

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO
ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

PHAINOMENA



LJUBLJANA

1992

LETNIK I

ŠTEVILKA 2—3

ISSN
UDK 1

PHAINOMENA 1992 2/3
Glasilo Fenomenološkega društva
Bulletin of Association for Phenomenology

GLAVNI IN ODGOVORNI UREDNIK - EDITOR IN CHIEF
Andrina Tonkli Komel
UREDNIŠKI ODBOR - EDITORIAL BOARD
Aleš Debeljak, Tine Hribar, Dean Komel, Ivan Urbančič, Tomo Virk

IZDAJATELJI
Fenomenološko društvo, Religiološko društvo,
CPZ in CPRC Fakultete za družbene vede

LEKTOR Samo Krušič
OBLIKOVANJE Ada Mojmar
TEHNIČNI UREDNIK Slavko Kurdija
TISK tiskarna Ljubljana

INFORMACIJE IN NAROČILA-
INFORMATION AND SUBSCRIPTIONS
Nova revija d.o.o.
Cankarjeva 10b, Ljubljana
tel.: (061) 219-125
fax.: (061) 233-087
ŽIRO RAČUN 50100-678-44780

Po mnenju Ministrstva za kulturo z dne 20.2.92 se za proizvod plačuje davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev po Zakonu o prometnem davku (Uradni list RS, št.4/92)

KAZALO

ŽIVLJENJSKI SVET

Andrina Tonkli Komel: Znanost in svet življenja	1
Ivan Urbančič: Svet življenja in znanost pri poznem Husserlu	10
Ariana Volarič: Lebenswelt in humanistične znanosti v filozofiji M. Merleau-Pontyja	26
Dean Komel: Resnica, njen obrat	34
Tine Hribar: Ontologija in fenomenologija življenjskega sveta ...	41

ONTOLOGIJA IN FENOMENOLOGIJA

Edmund Husserl: Pomen konstitucijskega problema - fenomenologija in ontologija	50
Martin Heidegger: Metodična raven ontologije - trije temeljni elementi fenomenološke metode	53
Friedrich-Wilhelm v.Herrmann: "Temeljni problemi fenomenologije" in mišljenje dogodja	58

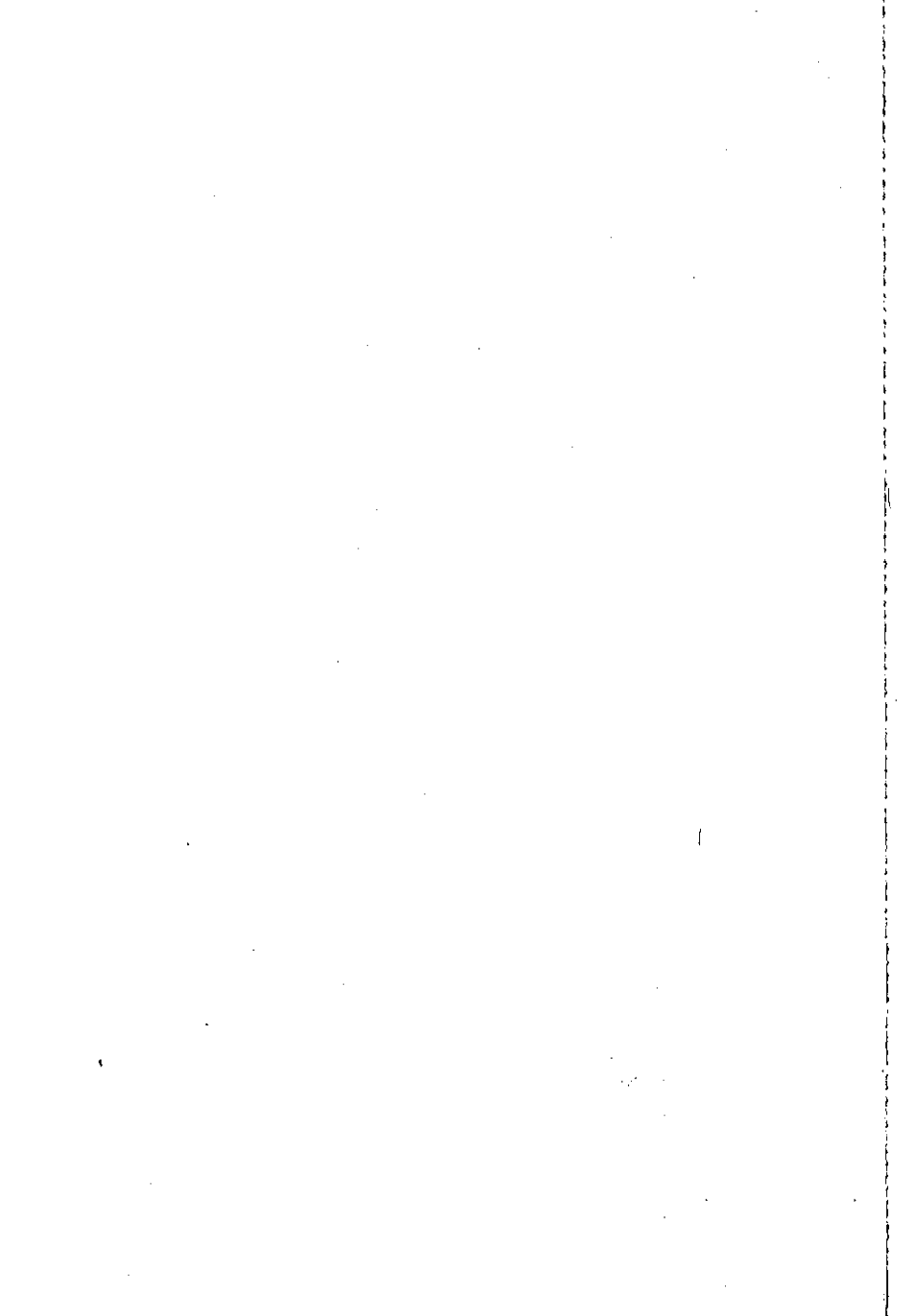
FENOMENOLOGIJA IN TEOLOGIJA

Aristoteles: Metafizika Lambda (XII. knjiga)	62
Franci Zore: Človek, umevanje in bog v Aristotelovi filozofiji ...	83
Martin Heidegger: Razmerje med teologijo kot pozitivno znanostjo in filozofijo	98
Aleš Debeljak: Bog - kritika negativnega platonizma	103

POST-ONTO-TEO-LOGIJA

Tomo Virk: Strogost mišljenja, "Verwindung" in "Aufgabe des Denkens"	112
---	-----

SINOPSIS	120
----------------	-----



Andrina Tonkli

ZNANOST IN SVET ŽIVLJENJA

Tema "znanost in svet življenja" se kaže najprej kot paradoksalna zveza, v kateri se znanost pojavlja v paru s predznanstvenim življenjem, ki praviloma velja za zunajznanstveno. Pri tem ostaja vprašanje: kje dejansko tiči paradoks.

Nasprotje med znanostjo in vsakdanjostjo je staro toliko kot filozofija, znotraj katere se prvič zasnuje tisti nenavadni mišljenjski način, ki potem obvelja kot znanstven in se danes kaže kot nepogrešljiv. Lahko bi rekli, da je prav vzpostavitev ločnice med *resničnim vedenjem* in *vsakdanjim mnenjem* konstitutivni trenutek filozofije in s tem seveda tudi znanosti. Toda, kaj ta ločitev sploh pomeni? S Platonovo razdelitvijo črte na dva (neenaka) dela postane življenje vsakdanje - področje spremenljivih mnenj in nazorov - ter dobi status neresničnega, t.j. navideznega in prividnega življenja, ki je v tem smislu pravzaprav zgolj življenje senc. Svet življenja se po tej "liniji" torej začne kazati kot (podzemno!) onostranstvo. Velja pa tudi nasprotno: vsakdanjemu življenju, ki je prikovano na svoj okolni svet, se zdi življenje čistih idej, t.j. resničnost filozofije, brez življenja in onkraj njega.

Znanost (v tem originalnem, filozofskem smislu: *epistème*), ki se torej na samem začetku vzpostavi kot nasprotje in preseganje nestalnega mnenja: *dokse*, se torej izvorno postavlja kot PARA-DOKS.

To paradoksalnost, ki je znanosti kot taki predpostavljena, je mogoče zaslutiti šele v neki novi, povsem drugačni in zelo specifični ambiciji, ki se doksi ne skuša več postaviti nasproti in nad njo, marveč se hoče realizirati kot znanost o doksi in na ta način razrešiti tradicionalno nasprotje med znanostjo in svetom življenja. V tem hotenju ni na delu nič para-znanstvenega ali celo para-filozofskega, nasprotno, gre za izrazito filozofsko "čudaštvo", ki se izraža v zahtevi: DOUMETI SAMO-UMEVNO! "Čudenje" temu, kar "se-ponavadi-razume-samo-po-sebi", je prairvor filozofije kot znanosti v strogem smislu.

Strogost je treba razumeti kot radikalnost. Radikalnost pa je lastna (in ga morda odlikuje) tistemu mišljenju, ki seže do korenin stvari ter zmore iz tega praznora zajeti totaliteto. Tega je sposobna (in to si postavlja za cilj) edinole filozofija, ki je tako kot univerzalna znanost (v smislu fundamentalnega dojetja totalitete vsega bivajočega) hkrati tudi edina znanost v pravem pomenu te besede.

Ko tako posameznim znanostim odrekamo radikalnost, ne trdimo, da posamezne znanstvene veje lahko uspevajo brez korenin. Vsem posameznim znanostim so ti izvori neobhodni, vendar neprezentni - torej samoumevni. V tem je *naivnost* pozitivnih znanosti, ki se filozofski skrajnosti kaže kot neznanstvenost: kot nedomišljenost lastnih predpostavk. Iz te filozofske skrajnosti se pokaže prej omenjeni paradoks takole: znanost se z začetno ločitvijo od zdravorazumske naivnosti dejansko vzpostavi zgolj kot - sistematična in sistematizirana (zdravorazumska) naivnost. Vzajemno odiranje v "onostranstvo" pa pri tem namiguje, da se (ta) svet in njegov smisel oddaljujeta.

Govorjenju o radikalnosti se seveda zastavlja vprašanje, kako tej zahtevi tudi dejansko zadostiti. Zadeva je na videz skrajno preprosta: treba je povprašati nazaj po tistem samoumevnem, ki ga vsako "zdravo" rezoniranje - vsaka teoretična in praktična aktivnost - vselej že predpostavlja kot nevprašljivo aktualnost, kot nekaj, kar "je-vedno-ževnaprej-dano" na voljo in na razpolago. Prav to samoumevno pred-dano se mora v filozofskem spraševanju izkazati v svoj vnaprejšnjosti (apriornosti), če naj bo to spraševanje zares filozofsko. (To med drugim tudi pomeni, da filozofija ne more biti nikoli aktualna, ampak je vselej le tematizacija tega, kar se vsakokrat daje kot dejanskost.)

Kaj je pravzaprav samoumevno, vnaprej dano? Da bi to "a priori dejansko" izstopilo v svoji dejanski apriornosti, za začetek ni potrebno prav mnogo. Zadošča opis vsakdanjega in čisto posvetnega doživljanja, ki sestavlja vsako življenje na tem svetu, a je kljub svoji neizogibnosti (in že kar vsiljivi, banalni bližini) - ali pa prav zaradi nje - v vsej evropski filozofsko-znanstveni misli obravnavano kot nekaj "zgolj sekundarnega". Še več: to vsakdanje življenje, ki je po eni strani metafora za varnost, je iz znanosti izločeno kot nekaj docela nezanesljivega in ne-varnega, kot komaj prikrita nevsakdanjost.

Vzorec opisa vsakdanjosti, ki ga tu potrebujemo, bi se lahko glasil nekako takole:

Jaz kot človek živim v nekem stvarnem okolju - v okolju bolj ali manj znanih stvari, to pomeni: z nevprašljivo gotovostjo ga doživljam kot svoje domače okolje. Doživljam - to se pravi: v čutnem zaznavanju (spominjanju, pričakovanju) izkušam stvar v nekem prostorskem zaporedju in časovnem zaporedju. V tem doživljanju (pasivnem ali aktivnem) so vse stvari, ki me obkrožajo, za mene enostavno in neposredno tu (aktualno ali potencialno). Na ta okoliš, ki je "avtomatično tu", se torej nanaša celoten kompleks spontanitet moje zavesti: spoznavanje, verovanje, preverjanje, prepričanje, razlikovanje, predpostavlanje, izpeljevanje, občutenje, hotenje in kar je še tega - torej vse, kar obsega in zbira v sebi kartezijanski cogito.

Kot co-gito, kot za-vest sem vedno in tako rekoč "po naravi" (pasivno) naravnani na preddani svet. Temu se enostavno ne morem izmakniti: če dvomim o čutnem dajanju oz. danosti stvari ali o matematičnih aksiomih, celo če izgubim samozavest in podvomim vase, obstaja svet kot dejanskost nesporno tu. Lahko se prevaram in je v resnici drugačen, kot jaz mislim, lahko je drugačen kot mislim, da bi moral biti, pa ga začnem spreminjati, lahko ga skušam samo teoretično urediti in nadgraditi (lahko ga npr. matematiziram), lahko se poigravam z mislijo, da je to le eden izmed številnih možnih svetov, ali celo s prepričanjem, da ta svet sploh ni nič dejanskega - toda vse, kar se mi pripeti, in vse, kar sploh lahko počnem in kar mi utegne pasti na pamet, že predpostavlja obstoj tega življenjskega horizonta ter tako hočeš nočeš le potrjuje: "Ta' svet kot dejanskost je vedno tu."

Danost (dejanskega) sveta je *conditio sine qua non* vsega mojega življenja: vsakdanjega in "večnega", t.j. praktičnega in teoretskega (oz. duhovnega) in v resnici ga sprejemam s tisto samoumevnostjo, s katero se ponavadi sprejema samo in zares neobhodna nujnost.

Da bi ta opis dobil svojo filozofsko perspektivo, je treba zdaj vprašati: v čem je dejanskost tega tako samoumevno dejanskega sveta?

¹Edmund Husserl, *Husserliana Bd.III., str.61.*

Pravkar opisano situacijo samoumevnosti imenuje Husserl *generalna teza naravne (naivne) naravnosti*. Generalna postavka (bólje: predpostavka) sveta kot samoumevno obstoječe dejanskosti ni neka posamična eksistenčna sodba, marveč anonimno in pasivno "snovanje", ki spremlja vse naravno življenje in ga s tem karakterizira kot življenje v svetu, v vnaprej danem svetu, oziroma življenje v naravni naravnosti. Z drugimi besedami: generalna teza ni postavljena s posameznim zavestnim aktom, marveč je predpostavljena v vseh in z vsemi doživljaji - z vsem naravnim življenjem sploh, torej se ne izvršuje in potrjuje izrecno, temveč prav samoumevno. Zato je mogoče reči, da vse naravno življenje (praktično in teoretsko) predpostavlja in potrjuje splošno tezo o obstoju sveta kot neizprašana tla svoje možnosti in svoje veljavnosti.

Naivno-naravno življenje v nevprijetnem izvrševanju generalne teze je obrnjeno proč od sebe k okolnim stvarim kot svojim predmetom. To intencijo življenja, ki življenje samo potiska k in med objekte okolja, tako da se mu sama in kot taka pri tem izmika, imenuje Husserl *naravni objektivizem*. Izraz "naravni objektivizem" označuje pravzaprav tisto stalno zainteresiranost in preokupiranost življenja s stvarmi, ki ga obdajajo, v kateri se samo življenje odteguje v neko drugotnost in samoizgubljenost med stvarmi kot objekti. Končna posledica, ki jo izzove taka življenjska situacija, je priličenje življenja svojim lastnim objektom - objektiviranje življenja samega, kar naj bi predstavljalo njegovo učvrstitev in zagotovitev. V tem smislu je "objektivno" že zelo zgodaj dobilo primat nad subjektivnim in postalo *norma* znanstvenega (t.j. zanesljivega in zaupanja vrednega) spoznanja.

Toda "naravni objektivizem", ki ni le predpostavka naravoslovja, pač pa celo filozofije, je - strogo gledano - paradoks: po eni strani se mi, ki živimo v svetu, dojemamo kot predmeti med predmeti, t.j. kot del naravnega sveta; po drugi strani pa prav to "življenje-tja-v-en-svet" prevzema hkrati funkcijo razumevanja tega sveta kot celote in postaja tako subjekt, kateremu okolje stvari sploh šele predstavlja neki smisel - namreč prav smisel sveta.

Vprašanje (namenjeno vsej novoveški znanosti in filozofiji) se tedaj glasi: Kako lahko košček sveta takorekoč iz sebe postavlja in ureja cel svet? Da bi to zadrego podvojenosti rešili, se moramo vrniti nazaj k

predobjektivnemu oziroma na tisto mesto, kjer se objektiviranje sveta in življenja godi.

Taka pot nazaj pa ne vodi zgolj k globljemu razumevanju fenomena "objektivnega" kar tako, marveč napotuje na "večno" nalogo filozofije: domisliti se do izvorne enotnosti vsega, kar je. V tem smislu je treba razumeti Husserlovo ponovitev zahteve po filozofski znanosti kot znanosti o predznanstvenem svetu življenja. Toda: kakšen smisel ima lahko misel na znanost o nečem, kar v principu leži izven znanosti? Kako naj bi bila možna objektivna znanost o subjektivnem, ne da bi se s tem spremenil izvorni smisel subjektivnega kot takega? Poleg objektivne znanosti namreč ne obstaja nikakršna druga znanost; subjektivna znanost je pač videti kot leseno železo.

Vendar, kaj je objektivno in kaj je subjektivno ter kaj in kako se to sploh tiče znanstvenega? Že na začetku smo dejali, da je edini filozofsko sprejemljivi kriterij znanstvenosti kriterij skrajne domišljenosti lastnih izhodišč, ne pa morda kaka skrajna objektivnost. In ker ta izhodišča ne morejo biti poljubna izmišljotina, smo potem rekli, da se od stroge znanosti zahteva tematizacija tistega, kar je dano vnaprej. Če pa je to vnaprej dano samoumevno, tedaj ravno ni in ne more biti (ekspliciten) predmet "objektivnega" znanstvenega razmišljanja ali raziskovanja, ampak je kvečjemu anonimna podlaga takega odnosa.

Po eni strani je področje predznanstvenega sveta življenja tisto najbolj znano. Po drugi strani pa je nekaj najbolj neznanega in nedoumljivega. V vsakdanjem življenju o nečem tako samoumevnem prav gotovo ni potrebno izgubljeni besed. Toda: ali je filozofija sploh še filozofija v strogem smislu, če pušča to področje v nemar?!

Če pa naj to področje res postane tema nove znanosti, potem ne zadošča, da našo pozornost zgolj preusmerimo na doslej neopaženo sfero, kajti vse, kar sploh lahko opazimo, je že umeščeno znotraj preddanega sveta. Abstraktna volja po brezpredsodkovnosti tega ne more spremeniti; potrebno je izpostaviti tisto, kar je dejansko *pred*. Za to pa je potrebna neka življenjska preusmeritev, s katero se tradicionalno področje dokse, ki naj bi bilo v znanosti preseženo kot "zgolj" subjektivno in relativno, prvič izkaže kot povsem nova in "nikoli videna" sfera subjektivnega s svojo lastno specifikjo, ki je kot taka izvorno področje, iz katerega je šele

mogoče razbrati smisel slehernega teoretiziranja, iz katerega je navsezadnje mogoče pojasniti tudi fenomen objektivnosti.

Taka preusmeritev namreč pokaže, da je prava razlika med "zgolj" subjektivnim sveta življenja in objektivnim t.im. resničnega sveta znanosti v tem, da je slednje zgolj teoretično-logična substrukcija prvega, ki je načelno nenazorna (čeprav se vseskozi sklicuje prav na razvidnost), medtem ko je subjektivno sveta življenja prav področje izvirnega izkustva in izvornih evidenc. Zato se morajo vsi objektivni in vsi logično-matematični "uvidi" v skrajni konsekvenci nujno zatekati k praevideci, v kateri je svet življenja stalno preddan.

Temeljni problem znanosti (in logike) - to je problem evidentnosti njihovih spoznanj in zakonov - se tako izkazuje kot DEL univerzalnega problema: problema tematizacije sveta življenja kot sveta primarnega izkustva, razvidnosti in spoznanja sploh.

Svet življenja namreč ni nič drugega kot običajni svet vsakdanjih izkušenj in naziranj ter nikakor ni primaren v smislu kake "srečne primitivnosti", ki je še ni skalila znanost, marveč ravno nasprotno: te izkušnje in ti nazori so dejanske kali znanstvenega mišljenja in vsako znanstveno spoznanje ima zaradi teh izvorov natančno enako osnovno strukturo kot ta *predznanstvena* mnenja: *strukturirano je intencionalno, kot "predmetna naperjenost". In je samo tako tudi možno.*

Da bi to področje subjektivnih izvorov znanosti lahko postalo tema, se torej ni potrebno odrekati znanosti, ni potrebna destrukcija znanosti kot take, ampak njena radikalizacija: povratak k lastnim izvorom.

Prvi korak na tej poti je epohe od objektivnih znanosti, t.j. zadrževanje objektivno-znanstvenih sodb in vzdržnost (abstinenca) od vodilne ideje objektivnega spoznavanja sveta kot take. S to prepovedjo ne zanikamo znanosti, le da se temu načinu za zdaj odrekamo. Odrekamo pa se mu zato, da bi prišli do nove znanosti, ki ne bo več obračala stvari po svojih lastnih vnaprejšnjih znanstvenih idealih in normah, marveč bo skušala priti do stvari samih in jim slediti ter v tem "zasledovanju" izpričati svojo znanstvenost in apriornost.

Znanost, ki hoče biti znanost o življenju (svetu življenja), ne more pretendirati na t.im. objektivno veljavno spoznanje, na trajno

veljavno resnico, saj je življenje samo po svojem bistvu kaotični "heraklitski tok" doživljajev. Je torej nekaj spremenljivega in prehodnega, vendar ima prav v tem svojo specifično strukturo, ki sama ni spet nekaj relativnega in "pretočnega". Prav ta bistvena struktura mora postati tema nove znanosti: znanosti o subjektivnem in relativnem aprioriju (vnaprejšnjosti) sveta življenja.

Obstojnost sveta življenja ni v tem, da preživi vse svoje spremembe in je tako več en v smislu substancialnosti, nasprotno: njegovo nespremenljivo bistvo je prav v njegovi vnaprejšnjosti, torej v tem, da je vedno znova predpostavljen kot "ta" svet in da prav s tem (kot naš vsakokratni svet) omogoča naše življenje, sleherno spoznanje in tako tudi "objektivno znanost". Svet je torej apriorni horizont življenja v svetu, apriorni pogoj vseh svetnih možnosti ter je v tem smislu - transcendentalen. Kaj to pomeni?

Živeti se pravi: živeti v gotovosti sveta. (Ta naivna gotovost ni zgolj neka "sveta preproščina", marveč predstavlja tista minimalna tla, ki delajo življenje še mogoče.) Svet je v tej naivni gotovosti predan tako, da so dane posamezne stvari; vendar pa obstaja temeljna razlika med načini, v katerih je svet sam zavesten, in načini, v katerih so zavestne stvari, čeprav spada oboje neločljivo skupaj. Svet sam ne more biti nikoli znotrajsveten. Svet mora biti vnaprej dan kot horizont, ki šele omogoči pojavljanje svetnih stvari.

Na podlagi te razlike sta možna dva temeljna načina, kako smo mi sami lahko za svet in svetno budni:

1. Naivno-normalni način naravne naravnosti neposredno na dane predmete v svetnem horizontu. Življenje v tej naravnosti je življenje v naivni enotnosti, v naivni zaverovanosti v obstoj in obstojnost zunanjega sveta kot dane dejanskosti, kjer se vsaka slutnja, da bi bilo lahko drugače, kaže kot nevarnost in ogrožanje življenja.

2. Način reflektirane naravnosti na subjektivne načine pojavljanja sveta in svetnih stvari. Ta "povratna" naravnost ni pravzaprav nič drugega kot naravna naravnost, ki (iz)ve za svoje ravnanje in v tem samoovedenju hkrati prepozna svet sam kot univerzalno veljavnost v smislu univerzalne duhovne tvorbe. Vendar tako prebujenje zase in za svet ni nič naravnega, nasprotno: gre za hoteno -

metodično protinaravnost, ki izhaja iz zavesti, da vprašanja po svetu samem pač ni mogoče zastaviti na tleh preddanega sveta. Prebujenje za svet v izvornem smislu se tako kaže kot totalna modifikacija naravne naravnosti, ki se v primerjavi z običajno predmetno naravnostjo in zainteresiranostjo vzpostavlja kot odvrnitev in brezinteresnost, v primerjavi z intencionalnostjo naravnega življenja kot atencionalnost. Popolna sprememba naravne naravnosti pomeni radikalno premestitev iz "vedno že" nazaj v "še ne", iz dane dejanskosti v omogočajočo možnost ter se s tem že v kali kaže kot transcendentalna premestitev - tako, da hkrati kaže samo kal transcendentalizma.

Transcendentalna *epohe* kot sistematično zadrževanje naravne naravnosti odpira neko izvorno področje, ki doslej še ni bilo predmet nobene znanosti: področje *apriome korelacije* med svetom kot fenomenom in subjektivno-relativnim tokom življenja. Vnaprejšnja sopripadnost med svetom kot redom in kaotičnim življenjskim tokom, ki se lahko oblikuje in ohranja le v stalnem konstituiranju tega reda, govori, da je ta, na pogled kaotičen, tok življenja izvorno vedno že v svetu in kot njegova lastna "notranjost" svetotvoren (svet konstituirajoči) umni tok. Prav to apriorno korelacijsko enotnost (ta dejanski apriorij) in nič drugega izraža sintagma "svet življenja".

Svet sam pa se v tem smislu (kot korelat življenju) lahko pojavi le, če se svetna zavest sama modificira v transcendentalni fenomen zavesti (t.j. če izstopi iz znotrajsvetnega paralelizma subjektivno - objektivno, notranje - zunanje, ne da bi se s tem pustila zvabiti v brezsvetno kaotično amorfnost).

"Storitev totalne premestitve mora obstajati v tem, da se neskončnost dejanskega in možnega svetnega izkustva preobrne v neskončnost dejanskega in možnega 'transcendentalnega izkustva', v katerem bo kot prvo svet in njegovo naravno izkustvo izkušen kot 'fenomen'.²

"Nova znanost", ki se tako začinja, je znanost o prezrti doksi, t.j. znanost o prezrtem temelju znanosti same. Doksa namreč, kot izvorno

²Husserl, *Husserliana Bd.VI.*, str.156.

področje "predmetne naperjenosti" in subjektivne vere v bit te predmetnosti, predstavlja osnovo znanosti in možnosti vseh znanstvenih spoznanj. Nova znanost je - kot tematiziranje anonimnih izhodišč znanosti same - stroga znanost, filozofija. Njena naloga je: sistematično zapopasti "zgolj" subjektivni, relativni in na prvi pogled nezapopadljivi tok življenja, ki ni nikoli (vsekakor pa ne izvorno) brez sveta. To pa lahko po Husserlu stori le kot transcendentalna filozofija, ki s transcendentalno modifikacijo naravne zavesti (na kateri očitno ne sloni le vsa novoveška znanost, pač pa vsakršno življenje v svetu sploh), tej svetni zavesti ne vrne samo "pravice" do njenega zgolj subjektivnega in relativnega življenja, temveč s tem hkrati omogoči, da se tudi stvari same izmaknejo diktatu objektivnosti in se pokažejo tako, kakor se edino lahko kažejo - kot subjektivni pojavni načini, kot fenomeni. Transcendentalna sprememba ima torej za Husserla značaj fenomenološke spremembe: področje subjektivnega, ki ga taka sprememba spravi na površje, je namreč kot področje izvornega pojavljanja stvari "kraljestvo fenomenov" in s tem "stvar sama" fenomenološke filozofije.

Husserlova transcendentalno-fenomenološka filozofija se *kot znanost* vrača k naivni samoumevnosti, da vsaka stvar in svet sploh izgleda tako, kakor izgleda za mene, in v njej odkriva "horizont čudovitih resnic", ki v svoji posebnosti in sistematični sovisnosti niso nikoli vstopile v filozofijo.

Ivan Urbančič

SVET ŽIVLJENJA IN ZNANOST PRI POZNEM HUSSERLU

1. Ekspozicija problema

Pojem svet življenja - die *Lebenswelt* - je velika tema, ki jo je razvil Husserl v svojem zadnjem, nedokončanem delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. V tretjem delu te knjige razvije Husserl pojem svet življenja in nakaže način zagotovljene samosvoje znanosti o svetu življenja. Čeprav je to delo zadnjega leta Husserlovega življenja (1937) ostalo nedokončano, je imelo velik odmev. Smiselna filozofska razprava o svetu življenja in znanosti je danes mimo Husserla komaj mogoča.

V knjigi *Kriza...* ima tretji del naslov: *Pojasnitev transcendentalnega problema in nanj nanašajoče se funkcije psihologije*. Naslov nakazuje, da je treba pojem svet življenja razumeti iz celote transcendentalnega problema; ima torej svoje mesto v obzorju transcendentalnega problema. Kaj je transcendentalni problem? Od Kanta naprej je transcendentalni problem pravzaprav problem pogoja možnosti vsega zanesljivega, gotovega človeškega spoznanja. Transcendentalni problem je problem pogojev spoznavne resnice kot gotovosti, *certitudo*. S samim tem je transcendentalni problem obenem problem pogojev pojavljanja vsega bivajočega (torej fenomenologije v Heglovem smislu).

Prvi oddelek A III. dela imenuje centralno temo in jo obenem umesti v filozofijo: *Iz preddanega sveta življenja izhajajoča pot v fenomenološko transcendentalno filozofijo s povratnim vprašanjem o njem kot svojem izhodišču*. Drugi oddelek, B, pa ima naslov: *Iz psihologije izhajajoča pot v fenomenološko transcendentalno filozofijo*.

Naslove teh poglavij navajam zato, ker imenujejo bistvene teme Husserlovih zadnjih premišljanj. Gre za "pojasnitev transcendentalnega problema". Vemo, da je Husserl dotlej razvil fenomenološko transcendentalno filozofijo. Pojasnitev transcendentalnega problema se zato

tiče njegove celotne dotedanje filozofije kot transcendentalne. Gre torej za zahtevo neke nove pojasnitve te filozofije. Taka zahteva pa vstane, če se tej filozofiji sami pojavi neka temeljna, njeno celoto zadevajoča nejasnost in to pomeni: *negotovost*. Naslov oddelka A pove, v čem je nejasnost fenomenološke transcendentalne filozofije, kakor jo je Husserl dotlej že razvil. Ta naslov govori o *poti*: "Iz preddanega sveta življenja izhajajoča pot v fenomenološko transcendentalno filozofijo...". O poti govori tudi drugi navedeni naslov. Grška beseda za pot je *methodos*. Metoda transcendentalne filozofije je zanjo bistvena; in ta je zdaj postala nejasna, če jo je treba na novo pojasniti. Zakaj je postala metoda nejasna? Naslov nakazuje odgovor: zato, ker je ostalo nejasno izhodišče poti - metode - te filozofije. To izhodišče se zdaj prikaže kot "*preddani svet življenja*". Seveda pri tem začudeni obstanemo. Mar ni ta filozofija vendar imela svoje najbolj jasno, evidentno, zanesljivo izhodišče zagotovljeno v samogotovosti subjektivitete samozavesti, se pravi v kartezijanskem principu vsega zanesljivega vedenja: *cogito - sum*? Eksplikacija principa *cogito - sum* kot pogoja možnosti vsega gotovega in zanesljivega spoznanja je rešitev transcendentalnega problema. Kako je mogoče, da je ta princip vse jasnosti, ki je princip metode, zdaj postal nejasen, saj je potreben pojasnila? Od kod nenadoma nejasnost tega transcendentalnega principa, ki je zdaj postal "problem", ki ga je treba pojasniti? Ali ni ta princip - *cogito - sum* - tisto, kar je absolutno "pred-dano" v vsej transcendentalni filozofiji? Kako to, da je zdaj nenadoma pred-dano tisto, kar se imenuje "svet življenja"? Mar ni bil ta nekaj dvomljivega nasproti absolutni brezdvomnosti subjektivitete samozavesti?

Zastavlja se nam vprašanje: Od kod se mahoma pojavi pri Husserlu tema sveta življenja kot nujna tema njegove že dotlej izpeljane zasnove lastne fenomenološke transcendentalne filozofije? Kajti - kakor kažejo navedeni naslovi - tema *sveta življenja* za to filozofijo očitno ni kaj naključnega. Naslednje vprašanje: Kako to, da se tema sveta življenja pojavi v delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*? Kakšna je zveza med svetom življenja in znanostmi ter njihovo krizo?

Vemo, da je Husserl po svojih *Logičnih raziskavah* zasnoval in začel razvijati svojo fenomenološko transcendentalno filozofijo. Zasnoval in razvijal jo je dolga leta iz izrecne izkušnje globoke krize evropskega

duha in evropskega človeštva - kot odgovor na to krizo, kot edino možno pot rešitve iz te krize. Na začetku svoje poti je Husserl to krizo le naznačil v glavnih potezah. Izkušnja in bistvo te krize pa očitno ni le neko naključno začetno stanje, ampak kot taka spada bistveno k Husserlovi filozofiji sami. Pripada ji kot njena nujna, neogibna tema. Kako? Tako, da mora ta filozofija znotraj same sebe kot nove fenomenološke transcendentalne filozofije imanentno odgovoriti na vprašanje mesta te krize. Odgovoriti mora na sebi imanentno vprašanje: Kje ima ta kriza in z njo njena zgodovina pravzaprav svoje izvorno mesto? *Kje in kako* nastane in kje vlada kriza evropskih znanosti, evropskega duha kot kriza evropskega človeštva? Kje drugje, če ne na mestu življenja tega človeštva, se pravi v svetu njegovega življenja? V svetu življenja človeštva kot vsem skupnem svetu? Kako kriza tu vlada? Vlada tako, da ogroža evropsko človeštvo.

To se zdi samoumevno. Vendar pa imanentna transcendentalno filozofska načelna pot izpeljave premisleka tega in takega sveta življenja nikakor ni samoumevna. Kajti zdaj gre za to, da mora ta filozofija sama sebi imanentno prikazati svoje nujno izhodišče in pot k sami sebi kot filozofski teoriji v samem svetu življenja in se tako sama vrniti vanj. Tako postane problem sveta življenja mahoma iz delnega problema te filozofije njen *pravi univerzalni filozofski problem*, kakor to Husserl sam pove (glej *Krisis*, p.34, podod.F, str.135) Prvotno izhodišče te filozofije pa je bil *cogito - sum*. Kako gre to dvoje skupaj?

Vendar sedaj še ne vidimo, kako in na kateri točki izpeljave svoje nove filozofije zadene Husserl - in to nujno neogibno - na problem sveta življenja. Predvsem pa še ne vidimo nujne zveze sveta življenja in znanosti oz. sploh vsakega objektivno veljavnega spoznanja. Kako to, da se problem sveta življenja tako izrecno zastavlja skupaj s problemom znanosti oz. vsakega objektivnega spoznanja? V čem je nujnost te zveze za samo fenomenološko transcendentalno filozofijo, ki jo je Husserl pred srečanjem s to svojo pozno temo že v celotnem obrisu razvil? Kakšen vzratni učinek na to že razvito filozofijo ima tema sveta življenja in znanosti, ki se ji pojavi najprej kot njen delni problem, a se nenadoma izkaže kot njen *univerzalni filozofski problem*?

Za Husserlovo dotedanjo že razvito lastno fenomenološko transcendentalno filozofijo je bil učinek srečanja s problemom "Lebenswelta", *sveta življenja* v njegovem *kontrastu* z objektivno resničnim svetom znanosti/filozofije potres, ki je do temelja pretresel dotedanjo zgradbo njegove filozofije. O tem se sam takole izrazi:

"Postavljamo vprašanja, na katera pojasnjujoči odgovori nikakor niso na dlani. Kontrastiranje in nerazločljiva zedinjenost (namreč sveta življenja in objektivnega sveta - I.U.) nas vlečeta v premišljanje, ki nas zapleta v vse bolj mučne težave. Paradokсна soodvisnost (medsebojna povezanost) 'objektivno resničnega sveta' in 'sveta življenja' dela način biti obch enigmatičen (rätselhaft). Torej je resnični svet v vsakem smislu, v njem tudi naša lastna bit, po smislu te biti uganka. Pri poskusih, da bi prišli do jasnosti, se spričo vzniklih paradoksov naenkrat ovemo neosnovanosti (Bodenlosigkeit) vsega našega dosedanjega filozofiranja. Kako naj zdaj zares postanemo filozofi?" (Krisis, p.34, odd.f, str.134)

Navedene besede kažejo, da je Husserla na koncu njegovega izredno plodnega filozofskega življenja srečanje z neogibnim problemom sveta življenja in "objektivno resničnega" sveta znanosti filozofsko do dna pretreslo in ga takorekoč postavilo pred zahtevo, da mora zdaj začeti vse delo znova.

S problemom sveta življenja se je Husserl prvič soočil v 5. *kartezijanski meditaciji*, pri temi intersubjektivitete in konstitucije vsem skupnega sveta, leta 1929. Leta 1927 je izšlo prvo temeljno delo Husserlovega najbolj nadarjenega učenca in dotedanjega asistenta *M.Heideggra - Sein und Zeit*. Problem sveta je centralna tema tega Heideggrovega dela. Toda Husserl je to delo z razočaranjem kritično zavrnil, češ da zapada predkritični naivnosti. Kljub temu je moral problem sveta iz S.u.Z. filozofa Husserla zadeti v živo. V tem času (v letih 1929-30) nastajajoča *5.kartezijanska meditacija* s temo intersubjektivnega, vsem skupnega sveta je tedaj narasla tako, da je bil njen obseg večji od vseh prejšnjih štirih meditacij skupaj. Od tu pelje Husserla pot k zadnjemu delu: *Krisis*, kjer postane problem sveta življenja, kot že omenjeno, mahoma univerzalni - se pravi vso filozofijo zajemajoči - filozofski problem. Husserlovo razočaranje nad stanjem obdajajočih ga

filozofov, med katerimi je bil prvi prav Heidegger, kaže naslednja njegova izjava v pismu Ingardnu iz leta 1930:

"Sploh je resnična nesreča, da sem do izoblikovanja moje (žal moram tako reči) transcendentalne fenomenologije v sistematičnem zasnutku prišel tako pozno in je zdaj tu neka generacija, ki je nasledla v predsodkih in jo psihoze zloma znanstvene filozofije odpravljajo tako, da noče več ne slišati ne videti."

Ampak res je tudi in predvsem to, da Husserl sam ni več ne videl ne slišal bistveno nove zgodbe sveta v Heideggrovem S. u. Z. Že od vsega začetka je bil usodno utirjen v pojmovanje sveta kot korelata intencionalnosti subjektivitete zavesti kot intersubjektivitete. Izvorni fenomen sveta mu je zato moral ostati izmaknjen.

2. Svet življenja in znanost; razdvojenost subjektivnega in objektivnega

Naj zdaj zelo v grobem in na kratko naznačim nekaj bistvenih potez Husserlovega pojmovanja sveta življenja in znanosti.

Svet življenja - Lebenswelt - je ta naš, vsem skupni svet, v katerem vsakodnevno živimo in se tu srečujemo z vsemi njegovimi stvarmi, bitji, drugimi ljudmi, družbo in družbami, narodi, državami, podjetji in trgi, mesti in podeželjem, barvami, zvoki, prijetnostmi in neprijetnostmi, rojevanjem in umiranjem, dnevi in nočmi, meseci, leti, vzhajanjem in zahajanjem sonca, vremeni itd., itd. To je tisti svet življenja, v katerem se odvijajo vse človeške - naše - dejavnosti, med njimi tudi vse znanstveno in filozofsko delo: vse spoznavanje.

V čem je ta naš svet sploh problem? Mar ni docela samoumeven, vsakdanji, trden, zmeraj tu v vseh spremembah?

Ta svet življenja postane mišljenju problem tedaj, ko novo spoznanje, torej ko nova znanost pokaže, da je njegova bit problematična in nejasna. Čeprav npr. sonce vsak dan izkustveno očitno vzhaja in zahaja, znanost pokaže, da to "pravzaprav" ni res, ker je objektivno res nekaj popolnoma drugega, namreč da se planet Zemlja na svoji krožni poti okrog Sonca obenem vrti okrog svoje osi in je le ena polovica osvetljena, druga pa je v temi. To objektivno dejstvo pa je človeku,

živečemu v svojem svetu, izkustveno nedostopno in je le videti kot vzhajanje in zahajanje Sonca. To ni objektivno resnično, ampak je zgolj subjektivno resnično, vendar obenem kot takšno neodpravljivo. In tako je prav z vsem v tem svetu. Ta dogodek je bil in je za človeštvo strahotna revolucija. S tem se svet v celoti podvoji: ob dosedanjem svetu življenja kot neposredno izkustvenem in subjektivnem stoji zdaj še neki drugi, logično teoretično, znanstveno postavljeni in predstavljeni objektivni svet. Prvi je zgolj nekaj subjektivnega, neposredno izkušane in torej znanstveno objektivno neresničnega, drugi je znanstveno teoretično postavljeni objektivno resnični svet. Ampak isto je tudi s človekom samim: najprej je neko telesno čutno živo bitje med drugimi in skupaj z drugimi, potem pa je čisti duševno-duhovni, umski (transcendentalni) subjekt spoznavanja in tako sam sebi dvojen.

Velika uganka in zadrega pa je zdaj vprašanje, kako je z resničnostjo - gotovostjo - enega in drugega sveta. Kajti svet življenja je vendar neposredno izkustveno zmeraj že tu, medtem ko objektivno resnični logično-teoretični svet sploh ni neposredno izkusljiv, nikakor ni stvar takega izkustva. Svet življenja, v katerem živimo, ni kaj subjektivnega, dokler v njem živimo. Šele *znanost (spoznanje)* nam ga predstavi kot subjektivnega v *kontrastu* z "objektivnim", kakor ga ona sama predstavi. Husserl imenuje to podvojenost svetov kontrast in o njem pravi takole:

"Kontrast med subjektivnostjo sveta življenja in 'objektivnim' 'resničnim' svetom je v tem, da je slednji (namreč 'resnični' svet) neka teoretično-logična substrukcija, namreč substrukcija principialno nezaznavnega (nicht Wahrnehmbaren), principialno v svoji lastni samobitnosti ne izkusljivega (nicht Erfahrbaren), medtem ko je tisto subjektivno življenjskega sveta v vsem in vsakem odlikovano prav s svojo dejansko izkusljivostjo." (Krisis, p. 34, str.130)

Beseda "*substrukcija*" pomeni v kontekstu Husserlove misli tega poglavja "prigradnja", "poznejša zgradba", "pri-zidek". Objektivno resnični, znanstveno ugotovljeni svet je le neka substrukcija, torej pri-gradnja ali "prizidek" onemu "zgolj" subjektivnemu svetu življenja. Tudi ta filozofija Husserlova - sama sebe ima za znanstveno, za najvišjo in temeljno

znanost. Svet njenega spoznanja je prav tako substrukcija k svetu življenja.

Če se je najprej zdelo, da je to subjektivno kot neki zgolj videz pravzaprav objektivno neresnično, pa se zdaj zdi, da je nasprotno, bolj resnično (se pravi: bolj gotovo) od objektivnega, znanstveno predstavljenega sveta. Zakaj je tako in zakaj celo nujno je tako? Zato, ker je, po Husserlovi besedi: "Svet življenja (je) kraljestvo izvornih evidenc" (prav tam). Sledeč Husserlu to pomeni: samo temu *subjektivnemu* pripada neposredna prva evidenca in torej absolutna gotovost njegove biti v njegovi izkusljivosti. Takšno subjektivno in izkusljivo pa je najprej in zmeraj in neodpravljivo svet življenja. Tako je zato, ker je evidenca in torej absolutna gotovost ali resnica biti zagotovljena le v absolutni samogotovosti subjektivitete samozavesti, se pravi v gotovosti *cogito - sum* kot principa in metode novoveškega smisla resnice. "Zaznavanje" in "izkušanje", v katerih je neposredno "dan" svet življenja, sta namreč modifikaciji samozavesti, sta vrsta *cogitationes*, ki jim pripada absolutna gotovost = resnica. Tako se pokaže svet življenja kot tisti, ki ima svojo *prapravico*, *Urrecht*, kot stalno "pra-dan" v praevidenci in gotovosti in je zato osnova tudi za vse znanosti, ki izhajajo iz njega in se vanj spet vračajo, kakor je tudi osnova za vso znanstveno filozofijo.

V nasprotju s tem pa tako imenovani objektivno resnični, teoretično-logični, znanstveno in filozofsko ugotovljeni svet sam po sebi nikoli ni izkusljiv v smislu življensko-svetnega izkustva. "Življenski svet in objektivno-znanstveni svet sta vsekakor v nekem odnosu" (prav tam, str.133). Med njima je najprej "kontrast", kakor reče Husserl, se pravi neka dvojnost. Obenem pa je - oz. vsaj mora biti - med njima neka enotnost; - in prav ta je problem, prav vprašanje te enotnosti med njima je velika zadrega. In svet življenja v naznačeni podvojenosti od "objektivnega" sveta se zdaj Husserlu pokaže kot univerzalni problem filozofije. Že za Hegla je bila *podvojenost* tista, ki žene k filozofiranju, ki naj pripelje do enotnosti. Vendar Husserl to enotnost najprej takole nakaže: "Védenje o objektivno-znanstvenem svetu 'temelji' na evidenci sveta življenja. Življenski svet je znanstvenemu delavcu oz. delovni skupnosti pred-dan kot podlaga, vendar ko ta na tej podlagi gradi, je celotna zgradba nova, drugačna" (prav tam, str.133).

To se pravi, da znanost nujno pripada zgradbi sveta življenja, vendar postaja s pri-gradnjo znanstvenega sveta ta prvotna zgradba sveta življenja nova, drugačna. Se pravi, da pri-gradnja znanstvenega sveta k svetu življenja ni le prizidek na tak način, kakor kadar k hiši prizidamo garažo. Ta znanstvena pri-gradnja - substrukcija je takšna, da nenehno obnavlja, na novo izgrajuje in pregrajuje celotno zgradbo sveta. To se ne dogaja le teoretično, ampak znanost kot tehnika dejansko spreminja svet življenja na nezaslišan način. O tem bi se bilo zdaj mogoče na široko razpisati. Pri tem pa je potrebno opozoriti na posebno tehtno vprašanje, ki ga Husserl še ni načel. Vprašanje je namreč tole: Ali je vsak svet življenja po svojem ustroju tak, da v njem vznikne "potreba" ali *nuja* znanstvenega spoznavanja kot posebnega načina obnašanja človeka, živečega v svetu življenja? Kakšna oz. katera struktura sveta življenja zahteva znanost? Kajti dejstvo je, da ni v vsakem zgodovinsko dejanskem svetu življenja vzniknila znanost novoveško-evropskega tipa. Ali ni tu morda svet življenja kot tak pravzaprav že znanstveni konstrukt in zato v celoti nekaj neizvornega? To so temeljna vprašanja, ki terjajo odgovor. Husserl ne le, da na ta vprašanja ni dal odgovora, ampak so mu ostala izmaknjena. Njegova lastna transcendentalna metoda ga je peljala mimo njih. Husserl je že vseskozi zgrešil izvorni fenomen sveta. To pa ne naključno, ampak po zasnutku svoje filozofije nujno. Če pa je tako, tedaj Husserlova pot filozofiranja ne more pripeljati do sveta kot izvornega fenomena. Pri tem nobena *reforma* te fenomenološke transcendentalne filozofije, ki jo je na koncu svojega življenja izvedel Husserl, ne razreši nastalega problema.

Še enkrat povzemam bistveno. Svet življenja se sploh šele pokaže kot univerzalni filozofski problem tedaj, ko v novem veku z nastopom novoveške filozofije in z njo nove znanosti nastopi *podvojitve* sveta na vsakdanji svet življenja in na svet znanosti, pri čemer se prvi kaže kot zgolj subjektiven, drugi pa kot objektiven. S tem se pojavi nujna zahteva po eksplikaciji temeljnih struktur življenjskega sveta in na drugi strani objektivnega sveta znanosti, kakor tudi in predvsem zahteva po sistematični izpostavitvi načina njune nujne zedinjenosti. To je problem enotnosti subjektivnega in objektivnega.

Zdaj moramo pogledati, za kaj pravzaprav gre pri naznačeni podvojenosti sveta življenja in znanstvenega oz. znanstveno filozofskega sveta kot rečene substrukcije k svetu življenja ter problema njune enotnosti? Očitno je, da gre tu pravzaprav za podvojitev, za *neki razcep same znanstvene transcendentalne filozofije kot gotovega in zanesljivega spoznanja*. In spričo takega razcepa sebe same ji vstaja nujna zahteva, da v sebi spet doseže enotnost. Razdvojenost, ki je zazijala, žene k zedinjenju, ker sicer grozi razpad duha, izguba resnice kot gotovosti spoznanja. Kajti biti bivajočega v celoti kot sveta nikakor ni gotova, če vlada takšna podvojenost in nejasnost o biti teh svetov. Tako da je tisti "kontrast" ali razkol med svetom življenja in znanstveno filozofskim svetom razkol *resnice* biti bivajočega kot takega in v celoti, kar seveda ogroža to resnico kot gotovost. In resnica je tu - po ideji - celota te transcendentalne filozofije. Zato postane pri Husserlu svet življenja nasproti objektivnemu svetu znanosti/filozofije - univerzalno filozofski problem, ne pa le kak njen delni problem. Tega problema ta filozofija ne more rešiti npr. tako, da svet življenja proglasi za zgolj subjektivnega in neresničnega, ga takorekoč kar zbriše, saj sta zaznava in izkušnja tega sveta evidentni in neodpravljeni, torej *gotovi* - v tem smislu resnični. Obenem ne more črtati "objektivnega" sveta znanosti. Filozofija kot spoznanje sveta pa se mora vzpostaviti kot enotna, ker sicer ni resnično spoznanje. To pa zmore le, če oddvojenost subjektivnega in objektivnega, s katero se sreča, izpelje v njuno izvorno enotnost. In zato vznikne Husserlu svet življenja kot univerzalni filozofski problem. To je problem in naloga izpeljave izvorne enotnosti subjektivnega in objektivnega, ki mora zagotoviti spoznanju enotnost in tako izkazati dejanskost duha. Je Husserl jasno videl ta problem svoje fenomenološke transcendentalne filozofije? Ga je zagledal iz njegove novoveške zgodovine?

3. Husserlov problem v luči transcendentalne filozofije klasičnega idealizma

Kje je bistveni izvor Husserlove teorije sveta življenja proti znanstveno filozofski substrukciji objektivnega sveta? Ta izvor je v

kartezijanski razločitvi in postavitvi *res cogitans* in *res extensa*. *Res extensa* je najprej celota sveta življenja. Svet življenja kot prvinska "življenjska" *res extensa* nastopi proti *res cogitans* bistveno le tedaj, če gre za gotovost kot resnico biti, ki je absolutno zagotovljena le v *res cogitans*: absolutni samogotovosti subjektivitete samozavesti. Zato najde Husserl kot temeljno potezo strukturne tipike sveta življenja življenjsko-svetno časovnost-prostornost. *Res extensa*, življenjsko-svetovno mišljena, je prvinsko izkušena prostornost, brez matematičnih točk, linij, dimenzij itd. Ta *res extensa* ima zdaj subjektivni značaj. Z matematično-fizikalnim prostorom in časom se podvoji tudi *res extensa*: prvinski - zdaj "subjektivni" - se prigradi matematično-fizikalno-znanstvena - kot "objektivna". Toda *res extensa* ima kljub temu v obeh primerih svojo gotovost na različne načine zagotovljeno v evidenci ali absolutni gotovosti *res cogitans*, torej v subjektiviteti samozavesti. Postavitev razločenosti sveta življenja in znanstvenega sveta temelji na postavitvi *res cogitans* in *res extensa* ter naznačeni podvojitvi le-te. Ta postavitev pa ima svoje mesto spet nujno v zgodbi resnice kot gotovosti. Gotovost kot brez-pogojna zahteva dobe je sama zagotovljena s *clara et distincta perceptio*, torej z *evidenco*. Po Husserlovo rečeno: v absolutni evidenci *res cogitans* (to so kognicije v njihovi strukturi intencionalnosti kot predmetno prezentativnega razmerja) ima prvobitna (= "življenjska") *res extensa* *samosvojo* evidenco "danosti"; ki je *samosvoja* prva evidenca gotovosti *sveta življenja* kot tiste ireducibilne podlage, ki je izhodišče in osnova in *horizont* tudi vse znanosti in vsega spoznavanja - kot nekega posebnega, metodično strogo omejenega načina življenja v svetu življenja, ki ga stalno znova gradi.

Husserl je iskal to enotnost takorekoč "vnanje": svet življenja je stalno izhodišče in mesto odvijanja vseh znanosti; je mesto "posebnega" načina življenja znanstvenikov, sploh spoznavajočih. Tudi analiza konstitucije intersubjektivnega vsem skupnega sveta življenja, kakor jo je izpeljal Husserl, še nikakor ne reši podvojitve na "subjektivno" in "objektivno" v prej naznačenem smislu. Kajti tudi to "intersubjektivno" je še vedno skoz in skoz "subjektivno" in kot takšno ločeno od "objektivnega". Razdvojenost same filozofije (in torej resnice!) kakor se je nakazala Husserlu ob "problemu sveta življenja", in vprašanja, ki se s tem

zastavljajo, niso rešljiva ne po poti fenomenološke analize konstitucije intersubjektivnega skupnega sveta ne po vnani poti ugotavljanja, da je "svet življenja" stalna "preddana" podlaga, izhodišče in mesto vračanja vsega znanstvenega oz. spoznavnega početja oz. obnašanja. Husserl si problema izpeljave enotnosti "subjektivnega" in "objektivnega" v horizontu subjektivitete samozavesti ni zastavil na način, ki bi mu omogočil rešitev problema.

Toda glede na vse prej rečeno se ne moremo izmikati dejstvu, da je *misel* enotnosti "subjektivnega" (sveta življenja) in "objektivnega" sveta znanosti/spoznanja - ravno če je ta misel univerzalno filozofski problem - bila dosledno izpeljana že pred Husserlom, čeprav ne pod tem imenom in po taki poti, kakor jo je poskusil izpeljati Husserl. Izpeljana je bila namreč na istem izhodišču z brezprimerno vzorno filozofsko doslednostjo v sistemih filozofij nemškega klasičnega idealizma, v najbolj razviti obliki pri *Heglu* kot sistem absolutnega duha, oz. kot sistem absolutne znanosti absolutnega duha. Kajti prav sistem *subjektivnega* sveta življenja v svoji *enotnosti z objektivnim svetom znanosti* je tu dovršeno razvit: enotnost "subjektivnega" in "objektivnega" je tu izpeljana kot sistem absolutne znanosti duha. Husserl se je torej na koncu svojega filozofsko izredno plodnega življenja znašel pred nalogo, ki - bitno-zgodovinsko gledano, se pravi *iz bistvene zgodovine evropske metafizike novega veka* -le z novimi besedami ponavlja tisto, kar je filozofija absolutne gotovosti subjektivitete samozavesti že izpeljala kot absolutni sistem absolutne znanosti absolutnega duha - pri *Heglu*. V tem metafizičnem, izvorno zgodovinskem smislu je Husserlova filozofija metafizična regresija in ponovitev. Pri tej regresiji obtiči Husserl pri kartezijsko-kantovskem dualizmu. Regresija in ponovitev v času, ko se je metafizika absolutne gotovosti subjektivitete samozavesti dovršila v svojem prevratu v brezpogojni nihilizem modernosti pri Nietzscheju in tako prešla v epoho svojega konca. Tu, namreč v *Lebensphilosophie*, ima *Lebenswelt* svojo nezaslišano tehtnost, ne da bi bil sploh imenovan s tem imenom. Husserlov problem "*Lebenswelta*" in znanosti je tako danes - se pravi po tem dogodku - lahko le še akademsko-filozofski problem, se pravi stvar akademskega filozofskega pogona in simpozijev našega današnjega tipa. Tistega filozofskega pogona, ki se izmika usodni zgodbi prevratne

dovršitve metafizike absolutne gotovosti subjektivitete samozavesti v brezpogojnem nihilizmu.

S tem seveda ni postavljena kaka prepoved študija Husserlove filozofije. Nasprotno: celotna zgodba metafizike absolutne gotovosti subjektivitete samozavesti zahteva zdaj ravno skrajno *temeljit* študij in bistveno *razpravo*. Toda ne iz kakršnih koli poljubnih vidikov in jukstapozicij, ampak iz nje same kot usodne zgodbe zgodovine resnice biti bivajočega. Šele s takim "pristopom" dosežemo usodno-zgodovinsko tehtnost filozofij absolutne gotovosti subjektivitete samozavesti. Dandanes smo še vedno daleč od tega, da bi se ovedli vseh njenih usodnih razsežnosti. Temeljit študij velikih filozofij absolutne gotovosti subjektivitete samozavesti ima tedaj za cilj ovedenje njihove usodnozgodovinske tehtnosti, ne pa zgolj znanje o njih. V takem ovedenju smo tedaj mi sami tisti, ki se *ovemo*. V tem je "smisel" takega temeljitega študija kot razpravljanja (v nasprotju z napravljanjem!). Tako gledano pričujoči prispevek le nakaže to, da Husserlov pozno zagledani transcendentalni problem naš premislek nujno napoti v bistveno zgodovino metafizike absolutne gotovosti subjektivitete samozavesti in pokaže s tem Husserlovo filozofijo v celoti kot ponovni povzetek temeljnega motiva te metafizike, ki zbira izvorno v sebi vso metafizično filozofijo. In ta je - kot rečeno - tista, ki nas iz svojega prevratnega konca/dovršitve kliče k ovedenju. Za nas tedaj ni še kake druge filozofije kot filozofije. Tudi ob temi znanost in svet življenja ne moremo govoriti mimo nje.

4. Dodatek: Znanost in svet življenja pri F. Vebru.

Znano je, da sta predmetnoteoretična filozofija (Meinong - Veber) in Husserlova fenomenološka transcendentalna filozofija sorodni. Obe sta v nekem širšem smislu fenomenološki filozofiji. In glede na to sorodnost si zdaj zastavljam vprašanje, ali je mogoče pri našem Francetu Vebru najti nekaj takega, kot je pojem svet življenja. Zdaj ne gre za ime, ampak za zadevo *sámo*. In takšno zadevo je pri Vebru zares mogoče najti. Omejil se bom zdaj samo na Vebrov *Uvod v filozofijo* iz leta 1921.

Analogon Husserlovemu *svetu življenja* je tu prikazan v zelo obširnem VI. poglavju, ki nosi naslov *Razmerje med "dušo" in "telesom" - tradicijske teorije in lastno stališče napram njim in moderni energetiki*.

Zdaj mi seveda ni mogoče slediti Vebrovemu kritičnemu zavračanju vseh mogočih teorij o razmerju med "dušo" in "telesom". Zanimivo je, da se naš problem *sveta življenja* pojavi tu kot tema razmerja med dušo in telesom. Pri tem je Veber besedi "duša" in "telo" postavil v narekovaje, s čimer nakazuje, da ti dve besedi jemlje zdaj v mnogo širšem, takorekoč univerzalnem smislu. Z "dušo" misli zdaj vso tisto psihično, subjektivno načelno *neprostomo realnost* - torej *res cogitans*. Realnost psihičnega, subjektivnega in neprostornega je treba tu razumeti iz te latinske "res" in pomeni pri Vebru toliko kot bit. S "telesom" pa Veber nakazuje vso *zunanjo realnost*, vse razsežno, načelno prostorsko realnost - torej *res extensa*. V duševno realnost ali *res cogitans* sodijo vsi z evidenco gotovi, brezdvomni doživljaji - torej *cogitationes*. O teh pravi: "Že v tretjem odstavku smo se prepričali o brezdvomni realnosti naših doživljajev, uvidevajoč, da so možne pač še razne diskusije o realnosti zunanjega sveta, da pa je vsak tak dvom napram npr. misli, dvomu, veselju, žalosti, želji ..., ki jo pravkar doživljam, vnaprej izključen". (...) "Če se sploh nečemu naj pripisuje realnost (danes bi primerneje rekli bit, to, da JE), tedaj pač v prvi vrsti temu, kar kot tako *neposredno doživljamo*, našim doživljajem torej, o katerih je edino brezdvomno reči, da taki, kakor jih doživljamo, tudi so: doživljam, torej ta moj doživljaj je, torej sem" (str. 94-95).

Besedice "so", "je", "sem" Veber podčrta, s čimer nakazuje, da gre tu za gotovost biti teh "res" ali reči.

Jasno je, da je tu izrečen princip gotovega, zanesljivega spoznanja bivajočega, ki je kot tak tudi *začetek* te znanstvene filozofije. In šele na tej in taki brezdvomnosti ali gotovosti subjektivnega leži vsa posredna gotovost zunanjega sveta. Zato: "Mi sami smo dosedaj že mogli ugotoviti trojno nepremostljivo razliko med duševnostjo in vsem fizikalnim svetom: duševnost (doživljaji - jaz) nam je absolutno neposredno dana, ves zunanji svet pa le potom te duševnosti (razlika v dojemanju), duševnost je ravno iz tega razloga brezdvomno realna, fizikalni svet pa kvečjemu verjeten - kot tak namreč, kakor ga doznavamo - (razlika v realiteti) in

slednjič izključuje duševnost po svoji naravi ravno vse one lastnosti, ki jih pripisujemo fizikalnemu svetu kot takemu (razlika v lastnostih)" (str 971).

Tisto, o čemer vprašujem - analogon svetu življenja, se tu prvič pojavi v besedni zvezi: "fizikalni svet ... kot tak namreč, kakor ga doznavamo". Iz te besedne zveze je očitno, da "fizikalni svet" tu ni kak "svet" fizikalne znanosti, ampak tisti, "kakor ga doznavamo", torej tisti, v katerem vsakodnevno živimo z vsemi njegovimi barvami, glasovi, okusi, oblikami, kvalitetami, stvarmi in bitji. In temu tako življenjsko "doznavanemu", vnanjemu prostorskemu svetu po Vebru nikakor ni mogoče odrekatati realnosti, torej biti. Če vprašamo, zakaj ne, je odgovor očitno: zato ne, ker ga pač "doznavamo", temu doznavanju pa pripada tista subjektivna evidenca, ki zagotavlja gotovost njegove takšne doznavane realnosti - biti, čeprav je ta gotovost le posredovana, namreč z absolutno gotovostjo psihičnega = subjektivite samozavedanja. Čeprav je ta vsakdanji fizikalni svet le "fenomenski", ga pa prav kot takega nikakor ni mogoče proglasiti za neobstoječega, ampak mu pripada lastna samosvoja realnost - bit.

Tudi pri Vebru se zato pokaže podvojitve *res extensa* na ta neposredno doznavani in življenjski fizikalni svet ter še "za" njim "faktično eksistentni svet", kakor ga imenuje Veber. S tem pa se seveda pojavi vprašanje: 1. od kod nenadoma ta "za-fenomenski" faktično eksistentni svet, 2. v kakšnem odnosu ali medsebojni zvezi sta ta dva "vnanja" svetova? Vendar najprej prisluhnimo Vebru:

"...če se spomnimo na naša svoječasna izvajanja o nepremostljivi razliki med duševnostjo in fizikalnostjo, osobito med neprostornostjo in prostornostjo, tedaj nam postane takoj jasno, da vlada med duševnostjo (doživljaji, jazi) in nam znanim fizikalnim svetom absolutna disparatnost, ki izključuje vsako uvrstitev teh dveh pojavov v neki kontinuum. Med prostornostjo in neprostornostjo ni kontinua. Torej pa tudi ‚za‘ nam znanim zunanjim in fizikalno prostornim svetom faktično eksistentni svet, ki stoji s prvim v razmerju končnega predmeta s pomožnim in torej ne more biti z njim disparaten, ni neprostornega, temveč, kakor nam znani (fenomenalni) zunanji svet *prostornega* in s tem seveda neduševnega značaja" (str.106).

Glede vodilnega vprašanja našega premisleka je iz navedka najprej jasno, da gre za neko podvojitve *res extensa* na nam znani fenomenalni ali fizikalni svet in "za" njim faktično eksistentni svet. Oba sta, vsak na svoj samosvoj način, prostorna, torej razsežna. Obenem je v navedku dan odgovor na naše prejšnje drugo vprašanje: Kakšno razmerje ali kakšna zveza je med tema dvema prostornima svetovoma? Rečeno je, da "za" nam znanim fenomenalnim fizikalnim svetom stoječi faktično eksistentni svet "stoji s prvim v razmerju končnega predmeta s pomožnim" predmetom. Kaj to pomeni? Da je nam znani fenomenalni fizikalni svet *pomožen* za dojetje onega "za" njim faktično eksistentnega sveta. Kaj hoče Veber s tem povedati? Samo tole: mi lahko znanstveno spoznamo faktično eksistentni zapojavni svet le posredno, s pomočjo nam znanega fenomenalno fizikalnega sveta. Ta je torej, če gledamo iz sebe kot subjekta spoznavanja, vmes med nami in faktično eksistentnim svetom in tako vmesen *služi* našemu znanstvenemu spoznanju "za" njim faktično eksistentnega sveta, ki je torej za nas *končni* spoznavni predmet. (To je tisto, kar imenuje Husserl teoretično-logična substrukcija - prigradnja - k svetu življenja.)

Zdaj lahko odgovorimo tudi na naše prejšnje prvo vprašanje, namreč: Od kod se je nenadoma vzel ta "zafenomenski", faktično eksistentni svet? Očitno je to tisti svet, ki ga pred-stavi moderna znanost. To pomeni, da se svet podvoji šele z nastopom novoveške znanosti, ki ugotovi in predstavi "za" fenomenalnim, vsakdanjim in zmeraj znanim svetom življenja oni faktično eksistentni svet. Ta dva svetova se sicer razlikujeta, vendar obenem spadata skupaj tako, da do slednjega pridemo le s pomočjo prvega. Čeprav se razlikujeta, sta oba prostorna, torej razsežna - sta *res extensa*, proti neprostornemu duševnemu svetu ali svetu subjektivitete doživljajev in jazov/subjektov, ki je - po Vebrovi besedi - s prostornim svetom popolnoma dispartaten: med njima ni kontinuuma, ni vzročne povezave ipd. Zakaj ne? Zato, ker vlada med njima intencionalno predmetno-prezentativno razmerje, kar pa nikoli in na noben način ni vzročno razmerje. In izrecno glede na rečeno Veber vehementno zastopa stališče svetovnega dualizma. V ta problem se zdaj ne nameravam spuščati. Nazadnje naj omenim le še to, da med tema dvema dispartatnima svetovoma, duševnim/subjektiviteto in faktično eksistentnim

prostornim svetom, leži oni nam najprej in vsakdanje znani fenomenalno fizikalni svet našega vsakdanjega življenja. Veber izrecno reče:

"Med tema dvema svetovoma leži nam znani fizikalni svet z vsemi svojimi barvami, trdotami, glasovi, kislinami, toplotami itd., ki *kot tak* faktično ne eksistira, temveč je v svoji celokupnosti le neposredni predmet naše celokupne duševnosti, nam obenem služeč kot pomožni predmet za dojemanje faktičnega zunanjega sveta, ki mora ravno iz tega zadnjega razloga biti tudi vsaj prostornega značaja"(str.107).

Za sklep naj rečem še tole. Veber svojega tako dotaknjega oz. predstavljenega fenomenalnega fizikalnega sveta vsakdanjega življenja in vsakdanje izkušnje ni poskusil izrecno tematično premisliti, kakor je to storil Husserl v svojem zadnjem delu. Zato je ta misel pri Vebru ostala zares komaj da v zasnutku in neizdelana in tudi samemu Vebru še nejasna. Njene elemente bi bilo mogoče zbrati in tako rekonstruirati "Vebrov svet življenja". Kajti navsezadnje: o čem govori Vebrove aksiologija, hagiologija, estetika, etika, če ne o tistih "nam znanih" predmetih sveta, v katerem vsakodnevno živimo kot ljudje? Ampak dognane filozofske jasnosti o tej celotni zadevi pri Vebru seveda ne bomo našli.

Podobno kakor Husserl tudi Veber svojega problema ni tematično zagledal v obzorju že izpeljane transcendentalne filozofije klasičnega idealizma. Zato ostaja tudi Veber pri nekem ponavljanju transcendentalnega problema na način, ki ne pelje k njegovi rešitvi. Veber je to zaslutil, ko je po letu 1930 opustil svojo dotedanjo predmetnoteoretično zasnovo filozofije in začel iskati drugo pot.

Ariana Volarič

LEBENSWELT IN HUMANISTIČNE ZNANOSTI V FILOZOFIJI M. MERLEAU-PONTYJA

Uvod

Merleau-Pontyjeva fenomenološka filozofija je nastajala v obdobju krize klasičnih fundacij zahodne misli. Prizadevala se je vrniti k izvirnemu izkustvu, da bi pod sloji abstraktnega univerzalizma filozofske tradicije in shematizma znanosti spet razkrila živi, obskurni svet in ta svoja odkritja elaborirala v konkretnem kontekstu. Njeno izhodišče zato ni znanstveno, ampak naravno perceptivno izkustvo, ki predhodi vsaki znanosti - *Lebenswelt* starega Husserla(1).

V Husserlovi tradiciji, obenem pa upoštevajoč empirična odkritja Gestalt psihologije, (2) poskuša Merleau-Ponty pokazati neadekvatnost klasičnih ontologij, ki so racionalnost in red vnaprej predpostavljale (v svetu idej, božji zavesti, principih a priori) in zastaviti novi pristop, ki izkustvo biti v svetu obravnava kot temelj vsega filozofskega vedenja.

Prejšnje filozofije, ki jih M-Ponty imenuje intelektualizem in empirizem, so namreč v svojem iskanju absolutnih in gotovih temeljev vsega izkustva zanikale življenjski svet in perceptivne izvore uma sploh. Intelektualistična filozofija, katere inspiracija je bil kartezijanski pojem cogita, ni upoštevala Lebenswelt-a, ker je faktično bivanje deducirala iz zavesti in potem reflektivno zavest opazovala izven realne eksistence. Izhajala je iz dejstva, da obstaja že konstituirani objektivni svet, ki ga je možno z reflektivno dejavnostjo zavesti dokočno spoznati. Toda zavest, ki jo ima v mislih, ni človeška, ampak božanska, kajti edino ta zagotavlja absolutno resničnost miselne konstrukcije sveta. Skratka gotovost, ki jo ponuja intelektualizem, ne temelji na izkustvu nekega obskurnega sveta, ampak na predpostavki obstoja božanske zavesti, pri čemer je naša zavest zgolj njen oris. Vzrok, zakaj prihaja do dogmatizacije znotraj intelektualističnega modela, najde Merleau-Ponty v dejstvu, da ta zanika izvor reflektivne zavesti v perceptivnem izkustvu sveta. Percepcijo namreč

obravnava kot intelektualno aktivnost, to pomeni kot derivat čistih impresij ali čutov. Čeprav naj bi bila funkcija tega enačenja percepcije s presojanjem pojasnjevanje videnja in čutenja, ni več povsem razvidno, kaj pomeni videti in kaj pomeni presoјati. Izkaže se, da je percepcija povsem brez koristi, če jo razglasimo za miselno operacijo, za akt, s katerim absolutna zavest projektira "univerzum, absolutno ekspliciten samemu sebi".

Empirizem je, podobno kot intelektualistična filozofija fasciniran z idejo absolutne samorazvidnosti objektivnega sveta, s to razliko, da zanj svet ni konstrukt zavesti, ampak totaliteta prostorno-časovnih dogodkov. Vsi fenomeni sveta življenja so v tej koncepciji objekti znanosti, ta pa ima v tem status absolutnega opazovalca. Percepcija tako postaja čista operacija objektivne zavesti, zvrst "progresivnega registriranja kvalitet in njihovega najbolj uhojenega dogajanja". Skratka: percepcija ni predrefleksivna subjektivna dejavnost, ni "re-kreacija sveta v vsakem trenutku", ampak zgolj registrira neki že konstituirani, subjektom odtujeni, izgotovljeni svet.

Obe filozofski tradiciji po Merleau-Pontyju izhajata iz objektivnega sveta, zato mešata eksaktne oblike znanstvene zavesti ali konstrukte teološke zavesti s perceptivno zavestjo, ne zavedajoč se, da so njuni miselni modeli zgolj derivati Lebenswelt-a, da so "samo razdelava konstitutivnega gibanja percipiranih stvari". Perceptivna zavest ni refleksivna zavest, kajti percipirati ne pomeni presoјati, ampak "uloviti smisel, ki je čutnemu imanenten pred vsakim presojanjem"(FP,s.52). Percepcija je ne-tetično, predobjektivno in predzavestno izkustvo (FP,s.255). Evidence percepcije niso kake adekvatne misli, temveč odprti horizonti sveta, ki ga nobeno vedenje ne more izčrpati. Percepcija je vedno vržena v perspektivo in je zato po svoji naravi nedoločena in ni zmožna totalnih sintez horizontov. Kajti vedno obstaja več od tega, kar vidi oko, in percepcija sebe nikoli ne more prehiteti ali izčrpati možnosti tega, kar percipira. Izhajati iz objektivnega stališča in se potem povrniti nazaj k percipirajočem subjektu, kot so to počele prejšnje filozofije, potemtakem ne pomeni uloviti percepcijo kot konstituirajoči proces.

Naloga fenomenologije je, da - izhajajoč iz nereflektiranega perceptivnega izkustva sveta - razkrije pojavljanje refleksije kot ene od možnosti naše biti v svetu.

Perceptivno izkustvo in telo

Za Merleau-Pontyja je subjekt, ki percipira naravni subjekt, tisti, ki eksistira skozi ono, kar je v njem naravnega - skozi svoje telo. Telo je namreč to, kar nam posreduje svet, je določeno postavljanje do sveta ali obča moč "naseljevanja okolja, ki je vsebovano v svetu". (FP, s.225)

Zato je edini način, da razložimo percepcijo, tretiranje telesa kot žive vezi s svetom. Ta cirkularnost ali operativna intencionalnost (3), ki se vzpostavlja med utelešenim subjektom in svetom, je obenem edini način, da se premaga kartezijska dihotomija *res cogitans* in *res extensa*, kakor tudi vsa filozofija intelektualizma in empirizma, ki se je porajala iz nje. Značilnost kartezijske tradicije je, da telo identificira z znanstveno deskripcijo oz. da ga določa kot materialni objekt, čigar anatomske in fiziološke lastnosti so lahko definirane glede na obče znanstvene zakone. Zato človeško telo obravnava kot fizični objekt, kot *res extensa*.

V sklopu te filozofije je telo postalo zunanost brez notranjosti; opisati ga je možno v vzročno-fizikalistični maniri, subjektivnost pa je postala notranost brez zunanosti v smislu substance ali duha, ki vsebuje vso intencionalnost ali kognicijo. Konsekvenca te delitve na *res extensa* in *res cogitans*, na naturalizem znanosti in spiritualizem univerzalne konstituirajoče subjektivnosti, je bila po mišljenju Merleau-Pontyja niveliziranje izkustva. Ta delitev je namreč omogočila, da je "empirični jaz postal bastarden pojem, neka mešanica med biti na sebi in biti po sebi". (FP, s.72)

Merleau-Ponty s svojim konceptom cirkularnosti med zavestjo in živim telesom oz. s tezo, da se perceptivna zavest in telo medsebojno implicirata, t.j. da se telo odpira percepciji in se v njej reflektira, te kartezijske dualistične predpostavke prerašča. Telo namreč ni mišljeno kot objektivno telo, ampak kot utelešena subjektivnost, ki živi in diha,

percipira in deluje, govori in razumeva. Zato je telo vedno identificirano s perspektivo prve osebe, je vedno lastno telo (*corps propre*) je posamičen način nastanjanja sveta, je način, kako je subjekt prisoten v svetu in kako se tega zaveda.

Na podlagi tega lahko rečemo, da je perceptivna zavest telesna prisotnost v svetu, telesno spoznanje sveta, da je na nivoju percepcije subjekt svoje telo. Toda to 'spoznavajoče telo' ki deluje znotraj sveta, še ni *cogito*, ni 'mislim', ni nekaj, kar bi lahko zreducirali na teoretično refleksijo, ampak je 'zmorem' kot mesto izvirne prakse, kot predpogoj našega angažmaja v svetu. Biti telo pomeni biti zmožen zajemati svet in biti zajet od njega. Telo je obenem predstavljivo kot specifičen razvoj geste, spolnosti, govorice, je to, kar sploh omogoča, da se pojavi transcendenca na drugih nivojih, to se pravi, da "način, kako človek uporablja svoje telo, transformira telo kot zgoj biološko bitje"(FP,s.220).

Percipirani svet

Živo telo (*le corps propre*) je za Merleau-Pontyja to, kar nam posreduje svet, je "moč soporajanja z določeno eksistencialno sredino". Kajti telo je v svetu kot "srce v organizmu: le-to ohranja pri življenju vidljivi prizor, ga oživlja in od znotraj hrani ter tvori z njim sistem".(FP,s.217) Med telesom in svetom obstaja neka vrsta operativne intencionalnosti, kar pomeni živi odnos koeksistence, ne pa odnos vedenja. Čut namreč, ki izraža to cirkularnost med živim telesom in svetom, ni niti fizična impresija niti tematska zavest, ampak "moč sinhroniziranja s svetom". To nam ilustrira izkustvo barv. Barve namreč ne čutimo kot nevtralno kvaliteto, temveč kot "koncentracijo barvnega izkustva". Barva se naslanja na naš pogled, oblika predmeta na gibanje naše roke, pri tem se pogled združuje s barvo, roka s predmetom, telo s svetom. To pomeni, da se preplet vizualnih in tetičnih občutkov vzpostavlja na predobjektivnem, pred-refleksivnem nivoju ter da percipirane stvari sintetizira akt videnja, in ne akt mišljenja. Z drugimi besedami: perceptivno izkustvo telesnega subjekta je tista prvobitna oblika transcendence, v kateri perceptivni subjekt in svet drug drugega vodita k izrazu. Toda svet, ki nam ga

posreduje čut, ni kak objektiven svet, svet po sebi, ampak svet, ki ga doživlja subjekt. Podobno kot Husserl poskuša namreč Merleau-Ponty pokazati, da je fenomenološki svet neločljiv od subjektivnosti, da odnos subjekt-svet posreduje intencionalnost, toda pri tem s subjektivno bitjo ne misli transcendentalnega ega, ampak živo telo.

Z idejo živega telesa si prizadeva premagati idealistični moment v Husserlovi filozofiji, kajti telo ni konstituirajoča, temveč perceptivna zavest in zgolj zajema naravni ali kulturni svet, ki ga sama ni konstituirala. Dejstvo, da Merleau-Ponty izhaja iz perceptivnega izkustva sveta, ne pomeni, da si prizadeva misliti svet predkulturno, kot neki prasvet. Skuša ga misliti zgolj predabstraktno. Cilj insistiranja na predabstraktnem je, da se izven dogmatičnih absolutizacij prejšnjih filozofij razkrije transcendenca kot lastnost inkarniranega subjekta. Ker pa je subjekt, ki ga tematizira Merleau-Pontyjeva filozofija, ekspresivni subjekt, subjekt, ki se angažira v konkretnem svetu, je svet življenja, ki ga ima v mislih, svet kulture.

Cogito

Odkritje transcendence na nivoju telesa pa ne pomeni opuščanja pojma cogita, temveč njegovo revidiranje. Merleau-Pontyju se zdi neizogibno, da perceptivno življenje ni samo sebi skrito, da je že v posredovanju sebe zavest o sebi, skratka cogito. Klasični pojem cogita, ki je "reduciral vse pomene sveta na privatna stanja zavesti", videl fenomene kot "rezultate operacij konstitutivne zavesti", svojo gotovost pa črpal iz mišljenja, iz refleksivne zavesti o sebi, Merleau-Ponty nadomesti z "resničnim cogitom", ki "priznava svoje mišljenje za nezavrnljivo dejstvo tér odstranjuje vsakršen idealizem, sebe pa odkriva kot bit v svetu". (FP, s. 10)

Pokazati poskuša torej, kako je cogito nezavrnljivo dejstvo. Cogito je transcendenten glede na svet in obenem odvisen od življenja, od svoje eksistence, kar pomeni, da vse njegove miselne in hotenjske odločitve niso nikoli brez opore v predrefleksivnem življenju. Da bi to utemeljil, razišče korenine (l'enracinement) zavesti v njenem telesu in njenem svetu: cogito kot telesno prisotnost v svetu, kot perceptivno,

predrefleksivno odpiranje fenomenom sveta. Z drugimi besedami: pokazati poskuša, kako se ni moč zavedati sveta, ki bi ne bil svet za zavest, obenem pa tudi to, da prisotnost sveta zavesti ni rezultat njene konstitutivne aktivnosti, kajti zavest, ki se ji odpira svet, ni reflektivni cogito, ampak molčeči cogito (cogito tacite).

Molčeči cogito je elementarno dogajanja našega zavestnega življenja, tisto stanje zavesti, v katerem subjekt o sebi nima eksplicitnega vedenja, ampak funkcionira na nivoju samoslutenja, samoosvobajanja. Človek na tem nivoju eksistira samo kot zavest tega, kar percipira, in zato svojo eksistenco doživlja kot dialog s svetom; to pomeni, da se pri sebi ustavlja le indirektno in zgolj v mejnih situacijah svojega življenja. Konsekvenca tega utemeljevanja refleksivnega cogita na molčečem cogitu ali telesni prisotnosti v svetu je ugotovitev, da nimamo izkustva o nečem večno resničnem, temveč o "konkretnih aktih ponovnega prizadevanja, s katerimi v slučajnosti časa vspostavljamo odnose s samim seboj in drugimi, skratka o participaciji v svetu, biti-v-resnici, ki se ne razlikuje od biti v svetu". (FP, s.452) Resnica torej za nas obstaja, ker je svet tu in ker imamo sebe kot zavest sveta; to je primordialno dejstvo, ultimativni temelj vse evidence in resnice. Racionalnost torej temelji na kontingenci, ontološki kontingenci sveta samega, ki je osnova naše ideje resnice.

Fenomenologija in humanistične znanosti

Spoznanje, da je resnica samo rezultat naših verifikacij in naših ocenjevanj v dotiku s svetom življenja ter da je doseganje nekega ideala absolutnega znanja ali neke univerzalne objektivnosti neuresničljivo, je inkorporirano tudi v sodobno znanost. Po Merleau-Pontyjevem mnenju humanistične znanosti - podobno kot fenomenologija - ugotavljajo neadekvatnost interperetacijskih modelov, podedovanih od naturalizma, empirizma, pozitivizma, in si kot svoje izhodišče postavljajo raziskovanje znotraj dimenzije sveta življenja. S tem se vzpostavlja proces "recipročnega ovijanja" humanističnih znanosti in fenomenologije, subjektivnega izkustva in znanstvenega objektivizma, ki vodi k ideji lateralne univerzalnosti.

Vstop fenomenologije v znanost o jeziku Merleau-Ponty ilustrira s Saussureovim holističnim pristopom, ki poleg diahronega pristopa, ki je v lingvistiki že uveljavljen, upošteva novo sinhrono lingvistiko govornice. Za razliko od Saussurea, ki v lingvističnih raziskavah insistira na prioriteti jezika (langue) kot temelja vseh aktov govornice, poudarja Merleau-Ponty subjekt govornice (parole). Filozofu se zdi neizogibno, da ima refleksija svoje izhodišče v človeški govornici, da jezik ne eksistira kot stvar ali ideja, ampak kot permanentna sled subjektivnosti. Govornica ima namreč lastno dinamiko, ki je vsebovana v "efektu uporabljanja" besed oziroma v njihovi ekspresivni vrednosti.

Odtod Merleau-Pontyjeva teza, da je "sinhronija presek skozi diahronijo" oziroma da sistem, ki se realizira v govornici, "nikoli v celoti ne eksistira v aktu, ampak vedno vključuje latentne in inkubacijske spremembe" (S,s.108), kar lingvistične raziskave pelje k pojmu lateralne univerzalnosti. Iz tega obenem sledi, da je ideja nekega univerzalnega jezika, ki naj bi zagotovil temelj vseh možnih jezikov, v bistvu korelat konkretnemu jeziku, v katerem smo kot subjekti govornice zasidrani ter da je potemtakem univerzalnost nekega jezika zagotovljena zgolj skozi 'indirekten prehod' (passage oblique) iz danega lastnega jezika k drugemu, naučenemu jeziku.

Podobno kot v fenomenologiji jezika je Merleau-Ponty tudi v svoji fenomenologiji kulture pojasnil, da so kulturne strukture, odkrite z znanstvenimi modeli, razumljive le z 'živim ekvivalentom' (equivalent vécu), na nivoju, kjer imajo neposredno človeški pomen, znotraj predobjektivnega sistema menjav med posameznikom in družbo. Znanost za Merleau-Pontyja lahko komunicira z drugimi kulturami ob predpostavki, da kombinira objektivne analize in živo izkustvo. Zato Maussovo (S,s.144-146) koncepcijo "totalnega socialnega dejstva", kjer se družba kaže kot ekspresivna totaliteta oziroma kjer se socialna dejstva odkrivajo kot doživeta s strani članov družbe, vidi kot odklanjanje objektivizma in spoznanje pomembnosti subjektivne interpretacije. Zahteva, da morajo imeti teoretski modeli neposredno človeški pomen, je inkorporirana tudi v Levi-Straussov strukturalizem. Struktura ima namreč po Merleau-Pontyju, "tako kot Janus - dva obraza", kar pomeni, da vsebuje formalno strukturo, ki se jo da matematizirati, in živi

ekvivalent te strukture, ki kaže na to, da samo strukturo "spodbujajo" populacije, ki živijo znotraj nekega sistema.

Proces vključevanja živega izkustva v znanost "ne vodi več k nedosegljivemu univerzalnemu striktno objektivne metode, ampak k neki vrsti lateralne univerzalnosti"(S,s.150). To pomeni, da je npr. izkustvo tuje kulture, ki ga poskuša tematizirati etnološka znanost, neločljivo od razumevanja lastne pozicije in kulture v smislu njenega spreminjanja in razširjanja. Zato etnologije ne moremo opredeliti kot specialnost, ki je definira posebni predmet 'primitivnih družb', ampak kot "način mišljenja, ki se vsiljuje, ko je objekt različen od nas, in ki zahteva, da se transformiramo".(S,s.151) To pomeni, da znanstvena osvetlitev druge kulture predpostavlja subjektivno izkustvo le-te oziroma da je postalo naše izkustvo nekega kulturnega sveta temelj za znanstveno objektivnost.

Skratka, z obratom od abstraktnih konstruktov k izkustvu sveta življenja so humanistične znanosti razvile idejo lateralne univerzalnosti ter vstopile v področje fenomenoloških raziskav.

Opombe:

¹ Pod Husserlovim vplivom je sprejel tehniko opisovanja izkustva brez njegovega reduciranja na znanstvene osnove oziroma zahtevo epistemološke teorije, da racionalnost in red nista vnaprej dana (v svetu idej, božji zavesti, z našimi lastnimi kategorijami), ampak se red postopoma oblikuje iz nereda z našo sposobnostjo, da izkustvu damo pomen.

² V Gestalt psihologiji je našel filozofsko verzijo stališča, da pomeni izkustvu niso vnaprej dani, temveč so iz njega dobljeni. Gestalt psihologi so namreč trdili, da odkrivamo pomen, ko reagiramo na spodbudo, dano v izkustvu. Iz tega sledi, da nismo absolutni izvor pomenov, ampak pomen oblikujemo skozi izkustvo, bivajoč v njem. V tej optiki kritizira tudi tradicionalni nazor, da doživljamo čune podatke kot izolirane enote izkustva, ki jih potem organizira zavest.

³ Intencionalnost je pri Husserlu fundamentalna lastnost zavesti, ki vodi k teoriji konstitucije. Pri Merleau-Pontyju pa je njena funkcija v tem, da razkriva svet kot tisto, kar je že tukaj (*déjà là*). Merleau-Ponty si prizadeva razširiti koncepcijo intencionalnosti, ki se po njegovem ne karakterizira samo naših aktov, temveč vsako našo relacijo do sveta.

FP - Maurice Merleau-Ponty, Fenomenologija percepcije, Logos, 1978.

S - Maurice Merleau-Ponty, Signes, Gallimard, 1960.

RESNICA, NJEN OBRAT

Tema našega simpozija⁵ postavlja v soodnos dvojje: znanost in svet življenja. Ta soodnos bi zasilno lahko opredelili takole: znanost ne najde svojega mesta nikjer drugje kot prav in edino v človekovem življenjskem svetu, po drugi strani pa je že vsaj stoletje živo prepričanje, da znanost, vzeta v najširšem smislu, potvarja življenjski svet, t.p. ustvarja neživljenjski svet. Spet pa znova in znova poudarjamo, kako si brez znanosti sploh ne moremo zamišljati današnjega sveta. Da bi vprašanje po soodnosu življenjskega sveta in znanosti ali znanosti in življenjskega sveta ustrezno zastavili, bi bilo treba pojasniti:

- kaj je znanost?

- kaj je svet?

- kaj je z ozirom na govorjenje o "življenjskem" svetu, življenje?

Ob teh treh vprašanjih nam zmanjka besed. Na vsa tri vprašanja odgovarja filozofija, in to od svojega grškega začetka naprej. Filozofija se je - tako sprašujoč - samodojemala kot znanost, *epistémē*. Za Grke načeloma ni bilo razlike med filozofijo in znanostjo. Medtem se je z novim vekom bistveno spremenil smisel znanstvenosti znanosti. Stvar znanosti ni več bivajoče v svoji biti, marveč znanstvena metoda. *Hypokéimenon* postane subjekt, mesto subjekta pa zastopa človek. *Prôte philosophía* postane *scientia universalis*.⁶ Posledica tega je, da se posamezne znanosti pričnejo postopoma osvobajati od matere znanosti, praznanosti - filozofije. Naposled se one uveljavijo kot edine prave znanosti, filozofijo pa se zavrača kot neznanstveno. In vendar je znanost nesposobna, da s svojimi metodami odstre bistvo znanosti kot take, še manj da razjasni soodnos: znanost - svet - življenje. Vprašanje o

⁵Tekst je predavanje s simpozija *Znanost in svet življenja*, 21.marca v Cankarjevem domu.

⁶Prim. razpravo K.H. Volkman-Schlucka *Die Wandlung des Wissens in sein neuzeitliches Wesen*, Köln, 1953.

bistvenem je še naprej prepuščeno filozofskemu spraševanju, čeprav se samo nahaja - v primerjavi s silnim napredkom znanosti - na neki stranski poti. Filozofsko mišljenje stopa nazaj, k svojemu poreklu. Kot znanost se je ono že dovršilo, kot mišljenje, ki ni več znanost, je pred svojim izvorom.

Na poti povratka k temu svojemu izvoru se filozofskemu premisleku pokaže, da je filozofija, ko se je s Platonom dojela kot znanost, določila tudi razmerje znanosti in "življenjskega sveta" - območja faktičnega prebivanja človeka. Z začetkom filozofije kot znanosti se svet raz-dvoji na svet znanosti, uma, resnice ter svet dokse, mnenja in videzov -slednji svet je ta, ki ga gledamo z našimi običajnimi očmi in v katerem danzadnevno smo. Naš vsakokratni zgodovinski svet. Zgodba te raz-dvojitve sveta je prikazana v Platonovi *prisposobi o votlini*. Platon označi to raz-dvojenost kot razliko fenomenalnega in noumenalnega sveta. Ves nadaljnji antiplatonizem v filozofiji ne spremeni v bistvu ničesar, ker sam pristaja na razlikovanje čutnega in inteligibilnega Svet faktičnega prebivanja človeka in svet znanosti ostajata ločena, s tem da je resnica v pogledu svoje abolutne nepogojenosti na strani slednjega. Naj za ilustracijo navedemo Husserlove besede iz predavanja *Kriza evropskega človeštva in filozofija* (leta 1935): "...ideja resnice v smislu znanosti se loči od resnice predznanstvenega življenja. Biti hoče brezpogojna resnica."⁷ Kot predznanstven je ta svet tudi predresničen. Fenomenalni svet "prejme svojo resnico" šele v razmerju do noumenalnega sveta. Ker je mesto resnice primarno v umu, umnem presojanju, manjka osnovni pogoj, da sploh pridemo do žive resničnosti tega našega konkretnega življenjskega sveta. V skladu s tem mestom resnice v umu je človek opredeljen kot - umno živeče, *zōon lōgon êhon*. Tradicionalni definiciji resnice, ki se je oblikovala skozi filozofijo od Aristotela naprej, *veritas est adaequatio intellectus et rei*, ustreza samodojemanje človeka kot umno živečega.

To pomeni: o svetovnosti tega nam najbližjega faktičnega sveta je moč bistveno spregovoriti šele na podlagi nekega temeljnega zaokreta v dojemanju resnice in samodojetju človeka. Ne gre za to, da mi resnico

⁷Husserl, *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, Obzorja 1989, str.15.

drugače dojamemo, ampak da se z bistvom resnice same zgodi obrat: Šele on odpira svet kot človekovo prebivališče in človeka kot prebivalca v tem svetu. Ta obrat se prvič zariše v Heideggrovi knjigi *Bit in čas*.⁸ Tu se bomo zadržali ob nekem mestu v 44. paragrafu *Biti in časa*, kjer se zelo nazorno kažejo prvi miselni koraki v smeri tega obrata, ki šele omogoča možnost tematizacije vsakokratnega človekovega zgodovinskega sveta.

Heidegger sam ne uporablja izraza "Lebenswelt", pač pa v *Biti in času* govori o "Umwelt", vsakdanjem okolnem svetu ali obsvetju (prevod Tineta Hribarja), in to v okviru razgrnitve apriornega eksistencialnega ustrojstva tubiti človeka - *In-der-Welt-sein, prebivanja-v-svetu*. To, kar izpolnjuje vsebino izraza "Lebenswelt", se sicer prične oblikovati v drugi polovici 19.st., ko Mach in Avenarius vpeljeta "naravni pojem sveta", ki predhodi ločevanju notranjega psihičnega in zunanega fizičnega sveta. Husserl nato govori o "svetu naravne naravnosti", "izkustvenem svetu", "subjektivnem okolnem svetu", "doživljajskem svetu", pa "svetu za mene" in šele po letu 1930 o "Lebenswelt". Ta terminološka nihanja po svoje sama izpričujejo vso težavnost problematike, povezane s tematizacijo tega - nam najbližjega sveta. Naša teza je, da ta problematika sploh ne more biti ustrezno zastavljena, kaj šele razrešena, vse dokler se človek dojema zgolj kot umno živeče bitje in (sopripadno

⁸Treba je ločiti med tem, kdaj Heidegger obrat izrecno formulira in kdaj je njegova misel že nagovorjena po obratu. *Bit in čas* sploh ne bi mogla biti napisana tako, kot je, če ne bi bila nagovorjena po obratu. Kot izpričuje načrt celotnega zasnuka *Biti in časa*, je Heidegger v tretjem razdelku prvega dela predvidel zaokret od problematike "*biti in časa*" k problematiki "*časa in biti*" (SuZ, str.53). V tem ni težko prepoznati onega stavka iz razprave *O bistvu resnice* (1942.leta), ki izpoveduje "obrat": "Bistvo resnice je resnica bistva." Prav tako je treba poudariti, da razprava *O bistvu resnice* v svojem prvem delu povzema vse korake razgrnitve vprašanja resnice v *Biti in času*. In ti koraki so seveda še kako nujni za obrat. Pred nedavnim je F. W. von Herrmann v svoji študiji Heideggers "Grundprobleme der Phaenomenologie" (Klostermann, 1991) posebej opozoril, da se "obrat" ne nanaša na spremembo Heideggrovega miselnega stališča po *Biti in času*, marveč na "odnos resnice biti do bit-razumevajoče tubiti in razmerje tubiti do resnice biti" (ibid.,str.58). V podkrepitev navaja Heideggrove besede iz pisma Williamu J. Richardsonu leta 1962: "Obrat ni v prvi vrsti neko dogajanje in vprašujočem mišljenju, marveč pripada v z naslovom '*Bit in čas*', '*Čas in bit*' poimenovano stvarno razmerje samo"(ibid.).

s tem) resnica pojmuje kot pravilnost umnega presojanja izjavljanja. Dokler prebivanje-v-svetu ni izpostavljeno kot temeljno ustrojstvo tubiti človeka, ni nič s svetovnostjo človeku "pripadajočega" sveta. Za to pa je potrebno, da se zgodi pre-lom v bistvu resnice same.

V 44. paragrafu *Biti in časa* z naslovom *Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit (Tubiti, razklenjenost, resnica)*, Heidegger razgrinja izvorni fenomen resnice. Že davno utečeno pojmovanje resnice se glasi: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Heidegger sprašuje po naravi *adaequatio*, ujemanja med intelektom oziroma idealnim smislom sodbe in realno stvarjo: "Kako naj ontološko dojamemo odnos med idealno bivajočim in realno navzočim?... Ali se ta problem slučajno ni premaknil z mesta več kot dve tisočletji? Je sprevrjenost vprašanja že v nastavku, v ontološko nepojasnjeni povezavi realnega in idealnega?"⁹ Naposled vprašanje takole formulira: "Kdaj se v spoznavanju samem resnica fenomenalno izrazi? Tedaj, ko se spoznanje izkaže *kot resnično*."¹⁰ Potemtakem je odnos ujemanja treba razbrati iz tega samoizkazovanja spoznanja kot resničnega.

Heidegger ponazori zadevo z naslednjim primerom: nekdo, obrnjen s hrbtom proti steni, izjavi: "Slika na steni visi postrani." Izjava se izkaže za resnično, ko se človek obrne proti steni in vidi, da slika res visi postrani. Kaj se pravzaprav v izkazovanju izkazuje? Kakšen je smisel izkazovanja izjave? Mar se izkazuje ujemanje vsebine izjave s stvarjo na zidu? Verigo teh vprašanj zaključuje odločilno vprašanje: Kam je izjavljajoči - ko si sliko za šeboj "zgolj predstavlja" in meni, da visi narobe - naravnat? Mar na predstavo slike v svoji glavi? Nikakor!. Izjavljanje se nanaša na realno sliko na zidu in na prav nič drugega! Izjavljanje je treba razumeti kot "bit pri bivajoči stvari sami".¹¹ In kaj potem izkazuje konkretna zaznava slike? "Nič drugega kot to, da je bilo v izjavi menjeno bivajoče samo. Izpričuje se, *da je* izjavljajoča bit pri izjavljenem pokazovanje bivajočega, *da odkriva* bivajoče, pri katerem je. Izpričuje se odkrivajočnost (Entdeckend-sein) izjave."¹²

⁹ Heidegger, *Sein Und Zeit, GA 2, Klostermann 1977, str. 287.*

¹⁰ *ibid. str. 287/88.*

¹¹ *ibid., str.288.*

¹² *ibid.str.288.*

Ne gre torej za izkazovanje ujemanja predstav med sabo ali ujemanja predstave stvari z realno stvarjo - z drugimi besedami za izkazovanje ujemanja spoznanja s predmetom, psihičnega in fizičnega ali idealnega ali realnega, temveč za izkazovanje odkritosti bivajočega samega, bivajočega v kako njegove odkritosti. Menjeno bivajoče se kaže tako, kot je samo na sebi. Izkazovanje pomeni samokazanje bivajočega v svoji istosti. To, da je izjava resnična, torej pomeni: izjava odkriva bivajoče na njem samem, kaže bivajoče v njegovi odkritosti.

"Resničnost (*resnico*) izjave moramo razumeti kot odkrivajočnost. Resnica torej nima strukture ujemanja med spoznanjem in predmetom v smislu priličenja nekega bivajočega (subjekta) na nekaj drugega (objekt)."¹³ Ali "po grško": "Resničnost *lógos* kot *apóphanis* je *altheúein* na način *apophainesthai*: dati videti bivajoče v njegovi neskritosti (odkritosti) - izvzemajoč ga iz zakritosti. *Alétheia*, ki jo Aristotel na zgoraj navedenih mestih izenačuje s *práigma*, *phainómena*, pomeni "stvari same", to, kar se kaže, *bivajoče v kako svoje odkritosti*."¹⁴ Tu se nakazujejo prve poteze tistega, kar smo imenovali *obrat resnice*. Resnica ni lastnost (pravilnega) izjavljanja, temveč je izjavljanje samo "lastnost" resnice kot odkrivajočnosti, t.j. odkrivajoče tu-bití človeka. Odkrivajoča pa je tubití človeka lahko samo zato, ker je bistveno *izstavljena (ek-sistere) v razkritost bivajočega kot takega v celoti*. Tu-bití človeka ontološko določa apriorno eksistencialno ustrojstvo prebivanja-v-svetu. Človek je tako, da je vnaprej pri stvareh v svetu. Resničnost (odkritost) stvari se ne javlja šele z izjavljanjem. Praktično občevanje človeka s stvarmi v njegovem vsakdanjem svetu je že resnično v smislu odkrivajočnosti in odkritosti. Rabnost stvari, s katerimi imamo opraviti, nam je že vnaprej očitna, ne da bi se izrecno spraševali, kaj one so. Ko se npr. vsedemo za mizo, da bi popili skodelico kave, naredimo to avtomatično - vemo, ne da bi o tem izrecno razmišljali, čemu nekaj rabi in kako naj z njim ravnamo. V tem pogledu se teoretično razmerje do stvari, ugotavljanje, kaj neko bivajoče je, kaže kot naknadna modifikacija praktične naravnosti. Teoretsko spoznavanje ne bi nikoli moglo

¹³ *ibid.*, str. 289.

¹⁴ *ibid.*, str. 290.

tematizirati stvari v pogledu njenega kaj-stva, če ne bi to bivajoče bilo kot tako že nekako predodkrito, očitno.

Pred-odkritost znotrajsvetnega bivajočega temelji v razklenjenosti sveta, bivajočega v celoti. Razklenjenost pa je temeljni način tubiti, po katerem je ona svoj tu.¹⁵ Razklenjenost TU tubiti (DA des Daseins) označuje Heidegger kot *skrb* (*Sorge*): biti-si-naprej-že-v-nekem svetu-kot-bit-pri-znotrajsvetnem bivajočem (*Sich-vorweg-sein-schon-in-einer Welt-als-Sein-bei-innerweltlichem Seienden*). Razklenjenost tubiti, eksplicirana kot skrb, nosi v sebi izvorni fenomen resnice. Heidegger pravi: "Kar je bilo prej nakazano glede eksistencialne konstitucije tu-ja in glede vsakdanje biti tu-ja, ne zadeva nič drugega kot najizvirnejši fenomen resnice. Kolikor je tubit bistveno svoja razklenjenost, kolikor kot razklenjena razklepa in odkriva, je bistveno 'resnična'. *Tubit je 'v resnici'*. Ta izjava ima ontološki smisel. Ne pomeni, da je tubit ontično vselej ali vsaj včasih uvedena 'v vso resnico', temveč da k njenemu esistencialnemu ustrojstvu spada razklenjenost njene najlastnejše biti."¹⁶

Iz ontološke dimenzije stavka: "*Tubit je v resnici*," postane razumljiva tudi Heideggrova pripomba k največjemu spoznavno teoretskemu problemu novoveške filozofije, t.j. problemu obstoja zunanjega sveta. V *Kritiki čistega uma* (predgovor k drugi izdaji) govori Kant o škandalu filozofije - češ da še ni uspela ponuditi dokaza za obstoj zunanjega sveta. Heidegger to Kantovo opazko takole komentira: "Škandal filozofije ni v tem, da tak dokaz doslej še izostaja, temveč v tem, da se taki dokazi vedno znova pričakujejo in poskušajo."¹⁷ Ker spoznavna teorija izhaja iz brezsvetnega subjekta, ki mora svet šele naknadno konstituirati kot sebi nasprotni objekt, ker je mesto resnice na strani subjekta, ki postavlja svet kot objekt, je potisnjen v ozadje izvorni fenomen svetovnosti sveta. Ko pa se človek enkrat dojame kot bivajoče, katerega bitnost je v ek-sistenci, tj. iz-stavljenosti v razkritost bivajočega kot takega v celoti, tedaj se problem obstoja zunanjega sveta ne zastavlja več; problem, ki odslej stopa v prvi plan, se glasi: kako svet (za človeka) izvorno svetuje? Z obratom resnice se izpoveduje: svet ne obstaja, svet

¹⁵ *ibid.*, str.292.

¹⁶ *ibid.*, str.292.

¹⁷ *ibid.*, str.272.

svetuje. Svet se godi; in to ne v neskončnost kakega ravnodušnega obstoja, marveč iz končne razklenjenosti tu-bití.

Tine Hribar

ONTOLOGIJA IN FENOMENOLOGIJA ŽIVLJENJSKEGA SVETA

Husserl za razmerje med življenjem in svetom uporablja tri izraze:

- življenjski svet (Lebenswelt),
- svetno življenje (Weltleben) in
- svet življenja (die Welt des Lebens).

Najbolj znan je prvi izraz, ki pa ima dva, med seboj bistveno razlikujoča se pomena.

Prvi pomen, na katerega najpogosteje naletimo, je empirični pomen. Zanj uporabi Husserl tudi sintagmo svet življenja, na primer v f 51 teksta *Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija* (*Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*). Paragraf ima naslov *Naloga "ontologije življenjskega sveta"* in v njem pravi Husserl o svetu življenja naslednje: "Svet življenja, ki brez nadaljnega povzema vase vse praktične tvorbe (celo tvorbe objektivnih znanosti kot dejstva kulture, a ob zadržku glede udeležbe pri njihovih interesih), je ob nenehnem spreminjanju relativitet vezan seveda na subjektiviteto. A kakor se zmerom spreminja in kakor je zmerom znova korigiran, vsebuje vendarle svojo zakonito bistvenostno tipiko, na katero ostaja vezano vsakršno življenje in torej vsakršna znanost, saj ima v njem svoja tla. Tako ima ta svet tudi ontologijo, ki izvira iz čiste evidence." Življenjski svet v tem pomenu je univerzum, enotnost objektov življenjskega sveta. Ti objekti so kljub relativiteti vpeti v invariantne strukture.¹

Življenjski svet kot univerzum objektov v svetu življenja je konstituiran na naiven način, v okviru tako imenovane naravne

¹Razmerje med ontologijo in fenomenologijo Husserl natančneje formulira v 3. poglavju III.knjige *Idee (Ideen..., Drittes Buch, Husserliana V, Martinus Nijhoff, Haag 1952, str. 76-94)* in ga v strnjeni obliki reproducira v f 6 prve Priloge.

naravnosti. Kot tak, torej kot izkustveni svet, lahko postane tema posebne znanosti, tj. ontologije. Ontologija, Husserl ji v tem primeru pravi *življenjskosvetna ontologija*, kot znanost, ki je vzniknila na naravnih tleh, na tleh naravne naravnosti, ni ontologija v tradicionalnem pomenu. Zato Husserl to besedo v naslovu navedenega paragrafa postavlja v narekovaje. Kajti tradicionalna ontologija, to pa velja tudi za novoveško filozofijo in z njo zasnovane objektivne znanosti, ne izhaja iz neposredne samodanosti (izkustvene nazornosti) bistev reči. Ker se novoveška filozofija opre na "konstruktivnostni pojem na sebi resničnega sveta", ne more imeti dignitete dejanske evidence.

Drugače je z ontologijo življenjskega sveta kot čisto izkustvenega sveta, se pravi sveta, ki ga v dejanskem ali možnem izkustvenostnem zrenju vselej lahko uzremo, tj. zaznamo. Vendar svet, ki nam ga podaja takšna ontologija, še ni fenomenološki svet; do njega lahko pridemo le s pomočjo fenomenološke redukcije, v katero nas vodi transcendentalna *epoché*.² V okviru transcendentalne naravnosti, ki prav zato, ker vstopi v *epoché*, ni več naivna, se življenjski svet totalno spremeni in dobi povsem drug pomen.

Znotraj transcendentalno filozofskega sovisja se življenjski svet spremeni v čisti, goli transcendentalni fenomen. Posamične znanosti, na primer sociologija, do življenjskega sveta kot čistega fenomena nimajo pristopa. Ta ugotovitev velja tudi za sociologijo fenomenološke provenience. Življenjski svet kot fenomen ni niti empirični niti metaempirični, marveč transcendentalni svet. To je svet kot korelat transcendentalne subjektivitete. Njegova transcendentalna korelativnost pomeni, da sta njegova ontičnost in objektivnost postavljena v oklepaj. Drugače rečeno: življenjski svet kot fenomen je duhovni korelat, cogitatum človeka kot transcendentalnega subjekta.

²Fenomenološka redukcija je, kakor piše Husserl Romanu Ingardnu (25. nov. 1931), "tisto najtežje v filozofiji" (*Briefe an Roman Ingarden*, Nijhoff, Haag 1968, str. 74). Ne samo problem, marveč že kar paradoks fenomenološke redukcije je v tem, kakor ugotavlja Manfred Sommer (*Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1990, str. 225 in naprej), da z redukcijo začnemo lahko pravzaprav šele na koncu: "Šele ko pridemo na poslednji konec, lahko dosežemo absolutni začetek." Zato terja nenehno ponavljanje in njen cilj se navsezadnje izkaže kot neskončna naloga.

Življenjski svet kot fenomen je torej rezultat fenomenološke redukcije; do njega nas pripelje, kakor pravi Husserl v *f* 35 *Idej, živlenskoscvetna epoché*, specifična življenjska intencionalnost. Vsak poklic ima neko *epoché*: čevljar ima svojo *epoché*, se pravi, kadar je poglobljen v svoje delo, je v njem tako rekoč izgubljen, kajti za vse drugo - razen za reči čevljarstva - je slep; svojo *epoché* ima mizar, ima jo zdravnik, ima jo učitelj in ima jo znanstvenik.

Vendar čevljarska ali znanstveniška *epoché* ni isto kot fenomenološka epoche; biti čevljar ni isto, posebej poudari Husserl, kot biti fenomenolog in biti fenomenolog ni isto kot biti znanstvenik. In nadaljuje: "Bržkone se bo celo pokazalo, da je totalna fenomenološka naravnost in njej pripadajoča *epoché* najpoprej poklicana, da bistveno povzroči popolno osebno spremembo, ki bi jo najprej lahko primerjali z religiozno spreobrnitvijo, ki pa poleg tega skriva v sebi pomen največje eksistencialne spremembe, ki je bila kdajkoli zadana človeštvu kot človeštvu." Gre za popolno spremembo načina mišljenja, za meta-nojo, ki s seboj prinese tudi totalno eksistencialno predrugačenje človeka in nazadnje tudi človeštva. Ter pokaže izhod iz krize.

Od kod takšna Husserlova ekstaza ob nečem takim, kot je fenomenološka redukcija? Kot je transcendentna *epoché*, ki je navsezadnje zgolj in samo metoda?

Husserl fenomenološko samoosmisliitev, neposredno pa osmisliitev življenjskega sveta kot čistega fenomena, primerja z religiozno spreobrnitvijo. Za kakšno spreobrnitev gre tedaj v okviru transcendentno fenomenološke naravnosti?

V čem je, če naj uporabim še eno izmed Husserlovih sintagem, fenomenološko-transcendentni radikalizem? Glede na religiozni kontekst, v katerem smo se znašli, Husserl postavi ustrezno konkretizirajoče vprašanje in nanj takoj tudi odgovori:

"Ali se kot (transcendentni) znanstveniki lahko sprijaznimo s tem, da je Bog ustvaril svet in v njem človeka, da ga je obdaroval z zavestjo, z umom, tj. z zmožnostjo spoznanja, na najvišji stopnji znanstvenega? Znotraj naivnosti, ki spada k bistvu pozitivne religije, je to lahko nedvomnostna resnica in lahko ostane resnica za vselej, četudi je filozof zaradi njene naivnosti ne more sprejeti. Uganka stvaritve kakor tudi Bog sam sta bistvenostno sestavini pozitivne religije. Za filozofa pa obstaja v tem in v soobstoju: subjektivitete v svetu kot objekta obenem

pa zavestnega subjekta za svet, nujnostno teoretično vprašanje, namreč vprašanje, kako je to mogoče. *Epoché*, ki nam daje naravnost čez korelacijo subjekt-objekt (ki spada k svetu) in s tem naravnost k transcendentalni korelaciji subjekt-objekt, nas je vendarle pripeljala do tega, da samoosmislitveno spoznamo: svet, ki je za nas, ki je po biti in takobiti naš svet, svoj smisel biti v celoti črpa iz našega intencionalnega življenja, znotraj pokazljive apriorne tipike dosežkov - pokazljive, ne pa argumentativno konstruirane ali po mitičnem mišljenju izmišljene." (f 54)

Svet, tudi ali predvsem življenjski svet, je kot fenomen svet za nas. Ni sveta na sebi. Oziroma bit sveta na sebi je postavljena v oklepaj. Smisel biti sveta izvira iz našega intencionalnega življenja. To življenje torej ni onto-tetično, marveč le osmišljajoče življenje. Njegova naravnost odloča o smislu biti, ne o biti sami.

To, čemur Husserl pravi za razmerje do Boga, velja zato tudi za razmerje do narave in stvari sploh. Svet ni celokupnost reči, marveč horizont načinov danosti teh reči. Transcendentalna *epoché* nas osredotoči prav na te načine, na načine kot načine. Življenjski svet kot fenomen je zato čisto nasprotstvo svetnega življenja in njegovih interesov. Takole pravi Husserl: "Naša *epoché* (zdajšnja tematiko določujoča) nam je zaprla vsakršno naravno svetno življenje in njegove svetne interese. Dala nam je položaj nad tem. Vsak interes do biti, dejanskosti ali nebiti sveta, torej vsak k spoznanju sveta usmerjeni teoretični interes, a tudi vsak praktičen interes v običajnem pomenu, v njegovi vezanosti na predpostavke njegovih situacijskih resnic, nam je zaprečen; in ne le, da je nam samim (filozofirajočim) zaprečeno vsakršno udejanjanje naših interesov, tudi soudeležba v interesih soljudi je zaprečena, kajti ob njej bi bili posredno še zmerom zainteresirani za bivajočo dejanskost. V krog naše znanstvenosti nima vstopa nikakršna objektivna resnica, bodisi v predznanstvenem ali znanstvenem smislu, oziroma nikakršna zastavitev za objektivno bit, bodisi kot premisa ali kot posledica." (f 52) Bit, natančneje, smisel biti je subjektiven in relacijsko relativen.

Življenjski svet kot fenomen ni nekaj fizičnega, marveč je duhovna tvorba.³ Kakor tudi življenje, ki ga Husserl v kontekstu življenjskega sveta posebej izpostavi kot tvorbo duha že na začetku predavanja *Kriza evropskega človeštva in filozofija* (1935): "Beseda življenje tu nima fiziološkega pomena, marveč pomeni smotno, duhovne tvorbe tvoreče življenje: v najširšem pomenu kulturo ustvarjajoče življenje znotraj neke zgodovinske entitete." Znotraj entitet, kot so narodi, države pa tudi transnacionalne skupnosti.

Šele v luči teh navedb dobi fenomenološka zahteva po vrnitvi k stvarjem samim svoj pravi pomen. Stvar sama (se pravi fenomen) ni istovetna z rečmi vsakdanjega življenja. Tudi z rečmi znanosti ne. Sploh ni istovetna z rečjo samo: "Reč sama je pravzaprav nekaj, česar nihče ni videl kot nekaj dejanskega, saj se nenehoma giblje..." (f 47) Vpeta je v neskončen horizont intencij. Fenomen pa je to, kar je vsakokrat tu. Je to, kar je navzoče v neposrednem uzrtju.

Sklepna Husserlova konstatacija: "Objektivna resnica spada izključno v naravnosti naravno-človeškega življenjskega sveta. Prvotno je zrasla iz potreb človeške prakse, z namero, da nasproti možnemu modaliziranju gotovosti zagotovi tisto, kar je dano kot bivajočno (v gotovosti biti kot trajno anticipirani predmetni pol). Z zaokretom v *epoché* ni ničesar zgubljenega, nič od interesov in smotrov svetnega življenja in s tem tudi nič od spoznavnih interesov. Le da so za vse pokazani njegovi bistvenostni subjektivni korelati, s čimer je izpostavljen poln in resničen bitni smisel objektivne biti in s tem vsakršne objektivne resnice. Filozofija kot univerzalna objektivna znanost - in to je bila vsa filozofija antične tradicije - z vsemi objektivnimi znanostmi vred sploh ni univerzalna znanost. V svoje raziskovalno območje uvršča le konstituirane predmetne pole, ostaja pa slepa za transcendentno konstituirajočo, polno, konkretno bit in življenje." (f 52) Zares univerzalna znanost je šele

³Svet ne pomeni *gole omnitudo realitatis*, v katero spada vse bivajoče, marveč univerzum smislov, v katerem se, gledano v celoti in v trajanju, vse ujema. S tega vidika Husserl ohranja stari Leibnizev kozmos in zato življenjskega sveta ne smemo misliti zgolj kot vitalno bujnost, marveč kot strikino racionalno urejeni svet." (Bernhard Waldenfels, *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*; v *Phänomenologie im Widerstreit*, Sulzkramp, Frankfurt/M 1989, str. 113)

transcendentalna fenomenologija, ki ugleda in izpostavi konstituirajoči pol, se pravi subjektiviteto.

Naj povzamem:

1. V času *Krize evropskih znanosti*, torej sredi tridesetih let, Husserl izpostavi življenjski svet kot temeljni okvir človeka pa tudi vsakršnega preučevanja oziroma raziskovanja. V življenjskem svetu vlada naivna naravnostna naravnost. Ta naravnost je odločilna. Po njej se v življenjski svet uvršča ne samo običajno vsakdanje človekovo življenje, ampak tudi neobičajno, kakršno je na primer življenje znanstvenikov. V luči naivne naravnosti spadajo v vsakdanje življenje tudi vse umetne tvorbe, ustanove, načini obnašanja itn. Začetniška fenomenološka metoda, ki ustreza tako razumljenemu življenjskemu svetu, je deskripcija, ki naj bo čim bolj podrobna, natančna, obenem pa nevtralna.

2. Življenjski svet je poln naključij, je kontigenten svet z nenehno prehitvajočimi se dogodki. Zdi se, kakor da vse izhaja iz spontanosti in se steka v prigradnost. Toda bolj oddaljen pogled odkrije tudi stalnice, na primer prostorskost in časovnost vseh reči, jezikovne univerzalije itn. Gre za invariantne strukture, ki naj jih po Husserlu zajame ontologija življenjskega sveta. Te strukture omogočajo medčloveško sporazumevanje pa tudi sodelovanje med različnimi kulturami, skratka vsakršno prevajanje.⁴

3. Distanca, ki jo omogoči transcendentalna *epoché* oziroma fenomenološka redukcija, pa odpre pot do uvida, da so tako kontigentna dejstva kot invariantne danosti življenjskega sveta nekaj konstituiranega. Da so duhovne tvorbe konstituirajoče transcendentalne subjektivitete. Niso nekaj objektivno obstoječega, ne temeljijo na objektivni, marveč na subjektivni resnici. Še več: s transcendentalnega vidika postane razlika med objektivno in subjektivno resnico irelevantna. Navsezadnje gre zgolj

⁴Vendar tudi te invariantnosti niso nekaj na sebi danega, temveč se oblikujejo šele onstran fenomenološke redukcije, so torej rezultat fenomenološke metode, skratka: ontologija ni pred fenomenologijo, marveč ji šele sledi. Ključni razloček, ki odloča tu odloča o razmerju med ontologijo in fenomenologijo, je razlika, ki jo Husserl izpostavi v f 16 tretje knjige *Idej in nosi naslov Noema in bitnost (Noema und Wesen)*. Ontološka bitnost izhaja iz strnitve fenomenoloških noem.

in samo za način danosti stvari, za samonavzočnost oziroma samodanost fenomenov. Seveda fenomenov kot korelatov takšne ali drugačne intencionalnosti.

In tisto, za kar Husserlu pri tem gre in iz česar izhaja njegov zanos, je samoosmislitev intencionalnosti. Človek kot fenomenolog, in končno kot transcendentalni subjekt sploh, mora sam (v tem je etičnost njegove pozicije) prevzeti odgovornost za bitni smisel oziroma za smisel biti. Nobene vnaprej dane oziroma zadane objektivne resnice ni. Svet je in ostaja človekov življenjski svet; je svet za človeka, in ne svet na sebi. Zato so vse resnice, ki jih odkrije človek, človekove resnice. In če potem deluje v njihovem imenu, ne deluje v imenu nikaršne "objektivne resnice", tj. Resnice, marveč zgolj in samo v imenu svoje resnice in lastne resničnosti. Tako na individualni kot na generični ravni.

* * *

Tu pa se srečamo s paradoksom, ki je za transcendentalno fenomenologijo tako velik, da se ga Husserl sploh ne zaveda. Husserl trdno veruje v teleologijo in entelehijo človeštva oziroma njegovega duha (uma). Tako nasproti relaciji relativnosti in intencionalni subjektivnosti fenomenov postavlja "objektivni" zgodovinski razvoj. Ta ni objektivni v smislu nasebnosti, saj je odvisen od odločitev človeka in naravnosti človeštva, toda oprt naj bi bil na zakonitost, ki je v naravi človeštva. Le s tega vidika je Husserl lahko ugledal kriznost obstoječega položaja, krizo "evropskega" človeštva v dobi zmagovitega naravoslovja. Kriza "evropskih znanosti", ki človeštvu niso sposobne dati smisla, ni zgolj kriza samih znanosti, marveč - kakor je razvidno iz naslova I. dela *Krize* - "življenjska kriza" evropskega človeštva, "radikalni izraz" te krize. Življenjska kriza je kriza življenjskega sveta.

Izraz *življenjski svet* uporablja Husserl, ne da bi se tega zavedal, na metafizičen način: v smislu bivajočega kot takega in v celoti. Odtod tudi dvojni pomen tega izraza: najprej gre za *življenjski svet-v celoti*, nato pa za *življenjski svet kot tak*. Ob prvem pomenu Husserl dokazuje, da je celota življenjskega sveta sestavljena iz fenomenov (ne pa iz reči na sebi) in zato razplastena po ravneh intencionalnih vsebin (smislov). Do drugega pomena pa pride s pomočjo fenomenološke redukcije (transcendentalne *epoché*), ki je že vnaprej vodena s stališča subjektivitete, in zato tudi

sestop do jedra fenomenov ne more pripeljati nikamor drugam kot do transcendentalne subjektivitete oziroma do transcendentalnega jaza kot pra-jaza.

Ta pra-jaz je navsezadnje le moj jaz, jaz transcendentalnega reduktorja: "*Epoché* ustvari specifično filozofsko samotnost, ki je temeljna metodična zahteva za dejansko radikalno filozofijo." (f 54) Opisano podrobneje: "Celotno človeštvo ter celotna razločitev in ureditev osebnih imen je v moji *epoché* postala fenomen, skupaj s prednostjo jaznega človeka pred drugimi ljudmi. Jaz, ki ga dosežem v *epoché*, isti, ki je bil v kritičnem prepomenjenju in izboljšanju Descartesove koncepcije *ega*, se pravzaprav imenuje *jaz* le po ekvivokaciji, četudi je to bistvenostna ekvivokacija, saj tedaj, ko ga poimenujem reflektirano, ne morem reči drugače kakor: jaz sem to, *epoché* vodeči jaz, jaz, ki sprašujem svet, svet, ki mi velja po biti in takobiti, z vsemi njegovimi ljudmi, ki sem si jih tako popolnoma gotov, kot fenomen; torej jaz, ki stojim nad vsem naravnim bivanjem, ki ima zame smisel in sem jazni pol transcendentalnega življenja, v katerem ima svet zame smisel najpoprej zgolj kot svet: jaz, ta jaz, vzet v polni konkrekciji, zaobsegam vse to." (Prav tam) Sem del (življenjskega) sveta, toda kot transcendentalni "jaz" nisem le njegova celota, marveč tisto, kar je obenem nad to celoto. Nad celoto sveta oziroma nad svetom kot celoto.

V tej meta-kozmičnosti sem lahko le zato, ker sem meta-fenomenalen. Ker sem izvor vseh fenomenov. S tem pa tudi izvor samega sebe kot fenomena. V tej izvornosti vsemu podeljujem smisel, obenem pa sem sam brez smisla. Predvsem pa ostajam sam, v svoji lastni samoti; to je tista samotnost, o kateri govori Nietzsche v *Nočni pesmi*, samotnost sonca, ki vsemu podarja svetlobo in toploto, samo pa ostaja brez daru. In brez možnosti čudenja, kajti vse, kar se pokaže, se pokaže v njegovi luči. O tem govori Husserl, ne da bi se prav zavedal, kaj pripoveduje, na koncu f 12 iz 3. knjige *Idej za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (*Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*): "Čudež vseh čudežev je čisti jaz in čista zavest: in prav ta čudež izgine, brž ko nanj pade luč fenomenologije in ga podvrže bitnostni analizi. Čudež izgine, ko se spremeni v celo znanost, polno težkih znanstvenih problemov. Čudež je nekaj nepojmljivega, problematično v podobi znanstvenih problemov pa je pojmljivo, je nepojmovano, ki ga ob razrešitvi problema v umu izpostavimo kot pojmljivo in pojmovano." S to

formulacijo se poslavljamo od filo-zofije kot rado-vednosti in se selimo na polje absolutne vednosti in razvidnosti. Seveda pa smo na to polje zavili že na začetku. Že na izhodišču transcendentalne fenomenologije se njen subjekt čudi samemu sebi, ne pa temu, da stvari so in da tudi sam najpoprej je in zgolj je, nič drugega.

Na izviro fenomenološke filozofije zato ni izvorno, temveč derivativno filozofsko čudenje. Nepresegljivi čudež nad čudeži, ki je *bit* (vsega) bivajočega, je preskočen in pozabljen, nadomeščen s presegljivim čudežem čiste zavesti čistega jaza. S tem nismo pred drugim paradoksom fenomenologije, marveč le pred varianto njenega prvega in edinega paradoksa: čisti jaz kot edino brezpogojno fenomenološko izhodišče, kot čudežni fenomen čudenja, izgine, brž ko nanj pade luč fenomenologije. Namreč luč fenomenologije kot stroge znanosti.

Razreševanje znanstvenih problemov je zdaj tisti pristop, ki zamenja in nadomesti filozofsko čudenje. Tako se znanost povzpne nad filozofijo, pojmovnost izpodrine čudenje in fenomenologija se iz odstiralke sprevrne v zastiralko ontologije.

Transcendentalna fenomenologija potisne vprašanje ontologije kot ontologije na raven razmerja med *trdnim* in *tekočim*: "Ontološki način motrenja je tako rekoč katastrofičen. Enote jemlje v njihovi identiteti in zaradi njihove identitete kot nekaj trdnega. Fenomenološko-konstitutivno motrenje pa vzame enoto v toku, namreč kot enoto konstituirajočega toka, sledi gibanjem, potekom, v katerih je taka enota in vsaka komponenta, stran, realna lastnost take enote, identitetnostni korelat... In to, kar je stvar sama, izstopi v evidentnosti vseh strani njene bitnosti šele v njeni zgodovini, ki enote in njihove momente izpostavi tako, da spravi v gibanje konstituirajoče mnogovrstnosti. Prav v metodi fenomenološke kinesis se loči oboje: bistvene smeri intencionalnosti in njenih intencionalnih korelatov in bistvena določila identične biti, ki se je v intencionalnih doživljajih zavemo kot nečesa identičnega in si jo v redu njenih korelatov predstavimo kot tisto identično." (*Ideen...Beilage I, f 6*) Da bi fenomenologija lahko prikazala oblikovanje ontološke identitete, identične biti stavri same, mora torej pozabiti na bit kot stvar samo.

Edmund Husserl

POMEN KONSTITUCIJSKEGA PROBLEMA - FENOMENOLOGIJA IN ONTOLOGIJA

Takšni problemi so, četudi niso popolnoma dozoreli, spodbudili Kantovo kritiko uma, predpostavljajo pa očitno fenomenologijo in vpogled v konstitucijo nižjih stopenj izkustva, nalogo, ki je Kant ni dojel in tam, kjer se je dotaknil, ni zaslutil njene veličine. Za kaj takega mu je manjkala že pravilna formulacija problema. Kakor zelo se njegova kritika uma nagiba k tej problematiki in se ji občasno zelo približa, je vse to, problem konstitucije sploh in njenih stopenj, nujnost speljave pripadajočega sistematičnega opisa na vseh stopnjah, izpostavitve bistvenih sovisij, tehtanje različnih apriornih možnosti, ki so v okviru trdnega, tj. čistega jaza in čiste zavesti v vseh njenih temeljnih oblikah, odprte možnosti, nato pa takšno njihovo konstituiranje, da bi bilo lahko zadoščeno ideji "objektivnega" spoznanja, Kantu tuje. Tisto, česar zlasti ne smemo prezreti, je nenehna vzvratnostna konstitucija med jazom in telesom na eni ter realno stvarnostjo na drugi strani; in na višji stopnji med ljudmi in človeškimi družbami, med duhovi, duhovnimi skupnostmi in skupnostnimi spoznanji na eni ter objektivnim svetom kot naravo in svetom kulture na drugi strani. Tukaj mora vsakršno raziskovanje izhajati iz izkustveno danega, kolikor ga skuša intuitivno polno zajeti v njegovih bitnostnih likih: intuitivno, tj. si s kar največjo možno popolnostjo razjasniti; kaj tiči v lastnem smislu izkustveno danega. In od tu se mora refleksijsko zaokreniti k dani zavesti in njenim načinom konstitucije takšnih danosti kot enot mnogovrstnosti. Prvo izpostavlja in stopnjuje drugo. Menimo, da smo si zelo hitro na jasnem in da smo dano v njenem smislu izčrpali, a kakor hitro pristopimo k načinom danosti in si skušamo način, kako izkazovanje zares izgleda, kakšna pota mora ubrati in kaj ob tem igra svojo posredniško vlogo, pojasniti, zmerom znova opazimo, da v objektivni naravnosti marsikaj spregledamo, marsikaj, kar je zelo bistveno, zavržemo kot na videz irelevantno. Tako se dogaja, da ima ontologija pri predmetnostih, ki se, kakor *narava* in *duh*, ne konstituirajo eno-stopenjsko (kakor na primer elementarni miselni predmeti števila,

veličine, itn.), marveč na več stopnjah, tako velike težave. Kajti ontologija, o tem bomo še govorili, sama na sebi ni *fenomenologija*.

Ontološki način motrenja je tako rekoč katastrofatičen. Enote jemlje v njihovi identiteti in zaradi njihove identitete kot nekaj trdnega. Fenomenološko-konstitutivno motrenje pa vzame enoto v toku, namreč kot cnoto konstituirajočega toka, sledi gibanjem, potekom, v katerih je taka enota in vsaka komponenta, stran, realna lastnost take enote, identitetnostni korelat. To motrenje je na določen način kinetično ali "genetično": "geneza", ki pripada "transcendentalnemu" svetu, totalno različnemu od naravne ali naravoslovne geneze. Locke je govoril o "zgodovini" zavesti in očitno je njegova intencija zadevala takšno genezo, ki jo je, vodja empirizma, kaj kmalu zamešal s psihološko genezo ter je s tem povsem zgrešil. Vsaka spoznavna enota, zlasti vsaka realna, ima svojo "zgodovino", oziroma, korelativno rečeno, zavest o tem realnem ima svojo "zgodovino", svojo imanentno teleologijo v obliki uravnalnostnega sistema bitnostno pripadajočih načinov naznanjanja in zaznanjanja, ki se lahko iz njega razvijejo, jih lahko v njem ugotovimo. In to, kar je stvar sama, izstopi v evidentnosti vseh strani njenih bitnosti šele v njeni zgodovini, ki enote in njihove momente izpostavi tako, da spravi v gibanje konstituirajoče mnogovrstnosti. Prav v metodi fenomenološke kinesis se oboje loči: bistvene smeri intencionalnosti in njenih intencionalnih korelatov ter bistvena določila identične biti, ki se je v intencionalnih doživljajih zavemo kot nečesa identičnega in si jo v redu njenih korelatov predstavimo kot tisto identično.

Kar pa zadeva ontologijo, si kaj lahko zamislimo, da nekdo aktualnostno zadobi tako popoln vpogled, da npr. zmore bitnost duha ali narave razpostaviti čisto in popolno ter fiksirati aksiomatične principe, ki spadajo sem. Toda de facto: to, kar nam tako dobro uspe v matematiki, ne uspe na enak način v ontologiji.

Tu nam šele fenomenologija privzgoji popolnostno gledanje, in četudi tisto, k čemur stremi, ni bitnostni nauk o realitetah, marveč o konstituciji realitet in na drugi strani čistega jaza in jazstvene zavesti sploh, uspe vendarle šele v skupnosti z njo polno bitnostno dojetje realnega samega, prav s tem pa tudi utemeljitev ontologije s kategorialnimi pojmi in principi.

Prevajalčeva pripomba: Gre za prevod f 6 *Priloge I (Beilage I)* v tretji knjigi *Idej za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* Edmunda Husserla (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III*, Martinus Nijhoff, Haag 1952, str. 128-130).

Martin Heidegger

METODIČNA NARAVA ONTOLOGIJE - TRIJE TEMELJNI ELEMENTI FENOMENOLOŠKE METODE

Konkretna speljava ontoloških raziskovanj v prvem in drugem delu nam je obenem odprla pogled na način, kako napredujejo ta fenomenološka raziskovanja. To nas sili v vprašanje o metodični naravi ontologije.

Znanstvena metoda ontologije in ideja fenomenologije.

Metoda ontologije, tj. filozofije sploh, je posebna v tem, da nima nič skupnega z metodami katerihkoli drugih znanosti, ki se kot pozitivne znanosti vse po vrsti ukvarjajo z bivajočim. Po drugi plati pa je prav analiza narave resnice biti pokazala, da hkrati tudi bit temelji v nekem bivajočem, namreč v tubiti. Bit obstaja le, če eksistira razumetje biti, tj. tubit. Potemtakem terja to bivajoče v problematiki ontologije posebno prednost. Naznanja se v vseh diskusijah o ontoloških temeljnih problemih, predvsem v fundamentalnem vprašanju po smislu biti sploh. Njegova izdelava in odgovori nanj terjajo občo analitiko tubiti. Tubitnostna analitika je temeljna disciplina ontologije. To hkrati pomeni: ontologije same ne moremo utemeljiti zgolj ontološko. Njena lastno omogočenje kaže nazaj na neko bivajoče, tj. ontično: tubit. Ontologija ima ontični fundament, ki vedno znova preseva tudi v doslejšnji zgodovini filozofije in se npr. izraža v tem, ko Aristotel pravi: Prva znanost, znanost o biti je teologija. Možnosti in usoda filozofije so kot svobodna dejavnost tubiti človeka zavezane njegovi eksistenci, tj. časovnosti in s tem zgodovinskosti, in sicer v izvirnejšem smislu kot katerakoli druga znanost. Tako je prva naloga znotraj razsvetlitve znanstvene narave ontologije *izkazati njen ontični fundament* in karakterističnost tega fundiranja.

Druga pa je označitev načina spoznavanja, ki se odvija v ontologiji kot znanosti o biti, se pravi *izdelava metodičnih struktur ontološko-transcendentalnega razlikovanja*. Že poprej so v antiki videli, da

so bit in njena določila na neki način v temelju bivajočega, da so mu predhodni, *proteron*, tisto poprejšnje. Terminološka oznaka za to naravo predhodnosti biti bivajočemu je izraz a priori, *apriornost*, poprejšnje. Bit je kot a priori prej od bivajočega. Vse do danes ni razjasnjen smisel tega a priori, tj. smisel popreja in njegova možnost. Sploh se niso nikoli vprašali, zakaj naj bi določila biti in bit sama morali imeti to naravo popreja in kako je tak poprej možen. Poprej je časovno določilo, toda takšno, ki ne tiči v časovnem redu časa, ki ga merimo z uro, marveč je to poprej, ki spada v "sprevrnjeni svet". Zaradi tega vulgarni razum ta poprej, ki karakterizira bit, razume kot tisto kasnejše. Edino interpretacija biti iz časovnosti lahko razjasni, zakaj in kako ta karakter po-preja, apriornost sovpada z bitjo. Apriorna narava biti in vseh struktur biti terja potemtakem določen način pristopa in izkustva biti: *apriorno spoznanje*.

Temeljni elementi, ki spadajo v apriorno spoznanje, tvorijo to, čemur pravimo *fenomenologija*. Fenomenologija je naziv za metodo ontologije, tj. znanstvene filozofije. Fenomenologija je, če jo pravilno razumemo, pojem metode. Zato je že vnaprej izključeno, da bi izrekala kakršnekoli določene teze o biti in zastopala kako tako imenovano stališče.

V to, kakšne predstave dandanes krožijo o fenomenologiji, deloma zaradi prepustov fenomenologije same, se tu ne bomo spuščali. Dotaknimo se le enega primera. Govorilo se je, da je moje filozofsko delo katoliška fenomenologija. Domnevno zaradi tega, ker sem prepričan, da so tudi misleci, kakršna sta Tomaž Akvinski in Duns Scotus, kaj vedeli o filozofiji, bržkone več kot pa moderni. Pojem katoliške fenomenologije pa je vendarle še bolj nesmiseln kot pojem protestantske matematike. Filozofija kot znanost o biti se načeloma razlikuje od vsake druge znanosti. Metodološka razlika med matematiko in klasično filologijo npr. ni tako velika, kakor je razlika med matematiko in filozofijo oz. filologijo in filozofijo. Velikostne razlike med pozitivnimi znanostmi (h katerim spadata matematika in filologija) in filozofijo sploh ne moremo kvantitativno oceniti. V ontologiji naj bi po poti fenomenološke metode došli in zapopadli bit, ob čemer pripominjamo, da je danes fenomenologija sicer oživela, da pa je bilo to, kar išče in želi, živo v zapadni filozofiji že od začetka.

Dojeli in tematizirali naj bi bit. Bit je vselej bit bivajočega in je zato najpoprej dostopna le, če izhajamo iz nekega bivajočega. Pri tem se mora dojemajoči fenomenološki pogled sicer sousmeriti na bivajoče, toda tako, da je ob tem izpostavljena in tematizirana bit tega bivajočega. Dojemanje biti, tj. ontološko raziskovanje se sicer najpoprej in nujno nanaša na bivajoče, a se nato od bivajočega *na določen način zaobrme k njegovi biti*. Temeljni element fenomenološke metode v smislu zaobrnitve raziskujočega pogleda od navno dojetega bivajočega k biti označujemo kot *fenomenološko redukcijo*. S tem se po besednem zvenu, ne pa v stvari, navezujemo na centralni termin Husserlove fenomenologije. Za Husserla je fenomenološka redukcija, ki jo je prvič izdelal v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (leta 1913), metoda zaokreta fenomenološkega pogleda od naravne naravnosti v svet stvari in oseb živetelega človeka k transcendentalnemu življenju zavesti in k njenim noctično-noematičnim doživljanjem, v katerih se objekti konstituirajo kot korelati zavesti. Za nas pa fenomenološka redukcija pomeni zaokret fenomenološkega pogleda od kakorkoli vselej že določenega dojetja bivajočega k razumetju biti (zasnovanju z načinom njene neskritosti) tega bivajočega. Kakor vsaka znanstvena metoda raste in se spreminja tudi fenomenološka metoda ravno s pomočjo prav z njo izvajanega prodiranja k rečem. Znanstvena metoda ni nikoli kaka tehnika. Brž ko to postane, je že odpadla od svojega lastnega bistva.

Fenomenološka redukcija kot zaokret pogleda od bivajočega k biti pa ni edini, sploh pa ne centralni element fenomenološke metode. Kajti ta zaokret pogleda od bivajočega k biti potrebuje obenem pozitivno približanje biti sami. Gola odvrnitev je le negativni metodični postopek, ki ne potrebuje le dopolnitve s pozitivnim, ampak izrecno napotitev k biti, tj. vodenje. Bit ni dostopna tako kot bivajoče, ne najdemo je kar preprosto pred seboj, marveč jo je treba s svobodnim zasnutkom, kakor smo že pokazali, vselej privedi pred pogled. To zasnovno preddanega bivajočega v njegovi biti in njenih strukturah označujemo kot *fenomenološko konstrukcijo*.

A tudi z njo fenomenološka metoda še ni izčrpana. Slišali smo, da se vsaka zasnova biti dovršuje z reduktivnim zaokretom od bivajočega. Motrenje biti izhaja iz bivajočega. To je očitno vselej določeno s faktičnim izkustvom bivajočega in okrožjem izkustvenih možnosti, ki so vselej lastne faktični tubiti, tj. zgodovinskemu položaju fenomenološke

raziskave. Ni vsak čas vsakomur na enak način dostopno vse bivajoče in njegova določena področja, in celo če je bivajoče v okrožju izkustva dostopno, ostane vprašanje, če je v naivnem in vulgarnem izkustvu primerno razumljeno glede na svoj specifični način biti. Ker je tubit po svoji lastni eksistenci zgodovinska, so tudi možnosti pristopa in načini razložitve bivajočega sami v različnih zgodovinskih položajih različni, variabilni. Pogled na zgodovino filozofije pokaže, da so bila zelo kmalu odkrita mnogovrstna področja bivajočega: narava, prostor, duša, da pa obenem niso mogla biti zapopadena v svoji specifični biti. Že v antiki se je uveljavil neki povprečni pojem biti, ki so ga uporabljali za interpretacijo vsega bivajočega na različnih področjih biti in njegovih načinov biti, ne da bi mogla biti v njeni strukturi izrecno problematizirana in obmejena njegova specifična bit sama. Tako je Platon zelo dobro videl, da sta duša in njen logos neko drugačno bivajoče od čutno bivajočega. Vendar ni bil v stanju obmejiti specifičnega načina biti tega bivajočega nasproti načinu biti kakega drugega bivajočega oz. nebivajočega, temveč se zanj kakor tudi za Aristotela in nato vse do Hegla, zlasti pa za naslednike vsa ontološka raziskovanja gibljejo znotraj povprečnega pojma o biti sploh. Tudi ontološka raziskava, ki jo zdaj izvajamo mi, je določena s svojim zgodovinskim položajem in obenem s tem z določenimi možnostmi pristopa k bivajočemu ter z izročilom predhodne filozofije. Sestav temeljnih filozofskih pojmov iz filozofske tradicije je danes še tako učinkovit, da bi bilo to učinkovanje tradicije komaj moč preceniti. Tako prihaja do tega, da so vse filozofske razlage, tudi najbolj radikalne, na novo začenjajoče, prežete s podedovanimi pojmi in s tem s podedovanimi horizonti in oziri, o katerih zato ne moremo brez nadaljnega trditi, da so izvorno in zares izšli iz področja in dojetja biti, čeprav zagotavljajo, da jo nameravajo zapopasti. Zato k pojmovni interpretaciji biti in njenih struktur, tj. k reduktivni konstrukciji biti neogibno spada *destrukcija*, tj. kritična razgradnja podedovanih in sprva neogibno uporabljanih pojmov na izvore, iz katerih izvirajo. Šele z destrukcijo si fenomenologija lahko v polni meri fenomenološko zagotovi pristnost svojih pojmov.

Ti trije elementi fenomenološke metode: redukcija, konstrukcija, destrukcija spadajo vsebinsko skupaj in jih moramo utemeljiti v njihovi sopripadnosti. Konstrukcija filozofije je nujno destrukcija, tj. v historičnem sestopu k tradiciji potekajoča razgradnja izročenege, kar ne

pomeni nikakršne negacije in obsodbe tradicije, njenega zničenja, temveč narobe, ravno njeno pozitivno prisvojitve. Ker h konstrukciji spada destrukcija, je filozofsko spoznavanje po svojem bistvu v določenem smislu hkrati historično spoznavanje. Kakor pravimo, k pojmu filozofije kot znanosti, k pojmu fenomenološkega raziskovanja spada "zgodovina filozofije". Zgodovina filozofije ni kak poljuben privesek znotraj filozofskega učnega pogona, da bi pri državnem izpitu dali priložnost nasloniti se na lagodne in lahke teme ali da bi si lahko ogledali, kako je bilo nekdanj, marveč je historično filozofsko spoznanje v sebi enotno, ob čemer se spoznanje v filozofiji, v skladu z njeni predmetom, razlikuje od vseh drugih znanstvenih historičnih spoznanj.

Tako karakterizirana metoda ontologije omogoča označitev ideje fenomenologije kot znanstvenega postopka v filozofiji. Hkrati s tem smo dobili možnost, da konkretno obmejimo pojem filozofije. Tako tretji del preučevanja znova vodi k izhodišču predavanj.

prev. Tine Hribar

Prevajalčeva opomba: Gre za prevod f 5 (Die methodische Charakter der Ontologie. Die drei Grundstücke der phänomenologischen Methode) iz uvoda k predavanjem v letnem semestru 1927, ki so imela naslov: Temeljni problemi fenomenologije: Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe II/24, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1975, str. 26-32.

Friedrich-Wilhelm v. Hermann

"TEMELJNI PROBLEMI FENOMENOLOGIJE" IN MIŠLJENJE DOGODJA

Samo temeljit študij ne le fundamentalno-ontološke analitike tubiti kot take, ampak tudi sistematičnega orisa fundamentalne ontologije v celoti, nas postavlja v položaj uspešnega sledenja Heideggrovemu prehodu iz transcendentarno-horizontalne v bitno-zgodovinsko zastavitev vprašanja biti in k njemu spadajočim temeljnim filozofskim vprašanjem. V tem prehodu pa *vprašanj* in *tem* fundamentalne ontologije in metontologije ne opuščamo na ljubo nečesa drugega in novega. Niso odstranjeni ne *uvidi* analitike tubiti ne *temeljna vprašanja*, ki spadajo k *Biti in času*. To, kar se spremeni, niso toliko vprašanja in uvidi kot taki, kolikor doslej privzemana *smer transcendentarno-horizontalnega pogleda*, ki jo je ubirala analitika tubiti in ki je določala izdelavo temeljnih vprašanj.

Prehod od transcendentarno-horizontalne smeri pogleda k bitno zgodovinskemu pogledu mišljenja dogodja izhaja iz uvida, v katerem je odnošaj biti in tubiti izkušen in dojet še izvirneje, kot pa je bil na poti prve izdelave vprašanja biti. Ta, mišljenje dogodja razpirajoči uvid je vse odločujoči vpogled v *obrat*, iz katerega se odslej mišljenju kaže odnošajnostno razmerje med bitjo in tubitjo. Do tega fenomenološkega izkustva pride, če uvidimo, da je osnovani zasnutek biti kot prisostvovanja v svoji temporalni razklenjenosti *dogodeni zasnutek iz dogodujočega prisnutka resnice biti*. *Obrat* je *vzratnostno nihanje* med dogodnim zasnutkom in dogodujočim prisnutkom (*Beiträge*, str. 239, 251, 261). Tu je bit (prisostvovanje), horizontalno osnovana s *transcendirajočim osnovanim zasnutkom*, povzeta v njen izvir iz dogodujočega prisnutka (prim. SuZ, str.39, pripomba na robu). K bistvu kot k bistvovanju resnice biti kot dogodje pripadajoči *obrat*, *vzratnostno nihanje* med dogodujočim prisnutkom in dogodnim zasnutkom, pa ne sme biti zamešan z obratom kot premeno fundamentalne ontologije v metontologijo.

Mišljenje dogodja je bitnozgodovinsko mišljenje v tistem smislu, kakor ga je Heidegger najpoprej zajel v *Beiträgen zur Philosophie, Prispèvkih k filozofiji*: "Do-godje je izvorna zgodovina sama, s čimer želimo naznačiti, da je tu bistvo biti nasploh zapopadeno kot

'zgodovinsko'..." (Beiträge, str. 32). Ta širše dojeti pojem zgodovinskosti biti moramo seveda razlikovati od tistega kasnejšega z ožjo uporabo, po katerem je zgodovina biti zgodovina metafizike kot zgodovina odtegnitve in pozabe biti (prim. npr. s str.44 v *Zur Sache des Denkens*).

Transcendentalno horizontalno smer pogleda zapuščajoč Heideggrovo mišljenje po *Biti in času* smo navajeni označevati kot mišljenje po obratu. Ta način izražanja izhaja iz velikega nerazumevanja. Kajti vodi ga mnenje, da se je tu obrnilo mišljenje, da izhaja obrat iz mišljenja. Toda kakor zdaj na enoznačen in vsak nesporazum izključujoči način izpričujejo *Prispevki k filozofiji* kot Heideggrovo prvo zaokroženo izoblikovanje mišljenja dogodja, se besede o "obratu", ki jih je Heidegger prvič objavil v *Pismu o humanizmu*, nanašajo na vsebino, ki primarno ne karakterizira mišljenja, marveč odnošaj resnice biti do bit razumevajoče tubiti in razmerje tubiti do resnice biti. Heidegger v tem smislu leta 1962 v svojem pismu Williamu J. Richardsonu piše: "Obrat v prvi vrsti ne poteka v vprašujočem mišljenju; spada v samo stanje stvari, ki je imenovano v naslovih 'Bit in čas', 'Čas in bit'... Obrat se odigrava v stanju stvari samem. Nisem ga iznašel niti jaz niti ne zadeva samo mojega mišljenja." Zgodovinsko bistvovanje resnice biti v njeni sopripadnosti s tubitjo, ki stoji v resnici biti, tj. ek-sistira, je obrat med *dogodujočim prisnutkom in dogodnim zasnutkom*. Le iz vpogleda v obratnostni karakter odnošaja med bitjo in tubitjo ter razmerja tubiti do resnice biti lahko govorimo o imanentni premeni mišljenja. Ta obstaja v prehodu od transcendentalno horizontalne smeri pogleda k pogledu dogodja. V dogodju je mišljena sopripadnost resnice biti v njenem dogodujočem prisnutku in tubiti v njenem dogodnem zasnutku.

Potem ko smo v f 2 in 3 pričujočega spisa predstavili sistematičen oris fundamentalnoontološko, kar vselej pomeni transcendentalno-horizontalno zastavljenega vprašanja biti, zdaj lahko ob pogledu na bitnozgodovinsko izdelavo istega vprašanja, kakor je bilo prvič izoblikovano v *Prispevkih k filozofiji*, postavimo vrsto odločilnih vprašanj, ne da bi tu nanje mogli že tudi odgovoriti. To so vprašanja, ki si jih mora zastaviti in si nanje odgovoriti vsak, ki se okrene k mišljenju dogodja.

Vprašujemo: Kako se na poti izdelave dogodnostnega mišljenja spremeni temeljno vprašanje po smislu biti sploh? Odločilni namig za odgovor na to vprašanje smo podali že s tem, ko smo pokazali, kako transcendentalno-horizontalna pot izdelave preide v pot dogodnostnega

mišljenja, kako, se pravi, po katerem imanentno premeno sprožečem uvidu. A sam ta namig ne zadošča. Moramo vprašati še natančneje: Na kakšen način se v prehodu od transcendentalno-horizontalnega pogleda k pogledu dogodnostnega mišljenja spremeni tisto fundamentalno stanje stvari, ki se je na poti prve izdelave fenomenološko izkazalo kot enotnost ekstatične časovnosti in horizontalne temporalnosti? Pomemben odgovor na to drugo vprašanje nudi med drugim Heideggrovo freiburško predavanje *Čas in biti* (*Zur Sache des Denkens*, str. 1-25) iz leta 1962. V tem tekstu s pogledom dogodnostnega mišljenja uvedeno tematiko "časa in biti" pa si lahko na zadosten način prisvojimo le, če premislimo tudi transcendentalno-horizontalno obdelavo iste teme v *Temeljnih problemih fenomenologije*. Nadalje se moramo vprašati, kako se znotraj dogodnostnega mišljenja spremeni transcendentalno-horizontalno dojetje ontološke difference. Kakšno obliko dobijo tri siceršnja temeljna vprašanja glede na mišljenje dogodka: temeljno vprašanje o temeljni artikulaciji v biti sami, temeljno vprašanje množstvenosti načinov biti v njihovi enotnosti in končno, temeljno vprašanje o resnici biti.

Nobeno od teh sprva transcendentalno-horizontalno postavljenih temeljnih vprašanj ni odpravljeno v mišljenju dogodka. Znotraj dogodnostnega pogleda vzniknejo znova, a največkrat v spremenjeni govorici, ki ustreza spremenjenemu samokazanju v tem vprašanju zajetega stanja stvari. Ker se je s spremenjenim pogledom spremenil vpraševalni način teh temeljnih vprašanj, vodijo tudi do spremenjenih odgovorov. Kljub temu izhaja dogodnostno mišljenje iz fundamentalno ontološkega mišljenja, ki se v vzratnem pogledu ne kaže kot nekaj napačnega. Poreklo dogodnostnega mišljenja kaže predvsem na način, po katerem se je izoblikovalo. Zaradi tega tudi mišljenju dogodka lahko sledimo le tedaj, če ga zapopademo glede na njegovo lastno poreklo. Rečeno na kratko: *Prispevkov k filozofiji* v obliki, v kakršni jih je sestavil Heidegger in v kakršni so pred nami, ne bomo razumeli brez poznavanja *Biti in časa* in prve poti izdelave vprašanja biti. Povsem v tem smislu piše Heidegger leta 1957 v *Predpripombi* k sedmi nespremenjeni izdaji *Biti in časa*: pot prve polovice *Biti in časa* pa še tudi dandanes "ostaja neogibna, ko se podamo na pot vprašanja po biti naše tubiti".

To, kaj pomeni, da bistva človeka ne dojemamo več le kot bitja, ki je obdarjeno z govorico in umom, ampak kot tubit, da bi tako prišli do izvornega vodila pri izdelavi vprašanja biti in k njemu spadajočih

temeljnih filozofskih vprašanj, pokažejo le strogo fenomenološke analize v tubitnostni analitiki *Biti in časa*. Ko v *Prispevkih k filozofiji* in vseh nadaljnjih spisih Heidegger še naprej govori o tubiti, ne zadošča, če imamo pred očmi le to, kar Heidegger v teh spisih vsakokrat pove o tubiti. Temu, kar je v njih v spremenjeni govorici povedano o tubiti, se približamo le prek tistega, kar je bilo že pokazano v analitiki tubiti. Zato je razlagalec npr. prisiljen, da tisto, kar Heidegger pove o insistenci tubiti v spisih po *Biti in času*, razjasni z eksistencialnimi strukturami tubitnostne analitike, ki so tu navzoče na prikrit način. Napotilo za takšen razlagalni postopek nam daje sam Heidegger v svojem *Pismu o humanizmu* (leta 1947), nato pa tudi v *Uvodu* (leta 1949) k freiburškemu nastopnemu predavanju *Kaj je metafizika?*. V obeh spisih pokaže, kako eksistencialne strukture biti iz analitike tubiti sestavljajo k dogodju pripadajočo tubit.

A zapopasti izvor druge poti izdelave vprašanja biti v prvi poti te izdelave ne pomeni le unavzočitve analitike tubiti iz obeh prvih delov *Biti in časa*, ampak terja tudi obvladanje centralne tematike fundamentalne ontologije, ki tiči pod naslovom *Čas in bit* in kakor je vsaj nakazana v *Temeljnih problemih*. Kajti brez temeljitega študija *Temeljnih problemov* ostaja nezadostna ne samo filozofirajoča osvojitev analitike tubiti iz *Biti in časa*, ampak tudi mišljenja (iz) dogodja.

prev. Tine Hribar

Prevajalčeva opomba: Gre za prevod zadnjega, 5 f ("Die Grundprobleme der Phänomenologie" und das Ereignis-Denken) iz knjižice Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie" - Zur "Zweiten Haelfte" von "Sein und Zeit" (Klostermann, Frankfurt/M 1991, str.56-62) Friedricha-Wilhelma v. Herrmanns.

METAFIZIKA LAMBDA (XII. knjiga)

1

/1069 a 18/¹ Gre za motrenje (*theoría*)² bitnosti (*ousía*)³; iščemo namreč počela (*arché*)⁴ in vzroke (*aitíon*) bitnosti⁵. Kajti tudi če je vse (*tò pân*) kot neka celota, /20/ je bitnost prvi delež, in če je po zaporedju, je pač tudi tako prvi delež bitnost, potem nekakšnost (*tò poiôn*), potem nekolikšnost (*tò posón*). Hkrati pa ta bivajoča (*ónta*), kot na primer kakšnosti (*poiótes*) in gibanja (*kínēsis*), niti niso - kot pravimo - enostavno (*haplôs*), sicer bi bilo tudi ne-belo in ne-naravnost. Govorimo seveda, da so tudi ta bivajoča, kot na primer, da je ne-belo. Od ostalih pa ni nobeno več ločljivo (*choristós*)⁶.

Tudi /25/ stari⁷ pa dejansko pričajo o tem: iskali so namreč počela in prvine (*stoicheíon*) in vzroke bitnosti. Današnji⁸ seveda kot bitnosti postavljajo raje občosti (*tà kathólou*) (kajti rodovi (*gēnos*), za katere pravijo, da so počela in bitnosti bolj zaradi tega, ker iščejo pojmovno (*logikōs*), so občí), starodavni⁷ pa posameznosti (*tà kath' hēkasta*), kot na primer ogenj in zemljo, ne pa /30/ skupnega telesa.

Bitnosti pa so tri. Ena je zaznavna (*aísthētē*) - ta se deli na večno (*aiídios*) in na minljivo (*phthartē*)⁹, ki jo vsi priznavajo, kot na primer rastline in živa bitja, | druga pa je večna | - in je nujnost najti njene prvine, bodisi eno, bodisi mnoge. Naslednja pa je negibljiva (*akínetos*) in nekateri trdijo, da je ta ločljiva; eni jo delijo na dve, /35/ drugi postavljajo videze (*eídōs*)¹⁰ in matematičnosti (*tà mathēmatiká*)¹¹ v eno naravo (*phýsis*), nekateri priznavajo od teh dveh samo matematičnosti¹². Prvi dve bitnosti spadata k naravni pristojnosti (*physiké*)^{12a} /1069 b/ (*vsebujeta namreč gibanje*), slednja pa - če nimajo nobenega skupnega počela - k neki drugi.

Zaznavna bitnost pa je spremenljiva (*metabletē*). Če gre za spremembo (*metabolé*) iz protistavljenosti (*antikeímenon*) ali iz vmesnosti - pa ne iz vseh protistavljenosti /5/ (*ne-bel je namreč <tudi>*

glas), ampak iz nasprotij (*enantíon*) -, je nujnost, da podstaja (*hýpeinai*) nekaj, kar se spreminja v nasprotstvo (*enantíosis*). Ne spreminjajo se namreč nasprotja.

2

Nadalje, nekaj ostaja (*hypoménei*), nasprotje pa ne ostaja; je torej nekaj tretjega poleg obeh nasprotij: snov (*hýle*)¹³. Če so tako spremembe šliri - ali glede na kaj (*tò tí*) /10/ ali glede na kakšno (*tò poíon*) ali koliko (*póson*) ali kje (*poú*), ter sta nastajanje (*génesis*) in propadanje (*phthorá*) enostavna sprememba glede na tole (*tóde*), množenje (*aúksesis*) in pojemanje (*phthísis*) tista glede na nekolikšnost, predružačenje (*allofosis*) tista glede na stanje (*tò páthos*), premikanje (*phorá*) pa tista glede na prostor (*tópos*) -, potem bodo potekale spremembe v nasprotstva po posameznosti. Nujnost je torej, da se spreminja snov, ki ima možnost obojega.

/15/ Ker pa je bivajoče (*tò ón*) dvojno, se vse spreminja iz bivajočega v možnosti (*tò dynámei ón*) v bivajoče v udejanjenju (*tò energeíai ón*) (kot na primer iz belega v možnosti v belo v udejanjenju, prav tako tudi pri množenju in pojemanju), tako da lahko nastaja iz nebivajočega (*mè ón*) ne samo po sovpadanju (*katà symbebekós*), ampak tudi vse stvari nastajajo iz bivajočega, namreč bivajočega v možnosti, /20/ a nebivajočega v udejanjenju.

In to je Anaksagorovo eno (*tò hén*). Kajti namesto "vse stvari so skupaj"¹⁴ - in namesto Empedoklove ter Anaksimandrove zmesi in tistega, kar pravi Demokritos -, je bolje: "vse stvari so bile v možnosti, v udejanjenju pa ne". Tako so pač dojemali snov. Vse stvari, ki se spreminjajo, pa imajo snov, /25/ toda različno. Tudi tiste izmed večnih stvari, ki niso nastale, so pa gibljive s premikanjem¹⁵ - vendar te nimajo nastale snovi, temveč tisto od-kod-in-kam (*pothèn poi*).

|| Lahko pa bi se kdo spraševal, iz kakšnega nebivajočega je nastajanje, kajti nebivajoče je trojno.¹⁶ | Če torej nekaj je v možnosti, vendarle ni v možnosti slučajnega (*tò tychón*), ampak je različno iz različnega. Niti ni dovolj reči, da so vse stvari skupaj; /30/ razlikujejo se namreč po snovi, ker zakaj jih je sicer nastalo brezmejno (*ápeira*), ne pa ena (*hén*)? Um (*noús*)¹⁷ je namreč eden, tako da bi, če bi bila tudi snov ena, nastalo v udejanjenju to, kar je bila snov v možnosti.

Trije so torej vzroki in tri počela: dva sta nasprotstvo - od tega je eno pojem (*lógos*) in videz (*eídōs*), drugo kratenje (*stéresis*) -, tretje pa je snov (*hýlē*).

3

/35/ Po tem je treba reči, da ne nastaja niti snov, niti videz - govorim pa o tistih poslednjih (*tà éschata*). Pri vsem se namreč spreminja nekaj (*tí*) in od nečesa (*hypó tinos*) /1070 a/ in v nekaj (*els tí*): od česar se, je prvo gibalo (*tò prôton kinoûn*); kar se, je snov (*hýlē*); v kar se, je videz *eídōs*). Šlo bi torej v brezmejno (*ápeiron*), če bron ne bi postal samo okrogel, ampak tudi okroglost in bron; nujnost je torej, da se ustavimo.

Po tem je treba reči, da posamezna bitnost /5/ nastane iz soznačnega (*synónymon*) (*kajti bitnosti so in stvari po naravi in ostale*). Nastaja namreč ali z večščino (*téchnē*) ali po naravi (*phýsis*) ali slučajno - *týche*) ali samodejno (*autómaton*). Veščina je torej počelo v drugem, narava je počelo v sebi (*kajti človek rodi človeka*), preostala vzroka pa sta kratenje teh dveh.

Bitnosti pa so tri: snov, ki je neko tole (*tóde tí*) v tem, da se kaže *tôi phainesthai*) /10/ (*kajti, kar je v stiku (haphé)* in ne po skupni naravi, je snov in podlaga (*hypokeímenon*)); narava je neko tole in neki ustroj (*hêksis*), h kateremu teži; še tretja pa je iz teh po posameznostih sestavljena bitnost, kot na primer Sokrates ali Kalias. Pri nekaterih stvareh pa poleg sestavljene bitnosti ne obstaja neko tole, kot na primer videz hiše, razen če ni to večščina /15/ (niti ni nastajanja in propadanja tega, temveč na drug način so in niso tako hiša brez snovi kot zdravje in vse, kar je po večščini), toda če že, potem pri tistih po naravi. Zaradi tega torej Platon ni slabo rekel, da je videzov toliko, kolikor jih je po naravi, če pač videzi so, toda ne ti kot na primer ogenj, meso in glava; /20/ kajti vse te stvari skupaj so snov, in to končna snov zlasti te bitnosti.

Gibajoči vzroki torej so kot predhodni, tisti, ki so kot pojem, pa so hkrati. Kajti ko je človek zdrav, tedaj obstaja tudi zdravje, in lik (*schêma*) bronaste krogle obstaja hkrati z bronasto kroglo. | Če pa tudi kasneje kaj ostane, si je treba še ogledati; /25/ v nekaterih primerih namreč nič ne odvrta od tega, na primer če je takšna duša (*psychê*) - ne vsa, ampak um (*noûs*), kajti nemogoče je, da bi veljalo enako za vso. | Očitno torej ni nič potrebno, da bi zaradi tega obstajale ideje

(*idéai*), kajti človek rodi človeka, neki posameznik nekega določenega človeka. Enako pa je tudi pri veščinah: zdravniška veščina /30/ je namreč pojem zdravja.

4

Kakor pa imajo različne stvari različne vzroke in počela, tako imajo tudi vse stvari iste, če bi kdo govoril obče (*kathólou*) in po podobnosti (*kat' analogían*). Lahko bi se namreč kdo spraševal, ali imajo bitnosti in odnosi (*tà prós tí*) in seveda prav tako /35/ vsako posamezno izmed določil (*kategoría*) različna ali ista počela in prvine. Toda bilo bi nesmiselno, če bi vsa imela ista, kajti potem bi bili iz istih in odnosi in bitnost. /1070 b/ Kaj bo torej to? Poleg bitnosti in drugih določenosti (*kategoroumenon*) ni namreč ničesar skupnega (*koinón*); prvotnejša (*próteron*) je prvina kot pa tiste stvari, katerih prvina je. Vendar pa ni niti bitnost prvina odnosov, niti ni nobeden od le-teh prvina bitnosti.

Dalje, kako bi lahko imele vse stvari /5/ iste prvine? Nobena izmed prvin namreč ne more biti isto z tistim, kar je sestavljeno iz prvin, kot na primer B ali A z BA, | | niti seveda nobeden od predmetov umevanja (*tà noetá*), kot na primer bivajoče ali eno, ni prvina; te so namreč prisotne v posameznem in med sestavljenimi stvarmi | |. Tedaj ne bo nič od tega niti bitnost, niti odnos, toda to je nujno. Nimajo torej vse stvari istih prvin.

/10/ Oziroma kot pravimo, tako imajo, kakor tudi nimajo, tako kot je na primer obenem tisto toplo pri zaznavnih telesih (*tà aisthetà sómata*) videz in je tisto hladno na drug način kratenje, snov pa je tisto, kar je v možnosti teh stvari prvo po sebi (*prôton kath' hautó*); bitnosti pa so in te stvari in tiste, ki so iz njih in katerih počela so te, ali če nekaj iz toplega in hladnega postane eno, /15/ kot na primer meso ali kosti. Nujnost je namreč, da je to, kar je nastalo (*tò genómenon*), različno od onih prvih stvari. Torej imajo te stvari iste prvine in počela (*druge pa druga*), za vse pa ne bo mogoče reči tako, razen po podobnosti, kakor če bi kdo rekel, da so tri počela: videz in kratenje in snov. Toda vsako posamezno od teh je različno glede na vsak posamezen rod (*génos*), /20/ kot na primer pri barvah belo, črno in površina, ter kot luč, tema in zrak, iz teh pa sta dan in noč.

Ker pa vzroki niso samo tisti, ki so prisotni v stvareh (*tà enypárchonta*), ampak tudi kateri od zunanjih (*tà ektós*), kot na primer

gibalo (*tò kinoûn*), je jasno, da sta počelo in prvina nekaj različnega, oba pa sta vzroka | in v te se razločuje počelo |. Tisto pa, kar je /25/ kot gibalo ali kot zaustavljajoče (*histán*), je neko počelo; tako da so prvine po podobnosti tri, vzroki in počela pa štirje. V različnih primerih so različni; tudi prvi vzrok kot gibalo je različen v različnih primerih: zdravje, bolezen, telo - gibalo je zdravništvo; videz, nekakšen nered, opeke - gibalo je stavbarstvo | in v te se razločuje počelo |. /30/ Ker pa je gibalo pri stvareh narave (*en toîs physikoîs*) <enakovrstno, kot na primer> človeku človek, pri stvareh razumevanja (*en toîs apò dianotas*) pa videz ali nasprotje, bodo pač na nek način vzroki trije, na drug pa štirje. Kajti zdravništvo je na nek način zdravje in stavbarstvo je videz hiše in človek rodi človeka.

Poleg tega je še tisto, kar je kot prvo /35/ izmed vseh stvari gibalo vseh stvari.

5

Ker so nekatere stvari ločljive (*tà choristá*), druge pa niso ločljive, spadajo bitnosti k prvim. /1071 a/ In vse imajo iste vzroke zato, ker brez bitnosti ne obstajajo ne stanja, ne gibanja. Potemtakem bodo ti¹⁸ najbrž duša (*psyché*) in telo (*sôma*), ali um (*noûs*) in težnja (*óreksis*) in telo.

Še na drug način pa so počela po podobnosti ista - kot udejanjenje (*enérgeia*) /5/ in možnost (*dýnamis*); toda tudi te stvari so in različne in na različne načine v različnih primerih. V nekaterih je namreč isto včasih v udejanjenju, drugič pa v možnosti, kot na primer vino ali meso ali človek. (Tudi to dvoje pa spada k omenjenim vzrokom¹⁹, kajti videz bo v udejanjenju, če bo ločljiv, prav tako tisto iz obojega, pa kratenje, kot na primer tema /10/ ali bolezen; v možnosti pa je snov, kajti to je tisto, kar ima možnost postati oboje.)

Na drug način pa se v udejanjenju (*energetai*) in v možnosti (*dýnami*) razlikujeta, če nimata iste snovi, kadar nimata istega videza, temveč različnega, kakor so vzrok človeka tako prvine ogenj in zemlja kot snov -, kot tudi lasten videz in še kaj drugega od zunaj, /15/ kot na primer oče, in poleg tega sonce ter njegov poševni krog²⁰, kar ni niti snov, niti videz, niti kratenje, niti enakovrstnost (*homoeidés*), temveč so to gibala.

Treba pa je še videti, da je nekatere stvari²¹ mogoče povedati obče, druge pa ne. Prvi počeli vsega sta seveda to, kar je v udejanjenju prvo tole, in nekaj drugega, kar je v možnosti. Zgoraj omenjene občosti /20/ torej ne obstajajo²², kajti počelo posameznosti (*tôn kath' hékaston*) je posameznost. Vobče je namreč človek počelo človeka, toda 'nikdo' (*oudeís*)²³ ne obstaja, ampak je Peleus počelo Ahila, tvoj oče pa tebe in določen B določenega BA, B nasploh pa enostavnega BA.

Še nadalje, že (*različne*) bitnosti imajo (*različne*) vzroke in prvine, /25/ kot rečeno²⁴, če niso v istem rodu - barv, zvokov, bitnosti, kolikosti - razen po podobnosti. In tiste, ki spadajo v isto vrsto (*eídos*), imajo različne, pa ne glede na vrsto, ampak zato, ker so drugačni pri posameznostih - in tvoja snov in videz in vzigib (*tò kinêsan*) ter moja -, v občem pojmu pa so isti.

Ko že iščemo, katera so /30/ počela ali prvine bitnosti in odnosov in nekakšnosti - ali so ista ali različna -, je jasno, da so pri vsakem posameznem ista, ko se rekajo (*légetai*) na več načinov, ko pa se razločijo, niso ista, ampak različna, razen na naslednje načine: na nek način so pri vseh ista |ali| po podobnosti - ker imajo snov, videz; kratenje in gibalo -, ali pa tako, da so vzroki bitnosti (*ousiôn*) /35/ vzroki vseh stvari, ker če se ukinejo bitnosti, so ukinjene vse stvari; pa še tisto prvo v dovršenosti (*entelécheia*). Na drug način pa je različnih prvih vzrokov toliko, kolikor je nasprotij, ki se ne rekajo niti kot rodovi, niti |se| ne |rekajo| na več načinov; /1071 b/ in še snovi. Povedano je, katera so torej počela zaznavnih bitnosti in koliko jih je in kako so ista ter kako različna.

6

Ker pa so bile tri bitnosti²⁵, dve naravni (*physikal*), ena pa negibljava (*akínetos*), je o tem treba povedati, da je nujnost, da obstaja neka bitnost, ki je večno (*aldion*) negibljava. /5/ Kajti bitnosti so prve izmed bivajočih²⁶ (*tà ónta*) in če so vse minljive, potem je minljivo vse. Toda bilo bi nemogoče, da bi gibanje ali nastajalo ali propadalo²⁷ (*bilo je namreč vedno*), kot tudi ne čas (*chrónos*); ne bi namreč moglo biti tistega prej (*próteron*) in potem (*hýsteron*), če ne bi bilo časa. In gibanje je torej ravno tako neprekinjeno (*synechês*), kakor je tudi čas, /10/ saj je čas ali isto kot gibanje ali pa je neko stanje gibanja²⁸. Neprekinjeno

gibanje pa ne obstaja, razen glede na prostor (*tópos*), in sicer tisto krožno²⁹.

Toda tudi če obstaja nekaj gibalnega (*kinetikón*) ali tvorbenega (*poietikón*), pa ne udejanjajočega (*energoûn*), ne bo gibanja; kajti tisto, kar ima možnost, je lahko tudi ne udejani. Nobene koristi torej ne bi imeli od tega, če bi tvorili večne bitnosti /15/ - kot nekateri videze³⁰ -, če ne bo prisotno neko počelo, ki bo zmožno spreminjati. Celu niti to ni dovolj, niti druga bitnost poleg videzov, kajti če se ne bo udejanjalo, ne bo gibanja; niti ga ne bo, če se bo udejanjalo, njegova³¹ bitnost pa bo možnost. Ne bo namreč večnega gibanja, kajti bivajoče v možnosti lahko tudi ne biva. Potrebno je torej, /20/ da je počelo takšno, ki ima za bitnost udejanjenje. Nadalje pa je potrebno, da so te bitnosti brez snovi, kajti biti morajo večne, če naj bo tudi kaj drugega večnega. Potemtakem udejanjenje.

Vendar pa je tu zagata (*aportá*): zdi se namreč, da vse udejanjajoče ima možnost, vse, kar ima možnost, pa se ne udejani, tako da je možnost prvotnejša. /25/ Toda če bi bilo tako, ne bi bilo nobenega od bivajočih, kajti lahko da nekaj ima možnost biti, pa še ni. In če je tako, kot govorijo bogoslovci (*hoi theológoi*), ki rojevajo iz noči³², ali tako, kot trdijo naravoslovci (*physikof*), da so "vse stvari (*chrémata*) skupaj"³³, je to enako nemogoče. Kako bo namreč nekaj vzgibano, če ne bo nekega vzroka udejanjenju? Kajti snov ne bo /30/ gibala same sebe, ampak jo bo gradbeništvo, niti menstruacija, niti zemlja, ampak zrnje in seme. Zaradi tega nekateri - kot na primer Leukipos³⁴ in Platon³⁵ - tvorijo večno udejanjanje; trdijo namreč, da je gibanje večno. Toda zakaj in kaj je, ne povesta, niti ne povesta - pa naj bo <to> tako <ali> drugače - vzroka. Nič se namreč ne giblje, kot slučajno nanese (*étyche*), /35/ ampak mora biti vedno nekaj prisotno (*hypárchein*), tako da se zdaj giblje na nek način po naravi, na drugi pa s silo (*bía*) ali od uma ali od česa drugega.

Kakšno je torej prvo gibanje? Razlikuje se namreč neizmerno mnogo. Toda vsekakor niti Platon ni mogel povedati, /1072 a/ kaj včasih ima za počelo, tisto samo sebe gibajoče³⁶; kajti duša je, kot pravi, kasnejša in hkratna z nebom³⁷ (*ouranós*). Meniti pa, da je možnost prvotnejša od udejanjenja, je tako lepo (*kalós*), kakor tudi ni (rečeno pa je bilo, kako)³⁸. Da pa je udejanjenje prvotnejše, /5/ priča Anaksagoras (um je namreč udejanjenje) in Empedoklova ljubezen (*phílla*) ter prepir

(*neĩkos*) in tisti, ki govorijo, da je gibanje večno, tako kot Leukipos; tako da praznina (*cháos*) ali noč nista bili brezmejno časa, ampak so iste stvari vedno ali v ponavljanju (*períodos*) ali na drug način, če je udejanjenje prvotnejše od možnosti.

Če je torej isto vedno v ponavljanju, /10/ mora nekaj vedno ostajati udejanjajoče na isti način. Če naj torej obstajata nastajanje in propadanje, mora biti nekaj drugega, kar vedno udejanja na drugačne in drugačne načine. Nujnost je torej, da na nek način udejanja glede na sebe, na drug način pa glede na ostalo; torej ali glede na drugo ali glede na tisto prvo. Nujnost pa je, da glede na slednje, kajti zopet je le-to /15/ vzrok in tega in onega. Potemtakem je boljše tisto prvo, kajti to je bilo tudi vzrok tega, da je vedno na isti način, drugo tega, da je na drug način, oboje skupaj pa očitno tega, da je vedno na drug način. Gibanja se torej tudi obnašajo tako. Le kaj je torej treba iskati druga počela?

7

Ker pa ne le, da je lahko tako, ampak tudi ker bo - če ni tako - vse iz noči /20/ in vsega skupaj³⁹ in iz nebivajočega (*mè ón*), naj bodo te stvari rešene in obstajalo bo neko vedno gibajoče se, neprestano (*ápauston*) gibanje, to pa je tisto krožno (*kykloi*) (*in to je jasno ne samo po pojmu, ampak tudi po dogajanju*), tako da bo prvo nebo⁴⁰ večno. Potemtakem obstaja tudi nekaj, kar giblje. Ker pa je gibajoče se in gibajoče in srednje..., torej /25/ obstaja nekaj, kar giblje, ne da bi se gibaló, kar je večno in bitnost in udejanjenje.

Na ta način pa gibljeta predmet težnje (*tò orektón*) in predmet umevanja (*tò noetón*): gibljeta, ne da bi se gibala.⁴¹ Prvotnosti (*tà prôta*) obeh so iste. Predmet želje (*epithymetón*) je namreč tisto, kar se kaže lepo (*tò phainómenon kalón*), predmet volje (*bouletón*) pa je prvo bivajoče lepo (*prôton tò ón kalón*). Za nečim pa težimo (*orégesthai*) bolj zaradi tega, ker se nam zdi (*dokēi*), kot se nam zdi zaradi tega, ker težimo za nečim; /30/ umevanje (*nóesis*) je namreč počelo. Um je giban od umevanega (*tò noetón*), umevano pa je po sebi drugo sosledje (*systoichía*). In v le-tem je bitnost prva, od nje pa tista enostavna in glede na udejanjenje. (Eno (*tò hén*) in enostavno (*tò haploûn*) pa nista isto, kajti eno označuje mero, enostavno pa, kako se to obnaša.) Vendar sta tudi lepo (*tò kalón*) in /35/ tisto zaradi sebe izbrano (*tò di' hautó*

hairesón) v istem sosledju. In vedno je tisto prvo najboljše /1072 b/ ali temu podobno.⁴²

Da spada tisto zaradi česa (*tò hoù héneka*) med negibljive stvari, pa pojasnjuje razločevanje (*dialáresis*); zaradi česa pomeni namreč k nečemu (*tiní*) <in> od nečesa (*tinós*), od tega to spada, ono pa ne. To giblje kot ljubljeno (*erómenon*), ostale stvari pa gibljejo v tem, ko se gibljejo. Če se torej nekaj giblje, se lahko nahaja na različne načine; /5/ tako da, če je premikanje tudi prvo v udejanjenju, se lahko torej v tem, ko se giblje, nahaja na različne načine - glede na mesto, če ne tudi glede na bitnost. Ker pa je neko gibalo, ki je sámo negibljivo in ki je v udejanjenju, se to gibalo nikakor ne more nahajati na drugačen način. Premikanje je namreč prva izmed sprememb, od premikanja pa je prvo tisto krožno. Tega pa giblje to gibalo. /10/ Torej bivajoče je iz nujnosti (*anágke*); je tudi v nujnosti, je lepo (*kalós*) in je tako počelo. Tisto nujno (*tò anagkaíon*) je namreč na toliko načinov:⁴³ tisto na silo, ker je proti nagonu (*hormé*), tisto, brez katerega ni dobrega (*tò eú*), in tisto, ki ne more biti drugače kot enostavno (*haplós*). - Iz takšnega počela torej izhajata nebo in narava.

Način življenja (*diagogé*) pa je najboljši takšen, /15/ kakršnega imamo mi le malo časa⁴⁴; kajti on se ima vedno tako (*nam je namreč to nemogoče*), ker je njegovo udejanjenje tudi ugodje (*hedoné*) (*in zato so vedenje, zaznavanje in umevanje najbolj prijetni, upanja in spomini pa zaradi njih*). Umevanje (*nóesis*) po sebi pa je umevanje po sebi najboljšega in tisto, ki je to najbolj tistega najbolj takega. Um (*noús*) pa umeva samega sebe /20/ po udeležbi (*metálepsis*) umevanega. Postaja namreč umevano (*noetón*), ko se dotika (*thiggáno*) in ko umeva, tako da sta um in umevano isto. Kajti to, kar lahko sprejema umevano in bitnost, je um, ki udejanja s prisvajanjem, tako da je le-ta bolj kot ono tisto, kar se zdi, da vsebuje božanski um, in motrenje (*theoría*) je najprijetnejše in najboljše.

Če se ima torej Bog (*ho theós*) vedno tako dobro, /25/ kot se imamo mi včasih, je to občudovanja vredno (*thaumastón*), če pa se ima še bolje, je to še bolj občudovanja vredno. In ima se tako. Seveda pa je prisotno tudi življenje (*zoé*), kajti udejanjenje uma je življenje, on pa je udejanjenje; njegovo udejanjenje po sebi pa je najboljše in večno življenje. Pravimo torej, da je Bog tisto živo, večno in najboljše, tako da

sta življenje in čas trajanja (*aión*) neprekinjeno in večno prisotna v Bogu. /30/ Kajti to je Bog.

Tisti pa, ki tako kot pitagorejci⁴⁵ in Speusipos⁴⁶ predpostavljajo, da tisto najlepše (*tò kálliston*) in najboljše (*áriston*) ne biva v počelu, zato ker so tudi počela rastlin in živih bitij vzroki, lepo in dovršeno pa je v tistih stvareh, ki nastanejo iz njih⁴⁷, ne domnevajo pravilno (*orthós*). /35/ Kajti seme je iz drugih stvari, ki so prvotnejše in dovršene, in tisto prvo (*tò prôton*) /1073 a/ ni seme, ampak tisto dovršeno (*tò téleion*); kot če bi kdo trdil, da je človek prvotnejši od semena: ne tisti, ki je iz njega nastal, temveč drugi, od katerega je seme.⁴⁸

Da torej je neka bitnost, ki je večna in negibljiva in ločena od zaznavnosti (*tà aisthetá*), /5/ je očitno iz povedanih stvari. Pokazalo se je tudi, da ta bitnost ne more imeti nobene velikosti (*mégethos*), ampak je nedeljena in nedeljiva. (Giblje namreč brezmejen (*ápeiron*) čas, nič omejenega pa nima brezmejne možnosti⁴⁹; ker pa je vsaka velikost lahko ali brezmejna ali omejena, zaradi tega ne bi mogla imeti omejene velikosti, /10/ brezmejne pa ne zato, ker sploh ne obstaja nobena brezmejna velikost.⁵⁰) Seveda pa je⁵¹ tudi netrpno (*apathés*) in nepredrugačljivo (*ánalloíoton*), kajti vsa druga gibanja so kasnejša (*hýsteron*), kot je to glede na mesto.⁵² Torej je jasno, zaradi česa se te stvari obnašajo na ta način.

8

Ne sme ostati skrito, ali je treba postaviti eno takšno bitnost ali več in koliko, /15/ toda treba se je spomniti tudi na trditve drugih, ki o številu le-teh niso rekli ničesar, kar bi bilo tudi jasno povedano. Pođmena (*hypólepsis*) o idejah (*idéai*) namreč nima nobenega lastnega pogleda (*sképsis*) na to. (Tisti, ki zagovarjajo ideje, namreč pravijo, da so ideje števila (*arithmoí*), o številih pa enkrat govorijo kot o brezmejnih, /20/ drugič pa kot o omejenih z deset⁵³; zaradi katerega vzroka pa takšna množica števil, ni z resnim dokazom (*apodeiktiké*) ničesar povedano.) Mi pa moramo govoriti iz podlag (*hypoketmena*) in razmejenosti (*diorisména*).

Počelo in tisto prvo izmed bivajočih (*tà ónta*) je namreč negibljivo (*akíneton*) in po sebi (*kath' hautó*) in po sovpadanju (*kat symbebekós*), /25/ je pa gibalno (*kinoún*) prvega, večnega in enega gibanja (*kínesis*). Ker pa je nujnost, da je gibajoče se od nečesa gibano

in da je prvo gibalo (*tò prôton kinoûn*) negibljivo po sebi in da je večno gibanje gibano od večnega in eno od enega, vidimo poleg enostavnega premikanja (*phorà*) vsega (*tò pân*), za katero pravimo, da ga giblje /30/ prva in negibljiva bitnost, druga večna premikanja, kot so premikanja premičnic (*planétoi*) (obstaja namreč večno in neustavljivo (ástaton) telo (*sôma*) v kroženju; te stvari pa so pokazane v naravoslovnih razpravah⁵⁴); nujnost je, da vsako posamezno izmed teh premikanj giblje po sebi negibljiva in večna bitnost. Kajti narava zvezd (*astéres*) je neka večna bitnost in /35/ gibalo je večno in prvotnejše od gibanega in nujno je, da je tisto, kar je prvotnejše od bitnosti, tudi bitnost. Očitno je torej, da mora zaradi prej omenjenega vzroka⁵⁵ nujno obstajati toliko⁵⁶ bitnosti, ter da so po naravi večne in po sebi negibljive in brez velikosti.

/1073 b/ Očitno je, da torej bitnosti so in da je izmed njih neka prva in neka druga po istem redu (*táksis*), kot so premikanja zvezd. Število premikanj pa si je treba še ogledati v filozofiji najbližji izmed matematičnih pristojnosti (*mathematikè epistéme*), /5/ v zvezdoslovju (*astrología*); to namreč tvori motrenje o zaznavni in večni bitnosti, ostale pa se ne ukvarjajo z nobenimi bitnostmi, kot na primer tista o številih in geometrija. Da je torej več premikanj kot premikanega, je očitno tudi tistim, ki so se stvari le nekoliko dotaknili (kajti vsaka izmed zvezd premičnic /10/ se premika z več kot enim premikanjem). O tem, koliko se jih nahaja, pa sedaj mi zaradi predstave navajamo to, kar zatrjujejo nekateri od matematikov, tako da bi lahko v razmišljanju predpostavljali neko določeno število. Od preostalega moramo nekaj poiskati sami, nekaj pa poizvedeti pri drugih iskalcih; /15/ če bi se pojavilo pri teh, ki se s tem ukvarjajo, kaj proti sedaj izrečenemu, je treba biti naklonjen obojemu, verjeti pa točnejšemu.

Eudoksos⁵⁷ je torej postavljaj premikanje Sonca (*Hélios*) in Lune (*Seléné*) vsakega v tri krogle (*sphaíra*)⁵⁸, od katerih je prva tista zvezd stalnic, druga poteka po živalskem krogu /20/ skozi sredino, tretja pa po v širini nagnjenem živalskem krogu v večji širini pa je nagnjen tisti, po katerem se premika Luna, kot tisti, po katerem se Sonce), od zvezd premičnic pa vsako v štiri krogle, od katerih sta prva in druga isti zgornjim⁵⁹ /25/ (kajti krogla stalnic je tista, ki vse skupaj premika, tista, ki se razprostira pod njo in katere premikanje poteka po živalskem krogu skozi sredino, pa je skupna vsem), tečajji tretje izmed vseh skupaj so v živalskem krogu po sredini, premikanje četrte pa poteka po krogu, ki je

nagnjen /30/ proti sredini prejšnje krogle. Druge premičnice imajo lastne tečaje tretje krogle, Venera (*Aphrodíte*) in Merkur (*Hermès*) pa imata iste.

Kalipos⁶⁰ je postavljaj isti položaj krogel kot Eudoksos | to je ureditev razmakov |, Jupitrovi (*Zeús*) in /35/ Saturnovi (*Krónos*) zvezdi je prisodil isto število kot on, menil pa je, da je treba - če hočemo razložiti pojave - Soncu in Luni dodati še dve krogli, ostalim premičnicam pa vsaki po eno. Če hočejo potem, ko so vse postavljene skupaj, /1074 a/ razložiti pojave, je nujno, da so glede na vsako posamezno od premikajočih se krogel v eni krogli druge manjše, ki obračajo in ki v isto po položaju znova vzpostavljajo prvo kroglo zvezde, ki se vedno razprostira pod to. Kajti samo tako /5/ je lahko tvorjeno celotno premikanje premičnic. Ker je torej krogel, v katerih so te premikane, pri enih osem, pri drugih pa petindvajset, od teh pa se ni treba obračati samo tistim, v katerih je premikano najnižje razprostrto, bo tistih, ki obračajo prvi dve premičnici, šest, /10/ tistih, ki zadnje štiri, pa bo šestnajst. Število vseh skupaj, torej in teh, ki premikajo, in teh, ki obračajo, bo petinpetdeset. Če pa Luni in Soncu kdo ne bi dodal gibanj, ki smo jih omenili⁶¹, bo vseh krogel sedeminštirideset.

Število krogel naj bo torej tolikšno, /15/ tako da lahko utemeljeno predpostavimo toliko in bitnosti in počel, negibljevih | in zaznavnih | (kajti to, kar je nujno, naj bo prepuščeno povedati močnejšim⁶²). Če pa ne more biti nobenega premikanja, ki se ne bi nanašalo na premikanje zvezde, in še če je vsako naravo in vsako bitnost, ki je netrpna in ki je sama po sebi /20/ dosegla najboljše, treba imeti za smoter (*télos*), potem pač ne bo nobene druge narave poleg teh, ampak bo nujnost, da je to število bitnosti. Kajti če bi bile druge narave, bi gibale, ker bi bile smoter premikanja; toda nemogoče je, da bi bila druga premikanja poleg omenjenih. To pa se da utemeljeno predpostaviti iz premikajočega se. /25/ Kajti če bi naravno bilo vse, kar premika, zaradi premikanega in vsako premikanje zaradi nekega premikanega, ne bi bilo nobenega premikanja zaradi samega sebe niti zaradi drugega premikanja, ampak zaradi zvezd. Če bi bilo namreč premikanje zaradi premikanja, bi tudi to moralo biti zaradi nekega drugega premikanja, tako da bo - ker ne moremo v brezmejno - /30/ smoter vsakega premikanja neko izmed božanskih teles, ki se premikajo po nebu.

Očitno pa je, da je nebo (*ouranós*) eno. Če bi bilo namreč več nebes, tako kot je ljudi, bi bilo počelo po videzu za vsako nebo eno, po številu pa bi bila mnoga. Toda tiste stvari, ki so po številu mnoge, imajo snov (kajti eden in isti je pojem (*lógos*) mnogih stvari, kot na primer pri človeku, /35/ Sokrates pa je eden). Tisto prvo (*tò prôton*), tisto, ki je bilo, da je (*tò tí ên êinai*), pa nima snovi; je namreč dovršenost (*entélecheia*). Prvo gibalo, ki je negibno, je torej in po pojmu in po številu eno, potemtako je eno tudi vedno in neprekinjeno gibajoče se⁶³. Torej je nebo samo eno.

/1074 b/ Predniki in prapredniki pa so predali in v obliki zgodbe (*mýthos*) zapustili potomcem, da so to⁶⁴ bogovi (*theoi*) in da božansko (*tò theíon*) zaobsega vsó naravo. Ostale stvari pa so dodali bajeslovno (*mythikós*) že zaradi prepričevanja množic in /5/ zaradi potreb zakonov in skupne koristi. Govorijo namreč, da so bogovi podobni in ljudem in nekaterim drugim živim bitjem, ter druge stvari, primerne in podobne povedanemu. Če bi kdo ločeno od tega vzel edino tisto prvo, da so prve bitnosti imeli za bogove, bi priznal, da so izrečene božansko; /10/ in ker je bila vsaka veščina (*téchne*) in filozofija po vsej verjetnosti tako pogosto, kolikor je mogoče, izumljena in je zopet propadla, so tudi ta njihova mnenja (*dóksa*) kot preostanek ohranjena do danes. Torej nam je samo na tak način jasno mnenje prednikov in prvih.⁶⁵

9

/15/ Stvari pa, ki se tičejo uma (*noús*), vsebujejo nekatere zagate (*aporía*). Zdi se namreč, da je um najbolj božanski (*theiôtaton*) izmed pojavljajočih se stvari (*tà phainómena*); vprašanje, kako se bo kot takšen obnašal, pa prinaša nekatere težave. Kajti če ne bi ničesar umeval, v čem bi bila veličina? Šaj bi se vendar obnašal kot nekdo, ki spi. Če bi umeval, pa bi bilo temu gospodar nekaj drugega, potem - ker namreč ne bi bilo to, kar je njegova bitnost, umevanje, /20/ ampak bi bila možnost - pač ne bi bil najboljša bitnost. Prek tega, da umeva, je namreč prisotna njegova cenjenost (*tò tímion*).

Poleg tega, če je njegova bitnost um ali če je umevanje, kaj umeva? Kajti, ali sam umeva samega sebe ali nekaj drugega, in če nekaj drugega, ali vedno isto ali različno? Ali se torej to, da umeva tisto lepo (*tò kalón*) ali pa tisto slučajno (*tò tychón*), kaj razlikuje ali nič? /25/ Ali je nekatere stvari tudi nesmiselno (*átopon*) razumevati (*dianoesthai*)?

Jasno je seveda, da umeva tisto najbolj božansko in najbolj cenjeno in to, kar se ne spreminja. Sprememba bi bila namreč na slabše in kaj takšnega bi že bilo neko gibanje.

Najprej, če torej um ni umevanje, ampak možnost, je utemeljeno, da je zanj neprekinjenost umevanja naporna. Nadalje je jasno, /30/ da bi bilo nekaj drugega bolj cenjeno kot um - namreč tisto umljeno (*tò nooúmenon*). Kajti in to, da umeva (*tò noeîn*), in umevanje (*nóesis*) bosta prisotna tudi pri tistem, ki umeva najslabše, tako da če se temu velja izogniti (in bolje je namreč nekaterih stvari ne videti kot videti), umevanje ne bi bilo tisto najboljše. Če pa je tisto najmočnejše (*tò krátiston*), umeva torej samega sebe, in umevanje je umevanje umevanja (*he nóesis noéseos nóesis*). /35/ Kaže pa se, da so pristojnost (*epísteme*) in zaznavanje (*aísthesis*) in mnenje (*dóksa*) in razum (*diánoia*) vedno o drugem, o samem sebi pa le mimogrede.

Potem, če je umeti (*tò noeîn*) drugo, kot je biti umljeno (*tò noeísthai*), glede na katero je v njem⁶⁶ prisotno dobro (*tò eû*)? Umevanje in umljeno namreč nimata iste biti (*tò eînai*). Ali ni v nekaterih primerih /1075 a/ stvar sama (*tò prágma*) pristojnost; pri tvoriteljskih (*hai poietikaí*) pristojnostih bitnost in to, ki je bilo, da je - brez snovi -, pri motriteljskih (*hai theoretikaí*) pa pojem in umevanje? Ker umljeno in um torej pri tistih stvareh, ki nimajo snovi, nista nekaj različnega, bosta isto in umevanje bo eno z umljenim.

/5/ Preostane torej še zagata, ali je umljeno sestavljeno (*sýnthon*). Tako bi se namreč spreminjalo v delih celote. Ali ni nedeljivo adiaíreton vse, kar nima snovi - kakor človeški um ali kar od sestavljenih stvari sicer vsebuje v nekem času (*dobrega* (*tò eû*) namreč ne vsebuje v tem ali onem času, ampak ima v neki celoti tisto najboljše, ki je nekaj drugega) -, in /10/ tako samo umevanje vsebuje samo sebe skozi ves čas trajanja (*tòn hápanta aióna*)?

10

Treba pa je pogledati tudi to, na kateri način vsebuje narava celote tisto dobro (*tò agathón*) in tisto najboljše (*tò áriston*): ali kot nekaj ločenega (*kechorisménon*) in samega po sebi (*autò kath' hautó*), ali kot red (*táksis*), ali na oba načina, kakor vojska. Kajti dobro (*tò eû*) je tako v redu, kot je to tudi vojskovodja, toda bolj je on; /15/ ni namreč on zaradi reda, ampak je ta zaradi njega. Vse stvari pa nekako so

urejene, in ribe in ptice in rastline, toda ne na enak način; in ne obnašajo se tako, kot da eno nima nič z drugim, ampak kot da nekaj ima. Kajti vse stvari skupaj so urejene z ozirom na eno, toda kakor je pri hiši svobodnim najmanj /20/ dovoljeno karkoli delati slučajno, ampak je vse ali večina urejeno, je pri sušnih in zvereh malo tistega zaradi skupnosti, mnogo pa tega, kar je slučajno. Takšno počelo vsakega posameznega od njih je namreč narava. Trdim pa na primer, da je nujnost, da pri vseh stvareh pride do tega, da se razločijo, in tako obstajajo druge stvari, ki združujejo /25/ vse skupaj v celoto.

Koliko nemožnih ali nesmiselnih stvari doleti tiste, ki trdijo drugače, in kakšne stvari trdijo tisti, ki prijetneje govorijo, in pri katerih stvareh so zagate najmanjše, ne sme ostati skrito. Vsi namreč tvorijo vse stvari (*pánta*) iz nasprotij (*enantíon*). Ni pa pravilno (*orthós*) niti tisto 'vse stvari' niti tisto 'iz nasprotij', niti ne povedo, kako bodo stvari iznasprotij, v katerih so prisotna nasprotja; /30/ kajti nasprotja se med seboj ne trpijo (*apathés*). Nam pa se to utemeljeno razreši s tem, da je nekaj tretjega. Oni drugo izmed nasprotij pretvarjajo v snov, kakor tisti, ki pretvarjajo neenako v enako⁶⁷ in mnogo v eno⁶⁸. Razreši pa se tudi to na isti način, kajti snov ni za nas nasprotje ničemur.

Nadalje, /35/ vse skupaj bo deležno slabega (*tò phaûlon*), razen enega (*tò hén*), kajti zlo (*tò kakón*) sámo je ena izmed dveh prvin. Ostali⁶⁹ pa dobrega in zlega ne jemljejo kot počel, čeprav je dobro najbolj počelo v vseh stvareh. Nekateri pravilno povedo to, da dobro je počelo, toda ne povedo, kako je dobro počelo, /1075 b/ ali kot smoter (*télos*) ali kot vzgib (*kinêsan*) ali kot videz (*eîdos*).

Nesmiselno pa govori tudi Empedokles⁷⁰, ko namreč dobro postavlja kot ljubezen (*phílla*), ta pa je počelo in kot gibajoča (*ker združuje*) in kot snov, kajti je del mešanice.⁷¹ Pa četudi pri isti stvari sovpadе, /5/ da je počelo in kot snov in kot gibajoče, vendarle bit ni ista. Glede na katero je torej ljubezen? Nesmiselno pa je tudi to, da je prepir neminljiv, saj je le-ta zanj narava zla.

Anaksagorino dobro je počelo kot gibalo, kajti um giblje. Toda giblje zaradi nečesa, tako da obstaja drugo, razen če ni tako, kot trdimo mi; /10/ zdravništvo je namreč na nek način zdravje. Nesmiselno pa bi tudi bilo, če ne bi postavljali nasprotja dobremu in umu. Vsi pa, ki zagovarjajo nasprotja, nasprotij ne uporabljajo, če jim jih nekdo ne uredi.⁷² In nihče ne pove, zakaj so nekatere stvari minljive, druge pa

neminljive; vsa bivajoča namreč tvorijo iz istih počel. Poleg tega nekateri⁷³ /15/ bivajoča tvorijo iz nebivajočega, drugi⁷⁴ pa, da ne bi bili prisiljeni k temu, iz vseh stvari tvorijo eno (*hèn pánta poiótsin*).

Nadalje nihče ne pove, zakaj nastajanje (*génesis*) vedno bo in kaj je vzrok nastajanja. In za tiste, ki tvorijo dve počeli⁷⁵, je nujnost, da bo drugo poglobitnejše; tudi za tiste, ki videze, bo drugo počelo bolj poglobitno. Kajti zakaj so stvari bile udeležene ali so udeležene⁷⁶ (*metéchein*)? /20/ In za ostale⁷⁷ je nujnost, da obstaja v modrosti (*sophía*) in najbolj cenjeni pristojnosti neko nasprotje, za nas pa ni. Nič ni namreč nasprotje tistemu prvemu, kajti vsa nasprotja vsebujejo snov in ta⁷⁸ so v možnosti. Nasprotno neznanje (*he enantía ágnoia*) pelje v nasprotje, prvemu pa ni nič nasprotje.⁷⁹

Nadalje, če poleg zaznavnih ne bo drugih stvari, /25/ ne bo počela in reda in nastajanja in nebesnih stvari (*tà ouránia*), ampak bo vedno počelo počela, kakor pri vseh bogoslovcih in naravoslovcih. Če pa bodo videzi ali števila, ne bodo le-ti vzroki ničesar, če bodo, pa vsaj ne gibanja. Nadalje, kako bosta velikost in neprekinjenost iz stvari, ki so brez velikosti (*tà amegethá*)? Število namreč ne bo tvorilo neprekinjenega - /30/ niti kot gibalno, niti kot videz. Toda nobeno izmed nasprotij seveda ne bo in tvorbeno in gibalno, kajti lahko tudi ne bi bilo, saj je seveda tvoriti (*tò poiéin*) kasnejše od možnosti. Bivajoča torej ne bi bila večna. Ampak so, torej je treba nekaj od tega zavreči. Kako, je bilo povedano.⁸⁰

Dalje, v čem so števila ali duša /35/ in telo in sploh videz in stvar eno, nihče ničesar ne pove, niti ne more reči, če pač ne reče tako kot mi, da jih tvori gibalno. Tisti⁸¹ pa, ki govorijo, da je matematično število prvo in da tako vsako posamezno vsebuje vedno drugo bitnost in druga počela, /1076 a/ tvorijo nepovezано bitnost vsega (*tò pân*) (druga druge se namreč nič ne tičeta, pa če sta ali če nista) in mnoga počela. Bivajoča (*tà ónta*) pa nočejo biti vodena (*politéúesthai*) slabo (*kakôs*): "Ni dobro mnogovladje, eden naj bo vladar."⁸²

prevedel Franci Zore

VSEBINA PO POGLAVJIH⁸³

1. Motrenje bitnosti. Zaznavna (večna in minljiva) ter negibljiva bitnost. Spreminjanje zaznavne bitnosti.
2. Snov in spreminjanje. Bivajoče v možnosti in bivajoče v udejanjenju. Pojem in videz, kratenje ter snov kot vzroki in počela.
3. Nastajanja bitnosti. Snov, narava in posameznost kot bitnosti.
4. Različnost in istost vzrokov, počel in prvin bivajočih.
5. Nadaljevanje. Možnost in udejanjenje kot počeli.
6. Nujnost večne negibljive bitnosti. Udejanjenje.
7. Negibljivo prvo gibalo. Bog. Um, umevanje in umevano.
8. Večno gibanje. Število premikanj zvezd premičnic (*Eudoksos in Kalipos*) kot število večnih zaznavnih bitnosti. Nebo.
9. Božji um. Umevanje kot umevanje umevanja. Um in umljeno.
10. Dobro in najboljše v naravi vsega.

OPOMBA PREVAJALCA

Prevedeno po izdaji: **ARISTOTELIS** *Metaphysica*; recognovit breviqne adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford 1957 (zbirka *Oxford Classical Texts*).

Pri prevajanju sem - razen v Bonitzov komentar in indeks - pogledoval tudi v naslednje prevode:

- **ARISTOTELOUS** *Ta meta ta physika*, eisagoge - metaphrasis scholia K. Kyrgiopolou, Athenai 1981 (originalni tekst je reprint Oxfordske Jaegrove izdaje).
- **ARISTOTELOUS** *Meta ta physika*, archaion keimenon, eisagoge - metaphrasis - semeioseis Andr. Daleziou in Nik. Kyrgiopolou, Athenai 1975 (*originalni tekst po izdaji W. Christa*).
- **ARISTOTELES**, *Metaphysik XII*, Übersetzung und Kommentar von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main ³1976.
- **ARISTOTELES**, *Metaphysik*, Schriften zur Ersten Philosophie, übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1984.

ARISTOTEL: *Metafizika*; prijevod s izvornika i sedmojezični tumač temeljnih pojmova Tomislav Ladan, Zagreb 1985.

Grške besede, ki jih navajam med tekstom prevoda, so večinoma predstavljene v nominativ (pri glagolu infinitiv), ponavadi pa tudi v ednino. Morda je navedkov originalnih terminov več, kot bi se zdelo na prvi pogled potrebno. Eden od razlogov za to je v tem, da prevajalske rešitve za posamezne grške besede v slovenščini (pa ne le v slovenščini) niso (in pravzaprav ne morejo biti) enotne in uveljavljene. Drugi razlog je v tem, da na več mestih uvajam določene nove rešitve, ki so tako razvidne brez primerjanja z grškim tekstom. Navedba v originalu je praviloma podana prvič, ko se dotični termin pojavi, ter kasneje v tekstu na ključnih mestih. Razen tega na nekaterih mestih z grškim originalom v oklepaju opravičujem na prvi pogled nenavadne ali sporne konstrukcije.

OPOMBE:

¹ V poševnih oklepajih navajam standardno paginacijo Aristotelovih tekstov, v okroglem oklepaju in kurzivi se nahajajo originalni grški termini (prim. opombo prevajalca), ostali oklepaji: < >, (), | | in || | | pa sledijo Jaegerjevi izdaji.

² *Theoría* pomeni po Doklerju (*Grško-slovenski slovar*, Ljubljana 1915) "gledanje slavnostnih iger", "slavnostno poslanstvo (na Del)", pri čemer ne gre le za golo opazovanje, ampak tudi za uzrje poante, od koder pride do pomenskega prenosa na "znanstveno raziskovanje, preiskovanje, premišljevanje, teorija" (Dokler). Ves ta pomenski sklop pa ustrezno odraža beseda *monreñe*. Po SSKJ pomeni *monreñiti* poleg "upirati, usmerjati pogled kam" predvsem "z gledanjem dojemati, zaznamovati vsebino česa; opazovati, gledati".

³ *Ousia* pomeni v predfilozofskem jeziku *tisto*, kar nekdo poseduje - imetje, premoženje, posest, "grunt", življenje, vrednost, svojstvo -, izvira pa iz participa glagola biti (*eĩnai*). Glede na slednje bi bil ustrezen slovenski prevod *soñnost*, saj pomeni tudi *parousĩa* prisotnost, *apousĩa* pa odsotnost. Prim. BARBARIĆ, Damir: *Teškoće oko prevodenja Aristotelova izraza "ousia"*, v: *Preludiji. Povijesno-filozofjske studije*, Zagreb 1988, str. 127-133.

⁴ *Arché*, lat. *principium*, pomeni (pra)počelo - torej izhodišče, izvor, začetek, kot tudi načelo - torej *tisto*, kar vlada in obvladuje. Gre torej za izvor, ki vlada v vsem nadaljnjem.

⁵ Gen. pl., *tõn ousiõn*.

⁶ Namreč: nobeno več bivajoče razen bitnosti ni ločljivo od drugih bivajočih (ali - po nekaterih komentatorjih - od drugih kategorij), ne obstaja *haplõs*, torej vobče, absolutno, enostavno, ni samostojno. Prim. KALAN, Valentin: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana 1981, str.27, pa tudi 125.

⁷ Namreč: misleci. To so za Aristotela takoimenovani "predsokratiki".

⁸ Namreč: misleci, filozofi. To so za Aristotela platoniki.

⁹ Nebesna telesa so večna zaznavna bitnost, rastline in živa bitja pa minljiva zaznavna bitnost.

¹⁰ *Eídos* pomeni oblika, podoba, izgled (lat. forma), pa tudi vrsta (lat. species) - glede na rod (*génos*). Pomensko in etimološko (oboje izvira iz indoevropskega korena *ueid-) ustreza slovenska beseda vid, vendar nekatere njene oblike, posebej množinske, zvenijo nenaravno. Zato sem se odločil za videz. Po SSKJ pomeni ta beseda dvoje: najprej "z vidom zaznavne lastnosti, značilnosti česa", potem pa "kar se kaže na zunaj", kar lahko pomeni tudi tisto, kar se zgolj kaže (za razliko od skrite resnice). Vendar pa je z videzom kot prevodom za *eídos* treba misliti tisto, kar se vidi kot neki videz, ne glede na njegovo spoznavno vrednost.

¹¹ To so stvari, ki se tičejo matematike oziroma za katere gre pri matematiki, in sicer za like pri geometriji ter števila pri aritmetiki.

¹² Tu so mišljeni Platon, Ksenokrates in Speusipos.

^{12a} Namreč: *epistéme*. Običajen prevod za grško *epistéme* je znanost, vendar je to zavajajoče. Čeprav sodobna znanost temelji na grški *epistéme*, pa ju vsekakor ne moremo enačiti. Beseda *epistéme* je sestavljena iz *epí* in *hístemi*, pomeni pa "stati pred čim ali pri čem", s tem pa tudi "biti soočen z nečim", "nekaj vzeti na znanje" in "priti na sled nečemu". Pristojnost je tako etimološko kot tudi pomensko ustrezen izraz, z njim pa je začel *epistéme* sloveniti Ivan Urbančič.

¹³ *Hýle*, lat. silva, pomeni v predfilozofskem jeziku gozd, les; ko besedo Aristoteles uporabi v pomenu snovi, s tem naznačuje ne-oblikovanost, brez-videznost lesa.

¹⁴ *Homoiò pánta*; prim. Anaksagoras, frg. 1 (pri Diels-Kranzu). Pravzaprav se tam glasi: *homoiò chréματα pánta ên*, torej: "vse stvari so bile skupaj". To je bilo *prin dê apokrihênai*, "preden so bile razločene" (frg. 4).

¹⁵ To so gibljiva nebesna telesa. Prim. spodaj.

¹⁶ Zanikano, lažno in v možnosti. Prim. Metafizika Ni 2, 1089 a 15-30.

¹⁷ Beseda *noûs* je najverjetneje etimološko sorodna z besedami vohati, duhati - seveda v nekem splošnem zaznavnem smislu. Glede na to je najustreznejši slovenski prevod duh, vendar nastopijo težave, če hočemo ves sklop sorodnih besed (*noûs*, *nóesis*, *noeîn*, *noetós*) tudi prevesti z med seboj sorodnimi slovenskimi besedami. Običajno uporabljani prevodi, kot npr. mišljenje, misel, se mi zdijo neustrezni, ker nakazujejo na drugačen tip spoznavanja, kot je prisoten pri "zavohanju", uvidenju. Zato sem se odločil za um, umevanje in to izbiro potrjuje tudi etimološki vpogled. Slovenska beseda um izvira iz indoevropskega korena *au- (stosl. umb-; v sanskru ávati, kar pomeni "faire attention"), ki se pojavlja tudi v besedah uho in javiti. Prim. SKOK, Petar: Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, Zagreb, 1971-1973 (tiskano 1988), 3 zv.

¹⁸ *Taúta* se po vsej verjetnosti nanaša na *aitía*, torej "i vzroki", vendar trditev velja le, kolikor gre za živa bitja.

¹⁹ Videz, pojem in kratenje. Prim. zgoraj: 1069 b 32-24.

²⁰ Eklíptika. Prim. Fizika 194 b 13; O nastajanju in propadanju 336 a 31 do b 9.

²¹ Verjetno "nekatere vzroke".

²² Prim. 1071 a 17.

²³ Aluzija na Homerja: Odisej se Kiklopu predstavi kot Nikdo, Nihče (*Oudéis*).

²⁴ Prim. 1070 b 17.

²⁵ Prim. 1069 a 30, 31.

- ²⁶ Prim. *Metafizika Zeta* 1028 a 31 do b 2.
- ²⁷ Prim. *Fizika*, VIII, 1-3.
- ²⁸ Prim. *Fizika*, 219 b 1-10, 251 b 28.
- ²⁹ Prim. *Fizika*, 261 a 31 do b 26, 261 b 27 do 263 a 3, 264 a 7 do 265 a 12.
- ³⁰ Platoniki. Prim. tudi *Metafizika Alfa* 988 b 1-6.
- ³¹ Namreč: bitnost počela.
- ³² Prim. *Hesiodova Dela in dneve* 17 ter *Teogonijo* 116 in naprej; *Orfej*, frg. 12; *Musaios*, frg. 14 (oboje pri Diels-Kranzu).
- ³³ Prim. *Anaksagoras*, frg. 1 (pri Diels-Kranzu) in opombo 14 zgoraj.
- ³⁴ Prim. *O nebu* 300 b 8.
- ³⁵ Prim. *Platon*, *Timaios* 30 a.
- ³⁶ Prim. *Platon*, *Faidros* 245 c; *Zakoni* 894 e.
- ³⁷ Prim. *Platon*, *Timaios* 34 b.
- ³⁸ Prim. 1071 b 22-26.
- ³⁹ Prim. *Anaksagoras*, frg. 1 (pri Diels-Kranzu) in opombo 14 zgoraj.
- ⁴⁰ Prim. *O nebu* 288 a 15, 292 b 22.
- ⁴¹ Prim. *O duši* 432 a 15 do 434 a 21.
- ⁴² Prim. *Nikomahova etika* 1096 a 19 do b 29.
- ⁴³ Prim. *Metafizika Delta* 5.
- ⁴⁴ Prim. *Metafizika Alfa* 982 b 19 do 983a 11; *Nikomahova etika* 1177 a 12 do 1178 a 8.
- ⁴⁵ Prim. 1075 a 36.
- ⁴⁶ Prim. *Metafizika Zeta* 1028 b 21; *Ni* 1091 a 34, 1092 a 11.
- ⁴⁷ Iz počela - semena - nastane živo bitje ali rastlina, ki je bolj dovršena in lepša od semena kot svojega vzroka.
- ⁴⁸ Prim. *Metafizika Theta* 1049 b 17-27.
- ⁴⁹ Prim. *Fizika* 266 a 24 do b 6.
- ⁵⁰ Prim. *Fizika* III, 5; *O nebu* I, 5.
- ⁵¹ Namreč: ta bitnost.
- ⁵² Prim. 1072 b 8-9.
- ⁵³ Ta nazor je npr. zagovarjal *Platon* (prim. *Fizika*, 206 b 32) in njegovi pristaši (prim. *Metafizika Mi* 1084 a 12, 1084 a 31).
- ⁵⁴ Prim. *Fizika* VIII, 8, 9; *O nebu* I, 2 in II, 3-8.
- ⁵⁵ Prim. 1073 a 5-11.
- ⁵⁶ Namreč: toliko, kot je premikanj zvezd.
- ⁵⁷ *Eudoksos s Knida* (pribl. 409 - 356 pr. Kr.) je bil matematik, astronom in geograf. Najprej je bil *Arhitov* učenec, nato pa se je pridružil Akademiji. Potoval je tudi po Egiptu in tam zbral podatke o gibanju nebesnih teles, ki jih je uporabil pri nadgrajevanju pitagorejskega sistema, zgrajenega na osmih koncentričnih kroglih (sferah).
- ⁵⁸ *Nebesne krogle* oz. *nebesne sfere* predstavljajo koncentrične krogle s središčem v točki opazovalca (torej na Zemlji). Po njih se premikajo nebesna telesa, zvezde premičnice, okoli Zemlje. Gre za takoimenovano geocentrično pojmovanje vesolja.
- ⁵⁹ Namreč: tisuim od Sonca in Lune.
- ⁶⁰ *Kalipos* iz *Kizika* (4. stol. pr. Kr.), prijatelj *Eudoksa* iz *Knida*, čigar teorijo koncentričnih krožnic je izboljšal in razvijal.

⁶¹ Prim. 1073 b 35, 38 do 1074 a 4.

⁶² Aristoteles prepušča besedo tistim, ki se na astronomijo bolje spoznajo od njega. Naj navedem le eno izjavo sodobne astronomije o takratnem pojmovanju sestave neba: "Evdoksov sistem je imel 27 takšnih homocentričnih sfer in nekaj časa je bil na dobrem glasu. Ko pa sta ga Kalipos in potem Aristotel izpopolnila z novimi sferami, tako da jih je bilo nazadnje 49, je postala izumetničenost tega sistema očitna." MILANKOVIĆ, Milutin, *Kratka zgodovina astronomije*, 1. del, Ljubljana 1982, str. 26.

⁶³ Namreč: je po pojmu in številu eno.

⁶⁴ Namreč: nebesna telesa.

⁶⁵ Namreč: mislecev. K mišljenju o cikličnem vračanju prim.: Platon, *Timaios* 22 c, 23 a/b; *Kritias* 109 d; *Zakoni* 677 b. Aristoteles, *O nebu* 270 b 19; *Meteorologija* 339 b 27; *Politika* 1329 b 25.

⁶⁶ Namreč: v umu.

⁶⁷ Platon in njegovi pristaši (prim. *Metafizika Ni* 1088 b 28-33, 1089 a 35 do b 8, 1091 b 35-37).

⁶⁸ Speusipos (prim. *Metafizika Ni* 1087 b 4-9).

⁶⁹ Pitagorejci in Speusipos (1072 b 30-34).

⁷⁰ Prim. *Metafizika Alpha* 985 a 4.

⁷¹ Prim. *Empedokles*, frg. 17, 18-20 (pri Diels-Kranzu).

⁷² Prim. *Metafizika Alpha* 989 a 30.

⁷³ Hesiodos in druge kozmologi (1072 a 19).

⁷⁴ Eleati (prim. *Metafizika Alpha* 986 b 10).

⁷⁵ Prim. *Metafizika Ni* 1087 a 29, *Gamma* 1004 b 30.

⁷⁶ Namreč udeleženosť pri videzu ali idejah. Nanaša se na eno od Platonovih in sploh najbolj razširjeno platonistično razlago povezave med "idejo konja" in "konjem".

⁷⁷ Prim. Platon, *Država* 477.

⁷⁸ Namreč: ta nasprotja.

⁷⁹ Če bi bilo prvemu kot predmetu filozofije in spoznanja kaj nasprotno, bi bilo to neznanje.

⁸⁰ Prim. 1071 b 15-20.

⁸¹ Speusipos (prim. *Metafizika Zeta* 1028 b 21, *Ni* 1090 b 13-20).

⁸² Prim. Homer, *Iliada Beta* (II. knjiga), verz 204. V Sovrètovem metrično pravilnem prevodu se heksameter glasi: "Več ko je glav, tem slabše za vse; en sam bodi glava."

⁸³ Naslovi posameznih poglavij so redakcijski. Pri njihovem oblikovanju sem si pomagal s kazalom izdaje K. Kyrgiopoulosa in mednaslovi Schwarzovega nemiškega prevoda.

Franci Zore

ČLOVEK, UMEVANJE IN BOG V ARISTOTELOVI FILOZOFIJI

Tema, ki se je tu lotevam, zadeva pravzaprav razmerje med človekom in Bogom, kot ga je uvideval Aristoteles. Gre namreč za soočenje človekovih teženj in sposobnosti - se pravi tistega, kar človek je - s tem, kar je filozofsko *najvišje* in kar je tudi najvišje *življenje* oziroma življenje *sámo* - za to pa običajno uporabljamo ime *Bog*. Videli bomo, da bi polno in pravilno udejanjena človekova naravna težnja morala pripeljati k veznemu členu do Boga - to pa je sam Bog kot um, in sicer kot udejanjeni um, kar je umevanje, in to ne kot umevanje nečesa drugega, slabšega, ampak le kot umevanje samega sebe - kot umevanje umevanja.

"Vsi ljudje po naravi težijo k uvidenju."

Tudi tu naj začnem s trditvijo, ki predstavlja prvi stavek prve knjige Aristotelove Metafizike. To trditev in tisto, kar iz nje izhaja, bom kasneje skušal soočiti s (predvsem) 7. in 9. poglavjem iz Metafizike Lambda (XII. knjiga). Ne glede na to, na kakšen način je prišlo do sestavljanja t.i. Metafizike, in ne glede na to, katere njene knjige so starejše in katere je Aristoteles napisal v kasnejšem času (Lambda je menda iz njegovega zgodnejšega obdobja), pa je ta stavek v časih, ko je Evropa poznala to delo, odigral vlogo "začetka" Metafizike in metafizike. Poskušal bom pokazati, da ta stavek dejansko predstavlja nek začetek - morda bi (z vsemi potrebnimi pridržki) lahko rekli, da je to tak začetek, kot ga pri Heglu predstavlja *Fenomenologija duha*. Opozoriti pa je treba, da vprašanje vrst, načinov in stopenj možnosti človekovega spoznavanja seže prek problematike, ki jo Aristoteles sicer razvija v okviru Metafizike. Bolj sistematično so te stvari razdelane na primer v spisu O duši (nekateri ga imenujejo "Aristotelova Fenomenologija duha"), Nikomahovi etiki in drugih.

Stavek, ki uvede prvo poglavje Metafizike Alfa, se v grščini glasi: *pántes ánthropoi toú eidénai orégontai phýsei* (980 a 21), kar bi - na

primer v prevodu Metafizike - lahko na kratko poslovenili z: "vsiljudje po naravi težijo k uvidenju" ali pa "... k vedenju". Več bi nam povedal bolj razvczan, interpretativni prevod, ki bi se lahko glasil: "vsiljudje (ali: človek) so (so 'zrasli', so v sebi, so v svoji naravi, so vzniknili) taki, da težijo (da stremijo, da jih nekaj žene) k temu, da bi (z)vedeli (ali: uvideli; dobesedno: videli)". Kaj to pomeni v okolju Aristotelove filozofije - po eni strani kot del le-te, po drugi pa kot del filozofske tradicije? To bom poskušal pokazati z analizo posameznih pojmov tega stavka.

Morda najmanj jasen, pa za naš namen najpomembnejši del tega *pántes ánthropoi toú eidénai orégontai phýsei je glagol orégesthai*, ki ga seveda ne moremo obravnavati ločeno od sorodnih besed *óreksis* (težnja), *tò orektón* (predmet težnje, "teženo") in *tò orektikón* (tisto, ki se tiče težnje, "teženjsko"). Etimološko je glagol *orégein* soroden z latinskim *rego*, *regere* (ravnati, voditi, upravljati, vladati, zapovedovati, določiti, omejiti) in nemškim *recken* (stegniti, raztegniti, raztegniti), pomeni pa v svoji aktivni obliki: iztegovati, razprostirati, moliti in podajati, v medijalni - v kateri nastopa tudi v našem primeru - pa: iztegovati se, segati po čem, poprijemati, hrepeneti, stremeti, težiti po čem ali k čemu, želeti kaj. Za uporabo prevoda "težiti po čem" ali "težiti za čim" sem se odločil zaradi splošnosti, ki jo izraža tudi grška beseda. Ta potreba po zelo splošni formulaciji se bo potrdila tudi v nadaljnjem izvajanju, ko bom podal temeljne Aristotelove opredelitve tega pojmovnega sklopa.

Tisto, s čimer človek *orégetai*, je *óreksis*. Kaj od človekovega zajema *óreksis*? V nekoliko nejasnem kontekstu (na mestu, kjer sicer ni govor o teh stvareh, ampak ko verjetno teče beseda o vzrokih človeka) Aristoteles pravi, da bodo ti vzroki "duša (*psyché*) in telo (*sôma*) ali um (*noûs*) in težnja (*óreksis*) in telo (*sôma*)" (Metaf. Lambda 5, 1071a 3). Če torej odštejemo telo, pripada težnji mesto v duši poleg uma. Na drugem mestu (Politika Eta 15, 1334b 20-22) podobno pravi, da je en del duše težnja, drugi pa um. Tu pa pove tudi to, *kakšen* del duše sta. Dušo sestavlja namreč *tò álogon*, tisto "nelogično" ali "nelogosno", in *tò logón*, tisto "logično" ali "logosno". Težnja je tisti del duše, ki ni "logosen", um pa tisti, ki je. Zaradi tega lahko Aristoteles tudi pravi, da je živo bitje iz duše in telesa, *psychè ek lôgou kai orékseos*, da je "duša iz logosa in težnje" (Politika Gamma 4, 1277 a 6-7).

Preden pa nadaljujem z razpravljanjem o *óreksis*, pogledjmo, kaj je pomenil *lógos* pri Aristotelu, saj se ta pomen razlikuje od tistega, ki

ga ima na primer pri Heraklitu. Morda bi lahko za prvo pomoč opisali *lógos* kot *besedo* in *smisel*. Napetost med besedo in smislom pa se posebej zaostri ravno pri poskusu prevoda te besede.

Kakšen je Aristotelov *lógos*? V spisu O tolmačenju pravi takole: *ésti dè lógos hápas mèn semantikós*, "vsaka beseda pa je znamenjevalska" (4, 16 b 33). Vsak in vsakršen *lógos* daje nekakšno svoje znamenje. Pri tem se spomnimo na Heraklitovega boga Apolona, ki tudi "daje znamenja" (prim. Heraklitov fragment 93). Vendar pa Heraklitos ni tako strogo ločeval nivoja sovpadanja in nivoja resnice. Sprepletенost "skrivanja" in "razkrivanja" se mu je kazala kot način "odkrivanja resnice" ali točneje "resnicovanja", tistega "biti v resnici" (*aletheúein*). Heraklitov *lógos* (Beseda) je kot obči in božanski zakon resnice tisto, kar napolnjuje s smislom, in ko spregovori, je rekajoči se zakon smisla. Aristoteles pojmuje resnico drugače. Zanj ne odkriva resnice vsaka beseda. Malo naprej od zgoraj navedenega mesta namreč pravi: *apophantikòs dè ou pás, all' en hò tò aletheúein è pseúdesthai hypárchei*, "apofantična (od *apophaíno* = pokažem), pokazujoča pa ni vsaka, ampak le tista, v kateri je prisotno resnicovanje in laganje" (O tolm. 4, 17 a 2-3). Besedovanje, kot je na primer molitev, pesnjenje ali govorništvo, za Aristotela torej ni način razkrivanja resnice. Namesto Heraklitovega skrivanja in razkrivanja kot igre bogov pa tu nastopa kot nasprotje od *alétheia* - *pseúdos*, laž ali zmeta.

Ko torej Aristoteles pravi, da je duša sestavljena iz logosnega dela, uma, in nelogosnega dela, težnje, moramo vedeti, da govori o apofantičnem logosu. Um lahko merimo z merili apofantičnega - resnico in neresnico -, medtem ko težnje ne moremo. To pa še ne pomeni, da težnja ne vsebuje semantičnega, znamenjevalskega logosa, v možnosti pa seveda tudi apofantičnega. V Aristotelovi rabi pojma *lógos* je seveda ponavadi mišljen apofantični logos.

Kljub temu, da težnja predstavlja *álogon* duše, pa je že s tem na nek način povezana z logosom. Aristoteles celo pravi, da je poželenjsko in sploh težnjsko nekako deležno logosa (prim. Nik. Etika Alfa 13, 1102 b 30). Lahko bi rekli, da je težnja v nekem pred-odnosu z logosom, da je pred-logosna. Lahko pripelje k logosu (namreč apofantičnemu), sama pa še ni tu. Zato tudi kriterij težnje ni resnica (tako kot besede, logosa), ampak pravilnost: *lógon alethè éinai kai tèn óreksis orthén* (Nik. etika Zeta 2, 1139 a 24).

Težnja sama po sebi torej še ne napotuje v filozofijo. To bo še bolj jasno, če povemo, na katere dele Aristoteles deli težnjo. Sestavljena je namreč iz naslednjega: *epithymía*, kar pomeni željo ali poželenje; *thymós*, kar pomeni najprej srce in srčnost, v tem kontekstu pa težnje srca: čustva, strast in hrabrost; *boulesís*, kar pomeni voljo, hotenje (prim. O duši Beta 3, 414 b 2; Velika etika Alpha 12, 1187 b 37; Evdemova etika Beta 7, 1223 a 26). Težnja lahko "vleče" k čemerkoli. Najvažnejše, kar daje težnji posebno težo, pa je njena podobnost z umom: giba, ne da bi se gibala, prav tako kot um - vendar o tem kasneje, ko bo govor o razmerju med težnjo in umom (*noús*).

Kako je prišel ta vzgib težnje v človeka oziroma zakaj in kako se v njem nahaja, pa nam pove Aristoteles z naslednjim: človek teži k uvidevanju *po naravi*, *phýsei*. Slovnico predstavlja ta oblika dajalnik načina (dativus modi), ki izraža "spremljajoče okoliščine". Pomen izraza *phýsei* bi potemtakem lahko razvezali takole: na takšen način in v takšnih okoliščinah, ki so v skladu z naravo. Nekaj podobnega izraža tudi predlog *katà* z akuzativom, *katà phýsin*, ki ga tudi srečujemo pri Aristotelu in ki prav tako pomeni 'po naravi' in 'v skladu z naravo'.

Ko govori Aristoteles o nastajanju - ki je ena vrsta spremembe, namreč "enostavna sprememba glede na tole (*tóde*)" (Metaf. Lambda 2, 1069 b 10-11) -, pravi: "Nastaja namreč ali z veščino (*téchne*) ali po naravi (*phýsis*) ali slučajno (*týche*) ali samodejno (*autómaton*). Veščina je torej počelo v drugem, narava je počelo v sebi ..., preostala vzroka pa sta kratenje teh dveh." (Metaf. Lambda 3, 1070 a 6-9) Če se torej nekaj dogaja po naravi, to pomeni, da ima počelo dogajanja v sebi. Če človek teži k uvidenju po naravi, to pomeni, da ima človek počelo te težnje v sebi in ne v drugem, niti ne gre pri tem za slučaj ali samodejnost (avtomatizem).

Na drugem mestu, ko je govor o tem, da mora vedno biti neki vzrok gibanju, pa Aristoteles pravi: "... tako da se zdaj giblje na neki način po naravi (*phýsis*), na drugi pa s silo (*bía*), ali od uma ali od česa drugega" (Metaf. Lambda 6, 1071 b 35-36). Tudi tu gre za to, da je lahko vzrok gibanja notranji ali pa zunanji. Sila, nasilna moč (*bía*) kot zunanji vzrok, je ravno tisto nasprotno naravi - je tisto *parà phýsin*, proti (contra) naravi. Ta nasprotnost med naravo in silo odkriva pomembno prvino pri razkrivanju obzorja Aristotelovega pojmovanja narave.

Zelo pomemben pa je gotovo tudi izvorni pomen *phýsis*¹ iz začetkov grškega filozofiranja. Čeprav je pojem *phýsis* pri Aristotelu že vse drugače razdelan in določen, pa v njem vsekakor še vedno odzvanja smisel, ki so ga ob njem čutili takoimenovani *hoi peri phýseos*, se pravi tisti, ki so pisali spise z naslovom O naravi - danes jim pravimo predsokratiki oziroma zgodnji predsokratiki.

Če je za Heraklita *phýsis* predvsem stalno porajanje tega biti, je za Aristotela tisti del bivajočega, ki je tako, da se giblje - raščenje, bitje. Pri tem pa je pomembno vedeti, da pri Aristotelu ne gre za zaznavno naravo in gibanje, ampak sta to filozofska pojma.

Tako lahko rečemo, da zgornji stavek pomeni, da človek je tak način bitja, ki teži k uvidenju. Vzrok in počelo tega je torej v njem samem.

Kaj pa pomeni tisto *uvideti*, *eidénai*, k čemur človek teži po tem notranjem naravnem vzgibu? Nedoločnik *eidénai* ter samostalnik *eídos* (videz) izvirata iz iste osnove *eid-/id-, ta pa iz korena *weid-, ki da v latinščini video, v nemščini wissen, v slovenščini pa videti in vedeti. Iste provenience je tudi grška beseda *idéa* (ideja). S tega vidika pomeni torej *eidénai* toliko kot videnje videzov, idej ali eidosov. V indikativu ednine glagola *eidénai* pa se pojavlja preglas *oid-, tako da se prva oseba ednine glasi *oída*. To pa je tisti znani Sokratov "vem, da nič ne vem", *oída hóti oudèn oída*.²

Očitno je, da je bil *eidénai* (videti, vedeti) že vsaj od Sokrata naprej filozofski imperativ, ki se je izkazoval kot soočenje težnje po vedenju in nepopolnega, nepravlega vedenja, ki se kot tako samo prikazuje. Kakšno pa je to uvidenje - kot temeljna človekova težnja - pri Aristotelu?

¹ V zvezi z etimologijo in zgodnjim pomenom *phýsis* naj omenim le sorodnost z našim "biti", pomen pa bi lahko opisali kot bitje, vznikanje, vzraščanje in porajanje v prisotnost. V slovenščini ponavadi *phýsis* prevajamo kot 'narava' ali 'priroda'. Oboje je seveda napačno, če upoštevamo samo današnje znanstveno razumevanje narave oziroma prirode, medtem ko si to morda lahko privoščimo ob ustreznih razlagi. Zanimiv pa je izvor obeh omenjenih slovenskih besed. 'Narava' izvira iz indoevropskega korena *ner- ter je sorodna z grško besedo *anér* (mož, junak), medtem ko 'priroda' izhaja iz indoevropskega korena, ki pomeni 'rasti, visok', sorodna pa je z grškim *orthós* (pokončen, pravi).

² Prim. Platon, *Apologija* 21 B in D, 23 B; *Simpozij* 216 B; *Teaitet* 150 C.

Prva stvar, ki ga odlikuje, je ta, da je "zunaj koristnosti", *choris tēs chreías* (Metaf. Alfa 1, 980 a 22) in je zaradi sebe, to je zaradi uvidenja samega. Ali kot pravi Aristotel na drugem mestu, ko govori o zgodovini filozofije: "Tako da če so filozofirali zato, da bi se izognili neznanju (*ágnōia*), je očitno, da so sledili temu 'biti pristojen' (*tò epístasthai*) zaradi uvidenja (*tò eidénai*) in ne zaradi kakšne koristi (*chrésis*)" (Metaf. Alfa 2, 982 b 19-21). Pristojnosti in filozofiji so sledili zaradi svoje naravne težnje po uvidenju, ki je ne le počelo, ampak tudi smoter samega sebe.

S tem je bližina uvidevanja in filozofije že naznačena. Da pa je pravo uvidevanje pravzaprav že filozofiranje, lahko razberemo iz naslednjega: "Za vsakega namreč pravimo, da uvideva, tedaj, ko menimo, da spoznava prve vzroke." (Metaf. Alfa 3, 983 a 25). Eden izmed vzrokov je tudi videz (*eídōs*). Poleg vzrokov pa uvidevanje spoznava tudi določila (kategorije): vsako posameznost "uvidimo tedaj, ko spoznamo, kaj je kakšnost ali kolikost" (Metaf. Zeta 1, 1028 b 1-2).

Uvidenje tako tvori nekakšno pristojnost, najbolj prisotno pa je v najbolj pristojni pristojnosti (prim. Metaf. Alfa 2, 982 a 30-32). To je seveda prva filozofija ali teologika, o tem pa bo več povedanega kasneje.

Človek je torej po svoji temeljni naravi, neodvisno od svoje volje (saj je ta šele vrsta težnje), uvido-težen. Vendar pa lahko - po svoji volji - usmeri uvidevanje k logosu, resnici in filozofiji, ali pa tudi ne.

Kar je "vedno o drugem, o samem sebi pa le mimogrede."

Uvideni videzi predstavljajo neko spoznanje. Če s spoznanjem tu še ne mislimo resničnega ali pravilnega spoznanja, potem lahko - po Aristotelu - naštejemo naslednje načine: zaznavanje (*áisthesis*), mnenje (*dóksa*), pristojnost (*epístēme*), razumevanje (*diánoia*) in umevanje (*noús, nóesis*). Pogledati pa si je treba, kakšne so razlike med njimi in katero spoznanje je najvišje. Takoj za tem, ko Aristoteles v 9. poglavju Metafizike Lambda poda znano definicijo, h kateri se bomo kasneje še vrnili, namreč da je *nóesis nóeseos nóesis*, torej da "je umevanje umevanje umevanja" (1074 b 34), na nek način našteje načine spoznavanja, in sicer tako, da jih tudi še natančneje klasificira. Takole pravi: *phatnetai d' aei állois he epístēme kai he áisthesis kai he dóksa kai he diánoia*,

hautês d' en parérgo; "kaže pa se, da so pristojnost in zaznavanje in mnenje in razum vedno o drugem, o samem sebi pa le mimogrede" (1074 b 35-36). Za razliko od umevanja, ki je - kot rečeno - umevanje umevanja, torej *sebe*, pa je pristojnost vedno pristojnost *o nečem*, zaznavanje je vedno zaznavanje *nečesa*, mnenje je mnenje o nečem in razumevanje je razumevanje *nečesa*. Če pa se že kdaj katero izmed teh nanaša na sebe, potem je to *parérgo*, mimogrede, dobesečno: poleg dela, namreč: slučajno ob tem, kar je sicer njegovo redno območje ukvarjanja.

Razlikovanje med posameznimi načini spoznavanja drugega bi zahtevalo posebno obravnavo, ki se je tukaj ne bomo lotevali. Na kratko naj omenim le, da predstavlja zaznavanje tisto prvo, neposredno mesto reševanja problema izgube stopljenosti z "vsem skupaj", ko si živo bitje prisvaja posameznosti; mnenje je izrekanje "nepristojnih" določitev in je netrdno, saj dopušča tako resnico, kot tudi zmoto; pristojnost je resnično izrekanje o občem; razumevanje pa je mesto pritrjevanja in zanikanja v kategorialnem spoznavanju sestavljenih bitnosti.

V svojem temelju pa vsi takšni načini spoznavanja bistveno predstavljajo odnos do drugega. Gre za vprisotnjevanje drugega, za prisvajanje tega, kar bivajoča so. Videzi, katere prisvajamo na take načine, so sestavljeni (*syntheton*) videzi. Gre za razčlenjevanje razmerij različnih bivajočih.

Tudi umevanje je prisvajanje, toda očitno nečesa drugega. Ko je ves svet sprejet vase kot razčlenjen, mora prej ali slej priti do uvida eno(tno)sti. Tu je na delu um, ki je ta enotnost in ki prek samega sebe doume kot to enotnost samega sebe. Aristoteles pozna več vrst uma, ki to udejanjajo na različnih področjih človekovega življenja (motriteljski, dejavnostni, tvorbeni), skupna točka pa je najvišji, božanski um.

Kar je o sebi ali bog v filozofiji

Preden se spustim v Aristotelovo pojmovanje uma kot najvišje stopnje spoznanja, kot spoznanja umevanja samega, je treba pogledati pomen grške besede *noûs* ter sorodnih *noên*, *nôesis* in podobnih. Etimologija ni popolnoma pojasnjena, ena izmed razlag (K. von Fritz) pa povezuje nous z "duhati" in "vohati". Tako razlago podpira predfilozofski pomen: zapaziti, razbrati, nato pa: spoznati, presojati, misliti in umeti.

Pomenski sklop *noein* bi lahko torej skrčili na vohati - zapaziti - umeti (pri čemer gre seveda za prenos teže z zaznavnega na duhovno delovanje).

V Parmenidovi misli postane *noein* nosilni pojem ne samo grške, ampak tudi evropske filozofije. Tu pomeni *noein* način in to edini možni način sprejemanja - ali bolje: vprisotnjevanja Resnice, to je: tega Je kot bistvene določitve bivajočnosti bivajočega in temeljne postavke Resnice, kot tistega prv(otn)ega, kar *alétheia* razkrije. Treba je umeti, da Je (prim. fragment 6). Doumetje tega nam odpira edino možno pot spoznavanja.

Pri Aristotelu pa po Hermannu Bonitzu (Index Aristotelicus, Berlin 1955) najdemo naslednje pomene besede *noûs*:

1. Kot besedo, uporabljeno v vsakdanjem pomenu ("vulgaris nominis usus"). Takšna raba je pri Aristotelu seveda mogoča, saj je treba reči, da Aristoteles pri uporabi terminologije ni popolnoma dosleden in da včasih pri njem - poleg filozofske rabe - srečujemo tudi predfilozofsko, posebej v manj filozofskih spisih. Vendar pa bi v večini primerov lahko rekli, da gre za "pravo" filozofsko rabo, tudi pri nekaterih primerih, ki jih pod to točko našteva Bonitz.

2. Kot filozofski termin, uporabljan pri starejših filozofih, o katerih govori Aristoteles ("veterum philosophorum placita"). Tu gre predvsem za Anaksagoro, pa tudi za Epiharma, Parmenida, Demokrita in Platona. Vendar je kot filozofski zgodovinar filozofije (nekateri trdijo, da edini poleg Hegla) pojme predhodnih filozofov priličil svoji filozofiji, kadar gre za različne pomene, pa ponavadi pove, kdaj gre za npr. Anaksagorov *noûs*.

3. Kot Aristotelov filozofski pojem ("Aristotelica notio"). Sem spada večina mest, kjer se izraz uporablja.

Preden se neposredno lotimo Aristotelovega motrenja uma, si moramo na kratko pogledati, kaj pravi o *gibanju* (*kínēsis*). Kot je znano, spadajo bitnosti, ki vsebujejo gibanje - torej minljive in gibljive bitnosti (to so rastline in živa bitja) ter večne in gibljive bitnosti (to so nebesna telesa) - k fiziki oziroma naravni pristojnosti (*physikè epistémē*), medtem ko obstajajo tudi negibljive bitnosti (pa naj bodo to videzi ali matematičnosti ali oboje), te pa spadajo k neki drugi pristojnosti (prim. Metaf. Lambda 1).

V Metafiziki vidimo, da Aristoteles razdeli motriteljske pristojnosti (*theoretikāi epistémāi*) na fiziko, ki se ukvarja z gibljivostmi, ter na matematiko in teologiko, ki obravnavata negibljivosti (prim. Metaf. Epsilon 1 in Kappa 7). Vendar matematika ne obravnava ločljivih bitnosti, tako kot jih teologika.

Vprašanje, ki se tu zastavlja, je naslednje: Kako pride do gibanja? Ko Aristoteles govori o gibljivih bitnostih, je to toliko, kot bi dejal, da gre pri njih za gibljivost, ki jo določa napetost med možnostjo gibanja in udejanjenjem gibanja. Če pa govorimo o možnosti gibanja, smo implicitno nakazali tudi nemožnost gibanja. Vprašanje, zakaj se raje giblje, kot pa da bi se ne gibalo, ostane brez odgovora, kakršenkoli vzgib (*kinêsan*) pa je poljuben. Biti v možnosti namreč pomeni biti v možnosti obojega. Če hočemo torej biti gotovi v gibanje, potrebujemo za to trdno osnovo - čisto udejanjenje - v nečem negibnem. S tem pa zapademo z Aristotelom v drugo zagato: kako naj nekaj, kar se ne giblje, nudi nekaj, česar samo nima?

Aristotelova razlaga je otroško preprosta in prav "grško" prepričljiva: tisto, zaradi česar (*tò hoû héneka*) je sploh kaj takega, kar se giblje, "giblje kot ljubljeno (*erómenon*), ostale stvari pa gibljejo v tem, ko se gibljejo" (Metaf. Lambda 7, 1072 b 3-4; podčrtal F.Z.) - in tako je prvo gibanje tisto krožno in večno gibanje nebesnih teles... Tisto, ki je negibno, torej lahko giblje na tak način, da vzgibuje s svojo ljubeznivrednostjo, tako rekoč s svojo privlačnostjo. Ker je tudi ta privlačnost čisto udejanjenje, je jasno, da se ji ne da upreti.

Ideja o božanskem Erosu ima med Grki dolgo tradicijo, tudi še iz predfilozofskih časov. Na tem mestu naj se spomnimo le Aristotelove navedbe iz Metafizike (Alfa 4, 984 b 27), kjer prenaša Parmenidove besede, da je Eros najprvotnejši od bogov (prim. fragment 13), malo naprej (Alfa 7, 988 a 34) pa pravi, da so nekateri imeli Erosa celo za *arché*.

Aristoteles pa tudi bolj natančno pove, kaj je to, ki giblje kot ljubljeno - ne da bi gibalo. "Na ta način pa gibljeta *tò orektón*, predmet težnje, in *tò noetón*, **predmet umevanja**" (Metaf. Lambda 7, 1072 a 26; podčrtal F.Z.). Tisto, k čemur težimo, in tisto, kar umevamo, je to, kar je sposobno vzgibati in gibati zgolj s svojo privlačnostjo. Predmet težnje giblje prek težnje, predmet umevanja pa prek uma.

V svojem spisu O duši (Gamma 10) pa svojo misel izrazi še bolj radikalno: pravi, da se sicer kažeta dve gibalni, težnja in um (433 a 9), vendar pa ima tudi um v svojem temelju težnjo. Bistvena razlika med njima pa je naslednja: *noûs mèn oîn pâs orthós estin, óreksis dè kai phantasia kai orthè kai ouk orthé,* "um je torej ves pravilen, težnja in predstava pa in sta pravilni in nista pravilni" (433 a 26-27). Um je lahko samo pravilen in če ni pravilen, potem to ni um. Težnja pa je onstran razlike med pravilnim in nepravilnim - težnja ne ve, kaj je pravilno: "Težnja pa giblje tudi mimo premisleka po logosu (*logismós*)" (433 a 25).

Enako stvar pokaže Aristoteles na primeru dobrega - seveda pa le dobrega delovanja (*tò praktòn agathón*), saj je dobro po sebi nedvoumno: "Zaradi tega vedno giblje tò orektón, predmet težnje, toda to je è tò agathòn è tò phainómenon agathón, ali tisto dobro ali pa tisto, ki se kaže dobro" (433 a 28-29). Težnja sama ne loči med navidezno dobrim in dobrim delovanjem in se tako lahko uklanja različnim vzgibom.

Predmet težnje lahko kot predmet želje (*tò epithymetón*) teži za tem, kar se samo kaže lepo (*tò phainómenon kalón*), lahko pa kot predmet volje (*tò bouletón*) teži za tistim, kar je prvo bivajoče lepo ali prvo resnično lepo (*prôton tò òn kalón*). V vsakem od teh dveh primerov pa so prvotnosti (*tà prôta*), torej prvi vzroki ali prvi vzgibi iste (Metaf. Lambda 7, 1072a 27-28).

Tako lahko predmet težnje kot osnovno negibno gibalo giblje na dva načina: *kineî ou kinoúmenon tō noethēnai è phantasthēnai*, "giblje, ne da bi se gibal, v tem, da je umovan ali v tem, da je predstavljan" (O duši, Gamma 10, 433 b 11-12) - težnja se torej lahko artikulira v umevanju ali predstavljanju.

Um je po Aristotelu del duše: v Metafiziki Lambda na primer v nekem kontekstu pravi: "...duša - ne vsa, ampak um..." (3, 1070 a 26). V Nikomahovi etiki pa dele duše, ki so pomembni za filozofijo, tudi našteje: "Trije pa so v duši gospodarji (*tà kýria*) delovanja (*prâksis*) in resnice (*alêtheia*): zaznavanje (*aisthesis*), um (*noûs*), težnja (*óreksis*)" (Nik. etika Zeta 2, 1139 a 17-18).

Če smo prej rekli, da je filozofija iskanje videzov, pa lahko zdaj ugotovimo, kaj v človeku je pristojno za videze. V spisu O duši Aristoteles pritrди trditvi tistih, ki pravijo, da je duša mesto videzov (*tèn psychèn eînai tópon eidôn*) - po vsej verjetnosti je tu mišljen platonizem -, vendar pa stvar takoj pove določneje: ni vsa duša mesto videzov, ampak

je to le umna duša (*he noetiké*) (torej um, zaznavanje in težnja pa ne), hkrati pa videzi v umni duši niso v dovršenosti (*entelecheía*), temveč so samo v možnosti (*dynámei*), kar pomeni, da videzi lahko so v umni duši in samo v umni duši, ni pa to nujno. To prisvajanje videzov v umno dušo se dogaja šele v postopku uvidevanja (*tò eidénai*) (glej O duši Gamma 4, 429 a 27-29).

Tako kot lahko rečemo, da je zaznavanje videz predmetov zaznavanja, zaznavanega (*tôn aisthetôn*), lahko tudi rečemo, da je "um videz videzov", *ho noûs eîdos eidôn* (O duši Gamma 4, 432 a 2-3). Tako kot pri zaznavanju uvidevamo videz zaznavanega, tako pri umevanju uvidevamo videz videzov.

Če sprejmemo predpostavko, da je zveza med *resnico* in *filozofijo* bistvena, potem moramo pogledati, koliko je um resniconosn, kajti to bo določalo njegovo relevantnost v tistem filozofskem.

Po Aristotelu je pet načinov, na katere lahko duša "resnicuje" (*altheúei*) s tem, da *kataphánai*, zatrjuje, ali *apophánai*, zanikuje: to so *téchne*, *epistéme*, *phrónesis*, *sophía*, *noûs*, "veščina, pristojnost, presodnost, modrost, um" (Nik. etika Zeta 3, 1139 b 15-17), poleg tega pa sta resnična lahko tudi predpostavka (*hypólepsis*) in mnenje (*dóksa*), vendar se Aristoteles od njiju ograjuje, ker nas lahko tudi prevarata (*diapseúdesthai*). Kakšno pa je mesto uma med vsemi temi možnimi načini "resnicovanja"?

V Nikomahovi etiki izpelje Aristoteles precej podrobno razlikovanje med njimi (predvsem v knjigi Zeta), vendar naj na tem mestu povzamemo le končni rezultat (ki hkrati tudi razmejuje um in logos): "in um je o poslednjih stvareh z obeh koncev: namreč in o prvih mejnikih in o poslednjih je um in ne beseda" (*kaì ho noûs tôn eshátôn ep' amfótera: kaì gàr tôn próton hóron kaì tôn eschátôn noûs estì kaì ou lógos*) (Nikomahova etika Zeta 12, 1143 a 35 - b 1); že prej pa je bilo rečeno, da "je um o počelih" (isto 6, 1141 a 7) in da je "namreč um o mejnikih, o katerih pa ni beseda (*lógos*)" (isto 9, 1142 a 26).

Um se torej ukvarja s prvim in poslednjim, je (skupaj s pristojnostjo) "vedno resničen" (*alathê d' aei*) (Analitika Post. Beta 19, 100 b 8) in "resničnejši od pristojnosti" (*alathêsteron ... epistémes*) (isto, b 11), poleg tega pa je še tisti, ki tvori tisto eno vsake posameznosti: *tò dè hèn poiôn, toúto ho noûs hékaston* (O duši Gamma 430 b 5-6). S tem pa smo že pri tistih določitvah uma, ki napotujejo v teologiko.

Najprej si pogledjmo razliko med *teologijo* in *teologiko*, kot nastopa pri Aristotelu. Kot povesta že sami besedi, gre pri teologiji za besedo o Bogu ali bogovih, medtem ko gre pri teologiki za nekakšno logiko o Bogu ali bogovih (v primeru evropske metafizike kot onto-teologike gre pač za logiko o enem Bogu). Oblikovno je *theologiké* (tako kot na primer *physiké*) pridevnik, ki predpostavlja še *epistéme*, torej je mišljena tu bogoslovna pristojnost. To logiko moramo razumeti iz Aristotelovega pojmovanja logosa: v logiko spada le apofantični logos. Tako v teologiki ni prostora za molitev in teologični Bog ni Bog čaščenja.

Aristoteles tako besedno družino *theología*, *theologeîn*, *theólogoi* uporablja takrat, ko govori o (že zanj) starih tvorcih mitične kozmologije. Teologa sta zanj na primer predvsem Homer in Hesiodos, njuna teologija pa za Aristotela ni filozofsko relevantna.

Vse drugače pa je s teologiko: v Metafiziki jo omenja na dveh mestih kot eno izmed motriteljskih filozofij (*philosophíai theoretikai*) (Epsilon 1, 1026 a 18-19) oziroma motriteljskih pristojnosti (*tôn theoretikôn epistemôn*) (Kappa 7, 1064 b 2-3) poleg fizike in matematike. Teologika (*theologiké*) je tista filozofija ali pristojnost, ki se ukvarja z večnim, negiblјivim in ločljivim bivajočim oziroma bitnostjo (*aidion, akíneton, choristón*, prim. Metafizika Eps.1, 1026 a 10-11 in Kappa 7, 1064 a 33-34) ter je kot taka prva filozofija. Njeno ime je upravičeno, saj tisto večno, negiblјivo in ločljivo imenujemo Bog.

Prvo, kar se da pokazati, je to, da je Bog za Aristotela predvsem filozofski pojem. V grškem okolju, kjer je še vedno odzvanjalo vprašanje prvih filozofov, vprašanje po *počelu* (*arché*), on pravi: *ho theós ... arché tis*, "Bog je... nekakšno počelo" (Metafizika Alpha 2, 983 a 8-9). Kakšno počelo pa bo Bog, zvemo v knjigi Kappa. Če obstaja med bivajočimi takšna narava, kot je večno in ločljivo bivajoče, potem "bo to in moralo biti tisto božansko (*tò theíon*) in bo to prvo in najbolj mogočno (*kyriotáte*) počelo" (Metaf. Kappa 7, 1064 a 34 - b 1). Če torej Bog zadostuje dvema temeljnima zahtevama, ki sta tudi že sicer bistvo pojma *arché* - torej prvost in obvladovanje -, potem ne more biti dvoma, da je Bog počelo kot tako.

Vendar pa je Bog v marsičem drugačno počelo, kot pa so bila to počela zgodnjih predsokratskih filozofov. Predvsem *ni snoven*, saj je čisto udejanjenje, snov pa je možnost. Kako je nujno, da je udejanjenje, smo govorili že pri gibanju. "Udejanjenje Boga pa je nesmrtnost

(*athanasia*) (O nebu Beta 3, 286 a 9). Naslednje, kar je treba omeniti, je to, da je živ oziroma da je tako rekoč življenje samo. Sicer pa Aristoteles glavne ugotovitve v zvezi s pojmom Boga strne v 7. poglavju Metafizike Lambda (1072 b 14-30). Um udejanja s privzajanjem sebe kot umevanja skozi umevanje. Bog je stalno in večno takšno udejanjenje umevanja umevanja. Kaj pa človek?

Vse te določitve dobijo svoj pomen šele prek človekove možnosti, doseči božje. Kljub temu da je za človeka nemogoče stalno "umevanje umevanja", tako kot Bogu, pa Aristoteles vendarle nakaže dva načina (ali dva vidika enega načina), kako to doseči. To sta *tò noeîn* in *tò thiggánein*, umenje in dotikanje: "Postaja namreč umevano, ko se dotika in ko umeva" (Metaf. Lambda 7, 1072 b 21). Rekli smo že, da je Bog um in kot um v udejanjenju umevanje in kot umevanje najvišjega umevanje umevanja. Če razumemo umevanje kot vprisotnjevanje ali zblizanje, potem je Bog vprisotnjenje prisotnosti same. Človek živi tako, kot živi Bog vedno, le redkokdaj - toda takrat živi kot Bog! Takrat približujočo se mu prisotnost zapazi kot prisotnost samo. Ali ne bi že temu lahko rekli dotik (*thíksis*) Boga?

Besedi *thiggáno* in *thíksis* lahko predfilozofsko pomenita običajni fizični stik ali pa dotikanje neke tematike. V filozofskem smislu pa ju Aristoteles uporablja v naslednjih kontekstih: če spoznavamo enako z enakim, gre v tem spoznavanju za dotik enakega z enakim (prim. O duši Gamma 3, 427 b 2-5); dotikanje je tisto, ko um doseže svoje, torej *doume* (prim. O duši Alfa 3, 407 a 15-18); tisto, s čimer se opredelimo do nekega predmeta spoznanja, je dotik le-tega in izrekanje o njem, medtem ko je nedotikanje neznanje (prim. Metaf. Theta 10, b 23-33).

Dotikanje in izrekanje (*phásis*) se ne moreta motiti o stvareh, ki so neka bit in so v udejanjenju in so nesestavljene bitnosti. Teh stvari nezmotljivo dotakniti se pomeni umeti. Taka stvar je v prvi vrsti in najbolj Bog, ki je samo udejanjenje. Umeti Boga torej pomeni nezmotljivo dotakniti se Boga kot enostavne udejanjene biti. Boga se ne da umeti "napol" - tako kot dotik je ali ni, tako je tudi z umetjem.

Ko govorimo o umetju in dotikanju Boga, pa se nam vsiljuje še naslednja razlaga: Boga lahko dosežemo z umevanjem *ali* pa z dotikom, ki je nekaj nad umevanjem, ki je nekakšen neposreden dotik Boga. S tem v zvezi je potrebno pojasniti naslednje: dotik je res neposreden (in kot tak pri enostavnih stvareh vedno resničen), vendar pa je prav tako

neposreden um. Božansko umevanje umevanja, torej samega sebe, je lahko samo neposredno, enostavno in resnično - sicer to ni umevanje umevanja. Spoznavati Boga kot um - prisotnost samo - je mogoče samo na tak način. Zato je dotikanje Boga ravno v umevanju Boga.

Ali lahko tedaj zaključimo, da je Bog um kot umevanje, kot umevanje umevanja in kot tak človeku v umu prek umevanja umevanja neposredno dostopen - ne za stalno, pač pa vsaj za hip? Načeloma da; edino, kar temu oporeka, je naslednji navedek iz Aristotela, ki pa je ohranjen kot fragment pri Simplikiju. V sicer izgubljenem delu z naslovom O molitvi (*perì euchês*) - zanimivo je, da je ravno molitev Aristoteles navajal kot primer logosa, ki ni apofantičen in ki se torej ne nahaja v območju resnice in laži - najdemo naslednje besedilo: *hóti gàr ennoèi ti kai hypèr tòn noûn kai tèn ousían ho Aristotéles, dêlós esti pròs toís pérasí tou perì euchês biblíou saphôs eipòn hóti ho theòs è noûs estìn è epékeiná ti tou nou*. "Da je Aristoteles doumeval tudi nekaj nad umom in bitnostjo, je jasno proti koncu knjige O molitvi, kjer razločno pravi, da je Bog ali um ali nekaj onstran uma." (Simplikios, in De Caelo, 485, 19-22) S tem pa je pravzaprav rečeno, da je Bog onstran filozofije: onstran apofantičnega logosa, onstran logičnega pojmovanj resnice in neresnice. Tu nam ostane le še tisto dotakniti se, *tò thiggánein*, prek uma. Kako si razložiti to filozofsko nelogičnost in nedoslednost?

Najprej lahko rečemo, da Simplikiju³ ne bomo verjeli, saj je lahko nekorektno citiral Aristotela ali pa je prišlo do napake v prenosu Simplikijevega teksta. Če postopamo na ta način, lahko opustimo tudi fragmente predsokratikov, ki so tudi ohranjeni prek Simplikija ali pa celo prek manj verodostojnih virov. Vsekakor pa je sumljivo, da en fragment tako rekoč postavi na glavo celotno Aristotelovo v knjigah ohranjeno misel - če to sploh res stori.

Naslednja možna razlaga je namreč ta, da je Aristoteles vsaj enkrat v toku svojega filozofiranja pomislil, da bi bil Bog pravzaprav lahko tudi nekaj onstran uma, nekaj ne-do-um-ljivega.⁴ S tem ni zanimal

³ Simplikios je bil eden vodilnih filozofov v neoplatonični šoli. Rojen je bil v drugi polovici 5. stol. po Kr., deloval pa je v 6. stoletju. Filozofijo je študiral v Aleksandriji in v Atenah. Pisal je komentarje k Aristotelovim delom - tisti k Fiziki obsega prek tisoč strani -, zgornji odlomek pa je iz komentarja Aristotelovega spisa O nebu. Iz teh komentarjev poznamo tudi precejšen del fragmentov preds

vsega, kar je govoril prej. Poleg tega je rečeno: ali um ali nekaj onstran uma. Torej lahko, da tudi le um. Če pa je kaj prek uma, potem to ni več stvar takšne filozofije, kot je Aristotelova, s tem pa prva filozofija tudi ne bi bila več o najvišjem in tako ne prva. Čeprav je Aristoteles očitno res tudi pomislil, da bi bil lahko Bog nad umom, se očitno te pomisli ni oprijel in je ni upošteval pri svojem siceršnjem filozofiranju.

Če sem na začetku zapisal, da gre v pričujoči interpretaciji za poskus določitve razmerja med človekom in Bogom pri Aristotelu, torej lahko sedaj rečem naslednje: človeško bitje je že po svoji vzrasti takšno, da nosi v sebi neko temeljno težnjo po tem, da bi uvidelo. Najvišji način uvidevanja je prisoten skozi motrenje najvišjega, skozi ugledanje neskrito lepega/dobrega v sijaju čiste prisotnosti, skozi vprisotnjenje prisotnosti same, ki je Bog. Tako se človek lahko dotakne tistega najvišjega, ki je najvišje ravno po tem, da je samemu sebi stalno prisotno kot prisotnost sama. S tem pa je izpolnjeno tisto, za kar smo tu, saj je "um smoter narave", *ho nous tês phýseos télos* (Politika Eta 15, 1334 b 15).

Martin Heidegger

ODNOS TEOLOGIJE KOT POZITIVNE ZNANOSTI DO FILOZOFIJE

Vera ne potrebuje filozofije, zagotovo pa filozofijo potrebuje znanost o verovanju kot *pozitivna znanost*. To pa je treba tukaj zopet ločiti: pozitivna znanost o verovanju ne potrebuje filozofije zaradi utemeljitve in primarne razgrnitve svoje pozitivnosti, krščanskosti. Utemeljuje se na svoj način. Pozitivna znanost o verovanju potrebuje filozofijo samo z ozirom na svojo znanstvenost. To seveda zopet le na neki, sicer načelen, vendar svojevrstno omejen način.

Teologija se kot znanost podreja zahtevi po legitimnosti in primernosti njenih pojmov bivajočemu, ki ga mora razložiti tako, kakor si je zadala. Toda: ali ni bivajoče, ki mora biti razloženo v teoloških pojmih, razgrnjeno edinole z verovanjem, za verovanje in v verovanju? Ali ni tedaj to, kar naj bi tu pojmovno dojeli, bistveno nepojmljivo; potemtakem ne moremo po čisti racionalni poti niti doumeti njegove stvarne vsebine niti utemeljiti njegove pravilnosti?

Toda nekaj je lahko nepojmljivo in se z umom ne da nikoli primarno razgrniti, pa vendar ne izključuje nujno pojmovnega dojetanja. Nasprotno: ako je treba nepojmljivost kot tako ravno na pravilen način razgrniti, potem se to dogaja na način primerne, t.j. take pojmovne razlage, ki zadane ob njene meje. Nepojmljivost ostaja sicer v določeni meri nema; vendar pa je ta razlaga verne eksistence stvar teologije. Čemu torej filozofija? Vsako bivajoče se vendarle razgrinja samo na podlagi predhodnega, čeprav ne zavestno predpojmovnega razumevanja tega, kar to dotično bivajoče je in kakor je. Vse ontično razlaganje se giblje na temelju ontologije, ki je najprej in večidel skrit. Ali je nekaj takega kot križ, greh itd., ki očitno pripada bitni sovisnosti krščanskosti v svojem specifičnem kajstvu in kakovosti, sploh razumljivo drugje, kakor v verovanju? Kako naj se ontološko razgrne kajstvo in kakovost teh, za krščanstvo konstitutivnih temeljnih pojmov? Ali naj postane vera spoznavni kriterij ontološko-filozofske eksplikacije? Ali niso ravno temeljni teološki pojmi popolnoma odtegnjeni filozofsko-ontološkemu osmišljanju?

Tu seveda ne moremo zanemariti nečesa bistvenega: eksplikacija temeljnih pojmov (kolikor je pravilno zastavljena) se namreč nikoli ne posreči na ta način, da izolirane pojme za sebe ekspliciramo ter definiramo in tedaj kot žetone potiskamo sem ter tja. Vsaka temeljna pojmovna eksplikacija se trudi usmeriti na to, da primarno zaprto bitno sovisnost, na katero napotujejo vsi temeljni pojmi, zajame s pogledom v njeni izvorni celovitosti in jo stalno drži v vidu. Kaj to pomeni za eksplikacijo temeljnih teoloških pojmov?

Mi smo verovanje označili kot bistveni konstitutivum krščansko-sti: vera je preporod. Čeprav vera ne izposluje same sebe, čeprav se tisto, kar je v njej razodeto, ne more nikoli utemeljiti z racionalnim vedenjem svobodnega samostojnega uma, je vendarle v krščanskem dogajanju kot preporodu presežena predverujoča, t.j. neverujoča eksistenca bitja. Presežena ne pomeni odstranjena, ampak dvignjena v novo stvaritev, v njej ohranjena in shranjena. V verovanju je sicer eksistencialno-ontična predkrščanska eksistenca prevladana. To eksistencialno prevladovanje predkrščanske eksistence, ki spada k verovanju kot preporodu, pa ravno pove, da je v verni eksistenci eksistencialno-ontološko sovključeno prevladano predkrščansko bitje. Prevladati ne pomeni zavreči, ampak vzeti v novo razpolaganje. Iz tega izhaja: vsi temeljni teološki pojmi imajo vedno, vzeti v svoji polni regionalni sovisnosti, v sebi neko sicer eksistencialno nemočno, t.j. *ontično* preseženo predkrščansko, torej čisto racionalno dojemljivo vsebino, ki pa jih ravno zaradi te ontične nemoči ontološko določa. Vsi teološki pojmi nujno skrivajo v sebi razumevanje biti, ki ga ima človeško bitje kot tako - kolikor sploh eksistira - samo od sebe¹. Tako je npr. greh očiten samo v verovanju in samo vernik lahko faktično eksistira kot grešnik. Če pa je treba greh, ki je protifenomen verovanju kot preporodu in potemtakem fenomen eksistence, razlagati teološko-pojmovno, potem zahteva povratek k pojmu krivde *vsebina* pojma *sama* in ne neki filozofski konjiček teologa. Krivda pa je izvorna ontološka eksistenčna določitev bitja². Čim izvirneje in primerneje ter

¹ Vsi teološki eksistenčni pojmi, ki so centrirani na verovanje, menijo specifični prehod eksistence, v katerem sta predkrščanska in krščanska eksistenca na poseben način eno. Ta prehodni karakter motivira karakteristično večdimenzionalnost teološkega pojma, v kar se tu ne moremo spuščati.

² prim. *Sein und Zeit* 1, 2.del, f58.

v pravem smislu ontološko postavimo na svetlo temeljni ustroj bitja sploh, čim izvirneje dojamemo npr. pojem krivde, tem bolj nedvoumno lahko fungira kot vodilo za teološko eksplikacijo greha. Če pa vzamemo ontološki pojem krivde za vodilo, potem vendar ravno filozofija primarno odloča o teološkem pojmu. Mar s tem teologiji ne nadevamo filozofske uzde? Nikakor! Kajti greha v njegovem bistvu pač ni potrebno racionalno deducirati iz pojma krivde. Še manj je treba in je mogoče s tem orientiranjem glede na ontološki pojem krivde kakorkoli racionalno dokazati faktum greha; celo faktična možnost greha ne postane s tem niti najmanj razvidna. Vse, kar s tem dosežemo in kar je za teologijo kot znanost neobhodno, se zvede na to, da pojem greha kot eksistenčni pojem zadobi tisto korelacijo (t.j. sovedenje), ki je zanj kot eksistenčni pojem nujna zaradi njegove predkrščanske vsebine. Primarno smer (dovajanje) kot izvor njegove krščanske vsebine pa daje vedno samo vera. *Ontologija torej fungira samo kot korektiv ontične, in to predkrščanske vsebine osnovnih teoloških pojmov.* Treba pa je paziti: ta korekcija ni utemeljujoča tako, kakor v primeru temeljnih fizikalnih pojmov, ki z ontologijo narave zadobijo svojo izvirno utemeljitev in potrditev svoje polne notranje možnosti ter s tem svojo višjo resnico. Korekcija je zgolj formalno nakazujoča, t.j. teološko ne postane ontološki pojem krivde kot tak nikoli tema. Prav tako se pojem greha ne gradi preprosto na ontološkem pojmu krivde. Vseeno pa je ta v nekem pogledu določujoč, in sicer formalno tako, da nakazuje ontološki karakter *tiste* regije biti, v kateri se mora pojem greha kot *eksistenčni* pojem nujno zadrževati.

V tem formalnem nakazovanju ontološke regije leži napotilo, naj se zdaj prav specifična teološka vsebina pojma ne preračunava filozofsko, ampak naj se črpa in pripusti iz in v tako nakazani specifični dimenziji verovanja. Formalno nakazovanje ontološkega pojma torej nima funkcije vezanja, ampak nasprotno - funkcijo osvobajanja in napotovanja na specifično, t.j. verovanju primerno razgrinjanje izvora teoloških pojmov. Označena funkcija ontologije ni usmerjanje, ampak samo "so-vodenje": korekcija.

Filozofija je formalno nakazujoči ontološki korektiv ontične, in sicer predkrščanske vsebine osnovnih teoloških pojmov.

Toda bistvo filozofije ni, niti se to ne da iz nje same in za njo samo utemeljiti, da mora imeti za teologijo tako korektivno funkcijo.

Nasprotno pa je mogoče pokazati, da ima filozofija - kot svobodno vprašanje čisto na sebi postavljenega bitja - po svojem bistvu nalogo ontološko utemeljenega usmerjanja z ozirom na vse ostale ne-teološke, pozitivne znanosti. Filozofija kot ontologija ponuja *možnost*, da jo teologija sprejme v smislu zgoraj karakteriziranega korektiva - če naj teologija s fakticiteto verovanja postane faktična. Toda zahteve, da *mora* biti filozofija tako vzeta, ne postavlja filozofija kot taka, ampak prav teologija, kolikor sama sebe razume kot znanost. Treba je torej točno definirati in povzeti:

Filozofija je način, formalno nakazujoči ontološki korektiv ontične, in sicer predkrščanske vsebine temeljnih teoloških pojmov. Filozofija pa je lahko to, kar je, ne da faktično fungira kot ta korektiv.

Ta posebni odnos ne izključuje, ampak ravno vključuje to, da vera v svojem najbolj notranjem jedru kot specifična eksistenčna možnost ostaja smrtni sovražnik eksistenčne forme, ki bistveno pripada filozofiji in je faktično skrajno spremenljiva³. Tako odkrito, da filozofija tega smrtnega sovražnika sploh ne poskuša na kakršenkoli način potolči! To *eksistencialno* nasprotje med vernostjo in svobodnim samoprevzemanjem celotnega bitja, ki obstaja že pred teologijo in filozofijo in ne nastaja šele s tema dvema kot znanostima, ravno to *nasprotje* mora nositi *možno skupnost* teologije in filozofije *kot znanosti*, če naj njuna komunikacija ostane prava, osvobodjena vsake iluzije in slabotnih poskusov posredovanja. Nekaj takega kot krščanska filozofija torej ne obstaja, to je preprosto "leseno železo". - Ne obstaja pa tudi nobena neokantovska, vrednostno-filozofska, fenomenološka teologija, kot ne obstaja fenomenološka matematika. Fenomenologija je vedno samo oznaka za postopanje ontologije, ki se bistveno razlikuje od vseh ostalih pozitivnih znanosti.

Kak raziskovalec seveda lahko poleg svoje pozitivne znanosti obvlada tudi fenomenologijo oz. sledi njene korake in raziskave. Toda filozofsko spoznanje lahko postane za njegovo pozitivno znanost

³ O tem, da gre tu za načelno (eksistencialno) zoperstavljenost dveh eksistencialnih možnosti, ki ne izključuje, ampak vključuje vzajemno faktično, eksistencialno upoštevanje in priznanje, ni potrebno šele na široko razpravljati.

relevantno ter plodno, in to v pravem smislu, *samo tedaj*, ko le-ta znotraj lastne problematike, ki izrašča iz tega pozitivnega razmisleka o ontičnih sovisnostih njegovega področja, naleti na temeljne pojme svoje znanosti in ko mu postane pri tem vprašljiva primernost temeljnih tradicionalnih pojmov bivajočemu, ki ga tematizira. Tedaj lahko iz zahtev svoje znanosti, iz horizonta svojih lastnih znanstvenih vprašanj, skoraj na meji svojih osnovnih pojmov vpraša nazaj po izvornem ustroju biti bivajočega, ki naj ostane in na novo *postane predmet*. Tako vznikla vprašanja ženejo metodično preko samih sebe, kolikor je tisto, *po čemer* sprašujejo, samo ontološko dostopno in določljivo. Seveda, znanstvene komunikacije med raziskovalci pozitivnih znanosti in filozofije ni moč vpeti v čvrsta pravila, posebno, ker se jasnost, zanesljivost in izvornost kritike, ki jo vršijo pozitivne znanosti same, ravno tako hitro in mnogoterno menja, kakor vsakokrat dosežena in zadržana stopnja samoosvetlitve lastnega bistva v filozofiji. Ta komunikacija zadobiva in ohranja svojo prisotnost, živost in plodnost samo tedaj, kadar vzajemno, vsakokrat izrečeno pozitivno-ontično in transcendentalno-ontološko vprašanje vodi instinkt za stvar in zanesljivost znanstvenega takta, in kadar vsa vprašanja prevlade, prednosti in veljavnosti znanosti odstopijo mesto notranji nujnosti znanstvenega problema samega.

(Prevod: Andrina Tonkli)

Opomba:

Gre za prevod zadnjega poglavja Heideggrovega predavanja *Fenomenologija in teologija* iz leta 1927 (*Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1978, str.61-67)

Aleš Debeljak

BOG: KRITIKA NEGATIVNEGA PLATONIZMA

Anzelm je docela jasen: neumnež, ki zanika božje bivanje, je neumen zato, ker je slišal za krščanskega Boga in se ne meni za očitno in preprosto resnico tega nauka. Trditev, da je Bog 'tisti, od katerega si ni mogoče zamisliti nič večjega', je pred vsakim dokazovanjem. Dogma, kultura in predmetni svet so pred vsakim racionalizmom. "Ontološki dokaz", ki ga je zasnoval Anzelm, ni enak Descartesovemu racionalističnemu dokazu, po katerem je neumnež neumen zato, ker ne potrebuje nikakršnega izročila, dogme in zunanjega vpliva, da bi odkril, kaj je docela resnično in neomadeževano s takšnim tradicionalnim nesmisлом.

Anzelm je objektivni, Descartes radikalno subjektiven. Anzelm dokazuje, da je prav predstava o krščanskem Bogu tako široka, da popolnoma zaobseže božjo bit. Bit je bistvena. Bit Boga in Bog, ki je, sta nerazločljiva: Bog je Bog.

"A to, od česar si ni mogoče zamisliti nič večjega, ne more bivati zgolj v umevanju. Kajti če bi bivalo zgolj v umevanju, potem bi si bilo mogoče zamisliti, da biva v resničnosti, ki je večja... Če torej to, od česar si ni mogoče zamisliti nič večjega, biva zgolj v umevanju, potem za bitje, od katerega si ni mogoče zamisliti nič večjega, velja, da si je mogoče zamisliti večje od njega. Vendar je očitno, da je to nemogoče. Zato ni nobenega dvoma, da bitje, od katerega si ni mogoče zamisliti nič večjega, biva in da biva tako v umevanju kot v resničnosti" (Anzelm 1988: 54).

Tomaž Akvinski je seveda ostro kritiziral ta dokaz: "<Ne moremo> dokazati, da Bog dejansko biva, ne da bi dopustili, da dejansko biva nekaj, od česar ni mogoče misliti nič večjega..." (Akvinski 1947: 12). To je bilo seveda Anzelmovo izhodišče. Tomaž ponovi dokaz skorajda v takšni obliki, kot ga je zasnoval Anzelm.

"Zato trdim, da je izjava, ki pravi, da 'Bog biva' razvidna iz sebe same, kajti predikat je isti kot subjekt; ker Bog je svoje lastno bivanje..." (Akvinski 1947: 11).

Tomaž nasprotuje vsakršni obravnavi bivanja v smislu božje lastnine. Vendar obenem dokazuje, da "Bog" vzbuja bivanje. Tomaž zato v resnici ne oporeka Anzelm. Oporeka pa racionalizmu Descartesovega tipa. Kolikor Bog je Bog in kolikor to ni predikacija, je s tem vsakršna analiza onemogočena, ker ne gre za docela racionalen dokaz. Bivanja ne moremo pridati (prejetemu) pojmu Boga. Ta formulacija je Leibniza napeljala k ugotovitvi, da sta bistvo in bivanje - logos in bit Boga - med seboj neločljiva. Že gola možnost Boga pomeni, da Bog biva, ker jo utemeljuje dejstvo bivanja. Nekaj je, vendar to ne more biti Bog, kajti Bog je popoln in najresničnejši; če veselje je nekaj (kar tudi je), potem Bog je.

Teologije po Leibnizu ni mogoče ločevati niti od splošne niti od posebne metafizike, saj sta v resnici identični. Bistvo metafizike je onto-teologija. To stališče nemara najjasneje pride do izraza v njegovi razpravi *O zadnjem izvoru stvari*:

"Da pa bi nekoliko natančneje pojasnili, kako temporalne, kontingentne ali fizikalne resnice izhajajo iz tistih resnic, ki so večne in bistvene, ali če hočete metafizične, moramo najprej vzeti na znanje, da prav iz dejstva, da je raje nekaj, kot nič, izhaja določen nagib <exigentia> k bivanju v možnih stvareh ali v možnosti ali bistvu <logos> samem - pretenzija po bivanju, če tako rečemo - z eno besedo, da bistvo samo teži k bivanju. Iz tega nadalje izhaja, da vse možne stvari ali stvari, ki izražajo bistvo ali možno resničnost, z enako pravico težijo k bivanju v skladu s kvantiteto bistva oziroma resničnosti ali pa do tiste stopnje popolnosti, ki jo vključujejo; kajti popolnost ni nič drugega kot kvantiteta bistva" (Leibniz 1976: 487).

Bog kot možnost največje resničnosti mora biti najresničnejši. Če je mogoče, da je, potem Bog nujno je, ker je nerazločljiv od samega sebe. Nič več Boga ni v Bogu, ki biva, kot v Bogu, ki ne biva. Kar zadeva Boga, bivanje ni nekaj prigodnega zato, ker mu ničesar ne pridene, ali pa zato, ker bit pripada njegovemu bistvu. To je zavračal Kant - in dokazoval Anzelm. Kdo bi lahko ločil lažnega Boga od resničnega? In kakšen pomen bi to ločevanje sploh lahko imelo? Če bivanje ni atribut Boga, potem mora biti bistveno. Ali pa bivanje sploh nima ničesar opraviti z Bogom, kar pomeni, da je Bog onstran bivanjskega območja in sam v sebi brez vsebine.

Kant je seveda oporekal Descartesovi različici ontološkega dokaza, ki bivanje izenačuje s popolnostjo, za katero si ni mogoče zamisliti, da je Bog ne bi imel, pri čemer "iz dejstva, da lahko mislim le o bivajočem Bogu, izhaja, da bivanja ni mogoče ločevati od Boga in zatorej Bog resnično biva" (Descartes 1985: 46).

Ta različica ontološkega dokaza povzema razlikovanje med bivanjem in bistvom, ki se zlahka vda Kantovi zaostritvi Descartesovega temeljnega epistemološkega zanimanja. Kant se noče opreti na predpostavko, kot to želi narediti Descartes, da je logos bivajoč in da logika na kakršenkoli način korespondira z objektivno resničnostjo. Če trdimo, kot pravi Kant, da je Bog popoln in da zaradi tega tudi nujno biva, smo s tem samo utrdili koherenco in enotnost pojma. Vendar epistemološko zanimanje onemogoča vsakršen premislek o tem, kar je bistveno za resničnost. To, da ima kdo idejo o Bogu, ki je, še ne dokazuje, da objektivno resničen Bog tudi zares je.

Tu Kant zdrsne nazaj v najstrožji dualizem, pri čemer trdi, da je logika (predvsem v teologiji) popolnoma brez vsebine. "Bog" ne pove ničesar o Bogu (ali ta je resničen). "Bog" ni Bog. Vendar gre tu Kantov prikaz ravno v nasprotni smeri od teh sklepov. Kant pobija sam sebe. Najodličnejša analiza iz *Kritike čistega uma* ga vsekakor odvrča od tega, da bi trdil, da je logos ali celo theologos brez vsebine. Kant pravzaprav dokazuje, da imata zamišljanje možnega Boga in Bog kot predmet tega zamišljanja isto vsebino, da sta med seboj popolnoma nerazločljiva in da objektivno bivanje ničesar ne prida pojmu. Vendar Kant to ponovitev dokaza zmotno jemlje za zavrnitev. Celotno območje noumenalnega (podporni steber Kantovega dualizma), ki se razlikuje od območja fenomenalnega zgolj po svojem objektivno resničnem bivanju, "besedici 'je'", sploh ni razlikovalna poteza, pravi Kant, ko spodbija ontološki dokaz. Pojemovno gledano ni razlike med fenomenalnim in noumenalnim: njuna vsebina je ista.

"Če zdaj vzamemo subjekt (Boga) z vsemi njegovimi predikati (med katerimi je tudi vsemogočnost) in rečemo, 'Bog je', pojmu Bogu ne pridamo novega predikata, ampak samo postavimo subjekt na sebi z vsemi njegovimi predikati, postavimo pa ga kot predmet, ki je v zvezi z mojim pojmom. Njuna vsebina mora biti ena in ista; ničesar ni mogoče pridati pojmu, ki izraža zgolj to, kar je mogoče, s tem ko mislim njegov predmet (prek izraza 'je')

kot absolutno dan. Drugače rečeno, resnično ne vsebuje nič več kot zgolj možno" (Kant 1965: 505).

Kant tu ne spodbije svojega dokaza z združitvijo fenomenalnega in noumenalnega, saj noče dopustiti kakršnega koli stika med noumenalnim Bogom in logiko. Prav na tej točki se logika zlomi v teologiji in do izraza pride njena nezmožnost, da bi nagovorila resničnost, pri čemer se sama v svojem statusu potrjuje kot simulacija resničnega in pooblašča moralni pristop k Bogu, ki ga ni mogoče primerjati z idejami. "Bog" po Kantu nikoli ne more biti Bog, ki nas moralno zadolžuje. Kar spodkopava dokaz, je prav pojem biti kot razločevalne poteze resničnega. Če sledimo rabi tega pojma v razvijanju protidokaza, ugotovimo, da včasih izmenjaje se in včasih skupaj z drugimi rabi za absolutno razločevalno potezo, ki dokazuje in razpira dvojnost spoznanja in resničnosti. Obenem pa gre tudi za takšen pojem, ki nikdar in v nobenih okoliščinah ne ločuje logike od resničnosti, pri čemer ni nič bolj *pojem* možnega, kot je *pojem* resničnega.

Kant je pokazal, da je bit brez pojmovne vrednosti. Je prazen dodatek pojmu. Vendar jo zaklinja kot razloček noumenalnega. Bit ne more biti brez vsebine. Vsebine ne more imeti v dualistični metafiziki. Je razloček med besedami in stvarmi.

Ta dvojno nasprotje, s katerim je podprto absolutno nasprotje med logiko in resničnostjo, privzame v Kantovem spodbijanju ontološkega dokaza nenavadno platonistično obliko. Kot je pokazal Gilles Deleuze, Platon dosledno razlikuje med *kopijami* in *simulakri*. Kopije so drugoten nasledek oblik, ki ne morejo biti neposredni predmet spoznanja. "So dobro utemeljeni ponaredki, za katere jamči podobnost..." (Deleuze 1990: 256).

Kopije kot takšne niso in ne morejo biti del teorije o korespondencah, ki zagotavlja podobnost s kakšnim predmetom. Vsi predmeti morajo biti simulakri, medtem ko morajo biti vse posebne ideje kopije. Posebne ideje so zato izpraznjene vsakršne predmetnosti, vsakršne svetovnosti. Kopije zagotavljajo zgolj notranje duhovne korespondence z nepopolno intuiranimi idejami. Predmeti ali simulakri pa so po drugi strani "kot lažni ponaredki, ki so zgrajeni na nepodobnosti in vključujejo bistveno sprevrženje in odklon" (Ibid.: 256). Mizar, ki naredi posteljo, je torej v popolnoma drugačnem razmerju do resnice kot umetnik, ki posteljo prikaže. Medtem ko mizar poskuša posneti intuirano idejo, si

slikar prizadeva re-prezentirati simulacijo ideje, ki jo je intuiral mizar (in filozof). Zato "narejevalec podobe, posnemovalec, kot pravimo, ne ve ničesar o resnični stvari, ampak le o videzu" (Platon, *Država*, X, 600B).

Platon nadaljuje dvojni opis idej in predmetov kot kopij in simulakrov tako, da simulakre končno podredi kopijam. To pa zato, kot pravi Deleuze, ker predmeti pomenijo temeljno grožnjo univerzalnemu redu, kakršnega poskuša prikazati filozofija. Gre za grožnjo filozofskemu spoznanju nasploh.

"<Predmet>, simulaker predpostavlja ogromne razsežnosti, globine in razdalje, ki jih opazovalec ne more obvladati. Prav zato, ker jih ne more obvladati, doživi vtis podobnosti. Simulaker vključuje različevalni zorni kot. Skratka, kot je rečeno v *Filebu*, da 'sta bolj ali manj vselej za ped naprej', tako gre v simulakru za to, da postaja blazen ali neomejen <neskončen>, vselej drug, sprevrčajoč globine, zmožen ogniti se enakemu, meji, istemu ali podobnemu: vselej bolj ali manj hkrati, a nikdar enako" (Deleuze 1990: 258).

Bit postane v Kantovi metafiziki tako prostor simulakra kot prostor kopije. Razločevanje služi za to, da podpira dvojni red besed in stvari, pri čemer temu redu grozi pojem, ki vzbuja oboje: "Bog" ni (noumenalni, objektivno bivajoči) Bog. Do tega pobijanja pride ne glede na to, da se z njim neogibno razodene zmotnost domneve, kako je takšen pojem "brez vsebine".

Kant pravi, da mora biti Bog drugačen od (noumenalnega) bivanja. To seveda v zahodni metafiziki ni nikakršno popačenje. Filozofija ni nikdar potrebovala predmetnosti: če je predmete v filozofskem sistemu mogoče podrediti notranji koherenci modela, potem ta sistem toliko bolj privzame utemeljevalsko kakovost. Kolikor celo radikalna mnogoterost priča o enotni naravi istega, reda idej, Boga ali navsezadnje statičnega vesolja, potem se zdi, da isto prežema in utemeljuje vse ter povzema vase vsak predmet. Kakorkoli že bi lahko predmetna mnogoterost ogrozila oživitve prvobitnega kaosa, ki je v nasprotju s filozofsko kozmologijo, pa mora kozmologija, če se hoče vzpostaviti kot prva filozofija, tj. metafizika, izslediti neko evolucijo ali devolucijo kaotičnega mnogegega v isto.

Najsi to še tako zanika, racionalistična metafizika in teologija privzemata obliko kozmološke pripovedi, pri čemer si njuna zgodba podreja množstvo, ki si ga prizadeva obvladati. Kot je opozoril Nietzsche,

je obsedenost z docela razumljivo zgodbo in razvojnimi teorijami zgodovine, s kozmologijo kot hi-storia, celo v najbolj racionalističnem med krščanskimi teološkimi izročili povzročila, da večina tega izročila "verjame vzvratno", na račun sistematične razlage dogodkov v njihovi množstvenosti in sistematičnega zanikanja hermenevtične kontingentnosti lastnega sistema kot zgodbe. Metafizika je kot filozofska zgodovina nemara metafora filozofije v javni službi. Kar podpira totalitarne ontologije istega, je prav tovrstno birokratsko filozofiranje.

Takšno totalitarno mišljenje temelji na stremljenju po vsevidni enotnosti, zaokroženi sistematični razlagi množstva kot - v kozmološkem smislu - istega. Kar zadeva fašistične ontologije, je anarhija neskončne partikularnosti vsebovana v vsiljevanju zaokrožene vseobsežnosti enotne biti. Ljudje, ki niso več končen in izčrpljiv zbir, so razumljeni kot deli večje celote, ki je sama v sebi neskončno deljiva. Takšno totalitarno mišljenje je Edith Wyschogrod imenovala "logika množične smrti" (Wyschogrod 1985: 35). A ljudje so docela končni: mogoče jih je uničiti. Logika množične smrti po eni strani to dejstvo zanika, hkrati pa dopušča, da se udejani.

Aristotel je bil prvi, ki je scela branil končne partikularnosti in kakovostno spremembo pred navalom ontologij enotnosti. Zenon je, na primer, trdil, da so končne partikularnosti, pa tudi gibanje in sprememba v njih, nekaj nemogočega. Da bi se končne partikularnosti spremenile, bi morale iti skozi neskončnost sprememb. Aristotel pobije to totalitarno mišljenje tako, da uniči os, okrog katere se je vrtelo kolo celotne logike: neskončnost, kartezijanskega Boga.

Končne partikularnosti so po Zenonu paradoksalne samo, kolikor si jih zamišljamo kot neskončne delitve celote. Aristotel pravi, da to razumevanje neskončnosti nasprotuje tako samo sebi kot tudi stvarim samim. Če neskončnost nima meje, če obstaja predstava o neomejenosti, potem nič ne more biti zunaj nje ali njenega dosega, ker če bi bilo tako, bi bila s tem zaznamovana meja, prek katere neskončnost ne bi mogla seči. Če nič ne more biti zunaj nje, potem mora veljati, da vključuje vse. Če vključuje vse, potem mora biti vseobsežna in cela. Vendar sta vseobsežnost in celovitost predstavi o vsebovanju in zato omejeni. Predstava o neskončnosti je torej protislovna: terja, da naj bi neomejeno imelo mejo.

"Izkaže se, da je neskončno nasprotje tega, kar o njem pravijo, da je. Neskončno ni to, kar nima *ničesar* zunaj sebe, ampak to, kar ima *vselej* nekaj zunaj sebe... <to, kar> nima ničesar zunaj sebe, je popolno in celo. Kajti tako opredeljujemo celoto - kot to, čemur nič ne manjka, kot celega človeka ali škatlo iz lesa <partikularnosti>... To, čemur nekaj manjka in je zunaj, kakorkoli že je lahko majhno, pa po drugi strani ni 'vse'. *Celo* in *popolno* sta bodisi istostna bodisi tesno sorodna. Nič ni popolno, kar nima konca (*telos*), in konec je meja" (Aristotel, Fizika, III,6, 206b33-207a15).

Aristotel torej silovito pobija vsakršno pojmovanje dejanske neskončnosti ali, drugače povedano, dejansko ne more biti neskončno. Kar je dejansko, je končno in partikularno, zato si je to mogoče zamišljati kot končno vseobsežnost. Vendar Aristotel terja drugačno, radikalno neskončnost, ki bi bila v skladu sama s sabo. Ta neskončnost ni dejanska in nima meje. Neskončnost zaznamuje svet kot neustvarjen, neporojen, večni in zato takšen svet, ki si ga ni mogoče zamisliti kot vseobsežnost. Neskončnost je čista potencialnost. Je edina kakovost, ki jo ima snov na sebi, in zaznamuje možnost, da se svet razvija v zaporedju oblik *ad infinitum*.

Aristotel pobija Zenonovo logiko prav s totalizacijo dejanske in 'infiniteziraajoče' možnosti. Razdaljo med A in B, ki jo mora preteči Ahil, je potencialno mogoče razdeliti v neskončno mnogo delov (tako postane neskončna), vendar dejansko s tem ni neskončno razdeljena. *Dejansko* je razdalja med A in B docela končna. Ahilu ni treba opraviti nikakršne delitve, da bi razdaljo pretekel.

Spinozov poskus, da bi te vpoglede uporabil v racionalistični metafiziki, je eden izmed najglobljih tovrstnih poskusov. Spinoza se v celoti strinja z Aristotelom: tako z njegovo analizo kot tudi z duhom njegovega napada na logiko množične smrti. Spinoza pravzaprav radikalizira to aristotelovsko kritiko tako, da pobije Aristotelove lastne predstave o teleologiji. Spinoza pravi, da je teleologija vzvratna in neveljavna logika, ki definira spremembo in končno partikularnost z nedejanskimi mejami in konci. Povzročanje nikdar ne vključuje konca, ker nedejansko nima meje. Najhujša totalitarna logika je tista, ki totalizira zgodovino z doktrinami stvarjenja in razkroja. Spinoza, čisto drugače kot Hegel, temu ne bi mogel bolj nasprotovati.

Spinoza začne *Etiko* z vrsto definicij, ki se iztečejo v ontološki dokaz, vendar ta pri njem bolj od bivanja dokazuje monizem ali kozmološko enotnost. Šesta definicija se nanaša na Boga. Ta definicija je kot definicija Boga dejanje radikalne filozofije same, ki pobija teologijo transcendence zato, da bi obranila končne partikularnosti. Zenon si je neskončno pač napačno zamišljal kot končno celoto, ki je zmožna neskončne delitve. Tu gre Spinoza veliko dlje od Aristotela in to logiko zavrne, kolikor proizvaja napačne predstave tako o neskončnosti kot o vseobsežnosti.

Boga, najvišjega izraza spinozovskega monizma, si ne gre zamišljati kot neskončnost, ki je cela, ampak prej kot aristotelovsko neskončnost, ki zaznamuje možnost nasploh in nima meje. Bog ni neskončnost, ki vsebuje sebe samo in je neskončna na sebi, ampak je prej neskončnost, ki je *absolutna* in presega svoj lastni izraz. Teologija, vpletanje radikalne predstave o Bogu v diskurz, služi za to, da posiljuje misel s silo zunajreferencialnosti:

"D6: Z Bogom razumem popolnoma neskončno bitje, tj. substanco, ki jo sestavlja neskončnost atributov, od katerih vsak izraža večno in neskončno bistvo" (Spinoza 1985: 409).

Neskončnost je kot potencialnost nujno nedejanska vseobsežnost, ker ni nobene potencialnosti onstran nje: vse je znotraj dosega neskončne možnosti. Absolutna neskončnost je neprotislovna vseobsežnost brez meja, dejanska vseobsežnost, nameščena v vesolju neskončne možnosti (Bog). Ta teza je nasprotje totalitarne enotnosti. Človek bi moral biti Bog, da bi lahko spoznal Boga. Um je vselej končen in partikularen in ne more biti drugačen, nikoli ne more povzeti vase drugačnega in izraziti nič drugega kot sebe samega. Če se zdi, da Bog reprezentira mejo, onstran katere ne moremo misliti, potem zato, ker prav predstava o Bogu razodeva logiko, ki presega meje filozofovega ega. A ta logika ni brez vsebine. Njena intertekstualna dejanskost reprezentira neskončno možnost. Nič ni bolj nasprotujočega teologiji transcendence, ki papežuje na račun nespoznavnega, pri čemer partikularnost podreja mistificirani Drugosti, tj. popolnoma Drugemu, ki je brez obličja. Kakor končnega ni nikoli mogoče v celoti poistiti z neskončnim, tako tudi um ne more prevzeti vsevidnega nadzora nad vseobsežnostjo partikularnosti. Zenon se je motil, ko je rekel, da končno z delitvijo postane neskončno.

Spinoza nas torej seznanja z možnostjo doslednega, sistematičnega in pretanjenega poskusa, kako se kosati z ontoteološkimi problemi. Ob pojmu Boga to naredi na način, ki je dovzeten za odvrčanje totalitarnih teženj, prisotnih v tem podjetju in izročilih, ki ga oblikujejo. Misel dvajsetega stoletja je v tem šele začela razpoznavati osrednji problem moderne filozofije.

Iz angleščine prevedel Vid Snoj

Reference:

Anselm, St. *Basic Writings*. Trans. S.N. Deane. La Salle: Open Court Publishing Co., 1988.

Aquinas, Thomas, St. *Summa Theologica*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. 3 Vols. New York: Benziger Brothers, Inc., 1947.

Descartes, Rene. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. II*. Trans., John Cottingham, et.al. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense*. Trans. Mark Lester. New York: Columbia University Press, 1990.

Kant, Immanuel. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Papers and Letters*. Trans. Leroy E. Loemker. Second Ed. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1976.

Spinoza, Baruch. *The Collected Works of Spinoza. Vol.I*. Trans. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Wyschogrod, Edith. *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger and Manmade Mass Death*. New Haven: Yale University Press, 1985.

STROGOST MIŠLJENJA, "VERWINDUNG" IN "AUFGABE DES DENKENS"

(esej o mehkem - postmodernem - premagovanju)

Martin Heidegger je gotovo najmenintnejša figura filozofije 20. stoletja in kljub slovesu, ki ga upravičeno uživa - ob celi armadi "pravih" in "nepravih" učencev, posnemovalcev, občudovalcev ali zgolj bralcev - še vedno tudi ena najbolj enigmatičnih. Enigmatičnih tem bolj zato, ker se zdi, da se v njegovo filozofijo ne glede na dejstvo, da je temeljito premišljena kot le malokatera pred njo, ves čas vpletajo ne le dvomija, ampak tudi določene protislovnosti. Naj se to - zlasti tistim, ki bolj kot duhu slede črki njegove misli - še tako bogokletno sliši, se celo zdi, da ta protislovnost sploh ni naključna (take nedoslednosti Heideggru tudi ne bi želeli pripisovati), ampak je kot neka globlja razdvojenost tesno vpeta v samo bistvo njegove filozofije (ker je nujna; poznavalcem naj zadostuje namig: *Überlieferung, Gestell, Geschick...*) in predstavlja celo eno njenih temeljnih potez.

S temeljno razdvojenostjo oz. kontroverznostjo Heideggrovega mišljenja mislim v prvi vrsti na nepremevano napetost med - če uporabljamo Heideggrove izraze oz. pomen, kakršnega je zlasti pojmu "filozofija" pripisoval npr. v spisu "Konec filozofije in naloga mišljenja" - *filozofijo* in *mišljenjem*. Te napetosti ne razrešimo z razdelitvijo Heideggrove miselne poti na tisto pred *obratom* in tisto po njem. Ne glede na to, kako Heidegger pojmuje filozofijo - kot metafiziko oz. celo kot platonizem ali kako drugače, ostaja ta nerazrešljiva razdvojenost prisotna tudi v njegovih kasnejših spisih. To, kot je že bilo nakazano, ne more biti naključje, ki bi ga lahko pripisali Heideggrovi nedoslednosti, ampak mnogo bolj pripada nekemu drugemu območju: območju "usodnosti".

O kateri razdvojenosti je tu govor? - Ni dvoma, da je Heideggrova misel v določenem segmentu metafizična in jo je treba razumeti tudi kot tako; samo tako razumevanje ji tudi daje neki "konstruktiven" pomen. Že sam izraz "konstruktiven" skuša tu namigovati,

da gre za filozofijo v tistem smislu, ki se po Heideggrovem mnenju nujno sklene v znanosti. Kot primer takšnega mišljenja bi morda lahko navedli kar "Bit in čas" ali npr. bitno-zgodovinsko dimenzijo Heideggrovega mišljenja. Kako lahko ta plat - prepričan sem, da mimo bistvene intence samega Heideggrovega mišljenja - dejansko pelje v znanost, pa nemara še nazorneje kaže npr. švicarska terapevtska šola, ti. Daseinsanalyse. Zlasti ta drugi primer je tipičen indic "mišljenja, ki gre h koncu" in o katerem je Heidegger nekje takole zapisal: "Kadar gre mišljenje že h koncu s tem, da se izmakne svojemu elementu, nadomesti svojo izgubo s tem, da si pridobi veljavo kot tehne, kot instrument izobraževanja ter zato kot šolsko delo in kasneje kot kulturno delo. Postopoma postane filozofija tehnika razlaganja iz najvišjih vzrokov. Ne misli se (man) več, temveč se samo še ukvarja s 'filozofijo'."

Nemara je ironija usode (če jo pojmuje v Heideggrovem smislu, pa prav gotovo) kriva za to, da ravno najbolj "pravoverno" heideggerjanstvo misel svojega "očeta" privaja h koncu tako, "da se izmakne svojemu elementu" in se prične uveljavljati kot tehne, kot instrument izobraževanja, kot šolsko delo, kot šola *pravega razumevanja* (Heidegggra, seveda). Res je sicer, da določeni deli njegove misli dejansko neizogibno vodijo v takšne posledice. Čeprav je po obsegu takšna morda celo večina njegove filozofije, pa je to za samo "stvar mišljenja" manj pomemben del; ob takšni "zgolj-filozofiji" (in po intenci nedvomno tudi prevladujoči) namreč pri Heidegggru vedno obstaja tudi misel, ki spada v t.i. "bitno mišljenje": oz. na kratko: "mišljenje" (npr. v smislu, kot govori o njem v uvodnih pasusih "Pisma o humanizmu", zlasti v sintagmi *mišljenje in pesnjenje*). Takšno je npr. mišljenje *aletheie*; še bolj nemara *Lichtung, jasnine. Biti. Bistva resnice*. Itd. To so točke, kjer se je Heidegger nedvomno uspel izmakniti metafiziki. Hkrati pa tudi točke, kjer se pokaže, da ta izmaknitev nikakor ni mogoča kot totalno, dokončno premaganje, *Überwindung*, metafizike, ampak kot neko mnogo manj ambiciozno, šibkejšo, nedoločnejše gibanje - kot *Verwindung*.

Nemožnost trdega preseganja metafizike je na poseben način trdovratna. Kaže se ob vseh temeljnih Heideggrovih pojmi. Premislek pojma *bit* npr. pokaže, da je "mehka", "šibka" bit kasnejšega Heidegggra, ki ni več izenačena s prezenco, vedno *Überlieferung, Geschick*, s čimer smo že v območju, kjer se metafizičnemu mišljenju brez preostanka ne moremo izmakniti. Podobno je z *jasnino, Lichtung*: uzrtje jasnine je

nedvomno čisto dejanje "(bitnega) mišljenja". Korak "naprej", eksplikacija s sopripadnostjo svetlobe in teme, pa že nosi v sebi več kot le sled metafizike, v čemer ponovno prepoznavamo *Geschick* v njegovi najbolj neizogibni obliki. Kaj je razlog tem zdrsom? Nedoslednost mišljenja? Naša kratkovidnost? Ali vendarle nekaj več; morda vendarle nekakšna "usoda"?

Čeprav se je Heidegger ne le implicitno (na kar najbolje kaže sam razvoj njegove misli), ampak tudi eksplicitno zavedal metafizične razsežnosti svojih razmišljanj in čeprav je dal nekaj sijajnih primerov "čistega", nemetafizičnega mišljenja, se torej dediščine metafizike ni mogel rešiti. To dejstvo nas neizogibno postavlja pred vrsto vprašanj. Namreč: je to za Heideggra znamenje nemoči ali *usode*? Je rešitev iz ujetosti v neke vrste hermenevtični krog v *premočitvi* te nemoči, v *trdi* liniji torej, ali v "šibki" *vdanosti* v "usodo"? Da se je Heidegger v določeni fazi svojega mišljenja bolj zavzemal za prvo možnost, nakazuje naloga, ki si jo je zadal v "Biti in času": razviti "fundamentalno ontologijo". Si je Heidegger kasneje premislil? Je naloga, kot jo zadaja tekst "Konec filozofije in naloga mišljenja", drugačna?

Kaj je sploh z nalogo mišljenja?

Ker se ne nameravamo sprenevedati ob tem - za nas retoričnem - vprašanju, moramo že na tem mestu takole odgovoriti: naloga, ki jo je mišljenju kot mišljenju zastavil Heidegger, je tako težka, da si jo je treba šele zastaviti, in to iz naslednjih razlogov: z razkritjem biti, *aletheie*, jasnine... je Heideggrova misel prignana do "točk", preko katerih ni mogoče, ki pa morajo nositi mišljenje, ki se zastavlja kot naloga. Ta naloga se po eni strani izkazuje kot nemogoča, saj so te "točke", če naj nosijo mišljenje, zopet neki "temelji" in se kot take izmikajo same sebi. Če pa nimajo tega "utemeljujočega" značaja, potem tudi ne morejo biti podlaga nekemu drugačnemu mišljenju.

Heideggrova nedvomna zasluga je, da je - če ne drugače, z načinom, kako je pred nas postavil te "točke" - dal veljavo mišljenju, ki je drugačno od strogega racionalno-logičnega. Hkrati pa je mišljenju zadal v svojem hrepenenju po "čistosti" mišljenja prestrogo nalogo, ki to mišljenje v obliki nepremagljive aporije, ob katero zadeva, nenehno vrača v naročje metafizike. Nalogo, ki bi bila morda primerna pesniku, ki pa je vsekakor prestroga za filozofa. Naloga, katere cilj je nemara res

postaviti mišljenje ob bok pesništvu. Katere uresničitve pa danes vsekakor še nismo zmožni misliti.

* * *

Gornji odstavek najbrž res vsebuje več nejasnosti kot razvidnih spoznanj; njihova temeljna intenca je pokazati, da se na strogost črke Heideggrovih spisov oz. na hudo "strogost mišljenja" v smislu dogmatičnosti pri eksplikaciji Heideggrovih misli ne kaže vedno sklicevati. (Če Heidegger v navideznem nasprotju s tem zahteva več posluha za črko-besedo, je treba to zahtevo pravilno, se pravi *dobesedbo* razumeti: črki-besedi je treba *pristuhiniti*, ne pa se zgolj *sklicevati* nanjo. Sam Heidegger v "Pismu o humanizmu" svari pred tisto "strogostjo mišljenja", ki je zgolj "tehnično-teorctična eksaktnost pojmov".) Pokaže se namreč, da obstajajo dimenzije, ki so metafizične, in hkrati ob njih mesta, ki so "čisto (bitno) mišljenje". Pravila, s katerim bi med obema potegnili jasno mejo, ni. Disputi o tem, kaj je Heidegger s kakšnim izrazom natančno mislil, so - ne sicer vedno, največkrat pa - neprimerni; so le izraz slepote za temeljni uvid v bitno (in hkrati usodnostno-nujno) razdvojenost mišljenja, ki ga je razprl Heidegger; razdvojenost, ki - kot pričajo njegovi poznejši spisi - ni ušla tudi njegovemu lastnemu očesu.

Naloga, povsem opustiti dozdajšnje mišljenje (kot v svojem spisu "Konec filozofije in naloga mišljenja" Heidegger vendarle eksplicitno zahteva), se izkaže kot nemogoča. Popolne *Überwindung* ni. To je najbrž zaslutil tudi sam Heidegger, zato je v poznih spisih spregovoril o *Verwindung* metafizike. Izraz, ki je bil pri ortodoksnih heideggrovcih - in je še vedno - spregled(ov)an. Izraz, ki opozarja, da v opredelitvi stvari mišljenja kot sled bolezni, ki jo preboleva, še vedno ostaja del metafizike (kaj nam sicer govori drugega temeljit premislek Heideggrovih izpostav *Überlieferung, Ge-stell, Ge-schick?*), katero bi kazalo pustiti na neki način za seboj. Pojem *Verwindung* je (re)aktualizirala italijanska filozofija na čelu z G. Vattimom, ki svoje (in svojih somišljenikov) oživljanje (Nietzscheja in) Heideggra imenuje "*šibka*" oz. "*mehka*" misel. Je naključje, da Heidegger prav v razpravi, ki govori o nalogi mišljenja, imenuje tudi "šibko mišljenje" - ko namreč "domnevajoče mišljenje" označi kot "šibkejše od filozofije"? In če je naša domneva o nenaključnosti tega sovpadanja zgolj retorika, je zato kaj bolj neumestna?

Zakaj propagira "šibka misel" tudi retoriko? Seveda nekoliko preinterpretirano, v kontekstu heideggerjanske hermenevtike; pa vendar? Bi si prislužili anatemo, če bi sledeč duhu Heideggrove filozofije rekli, da je morda italijanska "šibka misel" ena tistih oblik, ki je vzela Heideggrovo nalogo mišljenja zares in se je lotila po njegovi avtentični sledi?

* * *

Težavnost naloge mišljenja se kaže med drugim tudi v tem, kako težko se je nekaterim ortodoksnim Heideggrovim učencem upreti skušnjavi Resnice. V Resnico se - to je dovolj razločno pokazal tudi sam Heidegger - izteka filozofija kot metafizika; Heideggrovo mišljenje Resnica ni in ne more biti. Nasprotno: prav Heidegger (pri nas pa na njegovi sledi Tine Hribar) je ob Nietzscheju tisti, ki je trdnost Resnice najodločneje "omehčal". To "mehčanje" se je nekaterim filozofom zdelo tako prevratno, da so svojo filozofijo poimenovali kar "šibka" oz. "mehka misel". Italijansko filozofijo osemdesetih let najbolj reprezentativno zastopa *"Il pensiero debole"* (ki je svojo identifikacijo izrazila v istoimenskem zborniku). Med njenimi protagonisti najbolj izstopa Gianni Vattimo, ki velja tudi za utemeljitelja "šibke" oz. "mehke misli". Iz njegovega celotnega opusa je mogoče ekstrahirati transparentno metaforo, s katero lahko prekrijemo vsako mikro - ali makrostrukturo šibkega-mehkega filozofskega diskurza: namreč pojem *Verwindung*.

Vattimo utemeljuje mehko misel že metodološko kot *Verwindung* dialektike in mišljenja razlike. Mehka misel sicer misli iz razlike, vendar hkrati ne ukinja dialektike (razpoznava jo tudi še v Heideggrovem diskurzu - pač tam, kjer je, kot je bilo že nakazano, ta še vedno metafizičen), ampak jo *"verwindet"*. "Verwindet" tako, da povzema v svoje območje ravno tista njena obeležja, ki so - kot pokaže Vattimo - prisotna tudi še v mišljenju razlike.

Poleg *Verwindung* reaktualizira Vattimo še nekaj temeljnih Heideggrovih pojmov: *pietas*, *Andenken*, *Überlieferung*, *Ge-schick*... Kot je vidno, so to sami pojmi, ki se vežejo na zgodovinskost tu-bitu (v kateri leži tudi sama srčika v uvodnih odstavkih eksplicirane Heideggrove razdvojenosti). Vattimo razvija v svojih delih misel, da je Heidegger temporaliziral *a priori* (kot *Überlieferung* in *Geschick*). Ta temporalizacija pa že kaže tudi na smer, v katero krene iz tega izhodišča

Vattimovo pisanje. Smer, ki jo izrazi z oksimoronom "ontologija propadanja".

Vattimova osnovna teza je, da mehka misel razbija stabilnost (beri: trdnost, krepkost) biti kot prisotnosti - kar je sicer tudi povsem v skladu s poznim Heideggrom, pri katerem se bit ne dogaja kot prisotnost, ampak kot spomin. Da je ošibitev biti prisotna že v sami zasnovi Heideggrove filozofije, pokaže Vattimova analiza "Biti in časa". Tu izhaja iz spremljanja utemeljevanja (Grundung) biti. Po njem se v "Biti in času" pokaže, da biti ni mogoče pripisati temelja-temelnosti; na mestu *trde* biti temelja uzremo - z ozirom na eksistencialno analitiko tubiti v njeni časovnosti - neko "bit", ki je sicer konstituirana, vendar ne kot temelj, temveč kot *mehka*, *šibka*. Smisel biti je treba v "Biti in času" razumeti kot smer, v katero se podajata tu-bit in bivajoče; ta pot pa ne vodi do kakšnega stabilnega temelja, ampak v smer, ki jo je nakazal že Nietzsche z aforizmom: "Od Kopernika dalje se človek kotali iz središča proti X-u". Ta Nietzschejeva oznaka nihilizma je hkrati (t)ista Heideggrove tu-biti. Tu-bit ni neko utemeljujoče središče; smer, ki jo nakazuje iskanje smisla biti, vodi ravno do *Aufhebung* temelja. Nasprotno temu, kar zatrjuje Heidegger, Vattimo pravi, da "Bit in čas" ne vodi v premagovanje metafizike, ampak v doživetje nihilizma (temu bi seveda ugovarjal ne le Heidegger "Biti in časa", ampak tudi še "Pisma o humanizmu") kot edine možne poti ontologije (namreč po kopernikanskem obratu, ko človek ni več center vesolja, ko nič ni več trdno, tudi tu-bit ne).

Na tem mestu se Vattimu pokaže Heideggrova kontroverznost; skrajšano rečeno: protislovje Gründung/Aufhebung. V "Biti in času" vsekakor so tendence po Gründung, ki pa je za Heideggro destruktivna, saj je (v končni fazi) nihilistična prav v Heideggrovem smislu. Hkrati pa obstaja tendenca, ki jo nakaže Vattimo: namreč tendenca po ukinitvi Temeljev... To protislovje je po Vattimu eden tistih preostankov dialektike, ki so se prebili tudi v mišljenje razlike. Vendar tega protislovja ne smemo "aufheben" dialektično, ker se sicer znajdemo v hermenevtičnem krogu. Ob izpostavitvi te problematike Vattimo lepo pokaže, da možen izhod ponuja ravno mehko mišljenje, mišljenje, ki ni "*fundamentalna ontologija*", ampak "*ontologija propada*". Mehka, šibka ontologija.

V njeni luči bit, ki je trenutno skrita oz. zakrita, palimpsestno pre-pisana, za nas odsotna, ne more biti nekaj "*krepkega*", kar bo, ko bo

razkrito in prisotno, postalo "temelj". Razprava "Bit in čas" je sicer sprožila iskanje smisla biti pod zastavo "fundamentalne ontologije"; se pravi, kot da bi šlo za odkritje transcendentnega pogoja možnosti izkustva, vendar se ta pogoj možnosti izkaže kot zgodovinsko-končni "pogoj" tu-biti. Transcendentalnost temelja s tem seveda odpade (saj nikdar ni prezenten kot fiksna točka, v kateri bi si bilo mogoče odpočiti); zato lahko po Vattimu ta postopek označi le oksimoron "ontologija propada".

Tu-bit je zgodovinska; iz tega je treba misliti tudi Heideggrov Ge-stell in njegov pojem usode. Usode, kateri seveda tudi sam ni mogel uiti. Usode, ki - z grozno hermenevtičnega kroga - preprečuje Überwindung metafizike. Na to spoznanje je vezana Vattimova reaktualizacija Verwindung. Metafizike ne premagujemo, prebolevamo jo. Zahodna kultura (metafizika) ni le neko mesto pozabe biti (kar implicira, da obstaja neko drugo mesto onkraj te metafizike, kjer se bit razkriva, daje). Je - po Vattimu - edino možno mesto; ne le prikrivanja, tudi razkritja biti. Zato Vattimo tudi zatrjuje, da je rešitev v tem, da v nihilizmu spoznamo svojo *chance*.

* * *

Kateri usodnosti, če mislimo na način *Verminderung*, tj. metafizično, a z globokim uvidom v Heideggrovo misel, se Heidegger ni mogel izogniti? Odgovor bi lahko bil: usodnosti jezika. Jezik je - če "prevedemo" v jezik metafizike - zgodovinsko končni pogoj možnosti spoznanja. Tu-bit je izvorno ravno v horizontu jezika vržena v neko predrazumevanje sveta; ta horizont ni kantovsko transcendentalen, ampak zgodovinski; zato se resnica "*dogaja*".

Hkrati pa je jezik hiša biti, v kateri prebiva človek. Kar pomeni, da je na delu neka usoda, kateri se ni moč izogniti. Kateri se ni mogel izogniti niti sam Heidegger. Ta usoda seveda ni nekaj heglovsko teleološkega. Je usoda biti. Kako se nam daje bit, je "določeno" iz nje same. "Zgodovina biti" je "usojena". Ta uvid dolgujemo Heideggro; vendar tudi ta njegov uvid bistveno počiva v horizontu neke (zgodovinske) resnice. Bitno-zgodovinsko mišljenje sicer misli iz spoznanja o pozabljenosti biti, vendar neizogibno v horizontu, ki mu je usojen. Ki nikakor ni naključen, ampak "dan" skozi *izročilo*. Zaradi česar "pozabe

biti" ni mogoče kar pozabiti in se vrniti v naročje predmetafizične besede. Zaradi česar v iskanju mišljenja, ki bi mislilo bit v njeni *neskritosti* (še) vedno prebiva tudi sled bolezn, ki je "zakrivila" pozabo biti. Sled bolezn, ki jo *prebolevamo* prav začeni s Heideggrom. In prav v značaju tega prebolevanja leži jedro razdvojenosti mišljenja, ki se nam daje preko Heideggra.

Zato premagovanje (metafizike) nikoli ni popolno, ampak je vedno *Verwindung*.

Zato naloga mišljenja v svoji najčistejši obliki vedno spodleti.

SINOPSIS - SYNOPSIS*Andrina Tonkli Komel***ZNANOST IN SVET ŽIVLJENJA**

UDK 165.62

Vprašanje po svetovnosti sveta (življenja) je Husserl zastavil kot transcendentno vprašanje in sicer: Kako je možna znanost o predznansvenem življenju? To vprašanje ne meri na abstraktni znanstveni radikalizem, ampak (se nanaša) na (pred)znanstvenost vsakdanjega sveta.

WISSENSCHAFT UND LEBENSWELT

UDC 165.62

Die Frage nach "der Weltlichkeit der (Lebens)welt" hat Husserl als die transzendente Frage gestellt, und zwar: Wie ist die Wissenschaft vom vorwissenschaftlichen Leben möglich? Diese Frage zielt nicht auf einen abstrakten wissenschaftlichen Radikalismus, sonder eben auf die (Vor)Wissenschaftlichkeit des alltäglichen Lebens.

*Ariana Volarič***LEBENSWELT IN HUMANISTIČNE ZNANOSTI V FILOZOFIJI
M.MERLEAU-PONTYJA**

UDK 1 Merleau-Ponty

Poglavitno prizadevanje Fenomenologije percepcije je bilo tematizirati konkretno bit v svetu kot filozofsko arhe in s tem premagati aporije prejšnjih filozofij, ki so kot svoj temelj postulirale boga, nujno bit ali principe a priori. Pokazalo se je, da reflektivni cogito temelji na telesni prisotnosti v svetu, da ima refleksija svoj izvor v perceptivnem izkustvu, ki ga posreduje telesni subjekt. Iz tega je sledila ugotovitev, da vsa racionalnost temelji na ontološki kontingenci sveta samega, da ni nobenega uma, ki bi opravičil naša spoznanja, da je torej tudi ideja resnice neločljiva od našega izkustva biti v svetu. Izkustvo Lebenswelt-a je inkorporirano tudi v sodobno znanost, ki potem, ko je presegla tradicije empirizma in pozitivizma, vdira v področje fenomenoloških

raziskav. S prepletanjem subjektivnega izkustva sveta in znanstvenega objektivizma se vzpostavlja ideja lateralne univerzalnosti.

LEBENSWELT AND HUMANISTIC SCIENCES IN PHILOSOPHY OF M.MERLEAU-PONTY

UDC 1 Merleau-Ponty

The central intention of the Phenomenology of perception is thematise a concrete being in world as philosophical arche to overcome a apories present at previous philosophies which as its ground postulated god, necessary being or principle a priori. This attempt show that reflexive Cogito grounds on bodily being in the world, that reflecton have its origin in perceptive experience mediated by bodily subject. It bring us to conclusion that whole rationality based on ontological contingency of world and because there is no Reason which will justified our conceiving of the world, the idea of truth is unseparated from our experiencing being in the world. Experience of Lebenswelt is also incorporated in sciences which after overcome tradition of empiricism and positivism penetrate in field of phenomenological research. With a entwinement of subjective experience and scientific objectivism idea of lateral universality have been establish.

Dean Komel

RESNICA, NJEN OBRAT

UDK 165.62

Začetek filozofije kot znanosti pri Platonu zaznamuje razdvojitve sveta na noumenalno-znanstveno in fenomenalno-doksično območje, pri čemer je slednje območje - s katerim ni mišljeno nič drugega kot naš vsakokratni zgodovinski svet - zgolj v relaciji do nepogojene absolutne dejanskosti prvega območja in zategadelj zgolj nekaj relativnega.

Skozi vso nadaljnjo filozofsko tradicijo vse do Heideggrove razprave *Bit in čas* ostaja ta nam najbližji svet v pogledu lastne resnice netematiziran. Dokler um fungira kot ekskluzivno mesto resnice in se človek dojema kot umno živeče, ta tematizacija načeloma ni možna. Da bi se svet razodril kot prebivališče človeka in človek dojel kot prebivalec sveta, je nujno, da se zgodi obrat v bistvu resnice. Obrat, ki zase rabi bistvo človeka samega.

V 44. paragrafu *Biti in časa* z naslovom *Tubit, razklenjenost in resnica* so zarisani prvi koraki mišljenja na poti k temu obratu.

WAHRHEIT, IHRE KEHRE

UDC 111.83

Der Anfang der Philosophie als Wissenschaft wurde bei Platon durch die Entzweiung der Welt in das noumenale-wissenschaftliche Bereich und das phänomenale-doxische Bereich charakterisiert, wobei das letzte (unsere jeweilige geschichtliche Welt) in seiner Grund nur in Relation zu unbedingter absoluten Wirklichkeit des ersten Bereich besteht. Durch die ganze folgende philosophische Tradition, bis zu Heideggers Abhandlung *Sein und Zeit* bleibt diese Welt hinsichtlich ihrer eigenen Wahrheit unthematisiert. Solange die Vernunft als exklusiver Ort der Wahrheit fungiert und der Mensch als vernunftiges Lebenswesen verstanden wird, ist diese Thematisierung prinzipiell unmöglich. Um die Welt als Wohnort des Menschen zu eröffnen und den Mensch als Bewohner der Welt zu erfassen, ist nötig, dass die Kehre im Wesen der Wahrheit geschieht - die Kehre, welche das Wesen des Menschen selbst braucht. In f 44 des *Sein un Zeit* mit dem Titel *Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit* zeigen sich die ersten Schritte des Denkens am Weg zu dieser Kehre an.

Tine Hribar

ONTOLOGIJA IN FENOMENOLOGIJA ŽIVLJENSKEGA SVETA

UDK 111.1:165.62

Po Husserlu (*Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, f 51) se svet življenja, ki vključuje vse praktične tvorbe, nenehoma spreminja in je ob spreminjanju relativitet vezan na subjektivteto. A kakorkoli se že spreminja in se korigira, vsebuje vseeno znanstveno tipiko, v kateri sta utemeljena vse življenje in vsakršna znanost. Tako tudi njemu pripada ontologija, izvirajoča iz čiste evidence. Po Heideggru pa je fenomenologija naziv za metodo ontologije; zato je že vnaprej izključeno, da bi zastopala kakršnokoli določeno vsebinsko tezo o bivajočem oziroma imela glede tega kakšno stališče.

ONTOLOGIE UND PHÄNOMENOLOGIE DER LEBENSWELT

UDC 111.11:165.62

Nach Husserl (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, f 51) ist die Welt des Lebens, die alle praktischen Gebilde in sich aufnimmt, in stetem Wandel der Relativitäten auf Subjektivität bezogen. Aber wie immer sie sich wandelt und wie immer sie korrigiert wird, sie hält ihre wesensgesetzliche Typik ein, an der alles Leben und alle Wissenschaft, deren "Boden" sie ist, gebunden bleibt. So hat auch sie eine aus reiner Evidenz zu schöpfende Ontologie. Nach Heidegger ist die Phänomenologie der Titel für die Methode der Ontologie selbst; es ist daher von vornherein ausgeschlossen, dass sie irgendwelchen bestimmten inhaltlichen Thesen über des Seiendes ausspricht und einen sogenannten Standpunkt vertritt.

*Franci Zore***ČLOVEK, UMEVANJE IN BOG V ARISTOTELOVI FILOZOFIJI**

UDK 1. Aristoteles

Analiza prvega stavka Aristotelove Metafizike Alfa - "vsi ljudje po naravi težijo k uvidenju" - je izhodišče za razpravo o tem, kakšne vrste uvidenja lahko človek prek te naravne težnje doseže. Poleg spoznanj, ki so bistveno nanašajo na tisto drugo, pa je najbolj pomembno in najvišje tisto, ki je umevanje umevanja (*noēsis noēseos*), kar je tudi Aristotelova določitev Boga iz Metafizike Lambda. Čeprav je to umevanje stalno prisotno samo v Bogu, pa lahko človek vsaj včasih prek umetja doseže oz. se dotakne (*thiggánein*) Boga. Pri tem umetje pomeni vprisotnjenje prisotnosti same, ki se kaže kot ugledanje neskrito lepega/dobrega v sijaju čiste prisotnosti. To doseči pa je po Aristotelu tudi človekov naravni smoter.

MENSCH, VERNEHMEN UND GOTT IN DER PHILOSOPHIE DES ARISTOTELES

UDK 1. Aristoteles

Die Analyse des ersten Satzes der Metaphysik Alpha - Alle Menschen streben von Natur aus nach Einsehen - ist der Ausgangspunkt für die

Erörterung über die Weisen des Einsehens, die dem Menschen durch dieses natürlichen Streben erreichbare sind. Das wichtigste und höchste Erkenntnis ist das Vernehmen des Vernehmens, was zugleich die aristotelische Bestimmung des Gottes in Metaphysik Lambda ist. Wenngleich dieses Vernehmen nur im Gott ständig anwesend ist, kann der Mensch ihn durch das Vernehmen zuweilen erlangen bzw. ihn betasten (*thiggánein*). Das Vernehmen heisst dabei das In-Anwesen-bringen der Anwesenheit selbst, welches sich als Erblicken des unverborgenen Schönen/Guten im Glanz der reinen Anwesenheit zeigt. Dieses zu erlangen ist nach Aristoteles auch der natürliche Zweck des Menschen.

Tomo Virk

STROGOST MIŠLJENJA, "VERWINDUNG" IN "AUFGABE DES DENKENS"

UDK 111

V Heideggrovem opusu obstaja usodna, nepremagana napetost med filozofijo in mišljenjem, ki kaže, da metafizike ni mogoče *überwinden* ampak le *verwinden*. Nalogo, ki jo mišljenju postavlja Heidegger, danes zato posebej zares jemlje italijanski pensiero debole, ki sprejema prav to mehko varianta preseganja in namesto o fundamentalni ontologiji govori o ontologiji propada. Ta misel nam tudi pomaga, da vidimo ta razmerja v luči usode biti.

STRENGE DES DENKENS, "DIE VERWINDUNG" UND "DIE AUFGABE DES DENKENS"

UDC 111

Im Opus Heideggers gibt es eine verhängnisvolle, unüberwindliche Spannung zwischen Philosophie und Denken, die zeigt an, dass die Metaphysik nicht zu *überwinden*, sondern nur zu *verwinden* ist. Die Aufgabe, die Heidegger vor dem Denken gestellt hat, ist heute besonders von italienischem pensiero debole respektiert, das eben diese schwache Variante des Überwindens aufgenommen hat und das statt von der fundamentalen Ontologie von der Ontologie des Untergangs spricht. Diese Denkart kann dann auch uns helfen, dass wir diese Verhältnisse im Lichte des Seinsgeschickes sehen können.

