sistema? Ali, povedano drugače, kako misliti dejstvo, da je dejavnost arhitekture v večinskem svetu zavzela prvi oder arhitekture zahodnega sveta? Zagotovo velja, da je bil letošnji bienale tudi močan politični manifest za predrugačenje arhitekture, kjer angažirana, v znanje obrnjena arhitektura ne bo delovala le kot nekakšna modna poza, s katero se že kitijo marsikateri t. i. humanitarni arhitekti in številni muzejski kuratorji po svetu, ampak bo izkaz nekega dejanskega stanja. Arhitektura, ki je osredotočena na iskanje rešitev za ključne družbene problematike, lahko tvori prepričljivo jedro za premislek smiselnosti celotnega sedanjega ustroja arhitekture. V tem oziru verjetno ni naključje, da smo lahko na bienalu srečali tudi dela Petra Zumthorja in Normana Fosterja, kar velja morda razumeti kot Aravenino gesto iskanja partnerjev za tako korenito prenovo, ki je nemara resnično na obzorju.

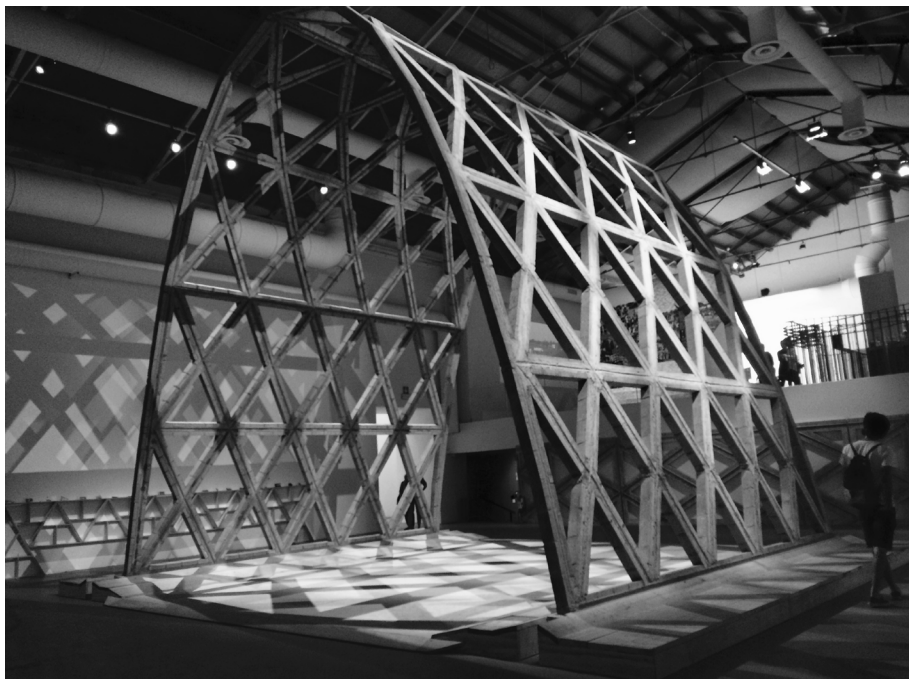
Po zaključku 15. arhitekturnega bienala v Benetkah lahko trdimo, da se ozek horizont sedanje arhitekture zvezdniškega sistema velikih imen in impozantnih zgradb širi in pogloblja. V ta horizont stopa zavedanje, da arhitektura lahko doprinese h kvaliteti življenja za šest od sedmih milijard nepriviligiranih ljudi. To zavedanje je v arhitekturo udarilo iz strani, udar pa je vznikil zaradi pritiska urbane dobe v večinskem svetu. Zdi pa se, da bo sledeča velika reforma

4 Glej uvodni nagovor direktorja organizacije La Biennale di Venezia Paola Baratta v katalogu 15. arhitekturnega bienala, kjer je bienale poimenovan kot »stroj želja« za arhitekturo. <http://www.labiennale.org/it/architettura/mostra/baratta/>

arhitekture po rimski (klasični) arhitekturi in modernistih prišla ravno iz večinskega sveta, saj je arhitektura t. i. razvitega sveta nepovratno zašla v slepo ulico neoliberalnega samopovelečevanja. Največja ovira, ki jo bo pri tem treba preskočiti, niso sami arhitekti, ampak je kapital, ki vzdržuje obstoječi ustroj zvezdniške arhitekture zaradi povečevanja lastnega dobička. Strukturni namig za rešitev te permanentne zagate, ki bi prikazani u-topos bienala prestavila v topos bližnje prihodnosti, v Benetkah žal ni bilo videti.



250



Slika 4: Na bienalu je nekaj izbranih primerov iz "kataloga dobrih praks" prikaznih v naravni velikosti, med njimi so bile tudi konstrukcije v Arzenalu.

**Timotej Prosen, Dali Regent, Nika Bergant**

# POLETNA ŠOLA FENOMENOLOGIJE IN FILOZOFIJE DUHA V KOPENHAGNU 2016

## Uvod

Med 15. in 19. avgustom se je na kopenhagenski univerzi odvila poletna šola fenomenologije in filozofije duha. Prireja jo Center za raziskovanje subjektivnosti, ki je del oddelka za medije, kognicijo in komunikacijo na humanistični fakulteti. Center za raziskovanje subjektivnosti se sicer ukvarja z interdisciplinarnim pristopom k temam sebstva, intersubjektivnosti in razmerja med subjektom in svetom. Pri tem se opira na različne filozofske tradicije, kot so fenomenologija, hermenevtika, analitična filozofija duha in nemška klasična filozofija, prav tako pa vključuje raziskovanja na področju kognitivne znanosti, klinične in razvojne psihologije ter nevroznanosti.

Program poletne šole je bil sestavljen iz petih osrednjih predavanj, ki so jih izvedli Dan Zahavi, Shaun Gallagher, Giovanna Colombetti, John J. Drummond in Søren Overgaard. Poleg enega osrednjega predavanja sta dnevni program zapolnjevali tudi dve študentski predstavitvi. Študentje s področij, ki so sorodna tistim, s katerimi se ukvarja Center za raziskovanje subjektivnosti, so bili povabljeni, da svoje prispevke predstavijo na poletni šoli. Izmed kandidatov, ki so oddali svoje prispevke, je vsak osrednji govorec izbral dva, ki sta svoj prispevek predstavila na dan predavanja osrednjega govorca. Ta je po študentskih predstavitvah svojega izbora tudi osebno komentiral njuna prispevka, preden je odprl diskusijo za celotno občinstvo. Vsak dan je bila

poleg predavanj organizirana tudi skupinska diskusija. Udeleženci poletne šole so se razdelili na manjše skupine, ki so nato razpravljale o temah, ki so bile predstavljene tekom dneva. Diskusije so moderirali doktorski študentje Centra za raziskovanje subjektivnosti. Dnevni program se je zaključil s sejo za vprašanja in odgovore, kjer so bili vsi trije govornici tistega dneva dostopni za vprašanja iz občinstva.

Ob spodaj opisanih prispevkih so bile predstavljene sledeče tematike: vprašanje internalizma/eksternalizma (V. Loughlin), empirične meje raziskovanja subjektivnosti (R. Millière), utelešenost pred-reflektivnega samozavedanja (C. Picolas), fenomenologija samozavesti (A. Bortolan), telesna shema na primeru plesa "Gaga" (A. Petronella Foulter), fenomenologija čustev (J. J. Drummond), problem samozavajanja (M. Jordan) in usmerjenost empatije (H. Williams).

**252**

Člani neuradne slovenske delegacije študentov filozofije v pričujočem poročilu predstavljamo nekaj izstopajočih prispevkov. Timotej Prosen predstavlja prispevke Zahavija, Fernandezza in Fitzpatricka. Dali Regent predstavlja prispevke Gallagherja in Colombetti. Nika Bergant predstavlja prispevke Raicha in Overgaardarja.

### **Dan Zahavi**

Dan Zahavi, profesor na univerzi v Kopenhagenu in eden izmed ustanoviteljev Centra za raziskovanje subjektivnosti, je izvedel prvo osrednje predavanje poletne šole. V svojem prispevku z naslovom *Fenomenologija in/ali metafizika*<sup>1</sup> je odprl vprašanje, ali je fenomenologija v okvirih Husserlove zastavitve zmožna in ali sploh poskuša odgovarjati na vprašanja, ki jih umeščamo v polje metafizike.

Zahavi na začetku izpostavi, da je za obravnavo tega široko zastavljenega problema ključno vprašanje o statusu Husserlove metode fenomenološke redukcije in *epoché*. Glede tega vprašanja so si interpretacije Husserlove filozofije zelo različne. Zahavi opozori na deflacijsko branje Husserlove

1 Phenomenology and/or Metaphysics.

filozofije, ki ga danes zagovarjajo mnogi interpreti, npr. D. Carr in S. G. Crowell. Takšna interpretacija trdi, da s fenomenološko *epoché* Husserl izključi vprašanja o dejstvih sveta, zato da bi odprl dimenzijo pomenskosti, raziskovanje, ki ne zahteva zavzemanja kakršnekoli metafizične pozicije. Ta interpretacija pa po Zahaviju izpusti nekatere pomembne Husserlove trditve, npr. eksplicitno zavrnitev fenomenalizma in Kantovega pojma reči na sebi. Te trditve se vsekakor gibljejo v polju metafizike.

Husserl s fenomenološko redukcijo po Zahaviju iz svoje filozofije ne izključi vprašanj o svetu, ampak se le zoperstavi objektivističnemu mišljenju, ki o svetu govori brez upoštevanja momenta subjektivnosti. Fenomenološka redukcija ničesar ne odvzame od naše običajne podobe sveta, temveč mu nasprotno doda novo plat – plat subjektivnih pogojev njegovega pojavljanja. Husserlova filozofija tako po Zahaviju ni niti popolnoma razločena od metafizike niti ni nekakšen metafizični idealizem, ki bi bit sveta enačil z bitjo zavesti.

Zahavi predlaga, da Husserlovo filozofijo najlažje opredelimo z izrazom korelacionizem. To pomeni, da sta subjekt in svet razumljena kot dve različni entiteti, ki pa si sopripadata na bistven način. Naloga takšne filozofije je sistematičen prikaz korelacije med subjektivnostjo in svetom. Pri Husserlovi fenomenologiji v tej luči ne gre brez zavzemanja določenih metafizičnih pozicij. Zahavi poudari, da veliko vprašanj, na katera se je skušalo skozi zgodovino metafizike odgovarjati, Husserl v resnici izključi iz svoje filozofije. Toda pri izključitvi določenih problemov iz fenomenološke obravnave po Zahaviju ne gre za omejitev domene raziskovanja, temveč za prepoznavanje nesmislov, ki lahko izvirajo iz določenih metafizičnih problemov.

Nazadnje se Zahavi vpraša o relevantnosti problematike, ki jo zasleduje tekom svojega prispevka. Na vprašanje, zakaj je pomembna afirmacija zmožnosti fenomenologije za artikulacijo metafizičnega stališča, Zahavi odgovori s primerom. Prikaže problematiko, ki se odpira z nekaterimi filozofskimi pozicijami, ki svoje metafizične teze utemeljujejo na empiričnih rezultatih nevroznanosti. Izpostavi stališče T. Metzigerja, ki zagovarja neuro-reprezentacionalizem. Metziger trdi, da moramo izkustveni svet razumeti kot konstrukcijo, produkt možganov, brez bistvenega razmerja do «resničnega sveta». Vendar pa se, kot pokaže Zahavi, takšna pozicija zaplete v aporije, ko skušamo skozi takšno lečo obravnavati ontološki status samih

---

možganov. Tu ima po Zahaviju fenomenologija zmožnost zavriniti nevro-representacionalistično stališče, vendar le v kolikor se kritično premisli njene lastne metafizične predpostavke.

Na koncu Zahavi še omeni, da trenutno dela na besedilu, ki natančneje obravnava predstavljeno problematiko in bo objavljeno kot monografija najverjetneje v letu 2017.

### **Antony Vincent Fernandez**

Anthony Vincent Fernandez je v prispevku z naslovom *Resnično genetična fenomenologija*<sup>2</sup> primerjal Husserlovo t. i. genetično fenomenologijo s fenomenologijo Merleau-Pontyja. Fernandez za zanima vprašanje, ali je Husserlova filozofija lahko hkrati transcendentna in genetična ter kakšno razrešitev tega problema ponudi Merleau-Ponty v svojem filozofskem projektu.

**254**

Genetična fenomenologija za razliko od statične upošteva dimenzijo časovnosti v svoji analizi subjektivnosti. Zato je bila tekom 20. stoletja takšna vrsta fenomenološke analize mnogokrat uporabljena za obravnavo kontingentnih in efemernih pojavov. Vendar pa Husserlova lastna zastavitev po Fernandezu onemogoča teoretizacijo takšnih pojavov, saj je zaradi svoje zavezanosti transcendentalizmu sposobna artikulirati le nujne genetične zakone, ne pa tudi partikularnih in kontingentnih struktur življenjskega sveta in zavesti.

Po drugi strani se Merleau-Ponty, po Fernandezu odpove transcendentalizmu, da bi lahko artikuliral razmerja, ki ne nosijo pečata fenomenološke nujnosti. Prav tako naj bi Merleau-Ponty na mnogih primerih pokazal, da so nekatere strukture, ki jih Husserl obravnava kot nespremenljive in nujne, pravzaprav zgodovinsko in psihološko pogojene. Skozi fenomenološko raziskavo se lahko po Fernandezu pokaže, da so tudi najbolj osnovne strukture pojavljanja sveta nekaj spremenljivega, vendar pa se je potrebno zato sledeč Merleau-Pontyju odpovedati transcendentalizmu Husserlovskega tipa.

## Devin Fitzpatrick

S podobnim vprašanjem se je ukvarjal tudi Devin Fitzpatrick v prispevku z naslovom *Transcendentalna vrzel: možnost epoché pri fenomenologiji in kognitivni znanosti*.<sup>3</sup> Fitzpatrick trdi, da obstaja nerazrešena napetost med projektom naturalizacije fenomenologije, ki naj bi omogočil produktiven dialog med odkritji fenomenologije in naravoslovnih znanosti, ter transcendentalnim statusom husserlovske fenomenologije. Vprašanje, ki po Fitzpatricku še ni razrešeno, je, na kakšni podlagi se lahko srečajo fenomenologove trditve, ki temeljijo na transcendentalnem izkustvu in empirične trditve znanosti. To neprevedljivost apriornih in nujnih resnic transcendentalnega izkustva v empirične trditve o svetu Fitzpatrick imenuje transcendentalna zev.

Projekt naturalizacije fenomenologije sicer poskuša uskladiti ta dva tipa izkustev. Vendar pa se pri tem, kot zatrdi Fitzpatrick, napačno razume status fenomenološke *epoché*. Fitzpatrick se tu opre na Finkovo razumevanje fenomenološke metode in poskuša pokazati, da takšna metoda ne more biti izvedena v kontekstu eksperimenta, ne da bi rezultati eksperimenta izgubili empirični karakter. Zahteva empiričnih znanost po intersubjektivni overitvi rezultatov in fenomenološka metoda po Fitzpatricku nista združljivi, tako da izjave o nespremenljivih strukturah zavesti za empirično znanost ostanejo brez pojasnjevalne moči. Fitzpatrick zato predlaga, da mora fenomenolog sprejeti odločitev med dvema alternativama: ali transcendentalna fenomenologija brez navezave na empirično znanost in nenazadnje brez navezave na vsakdanje «naivno» izkustvo, ali pa fenomenološka psihologija brez transcendentalističnih pretenzij, katere izjave imajo določen vpliv na empirično raziskovanje zavesti.

V diskusijah po obeh omenjenih študentskih predstavitev je bil izpostavljen določen pomislek glede problema, ki je skupen obema prispevkoma. Tako Fernandez kot Fitzpatrick namreč kritično obravnavata Husserlovo transcendentalno filozofijo, ne da bi izčrpno pojasnila, na podlagi katerih značilnosti lahko filozofijo označimo kot transcendentalno. Avtorja prispevkov sta se strinjala, da samo sklicevanje na nujne in nespremenljive

---

3 The Transcendental Gap: The Possibility of the Epoché for Phenomenology and Cognitive Science.

strukture izkustva ni dovolj, saj Husserl eidetsko redukcijo razloči od transcendentalne. Problem transcendentalizma Husserlove filozofije se tekom diskusije ni razrešil, se pa je začrtala smer za nadaljnja raziskovanja avtorjev prispevkov.

## Shaun Gallagher

Teorije o skupnem delovanju dajejo poudarek na pomen skupnih predstav, reprezentacij in predvidevanj. Skupna intencija je intencija vseh vpletenih v bivažoče, v katero vsi verjamemo. Skupne miselne predstave pri tem poskrbijo za to, da se delovanje odvije, potrebna pa je tudi reprezentacija skupnega cilja. Gallagher je s prispevkom *Intencionalnost, materialni angažma in skupno delovanje*<sup>4</sup> postavil izziv siceršnji predpostavki, da je višje kognitivne procese najbolje preučevati v osamitvi.

256

Materialni aspekti okolja resda vplivajo na skupno delovanje, npr. dolžina objekta, ki ga moramo premakniti, a pomembni regulatorni elementi so predvsem prepričanja individualnega agensa. Združena pozornost je osnovni pogoj za temeljno diadično interakcijo; lahko pa tudi rečemo, da je sama združena pozornost osnovna oblika skupne aktivnosti. Boljše razumevanje skupnega delovanja zahteva eksplicitne forme dinamičnega prepletanja med danimi materialnimi pogoji.

Gallagher uporablja teorijo materialnega angažmaja Lambrosa Malafourisa, ki je nereprezentacionalistična verzija razdeljenega spoznavanja, pa tudi blizu enaktivističnemu pristopu k spoznavanju. Teorija zavrača vlogo internih reprezentacij eksternega sveta. Pri tem je duh nekaj, kar izvira iz vzajemnega učinkovanja nevroloških, anatomskih, kulturnih in materialnih virov. Gallagher je opozoril tudi na pojem metaplastičnosti: evolucionarne spremembe niso zgolj biološka plastičnost možganov, temveč tudi efekti našega vključevanja v kulturno in materialno okolje. Primer je linearna pisava B; pisarji so v kognitivni proces vključili tehnike, ki so jih omogočile glinene tablice. Njihova uporaba je spremenila fizične omejitve problemskega prostora

4 Intentionality, Material Engagement and Joint Agency.

in posledično tudi metodo reševanja problema. Iz tega sledi, da so v tem primeru spremembe v kogniciji nastale zaradi uporabe določenega materiala. Temu je sledila substitucija vizualnega prepoznanja na mestu spomina; iz spomina preidemo na percepcijo. Še en pojem teorije materialnega angažmaja je razširjeni duh; gre za nekaj, kar je eksterno možganom, pa vendarle interno našemu kognitivnemu sistemu.

Razlike v kogniciji nastopijo z razlikami med predmeti, možgani in telesi. Če združimo besedo z gesto, dobimo drugačen efekt, kot ga imata beseda in gesta vsaka sama zase. Nove kognitivne zmožnosti nastajajo z interakcijo med agensom in materialom. Končno, formacija namena ni utemeljena zgolj v agensovi življenjski zgodovini, temveč tudi v njegovih razmerjih z drugimi, kulturnem ozadju in v svetu nasploh. Ne dogaja se zgolj v agensovi glavi. Je razdeljen, interaktiven fenomen. Še en pojem, ki ga moramo upoštevati, je dani prostor; to je po Gallagherju pojem, ki označuje razpon možnosti za delovanje in ki je odvisen tako od telesa kot od okolja. Posameznikov dani prostor definira evolucija, razvoj njegovega življenja in družbeno-kulturne prakse oz. normativnost. Duh je artefakt, nekaj narejenega.

**257**

Končno pridemo do pojma skupnega delovanja. Gallagher ga še nadalje členi v posamezne verzije. Spontano skupno delovanje je tisto, ki ne vključuje nikakršnega prejšnjega namena, tekom le-tega pa se razvija trenutni skupni namen. Takšno delovanje ponavadi ustvarja motorični namen, ki je popolnoma utelešen. Primer spontanega skupnega delovanja je npr. situacija, v kateri nas nekdo prime za roke in začnemo plesati s to osebo. Razdeljeno skupno delovanje vključuje predhodni namen in različne trenutne namene, a nobene združene pozornosti. Primer takšnega delovanja je teroristični napad. Primer skupnega delovanja, ki ga neposredno vodi skupna pozornost, je npr. pomagati nekomu premakniti nek predmet. Takšno delovanje vključuje skupen predhodni namen in interaktiven trenutni namen, pa tudi koordiniran motorični namen.

Malafourisova teorija pravi, da smo pri takšnih dejanjih vpleteni v materialni angažma; naše namene oblikuje cela vrsta družbenih in materialnih pogojev. Materialnost omejuje možnosti predhodnih namenov, konstitucija skupnega delovanja pa je odvisna od materialnega aspekta: okolja in drugih ljudi.

---



## Giovanna Colombetti

Colombetti začne s tezo, da spoznanje ni centrirano v možganih. Kognitivni proces je nekaj, kar je umeščeno v celotnem organizmu in je intimno povezano s svetom. Na splošno je spoznanje oznaka za mentalno dogajanje, medtem ko se z afektivnostjo, tj. čustvi, ne ukvarjamo. Afektivnost je lahko raztelesena ali pa utelesena; gre torej za čista kognitivna čustva ali pa za še ne umeščena afektivna stanja. Colombetti se v primerno naslovljenem prispevku *Umeščanje afektivnosti*<sup>5</sup> loti umestitve utelesene afektivnosti.

Ko govorimo o umeščanju afektivnosti, moramo upoštevati kulturne vplive in družbeno omogočanje. V zahodni filozofski tradiciji ima opozicija glave in srca oz. misli in čustev dolgo zgodovino. Colombetti ugotavlja, da smo dandanes napredovali do tega, da čustva prepoznavamo kot kognitivno dogajanje, pozabljamo pa, da gre za vzajemno razmerje; kognicija je tudi sama afektivna.

258

Colombetti definira afektivnost kot splošno človekovo zmožnost biti prizadet ali ganjen; označuje pomanjkanje brezbržnosti. Čustva definira kot zmožnost doživljanja afektivnih stanj o specifičnih objektih, situacijah in dogodkih, razpoloženja pa kot afektivne situacije o čemerkoli. Druga afektivna stanja so še lakota, bolečina, utrujenost itd.

Element družbenega omogočanja je pomemben, saj so čustva drugače izvajana pred občinstvom; Colombetti npr. opozarja, da se ljudje redkeje nasmehnemo, ko smo sami. Svet oz. družbena situacija olajšujeta izražanje čustev. Umeščena perspektiva Colombetti je, da so smehljaji zblíževalne geste, ki jih oseba izvaja za drugega. Še en primer je kujanje, ki ima jasno strateško funkcijo konfiguracije razmerja med dvema osebama. Kulturne razlike vplivajo na afektivnost na več načinov. Individuum tako v nasprotju s skupnostjo izraža drugačno afektivno senzibilnost. Govorica telesa je prav tako različna od kulture do kulture.

Ena vrsta umeščene afektivnosti je zunanje podprta afektivnost. Colombetti se pri razlagi zanaša na dojemanje kognicije, ki jo močno podpira okolje.

5 Situating Affectivity.

Posledično je tudi možno spreminjati okolje, da bi izboljšali kognitivne sposobnosti. To se kaže v epistemskih nišah, npr. zemljevidih in urah. Colombetti uvede pojem afektivnih niš, s katerimi preuredimo okolje, da bi izboljšali in regulirali naše afektivno življenje. Primeri takšnih afektivnih niš so domovi in torbe. Razširjena afektivnost, ki jo Colombetti razlaga po vzorcu razširjenega duha (v katerem kognitivni procesi vključujejo dele sveta) in ki uporablja predmete, kot so npr. poročni prstani. Ti predmeti direktno vplivajo oz. so v vzajemnem odnosu z internimi in dokazljivimi afektivnimi stanji. Ni pa seveda nujno, da gre za predmet: umetniško ustvarjanje je početje, ki prav tako sodi v taisto kategorijo.

Afektivna stanja se utelesijo v objektih, s čimer le-ti postanejo njihovi podaljški. Colombetti v svoji teoriji z utelesitvijo označuje občutje zajemanja objekta v izkustvo lastnega telesa. Glasbeni inštrument je tako del ekspresivnega telesa glasbenice ali glasbenika.

### Joachim Raich

Ena izmed študentskih predstavitev je bila o kinestetični komunikaciji čutov na primeru gorskega teka študenta univerze na Dunaju, Joachima Raicha.<sup>6</sup> K raziskovanju sta ga spodbudila ukvarjanje s tekom in manko v obravnavi teka v fenomenologiji zaznave, ki se osredotoča na statična stanja.<sup>7</sup> Prav tek, še posebej pa gorski tek, pa ponuja drugačen pogled na utečeno pojmovanje utelešenosti zaznave in *kinéo* pritika k *aisthesis*. Raich je predstavil fenomen tekača, ki *teče pred seboj*,<sup>8</sup> ker s pogledom<sup>9</sup> tipa tla pred seboj in s tem utira pot koraku. Pri gorskem teku je sinestezija pogleda in koraka še toliko bolj bistvena, ker so tla bolj razgibana in nestabilna. Raich je s Husserlom poudarjal ključnost kinestezije pri zaznavi, ker gre hkrati za zavedanje uprostorjenosti in zavest o prihodnjih možnih kinestetičnih sistemih, ki definirajo meje

---

6 *Running and the Kinaesthetic Communication of the Senses*.

7 In manj statična: o fenomenu hoje v Edmund Husserl, »*Ding und Raum, Vorlesungen 1907*«, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

8 Running ahead of himself.

9 Der Blick.

---

telesne zmožnosti. Kinestezija ima horizontalno strukturo pravtisa, retence in protence<sup>10</sup> ter motivira možne gibe in tvori prihodnji potencialni horizont zaznave. Pogled motivira dosegljivost krajev pred tekačem in občutenje teksture tal.

Raich je skozi predavanje doživeto predstavil delovanje kinestetičnega sistema oči, ki si skozi pogled pridobi taktilno komponento, tj. telesno zaznavanje tal pod stopali, ki mu je načeloma ne pripisujemo. Na koncu je osredinil svoje predavanje v treh tezah:

1. Kinestezija 'pogleda, ki teče' motivira videz tal pred tekačem tako temeljito, da lahko dejansko doprinese k zaznavi in tipanju tal.

2. Koncept kinestezije je razširil s pojmom kinestetičnega prenosa,<sup>11</sup> kjer so načini zaznave prenosljivi med različnimi kinestetičnimi sistemi (razloženo na primeru sistema oči in nog).

3. Kinestetični transfer nam lahko pomaga razložiti sinestezijo, ker en čut posnema zaznavni potencial drugega čuta.

**260**

Zaznava ima torej nujno dimenzijo telesnosti, znotraj le-te pa obstoji interakcija med telesnimi gibi in zaznavami, ki razkriva telesno dinamiko kinestezije.

### Søren Overgaard

Poletno šolo je sklenil Søren Overgaard<sup>12</sup> s predavanjem o prisotnosti konjunktivizma v Husserlovi misli.

Overgaard je izredni profesor na Centru za raziskovanje subjektivnosti v Kopenhagnu, skupaj z Zahavijem pa sta tudi idejni vodji poletne šole. Zaključno predavanje je poskrbelo za opomnik za ključno gonilo kopenhagenske poletne šole – sodelovanje ter mestoma dopolnjevanje fenomenologije in (analitične) filozofije duha. Zaznava je pomembna tema obeh, Overgaard pa je večkrat poudaril, da bi se fenomenologija od analitične filozofije morala naučiti, da se je hvaležno ukvarjati tudi z momentom, ko zaznava odpove na celi črti ali

10 Urimpression, Retention, Protention.

11 Kinaesthetic transfer.

12 *Perceptual Error, Conjunctivism and Husserl*.

pa črte niti ni. Z zmotno v zaznavi sta se ukvarjala Claude Romano in Andrea Staiti, ki sta nedavno skušala Husserlovo razlago zaznave umestiti na stran bodisi konjunktivizma bodisi disjunktivizma. Ker sta o zmoti v zaznavi podala razhajajoči razlagi, se je v vlogo posrednika med Romanom in Staitijem postavil Overgaard, ki je premostril nasprotujoči branji Husserla.

Za lažjo udomačitev moramo razložiti, kje smo se pojmovno nahajali. Overgaard je zaznave razdelil med resničnostne zaznave, iluzije in halucinacije. Resničnostne zaznave so zaznave stvari, kakor jih zaznamo, npr. gledanje Eifflovega stolpa ali slike Eifflovega stolpa, na drugi strani spektra pa so zmote v zaznavi, tj. iluzije, halucinacije, katerih razlaga razmejuje konjunktivizem in disjunktivizem. Konjunktivizem združuje resničnostne zaznave in zmote, ker naj bi imele enako intencionalno zgradbo neodvisno od subjektovega okolja. Na primeru rožnatega slona: kadar resnično zaznavam rožnatega slona, slon dejansko obstaja. Kadar gre za iluzijo, ga zgolj vidim kot rožnatega, v resnici pa je sive barve; v primeru halucinacije pa ga sicer zaznavam kot rožnatega slona, vendar ta ne obstaja. Konjunktivizem torej sloni na predpostavki, da lahko obstaja zaznava tudi brez intencionalnega objekta. Disjunktivizem pa razvezuje resnične zaznave od zmotnih. Ker gre za dva različna tipa zaznave, obstajata dve vrsti zaznav istega objekta, glede na to, ali je resničen ali lažen.

Romano trdi, da so halucinacije in iluzije fenomeni, ki se že v osnovi močno razlikujejo od resničnostnih zaznav, hkrati pa Husserlu v članku<sup>13</sup> pripisuje konjunktivizem. Obratno pa Staiti<sup>14</sup> trdi, da so halucinacije in iluzije inherentno retrospektivni fenomeni, ki nam pomagajo pri razumevanju resničnostnih zaznav, čeprav se od njih razlikujejo, Husserla pa ne moremo po Staitiju umestiti niti med disjunktiviste niti konjunktiviste. Overgaard je dokaj neprepičljivo predlagal tretji vidik, kjer sta obe interpretaciji Husserlove teorije halucinacij in iluzij nemožni, ker preveč zaletavo sodita Husserlovo držo glede na trenutne analitične debate o zmoti v zaznavi.

Staiti kritizira Romana, ko pravi, da sta tako konjunktivizem kot disjunktivizem enako zgrešena, ker že v osnovi ločujeta resničnostne in zmotne

---

13 Claude Romano, »Must Phenomenology Remain Cartesian?«, v: *Continental Philosophy Review* 45 (2012), str. 235–225.

14 Andrea Staiti, »On Husserl's Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A Critical Reply to Claude Romano«, v: *Husserl Studies* 31 (2015), str. 123–141.

zaznave kot dva tipa zavestnih aktov. Staitijevo branje Husserla ga izmakne obema modeloma in predlaga tretjega – hermenevtično teorijo zaznave –, ki deluje samokorigirajoče in zato se dvom o obstoju posameznih stvari v svetu ne potencira v kartezijanski dvom o obstoju celotnega sveta.

Na tem mestu vskoči Overgaard s Husserlom, ki pravi “Bistven karakter zaznave je, da je zavest o utelešeni prisotnosti predmeta, tj. njen fenomen. Zaznati hišo pomeno imeti zavest oz. imeti fenomen o stoječi utelešeni hiši. Kako je s t. i. obstojem hiše, z resnično Bitjo hiše, in kaj ta obstoj pomeni – o tem ni nič povedanega.”<sup>15</sup> Stvar, ki jo zaznavamo, lahko tudi ne obstaja, torej bi Husserl lahko bil konjunktivist in se Staiti moti, vendar se hkrati moti tudi Romano, kajti Husserla ne moremo umeščati niti med konjunktiviste niti disjunktiviste. Antiklimaktičen zaključek, ki pa na srečo ni zaznamoval celotne poletne šole.

## 262

### Zaključek

Celotna poletna šola se je odvijala v znamenju poskusa vzpostavitve produktivnega dialoga med različnimi disciplinami, kar je tudi ključna značilnost Centra za raziskovanje subjektivnosti. V tem duhu so se poletne šole udeležili obiskovalci s celotnega sveta, da bi razpravljali o temi subjektivnosti, ki povezuje njihova raznolika področja raziskovanja. Ker ima tema subjektivnosti tako bogato tradicijo različnih pristopov, se lahko na tem področju srečujejo empirična znanost in filozofija, analitična in kontinentalna filozofija, teorija in klinična praksa, nevroznanost in kognitivna znanost. Iz dogajanja na poletni šoli je bilo razvidno, da temeljna vprašanja o subjektivnosti še zdaleč niso izčrpana in da osnovne predpostavke še niso utrjene. Materiala za raziskovanje je zato še veliko. Tekom poletne šole smo ugotovili, da se v državi koles kolesje

15 Edmund Husserl, »*Ding und Raum, Vorlesungen 1907*«, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, str. 15 («Der essentielle Charakter der Wahrnehmung ist es, «Bewußtsein» von leibhaftiger Gegenwart des Objektes zu sein, d.i. Phänomen davon zu sein. Ein Haus wahrnehmen, das heißt, das Bewußtsein, das Phänomen haben von einem leibhaft dastehenden Haus. Wie es mit der sogenannten Existenz, mit dem wahrhaften Sein des Hauses, steht und was diese Existenz meint, darüber ist hier nichts ausgesagt.»)

vrti tudi v glavah osebja Centra za raziskovanje subjektivnosti in v odnosu med tamkajšnjimi zaposlenimi in študenti smo zaznali zametke delovanja Jantejevega zakona.<sup>16</sup> Izkusili smo, kaj pomeni danski pojem *hygge*, do kod seže severnjaška liberalnost in kaj pomeni danska točnost. Košček slednjih smo odnesli tudi nazaj domov, skupaj z neprecenljivo izkušnjo.

## Literatura

Husserl, Edmund (1973): *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Romano, Claude (2012): »Must phenomenology remain cartesian?«, *Continental Philosophy Review* 45, (str.) 235–225.

Staiti, Andrea (2015): »On Husserl's Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A Critical Reply to Claude Romano«, *Husserl Studies* 31, (str.) 123–141.

Zahavi, Dan (2003): »Phenomenology and Metaphysics«, *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Contributions to Phenomenology*, Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers.

Heilinger, Jan-Christoph in Slaby, Jan: (2013) »Lost in Phenospace: Questioning the Claims of Popular Neurophilosophy«, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, I/2, (str.) 83–100.

---

16 T. i. Jantejev zakon (dan. Jantelov) sestavlja 10 zakonov s skupnim imperativom k skromnosti: "Ne misli, da si boljši od drugih."



Vanja Sutlić

## ZGODOVINSKI ODNOS IN ZGODOVINSKO MISLENJE

**Tema: Zgodovinski sklop**

265

Temeljna naloga sodobne filozofije je *m i s e l n o* dospevanje v nekaj nenavadno *e n o s t a v n e g a*, toliko enostavnega, da se izmika vsakodnevni, na »predmete« v svetu usmerjeni zavesti – četudi omogoča in njih in zavest. To enostavno in najenostavnejše je *z g o d o v i n s k i s k l o p* v katerega se vključujejo: bistvo človeka, bivajoči [*bića*]<sup>1</sup> in sama bit. *Z g o d o v i n a* [*p o v i j e s t*] ni drugega kot godenje [*zbivanje*] *o d n o s a* človekovega bistva, bivajočega [*bića*] in biti. V strogem smislu je zgodovina *o d n o s*, seveda, če z njim ne razumemo formalizirane relacija relatov, v katero lahko vstopi kar koli, temveč *i z v o r n a p o l n i n a* po kateri vse zgodovinsko *j e*. Ta *o d n o s* ni nekaj naknadnega, kar predpostavlja samostojno bistvovanje [*bivstvovanje*] človeka, z ene strani, bivajočega in biti z druge. Zgodovina kot *o d n o s* šele *v z p o s t a v l j a* bistvo človeka v njegovem posredovanju med bitjo, ki se *r a z d e l j u j e* [*o d j e l o v l j u j e*] v svetu in med bivajočim(i),<sup>2</sup> ki po njej *j e*

---

1 Sutlić gr. *ta onta* prevaja z ‚biće‘, besedo *v e č i n o m a* rabi *množinsko*, obenem se, zlasti ko je govor o ‚bistvu človeka‘, vpleta pomen ‚bitje‘. Slovenski ‚bivajoče‘ gre zato razumeti v smislu ‚vse bivajoče‘. Prim. še zlasti razdelke ‚Odnos kot transdukcija‘, ‚Odnos kot produkcija‘ in ‚Odnos kot edukcija‘, oz. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 7. §, HGA 2, 38 | *Bit in čas*, SM 1997, 53.

2 Prim. razdelek ‚Odnos kot odnos do biti in bivajočega‘.

---



(s o), tj. nastopa(jo) v svetu.<sup>3</sup>

Naloga sodobne misli je torej – da bi zares bila [v koraku, skupaj] z izvornim časom svoje zgodovine, da premotri poti, po katerih filozofija danes želi d o s p e - t i v b i s t v o zgodovinskega sveta, v o d n o s, v katerem kot ljudje povsod že smo, četudi v našem času najčešče in pretežno tako, da smo od njega kar najbolj oddaljeni, mu odtujeni. I z k u s t v o o d t u j i t v e (zbrano v filozofiji) je izvor težnje po dospevanju v enostavno, skladno polnino zgodovinskega bistvo vanja. Poti dospevanja v bistvo izbiramo glede na izkušeno razmerje odtujitve. Vsako prezgodnje oženje obzorja krize časa, ki nam z imperativom maksimalnega dela in poslovanja preprečuje zbrano odčitavanje njegovega bistva, nas vodi s poti v zgodovinski odnos. Za pravo potovanje potrebujemo orientacijska znamenja. Kriza časa se v filozofiji razodeva kot kriza orientacije. Vse je torej odvisno od tega, da se orientiramo tako, da zmoremo premišljati to, kar je temeljna naloga. M a r x o v o delo – ker naslavlja odtujitev s stališča izvirne domovinskosti [*zavičajnosti*], prisebnosti in resničnosti človeka, ker mu pridaje to, kar mu pripada, – človeškega bistva pa ne zmanjšuje in ne povečuje – je primerno, da nas nauči orientacije, da nam naznači miselno pot.

266

### Praksa in odnos

Vsaka filozofija, ne glede na to, kakšna bi bila njena siceršnja orientacija, kot filozofija izvaja [*sprovodi*: spreva] morda tudi zgolj implicite, neka določila b i t i (bistva, bistvovanja) vsega kar je in b i s t v a č l o v e k a (načina človekovega bistvovanja). Ta konstitutivna dvojna struktura filozofije sploh sama za sebe kaže tako na odlikovanost človeškega bitja [*bíca*] pred vsemi ostalimi bivajočimi/bitji, kot tudi na »prisotnost« biti med bivajočim(i) po človeškem bistvu. To pomeni: za nas, ljudi, je mogoče govoriti o bistvu človeka zgolj v oziru na bit samo in obratno. Drugače povedano, da bit bistvuje, je »dokaz« to, da človek je. Marxova misel, po svojem poreklu filozofska, kaže isto konstitutivno strukturo: ko bistvo človeka določi kot pro-iz-vodnjo (*Praxis*),

3 Torej, zgodovinski odnos *omogoča* relacijo subjekt-objekt, ta relacija pa, kakor med drugimi misli tudi *E. Bloch* [1885–1977], ni izvor zgodovine.

Marx obenem prinaša tudi »podobo« biti kot proizvodne prirode,<sup>4</sup> materije v »samogibanju«, materije kot »samodejavnosti«. Če torej v skladu z Marxovo mislijo poskušamo opisati enostavne elemente prakse v njeni filozofski, to je ontološki (b i s t v e n i) dimenziji;<sup>5</sup> pa ne zgolj v ekonomski, tehnološki, industrijski, (v ožjem smislu) materialni dimenziji, tedaj pravzaprav i m p - l i c i t e izstavljamo celoten zgodovinski odnos – in to po zgoraj navedenem razlogu dvojne strukture filozofije, ki indicira polnino dejanskega [zbijskog] odnosa – pa s tem s temo [te] misli še n i e k s p l i c i t e postala njegova celota, zato ostaja nevarnost, da se en moment izolativno in abstraktno izigra na račun drugega. Polni pomen določitve bistva človeka kot p r o - i z - v a - j a n j a (*pro-ductio*) je viden šele tedaj, ko premislimo *vklučenost* bistva človeka v c e l o t o zgodovinskega sklopa. C e l o v i t o s t te celote je odločilna tema zgodovinskega mislenja.<sup>6</sup> Zgodovinski odnos, po katerem smo kar smo, je najnujnejše vprašanje sodobne filozofije, če je ta predhodno – vsaj do neke mere – prišla na čisto z določilom bistva človeka kot s p r o - i z - v a n j a n - j e m.<sup>7</sup>

## Odnos

Bistvo človeka kot p r a k s a ali proizvodjanje, je o d n o s in to tako kot o d n o s do bivajočega (stvari, »vjeti«, orodja, orožja, živali ipd.) kot tudi odnos do t i s t e g a v bivajočih [*bićima* : bitjih], kar napravi, da so bivajoči, ne pa nebivajoči. Če ne bi bil v odnosu do tega v bivajočih, človek sploh ne bi mogel biti v odnosu. *Marx* kot učitelj prakse pravi v *Nemški ideologiji*: »Kjer eksistira razmerje, tam eksistira zame, žival ni do ničesar oz. sploh ni v razmerju. Za

4 Prim. razdelek 'Odnos kot transdukcija'.

5 Kakor smo poskušali v naši študiji »Bistvo človeka i njegova odtujitev v meščanskem svetu« (v tej zbirki [str. 9 isl. V. Sulič, Bit i suvremenost | *Bistvo in sedanjost*. Prim. zadnje opombo.]

6 Prim. *Phainomena* 94/95 (2015), str. 232, op. št. 4.

7 Da bi zares uspeli vstopiti v zgodovinski odnos in tako upravičeno postali sodobni, je pogoj, da odnos resnično razumemo. Danes mu lahko zadostimo zgolj *na poti* filozofije. Kar bo iz nje same na tej poti nastalo, je odvisno od tega, *kam* je na poti.

žival njeno razmerje do drugih ne eksistira kot razmerje.«<sup>8</sup>

Iz tega odločilnega Marxovega stališča izhaja določitev proizvodnje (bistva človeka) kot dejavnosti, ki izvaja bivajoče iz biti in o b e n e m, s samim tem, izvaja b i t iz bivajočih v katerih je predhodno vsebovana, seveda ne kot svojstvo med svojstvi bivajočega (ali: kot bivajoče med bivajočimi), temveč kot b i s t v o bivajočega, b i v a n j e bivajočega, bistvovanje bivajočega, tj. kot to, da bivajoči s o, ne pa da n i s o. Ko pravimo; proizvodnja proizvaja bivajoče iz biti in o b e n e m izvaja bit iz bivajočih – povedano je v vsakem slučaju nekaj drugega, si pa ne nasprotuje tako, da bi se izključevalo, – nasprotno – p r o i z v o d n j a k o t o d n o s d o b i v a j o č e g a, s e g o d i n a t e m e l j u o d n o s a d o b i t i, tj. proizvodnja je o b o j e.

Spregovorili smo torej o o d n o s u do bivajočega in biti, kot tudi o bistvu človeka. Kaj je t o o d n o s, v svoji izvorni, tj. zgodovinski polnini? Da bi to razumeli, je treba zdaj premisliti, katere enostavne, a odločilne opredelitve odnos kot odnos vsebuje.

268

### Odnos kot odnos do biti in bivajočega

Pričnimo z navedenim Marxovim besedilom. Kaj pomeni, da žival n i v odnosu?<sup>9</sup> Ne bi mogli reči, da ima žival različne odnose do svoje okolice (npr. ko se brani, skriva, ko beži, napada ipd.?) To faktično vsak dan govorimo/rečemo, vseeno Marx misli, da žival ni v odnosu! In zares, v strogem smislu besede, n i v odnosu, ker je z vsemi svojimi postopki tako vključena v gojenje

8 »Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier verhält sich zu nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu anderen nicht als Verhältnis.« Sutlić nemška stavka navaja iz zbornika *Der historische Materialismus | Historični materializem*, 2. zv., Leipzig 1932, str. 21. V jeziku izvirnega besedila se stavka glasita: »Gdje opstoji odnos tamo on opstoji za mene, životinja se ne odnosi ni spram čega i uopće se ne odnosi. Za životinju ne opstoji njen odnos spram drugih kako odnos.« V: Marx-Engels, *Rani radovi*. Zagreb 1953, str. 297. Prim. Karl Marx, Friedrich Engels: *Izbrana dela*. II zvezek, CZ 1979, str. 35: »Kjer eksistira odnos, tam eksistira zame, žival se ne »nanaša« na nič in sploh ne. Za žival njeno razmerje do drugih ne eksistira kot razmerje.«

9 V izvorniku: »Šta to znači, da se životinja n e odnosi?« «Odnositi se» sledeč nadaljnjim izpeljavam, prevajam z «biti v odnosu».

okolice, nima »točke«, s katere bi ugledala okolico k o t okolico, tj. da nima možnosti, da se stavi n a s p r o t i okolici kot taki. »Žival ni v odnosu«, to pomeni; ne more izstopiti iz vsebovanosti v okolici (tj. med bivajočimi), ostaja bivajoče med bivajočimi; ne more izstopiti do bivajočega k o t bivajočega, do tega, po čemer bivajoči so b i v a j o č e [ b i ć a ]. Ko Marx pravi, da »žival ni v odnosu« »do drugih«, do bivajočega, to pomeni, da žival nima odnosa do b i t i.

V polnem in pravem smislu je s a m o č l o v e k v o d n o s u, tj. on zmore nekaj (*aliquid, ens*) jemati k o t nekaj, zmore bivajoče sprejeti kot bivajoče. Ko premislimo, kaj v najenostavnejšem smislu pomeni »odnos«, potem je vidno, da je odnos [*on*] odnos nečesa k o t nečesa. Torej, ne gola relacija (povsem formalizirani odnos) med relati, temveč odnos med dvema, pri katerem je eno v odnosu do drugega, tako da drugo jemlje k o t drugo in s tem sebe obenem razlikuje od drugega k o t drugega.<sup>10</sup> Izraz »kot« vsebuje: nekaj kot nekaj ni nasprotje česa, ampak nič (nihil). Ko sprašujemo po nečem kot nečem, po bivajočem kot bivajočem, sprašujemo po tem kar je, kakor nič, d r u g a č n o od vseh bivajočih in jih prekoračuje, sprašujemo po biti bivajočega, tj. po tem v bivajočem, kar ga napravlja [ćini : dela] za bivajoče, ne pa za nebivajoče.

### **Človek kot bitje [biće] je po odnosu, ni odnos po človeku kot bitju**

Iz analize odnosa kot pravega odnosa izhaja, da je on [odnos] odnos č l o - v e k a kot bitja [*bića*] do drugih bivajočih [*bića*] in [do] biti. O c e l o v i t e m odnosu k o t odnosu je mogoče samo pogojno govoriti kot o č l o v e š k e m odnosu. O d n o s j e p o v s o d o d n o s t r o j e g a: človeka, biti in drugih

<sup>10</sup> Tako je z odnosom do drugega *kot* drugega dana možnost, da je človek kot bitje [*biće*] v odnosu, v odnosu do svojega *bistva*: (isto, zgolj v pogledu medčloveških odnosov izraža Marxova pripomba: »V stanem pogledu je s človekom tako kot s sužnjem. Kot na svet ne prihaja ne z ogledalom niti kot filozof Fichtejeve šole: *Jaz sem jaz – človek se prvo motri v drugem človeku. Človek Peter, šele ko sebe privede v odnos do človeka Pavla kot svojega bližnjega, privede sebe v odnos do sebe kot človeka. Ali mu je na ta način Pavel z mesom in kostmi, v svojem pavlovske telesu, velja za obliko, v kateri se ozunanja rod človek.*« *Kapital I*, Zgb 1947, str. 18, op. 18.)

bivajočih. Šele na temelju celote odnosov je v odnosu – v strogem smislu – človek do biti in bivajočega. Človek kot posebno bivajoče [*biće* : bitje] se konstituira z odnosom.

### Razlika biti in bivajočega in bistvo človeka

To pomeni: človek je po odnosu. Človek je človek kolikor je v odnosu.<sup>11</sup> Bistvo človeka je odnos. No, bistvo človeka ni nič zgolj ali samo človeškega, v njem je vključeno dvoje: odnos do biti in odnos do bivajočega, kot tudi tisto tretje in odločilno: to, kar kot samodnosta dvojnostni odnos omogoča. V odnosu človeka do biti in do bivajočega vse zavisi od samega odnosa med bitjo in bivajočim. Bistvo človeka kot odnos je bistvovanje razlike biti in bivajočega.

270

V odnosu kot odnosu je vsebovano troje: bistvo človeka, bit in bivajoči [*bića*] (človeški in nečloveški). V tem je polnina pravega odnosa za razliko od praznine formalizirane relacije relativov.

### Odnos in zavest kot zavestna bit (*Bewußtsein* kot *bewußtes sein*)

Kaj torej potemtakem pomeni Marxovo stališče: »Za žival njen odnos do drugih kot odnos ne obstaja«? To pomeni, da se žival – saj ne more biti v odnosu do bivajočega in do biti – s tem ne more biti v odnosu ne do sebe same, ne more biti pri-sebna, oz. kar je isto, »zavestna bit«, svobodna bit, itn. Seveda to ne pomeni, da živalim manjkajo »psihični procesi«.

Iz navedenega Marxovega stališča, ki s svojo globino izreka bistveno razliko med človekom in živaljo, izhajajo vse enostavnine za človeka bistvene opredelitve, ki smo jih našli v razdelkih našega omenjenega članka: »Odnos človeka in bivajočega«, »Odnos človeka in biti«, »Bistvo človeka kot zavestna bit: človek kot bitje razstoj (distance) in pristop k bivajočim, človek kot bitje [*biće* : bivajoče], ki iz zadržanosti med bivajočimi izstopa k biti, človek kot bitje možnost, kot bitje bližine, kot pri-sebno,

11 »Čovjek je čovjek ukoliko se o d n o s i.« Prim. prejšnji razdelek.

---

s a m o – d e j a v n o itd. bitje – z eno besedo: kot bivajoče katerega bistvo je – pro-iz-vodnja.

### **Odnos kot proizvodnja**

Premislimo, kako iz navedenega Marxovega stališča izhaja, to, da je odnos – p r o i z v o d n j a (*productio*). V bistvenem smislu je »odnos« »vodenje« (*ductio*), ker je človek kot inter-pret, posred-nik<sup>12</sup> med bitjo in bivajočim v odnosu, r a z – n o s i [*p r o – n o s i*] bivajoče iz biti in obenem bit razločuje [*odjeljuje*] od pred-zgodovinske vsebovanosti v bivajočih. To nošenje ima smer, ni zgolj nošenje, temveč v o d e n j e – dukcija. Ko pravimo, da človek bistvuje razliko biti in bivajočega, ne pomeni zgolj to, da je človek njen nosilec, temveč tudi njen vodivec (*ducens*) ... v svet.

### **Odnos kot spreminjanje bivajočega [*bića*] zunaj odnosa v bivajoče za odnos in s tem bivajočega po sebi v bivajoče za nas**

**271**

Rekli smo, da je človek v odnosu do bivajočega na temelju odnosa do biti. Odnos kot č l o v e š k i odnos (samo človek je v odnosu) je odnos do bivajočega k o t bivajočega, do tega, kar bivajoče [*bića*] n a p r a v l j a / d e l a za bivajoče [*bićima*]. Vtoliko ta odnos bivajočih kot bivajočih [*bića kao bića*] n e p u š č a v tem, kar so, ko niso v odnosu, ko so, kakor pravimo, »po sebi«, ko so človeku z g o l j n a s p r o t i (strogo rečeno: izraz »bivajoči po sebi« in izraz »bivajoči nasproti človeka« o d n o s že predpostavljata; zunaj njega ni »bivajočega po sebi«, ni »bivajočega nasproti«, temveč zgolj in enostavno bivajoči, ki so in bistvujejo »neodvisno« od odnosa) – temveč jih [odnos] s p r e m i n j a v to, kar so za človeka, ko je [človek] v odnosu do njih k o t bivajočega [*bića*], to je, ko je v odnosu do b i t i bivajočega. Biti v odnosu do biti bivajočega pomeni s p r e m i n j a t i bivajoče »po sebi« v bivajoče »za nas« (za človeka). Kakor je, pač, odnos do bivajočega mogoč zgolj na temelju odnosa do biti, odnos človeka do bivajočega, razumljen v najstrožjem smislu, ni več spreminjanje

---

12 Tj. bitje razlike.

bivajočih po sebi v bivajoče za nas (za človeka), temveč spreminjanje bivajočih zunaj odnosa v bivajoče za celostni odnos (ki vključuje; bit, bistvo človeka in bivajoče). Drugače rečeno: bivajoči so bivajoči za nas (za človeka) po tem, ker sploh dospejo v odnos, katerega poslednja možnost je razlika biti in bivajočega (ali, rečeno spet drugače: odnos daje biti njeno, bivajočim njihovo, ko jih razlikovaje povezuje.)

Rekli smo, da je v odnosu kot človeške m odnosu vsebovano to, da spreminja bivajoče [*bića*]. Kaj pomeni spreminjati, če gledamo na to, da je spreminjanje odnosa, ne pa zgolj gola (formalizirana) relacija v smislu »spremembe snovi«?

### Odnos kot transdukcija

272

Spreminjati v smislu spreminjanja kot pravega odnosa pomeni prevažati, transducirati, ne samo preoblikovati, transformirati. Seveda, odnos je – med drugim – tudi transformacija, tj. sprememba »forme«, »esence« nečesa. Tako npr. ko se kaki materiji (npr.) tkanini daje forma (npr. obleke), ali, ko se otrok šola. Tako preoblikovanje že predpostavlja odnos v smislu prevajanja tj. spreminjanja biti. Stvari (bivajoče: *bića*) lahko preoblikujemo, ker se, po odnosu, spreminja njihova bit.

Spreminjanje je prevajanje (*trans-ductio*) bivajočega iz »bivajočih zunaj odnosa« v »bivajoče za odnos« in s tem iz »bivajočih po sebi« v »bivajoče za nas« (za človeka). Kaj pomeni transdukcija? Dobesedno prevedeno beseda »*transductio*« pomeni vodenje-preko, *prekovođenje*, prevajanje, *prevođenje*. Prefiks »*trans*« – »preko« vsebuje, da odnos prehaja preko bivajočih in gre k temu, kar je bit bivajočega. Odnos kot transdukcija ne ostaja pri bivajočih [*bićima* : bitjih] in med njimi, temveč jih presega. V tem »preko« (»*trans*«) je izrečena možnost spreminjanja bivajočega kot bivajočega. Če človek ne bi imel odnosa do biti, ki presega bivajoče [*bića*], četudi bistvuje zgolj >Z< njimi, >V< njih in preko [*króz*: skózi] njih – če človek ne bi imel odnosa, ki prehaja, *prelazi*, gre preko bivajočega, ne bi imel možnosti, da je v odnosu do bivajočih tako, da jih spreminja v njihovi biti, ne bi imel »točke«, s katere zmore pregledovati okolje kot okolje. V besedi »*trans*« se izraža to, da je – od vseh bivajočih – edino človek v odnosu na temelju odnosa do biti.

Razlika med »bivajočim(i) zunaj odnosa« in »bivajočim za odnos« (na kateri temelji razlika med »bivajočim(i) na sebi« in »bivajočim za nas«) je razlika z n o - t r a j biti teh bivajočih. [Ko pravimo razlika »znotraj« biti, ne rečemo: »med« bitmi, to pravimo zato, ker zares obstaja »pluralizem« bivajočih, ne pa tudi »pluralizem« biti. Bit je e n a, t. i. »monizem« biti, – a je v sebi »spremenljiva.«<sup>13</sup> H e r a k l i t pravi: vse iz enega in eno iz vsega.] V odnosu se spreminja b i t bivajočega: kamen kot »vjet«, »stvar«, »res«, postane npr. sekira kot »orodje«, »priprava«, »Instrumentum« (razlika »realnosti« in »instrumentalnosti«). Spreminjanje bivajočega je mogoče zgolj s temelja spreminjanja b i t i bivajočega. Pri vsem tem je najvažnejše: spreminjanje biti ni zgolj a k t č l o v e k a, kakor si to zamišlja ves novoveški antropocentrični aktivizem, človek ni ta ki – glede na to, da sam z bitjo disponira [z] bivajočim(i) – človek ni kreator bivajočih, temveč je spreminjanje biti o d n o s človeka do biti, o d n o s, po katerem človek iz biti prinaša t o, k a r j e n j e m u ž e o m o g o č e n o, a n a s t a j a, ko se godi odnos. Z Marxovimi besedami: »On (človek, V. S.) razvija potence, ki dremljejo v njej (prirodi, V. S.) ... (Kapital I, Zgb 1947, 134) (V tem smislu smo v članku, ki sem ga navedel, pokazali, da produkcija, proizvodnja ni kreacija, ampak, kot pravi Marx, r e p r o d u k c i j a prirode).

Konkretno povedano, da kamen zmore biti sekira, ne izhaja le iz neke absolutne invencije človeka, niti iz kamna kot s t v a r i »tukaj tu«, temveč v r e a l i t a s kamna »drema« (Marx) možnost i n s t r u m e n t a l n o s t i sekire. Seveda, kaj od teh dveh b o ali pa kot nekaj tretjega itn., z g o d o v i n s k o, kot k a j bo nekaj nastopilo v zgodovinskem svetu – je odvisno zgolj od s p e c i f i - č n o s t i odnosa človeka do biti, ali, kar je samo drugi pogled istega, o s p e c i f i - č n e m p o l o ž a j u človeka med bivajočim(i), tj. o tem, kar Marx imenuje nivo in kvaliteta proizvodnih sil. Tega nivoja in kvalitete – seveda – ni mogoče odčitati že iz »bistva« odnosa,<sup>14</sup> ampak lahko vsakič »izkustveno« ugotovimo (četudi je v vsakem odnosu vsebovano to, da je »spremenljiv«, kar se pravi z g o - d o v i n s k i). Za nas je tu pomembno imeti pred očmi, da so »proizvodne sile« povsod z g o d o v i n s k a veličina, tj. da so »rezultat« dogajanja c e l o -

13 »Spremenljivost« biti, torej ta »moment« nič (nihil) v njem kaže na to, da je tudi bit ona sama zgolj v celoti zgodovinskega sklopa.

14 Vsekakor, če ta odnos jemljemo v abstraktno-analitičnem »preseku« [»prosjeku«].



t n e g a z g o d o v i n s k e g a s k l o p a (odnosa človeka, biti in bivajočega).<sup>15</sup>

## Odnos kot produkcija

Odnos kot prevajanje bivajočih z u n a j / i z v e n odnosa v bivajoče za odnos (in tem iz »bivajočih po sebi« v »bivajoče za nas«) je p r i v a j a n j e bivajočega p r e d (lat. prefiks »*pro*« v pomenu »za« in »pred«) odnos in s tem p r e d nas, p r e d človeka. Odnos kot prevajanje je p r o i z v o d n j a (*pro-ductio*). Po odnosu so bivajoči [*biča*] p r o i z v o d i. V tem da so bivajoči za odnos proizvodi, temelji možnost, da postanejo »predmeti« (objekti) človeških »teoretičnih« in »praktičnih« odnosov.

## Odnos kot edukcija

**274**

V odnosu kot človeškem odnosu je vsebovano to, da je odnos do bivajočega [*biča* : bivajočih] in obenem odnos do biti. Proizvodnja (produkcija) p r o i z v a j a [vse] bivajoče iz biti in obenem i z v a j a bit iz njene vsebovanosti v bivajočih zunaj odnosa.

15 Ni spekulativne »dedukcije« zgodovinske posebnosti »proizvodnih sil«, kar ne pomeni zgolj njihovega »sprejemanja na znanje«, s strani tistega, ki si jih »zgodovinsko« predstavlja, kar ne pomeni njihove »gole faktičnosti«, »zgoljšnje danosti«, ki jo gre zgolj »utrditi«. – Zgodovinski odnos (sklop) ni zgolj v svoji »formalni«, »obče veljavni« strukturi nekaj takega kot zgolj subjektivni ali objektivno »transcendentalni« pogoj nastopa faktičnih »proizvajalnih sil« in odnosov, ki jim odgovarjajo. Ni zgolj spekulativna enotnost »formalnega« in »materialnega«; temveč, prek njega, nad in pred njim takšna izvorna polnima, da so te »abstrakcije« (kot »bistvo človeka«, »bit«, »bivajoči« itd.) pravzaprav samo indikativno primerne in se »zadevi« nikdar do konca ne približajo. Zgodovinsko misljenje mora – če se mu gre za *godenje* celotnega zgodovinskega sveta – delati »distinkcije«, ki omogočajo pristop k »zadevi«. Samo se giblje v dimenziji, ki predhodi razliki »formalnega« in »materialnega«, »transcendentalnega« in »empiričnega« in jo omogoča. – V marksistični literaturi je »proizvodne sile« kot take – kolikor vemo – tematiziral samo E. Lewalter [1892–1956], »Wissenssoziologie und Marxismus«, Archiv f. Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 64. zv., 1930. [Prim. [https://de.wikisource.org/wiki/Zeitschriften\\_\(Politik\)#211422-7](https://de.wikisource.org/wiki/Zeitschriften_(Politik)#211422-7)]

---

Tako je odnos kot človeški odnos dvojni odnos: 1. v njem se bivajoči producirajo, tj. dovajajo pred nekaj, daje se jim da so tu, in to kot tisti, ki so pred (»pro«) nečim za (»pro«) nekaj; 2. v njem se bit E-ducira, tj. dovaja iz bivajočih in se k njim [*njima*] v produkciji obenem vrača. Bit je vselej bit bivajočega, bivajoči so vselej bivajoči biti.<sup>16</sup> Odnos kot E-duciranje se dogaja ob enemu z odnosom kot produciranjem. Odnos je eduktivna produkcija ali produktivna edukcija.

### Odnos, temelj distinkcije biti in bivajočega

Iz-vajati bit iz vsebovanosti v bivajočih pomeni bit od-našati od bivajočih, ki jih [bit] pri-naša, tj., napravi da so, kar pomeni: od-deljevati, razdeljevati bit od bivajočih. Na odnosu kot E-ductio se utemeljuje filozofska distinkcija biti (*bitka, to e i n a i, e s s e*) in bivajočega (*bića, t a o n t a, e n t i a*).

275

### Zaključek

Tako smo z analizo Marxovega bistvenega stališča pokazali, zakaj je zanj bistvo človeka praksa (*Praxis*) – »beseda«, ki jo [Marx] naprej pušča neeksplicirano, h kateri pa je cel njegov opus na poti. Usoda bistvenih mislecev je, da jim odločilne besede – ob nastanku – vselej ostajajo neosvetljene, tako, da po svoje, osvetlujejo vse drugo, kar je mislec povedal. Naloga tistih, ki se – zaradi »zadeve« same – nahajajo na mislečevi sledi je, da – osvetljuječ neosvetljeno – delajo korake, ki so bili prihranjeni mislecu, ko je v izvorno naletel na novo.

### Naloga sodobne filozofije – zgodovinsko misljenje

Začeto strukturno analiziranje odnosa kot odnosa ne bo popolno, dokler ne prevprašamo in primerno premislimo s a m e g a »ž i v l j e n j a« o d -

---

16 »Bitak je svagda bitak bića, bića su svagda bića bitka.«

n o s a, tj. dokler odnosa ne ugledamo z g o d o v i n s k o [p o v i j e s n o]. Edinole tedaj, ko vse strukturne momente premislimo z g o d o v i n s k o, je mogoče do konca razumeti, da je odnos v o d n o s u, tj. j e. Naloga sodobne filozofije, tiste, ki je kar najbolj oddaljena od odnosa, [oz.] želi v njega dospeti, da pretrese kako odnos j e, da premisli z g o d o v i n s k i odnos. To pa zmore zgolj tako, ko prevlada s i s t e m a t i č n o – l o g i č n e okvire, znotraj katerih se je gibala dosedaj, zato pa ne bo postala z g o d o v i n o p i s n o, tj. preteklosti zaobrnjeno naštevanje faktov, ampak bo zares z g o d o v i n s k o, tj. proti bodočnosti usmerjeno in njej posvečeno [-] misljenje.

### Filozofija in istovetnost dvojnostne zgodovine

276

Filozofija, ko si prizadeva dospeti v bistvo vsega, kar je, da bi se v njej umestila [*smjestila* : nastanila], je kot nekaj (*aliquid*), kot bivajoče (*biće, ens*) v svoji biti (*bitak, esse*), vezana na d v o j n o, č e t u d i v s e b i i s t o v e t - n o z g o d o v i n o : zgodovino tistega, ki filozofira (zgodovina č l o v e k a) in zgodovino tistega, kar se v filozofiji kaže (zgodovina samega b i s t v a vsega). Filozofije n i, ne obstaja, kolikor n i človeka, kakor je n i, če n i m a tistega, na kar je v svoji intenciji usmerjena. Z g o d o v i n a, prebivališče filozofije, je vzajemen o d n o s bistva človeka in bistva vsega kar je, odnos, po katerem človek j e, bistvo pa b i s t v u j e. Zunaj tega odnosa ni človeka, ki – med drugim – filozofira; in ni bistva, na katero filozofija meri. Biti pomeni z g o d o v i n s k o biti, g o d i t i s e.<sup>17</sup> Zgodovinski odnos omogoča svet, v katerem se p o k a ž e j o vsi bivajoči [sva bića], zadržujoč svojo posebičnost. V toliko filozofija v svoji biti p r e d p o s t a v l j a godenje bistva človeka v o d n o s u z b i s t v o m vsega kar je, p r e d p o s t a v l j a i s t o v e t n o s t z g o d o v i n e k o t o d n o s a, še posebej – ker je bistveno p r i z a d e v a n j e, ne pa dosežek – sama s sabo indicira n e s k l a d v odnosu, s tem pa d v o j s t v o človeka in bistva, – o d t u j e n o s t človeka v svojem zgodovinskem bistvu. F i l o z o f i j a j e i n d e k s o d t u j i t v e. Filozofija je mogoča edinole tam, kjer je človek o d t u j e n svojemu bistvu, bistvu vsega in bivajočim v svetu. Ker filozofija,

17 »Biti znači p o v j e s t n o biti, z b i v a t i s e.«

---

po eni strani, temelji na odnosu bistva človeka in bistva vsega kar je (in v toliko je njena intencija smiselna), a – z druge strani – ker temelji na o d t u j i t v i človeka bistvu vsega kar (vtoliko njena intencija je i n t e n c i j a) – v toliko f i l o z o f i j a n i s p o s o b n a i z k a z a t i z g o d o v i n e d r u g a č e k o t v n j e n e m d v o j s t v u (človek + bistvo vsega) – ali, kar je isto, sposobna je izkazovati zgolj o d t u j e n o z g o d o v i n o. Tako je f i l o z o f i j a s a m a s e b i o v i r a i z p o l n i t v i l a s t n e k o n s t i t u t i v n e i n t e n c i j e – o v i r a p r i s p e t j u v t o, k a r n a m e r a v a, i n u m e š č a n j u / n a s t a n j a n j u v n j e m. Ker povsod ostaja p r e k o r a č e v a n j e (transcendiranje) odtujitve v elementu odtujitve – ko živi od podvojenosti zgodovine – filozofija q u a f i l o z o f i j a m o r a i z o d t u j i t v e n a p r a v i t i »p r i r o d n o « s t a n j e z g o d o v i n e i n s t e m e t e r n i z i r a t i s v o j s t a t u s n e u s p e h a, p e š a n j a, z a s t o n j š n j o s t i. V tem je njena bistvena izkrivljenost (ideologičnost), ki dopušča, da se bistvo vsega v filozofiji kaže zgolj tako, da s e s k r i v a i n o d t e g u j e, v delu filozofije pa ostane zgolj njena »senca«, ki tudi sama lahko izgine. (»Absolut«[:]:filozofija je izkrivljen ideološki izraz – nadomestek za zgodovinsko bistvo). Tam kjer – kot v sodobnem pozitivizmu – izgine tudi »absolut«, izginja tudi »senca« bistva, s tem pa filozofija postaja z g o l j i z r a z o d t u j i t v e, k i j e r e š e n t r a n s c e n d i r a n j a, p a s e k o t f i l o z o f i j a, k o t n a p o r g l e d e d o s p e v a n j a v b i s t v o – v s e b i n e g i r a.

V tem je njena bistvena k o n s e r v a t i v n o s t, ki povsod znova reproducira in čuva odtujitev, četudi se trudi, da bi jo nekako premagala. Zaradi svoje ideološkosti in konservativnosti, filozofija sama (kot taka) nikdar ne more zares dospeti v svoj izvor, v odtujitev zgodovine. Ker ne zmore misliti korena odtujitve, ker je odtujitev njen lastni koren, nujno ne razume lastnega porekla (geneze), zato tudi ne more obenem misliti istovetnosti dvojestvene zgodovine človeka in bistva. Še več, prav nemožnost zgodovinske misli pušča v temi z g o d o v i n s k i p o l o ž a j f i l o z o f i j e, a l i, k a r j e i s t o, b i t f i l o z o f i j e.

## Znanstveno-predmetno [mišljenje] in zgodovinsko misljenje

Da bi razumeli, kaj se pravi zgodovinsko misliti, je treba pred tem ugledati razliko zgodovinskega misljenja<sup>18</sup> in znanstveno-predmetnega mišljenja. Ugledanje te razlike se bo odvijalo v elementu predmetno-metodološkega razpravljanja [razmatranja].

Predmet posebnih znanosti o človeku je določen s posebnimi področji bivajočega, ki skupaj tvorijo celoto č l o v e š k e g a sveta. Običajno se tej – zaradi razlogov, ki jih zdaj ne moremo obravnavati – zoperstavlja celota p r i - r o d n e g a sveta, njegova področja tvorijo predmete posebnih znanosti o prirodi. Najpogostejše klasifikacije znanosti se vrše glede na t e v s e b i n s k e principe. Če se znanosti kdaj deli glede na posebne m e t o d o l o š k e interese, ki dirigirajo oblikovanje pojmov, tu kot temeljna vseeno deluje vsebinska razdelitev. Tako npr. Windelband-Rickertovo razlikovanje nomotetičnih in idiografskih znanosti ne ukinja vsebinske razdelitve naravoslovnih in t. i. zgodovinske ali »duhovnih« znanosti, temveč jo predpostavlja.

278

Strogo razlikovanje predmetnih področjih in ustreznih znanosti počiva na faktilni artikulaciji zgodovinskega sveta, v katerem skupaj ali sukcesivno srečujemo tako stvari in življenje in duševnost in orodja in družbene odnose in duhovne tvorbe itn. Sam z g o d o v i n s k i s v e t kot edinstveni predmetni okvir prirodnih in človeških bivajočih [biča : bitij] v tem razlikovanju sploh ni vzet v ozir. Razlog za to je, ker obe skupini znanosti v svojem raziskovalnem delu predpostavljajo b i t svojih predmetnih področij. Izhajajo torej, rečeno s Heglom, od d a n o s t i svojih predmetov. Predmet v svoji p r e d m e t n o s t i, tj. v tem, kar ga k o t predmet o m o g o č a, ni tema konkretnega raziskovanja posebnih znanosti. Predmetnost (bit) predmeta je zadeva filozofije. V toliko je filozofija – o n t o l o g i j a predmeta, ki preiskuje njegovo k o n s t i t u - c i o n a l n o g e n e z o. Ta geneza predmeta, v z p o s t a v l j e n e g a k o t predmet, nikakor ni istovetna z »prirodno« genezo določenega bivajočega, ki jo kot svoj predmet preiskuje posebna znanost (npr. teorija evolucije živih bitij; genetična psihologija in zgodovina zemlje itn.). Genetično-filozofsko (tj. ontološko) preiskovanje predmeta cilja na z g o d o v i n o predmeta k o t

18 Prim. *Phainomena* 94/95 (2015), str. 232. op. št. 4.

---

predmeta, a ne časovno (v smislu »trajanja«) godenje bivajočega, ki je predmet. Z vprašanjem o konstitucionalni genezi predmeta, ki zadeva p o s l e d n j i t e m e l j vsega kar obstaja, prevladamo običajno zoperstavljanje znanosti o človeku in tistih znanosti o prirodi, kakor se obenem odkriva temeljni odnos prirode in človeka.

»Poznamo le e n o e d i n o znanost, znanost zgodovine. Zgodovino, gledano z obeh plati, lahko razdelimo v zgodovino prirode in zgodovino človeka. Obeh plati ni mogoče ločiti od časa: d o k l e r e k s i s t i r a j o l j u d j e, se zgodovina prirode in zgodovina človeka medsebojno pogojujeta.«<sup>19</sup>(poudarki: V. S.)<sup>20</sup> Z g o d o v i n a j e – torej – kraj, kjer se edinita priroda in človek, potemtaka tudi i z v o r g e n e z e p r e d m e t a znanosti o prirodi in človeku. »Edina znanost« – zgodovina, o kateri govori M a r x, že računa z o d k r i t o s t j o prirode k o t predmeta in človeka k o t predmeta, tj. z g o d e n j e m, k i j e o m o g o č i l o tako prirodni kot človeški »predmet«, obenem pa tudi preiskuje g e n e z o »predmeta«, njegovo »predmetnost«, tj. njegovo b i t.

279

Zaradi te dvojosti to ni znanost kakor so posebne znanosti, ampak kar najbolj odgovarja, kar je tu zares pomembno videti, Heglovi *Fenomenologiji duha*, ki je leta 1807, ob objavi, nosila tudi naslov *Znanost izkustva zavesti*. Heglov a b s o l u t, ki je v tej absolutni znanosti prišel do zavesti, je analogen Marxovi p r a k s i (*Praxis*) ki v »eni edini znanosti« – v »zgodovini« – ozavesti samo sebe in kot zavestna praksa – ali – kar je isto, »zavestna bit« prevlada stadij, v katerem je lastne predmete smatrala za t u j e, tj. stadij svoje o d t u - j i t v e.

---

19 »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig.« Karl Marx: Die deutsche Ideologie, MEW 3. zv., str. 0.

20 Sutlić *Nemško ideologijo* citira iz izdaje: Karl Marx: Der historische Materialismus und Frühschriften, izdajatelj: S. Landshut, I. P. Mayer. Založba A. Kröner, Leipzig 1932, 2. zvezek, str. 10. Stavek se pri Sutliću (z njegovimi poudarki) glasi: »Mi poznamo samo j e d n u j e d i n u znanost, znanost povijesti. Povijest, promatrana s dvije strane, može se podijeliti u povijest prirode i povijest čovjeka. Obje se strane, međutim, ne mogu odijeliti od vremena: t a k o d u g o d o k l j u d i e g z i s t i r a j u, uvjetuju se uzajamno povijest prirode i povijest čovjeka.«

---

Pa vendar, ostane vprašanje, koliko tudi taka »absolutna znanost« še vedno, k o t z n a n o s t, mora računati z d a n o s t j o svojega predmeta, zdaj dojetega kot a b s o l u t n i predmet? Takšna filozofija kot absolutna znanost o m a g a pred nalogo mislenja z g o d o v i n s k o s t i zgodovine, ker zgodovino dojema kot zgodovino a b s o l u t a, jo s tem ponižuje, razvrednoti v njenem bistvu. Marxova intencija uresničenja filozofije ni, kot nekateri (npr. Landgrebe [1902–1992]) mislijo, prelaganje programa Heglove filozofije v dogledno prihodnost in s tem zgolj njeno faktično širjenje, tudi ne n a č e l n o razbijanje zaprtosti Heglovega zunajzgodovinskega sistema. Ona je program prevladanja predzgodovine v imenu izvorne zgodovine same. »Eshaton«, ki ga različni interpreti (npr. Löwith [1897–1975]) pripisujejo Marxu, je tuj zadnjim intencijam njegove misli. »Komunizem« kot rešena uganka predzgodovine, je poslednji cilj, samo če gledamo od predzgodovine sem; po sebi je t o r i š č e i z v o r a nasproti bodočnosti odprte, z njo nošene r e s n i č n o s t n e z g o d o v i n e.<sup>21</sup> Te zgodovine ne moremo misliti v okviru in s stališča absolutne znanosti, ki že računa z danostjo svojega, četudi absolutnega predmeta, ki ji, v njenem totalnem nizu definicij o njem, sam določa smisel in domet. To zgodovino je mogoče misliti zgolj tako, da b i s t v u j e v z a v e s t n i, t j. p r i - s e b n i p r o - i z - v o d n j i b i v a j o č e g a i z b i t i v z g o d o v i n s k i s v e t. Sprava filozofije in dejanskosti, udejanjenje filozofije in obenem, uresničevanje [*obistinjavanje*] dejanskosti, ni več mogoče v ideološkem momentu »zavesti o ...«, ampak zgolj n a d e - l u p r a k s e<sup>22</sup> in z njim.

Po svoji g e n e z i so vse znanosti zgodovinske. To ne pomeni, da so vse nastale v »času«, temveč da je zgodovinsko godenje omogočilo konstituiranje njihovih predmetov in s tem tudi njihov metodični pristop k predmetu.

Zato je p o p o m e m b n o s t i prva naloga filozofije danes, da prevpraša

21 Marx pravi v *Pariških rokopisih*: »Komunizem je nujna oblika in energičen princip najbližje bodočnosti ali komunizem kot tak ni končni cilj človeškega razvoja ...« (Prim. Rani radovi, Zgb 1953, 237)

22 *Mislím*, da ni treba poudarjati nezadostnosti zgolj »materialne« določitve prakse, ki ga je prevladal že nemški idealizem, in je obenem spravil to, kar je *Aristotel* razdelil kot *poiesis*, *praxis* in *theoria*. Sintetično razumevanje je prav tako nezadostno in predpostavlja razumevanje zgodovine – zgodovinsko misljenje, ki v praksi najdeva *zbirališče*, *stičišče* *izvornega*, *bistvenega* *godenja*.

---

lastne okvire možnosti mislenja – da namerava *izvajati [provodit i: v odit i]* zgodovinsko misljenje. To pa zmoremo tako, da v imenu zgodovinske misli, ki spada v odnos bistva človeka, bivajočega in biti, zapusti svojo dosedanjo teorijsko izoliranost in odtujenost ter tako preneha biti hrepenenje po *tosofon*, se vanj umesti/naseli.

Obča, epohalna je zavest v sodobni filozofiji, da je za njo, zaradi njene poslednje intencije, nujno da obračunava z zgodovino tako, da jo namerava misliti.<sup>23</sup>

### Poti mislenja zgodovine

Filozofija mora svojo zgodovinskost, nošena s podvojenostjo zgodovine same, misliti 1., zgolj kot časovnost v smislu *minljivosti [prolaznosti: prehodnosti]*, kolikor se orientira po človeku kot izoliranem momentu zgodovinskega odnosa – ali, 2., kot časovnost v smislu perenirajoče »sedanjosti«»večnosti«, če se orientira po bistvu vsega kar je, razlikujoč ga od celote zgodovine, 3., če se trudi oboje po/zvezati, ji to uspe zgolj tako, da zgodovinskost kot *minljivost/prehodnost* pripiše človeku, prisotnost absoluta v tej zgodovini pa dojema kot čudež.

Nobena od treh možnosti ni primerna, da filozofijo umesti/nastani v njeni zgodovini.

Poglejmo te možnosti, da bi postalo jasno, ne zgolj to, v čem posamezni predstavniki misli omagajo (Dilthey, Hegel-Heidegger, teistična filozofija zgodovine), temveč da bi postalo jasno, kako filozofija sama s sabo ne more rešiti vprašanja svoje geneze in zgodovine.

Pojdimo od določitve filozofije: filozofija je prizadevanje človeka, da bi dospel v bistvo vsega kar je in se v njem umestil kot v svojem domu [*zavičaju*], saj predhodno ni v njem, mu je odtujen.

Ad 1. Če filozofijo razumemo kot *človekov o prizadevanje*, človek

---

23 To nalogo je jasno postavil G. Krüger [1902–1972] v svoji knjigi *Grundfragen der Philosophie – Geschichte – Wahrheit – Wissenschaft* | Temeljna vprašanja filozofije – zgodovina – resnica – znanost. V. Klostermann, F&M 1958. Menil je, da sta »zgodovinskost človeka in zgodovina danes najnujnejši problem«. (str. 10.)



pa je nekaj v sebi z a p r t e g a (imanentnega) – potem se zgodovinskost človeka mora zreducirati na časovnost v smislu m i n l j i v o s t i / p r e h o d n o s t i, saj človek kot č l o v e k ni večn, temveč k o n č e n, s m r t e n, n i č e n. Zapiranje človeka v imanenco človeka zavrže vse večno, nadčasno, absolutno. No, da sencaantiteza, »večnega« ne bi ostajala še naprej, je treba človeku pripisati to, kar drugače ima »absolut«. Tedaj je človek stvarnik s e b e s a m e g a (*l'homme se fait*, Sartre; človek je svoja »pozicija«, *Setzung*, stava, Jaspers; svoj »izbor«, »samoprejemanje«, »samodoločanje« itd.) Ko sebe razume v minljivosti, je človek bistveno bodisi o m a g a n j e, koliko ostaja misel absoluta kot ozadje (Kierkegaard-Jaspers) bodisi mu je zagotovljen zgolj r e l a t i v e n uspeh, kolikor misel na absolut izgine, minljivost/prehodnost pa ostane (Gehlen, Plessner) oz. je a b s o l u t n i uspeh, če misel na absolut izgine, časovnost pa ne ostane v smislu minljivosti, temveč se človeka razume kot kontinuirani niz minljivosti/prehodnosti s transcendentalno strukturo (Dilthey, Heidegger v prvi fazi). Tu se ne misli zgodovinskosti človeka, temveč njegovo »minljivost«, »vrženost«, »ničnost«, »relativnost«, »izstopanje iz zgodovine«, »manjkavost«, »ekscentričnost«, »nedokončanost«, »odprtost«. ipd. Za to orientacijo filozofija se konstitutivno zapira v svojem prizadevanju kot prizadevanju, je imanentno dejanje, postavljanje človeka s samim seboj.<sup>24</sup>

Ad 2. Če pa dojamemo, da se filozofije konstitutivno ne zapira v nekem človeškem dejanju, temveč da po svoji intenciji prekoračuje golo človeškost in sega do bistva vsega, svoji, človeški relativnosti pušča mesto za nekaj, kar jo a b s o l u t n o obvezuje. Zgodovina filozofije tedaj postane zgodovina n a p o v e d i [*o b j a v e*: razglasa] »a b s o l u t a«, v kateri nič ni človekovo, temveč vse od »absoluta« samega. Sam absolut se napoveduje v filozofiji in zgodovini (Hegel). Poleg vse te »sintetičnosti« vendarle ostaja d v o j n o s t

24 Primerno tej orentaciji je *Heideggrovo* stališče iz I. faze: »Metafizika pripada ‚prirodi čovjeka‘ ... ona je temeljno zbivanje u opstanku (Dasein) i kao opstanak sam.« | »Metafizika pripada ‚prirodi človeka‘, ona sama je temeljno godenje v opstanku (*Dasein*) in kot obstanek sam.« »Ukoliko čovjek egzistira, zbiva se filozofiranje.« | »Vkoliko človek eksistira, se godi filozofiranje«, Was ist Metaphysik, Bonn 1929, str. 28 [18–19]. [Sutlić prevaja stavke: »... Die Metaphysik gehört zur ‚Natur des Menschen‘ ... Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.« [...] »Sofern der Mensch existiert, geschieht in gewisser Weise das Philosophieren.« HGA 9, 121–122.] Prim. M. Heidegger: *Izbrane razprave*, »Kaj je metafizika«, CZ 1967, str. 134.

---

zgodovine in »absoluta«, zato se postavlja vprašanje: zakaj se »absolut« mora javljati? Zaradi svoje teološko-idealistične formulacije zgodovine Hegel ni mogel do kraja misliti konsekvence misli o razglasu absoluta, namreč nujnost da, vkoliko »absolut« potrebuje nekoga, da se mu javlja, da bi sploh bil, vtoliko bit ne izhaja iz njega samega po sebi, temveč iz zgodovinske napovedi/razglasa – »a b s o l u t« n i n i č d r u g e g a k o t z g o d o v i n s k i r a z g l a s. Ni »absolut« zgodovinski, ampak je z g o d o v i n a a b s o l u t n a – to je konsekvence misli o razglasu »absoluta«, ki je Hegel ni povlekel – ker zgodovine ni mogel misliti drugače kot nekaj relativnega in časovnega v smislu minljivosti, kateremu čvrstost in trajnost daje samo prisotstvo »absoluta«. Te konsekvence je povlekel Martin Heidegger v II. fazi svojega filozofiranja, ko je človeka (*Dasein*) dojel kot prisotnost biti (»Das Dasein ist das Da des Seins«.)<sup>25</sup> V tej fazi nič ne pada na človeka, ampak je vse na biti, bit sama je *p o v i j e s t*, z g o d o v i n a, seveda ne v smislu minljivosti, temveč v smislu brezrazložnega odpošiljanja (*Schickung*, od tod: *Geschick*,<sup>26</sup> *Geschichte*, *Ereignis* – dogodje in spo-ro-čilo, *iz-po-ruka*, izporočanje) »resnice biti«. Zgodovina filozofije je tu postala zgodovina biti, ki se razglaša [*objavljuje*] v filozofiji in se sama po sebi obenem skriva, ker ni istovetna z nobenim svojim konkretnim razglasom. In Heidegger, četudi mu gre za mislenje zgodovine v n j e n e m bistvu, vseeno iz zgodovine napravi zgolj zgodovino b i t i, torej e n e g a momenta celote zgodovinskega sklopa, akt zgodovine pa inkludira p a s i v n o p r e j e m a n j e zgodovinskega s strani bistva človeka, ko se je bit, ko potrebuje to bistvo, iz-poro-čila.<sup>27</sup> Človek je vselej že v resnici biti, kar pomeni – človek je po biti to kar je, ne pa po odnosu svojega bistva in bistva vsega kar je. Absolutna zgodovina (Heidegger) s svojim bistvenim f a t a l i z m o m i n b r e z r a z l o ž n o -

283

---

25 Primerjaj *Uvod* v navajani spis, dodan k njegovi peti izdaji leta 1949, str. 13–14, kot tudi »Über den Humanismus« | »O humanizmu« iz leta 1949, str. 15; »... človek bistvu je tako, da je ta tu »da« (das »Da«), kar pomeni svetenje biti. [... der Mensch west so, daß er das ,Da‘, daß heißt die Lichtung des Seins, ist.« HGA 9, 325. Prim. *Izbrane razprave* [IR], 193. ]

26 »Das Sein als Geschenk, das Wahrheit schickt.« – »Über den Humanismus«, 1949 str. 26. [HGA 9, 339; IR 208]

27 »Bistvo človeka pripada resnici biti.« *ibid.*, str. 12. [... das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört.« HGA 9, 322. Prim. IR 191]

---

stjo<sup>28</sup> je zanikanje zgodovine kot zgodovine (kot zgodovinskega odnosa), ker človek kot element celote izpade prikraten, obsekan [*osakačen*]. V bistvu tu tudi ni prostora za človeka, saj vlada absolutna nujnost biti. Svoboda je tu zgolj odprtost za to, kar bit »govori«. Poleg tega, ker je treba zaradi odtujenosti in podvojenosti zgodovine (ob primatu biti) ohraniti filozofijo kot razglas [*objava*], vsi ti Heideggrovi naporu glede prevladovanja filozofije<sup>29</sup> v interesu bistvenega, zgodovinskega mislenja – iz tega napravi podvojeno mišljenje, podvojeno filozofijo, ki živi od tega da se destruiira, destruiira pa se zgolj tako, da kot filozofija živi še naprej. Torej, ne Heidegger ne Hegel nista zmogla misliti zgodovine, in to misliti tako, da se mislenje, ko se umesti / nastani v zgodovini in se poistoveti s prakso (Marx), samo najdeva na izvoru zgodovine in zgodovinsko deluje.

**284**

Ad 3. Moramo še na kratko opozoriti na poskus tistih, ki bi hoteli relativno in absolutno tako spraviti, da se oboje nekje sreča, a da pri tem vsako ostane to, kar je. Tako je Scheler [1874–1928] hotel misliti eno in drugo v svojem dojemanju koincidence, da bog postane človek in nastajanjem človeka v poslednji fazi svojega filozofiranja<sup>30</sup> – neopredeljeno je ostalo mesto [tega] srečanja, to [pa] je zgodovina. Če je ta poskus zedinjenja še najbližji Heglu, je Heidegger zato tudi zmogel nadaljevati Schlerjevo misel –, do tedaj se v teističnem filozofiranju o zgodovini izgublja misel sinteze in ostaja dvojstvo – prisostvo absoluta pa goli čudež. Tako pri personalistih (E. Mounier, Lacroix idr.), katolikih (H. de Lubac), protestantih (Niebuhr) četudi so vsi, v skladu z Feuerbachovo tezo, da je njihova kristologija v resnici antropologija, bliže prvi možnosti. Ta poskus »sinteze« je prej etabliranje dvojstva in paralelizem minljivega in večnega kot njuno [*njihovo*] zedinjenje. Kot taka je ta smer – bolj od prej imenovane – nesposobna misliti zgodovino.

28 Prim. M H., *Der Satz vom Grund*, 1958.

29 Prim. *Über den Humanismus*, 1949, str 47. [Prim. HGA 9, 362; IR 233]

30 Prim. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 str. 111: »Od početka su, prema našem nazoru, ostajanje čovjeka i postajanje boga uzajamno upućeni jedno na drugo.« | »Po naše sta človekovo ostajanje in božje postajanje vzajemno napotena druga na drugega.« Prim. M. Scheler: *Položaj človeka v kozmosu*, Nova revija, Ljubljana 1998.

---

## Zaključek (zgodovinska kriza in udejanjene filozofije)

Naloga sodobne filozofije, torej tiste, ki si prizadeva realizirati se na Marxovi sledi, ki sledi Marxu kot učitelju prakse, da – ko si prizadeva glede prevladovanja nasprotnosti bivajočega in zavesti človeka v zavestni biti, iznaša bistvo časa in zgodovine tako, da zedini misel in zgodovino v zgodovinsko misel in miselno zgodovino. Domo-vinski / domovni [zavičajni] človek v harmonični celoti zgodovinskega sklopa, čigar vsako delo je delo zgodovine, je poslednja beseda udejanjene filozofije. Sodobna filozofija je filozofija zgodovinske krize, tj. prizadevanje človeka, da se umesti v bistvo časa, da bi lahko sodeloval pri njegovem obratu. Kriza zgodovine, ki se danes dogaja z zgodovino, ni samo skončevanje starega, ampak obenem tudi izvirno nastajanje novega. Zato je kriza eminentno zgodovinski element, nikakor prenehanje zgodovine. Filozofija zato želi prodreti v krizo, ne izogniti se ji. Samo če zares prodre v bistvo krize, bo sposobna v svojem delu prinesiti novost zgodovine in s tem okvir godenja vsega, kar prihaja. Filozofija zmore dospeti v krizole, če je sama tako korenito v krizi, da ji zaradi nje same gre, da preneha biti zgolj filozofija in se zedini s proizvodno krizo novega.

285

*Prevedel<sup>31\*</sup> Aleš Košar*

---

31\* Prevedeno iz: Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost*. IV. Poglavlje: Povijest, povijesni odnos i povijesno mišljenje. Biblioteka Logos, Veselin Maleša, Sarajevo 1967, str. 361–382. | ... »per festeggiare il sovvenire di un grand Uomo« ...

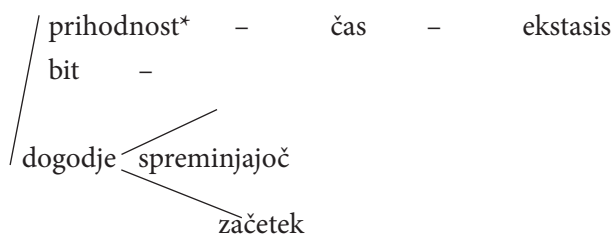


Martin Heidegger

## GLEDE BITI IN ČASA V LUČI DOSEŽENEGA USTANITVENEGA MISLENJA

1.

*Prihajanje naproti – k misliti (Bit in čas)*



287

bolečina kot prvo na-godje [*Übereignung*]<sup>1</sup>

\* Ravno ne načrtovanje – in ne historično[,] ne zavest in vednost,  
temveč »skrb« – *kot bistveni dostop človeka v resnico b i t i.*<sup>2</sup>  
Skrb – ne ontično – pa vendarle.

2.

Razpoloženje, počutnost, občutje

V »razpoloženju« je (eksistencialno-ustanitveno, v okrožju edinstvene osmislitve glede resnice biti) mišljeno na uglašajoči glas, ki človeka (tj. spet [:] njegovo bistvo kot tu-bitnostno, čuječe [*wahrendes*]<sup>3</sup>, usklajajoče jasnino

---

1 Prim. »nagoditi«, »nagodba«. [www.fran.si](http://www.fran.si).

2 Prim. M. Heidegger, *Zgodovina b i t i*, Nova revija 2010.

3 Prim. M. Heidegger, *O umetnosti*. Apokalipsa 2015.

---

biti) uglašča v vsakokratni odnos b i t i do njega. K bistvu glasu b i t i spada »beseda«, njeno bistvo ima tukaj svoj izvor.

»Počutnost« je način, kako se človeško bistvo (spet mišljeno eksistencialno, ne antropološko) najdeva v resnici b i t i, tj. kako stoji znotraj jasnine b i t i in kako je nastanjeno do nje, ga oresničuje [*wahrt*]<sup>3</sup> in tj. pomišlja in misli nanj.

»Razpoloženje« in »počutnost« nista predstavljeni »emocionalno« in nista menjeni kot nadomestek za dozdejšnja doktrina »čustva« [*»Gefühls«-lehre*]. Imena poskušata imenovati nekaj, kar je treba misliti v okrožju vprašanja po smislu biti, zgolj tam.

### 3.

Bistvo človeka temelji v razumetju biti. Bit razumeti je zasnutek jasnine, v katerem [*worin*] »bit« – nepredmetno in nepredstavljivo – prihaja v odprto.

Zasnutek se dogodi.

288

### 4.

svet	–	zemlja	–	domovina	ustanjenost <sup>4</sup>
svet	–	priročno	–	navzoče	

Tu to najbližje [*same*] priprave in ravnanju pred-ročno [*Vor-handene*] in kar ravnanje osnavlja, od njega uporabljeno in z njim »razklenjeno«. Tako le prva označitev metafizičnega temelja, na katerem tehnika sploh šele izvira. Predpostavlja *téchne* – *eidós* – *hýle*; a ni golo nadaljnje izgrajevanje in razširjevanje *téchne*.

Odločilno je: 1. *resnica* kot gotovost – zagotovitev

2. *bit* kot pred-stavljenost načrtujočega računajočega – vnaprej

4 »Inständigkeit«. Prim. M. Heidegger, *O umetnosti*. Apokalipsa 2015.

---

preračunljivega zagotavljajočega proizvodjanja

3. bit in resnica kot volja

4. kako tu »narava« kot »sila« in *zbiralnik sil(e)*?

## Spremna beseda izdajatelja

Štiri dele besedila, ki ga objavljamo iz zapuščine, je Martin Heidegger strnil pod naslovom *O 'Biti in času' v luči doseženega ustanitvenega mislenja*. Vsebinsko pripadajo tudi ti štirje tako so-postavljeni zapisi številnim manjšim in večjim rokopisom, ki premišljajo razmerje fundamentalno-ontološke miselne poti od *Biti in časa* k bitnozgodovinski miselni poti dogodja, ki se je najprvo in temeljno oubličila v veliki razpravi *Prispevki k filozofiji (o dogodju)* (1936–1938).

Izdajateljev prenos rokopisa je v tisku opremljen z arabskimi številkami. Heideggrov način pisanja ostaja vseskozi nespremenjen. V rokopisu razpoznavni umiki vrstic so v tisku odstavki, kar je v rokopisu podčrtano, podajamo v kurzivi. Raba ločil je ponekod prilagojena zadanim smernicam.

Upravitelju zapuščine se srčno zahvaljujem za dovoljenje glede prve objave besedil, ki bodo v *Skupni izdaji* izšli v 82. zvezku, naslovljenem »Zu eigenen Veröffentlichungen | O lastnih objavah«. Gospodu odvetniku Arnulfu Heidegru se iskreno zahvaljujem za primerjanje prenosa z rokopisi.

F. -W. v. Herrmann

Prevedel Aleš Košar

---

\*Martin Heidegger: »Zu 'Sein und Zeit' im Lichte des erlangten inständigen Denkens.« V: Heidegger Studies 32 (2016), str. 9–11. Duncker & Humblot, 2016 Berlin.





# PROTOKOL SEMINARJA »ZGODOVINSKI SKLOP«

(Dean Komel, Fenomenološki seminar, Oddelek za filozofijo FF UL, poletni semester 2016, zapis z dne 10. 6. 2016)

### Sklop, odnos, sovisje, prehajanje

Sutličeva oznaka »sklop« je pravzaprav pre-vod oznake »*Zusammenhang*«, Sutlić uporablja tudi oznaki »odnos«, »soodnos«, oz. dobesedno »so-visje«, torej »so-odnosnost«. S tem Sutlić uvede Diltheyev *metodični* pojem, s katerim Dilthey označuje odnose razumevanja, *njegov* 'hermenevtični sklop': *doživljaj, izraz, pomen*.

V kratkem spisu »Kaj ni zgodovinsko misljenje« (Prim. Phainomena 94/95, 239) se Sutlić *opira na* in obenem *upira* hermenevtični rabi besede 'sklop'|'sovisje'. Za kaj gre? Zakaj se Sutlić oprime metodičnega elementa >sklopa<? Dilthey je sicer nepriznani oz. nespoznavni oče 'strukturne analize', namesto »*Zusammenhang*« bi lahko rekli »*Struktur*«, struktura ali tudi ustroj, ustrojstvo, *Verfassung*, kar zasledimo tudi v *Biti in času*.

Za kaj potemtakem gre pri tej strukturalni\sklopni\sovisni analizi? Na videz za to, da t. i. 'razumevanjsko psihologijo' loči od *pojasnjevalne*. Tako se znebimo odnosa v z r o k : p o s l e d i c a, ki je po meri naravoslovja, je primeren zanj; ne pa za psihologijo. Razumevanjska psihologija sledi motivom, ne pa vzrokom in posledicam, te zamenja motivacija, vzgib : vzgibano je življenje samo v doživljajskem toku. Ta kot tak prihaja v izraz, izraz pa v pomen. Tako Husserl, v Logičnih raziskavah, leta 1900/1901, naslovi prvo raziskavo drugega dela, namreč kot »Izraz in pomen«, kar je Dilthey dobro razumel in sprejel v podlago svoje 'razumevanjske psihologije'; ruski fenomenolog Špet (1912) in tudi

Heidegger (1922) sta predavala oz. pisala o tem. Seveda je tu osrednja navezava na govor, znova pride do razmisleka o *logosu*, namreč, da je govor, vedno govor o nečem, *logos tinos*, kar je za razumevanje sklopa\sovisja odločilno.

Pri Husserlu imamo (sicer še) za opraviti s strukturo intencionalnosti, z njo opisuje ustrojstvo zavesti, izvor intencionalnosti išče v *logosu*, gre pa mu za znamenito fenomenološko korelacijo *z a v e s t : s v e t*. Intencionalnost ni zgolj struktura zavesti, Patočka npr. jo bo vezal na sam svet. V čem se *intencionalnost* kaže znotraj >sklopa<? V prehajanju: doživljaj – izraz – pomen. Zakaj, ko v filozofijo vstopa problematika jezika, ko pride do problema 'izraznega govora' (Husserl), ne zgolj jezika kot takega, zakaj se je treba obrniti na >sklop<? Se filozofska govorica izvorno javlja, najavlja na način sklopa? Nič in prisotnost, nič kot dejavnost v sami prisotnosti – govorica odgovarja prav temu, sopogojena je z metodično rabo sklopa, preklopa, izklopa – Husserlova *epoche*.

292

Gre za izključitev bitne teze, tetičnosti zavesti, ravno obratno od utečenega 'postavljanja v oklepaj': za vklop, odklop in zaklop, ki vsi prihajajo iz osnove 'sklopiti'.

## Enostavnost mislenja

Sutlićev »zgodovinski sklop« oblikuje zahteva po *e n o s t a v n o s t i* mislenja. Očitno je v povezavi s fenomenom govorice. Z njim govorica prihaja v filozofijo. Naznačuje nam *e n o – s t a v n o s t*. Intencionalnost sama je posebna 'sklapljajoča enostavnost'. »Zavest o« je v korelaciji s svetom zavesti, zarezje med zavestjo in svetom torej ni (eno-stavnost). Sta v medsebojnem prehajanju. **Doživljaj | izraz | pomen** to še lepše kažejo.

Fenomen trenutka : vse imenovano se zgodi v njem, gre za enkratni sklop, v tem je njegova enostavnost. Obrat časa se zgodi v njem. Enkratnost sklopa, kako se javi\najavi, vzamemo v trenutnostnem značaju. *Spomin* uhaja v pozabo, *vpogled* v radovednost, *pričakovanje* v ne-pričakovanje, a kot pravi Nietzsche, tudi trenutek se mora vrniti v krog časa, potemtakem ima tudi trenutek svojo negativiteto. Nanjo običajno ne mislimo, ko ga vpotegnemo|raztegnemo v večnost.

---

V enkratnosti trenutka je nekakšna *kratenost*, ki jo zaznavamo v njegovi ubežnosti, mimobežnosti, ko trenutek izgine nazaj v čas, prihiti in zbeži, nas spreleti : ne moremo je imenovati obrat, za silo bi ji lahko rekli preklon, vseeno se moramo vprašati, zakaj je >sklopa< sploh beseden, poveden, zakaj je jezikoven, zakaj je govor. Je neka nuja, da sklop – tudi če bi se namenil (spomnimo s Avguštinovega primera 'zloga', ko razlaga trajanje časa) – izstavim iz časa, iz trenutka, v enostavnost, že sem soočen s tem, da mi izgine, če se ne izrazi, če se ne izpove.

### **Govorica : jezik : čas**

Negativiteta časa, ki je dejavnost same prisotnosti – drugače se prisotnost in to, kar je v njej prisotno sploh ne bi javljali – ta negativiteta ima nek odgovor, ki ga imenujemo g o v o r i c a. Filozofsko se to izrazi v >sklopu<. Filozofija ni pojmovno mišljenje, je misljenje v pojmi, kjer je sklapljajoče misljenje. Tudi Heraklit govori o sklopu, *synapsis*, (skriti) harmoniji; – pojmi so sicer omejena sredstva (Nietzsche) – pri >sklopu< gre namreč za *osnovo* intencionalnosti, kar Heidegger razgrinja v strukturi transcendence, oz. strukturi skrbi (*Bit in čas*).

293

Biti-si-pred-seboj-že-v-nekem-svetu-kot-biti-pri.

'Biti-pri' = intencionalnost.

'Biti-si-pred-seboj' = eksistenca.

Ta trojni sklop zajetja skrbi, Heidegger poimenuje 'transcendenca'; zaokroža *Dasein* in svet ('biti v svetu'). Husserlova intencionalnost je Heideggru prekratka. Je pa Heidegger opustil prvotni načrt, po katerem naj bi prek horizonta časa razjasnil smisel biti.

Zaplet – časovna shematizacija ključnih eksistencialov, skrb – razumevanje – § 69 v *Biti in času*: enake časovne sheme govora/jezika, npr. ekstaze pričujočnosti, sovpadajo s časovnostjo zapadanja. Govorica ima neko posebno vlogo pri biti-pri, preko katere tubit zapada v svet. Izjava, sporočilnost je pri tem ključna. Vprašanje je torej: 'sklop' čas : jezik, oz. čas : govor. Sutlić v zaključku svojega besedila potegne fino razliko s Heideggrom, ravno glede

---

vprašanja prisotnosti:

čas = negativno,

prisotnost = ni nič,

nič nam je namreč odprl p r e k l o p iz *ene* opredelitve zgodovinskega sklopa v **drugo**: v vest, glasniki, zemlja, nebo: svet. Gre za možnost zgodovinskega mislenja, sicer povsem fragmentarno, a bistvenejšo od tisočerih besed tekočega teksta. Z vpeljavo >sklopa< je možen soodnos čas-jezik-svet, kar Heidegger poskuša razpreti z ekstatično horizontalno shematiko (Kant-Hegel).

*Enostavnost* mislenja – Heidegger (v *Biti in času*) soodnosa treh ne zmore *enostavno* izpovedati.

Zgodovinsko, godno, dogodno (Sutlić) – ob boku *Ereignis*, dogodje in *Sage*, poved [povest, zgodba, zgodovina] (Heidegger). Če mislim soodnos čas in jezik, sem pri momentu dogajanja, dogodevanja, ki se dogaja v času, kot govor, sklop, – v vsej enostavnosti gre, za mislenje 'istega o istem od istega = dogodje'.

294

Sutličeva formulacija 'jemanja resničnega od resničnega' – Heidegger pri opredeljevanju časa in jezika *preklopi* na dogodje, ne gre h času in jeziku, ampak ju dogodje kot dvojnost zbere v odnosu e n o - *stavnosti* ('isto o istem od istega'). Sklapanje, vklapanje, sklad, skladje, *Fügung*, ujemanje – je, gre za odnos *enostavnosti*. >Sklop< (Sutlić), tudi dogodevni, pripoveduje, izpoveduje tisto vklaplajoče, sklapanje, usklajajoče v sklopu. Naj ga torej še imenujemo 'sklop'?

## Tautophasis

Heidegger leta 1974 *fenomenologijo* poimenuje *tautophasis* : istorek, istorečje, 'tavitologija'. Že v *Biti in času* je fenomenologijo [§ 7] opredeljeval kot »prikazovanje tistega, kar se samo po sebi kaže«. Besedo *phasis* sicer najdemo v Parmenidovi pesnitvi, ko drugič definira 'identiteto' kot 'isto je misliti in biti'. Bivajočega, *to on*, v njegovi biti, ne boš našel zunaj *phepaitiskomen*, perfekt glagola *phemi* (govorim), kasneje nastopi tudi beseda *phaisis*. Heidegger jo obravnava v interpretaciji *Moire*. (*Predavanja in sestavki*, SM 2003)

Če smo prek >sklopa< prišli do istoreka, istorečja, do eno-stavnosti, te ni mogoče še nadalje povzemanj. 'Jemanje in dajanje resničnega od resničnega' je bila Sutličeva formulacija glede same zgodovinskosti zgodovine – gre tu še

---

za sklop? 'Vest in glasniki vesti' – zoper staro formulacijo sklopa: bit, bivajoče, bistvo človeka – ta namreč še vsebuje <prepad> med bistvom in bivajočim kot človekovo bistvo. Kako misliti problem resnice? Vest s svojimi vestniki\glasniki ni podana skozi odnos kot ga prinaša sklop: bit, bivajoče, bistvo človeka. Vest prehaja v glas, neshematsko, ne na način omenjenega >sklopa<, *prisotnost* vsebuje negativnost za lastno dejavnost, namreč *ničenje* – kako so prisotni vest in glasniki, kako je s prisotnostjo po glasništvu/vestništvu in vesti? Sta si razprta/odprta drug do drugega, kot sta si zemlja in nebo? Heideggrovo četverje (bogovi, smrtniki, zemlja, nebo) – sklopa več ne potrebuje, saj iznaša *naselitev*. Ko razprtost naseljujemo, 'človek prebiva pesniško' – kar uvaja v razmislek o svetu kot četverju. Naša oznaka 'prebitek' – kot potokaz napotuje na prebivanje: govorica enostavno g o v o r i prebivanje. 'Prebitek' naznačuje dejavnost skozi prisotnost, ne pomenja zgolj trajanja v času in prostoru, ampak to, da smo *že vnaprej* v govoru.

295

### Prebivanje, naselitev

Vrženost : slučaj, naključje, pripetljaj – kako lahko imam *primer* za nekaj (Wittgenstein) – to vprašanje vsebuje omenjani istorek, *tautophasis*, ki jo izraža zagata 'jemanje resničnega od resničnega'. Četverje in >sklop< – svet, gibanje – kako najti v tem *osnovo* za istorek, v slučajnosti, primeru, naključju – ali gre za oglašanje vesti v vzajemnem razpiranju zemlje in neba? Preokret/preklop h govorici nosi/prinaša istorek. Javljanje in pojavljanje se godita, pripetita. Kaj pa zgodovina kot vladavina?

Sutlić v svoji pozni fazi opusti razliko delo – proizvodnja. Znotraj sklapljajočega mišljenja je bila ta razlika v omenjanem sklopu produktivna pri določiti bista človeka kot bitja, ki proizvede bivajoče v bit, oz. v svet. Človek proizvaja bivajoče v bit. *Hersstellen* in *hervorbringen*, proizvajati, vzpostavljati, spravljati naprej, na svetlo, izhajata iz *osnove* pro-iz-vesti, pro-iz-vodnja: na točki ko gremo **od** niča, ne **iz** niča v preokret h govorici – kaj to torej pomeni, če sledimo Sutliću? Ta pro-iz-vodnja je torej spravljanje samega sveta na svet, ne pa česar koli – vest se razpira v glasništvu, se oglašča na način razpiranja neba in zemlje. Beseda 'delo', če jo poslušamo iz glagola 'devati' pomeni prav to : vzpostavljati, spraviti nekaj na plano: kot npr. v reku ' naredil se je dan'.

---

*Poesis* je : spravljanje na plano, proizvodnja – kapital; abstrakcijo kapitala lahko razumemo iz te osnove. 'Zgodovina kot vladavina' : če bi imeli samo ničenje časa, mi, ljudje ne bi bili prebivalci, ostali bi brez prebitka. Evropski nihilizem označuje prav to: pošastno vrtenje okoli osi časa, tu tiči vzvod za zgodovino kot vladavino, saj ta ne pusti, da bi nekaj prišlo do besede. Vse se troši v nič, na kar kaže omenjena 'abstrakcija kapitala'. Potrošnja ima prednost pred produkcijo. Marxu smo se približali s strani, ki je ne bi pričakovali, če bi razmišljali naprej, bi trčili na problem sveta. Bistveno ga izpolnjuje dimenzija zgodovine.

296

Kaj torej vlada: svet ali zgodovina? Kako torej misliti svet? Pri Marxu npr., prek 11. teze o Feuerbachu? Že moram imeti interpretacijo sveta, če ga spreminjam. Interpretiranje je že spreminjanje. (Heideggrov komentar te teze.) Kakšen svet, ki so ga filozofi le različno interpretirali, misli Marx? Če je kapitalizem predzgodovina, kako je s svetom, ki se revolucionarno odpre/spreminja? Ni to prav ta svet, ki naj bi ga spreminjali? Je zgodovina torej le (Marxov) absolut? *Tautophasis*, istorečje, ni več logično-pojmovna opredelitev, gre za pre-hod, ki odgovarja niču, za to, da smo v svetu naseljeni, kar drugače narekuje fenomen prisotnosti. Drugačna je sama misel o tem, drugačna pa je tudi dogodevnost – 'jemanje resničnega od resničnega' (prebitek) – *tautophasis* razodeva, kar enostavno smo. Tako prisotnost tudi *enostavno* govori. Primer iz spisa »Manko svetih imen«: *hodos mepote hodos – hod nikoli ni pot, pot nikdar ni metoda*. Namesto odtekanja časa, ki ga živimo pod njegovo vladavino, je zadrževanje, ki ima karakter 'jemanja resničnega od resničnega'.

Husserl – po eni strani – proučuje načine dajanja/danosti nečesa, na drugi pa – načine intendiranja, menjenja nečesa – od tod tudi **korelacija** zavest : svet. Sutlić to definira skozi podvojenost 'sprejemanje – dajanje', kar enostavno izraža slovenski '*jemanje*': 1.: sprejeti, vzeti, kratiti, 2.: dajanje, prikazovanje ('od kod se jemlje') – ta *dvojnost* sprejemanja-dejanja vendarle pomeni 'jemanje' (resničnega od resničnega). Samo 'resnično' naznačuje kraj prebitka: uhajanje/prehajanje v nič in odgovarjanje na to. Zakaj je resnica sama (že kot *aletheia*) vezana na to? Javlja se z izjavljanjem, kaj je *eno* te dvojnosti? Kako se ga loti enostavno misljenje [dogodje : od istega o istem misliti v isto]? Kako ga odpira enostavnost mislenja/upovedovanja?

---

Preplet v besedi ('jemanje'), za katero lahko najdemo pomensko dvojnost ('sprejemanje in dajanje') – se resnica ne daje tako, da bi jo zgolj prevzemali, imamo jo namreč tako, da je pravzaprav nimamo ('nič ni podarjeno'). Npr. pri Aristotelu, *eidos*, izgled mize mi mizo daje tako, da je nimam. Na ta način sem pri njej prisoten v svetu. Litvanska beseda \**raikši*, izvor slovansko-slovenske besede 'resnica', koren 'res', naj bi prvotno pomenil čistino ('*Lichtung*' – olajšanje, otrebljenje (po E. Grassiju)), požgem, posekam gozd (*hyle*), se na čistini naselim.

Platon v *Kratilu* svoje etimologije postavlja na Heraklitov *panta rhei*, vse teče, blodnjo bogov, *ale-theia*, tok biti bivajočega v gibanju, proizvajanje, *poesis*, veže na *aletheio*. Vse se giblje v nič, kolikor se ne izreče (res-nič-nost) – od kod se jemlje resnica v istorečju pod vidikom enostavnosti, da si jo lahko vzamemo?

## Prebitek

297

To, kar preprosto faktično naseljujemo, ni sklop, je prebitek; misljenje ima značaj naseljevanja/prebivanja, deležni smo ga v eno-stavnem prebivanju. Vanj nas uvaja zgodovinskost mislenja. Koncept (pojmovnega/abstraktnega) mislenja, mišljenje idej, na primer Marxovega koncepta 'kapitala kot abstraktne biti', izgublja živost stvari (Platon prav zaradi statičnosti dialektiko ločuje od matematike), brez dvoma ni življenja, zato oznaka 'sklop' verjetno ne zadostuje več (kako je s Heraklitov *synapsis*?). Mišljenje je svojstvo *Lebenswelta* (Husserl), ni več poved, je igra vsakdanje govornice (Wittgenstein). Abstraktno mišljenje, mišljenje kot kapital interpretacije (Marx) – *sprememba* [sveta] pa je, da misel spravljam na svet kot svet.

Gre torej za **premik** v filozofski rabi mišljenja, tudi če mu rečemo bitnozgodovinsko (Heidegger). Nastanili naj bi se v tistem, v čemer smo že nastanjeni (navadili naj bi se na 'pre-bitek'), v kar nas napotuje jezik. Zemlja, tla, temelj za to je sama oznaka enostavnost : \**staviti*. Pozicija abstraktnega mišljenja je: **UM** ima v sebi zmožnost, da postavlja bit. *Thesis* : staviti/postaviti. Kaj pa je **UM**, ki to počne, to ni dano kar samo po sebi, ampak v razvitju. Postavljanje biti ne zadeva samo uma, ampak tudi umetnost. Heidegger v *Izvoru umetniškega dela* umetnost definira kot »postavljanje resnice v delo«, oz.

---



*posajanje* resnice v delo (*O umetnosti*, Apokalipsa 2015). *Postavljanje*, *Gestell*, pa je tudi resnica tehnike (*Atensko predavanje*). Grki ne poznajo razločitve med 'tehniko' in 'umetnostjo'. Umetnost ni nič tehničnega. Kaj je umetelno in kaj umetniško? Delamo se, da to dobro vemo. Vseeno bi lahko to postavljajoče bilo postavljajočnejše/prisotnejše od uma. *Človek prebiva pesniško*. Znotraj istorečno eno-stavnega mislenja 'staviti' enostavno pomeni 'stanovati'.

Zakaj je stavek, *Satz* ključna forma logike, uma? Če z mislijo nisem več v stavkih, ampak na način stanovanja, prebivanja, potem je ono tisto, ki me v celoti zajame na način prisotnosti. Od enostavnosti ne napredujem še kam naprej, sem v takem 'jemanju' – od kod v mišljenje kot pojmovanje biti – kot karakteristika uma in umetnosti vstopa postavljanje, *Stellen*, stavljenje? Po tej enostavni poti namreč pridemo do nastanjenosti. Če reklo 'dajanje in sprejemanje resničnega od resničnega' jemljem v formi stavka, potem to pomeni skladnost uma in stvari.

**298**

Iz korespondenčnosti prihajamo/prehajamo v respondenčnost. Prebivati, stanovati : le različna vidika, načina izrekanja biti same. Ni treba, da vse dorečemo, lahko s tistim, kar rečemo, namignemo, naznanimo neizgovorjeno.

*Zapisal* Aleš Košar

### Ivan Urbančič (1930–2016)

Ivanu Urbančiču, mislecu, učitelju misli ter premišljevalcu evropskosti in slovenskosti, se ob slovesu lahko posvetimo le tako, da naslovimo celoto njegovega miselnega poskusa, ki je do skrajnosti zaostri vprašanje izročila in sporočilnosti filozofije, kakorkoli smo jo že pripravljene sprejeti in dojeti. Predvsem pa je ključno, da se nas ta po zametku daljna misel zadevno dotakne, saj sicer ostanemo brez stika z bistveno opredelitvijo tistega, kar jo določilno žene v njeni osnovni namenjenosti ter kot tako presega vidnost posameznika in ugled osebe, čeprav edino v svojem *tu*, v lastni tu-bitu, najde svoj pristni vzvod in povod.

Takoj ko spomnimo na to, se nam odvrti zgodovinski čas in njegovo obzorje, da privrejo slike in pomeni. Pomislimo na Urbančičevo rano mladost, ko se je njegova družina morala zaradi fašističnega preganjanja odseliti iz rodnega Robiča na Kobariškem v Makedonijo, od tam pa, spet zavoljo nacionalističnih pritiskov, v Črešnjevcah pri Slovenski Bistrici. Čudno in po svoje srečno naključje je nanoslo, da se je tam spoprijateljil z Jožetom Pučnikom, ki ga je napeljal k študiju filozofije, »naprtil« pa mu je tudi premislek slovenstva, kar se je pokazalo posebej odločilno v času demokratizacije in osamosvojitve Slovenije.

Vendar bi bilo nezadostno navajati filozofski in slovenski premislek kot temeljni prizadevanji Ivan Urbančiča, če hkrati opozorimo, da ga je v izhodišču opredelila prizadetost od krize evropske človeškosti. Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl in Heidegger, katerim je Urbančič posvetil številne prevode in obsežne študijske komentarje, so mu iz različnih smeri nakazali pot miselnega soočenja z razsežjem evropskega nihilizma, z epohalnim dogajanjem Zahoda, v katerem »z bitjo ni nič«, spričo česar se množijo vsakovrstne moralne aparature in krepijo »aparatchiki«. Tako se je Urbančič že v študijskih letih spoprijel z moralo komunistične oblasti, pri čemer je marksizem, sledeč tudi svojemu zagrebškemu doktorskemu mentorju in prijatelju Vanji Sutliču, obravnaval kot relevantno filozofijo krize.

---

Delo *Leninova »filozofija« ali o imperializmu* (1971) je zaradi suma idejne amoralnosti zapečatilo njegovo univerzitetno kariero. Sistematičen študij fenomenologije in hermenevtike na Dunaju, v Beogradu in predvsem v Kölnu je še poslabšal akademski položaj. In vendar mu je prav umeščenost v slovensko bivanje, ki jo med drugim nakazujejo obravnave Franceta Vebra, Janka Pajka in drugih slovenskih filozofov, ponudila ključno intelektualno spodbudo, tako da dela na Inštitutu za filozofijo in sociologijo le ni sprejemal zgolj kot izolacijo in prisilo; tja je med drugim povabil tudi Slavoj Žižka.

Z revijama *Perspektive* in *Problemi* pa knjižno zbirko *Znamenja* v šestdesetih letih prejšnjega stoletja se je odprlo intelektualno in ustvarjalno polje, ki je obetalo neko prostost duha. V takem, vsaj nekakšnem, zavetju svobode je Urbančič z Dušanom Pirjevcem, Tinetom in Spomenko Hribar, Nikom Grafenauerjem, Tarasom Kermaunerjem in drugimi načrtoval ključni vidik drugačne, potradicijske izkušnje slovenstva v dobi krize smisla humanosti, ki je dosegla svoj potrditveni trenutek z ustanovitvijo *Nove revije* leta 1982.

300

Temu je pri Urbančiču predhodilo »obdobje preizkušnje«, ki ga je po eni strani zaznamovala »ločitev duhov« v krogu revije *Problemi*, po drugi strani pa intenzivno filozofsko delovanje v jugoslovanskem in širšem mednarodnem prostoru. Dragoceno spričevalo tega obdobja je spominski zbornik za Dušana Pirjevca (1982), ki sta ga uredila s prijateljem, beograjskim filozofom Mihailom Đurićem.

Z ustanovitvijo *Nove revije* se je element Urbančičevega filozofskega mišljenja opazno preobrazil v moment politične dejavnosti. S tem ne mislimo le njegovega prispevka v 57. številki *Nove revije* ter sodelovanja pri oblikovanju majniške deklaracije ter ustanovitvi *Slovenske demokratične zveze* in kasneje *Zbora za republiko*, pač pa – o čemer strnjeno priča tudi njegova zadnja knjiga *Razmišljanja v preddverju filozofije* (2014) – še mnoge druge vidike družbenega delovanja, ki pa žal ni bilo ustrezno institucionalno priznано. Vseskozi mu je stala ob strani žena Marinka.

---

Ko je leta 1990 postal prvi predsednik *Fenomenološkega društva v Ljubljani*, je tudi mlajša filozofska generacija naposled imela priložnost spoznati njegovo fenomenološko doslednost pri speljevanju misli in hermenevtično pripravljenost za razgovor, zavoljo katere je bil visoko spoštovan tudi v mednarodnem filozofskem okrožju. V tem času je začel tudi zaključno gradnjo svoje bitnozgodovinske misli, ki nam je prepuščena v nadaljnji premislek v nizu knjižnih objav: *Zaratustrovo izročilo I in II* (1994, 1996), *Moč in oblast* (2000), *Nevarnost biti* (2004), *Zgodovina nihilizma* (2011) in *O krizi* (2012).

Vztrajno miselno iskanje je navdalo Urbančiča s prav posebno filozofsko samoto, ki ni bila toliko izzvana z neodzivnostjo okolice, kolikor je bil vanjo pozvan iz zatišja tistega, kar je in nam vlada kot zgodovinski svet. Ta samota je, če uporabimo Kocbekovo in Urbančičevo besedo, *darežljiva* v odločni izbiri, tihi zbranosti, skrbnem branju in preprosti ubranosti. Kot ta zbor smiselno povzame tisto, kar pravi *logos* in je prevzela staroslovenska beseda za besedo *slovo*. Zato je tudi poslovilna beseda Ivanu Urbančiču lahko samo slavilna, to pomeni hvaležna za podarek bistvenega.

**301**

(Celotna bibliografija del Iva Urbančiča je podana v njegovi knjigi *Razmišljanja v preddverju filozofije*, Slovenska matica, Ljubljana 2014, str. 147–160).

*Dean Komel*

---



### Tomaž Luckmann (1927–2016)

Tomaž (Thomas) Luckmann je bil rojen leta 1927 na Jesenicah. Po osnovni šoli v rojstnem kraju in treh letih klasične gimnazije v Ljubljani je nadaljeval gimnazijo v Celovcu, Beljaku in na Dunaju. Tam je po vrnitvi iz vojnega ujetništva leta 1946 maturiral. Pred emigracijo v ZDA je študiral filozofijo, jezikoslovje, literaturo in zgodovino na univerzah na Dunaju in v Innsbrucku. *Graduate Faculty of Political and Social Science, New School of Social Research* v New Yorku, mu je podelila M. A. iz filozofije (1953) s študijo Albert Camus kot moralni filozof, in Ph. D. iz sociologije (1956) s primerjalno analizo štirih nemških protestantskih župnij, svoja dela je uporabil kot asistent (1953–1956) pri raziskavi razvoja cerkva in religije v povojni Nemčiji, ki jo je vodil prof. Carl Mayer pri *Institute of World Affairs* v New Yorku. Od 1956 do 1960 je poučeval sociologijo na *Hobart in William Smith Colleges* (Geneva, N. Y.), od 1960 do 1965 pa kot asistent in izredni profesor na svoji alma mater v New Yorku. Leta 1965 je postal redni profesor sociologije na univerzi v Frankfurtu. Od 1970 do upokojitve 1994 je bil redni profesor na univerzi v Konstanci. Potem je tam še osem let vodil raziskave vsakdanje komunikacije v okviru raziskovalnega oddelka *Literatur und Anthropologie*. Gostujoči profesor je bil na univerzah v Freiburgu, na Dunaju, v Bernu, na University of Wollongong, N. S. W., Harvard Divinity School, Boston

University, in za krajše dobe na univerzah v Bayreuthu, Sankt Peterburgu (European University) in Moskvi (MGIMO). Na univerzi v Salzburgu je Honoraprofesor. Predaval je na slovenskih, ameriških, kanadskih, angleških, škotskih, avstralskih, novozelandskih, nemških, avstrijskih, švicarskih, norveških, švedskih, francoskih, italijanskih, španskih, portugalskih, nizozemskih, belgijskih, čeških, hrvaških, južnoafriških, japonskih in argentinskih univerzah. 1981–1982 je bil fellow na *Institute of Advanced Studies of Behavioral Science* v Stanfordu v Kaliforniji. Za dopisnega člana SAZU je bil izvoljen 27. maja 1997. Od leta 1993 je bil član znanstvenega sveta revije *Phainomena*.

**304**

Na filozofski in znanstveni poti je sledil Husserlovi fenomenologiji, ki so mu jo posredovali Dorion Cairns, Alfred Schutz in Aron Gurwitsch. S sociološkimi raziskavami je začel na področju religije. To ga je privedlo k poskusu antropološke preusmeritve sociologije religije. Zanimal se je za probleme družbene mobilite in osebne identitete. Največji del svojega znanstvenega dela je pod vplivom Schutza, Durkheima, Maxa Webra in Marxa posvetil teoriji družbene geneze znanja, predvsem predteoretičnega vsakdanjega pojmovanja stvarnosti in delovanja v njej. Po teoretičnih publikacijah je skupno s Petrom Bergerjem pred več kot petinštiridesetimi leti zasnoval empirični pristop k raziskavi tega področja. V zadnjih desetletjih svoje znanstvene kariere je z vrsto kolegov in kolegic na podlagi obsežnih posnetkov z metodami sekvenčne analize komunikativnih zvrsti poučeval vsakdanjo komunikacijo v družinah, bolnišnicah, pri svetovalnih agencijah, gasilcih, ekoloških skupinah, na cerkvenih prireditvah itd. Obdelane so bile komunikacije, ki so najbolj pomembne za pojmovanje stvarnosti, namreč rekonstrukcija bližnje in oddaljene preteklosti ter različne zvrsti neposrednega in posrednega moraliziranja. Raziskave je podpiral nemški znanstveni sklad, deloma pa tudi sklada *Bertelsmann* in *Volkswagenstiftung*. Častni doktorat so mu podelile univerze Linköping, Ljubljana, Trondheim (*Norsk Teknologisk Univerzitet*), Trier, Buenos Aires. Je častni član slovenskega sociološkega društva in sekcije za sociologijo religije nemškega sociološkega društva. Prejel je priznanje za celotno znanstveno delo nemškega sociološkega društva. Izbor objav:

---

*The Invisible Religion*, New York, 1976 (prevod v slovenščino, nemščino, italijanščino, španščino, portugalsščino, poljščino, norveščino, japonščino, kitajščino);

*The Sociology of Language*, Indianapolis, 1975;

*Die Soziologie der Sprache* (Bd. 13, *Handbuch der empirischen Sozialforschung* (ur. René König), Stuttgart, 1979;

*Life-World and Social Realities* London, 1983 (tudi v nemščini);

*Theorie sozialen Handelns*, Berlin-New York, 1992 (tudi v španščini);

*Wissen und Gesellschaft*, Konstanz, 2002;

*Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, Konstanz, 2007;

*Družba, komunikacija, smisel, transcendenca* (ur. Vinko Potočnik in Igor Bahovec, Ljubljana 2007).

Z Alfredom Schützem:

*Die Strukturen der Lebenswelt I*, Neuwied/Darmstadt 1975; II, Frankfurt/Main, 1984 (tudi v angleščini in madžarščini).

S Petrom Bergerjem:

*The Social Construction of Reality*, New York, 1966 (prevodi v slovenski, nemški, francoski, italijanski, španski, katalonski, portugalski, poljski, ruski, bolgarski, danski, norveški, švedski, grški, finski, madžarski, kitajski in japonski jezik);

*Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (tudi v nemščini, španščini in slovenščini).

Z Jörgom Bergmannom in drugimi:

*Der kommunikative Aufbau der Moral*, I (*Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*), II (*Von der Moral zu den Moralen*), Opladen/Wiesbaden, 1999.

Objavil je čez sto prispevkov k filozofskim in sociološkim zbornikom in okoli petdeset člankov v znanstvenih revijah.

Povzeto po: <http://www.sazu.si/o-sazu/clani/thomas-luckmann.html>

---





### Heinrich Hüni (1941–2016)

Filozof Heinrich Hüni je umrl 13. marca leta 2016. Filozofski seminar bergške univerze v Wuppertalu žaluje za dolgoletnim kolegom in dobrim prijateljem.

Heinrich Hüni je odraščal v Friedrichhafnu ob Bodenskem jezeru. Na željo staršev je po maturi v Freiburgu začel študij poslovne ekonomike, a je od samega pričetka poslušal predavanja iz filozofije in umetnostne zgodovine. Kmalu je študijsko smer zamenjal. Na univerzi v Kölnu, kjer je svoj študij nadaljeval, je pri Ludwigu Landgrebeju doktoriral z delom *Rekonstrukcija vpraševanja. Sistematični poizkus o zastavku Heideggrovega vprašanja po smislu biti*. Od leta 1975 je bil znanstveni sodelavec na bergški univerzi v Wuppertalu. Proces ustavljanja univerze je spremljal in sooblikoval od začetka – v mestu, ki ga je poznal že iz otroštva, od obiskov starih staršev. Leta 1987 se je habilitiral s študijo *Dejanskost zaznavanja po Aristotelu*. Od leta 1994 od 2006 je poučeval kot profesor na bergški univerzi v Wuppertalu. V teh letih je sodeloval pri postdiplomskih seminarjih *Fenomenologija in hermenevtika* (1992–1998, Bochum, Wuppertal) in *Subjekt in oseba v filozofiji novega veka in moderne* (1999–2002, Marburg, Stony Brook/ New York, Atlanta, Wuppertal) Mnoga leta je kot član predsedstva *Inštituta za fenomenološko raziskovanje*, ustanovljenega leta 2005, oblikoval njegov razvoj.

Heinricha Hünija se spominjamo kot samosvojega pogovornega partnerja in misleca. Izjemna je bila njegova sposobnost za filozofski dialog, radost ob odprtem pogovoru in nadarjenost za prijateljstva. Kot komaj kdo drug je obvladal formo kratkega predavanja, vedno znova je s prijateljskimi namigi usmeril naš pogled na domnevno postransko, zgolj epizodično. Sam je nekoč, seveda v pogovoru, opozoril na to, da prijateljstvo filozofije ne sme biti zunanje, saj si moramo obojestransko pomagati in biti pripravljeni drug drugega poslušati in skupaj tvegati. To vključuje tudi vprašanje dobrega

življenja, ki ga lahko obravnavamo le skupaj. »Pogovor je naša dejanskost.«  
 Forme filozofskega pogovora ni mogoče zožiti z institucionalnimi zahtevami izobrazbe in poklicne kariere. Heinrich Hüni je vselej ločeval zunaj-akademski in poklicni odnos svoje dejavnosti, zavedal pa se je tudi za zamejitev teh aspektov v poklicni formi univerzitetnega učitelja.

K njegovim objavam štejemo študijo o *Zaznavni dejanskosti po Aristotelu* (Würzburg 1992) in na primer *Spremno besedo* k Heideggrovemu spisu *Kaj se pravi misliti*, predavanjem iz zimskega semestra študijskega leta 1951/52, ki je kot zvezek založbe Reclam znan mnogim študentom filozofije. Heinrich Hüni je uredil in izdal 33. zvezek Heideggrove *Skupne izdaje: Aristotel Metafizika IX 1–3*, (Frankfurt ob Majni, 1981), souredil (skupaj s Petrom Trawnyjem) slavnostni zbornik za Klauza Helda, naslovljen *Prikazujoči se svet* (Berlin 2002). Njegove priljubljene filozofske teme dokumentirajo spisi o Heraklitu, Platonu, Aristotelu, Heglu, Nietzscheju, pa tudi Husserlu in Heideggro. Večinoma jih je objavil v slavnostnih zbornikih svojih kolegov. Tudi tu se kaže, da je bil Heinrich Hüni filozof pogovora in živega prijateljstva.

**308**

Filozofski seminar bergške univerze v Wuppertalu žaluje za kolegom in prijateljem, ki nam je zgled, kaj meni filozofiranje, ki je blizu življenju.

Filozofija ima svoje življenje, njegovo filozofiranje izoblikovalo naš seminar. Za to smo mu ves čas hvaležni.

Heinrich Hüni je bil od leta 1996 član znanstvenega sveta revije *Phainomena*, sodeloval pa je tudi na konferenci ob slovenskem prevodu *Biti in časa* (*Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von „Sein und Zeit“*, ur. Dean Komel, Nova revija, Ljubljana 1999)

*Prevedel\* Aleš Košar*

1\* [http://www.philosophie.uni-wuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs\\_allg/Held/Nachruf\\_Prof.\\_Heinrich\\_Hüni.pdf](http://www.philosophie.uni-wuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs_allg/Held/Nachruf_Prof._Heinrich_Hüni.pdf)

---

## Povzetki/Abstracts

**Stjepan Štivić**

### **Kako filozofsko živeti? Faktično življenjsko izkustvo in prakrščanska skupnost v filozofiji religije M. Heideggra**

Razprava poskuša razložiti fenomen religioznega v omrežju filozofske misli M. Heideggra. Izhodišče tega poskusa motri zgodnje čase freiburškega učiteljevanja, še posebej predavanja iz let 1920/21 »Einleitung in die Phänomenologie der Religion«. Celo razdobje se tematsko naznačuje kot 'fenomenologija življenja', kar izhaja iz potrebe življenjsko zasidranega mišljenja, da filozofijo izvorno izreka – zoper filozofska rekla minulega stoletja. Predmet in smoter filozofije sta faktično življenje v svoji neposrednosti – tj. v faktičnem življenjskem izkustvu. Kot omenjena predavanja, se razprava deli na metodični in drugi del, v katerem tematizira prakrščansko religioznost. Ta je vzoren primer faktično in zgodovinsko živetelega življenja. Heidegger v njem vidi začetek zgodovinskega mišljenja, kar je mogoče najti npr. pri Avguštinu, srednjeveški mistiki in Luthru. Osrednja nit dela želi razložiti Heideggrov tekst, slediti mu v fenomenološko dojetem pristopu k svetu – prek destrukcije in formalne naznake – misel o izvornem načinu življenja.

**309**

*Ključne besede:* filozofija, zgodovinskost (historičnost), religioznost, faktično življenjsko izkustvo, prakrščanstvo, parousia, časovnost.

**Stjepan Štivić**

### **How to live philosophically? Factual Life Experience and Early Christian Community in the Heidegger's Philosophy of Religion**

The discussion attempts to explain the phenomenon of the religious in the context of Martin Heidegger's philosophical thought. The starting point of this attempt is reflected in the early age of Heidegger's Freiburg teachings, especially lectures

---

from 1920/21 „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“. The whole period thematically indicates a phenomenology of life, which stems from the need of lifetime anchored opinions, that philosophy should be originally imposed, opposite to the philosophical expressions of the past century. The object and purpose of philosophy are factual life in its immediacy – factual life experience. As in mentioned lecture, discussion is divided into methodical part and the second part in which it deals with early Christian religiosity. Original Christian religiosity is an example of factually and historically lived life. In that, H. sees the beginning of historical thinking, what is appropriate to be found in Augustine, the medieval mystics and Luther. The central backbone of this paper is to explain H. text and to follow it in the approach to the world which is understood phenomenological – through the destruction and formal indications – hereby the thought of the original lifestyle.

*Key words:* philosophy, historical, religiosity, factual life experience, early Christianity, Parousia.

310

**Gašper Pirc**

**Znamenje formalne naznake. O metodi v zgodnji filozofiji**

**Martina Heideggera**

Čeprav so številni vidiki filozofije Martina Heideggera splošno poznani po svoji dvoumnosti in težavnosti, s katero se izmikajo celostnemu dojetju, konceptu formalne naznake v tem pogledu pripada posebno mesto. Kompleksni in skromno definirani pojem formalne naznake je metoda, ki v zgodnji filozofiji Martina Heideggera kar najučinkoviteje izraža avtorjev namen, da se izmakne omejitvam transcendentalne fenomenologije njegovega učitelja Edmunda Husserla. Nakazujoč pristno izkušnjo eksistence v svetu formalna naznaka služi kot ključni gradnik Heideggerovega obrata k hermenevtični fenomenologiji z obdobja Biti in časa. Sledeča razprava namerava s pomočjo izpostavitve različnih stališč in razkritjem dodatnih perspektiv razumevanja problematizirati omenjeno metodo in razkriti potencialne etične, metodološke in ontološke implikacije njene uporabe.

*Ključne besede:* fenomenologija, filozofska hermenevtika, filozofija dvajsetega stoletja, metoda v filozofiji, etika.

---

**Gašper Pirc**

## **The Indication of Method in Early Heidegger's Philosophy**

While many aspects of the philosophy of Martin Heidegger are noted for their ambiguity and seemingly impregnable difficulty to be fully comprehended few are as elusive and vague as the notorious concept of formal indication. The latter is a method in an early Heidegger's philosophy which could be seen as a substantial move towards the departure from the grasp of transcendental phenomenology of his teacher Edmund Husserl. Indicating genuine experience of existence, formal indication provided fertile grounds for Heidegger's turn towards hermeneutical phenomenology of Being and time. The following article intends to problematize the method by exposing some familiar misconceptions and revealing additional perspectives of understanding of the method with its several ethical, methodological and ontological implications.

*Key words::* phenomenology, philosophical hermeneutics, 20<sup>th</sup> century philosophy, philosophical method, ethics.

**311**

**Tadej Urbanija**

## **Počutje tesnobe in njena metodološka relevantnost**

V članku sledimo temeljni metodološki intenci, ki jo v problemskem sklopu *Bit in časa* zaseda počutje tesnobe v smeri odlikovane razklenjenosti biti tubiti. Pri tem se v izhodišču osredotočamo na temeljne pomenske konture, ki jih ima izraz *Befindlichkeit* v dvajsetih letih pri Heideggerju in ga vpeljujemo v odnosu do formulacij *kako se imam* ali *kako se najdevam*. S tema formulacijama Heidegger postavlja pod vprašaj model refleksije kot sekundarnega obračanja na doživljaj v kontekstu razpiranja izvorne doživljajske sfere, pri čemer je odločilno, da v *samo-imetju* ni potrebe po vzratnem odosu jaza do samega sebe, da bi se pri tem nekako imeli. Pra-refleksivni odnos, ki je konstitutiven samemu doživljanju, kaže na temeljni karakter pojma *Befindlichkeit*, v katerem si je tubit zmeraj že nekako poznana in v kontekstu filozofske ekspozicije karakterja *kako se imam* dobiva svojo metodološko relevantnost. V tem oziru izpostavljamemo analizo počutja tesnobe, v kateri je tubit vržena

---

v odlikovano razklenjenost njene biti, ki je izpraznjena vsake situacijske in pomenske določenosti njenega *je* in ga ne razume več v horizontu predhodno razklenjenega sveta in smisla, v katerem se nahaja.

*Ključne besede:* počutje, nahajanje, refleksija, tesnoba, nepomenskost.

**Tadej Urbanija**

### **The Mood of Anxiety and Its Methodological Relevance**

**312**

In this article we follow the methodological intentions, which in the context of the problem set “Being and Time” occupies the mood of anxiety and moves forward to disclosedness of being of *Dasein*. In this baseline, we focus on the basic contours of the meaning “*Befindlichkeit*” in the period of the twenties at Heidegger and is being introduced in relation to formulations *how am I* or *how do I find myself*. With these formulations Heidegger calls into question the model of reflection as secondary to the experience of turning in the context of opening the original experiential sphere, where it is crucial that there is no need for reversed relationship towards oneself just to have oneself. Great-reflexive attitude, which is itself a constitutive experience demonstrates the fundamental character of the concept *Befindlichkeit* in which the existence is somehow already known, and is in the context of the philosophical exposition of the character *how am I* getting its methodological relevance. In this context, we highlight the analysis of mood of anxiety in which the existence is thrown into disclosedness of its being and is emptied by every situational and semantic precision of it and does not understand herself in the horizon of the disclosedness world and the sense in which it is located.

*Keywords:* mood, location, reflection, anxiety, non-significance.

---

---

**Marko Markič**

**Sopripadnost uma in dejanskosti. Možnost fenomenološke presoje in utemeljitve**

Moj glavni namen je preučiti, ali je bistvo, kot enostavno udejanjenje bitnosti, samo metafizična, čeprav načelno utemeljena predpostavka, ali pa je mogoče dodatno fenomenološko utemeljiti pristojnost umevanja bistva kot enostavnega udejanjenja stvari. To pa pomeni to sopripadnost izkazati iz korelacije uma in umevanega bistva, kakor se v tej korelaciji daje, v mejah, v katerih se pač daje. V fenomenološkem opisu bistvogledja se bistvo izkaže v značaju polnega jedra in udejanjenja. Husserlova ideja bistvogledja je preoblikovana tako, da je zvezana z živim izkustvom posameznega in tako daje posamezno in ne splošno bistvo ter bistvo kot udejanjenje posameznega predmeta izkušnje. Nato se prek izkaza korelacij uma in bistva kot ideje enotnosti doživljanja, uma in bistva kot jedra, postopoma in razvidno izkaže korelacija uma in bistva kot udejanjenja. Sklep je, da je mogoče pristojno fenomenološko izkazati sopripadnost uma in dejanskosti bistva, kot tudi pristojno fenomenološko, tj. iz umske razlage same, presoditi o pristojnosti te razlage.

**313**

*Ključne besede:* um, bistvo, dejanskost, bistvogledje, korelacija.

**Marko Markič**

**Coincidence of Reason and Actuality. The Possibility of a Phenomenological Inquiry and Grounding**

My main aim is to inquire, if essence, as simple actualization of substance, is only a metaphysical, even if principally grounded, hypothesis, or is it possible to additionally phenomenologically ground the competence of intellection of essence as simple actualization of a thing. This means to demonstrate this coincidence from the correlation of reason and intelligized essence, as it is given in the limits of this correlation. In the phenomenological description of the seeing of essence, essence demonstrates itself in the character of full core and actualization. Husserl's idea of seeing of essence is refigured so that it is bound with living experience of an individual object and so gives the

---



individual and not the universal essence and gives essence as actualization of an individual object of experience. In this way, the correlation of intellect and essence as actualization gradually and evidently demonstrates itself through demonstration of the correlations of reason and essence as the idea of unity of experiences and reason and essence as core. The conclusion is that it is possible to competently phenomenologically demonstrate the coincidence of the intellect and actuality of essence, as well as to competently phenomenologically, that is, from the intellectual explanation itself, to discern about the competence of this explanation.

*Key words:* reason, essence, actuality, seeing-of-essence, correlation.

**Jožef Muhovič**

**314**

**Slasti in pasti sekularne metafizike v umetnosti. Transformacije artikulacijskih paradigem v likovni umetnosti zgodnjega, visokega in poznega modernizma**

Predmet avtorjevega proučevanja so artikulacijske transformacije v likovni umetnosti zgodnjega, visokega in poznega modernizma oziroma postmodernizma. Mišljen je tu čas med sredino 19. stoletja, ko je meščanska umetnost s svojimi rutiniranimi realističnimi prijemi zašla v čudno luč neodzivnosti na svet okoli sebe, šestdesetimi leti preteklega stoletja, ko je prišel v veliko krizo modernistični model estetskega idealizma, in sedemdesetimi ter osemdesetimi leti istega stoletja, ko se je zaradi nemožnosti nenehnega napredovanja v isti idealistični smeri pokazala potreba po tem, da se z demistifikacijo estetskega in sublimnega testira sama »potresna trdnost« modernističnih predpostavk. Kar se likovne umetnosti tiče, gre za čas dvojne menjave paradigem, od katerih je ena služila mobilizaciji sekularne metafizike, druga pa verifikaciji njenih temeljev v pogojih globalizirajoče se kulture. V prvem primeru gre za prehod paradigme likovne umetnosti v paradigmo »čiste likovne umetnosti«, v drugem primeru pa za prehod od paradigme »čiste likovne umetnosti« v paradigmo vizualne umetnosti, katere adut je »sekundarna semantizacija« vizualnih objektov, dogodkov in kontekstov. Za precizno razpravo se zdi več kot stoletni časovni interval pretiran, vendar ga je

---

bilo potrebno izbrati, saj so paradigmske spremembe, ki bi jih želel povezano tematizirati, v tanjših režnjih časa nevidne.

*Ključne besede:* likovna umetnost, zgodovina likovne umetnosti, (post) modernizem, kultura, sekularna metafizika.

**Jožef Muhovič**

**Delights and Traps of Secular Metaphysics in Art.**

**Transformations of Articulatory Paradigms in Fine arts of Early, High, and Late Modernism**

The subject of the author's research are the articulatory transformations in fine arts in early, high, and late (or post-) modernism. That is the period between the mid-nineteenth century, when bourgeois art with its routine realist approaches drifted into a strange state of unresponsiveness to the world around it, the 1960s, when the Modernist model of aesthetic idealism found itself in a deep crisis and the 1970s and 1980s, when, owing to its inability to continue advancing in the same idealist direction, it became necessary to test the very »seismic stability« of Modernist suppositions by demystifying the aesthetic and the sublime. As far as fine art is concerned, this was the time of a double shift of paradigms, one of which served to mobilize secular metaphysics, and the other of which aimed to verify its foundations in conditions of a globalizing culture. The first case involves the transition of the paradigm of fine art into the paradigm of »pure« plastic art, and the second focuses on the transition from the paradigm of »pure plastic art« to the paradigm of visual art, whose asset is »secondary semantization« of visual objects, events and contexts. For a precise discussion, a more than century-long time interval seems exaggerated, yet its selection was necessary because the paradigmatic shifts that I would like to coherently thematize are not visible in thinner temporal slices.

Key words: fine arts, art history, (post)modernism, culture, secular metaphysics.

---

**Igor Požar**

**Wittgensteinova Kundmanngasse: sub specie aeternitatis skozi  
oči Lefebvreja in Florenskega**

Osrednja tema pričujočega prispevka je arhitekturno udejstvovanje avstrijskega filozofa Ludwiga Wittgensteina sredi dvajsetih let 20. stoletja na Dunaju. S poskusom določitve filozofsko-arhitekturnih pogojev tistega časa je podana interpretacija konkretnega arhitekturnega objekta. Posledično se ne osredotočimo zgolj na Wittgensteinovo filozofijo. Ob fenomenološkem razprostrtju hiše želimo pokazati, da ravno zaradi sebi lastnih pogojev hiša izstopa iz vsakodnevne produkcije sveta in posledično predstavlja unikatno arhitekturno-umetniško delo. Vstop v arhitekturo pa nam ne omogoči Wittgensteinova filozofija, temveč filozofija francoskega filozofa Henrija Lefebvreja in misli ruskega misleca Pavla Florenskega. Preko orisa njunih idej o naravi prostora se nam pokaže kvaliteta konkretnega arhitekturnega udejstvovanja, a hkrati postavimo tudi splošen okvir filozofskega govora o arhitekturi in prostoru.

**316**

*Ključne besede:* Wittgenstein, arhitektura, sub specie aeternitatis, praktično, uporabno, perspektiva.

**Igor Požar**

**Kundmanngasse, Wittgenstein's House: sub specie aeternitatis,  
Lefebvre and Florensky**

The main subject of this article is the philosopher Ludwig Wittgenstein's architectural work in Vienna in the mid-twenties of the 20th century. An interpretation of an actual architectural object is given with an attempt to determine the philosophical and architectural conditions of that time period. Consequently we are not focusing solely on Wittgenstein's philosophy. Through a phenomenological unfolding of the house we are trying to present its unique architectural and artistic nature. Architectural discussion will not be based on Wittgenstein's philosophy but rather on philosophy of french philosopher Henri Lefebvre and russian humanist Pavel Florensky. Theirs philosophical

---

ideas on space will help us determine the value of Wittgenstein's project, but will also set a basic philosophical frame for philosophy of space and architecture.

*Key words:* Wittgenstein, architecture, sub specie aeternitatis, practical, perspective, usefulness.

**Janž Snoj**

**Razmišljanja o »nezvestem« filmu: Andrej Tarkovski in vprašanje filmske adaptacije**

Članek se ukvarja s knjigo Andreja Tarkovskega *Ujeti čas. Razmišljanja o filmu*, v kateri režiser obravnava tako lasten opus kot tudi splošna vprašanja o umetnosti in filmu. Prispevek se osredotoča predvsem na odlomke, v katerih je osvetljena problematika filmske adaptacije literarnih del, in jih nato kritično sooča s stališči tradicionalne filmske teorije. Ob tej primerjavi se pogledi Tarkovskega pokažejo za relevanten protipol tradicionalnemu pristopu k preučevanju adaptacij. Poleg tega zbujejo pozornost tudi zato, ker poskušajo odgovoriti na vprašanje avtonomnosti filma v razmerju do drugih umetnosti in meril za njegovo vrednotenje, ne nazadnje pa ponujajo še vpogled v ustvarjalni proces enega od najprepoznavnejših imen umetniškega filma.

**317**

*Ključne besede:* Tarkovski, *Ujeti čas*, filmska teorija, filmska adaptacija, filmski režiser.

**Janž Snoj**

**Reflections on the "Infidelity" of Cinema: Andrei Tarkovsky and the Question of Film Adaptation**

The article discusses Andrei Tarkovsky's book *Sculpting in Time: Reflections on the Cinema*, in which the director writes about his own work, as well as general questions concerning art and film. The paper focuses especially on passages, which deal with the problem of film adaptation of literary works, and then confronts them with the views of traditional film theory. This comparison shows that Tarkovsky's opinions are a relevant antipode of the traditional

---

---

approach to the study of adaptations. Furthermore, they attract attention because they try to answer the question of autonomy of film in relation to other arts and criteria for its evaluation. Finally, they also offer insight into the creative process of one of the most recognizable names of art cinema.

*Key words:* Tarkovsky, *Sculpting in Time*, film theory, film adaptation, film director.

**Sašo Stojanovič Lenčič**

### **Potrošništvo skozi Simmlovo filozofijo kulture**

**318**

O potrošništvu in subjektu potrošnje so nastale različne teorije. Ne glede na posamezni zorni kot razumevanja potrošništva, naj si gre za razumevanje potrošništva kot nosilca odnosa med posameznikom in drugimi ali odnosa posameznika s samim seboj, je potrošnja obravnavana kot praksa s simbolnim učinkom, ki vzpostavlja posameznikovo identiteto, nobena teorija pa ne ponudi referenčnega okvira, ki bi omogočal razumevanje potrošništva kot takega v njegovi celostnosti. Simmllov koncept kulture se ponudi kot miselno interpretativno polje s formo za filozofski premislek potrošništva kot takega v njegovi notranji povezavi s kulturo kot vzajemnega razkrivanja subjekta in objekta. Skozi potrošnjo subjekt proizvaja svojo lastno identiteto na enak način, z isto notranjo nujnostjo, kot to naredi z delom, ki ga opravi s kultiviranjem narave. Ker je potrošništvo kot način kultiviranja umeščeno v samo elementarnost kulture, si z njo deli tudi možnost tragičnega kot prekinitve ravnotežja med človekom in svetom, med subjektom in objektom, in hkrati pogoja njegove ponovne vzpostavitve.

*Ključne besede:* filozofija kulture, tragedija kulture, filozofija denarja, potrošništvo, Georg Simmel.

---

---

**Sašo Stojanovič Lenčič**

**Consumption through Simmel's Philosophy of Culture**

There are different theories about consumption and the subject of consumption. Notwithstanding the angle of view about understanding consumption, may it be the understanding of consumption as a relationship carrier between an individual and others, or the relationship of an individual with its self, consumption is considered as a practice with symbolic effect that establishes the identity of an individual, but none of the theories offers any references that would allow an understanding of consumption as such in its comprehensiveness. Simmel's concept of culture comes to mind as thoughtful interpretative field for a philosophical consideration of consumption as such in its internal connection with culture as mutual disclosure of subject and object. In the same way a subject develops its own identity through consumption; and it does so with the same internal urgency, as it does with work through which the subject cultivates nature. Because consumption as way of culturing is embedded in the very core of culture, it also shares the possibility of tragic, like the suspension of balance between a human and the world, between subject and object, but at the same time it conditions its restoration.

**319**

*Key words:* philosophy of culture, tragedy of culture, philosophy of money, consumption, Georg Simmel.

**Mario Kopic**

**Foucaultova obramba liberalizma**

Kdor želi razumeti moderno državo, mora pojmiti različne governmentalitete, različne stile vladanja, ki jih najdemo v nekem sistemu. Foucault prepozna, da (neo)liberalizem omejitev državne moči povzdigne do fundamentalnega problema. Liberalizem je prežet z načelom: preveč se vlada, ali pa je treba povsod sumničiti da se preveč vlada. Biopolitika kot poskus, da se samo biološko življenje regulira, to je bila tema, ki je Foucaulta spodbudila za raziskave guvermentalnosti. Prepričan je bil, da se bo na preseku biološkega življenja in državne moči odločalo o politični usodi bodočnosti. Ampak

---

Foucault je takšno pozicijo hitro zapustil. Liberalna večina vladanja ne sestoji zgolj v politiki populacije, pač pa prav tako v samoomejitvi vladanja. Nasproti samoomejitve liberalnega uma nastopajo manipulacije z biološkim življenjem.

*Ključne besede:* Foucault, (neo)liberalizem, biopolitika, vladanje, governmentaliteta.

### **Mario Kopic** **Foucault's Defense of Liberalism**

**320**

To understand the modern state means to understand different forms of governmentality, that is to say the ways of government found in a certain governmental system. Michel Foucault recognized in (neo)liberalism, a governmental system, which attracted his particular attention, an attempt to raise the limitation of the state power to the fundamental principle of government. Liberalism basically stands for the opinion that there is always too much government and because of that the government should always be suspected of the tendency to extend its own power. The biopolitics as an attempt to regulate the biological life was the topic, which inspired Foucault to do his extensive research on the history of governmentality in his later years. He was convinced that the future in the political sense will depend on the question how the biological life and the state power will be related. But Foucault lost an interest for the liberal solution soon forgetting that the liberal way of government consists not just of the population politics, but also of the self-limitation of the government itself. The manipulations of the biological life are just the opposite of the liberal reason based on the principle of self-limitation.

*Key words:* Foucault, (neo)liberalism, biopolitics, government governmentality.

---

---

## **Dokumenti: Zgodovinsko misljenje**

Dokumentacijski sklop besedil z naslovom Zgodovinsko misljenje vključuje prevod teksta zagrebškega filozofa Vanje Sutlića, ki je bil tema obravnave v Fenomenološkem seminarju (Dean Komel, Oddelek za filozofijo FF UL, poletni semester 2015). K besedilu je poleg protokola seminarja z dne 10. 6. 2016 priloženi tudi tekst Martin Heideggerja, ki dopolnjuje dokumentarni kontekst.

*Ključne besede:* Sutlić, zgodovinsko misljenje, Heidegger, marksizem.

## **Documents: Historical Thinking**

The documentary section entitled *Historical Thinking* entails a translation of a text “**Historical Relation and Historical Thinking**” of the Croatian philosopher Vanja Sutlić, which was discussed within the Phenomenological Seminary during the summer semester 2016 (Dean Komel, Department of Philosophy, University of Ljubljana, Alongside the written protocol of the seminary dated June 10th 2016 the section includes text of Martin Heidegger On “Being and Time«. In the Light of the achieved Insistent Thinking« that complement the documentary context.

*Key words:* Sutlić, historical thinking, Heidegger, Marxism.





---

## Naslovi avtorjev

### **Stjepan Štivić**

M. A. Reljkovića 8  
Babina Greda 32276  
Hrvaška  
stjepan.stivic@gmail.com

### **Gašper Pirc**

Pugljeva 34  
1000 Ljubljana  
gpirc.af@gmail.com

### **Tadej Urbanija**

Vintarovci 60  
2253 Destrnik  
tadej\_urbanija@yahoo.de

### **Marko Markič**

Koseskega ulica 3A  
1000 Ljubljana  
historiavitamemoriae@gmail.com

### **Jožef Muhovič**

Akademija za likovno umetnost in oblikovanje  
Univerze v Ljubljani  
Erjavčeva 32  
1000 Ljubljana  
jozef\_muhovic@t-2.net

### **Igor Požar**

Pilsen Allee 265

---

93057 Regensburg  
Nemčija  
pozarigor@gmail.com

**Janž Snoj**  
Maleševa ulica 8  
1000 Ljubljana  
janz.snoj@gmail.com

**Sašo Stojanovič Lencič**  
Šegova ulica 87  
8000 Novo mesto  
saso.stojanovic@gmail.com

**324**

**Mario Kopic**  
Od gaja 8  
20000 Dubrovnik  
Hrvaška  
mario.kopic@libero.it

**Mateja Kurir**  
Dvorska vas 37  
1315 Velike Lašče  
mateja.kurir@gmail.com

**Dali Regent**  
Razgledna pot3  
6280 Ankaran  
dali.regent@gmail.com

---

---

**Timotej Prosen**

Viška cesta 27

1000 Ljubljana

timotej.prosen92@gmail.com

**Nika Bergant**

Vaše 31b

1215 Medvode

nika@bergant.si



---

## Navodila pri oddaji tekstov

Prispevek, ki je predan v objavo, ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo drugi reviji, dokler avtor ni prejel odgovora uredništva glede objave po opravljenem recenzentskem postopku, ki vključuje uredniško mnenje in anonimno recenzentsko ocenjevanje. Pri ponovni objavi članka v drugi publikaciji mora avtor navesti prvo objavo v reviji *Phainomena*.

Prispevki naj praviloma ne presegajo obsega ene avtorske pole in pol (45.000 znakov).

K članku je treba priložiti izvleček v (do 150 besed) ter pet ključnih besed v jeziku izvirnika in v angleščini.

Naslov članka, podnaslov in naslovi poglavij se pišejo **polkrepko**. Naslovi knjig in revij se pišejo *ležeče*. Pri navajanju naslovov člankov v revijah in zbornikih se uporabljajo dvojni narekovaji.

Prispevki naj bojo napisani z dvojnim razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bojo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnan naj bo samo levi rob, ne pa tudi desni. Grafično oblikovanje prispevka (naslovi, različne pisave, uokvirjanje, nastavljanje robov, paginiranje ipd.) naj se ne uporablja. Tabele in preglednice naj bojo v tabelarični obliki, ki jih omogoča urejevalnik Word.

Opombe in reference se pišejo kot opombe pod črto. V tekstu so opombe označene z indeksi nad vrstico in takoj za ločilom (npr. ... kot navaja Held.<sup>3</sup>).

Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. S. Krušič in A. Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.

Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: O. Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., str. 13–39.

Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45 (2003), str. 10–20.

Dilthey, op. cit, str. 31. Husserl, nav. d., str. 50.

Ibid., str. 15. Isto, str. 20.

“Author-date” način referiranja (npr. Dilthey 2005: 56) je prav tako sprejemljiv. Na koncu članka je treba obvezno priložiti seznam citirane literature, urejeno po abecednem redu, npr.:

**328** Dilthey, Wilhelm (2002): *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. Samo Krušič in Alfred Leskovec, Ljubljana: Založba Nova revija.

Wiehl, Rainer (2003): »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45, (str.) 10–20

---

---

## Instructions for authors

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office.

The paper submitted for publication should not have already been previously published and should not be currently under consideration for publication elsewhere, until the author receives the editorial notification regarding the publication after the completed reviewing procedure, which includes the editorial opinion and the anonymous peer review process. When republishing the paper in another journal, the author is required to indicate the first publication in the *Phainomena* Journal.

Contributions should not exceed 8000 words (45,000 characters).

The title, subtitle and chapter titles of the article should be written in **bold characters**, and the titles of books and journals in *italics*. Authors are required to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (“ and ”).

Contributions should be double-spaced, except for references, footnotes and abstract, which are singled-spaced. No paragraph breaks should be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). The left margin of the contribution is aligned, and the text remains unaligned on the right. Word division is not to be applied. Graphic design (titles, various fonts, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Tables and synoptic tables should be used in tabular form as enabled by the Word editor.

The author should adhere to the following rules of writing: for noting the year of publication (1960–61), indicating the page (p. 99–115, 650–58), use of punctuation marks (dash should be put down as –)

The author should include an abstract of the article of in more than 150 words and with five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their own texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after the

---



punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (e.g. according to Toulmin <sup>3</sup>). Citations and literature should be indicated to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 31.

Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: Otto Pöggeler (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, S. 13–39.

Rainer Wiehl, »Gadamer's philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45 (2003), S. 10–20.

**330**

Toulmin, op. cit., p. 32.

Ibid., p.15.

The “author-date” style of referencing is also acceptable. The references are cited in the main body of the text by inserting the **author's surname and year of publication in brackets** at the relevant point (Toulmin 1992: 31). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author's surname.

Held, Klaus (1989): »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (Hrsg.), (S.) 13–39. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen (1992): *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press. (p.) 31.

Wiehl, Rainer (2003): »Gadamer's philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45, (S.) 10–20.

# Phainomena XXV/96-97, June 2016

## INDICATIONS

- 5 Stjepan Štivić  
**How to Live Philosophically? Factual Life Experience and Early Christian Community in the Heidegger's Philosophy of Religion**
- 65 Gašper Pirc  
**The Indication of Method in Early Heidegger's Philosophy**
- 95 Tadej Urbanija  
**The Mood of Anxiety and Its Methodological Relevance**
- 115 Marko Markič  
**Coincidence of Reason and Actuality. The Possibility of a Phenomenological Inquiry and Grounding**
- 147 Jožef Muhovič  
**Delights and Traps of Secular Metaphysics in Art. Transformations of Articulatory Paradigms in Fine arts of Early, High, and Late Modernism**
- 169 Igor Požar  
**Kundmannsgasse, Wittgenstein's House: sub specie aeternitatis, Lefebvre and Florensky**
- 189 Janž Snoj  
**Reflections on the "Infidelity" of Cinema: Andrei Tarkovsky and the Question of Film Adaptation**
- 207 Sašo Stojanovič Lenčič  
**Consumption through Simmel's Philosophy of Culture**
- 227 Mario Kopic  
**Foucault's Defense of Liberalism**
- 239 **Reports**
- 239 Mateja Kurir  
**Urban Age demands a Reinvention of Architecture. The 15th International Architecture Exhibition (Venice 2016)**
- 251 Timotej Prosen, Dali Regent, Nika Bergant  
**Copenhagen Summer School in Phenomenology and Philosophy of Mind (2016)**
- 265 **Documents**  
**Historical Thinking**
- 265 Vanja Sutlić: Historical Relation and Historical Thinking
- 291 Martin Heidegger: On "Being and Time" In the Light of the Achieved Insistent Thinking
- 291 Protocol of the Seminar Session »Historical connection«(Dean Komel, Phenomenological Seminar, Department of Philosophy, University of Ljubljana, 10. 6. 2016)
- 299 **In memoriam**
- 299 Ivan Urbančič (1930–2016)
- 303 Thomas Luckmann(1927–2016)
- 307 Heinrich Hüni (1941–2016)
- 309 **Abstracts**
- 323 **Addresses of Contributors**
- 303 **Instructions for authors**

IZDAJA/PUBLISHED BY  
FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO V LJUBLJANI/PHENOMENOLOGICAL  
SOCIETY OF LJUBLJANA  
INŠTITUT NOVE REVIJE/INSTITUTE NOVA REVIJA

Inštitut Nove revije – naročila – avtorske pravice – Institut Nova revija – Orders –  
Copyright ©

Inštitut Nove revije/Institute Nova revija  
Gospodinjska 8, Ljubljana 1000  
Zanj Tomaž Zalaznik  
tel. (386 1) 24 44 560  
institut@nova-revija.si

Enojna številka 10 €; dvojna števila 16 €  
Single issue 10 €; Double issue 16 €  
Informacije glede naročil: Inštitut Nove revije./For subscription informations contact:  
Institut Nova revija.

Publikacijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije/  
Supported by Slovenian Research Agency.

Revija Phainomena je vključena v:/The journal Phainomena is included in:  
The Philosopher's Index  
Scopus  
Sociological Abstracts, Social  
Services Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts,  
Linguistics and Language Behaviour Abstracts,  
Internationale Bibliographie der Geistes und Sozialwissenschaften,  
Internationale Bibliographie der Rezensionen  
The Social Science Information Gateway  
Humanities International Index  
Ulrich's Periodicals Directory  
EBSCO.

Lektorirala/Proof Reading: Eva Horvat  
Oblikoval/Design: Gašper Demšar  
Tisk/Printed by: Primitus, grafična delavnica  
Prelom/Layout: Žiga Stopar

LJUBLJANA 2016