

phainomena

**TRANSFIGURACIJE
—
TRANSFIGURATIONS**

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

29 | 114-115 | November 2020

TRANSFIGURACIJE — TRANSFIGURATIONS

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko

*

Fenomenološko društvo v Ljubljani

Ljubljana 2020

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | **Editor-in-Chief:**

Andrina Tonkli Komel

Uredniški odbor: | **Editorial Board:**Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan,
Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič +, Franci Zore.**Tajnik uredništva:** | **Secretary:**

Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | **International Advisory Board:**

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cercel* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree +*, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* (University of Freiburg, Germany), *Dimitri Ginev* (Sofia University "St. Kliment Ohridski," Bulgaria), *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* (University of Wuppertal, Germany), *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (University of Freiburg, Germany), *Heinrich Hüni +*, *Ilya Imishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Ioanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (University of Helsinki, Finland), *Thomas Luckmann +*, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Zirión Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södertörn University, Sweden), *Javier San Martín* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchytsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay Sözer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *Tōru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Lubica Učnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Bernhard Waldenfels* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | **Proof Reading:**

Andrej Božič

Oblikovna zasnova: | **Design Outline:**

Gašper Demšar

Prelom: | **Layout:**

Žiga Stopar

Task: | **Printed by:**

Primitus, d. o. o.

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Vodovodna cesta 101
1000 Ljubljana
Slovenija

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Tel.: (386 1) 2411106

Email:
institut@nova-revija.si
andrej.bozic@institut-nr.si

Email:
dean.komel@ff.uni-lj.si

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

*

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €
Dvojna števila: | Double Issue: 16 €

Spletna stran: | Website:
phainomena.com

TRANSFIGURACIJE | TRANSFIGURATIONS

KAZALO | TABLE OF CONTENTS

Petar Šegedin Logos in nesmrtnost <i>Logos and Immortality</i>	5
Maxim Miroshnichenko The Locus of Affection. Intersubjective Life from Enaction to Epigenesis <i>Kraj afekcije. Intersubjektivno življenje od udejanjenja do epigeneze</i>	33
Dino Manzoni Fenomenologija telesa in odnosi z drugimi. Intersubjektivnost skozi medtelesnost <i>Phenomenology of the Body and the Relationships with Others. Intersubjectivity through Intercorporeality</i>	55
Andraž Dolinšek Nerazumevanje in obvladovanje tujega. Iz-rednost na ozadju modernega mišljenja reda <i>Disagreement and the Controlling of the Alien. The Extra-Ordinary against the Backdrop of the Modern Thought of Order</i>	81
Manca Erzetič Eksistencialna opredelitev pričevanja <i>The Existential Definition of Testimony</i>	109
Michał Wieczorek The Movement of Truth. On the Revealing of Poetry <i>Gibanje resnice. O pesniškem razodevanju</i>	131
Joaquim Braga Doubt and Possibility. On the Symbolic Structures of Philosophical Thought <i>Dvom in možnost. O simbolnih strukturah filozofske misli</i>	155
René Dentz Justice, Rights, and the Law in Paul Ricoeur's Political Philosophy <i>Pravičnost, pravice in pravo v politični filozofiji Paula Ricoeurja</i>	175

Tea Golob	
Notranji dialog, refleksivnost in odgovorno delovanje mladih	193
<i>Internal Dialogue, Reflexivity, and Responsible Behavior of the Young</i>	

RECENZIJE | REVIEWS

Christopher A. Fuchs: Coming of Age with Quantum Information (<i>Tina Bilban</i>)	223
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	231
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	235

LOGOS IN NESMRTNOST

Petar ŠEGEDIN

Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb,
Republika Hrvatska

psegedin@ifzg.hr

Povzetek

Članek predstavlja podroben premislek dokaza nesmrtnosti duše v dialogu *Fajdon*, pri čemer avtor posebno pozornost posveti vprašanju vzrokujočnosti ideje kot tistega, kar jè po sebi. Na podlagi razgrnitve ontološko-vzročne fundiranosti ontičnih lastnosti in odnosov bivajočega v tistem idejnem razprava sledi Platonovi obravnavi ne samo zunanjega, zgolj formalnega razmerja, temveč bistveno notranje sopripadnosti in sorodnosti duše in ideje. Doseg dokaza nesmrtnosti duše lahko zberemo v tezi, da

se umska vzrokujočnost tistega po sebi sebi ustrezno razvija, izkazuje in postavlja kot neugasljivo počelje življenja, ki je na delu tako v vsakem živem bitju kot tudi v vseh skupaj.

Ključne besede: Platon, duša, nesmrtnost, ideja, *logos*.

Logos and Immortality

Abstract

6 The article represents a detailed analysis of the proof of immortality of the soul in the dialogue *Phaedo*, whereat the author dedicates specific attention to the question of the causation of the idea as that, which is by itself. Upon the basis of the demonstrated ontological-causational foundation of ontic characteristics and relations in the realm of the ideal, the paper follows Plato's discussion not only of an external, merely formal connection, but of an essentially internal interrelatedness and even kinship between the soul and the idea. The reach of the proof of soul's immortality can, thus, be recapitulated in the thesis that the intellectual causation of what is by itself develops, demonstrates, and establishes itself, according to its own essence, as the inextinguishable origination of life, which is at work not only in each singular living being, but also in all of them together.

Keywords: Plato, soul, immortality, idea, *logos*.

»Nikakor namreč ni dovoljeno,
da bi se nečisto dotikalo čistega.«
Platon, *Phaid.* 67b1-2

Kot je znano, se dokazovanje nesmrtnosti duše v *Fajdonu* sklene s tem, da se »struktura« vzrokujočnosti ideje (εἶδος, ἰδέα) kot tistega, kar jè po sebi, aplicira na dušo.¹ Zadevno »strukturo« lahko opredelimo kot kontinuum identitete tistega, kar jè, v drugem, tistem, kar biva, kolikor ga kot bivajoče omogoča prisotnost (παρουσία, *Phaid.* 100d5)² tistega po-sebi, v katerem ima to, kar biva, tudi svojo resnično bit. Ker torej bivajoče je in se tudi imenuje po ideji (102a11-b3), je – četudi drugo od ideje – živa oblika neprekinjene prisotnosti ideje.

Vzrokujočo obstojnost tistega, kar jè po sebi, njegovo »zvestobo« samemu sebi v drugem, ki ontološko in po imenu utemeljuje sleherni posamezni bivajoče »bitje« in njegove možne odnose, se v tem dialogu pojasnjuje na treh ravneh (103a11 isl.). Prva raven se nanaša na tisto, kar ideja kot prisostvujoča na določujoč način zaposeda, torej na kvalitativne lastnosti (recimo: večje ali manjše, toplo in hladno, dvoje, bolno itd.) njenega »nosilca« (τὸ ἐπίφερρον, 105a4), pa tudi na njega samega v smislu posameznega bivajočega »bitja« (recimo: tisto večje, tisto manjše, tisto toplo, tisto hladno, tisto dvoje, tisto bolno itd.). Platon nadalje razlikuje raven idej, zaradi prisotnosti katerih so zadevne lastnosti in posamezna bivajoča »bitja« določilno zaposedena (recimo: dvojstvo, po katerem je tisto dvoje dvoje; ogenj, po katerem je tisto toplo toplo; sneg, po katerem je tisto hladno hladno; vročica, po kateri je tisto bolno bolno itd.). Tretja raven zajema »višje« ideje kot nadrejene določujoče ideje idej druge ravni. Gre za izključujoča se nasprotja, ki vzrokujoč prisostvujejo v lastnostih in njihovih »nosilcih« prek idej druge ravni (recimo: sodost, ki je kot izključujoče se nasprotje lihosti prek ideje dvojstva določilno prisotna v tistem, kar je dva).³

7

1 Pri prevodu pričujočega prispevka sem, kolikor se je dalo, sledil slovenskemu prevodu *Fajdona* Gorazda Kocjančiča v: Platon 2006, 108–161. *Op. prev.*

2 V nadaljevanju Platonovega *Fajdona* v oklepajih navajamo samo po števkih Stephanusove paginacije.

3 Glede višjih idej kot »esencialnih lastnosti« prim. Frede 1999; Frede 2011. Müllerjev

Da bi lahko naredili korak k ustreznemu razumevanju ontološko-vzročne fundiranosti ontičnih lastnosti in odnosov bivajočega v onem idejnem, je treba upoštevati naslednje: najprej je nujno to, da za tisto, kar zaseda neka ideja (neko dvoje), ni določilna le ideja druge ravni, ki ga naredi za takšno, kakršno je (tj. dvojstvo), temveč tudi tej nadrejena ideja, ki izključuje lastno nasprotje (tj. sodost). Izhajajoč iz tega, drugič, zopet velja, da se zadevna izključujočnost višjih idej (tj. sodost – lihost) ne nanaša zgolj na le-te same, temveč tako na ideje druge ravni, katerim so omenjene ideje nadrejene (tj. dvojstvo), kakor tudi na tisto, v katerem (tj. neko dvoje) višje ideje kot določilne prisostvujejo prek idej druge ravni. To, kar zaseda ideja druge ravni, nikoli ne zmore sprejeti tistega od najvišjih nasprotij, ki je nasprotno ideji, ki le-to določilno omogoča, ne da bi brž prenehalo biti to, kar po tem svojem idealnem bistvu je: tistemu, ki je prek dvojstva neko dvoje, vedno določilno pripada samo sodost, in nikoli lihost.

8 Strukturno razmerje vzrokovanja, po katerem bivajoče biva, in sicer tako, da ga omogoča prisostvo tistega po sebi, torej sloni na idejah druge ravni. Zato Sokrat, v nasprotju s prvo – sicer bolj zanesljivo (ἀσφαλῆ), vendar manj učeno oz. bolj nevedno (ἀμαθῆ, 105c1) – trditvijo z začetka »druge plovbe« (100b1 isl.), zdaj, bolj natančno (κομψοτέρων, 105c2), zatrdi, da nekaj ni to, kar je (recimo, toplo telo), zgolj prek ideje kot take (toplega po sebi), temveč prek posredstva njej lastne podrejene forme prisostvovanja (tj. ognja, prim. 105b5 isl.).⁴

Prav ta posredujoča lega idej druge ravni, ki kontinuirano prisostvovanje vzroka v povzrokovanem omogoča s tem, da vzrok v tej povezujoči vmesni legi tako rekoč samega sebe postavlja kot vzrok v svojem elementu vzrokovanja, se dotika narave duše. Živo namreč živi, tj., omogoča ga ideja življenja, s tem

kooperativni komentar (Müller 2011) prinaša soliden vpogled v vsebinsko strukturo dialoga *Fajdon* in ponuja instruktivno orientacijo v zvezi s ključnimi interpretativnimi smermi in kontroverzami njegovega razumevanja, predvsem glede sodobnega stanja raziskav v anglo-saksonskem in nemškem jezikovnem prostoru. Glede same forme, vsebine, likov, zgodovinske relevantnosti in datacije dialoga *Fajdon* prim. še Erler 2007, 174–184; Erler 2011; Frede 1999, 1–8; Burnet 1980, ix isl. Glede odnosa *Fajdona* do t. i. »nezapisanega nauka« prim. Rowe 1993, 5–6, glede zgodovine interpretiranja pa prim. Zehnpfennig 2007, IX–XII.

4 Prim. Volkmann-Schluck 1963, 260; Ross 1998, 33.

da življenje kot tako v živem prisostvuje prek duše. Karkoli duša poseduje, je na tistem mestu rečeno, vselej pride k temu tako, da prinaša življenje (105d1-2). Ker je življenju nasprotna smrt, te duša ne sprejme nase, tako kot tudi živo ne, dokler je v njem duša (105c7 isl.). Iz tega sledi, kot se glasi sklep, da je duša nesmrtna, to trditev pa Sokrat dodatno podkrepi s sklicevanjem na neuničljivost boga in ideje življenja (106d4 isl.).⁵

Četudi je struktura tega dokazovanja dokaj pregledna in jasna, lahko vendarle postavimo vprašanje, kako velja ta dokaz dojemati v miselnem okviru celote dialoga *Fajdon*. Če njegovo sosledje skušamo premisliti na ozadju treh poznanih dokazov o nesmrtnosti duše, hitro opazimo, da sta duša in tisto, kar jè po sebi, tj. ideja kot vzrok, notranje povezana – ne samo da sta si v kar največji možni meri podobna (ὁμοιότατον, 80b3; prim. 79b16, e1, e5, 81a4), temveč sta si naravnost sorodna (συγγενής οὐσα, 79d3). To vzajemno pripadnost lahko razbiramo tudi iz besed, ki jih Sokrat namenja Kebesu, ko odgovarja na njegovo pripombo: če ta z njim soglašá in dopušča, da biva tisto po sebi, pravi Sokrat, »ti bom – upam tako – pokazal vzrok in dokazal, da je duša nesmrtna« (100b6-8). Če pa moramo v popolnosti upoštevati zraslost duše in biti, potem tisto odločilno pri dokazovanju o nesmrtnosti duše v *Fajdonu* ne more biti več zgolj vnanja in skorajda instrumentalna uporaba formalne strukture vzrokovanja tistega po sebi na dušo. Nasprotno, moč dokaza bi morala biti v izkazu notranje sopripadnosti in sorodnosti duše in ideje. Namen nadaljnjega razmisleka je prav poskus, narediti korak v to smer.

Začetni vzgib dialogu v *Fajdonu* daje Sokratovo naziranje (μοι φαίνεται, 63e8), da mora ta, »ki je svoje življenje resnično prebil v filozofiji, biti spokojen, ko mu je na tem, da umre, in da ga lahko navdaja vedro upanje, da bo, ko bo mrtev, tam v polni meri dosegel dobro« (63e8-64a2; 63c, 84a-b). To Sokratovo pričakovanje se opira na povezanost duše in bitnosti v elementu razumnosti in spoznanja. Razumnost (φρονήσεως, 65a9, 79d7), tj. mišljenje (τῷ λογίζεσθαι, 65c2) in čisto umevanje (διανοηθῆναι, e3-4, e8; εἰλικρινῆ τῆ διανοία, 66a2), je tisto od telesnega karseda oddaljeno po-sebi duše (αὐτὴ καθ' αὐτήν, 65d1-2, 66a1-2, 66e6-67a1), kjer se ji v motrenju tistega najresničnejšega (τὸ ἀληθίστατον θεωρεῖται, 65e2; θεωρία, 66e1) nepomešano in čisto

⁵ Prim. Karfík 2011, 58–60; Frede 2011, 151.

(καθαρώτατα, 65e7) izkazuje tisto, ki jè po sebi (κατάδηλον γίνεται, 65c2-3, e7). Takšna razumnost, védenje (τὸ εἰδέναι) je, če uporabimo besednjak misterijev, »dotik« duše s tistim, kar v resnici jè – neko svojevrstno posedovanje ali zajetje bitnosti (66e6, 76e, 76d, 92d; prim. *Theait.* 197a7-199c4; ἐφάπτεσθαι, *Soph.* 234d5, *Phaid.* 67b2, *Resp.* 490b3-4, 511 b4, b7), do katerega duša prihaja sama skozi sebe (*Phaid.* 67a8-b1) in ki tvori čisto bitnost nje same, to, kar ta jè sama po sebi.

V spoznanju in vednosti tistega, kar je po sebi, duša torej doseže samo sebe kot bivajoče po sebi. Gre za vednost in resnico kot za neprisiljeno in lahkotno (81c8 isl.) enovitost prejemanja in dajanja bitnosti [bića] in duše v brezpogojnosti tistega, kar jè čisto po sebi, enovitost njune zveze pa njuno sorodnost izraža v nerazvezljivosti njunega vzajemnega zadržanja v tistem čistem:

10

Kadar pa opazuje sama po sebi (αὐτὴ καθ' αὐτήν), (duša) odide tja v tisto čisto, ki vedno jè, je nesmrtno in je enake drže, in – ker je temu sorodna – vedno postaja v občestvu z njim (ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίνεται), kadarkoli postane sama po sebi, in kadar ji je to mogoče storiti, preneha bloditi in jè vedno na isti način v odnosu do tistega, ker se ga drži takega; mar se to njeno utrpevanje ne imenuje razumnost (φρόνησις)? (79d1-7)⁶

Če pa je smrt opredeljena kot »razhod« (ἀπαλλαγὴν, 64c5), »razvezava, odrešitev in oddvojitev duše od telesa« (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, 67d4-5), potem se izkazuje kot cilj, ki si ga filozof najbolj želi – s tem duša namreč doseže skrajno in popolno osvoboditev za sebe v resnici –, samo filozofiranje pa se izkaže za osvobajajoče čiščenje duše od telesa, ki jo veže (67d, 81a2), kot vse silovitejše samozbirajoče se zadržanje duše v sebi sami (70a7, 80e, 83a-b), nazadnje kot nič drugega kakor »vaja v umiranju« (μελέτη θανάτου, 81a2). Tisti, ki se filozofije lotijo pravilno (ὀρθῶς, 64a4) in

6 V ta kontekst vsekakor spadajo opisi mišljenja kot razgovora, ki ga ima duša v tišini sama s seboj v *Teajtetu* (*Theait.* 186a isl.), kakor tudi tistega, kar se duši dogaja v »nadnebne kraju« v dialogu Fajdros (*Phaidr.* 247c isl.). Glede resnice kot »dotika« bivajočega in mišljenja v tistem čistem prim. Šegedin 2012, 265 isl.

resnično (ὡς ἀληθῶς, 64e2), pravi Sokrat, si ne prizadevajo za nič drugega kot za umiranje in umrlost (a4-6).⁷

S tem lepim filozofskim upanjem, da se polno in resnično življenje začne po smrti in v njej, je torej predpostavljeno to, da se življenje pravzaprav nikoli ne preneha oziroma da je duša kot počelo življenja nesmrtna, ta teza pa takoj postane tarča silovitih napadov pitagorejcev Simije in Kebesa, kar Sokrata prisili, da mora predpostavko o nesmrtnosti duše razložiti bolj jasno in jo zgraditi na temelju treh t. i. »govorov« oziroma »dokazov« (λόγοι).

Sokrat dušo najprej opredeli kot svojevrstno »sprego« (συζυγία, 71c9) življenja in smrti, namreč kot neuničljivo substanco méne nastajanja in propadanja živega, ki – »oživljujoč« (τὸ ἀναβιώσκεσθαι, 71e13) – »hodi v krogu« (κύκλω περιούonta, 72b1) med smrtjo in življenjem (prim. 70c4 isl., predvsem pa 72d6-10).⁸ Nato nesmrtnost prikaže kot implikacijo teze o učenju kot spominjanju: če duša tisto resnično spoznava, spominjajoč se tistega, kar je motrila pred svojim rojstvom v smrtnem telesu, lahko predpostavljamo, da je bila tudi pred rojstvom (76c11-12. d-e), in sicer kot že omenjeni nerazdvojljivi medsebojni dotik, stik tistega sorodnega v čistosti teoretske očitnosti. Nazadnje nesmrtnost duše, izhajajoč iz tega, utemeljuje v njeni sorodnosti z bivajočim po sebi: sama po sebi, v svojem čistemu elementu spoznavanja, je duša najbolj podobna tistemu »božanskemu, neumrljivemu, kar je mogoče misliti samo umevajoč, kar je enooblično (enostavno), nerazkrojljivo, čisto,

11

7 Glede problema odnosa nesmrtnosti duše kot počela »človekovega življenja in [kot] nosilca njegove individualnosti« prim. Bordt 2011, 37–39. Prim. še Karfík 2004, 54–55: »Mrtev je človek, duša pa živi naprej. To nadaljnje življenje duše je mogoče opisati kot smrt samo z gledišča človeškega življenja. [...] V tem, kar večina imenuje umiranje in smrt, je za pravega filozofa resnična srž življenja. [...] S tem je Had že v kontekstu prvega argumenta jasno označen kot kraj motrenja idej. [...] Had, o katerem govori Sokrat, torej ni Homerjevo senčno kraljestvo mrtvih, temveč kraj, kjer duše čistih po smrti prihajajo v stik s čisto bitnostjo, duše nečistih pa tonejo v ono nečisto [...]« Da filozofije ni treba jemati kot fizične smrti, prim. Apelt 1998, 136–137; Zehnpfennig 2007, XXI–XXIII, 181. Tezo o smrti dobesedno razume Chen (1992, 16 isl). Tako glede ontoloških in eshatoloških aspektov Sokratove teze o smrti v *Fajdonu* kakor tudi glede njenega širšega konteksta v predsokratski misli prim. Ciglenečki 2010, 23–46.

8 Glede razprave o logičnih aspektih tega dokaza prim. Karfík 2004, 52. Glede orfično-pitagorejske fundiranosti teze o nastajanju iz nasprotij prim. Zehnpfennig (2007, 184) in – kar velja tudi za dokazovanje v celoti – Karfík 2011, 49.

tistemu, kar vedno jè tako, da je do sebe v vedno istem zadržanju« (80b1-3). Še več, tistemu po sebi je »sorodna« in je »nekaj njegove vrste« (τὸ συγγενῆς [...] τὸ τοιοῦτον), torej je tudi sama nevidna, sebi večno enaka in enostavna, s tem pa tudi nerazgradljiva: preden je dospela v telo, jè tako, »kakor jè sama bitnost (αὐτῇ [...] ἢ οὐσίᾳ), ki nosi naziv »[to], ki jè (ὁ ἔστιν)« (92d8-e1).

Kot se zdi – k temu deloma napoteva tudi Sokrat sam (prim. 77c-d) –, smisel teh treh »dokazov« oziroma »govorov« sloni na njihovi enovitosti. Če jih jemljemo kot celoto, pa se izkaže, da se s temi »dokazi« v strogem smislu te besede pravzaprav ne dokazuje ničesar. Gre za to, da imajo ti trije »govori-dokazi« – v skladu z »metodo *logosov*« (101d3-8) – nalogo zatrjevati nesmrtnost duše v aspektu kolikor toliko prepričljive, zadostne in trdne predpostavke, ki jo bo nato še nadalje dokazala in okrepila Sokratova ovržba ugovorov na to predpostavlanje s strani Simije in Kebesa. Nesmrtna narava duše je torej predpostavljena na temelju zvezanosti treh momentov: duši, ki je odločilno potonjena v nezaustavljivo meno postajanja in izginjanja, obenem pripada temelj, ki jo omogoča, tisto »po sebi« v anamnestični vednosti; ta vednost, kot nerazvezljiva spetost smrtnega in večnega po-sebi v čistem umevanju, pa omogoča temu po-sebi vzrokujoč prisostvovati v živem bivajočem, s čimer se to znanje oz. vednost razkriva kot posredujoča oblika vzrokujoče prisotnosti onega po-sebi.⁹

9 Vso širnost konstitutivne kontradiktornosti, lastne duši kot onemu, kar je »najsorodnejše bitnosti in je obenem počelo sleherne mene«, instruktivno razgrne Ozren Žunec (2010). Glede zgoraj zapisanega prim. Müller 2011, 10: »Zdi se [...], da se prvi trije dokazi usmerjajo k temu, da bi na še precej nedoločen način pobili ,otroški strah', da se bo duša po smrti razblinila, kot da bi jo razpihal veter. Šele na podlagi Kebesove prisposodbe s tkalcem pa postane jasno, da bi morali nesmrtnost duše dokazati v smislu njene absolutne neuničljivosti, saj bi šele tako lahko povsem pobili omenjeni strah; v tem kontekstu se osrednje terminološko razlikovanje in vsebinska preiskava odnosa med ,nesmrtnim' (*athanatos*) in ,neuničljivim' (*anôlethros*) začneta upoštevati šele v zadnjem argumentu [po Müllerju torej gre za četrti argument, toliko jih našteje tudi Strobel 2011, 75], potem ko ju sproti vpeljuje Kebes (Phd. 88b5 isl.).« Če upoštevamo to, je treba zatrditi, da se logične kritike in analize vsakega izmed treh »dokazov«, navkljub izjemni pronicljivosti, komajda dotikajo njihove vloge v besedilu. Barnes (2011, 303–307) tako opozarja na »krožno« oziroma »ciklično« strukturo prvega dokaza, podobno Fredejeva na *petitio principii* v njem (Frede 1999, 40 isl., predvsem 46–47, 134). Po Burnetu sta dokaz, ki izhaja iz nasprotij, in dokaz,

Vendar Simijevi in Kebesovi ugovori ponovno in še odločneje postavljajo pod vprašaj tudi to trditev o nesmrtnosti duše, namreč kot spetosti oz. zvezanosti premenljivega prebivanja živega in umrljivega z neminljivo bitnostjo.¹⁰ Težava je v tem, da je problematično že to, na čemer ta spetost oz. zveza sloni, namreč sama možnost, da se duša navkljub svoji kavzalni zlitosti s tistim umrljivim vendarle uspe ohranjati kot tisto kavzalno po-sebi, česar se ne dotakneta in ne omadežujeta ne smrt in ne prebivanje. Sokratovi odgovori na Simijeve in Kebesove pripombe pri tem ne prehajajo prvotne stave te možnosti v predpostavki o nesmrtnosti duše, temveč slonijo na krepitevi treh momentov, ki to stavo tvorijo. Njegovo prvo pobijanje Simijevega ugovora – ki bi v duši rad videl harmonijo telesnega, ki propade skupaj s slednjim (85e3 isl.) – služi stavi nesmrtnosti na temelju določitve spoznanja kot spominjanja (91e1-92e4). Druga ovržba tega ugovora, s tem ko pokaže, da je duša vedno in brez razlike sama sebi ista (92e-94b3), podkrepi podobnost duše z bivajočim po sebi (80a-81a), enako tudi tretja, ki podkrepi implikacijo t. i. tretjega dokaza (79e9 isl.), da je duša podobna božanskemu, ki vlada in vodi, telo pa smrtnemu, ki posluša in služi (94b4-95a3). Še pogubnejši se zdi Kebesov ugovor, kolikor sicer sprejema to, da se v Sokratovem odgovoru Simiji duša izkazuje kot dolgovečna (πολυχρόνιον, 95c8), ne pa tudi kot nesmrtna in neuničljiva, zato vztraja pri tem, da je duša, s tem ko se je spustila v telo, tudi sama skupaj z njim izpostavljena smrti in propadu. Kot se Sokratu pokaže, potem ko dlje časa razmišlja sam pri sebi, se Kebes s tem neposredno dotakne ključne, nikakor ne »malenkostne« zadeve – »vzroka porajanja in propadanja (γενέσεως καὶ φθορᾶς τῆν αἰτίαν)« (95e7-96a1) –, kar Sokrata spodbudi k preudarjanju o

13

ki izhaja iz spominjanja, le momenta prvega dokaza, pri čemer trdi, da nobeden ni zadovoljiv, vsak pa nekaj dodaja k spoznanju o nesmrtnosti duše (Burnet 1980, 70 isl.). Rowe (1990, 159–181) poudarja, da teh dokazov ne smemo izvzemati iz konteksta, pri čemer meri na sprepletenost filozofskega in nefilozofskega momenta v tem besedilu. Karfik prvi in tretji dokaz poveže na kozmološkem ozadju, pri čemer pa ni povsem jasno, zakaj iz svoje sicer zelo instruktivne in natančne interpretacije izpusti element anamnestične vednosti (prim. Karfik 2004, 205 isl.; Karfik 2011, 55–56, 58 isl.). Dober prikaz kritik vseh treh dokazov najdemo v Zehnpfennig 2007, XXIX.

¹⁰ Glede teh ugovorov prim. Dorter (2011), predvsem povzetek: »Medtem ko Simija dušo predoča kot produkt harmoničnega odnosa elementov telesa, Kebes, temu nasprotno, *telo* predoča kot produkt dejavnosti *duše* [...]« (106).

naravi tistega, kar je nesmrtno po sebi, torej kot tistega »po čemer (διὰ τί) vsako posamično nastaja, po čemer propada in po čemer jè« (96a7-9).¹¹

V okviru pričujočega razmišljanja seveda ni mogoče slediti celoti tega preudarjanja. S tem ko se torej namerno izogibamo pobližjemu vpogledu v Sokratovo biografsko zastranitev (τὰ ἐμὰ πάθη, 96a2), v kateri govori o tem, da je opustil »modrost raziskovanja narave« (τῆς σοφίας [...] περὶ φύσεως ἱστορίαν, 96a6-7), in o svojem spoprijemu z Anaksagorom, na tem mestu velja poudariti, da Sokrat, ki delno še vedno sledi Anaksagoru, resnični vzrok opredeli kot um (νοῦς). Vendar Sokrat, drugače kot Anaksagora, ki s svojim pojmovanjem uma ostaja v mejah fizičnega (98c1-2) in zato tudi ne razlikuje med »resničnim vzrokom« (τὸ αἴτιον τῶ ὄντι) – v smislu umske izbire najboljšega (99b1; prim.98e3-99a4) – in tistim, brez česar (ἄνευ τοῦ) vzrok sploh ne bi mogel biti vzrok, tj. telesom (99b2-4), um opredeli kot »moč« (δύναμιν), ki »ji je lastna demonska sila« (δαίμονίαν ἰσχὺν ἔχει) in ki »povezuje« (συνδέειν) in »drži skupaj« (συνέχειν) »tisto dobro in potrebno« (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον, 99c1-6). Z drugimi besedami, um je vzrok v smislu povezovanja, ki vsako posamezno bivajoče in vsa bivajoča »skupaj« (κοινῆ, 98b1) privaja v »tisto najlepše« (βέλτιστα, 97c5-6, c6-d1; 98a5-7, 9, b1-2).¹²

14

11 Na tem mestu se lahko spustimo v eventualno pitagorejsko ozadje Platonovega filozofiranja, ki bi se moralo izkazati in potrditi na sledi Sokratove ovržbe Simijevega in Kebesovega ugovora (pitagorejski *habitus* slednjih dveh sicer velja jemati s tipično platonovskim pridržkom, saj pod vprašaj postavljata samo osnovo pitagorejstva, namreč nesmrtnost duše). Iz širšega horizonta velja napotiti k Erlerjevi trditvi, ki se opira na Platonovo izjavo v *Državi*, da je morala biti pitagorejska predstava o nesmrtnosti duše v atenskih krogih, celo v krogu Sokratovih prijateljev, »povsem nenavadna«, tako da velja prej kot na to, da so jo sprejemali, »računati na precejšnje skepso« (Erler 2011, 23). Drugače Bordt (2011, 35), za katerega je predstava o življenju po smrti »dojemanje, ki je v grški kulturi – v nasprotju z današnjo judovsko – trdno ukoreninjeno«. V zgornjem kontekstu velja poudariti pogled Barbare Zehnpfennig, ki fundamentalno razliko med Sokratom in pitagorejcem razpozna v tem, da pri Platonu »očiščenje«, ki je vsekakor eden od osrednjih terminov *Fajdona*, nima več pitagorejskega smisla oddvojitve od telesa, temveč prečiščevanja duše vse do njene lastne resnice v mišljenju resnice bivajočega (prim. Zehnpfennig 2007, XIX, 182 [op. 50], 183 [op. 59], 190 [op. 104]; prim. 194 [op. 119], 195 [op. 126, 127]). Prim. Frede 1999, 3–5, 13, 18 isl.; Burnet 1980, xliii isl., 85; Rowe 1993, 6–7; Erler 2007, 178–179; Apelt 1998, 144 (op. 74).

12 Glede razlikovanja v okviru pojma vzroka prim. razliko med nujnim in božanskim

To zadržanje v najboljšem in najlepšem (prim. 97d3-4) vsakega posameznega in skupne celote je zadeva noetične oziroma umske vzrokujočnosti kot moči trikratnega povezovanja in zadržanja v skupnem. Zadržanje v najboljšem je predvsem v tem, da je bivajoče v največji možni meri to, kar po svoji naravi že jè in mora biti. Gre za dobrobitost [dobrobitak] v smislu bivanjske, bitnostne popolnosti, to pomeni v smislu celote biti, kot takšna celota ima bivajoče in živo svojo nespremenljivo identiteto v vsem delovanju in utrpevanju: poseduje to, da najbolje jè, deluje in utrpeva prav tako, kakor jè, tako kakor deluje in utrpeva (98a5-7, 9, b1-2).¹³ Vendar je ta umska zvezanost bivajočega z lastno bitnostjo [bićem] kot njegova popolna, kajti bitnostna zadostnost njemu samemu, mogoča le po tistem, brez česar um sploh ne bi mogel biti vzrok – po telesu in telesnem (99b2-4). Sokratova izbira, da bo sledil odločitvi sodišča in ostal v Atenah, se kot umski vzrok za tisto najboljšo ne izraža drugače kot tako, da sam kot životelesno bivajoče prebiva v temnici, da ima razgovor s prijatelji in da na koncu umre (98b7 isl.). S tem je moč uma, da bit zveže v polno bivajočnost bivajočega, pravzaprav moč utelesenja tistega, kar jè po sebi, v obliko tistega posamično živega. Ker pa umu zopet pripada tudi to, da v tisto najboljšo ne postavlja oziroma v njem ne drži le posamičnega živega bitja, temveč vsa bitja skupaj, um to posamično živo v bitnostno [bitno] in najboljšo zadržanje privaja kot moment živega in bivajočega v celoti, pri čemer celovitost te celote živega ne more izhajati od nikoder drugod kot iz enovite vzrokujočnosti uma samega. V nasprotju z Anaksagoro, kateremu se vzrokujočnost izgublja v mnogoterosti materialnega (98c1-2), Sokratovo postavljanje uma kot vzrokujoče moči, kot je večkrat poudarjeno (98a1, 8, b1-2), izključuje možnost kateregakoli drugega vzroka bivanja in biti posameznega.

Demonska moč zvezanosti v umu se torej izkazuje v tem, da se tisto po sebi kot vzrok potrjuje prav v živo bivajočem, in sicer tako, da vsako živo bitje po svoji čisti biti biva na ta način, da je v njem na delu tisto, kar omogočujoč

vzrokovanjem v *Tim.* 46c7 isl., 68e isl. ter *Pol.* 281d, 187d in *Gorg.* 467-468. O »antropomorfni« naravi umskega vzroka kot največjega smotra prim. Frede 1999, 113–116. Na splošno o tej temi prim. še Apelt 1998, 146 (op. 85); Zehnpfennig 2007, 67, 197–198; Figal 1991, 74; Hartmann 1965, 340.

13 V slovenskem prevodu: »[...] dela to, kar dela, in se z njim godi to, kar se godi« (Platon 2006, 145). *Op. prev.*

določa živo v celoti in kot tako. Prav v tej moči umskega kot zvezanosti s tistim po sebi, zvezanosti, ki nosi življenje, se torej mora pokazati sorodnost duše z resničnim in večnim bivajočim [bičem] kot takim, pa tudi nesmrtnost duše kot neuničljivega počela življenja, ki korenini prav v tej zvezanosti. Kot pa priča znani Sokratov zaobrat proč od raziskovanja narave, te kavzalne zvezanosti ni mogoče na očiten način zajeti v samem bivanju živega, zato Sokrat, s tem ko se poda na t. i. »drugo plovbo« (δεύτερον πλοῦν, 99d1), skuša resnico bivajočega uzreti (σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν, 99e1-6) v »slikah« (ἐν εἰκόσι, 100a2), tj. v *logosih*. Postavlja se vprašanje, kako je mogoče ta zaobrat k *logosom* povezati z naravo moči umske vzrokujočnosti in nesmrtnosti duše, ki korenini v njej.

16 Najprej je treba reči, da se umski vzrok, ki naj bi ga uzrli v *logosih*, zdaj jemlje strogo z vidika onega, kar jè po-sebi, tj. v smislu bivajočega samega oziroma bivajočega kot takega, aristotelovsko rečeno, bivajočega kot bivajočega. *Logosi* namreč niso niti formalne definicije, niti logični sklepi, niti obče pojmovne abstrakcije. Pred vsem drugim so pred-postavke (ὑποθέμενος, b5-6), s katerimi postavljamo, da jè nekaj, kar jè po-sebi – lepo po sebi, dobro po sebi, veliko po sebi itd. (100b4-7).¹⁴ V tem smislu za zaobrat od raziskovanja fizičnega bivanja k uziranju vzrokov v *logosih* lahko rečemo, da pri tem ne gre toliko za uziranje vzrokov v slikah, saj to ni zaobrat k vzroku samemu, temveč k temu, kako se le-ta postavlja kot ono po-sebi. Če pa pobliže preudarimo to biti-samo-po-sebi, ki naj bi se kot takšno postavljalo v *logosu*, se izkaže, da gre za tisto, za katero je to, po čemer jè (*essentia*), prav to, da jè (*existentia*), ki torej samo jè prav na ta način, da

14 Prim Frede 1999, 122; Ross 1998, 28 isl.; Chen 1993, 30 (op. 4). Zgornje razmišljanje črpa svoj vzgib in se tudi opira na razmislek Paula Natorpa, ki zaradi svoje neokantovske pozicije, navkljub temu, da njegovi zaključni uvidi ne ustrezajo platonskemu načinu filozofiranja, še vedno ostaja eden Platonu najbolj doraslih sogovornikov. Kot čista postavka, postulat (»reine Denksetzung«) mišljenja je *logos* po Natorpu ključno določilo ideje kot hipoteze (Natorp 1994, 155), namreč kot postavke biti v mišljenju (prim. 129 isl., 29 isl.), kar ga konsekventno pripelje do enostranskega sklepa, da je bit mogoča le kot nekaj miselno-logičnega, tj. le kot funkcija sodbe, zunaj nje pa nima nobenega smisla (prim. 150, 238 isl.; prim. še Natorp 1969, 70 isl.). Na podobni poti je seveda tudi Hartmann (1965, 214, 221, 238 isl.). Glede novokantovskega določila ideje kot hipoteze prim. Wieland 1982, 150 isl.

samo sebe postavlja v lastno biti. *Logosi*, kot postavljanje tistega po sebi, so torej postavljanje tistega, ki samo sebe postavlja kot sostvujouče [jestvujuče]. Kako naj to razumemo?

Zaradi enovrstnosti in enoobličnosti tega biti-samo-po-sebi (μονοειδές ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό) pripada temu, kar samo po sebi jè, predvsem skrajna enostavnost (ἀσύνθετον, 78c3), kakor tudi to, da je – ker nikoli ne more postati in biti drugo od sebe, tj. to, kar ni po sebi – vedno sebi isto in ni deležno nobene spremembe (μεταβολήν, ἀλλοίωσιν, 78d1-7; prim. 78c6, 79a2, a10, c6-7, d5, e5, 80b2-3 itd.). Osrednje določilo biti po sebi¹⁵ je torej večna enostavnost tega sebi-nespremenljivo-istega, in to določilo se tu – kar je ključno – jemlje v smislu umskega vzroka, torej vzroka, ki nahaja svojo potrditev v svojem aspektu omogočujoče bitnostne [bitne] biti onega živo bivajočega. Tisto, kar jè po sebi, je torej prav to, »po katerem« (διά) nekaj povsem jè kot neko bivajoče – tako so lepe stvari lepe samo po onem lepem samem po sebi (100c4-8, d7-8, e2-3, e5-6; prim. *Hipp. Ma.* 287c1-d3). In ker, kot smo že rekli, Sokrat zavrača vse druge vrste vzročnosti, razen one umske, vzročnosti tega po sebi nujno pripada absolutnost, ki pa – kar je očitno, glede na mnogoterost živega – v sebi vključuje množstvo možnih razlik.¹⁶

15 Prim. *Phaidr.* 247; *Symp.* 210d isl., 211a-b. Prim. Natorp 1994, 147–148 isl. Nasprotno meni Krämer, zato ker enosti in enoobličnosti na normativen način predpostavi trajnost in večnost, zanj enost *eidosa* »ni toliko materialne kot funkcionalne narave« (Krämer 1959, 118 isl.). Ključno je torej to, da enostavnosti in enoobličnosti ne jemljemo v smislu kake abstraktne, do stvari same »ravnodušne« lastnosti, temveč da sta to ontološki kategoriji, ki izkazujeta nespremenljivost biti po sebi: ker je to, kar jè, samo po sebi, ne pa po drugem, je istovetno sebi in ima zato samo eno obliko, izgled oziroma lik, to je lastni. Tudi Barbarić, napotevajoč na Heglova *Predavanja o zgodovini filozofije*, pokaže, da »enostavnosti« duše v *Fajdonu* ne smemo razumeti v smislu zgolj abstraktne, tako rekoč postvarjevajoče istovetnosti. Prim. dobro zadeto Heglovo pripombo k dokazom v *Fajdonu*: »[...] ,Tu je ponovno jasno, da Platon enostavnosti ne razume kot enostavnost kake stvari, ne kot to enostavnost, npr. kake kemijske tvarine itd., temveč kot nekaj, česar ne moremo več prikazati kot nečesa po sebi razlikovanega – kot prazno abstraktno istovetnost, ali abstraktno občost, tisto enostavno kot neko bit.« (Barbarić 2010, 221 [op. 15])

16 Postavljanje umskega vzroka kot tistega po sebi, tj. kot *ideje* oziroma *eidosa*, je v *Fajdonu* poudarjeno opredeljeno kot nekaj, kar izključuje kakršnokoli možnost kavzalnega odnosa na ravni bivanja živega: vsako bivajoče jè oziroma postaja to, kar jè,

Kakšna pa je zveza med umsko vzročnostjo tega, kar jè po sebi, in *logosi* in kako je treba razumeti to, da naj bi se ta v njih postavljala kot taka? Narava umske vzročnosti, ki je v *Fajdonu* opredeljena kot »skupnost« (κοινωνία, 100d6) in »prisotnost« (παρουσία, d5), v tem dialogu ne pride, kakor tudi sicer ne kje drugje pri Platonu, do bolj ekstenzivne eksplikacije, a jasno je, da gre za tisto, kar pri njem sicer najdemo pod imenom »udeležbe« (μέθεξις; prim. μετέχει, 100c4-8; μεταλαμβάνοντα, 102b2; μετασχόν, 101c3 isl.; κατάσχη, 104d1, 5).¹⁷ Glede na to je mogoče zatrditi naslednje: v Platonovih dialogih nahajamo mesta, ki napotevajo na to, da ima vzrokujoča prisotnost tistega po-sebi karakter mimetičnega posnemanja [nasljedovanja] tega istega v drugem, ki je temu istemu zato podobno (prim. *Phaidr.* 264e, *Tim.* 39e, 50c, 51a7-b1).¹⁸ Ne glede na to,

samo po svoji lastni bitnosti [bivajočnosti; bičevnosti], v kateri deleži (*Phaid.* 101c2-3), kar se potem nanaša tako na kvalitativne kot tudi na kvantitativne relacije (101b10 isl.; prim. Rowe 1993, 245-247). Ena od pomembnejših implikacij radikalne utemeljenosti bivanja v onem po sebi je to, da je bivajočim bitjem (τὰ ὄντα, *Phaid.* 99d4, 100a2) oziroma stvarjem (τὰ πράγματα, 99e3) odpravljen karakter golega pojava in da jim je pripisana vrednost žive delujočnosti resničnega vzroka (prim. ἔργοις, 100a3). Zato Burnet (1980, 109) na tem mestu izenači smisel πράγματα, ὄντα in ἔργα ter ta enotni smisel razloči od gole predpostavke *logosa*.

17 Osrednja težava pojma udeležbe – namreč to, da je ideja, v tem ko prisostvuje v bivajočem, od njega oddvojena kot čisto »biti po sebi« – ima korenine v predsokratskem razumevanju počela kot tistega, kar je drugo od onega, katerega počelo je. To težavo jasno zazna Hoffmann (1964, 29–30), za katerega »methexis [...] že od začetka zadaja ideja. [...] Šele glede na methexis je podana samolastna naloga ideje, da je χωρισθέν in hkrati παρόν [...]. μέθεξις je paradoks, ki želi združevati χωρισμός in παρουσία. Smisel njenega pojavljanja se kaže v njenem temeljnem héteron.« Z našim gornjim razmišljanjem skušamo narediti korak, ki naj bi pokazal, da se problema udeleženosti ne da ustrezno razrešiti na ravni formalno-logičnega karakterja idej in njihovih odnosov – kakor v sicer zelo povednem in pronicljivem spoprijemu z Aristotelovo kritiko udeleženosti poskuša Hartmann, ko uvede pojem t. i. »vertikalne methexis« (Hartmann 1969, prim. Hartmann 1965, 135 isl., 412 isl.) –, temveč na ravni, na kateri idejo kot čisto »biti po sebi« zajemamo iz aspekta sorodnosti z dušo kot počelom življenja.

18 Prim. negativno Aristotelovo potrditev: »Ta udeležba (μέθεξις) je ime, ki ga je zgolj preobrnil: pitagorejci namreč trdijo, da bivajoče biva s posnemanjem (μιμήσει) števil, Platon pa z udeležbo, tako da je spremenil ime. Toda kaj neki naj bi ravno mogla biti udeležba na oblikah ali posnemanje oblik, tega se niso lotili jasno raziskovati.« (*Metaph.* 987b10-14; prim. 990a34 isl., 1078b34-6 [navedeno po slov. prevodu Valentina Kalana v: Aristoteles 1999, 35–36; *op. prev.*]). V

kako poimenujemo ta odnos udeležbe in skupnostnosti, vzajemnosti, gre za to, da izkazuje neukinljivo razliko med tistim, kar je po sebi, in bivajočim, ki mu je podobno. Vendar je to bivajoče prav po onem po-sebi omogočeno kot slika slednjega, ki jè – glede na to, da ni po sebi, ampak ravno po tistem, kar jè po sebi – na nek »slabši in slabotnejši« (φαυλότερον, 74e2, 75b8), tj. »zaostajajoč, pomanjkljiv« (ἐλλείπει, 74a6, e1, 4, 75a1-2, b2) način kot pa tisto po-sebi, v katerem ima svojo lastno bit. Tako se vzrokujoča noetična prisotnost onega po sebi v bivanju kaže kot svojevrsten dinamični sklop odslikavanja istega v drugem, tj. bivajočega v bivanju (strogo vzeto, v nebivajočem), ta sklop pa mora – glede na to, da je vzročnost, vzrokujočnost zadeva tistega po-sebi – biti del samega postavljanja tistega, kar jè po sebi, kot takega.¹⁹

Umska vzrokujočnost se torej ne zrcali niti v tem, da po njej nastane nekaj povsem drugega, v katerem bi se to po-sebi popolnoma izgubilo, a tudi ne v tem, da bi se različnost povzrokovanega drugega povsem izničila v identiteti, ki postavlja samo sebe. Gre za to, da to razliko zajamemo in zadržimo v njeni popolnosti, kar je mogoče le na ta način, da vzrokujoče (samo)izročanje, dajanje onega po-sebi v drugem jemljemo kot način, kako to po-sebi samo sebe potrjuje in – pravzaprav – sploh postavlja kot tisto po-sebi. Z drugimi besedami, vzrok samega sebe postavlja kot vzrok, tj. jè tisto, kar jè po sebi, šele s pomočjo tistega povzrokovanega drugega v tem drugem samem. Kot smo zatrdili na začetku, ideja rabi neko nižjo

19

nasprotju s takšnim razumevanjem mimeze kot vnanje imitativne podobnosti, ki predstavlja srž vseh interpretacij udeležnosti na temelju vzorca model-kopija (prim. med drugim Allen 1965, 48; Vlastos 1981c, 23, 33–34; Ferber 1989, 28 isl.), si naš razmislek prizadeva posnemanje razumeti kot svojsko vzajemnost dajanja in prejemanja tistega, ki je – zato ker si je sorodno – napoteno eno na drugo – kar je, recimo, naznačeno v aspektu »hranjenja« duše s tistim, kar ji pristaja, v »nadnebesnem kraju« (*Phaidr.* 247c3-e6), mimetične narave vzgoje v *Državi* (*Resp.* 395d1-3) ali pa samoizročanja dobrega kot nenasilnega dajanja in prejemajočega ohranjanja (*Resp.* 508b7-8). O kritiki Aristotelovega razumevanja deleženja prim. Zehnpfennig 2007, 201 (op. 160, 162).

19 Ta razmislek se giblje blizu poznanega premišljanja o naravi slike v dialogu *Sofist*. V njem je narava slike v tem, da je v odnosu do tistega, kar je v njej odslikano in kar je resnično (τᾶληθινόν), isto, vendar kot drugo: to, kar ni resnično, a prav kot takšno resnično jè (οὐκ ὄν [...] ὄντως, ἔστιν ὄντως, b12).

idejo, s posredovanjem katere – kot samolastne žive forme – bo določujoče prisostvovala v bivajočem kot njegovo »biti«.²⁰

Vpogled v to, da narava vzrokovanja uma sloni na tem, da se identiteta potrjuje prek razlike, omogoča nadaljnji korak pri razreševanju težave, ki predstavlja izhodišče Simijevih in Kebesovih ugovorov, namreč težave, da se duše, navkljub njeni zlitosti z bivajočim in smrtnim, bivanje in smrt nikoli ne dotakneta. Glede tega smo že rekli, da ne gre za vnanje ustrezanje in podobnost med dušo in onim po sebi, temveč za notranjo sorodnost, ki se je v sklopu začetne predpostavke o nesmrtnosti duše vzpostavila v tem smislu, da trdno zadržanje duše pri onem po sebi v znanju temu po-sebi omogoča, da vzrokujoč prisostvuje v živo bivajočem, pri čemer se potem duša po tej svoji čisti biti kaže kot posredujoča oblika vzrokujočega prisostvovanja čiste vzročnosti vzroka. Torej postavke o nesmrtnosti duše do skrajnosti zares ne krepiti to, da strukturo umskega vzrokovanja uporabimo v zvezi z dušo, temveč to, da se duša kaže kot element tistega po sebi, tj. kot element samopostavljanja tega po sebi kot

20

20 »Ontološka votlina« med tistim čutnim in onim po sebi, o kateri govori Fredejeva (1999, 57 isl.), je tako odpravljena v imanentnem prepenjanju vzrokujoče prisotnosti tistega po-sebi. Velja opozoriti na to, da kritične pripombe k pojmu udeležbe, ki jih lahko strnemo pod imenom t. i. »tretjega človeka«, v celoti izhajajo iz neupoštevanja identitete, ki bi v sebi vključevala konstitutivno razliko, a tudi iz »podvajanja« biti, ki ga to neupoštevanje identitete implicira (proti podvajanju izrecno nastopi Natorp 1994, 217 isl., 230 isl.). Glede podvojitve biti prim. na primer Vlastos 1981c, 33–34, in Vlastos 1981b, 89–90, kjer pojasnjuje, zakaj na podlagi Platonovega besedila nematerialno ne more vplivati na ono materialno, ki ga predpostavlja kot nekaj, kar obstaja oddvojeno. Vlastos zavrača to, da bi ideje bile teleološki in eficientni vzroki (87–88 isl.), nato pa skuša problem udeležnosti razrešiti tako, da ideje jemlje v nemetafizičnem, logično-pojasnjevalnem smislu: ideja postane razlog, ki ne odgovarja na vprašanje o tem, kaj nekaj naredi za neko kajstvo, temveč na vprašanje, kaj sploh pomeni, da nekaj je neko kajstvo (90 isl., 92, 105–106). Metafizični karakter *logosov*, ki ga vendarle ne more spregledati, pri tem razume v tem smislu, da v definiciji-*logosu* vedno iščemo *logos* bivajočnosti, iz česar potegne sklep, da *logos* in οὐσία gresta drug z drugim (91 isl.), same povezave med logičnim in metafizičnim pa natančneje ne pojasni. Ključni dosežek Vlastosovega razmisleka torej ni zgolj podvojitve biti, temveč odprava ontološkega karakterja ideje v imenu obstoja čutnega. Ta nedvomno neplatonovska trditev izhaja, kot priznava Vlastos, iz njegove zaprepadenosti spričo t. i. »metafizičnega paradoksa« v Platonovem mišljenju, ki se izkazuje v tem, da za Platona »so« samo ideje, medtem ko bivajočega »ni«. Kot priznava Vlastos sam, že od mladosti izhaja iz tega, da tudi tisto čutno je, kar skuša neumorno dokazovati s pomočjo Platonovega besedila (prim. Vlastos 1981a, 43 isl.).

tistega, ki jè. Odpira se vprašanje: na čem se zasnavlja ta skrajni dokaz postavke o nesmrtnosti duše in v kakšni povezavi je z zaobratom k *logosu* kot načinu, na katerega se, kot v svojevrstni sliki, postavlja tisto, kar postavlja samo sebe?

Najprej velja, z ozirom na postavljanje onega po-sebi v *logosu*, zatrditi, da *logos* zagotovo ni aksiomatska propozicija, ki bi bila očitna a priori. Narava *logosa* se prej zrcali v tem, da kot predpostavka odpira horizont nadaljnega raziskovanja in prevpraševanja (prim. 92d6-7, 94b1-2). Na klasičnem mestu dialoga *Fajdon*, kjer gre beseda o t. i. »metodi *logosa*«, naletimo na trditev, da raziskovanje v *logosih* sloni na tem, da v okviru mnenja (κρίνω, 100a4; δοκῆ, 5) postavimo neko izhodiščno postavko (ἀρχή, 101e2), katere moč, ki se v mnenju zarisuje le v obrisih (ἐρωμενέστατον, 100a4; ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς, 101d2), je treba šele zavarovati [osigurati]. To zavarovanje in utrjevanje poteka na ta način, da se zadevno postavko v pravilno vodenem razgovoru (διαλεγόμενος, 101e2; prim. 90b7) preverja glede njene skladnosti z lastnimi implikacijami, ki iz nje sledijo, in višjimi načeli, katerih implikacija, ki iz njih sledi, je ta postavka sama (100a3-7, 101d3-6), polno trdnost in zanesljivost [osiguranost] pa naposled zadobi, ko jo pripeljemo do tistega zadostnega (τίκανόν, 101d8). Gre torej za konsistentni sklop, ki začetno postavko utrjuje in preverja znotraj neprotislovne celote njenih implikacij in njej višjih načel.²¹

21

To dialektično gibanje Platon najpogosteje opredeljuje kot »podajanje razlogov«, pri čemer gre za proces, v katerem majavost mnenja prevladamo

21 V tem smislu Rowe (1993, 242) trdi, da je tisto, kar se sklada s hipotezo, aplikacija te hipoteze same. Za zadevni zgled le-tega lahko napotimo na preiskovanja in preverjanja iz drugega dela dialoga *Parmenid*, kjer sleherna takšna preverba ostaja v okvirih začetne predpostavke in nima drugega namena, kot da jo razvije do skrajne konsekvence, kakor tudi na dialog *Harmid* (*Charm.* 175b5; v primerjavi z 166d4-6), kjer je ugotovljeno, da dokazovanje predpostavke, da je razbornost samospoznanje, ni uspelo zato, ker so sogovorniki zanemarili neskladnost omenjene predpostavke z zaključki, ki so izhajali iz nje. Glede na to lahko potegnemo sklep, da – v nasprotju z zadostnostjo nepredpostavljivega načela v dialogu *Država* – zadostnost in nepredpostavljivost *logosa* v našem primeru velja misliti kot nekaj manj ambiciozno zastavljenega – le kot zaokroženo celoto argumentativnega sosledja, v katerem se tisto, kar je bilo predpostavljeno, potrjuje kot zanesljivo počelo tega sosledja (prim. Barbarić 1995, 262–263; Burnet 1980, 114). Glede razlik v metodi postavljanja hipoteze med dialogoma *Fajdon* in *Menon* prim. Zehnpfennig 2001, 147; Zehnpfennig 2007, XXXVI (op. 67).

v trdni zanesljivosti in utemeljenosti znanja, vednosti (λόγον δοῦναι, *Phaid.* 101d6; prim. *Resp.* 531e4-5, 534b3-6, d8-10; *Charm.* 173a; *Theait.* 148e7-151d3, 200d5-210b4). Kot je zatrjeno v dialogu *Menon*, in sicer v sklopu dokazovanja o nesmrtnosti duše na temelju teze o učenju kot spominjanju, je metoda vpraševanja in odgovarjanja v razgovoru način, kako se »kot iz nekakšnega sna« prebujajo v nas vedno že prisotna resnična mnenja in se utrjujejo s tem, ko domislimo razloge (αἰτίας λογισμῶ), pri čemer zadobijo stalnost (μόνιμοι) in postanejo znanja (ἐπιστῆμαι γίνονται, *Men.* 86a7-8, prim. 97e2-98a4).

22 V nasprotju s posamezno postavko je tako *logos* pravzaprav sistematski sklop, skozi katerega se znanje utemeljuje kot nekaj zadostnega, očitnega in trdnega. Pri tem je ključno, da tega dialektičnega zavarovanja ne jemljemo le kot nekaj formalno-logičnega, saj namreč gre za postavljanje tistega, kar samo sebe postavlja kot sostvujoče [jestvujuče]. Drugače povedano, ontološka možnost tistega, kar jè po sebi, je v tem, da le-to postavljamo in zavarujemo v dialektično vodenem razgovoru. Kot je zapisano v besedilu *Fajdona*, *logos* tudi jè prav v tem, da prek vprašanja in odgovora tistemu, kar jè, damo biti – *logos* je *logos* biti tistega, kar jè (λόγος τοῦ εἶναι τῆς οὐσίας, *Phaid.* 78d1). A če se tisto, kar jè, lahko postavlja le kot to, kar jè samo po sebi, tj. ki samo sebe postavlja kot sostvujoče, potem postavljanje v *logosih* tej samobiti ne more biti nič vnanjega, temveč je zanjo prej nekaj konstitutivnega, in sicer kot njen notranji omogočujoči element. S tem je potrjeno eno od osrednjih Platonovih spoznanj, da ta dialektika ni zgolj metodično postopanje, temveč kot takšna vedno že korenini v sami stvari, ki se ji posveča, torej kot konstitutivni aspekt imanentnega (samo)dajanja [nadavanja] tistega, kar jè, v tem svojem »jè«.

Vendar bi bilo skrajno problematično, če bi spregledali, da je dialektični razgovor očitno nekaj povsem različnega in drugega od onega čistega po-sebi. Iz tega sledi, da je njegova konstitutivnost lahko samo konstitutivnost tistega drugega, torej konstitutivnost, ki – kot smo omenili – pripada uslikovljenemu [slikotvornome] prisostvovanju in utelesenju umskega vzroka, tj. tistega posebi, kot biti živo bivajočega. Z uvidom v to, da *logos* tistemu, kar jè, pripada kot omogočujoči element drugosti, se nam razjasni tudi nenavadna trditev, da je *logos* uobličjenje [vid], oblika ali izgled vzroka (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος, 100b3-4), v katerem le-tega lahko zagledamo kot v sliki. To pomeni, da dialektični filozofski razgovor pravzaprav ni nič drugega kot bitni način umske vzrokujočnosti,

kolikor tistemu po-sebi omogoča, da samega sebe postavi v drugem in tako jè kot tisto, kar jè po sebi. Drugaèe povedano, dialektika je poseben naèin biti vzroka, v katerem vzrok samega sebe, vzrokujoè, postavlja *kot* vzrok.²²

Vprašanje je, kako je to opredelitev dialektike kot konstitutivnega elementa samopostavljanja umskega vzroka v obliki biti bivajoèega mogoèe uzirati v kontekstu dokaza o nesmrtnosti duše. Kot smo že rekli, je tisto po-sebi duše njen nerazvezljivi dotik z bitnostjo [bièem] v znanju: s tem ko duša motri to, kar jè samo po sebi, samo sebe zajema v èistosti lastne biti, kot nerazvezljivo vzajemnost tistega, kar je – zato ker si je sorodno – napoteno eno na drugega. Ta èista bit po sebi duše pa – èeprav je njena resnica – ni vedno že dana kot taka, temveè si jo je treba vedno znova izboriti po poti prej orisanega dialektiènega utrjevanja in anamnestiènega zavarovanja znanja v *logosih*. Dialektièno filozofiranje tudi

22 Opredelitev *logosa* kot slike ali izgleda vzroka v tradiciji interpretacije prièujoèega dialoga ni bila deležna posebne pozornosti. Ob tem je podana v zapleteni povedi, ki napotuje na to, da razlika med raziskovanjem narave in motrenjem vzroka v *logosih*, ki naj bi vplivala na Sokratov zaobrat k *logosom*, ne izhaja iz tega, da bi *logosi* omogoèali lažje, namreè posredno spoznanje vzroka, v nasprotju s kaotiènostjo empiriènega preiskovanja vzroka. Slikovnost je namreè lastna obojemu: to, da *logosi* ponujajo sliko vzroka, poudarja Sokrat, ne pomeni, da tisti, ki to, kar jè, motri v njegovem *logosu*, motri bolj »v slikah« (èv εικόσι) kot tisti, ki to, kar jè, motri v živi dejanskosti njegovih del (èv έργοις, *Phaid.* 100a1-3). Frede (1999, 121) to poved razume kot ovržbo opredelitve *logosov* kot slik, po Roweju (1993, 240) pa je njen smisel v tem, da slikovnost veže le na posamezne stvari. Vendar Sokrat ne pravi niti tega, da *logosi* niso slike, niti tega, da so slike samo stvari, temveè to, da *logosi* niso slike nič bolj, kot so slike s èuti zaznavna bitja. Z drugimi besedami, tudi *logosi* so – prav tako kot tudi dejanska bitja – slike vzroka in resnice, s tem pa se seveda zastavlja vprašanje, v èem je potemtakem prednost uziranja vzrokov v *logosih* kot nekakšnih bolj vzorènih slikah. Kot je reèeno na nekem mestu v *Državi* (*Resp.* 473a1-3), je resnica moèneje prisotna v *logosu* kot v dejanskosti, zato smo prek *logosa* tudi v èvrstejšem stiku z njo. Vsekakor zgornje razmišljanje zastopa tezo, da v *logosih* ne uziramo in da se v njih ne izkazuje nič drugega kot sam – predhodno opredeljeni – umski vzrok. Tako izrecno tudi Karfik (2004, 26–27), za katerega so *logosi* strukturno-formalno uoblièenje, v katerem se zrcali in kaže umska dejavnost, ki prek duše vodi in upravlja kozmos (prim. 28–29, 37 isl.; prim. Zehnpfennig 2007, XXXVI–I). Nasprotno pa Vlastos (1981b, 76 isl., predvsem 91–92) nasprotuje Zellerju, ki zagovarja enotnost formalnega, eficientnega in finalnega vzroka v ideji in trdi, da z idejo ni mišljen ne finalni ne eficientni, temveè izkljuèno logièni vzrok v pomenu razloga. Frede (1999, 103 isl.) pa zatrjuje, da Platon raziskovanja vzrokov ne zavraèa povsem, a ga tudi ne izpelje v celoti. Glede tega prim. Zehnpfennig 2001, 144–145; Zehnpfennig 2007, XXXV (op. 65), 199 (op. 148); Burnet 1980, xxxviii isl.; Friedländer 1928–1930, II. zv., 332–333.

ni nič drugega kot svojevrstna steza (ἀτραπός τις, 66b4), po kateri duša, kot je vedno znova poudarjeno v dialogu *Fajdon*, v tem ko se prečiščuje vse do lastne čistosti, pride do čistosti resnice (prim. 66b isl., 69b8 isl.).²³

Immanentno samopostavljanje tistega, kar jè po sebi, v *logosih* prek dialektičnega razgovora se tako kaže kot prizadevanje živega, tj. duše, za tistim, kar jè po sebi, v umskem znanju kot za tistim, kar je njena lastna čista bit. Da je torej duša – in to prav *kot* tisto drugo onega po-sebi – temu po sebi podobna in sorodna, kar pomeni, da je tudi sama nesmrtna, pa je jasno od tod, da je njeno čisto, dialektično zagotovljeno »biti« oblika čistega postavljanja in vzrokujočega samo-dajanja biti po sebi kot umskega vzroka onega živo bivajočega. Prav v tej opredelitvi duše kot žive forme samopostavljanja tistega po sebi kot edinstvenega umskega vzroka korenini dokaz o nesmrtnosti duše v dialogu *Fajdon*.

24 Temu v prid govori tudi sklepno, na prvi pogled le ilustrativno »dopolnilo« tega dokaza, ki napotuje na to, da sta bog in ideja življenja nekaj neuničljivega (106d4 isl.). Na videz zgolj podporno naravo tega dopolnila potrjuje dejstvo, da se omenjeni dokaz sklene že v 105e6.²⁴ Gre za trditev, da – kot to kažeta bog in ideja življenja – nesmrtnosti nujno pripadajo »neizginljivost« (ἀδιάφθορος), »neuničljivost« (ἀνώλεθρος) in »večnost« (αἰδίον ὄν, 106c9-e6).²⁵ Da je to napotilo odločilni, ne pa zgolj podporni moment omenjenega dokaza, je očitno iz naslednjega: če predpostavimo, da je duša nesmrtna substanca smrtnega življenja, in če nesmrtnost korenini v neminljivosti boga in ideje življenja, potem je lahko tisto skrajno in zadostno zavarovanje [osiguranje] predpostavke o nesmrtnosti duše le v

23 Prečiščevanje duše torej ni nekaj spoznanju vnanjega, recimo, v smislu praktične uporabe, kot to trdi Burnet (1980, 80), temveč njen ključni konstitutivni element, ki kot tak tvori samo »substancialnost« duše. Nadsubjektivno zvezanost *logosa*, resnično bivajočega in resnice duše jasno razpoznava Zehnpfennig (2007, 187): »Um dosežemo, ko duša dejanskosti ne išče več v tvarnem, temveč je spoznala nematerialni vzrok čutnega sveta. Ker duša v spoznavanju ideje obenem udejanja svoje bivanje, je v tem spoznavanju pri sebi.«

24 Tako meni Frede (2011, 152–153).

25 Če je kaj, pravi Kebes, kar ne sprejema propada, potem je to tisto nesmrtno, saj je večno (αἰδίον ὄν, *Phaid.* 106d2-4). To pa, glede česa vsi soglašajo – ne samo ljudje, temveč še bolj bogovi (d8-9) –, da namreč nikoli ne propade, ker je nesmrtno, sta bog in sama ideja življenja (ὁ [...] θεός [...] καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος) in mogoče še kaj takega, kar je nesmrtno (d5-7).

tem, da jo jemljemo kot konstitutivno formo vzrokujočega prisostva boga in ideje življenja.

Kot smo nakazali na začetku, narava duše ustreza naravi idej druge ravni, torej aspektom prisotnosti višjih idej. Z drugimi besedami, duša je božansko počelo življenja v tem smislu, da je živa oblika boga in ideje življenja, prek katerega tisto božansko in življenje prisostvujeta v vsem živem kot določilo, ki to živo omogoča. Srž tega spoznanja pa ni – enostavno rečeno – v tem, da je duša živa forma boga in ideje življenja, temveč v tem, da je živa oblika večnosti in neminljivosti, ki pripadata bogu in ideji življenja in ki smo ju razpoznali kot nekaj lastnega nespremenljivi enostavnosti in enoobličnosti tistega po sebi, s katerim je duša nerazvezljivo zvezana v svoji čisti biti znanja oz. vednosti.²⁶ Kot živa forma prisostva boga in ideje življenja, ki vedno prinaša življenje vsemu, kar zaposede, se duša razkriva kot živa forma tistega, kar tvori tisto po-sebi – neminljive enostavnosti tistega, kar je nespremenljivo istovetno samo sebi. To, da nesmrtno večno ne more propasti, ni le lastnost duše, temveč je njeno čisto bistvo, namreč duše kot žive oblike tistega, kar je po sebi, s katerim si je izvorno sorodna.²⁷

26 Zdi se, da temu v prid govori izjemno, v vsakem pogledu nenavadno mesto v dialogu *Fajdros*, katerega smisel je v tem, da bog ni nekaj božanskega sam po sebi, temveč zato, ker prebiva ob onem, kar je po sebi (*Phaidr.* 249c5-6).

27 Tako v *Državi* nesmrtnost ni zgolj atribut duše, temveč način, kako duša resnično jè (οἷον ἐστὶν τῆ ἀληθείᾳ, *Resp.* 611b10), tj. je njena čista (c3) in resnična narava (τὴν ἀληθῆ φύσιν, 612a3-4) v smislu so-rodnosti (συγγενῆς οὐσα) s tistim božanskim in nesmrtnim, ki vedno jè (611e2-3). V prid tega, da mora biti do konca razviti dokaz o nesmrtnosti duše izkazovanje duše kot resnične notranje forme tistega, kar je po sebi, govori t. i. dokaz iz anamneze, ki sloni na opredelitvi podobnega kot imanentne razlike onega enakega. Gre za to, da prepoznanje nečesa, kar opažamo kot enako, izhaja iz razpiranja razlike (tj. podobnosti) med (časovno) »zaostajajočo« enakostjo v čutnem in enakostjo po sebi. To razpiranje razlike pa je, kot zadeva dveh vrst spoznanja, za Platona mogoče le kot anamnestično nanašanje tistega opaženega »enakega« na ono, kar je od le-tega drugo, na enako po sebi, ki mu je tisto opaženo zgolj podobno, to enako po sebi pa imamo na neizkazujoč se način v sebi, kot tisto vedno že »znano«. Pri tem je ključno to, da tisto enako, tj. anamnestično razprta dialektika razlike, ki »enakemu« pripada iz aspekta podobnosti, tu ne velja le za to, v zvezi s tem edino mogočo idejo med idejami, temveč za idejo kot tako: najin sedanji govor, pravi Sokrat, »se ne nanaša bolj na enako kot na samo lepo, samo dobro, pravično in pobožno in [...] na vse, kar obeležujemo z onim 'kar je'« (*Phaidr.* 75c10-d2, o tem instruktivno Gerson 2011; prim. Šegedin 2012, 217 isl.). Tudi za Karfíka (2004, 56–58) bo zaključni argument o

S tem se potrjuje to, da v *Fajdonu* ne gre preprosto za to, da bi se struktura vzrokujočnosti tistega po sebi nazadnje zvedla na dušo kot neko bivajoče in živo med ostalim bivajočim in živim. Pravzaprav je tisto po sebi sólo prav po duši tisto, ki jè po sebi resnično in dejansko to, kar kot tako jè – neminljivi vzrok tistega, kar postaja in propada, tako da bi se prav v aspektu duše kot žive forme ideje in toliko počèla življenja morala razjasniti tudi klasična težava z deleženjem.²⁸

Glede na povedano lahko v sklepu poudarimo naslednje: doseg dokaza o nesmrtnosti v dialogu *Fajdon* lahko zberemo v tezi, da se umska vzrokujočnost

26

nesmrtnosti duše, ki ga sam skupaj s prvim argumentom zaobjame na širnem ozadju Platonove kozmologije, slonel na tem, »da ima duša delež na ideji življenja, da s sabo vedno prinaša življenje in da vase nikoli ne more sprejeti nasprotja življenju, smrti» (69, prim. 77, 79–81). »Duša [...] v odnosu na telo deluje kot *epipheron* ideje življenja, ta ideja sama pa je dojeta kot epipheromenon« (80, prim. tudi Karfik 2011, 58 isl.). Ključni element Karfikovega razumevanja, ki ga v veliki meri deli s Fredejevo (1999, 135–136, 143 isl.; prim. tudi Frede 2011) in Rowejem (1993, 249), je ta, da boga in idejo življenja razume v smislu vzroka ontološko »esencialnih« lastnosti, ne pa kot čisto idejnost ideje. Sklepno povezovanje duše z bogom in idejo življenja tako, recimo, za Fredejevo ne predstavlja kakšnega »nadaljnega utemeljevanja« (Frede 2011, 152) nesmrtnosti duše, temveč »samo nujno dopolnitev le-tega« (157). S tem pa se izgubi moment umske sorodnosti duše in resnične biti, ki se v tem dialogu anamnestično vedno znova potrjuje in izkazuje in ki čisti biti duše ne pripada glede na kako določeno idejo – recimo idejo boga ali idejo življenja –, temveč glede na tisto po sebi kot tako.

28 Prim. Wieland 1982, 329–330: »Platonov nauk o duši je v nasprotju z naukoma o idejah in dialektiki, s katerima pa je najtesneje povezan, nesorazmerno malo raziskan, kar je zelo krivično. Nauka o idejah namreč ne moremo ustrezno dojeti, če nismo pozorni na to, da duša in ideje pripadajo ene drugi. To se izkaže že na mestu, na katerem gre za prvo razvitje nauka o idejah: v *Fajdonu* namreč ta nauk ni namenjen samemu sebi, temveč se pojavlja v okviru nekega povsem drugega raziskovanja, v katerem gre za nesmrtnost duše [...]. Na tistem mestu ne gre za to, da bi se morala dokazovati eksistenca idej, nasprotno, ideje so predpostavljene kot nekaj samo po sebi razumljivega, da bi lahko z njihovo pomočjo dokazali nesmrtnost duše. Od tod sledi tudi to, da pri Platonu ni ideje same duše; če bi obstajala, bi to že predpostavljalo, da sama duša ne pripada tistemu, kar vedno jè, in bi se morala za svojo bivanje zahvaliti le svoji deležnosti v tej ideji. Potem se dokaza o nesmrtnosti duše seveda ne bi moglo več izpeljati.« Tudi Bordt (2011, 41–45) »filozofski temelj« dokaza o nesmrtnosti duše prepozna v »uvedbi oz. pritegnitvi idej« v dokazovanje, pri čemer vrednost tega temelja opredeli kot umeščenost duše »med« bitnost (ideje) in bivanje, pri čemer pa natančneje ne opredeli v tem kažočega se prevladovanja antropološkega (duša-telo) in metafizičnega (bitnost-bivanje) »dualizma«, ki je implicirano v omenjeni »medumeščenosti« duše kot »tretjega ontološkega območja«. Glede dokaza o nesmrtnosti, izhajajočega iz idej, prim. Zehnpfennig 2007, XXXVII isl.

tistega po sebi sebi ustrezno razvija, izkazuje in postavlja kot neugasljivo počelje [počelnost] življenja, ki je na delu tako v vsakem živem bitju kot tudi v vseh skupaj. Vendar pri tem ne more iti zgolj za vzdržujoče omogočanje življenja, za preživljanje, saj se umska vzrokujočnost izkazuje prav v tem, da vsako živo bitje posebej in vsa živa bitja skupaj privedemo do najboljšega zadržanja kot njihove najvišje možnosti. Ker pa zadevno najboljšo zadržanje oziroma to umsko samo ni dano samo po sebi, temveč je zadeva prečiščujočega se utrjevanja življenja v vednosti, bo najboljšo možno življenje, tako v posameznem kot v skupnem, stalo ali pa padlo s tem, da se življenje v prečiščevalnem zaobratu k lastni resnici s pomočjo dialektičnega filozofiranja anamnestično zveže (prim. ἀνοίσειν, 75b7; ἀναφέρομεν, 76d9-e1) z lastno bitjv v nerazvezljivem umskem stiku s tistim, kar jè po sebi.

Na tem mestu se seveda ne moremo bolj temeljito spustiti v to posebno naravo vzrokujočnosti tistega po sebi, ki naj bi se – kar je nenavadno – izkazovala in vzpostavljala prav v zaobratu tistega, kar je povzrokovano, k svojemu vzroku samemu, kar pa pomeni, da je to povzrokovano v svojskem naravnem hotenju in stremenju (βούλεται, 74d10; ὀρέγεται, 75a2, b1, b7) tistega nepopolnega, slabšega in potrebo posedujočega (ἐνδεέστερος, 74e3, 75a3) bivajočega – kolikor mu je to kot takemu mogoče – gnano za tem, da bi bilo to, kar po sebi vedno že jè. Pričevalec tega, da je prav ta zaobrat, kot zaobrat celotne duše, samolasten način, kako se življenje iz svoje lastne narave postavlja kot živa dejanskost umskega dajanja tistega, kar jè, je dialog *Država*. V njej se izkaže, da je pravični *polis*, kot živa forma porojevajočega umskega stika življenja z lastnim resničnim počelom v ideji dobrega, mogoč samo na ta način, da se »oko duše«, globoko zakopano v barbarskem blatu mraka votline in prividov (*Resp.* 5333d1-3), naenkrat osvobodi, vstane, se obrne in krene proti svetlobi (*Resp.* 515c5-7).

27

Prevedel Samo Krušič

Bibliografija | Bibliography

Allen, Reginald E. 1965. »Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues [11960].« V *Studies in Plato's Metaphysics*, ur. Reginald E. Allen, 43–60. London: Routledge & Kegan Paul.

Aristotel. 1992. *Metafizika*. Prijevod i sedmojezični tumač temeljnih pojmova T. Ladan. Zagreb: Sveučilišna naklada.

Aristoteles. 1960. *Aristotelis Metaphysica*. Recognivit brevis adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxonii.

---. 1999. *Metafizika*. Prevedel V. Kalan. Ljubljana: Založba ZRC.

Barbarić, Damir. 1995. *Ideja Dobra. Platonova Politeia VI i VII*. Zagreb: Demetra.

---. 2010. »Duša svijeta.« V Damir Barbarić, *U intermezzu svjetova*, 217–230. Zagreb: AGM.

Barbarić, Damir, in Petar Šegedin (ur.). 2010. *Platonov nauk o duši*. Zagreb: Demetra.

28 Barnes, Jonathan. 2011. »Plato's Cyclical Argument [1978].« V Jonathan Barnes, *Method and Metaphysics. Essays in Ancient Philosophy I*, ur. Maddalena Bonelli, 303–322. Oxford: Oxford University Press.

Bordt, Michael. 2011. »Philosophieren als Sterben-Lernen: Anthropologischer Dualismus (62c-69e; 80e-84b).« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 33–45. Berlin: Akademie Verlag.

Burnet, John (ur.). 1980 [1911]. *Plato's Phaedo*. Oxford: Oxford University Press.

Chen, Ludwig C. H. 1992. *Acquiring Knowledge of the Ideas. A study of Plato's methods in The Phaedo, The Symposium and the central books of The Republic*. Stuttgart: Steiner.

Ciglenečki, Jan. 2010. »Duše mirišu na Had'. Ontološke pretpostavke ranogrčke eshatologije i Platonovo poimanje besmrtnosti duše u *Fedonu*.« V *Platonov nauk o duši*, ur. Damir Barbarić in Petar Šegedin, 23–46. Zagreb: Demetra.

Dorter, Kenneth. 2011. »The Objections of Simmias and Cebes (84c-89c).« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 97–110. Berlin: Akademie Verlag.

-
- Erlr, Michael. 2007. *Platon*. Basel: Schwabe.
- . 2011. »Die Rahmenhandlung des Dialoges (57a-61b, 88c-89a, 102a, 115a-118a).« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 19–32. Berlin: Akademie Verlag.
- Ferber, Rafael. ²1989. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Figal, Günter. 1991. »Die bewiesene Unsterblichkeit. Über Ewigkeit und Endlichkeit im Anschluss an den *Phaidon* [¹1989].« V Günter Figal, *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*, 71–85. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Frede, Dorothea. 1999. *Platons „Phaidon“. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2011. »Das Argument aus der essentiellen Eigenschaften (102a-107d).« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 143–157. Berlin: Akademie Verlag.
- Friedländer, Paul. 1928–1930. *Platon*. Bd. I.–II. Berlin und Leipzig: De Gruyter.
- Gaiser, Konrad (ur.). 1969. *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim: Olms Studien.
- Gerson, Lloyd P. 2011. »The Recollection Argument Revisited (72e-78b).« 29 V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 63–74. Berlin: Akademie Verlag.
- Hartmann, Nicolai. 1965 [¹1909]. *Platos Logik des Seins*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- . 1969. »Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles [¹1941].« V *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, ur. Konrad Gaiser, 140–175. Hildesheim: Olms Studien.
- Hoffmann, Ernst. 1964. »Methexis und Metaxy bei Platon.« V Ernst Hoffmann, *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, 29–51. Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften.
- Karfík, Filip. 2004. *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*. Leipzig/München: Saur.
- . 2011. »Das Argument aus den Gegensätzen.« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 47–62. Berlin: Akademie Verlag.
- Krämer, Hans Joachim. 1959. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: C. Winter.
-

Müller, Jörn. 2011a. »Ethos und Logos. Platons *Phaidon* im Spiegel der wissenschaftlichen Interpretation.« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 1–17. Berlin: Akademie Verlag.

--- (ur.). 2011b. *Phaidon*. Berlin: Akademie Verlag.

Natorp, Paul. 1969. »Genesis der platonischen Philosophie‘ und ‚Platons Logik‘ [1911].« V *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, ur. Konrad Gaiser, 58–95. Hildesheim: Olms Studien.

---. 1994 [1921]. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Hamburg: Meiner.

Plato. 1900–1907. *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet. I.–V. Oxford.

Platon. 1998. *Sämtliche Dialoge. Bd. II. Phaidon*. In Verbindung mit K. Hildebrandt, C. Ritter und G. Schneider, hrsg. und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg: Meiner.

30 ---. 2006. »Fajdon.« V *Platon, Zbrana dela I.*, prevod in spremna beseda Gorazd Kocjančič, 108–161. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Ross, David. 1998 [angleški izvirnik: 1951]. *Platonova teorija ideja*. Prevedel Filip Grgić. Zagreb: KruZak.

Rowe, Christopher J. (ur.). 1933. *Plato. Phaedo*. Cambridge: Cambridge Greek and Latin Classics (Greek Edition).

Strobel, Benedikt. 2011. »Das Argument aus der Ähnlichkeit (78b-90e).« V *Phaidon*, ur. Jörn Müller, 75–96. Berlin: Akademie Verlag.

Šegedin, Petar. 2012. *Pojam uma u Platona*. Zagreb: Matica hrvatska.

Vlastos, Gregory. 1981a. »A Metaphysical Paradox [1965].« V Gregory Vlastos, *Platonic Studies* [1973], 43–57. Princeton: Princeton University Press.

---. 1981b. »Reasons and Causes in the Phaedo [1969].« V Gregory Vlastos, *Platonic Studies* [1973], 76–110. Princeton: Princeton University Press.

---. 1981c. »The Individual as an Object of Love in Plato [1969].« V Gregory Vlastos, *Platonic Studies* [1973], 3–34. Princeton: Princeton University Press.

Volkman-Schluck, Karl-Heinz. 1963. »Seele und Idee. Der dritte Unsterblichkeitbeweis in Platons ‚Phaidon‘.« V *Dialektik und Dynamik der Person. Festschrift für Robert Heiss zum 60. Geburtstag*, ur. H. Hiltmann in F. Vonessen. Köln-Berlin: Kiepenheuer & Witsch.

Wieland, Wolfgang. 1982. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zehnpfennig, Barbara. 2001 [¹1997]. *Platon zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

---. 2007 [¹1991]. *Platon. Phaidon*. Hamburg: Meiner.

Žunec, Ozren. 2010. »Bitak i duša.« V *Platonov nauk o duši*, ur. Damir Barbarić in Petar Šegedin, 1–22. Zagreb: Demetra.

THE LOCUS OF AFFECTION

INTERSUBJECTIVE LIFE FROM ENACTION TO EPIGENESIS

Maxim MIROSHNICHENKO

National Research University, Higher School of Economics, Poletayev
Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities,
Staraya Basmanaya 21/4, 105066 Moscow, Russian Federation

jaberwokky@gmail.com

Abstract

How is it possible for me to engage in an intersubjective world? In enactivism, cognition is defined as the living system's interaction with the meaningful world. What is missing, here, is the conceptualization of intersubjectivity. In this paper, I try to reconstruct the enactivist view of interrelationships between intersubjectivity, teleology, and enaction within the living system's life cycle. I draw on the enactivist intuitions on teleology and foundations of autonomy with the appeal to the intersubjective view of

science as practice. Next, I proceed to the idea of epigenetic development of mind as the instantiation of the bio-phenomenological intertwinement of two living systems. I show that it is the affective interaction of two epigenetically developing systems, involved in an “originary relationality,” which is the true subject of transformation.

Keywords: enactivism, intersubjectivity, epigenesis, auto-hetero-affection, originary relationality.

Kraj afekcije. Intersubjektivno življenje od udejanjenja do epigeneze

Povzetek

34

Kako lahko sodelujem v intersubjektivnem svetu? Enaktivizem kognicijo opredeljuje kot interakcijo živečega sistema s pomenljivim svetom. Pri tem umanjka konceptualizacija intersubjektivnosti. V prispevku skušam rekonstruirati enaktivističen pogled na medsebojne odnose med intersubjektivnostjo, teleologijo in udejanjenjem znotraj življenjskega cikla živečega sistema. Pri sklicevanju na intersubjektivni pogled na znanost kot prakso se nanašam na enaktivistične uvide glede teleologije in temeljev avtonomije. V nadaljevanju obravnavam idejo epigenetičnega razvoja uma kot oposameznjenja bio-fenomenološkega sprepleta dveh živečih sistemov. Pokažem, da je afektivna interakcija dveh epigenetično razvijajočih se sistemov, vključenih v »originarno odnosnost«, resnični subjekt transformacije.

Ključne besede: enaktivizem, intersubjektivnost, epigeneza, avto-hetero-afekcija, originarna odnosnost.

1. Introduction: Enactivism's missing element

How do I attain the possibility to share a common world? Are the conditions of my cognitive access to reality individual or intersubjective? The enactive view of cognition sees it as the dynamical process of interaction between the embodied living being and its environment. In contrast to more traditional views in cognitive science and neurobiology, it is not the case that the subject represents the objective world in some endogenously produced mental pictures mirroring or modelling the world, but rather it is the process of mutual constitution of the agent in the world and the world surrounding it. Hence, cognition for enactivism is defined as perceptually guided action (Varela, Thompson, & Rosch 1991, 172–173), which means that it is an interaction with the world as the source of significance. Instead of preconscious neurologically mediated computations that project the predictive models of reality, it is the system's bodily mediated activity that constitutes the world of perceptual experience.

This implies the expanded view of cognition as inherent to life itself: life and cognition are co-extensive (see, for instance, Froese & Di Paolo 2011, Kirchoff & Froese 2017). The bacterial chemotaxis is a frequently used example of a living system's meaningful agency. Chemical reactions within bacteria produce molecules that catalyze these reactions, enacting the individuation of the system through the production of a semi-permeable membrane delineating it. With this, the organism receives the resources for reproducing its structure through the metabolic exchange with its environment. The system implanted into the environment turns the world from neutral milieu to a phenomenologically experienced world replete with meaning: in chemotaxis, these are the sucrose elements disseminated in the chemical medium. It means that even the most elementary life forms embedded in the environment are capable of making meaningful distinctions within their lifeworld and engaging with its affordances (see Khachouf, Poletti, & Pagnoni 2013). The living system knows itself and its

35

environment by maintaining its homeostasis via the set of meaningful actions and interactions, impregnating the world with significance.

However, what is the basis for such signification, transforming the environment into meaningful reality? Supposedly, this necessity stems from the living systems' desire to overcome the *lack*, the characteristic inherent to the organisms' worldly experience that something is missing in its immediate perspective. The insufficiency of the "here" and "now" perspective for the viability of the system forces it to project it into the immediate future. This projection works at the level of the system's kinesthetic capacity to navigate in the environment, and at the level of projecting from the present to the future, where the trajectories of the individual development are unfolding. For the enactivists, who base on the phenomenologically interpreted idea of artificial life, the situational "here" and "now" constituted by the system's embodied orientation in the world provide the context, "from within" which the environment is perceived as the set of meanings (see Varela 1991, Di Paolo 2005, Di Paolo 2009, Froese, Virgo, & Ikegami 2014). The obvious problem is that this system is frequently seen as if it exists alone in its world, unobstructedly observed by the (human or non-human) subject "from outside."

36

Hence, phenomenologically speaking, for enactivism, life is creative by definition. Cognition, considered as filling in the missing element, is identical to establishing something new, and at the same time leaving everything the way it is. It is not the transformation of the environment by the system, but the change of patterns of interaction between the inhabitants and their worlds. At the same time, for the observer, the transformation of the "neutral" environment into the lived-in meaningful world does not introduce any objective changes into the observable environment.

In what follows, I show that it is the interaction of the two systems with each other and with the affordances which is the true subject of transformation. Still, this "view from the outside" of the system's standpoint goes against the more intuitive empathic attitude towards living systems taking into account that their enactions radically change their experiential world. What initially was a neutral chemical process, becomes the meaningful part of a metabolic economy, wherein any element of the environment attains its value in response to the living system's activity. Concerning the immune system, it is remarked by

the enactivists that it is one of the multiple ways of enaction performed by the coordinated cognitive network, in which the organism *knows* its boundaries:

The molecular world we inhabit, thus, is not pre-given, and then inhabited *post facto* by our immune systems through some optimal adaptation. It is rather laid down as we walk in it, it is a world brought forth. (Varela, Coutinho, Dupire. & Vaz 1988, 373)

The question is, who lays down this stream of experience? Does it belong to me, being given as the mode of “what-is-it-like-for-me-ness”? Or, the enactive world is by definition inhabited by us, that is, the collective of living beings, experiencing the world as “what-is-is-like-for-me-and-you”? My point, in this paper, is that what misses in enactivism is the appropriate conceptualization of the key element of phenomenology, i.e., intersubjectivity. One can refer to a variety of mentions of social, cultural, and even political contexts of conscious life in the positions close or at least sympathetic to enactivism and/or embodied cognition (see Froese & Di Paolo 2009, Froese & Di Paolo 2011, Maiese & Hanna 2019, Maturana & Verden-Zöller 2012). Yet, the intersubjective dimension of enaction in a groundless world is still underdeveloped.

37

Due to these reasons, I propose a risky interpretation, which aims to reconstruct the enactivist view of interrelationships between intersubjectivity, teleology, and enaction within the living system’s life cycle. To proceed with this interpretation, I draw on the late 1990s enactivist intuitions on teleology and foundations of autonomy, strengthened with the appeal to the phenomenological take on science as the realization of intersubjective practice. With this, I use the idea of epigenetic development of mind as the instantiation of the bio-phenomenological intertwining of two mutually transforming living systems. Before becoming the subject of scientific knowledge, the living system must maintain constant bodily-mediated meaningful contact with its environment. Yet, it is because the system’s individuality and autonomy are always already validated with the co-presence of another system, the originary subject of knowing, or its unit, is the dyad of two interrelated systems. Interactions within it take place as the processes of mutual triggering and perturbations, actualizing the capability for the epigenetic transformation

of both systems' cognitive structure. Consequently, the individual cognitive processes presuppose initial collectivity which, in turn, emerges as the characteristic of metabolism.

I base my further work on the idea of epigenesis, which, along with enactivism, emphasizes the embodied and affective character of conscious life possessing its specific temporality. Despite the fact that the idea of epigenesis inherits the deconstructive hostility towards phenomenology as developing "metaphysics of presence," based on the idea of the self-transparent rational image of the human, I see it relevant to develop the common intuitions of enactivism and epigenesis. Both positions seek to combine the static picture of self-evident consciousness with the dynamical view of cognition as a bodily mediated agency involving the co-presence of the other.

2. "Originary relationality" and the intersubjective sources of scientific observation

38

Before proceeding, I refer to the recent phenomenological attempt at reconciliation of biological determinants of cognition and transcendental genesis of the intentional givenness with the help of the concepts of empathy and intersubjective coordination.

For Natalie Depraz, the synchrony of transcendental genesis and biological conditioning in the individual system's life cycle can be reconstructed as proportional relations between the stages of the development of cognitive science and the levels of transcendental-historical reflection (see Depraz 1999). Consequently, she sees the parallelism between the gradual sophistication of the reflective basis of cognitive scientific empirical research discovering the mutual dependence between the way we see ourselves in the world and our natural scientific exploration of ourselves, and the deepening of phenomenological reflection beginning from the static intentional analysis of the givenness towards the dynamical genetic/generative analysis of the pre-individual determinations of consciousness.

Who is the subject of natural scientific knowledge? For Depraz, it is obvious that science is a social institution, which implies the reconsideration of the relations between scientific knowledge, collectivity, and mutuality. Natural science, itself being social and cultural practice, is the intersubjective institution involving empathy and mutual understanding:

More than a mere central condition of possibility of the science of consciousness, empathy corresponds to an actual practice which articulates from within the scientific research. In the same way as the Husserlian concept of *Einfühlung* requires to be adapted to the practical experimental framework, the latter also results enlightened by the phenomenological intersubjective method. (Depraz 2012, 454)

This means that, in the case of cognitive science aiming at explaining intersubjectivity, the very fact that scientific exploration is based on what it intends to explain, acquires transcendental relevance. The scientific pursuit of causal explanation of the world is enacted by the community of embodied subjects involved in symbolic practices of which natural science is an integral part.

Organization and design of the experiments, data collection and analysis, interpretation of the achieved results, and the institutional dissemination of theoretical knowledge—all these practices are generatively based on the dynamics of recurrent process of interchange of positions between self and other, me and you. Hence, it is relevant to claim that the traditional metaphysical dichotomy between “subject” and “object” inherited by cognitive science is suspended, being reconsidered as rather the intermediate outcome of the process of historical intersubjective cultivation of collective experience enacted by co-living beings bodily coupled *from the outset*. This process of intersubjective determination of minds as living-in the concordant experiences is based upon what Depraz names “symmetry” and “mutuality.”

39

The situation she outlines can be used to introduce intersubjectivity into the naturalist research of consciousness. It is obvious that, before providing the objectivist disengaged description of the natural world and placing experience within it, the living system must be incarnated into the world with its body. Hence, intersubjectivity should be considered phenomenologically as the initial bodily co-presence. This co-presence has nothing to do with theoretical self-explanation developing the folk-psychological framework; rather, it is the pre-conceptual immediate experience of grounding in the world by the preconscious somatic operations. These preconscious operations can be thematized in terms of the initial situation of the encounter between self and

others, seen as the instance of the affective, emotional, and somatic process constituting the *intercorporeality*, which, in its turn, initiates the mutual perturbations within the encountering systems.

This leads to gradual awareness within the systems of their common possession of horizontal experience to be agreed upon. Regardless of the specifics of the experience lived-in by the other, our common ability to understand each other as possessing the horizon saturated with common meanings becomes the determining factor and the constitutive condition of possibility of natural science. This general structure of self/other relationships illustrates the idea of “originary relationality” of the individual (Depraz 2008, 240), realized as the upgrowth of the self/other-fold generatively preceding their differentiation.

40 However, is it possible to develop the enactivist counterpart to this embodied view of intersubjectivity, dynamically linking together conscious life, mutual alteration, and metabolic processes? For Depraz, it is the intertwinement of individual’s affective responses and instinctive attractions or repulsions towards the other which lays the foundation for intersubjectivity. While developing this view, she attests to the idea of affection considered as the subject’s capability to undergo the environmental and social influence, a specific lability, which always already polarizes the embodiment of the living system as ready for interaction.

The temporal regime of everlasting readiness for external influence, in Depraz, develops its dynamics possessing a specific rhythmic concurrent with the generative dimension of the vegetative processes within the initial intercorporeality. Hence, the “originary” intercorporeal relationality is realized as the dynamical constitution of structural coupling between communicating systems. In the theory of autopoiesis, the structural coupling shows the correspondence between the living system’s behavior and environmental conditions it interacts with. It is a process of co-existence of the living system and its environment during which they interact as the sources of mutual perturbations (Maturana & Varela 1980, 134). Depraz redefines structural coupling, applying it to the interaction of two living systems and adding the affective dimension of this interaction. She claims that the *affect* is immanent to the coupling process both at the elementary level of the

living system's "implantation" to its environment, *acomplamiento*, and at the phenomenological level of pairing, *Paarung*.

Affect, valence, and emotional responses are the markers of the consciously lived output of the micro-phenomenological "growth" of intersubjectivity from the sub-personal neurovegetative system, i.e., the most "archaic" operational mode of the human body, articulated in the automatic responses of attraction and repulsion, polarizing the affective modalities of the body. Depraz refers to the opposition between attractor (*Reiz*) and disappointment (*Enttäuschung*) as implementing the continual relations between neurovegetative dispositions and sensory perception. The feedback system involving the dispositions (openness to affection) and the stimuli (environmental pressures) is affective and provides the economy of mutual constraints between the experientially lived and pre-consciously processed somatic regulation.

I suppose that the self/other-relationship between two coupled living systems, hence, can be schematized with the model of these systems' coordinated movement within the phase space. The attractors in this space are affectively charged valences within the spectrum of possible emotional responses. The living system's movement within such space is always already existentially driven, for in enactivism, even the most primitive lifeforms perceive their world as full of meaning. A living being is considered as the physiological system regulating the endogenous processes of interaction with the environmental energy flows, allowing it to participate in higher-order intersubjective processes. In a long-term perspective, one can observe the recurrent crystallization or actualization of some behavioral patterns, leading to the formation of meaningful layouts in the environment, that is, the *horizon*. Hence, the horizontal awareness of the common meaningful world implies some kind of inter-ipseity.

The problem with Depraz's approach is that she still fails to give an account of the generative aspect of intersubjectivity: the individual remains to be physiologically distinct from the other, while phenomenologically being initially tied to her meaningful presence. Consequently, it would be correct to claim that, when trying to reconcile system-theoretical, phenomenological, and biological approaches to intersubjectivity (the latter seen as the condition for the emergence of science itself), Depraz's approach remains philosophically

underdeveloped. To be structurally coupled to each other, two systems should be coupled to their environment first—but how does the “originary relationality” emerge from this initial situation?

In what follows, I provide a preliminary answer to the question of intersubjectivity in enactivism, basing on its elaboration of the problem of teleology, and the principle “life can be known by life” borrowed from Hans Jonas’s existential interpretation of biological facts (see Jonas 2001). To develop this interpretation, I use the understanding of epigenesis and affect as the foundation of the solidarity between consciousness and the enacted world.

3. Generative affection and the body of the other

Who is affected while experiencing the affection? Is it me, affected by the other, or I become split into two sides, i.e., myself as the affected other, and the other as the affecting self? The affect reveals the living system’s *domain of receptivity*, and further I interpret this revelation as the process of transformation caused by the bodily co-presence of the other.

42

Based on Antonio Damasio’s theory of affects as somatic markers, Catherine Malabou argues that there is an inner relation between the organism’s neuronal metabolism and the dynamics of affective/emotional states (see Malabou 2012, 4). The latter not only involves the mechanisms of inner regulation and homeostatic sustainability of the embodied system, but is also supported by the work of the unconscious drive (attraction or repulsion) possessing the affective character and happening across the intertwinement of the brain and the body. Thereby, affects as the regulators of the living system’s homeostasis play a major role in its viability and maintenance.

The activity of the neurovegetative system, that lays the foundation for cognition and consciousness, is itself based on the affective, sensational, and sexual drives. These drives constitute the neuronal system as the auto-affective system interacting with the exogenous and endogenous processes and events. On their part, these processes and events, including the initial event of the encounter with the other, can be seen as the attractors in the system’s phase space. These attractors trigger the affective reactions in the system, which in their turn predetermine its further behavior. Thus, the affection is always an

auto-affection, informing the neurovegetative system about the dynamics of interaction between the brain, body, and environment. Hence, the “originary” relationality here is the dynamic interrelation between the self and the events which modify it.

For Malabou, the affect is any modification or difference from the environment that introduces the dynamical aspect into the subject’s life (see Malabou 2009, 113). To use enactivist vocabulary, it is the event witnessing the tracing of the experience, marking the change of the individual’s cognitive trajectory during the ontogenetic development. I am always already affected, whether by my coupling with the world, or with others, or by some particular event, which radically transforms me, leaving nothing common between me previously and me now. Such understanding of the affect is close to the post-phenomenological approach to affection where the affect refers to the immanent agency revealing the subject’s domain of receptivity. This implies that the affect does not refer to the action someone performs on me, but rather means the event which takes place with me experiencing something. As applied to the issue of self/other-interaction, it means that before I actually participate in the interaction with the other, I must be *generatively affected* by her co-presence.

43

Consequently, this position does not assume the individualistic view of cognition maintained in the mainstream of social cognitive science. It is not the case in which there is an individual living system that has to fulfil some set of cognitive criteria to engage with the other. Rather, the individual’s existence in the world implies the initial coupling with others. The affective dimension of conscious life intertwines self and others, wherein no self is possible independently from others, for the self is always already affected by the other.

In contrast to the received view in phenomenology, according to which the affectivity is considered as the condition of possibility for life’s self-revelation, Malabou develops the position much closer to Derrida’s. The self cannot cognize itself as possessing some substantial existence, as a thinking substance, for it knows itself only through affecting its “inner sense,” i.e., “auto-affection” (Johnston & Malabou 2013, 19–21). As Malabou correctly interprets Derrida’s critique of Husserlian phenomenology, no pure auto-affection is possible: even when my left hand touches my right hand—the paradigmatic case of auto-

affection for classical phenomenology—, it is rather my self-alteration, even alienation, which makes this self-affection possible.

Hence, the system capable of auto-affection is not a phenomenologically transparent consciousness, even considered from an enactivist standpoint as the emergent self, constituted by sub-systemic processes (but see Roden 2005). It is rather some kind of invisible “presence” accompanying any mental act and tying them to consistent subjectivity. Auto-affection, therefore, is the transcendental structure of presence ensuring the living system’s experiential “inner sense.” Yet, for Malabou, this structure reveals the system’s dynamical inequality to itself:

The subject can only represent itself as affected—altered—by itself. The self has access to itself through its *own* otherness or alterity. The self-representation of the subject is thus always an *autoaffection*. [...] Autoaffection is thus the temporal difference between the self and itself. (Johnston & Malabou 2013, 6)

44 Considering the auto-affection as the witnessing of the hidden presence of some “shadow” subjectivity behind my mental acts, the enactivist would claim the following. In the process of observation, there is a living system embedded in its environment and structurally coupled to it. An external observer is required to distinguish the system from the environment, and her judgment would be the measure of all things. The observer herself is transcendent from the system and its perceptual world, being an unattainable abstraction.

The enactivist view of this situation would be initiated by saying that the observer is not a hidden, substantial, transcendent presence unattainable experientially, but a living system perceiving itself in the environment and observed by another system in accordance with the principle “life can be known by life.” What is required here, is the transition from hierarchical relations between the system and the observer towards the network of living systems observing each other. That is why the post-phenomenological appeal to the auto-affection does not take into account that the affect should be seen dynamically, as the component of the initial encounter between self and other as the two living systems knowing each other—which stipulates empathy, intersubjectivity, and sociality.

It is possible to introduce the concept of hetero-affection, which is defined by Malabou in a dual way. (1) The one who is affected in me is always the “other” in me, but not me as I am; similarly, for enactivism, the socially recognizable self is an embodied chemically mediated network of living subsystems coordinated to realize the individual’s intentions. It is the global integration of local somatic processes—the “others”—, which constitutes my “self” as the emergent effect of their interaction. The “low-level” somatic and vegetative, and “high-level” social-cultural cognitive processes equally contribute to my emergence as the recognizable subject distinct from other subjects. Each of these “selves” is constituted by the mutually overlapping somatic and cognitive processes, i.e., the “selfless” pre-reflective events (see Locke 2016, Varela 1991, Varela, Coutinho, Dupire, & Vaz 1998). (2) The “other” affected in me and the “other” who affects me are not identical (see Malabou 2009, 113–114). Hence, the affect is an event that takes place “within” me as the other to myself, while the other who affects this other in me enacts the coupling of the two living systems—the “other” and the “other’s other.” Thus, the primary source of affectivity is the encounter of self and other, which shows me my fundamental dependence from the other. This immanent otherness reveals that the initial condition of the self is the dynamical process of *auto-hetero-affection*, which, I guess, is inherent to the developmental trajectory of the living system. The affective self, then, is determined by the fluctuation between the endogenous openness for being affected (auto-affection) and experiencing the exogenous pressure of an affect (hetero-affection). This implies that the living system’s subjectivity, or its phenomenological self, is an open possibility for dynamical transformation in response to the contingent events in the lifeworld, in which the ontologically primary event is the encounter with the “other”—which, in its turn, reveals the relational nature of the intercorporeal “self.”

45

This immanent presence of the other within the organization of the self can be witnessed in a variety of individual and collective processes conceptualized by the enactivists: the work of the immune system, somatic identity, social self, and other “selfless” enactive processes reveal the derivative status of the introspective self. Describing his experience of organ transplantation, which exemplified the elusiveness of the transparent self, Varela understood that

The boundaries of the self undulate, extend and contract, and reach sometimes far into the environment, into the presence of multiple others, sharing a self-defining boundary with bacteria and parasites. Such fluid boundaries are a constitutive habit we share with all forms of life: microorganisms exchange body parts so often and so fast that trying to establish body boundaries is not only absurd, but runs counter to the very phenomenon of that form of life. (Varela 2001, 263)

46 The fragility of the borders of the human body acquires the existential meaning, for the constitution of the lived body presupposes the passage through the pre-given other as the horizon, wherein the boundaries between self and other become semi-permeable and semi-transparent. However, is it applicable to the boundaries of the individual's self and its immediate environment only? In agreement with Depraz's opinion that the self presupposes the corporeal, affective co-presence of the other, and with Malabou's redefinition of the self in terms of auto-hetero-affectation, it can be said that the self's "locus of intimacy" needs the initial coupling with the other, that is, the other living system. This "other life" cannot be defined neither as the other lonely subject of enaction nor as the transcendent observer, even though for enactivism everything said is said by an observer. The "other life" is always the life co-present with me in our lifeworld, orienting among the sedimentations and institutions of sense, and performing teleological behavior. At the same time, this living system is other to me, i.e., it is one more living system, and our mutually constitutive relation cannot be reduced to the coordinated interaction between two mechanisms in a neutrally described objective milieu.

The other living system can engage in interaction with me, which is possible due to our common openness to the experienced influence. This openness reveals the living system's existence as the always already altered self, self as other. To use Jean-Luc Nancy's words, "bodies are first and always other—just as others are first and always bodies" (see Nancy 2008, 30–31). The emotional and affective valences disseminated in the living system's phase space can point this system to its emergent status upon not only the multiplicity of selfless processes which constitute it, but also regarding the other living system both as the co-habitant of the same meaningful world and the transcendent observer.

Being the living system means being open to the revelation of self's otherness inherent to it. This, I guess, is what constitutes the basic structure of enactive affectivity.

To know itself as the emergent process of synchronization of a variety of selfless processes, the individual system must be structurally coupled to another living system. What is important here, is the shift from an epistemological understanding of the structural coupling as the cognitive relationship between the system and its environment, defined by the repertoire of the system's enactions, to an ethically engaged understanding of this relation as enacting the very fact of the inter-systemic connectedness.

This self-knowledge of the system as the other's other, accompanied by the discovery of the other system as the other self, *affects* both interacting systems. In what follows, I develop this notion of the living system's affective transformation with the help of the idea of epigenesis revealing the intercorporeal affect as the primary source of living subjectivity.

4. Life can be known by life: From enaction to epigenesis

47

In this section, I will try to illustrate my interpretation of Jonas's thesis "life can be known by life" with the affective encounter between two coupled systems, which initiates the epigenetic metamorphosis of both systems radically changing their patterns of behavior. However, as it is considered in the post-phenomenological understanding of affection, the system must be open to experience metamorphosis. It is important to note, here, that metamorphosis should not be seen as the instance of ontogenetic transformation expanding the structural plasticity of the system, phylogenetically spread as the contingent play of natural forms. The naturalist view maintained by enactivism does not see the collective of living systems as the population realizing the genetic algorithms. It is my point that this community should be redefined intersubjectively, in the light of its systems' capability for epigenetic development.

In what follows, I will consider Malabou's concept of plasticity as referring to the subject's capability for metamorphosis initiated by the contingent event taking place in its encounter with the other—the event which affects the system's cognitive organization. As was noted above, during the ontogenesis,

the system traces the individual developmental trajectory. For Malabou, this is seen as the system itself becoming the surface for imprints and trails caused by the experience. This does not mean, however, that the subject is a *tabula rasa*, but, on the contrary, points to the affective dimension of life as primary. The plastic subject is what receives, maintains, and conveys form given from the outside, at the same time jointly participating in the very process of receiving this form. Hence, the environmental pressures experienced by the system are themselves the results of the subject's activity, which means that the system's phase space is purely immanent, enacted by it as if it would refer to the transcendent being.

48 The example can be given with the plasticity of the brain. During the long-term potentiation or depression of the synaptic connections, the individual—the “neuronal self” among many other selves of this individualizing system—literally becomes different by acquiring new skills, by gaining new experience, or by surviving brain damage (Malabou 2008, 21–29). The embodiment of the system's cognitive organization is unavoidable, for it does not represent any kind of program predetermined in advance—be it the genetic program, or the formal transcendental architectonics of subjectivity in a Kantian sense. The living system's ontogenetic trajectory drifts *epigenetically*, i.e., it involves both the endogenous and exogenous processes on the individual's becoming while gradually developing its inherent capabilities.

Developmentally speaking, plasticity is realized epigenetically through the growth and maturation of differentiating parts of the whole organism. A living system should be understood here as an instance of emergent processes. Its development cannot be divided into elementary cognitive sub-operations implementing some functional roles. Rather, it emerges from the non-linear feedback loops between the system's body (in particular, the semi-permeable boundaries), brain (not as a processing unit, but as one of the components of the distributed cognitive system), and environment (consisting of the affordances and other living beings).

Since the environment is an open space of contingencies, which deviate the system's developmental trajectory, the latter should be reconsidered in the light of its mutual dependence with the environmental conditions, laying the foundations of their parallel individuation constituting the non-linear

dynamics of “adaptive contingency.” This adaptive-transformative response to the environmental changes helps the system to maintain its structural coupling with its meaningful reality, at the same time still being the main source of significance.

This requires new and creative ways of enaction, which might not be predictable from the observer’s standpoint. Life lives by its own rules, which do not have to be in accordance with the laws and regularities that are habitual and necessary for the disengaged observer. When I see another living system, in knowing this life, I cannot begin with the abstract principles regulating my image of the world. The living system I am coupled to is not a mechanism, and my openness for mutuality is not identical to taking the position of the observer. I am the living system inhabiting the world together with other systems, some of which can discriminate the various invariants from our common flow of experience, which, under some instrumental and symbolic processing, give us the scientific truths about the world as an “objective reality.” This view implies that we, the living systems, are always already placed in epigenetic development, both as individual growth and transformation, and as collective emancipation. This process is teleological, for it is immanent to creative, contingent life itself, irreducible to mechanistic causality and necessity.

49

In enactivism, the formative force of the living system’s self-propagation is exemplified with its enaction of the surplus of significance within the experiential world. Starting with the simplest forms of metabolic activity of the unicellular organism onwards to the most complexly organized levels, life is an open-ended process of enaction of the common world. This implies that life is seen in a dual perspective: biologically speaking, these are the living organisms, but phenomenologically speaking, these organisms are the living subjectivities. It is the organism, or the living body embedded in the environment, which can be seen as the duality of biological processes and lived experience.

The organism here is the whole, which is more than the sum of its compartments, where the parts mutually produce each other being both causes and reasons of each other. It emerges from the local interactions between its constituting parts (somatic, immune, neuronal, and other) subordinated to the goal of realization of the system as a whole, and unthinkable apart from this process of individuation.

Structural coupling is a “happy coincidence” which attains the *a priori* status, for, despite being a contingent event, it becomes necessary for the emergence of a meaningful reality brought forth by the life’s activity. Even though the emergence of consciousness in nature is a contingent event, the primary fact of the experientially lived givenness of the world for me and for us makes this metaphysically contingent fact necessary and unavoidable:

Experience is irreducible not because it possesses metaphysically peculiar “properties” that can’t be squeezed into some reified, physicalist model of the universe, after the fashion of contemporary property dualism. It’s irreducible because of its ineliminable transcendental character: lived experience is always already presupposed by any statement, model, or theory, and the lived body is an *a priori* invariant of lived experience. Experience is *die Unhintergebarkeit* – the “ungobehindable.” (Thompson 2004, 394)

50 Teleology attains the primary status compared to causality, for the observer knows the observed living system, beginning with understanding that she is a living being too, possessing common, or at least compatible, organization with the observed systems. My ability to perceive the living body as living presupposes that I am a living being myself. The interchange of perspectives between me and the other is based on our common bodily enaction of significant reality. As Merleau-Ponty says, “I cannot understand the function of the living body except by enacting it myself, and except insofar as I am a body which rises towards the world” (Merleau-Ponty 2005, 87). Teleological character of the observed system’s behavior is neither the interior property of the system nor the projection of the observer’s abstractions, it is the effect of its structural coupling with the environment. The life cycle, then, is the enaction of the fulfilment of lack, ranging from elementary metabolic lack of nutrients to the most complicated existential deficit in human cultures. What I want to add here, is the notion that teleology is a relational property that elucidates the originary relationality of the individual living being.

Intersubjectivity preserves its generative transcendental status here, reconsidered as the encounter between two living beings coupled with each

other and experiencing mutual transformation. This intercorporeal mutuality of auto-hetero-affecting systems presupposes the epigenetic transformation of both participants of this contact: while encountering another life, I cannot remain unchanged. My ontogenetic trajectory implies that, when trying to understand another life, I have to relinquish my received views, and can neither enforce the observer's position nor become observed by it. For phenomenology, genesis refers to the dynamics of the constitution of the intentional correlate—be it the thing, the other, or the institution. Epigenesis, by contrast, is what goes beyond the habitual ways of enaction. It is the mark of the living beings' "needful freedom."

Accordingly, it is the engagement of two living systems, self and other, which shows the auto-hetero-affective play of the initial relationality of individual life. This is what introduces the dynamics in the flow of individual experience, revealing the contingent readiness for affection and transformation:

Epigenesis can thus be thought as a process of temporalization within which ontological horizon and biological maturation, coming into presence and natural growth, are no longer distinguished from one another. Epigenetic temporality is transcendental without being primordial, natural without being derived. It is impossible to separate epigenetic temporality from the biological process it refers to, from organic growth, from the future of the living being. However, insofar as its movement is *also* the movement of the reason that thinks it, insofar as there is no rationality without epigenesis, without self-adjustment, without the modification of the old by the new, the natural and objective time of epigenesis may also be considered to be the subjective and pure time of the formation of horizon by and for thought. (Malabou 2016, 175–176)

51

It is the other, initially perceived as an alien with the unpredictable behavior, which does not fit the habitual ways of interpretation received through maintenance of the auto-affecting activity of consciousness. However, this encounter with alterity is required for me to recognize that I am a contingent

being: it is the affect caused by another living system in me, which initiates the process of the transformation of my subjectivity—hetero-affectation which provokes the epigenetic redevelopment of my repertoire of enactions.

This leads to the transformation of the perceptual world ceasing to be the correlate of my mind and becoming an intersubjective reality. Hence, epigenesis is the paradigm of experience. Prior to being the dynamical process of interaction between the brain, the body, and the environment, I, the living creature, am always intertwined with another living being. It is this somatic “locus of intimacy” wherein the self is always situated among the others in a meaningful world.

5. Conclusion

52

In this paper, I tried to show how enactivism, with its insistence on the continuity of metabolic and cognitive processes, can expand its scope with the help of the idea of intersubjectivity. It is the epigenetic development of the system that implies the emergence of the mutual bodily mediated interaction with the other system which (auto-hetero-)affects the individual’s patterns of enaction.

Contingency is inherent to life not in the sense of its natural historical determinations, but rather as the capability to transform its ways of enaction, including breaking the cognitive metabolic cycle and experiencing the change of itself and the surrounding world. It is me, the living being, who is immanently open to alterity, primordially facing the corporeally mediated encounter with the other, that is, with another living being whose behavior is inexplicable in terms of the observational causal predictability. The scientific causal explanation of the observed system’s behavior is initially performed within the community of living systems, which means that the transcendent observer’s “self-portrait” as a disengaged witness of objective processes descends from the embodied, affective existence and the interaction between selves and others on a variety of organizational levels.

Bibliography | Bibliografija

Depraz, N. 1999. "When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project." In *Naturalizing Phenomenology*, edited by J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, 464–489. Stanford: Stanford University Press.

---. 2008. "The Rainbow of Emotions: At the Crossroads of Neurobiology and Phenomenology." *Continental Philosophy Review* 41 (2): 237–259.

---. 2012. "Empathy and Second-Person Methodology." *Continental Philosophy Review* 45 (3): 447–459.

Di Paolo, E. 2005. "Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4 (4): 429–452.

---. 2009. "Extended Life." *Topoi* 28 (1): 9–21.

Froese, T., and E. Di Paolo. 2009. "Sociality and the Life–Mind Continuity Thesis." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8 (4): 439–463.

---. 2011. "The Enactive Approach: Theoretical Sketches from Cell to Society." *Pragmatics & Cognition* 19 (1): 1–36.

Froese, T., N. Virgo, and T. Ikegami. 2014. "Motility at the Origin of Life: Its Characterization and a Model." *Artificial Life* 20 (1): 55–76.

Johnston, A., and C. Malabou. 2013. *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. New York: Columbia University Press.

Jonas, H. 2001. *Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Khachouf, O. T., S. Poletti, and G. Pagnoni. 2013. "The Embodied Transcendental: A Kantian Perspective on Neurophenomenology." *Frontiers in Human Neuroscience* 7: 611.

Kirchhoff, M. D., and T. Froese. 2017. "Where There is Life There is Mind: In Support of a Strong Life-Mind Continuity Thesis." *Entropy* 19 (4): 169.

Locke, P. M. 2016. "Intimate Intertwining: A Merleau-Pontian Account of My Microbiota and Me." *Chiasmi International* 18: 247–260.

Maiese, M., and R. Hanna. 2019. *The Mind-Body Politic*. Cham: Springer.

Malabou, C. 2009. "How is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? Philosophy, Auto-Hetero-Affection, and Neurobiological Emotion." *Qui Parle* 17 (2): 111–122.

---. 2012. *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*. New York: Fordham University Press.

---. 2008. *What Should We Do with Our Brain?* New York: Fordham University Press.

---. 2016. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Malden (MA); Cambridge: Polity Press.

Maturana, H., and F. J. Varela. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, Boston, L.: D. Reidel Publishing Company.

Maturana, H., and G. Verden-Zöllner. 2012. *The Origin of Humanness in the Biology of Love*. Luton: Andrews UK Limited.

Merleau-Ponty, M. 2005. *Phenomenology of Perception*. London and New York: Routledge.

Nancy, J.-L. 2008. *Corpus*. New York: Fordham University Press.

Roden, D. 2005. "Naturalising Deconstruction." *Continental Philosophy Review* 38 (1-2): 71-88.

54 Thompson, E. 2004. "Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (4): 381-398.

Varela, F. J. 1991. "Organism, Cognitive Science, and the Emergence of Selfless Selves." *Revue européenne des sciences sociales* 29 (89): 179-180.

---. 2001. "Intimate Distances. Fragments for a Phenomenology of Organ Transplantation." *Journal of Consciousness Studies* 8 (5-7): 259-271.

Varela, F. J., A. Coutinho, B. Dupire, and N. Vaz. 1998. "Cognitive Networks: Immune, Neural, and Otherwise." In *Theoretical Immunology, Part II. SFI Series on the Science of Complexity*, edited by A. Perelson, 359-375. New Jersey: Addison-Wesley.

Varela, F. J., E. Thompson, and E. Rosch. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.

FENOMENOLOGIJA TELESA IN ODNOSI Z DRUGIMI

INTERSUBJEKTIVNOST SKOZI MEDTELESNOST

Dino MANZONI

Lepa cesta 39, 6320 Portorož, Slovenija

manzoni.dinobk@gmail.com

Povzetek

Pričujoči članek predstavlja interpretacijo Merleau-Pontyjeve fenomenologije telesa in zaznave v povezavi s področjem medčloveških odnosov in socialne interakcije, ki poteka v intersubjektivnem prostoru človeškega sveta. Čeprav je za Merleau-Pontyja zaznavanje tisto, kar nas odpira svetu, ugotavljamo, da same percepcije ne moremo ločiti od afekcije, skozi katero se nam (intersubjektivni) svet daje. Analizo interakcije z drugimi subjekti, ki so po Husserlu za nas drugi Jazi, Merleau-Ponty predela v analizo

konkretne interakcije med živimi telesi, v katere je vpisano predhodno pridobljeno znanje in izkušnje, ki povečini niso več dostopne predstavljanju in sodbi. Tako je možno pojmovati naše delovanje v socialnem svetu preko primarne »medtelesnosti«, ki je temelj socialne kognicije in empatije. V socialnih interakcijah naša komunikacija in razumevanje drugih torej temeljita na telesnosti, in sicer ne tako, da interpretiramo, simuliramo, reprezentiramo duševna stanja ter namene drugih, marveč na ta način v našem lastnem telesu neposredno dojamemo namene, zaznave, občutke in misli drugih subjektov.

Ključne besede: Merleau-Ponty, zaznavanje, empatija, telesnost, medosebni odnosi.

Phenomenology of the Body and the Relationships with Others. Intersubjectivity through Intercorporeality

Abstract

56 The article presents an interpretation of Merleau-Ponty's phenomenology of the body and perception in relation to the field of interpersonal relationships and social interaction taking place in the intersubjective space of the human world. Despite Merleau-Ponty's statement that perception is what opens us to the world, we find that perception itself cannot be separated from the affect through which the (intersubjective) world is given to us. The analysis of the interaction with other subjects, or "alter egos," according to Husserl, is transformed by Merleau-Ponty into the analysis of *concrete interaction* between *living bodies*, wherein already acquired knowledge and experiences are inscribed, most of which are no longer accessible to representation and judgment. In this way, it is possible to understand our daily functioning in the social environment through the primary *intercorporeality*, which is the basis of social cognition and empathy. In social interactions, our communication and understanding of others are based on corporeality, not by interpreting, simulating, and representing the mental states and intentions of others, but by directly perceiving the intentions, perceptions, feelings, and thoughts of other subjects in our own body.

Keywords: Merleau-Ponty, perception, empathy, corporeality, interpersonal relationships.

Uvod

Ob vodilu telesa. – Če vzamemo, da je bila »duša« privlačna in skrivnostna misel, od katere so se filozofi upravičeno le neradi ločili – je mogoče to, kar se poslej učijo zamenjavati zanjo, še privlačnejše, še skrivnostnejše. Človeško *telo*, ob katerem spet oživi in se utelesi vsa najdaljnija in najbližja preteklost vsega organskega nastajanja, skozi katero, čez katero in nad katero nekako teče neznanski, neslišen tok: telo je osupljivejša misel kakor stara »duša. [...] Nikomur še ni prišlo na misel, da bi svoj želodec imel za tuj, nemara božji [...]. (Nietzsche 2004, 659)

Pojem telesa ima dolgo zgodovino, in sicer sega nazaj v sam začetek zahodne filozofije. Čeprav je bilo raziskovanje telesa v filozofiji dolgo postavljeno na stranski tir, je bilo praviloma zoperstavljeno duši, umu, duhu. G. Canguilhem (2016, 207; izvirnik 1956) opozarja, da je do razvoja sodobne fiziologije W. Harveyja (17. stoletje) in A. Lavoisierja v drugi polovici 18. stoletja prevladovala Galenova klinična in eksperimentalna pnevmatologija, ki se je po zgledu zdravnikov aleksandrijske šole (Herofila in Erazistrata) in v skladu z mišljenjem Alkmeona, Hipokrata in Platona zoperstavila Aristotelovi doktrini. Pri Aristotelu je, nasprotno, poudarek na duši, ki pa je »prisotnost v tem smislu, da je oblika naravnega telesa, ki je zmožno živeti« (1993, 412a, 19–21). Duša je torej forma telesa, kar za Aristotela pomeni, da je dejavnost živega telesa. Duša oz. duševnost je kvalitativno določilo snovi in je ne moremo zvesti na funkcijo snovi ali celo na produkt oz. epifenomen možganov in biokemičnih procesov, ki v njih potekajo, kot, npr., v danes prevladujoči monistični kognitivni nevroznanosti.

Nova pojmovanja in raziskovanja telesa so dobila nov zagon z vzponom novoveške znanosti in Galilejeve revolucije, ki je znanost fizike utemeljila na eksperimentalni znanstveni metodi in jo tako odcepila od aristotelizma. Descartes v *Meditacijah* (2004; izvirnik 1641), v katerih je poudarek na prvoosebni diskurzu, privilegira duh napram telesu. Telo pojmuje kot materialno, deljivo, mehanično telo, ki deluje preko zaporedja vzročnih odnosov – kot nekakšen fiziološki stroj, ki ga misli po principu delovanja ure

(VI. meditacija, 16) – in se bistveno ne razlikuje od živalskega. Po Descartesu (VI., 9) k našemu bistvu spada, da smo misleča stvar, vendar imamo tudi *idejo telesa*. Telo je razsežna stvar, od katere smo različni, čeprav brez njega ne moremo bivati. Vendar v VI. meditaciji z naslovom »O bivanju materialnih stvari in o realni razliki med duhom in telesom« izpostavi še, da nas ravno občutki bolečine, lakote, žeje itd. introceptivno vežejo s telesom in da pri svojem telesu nismo navzoči »kot mornar na ladji«, marveč smo z njim »pomešani« tako, da »sestavljamo z njim neko enotnost«. Torej Descartes – čeprav v svoji ontologiji strogo loči substanci *res extensa* in *res cogitans* – kljub vsemu telesa ne obravnava popolnoma dosledno v okviru svoje lastne ontologije. Večji problem pa nastane, ko poskušamo v okviru kartezijske ontologije misliti druge subjekte-telesa in njihova duševna stanja, saj je lahko za Descartesa drugi potencialno zgolj *automaton*. V svetu, v katerem so-obstajamo skupaj z drugimi, s katerimi si delimo prostor bivanja, se tako postavi vprašanje, na čem temelji ta odnos in kako je sploh mogoč. Družbene skupnosti in kulture ne moremo misliti kot nekakšnih dodatkov subjektom, saj smo vselej že formirani kot subjekti v neki kulturi in skozi proces socializacije.

58

Obstajata vsaj dva osnova problema drugih subjektov, in sicer epistemološki in konceptualni problem. Epistemološki problem se ukvarja s tem, kako lahko upravičimo naša prepričanja o obstoju drugih Jazov, tj. vseh tistih mentalnih stanj, ki niso naša. Konceptualni problem pa se nanaša na samo oblikovanje naših lastnih konceptov o duševnih stanjih drugih ljudi. V filozofiji se lahko obenem vprašamo tudi po sami naravi duševnih stanj oz. o tem, kaj sploh so ali kako sploh razumeti duševnost kot tako. Od takšnih temeljnih vprašanj je naposled odvisno, kako bomo raziskovali neko področje, kako bomo klasificirali stvari, kako bomo uporabljali ugotovitve v praksi itd. Zatorej je bistveno za neko področje ali znanost, da poznamo temeljne predpostavke, na katerih sloni, saj lahko le tako razumemo, kaj sploh proučujemo in kaj zajema določen pojem ali koncept: npr., ko govorimo o duševnih stanjih, jih večinoma razumemo kot »notranje« in privatne pojave, ki se dogajajo v (od drugih) izoliranem subjektu. Celoten pogled na problematiko se lahko spremeni, če definiramo in razumemo pojem drugače ali uporabimo drugačen konceptualni aparat. V članku se bomo osredotočili na Merleau-Pontyjevo pojmovanje telesa in zaznave, s pomočjo katerega bomo v prvi vrsti poskušali razložiti, kako telo

sploh deluje. Nato nas bo zanimalo predvsem, kako poteka komunikacija ter interakcija med subjekti in kako se formirajo medosebni odnosi. Tako bomo s pomočjo fenomenološke metode sistematičnega raziskovanja doživljanja analizirali telesnost subjekta, kar obenem vključuje analizo interakcije z drugimi subjekti-telesi, s katerimi smo v stiku in komuniciramo, se učimo in socializiramo že od rojstva dalje. Kakor pravi Heidegger, se fenomenološka obravnava »ne zapisuje niti kakemu določenemu ‚stališču‘ niti ‚smeri‘, saj fenomenologija – dokler sama sebe razume – ni in nikoli ne more biti ne eno ne drugo. Izraz ‚fenomenologija‘ pomeni primarno pojem metode.« (2005, 52) Fenomenologija torej ne določa, kaj se raziskuje oz. vsebine ali predmeta raziskovanja, marveč sam *način raziskovanja*.

Jaz in drugi

V *Kartezijanskih meditacijah* (1975; izvirnik: 1931) se Husserl, v 5. meditaciji, in sicer v prvem poglavju z naslovom »Ekspozicija problema tujega izkustva; ugovor solipsizmu« vpraša: »Toda, kako pa je potem z drugimi jazi, ki vendar niso zgolj predstavljanje in predstavljeno, zgolj sintetične enote možne overitve v meni, temveč smiselno prav *drugi*?« (1975, 126) Husserl potemtakem poskuša razrešiti epistemološki problem, in sicer: kako smo lahko upravičeno gotovi o obstoju drugih v njihovi lastni drugosti. Kako je možno, da je za Jaz drugi prav Drugi, če je lahko vsak Jaz v svoji lastni očitvidnosti le zase brezpogojno gotov, da biva? Husserl v poskusu razjasnjenja problema doda še pojem sveta in dokazuje, da je naša izkušnja objektivnega sveta obenem izkušnja drugih:

[...] pa jih hkrati izkustveno dojemam [druge] kot subjekte za ta svet, kot ta svet izkustveno dojemajoče subjekte, in tako mi je dan tudi sam ta svet, ki ga sam izkustveno doživljam ter ob tem doživljam tudi sebe tako, kot doživljam njega in druge v njem. (1975, 128)

Izkustvo sveta, ki si ga delimo z drugimi, je torej konstitutivno v enaki meri tako za nas kot za druge subjekte. Vendar nam je obenem sam svet (kot *Lebenswelt*) dan; ne le nam samim, marveč *nam* kot skupnosti subjektov, ki

si svet delimo. Husserl prav tako zavrne možnost solipsizma, iz česar sledi, da se izkustvo v kolektivnem, intersubjektivnem polju kaže v doživljanju »objektivnega« sveta in konstitucije sveta kot »mi-subjektivnost«, kot sonavzoči svet drugih, s katerimi *si delimo* mišljenje, doživljanje, afekcije, ideale in skupaj delujemo v neki začrtani smeri (z nekim smotrom). Drugi so za nas prav Drugi in ne samo objekti naše zavesti, tako *stvorijo svet, v katerem bivamo*. Husserl »razreši« problem o obstoju drugih Jazov z uvedbo fenomenološkega pojma sveta, ki je vselej že intersubjektivni svet, v katerem se z reprezentativno konstitucijo preko analogije z lastno konstitucijo pokaže povezava Jaza in drugih Jazov v intersubjektivnem prostoru. Drugi se po Husserlu zrcali v nas, ki je tako konstituiran kot alter ego. Tako pravi:

60

V tej prav posebni intencionalnosti se konstituira nov eksistenčni smisel, ki sega čez moj monadični ego v vsej svoji svojskosti, konstituira pa se neki ego, in sicer ne kot jaz sam, temveč kot ego, ki se zrcali v mojem lastnem ego, v moji monadi. Toda ta ego ni preprosto tu in tako rekoč sam dan; konstituiran je namreč kot alter ego. (1975, 130)

Vendar še vedno ostaja problem, kako je možna neposredna interakcija med subjekti in usklajeno delovanje v svetu, ki nam je skupen. Čeprav Husserl (1975, 144) omeni tudi telo oz. telesa, ki so se zmožna »pariti«, kljub vsemu razlaga interakcijo preko analogije. Kako formiramo odnose z drugimi? Kako z njimi komuniciramo in se razumemo? Na ta vprašanja bomo poskušali odgovoriti s pomočjo Merleau-Pontyjeve koncepcije telesa in njegovega pojmovanja interkorporealnosti. Najprej pa bomo dodali še Heideggrov pogled na zgoraj opisano problematiko.

Če se osredotočimo na t. i. »problem drugih umov«, lahko povemo, da ga Heidegger ni eksplicitno definiral in ga je ovrgel kot nesmiselnega. Svoje dejanje je utemeljil tako, da je pokazal, da smo ljudje kot ljudje že v temelju družbena, zgodovinsko-kulturna bitja in da se ne moremo izvzeti (kot izolirani subjekti) iz sveta, ki si ga delimo z drugimi, v katerem so-bivamo. Ker se ne moremo postaviti v pozicijo zunaj zgodovinskega in socialnega konteksta – saj nas vedno že sodoloča družbena in zgodovinska konstelacija –, Heidegger v delu *Bit in čas* pravi: »Razjasnjenje biti-v-svetu je pokazalo, da najprej ‚ni‘

in tudi nikoli ni dan goli subjekt brez sveta, kakor ni naposled nikoli najprej dan izolirani jaz brez drugih.« (2005, 167; izvornik: 1927) Nadaljuje takole: »Na osnovi te biti-v-svetu na-način-z je svet že vselej ta svet, ki ga delimo z drugimi. Svet tubiti je *sosvet*. Bit-v je *sobit* z drugimi.« (2005, 171)¹ Tako so že v samo strukturo subjekta kot eksistence vključeni drugi: ni sveta brez drugih, ni subjekta brez sveta in drugih. Drugi ljudje, skupnost sama je za subjekt, ki se znajde ter odrašča in se socializira skozi njo, vselej že konstitutivna. Brez Drugega ni Jaza, vsak Jaz je obenem Drugi ali »mi«.

Podobno formuliranje problema – in sicer, da ne moremo misliti subjekta brez subjektov – najdemo pri Merleau-Pontyju, ki je Heideggrovo fenomenološko in ontološko raziskovanje dopolnil še s fenomenologijo percepcije in telesa oz. telesnosti. Merleau-Ponty preide od Husserlove transcendentalne fenomenologije zavesti k mundani fenomenologiji telesnosti in zaznave. Telo razume kot fenomenalno telo in kot ekspresivno telo (*le corps expresiff*), ne samo kot biološki, determinirani mehanizem. Za Merleau-Pontyja imamo ljudje kot bitja-v-svetu oz. bitja-na-svetu preko živega telesa nekakšno izvorno intimnost s svetom, v katerem bivamo in ki ga *naseljujemo*. Ker je telo kot objekt nosilec subjekta, je nujno treba poudariti – kakor je to prvi storil že Husserl – razliko med živečim telesom (*Leib*), kakor ga doživljamo in preko katerega nam je dan svet oz. utelešena eksistenca, in – objektivno gledano – mehanskim, »mrtvim« telesom (*Körper*), ki je nekakšna organizirana struktura, skupek celic, organov, tkiv, kosti in tekočin, ki je predmet raziskovanja fiziologov in se prekriva z fiziologijo živali.

Merleau-Ponty tako opozarja, da je (bil) pomen telesa (ali telesa-subjekta) pogosto deležen nezadostne pozornosti znotraj zahodne miselne tradicije, čeprav je že Husserl (1997, § 39; izvornik 1913) formuliral, da je »nosilna plast vse realnosti telesnost«, preko katere pridemo do čutne izkušnje oz. čutnega zaznavanja. Heidegger, na drugi strani, v *Biti in času* problem telesnosti samo omeni in ga ne tematizira izrecno. Naše lastno telo za Merleau-Pontyja ni le navaden objekt med drugimi objekti, ampak je naše sredstvo, s katerim smo vpeti oz. celo *vpisani v svet*. Naše telo je »os sveta«, trdi Merleau-Ponty (2006, 101). Svet nam je dan skozi telo, ki je trajni pogoj izkušenj in nam omogoča zaznavno odprtost v svet, kakršna je vselej perspektivnega značaja. Samo tako je lahko pogoj možnosti razkrivanja sveta in stvari v njihovi lastni neizčrpnosti.

Merleau-Ponty, nadalje, pravi: »Moje telo ima svoj svet oziroma svoj svet razume, ne da bi se mu bilo treba opirati na ‚predstave‘ in ne da bi se podrejalo ‚simbolični‘ ali ‚objektivirajoči funkciji.‘« (2006, 157) Poudariti moramo, da besede »razume« avtor ne misli figurativno, ampak dobesedno. Telesnost je nekonceptualno povezana s stvarmi v svetu, in sicer preko telesne sheme,² ki nam omogoča, da smo v trajnem *dialogu s svetom*.

Zaznavna možnost je za Merleau-Pontyja dinamični proces izenačevanja zaznavne sheme čutnemu predmetu. Čeprav, npr., za Aristotela zaznavna zmožnost oz. zaznavanje samo po sebi ni stvar telesa, ampak je prav »zmožnost«, je za Merleau-Pontyja ta zmožnost vpisana v samo telo. Avtor definira telesno shemo kot »način izražanja mojega telesa na svetu« (2006, 117), obenem pa lahko ta v sklopu naše lastne zaznave postane »območje občutljivosti« in razširi obseg in aktivno območje našega občutka (primer čutilne palice in klobuka; 2006, 160). Telesna shema nam tako omogoča integracijo stvari sveta v prostorskost lastnega telesa. Omogoča nam tudi, da v nekem izurjenem, spontanem delovanju telo samo »zagrabi situacijo« in se odzove v okviru koordinat, ki jih postavlja telesna shema (npr. vožnja avta ali ples v dvoje, kjer osebi druga drugo vključujeta v lastno telesno shemo in določata prostor svojega delovanja). Takšna hipna improvizacija je mogoča le na podlagi habitualne strukture telesa (*corps habituel*), kakor jo označi Merleau-Ponty. Telesno delovanje pa ima tudi zmožnost projekcije v prihodnost oz. v izvedbo naloge, ki s pomočjo telesne sheme na določen način zajema »prostorskost situacije«, kot pravi avtor (2006, 116). Situacije in stvari v svetu se subjektu dajejo kot področje delovanja in definirajo specifično situacijo, v katero smo potopljeni in ki ima svoje lastne zahteve, kakršne prikličejo določen modus odločanja in odzivanja. Lahko rečemo, da situacija razpre polje virtualno možnega in usmerja naše delovanje tako, da nekako prehitavamo sami sebe. Ker intuitivno pričakujemo določene stvari v situaciji kot »prihajajoče«, to pomeni, da je tudi v telesno shemo vpisana odprtost oz. zmožnost anticipacije. Telo v sebi nosi »gibalni načrt« in deluje kot »gibalna intencionalnost«, trdi Merleau-Ponty (2006, 127). Za spretno delovanje in rokovanje s stvarmi ne potrebujemo miselnega predstavljanja, saj imamo

2 »Implicitno je teorija telesne sheme teorija zaznave.« (Merleau-Ponty 2006, 220)

praktično,³ utelešeno vednost (*tacit knowledge*) sedimentirano oz. shranjeno v telesu (t. i. mišični spomin). V kognitivni znanosti jo razlagajo preko t. i. implicitnega ali proceduralnega spomina, ki ni na način predstavljanja, ampak se uresničuje skozi samo delovanje in interakcijo telesa.

Telesa-subjekti (*corps-sujet*) se na stimule iz okolja ne odzivajo le pasivno, avtomatično, temveč vselej že delujejo kot utelešena, v svetu situirana (ne locirana) bitja, ki se odzivajo na povsem konkretne, enkratne in edinstvene probleme ali situacije. Telo skozi gibanje dejavno in samodejno išče pravi (o)prijem (*Griff*) za stvari sveta, npr., distanco, gledišče, položaj, pozornost, osredotočenost, tako da pridobi največjo jasnost in optimalni oprijem za objekte. Izkustvo telesa odraža način intencionalnosti, s katero smo na primarni ravni v nekem odnosu s svetom. V nasprotju s Husserlom, za katerega je intencionalnost stvar subjekta zavesti, je za Merleau-Pontyja intencionalnost prvinsko stvar telesa-subjekta in njegove vpetosti v svet. Merleau-Ponty navede naslednji primer:

Moje stanovanje zame ni vrsta tesno povezanih podob, saj me obdaja kot domače okolje le, če sem »s svojimi rokami« ali »s svojimi nogami« še vedno sposoben zaznavati glavne smeri in razdalje in če se iz mojega telesa proti njemu usmerja množstvo intencionalnih niti. (2006, 146)

63

»Intencionalne niti« torej segajo v prostor sveta in nas povezujejo s stvarmi ter postavljajo prostorske koordinate (in določajo horizont zaznave), preko katerih se lahko (samodejno) orientiramo v okolju. Stanovanje ima prav tako neke afektivne kvalitete in skozi njih se širi občutek domačnosti.⁴ Zaznava se ne (z) godi samo »v naši glavi«, temveč nam je dana skozi celotno telo, ki razkriva zaznavno polje. Svet tako ni samo to, kar vidimo, marveč tisto, kar (*ob*)čutimo, kar zaznavamo z vsem svojim bitjem. Fenomenalno telo ima po Merleau-

3 Za Heideggra *priročno* »predstavlja izvorno, predteoretsko in praktično znanje [...]« (2005, 209). Priročno je modus biti, ki mu v življenju ne posvečamo eksplicitne pozornosti, kar pomeni, da o tem doživljanju običajno ne reflektiramo. Pri vsakodnevnem rokovanju s stvarmi je takšno (situacijsko in utelešeno) znanje pogosto ukoreninjeno v tradiciji neke kulture.

4 Več o tem je pisal Gaston Bachelard v *Poetiki prostora* (1958).

Pontyju »dvojne občutke«, npr., ko se ena roka dotakne druge, vzbudi oz. vsili obliko refleksivnosti, tako da sta lahko obe roki subjekt (zaznave) in (zaznani) objekt – to je za avtorja paradigmatični primer hiazmatične strukture. Prav tako občutki telesa niso nikakršne točkovne reprezentacije, marveč nam je zaznava vedno dana na podlagi nekega celostnega ozadja (*Gestalt*).

64 Percepcija ima po Merleau-Pontyju dejavno in ustvarjalno dimenzijo, tako da lahko rečemo, da oživlja svet. Zavesti po njegovem ni mogoče formalno opredeliti na način samozavedanja ali reprezentacije, temveč je le-ta skozi telo bistveno vključena v strukture ter dejavnosti človekove okolice in zajema vso pestrost intencionalnih orientacij našega življenja. Vendar Merleau-Ponty v svojem zadnjem delu *Vidno in nevidno* pravi takole: »Zaznavo moramo razumeti kot vprašujočo misel, ki zaznavni svet raje pusti biti, kot da bi ga postavljala, pred katero stvari nastajajo in izginjajo v nekem drsenju, tostran da in ne.« (2000, 90; izvirnik 1964) Čeprav je zaznava pri konstituciji sveta aktivna, vendarle zaznavamo stvari »na sebi«. Ko subjekt zaznava stvari sveta, gredo zaznave *k stvarjem samim* in niso nekaj na sebi, kar je zaprto v red predstav in ločeno od žive zavesti. Tako Merleau-Ponty, npr., vidno zaznavanje razume kot podaljšek našega tipa v svetu. Takšen podaljšek oz. približanje našega občutka k stvarjem sveta lahko označimo kot *taktilno gledanje*. Akt gledanja torej ni nekakšna preslikava »zunanjega sveta« v »notranjo« 2D-sliko sveta (na mrežnico), saj se v objekt pogrezamo in je – kakor pravi avtor – »nekaj, čemur se lahko najbolj približamo tako, da ga potipamo s pogledom.« In nadaljuje, da se pogled »ovija, tipa, se privija k vidnim stvarjem« (2000, 117). Prav tako pa opozarja, da med zaznavanjem

[...] ne razmišljamo ne o objektu ne o samem sebi, kako o njem razmišljamo, temveč smo pri objektu in se *zlivamo s tem telesom*, ki ve o njem več, kot vemo mi o svetu, o motivih in sredstvih, ki so nam na razpolago za njegovo sintezo. (2006, 252)

V izvornem, neposrednem zaznavanju torej doživljamo enotnost subjekta in medčutno edinost stvari. Človek kot eksistenca je vpet v meso (*chair*) sveta, kakor teoretizira Merleau-Ponty proti koncu svojega življenja. Tako pravi: »Mesa ne smemo misliti z izhajanjem iz substance, telesa in duha, saj bi bilo tedaj

združba nasprotij; povedali smo, da ga moramo misliti kot element, konkretni emblem občega načina biti.« (2000, 130) In v povezavi s telesom se sprašuje: »Ali je moje telo stvar ali ideja? Ne eno ne drugo, saj je *merilec stvari*. Priznati bomo torej morali identiteto, ki mesu ni tuja, ki mu daje smernice, globino, dimenzije.« (2000, 133) Tako avtor telo in telesnost misli skupaj z mesom. Telo potemtakem ni zgolj stvar, marveč »čutno za sebe«, vpisano v meso sveta.

Če se sedaj osredotočimo na glavno problematiko, ki jo obravnavamo v tem članku, lahko povemo, da Merleau-Ponty v svojem delu *Fenomenologija zaznave* (2006; izvornik: 1945) vzame za izhodišče, da se kot ljudje vselej že najdemo v intersubjektivnem svetu in da primarna interakcija med subjekti temelji na telesih. Tako pravi:

Drugo zavest je mogoče deducirati le, če je čustvene izraze drugega in moje čustvene izraze mogoče primerjati in identificirati in če med mimiko in svojimi »psihičnimi dejstvi« odkrijem točno določene vzporednice. Vendar pa je zaznava drugega predhodna in šele omogoča tovrstne ugotovitve, ki je tako ne konstituirajo. Petnajstmesečni otrok odpre usta, če v igri z zobmi zagrabil enega od njegovih prstov in se delam, da ga bom ugriznil. [...] »Ugriz« ima v njegovih očeh že od samega začetka intersubjektivni pomen. Njegov namen zazna v svojem telesu, moje telo zaznava s svojim, s tem pa v svojem telesu zaznava tudi moje namene. (2006, 361)

65

Torej je primarna medtelesnost temelj, na podlagi katerega delujeta naše prvinsko zaznavanje drugega in komunikacija. Stvari, ki jih počnemo z lastnim telesom, imajo zaradi interkorporealnosti in reverzibilnosti vselej že intersubjektivni pomen, ki izhaja neposredno iz našega telesa. *Že od rojstva*, oz. celo prenatalno, smo v stiku z (najpomembnejšimi) drugimi, s katerimi komuniciramo najprej na telesni ravni, saj še nismo sposobni kompleksnejših kognitivnih operacij. Pri tem ne gre le za enosmerno komunikacijo, s pomočjo katere, npr., mati razume otrokove potrebe, marveč gre za obojestransko zaznavanje ter spoznavanje in *učenje* (npr. *specifičnih odzivov*), ki *potekajo* primarno preko telesnosti, tako da drugo telo in njegove »namene« občutimo v svojem. Merleau-Ponty nadalje pravi:

Fenomenološki svet ni svet čiste biti, ampak pomen, ki se pokaže v križanju mojih izkušenj in v križanju mojih izkušenj ter izkušenj drugega zaradi povezave enih z drugimi; je torej neločljiv od subjektivnosti in od intersubjektivnosti, ki se povezujeta z oživljanjem mojih preteklih izkušenj v mojih sedanjih izkušnjah in z oživljanjem izkušnje drugega v moji izkušnji. (2006, 21)

Življenjski svet (Lebenswelt),⁵ v katerem živimo, nam je torej vselej že *dan intersubjektivno*. Svet je nekakšen prostor izkustev, ki poraja pomene in si ga delimo z drugimi telesi-subjekti. Čeprav nam je neki doživljaj dan kot izvorno naš, je obenem naša zaznava odprta v svet in konstituira horizont, ki nam je lahko skupen z drugimi zaznavajočimi subjekti. Naše zaznave so sovisne in naše perspektive se križajo s perspektivami drugih v so-doživljenem svetu. Izkušnje drugega pa razumemo, ker se *oživljajo* skozi naše lastne izkušnje in obratno (npr. tudi skozi leposlovje in poezijo lahko osmislimo svoje izkustvo sveta). O evidentnosti drugega Merleau-Ponty dodaja:

66

Med mojo zavestjo in mojim telesom, kakršna doživljam, med tem fenomenalnim telesom in telesom drugega, kakršni vidim od zunaj, obstaja notranji odnos, ki prikaže drugega kot dopolnitev sistema. Očitnost drugega je mogoča, ker sam zase *nisem transparenten* in ker moja subjektivnost za seboj vleče svoje telo. [...] *Če sem povsem osebna bit in se dojemam v apodiktični očitnosti, drugi nikoli ni povsem osebna bit.* [...] jaz in drugi nista *cogitationes*, zaprti v svojo imanenco, ampak sta oba biti, ki ju je presegel njun svet in ki posledično lahko presegata ena drugo. (2006, 362)

5 »Svet ni objekt, katerega tvorni zakon bi si lahko lastil, ampak je naravno okolje vseh mojih misli in vseh mojih izrecnih zaznav.« (2006, 12) Za Merleau-Pontyja je življenjski svet nujno že predpostavljen v vsaki analizi objektivnega sveta. Izvorni, samobitni svet je vselej že več in bolj bogat kakor kakršnakoli analiza in znanje o objektivnem svetu eksaktnih znanosti.

Torej je tisto, kar povezuje naše zavestno telo in telo drugega, primarno *notranji odnos* telesnosti. Kot eksistirajoči, mundani subjekti nismo zaprti v svojo privatno »notranjost«, temveč smo zunaj samih sebe, (iz-postavljeni) v skupnem življenjskem svetu, skozi katerega se razkrivamo sami sebi v različnih situacijah. V njem smo so-udeleženi z drugimi utelešenimi subjekti in neprestano, hote ali nehote, komuniciramo, namreč, karkoli že delamo, ima za druge, ki nas zaznavajo, določen pomen – celo tedaj, ko, npr., odklonimo komunikacijo, je to vselej že neko sporočanje, tudi sam pogled ima za nas vedno že nekakšen pomen. Prav tako govorni komunikaciji pomen ne sporočajo le besede, ampak tudi »naglas, ton, geste in fiziognomija, ta pomenska dopolnila pa ne odkrivajo le govorčevih misli, ampak sam izvor njegovih misli in njegov temeljni način bivanja; tako je tudi poezija, ki je po naključju lahko pripovedna in sporočilna, bistvena modulacija bivanja,« *navaja Merleau-Ponty (2006, 167)*. Fiziognomija je za nemoteno, spontano delovanje v svetu izjemnega pomena. Za pacienta Schneiderja, ki je imel poškodbo na okcipitalnem predelu možganov, svet »nima več fiziognomije«, ugotavlja v svoji analizi Merleau-Ponty (2006, 148), in zato ne more, npr., prepoznati, kdo je napisal pismo, ki ga bere. Okolje je zanj tuje in neprestano mora analizirati svoje gibanje in delovanje nasploh. Za navadnega človeka pa ima okolje vselej vtisnjen pečat znanega. Prav tako imamo družbeno, politično fiziognomijo dežele, fiziognomijo družbenih odnosov ter emocionalno in duhovno fiziognomijo človeka, s katerim smo v interakciji. V nadaljevanju bomo zagovarjali tudi, da je za navadne, vsakodnevne socialne interakcije in vezi fiziognomija ključnega pomena.

67

Otrokovi odnosi z drugimi

Merleau-Ponty v svojem delu »Otrokovi odnosi z drugimi« (2007; izvornik: 1951) analizira eksistencialno strukturo otrokovega doživljanja skozi njegov razvoj, v katerem igra glavno vlogo interakcija z okoljem in s pomembnimi drugimi. Nadalje predlaga alternativo obstoječim kognitivno-psihološkim teorijam, in sicer s pomočjo fenomenološke metode, s katero opiše in demonstrira, kako poteka otrokov razvoj na temelju utelešenega ter intersubjektivnega odnosa in posebne vrste socialne kognicije. Tako zagovarja,

da zaznavanje, razumevanje in »komunikacija« z drugimi subjekti poteka preko medsebojne telesne povezave, ki deluje na predrefleksivni ravni in (večinoma) zunaj zavestne kontrole.

68 Fenomenologija otrokovega sveta sestoji iz nekakšne mreže odnosov s pomembnimi drugimi, ki bistveno vplivajo na njegov razvoj. Merleau-Ponty najprej kritizira obstoječe psihološke teorije otrokovega razvoja in trdi, da je ena od ključnih predpostavk, ki ovirajo razumevanje vedenja subjekta (ki izhaja iz empirične metode opazovanja in tovrstne koncepcije sveta), da klasična psihologija razume duševnost kot nekakšno »notranjo«, izolirano, privatno substanco, ki je posredno, arbitrarno in kavzalno povezana s telesom. Tako obstaja prepad med našo duševnostjo in duševnostjo drugega subjekta, ki je skrita v njegovi lastni »notranjosti«. Dve ali več duševnosti lahko med seboj komunicirajo, vendar samo posredno, preko vidnih znakov, ki jih producira vedenje in ki naj bi jih nato dešifrirali, simulirali, reprezentirali ter jih tako osmislili in pripeli na njih določen pomen. Posledično naj bi tudi svet zaznavali ločeno od drugih subjektov, kar implicira, da nikoli ne moremo vedeti, kaj drugi doživljajo in ali zaznavajo okolico enako kot mi. Če vzamemo za izhodiščno točko takšen solipsističen način pojmovanja naše »notranjosti« (*do katere imamo dostop le z introspekcijo*), ki je izolirana od ostalih subjektov in od sveta, se kaj hitro znajdemo v zagati, ko se srečamo z empiričnim materialom fenomenoloških raziskav. S takšnega izhodišča ne moremo nikakor razložiti pojavov inter-subjektivnega kulturnega sveta, ki si ga delimo z drugimi. Merleau-Ponty zato v svojem delu zavrže takšno pojmovanje duševnosti, ki je ujeta v našo »notranjost« in posredno (mehanično in kavzalno) upravlja naše telo kot objekt – tj. (kartezijansko) tezo o dveh ločenih substancah, ki ju ne moremo zvesti ene na drugo. Tudi »zunanje dražljaje« in občutke našega telesa bi tako morali zaznavati le posredno, in sicer tako, da seštejemo ter združimo skupaj (časovno) diskretne enote občutkov, signalov in drugih elementarnih zaznav »zunanjega« sveta. Seveda lahko stimule preučujemo kot ločene diskretne spremenljivke, vendar jih naša zaznava ne sešteva na preprost način, saj nam je vselej že *dana kot enotna in celostna zaznava (Gestalt)*, ki nam odpira horizont sveta in *nas odpira svetu*.

Merleau-Ponty se torej sprašuje (2007, 145), kako je možno, da so lahko že zelo majhni otroci oz. dojenčki⁶ tako občutljivi na obrazno mimiko, ki izraža neka čustva, npr., na nasmeh. Malček pri petnajstih mesecih še ni sposoben opravljati kompleksnih procesov in nalog, kakršni so dešifriranje in predstavljanje vedenjskih znakov drugih subjektov ali primerjanje po analogiji s svojim lastnim vedenjem oz. lastno obrazno mimiko. Zato je treba rekonstituirati otrokovo »notranje« doživljanje v *naši lastni* predstavi. Če otrok začne identificirati sebe in drugega kot animirano telo, je to zato, ker telo kot tako *globalno identificira*, in ne zato, ker med vizualno podobo drugega in seboj oblikuje točkovno korespondenco – med vizualno sliko drugega in introceptivno podobo lastnega telesa. Merleau-Ponty (2007,146) izpostavi še fenomen imitacije in zavrača razlago, ki pojasnjuje izvedbo imitacije pri malčku s pretvarjanjem vidne slike specifične koordinacije obrazne mimike, npr. smeha, v lastno muskularno motorično izvedbo zaporednih gibov. Malček namreč nima notranjih motoričnih čutov drugega obraza niti podobe svojega lastnega obraza, ko se, npr., smeji. Avtor tako zaključi (2007, 146), da moramo ovreči klasično predpostavko, po kateri je duševnost kot substanca zaprta v našem telesu in je tako dostopna le preko introspekcije oz. »notranje izkušnje«, in sicer zato, ker ni samo zunanje povezana serija »duševnih stanj«, izoliranih od sveta in drugih subjektov. Zavest je odprta proti svetu in stvarjem sveta ter drugim subjektom in je za nas v prvi vrsti *odnos*, ki ga imamo s svetom, v katerem nam je v končni fazi svet dan. Ker smo kot telesni subjekti zavesti odprti napram stvarjem sveta, lahko v njih srečamo dejavnost drugih, ki ima za nas pomen, saj lahko postane potencialna dejavnost našega lastnega telesa. Tako tudi otrok ne posnema mimike ali vedenja nekoga, marveč *odreagira*, zatrjuje Merleau-Ponty. Dejavnost drugega nagovarja naše lastno telo, ki je prav tako v dejavnosti, in tako razumemo medsebojna dejanja, ki jih naslavljam na okolico in svet okoli nas. Tako tudi naše telo ni samo objekt, ki sešteva zasebne občutke za nas, temveč nam je dano kot »posturalna oz. telesna shema«, zapiše Merleau-Ponty (2007, 147). Avtor (2007, 150) umesti delovanje »telesne sheme« že v prvo fazo percepcije drugih (in sicer preko introceptivnosti),

6 V razvojni psihologiji se uporablja klasifikacija glede na razvojna obdobja otroka: razvojno obdobje dojenčka traja od 1. do 12. meseca, obdobje malčka pa od 1. do 3. leta.

ki traja od rojstva do šestega meseca starosti. Shema deluje kot *ko-relacija* med zavedanjem svojega lastnega telesa in zaznavanjem drugih subjektov. Zaznavanje poteka kot komplementarna operacija, tako da doživljanje svojega lastnega telesa in telesa drugega tvorita celoto in konstituirata neko »formo« oz. *Gestalt*. To pomeni, da delujeta po zakonu *notranjega ravnovesja* kot *avto-organizacije*, ki poteka v času, iz česar sledi, da je po svojem bistvu dinamična. Telesna shema se torej lahko razširi in oblikuje ter se prenese na druge subjekte in celo na mehanske stroje ali tehnične naprave, npr., vozila ali kibernetiski prostor, v katerem krmarimo s pomočjo igralnih konzol. Merleau-Ponty pravi nadalje:

70 Lahko bi dejali, da otrok od rojstva dalje okrog sebe odkriva meteorske kamne, ki so padli z nekega drugega planeta. Prisvoji si jih, se jih nauči uporabljati tako, kot jih uporabljajo drugi, saj telesna shema zagotavlja neposredno ujemanje kretenj, ki jih vidi, in kretenj, ki jih napravi sam, tako pa se pripomoček natančno izriše kot določeni *manipulandum*, drugi pa kot središče človeškega delovanja. (2006, 363)

Torej je otroku tuja okolica prostor, v katerem si s pomočjo telesne sheme, ki se ujema z drugimi, nauči uporabljati objekte, ki jih je videl prvič v življenju in zanj nimajo še nikakršnega pomena, dobijo pa pomen ravno preko rokovanja s stvarmi v svetu. Otrokova percepcija drugih subjektov, komunikacija in psihogeneza se dogajajo v stanju, ko »asubjektivni« otrok sploh še ne ločuje med seboj ter drugimi in se ne zaveda samega sebe kot posameznika, ki ima svoje lastnosti. Komaj tedaj, ko se otrok, npr., vidi v ogledalu in objektivira svoje telo, se prične zavedati ločenosti svojega lastnega telesa od drugih – in še to po določenem času. Takšna segregacija in diferenciranje vodita do razvoja individuuma, ki ima svojo lastno relativno stabilno identiteto. Merleau-Ponty (2007, 149) navaja Wallonovo delo in njegov pojem »sinkretične družabnosti«. »Sinkretizem« pomeni nerazlikovanje med »mano« ter drugim, in sicer pri malčkih. Tako v tem obdobju še ni prišlo do ločitve med »jazom« in »drugim« ter med subjektom in svetom. Naše lastno telo je najprej *introceptivno telo*, saj je v obdobju zgodnjega otroštva to edini način biti telesa. Dalje ugotavlja Merleau-Ponty: »Zavest o lastnem telesu je tako sprva fragmentarna, vendar se

postopoma integrira; telesna shema postane sčasoma natančna, se preoblikuje in počasi dozoreva.« (2007, 152) Henri Wallon v svojem spisu *Izvor značaja pri dojenčku*⁷ (navedeno po: Merleau-Ponty 2007, 153) trdi, da do tretjega meseca starosti dojenček nima nikakršne neposredne percepcije drugih ljudi. Tako pojasnjuje, da, npr., odsotnost skrbnika, ki povzroči otrokov jok, vzbudi občutek *necelosti* oz. nepopolnosti ali manka, kakor otrok doživlja to situacijo. Torej otrok dejansko še ne dojema neposredno drugega kot Drugega, ki ga bo lahko kasneje v razvoju zaznal preko ekstroceptivnosti, marveč je (pomemben) drugi del njega samega.

V »zrcalnem stadiju«⁸ pride do znatnega razvoja telesa pri otroku ter

7 Henri Wallon: *Les origines du caractère chez l'enfant: Les préludes du sentiment de personnalité* (1949).

8 Lacan v svoji analizi zrcalnega stadija izpostavlja zanimiv pojav, ki ga zasledimo pri otrocih od šestega meseca dalje, in sicer, da dojenček, kljub temu da še ne zna hoditi in se držati pokonci, ko je postavljen pred ogledalo, »otrpane nagnjen nekoliko naprej, kot da bi hotel fiksirati neki trenutek podobe, ki jo vidi v zrcalu« (1993, 37–38). Lacan (1993, 41) nadalje v svoji teoriji formiranja Jaza pravi, da se otrok, ko se skozi odsev ove celotne podobe samega sebe – ki ni le fragmentaren del telesa –, identificira s to svojo (spekularno) *podobo*. Ta celovitost (»ortopedična oblika«) – zaključena enovitost – je po Lacanu (1993) imaginarna in povzroči odtujujočo identiteto pri subjektu, ki svoje telo vidi kot objekt in zato razlikuje med tem, kar introceptivno občuti in zaznava iz svoje perspektive, in svojim *imagom*, ki je viden z nekakšne nedoločene, distancirane objektivne pozicije. Ob tem se posledično zave, da je tako, kot je viden v ogledalu zase (kot podoba), viden tudi za druge. Tako skupaj z imaginarnim Jazom v naši duševnosti vznikne nova funkcija, v kateri otrok zavzame drugačen odnos oz. specifično razmerje do samega sebe, in sicer – kakor pravi Lacan – še preden mu »jezik v univerzalnem podeli funkcijo subjekta« (1993, 38). Splošna funkcija zrcalne podobe je v zarezi oz. razcepu med neposredno doživeto resničnostjo in posredovano, sekundarno, reflektirano resničnostjo. Torej je v funkciji *derealizacije*. Vendar bi lahko rekli, da te »primarne resničnosti« pred tem prvotnim razcepom sploh nikoli ni bilo, saj je produkt neke retrospektivne iluzije oz. fantazije neposrednega doživljanja ter občutja celovitosti in (po)polnosti svojega Jaza. Vendar – kakor opozarja Merleau-Ponty (2007, 165) – »vizualna podoba« ni samo stvar vednosti in epistemologije, marveč zadeva našo bit ter načina bivanja v svetu in odnose z drugimi. Odnose z drugimi moramo obravnavati kot primarno in izvirno strukturo – in ne le kot eno od vsebin našega doživljanja, opozarja Merleau-Ponty (2007, 168). Po dopolnjenih treh letih postane pogled drugega za otroka moteč ali celo moreč, saj povzroča neprijetna občutja, kot sta, npr., strah in tesnoba. Prav tako se otrok vedno več časa obnaša, kot da je neprestano opazovan. Njegova pozornost se preusmeri od naloge, ki jo opravlja, na reprezentacijo samega sebe v procesu izvajanja neke aktivnosti, ugotavlja

obenem občutnega in hitrega razvoja pri stikih z drugimi subjekti. Malček prej zazna razliko med podobo starša v ogledalu in njegovim živim telesom kakor razliko med svojo lastno podobo in introceptivnim občutkom telesa. Wallon opaža (po Merleau-Pontyju 2007, 156), da ni jasnih oz. vidnih reakcij na zrcalno podobo pred koncem tretjega meseca ali celo še nekaj tednov kasneje. Po šestih mesecih pa se ob pogledu na lastno podobo pričnejo kazati reakcije in druga izvirna vedenja, ki niso samo mimetična ali afektivna. *Ta razvoj poteka še zelo dolgo, in sicer tudi do osemnajstega meseca (oz., tako bi lahko rekli, celo življenje).* Ko se malček na začetku pogleda v ogledalo in vidi v njem svojo podobo, občuti, kakor da bi bil sam v tej podobi, saj še ne loči med introceptivnim občutkom svojega lastnega telesa in objektivnim, celostnim zrcalnim odsevom v ogledalu. Zanj torej zrcalni odsev ni le enostavno odsev, marveč ima posebno vrednost v tem, da je nekakšna podvojitev njega samega, ki omogoča dva načina doživljanja sebe in dva odnosa do samega sebe, ki pa sta bistveno sovisna. Otrok druge ljudi doživlja tako, da občuti telo drugega in njegove gibe v svojem lastnem telesu. Wallon skozi raziskovanje kliničnih študij patoloških primerov pokaže (po Merleau-Ponty 2007, 162), da so motnje v »cenesteziji«⁹ tesno povezane z motnjami v odnosih z drugimi ljudmi. Če povzamemo, lahko rečemo, da obstajajo trije aspekti, ki so nerazdružljivo prepleteni ter soodvisni, in sicer: naš introceptivni občutek telesa; naše v zrcalu vidno, objektivno telo (oz. podoba telesa) kot zaključena celota; in drugi človek, ki ga neposredno vidimo. Malček, ki še ni dopolnil šestih mesecev starosti, ne more ločiti sebe od drugega. Ker mu (u)manjka zavest o lastni vizualni podobi, je nezmožen ločiti tok svojega življenja od tega, kar vidi, da *živijo drugi*. V to se uvršča fenomen »tranzitivizma«, *pri katerem gre za odsotnost (raz)ločljivosti med nami in drugimi, ki pa je temelj sinkretične sociabilnosti,*

avtor (2007, 180). Merleau-Ponty (2007, 178) pa pravi tudi, da otroško fiziognomno mišljenje zajame neko bistvo na način telesnega zajemanja predmetov. Lahko bi rekli, da fiziognomna zaznava zajema znane predmete v otrokovem okolju, in sicer – kakor pravi avtor – s pomočjo telesa, ki je že seznanjeno s temi objekti, s katerimi rokuje.

9 Cenestezija je splošni občutek telesnega obstoja in normalnega delovanja organizma (*Slovenski medicinski slovar* 2020, s. v. »cenestezija«). Mi razumemo pojem cenestezije z nekoliko večjim poudarkom na telesnih senzacijah oz. občutkih živega fizičnega telesa, v katere je vključeno zaznavanje specifičnih (fizikalnih ali biokemičnih) dražljajev na področjih lastnega telesa.

zaključuje Merleau-Ponty (2007, 164). Tranzitivizem ali projekcija je fenomen, pri katerem gre za pripisovanje tistega drugim subjektom, kar se dogaja nam samim. Čeprav tranzitivizem kot tak prerastemo, ostane še vedno operativen na nekaterih področjih, tudi, npr., na področju afektivnih stanj. Prav tako se lahko kasneje v življenju pojavi sinkretična sociabilnost pri nekaterih duševnih stanjih (ali motnjah), npr. pri obrambnem mehanizmu regresije, ki so ga raziskovali psihoanalitiki.

Medtelesnost in socialna kognicija

Analizo intersubjektivne interakcije z drugimi – ki so po Husserlu za nas drugi Jazi – Merleau-Ponty v svoji teoriji predela v analizo *konkretne interakcije* med živimi telesi. Tako razlaga naše vsakdanje delovanje v socialnem okolju preko primarne »medtelesnosti« (*intercorporéité*), ki je nekakšen temelj socialne kognicije in vživljanja. Medtelesnost razume kot predrefleksivno prepletanje in komuniciranje teles, kjer telo drugega vpliva na naše *lastno telo* neposredno (brez posredovanja t. i. mentalnih reprezentacij in simulacij notranjih stanj drugih subjektov). Ker so medosebni stiki in socialne vezi utemeljeni na telesu, smo zmožni neposredno »dojeti« namen vedenja drugega utelešenega subjekta. Telesnost je pogoj možnosti socialne kognicije in načina, kako smo aficirani in kako aficiramo druge, kar se večinoma dogaja zunaj zavestne kontrole subjekta. Naše lastno telo nam je v vsakdanjem delovanju v svetu večinoma nevidno in samoumevno. Če pa se neposredno osredotočimo nanj, okolica izgubi jasnost in se umakne v ozadje. Posebno pozornost posvetimo telesu, ko čutimo bolečino, ko smo lačni, ko se učimo novega gibanja in koordinacije ter v nekaterih duševnih in nevroloških motnjah. Pomeni, ki se dajejo v interakciji, so neposredni, saj vsako vedenje razumemo kot pomensko. Kot nepomensko pa ga lahko dojamemo le, če je storjena neka stvar, ki se ne sklada s celovitim dojetjem situacije ali interakcije – enostavno rečeno: ko se zgodi nekaj neobičajnega. Temeljna sposobnost razumevanja drugih je tako zaznavna, senzomotorična ter afektivna in ne konceptualna, zato tudi ne potrebujemo dodatnega akta interpretacije pomena vedenja drugih, čeprav je obenem res, da brez jezika ni subjekta in simbolnega univerzuma, kar pomeni, da stvari ne morejo imeti nikakršnega pomena. Tako moramo nujno razlikovati

med čistim reflektirajočim mišljenjem, kjer se popolnoma osredotočimo na mišljenje, in vednosti, ki je prisotno v dejavnih situacijah, kjer enostavno ni časa (in kapacitete) za premišljevanje in se zato opremo na znanje, vzorce, odzive in anticipacijo, ki jo omogoča habitualno telo. Telesno vedenje, občutke in mimiko obraza neposredno razumemo, saj se pomen nekega giba »širi« skozi samo kretnjo, geste in gibanje telesa. Drugi subjekt se tako – kakor Merleau-Ponty ugotavlja za dojenčke in malčke – najdeva vedno že v nas in mi v njem, kar lahko poimenujemo predkognitivno ali *telesno-afektivno razumevanje*, v katerem *odzive in namere drugega čutimo z lastnim telesom*. Tako se nam ravno skozi senzacije in afekcije telesa razkriva pomen delovanja, gibanja, gestikulacije in mimike drugega. Tako, npr., eno leto star malček – ki še ni sposoben zapletenih kognitivnih operacij – lahko »dojame« naše geste (npr. grizenje prsta), in sicer tako, da jih čuti v svojem telesu, kot da bi bilo vedenje njegovo (prav tako imajo geste vedno tudi afektivno kvaliteto in pomen za otroka, saj je odvisen od pomembnega drugega, s katerim komunicira). Stičišču prepletenosti, temeljni asimetriji, vozlišču med »zunaj« in »znotraj«

74 Merleau-Ponty v svojem zadnjem, nedokončanem delu *Vidno in nevidno* reče *hiazem*. Živeto telo in telo drugega se vselej že vzajemno aficirata, sekata in vzvratno prepletata kot *Leib* in *Körper*, ne da bi se ujemala, in tako ohranita lastno singularnost. V tem »medprostoru« med zunanostjo in notranostjo – ki nista ločeni domeni, a vendar ohranjata divergenco –, ki v resnici ni nekakšen prostor v normalnem pomenu, je locirana naša subjektivnost, kakor jo Merleau-Ponty razume. Prav tako je ne moremo misliti niti ločene od sveta, saj je vselej že vpeta v meso sveta.

Thomas Fuchs v članku »Interkorporealnost in interafektivnost« to neprestano »prehajanje med ekspresijo in impresijo« (2016, 10), ki ga opisuje tudi Merleau-Ponty, vzporeja z delovanjem emocij (*e-motion*) in afekcije (*a-ffection*). Tako izpostavlja (2016, 8–18), da je ta živa medtelesnost *avtonomna*, nereduktibilna celota, ki ima *svoje lastne vzorce in dinamiko*. Ni nam treba eksplicitno interpretirati, simulirati in ugotavljati, kaj pomenijo neke kretnje, mimika, geste, akti, besede, saj so nam vselej že dani kot osmišljeno vedenje. Tako se nemudoma, spontano odzovemo z našimi lastnimi besedami, mimiko, kretnjami, vedenjem. Iz tega sledi, da ima vsak posamičnik svojo lastno organizacijo navedenih dejavnikov, svoj lasten slog gibanja, vedenja in

interakcije, kar pomeni, da je na določen način celo *naš značaj vgraviran v samo telo oz. strukturira telesnost kot tako*. Prav tako bi lahko zagovarjali Bourdieuevo tezo, da je družbeni oz. kulturni svet tudi vpisan v telo. V vsakdanji interakciji torej naši odnosi z drugimi sploh ne temeljijo na nekakšnem premišljevanju, presoji, dvomu, dokazu, temveč na nečem bolj temeljnem in primarnem. Ali, kakor elaborira Merleau-Ponty:

Drugega zaznavam kot ponašanje, v njegovem ponašanju na njegovem obrazu in v njegovih rokah zaznavam na primer žalost ali jezo, ne da bi se kakorkoli zanašal na »notranje« izkustvo trpljenja ali jeze, saj sta žalost in jeza spremenljivki biti v svetu, nista razdeljeni med telo in zavest ter prav tako odsevata v ponašanju drugega, kar je vidno v njegovem fenomenalnem telesu, ki se kaže mojemu lastnemu ponašanju, kakršnokoli že je. (2006, 365)

Tovrstna teorija je v nasprotju s standardnim in zastarelim razumevanjem t. i. indukcije emocij, ki se naslanja na behavioristične predpostavke in trdi, da lahko razumevanje afektivnih stanj razložimo preko pogojevanja in asociativnega učenja. *Žalost ali jezo razbiramo iz celote gibanj*, ki niso samo nekakšne zunanje manifestacije afektov, temveč so kot taka afekti sami. Prav tako v vsakdanjem delovanju in komuniciranju ne potrebujemo nikakršnih »mentalnih reprezentacij«, modelov ali simulacij »*notranjih stanj*« drugih, iz česar sledi, da je popolnoma nepotrebna kakršnakoli konceptualna ali ontološka redukcija drugih subjektov na izolirane, vase zaprte entitete. Kot smo pokazali s pomočjo Merleau-Pontyja, je naše telo ko-ekstenzivno in prepleteno z drugimi telesi, tako se vzajemno so-konstituira. Ali, kot pravi avtor: »Subjektivnost ni nepremična istovetnost s seboj: zanjo je tako kot za čas bistveno, da se odpira za Drugega in da izhaja iz sebe.« (2006, 432) In sicer tako, da nas telesnost in čutnost drugega zadevata neposredno, »esteziološko«. Napetost drugega telesa lahko občutimo skozi naše lastno telo in kinestetiko. Prav tako smo občutljivi za vzorec temporalnosti, po kateri drugi deluje, npr. na ritem, dinamiko in frekvenco, ki so konstitutivni za samo interakcijo in vedenje. Tako pridejo do izraza zaznavni, ekspresivni in senzorično-motorični vidiki socialnega razumevanja. V vsakdanjem življenju vsi poznamo fenomen »nalezljivosti«,

pri katerem gre za to, da si skoraj ne moremo pomagati, da se ne bi »nalezli« nekaterih čustev ali vedenja drugega. Lahko izpostavimo primere, kot so zehanje, smejanje in zardevanje;¹⁰ ko, npr., spontano naletimo na nasmejan obraz, začutimo, da mišice okoli naših ust naredijo enak obrazni izraz, četudi se dejansko ne nasmehnemo (problemi obstajajo pri osebah z motnjami avtističnega spektra, ki imajo okrnjeno socialno percepcijo, kar bi lahko razložili tako, da jim *umanjka ravno ta temeljna telesna afekcija*, preko katere komuniciramo drugi; njihova komunikacija temelji obratno na racionalnem, »objektivnem mišljenju« in indukciji). Fenomen simpatije pa – kakor pravi Merleau-Ponty – v resnici ne predpostavlja resničnega »razlikovanja med samozavedanjem in zavestjo drugega, temveč odsotnost razlikovanja oz. meje med sabo in drugim« (2007, 174). Dejstvo je namreč, da živimo oz. se lahko celo naselimo v obrazu ali obraznih izrazih drugega in obenem občutimo, da on živi v naših. Medosebna koordinacija, ki se samodejno sinhronizira skozi utelešeno interakcijo, v kateri lahko rečemo, da se telesne sheme »sparijo«, je tako pogoj socialne komunikacije, ki se dogaja skozi interaktivno krožnost.

76 Fuchs v nekem drugem članku, ki nosi naslov »Fenomenologija afektivnosti« (2013, 196) dodaja, da se pričnejo, ko se ljudje med seboj srečujemo v dinamičnih, živih situacijah, subjektivna, živa telesa med seboj samodejno prepletati v procesu »telesne resonance«, usklajene interakcije in »medsebojne vključenosti«. Ti procesi po njegovem nudijo osnovo neposrednemu empatičnemu razumevanju subjektov, na podlagi katerega delujemo v spontanih vsakdanjih medosebnih interakcijah. Fuchs (2016, 7–9) tako ugotavlja, da ljudje afekte drugih doživljamo skozi izrazno moč telesnosti in t. i. (*znotraj- in med-*)*telesno resonanco*,¹¹ na kar je bistveno vplivala Merleau-Pontyjeva teorija telesnosti. Telesna resonanca vključuje vse vrste lokalnih ali splošnih telesnih občutkov. Teh ne moremo dojemati zgolj kot stranskih

10 Nevroznanstveniki, kot sta Rizzolatti in Craighero (2004), v zadnjih desetletjih ugotavljajo, da so pri tem vključene vrste možganskih celic, t. i. zrcalni nevroni, ki se enako prožijo, ko izvedemo neko dejanje ali samo opazujemo drugega, kako izvaja neka dejanja. Tako so tista vedenja, gibi, geste, mimika, ki smo jih podedovali od neke kulture, ključni za zaznavanje in razumevanje teh vedenj ter gibov in za odzivanje v socialni komunikaciji.

11 Na Fuchsovo koncepcijo telesne resonance je očitno vplivala Merleau-Pontyjeva hiazmatična ontologija.

produktov ali dodatkov, ki bi bili ločeni od emocij kot takih, marveč kot »*sam medij* afektivne intencionalnosti« (2013, 196). Tako tudi on zagovarja, da sta empatija in socialna kognicija ukoreninjeni v telesu subjekta. Fuchs, nadalje, loči med primarno in sekundarno empatijo. Primarna je telesna, medtem ko je sekundarna reflektivna, npr., ko zavzamemo perspektivo drugega: »Primarna empatija, posredovana preko utelešene interakcije, se lahko pozneje poveča skupaj z višjimi kognitivnimi zmogljivostmi, kot sta, npr., perspektivna in namišljena transpozicija.« (2016, 2) Čeprav je primarna empatija temelj našega razumevanja in komunikacije z drugim, si lahko seveda tudi predstavljamo in simuliramo, kaj drugi doživlja, kar nam šele omogoča teoretiziranje in spoznanje v pravem pomenu besede.

Za konec lahko dodamo še Fuchsova koncepta utelešene afektivnosti in interafektivnosti, s katerima se izogne razumevanju emocij kot nekakšnih izoliranih, notranjih duševnih stanj posameznika. Tako lahko emocije razumemo kot pojave skupnega, medosebnega oz. medtelesnega prostora, ki si ga delimo z drugimi ljudmi in v katerem poteka interakcija. Emocije potemtakem niso lokalizirane v notranjosti izoliranih posameznikov, marveč v med-prostoru intersubjektivnosti. Fuchs (2016) navaja, da fenomenološke razvojne teorije in raziskave intersubjektivnosti ugotavljajo, da razumevanje in deljenje emocij prav tako temelji na medtelesnem spominu oz. implicitni odnosni vednosti, kakršno pričnemo pridobivati že v zgodnjem otroštvu. Tako bi bilo v prihodnje vredno dodatno raziskati, kako priučeni vzorci delovanja v medosebnih odnosih, še posebej s pomembnimi drugimi, temeljijo na medtelesnosti in kakšne implikacije ima to lahko za psihološko terapijo.

77

Sklep

V članku zagovarjamo, da je razumevanje Merleau-Pontyjeve fenomenologije telesnosti in zaznave temelj, na podlagi katerega lahko razumemo interaktivni, intersubjektivni svet človekovega dogajanja. V članku razgrnemo, kako se je razvijalo fenomenološko pojmovanje telesa in intersubjektivnosti od Husserla do Merleau-Pontyja. Analizo interakcije z drugimi subjekti, ki so po Husserlu za nas drugi Jazi, Merleau-Ponty predela v analizo *konkretne interakcije med živimi telesi*, v katere je vpisano predhodno pridobljeno znanje

in izkušnje, ki povečini niso več dostopne predstavljanju in sodbi. Čeprav je za Merleau-Pontyja zaznavanje tisto, kar nas odpira (intersubjektivnemu) svetu, ugotavljamo, da same percepcije ne moremo ločiti od afekcije in jezika (pojmov), skozi katere se nam svet daje.

78 Ker človeškega bitja ne moremo pojmovati neodvisno od drugih subjektov, smo nadalje razpravljali o empatiji in socialni kogniciji, preko katerih stopamo v stike z drugimi, in sicer s poudarkom na materialnosti oz. telesnosti interakcij. V socialnih interakcijah ter medosebnih odnosih naša komunikacija in razumevanje drugih temeljita na telesnosti, in sicer ne tako, da interpretiramo, simuliramo, reprezentiramo duševna stanja in namene drugih, marveč tako, da neposredno dojamemo namene, zaznave, občutke in misli drugih subjektov v našem lastnem telesu. Ker niti samim sebi nismo neposredno očitna in transparentna bitja, se tudi sebi razkrivamo v raznih situacijah in v interakciji z drugimi, kar razjasni kontekstualni in situirani aspekt naše biti, ki je ne moremo misliti ločene od sveta. Tako ugotavljamo, da na telesu, ki nas vpenja v svet, socialne vezi in razne situacije puščajo svoj pečat. Ta »vgraviranost« vselej že učinkuje, četudi se tega ne zavedamo, obenem so telesa in interakcije plastične in se neprestano spreminjajo, četudi nikoli ne moremo zares izbrisati sedimentov, ki so gradniki neke forme telesnosti. Tako bi bilo vredno nadalje raziskati, kako je telo kot vselej družbeno telo nosilec habitusa in družbenih kodov. Predvsem bi bilo zanimivo natančneje raziskati odnos med Merleau-Pontyjevo filozofijo telesa in Bourdiejevim konceptom habitusa. *Habitus* je za Bourdieuja (2019, 7; izvirnik 1994) skupek podedovanih navad, spretnosti, dispozicij, slogov, vedenj, govora, ki formira posameznikovo *telesnost* ter s tem dojevanje in odzivanje v svetu, oziroma način, kako praksa oblikuje naše sheme, percepcijo, klasifikacije, občutke, sodbe, kategorije in s tem determinira vedenje posameznika tako, da se tega večinoma ne zaveda. Habitus pridobimo skozi praktično, utelešeno delovanje v svetu, tj. skozi socializacijo in izkušnje, kar pomeni, da si ga običajno delijo ljudje s podobnim poreklom, družbenim razredom, religijo, etničnostjo, nacionalnostjo, izobrazbo; preko njega se tako *reproducirajo* tudi *družbene strukture in razmerja*.

Več umnosti je v tvojem telesu kakor v tvoji najboljši modrosti.

In kdo neki ve, zakaj je tvojemu telesu potrebna ravno tvoja najboljša

modrost? [...] Snujoče telo si je ustvarilo duha kot roko svoje volje. [...] Ne grem po vaši poti vi zaničevalci telesa! Vi mi niste mostovi k nadčloveku! – (Nietzsche 1999, 37–38)

Bibliografija | Bibliography

Aristoteles. 1993. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.

Bošnjak, R., S. Gabršček, M. Kržan, M. Legan, B. Peterlin, D. Petrovič, A. R. Medvešček. 2020. »Cenestezija.« V *Slovenski medicinski slovar*. Ljubljana: Medicinska fakulteta. <https://www.termania.net/iskanje?query=cenestezija&SearchIn=All>. Zadnji dostop: 15. februar 2020.

Bourdieu, Pierre. 2019. *Praktični razlogi: o teoriji delovanja*. Ljubljana: Krtina.

Canguilhem, Georges. 2016. »What is Psychology?« *Foucault Studies* 21: 200–213.

Descartes, René. 2004. *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.

Fuchs, Thomas. 2013. »The Phenomenology of Affectivity.« V *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, uredili K. W. M. Fulford, M. Davies, R. G. T. Gipps, G. Graham, J. Z. Sadler, G. Stanghellini in T. Thornton, 612–631. Oxford: Oxford University Press.

---. 2016. »Intercorporeality and interaffectivity.« *Phenomenology and Mind* 11: 194–209.

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

Husserl, Edmund. 1975. *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

---. 1997. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.

Lacan, Jacques. 1993. »Spisi.« *Problemi* 31 (4): 37–45.

Merleau-Ponty, Maurice. 2000. *Vidno in nevidno*. Ljubljana: Nova revija.

---. 2006. *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.

---. 2007. »The Child's Relations with Others.« V *The Merleau-Ponty Reader*, uredila T. Toadvine in L. Lawlor, 143–185. Chicago: Northwestern University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1999. *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljani: Slovenska matica.

---. 2004. *Volja do moči*. Ljubljani: Slovenska matica.

Rizzolatti, G., in L. Craighero. 2004. »The Mirror-Neuron System.« *Annual Review of Neuroscience* 27: 169–192.

NERAZUMEVANJE IN OBVLADOVANJE TUJEGA

IZ-REDNOST NA OZADJU MODERNEGA MIŠLJENJA REDA

Andraž DOLINŠEK

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000
Ljubljana, Slovenija

dolinsek.andraz@gmail.com

Povzetek

Članek obravnava položaj in spremembe v odnosu do tujega v kontekstih mišljenja reda, kakor ga pojmuje Waldenfels, in Gadamerjeve filozofske hermenevtike. Avtor analizira problem absolutizacije tujega znotraj konteksta kolonializma, kakor ga razume Achille Mbembe. Hkrati obravnava »produkcijo« absolutno tujega ne zgolj s prehodom iz relativne tujosti, temveč neposredno iz lastnega. Pri tem se opira na koncepta izjemnega stanja in imunizacije ter opozarja na težavni status in

problematično obravnavo tujega v okviru spopadanja s pandemijo bolezni COVID-19. Opredeljuje zagato hermenevtike v odnosu do absolutiziranega tujega. Rešitev zanjo vidi v odpiranju hermenevtike za vprašanja moči oz. vprašanja političnega, kar stori z vpeljavo pojma nerazumevanja, kakor ga razume Rancière, in s specifičnim razumevanjem pojma političnega. Vzpostavlja enakost pogojev javljanja med tujim in znanim. Nazadnje rekonceptualizira pojem tujega kot nečesa iz-rednega, kar je vselej hkratno z lastnim in je kot tako konstitutivno za mišljenje reda in vpraševanje po smislu.

Ključne besede: tuje, mišljenje reda, kolonializem, nerazumevanje, iz-redno.

Disagreement and the Controlling of the Alien. The Extra-Ordinary against the Backdrop of the Modern Thought of Order

Abstract

82 The article discusses the changes in the concept of the alien as it relates to forms of order analyzed by Waldenfels as well as to philosophical hermeneutics developed by Gadamer. The absolutization of the alien is observed through the lens of colonialism as critiqued by Achille Mbembe. The author also introduces the concept of “production” of the absolutely alien, which no longer arises only through the transition from the relative to absolute alien, but is from the ordinary itself. The process of production is critically examined through the example of the COVID-19 pandemic, utilizing the concepts of immunization and the state of exception. Exposing hermeneutics to the questions of power and the political and utilizing the concept of disagreement as proposed by Rancière, allows for a reinterpretation of the absolutely alien as being something extra-ordinary, yet always present in the constitution of the modern order as well as of all forms of understanding.

Keywords: the alien, order, colonialism, disagreement, the extra-ordinary.

Uvod

Vprašanje, ki se ga lotevam v pričujočem delu, je vprašanje o pojmovanju, razumevanju in položaju tujega. Tuje – nemško »*das Fremde*«, angleško »*alien*« ali »*foreign*« – v nadaljevanju ne bo uporabljeno preprosto kot sopomenka za različno ali drugačno, kakor je denimo hruška drugačna od jabolka ali miza drugačna od postelje (Friesen 2012, 70). Izraz opisuje nekaj dinamičnega, nekaj, kar ni zgolj diametralno nasprotje lastnega (Friesen 2012, 71),¹ temveč je pomensko večplastno. K vprašanju tujega pristopam iz dveh različnih, a povezanih kontekstov. Na eni strani gre za odnos, ki ga do tujega vzpostavlja moderno mišljenje reda, kot ga koncipira Bernhard Waldenfels, na drugi pa za pristop filozofske hermenevtike in položaj tujega v strukturi vpraševanja po smislu. Pri vprašanjih filozofske hermenevtike se opiram predvsem na Gadamerja. Tuje skušam – v več korakih ter spremljajoč težave in zlorabe, ki sicer nastopijo ob spremembah v njegovem pojmovanju – opredeliti kot nekaj, kar je vselej že tu in je kot tako ključni element mišljenja reda na eni strani in bistvena točka dostopa do smisla na drugi.

Da bi dospel do takšne opredelitve, je potrebna pot, ovinki katere tvorijo strukturo mojega dela. Najprej skušam orisati in razjasniti pojmovanje reda v njegovem prehodu iz celokupnega reda, ki – skladno s poimenovanjem – zajema življenje v celoti (Waldenfels 2006, 11), v pravno-formalni temeljni red, ki vizijo celotnosti postavlja pod vprašaj (ibid., 16). Pri tem odprem vprašanje vznika drugosti – tega, kar bom pozneje imenoval tuje – kot nečesa, kar je potrebno in mogoče preseči in s tem integrirati (Waldenfels 1998, 16) v redu samem. V drugem koraku – analogno prvemu – popišem premik od klasične do filozofske hermenevtike (Gadamer 1999b, 9), s čimer se ponovno dotaknem vprašanja relacije med tujim in znanim (ibid., 41), tokrat v kontekstu vpraševanja po smislu. Tuje, ki vznikne v obeh pojmovanjih, je relativno tuje, tisto tuje, ki je prvenstveno tuje zgolj zato, ker je tuje za nas same.

V naslednjem koraku se moja pot osredini na spremembo v statusu tujega, ki jo prvenstveno izvede moderno mišljenje reda. Gre za premik od relativnega tujega k absolutno tujemu. Absolutno tuje je tu razumljeno – preprosto rečeno – kot zavrnjeno tuje, s katerim se nikakor ni mogoče razumeti ali sporazumeti. Absolutizacijo tujega skušam pojasniti na dveh primerih. Najprej na primeru kolonializma, pri čemer poudarjam popolno izključenost in zlorabo tujega

v okvirih kolonialne logike mišljenja reda. Prikazati skušam odnos, ki ga do absolutiziranega tujega gojij kolonialno mišljenje in istočasno obelodaniti položaj tujega znotraj »stroja« kolonialnega sistema. Tu si pomagam z razmislekom, ki ga o kolonialnem redu razvija predvsem Achille Mbembe. Nato se dotaknem položaja tujosti in njenega proizvodjanja iz lastnega znotraj situacije izjemnega stanja. Navežem se na nekatere možnosti zlorabe mehanizma izrednega stanja v kontekstu globalnega odziva na pandemijo bolezni COVID-19. Pri tem se naslanjam na kategorijo imunizacije, kot jo razume italijanski filozof Roberto Esposito.

84 V nadaljevanju skušam opozoriti na zagato hermenevtike v njenem odzivu na absolutizacijo tujega in težave, ki jih le-ta prinaša. Da bi se spopadel s problemom absolutizacije v odnosu do tujega, hermenevtiko potisnem k vprašanju političnega problema moči (Waldenfels 2006, 41), ki je po mojem mnenju nujni pogoj za vpeljavo drugačnega pojmovanja tujega. Vprašanje moči odprem z vpeljavo pojma nerazumevanja, kot ga uporablja francoski filozof Jacques Rancière, in s specifično razlago pojma političnega, kakršno lahko zagotovi pogoje za iskanje izhoda iz situacije.

V zaključnem delu skušam celotno situacijo obrniti tako, da tuje rekonceptualiziram kot iz-redno, kot tisto, kar se »pričenja v lastni hiši« in je zatorej nujno prisotno, pomembno in cenjeno znotraj obeh kontekstov, tako mišljenja reda kot filozofske hermenevtike. Razložim morebitno težavnost vzpostavitve novega statusa tujega, a pokažem tudi njeno nujnost. V isti sapi poudarim pomembnost ohranjanja enakosti med tujim in lastnim oziroma med tujim in znanim, ki jo omenjena rekonceptualizacija vzpostavlja. Tuje namreč v svoji novi poziciji sprejema drugačno in predvsem pomembnejšo vlogo, ki mišljenju omogoča lažje razumevanje sobivanja opozicije tujega in znanega. Stapljanje, ki pri tem nastaja, je po mojem mnenju nekaj, kar v boljši položaj postavlja oba elementa.

Premena reda in relativno tuje

Kolikor želimo razgrniti in razumeti status, položaj in pomen tujega znotraj modernega mišljenja reda ter hkrati razjasniti pogoje njegove transformacije, je prav, da se najprej posvetimo redu kot takemu. Razjasniti je potrebno

prehod med tem, kar imenujemo klasična, in tem, kar se kaže kot moderna forma reda (Waldenfels 1998, 14). Ko govorim o redu, lahko govorim o redu v splošnem kot tistem, kar je določeno z odnosi med določenimi stvarmi,² ali o redu v umetnosti, o političnem ali verskem redu ipd. Prikazana množica razlag in z njimi povezanih nians razkriva širino pojma reda v splošni rabi in predstavlja odličen uvod v razlago njegove klasične forme. To namreč odlikuje predvsem, da je vse-zajemajoča. Bolj natančno: je jasno in trdno zamejujoča, zadana ter repetitivna in kot taka na nek način zaprta (ibid.). Najboljši primer za razumevanje omenjenih karakteristik klasične forme reda je tisto, kar so Grki imenovali kozmos (Friesen 2012, 69).

Kozmos ne uteleša kakšnega določenega reda med drugimi mogočimi redovi, temveč uteleša red kot tak (Waldenfels 2006, 12). Znotraj kozmosa poseduje sleherno bivajoče svoj zamejeni lik, ki ga obmejuje v njem samem, navzven pa ga razmejuje od drugega (ibid.). V takšni konstituciji reda je sleherna drugačnost ali tujost zgolj relativna tujost, ki vselej okupira že določeno in jasno pozicijo znotraj reda samega (ibid., 13). Ali rečeno bolj natančno: pri kozmosu ni resničnega zunaj, kajti vsezajemajoči red, ki se dotika sveta, življenja in družbe, nima druge alternative kot kaos (Waldenfels 1998, 14). Kdor/kar prekorači notranje zamejitve reda, ostane povsem onkraj, v slabi neskončnosti niča. Misliti tuje v okvirih klasične forme reda pomeni to isto tuje skoraj povsem zanemariti. Res je sicer, kot sem omenil prej, da obstaja nekakšno relativno tuje, a je njegov status vprašljiv. Ne gre namreč pozabiti, da vseobsegajoči kozmos določa mesto slehernemu bivajočemu ne glede na njegovo morebitno relativno drugačnost. To pomeni, da je vpliv tujega v relaciji do lastnega oziroma znanega zanemarljiv, kajti oba še vedno delujeta v kontekstu povsem enotnega reda, ki obema odreja jasno določeno mesto. Celo liki, kot sta na primer Sokrat ali Ojdip, ki s svojim delovanjem drastično odstopajo in s tem na videz razkrivajo razpoke v redu (Waldenfels 2006, 14), v resnici ne odpirajo prostora radikalni spremembi v strukturi reda samega.

Moderna forma reda in z njo moderno mišljenje reda kot takega tu nastopa povsem drugače. Kolikor velja, da lahko celokupni red mislimo le kot vnaprejšnjo danost celote, ki zajema vse, tudi samo sebe, je srčika modernega

2 Za podrobnejšo analizo pojma reda glej *Slovar slovenskega knjižnega jezika*.

reda v postavljanju omenjene celote pod vprašaj. To postavljanje pod vprašaj se v temelju poslužuje dveh vzvodov. Najprej je tu vznik jaza, subjekta, ki v vsem mišljenem prvenstveno misli sebe (ibid., 17), še preden bi ga v to vpoklicala neka celost. Moderni subjekt svoje mesto šele išče in kot tak ni vpisan v točno določeno mesto znotraj točno določenega in edinega možnega reda. To nas pripelje do drugega vzvoda, tako imenovane kontingentnosti reda. Vsakršni moderni red namreč ni red kot tak, temveč – za razliko od njegove klasične forme – le ena izmed možnih alternativ. Vsakokratni red je tako razumljen edinole kot »red v potencialnem« (ibid., 18), pomanjkljivo omejen in odprt za inovacije (Waldenfels 1998, 15). Kontingentnost modernega reda najbolj plastično predstavi Descartes, ko pravi, da bi Bog lahko vsekakor ustvaril tudi drugačno matematiko od tiste, s katero se spoprijema on sam (Bennett 2017, 16).

86 Razlikovanje med brezmejnim vstvom klasične forme reda in moderno formo reda kot reda po nuji, ki prispeva zgolj nujne pogoje (Waldenfels 2006, 35) in določa meje med zunaj in znotraj, med rednim in iz-rednim, nas postavlja pred tisto, kar iščemo: pred vznik tujega. Četudi sem tuje omenjal – in mu pripisal vprašljiv status – že v povezavi s klasično formo reda, pa tuje kot tako zares vznikne šele s prehodom v moderno formo reda. Pri slednji je namreč prisotna jasna diferenca med znanim – tistim, kar je strogo »v« redu samem – in tujim kot tistim, kar je sicer zunaj in onkraj reda, vendar ni zato nič manj prisotno – ni zgolj izgubljeno v neskončnem kaosu nič (Waldenfels 1998, 14) – ali prepoznano.

Tuje je v kontekstu modernega mišljenja reda prvenstveno prepoznano kot tuje v odvisnosti od nečesa drugega (Waldenfels 2006, 38). Takšno »relativno tuje« mišljenju reda predstavlja proces, ki ga samo skuša odpraviti in nevtralizirati. Lep primer relativnosti tujega je primer jezika. Ta je razumljen kot tuj ravno zato, ker je tuj specifično za nas (ibid., 42) in ne sam po sebi. Rečeno natančneje: za relativiziranje tujosti jezika je zadostno že napotilo, da je vsak jezik bolj ali manj enostavno naučljiv (ibid.). Z vajo in učenjem ga lahko privzamemo do te mere, da se v njem počutimo popolnoma domače. Njegova tujost in tujost, kot jo prvenstveno pojasnjuje moderno mišljenje reda, torej ne predstavljata ničesar drugega, kot še ne dopolnjeno prilastnenje (ibid.).

Filozofska hermenevtika: orodje boja zoper kulturno oddaljenost

Drugi kontekst, skozi katerega pristopam k vprašanju tujega, je kontekst hermenevtike. Analogno z zgornjim prehodom v mišljenju reda in povezanim vznikom tujega se tu dotikam poti od klasične do filozofske hermenevtike (Gadamer 1999b, 9) in njene odprtosti do tujega. Najbolj znana in na videz enostavna opredelitev hermenevtike je v okviru umetnosti razumevanja oziroma večšine interpretacije, ki je nujna povsod tam, kjer smisel nečesa ni razprt na nedvoumen način (ibid.). Izraz »hermenevtika« – če začnemo pri čistem začetku t. i. klasične hermenevtike – je po svojem izvoru postavljen ob bok boga Hermesa, boga prehodov, ki se giblje med dvema svetovoma – med svetom bogov in svetom ljudi – in med njima prenaša, kar mu je naročeno (ibid.). V tem smislu tudi hermenevtika tisto, kar je izraženo kot tuje in s tem nerazumljivo, prenaša in prevaja v jezik vseh (ibid.). Njeno izrekanje je merodajno in se mu je – enako velja za klasično formo reda – potrebno podrediti, ker je zmožno predstaviti nekaj, kar je zaprto in v svojem smislu tuje (ibid., 10). Jedro tako predstavljene klasične hermenevtike je v alegorični interpretaciji, ki služi kot orodje razlagi izročila in tradicije. V tem je njena koncepcija tujega povsem podvržena klasičnemu redu, kakor sem ga opisal zgoraj, kajti smisel, ki ga »proizvaja«, ostaja vpet v vselej isto vse-obsegajočo in vse-določujočo formo mišljenja. Drugi korak razvoja hermenevtike poteka v veliki meri prek teološke in pravno-interpretativne tradicije, ki ji skušata odvzeti karakter alegoričnega in jo metodično univerzalizirati in objektivizirati (ibid., 11). Ključni moment v nadaljnjem razvoju hermenevtike in posledično njenega posluha za tuje je pojav filozofskega motiva glede opozicije razumevanja in nerazumevanja (ibid., 14).

Tu se prvič resneje pokaže vrzel, iz katere vznikne tuje. Hermenevtika bi se namreč – s tem se pozneje, kot bomo videli, strinja tudi Gadamer – kaj hitro izkazala za »nemogočo, če bi vse sploh bilo tuje, in za nepotrebno, če ne bi bilo nič tujega« (Waldenfels 2001, 32). Odprtost hermenevtike za vprašanje tujega izhaja iz dveh postavk: iz njene naloge in iz njenega položaja. Naloga hermenevtike je razbrati smisel v vseh človeških stvaritvah, kar pomeni vstopiti v »interpretativno vmesnost vprašanj in odgovorov, ki odpira horizonte razumevanja« (Komel 1999, 213), ne glede na morebitne lastne

predsodke in predmnenja (Gadamer 1999b, 42). To zavedanje nam omogoča dojemati tuje v njegovi drugačnosti, kar ponuja možnost, da naše razumevanje vendarle preseže omenjena predmnenja. Položaj hermenevtike, kot ga lucidno vzpostavlja Gadamer, je tako vselej v vmesnosti med tujim in znanim (ibid., 41), kar ji omogoča vpraševati tuje po smislu oziroma iskati skupni smisel znanega in tujega. Vse to postavlja hermenevtiko v položaj, ko o njej ne moremo govoriti kot o zgolj še eni filozofski disciplini, temveč jo je treba obravnavati kot »torišče samoizpraševanja o možnosti filozofskega mišljenja sploh« (Komel 1999, 211). Od tod po mojem mnenju njena moč in dolžnost poseči v vprašanje po tujem, ne zgolj v kontekstu vpraševanja po smislu, ki je njeno domače okolje, temveč tudi in še posebej v kontekstu mišljenja reda, ki do tujega na neki točki privzame precej nasilnejšo držo. Zgolj na ta način lahko hermenevtika ohranja in obnavlja svoj primat v »boju zoper kulturno oddaljenost« (Ricœur 1998, 295) tega, kar pojmuje kot tuje.

Absolutizacija tujega

88

Do te točke se razumevanje in položaj tujega v obeh kontekstih – tako v okviru modernega mišljenja reda kot v okviru Gadamerjeve filozofske hermenevtike – ne razlikujeta pretirano. Relativno tuje – s katerim razpolagata oba okvirja – je samo po sebi precej stabilno in nič kaj vpadljivo. Zamišljeno ni kot nič več od preproste razlike, ki vselej že vsebuje napotitev k lastnemu. Sleherni moderni red tuje obravnava bodisi kot del procesa, ki vselej že poteka v smeri proti lastnemu (Waldenfels 2006, 20), bodisi preprosto kot slepo pego reda samega (Friesen, 2012, 69), ki nastopi v obliki nečesa – zaenkrat – še neurejenega. Enako logiko velja pripisati tudi hermenevtiki v Gadamerjevem smislu. Ena izmed njenih temeljnih predpostavk je namreč, da tujost nikoli ni v celoti in popolnoma nepresegljiva. Kar še ni ali ni več razumljeno, kar ni razumljeno popolnoma, vendarle obstaja odprto za možnosti razumevanja (Waldenfels 2001, 34). Računati z razumevanjem tudi v situacijah, ko je to oddaljeno, hermenevtiki ne predstavlja nikakršnega škandala. Ali rečeno z Gadamerjem: »Kdor odpre usta, bi rad bil razumljen. Sicer ne bi ne govoril in ne pisal.« (Gadamer 1999a, 128) In vendar, vsej jasnosti in enotnosti navkljub, pride med hermenevtiko in mišljenjem reda do hipnega preloma, ki ima,

kot bomo videli, opraviati natanko z našim začetnim vprašanjem odnosa do tujega. Mišljenje reda namreč v odnosu do tujega stori korak naprej. Korak, ki koncepcijo tujega podvrže nasilnemu napadu, ki ima, kot bom skušal pokazati, daljnosežne posledice ne zgolj za tuje samo, temveč za mišljenje kot tako. Hermenevtika, kot jo pojmuje Gadamer, zavoljo svoje siceršnje odprtosti do tujega temu koraku ne sledi, a se nanj hkrati odzove pomanjkljivo. O samih napakah in možnih odzivih na to spremembo sicer nekoliko kasneje, najprej je potrebno razjasniti osnovne poteze napada samega. Sprememba oziroma napad, o katerem govorim, je premik v odnosu do tujega, ki ga izvrši mišljenje reda. Gre za premik od tega, kar sem zgoraj imenoval relativno tuje – vselej del procesa prilastnenja –, ki je vselej delno so-prisotno in kot tako lahko preseženo, k absolutnemu tujemu. Absolutno tuje je zavrtnjeno tuje, ni ga mogoče razumeti, z njim se niti ni mogoče sporazumeti (Waldenfels 2006, 43). Absolutizacija tujega tako ne pomeni zgolj zavračanja in nerazumevanja javljanj tujega, temveč pomeni, da je tujemu javljanje odkrito onemogočeno. Za razliko od relativnega tujega – temu je javljanje dopuščeno le (ali vsaj toliko), kolikor potencialno že spada zraven (ibid., 73) – je absolutno tuje v celoti – v veliki meri vsaj na videz ireverzibilno (Waldenfels 1998, 30) – izvrženo iz okvirov reda, pravilom katerega je hkrati podvrženo v celoti. Najjasnejši primer takšne »izvrženo zavržene« absolutizacije je primer kolonializma.

Kolonializem kot praksa absolutizacije tujega

Znotraj reda tega, kar imenujemo kolonializem, je tuje – kakor sem očrtal zgoraj – v paradoksalnem položaju. Kot osrednji subjekt/objekt kolonializma – pri čemer je vprašanje objektivacije tistega, kar je podvrženo logiki kolonialnega, prav tako pereče – je tuje istočasno povsem izvrženo iz pravil, ki veljajo v redu samem, in po drugi strani podvrženo vsej sili in zahtevam tega istega reda. Posledice takšne absolutizacije in z njo povezanih zlorab se ne dotikajo zgolj tujega kot takega, temveč vplivajo na celoto mišljenja. Pri uporabi primera kolonializma se osredotočam na kolonialne prakse modernega obdobja od odkritja Amerike vse do sodobnih premikov postkolonialnega diskurza. Tuje je v tem časovno-prostorskem sklopu prvenstveno pojmovano kot tisto, kar je »onstran meje«, tisto, kar ločuje Evropo od »sveta onstran Evrope« (Mbembe

2019, 94), od zmožnosti javljanja in mišljenja. Ta svet onstran Evrope je – skladno s kolonialnim redom – enakovreden območju zunaj človeštva in s tem kakršnegakoli reda. Edina možnost za uveljavitev reda naj bi bila v popolni – in kakopak – nasilni nadvladi nad vsem tujim oziroma ne zares človeškim (ibid., 95).

90 Metode, po katerih kolonializem posega, so raznolike, a ozadje je vselej enako. Gre za »nepripravljenost videti« (ibid., 104) tuje kot nekaj, kar je možno prepoznati ali čemur je v kakršnikoli obliki sploh vredno ali treba prisluhniti. Na tej podlagi kolonializem gradi svojo nadvlado, ne želi namreč videti možnosti, da bi tuje lahko kakorkoli so-pripadalo redu, bilo kakorkoli del istega – v tem primeru pač evropskega – sveta in mišljenja. Od tod vznik različnih tehnik, ki to možnost v največji meri izkoreninijo. Ena izmed tehnik – tista, ki jo bom kot reprezentativno pojasnil v nadaljevanju – je izum Črnca.³ Črnc je subjekt/objekt kolonialnega reda, absolutizirano tuje, kolesce kolonialnega stroja brez možnosti iz-govora. Je tisto iz-redno, kar ostaja pred pragom razprave, v kateri se razumljivo uveljavi napram nerazumljivemu (Waldenfels 2001, 38). Ali drugače: Črnc je iz-redno, ki je iz reda izključeno, a v istem trenutku predstavlja temeljno dogajanje reda samega. Brez vzpostavitve Črnca kot »človeka«, torej »človeka, ki ni zares človek« (Mbembe 2019, 57), dogajanje (in delovanje) kolonialnega reda ni mogoče. Namen kolonialnega reda je absolutno tuje – Črnca – povsem podrediti in hkrati izbrisati sleherno možnost odziva na to početje. Nazoren primer takšnega »izbrisa« in z njim povezane popolne uzurpacije je formacija plantaže. Plantaža svojega črnca kot sužnja kolonialnega reda oropa trojno. Najprej mu odvzame dom – pomemben element »vzpostavitve kolonialnega reda je prav oblast nad specifičnim teritorijem« (Mbembe 2003, 25) –, kasneje pa še svobodno razpolaganje z lastnim telesom in politični status (ibid., 21). Njegova izrinjenost iz reda je tako popolna, izključenost vsakršne možnosti človeškega pa dokončna.

Da se omenjena izključenost lahko ohranja ali ostane prisotna celo po padcu kolonialnega reda – ki je kot moderna forma reda po svojem bistvu

3 Izraz uporabljam skladno z viri, ki jih navajam, četudi je pogovorno morda zaznan kot pejorativen. Iz istega razloga ga mestoma pišem z malo, spet drugje pa z veliko začetnico. Uporaba velike ali male začetnice v posameznem primeru ne spreminja pomena izraza samega.

kontingenten –, je potreben mehanizem rase. Ta »omogoča identifikacijo in definiranje skupin prebivalstva kot potencialnih nosilk diferencialnih in bolj ali manj naključnih nevarnosti« (Mbembe 2019, 64). Kljub temu da »rasa sicer ne obstaja kot naravno fizično, antropološko ali genetsko dejstvo« (ibid., 26), uporaba tega mehanizma kolonialnemu redu pomaga označiti specifične skupine tega, kar mu je tuje, jih klasificirati in natančneje opredeliti meje, znotraj katerih ne morejo stopiti, »najtočneje določiti predele, ki jih lahko zasedajo« (ibid.), ter zagotoviti maksimalno stopnjo upoštevanja pravil. Pri tem ne gre zgolj za uveljavljanje discipline, temveč za puščanje trajne sledi v strukturi mišljenja in reda kot takega. Tako konstruiran mehanizem rase, ki v svojem modernem pomenu nastopi šele z vznikom kolonializma ob odkritju Amerike (Quijano 2000, 534), »prežema vse« (Pristovšek 2019, 2), kar je podvrženo kolonialni logiki mišljenja reda. Četudi namreč pride do nadaljnje premene reda – kar se je v primeru kolonializma vsekakor zgodilo –, nekatere njegove lastnosti lahko ostanejo in obstanejo v kakršnemkoli že novem redu. Rasa se tako – kljub svojemu »neobstoju« – vkoplje globoko v mišljenje samo. Tu napotujem na vse tiste razprave o kulturi, ki tuje in lastno razvrščajo na podlagi vprašljivih kriterijev tega, kar pojmujejo kot »civiliziranost«. »Globalna prioriteta lestvica ljudstev« (Kreft 2019, 306), razvrščenih po kriteriju njihove naprednosti, ali – obratno – usmerjena v njihovo bližino naravi napram »naši« pozabi naravnega in prvinskega, je vselej podvržena logiki rasizacije in s tem posredno tudi kolonialnemu mišljenju reda.

91

Razumevanje kulture kot spopada med svobodno naravnim »dobrim divjakom« in z moraliziranjem obsedenim Evropejcem kot delom »starajočega se sveta«, ki je vse bližje smrti narave (Vitez 2010, 219), ali med civiliziranim razumnim Evropejcem in brutalno nasilnim tujim nikakor ni nevtralnno. »Na vrhu piramide ljudstev, kjer je priostreni vrh civilizacije [ali prvinska bližina naravi svobodnega divjaka],⁴ vedno stoji tisti, ki je piramido sestavil in jo s te točke vzvišenega obvladovanja tudi postavlja« (Kreft 2019, 306) oziroma ji določa meje skladno z lastnimi prioritetai. Enako velja tudi, ko govorimo o nekaterih »univerzalnih pridobitvah« modernega mišljenja. Človekove pravice, državljanstvo, enakost pred zakonom, suverenost ljudstva, znanstvena

4 Dodatek v oglatih oklepajih je moj.

racionalnost, država in civilna družba, enakost pred zakonom, demokracija in socialna pravičnost nedvomno pomenijo korak človeškega rodu k boljšemu, a hkrati je njihova univerzalnost precej manj univerzalna (ibid., 300–301), kot se morda zdi, saj je njihov doseg v resnici omejen. Geneza slehernega univerzalnega namreč ni univerzalna (Waldenfels 2006, 112), temveč ima vselej svoj kraj. To je zelo lepo vidno pri Kantu, ki navkljub svoji siceršnji razsvetljenski drži odkrito pooseblja logiko absolutiziranega tujega, ko pravi:

Afriški črnici nimajo po naravi nobenega občutja, ki bi presegalo abotnost [...], med stotisoči črncev, ki so jih iz njihove dežele prepeljali drugam, čeprav so številni med njimi dobili svobodo, ni bilo nikoli niti enega samega, ki bi v umetnosti, znanosti ali kakšni drugi častitljivi lastnosti pomenil kaj velikega, medtem ko so se med belci nekateri vedno znali dvigniti iz najnižje drhali in si s svojimi odličnimi darovi pridobili ugled v svetu. (Kant 2010, 310)

92 Na tem mestu velja opozoriti na drugo plat kolonializma, na poskus upravičenja kolonialnega reda z višjimi cilji. Govorim o poskusih kolonialnih oblasti, da bi črnca posodobili, preoblikovali, izpopolnili v maniri njegovega gospodarja (Tödt 2012, 5), ga civilizirali. Pri tem ne gre za iskreni namen sprejetja tujega kot potencialno enakovrednega lastnemu, niti za priznavanje različnosti in poskus ustvarjanja pogojev za enakovredno sobivanje, temveč gre za vpeljavo mehanizmov, ki omogočajo ohranjanje kolonialne logike mišljenja reda s spremenjenimi sredstvi.⁵ Kolonialna oblast v nekdanjem Belgijskem Kongu⁶ je denimo uporabljala izraz »izpopolnjeni črnici« – izvirno »*les noirs perfectionnés*« – za tiste avtohtone prebivalce, ki so se pod strogim vodstvom »razsvetljenega evropskega človeka dvignili nad svoje siceršnje barbarstvo« (ibid., 7–8). Status »evolviranca« – izvirno *évolué* – je sicer prinašal nekatere materialne privilegije, a je v zameno zahteval izpolnjevanje številnih kriterijev in pripravljenost na izpostavljanje nenehnemu nadzoru, ocenjevanju, zbiranju

5 Kljub padcu kolonialnih imperijev v drugi polovici 20. stoletja se nekateri elementi kolonialne logike mišljenja reda – omenjal sem rasizacijo in vprašanja civiliziranosti (Kreft 2019, 306) – ohranjajo v spremenjeni a enako škodljivi obliki.

6 Danes Demokratična republika Kongo.

točk in arbitrarnim spremembam sistema (ibid.,14–15).⁷ Da ni šlo za iskren poskus sobivanja ali – četudi sprevržen – resničen poskus izboljšanja razmer prebivalstva, kaže dejstvo, da status evolviranca v nobenem primeru ni omogočal formalne enakopravnosti z Evropejci (ibid., 16). »Civiliziranje« je v omenjenem primeru služilo kot matrica, ki zamegljuje siceršnjo kolonialno klasifikacijo prebivalstva na osnovi mehanizma rasizacije in razlikovanja med kolonizatorjem in kolonizirancem (Quijano 200, 533).

Tuje se – v svoji absolutizirani formi Črnca ali sužnja – ohranja, četudi siceršnje mišljenje na to pogosto pozablja oziroma skuša pozabiti ali skuša situacijo celo prikriti.⁸ V nadaljevanju se tako dotikam »proizvodnje« tujega v relaciji do kategorij izjemnega stanja in imunizacije, ki v marsičem ohranjata in še razširjata nekatere lastnosti absolutizirane forme tujega, kakršna je prisotna v kolonialnem mišljenju reda.

Proizvajanje tujosti: imunizacija in izjemno stanje

Izjemno stanje »predstavlja vključitev in zaseg nekega prostora, ki ni ne zunaj ne znotraj, stoji suveren zunaj običajno veljavnega reda in mu hkrati vseeno pripada« (Agamben 2013, 61). Enostavneje: izjemno stanje predstavlja suspenz normalnosti v delovanju reda, pri čemer je hkrati zunaj in – kot odgovorno za sam suspenz – znotraj okvirjev mišljenja reda kot takega (ibid., 62). Praktični primeri izjemnega stanja imajo običajno opraviti bodisi z vojno bodisi s specifično varnostno situacijo, ki spremeni običajno pojmovanje oblasti znotraj določenega reda. Primer, ki ga za razlago pojma izjemnega stanja uporabi Agamben in pri tem opozori na problematičnost izjemnega stanja kot potencialno permanentne spremembe v pojmovanju oblasti kot take, predstavlja ameriška »globalna vojna proti terorizmu« in z njo nenehno širjenje pristojnosti represivnih organov, ki lahko v imenu nacionalne varnosti

⁷ Zahtevano je bilo specifično vedenje, slog oblačenja je bil predpisan, obvezno je bilo obiskovanje knjižnic, udejstvovanje v kulturnih dejavnostih pod nadzorom kolonialnih upraviteljev, vzpostavitev »tipično evropske družinske dinamike« (ibid.) itd.

⁸ Takšno prikrivanje služi kot podlaga za prepričanje o resnični univerzalnosti »univerzalnih pridobitev modernega mišljenja« (Kreft 2019, 300) in kot hkratna »pozaba« vloge kolonialnega mišljenja reda v na videz »brezmadežnih« (Pristovšek 2019, 2) razsvetljenskih dognanjih.

izvajajo poljubna »neomejena pridržanja tujcev«, ki jim lahko sodijo onkraj običajnih okvirjev sodnega sistema (ibid., 12). Položaj tujega je v kontekstu takšnega izjemnega stanja podoben tistemu znotraj kolonialnega mišljenja reda, vendar so postopki njegovega nastanka drugačni.⁹

94 Kolonialno mišljenje reda – kot sem pokazal zgoraj – s tujim opravi tako, da ga absolutizira. Prične na mestu relativne tujosti in jo podvrže popolnemu zavračanju: ni je več mogoče razumeti, niti se ni mogoče z njo sporazumeti (Waldenfels 2006, 43), treba jo je zgolj in samo obvladati. Izjemno stanje – drugače, a z istim končnim učinkom nastanka absolutno tujega – tujost dobesedno proizvede. Ne gre več za prehod od relativnega k absolutnemu, temveč za »proizvodnjo tujega« neposredno iz lastnega. Mehanizmi proizvodnje pomenijo, da absolutno tuje ne postane zgolj tisto, kar je bilo poprej zamišljeno kot drugačno, a vselej že na poti proti lastnemu (Waldenfels 2006, 20), temveč tudi tisto, kar je še malo prej delovalo kot lastno samo po sebi. V okvirih vojne proti terorizmu ter z njo povezanega nenehnega nadzora in širokih pooblastil represivnih organov reda, lahko vsakdo pristane v okovih, podobnih tistim, ki vežejo absolutno tuje – dovolj je že napačen korak ali pretirana nervoza ob čakanju na letališki varnostni pregled.

Kategorija, ki kar najizraziteje posega v območje proizvodnje (absolutno) tujega neposredno iz lastnega, je kategorija imunizacije, kot jo razvija italijanski filozof Roberto Esposito. Imunizacija – prvotno biomedicinski pojem – pri njem prevzema vlogo zaščitnega ravnanja reda »v razmerju do [kakršnekoli]¹⁰ nevarnosti, naj gre za eksplozijo nove infekcijske bolezni, za oporekanje konsolidiranim posebnim pravnim pravicam, za nenadno okrepitev migracijskega vala ali [...] poškodovanje velikih komunikacijskih sistemov – odveč je omenjati tudi teroristični napad« (Esposito 2014, 9). Takšno opredelitev zaznamuje radikalna nerazločljivost med politično ter vojaško na eni strani in znanstveno-imunološko govorico na drugi (Nedoh 2014, 279). Obrambni mehanizem tako zadobi značaj prave pravcate vojne s specifičnim tujim (Esposito 2014, 212), ki napada samo jedro reda. Koncept

9 Sam izjemno stanje v nadaljevanju razlagam nekoliko drugače, kar še razširi obseg njegove problematičnosti. Agambenov naj tako služi zgolj kot okvirna ilustracija koncepta.

10 Dodatek v oglatih oklepajih je moj.

imunosti se tako odlično vklopi tudi v prej omenjeni kontekst izjemnega stanja, kar postane še posebej jasno vidno ob pogledu na globalni odziv na – trenutno aktualno – pandemijo bolezni COVID-19, ki jo povzroča virus SARSCoV2. Tu ciljам predvsem na izkoriščanje potrebe po zaščiti prebivalstva in s tem celotne kategorije imunizacije za vzpostavljanje permanentnega izjemnega stanja, ki skrbi za utišanje kritik reda in konsolidacijo oblasti (Roth 2020).

Tuje, ki se v taki situaciji prvenstveno znajde v težavah, je prav tisto absolutno tuje, ki ga proces rasizacije vpeljuje že znotraj kolonialne logike mišljenja reda. Od tod denimo lik »umazanega tujca«, priseljenca, ki s svojo tujostjo v razmerah epidemije ne predstavlja zgolj grožnje javnemu redu in miru, temveč je razumljen kot neposredna biološka nevarnost (Esposito 2014, 12) za državo, v kateri biva. V ZDA, na primer, se v času pandemije krepi sovraštvo do priseljencev iz držav vzhodne Azije, tudi do ameriških državljanov azijskega porekla. Ti so – celo kot zdravstveni delavci v prvih vrstah boja z virusom – izpostavljeni rasističnim izjavam, nasilnim napadom in diskriminaciji (Chen, Trinh in Yang, 2020). ZDA, država z nekaj več kot štirimi odstotki svetovnega prebivalstva in približno četrtno vseh odkritih obolelih z boleznijo COVID-19 (Yong 2020), za svojo in širšo globalno situacijo v povezavi s pandemijo pogosto neposredno obtožujejo Kitajsko (Horsley 2020).¹¹ Od tod rasizirane izjave o »kitajskem virusu« (Chen, Trinh in Yang 2020), ki ne služijo drugemu kot nadaljnji ohranitvi tujega kot absolutno tujega.

Na tem mestu hkrati z že prej vzpostavljenimi procesi rasizacije v igro vstopi tisto, kar sem prej imenoval mehanizem proizvodjanja tujosti. Tuje se namreč vzpostavi tudi neposredno znotraj oziroma iz lastnega. Ali bolj jasno: absolutno tuj postane sleherni oboleli – morda celo neokuženi – posameznik, neodvisno od njegovega siceršnjega položaja znotraj reda. Nekdo, ki je v danem trenutku svobodni in avtonomni subjekt znotraj moderne forme reda, že v naslednjem trenutku postane subjekt/objekt znotraj permanentnega izjemnega stanja (Choi in Kim 2020). Da bi proizvodjanje tujega bolje razumeli,

11 Sicer drži, da Kitajske oblasti, vsaj v začetni fazi širjenja virusa, niso ravnale transparentno (Page, Fan in Khan 2020), vendar so kasnejše retrospektivne raziskave pokazale, da je bil virus SARSCoV2 v Evropi prisoten še pred odkritjem prvih obolelih na Kitajskem (Chik 2020). Večja transparentnost torej ne bi bistveno vplivala na zmanjšanje možnosti za globalno širjenje virusa (Horsley 2020).

je potreben primer. Zakon o javnem zdravju – v izvirniku: »*Public Health Service Act*« – v svojem 265. členu omogoča predsedniku, da »v primeru izjemnega stanja, povezanega s širjenjem nalezljivih bolezni, prepove vstop na ozemlje Združenih držav Amerike osebam osumljenim okužbe z nalezljivo boleznijo, in sicer za ne-določen čas« (Legal 2020, § 265). Na prvi pogled je odziv, ki ga omogoča omenjeni zakon, povsem smiseln. Vendar: Svetovna zdravstvena organizacija svojim članicam priporoča uporabo karantene kot časovno omejenega instrumenta, usmerjenega v specifično populacijo, ki omogoča nadzor nad vnosom virusa na določeno geografsko območje in omejuje njegovo nadaljnje širjenje.¹² Karantena v takšni obliki predstavlja povsem razumljiv in strokovno podprt ukrep, ki mu ne gre nasprotovati. Težava nastopi, ko želi specifična oblast pooblastila, ki jih prinaša izjemno stanje, ob spopadu s pandemijo razširiti brez kakršnihkoli omejitev. Medtem ko se večina držav osredotoča na karanteno kot znanstveno podprt, ciljno usmerjen in časovno omejen ukrep,¹³ je v ZDA drugače.

96 Kot razkriva nedavni sodni proces, zabeležen pod oznako *J. B. B. C. v. WOLF*, skuša ameriško Ministrstvo za domovinsko varnost na podlagi prej omenjenega 265. člena Zakona o javnem zdravju za nedoločen čas onemogočiti vstop prav vsem osebam, za katere se lahko predpostavi »možnost okužbe z virusom SARSCoV2« (*J. B. B. C. v. WOLF*, 24) ne glede na njihov siceršnji status znotraj reda. Takšna interpretacija izjemnega stanja se napaja iz dobesednega branja, ki pravi, »da zakon ne določa natančno, katere so tiste osebe, ki spadajo v sklop pristojnosti, ki jih zakon pokriva, temveč kot take opredeljuje prav vse osebe, ki v izjemni situaciji vstopajo v državo« (25). Možnost zavračanja vstopa vsem osebam za nedoločen čas predstavlja mehanizem proizvodnje tujosti, ki v resnici, vsaj dokler je v veljavi izjemno stanje, ne pozna omejitev. V sintagmi »vse osebe« – izvirno »*all persons* – so namreč »z namenom kar

12 Priporočila govorijo o štirinajstdnevni karanteni doma ali v ustrezni zdravstveni ustanovi, o kriterijih za določitev posameznikov, za katere je karantena obvezna, in o materialnih pogojih, ki so nujni za dosledno upoštevanje karantenskih predpisov (za več glej nedavno objavljeno brošuro Svetovne zdravstvene organizacije z naslovom *Considerations for quarantine of contacts of COVID-19 cases: interim guidance* z dne 19. 8. 2020).

13 Posamezna določila držav članic EU, ki so časovno in drugače omejena, so tako, na primer, dostopna na spletnih straneh Evropske komisije (prim. European 2020).

najširše rabe pooblastil« (25) vsebovani prav vsi, ki želijo vstopiti v državo, od priseljencev, ljudi v tranzitu, ljudi brez državljanstva do državljanov. Nekdo, ki je sicer postavljen znotraj reda, je tako v trenutku izenačen s tistim, ki je iz reda v celoti izrinjen. Ali kot sem dejal zgoraj: posameznik, ki je običajno razumljen kot svobodni in avtonomni subjekt znotraj moderne forme reda, že v naslednjem trenutku postane subjekt/objekt znotraj permanentnega izjemnega stanja (Choi in Kim 2020) in s tem iz reda v celoti izključen. Res je sicer, da njegov status ni povsem enakovreden stanju tistega redu absolutno tujega, ki ga proizvaja kolonialna logika mišljenja reda, a sta situaciji vseeno primerljivi.

Naj opozorim še enkrat. Pri tematizaciji proizvodjanja tujega neposredno iz lastnega v kontekstu izjemnega stanja ne gre za nasprotovanje časovno omejenim in jasno strokovno podprtim ukrepom karantene, temveč za ilustracijo tega, kako daleč lahko pripelje poskus vpeljave izjemnega stanja kot permanentne forme udejanjanja oblasti. Kolikor izključenost iz reda ni jasno določena in zamejena, torej uporabljena zgolj in samo kot sredstvo zaščitnega ravnanja reda v razmerju do nevarnosti nove infekcijske bolezni (Esposito 2014, 9), čemur se nekatere oblastne strukture skušajo izogniti tako, kot sem opisal zgoraj, se lahko kaj hitro znajdemo v situaciji, ko postane naša izključenost iz reda povsem arbitrarna in predvsem potencialno permanentna. Neupoštevanje transparentnih in znanstveno podprtih kriterijev odpira možnost zlorabe mehanizma izjemnega stana in njegovo permanentno ohranitev z namenom konsolidacije obstoječih oblik oblastne moči (Belin in De Maio 2020, 2). Izključenost in s tem tujost, ki je proizvedena znotraj takšne zlorabe in jo je nemogoče okarakterizirati kot začasno ali strokovno utemeljeno, je po svoji absolutnosti primerljiva s tisto tujostjo, ki se vzpostavlja s kolonialno logiko mišljenja reda, njeni kriteriji pa so prav tako problematični in neobhodni.

Da bi tuje lahko osvobodili njegovih spon in ga de-absolutizirali, je v nadaljevanju potrebno pokazati, kje in zakaj je mišljenje reda »zbežljalo«, hermenevtika pa, kakor sem dejal prej, je pri tem na zlorabe reagirala pomanjkljivo. Zgolj neposredno soočenje in premik onkraj popolne izključenosti absolutno tujega je lahko dovolj za rešitev in ponovno opredelitev njegovega položaja.

Zagata hermenevtike in prebujanje političnega

98 Filozofska hermenevtika se ob odzivu na absolutizacijo tujega znajde v težavah. Njen položaj v vmesnosti med tujim in lastnim, kakor tudi njena odprtost do tujega – kjer tuje vselej vsaj delno »spada zraven« –, hermenevtiko sicer obvarujeta pred sledenjem »napadu«, ki ga na položaj in status tujega izvrši mišljenje reda, a ji sočasno onemogočata, da bi se nanj ustrezno odzvala. Tuje je še vedno obravnavano kot relativno tuje – tuje za nas in ne tuje na sebi –, ki se nam javlja s postavljanjem lastnega pod vprašaj, lastno samo pa tujemu odgovarja. Naloga in položaj hermenevtike tu tičita v vmesnem prostoru med obema, tujim na eni in lastnim na drugi strani. Hermenevtika skuša preseči tuje z razumevanjem, ga razumevati oziroma povprašati po njegovem – ali bolje – skupnem smislu, ki ga tvorita oba, tako tuje kot lastno. Težava tu nastopi ob prepričanju, da sta dostop do konstitucije smisla in možnost javljanja enaka za obe strani. Hermenevtika kljub svoji sicer pozitivni nedogmatičnosti in poudarjanju nujnosti zavedanja lastnih predmetov in predsodkov – po mojem mnenju – dokaj naivno predpostavlja tako enakost v statusu obeh – tujega in lastnega – kot tudi enako možnost dostopa do razprave o tem, kateri smisel se lahko uveljavi. Poudarjanje takšne enakosti zgreši pomembno postavko, ki jo s sabo prinaša moderno mišljenje reda in z njim povezana absolutizacija tujega. Odgovor na vprašanje, kaj je tuje in kaj lastno, oziroma odgovor na vprašanje, »kdo je v tujini, sem to jaz ali pa so to drugi, se usmerja po tem, kateri jezik in kateri odnošajni sistem dominira« (Waldenfels 2006, 41). Povedano z drugimi besedami: k vprašanju tujega nujno spada tudi vprašanje, »kaj vsakokrat pride do govornice in kaj postane žrtev molka, [...] kaj torej naleti na upoštevanje in kaj ne« (ibid., 30). Gre torej za politično vprašanje, vprašanje moči. Posledično se mora hermenevtika, kot jo opredeljuje Gadamer, da bi prepoznala svojo pomanjkljivost in mišljenje tujega osvobodila izpod škornja absolutizacije, ki mu ga namenja mišljenje reda, odpreti za razgovor o problemu političnega in problemu moči. Samo tako lahko tuje odvedemo stran od absolutnega roba in ga postavimo v sam temelj reda in vpraševanja po smislu.

Nerazumevanje in vloga političnega

Hermenevtika si mora priznati, da je, vsaj v kontekstu modernega mišljenja reda, tuje v povsem podrejenem položaju. Kolikor tega ne stori, lahko tuje ostane »na milost in nemilost« prepuščeno zlorabam, ki jih upravlja mišljenje reda. Samo tako je širjenje horizontov razumevanja (Komel 2002, 119) sploh možno. Da bi to lažje razumeli in pozneje razrešili, moramo vstopiti v problem moči in razjasniti njegove mehanizme. Šele tako se lahko oblikuje ustrezna rešitev in odpre možnost reinterpretacije tujega na drugačni, ne-absolutni osnovi. Če velja, kar sem navedel zgoraj, namreč, da k vprašanju tujega vselej spada tudi vprašanje, »kaj vsakokrat pride do govornice in kaj postane žrtev molka« (Waldenfels 2006, 30), potem velja tudi, da vsakršno javljanje (absolutiziranega) tujega ni zavrjneno na podlagi napak ali neustreznosti tega javljanja, temveč zavoljo nepriznavanja vsakršnega javljanja kot javljanja. Takšna oblika zavračanja je najbolj razložena v okviru pojma nerazumevanja – izvirno »*la mésestente*« –, kakor ga vpelje francoski filozof Jacques Rancière. Nerazumevanje je vrsta spora oziroma, sledeč Rancièreu, vrsta govorne situacije, pri kateri »eden izmed sogovornikov sliši/razume tisto, kar pravi drugi, in hkrati tega ne sliši/razume« (Rancière 2005, 9). Nikakor torej ne gre zgolj za »spor« o različnih načinih javljanja ali različnih argumentih. Ne gre za razgovor, kjer ena stran pravi, da je jabolko rdeče, druga pa, da je temno rjavo. Prav nasprotno: gre za situacijo, kjer spor o tem, »kaj pomeni govoriti, konstituira samo jedro govorne situacije [...] [kajti]¹⁴ neki X razume in hkrati ne razume Y, ker četudi zelo dobro sliši/razume, kaj mu pravi drugi, z njim ne vidi [skupnega] predmeta« (ibid., 10–11) razpravljajna. Skrajni primer situacije nerazumevanja, ko X ne vidi skupnega predmeta, ki mu ga predpostavlja Y, »ker ne doume [ne želi doumeti],¹⁵ da zvoki, ki jih proizvaja Y, tvorijo besede in besedna povezovanja, ki so podobna njegovim« (ibid., 11), se skorajda popolnoma sklada s situacijo, v kateri se znajde absolutizirani subjekt kolonialnega reda. Črnc kot absolutizirani subjekt kolonialnega reda in kot objekt – kolesce – njegovega delovanja »ne velja za avtorja ničesar, kar bi mu

14 Dodatek v oglatih oklepajih je moj.

15 Dodatek v oglatih oklepajih je moj.

zares pripadalo« (Mbembe 2019, 79), niti svojega dela, svojega bivanja, še manj pa svojega javljanja in izjavljanja.

Izveči se iz tako globoke izključenosti in se zoperstaviti trdovratnosti takšnega izbrisa pomeni delovati politično. Pri tem ne ciljам na vključitev v vsakdan institucionalnega političnega delovanja – od lokalne samouprave do parlamenta – ali, še huje, na revolucionarno nasilje, temveč preprosto na dogodek soočenja možne enakosti z obstoječo neenakostjo. V okvirih situacije nerazumevanja delovati politično pomeni zahtevati svoje mesto za mizo in s tem preseči delitev, v skladu s katero je javljanje/govorjenje/zahtevanje »enkrat razumljeno kot govor, zmožen ubesediti pravično, drugič pa je zaznan zgolj kot hrup« (Rancière 2005, 38). Politika se namreč vzpostavi v trenutku, ko je logika gospostva – v tem primeru kolonialnega reda absolutizacije tujega in reda proizvodnje tujega iz lastnega – prekinjena z »vzpostavitvijo deleža tistih brez deleža« (ibid., 27). Gre namreč za konflikt vzpostavitve skupnega prizorišča, na katerem se lahko pokažejo tudi tisti, ki jih red sicer izriva. Ta konflikt je mogoče dobiti le tako, da se tuje priglasi k besedi in prevzame mesto, ki mu v obstoječem redu ne pripada. To lahko stori zgolj tako, da se oglasi kot nekaj, kar ima enake lastnosti in zmožnosti javljanja kot tisti, ki mu te možnosti odrekajo (ibid., 40). Tujemu je tako mogoče pomagati zgolj politično, in sicer »zgolj prek udejanjanja enakosti kogar koli s komer koli v prazni svobodi dela skupnosti« (ibid., 81). Šele na podlagi vzpostavitve takšnega pogoja enakosti je tuje mogoče premisliti na novo, ga vzpostaviti kot nekaj, kar ni niti relativno – torej v celoti »čakajoče na to, da ga presežemo z lastnim« – niti absolutno ter kot tako povsem odrinjeno in pomendrano kot nekaj, kar je potrebno kar najbolj omejiti in obvladati. Rešitev po mojem mnenju predstavlja rekonceptualizacija tujega kot nečesa iz-rednega, kot možnosti, ki je izključena in obenem predstavlja temeljno dogajanje reda samega, kot nečesa, kar nikdar ni povsem zunanje, niti ni vselej zraven zgolj zato, ker je v že v procesu prilastnenja z razumevanjem.

Radikalna tujost iz-rednega

Takšna rekonceptualizacija tujega ni nekaj enostavnega, niti ni nekaj, kar bi šlo jemati zlahka. Kolonialna logika, kakor tudi z njo povezano razlikovanje in

absolutizacija tujega, se namreč – kar sem omenil zgoraj – vpisuje globoko v mišljenje samo. Četudi pride do spremembe v mišljenju reda – do česar je v tem primeru prišlo z dekolonizacijo v drugi polovici dvajsetega stoletja in prihaja danes z razpravo o dekolonizaciji muzejskih zbirk –, to ne pomeni nujno odstopanja od kolonialne logike v celoti. Slehernna menjava reda za seboj namreč vleče vsaj nekatere elemente reda pred njo. To trditev – po mojem mnenju precej jasno – potrjuje raziskava o odnosu prebivalcev nekdanjih kolonialnih velesil – Nizozemske, Velike Britanije, Francije, Belgije, Italije, Japonske in Nemčije – do njihovih nekdanjih imperijev, ki jo je v drugi polovici leta 2019 izvedla britanska družba za raziskave javnega mnenja YouGov. Nekatere njene ugotovitve so precej povedne. Glede na raziskavo je kar polovica vprašanih prebivalcev Nizozemske in skoraj tretjina prebivalcev Velike Britanije prepričana, da je kolonialni imperij nekaj, na kar morajo biti ponosni (Smith 2020). Prav tako si več kot četrtina vprašanih Britancev in Nizozemcev želi, da bi njihov imperij obstajal tudi danes (ibid.). V drugih državah ta odstotek sicer pade – v Nemčiji in na Japonskem je nižji od deset odstotkov. A po drugi strani je največji delež vprašanih v vseh državah do dediščine kolonizacije precej indiferenten. Tu ciljам na odgovor, da kolonizirani v okviru imperijev niso bili niti na boljšem niti na slabšem kot danes. V Veliki Britaniji je prepričanje, da so bili kolonizirani znotraj imperija na boljšem kot danes, celo najbolj pogost odgovor, ki ga je izbrala točno tretjina vprašanih.

101

Rekonceptualizacija tujega se mora torej začeti z odločnim in popolnim odklonom od logike absolutizacije. Po drugi strani je treba poudariti, da pri tem ne gre za premik v kako diametralno nasprotno skrajnost, saj »tujega zahtevka ni treba povzdigovati v nebesa, da bi se uprli njegovemu morebitnemu demoniziranju« (Waldenfels 2006, 75). Postaviti je treba osnovne pogoje enakosti, v skladu s katerimi je mogoče tuje premisliti na novo in se z njim ponovno soočiti ob zavedanju predsodkov – kakor tudi sicer, vsaj od Gadamerja dalje, predpostavlja hermenevtika – in ob zanikanju njegove absolutizacije v kontekstu mišljenja reda. Hermenevtična odprtost do tujega je tu bistvenega pomena, kajti prav hermenevtika bi se brez tujega znašla v največji zagati. Waldenfels temu postavi odlično podlago, ko pravi: »brez radikalnega presežka tujosti, ki se zoperstavlja splošnemu prisvajanju, brez protitoka, ki se izmika smiselnim tokovom, se hermenevtika zniža zgolj v izraz neke obstoječe

kulture, ki kroži okoli same sebe in samo sebe potrjuje« (Waldenfels 2001, 46–47). Tuje je na ta način pripoznano kot nekaj osrednjega, nekaj, kar je kljub svoji tujosti in prav zavoljo nje, zaradi svoje iz-rednosti, »konstitutivno prebivajoče« (Waldenfels 2006, 50) znotraj reda samega in bistveno povezano s samo logiko vpraševanja po smislu. Je torej nekaj, kar se pričinja v redu/ smislu samem in je »hkratno« z lastnim. Lastno namreč »nastaja na ozadju tujega, tuje pa že predpostavlja uobličevanje lastnega« (ibid., 70). Ali povedano drugače: tuje kot iz-redno je tisto, kar konstitutivno (p)odpira (Friesen 2014, 69) formo reda kot tako.

102 Takšno pojmovanje tujega kot iz-rednega, ki je vselej že prisotno in konstitutivno, je mogoče razložiti na primeru čudenja. Kolikor bi veljalo, da je čudenje prisotno samo, če je tuje še neprilastnjeno, bi nas ne pritegnilo nič že znanega. Vendar – nasprotno – kot predmet zanimanja velja tudi tisto, kar sicer že več kot odlično poznamo. Tako obstaja čudenje, ki ga poganja radovednost do tujega kot tistega, o čemer smo nevedni, pa tudi čudenje »tistega, ki se na kako stvar zelo dobro spozna in vedno znova začuti, kako se mu tisto dobro znano izmuzne in se s svojim odporom zoperstavlja razumevanju« (Waldenfels 2006, 52). Temu spoznanju se odlično prilega tudi primer tujega jezika, ki sem ga uporabil že pri razlagi relativnosti tujega. Ker namreč jezika ni mogoče ločiti od različnih družbenih situacij in kontekstov, v katerih se uporablja, je potrebno upoštevati, da moje učenje jezika, bolj ko se vanj poglobljam, ne vpliva zgolj na širino mojega besednega repertoarja, temveč, nasprotno, vpliva tudi na mojo kulturno zavest in izkustvo. »Možnost, da se tujost z rastočo izkušnjo intenzivira, zadeva vsa področja.« (Ibid.) Tako se isti princip tujosti dotakne tudi našega domačega jezika, ko, na primer, besedo, ki jo sicer poznamo, saj je del jezika, ki ga govorimo vsakodnevno in razumemo bolj ali manj v popolnosti, poiščemo v slovarju in ugotovimo, da je seznam njenih pomenov precej širši ali da je njen etimološki izvor povsem drugačen od tistega, na katerega bi sprva pomislili. Enako lahko v nekem trenutku zaznamo, da se neka beseda, ki jo sicer poznamo, lahko uporablja v dveh na videz precej različnih kontekstih, kar v nas zbudi občutek nenavadne tujosti v lastnem samem. Na primer: glagol »brati« je splošno razumljen v smislu branja besedila ali morda »branja z ustnic«, torej »razumevanja ustaljenih in dogovorjenih znakov« in »ugotavljanja misli, čustev po zunanjih znamenjih«,

a je obenem sopomenka glagola »nabirati«, ki pomeni »spravljati kam več posameznih stvari« oziroma »prihajati do določene količine« ali celo »delati gube« in »spravljati, pritrjevati [...] predmete drugega za drugim na kaj.«¹⁶ Četudi dobro poznamo oba glagola in razumemo povezavo med njima, ni prav nič čudnega, če nas presenetita in se nam zazdita na določen način tuja in vredna čudenja. In prav tu se pokaže resnična radikalnost tujega kot vselej prisotnega iz-rednega, ki je konstitutivno tako za mišljenje reda na eni kot za vpraševanje po smislu na drugi strani.

Na tem mestu dospemo do konca začrtane poti in z njim do drugačne zastavitve tujega. Šele ta drugačna, »radikalna forma tujosti« (ibid., 50) pomeni priznanje njegove vselej-že-prisotnosti. Priznanje, da se tujost »pričenja v lastni hiši« (ibid., 19), nam omogoča pogledati onkraj napak in zlorab, ki jih tujemu zadaja mišljenje reda, kakor tudi onkraj pomanjkljive pozornosti, ki jo tujemu namenja filozofska hermenevtika. Tujost, ki je, kot sem pokazal, vselej že-tu, ni absolutno izključena, niti ni zgolj del procesa prilastnenja, temveč je dogajanje, ki se me dotakne – se javi/pokaže/pred-postavi – prav zato in prav takrat, ko in ker se mi odteguje (ibid., 91). Že to, da o tujem sploh razpravljamo, jasno kaže njegovo že-prisotnost, izkušnjo lastnega v prepletu s tujim (Gutauskas 2015, 93–94). Učinka tujega se, kolikor je kot iz-redno prisotno v samem temelju tega, kar je lastno/znano, ne da zamejiti in nevtralizirati, saj ni nekaj, »kar lahko po svoji volji izbiramo in prebiramo« (Waldenfels 2001, 92). Občevanje s takšnim tujim ni pogojeno z njegovo asimilacijo v lastnem, temveč predstavlja potrebo po vzpostavljanju enakosti pogojev v relaciji tuje–lastno (Gutauskas 2015, 95). Vse to ne pomeni, da gre popustiti slehernemu tujemu, ki se pač javlja kot tuje. Kritičen pristop je nekaj, kar je vselej nujno, kajti sleherni način konstitucije smisla in vsaka oblika mišljenja reda – kakor tudi vsaka kultura in pristop k delovanju – omogočata nastanek specifičnih odklonov, ki jih je vsakokrat potrebno ustrezno obravnavati. Prav tako nikoli ne gre pozabiti na vprašanje moči, kajti izborjeni položaj tujega, v skladu s katerim je treba s tujim občevati in ga ne pretvarjati v absolutno izključeno, je potrebno ohranjati znova in znova. Ne smemo namreč pozabiti na nevarnosti

16 Za podrobnejšo razjasnitev glej slovarje Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU, prosto dostopne na portalu *Fran*.

nenehnega ponovnega proizvodnje absolutno tujega ali na težavnost bojev za njegovo rekonceptualizacijo. Samo tako je s tujim mogoče živeti, ne da bi se mu vselej uklonili ali ga v celoti in povsem izničili.

Bibliografija | Bibliography

Agamben, Giorgio. 2013. *Izjemno stanje*. Ljubljana: Založba ZRC.

Bennett, Jonathan. 2017. »Selected Correspondence of Descartes.« *Early Modern Texts*. https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1619_1.pdf. Zadnji dostop: 12. marec 2020.

Berlin, Céilia, in Giovanna De Maio. 2020. *Democracy after coronavirus: Five Challenges for the 2020s*. Washington DC: Brookings Institution.

Chen, Alexander H., Jessica Trinh in George P. Yang. 2020. »Anti-Asian sentiment in the United States - COVID-19 and history.« *American Journal of Surgery*. DOI: 10.1016/j.amjsurg.2020.05.020.

104 Chik, Holly. 2020. »France Had Covid-19 In November, Hospital Says After Analysis Of Chest Scans.« *South China Morning Post*, 24 avgust 2020. <https://www.scmp.com/news/china/society/article/3083599/france-had-covid-19-november-hospital-says-after-analysis-chest>.

Choi, Hayoung, in Dogyun Kim. 2020. »No elevators or hugs for South Korean coronavirus survivor now battling stigma.« *Reuters*, 7. april 2020. <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-southkorea-patient/no-elevators-or-hugs-for-south-korean-coronavirus-survivor-now-battling-stigma-idUSKBN21I0GH>.

Esposito, Roberto. 2014. *Immunitas*. Ljubljana: Beletrina.

European Commission. 2020. *Coronavirus response*. Zadnja posodobitev: 3. november 2020. https://ec.europa.eu/transport/coronavirus-response_en.

Friesen, Norm. 2014. »Bernhard Waldenfels' Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction and Review.« *Phenomenology & Practice* 8 (1): 68–77.

Gadamer, Hans-Georg. 1999a. »In vendarle moč dobre volje.« *Phainomena* 8 (27-28): 127–130.

---. 1999b. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.

Horsley, Jamie. 2020. »Let's end the COVID-19 blame game: Reconsidering China's role in the pandemic.« *Brookings*, 24. avgust 2020. <https://www.brookings.edu/blog/order-from-chaos/2020/08/19/lets-end-the-covid-19-blame-game-reconsidering-chinas-role-in-the-pandemic/>.

Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša. 2020. *Fran. Slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU*. Zadnja sprememba: 8. april 2020. <https://fran.si/>.

J. B. C. C. v. WOLF (2020), Civil Docket No. 1:20-cv-01509; Emergency Motion For A Temporary Restraining Order (District Court of Columbia, 2020). https://www.courtlistener.com/recap/gov.uscourts.dcd.218829/gov.uscourts.dcd.218829.28.0_1.pdf. Zadnji dostop: 13. marec 2020.

Kant, Immanuel. 2010. »Razmišljanja o občutju lepega in vzvišenega.« V I. Kant, *Predkritični spisi*, uredila Zdravko Kobe in Rado Riha, 265–313. Ljubljana: Založba ZRC.

Komel, Dean. 1999. »Gadamerjeva hermenevtika kot metoda in interpretacija.« V Hans-Georg Gadamer, *Izbrani spisi*, 209–215. Ljubljana: Nova revija.

---. 2002. »Gadamerjeva hermenevtika in horizont sodobne umetnosti.« *Primerjalna književnost* 25 (1): 118–122.

Kreft, Lev. 2019. »De te fabula narratur.« V Achille Mbembe, *Kritika črnskega uma*, 299–311. Ljubljana: Založba ZRC.

Legal Information Institute. 2020. *42 U.S. Code Title 42 – The Public Health and Welfare*. <https://www.law.cornell.edu/uscode/text/42>. Zadnji dostop: 12. marec 2020.

Mbembe, Achille. 2003. »Necropolitics.« *Public Culture* 15 (3): 11–40.

---. 2019. *Kritika črnskega uma*. Uredila Marina Gržinić in Lev Kreft. Ljubljana: Založba ZRC.

Merriam-Webster. <https://www.merriam-webster.com>. Zadnji dostop: 12. marec 2020.

Mintautas, Gutauskas. 2015. »The Issue of Experience after Levinas: The Phenomenology of Bernhard Waldenfels.« V *Emmanuel Levinas: A Radical Thinker in the Time of Crisis*, uredil R. Šerpytytė, 91–100. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

Nedoh, Boštjan. 2014. »Biopolitika med skupnim in imunim: k filozofiji Roberta Esposito.« V Roberto Esposito, *Immunitas*, 269–284. Ljubljana: Beletrina.

Page, Jeremy, Wenixin Fan in Natasha Khan. 2020. »How It All Started: China's Early Coronavirus Missteps.« *WSJ*, 24. avgust 2020. <https://www.wsj.com/articles/how-it-all-started-chinas-early-coronavirus-missteps-11583508932>.

Pristovšek, Jovita. 2019. *Strukturni razizem, teorija in oblast*. Ljubljana: Sophia.

Quijano, Aníbal. 2000. »Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.« *Nepantla: Views from South* 1 (3): 533–580.

Rancière, Jacques. 2005. *Nerazumevanje*. Ljubljana: Založba ZRC.

Ricœur, Paul. 1998. »Kaj je tekst?« *Phainomena* 10 (25-26): 281–301.

Roth, Kenneth. 2020. »How Authoritarians Are Exploiting the COVID-19 Crisis to Grab Power.« *Human Rights Watch*, 07. april 2020. <https://www.hrw.org/news/2020/04/03/how-authoritarians-are-exploiting-covid-19-crisis-grab-power>.

106 Smith, Matthew. 2020. »How unique are British attitudes to empire?« *YouGov*, 12. marec 2020. https://yougov.co.uk/topics/international/articles-reports/2020/03/11/how-unique-are-british-attitudes-empire_

Tödt, Daniel. 2012. »'Les Noirs Perfectionnés': Cultural Embourgeoisement in Belgian Congo during the 1940s and 1950s.« *Working Papers des Sonderforschungsbereiches* 640 (4). <http://edoc.huberlin.de/series/sfb-640-papers/2012-4/PDF/4.pdf>.

Vitez, Primož. 2010. »Uvod k Dodatku k Bougainvillovemu potopisu.« V Denis Diderot, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, uredil Miran Božovič, 219–221. Ljubljana: Založba ZRC.

Waldenfels, Bernhard. 1998. *Želo tujega*. Ljubljana: Nova revija.

---. 2001. »Onstran smisla in razumevanja.« *Phainomena* 10 (37-38): 31–48.

---. 2006. *Potujitev moderne*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

World Health Organization. 2020. »Considerations for quarantine of contacts of COVID-19 cases: interim guidance, 19 August 2020.« *World Health Organization*. [https://www.who.int/publications/i/item/considerations-for-quarantine-of-individuals-in-the-context-of-containment-for-coronavirus-disease-\(covid-19\)](https://www.who.int/publications/i/item/considerations-for-quarantine-of-individuals-in-the-context-of-containment-for-coronavirus-disease-(covid-19)).

Yong, Ed. 2020. »How The Pandemic Defeated America.« *The Atlantic*, 24. avgust 2020. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2020/09/coronavirus-american-failure/614191/>.

EKZISTENCIALNA OPREDELITEV PRIČEVANJA

Manca ERZETIČ

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, Vodovodna cesta 101,
1000 Ljubljana, Slovenija

manca.erzetic@institut-nr.si

Povzetek

Članek se posveča analizi eksistencialnega smisla pričevanja. Možno izhodišče za refleksijo fenomena pričevanja v tej smeri ponuja Heideggrova obravnava izpričevanja samolastne eksistencialne možnosti tubiti v *Biti in času*. Ontološko razumevanje priče in izpričevanja zlasti prepreči redukcijo pričevanja na eno od oblik izražanja oziroma sporočanja, ki se ji ni mogel docela izogniti tudi Paul Ricoeur v svojem hermenevtičnem zasnutku spričevala. Kot poseben problem se pri tem pokaže nerazumevanje, ki se

vselej javlja v situaciji pričevanja in kot tako opredeljuje tudi pogoje možnosti resnice oziroma neresnice izpričevanja tega, čemur je priča je priča.

Ključne besede: priča, pričevanje, spričevalo, Heidegger, Ricoeur.

The Existential Definition of Testimony

Abstract

110 The article focuses on the analysis of the existential meaning of testimony. A possible starting point for a consideration regarding the phenomenon of testimony in this direction is offered by Heidegger's discussion of the attestation of authentic-existential possibility of *Dasein* in *Being and Time*. The ontological understanding of the witness and the testimony in particular prevents the reduction of the testimony to one of the forms of expression or communication, which Paul Ricoeur could not completely avoid in his hermeneutic project of attestation. As a special problem, there exists a lack of understanding, which always occurs in the situation of testimony and as such also defines the conditions for the possibility of truth or untruth to testify to what the witness bears witness.

Keywords: witness, testimony, attestation, Heidegger, Ricoeur.

1. Pričevanje kot struktura in eksistenca

Pričevanje je eno tistih pojmovanj, ki ga v vsakdanjosti uporabljamo vsepovprek. Vendar pričevanje ni govorjenje na kakršenkoli način in ga zato ne moremo dojeti iz splošnega pojmovanja govora in izrekanja, marveč je zanj določen bitni modus priče. Pričevanje najpogosteje razumemo kot nekaj, česar se spominjamo in želimo to govorno izraziti, vendar za nas to običajno pojmovanje ne prispeva določnega razumevanja smisla pričevanja. Spominjanje smiselnega karakterja pričevanja ne izpolnjuje neposredno, temveč zgolj posredno. Spominjanje nečesa, čemur je bil tisti, ki izpričuje pričevanje (tj. pričevalec), priča, že predpostavlja bitni način *priče*, ki je *neposredno (bila) tu*. S tem se nam ponudi smiselno okrožje Heideggrovega ontološkega določila bivajočega, ki smo mi sami in ima lastno bitno možnost razumevanja biti. Heidegger zanj izbere oznako *tubit*, kar je izjemno pomembno za našo opredelitev bistva pričevanja, kolikor je ta situacija *biti tu* vnaprej določilna za opredelitev pričevanjskosti. Pričujočnost *tubiti* ne vključuje le pričevalca, marveč v »tu« drži odprtost celote pričevanjskosti kot take. To hkrati terja pojmovno razmejitev izrazov »pričevanje«, »priča«, »izpričevanje«, ki se sicer široko uporabljajo in imajo svojo terminološko relevanco tudi v »vedah o človeku«. Ob premisleku njihovega izvornega dojetja smo napoteni na njihovo vnaprejšnje razumevanje, čeprav je pojmovno nedoločno in smiselno nedoločeno. Za razumevanje tega, *kaj tvori bistvo pričevanja*, je tako najprej potrebna razlaga, čemu smo kot *pričevalci priča*. Vendar nekakšna izolirana interpretacija priče ne zajame celostnega problema faktične eksistence, kolikor zanemarimo, da je razumevanje tega, čemur smo priča, že položeno v eksistenco in tako pogojuje naš položaj, se pravi, izpričuje sam smisel človeškosti.

Človek, kot bivajoče, ki je zmožno biti, je, zavoljo »položnosti«, »zasnovanosti«, »vrženosti« v svet, vedno že izpostavljen *lastnemu nerazumevanju*. To narekuje posebno previdnost glede veljavnosti pričevanja, h kateremu je potrebno strukturno pristopiti v okviru sklopa pričevanjskosti.

2. Sklop pričevanjskosti

Sklop pričevanjskosti vključuje tri vprašanja: o *priči*, *pričevalcu* in *izpričevanju* v navezavi s faktičnim *pričevanjem*. Ta sklop, ki ga vzpostavljamo na način priče-pričevalca-izpričevanja, je možno obravnavati v kontekstu eksistencialne analitike tubiti. Posamezni členi sklopa se medsebojno navezujejo in tvorijo celoto. Sovisje vsakega posamičnega člana celote in hkrati njegove lastne entitete tvori hermenevtični krog. Tako so členi pričevanjske strukture med seboj povezani v celoto, a obenem ohranjajo in izkazujejo samolastni karakter, kar daje možnost njihove razčlenitve kot razlage pričevanjskega sklopa. Ko se vprašujemo po pričevanjskosti, predpostavljamo vprašanja: kaj tvori smisel »priče«, kako se tega smisla udeležuje »pričevalec« in kaj v tem kontekstu pomeni izkazovanje tega odnosa kot »izpričevanje«? Kolikor gre za pričevanje kot poseben način izkazovanja nečesa ali nekoga, je obravnavo smisla *biti priča* najprimerneje navezati na fenomenološko filozofsko metodo, ki je izrecno usmerjena na izkazovanje *nečesa kot nečesa*. Hermenevtični vidik tega izkazovanja terja, da izpričevanje kot izkazovanje zajamemo v njegovi smiselni posebnosti. Ta posebnost, ki izrecno nastopi v literarnem ali zgodovinskem momentu izpričevanja, je naposled poosebljena v sestvu človeka. Tako se smisel javlja kot problem izpričevanja smisla človeškosti, kar terja razjasnitev, kako prav po-sebnosti človeka pripada zmožnost pričevanja in izpričevanja tega, čemur je v svetu priča.

Vprašanje *kako-mi-je-bit-v-svetu* že samo po sebi pove, da to ne morem biti kot navzoče med navzočim, marveč tako, da sem *pričujoč nečemu* v svetu. Ta *pričujoč-bit-v svetu* nikoli ni zgolj biti-navzoč-pri-nečem (tj. način golega obstajanja pri nečem). Priča je vselej priča nečemu ali nekomu, ne zgolj priča-pri. Priča tudi nima nečesa zgolj na očeh, marveč je s tistim, kar ima na očeh, *soočena*. Tudi ko komu odvrnemo na vprašanje *kako-mi-je-bit-v-svetu*, se poslužujemo dativa (npr. *slabo mi je*, *nerodno mi je*). Pričujočnost torej kaže soočnost z neko situacijo.

3. Heideggrova zastavitev vprašanja biti in sklop pričevanjskosti

To, kar je v filozofiji 20. stoletja na splošno znano kot Heideggrovo vprašanje biti, je v *Biti in času* pospremljeno z eksistencialno-analitičnim vprašanjem o vprašanju samem,¹ kar ni nikakršen ovinek, marveč uvid v to, da ima vprašanje biti strukturo hermenevtičnega kroga, ki vključuje krožnost smisla, v katerega sta kot v nekakšni pojmovni megli zajeta razumevanje in razlaga:

Raziskava o smislu biti te razjasnitve seveda ne želi podati na začetku. Interpretacija poprečnega razumetja biti dobi svojo nujno vodilo šele z izoblikovanim pojmom biti. Iz jasnosti tega pojma in iz njemu pripadajočih načinov eksplicitnega razumevanja njega samega bo mogoče dognati, kateri načini zatemitve ali oviranja eksplicitne osvetlitve smisla biti so mogoči in nujni. Nadalje je lahko poprečno, nedoločeno razumetje biti prepojeno s teorijami in mnenji o biti, ki izvirajo iz izročila, in sicer tako, da ostanejo pri tem te teorije kot izviri vladajočega razumevanja skrite. To, kar iščemo v vpraševanju o biti, ni nekaj popolnoma neznanega, čeprav je najprej povsem nedojemljivo. (Heidegger 1997, 24)

113

Vprašanje o biti mora nujno razviti dojemljivost za spraševanje o smislu biti, za osmislitev tega vprašanja samega in se ne more zadovoljiti z doseženem pojmovanjem, marveč mora iskati naprej. To nas spomni na Aristotelovo reklo: »Sicer pa je zares tudi že zdavnaj kakor tudi sedaj in celo vedno predmet iskanja in tisto, o čemer vedno pridemo z zadrego, ravno to, kaj je bivajoče (*ti to on*), to je, kaj je bitnost [...]« (Aristotel 1999, 159).

Vendar je Heidegger v neki drugi filozofski situaciji od Aristotela, kolikor mora to situacijo šele izdelati na podlagi zastavitve vprašanja po smislu biti. Ne more namreč kar zaobiti hermenevtičnega kroga, v katerega je vnaprej zapleteno razumevanje biti vse do nerazumljivosti, nerazumevanja in povprečnega razumevanja. Krožnost hermenevtičnega kroga mora doseči

¹ »Ponoviti vprašanje biti zato pomeni: naposled zadovoljivo izdelati zastavitev vprašanja.« (Heidegger 1997, 22)

na ravni samega vprašanja. Zastavitev vprašanja odpre »zaprto« strukturo hermenevtičnega kroga spraševanja po biti kot situacijo spraševanja, *in sicer* ne le v okviru tekstualnega prežemanja dela in celote, marveč predvsem kontekstualne *partikularnosti* in *celovitosti*, ki naredi za vprašanje tudi vprašujočega samega. V navezavi na Aristotelovo določbo zadevnosti »iskanega« (Aristotel, 1999, 159) in na Husserlov fenomenološki poziv »K zadevam samim!«, poda Heidegger razčlenbo intencionalnega obeležja vprašajnskosti vprašanja po biti, ki zavezuje tudi vprašujočega k temu vprašanju:

114

Vsako vpraševanje je iskanje. Vsako iskanje vnaprej usmerja iskano. Vpraševanje je spoznavajoče iskanje bivajočega v njegovem da-je in kako-je. To spoznavajoče iskanje lahko postane »raziskovanje« kot sproščujoče določanje tistega po čemer vprašujemo. Vpraševanje ima kot vpraševanje po ... svoje vprašano. Vse vpraševanje po ... je na neki način vpraševanje pri ... K vpraševanju spada poleg vprašanega tudi povprašano. V raziskujočem, tj. specifično teoretičnem vpraševanju naj bi bilo to vprašano določeno in dovedeno do pojma. V vprašanem je tedaj kot pravzaprav intendirano tisto *izprašano*, tisto, s čimer doseže vpraševanje cilj. Vpraševanje samo ima kot obnašanje nekega bivajočega, vpraševalca, lasten karakter biti. Neko vpraševanje se lahko izvršuje kot »vpraševanje kar tako« ali pa kot eksplicitna zastavitev vprašanja. Svojevrstnost le-te je to, da postane vpraševanje prej razvidno glede vseh omenjenih konstitutivnih karakterjev vprašanja samega. Treba je *postaviti* vprašanje o smislu biti. S tem stojimo pred nujnostjo obravnavati vprašanje biti glede navedenih strukturnih momentov. (Heidegger 1997, 23)

Kolikor je vsako vprašanje hkrati že »vpraševanje po« in kot »vpraševanje po« že vsebuje svoje vprašano, obenem pa je »vpraševanje po« način »povpraševanja pri« in je »povprašano« že vsebovano v »vprašanem«, je to vpraševanje že nagovorjeno od vprašanja. Vprašanje ne zahteva neposrednega odgovora, marveč razumevanje, ki odgovarja na ta nagovor. Kolikor »vpraševanje o nečem« že indicira *razumevanje nekoga*, ki sprašuje, je ravno

partikularnost sprašujočega ta, ki predpostavlja celovitost vprašanja, s čimer nujno zapade v krog razumevanja in krožnost smisla. Vseeno pa krog ni zgolj krog v okviru vprašanja, ki se zastavlja.

Gledanje na, razumevanje in pojmovanje, izbira, dostop k so konstitutivni odnosi vpraševanja in s tem modusi biti določenega bivajočega, *tistega* bivajočega, ki smo vselej mi sami, vprašujoči. Izdelava vprašanja biti torej pomeni: napraviti neko vprašujoče – bivajoče razvidno v njegovi biti. Vpraševanje tega je kot *bitni* modus nekega bivajočega samo bistveno določeno s tistim, po čemer se v njem sprašuje – z bitjo. To bivajoče, ki smo vselej mi sami in ki ima med drugim bitno možnost vpraševanja, zajemamo terminološko kot *tubit*. Izrecna in razvidna postavitev vprašanja o smislu biti zahteva primerno vnaprejšnjo eksplikacijo nekega bivajočega (*tubiti*) glede njegove biti. Toda ali ne pade takšno početje v očiten krog? (Heidegger 1997, 25–26)

115

Heidegger ne zanika okoliščine »zgubljanja v krogu«,² še več, pripiše mu pozitivni karakter ne le za izdelavo vprašanja biti, marveč tudi biti bivajočega, ki pri tem vprašanju nastopa kot vprašujoči:

V vprašanju o smislu biti ni »kroga v dokazu«, pač pa neka značilna »vzvrtna ali naprejšnja odnosnost« tega vprašanega (biti) do vpraševanja kot modusa biti nekega bivajočega. Bistvena prizadetost vpraševanja od njegovega vprašanega sodi k najlastnejšemu smislu vprašanja biti. To pa pomeni samo: tisto bivajoče, ki ima karakter *tubiti*, ima do samega vprašanja biti nek – morda celo odlikovan – odnos. Mar ni s tem neko določeno bivajoče v svoji bitni prednosti že izkazano in s tem navedeno tisto eksemplarično bivajoče, ki naj nastopa kot to primarno *povprašano* v vprašanju biti? Z dosedanjo razlago ni izkazana prednost *tubiti* in tudi še ni odločeno o njeni mogoči ali celo nujni funkciji kot funkciji *tistega*

² Glej tudi Gadamerjeva izvajanja v spisu »O krogu razumevanja« (Gadamer 1999, 35–45).

bivajočega, ki naj bo primarno povprašano. Pač pa se je najavilo nekaj takega, kot je prednost tubiti. (Heidegger 1997, 27)

116 Ta *prednost* tubiti, ki zadeva predstrukturo vprašanja biti, je *prednostna* tudi, kar zadeva izdelavo *sklopa pričevanjskosti*. Vpraševanje o smislu pričevanja ne more biti *kot tako* niti razumljeno, dokler ne postavimo *vprašanja o smislu pričevanja*. Pričevanje samo po sebi ne more prispevati lastnega smisla, ker ga kot pričevanje že izvršuje. Pričevanje že nastopa v *izvrševanju smisla pričevanjskosti*. *Smisel pričevanja se nam odstre iz celotne strukture pričevanjskosti, ki se odstira kot smiselni sklop*, kar pomeni, da so členi v njem razčlenjujoči, artikulabilni in razlagajoči glede celotnega razumevanjskega smisla. Način, kako se medsebojno sklapljajo, odloča o *smislu* pričevanja. »Smisel« kot pred-postavljena celota ni nikoli zgolj postavljen, skonstruiran, marveč je konstitutiven glede sklapljanja, ki ga Heidegger naznači v trojnostni razčlembi predvidika, predimetja in predpojma.³ Slednji skupaj smiselno konstituirajo razumevanjsko situacijo, s tem da ta vključuje *prednost* nekega bivajočega glede zastavitve vprašanja biti. To bivajoče smo mi sami, kolikor vnaprej razumemo nekaj takega, kot je smisel biti. Heidegger v tem pogledu govori o *ontični in ontološki prednosti* bivajočega, ki smo mi sami in ki že *predontološko razume*, da mu je biti v odnosu do biti sploh.

Tu se glede fenomena pričevanja in njegove smiselne konstitucije v sklopu pričevajskosti ponudi možnost, da tudi pričevalca obravnavano na ontično-ontološki ravni, kolikor mu je že predontološko *biti-priča*. Kako bi lahko sicer pojasnili »obstoj« pričevalca? Obstoja pričevalca ne moremo pojasniti tako, da ga obravnavamo kot avtorja in potemtakem kot subjekt (izjavljanja, pripovedovanja, razlaganja), saj je pričevalec v svojih ontičnih odnosih, na način tega, čemur je priča, lahko sebe gotov kot pričujoči le tako, da mu je

3 »Razlaga vsakokrat temelji v nekem *predvidiku*, ki to, kar je vzeto v predimetje, ,izostri' glede na neko določeno razložljivost. Razumeto, ki je vsebovano v predimetju in ,pred-vidno' vizirano, postane z razlago pojmljivo. Razlaga lahko pojmovnost, pripadno bivajočemu, ki ga je treba razložiti, črpa iz njega samega ali pa ga stisne v pojme, katerim se bivajoče v skladu s svojim načinom biti zoperstavlja. Kakorkoli že – razlaga se je vselej že dokončno ali s pridržkom odločila za določeno pojmovnost; ta temelji v *predpojmu*.« (Heidegger 1997, 211)

biti-priča. »Biti-priča« je potemtakem ontološko določilo pričevalca, ki se ne potrjuje zgolj v tem, čemur je priča, marveč hkrati tudi v tistem, kar lahko *iz-priča* in kar razume, razlaga kot smisel pričevanja, v katerem se kot pričevalec sam uresničuje, s tem pa se dovrši tudi tisto, kar je vsebovano v njem (tj. da pričevanju pripada neka *resnica ali neresnica*). To izkažejo modusi *prepričanja in prepričanosti, predočevanja in soočenosti, uočenja in očitnosti, morda prav v najvišji meri pričujočnosti in vpričnosti*.

Glede na podani sklop pričevanjskosti *priča-pričevalec-izpričevanje* lahko zaradi razvidnosti podamo naslednjo shemo, ki je osnovana po Heideggrovi zastavitvi vprašanja smisla biti in prednostni vlogi tubiti pri sami zastavitvi tega vprašanja v hermenevtični situaciji.

Shema pričevanjskega sklopa:

vprašano	predvidik	bit	>	priča (biti-priča)
povprašano	predimetje	bivajoče	>	pričevalec
izprašano	predpajem	smisel	>	izpričevanje

117

Tema pričevanja nedvomno zajema širok spekter raziskovalnih vprašanj, ki se obenem zastavljajo znotraj različnih znanstvenih pristopov in področij. V skladu s hermenevtičnim »principom«, ki narekuje *prežemanje parcialnosti in celovitosti*, jih ne smemo medsebojno ločevati, pač pa jih je potrebno povezovati na način, ki bo *konstitutivno* prispeval k izdelavi sklopa pričevanjskosti v vseh njegovih segmentih. Vendar takšno povezovanje ni produktivno, kolikor se najpoprej ne razgrne zanesljiva filozofska osnova zanj. Sleherni možnost povezovanja vsebuje *sklop*, natančneje, *strukturni sklop* ali »ustrojstvo«, če se poslužimo te nekoliko nenavadno zveneče oznake iz *Biti in časa*, ki pa nas spomni na to, da sklop ni že kar na voljo, marveč ga je potrebno *zgraditi, zasnovati*. Tako je za *strukturni sklop pričevanjskosti* pomemben tubitnostni zasnutek razumevanja smisla biti v *Biti in času*. Ta namreč ponuja zadosten ontološki okvir filozofske karakterizacije strukture *biti-priča*. Razpravljanje o dometu tega ontološkega zasnutka kot takega sicer ni izrecni cilj te obravnave, čeprav vprašanje biti še kako neposredno zadeva ontološko določitev fenomena biti-priča.

Na tej točki razmisleka se pokaže tudi nevarnost, da to *biti* v *biti-priča* razumemo nevtralnno, na način golega obstajanja in navzočnosti, ne da bi se povprašali glede pričujočnosti načina biti priča, ki seže do samega smisla biti.

Heidegger glede splošnega in posplošenega način dojemanja *biti* poudari: »Bit tiči v da-je in kako-je, v realnosti, navzočnosti, obstoju, veljavnosti, bivanju, v ‚je‘ /‘es gibt‘/.« (Heidegger 1997, 25) Bit *je*, vendar nam za njeno razumetje umanjka razumevanje tiste dimenzije, ki opredeljuje ta *je*, ta poudarek, ki se izkazuje v realnosti, navzočnosti, obstoju, veljavnosti, bivanju itn. Če »bit« opredelimo kot formalno naznako, izkazuje neko splošnost, nedefiniranost in celo samoumevnost – z drugo besedo, ki se je uveljavila kot oznaka »ontološke difference«: *bit bivajočega sama »ni« bivajoče* –, pri čemer se javi problem, kako se ta diferenca sama izkazuje v realnosti, navzočnosti, veljavnosti, bivanju; torej v *kako-je-kaj* sploh. Če bit bivajočega sama ni bivajoče (se pravi, da je ne določamo na način bivajočega in s speljevanjem na bivajoče), terja smisel biti kot tisto vprašano svojevrsten prikazovalni način, ki se bistveno razlikuje od odkrivanja in dokazovanja bivajočega. »Bit« ima svojelasten prikazovalni način, ki ne zadeva le pojmovnosti in fenomenskosti:

118

Če torej rečemo: »bit« je najsplošnejši pojem, potem to ne more pomeniti, da je tudi najjasnejši in da ne potrebuje nadaljnje obravnave. Nasprotno, pojem »biti« je najbolj nejasen. [...] Pojma »bit« ni mogoče definirati. To se je sklepalo iz njegove najvišje splošnosti. [...] »Biti« res ne moremo pojmovati kot kako bivajoče: *enti non additur aliqua natura*: »biti« ni mogoče opredeliti tako, da ji pripišemo bivajoče. [...] Neopredeljivost biti ne odvezuje od vprašanja o njenem smislu, temveč k temu prav poziva. (Heidegger 1997, 21–22)

Iz *splošnosti* in *neopredeljivosti* biti sledi po Heideggru njena *samoumevnost*. »Bit« je samoumeven pojem. V vsakem spoznavanju, izjavljanju, v vsakem odnosu do bivajočega, v vsakem odnošaju-sebe-do-sebe-samega [...]« (Heidegger 1997, 21).

Iz te samoumevnosti sledi samorazumljivost, ki prispeva k temu, da se slehernik »razume na bit«:

Vsakdo razume: »nebo je modro«; »jaz sem vesel« in podobno. Vendar ta poprečna razumljivost demonstrira le nerazumljivost. Razodeva, da v vsakem odnošaju in vsaki biti do bivajočega kot bivajočega a priori tiči neka uganka. To, da vedno živimo v nekem razumetju biti in da je hkrati smisel te biti zaviti v temo, dokazuje načelno nujnost, da ponovimo vprašanje o smislu »biti«. (Heidegger 1997, 22)

Spričo takšne samoumevnosti, samorazumljivosti in povprečnega razumevanja biti se poraja vprašanje, *kakšno nerazumevanje je pravzaprav tu na delu*, kolikor upoštevamo nedoločenost pojma biti, da ta nekako sama vodi v nerazumevanje. Ob pojmu biti se na poseben način stakneta razumevanje in nerazumevanje, kar ne vodi ne le v vsakršne nesporazume, marveč celo v to, da glede biti ne more biti sporazuma, kar po drugi plati ravno sproža potrebo filozofske razprave in dialoga. V Heideggrovi zastavitvi vprašanja biti je s tem povezana *sprostitev ontološke difference*: osmislitev biti je treba načeloma razločiti od utemeljevanja bivajočega v njegovi biti. S tem se razmerje med *ontologijo in ontiko* zaostri do te mere, da je potrebno izrecno izpostaviti primer te ontološko-ontične mere, to pa je po Heideggru *tubit* kot bitni naziv za bivajoče, ki smo mi sami in ki v lastni biti nosi odnos do biti. *Tubit* je samolastna po svojem odnosu do biti, ki ni enosmeren, marveč ga narekuje sam smisel biti.

Po Heideggru ima *tubit* trojno prednost, ker sega na ontično, ontološko in ontično-ontološko raven. Na ontični ravni je *tubit* edino bivajoče, ki (sprva povprečno) razume, kaj pomeni bit. Na ontološki ravni gre *tubiti* vselej za *to njeno* bit samo, zato spada razumetje biti k njeni biti. Na ontično-ontološki ravni pa *tubit*, kolikor ji je biti-v-svetu, ne razume le svoje lastne biti, ampak tudi bit drugega (npr. netubitnostno oziroma znotrajsvetno bivajoče). Da bi se prebili do razumevanja, je potreben zasnutek *tubivajočega* v njegovi biti, ki razpet med razumevanjem in nerazumevanjem smiselno razkriva, kako mi je biti-v-svetu. Zasnutek *tubiti* je že zasnovan v *počutnosti*, ki prvotno daje razumeti ta *kako-mi-je*. Počutnost kot taka je sama po sebi *nerazumljiva*,

kolikor razpoloženj ne moremo obvladati in razpolagati z njimi, pač pa smo v njih nekako »vrženi«. ⁴ Težko jih že izrazimo, čeprav nam vedno že nekako govorijo.

Razumevanje, počutje in govor kot eksistencialni konstituenti tubiti nas morajo kot taki zadržati tudi v pogledu razdelave sklopa pričevajnskosti, kolikor razodevajo samo *pričujočnost* tega »tu« *tubiti*. Pričujočnost tega »tu« kot razumevajoča, razpoložena in izpovedna si ne more biti nikoli dana kot nekakšna nevtralna navzočnost in obstojnost, marveč vselej izkazuje neko *eksistencialno pozornost do prisotnosti*; tu-bitu je *do biti*, ji v njeni lastni biti gre za *bit*, kar tvori gibanje njene lastne faktične eksistence. ⁵

Ali lahko to tubitnostno pozornost opredelimo na način *biti-priča*? Odgovor je nemara že podan v tem, da se tubit v *svojem razumevanju biti* počuti kot priča, govori kot priča in v lastni pričujočnosti izpričuje pričo, na način *prepričanja in prepričanosti* pa zapada izpričanemu. Biti-priča ne kaže le »mene«, marveč hkrati tudi druge, celoto sveta in situacijo biti-v-svetu. Vendar ne tako, da stopa na mesto subjekta, marveč da *zastopa nenadomestljivost biti* in z njo tudi sebe kot bivajočega, ki je v bitnem odnosu do biti. Prav tu je mesto, da tubitnostno opredelitev biti-priča razločimo od subjektivistične postavke, ki *pričo* vnaprej izenačuje s *pričevalcem*. Na ta način je načeloma *preprečen dostop do obravnave fenomena pričevanja, ki se izvršuje v pričevajnskem sklopu priča-pričevalec-izpričano*. Napak bi bilo razumeti, da »pričevalca« postavljamo na mesto subjekta, »pričo« pa na raven biti! Pričevalec je vedno več ali manj od subjekta, kolikor je bitno določen po tem, da mu je *biti priča*. Če nekoga razglasimo za pričevalca, z njim ne menimo le subjekta, marveč njegov odnos do tega, kar izpričuje kot smisel. Brez tega ni nikakršnega pričevalca, marveč zgolj *avtor*. Pričevalec nima nobenih »avtorskih pravic« glede tega, o čemer in kar priča. Zaradi tega lahko svobodno izpričuje neki smisel, čeprav ta izpade kot brezsmiselnost. Pravzaprav je na pričevalcu bolj to, da spravi na dan neko razumevanje, kakor da bi se prilagajal splošnemu razumevanju in

⁴ Glede tu podane povezave s počutno razpoloženjskostjo načina biti-priča glej Rocha de la Torre 2019.

⁵ »Strah, pričakovanje, upanje, željenje, siljenje in priganjanje k, pozabljanje kot tudi spominjanje – vse to niso nič drugega kot različni načini prikazovanja enega in istega nevzdrževanega upričujočevanja.« (Barbarić 1999, 16)

razumljivosti.⁶ Pričevanje, kolikor je pričevanje, vedno odstopa od splošnega in posplošenega razumevanja, kar kaže mejno pozicijo pričevalca, kolikor sledi nareku, da mu je biti priča.

4. Pričevanje vesti in spričevalo

Heidegger tako v § 54 *Biti in časa*, ki nosi naslov »Problem izpričevanja samolastne eksistencialne možnosti«, odpre hermenevtično situacijo izpričevanja samolastne eksistencialne možnosti:

Iščemo samolastno zmožnost biti tubiti, ki jo tubit sama izpričuje v svoji eksistencialni možnosti. Poprej pa se mora pustiti najti to izpričevanje samo. Le-to bo imelo, ako naj tubiti »da razumeti« njo samo v njeni možni samolastni eksistenci, svoje korenine v biti tubiti. [...] Izpričevanje naj da razumeti neko samolastno zmožnost samobiti. Z izrazom »samstvo« smo odgovorili na vprašanje po *kdo* tubiti. Samstvenost tubiti je bila formalno določena kot *način, kako je treba eksistirati*, to se pravi ne kot neko navzoče bivajoče. Ta *kdo* tubiti večinoma nisem *jaz sam*, temveč >se<-samstvo. (Heidegger 1997, 365)

121

Heidegger tu ne misli nekakšnega »pokvarjenega« načina obstajanja tubiti, marveč način pričujočnosti tubiti, ki ga vsakdanje izpričuje, vendar na nesamolasten način, ker so njeno sebstvo že prevzeli drugi. Oznaka *das Man*, ki se v slovenščino prevaja kot »se« (*man spricht*, »govori se«), po svoji etimološki osnovi napotuje na »človeka« (recimo, ko pravimo: »Človek ne ve, kaj bi.«) in »vse ljudi« (npr. »Kaj bodo rekli ljudje?«). To že nakazuje izpričevanje nekega smisla človeškosti, seveda v njenem povprečnem samodojemanju,

⁶ Tu se ponuja vzporednica z Waldenfelsovim razumevanjem responzivnosti: »Glas odgovarjajočega je pro-vociran, priklican je od drugod; odgovarjamo na nekaj ali na nekoga [auf jemanden]. ‚Na kar‘ odgovora ne smemo zamenjevati z ‚o čemer‘ izjave, ki jo podam, ali s ‚čemu‘ odločitve, ki jo sprejemem. Odgovor ne izhaja od mene samega. Človek, ki prihaja na dan v odgovoru, se postavlja v navzkrižje z utečenimi definicijami. Ni ne zgolj ‚pomanjkljivo bitje‘, ki naj bi kompenziralo tisto manjkajoče, niti se ne odlikuje kot ‚krona stvarstva‘, niti ne prebiva ‚v sredini sveta.‘« (Waldenfels 2015, 6). Obširneje o Waldenfelsovem pojmovanju responzivnosti glej Božič 2017, 155–178.

iz katerega se mora tubit iztrgati, če naj bi izpričala svoje najsamolastnejše sebstvo. Spoznavno-teoretsko bi to pomenilo, tako kot na primer pri Kantu, da od vsega, s čimer imam opraviti ali kar spoznavam, ohranim le *zavest* na način čistega »jaz mislim«. Sebstvo se tako izpričuje na način samozavedanja. A pričujočnost sebstva ne more biti podana na način navzoče zavesti, saj se ta kot postavka jaza sicer lahko izreka, tako kot se neprenehoma izreka tudi jaz, ne more pa ničesar povedati na način, da neposredno izpove sebstvo. Sebstvo lahko izpriča tisto, kar sploh ne govori, je pa čisto nagovorjeno in zato lahko »vse pove«. Samolastno sebstvo se izpričuje kot molčeče sebstvo, ki ni zavestno projicirano, marveč nagovorjeno od *vesti*.

Ker pa je *izgubljena* v >se<-ju, se mora tubit poprej *najti*. Da bi se sploh našla, mora biti sama sebi »pokazana« v svoji možni samolastnosti. Tubit potrebuje izpričanje zmožnosti samobiti, kar po *možnosti* vselej že je.

122

Kar bo v sledeči interpretaciji upoštevano kot takšno pričevanje, je vsakodnevni samorazlagi tubiti poznano kot *glas vesti*. Da je »dejstvo« vesti sporno, njegova funkcija instance za eksistenco tubiti različno ocenjena in to, »kar pove«, raznovrstno razloženo, bi smelo samo tedaj zavesti k opustitvi tega fenomena, ako »dvomljivost« tega fakturna oz. dvomljivost njegove razlage ne bi ravno *dokazovala*, da se tu pred nami nahaja nek *izvorni* fenomen tubiti. Sledeča analiza postavlja vest v tematsko predmetje neke čiste eksistencialne raziskave s fundamentalno-ontološkim namenom. (Heidegger 1997, 366–367)

Heidegger že v predhodnih poglavjih *Biti in časa* pokaže, da tubit tudi v insistentni eksistenci vsakdanjosti ne obstaja na način zavesti in v njej potekajočih doživljajih, marveč v *vestnosti*, ki vključuje priskrbo in skrb-za. Ta vestnost je kot vest v smislu obveščeni in obveščanja tudi sporočilna, ne more pa se *ovedeti kot samolastno sebstvo*. Ovedenje na način *vesti* ji izpriča neko vedenje na način videnja,⁷ ki ne prihaja iz kakega samoopazovanja,

7 »Slovan. **věšť*, **sbŭvěšť* je prvotno pomenilo *'zavedanje, védenje, znanje'. Beseda je izpeljana iz deležnika **věšť*, ki v cslovan. *věšť* pomeni 'znan', to pa

refleksije, motrenja, spekulacije, marveč je *povedno* in priča kot glas, celo glas brez glasu, ki pa vselej kliče. To je izredno pomembno za odstiranje fenomena pričevanja, ki sicer vključuje »očividnost« (hr. *svjedočenje*, ang. *eye-witness*), a ni omejeno nanjo, saj bi sicer ne mogli opredeliti pričujočnosti biti-priče, ki mora biti čuječa. Tu se hkrati pokaže vsa relevantnost *nagovora govornice*. Glasu vesti tubit odgovarja z molkom, ki ji priča o tem, da ji je biti-priča, čeprav nima o čemer pričevati, razen o sami sebi. Tako izpričuje samo sebe, svojo človeškost, h kateri je po vesti poklicana. Ta klic vesti ni poziv, na katerega se je tubit dolžna zgolj odzvati, marveč ga je dolžna izpričati na način biti priča pričujočnosti svojega »tu«. Razločnost klica vesti poklanja tubiti odločnost biti-priča.

Fakta vesti se sploh ne da podvreči takšnim dokazom in protidokazom. To ni njena pomanjkljivost, temveč samo znamenje njene drugačne ontološke zvrsti nasproti okolnosvetno navzočemu.

Vest »nekaj« da razumeti, vest *odklepa*. Iz te formalne karakterizacije izvira napotilo, da ta fenomen vrnemo nazaj v *razprtost* tubiti. Ta temeljni ustroj bivajočega, ki smo vselej mi sami, se konstituira skozi počutje, razumevanje, zapadanje in govor. Globlje segajoča analiza vesti jo razkriva kot *klic*. Klicanje je modus *govora*. Klic vesti ima karakter *nagovornega klica* tubiti k njeni najlastnejši zmožnosti biti samstvo, in sicer na način *pozivajočega klica* k najlastnejšemu dolgovanju. (Heidegger 1997, 367–368)

123

V § 60 *Biti in časa* z naslovom »Eksistencialna struktura v vesti izpričane samolastne zmožnosti biti« Heidegger strne analizo izpričevane relevantnosti klica vesti v sopripadnosti z dolžnostjo, odločnostjo, molčečnostjo ter

se je pod vplivom vokalizma glagola **vēdē* 'vem' razvilo iz ide. **uid-tó-* 'znan', iz česar je še stind. *vitta-* 'znan, poznan', av. *vista-* 'znan', s predponami še gr. *áistos* 'negotov', stvnem. *giwis*, nem. *gewiß* 'gotov', got. *unwiss* 'negotov' (Mi, 390 s., Tr, 338, SA, 329). Pomensko podobno je motivirano nem. *Gewissen* 'vest', izpeljanka iz nem. *wissen* 'vedeti', in lat. *conscientia* 'vest', izpeljanka iz *conscīre* 'zavedati se', *scīre* 'vedeti'. Glej tudi *ovēsti se*, *vēst*², *povēst*, *svēst*, *zavēst*, *zvēst* in dalje *vēdeti*.« (Fran, »Slovenski etimološki slovar«, dostopno na: Inštitut 2020, s. v. »vest«)

trenutnostjo in *nedomačnostjo*. Za to analizo lahko rečemo, da nam ponuja pravo malo ontologijo fenomena pričevanja, ki upravičuje njegovo obravnavo v okviru hermenevtičnega sklopa pričevanjskosti:

Eksistencialna interpretacija vesti naj izpostavi neko v tubiti sami *bivajoče* pričevanje njene najlastnejše zmožnosti biti. Način, po katerem vest priča, ni neko indiferentno objavljanje, temveč naprej klicajoči klic k dolgovanju/krivdnosti. Kar je tako izpričano, je »dojeto« v poslušanju, ki klic razume nehlinjeno v od njega samega intendiranem smislu. Razumevanje nagovornega klica kot *bitni* modus tubiti šele poda fenomenalni obstoj temu, kar je v klicu vesti izpričano. Samolastno razumevanje klica smo karakterizirali kot hotenje-imeti-vest. To, da pustimo delovati v sebi najlastnejše samstvo iz njega samega v njegovem dolgovanju, fenomenalno reprezentira v tubit sama izpričana samolastna zmožnosti biti. (Heidegger 1997, 402–403)

124 Podoben problem se pojavi tudi pri verjetno najbolj referenčnem avtorju hermenevtične obravnave pričevanja, Paulu Ricoeurju, čigar opus nekateri označujejo kot »hermenevtiko pričevanja«. ⁸ Njegovo predavanje z naslovom »Hermenevtika pričevanja« iz leta 1972 velja v tem pogledu za ključen referenčni vir (Ricoeur 1980, 119–154). V njem Ricoeur že uvodoma napove: »Katera vrsta filozofije sproža problem pričevanja? Odgovorjam: Filozofija, ki ji je lastno vprašanje absoluta, filozofija, ki skuša združiti izkustvo absoluta z idejo absoluta, a filozofija, ki niti v primeru niti v simbolu ne najde globine tega izkustva.« (Ricoeur 1980, 119)

Obravnavo fenomena pričevanja pri Ricoeurju že vnaprej opredeljuje pretenzija doseganja ne samo absolutnega, marveč absolutnega samega. Cena za to je, da mora kot resnično obveljati zgolj eno pričevanje, ki naj izpolnjuje zahtevo absolutnosti in absolutizacije. A v skrajni konsekvenci lahko to odvede od absoluta in privede do absurda.

Pričevanje po Ricoeurju nujno potrebuje spričevalo, ki potrjuje izpričano. Mar ni izpričevanje samo po sebi zadostno v pogledu pritrjevanja resnici

8 Prim. Greisch 1996, 81–98; Perez 2001; Kaufmann 2009; Lythgoe 2011.

in zakaj bi se moralo še dodatno potrjevati? Da mu nadenemo spoznavno-teoretska očala?

Ricoeur načeloma postavlja svojo hermenevtiko nasproti »filozofijam *Cogita*«, kar ga postavlja v bližino Heideggrove eksistencialne analitike v *Biti in času*, na katero se tudi navezuje. Vendar je med filozofoma tudi precejšnja razlika, predvsem v filozofskem odnosu do fenomena *drugega*, kjer se Ricoeur zbližuje z Levinasom. Razpoko med hermenevtiko in filozofijami *Cogita* opiše v delu *Sebe kot drugega*, ki je izredno pomembno v pogledu hermenevtike pričevanja:

Zadeva tip *gotovosti*, ki se je lahko nadeja prva in po kateri se razlikuje od dokončnega načina gotovosti, ki je povezan z ambicijo samoutemeljitve, značilno za filozofije *Cogita*. Videli bomo, kako v prvih študijah počasi vznika, v vmesnih študijah dobiva vse večjo veljavo in se v zadnjih študijah naposled v vsej polnosti razmahne pojem *potrditve* [*attestation*], s katerim želimo označiti resničnostni način sloga, ki ustreza spoju analize in refleksije, spoznanju razlike med sebstvenostjo in istostjo ter razgrnitvi dialektike sebe in drugega – skratka, ki ustreza hermenevtiki sebstva, obravnavani v njenem trojnem ustroju. Potrditev v naših očeh definira način gotovosti, h kateri lahko stremi hermenevtika, ne le glede na epistemično povečevanje *Cogita* od Descartesa naprej, temveč tudi glede na ponižanje, ki ga doživi pri Nietzscheju in njegovih naslednikih. Zdi se, da potrditev terja manj kot prvo in več kot drugo. Navsezadnje, če jo primerjamo z enim in drugim, je tudi sama pravzaprav *atopos*. (Ricoeur 2011, 34–35)

125

Ricoeur postavlja koncept *attestation* (v slovenskem prevodu *Sebe kot drugega* prevedeno kot »potrditev«, v kontekstu tega razpravljanja pa pojem prevajamo kot »spričevalo«) v jedro razvitja svoje hermenevtike sebstva v spoprijemu s filozofijami *Cogita*. Pri tem nas zanima, kakšno sistematiko ubere pri sami obravnavi *attestation* in ali je ta uporabna tudi za izdelavo sklopa pričevanjskosti, ki kot svoj tretji člen navaja *izpričevanje*. Čeprav je izpričevanje v besedni povezavi s »spričevalom«, je med obema pomembna smiselna vrzel, ki zadeva ravno raven *smisla kot takega*, saj izpričevanje *prvobitno izpričuje*

smisel. Gibanje smisla po Ricoeurju zadeva neki hermenevtični *atopos*, ki ga zaseda *attestation* kot spričevalo z zahtevkom potrditvene moči. Kolikor je *Cogito* vzpostavljen na gotovosti samega sebe, se sprašujemo, če atest ni zaprečen, na poti sebstva k drugemu, z istim »razumevanjem biti«? Ricoeur to sicer zanika in skuša razlikovati med znanstvenim tipom verifikacije, preverjanja, in *attestation*:

126 Po eni strani potrditev vsekakor bolj nasprotuje gotovosti, ki jo terja *Cogito*, kot pa kriteriju verifikacije pri objektivnih znanostih. K ovinku prek analize nas prisili prav indirektni in fragmentarni način slehernega vračanja k sebi. V tem smislu se verifikacija v refleksivni proces vključuje kot nujni epistemski moment. Potrditev pa, narobe, nasprotuje ravno znanstvenemu pojmu *episteme* v smislu poslednjega in samoutemeljujočega spoznanja. Potrditev se sprva pravzaprav kaže kot neke vrste prepričanje. Vendar ne gre za doksično prepričanje, v smislu, v katerem *doxa* – mnenje, prepričanje – pomeni manj kot *episteme* – znanost ali, bolje, vednost. Doksično mnenje se vpisuje v slovnično obliko »menim ali verjamem«, potrditev sloni na »verjamem v«. Zato je bližje pričevanju. Če se opremo na prepričanje ali, če hočete, *vero*, ki je povezna s trojno dialektiko refleksije in analize, istosti iz *ipse* in istosti iz *idem*, sebe in drugega, kot sem sam, tedaj se ne moremo sklicevati na nobeno višjo epistemsko instanco. (Ricoeur 2011, 35)

Ricoeurjev poskus razjasnitve nas ne zadovolji povsem, saj vzbuja vtis, da pri ekspoziciji *attestation* pusti subjektivni in objektivni okvir razpravljanja nedotaknjen in se zadovolji zgolj z ontološko relativizacijo *Cogita*. To deloma uvidi tudi sam:

Temu prvemu pristopu potrditve bi lahko očitali, da se veliko manj oddalji od gotovosti *Cogita*, kot se zdi: mar ni problematika prve resnice s hiperbolo o hudobnem duhu umeščena v dimenzijo prevare in resnicoljubnosti? In ali celotna zgradba kartezijanske vednosti ne temelji prav na resnicoljubnem Bogu? (Ricoeur 2011, 35–36)

Zdi se, da Ricoeur tu iz obrambnih namenov preskoči celotni vidik *konstitucije subjektivitete* v loku od Descartesa, Locka, Huma, Leibniza, preko Kanta do Fichteja, Hegla in Schellinga samo zato, da bi spoznavnoteoretsko ogrodje glede *attestation* pustil nedotaknjeno. Tu se seveda javi vprašanje, kako je potem s hermenevtično namero in seveda s samo hermenevtiko pričevanja.

Ta ranljivost se bo izražala v stalni grožnji *suma*, če sum razumemo kot specifično nasprotje *potrditve*. Sorodnost med potrditvijo in pričevanjem se potrjuje v naslednjem: ni »prave« priče brez »krive« priče. Toda edino sredstvo proti krivemu pričevanju je drugo, bolj verodostojno pričevanje; in edino sredstvo proti sumu je *zanesljivejša potrditev*. (Ricoeur 2011, 36)

Ricoeur, podobno kot Agamben (2005, 14–15), z opiranjem na latinski kontekst *testis* računa na tretjo instanco, ki lahko razloči pravo od krivega. To je sicer lahko določilno za *pričanje*, ne pa za *pričevanje*, saj bi potemtakem morali kot pričevajska izločiti vsa umetniška dela, ostali ne bi niti portreti. Hkrati je zamegljeno to, kar je v pričevanju izpričano kot smisel, razlog za to pa po našem tiči v tem, da ni določeno, kako je pričevalcu biti-priča. Ker umanjka bitni način priče, umanjka tudi smisel tega biti-priča. V delu *Sebe kot drugega* se Ricoeur sicer že naslovno opre na Levinasovo določilo vpričnosti priče na tožilniški način »*Me voici!*«, česar ne moremo prevesti kot »*Tukaj sem!*«, marveč kot »*Mene tukaj!*«⁹ Me to premakne z mesta subjekta? Bi veljalo morda poskusiti v dajalniku, kolikor je pričevalec priča *nečemu* kot *pričujoč-nečemu*?

127

Ricoeurjeva obravnava *attestation* nas vsekakor vzpodbudi k vprašanju, katera hermenevtika je pravzaprav v ozadju hermenevtike pričevanja, če se kot osnovni vidik pokaže njeno razlikovanje od tako imenovanih filozofij *Cogita?* Ricoeur nikjer ne tvega koraka stran od *Cogita* k *Dasein*. To hkrati sproži tudi vprašanje, kaj je pričevanje kot *razumevanje*, *govor*, *razlaga*, *sporočilo in izjava*. Pričevanje lahko prevzema vse te oblike izpričevanja, vendar vsi po vrsti ne izčrpajo tega, kar je najprej pričujoče kot *nemi smisel*, ki naj bo izpričan, kolikor

9 Obširneje o tem Ricoeur 2011, 462–465.

je tubit človeka *biti-priča*. Pričevanje bi se sicer nikoli ne moglo izpričati kot resnično,¹⁰ saj je, sledeč Heideggru, eksistencialni pogoj za to položen v tubit samo, kolikor si je po samolastnem smislu hkrati pričujoča v resnici in neresnici,¹¹ ravno zaradi te smiselne vmesnosti pa stremlji k izpričevanju sebe-svetu.

Bibliografija | Bibliography

Aristotel. 1999. *Metafizika*. Ljubljana: ZRC SAZU.

---. 2002. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.

Avguštin, Avrelij. 1978. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.

Barbarič, Damir. 1999. »Izgubljena pričujočnost.« *Phainomena* 9 (27-28): 5–19.

Božič, Andrej. 2017. »The Other in Dialogue. Between Hermeneutic Experience and Responsive Rationality.« *Phainomena* 26 (100/101): 155–178.

Gadamer, Hans-Georg. 1997. »Hermenevtika in ontološka diferenca.« *Phainomena* 6 (21-22): 19–33.

128

---. 1999. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.

Greisch, Jean. 1996. »Attestation and Testimony.« V *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, ur. R. Kearney, 81–98. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE publications.

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

Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša. 2020. *Fran. Slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU*. Zadnja sprememba: 10. oktober 2020. <https://fran.si/>.

Kaufmann, Sebastian. 2009. *The Attestation of the Self as a Bridge Between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Milwaukee: Marquette University.

Komel, Dean. 2010. *Sodobnosti*. Ljubljana: Nova revija.

Lythgoe, Esteban. 2012. »Paul Ricoeur: Thinker of historical testimony.« *Revista de Filosofia* 37 (1): 107–122.

Perez, Josue. 2001. *The Concept of Attestation in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Dissertation. New York: Drew University.

Ricoeur, Paul. 1980. »The Hermeneutics of Testimony.« V P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, 19–54. Philadelphia, PA: Fortress Press.

---. 2011. *Sebe kot drugega*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Rocha de la Torre, Alfredo. 2019. »Stimmung und Verstehen. Implikationen einer wesentlichen Beziehung.« *Phainomena* 28 (108/109): 57–82.

Waldenfels, Bernhard. 2015. »Homo respondens.« *Phainomena* 24 (94/95): 5–16.

THE MOVEMENT OF TRUTH

ON THE REVEALING OF POETRY

Michał WIECZOREK

Faculty of Humanities and Social Sciences, Dublin City University,
Glasnevin, Dublin 9, D09W6Y4, Ireland

michal.wieczorek.gw@gmail.com

Abstract

The paper discusses the poetic function of language in light of hermeneutics. It argues that the everyday referential way of using the language, in which self-contained terms and concepts stand for something other than themselves, is not sufficient to bear witness to the richness of human experience, and, therefore, contrasts it with poetry. Drawing mainly from the thought of Martin Heidegger, it stresses the revealing aspect of poetry and shows how poetry's expressive character brings forth what is

not called into presence by the everyday language. It argues that the poetic mode of speaking is the most natural and primordial way of using language and that its main significance lies in its allowing for the movement between what is concealed and unconcealed to happen. As such, poetry is what allows the human being to assume its natural disposition, that is, the hermeneutic openness towards interpreting and understanding the world.

Keywords: hermeneutics, poetry, truth, understanding.

Gibanje resnice. O pesniškem razodevanju

Povzetek

132

Članek pesniško funkcijo govorice obravnava v luči hermenevtike, pri čemer izpostavlja, da vsakdanji referencialni način uporabe govorice, znotraj katere samostojni tîrmini in pojmi zastopajo nekaj drugega od sebe, ne zadošča za pričevanje o bogastvu človeškega izkustva, zaradi česar ga vzporeja s pesništvom. Navdihujoč se zlasti pri misli Martina Heideggra, avtor poudarja razodevajoč vidik pesništva in pokaže, kako ekspresivni značaj pesništva odstira tisto, česar vsakdanja govorica ne priklicuje v prisotnost. Zato prispevek zagovarja mnenje, da je pesniški modus govorenja najbolj naraven in prvenstven način uporabe govorice in da njegov poglobitveni pomen leži v tem, da dopušča dogajanje gibanja med skritim in razkritim. Pesništvo kot tako, potemtakem, dopušča, da človek privzame svojo naravno stavo, se pravi, hermenevtično odprtost za interpretiranje in razumevanje sveta.

Ključne besede: hermenevtika, pesništvo, resnica, razumevanje.

Introduction

There is not much room for things in our speech. We are content with speaking of, and using, concepts and terms, claiming that they refer to the things, of which we really want to speak. But is it enough for the objects to be present in our speech only through the means of reference? After all, can we really claim to be speaking of some things when what we actually utter are words that are meant to stand for those things? This “standing for something” should be examined more carefully. There is something questionable in our readiness to replace the presence of objects by the presence of concepts that are, by the simple virtue of being parts of language, something other than what they are replacing. Is there really anything in our terms that guarantees that they stand for described objects in all truthfulness? Why do we believe that these concepts, when used even in a simple descriptive sentence, give an accurate account of the things, to which we are trying to refer? I think that treating this “standing for something,” which is at the heart of every concept, with a dose of suspicion will allow us to understand our use of language more clearly, and shed a new light on other linguistic devices as an alternative to this referential mode of speaking. In this paper, I will examine the above questions by highlighting the revealing role of poetry in the work of Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, and Jacques Derrida.

133

Language and revealing

The usefulness of terms and concepts in everyday speech cannot be denied. They allow us to point to that, which is common in our experience, and use it to convey meaning, to refer to the objects we experience. Such reference is recognized almost instantly—objects belonging to a certain group share a name, and the same concept can stand for them. All pieces of furniture with four legs and backrests are chairs, all featherless bipeds are human beings. We could say that they share a name by virtue of sharing their essential qualities, but perhaps those essential qualities are even more banal than those presented in the previous sentence—perhaps, to the point of circularity, all chairs are chairs, because they share the quality of being a chair. In this view, a concept can stand for some things because they share an essence, and that essence is

what is described by this concept. However, the essence of a chair is something altogether different than that chair, or, as Martin Heidegger notes when he asks for the essence of technology, “technology is not equivalent to the essence of technology. When we are seeking the essence of ‘tree,’ we have to become aware that That which pervades every tree, as tree, is not itself a tree that can be encountered among all the other trees” (Heidegger 1977, 4).

A difficulty can already be seen here. If a concept describes only an essence of a thing and not a thing itself, how can it stand for that thing in a sentence? There is, perhaps, something of an abuse, or misuse, in that standing for. I would not deny, that there is a certain degree of accuracy in every term and concept, a certain truthfulness, or a faithfulness to its referent object, but, as Heidegger mentions in *Being and Time*, the common, superficial understanding of a spoken sentence (as in the cases I described above) does not necessarily entail the understanding of and reference to the being of things that are being discussed (Heidegger 1996, 157–159). There is actually something revealing, to use Heidegger’s word, in every term and concept, but what I call their exacting (extracting) and definite aspects work against that revealing. It would be best to clarify what I understand by this.

134

Heideggerian revealing has much to do with the bringing forth of something from concealment into unconcealment.¹ As he clarifies: “The Greeks have the word *aletheia* for revealing. The Romans translate this with *veritas*. We say ‘truth’ [...]” (Heidegger 1977, 11–12). I would agree, in that sense, that the concept brings forth a certain truth of the object it names, it reveals something. On the other hand, it subsequently ruins this revealing by extracting (separating) from the object what it has previously unconcealed. A concept not only discovers the essence of a thing it names, but also distinguishes it, differentiates it, by making it stand on its own in that concept. Heidegger accurately notes, that the essence of a tree pervades every tree—its being is contingent on there being trees, but at the same time, the essence itself is not enough for there to be a tree. There is always something more, something else, than the essence in every object that makes it impossible for just the essence to constitute the object on its own. The exacting aspect of every concept extracts the essence from the

1 For an extensive analysis of Heidegger’s notion of unconcealment cf. Wrathall 2010.

thing and makes it stand on its own. Yet, it makes it stand not for itself (as the concept is not used, at least in the case I describe here, to refer to itself), but for the thing it only partially reveals. There is nothing wrong with such a partial revealing—full revealing, as I will discuss later, is actually impossible—, but in this context, it brings the object back into concealment, as the concept is intended to be adequately replaceable with the object. That, which was brought forth in the revelatory work of the concept, is claimed to be all that can be brought forth. And that is simply not true. In that sense, the concept challenges (again, in Heideggerian words), or exacts from the object to be just what the concept describes—it prompts us to look at the object through the exactness of the concept, instead of presenting to us the essence it revealed in the object (that essence can be common to other objects as well). This exactness can be understood as an instrument of uniformization—a means of shaping the described objects into something useful with regards to the concept.

The exactness of the concept is closely related to its definite aspect. For a term to be general, its potential of meaning must be limited. The concept describes a thing it names in that it regulates how this thing can manifest itself. I would propose here to use the word “concept” interchangeably with the word “term,” which perhaps more immediately illustrates what I mean. For something to be a term, it needs to have clear boundaries—for example, we also use the word “term” to speak of time in the sense of *chronos*. A term would then impose borders on the thing it describes, so that it would make it possible for the thing to be referred to only if it were to fit in the boundaries delineated by that term. This is the definite aspect of the term I mentioned earlier. Interestingly, similar elements can be observed in the word “concept” when we consider its etymology.

The English word “concept,” just as “conception,” comes from Old French “conceveir,” which itself comes from Latin “concipere.” It means “to take in and hold” and “become pregnant.” In that sense, we could read the concept as something that takes in and holds (or becomes pregnant with) the truth of something else. But the first noun created on the basis of “conceveir” (which in English was then simply “conceiven”) was “conceit,” which initially denoted something formed in the mind, but quickly began to stand for a fanciful idea (sometimes, like in Shakespeare, a plan, or a scheme), and later vanity,

through a shortening of “self-conceit.” “Concept” itself was meant to retrieve the original meaning of “conceit,” while abandoning its negative connotation, and we could ask whether such retrieval is at all possible. But even if we forget its evil twin, there is still a risk associated with the word “concept,” and that is a risk of it not merely taking in and holding the truth of the object, but of taking it over, of appropriating it. Due to such appropriation, a concept can dictate what is appropriate, that is, what fits within its boundaries. Instead of the process of revealing, of *aletheia*, dictating the shape of the concept, it is the concept that defines the object. The definite aspect of the term thus delineates borders of objects associated with it, while its exactness exacts from those objects to conform to those borders and only to those borders. Taken “at their word,” concepts can trivialize and limit our experience of the world. As Charles Guignon puts it in his analysis of Heidegger’s notion of unconcealment:

136

[...] when the aspects of things that show up in the clearing are taken for granted as the last word about the way things are, we are set adrift in the assurance that there are no real alternatives to what presents itself as self-evident and commonplace in the current world. (Guignon 1989, 54–55)

But there is never an object that is fully described by its concept, or one that fits in its entirety inside its terms. Objects are always characterized by a certain excess in regards to the words. They are always something more than the words that are meant to describe them, and regardless of how much a word brings forth from unconcealment, there always remains something concealed. We could blame that on the very essence of the language itself, but I would propose here to refer to Jean-Luc Marion’s analysis of phenomenology of givenness, and focus on his idea of a saturated phenomenon.

While analyzing how things are given to us, in phenomenological sense, Marion rejects both Immanuel Kant’s and Edmund Husserl’s ideas of a phenomenon, and proposes instead to orient his argument around a saturated phenomenon, which is a “phenomenon taken in its full sense” (Marion 2002, 219), or a “phenomenon’s normative figure, in relation to which the others are defined and declined by defect or simplification” (ibid.). For Marion, such a

phenomenon is characterized by excess and is “invisible (unforeseeable) in terms of quantity, unbearable in terms of quality, unconditioned (absolute of all horizon) in terms of relation, and finally irreducible to the I (irregardable) in terms of modality” (ibid., 218). Such a definition, to put it simply, is a definition of a phenomenon that appears (or gives itself) not without conditions, but on its own conditions. It can never be grasped by the seeing I in its entirety, because there is always more given (and to be given) than can be grasped. What happens in the experience of a saturated phenomenon is something that Marion calls a counter-experience, in which the phenomenon can perhaps be seen in some way, but cannot be gazed upon. This “gaze” is a translation of French *regarder* that is used by Marion to denote a keeping gaze of a guard, in which it is the subject that designates possible ways for the phenomenon to appear. The seeing, but gazeless counter-experience blurs the object-subject dichotomy and instead leaves the seeing I as a witness of the givenness of the phenomenon.

I believe the excess described by Marion to be the same kind of excess I invoked before. There is always more given and to be given in a saturated phenomenon than can be seen,² just as there is always more to bring forth from unconcealment than the words can describe. And just as it is impossible to extend this guarding gaze over a saturated phenomenon, it is not possible for a concept to fully define and exact from the thing it stands for. There is always something in the object—and I understand the object and the thing in phenomenological terms, as I have understood it from the very beginning—

137

² It is worth reminding that the word “see” has a broader meaning than just sensory perception. As observed by Heidegger, seeing “lets the beings accessible to it be encountered in themselves without being concealed” (Heidegger 1996, 138). This has a significant meaning for the present discussion as it indicates that no phenomenon can be fully “seen”—there always remains something concealed that could be potentially disclosed in another perception or interpretation, while in the case of a saturated phenomenon, the infinitude of possibilities being present all at once would also be impossible to grasp. Interestingly, Heidegger pointedly notes elsewhere that the inability to see, blindness, can also be a result of a different kind of excess—that “of frantic measuring and calculating” (Heidegger 2001a, 225–226), which in its desire to control and predict precludes the possibility of seeing things as they truly are. The possibility of seeing seems to lie between two extremes—a fantasy of absolute control and a situation of a complete lack of control.

that escapes description. There is always more to be revealed than can be revealed in any single act of revealing as some possibilities of being are disclosed, while others are concealed and excluded in the clearing in which the truth reveals itself (Wrathall 2010, 24–25, 32–34; Heidegger 2002c, 30). The fault of the concepts and terms lies not in their failure to overcome this saturation of things, but in the implication that such a saturation does not exist, or, at the very least, that it is negligible in the context of language. Concepts become inadequate not when they reveal a part of an object and take it in and hold it as its essence, but when they extract it from the object and make it stand on its own and represent the object in its entirety.

Poetry as revealing

138

But is it possible, some may ask, to use the language in a way that would allow us to overcome the (perhaps self-imposed) limitations of terms and concepts? I would like to argue that such a way exists and lies in something that is not substantially (at least in the most basic instances) different than the way analyzed above. I believe that the limitations of terms and concepts can be overcome by poetry.

I do not understand poetry here as a genre of literature, but rather as a mode of speaking and writing. While it is possible, and quite likely, for a poem to exhibit poetry, it can be completely devoid of it. Poetry can also be found in literary prose, scientific articles, blog posts, or everyday speech. I will understand poetry here in terms of the poetic function of language, which I believe, following Heidegger's work, to be the primary device of *aletheia*. Heidegger writes that "once there was a time when the bringing-forth of the true into the beautiful was called *techne*. And the *poiesis* of the fine arts also was called *techne*" (Heidegger 1977, 34). Even more so, not only did *poiesis* belong to this that revealed, but it was also the highest form of revealing: "the poetical brings the true into the splendor of what Plato in the *Phaedrus* calls to *ekphanestaton*, that which shines forth most purely" (Heidegger 1977, 34).

I believe poetry to not be some separate function, or a mode, of language, but something that happens in language naturally—with great effort, but with almost no difficulty. Even more so, I believe poetry, understood in this way, to

be at the foundation of language. I have shown that terms and concepts share in the revealing that is characteristic of poetry. To a certain degree, even they are poetic, or they are poetic originally, but they somehow lose some of their poetic nature with use, when instead of keeping unconcealed what they have revealed, they define and exact, and thus cover the true from “the splendor of that which shines forth most purely.” Despite the substantial similarity between concepts and poetry, poetry is different in how it brings forth that, which is concealed.

This can be well explained on the basis of the childlike fascination with words and with naming. I believe that it is there where all poetry originates, and it is also the foundation of *aletheia*. When children discover language, their vocabulary is limited. Although they are aware of the multitude of distinct things that can be named, they do not know their *proper* (common) names. Sometimes they ask adults the ever-repeating question “What is this?”, but more often than not they invent their own names and use them in their speech in a natural way. Even though those original, and often ingenious, names hardly ever survive the first few years of a child’s life (as they are replaced by the commonly used ones for the sake of the ease of communication), there is no denying that they serve their purpose. They allow the child and people around it, to locate what is named. As Hans-Georg Gadamer says while discussing the poetic language, naming is the original possibility of the everyday speech. He follows that with an important remark: “To name something is to always call it into presence.” (Gadamer 1986a, 135) That does not only mean that using something’s name merely turns our attention towards it, the way pointing does. It is even more substantial—naming something is a crucial part of the process of revealing, of *aletheia*. A thing’s name calls the truth of that thing into presence, makes it readily available to us, and opens an engagement with it (cf. Heidegger 2001b). Names enable us to enter into a relationship with a thing—to interpret it and to include it in our field of vision and understanding. Language can be seen as a condition for our experience of the world (cf. Heidegger 1971, 63, 126–127).

The child’s naming of its world can provide more insight into this. As I said earlier, child-made names are not useless—they too allow us to turn our attention to that, which is named, but the simple fact that no explanation on the part of the child is needed for us to be able to grasp what it means by such

and such name should tell us that there is an even greater process at work here. A name, if it is applicable to a thing and if a thing is recognizable in that name, is closely linked to the process of revealing in that it is both the result and the necessary condition of that revealing. A name does not describe the object it names—that may come only later, when the definiteness and exactness make it stand on its own and for the object—, but it expresses something inherent in that object, it expresses some truth of that object. As Heidegger describes it, “language beckons us, at first and then again at the end, toward a thing’s nature” (Heidegger 2001a, 214). That does not mean we are always able to recognize this beckoning and reach the nature of a thing in linguistic terms, but that there is always a possibility for the truth of the thing to shine through the language. I believe that this is the source of possibility for all poetry as well, which is rooted in the childlike fascination with language and naming (or is perhaps a return to it) and, consequently, the process of expressing the truth of being is what is central to all poetry, if it is indeed poetry. The fundamental nature of this process, although discussed in existential terms, is further thematized by
140 Heidegger in *Being and Time*, where he presents the discovery and disclosure of the truth of being as our essential capacity and primary activity (Heidegger 1996, 196–211).

We sometimes speak of poetic expression to denote those turns of the phrase often found in poetry that leave us in awe of the insight of the poem. But is the phrase “poetic expression” not a pleonasm? Is not all poetry expressive and all expressions poetic? This expressiveness is twofold. On the one hand, if poetry is truly a return to the childlike fascination with naming, all poetry calls something into presence, that is, it recognizes what is inherent in the object, with which it is concerned, and expresses it as accurately as possible. On the other hand, it always gives an account of a personal experience of that object—a thing never gives itself in the same way to different observers (or even to the same observer in different instances of observing), but there is always something more, an excess that stretches beyond the experience and can only be grasped in endless revisions, but never fully. Poetry expresses that exquisitely, in that it is not meant to present all possible experiences of a single object, but a certain, fragmented and local experience. This is illustrated by Heidegger in an essay entitled *The Origin of a Work of Art*, where he elaborates

on a question of the movement between unconcealment and concealment that is fundamental to truth: “Each being which we encounter and which encounters us maintains this strange opposition of presence in that at the same time it always holds itself back in a concealment.” (Heidegger 2002c, 30)

For him, whenever something is present, or is brought into presence, in one way, it also remains hidden in another. He chooses an example of a stone that we weigh on a scale, in order to understand its heaviness—we get a numerical value relating to its weight, but we lose the feeling of how it feels in our hand. It is similar with color, which shines clearly, but is lost when we try to analyze its wavelength.³ This cannot be understood simply as shortcomings of the scientific way of describing the things we encounter, but a fundamental characteristic of truth that happens precisely in this movement between what is open and what closes itself off from us. As Heidegger notes in *The Essence of Truth*, where he discusses truth as “letting things be” (which can be contrasted to exacting from things to be something specific), when something is unconcealed, it is done so only in one particular aspect, whereas its other aspects and its being as a whole remain hidden (Heidegger 1998, 148). To put it simply, in seeing a forest at night, we might not notice all the details that are plainly visible in sunlight, but on the other hand, we will see this same forest in a way that is not possible on a sunny day. Andrej Božič points to a similar phenomenon happening in poetry when he looks at Gadamer’s notion of it. He says that poetry

141

[...] lets us hear also the unuttered, the unsaid, which is, as an expectation, an anticipation, an expectant anticipation or an anticipating expectation of sense, of a significance, a meaning, presupposed and by the poem itself called into existence, if only to be, it the final consequence, broken or even betrayed, disappointed and dismayed. (Božič 2015, 170)

What poetry brings forth is not merely what is already present there in the expressed object, but, maybe even more crucially, it also brings our attention to what is concealed and not available in that very moment. It gives a certain comfort by showing that there is something that can be understood and grasped, but at the same time points to everything that is left unsaid, undisclosed, and unknown. As such, poetry cannot be understood only as something comforting,

something simply allowing us to find our bearings in the world and to establish a non-problematic relationship to things. It calls us to constantly reorient ourselves and rethink our suppositions and presuppositions by showing us both a ground, on which we can firmly stand, and at the same time an even greater area that is outside of our reach, that shifts beneath our feet.

142 A similar intuition is expressed by Gianni Vattimo who, in analyzing the aesthetics of Heidegger and Walter Benjamin in relation to modern art, writes that “art is constituted as much by the experience of ambiguity as it is by oscillation and disorientation” (Vattimo 1992, 60). I think that this comment just as readily applies to poetry as to visual arts. In its *aletheia*, poetry disorients the reader accustomed to comforting, simple, and definite concepts and puts them in a state of oscillation that forces them to constantly reinvent themselves and readjust their relationship to and understanding of the world. In poetry, a reader cannot just look in one direction at what is described, but has to broaden their perspective, and accommodate in their understanding everything that was previously not admitted and in the poetic expression became unconcealed or made noticeable in its concealment. While presenting what is revealed and what is not, poetry also, perhaps most importantly, brings forth the reader as a subject capable of understanding and called to understanding. In the presence of everything that comes to the reader in the poetic expression, they have no choice but to make an attempt, over and over again, at understanding. The reader that is brought forth by poetry is one that is most in line with the hermeneutic disposition of a human being, which is always capable of and oriented towards understanding and communication of that understanding (cf. Heidegger 1996, 134–156; Gadamer 2004, especially part two and three).

The movement between the concealed and the unconcealed also points to another characteristic of poetry, which can be called, following Vattimo’s remarks on art, its ambiguity, but also its potential richness, its multiplicity of meaning. While what is expressed can always be recognized by another person, a reader or listener, this does not mean that what was given to the poet is necessarily also being given to that reader or listener. Poetry opens us to the Other and to the experience of the Other in that it expresses not something that is readily available to anybody, but something that is there in the thing it describes, even if it can be seen by some only through the medium of poetry.

An example would perhaps make this clearer. T. S. Eliot's *The Waste Land* opens with one of the most memorable phrases in the English language:

April is the cruellest month, breeding
 Lilacs out of the dead land, mixing
 Memory and desire, stirring
 Dull roots with spring rain. (Eliot 2001, 5)

This cruelty of April invoked by Eliot is instantly recognizable, while remaining strange at the same time. It is not that any reader can actually see what is so cruel about April without reading *The Waste Land*. Perhaps for some readers, April is a month of joy, the end of winter, devoid of any cruelty. Perhaps to some readers April is given just as that. But that does not mean that they are unable to recognize that there is something more to April (especially the April discussed by Eliot) once this something more is expressed by somebody else to whom April, for various reasons, is given differently. Through the medium of poetry, they are able to grasp what would otherwise remain concealed for them—it may be that what poetry does best in its calling into presence is promoting understanding of what was previously unnoticed and that its true significance lies in pointing to the “additional something” lying beyond our everyday experience and maybe beyond the common meaning of the words used in the poem (cf. Gadamer 1986b, 33–34). Nothing present in *The Waste Land* is seen and understood the same after reading this work and I believe that all poetry works this way—as noted by Heidegger and evidenced by the reference to the quoted passage from Eliot, “the communication of the existential possibilities of attunement, that is, the disclosing of existence, can become the ‘true’ aim of poetic speech” (Heidegger 1996, 152).

143

Using such a masterpiece as an example might have perhaps implied that poetry happens only in the spectacular, genius, and unique. This is simply not the case. Poetry can also be found in everyday language, in proverbs, in ingenious turns of the phrase, but it is also in the everyday language that poetry can be most easily lost, when habit or ease of communication prompt us to speak as if what is revealed in these poetic expressions is all that there is to reveal, as if that what is being called into presence is present in its entirety.

It is time to return to this “standing for something” that opened this essay, and ask a question of what does poetry stand for?

Once again, I would propose to refer to the words of Gadamer, whose analysis can hopefully shed some light on the matter at hand:

[Everyday] language never stands for itself. It stands for something we encounter in the practical activities of life or in scientific experience, and it is in this context that the views we express prove themselves or fail to do so. Words do not “stand” for their own account. Whether they are spoken or written, their meaning is only fully realized in the context of life. Valéry contrasted the poetic word with the everyday use of language in a striking comparison that alludes to the old days of the gold standard: everyday language resembles small change which, like our paper money, does not actually possess the value it symbolizes. The famous gold coins used before the First World War, *on the other hand*, actually possessed as metal the value that was imprinted upon them. In a similar way the language of poetry is not a mere pointer that refers to something else, but, like the gold coin, is what it represents. (Gadamer 1986a, 132–133)

144

Poetry allows the possibility for the things to be present in our language. Poetry’s calling into presence is not a mere reference to things outside of the expressions we use. The things are actually present in some way in the expressions—poetry brings forth some indispensable aspects of things and *expresses* them in the form of language. An expression results necessarily from the nature of the thing it expresses, and makes that thing recognizable (often in a strange, unfamiliar way) in the phrase. While the everyday language stands always for something else and never for itself, poetry stands for itself and refers to itself as it accurately, and always accurately, if it is indeed poetry, expresses the truth of the thing, of which it speaks. Although, like in the case of everyday language, the poetic expression is something else (by virtue of being a part of language) than the object it expresses, the truth of this expression is also the truth of the object—in that sense it *is* what it represents. The risk associated with poetry, and as such with all language, is the risk of our taking it for granted, of our agreeing not only that it represents what it expresses, but that

it represents it fully, that it is interchangeable with it and that it can stand for it. To refer to Gadamer's monetary metaphor, it is the risk of recognizing the value that it holds, while agreeing that this is the only value that can and should be held. The risk of becoming a concept is inherent in every expression—in fact, concepts and expressions are not as dissimilar to each other as it appears at first glance.

For Gadamer, this expressive characteristic is applicable not only to poetry, but to the language of philosophy as well, and I believe that this can be extended to all forms of language, as long as we do not let them stand for things that they represent. He writes that

[...] both the poetical and philosophical type of speech share a common feature: they cannot be “false.” For there is no external standard against which they can be measured and to which they might correspond. Yet they are far from arbitrary. They represent a unique kind of risk, for they can fail to live up to themselves. (Gadamer 1986a, 139)

145

This “failure to live up to themselves” is crucial to understanding what Gadamer means here. Poetry and philosophy can never be false, because they are always local, they are always an expression of what is given to that particular person in that particular moment. There is nothing external to the observer and to the phenomenon that should influence the truth value of the expression. However, it is possible for the expression not to be expressive enough, and thus not accurate enough, by not giving a comprehensive account of that, which is given. Gadamer points to poetry that mimics other poetic phrases or everyday phrases and to philosophy that repeats empty arguments. He says that in such cases, the word “breaks,” whereas elsewhere he notes that the ambiguity inherent in poetry (even if one meaning of the expression can normally be pinpointed) as well its potential multiplicity of meanings that remain undisclosed are what safeguards language from flattening out into the used up phrases commonly used in mass media—what could in my view also be labelled as “broken” words (Gadamer 1997b).

It would be worth noting here the difference that can be observed between poetry and philosophy, which, in my view, is noticeable in

Gadamer's comment about repetition that presents a great danger to poetic and philosophical language. In my reading, poetry would have more to do with the form of language and a specific way of using it, as elaborated earlier, whereas philosophy relates rather to the content of the expression. While it can be argued that great poetry is philosophical (i.e., it is interested in our experience, our understanding of the world and its structures) and that great philosophy is poetic (i.e., it discloses something on a linguistic level that would not have been noticeable otherwise), this does not have to be the case. Some philosophers have made it their point to develop their arguments in the plain, common, or strict language, which I contrasted with poetry, without necessarily sacrificing their ability to elaborate on some aspects of our experience and understanding, whereas some poets are content with focusing only on the purely aesthetic dimension of their perception, without discussing themes that could be labelled as "philosophical" (which does not mean their poetic phrases are incapable of disclosing anything).⁴

146 When the word does not "break," and the repetition and unoriginality are avoided, there occur instances "where the word fulfills itself and becomes language," which means that "we must take it at its word" (Gadamer 1986a, 132–133). Taking the word at its word happens when we take what is given

4 It has to be noted that the distinction between philosophy and poetry as understood in this essay is not clear at all. For example, Heidegger characterizes philosophy as "especially the stern and resolute openness that does not disrupt the concealing, but enters its unbroken essence into the open region of understanding and thus into its own truth" (Heidegger 1998, 152), a description that could be just as well applied to poetry. Vattimo (2002) identifies the similarities between philosophy and poetry as arising from their shared interpretative character. He views the relation between philosophy and poetry today as a shared dialogue about a common subject matter, which can be characterized as what is being disclosed and remains undisclosed in acts of unconcealing. This, however, has problematic consequences for the delineation between the two disciplines as there is no clear distinction between them that can be pointed out, other than the fact that they cannot merge into one activity because of the baggage that they both inherit through our shared, metaphysically-loaded intellectual tradition. In light of Vattimo's comments, my decision to treat philosophy and poetry as separate, although similar entities perhaps cannot be justified by anything better than the sentence: "they have always been treated as distinct." The only significant differences seem to be formal, but even they are negligible in light of contemporary poetry's abandonment of traditional forms.

to us and recognize its inherent value. David Vessey writes that for Gadamer “poetry doesn’t report, it testifies; it stands on its own words” (Vessey 2010, 166). This brings us once again to the autonomy of the poetic language, but also reminds us of something else that is just as important. Vessey writes that according to Gadamer what happens in a poem is a certain testimony. I have called it an account, and it is worth examining this more closely.

Poetry as an account

This peculiar characteristic of poetry is perhaps best expressed by Jacques Derrida in his analysis of the poetry of Paul Celan. Derrida writes there that “the poem bears witness” (Derrida 2005b, 87). Of course, we cannot forget about the context of this remark that locates it directly in the scope of bearing witness to the Holocaust, but I think there is something to be gathered here that relates to poetry in general.⁵ Earlier in his text, Derrida elaborates on what he understands as this bearing witness, and the importance of his reading should be grasped momentarily:

“I bear witness”—that means: “I affirm (rightly or wrongly, but in all good faith, sincerely) that that was or is present to me, in space and time (thus, sense-perceptible), and although you do not have access to it, not the same access, you, my addressees, you have to believe me, because I engage myself to tell you the truth, I am already engaged in it, I tell

147

⁵ A reviewer of the paper rightly suggested that a clarification could be needed here regarding the connection between witnessing and interpreting. Although, admittedly, the processes of witnessing and interpreting are not identical, a witness always expresses a certain interpretation of the events they encountered. The existence of a certain interpretation of the events or phenomena is then a necessary condition for any witnessing. I take interpretation as something that occurs whenever somebody needs to understand a certain phenomenon or event, whereas witnessing comes when that interpretation is to be given a linguistic character and expressed in a certain form to oneself or others. I would argue that a witness expresses themselves in their testimony similarly to how *Dasein* expresses in statements itself and the truth it discovers (Heidegger 1996, 205–206). Moreover, since some interpretations may compel the interpreter to express them (as noted below), witnessing can be understood as a natural extension of the process of interpretation. It moves what is disclosed through interpretation from the personal to the interpersonal level (as either communicated or communicable expression).

you that I am telling you the truth. Believe me. You have to believe me.”
(Derrida 2005b, 76)

An echo of what I have written above can be heard here (or perhaps, more aptly, it is the other way round). The process of bearing witness, of giving a testimony is rooted deeply in the personal experience of the one who is the witness, who testifies, who can be held accountable. It is a certain engagement with the truth of that, which is waiting to be told. It would be wise to return here to Marion’s phenomenology of givenness and remind that for him, in light of a saturated phenomenon, there is no subject perceiving an object, but a witness guided in their fragmentary perception by this phenomenon.⁶ Perhaps in the case of poetry, we too should not think of a mouth describing something, but of a *mouthpiece* engaged with the truth of something and indebted in its speech to that truth that is now being expressed through it. It is not the subject prescribing certain words to an object, but a witness laying out, expressing, what is given to them in their experience of that object. Any revealing can only happen through a witness, but it always originates in that which is revealed.

148

Following Derrida, I would claim that all acts of speech have this testimonial character (Derrida 2005b, 86), all expressions are a bearing of witness to the truth of being. But if poetry is a testimony, should it not be possible for it to be false? Once again, in Gadamerian sense, it cannot be false—it is only when the witness stops saying “This is what I see,” or “This is what I saw,” and claims that their words have a sense of urgency that should be common to all experiences of what they bear witness to, that their testimony can, and should, be considered false. But if the witness does not resort to such bold claims, there is nothing that can be seen as false, nothing provable, and nothing questionable. There is no third instance that can look into what the witness tries to express, and say: “No, this is not the case.” However, at the same time, there is also no instance that could support the testimony by saying “Yes, this

6 Interestingly, when discussing the poetry of Celan, Gadamer compares it to singing and describes a reader as guided by the song expressed in the poem and compelled to join in the singing (cf. Gadamer 1997a). Heidegger, in turn, describes how the language, by bringing closer the things it names, prompts the human being to respond to what is spoken (Heidegger 2001b).

is true, without a shadow of a doubt.” The only recourse of the witness is to that appeal with which Derrida ends the paragraph quoted above: “Believe me. You have to believe me.”

The success of that recourse is related to the witness’s special engagement with the truth of that, on behalf of which she testifies. It is not only that she can be asked to give an account of her experience, but also that she can be held accountable. The believability of her testimony is dependent on her character, on her bearing witness not only to her experience, but also on her giving witness to her engagement with the truth.⁷ It has to be noted that this engagement is particularly strong, as perception can be characterized, after Heidegger, by a desire to fully immerse oneself in the object of the perception and take in as much as there is possible to be taken (Heidegger 2002b, 147–153; Wrathall 2010, 88)—we are “always striving to establish a particular understanding of ourselves and the world by using the entities we encounter in the world” (Wrathall 2010, 91). I would argue that this striving compels the witness to not only absorb and interpret phenomena, but also express what these phenomena have imparted upon them.

149

Derrida stresses the fact that witnesses are often asked to make an oath that they are telling the truth and nothing but the truth. This oath is an indication of their special relationship with that, to which they are bearing witness. For Derrida, even somebody who commits perjury, is and remains a keeper of truth, as it expresses itself within him over and over again and is something that he has to be mindful of: “he has to keep, self-present, the meaning or the true meaning, in its truth, of what he is concealing, falsifying, or betraying—and of which he can then keep the secret. Keep it as such—and the keeping of this safekeeping is the movement of truth.” (Derrida 2005b, 80) Once somebody enters that special relationship with the truth, once the truth expresses itself through them, they are always guided by it, even if they attempt to escape that bond. They become a witness—no longer a speaker, but a mouthpiece. Our belief in their testimony stems from our recognition of their special character—once we recognize that they do, in fact, keep a certain truth, we

⁷ For some scholars, this engagement is not enough, which for them makes witnessing suspect in its relationship with the truth (cf. Sandomirskaja 2011).

are able to hear not only their expression as an expression standing on its own and just for itself, but an expression standing as that, which it expresses. Here, through poetry, the expression does not stand for something, that is, in place of something as is the case with terms and concepts, but in line, or together, with something and it is given directly by this something. It bears witness in that it in itself holds the truth and can relay the truth to whomever is ready to listen to the testimony.

To better understand all the implications of what I have written, I would propose here to look at some statements made by Derrida in an interview with Évelyne Grossman. He says that “all words, from their first emergence, partake of revenance. They will always have been phantoms [...]” (Derrida 2005a, 105). Elaborating on that remark, he says that “whoever has an intimate, bodily experience of this spectral errancy, whoever surrenders to this truth of language, is a poet, whether he writes poetry or not” (ibid.). Finally, he adds:

150 I call a “poet” the one who gives way to events of writing that give this essence of language a new body, and make it manifest in a work. I do not want to take the word *work* in any easy sense. What is a work? To create a work is to give a new body to language, to give language a body so that this truth of language may appear *as such*, may appear and disappear, may appear as an elliptic withdrawal. (Ibid., 105–106)

A bit earlier, he equates being born into language with inheriting it, and there is a lesson to be learned in his remarks. It is far too easy to find oneself in a language and accept it as such, without realizing the burden and the duty that comes with any inheritance, with any heritage. It is not simply a matter of preserving that heritage, but of giving it a new life, a new sense of urgency and validity.⁸ The truth giving itself, revealing itself, through poetry needs its

⁸ This is akin to Vattimo’s concept of *Verwindung*—the conscious efforts to re-evaluate and transform our cultural tradition without engaging in any clear breaks as it is impossible to completely distance oneself from one’s past and cultural inheritance (cf. Vattimo 1991). Gadamer expressed this belonging to a tradition being later, in hindsight, ingeniously re-examined and reshaped when he wrote in *Truth and Method*: “[...] we are always situated within traditions, and this is no objectifying process—i.e.,

keepers. It needs to be recognized and bore witness to in a way that would leave it present in every word of a testimony. This truth, once realized, cannot be abandoned for the sake of brevity or efficiency of communication, but needs to be given a body so that it could manifest itself and withdraw over and over again. To honor our heritage would not simply be a matter of repeating names given (first to the things and then to us, passed on to us) by our predecessors. This is not enough, and if those names were simply to become general terms that can be freely substituted for what they represent, it would mean that we strayed from their truth, that we allowed ourselves to forget the importance of the childlike joy of naming. Being true to our heritage, and to the heritage of every poet who has ever expressed anything, would require making room for things in our speech by restoring their presence there.

Conclusion

Gadamer could not have been more right when he saw the close parallel between the language of poetry and the language of philosophy. The task of philosophy should be to further poetic language in our everyday speech, to replace the question of “What does it stand for?” with “What does it express?” The task is not to simply repeat used-up phrases, but to recognize the expressionistic character of all names, of all words, and see that, which they express. If poetry manages to return in our speech over and over again, even in an everyday context, that means that we have not strayed too far from the childlike naming. What is necessary, here, is what philosophy, to a large extent, has always done, that is, to look at our inheritance and ask the questions of where did it come from, how did it come to belong to us, and has it always appeared the way it now appears to us?

In those questions lies a great educational project for philosophy to undertake, if we understand education, after Gadamer, as the promotion of understanding and self-understanding. There is a great deal to be learned

we do not conceive of what tradition says as something other, something alien. It is always part of us, a model or exemplar, a kind of cognizance that our later historical judgment would hardly regard as a kind of knowledge but as the most ingenuous affinity with tradition.” (Gadamer 2004, 283)

through reinvigoration of the childlike joy of naming and awareness of that process. The task of philosophy would be then to turn our attention to naming, to what is being called into presence by naming, and how it happens. Even more than that, philosophy should first and foremost turn our attention to what is calling us to bear witness, to what is waiting to be called into presence—to truth, to *aletheia*.

Bibliography | Bibliografija

Božič, Andrej. 2015. "The Secret of the Encounter: Paul Celan's Poetry between Hermeneutics and Deconstruction." In *Hermeneutics-Ethics-Education*, edited by Andrzej Wierciński, 161–175. Münster: LIT Verlag.

Derrida, Jacques. 2005a. "Language Is Never Owned: An Interview." In J. Derrida, *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, edited by Thomas Dutoit and Outi Pasanen, 97–107. New York: Fordham University Press.

152 ---. 2005b. "Poetics and Politics of Witnessing." In J. Derrida, *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, edited by Thomas Dutoit and Outi Pasanen, 65–96. New York: Fordham University Press.

Eliot, T. S. 2001. *The Waste Land*. New York: W.W. Norton & Company Inc.

Gadamer, Hans-Georg. 1986a. "Philosophy and Poetry." In H.-G. Gadamer, *Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 1986b. "The Relevance of the Beautiful: Art as Play, Symbol, and Festival." In H.-G. Gadamer, *Relevance of the Beautiful and Other Essays*, 3–53. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 1997a. "A Phenomenological and Semantic Approach to Celan?" In H.-G. Gadamer, *Gadamer on Celan: Who Am I and Who Are You and Other Essays*, 179–188. Albany, New York: State University of New York Press.

---. 1997b. "Meaning and Concealment of Meaning in Paul Celan." In H.-G. Gadamer, *Gadamer on Celan: Who Am I and Who Are You and Other Essays*, 167–178. Albany, New York: State University of New York Press.

---. 2004. *Truth and Method*. London & New York: Continuum.

Guignon, Charles. 1989. "Truth as Disclosure: Art, Language, History." *The Southern Journal of Philosophy* XXVIII (Supplement): 105–120.

-
- Heidegger, Martin. 1971. *On the Way to Language*. Harper & Row.
- . 1977. "The Question Concerning Technology." In M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 3–35. New York & London: Garland Publishing Inc.
- . 1996. *Being and Time*. Albany, New York: State University of New York Press.
- . 1998. "On the Essence of Truth." In M. Heidegger, *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001a. "...Poetically Man Dwells..." In M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 209–227. New York: HarperCollins.
- . 2001b. "Language." In M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 185–208. New York: HarperCollins.
- . 2002a. "The Age of the World Picture." In M. Heidegger, *Off the Beaten Track*, 57–85. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002b. *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*. Translated by Ted Sadler. London & New York: Continuum.
- . 2002c. "The Origin of the Work of Art." In M. Heidegger, *Off the Beaten Track*, 1–56. Cambridge: Cambridge University Press. 153
- Marion, Jean-Luc. 2002. *Being Given: Toward a Phenomenology of Donation*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Sandomirskaja, Irina. 2011. "Derrida on the Poetics and Politics of Witnessing." In *Rethinking Time: Essays on History, Memory, and Representation*, edited by Hans Ruin and Andrus Ers, 247–255. Huddinge: Södertörns högskola. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:sh:diva-14913>.
- Vattimo, Gianni. 1991. *The End of Modernity*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- . 1992. *The Transparent Society*. Cambridge: Polity Press.
- . 1997. *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press.
- . 2002. "Aesthetics and the End of Epistemology." In *Heidegger Reexamined Vol. 3: Art, Poetry and Technology*, edited by Hubert Dreyfus and Mark Wrathall, 1–8. New York & London: Routledge.
-

Vessey, David. 2010. "Dewey, Gadamer, and the Status of Poetry among Arts." In *John Dewey and Continental Philosophy*, edited by Paul Fairfield, 161–173. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Wrathall, Mark A. 2010. *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge University Press.

DOUBT AND POSSIBILITY

ON THE SYMBOLIC STRUCTURES OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

Joaquim BRAGA

University of Coimbra, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, Communication, and Information, Institute for Philosophical Studies, 3004-530 Coimbra, Portugal

bragajoaquim77@gmail.com

Abstract

Any criticism that can be made of philosophy necessarily implies knowledge of the nature of its symbolic structures. Accordingly, in this paper, I argue that the reflective value of philosophy in the understanding of reality must start by taking into account the peculiar features of the symbolic elements, which compose and support its epistemic structures. The representative core of these elements is, to that extent, the philosophical concept. Through it, as I will try to bring to light, the human mind

acquires an ideal coupling between thought objects and the act of thinking itself, which in turn differs from that of other forms of knowledge. The question remains, however, whether such unity always carries a sense of reality and what its nature is.

Keywords: concept, doubt, possibility, sense of reality, thought.

Dvom in možnost. O simbolnih strukturah filozofske misli

Povzetek

156 Sleherna kritika, ki jo lahko naslovimo na filozofijo, implicira poznavanje narave njenih simbolnih struktur. V skladu s tem v pričujočem prispevku zagovarjam mnenje, da mora refleksivna vrednost filozofije pri razumevanju resničnosti pričeti z upoštevanjem posebnih značilnosti simbolnih elementov, ki sestavljajo in podpirajo njene epistemične strukture. Reprezentativno jedro teh elementov v veliki meri tvori filozofski pojem. Z njegovo pomočjo, tako skušam pokazati, *človeški* um prejme idealno spojitve med miselnimi objekti in dejanjem mišljenja samim, kakršna se razlikuje od drugih oblik védenja. Toda odprto ostane vprašanje, *če* takšna enotnost vedno prinaša določen *čut* za resničnost in kakšna je njena narava.

Ključne besede: pojem, dvom, možnost, *čut* za resničnost, misel.

1. Introduction

Contemporary human beings live, as never before, entwined in a truly paradoxical web. On the one hand, modern life has provided them with a wide horizon of possibilities of meaning; on the other, they are daily confronted with the impossibility of realizing all these possibilities. They see a lot, but are not able to know everything. They intend a great deal, but are not able to accomplish as much as they would like to. This seems to lead to a paradoxical psychological outcome: not being able to be everything one feels. Such an impossibility cannot, on the level of human action, be separated from the practical realization of certain possibilities, which are presented to the individuals, nor, on a psychic level, be detached from the emotions which are fundamentally connected with them. Literature had already been premonitory in this regard. Ulrich, the main character in Robert Musil's *Der Mann ohne Eigenschaften*, lives solely and exclusively within the realm of possible things, but he cannot achieve anything real. Several of Fernando Pessoa's poetic heteronyms reveal to us, in the same way, the impossibility of modern man identifying with his own ego. The human systems of today's societies are increasingly supported by this paradoxical web, which surrounds individuals at every moment of their daily life. These systems feed on daily life and, by extension, nourish it—they are machines of the production of possibilities, or, in a conventional economic language, engines of speculation.

157

However, these possibilities determined by modern life are quite different from the possibilities created by philosophical thought. If the former are, above all, social conditions, the latter are reflective conditions. If Musil's character lives in *uncertainty*, the philosopher lives in *doubt*. Doubt, contrary to uncertainty, evidences an intentional activity of the subject and, therefore, delimits its object. Uncertainty can be equated with a "feeling" in the face of certain circumstances and events, neither necessarily implying nor permitting the full individualization of its root causes. Encountering these differences, we may inquire whether philosophy has the power to transform uncertainties into doubts.

Since an early age, philosophy, as a reflexive and self-reflexive epistemic domain, has determined to extend, but in a systematic and articulated way, the

possibilities of meaning of our reality. The best way to express this concern is the philosophical question itself. In general, great philosophical questions almost always take the form of the same formulation, namely: *What is knowledge?*; *What is freedom?*; *What is language?*; *What is thought?*; *What is truth?* Martin Heidegger, in his book *Was ist das – die Philosophie?*, reframes the nature of philosophical thought in the genealogy of questioning itself, that is, in the interrogative sentence *What is that?* (Heidegger 1963). For the German author, this question is a seminal formula that is born with Greek philosophy, but is always determined by the historical epochs and the respective authors who emerge as philosophers within them. In a brief introduction to philosophical thought, Thomas Nagel refuses to elaborate a nominal definition of the nature of philosophy, claiming instead that the best way to understand it is to address the nature of its main questions. To that end, he presents a selection of philosophical problems, ranging from knowledge to ethics and culminating in the meaning of life in general (Nagel 1987). Although it is not a detailed study, after reading Nagel's little book, we have a certain philosophical sense of reality, as we would have a poetic sense if we would read a Dylan Thomas' poem. The issues enumerated by him, however diverse they may be, express a peculiar way of articulating language and thought, which is as common in Aristotle as in Ludwig Wittgenstein.

158

One of the plausible, and perhaps most pedagogical, ways of understanding the relationship of philosophical thought with human thought in general is to try to show what are the symbolic structures of the former and how they are articulated. Starting with the assumption that philosophy raises questions and seeks answers to these questions, it is still insufficient to characterize it, to distinguish it, and to refer it to other knowledge forms. In addition, a critical analysis of the function of philosophy in contemporary society and the problems that it can neither inquire nor expressly formulate also depend on the study of the symbolic structures that support it, as is the prototypical case of philosophical concepts.

2. Thought and possibility

It is common to argue that philosophy has the ability to inquire and reflect on everything, even if such a claim is often meant as a criticism. One of the points that underlie the negative view that philosophy has in our days has to do with such misconception that philosophers think and talk about everything, about multiple subjects, and produce discourses that are not completely discernible. The opposite is rarely stated, namely, that philosophy has its limits as well, and these are not only imposed by reality, but also by its own symbolic structures. In this case, however, it is a matter of conceiving philosophy only as a discourse and finding in it its true *raison d'être*. Now, regarding this point of view, can the objects of philosophical reflection be conceived of only as discursive objects, that is, as matter that is submitted to a (philosophical) form? Or, on the contrary, do they entail anything more than the mere condition of subject matter?

Because philosophy, like the other sciences, builds its objects according to its concepts and theories, an answer to these questions may not only add to the meaning of philosophical thought, but also put into play the formation processes of philosophical objects as that first imperative condition of the phenomena that can be philosophically thought.

159

For philosophy, what can be thought is more than a part drawn from our reality, not having, therefore, the merely epistemological status of an empirical object. As Giorgio Agamben points out in this regard, “the element of philosophy is not what obliges us but what demands of us; not what must-be or mere factual reality, but the demand” (Agamben 2018, 29). Still expressed in a preparatory way, one can assert that what can be thought re-enters in philosophical thought, not only as an object, but simultaneously as a potentiation of the act of thinking itself. Since not everything is thinkable, when a certain phenomenon is philosophically thought, this act contributes to the reproduction of philosophical thought and not only to the meaning of the object in question. This means that one can understand the multiple calls for speculation addressed by philosophers. According to Bertrand Russell, philosophy must extend the possibilities of “that speculative interest in the universe which is apt to be killed by confining ourselves to definitely

ascertainable knowledge” (Russell 2001, 90–91). The idea of possibility deserves all the attention on Russell’s part, which, despite being unable to install a “feeling of certainty,” contributes to increasing our knowledge of things “as to what they may be” (Russell 2001, 91). Therefore, as he reiterates, the value of philosophy lies above all in the “liberating doubt” (Russell 2001, 91). This Russellian sense of doubt should be considered in connection to Cartesian methodical skepticism rather than to Pyrrhonian skepticism.

It is obvious that Russell, throughout his philosophical oeuvre, often tended to transform and express the philosophical value of doubt through the elaboration and resolution of logical puzzles. One of the criticisms that today are addressed to the so-called analytic philosophy is precisely the use and abuse of “puzzling” questions. Some authors described it in the following terms:

In positive science results are expected. In Analytic Philosophy everyone waits for the next new puzzle. Like the braintwisters holidaymakers take onto the beach, philosophical puzzles divert from life’s hardships. They doubtless have their place in a flourishing theoretical culture. But Analytic Philosophy is at its core a culture driven by puzzles, rather than by large-scale, systematic theoretical goals. (Mulligan, Simons, and Smith 2006, 65)

160

This rather fierce criticism of the puzzling questions is a somewhat obvious sign that the negative view of philosophy is also anchored in its closure to everyday social problems. Strictly speaking, a puzzle, like a game, can be solved anytime, in any social context, regardless of the reality surrounding its players. So, the problem lies precisely in the immediate impression that the rules to play or, in this particular case, to decipher the puzzle are not the same as those, which govern our reality and our concerns about it.

In fact, the dichotomy *doubt–certainty* characterizes all the epistemic program of philosophy as the dichotomy *truth–falsity* characterizes that of science in general. From classical antiquity to modernity, philosophical doubt has primarily settled on questions formulated in epistemological terms. As human knowledge was tendentially structured according to a hierarchy of its sources—as is evident in Plato’s *Theaetetus*—, then the knowledge that is given

through the senses immediately served as the object of an inquiry, at the same time, as the first focus of philosophical doubt. Epistemology, in fact, has never abandoned this skeptical foresight and, today as always, its formulations and proposals still denote the influence of the binomial doubt–certainty.

Charles Sanders Peirce, referring to Cartesian methodical skepticism and its contribution to overcoming scholastic thinking, asserts that the idea of universal doubt leads to a deadlock, as it calls into question the scrutiny of phenomena, which can be the object of thought. As he reiterates, “we cannot start from complete doubt. We must begin with all the prejudices we actually have when we enter upon the study of philosophy.” (Peirce 1955a, 228) And finally, he adds: “Let us not pretend to doubt in philosophy what we do not doubt in our hearts.” (Peirce 1955a, 229) Thus, according to Peirce, philosophical inquiry is not determined, in unique and exclusive ways, neither by the enunciation of a simple question nor by the idea of “questioning everything” (Peirce 1955b, 11). In order for the human mind to move from doubt to certainty—which in Peircean terminology means *belief*—, the former must necessarily “be a real and living doubt, and without this all discussion is idle” (Peirce 1955b, 11). Doubt, thus conceived, must therefore have a rationale and a real referent, and any discussion will be fruitless and even disappointing unless it meets these two rational criteria.

161

In this sense, philosophical questions do not always result from the same uncertainties that may be present in our judgments about reality. Philosophical doubt is expressed, above all, in the openness of questions, in the possibility of answers, whose nature can continuously lead to other questions. As Luciano Floridi rightly points out:

[...] uncertainties are not necessarily linked to open questions. Whether there will be a financial crisis next year (or a battle tomorrow, for Aristotle) is a closed question not because we have an answer—we do not by definition, and if we did, we could simply change the example—nor because disagreement, lacking a definite answer, is unreasonable; it is closed because we understand that our lack of a definite answer, and hence our disagreement, is based precisely on insufficient empirical or logico-mathematical resources. (Floridi 2013, 205)

On this account, we can affirm, without reluctance, that philosophical questions have an open character, because the field of meaning possibilities concerning the phenomena of thought is expanded. Generally, our knowledge is dependent on the generation of possibilities. At the same time, it means that phenomena are brought to the knowledge if, in their apprehension, more possibilities are generated than those that can be truly actualized. There is no pure apprehension of phenomena—or, in Ernst Cassirer's words, no *materia nuda*, no brute facts (Cassirer 1994, 18)—devoid of our previous experiences and knowledge, as well as our expectations. Therefore, the knowledge of a given phenomenon, so that it might be actualized, also implies a selection and denial of meaning possibilities.

162 More specifically, the excess of possibilities is then a seminal condition for a phenomenon to be known, that is, it makes possible, first, the expression of the phenomenon as an object of knowledge. To say this, also means to assume that knowledge in general—as well as its structures and operations supported by meaning-making processes—requires such cognitive surplus in order to be reproduced. However, the increase of meaning possibilities does not necessarily lead to the formation of a matching consciousness. On the contrary, this has always been—and still is—the challenge placed on modern society, since meaning can only be grasped by the actualization of possibilities, that is, it requires responses, not mere reactions. To paraphrase Ernst Cassirer, reactions are distinguished from responses, because in the former “the direct and immediate answer is given to an outward stimulus,” whereas in the latter “the answer is delayed,” because “[it] is interrupted and retarded by a slow and complicated process of thought” (Cassirer 1956, 43). Taking this into account, it is also defensible to claim, with some reason, that one of the problems that contribute to the alleged crisis of philosophy concerns the discrepancy between *the time of reflection* and *the time of need for answers*. The acceleration of time in our societies makes the two, so to speak, deceptively simultaneous. On the other hand, and no less relevant, this illusion also gives rise to the feeling that philosophical thought is only confined to the a posteriori problem solving, as if it were, in fact, a mere instrument for solving puzzles.

3. Possibility and concept

According to Isaiah Berlin, one of the key functions of philosophy is to reveal the ways, in which we conceive and know reality. In this sense, the question is how human mind processes and categorizes its experiences—*aesthetic, moral, political, religious, scientific*—, taking into account the symbolic means that support and express it. Therefore, according to this transcendental purpose, the object of philosophy “is to a large degree not the items of experience, but the ways in which they are viewed, the permanent or semi-permanent categories in terms of which experience is conceived and classified” (Berlin 1999, 9). Although this formulation of Isaiah Berlin cannot be taken as the only one that best defines the philosophical realm, it does, however, provide us with a crucial question: what is the contribution to philosophical thought of an examination of the ways, in which we structure our experience, knowing in advance that it—that is, philosophical thought—is an activity anchored in the theoretical value of concepts?

It is due, in large part, to the distinct nature of philosophical concepts that thought objects acquire a dual operational status, namely: on the one hand, they enter in the reflexive stream as “matter” of thought; on the other hand, they give “form” to thinking itself, insofar as they re-enter into the meaning-making processes as true supporters of what can be intelligible. Therefore, philosophical objects are not reduced to the mere condition of thought objects, of facts apprehended by intellectual activity, but they become—or at least afford this possibility to—power of thought. In other words, potentially, philosophical objects allow us not only to think about reality merely in its individual aspects, but also to articulate the very act of thinking according to certain reflexive categories that can be applied to other phenomena of reality.

Accordingly, it is on the basis of these assumptions that we can assert that philosophical objects are *eccentric objects*. They are not merely reflective subject matters, but simultaneously contribute to thought’s self-reflective articulation. This condition is necessary for the constitution of philosophy as effective and autonomous epistemic domain. Using Robert Brandom’s words, we may say that philosophical activity “is a self-reflexive enterprise” and, consequently, “understanding is not only the *goal* of philosophical inquiry, but its *topic*

as well. We are its topic, but it is us specifically as understanding creatures: discursive beings, makers and takers of reasons, seekers and speakers of truth.” (Brandom 2001, 77) Yet, although philosophical activity in general tends to select its objects according to this twofold operative status, not all elements of our reality lend themselves to the eccentricity of philosophical thought, insofar as they call into question the reproduction of meaning possibilities. Quite the reverse, there are phenomena, which are not indifferent to philosophy, that engender a kind of reflexive resistance. Thought finds in them its limits rather than its possibilities.

164 Regarding this issue, it is enough to think, for instance, of those phenomena linked with terror feelings, which, in the history of philosophy, began to be aesthetically analyzed in connection with the concept of the sublime, initially conjectured by Pseudo-Longinus and later systematically developed by Edmund Burke, Immanuel Kant, and Friedrich Schiller. Despite the connection to aesthetics, due to its emotional absolute nature, terror, for philosophy, presents itself as a subject matter that reduces meaning possibilities and all questions that may arise—its cognitive level is anchored in organic reactions and not so much in a high abstraction order. Here, Julia Kristeva’s words are worth remembering. In the opening paragraphs of *Pouvoirs de l’horreur*, she defines horror as abjection: “When I am beset by abjection, the twisted braid of affections and thoughts I call by such a name does not have, properly speaking, a definable *object*.” (Kristeva 1982, 1) So, regarding meaning-making processes, the abject is to be distinguished from the object as follows:

If the object, however, through its opposition, settles me within the fragile texture of a desire for meaning, which, as a matter of fact, makes me ceaselessly and infinitely homologous to it, what is *abject*, on the contrary, the jettisoned object, is radically excluded and draws me toward the place where meaning collapses. (Kristeva 1982, 1–2)

This means that in the analysis of the abject, although there is always a certain connection between thought and reality, such a connection is more limited and conditioned by the phenomena concerned than by the meaning possibilities of philosophical thought.

Because of this *sui generis* profile of its objects, philosophical activity is seen as obliged to use other symbolic operators that allow it to reinforce the intentional nature of thought. Such is the case with the function performed by examples. Examples serve to create a two-way bridge between the concept and the object. Hence, not all examples can serve this purpose. In other words, the example updates the relationship between the concept and the object, between the self-referentiality and the hetero-referentiality of the concept, thus preventing it from becoming an empty symbolic operator without reference. In the case of abject phenomena, for instance, there is a reflexive resistance in them and a consequent uncertainty of meaning, because they also give rise to a kind of break in the connection between the concept and its hetero-referentiality. This has as its immediate theoretical consequence the referential emptiness of the philosophical concept and its inability to articulate phenomena doubly in objects of thought and objects connected with a sense of reality. Thus, phenomena considered abject are, at the level of exemplification processes, potentially multipliers of communicative effects and not so much of conceptual articulations. Hence, philosophical thought avoids resorting to the use of examples considered abject. Of course, this is only plausible if we accept the premise that the example—namely, the effective example—is capable of reducing the effects and ambiguities of communication, thus reinforcing the suggestive link between concept and object. Now, given the paradoxical nature of many phenomena of contemporary life and the fact that philosophers do not use many abject examples, this will greatly contribute to the masking of several dimensions of reality.

165

Despite the evocative power of examples to give expression to the applicability of the concept—that is, to its hetero-referentiality—, philosophical objects necessarily transcend the realm of the particular. They are more than ordinary objects of thought. By being conceptually articulated, they transform themselves into intellectual powers, into dynamic levers of the act of thinking itself. We can define the concept as a selective designator that acts on several representations and interpretations of a given phenomenon, thus granting them reflective unity. Since it is not a mere discursive “term,” to operate on these elements abstracted from phenomena, it presupposes a self-referential dimension. Here we could, to a certain extent, use the radical approach of Gilles Deleuze and Félix Guattari, who define the philosophical concept as not

having a propositional extension, but rather a self-referential intention, and therefore cannot be converted as intended by a large part of logicians, in a chain of propositions (Deleuze and Guattari 2005, 26–27). On the other hand, however, each concept carries a semantic heritage, even in those cases, in which it seeks to call it into question; consequently, there are no pure concepts, devoid of any theoretical mutual relations.

In fact, the philosophical object is not at all a lifelike subject matter. Conversely, what best defines it, is the close symbolic articulation that it fosters between thinking and thought, precisely because it is an intensified form of inclusion of these two constitutive moments of reflection in general. In this narrow sense, the widespread idea that philosophy promotes a “vision of the whole” of reality, as advocated by George Edward Moore (2013, 1–27), and that this holistic approach is present in most of the acts of philosophical thought, such feature presupposes *ab initio* the twofold reflective status of its objects. To confer on a certain phenomenon of human reality a total symbolic spectrum, in which its parts are necessarily congruent, means, concretely, to empower it as the cause and expression of the thought itself.

166

But in the light of what has already been said, there is no guarantee that these aims of philosophy will fit perfectly with the worldview of contemporary human beings. Much because of new information technologies, reality comes to them in a fragmented manner, devoid of suitable articulation principles, and often without a clear purpose. If there is a universal principle that grounds philosophy, it is precisely that, which states that thought must anticipate action, and not the other way around. That this anticipatory dimension makes philosophy a privileged theoretical domain for ethical thought is an undeniable fact. Leveraged in part by the numberless questions raised by scientific and technological progress and its repercussions on human life, there is, however, a growing tendency to confine philosophical thought to ethical concerns. The ethical sphere of reality is essentially anchored in a *must-be*, whose nature, however, transcends many of the human spheres of intersubjectivity, culture, and life in society. If the perception of reality is not just a set of accomplished facts, but also facts under construction and even those that can still be constructed, this implies conceiving philosophy according to an expanded sense of reality.

4. Concept and sense of reality

If philosophy should not be understood as a mere discourse, then it cannot be circumscribed to the boundaries of the logical analysis of language. Although philosophy present in the author's oeuvre should not be reduced to this assumption, Ludwig Wittgenstein's logical conceptions of the function of philosophy can be summarized in accordance with the supposed dual catharsis of thought, set in motion through a sort of a purification of language. The Wittgensteinian axioms that philosophical activity "is a battle against bewitchment of our intelligence by means of language" (Wittgenstein 1986, 47) and that it is there, in this restricted domain, where its true field of action lies, are in fact ways of reducing the concept to a pre-established propositional value. And this is why Wittgenstein can also assert that, in philosophical work, "we do not draw conclusions"; on the contrary, "philosophy only states what everyone admits" (Wittgenstein 1986, 156). That is to say, the concept, being reduced to the scope of the logical truth, ceases to initiate any reference to a dynamic worldview; it remains, inversely, enclosed in the propositional circle of truth and falsity. Accordingly, the analysis of a philosophical question "is like the treatment of an illness" (Wittgenstein 1986, 91), reducing, consequently, philosophy to a form of intellectual therapy. Against this sort of epistemic reductionism, we can say that just as art is not mere entertainment, philosophy also does not have a purely therapeutic function.

167

Due to their operative nature, philosophical concepts transcend the condition of abstraction tools, in order to conceive and articulate particular features of reality. They also carry a sense of reality—or, if one prefers to use an old German philosophical expression, a *Weltanschauung*—, which contributes as much to its operative efficacy as to its hetero-referentiality. The degree of articulation of the concept with the sense of reality reaches, in philosophy, its greatest intensity, to the point that, sometimes, the rational demarcation lines that may separate them—that is, the concept and the sense of reality—can be blurred too. Generally, the distinction is, or is to be, introduced and updated again, when a new concept comes to question its forerunner.

Now, scientific thought in its multidisciplinary epistemic web presents several senses of reality, whose features, although they may converge, are

not always susceptible to being reconciled with each other. On another level, more precisely when it comes to reconciling these scientific observations with those of philosophy, it is hardly possible, for example, that the concept of “freedom” evoked by philosophers is corroborated by what is presupposed by some neuroscience laboratory researches, namely, those concerning decision-making mechanisms. The intense debate that was generated in our time on the neuronal determinism has thus far been incapable of developing the supposed compatibility between the two fields of knowledge. In spite of the vain attempt of the so-called “neurophilosophy,” this has never appeared plausible or possible, since, for philosophical thought, a free act should not be understood through quantitative diagrams and processes, such as those employed by Benjamin Libet in his experiments. What is the sense of reality prevailing in these neurological accounts? If we start from the idea of freedom present in much of the philosophical theories and in today’s social imaginary, it becomes clear that an individual who does not have the freedom to make his or her choices, because he or she is fully determined by his or her neural mechanisms, is deprived of the conscious faculty of, among others, choosing his or her political leaders, the purposes and means of his or her civic and moral behavior, the education forms s/he desires for himself/herself, and for his/her loved ones, and ultimately his/her own view of the world. Therefore, without the freedom of decision and without the conscience of it, every human being is subjected to the destiny of those who have the power to decide.

There have always been and will certainly be direct and indirect references by philosophers to scientific theories and concepts. Just as there were always philosophical concepts that were constructed by analogy with scientific concepts. Still within the ethical field—and used again here to emphasize the principle of incompatibility between the *Weltanschauung* of philosophy and that of the other sciences—, let us consider, for instance, Francis Hutcheson’s attempt, in his theory of moral passions, to conceive the concept of “benevolence” in full articulation with the physical principles of Isaac Newton’s gravitation law and thus to show that this moral sentiment tends to increase when there are contiguous relations among individuals (Hutcheson 2008, 150). But as with some neuroscience rules, Hutcheson was also led to

neglect the social and cultural influences of habit and conventions in human being's psychic life.

To summarize my point in pictorial terms, the philosophical concept is not a figure without background. In purely hypothetical terms, it would be up to the concept to convey and make discernible the background, the sense of reality, from which it emerges and to which it alludes. One of the major problems with philosophy in general is that such articulation is not always well defined and understandable. Moreover, what sometimes sustains the pivotal dynamic of a given conceptual web—the cross-referential processes from one concept to another—, greatly diminishes the possibilities of objective discrimination of the foundations that bind it to a certain sphere of reality.

5. Reality and understanding

Although different, philosophy, like art, is not restricted to duplicate certain parts of our reality and subject them to reflective and theoretical scrutiny. Similar to the two forms of knowledge—art and philosophy—, there is the human attempt to make visible what is not yet visible, which is buried in the immense debris of daily life and which, as such, tends to remain inaccessible to the human mind. In this respect, José Ortega y Gasset, drawing from the Greek idea of *alétheia*, tells us that “philosophy is a gigantic effort at superficiality, that is to say, at bringing up to the surface and making open, clear, and evident that which was subterranean, mysterious, and latent” (Ortega y Gasset 1961, 111). This is, strictly speaking, one of the greatest criticisms that can be imputed to philosophy in general and contemporary philosophy in particular. The accelerated reality of modern life facts does not yet seem to be intercepted by the creative capacities of philosophy, in order to exercise mastery over the discovery of reality, rather than be limited solely to the a posteriori description, appreciation, and conceptualization these same facts already experienced by today's human beings.

But such aim is not always apparent to philosophers. Based on the Wittgensteinian conception of philosophy, Michael Dummett, in *The Nature and Future of Philosophy*, advocates that philosophical knowledge is unable to portray new facts about reality, being its main theoretical goal only “to improve

our understanding of what we already know” (2010, 10). Departing from this maxim, Dummett then establishes the following distinction between science and philosophy:

Science supplies us with ever more facts about reality, although to do so, it has often to fashion new concepts in terms of which to state those facts. It thus enlarges our field of vision. Philosophy seeks to rectify our vision, enabling us, as Wittgenstein said, to see the world aright, including those features of the world that science reveals. (Dummett 2010, 30)

170 This assessment, shared by Wittgenstein and later by Dummett, nevertheless arouses an inexorable misunderstanding: the misconception that the understanding of reality is originally entirely dependent on the *common sense*, about which are facts that constitute it. Thus, the precedence of the fact supports the appearance of philosophical judgments and concepts; only this would be enough to shape a reality understanding principle. We must, however, challenge such *petitio principii* argument. For, if this were so, all philosophical judgments would soon result in mere intellectual processes quite analogous to perception processes. In order to be philosophically articulated, understanding requires new perceptions of reality, which are not yet bare facts shared by a community of observers—like that of scientists—and which, on the other hand, may never be accepted as plausible facts. If one disregards this creative dimension of philosophical activity, then the very idea of understanding will be weakened and will no longer have any significant bearing on the world and its relation to it.

The question of whether or not there is an evolutionary principle in philosophical thought is still put today, especially by those engaged in the writing of the history of philosophy. It is obvious that, in many cases, it is almost inevitable that such a question will be asked when, through a historiographical record, themes, concepts, and theories are compared and differentiated. It is easy, therefore, to project into philosophy the nature, which is genetically circumscribed to sciences and which, consequently, is structurally alien to it.

There are, of course, philosophical questions that have ceased to be theoretically considered; in turn, their disappearance might trigger the

appearance of even more pertinent ones. We can, in this sense, inquire into the reasons that lead a question to cease to be part of a philosophical doubt, but this does not entail, per se, an inherent and necessary evolutionary principle to philosophical thought, similar to that of the “paradigm shift” formulated by Thomas Kuhn in *The Structure of Scientific Revolutions*. Philosophy changes, transforms itself, but does not necessarily progress. From the Platonic and Aristotelian formulations on the inferior nature of slaves and those relating to racial discrimination present in the anthropology of Immanuel Kant up to the present century, there is, in fact, a great moral shift that connects philosophical thought with civilizational, ethical, and humanist advances. This does not mean, of course, that philosophy has not contributed—as I think it has—to the abolition of nefarious prejudices, such as those attributed to Plato, Aristotle, and Kant. On the contrary, there are strong historical reasons to believe that it did. But this does not imply drawing, within the framework of philosophy, a structural evolutionary path parallel to that of personal convictions and social conventions. More or less dynamic, more or less static, philosophy persists as a way of organizing our understanding of the world. Whether this understanding will make us better citizens, will lead to the transformation of reality, as Karl Marx intended, or will ensure the happiness of those who are interested in it, are all immeasurable possibilities, unable to be subjected to a cause–effect nexus. Indeed, when a question ceases to be a philosophical problem—whether because it is excluded or because it is overlooked—, there are, according to what has already been formulated, reasons for seeing in such cases an internal feature that moves philosophical thought, namely: the well-aimed articulation between the questions and the reproduction of philosophical thought itself.

171

6. Final remarks

When it is commonly said that in our time *there are more doubts than certainties*, what is really being affirmed? Following our reasoning, one can assert that such a statement is a significant symptom of the lack of visibility of a sense of reality capable of leading the questions to the real level of answers. Such a symptom is not new. John Dewey, in the last paragraphs of his *The Quest for Certainty*, makes the following remark:

Man has never had such a varied body of knowledge in his possession before, and probably never before has he been so uncertain and so perplexed as to what his knowledge means, what it points to in action and in consequences. (Dewey 1929, 313)

172 In the cases where thought is able to exert all its reflective power, reality is distinguished from it, and vice versa. And it is precisely through this possibility that new forms of awareness are added to the world. When this does not happen, our world is only a memory of what has already been, of what is already known, of what has already been thought. What does not consciously become reality or sense of reality, tends to pierce the heart of contemporary individuals. Mediation exceeds the required information of the object; there is no time for this to convey reality or some possible relation to it; only reactions to it are aroused. Based on what has been said, one of the relevant challenges to philosophical thought is precisely to express, through the life of the concept, a unified sense of reality, whose structural nature may be distinct from the order of the fragment, the fleeting, the ephemeral, of the information flow established by the new means of information and communication. It is, in essence, to reinforce the philosophical power of the concept, but always through an increase in the visibility of the sense of reality. The emphasis placed on concepts and their theoretical relations, therefore, must neither be detached from their multiple social and cultural extensions nor must it obscure the possibilities and limits of philosophical thought. Without a clear statement of this latter condition, philosophy will always continue to be conceived as a purely abstract epistemic domain, intended only for the solving of logical puzzles. The great difficulty lies there.

Because it has neither the essence of religion nor that of science, philosophy, faced with the countless senses of reality, finds itself confronted with the impossibility of offering a univocal form to all of these modes of intuition of the world. However, such impossibility can always be transformed into the possibility of its reinvention—in other words, it can serve as a double moment of encouragement and challenge, as well as of raising awareness regarding the limits of philosophical thought itself.

Bibliography | Bibliografija

Agamben, Giorgio. 2018. *What Is Philosophy?* Translated by Lorenzo Chiesa. Stanford: Stanford University Press. Originally published as *Che cos'è la filosofia?* (Macerata, 2016).

Berlin, Isaiah. 1999. *Concepts and Categories: Philosophical Essays*. Edited by Henry Hardy. London: Pimlico.

Brandom, Robert. 2001. "Reason, Expression, and the Philosophic Enterprise." In *What Is Philosophy?*, ed. by C. P. Ragland and Sarah Heidt, 74–95. New Haven: Yale University Press.

Cassirer, Ernst. 1956. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday & Company.

---. 1994. *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 2005. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit.

Dewey, John. 1929. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Minton, Balch & Company. 173

Dummett, Michael. 2010. *The Nature and Future of Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Floridi, Luciano. 2013. "What is a Philosophical Question?" *Metaphilosophy* 44 (3): 195–221.

Heidegger, Martin. 1963. *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen: Verlag Günther Neske.

Hutcheson, Francis. 2008. *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: Liberty Fund. Originally published in 1725.

Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Translated by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press. Originally published as *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection* (Paris, 1980).

Moore, George Edward. 2013. *Some Main Problems of Philosophy*. London and New York: Routledge.

Mulligan, Kevin, Peter Simons, and Barry Smith. 2006. "What's Wrong with Contemporary Philosophy?" *Topoi* 25 (1-2): 63–67.

Nagel, Thomas. 1987. *What Does It All Mean?: A Very Short Introduction to Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Ortega y Gasset, José. 1961. *What Is Philosophy?* Translated by Mildred Adams. New York: W. W. Norton. Originally published as *¿Qué es filosofía?* (Madrid, 1957).

Peirce, Charles Sanders. 1955a. "Some Consequences of Four Incapacities." In C. S. Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*, ed. by Justus Buchler, 228–250. New York: Dover Publications.

---. 1955b. "The Fixation on Belief." In C. S. Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*, ed. by Justus Buchler, 5–22. New York: Dover Publications.

Russell, Bertrand. 2001. *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1986. *Philosophical Investigations*. 3rd ed. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell. Originally published as *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* (Oxford, 1953).

JUSTICE, RIGHTS, AND THE LAW IN PAUL RICOEUR'S POLITICAL PHILOSOPHY

René DENTZ

The Jesuit School of Philosophy and Theology, Av. Dr. Cristiano
Guimarães 2127, Planalto, Belo Horizonte, Minas Gerais, CEP: 31720
300, Brazil

dentz@hotmail.com

Abstract

The aim of my essay is to point out Paul Ricoeur's conception of justice as a crucial dimension of his political philosophy. A further emphasis is given to the term "subject of rights" and the term "law," which are tightly connected with Ricoeur's idea of justice and his conception of responsibility. In the following, the emphasis is laid on Ricoeur's notion of justice, embedded within the "little ethics [*petite éthique*]" of his book *Soi-même comme un autre* [*Oneself as Another*]. In several of his texts, Ricoeur deals, from

different points of view, with the heterogeneous character of the just. He is particularly interested in anthropological, ethical, legal, socio-political, and philosophical aspects of the just as a multifaceted phenomenon.

Keywords: justice, law, rights, ethics, subject.

Pravičnost, pravice in pravo v politični filozofiji Paula Ricoeurja

Povzetek

Cilj eseja je izpostavitve pojmovanja pravičnosti kot osrednje razsežnosti politične filozofije Paula Ricoeurja. Avtor posebno pozornost posveti tērminoma »subjekt pravic« in »pravo«, ki sta tesno povezana z Ricoeurjevo idejo pravičnosti in njegovim pojmom odgovornosti. Nadalje članek poudarja mišljenje pravičnosti, kakor ga Ricoeur razgrne znotraj »male etike [*petite éthique*]« v knjigi *Soi-même comme un autre* [*Sebe kot drugega*]. V mnogih svojih spisih se Ricoeur z različnih gledišč ukvarja s heterogenim značajem pravičnega. Predvsem ga zanimajo antropološki, etični, pravni, socio-politični in filozofski vidiki pravičnega kot večstranskega fenomena.

176

Ključne besede: pravičnost, pravo, pravice, etika, subjekt.

Justice as a dimension of an ethico-moral, juridical, and political problematic has its place within the entire spectrum of Ricoeur's practical philosophy and a special place within his political philosophy. Moreover, Ricoeur makes it clear that the question of the just is also to be placed within the field of theology. The theological dimension of the just is particularly brought out in his lecture *Amour et Justice* (2008) where Ricoeur shows the tension between love and justice, mediated by the golden rule, the commandment of love and mercy. In the following, it will be shown that Ricoeur's later engagement with politics and ethics, and therefore also with the phenomenon of the just, is embedded in his wide range of philosophical anthropology that has passed through a profound examination of hermeneutics and phenomenology.

Even if Ricoeur addresses the question of the just mainly in his later writings, his interest for this topic has emerged much earlier. As an important influence for his interest in the phenomenon of the just, in particular concerning the context of legal law, can be regarded his participation in a seminar about the philosophy of rights at the Paris Law Faculty. There, he was strongly influenced by Jean Carbonnier, a specialist of civil law, who taught at the Paris Law Faculty from 1955 till 1976 (cf. Dosse 2008, 605 f.). As another important influence can be regarded Ricoeur's participation in a seminar of legal philosophy at the Institut des hautes études sur la justice (IHEJ), at the beginning of the nineties of the 20th century, held by the lawyer and Secretary General of the IHEJ, Antoine Garapon, with whom he had an active exchange during the following years. Garapon inspired Ricoeur to a profound philosophical reflection on questions about the law, and it is during that time, at the beginning of the nineties, that Ricoeur situated the just between the two poles of the "legal" and the "good," between the norm in a deontological perspective, on the one hand, and the ethical orientation in a teleological perspective, on the other hand (cf. Dosse 2008, 607–608).¹ It is therefore Garapon's idea of a "just distance" originally developed against the background of judicial practice that Ricoeur estimates as a fruitful concept for a philosophical reflection about the application of law, but also concerning the context of politics. The will to install a "just distance" within a judicial or political context can help to prevent the collision between two different parties in conflict, and to do justice to both of them by giving them their "just place," which can be regarded as a kind of recognition of their

persons, guaranteed by the law or institutional settlements (cf. Ricoeur 1991, 192–193).²

A hermeneutic phenomenological approach

178 As mentioned above, Ricoeur addresses the question of the just particularly in his later writings, when he had already developed his own phenomenology during the early fiftieth until the early sixtieth decades, as well as the theoretical fundamentals for his own philosophical hermeneutics during the 1960s via the critical passing through structuralism and psychoanalysis. Later, he applied and enlarged his hermeneutic approach to narrative theory (*Temps et récit*, 1983–1985), and integrated it into his theory of personal identity (“hermeneutics of the self” in *Soi-même comme un autre*; 1990) and history (*La mémoire, l’histoire, l’oubli*; 2000). In his writings about justice and the just as a phenomenon of many disciplines, he also prefers the hermeneutic approach, which is tightly linked to phenomenology. Relevant works concerning the topic of the just, the subject of the right, and the law can be found, as already mentioned, in his book *Soi-même comme un autre*, in a number of essays and lectures that are collected in the books *Lectures I: Autour du politique*, in the two volumes of the collection of essays *Le Juste, Tome 1 & 2*,³ as well as in Ricoeur’s study titled *Parcours de la reconnaissance*,⁴ in which he shows that political justice must finally lead to mutual recognition. His main interlocutors with regard to the question of the just are—among others—Rawls, Kant, Aristotle, Walzer, and Habermas, while his reference list is much larger—it also includes Garapon, Dworkin, Alexy, Atienza, and Arendt.

The idea of a hermeneutic phenomenology is already present in his early engagement with Husserl’s phenomenology. Ricoeur initially criticizes the pure phenomenology that does not sufficiently consider double meanings and symbols in language and culture in general. Such a hermeneutical method can complement phenomenology—in this context Ricoeur speaks of the “grafting of hermeneutics onto phenomenology [*la greffe de l’herméneutique sur la phénoménologie*]” (Ricoeur 1969, 9–10). In his essay “Existence et herméneutique,” included in the volume *Le conflit des interprétations*, Ricoeur explicates his method, which he distinguishes from Heidegger’s hermeneutic

approach. According to Ricoeur, Heidegger's "short way" of an ontology of understanding directly refers to the description of being [*Sein*], but without explicitly considering the concrete historical and cultural preconditions. By contrast, Ricoeur's own "long way" of understanding aims to point out exactly these preconditions by taking the "detour" through language, symbols, and signs, in order to bring to light the sense of these carriers of meanings. By bringing together hermeneutics and phenomenology, Ricoeur aims to illuminate the "link between force and meaning" (1969, 9)—a task that demands to refer to life itself as a carrier of meanings.

Little ethics: anthropological foundation

The first point of my investigation concerns Ricoeur's concept of justice as illustrated in his work *Soi-même comme un autre* within the context of his "little ethics" where he analyses the ethico-moral dimension of the selfhood. Ricoeur demonstrates that the ethical dimension of justice is grounded in the dialectic between self and otherness, which is constitutive of the structure of the self. The self is "summoned to responsibility" by the other, in the words of Levinas (cf. Ricoeur 1995b, 189). It is, therefore, this bodily anchored experience of passivity, induced by the modality of otherness, that gives rise to the question of the ethico-moral orientation of the acting subject. As Ricoeur puts it, the acting subject is determined by an "ethical intention" as that which "aims at the 'good life' with and for others, in just institutions" (Ricoeur 1995b, 172). It is within the third part of this ethical aim—the life in just institutions—that the dimension of justice is to be unfolded. Justice, therefore, has an anthropological and also an ontological foundation that refers to the basic structure of the self. In his introduction to his book *The Just*, Ricoeur himself speaks of the "rootedness of the idea of justice in the ground of philosophical anthropology" (2000, XVI).

This ethical orientation that has as its horizon the idea of the "good life" is primarily attached to the teleological perspective, which is by Ricoeur clearly separated from the deontological perspective. He analyses the teleological perspective by means of the Aristotelian ethics, the deontological perspective by means of Kant's moral philosophy. Although Ricoeur clearly separates

between ethics and morality by underlining the primacy of ethics over morality, he also states that the ethical demands the test of the norm.

Teleological perspective

First, I will refer to the teleological view Ricoeur analyses in the seventh study of *Oneself as Another*. In the context of this teleological perspective, justice requires a triadic relation between the *I*, the *other*, and the *third*—whereby the latter is represented by the citizen. The citizen, in turn, is characterized by the idea of plurality: since I stand in relation to the citizen through the mediation of the institution and law, the relation never amounts to a face-to-face encounter. At this point, it is to be noted that Ricoeur’s idea of plurality, which underlies his notion of the third, strongly refers to Hannah Arendt’s concept of plurality unfolded in her work *The Human Condition*,⁵ but also to Eric Weil. Eric Weil determines institutions as the genuine and primary structures of our “living together” in a historical community. Both—Ricoeur and Weil—insist on the necessary link between politics and morality, and both of them underline the genuine embeddedness of everyone in a historical community.⁶

180

With regard to the third party in a socio-political community, Ricoeur speaks of the “everyone [*le chacun*]”, by which he does not mean an anonymous collective or mass.⁷ In accordance with Aristotle, the term “equality” here plays the mediating role between the dialogical structure of the face-to-face encounter between the “I” and the “you”—who is the nearby—, and the triadic structure between the “I,” the “you,” and the “third party.” (cf. Ricoeur 2000, 8).⁸ The dialogical structure is determined by arithmetical equality, which finds its expression in the concrete solicitude for the nearby, whereas the triadic

5 Ricoeur met Hannah Arendt in Chicago, where he taught from 1970 to 1985 at the University of Chicago. Ricoeur was very interested in the work of Arendt, there can be found many references to her in his own political writings. Ricoeur also wrote a critical introduction for the French edition of *The Human Condition* (see the 1983 essay “Préface à Hannah Arendt, *Condition de l’homme moderne*” in Ricoeur 1991, 43–66).

6 Cf. Deweer 2013, 37.

7 See the essay “Who is the Subject of Rights?” in Ricoeur 2000, 1–10.

8 See also Ricoeur 1995b, 195.

structure is based on proportional equality. The sense for proportional equality constitutes itself in particular on the basis of the experience of injustice, and appears in the form of protest—the cry “Unfair!”—as Ricoeur puts it in his essay “The Act of Judging” (Ricoeur 2000, 131). Justice, in that sense, can, therefore, be considered as an extension of solicitude that refers to the political plane. But the “call for justice” and its underlying “sense of justice” are not sufficient for the formation of a political institution. This demands a concrete, moral rule of justice that transforms the ethical sense of justice into binding and enduring forms of legality (cf. Ricoeur 1995b, 203 f.). Ricoeur emphasizes that justice as a social virtue, in the words of Rawls, with its two aspects—the good and the legal—, therefore, plays a moderating role between ethics and morality, and also between the ethical and the political domain. In this context, I would like to refer to Ricoeur’s article “Le juste entre le légal et le bon” (1991). In the essay, Ricoeur points out that within a teleological perspective the just appears as a kind of “excellence,” which is to be understood in the sense of the highest *telos*—the good—in ancient Greek philosophy. So, the just as the actualization of the capacities of the acting subject within a teleological perspective appears as a virtue. Albeit within the deontological perspective, the just tends towards the legal with its character of obligation. In this context, the just demands rules of distribution that are binding (cf. Ricoeur 1991, 180).

181

But, as Ricoeur makes it clear in his following analysis, the step from ethics to politics is the crucial and most vulnerable point with regard to the constitution of political institutions: the original power as the “power in-common” transforms into the power *over* someone that is based on the distinction between the ruler and the ruled. These two aspects designate the ambivalent and paradoxical character of political power, as Ricoeur already demonstrated in his earlier article “The Political Paradox” (in Ricoeur 1965, 247–270). There, he pointed out the ambiguous or paradoxical character of politics that consists, on the one hand, of the so-called “horizontal plane” based on the ethical wish of a historical community to live together, and, on the other hand, of the necessity for this community to accept an authority—the so-called “vertical plane” as the concrete institutional realization of this common power, which is always linked to the threat of

forms of domination and violence.⁹ Another central feature of Ricoeur's political thought is the historical character of the political, which is closely linked to the paradoxical character. Every establishment of ruling and ruled parts is not forever, and the claim for universal validity with regard to the political is in the end conditioned and limited by its special historical context.¹⁰

At this point, I would like to mention that the idea of political power, which is not only associated with force, domination, and violence, but is primarily grounded on a common will to live together, is strongly influenced by Arendt's concept of plural power.

Deontological perspective

182

In eighth study of *Oneself as Another*, Ricoeur analyzes the deontological perspective in light of the ethical aim to live a good life with others in just institution. By referring to Kant's formalism and Rawls' procedural theory of justice, Ricoeur demonstrates the limits of the deontological view that is determined by the obligatory character of the norm. Within the deontological perspective, first the question arises: how does the step take place from the ethical sense of justice to a "rule" of justice in the Kantian sense or a "principle" in the sense of Rawls (cf. Ricoeur 1995b, 207 and 227). It is, in the end, the Aristotelian idea of "just distribution" that is placed at the intersection of the ethical aims and the deontological perspective. Ricoeur first refers to Kant's deontological moral philosophy before facing the problematic of justice as presented by John Rawls' contractualist theory of justice (cf. Ricoeur 1995b, 204 f.). Such a detour is necessary, because, in the words of Ricoeur:

[...] one only ever enters the moral problematic of justice if one has first taken account of the demand for universalization for the sake of which the self strives for autonomy and also if one has acknowledged, at the very heart of one's relationship with the other person, the universal measure which means that what I respect in the other is his humanity.

9 See Ricoeur 2000, 8. Cf. also Ricoeur 1995b, 194 f.

10 See Dauenhauer 1998, 1–2.

Justice [...] forms a homogenous unit with the autonomy of the self and the respect for humanity in my personhood and in that of all others. (Ricoeur 2013, 19–20)

It is worth reflecting at this point upon Ricoeur's critical engagement with John Rawls. Although Rawls determines justice as the first virtue within the political institutions, he clearly separates it from any idea of the good. Rawls' *Theory of Justice* tries to give a pure procedural solution to the question of the just. It does this by characterizing the procedure of deliberation as a situation of fairness that should lead to the choice of those principles of justice recommended by him, whereas justice designates the content of the chosen principles.

But, for Ricoeur, the principles within Rawls' deontological approach remain in the end a-historical and abstract. He poses the rhetorical question: "to what extent an 'ahistorical' pact [the procedure of the contract] can be binding on a 'historical' society?" (Ricoeur 1995b, 236). At the end of this eighth study in *Oneself as Another*, Ricoeur asks whether the fiction of the pact is a "fiction intended to compensate for forgetting the foundation of deontology in *the desire to live well with and for others in just institutions?*" (ibid., 239). Here, Ricoeur expresses his conviction that the idea of justice within a deontological perspective cannot totally be detached from the idea of a common good, which is always linked to historical preconditions. But he generally recognizes that Rawls' maximin principle does not sacrifice a minority for the greater good as does the utilitarian conception of justice—his principle is, thus, reminiscent of the second formulation of the Kantian categorical imperative (in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*): act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never merely as a means to an end, but always at the same time as an end.

183

Aporias of the norm, practical wisdom

Now, I would like to refer to a further problem with regard to the norm. Ricoeur emphasizes that the pure application of a rule can lead to aporetic

situations as illustrated in Sophocles' tragedy *Antigone*. Ricoeur refers to it at the beginning of his ninth study of *Oneself as Another*—he calls it “Interlude”—entitled “Tragic Action.” In the *Antigone*, we have a collision of two different ideas of justice that brings about an aporia regarding morals. Such an instance of moral dilemma demands a reference to ethics again, since it is more suited to finding a solution for a concrete situation than the application of a universalizing norm, which does not consider the concrete, given case. Within this reference back to ethics, it is the application of practical wisdom, in the sense of the Aristotelian *phronesis*, that can lead us out of the aporias of moral principles. For Ricoeur, the Aristotelian concept of *phronesis* finds its equivalent in the moral judgement in situation that proceeds in Western democracies from free elections (cf. 1995b, 258). The place where this moral judgement in situation, mediated by practical wisdom, is exercised can be found in Hegel's concept of *Sittlichkeit*—the actual and concrete morality. The *Sittlichkeit*, as Ricoeur puts it, is the “hierarchy of institutional mediations through which practical wisdom must pass if justice is truly to deserve the name of fairness” (Ricoeur 1995b, 250). Ricoeur rejects the metaphysical foundation of the Hegelian concept of *Sittlichkeit*, which is based on the presupposition that *Sittlichkeit* is defined as the place of the figures of the “objective spirit” (cf. Ricoeur 1995b, 254). But what Ricoeur does take over from Hegel's concept, is the presupposition “that it was only in a specific institutional milieu that the capacities and predispositions that distinguish human action can blossom [...]” (Ricoeur 1995b, 254).

Ricoeur's “ethics of argumentation”

At the end of his “little ethics,” Ricoeur proposes the concept of a new formulation of an “ethics of argumentation,” showing a strong reverence for Habermas. In his ethics of argumentation, Ricoeur rejects the Kantian purification that seeks to purify moral arguments from any kind of inclination, lust, and desire. Ricoeur's conception of discourse ethics also rejects the tendency of purification in Habermas' discourse ethics that is directed at anything conventional. Instead, Ricoeur proposes a dialectic between argumentation and conviction that seeks not a theoretical solution, but a practical solution

of the moral contextual judgement. This sort of discourse ethics is far from amounting to a formulation of a new theory of justice. Instead, it must be regarded as a discursive approach towards the diverse phenomena of the just that allows for an integration of the teleological and deontological views, as well as the integration of universalist and contextual positions with regard to the idea of justice.

Subjects of rights

Having gone over Ricoeur's "little ethics," I would now like to turn to the terms "capable men" and "subject of rights," which are bound to some juridical as well as some anthropological aspects with regard to the just. In his already cited lecture titled "Who is the subject of rights?" (published in *The Just*, vol. I), Ricoeur shows that the idea of capacity (capability) is fundamental with regard to the just. As justice is closely linked to the term "responsibility," the subject, who acts according to the law and seeks a good life in just institutions, can be determined as a capable subject: through the capacity of assuming responsibility for his or her actions, the self appears as a subject of imputation that posits itself as the author of its own deeds. This capacity of imputation or attestation is embedded within a wider range of capacities, included under the expression "phenomenology of the capable men." This phenomenology of the capable men that Ricoeur began to develop in his book *Oneself as Another* includes the capacities to speak, to act, to recount, to take responsibility, and, later, to memorize and to forgive. The examination of all these aspects of the capable self should lead in the end to an answer to the question: who is the subject—the question of the personal identity of an acting subject.

185

The capacity to act in combination with the capacity of attestation is in Ricoeur's eyes fundamentally significant "for the subsequent assignments of rights and duties" (Ricoeur 2000, 3). The capable subject as a subject of imputation is tightly linked to ethical and moral predicates, to the idea of the *good* and *obligation*. These ethical and moral predicates result from our capacity to judge or to evaluate our actions, and those of others, as good or bad. This self-evaluation refers directly to the field of self-esteem and self-respect. We esteem ourselves capable of esteeming our own actions, we respect ourselves

in that we are capable of impartially judging our own actions. Only a subject who is capable of evaluating his own actions can appraise himself, while the appraisal refers to the dimensions of self-esteem and self-respect, which define the ethical and moral dimension of selfhood.

From the capable subject to the subject of rights

The step from the capable subject to the veritable subject of rights requires for an actualization of its capacities. For this purpose, there is a need for mediation between interpersonal forms of otherness and those of institutional forms. Ricoeur speaks not only of a “mediation of the other in general, but of a division within otherness itself into interpersonal and institutional otherness” (Ricoeur 2000, 5). The way to the institutional level, where the capable subject appears as a subject of rights, which is provided with real powers and rights, leads from an I–thou-dialogue, characteristic of the relation between individuals, to the relationship between me and a third party of an institution.

186

Only the relation to the third, situated in the background of the relation to the Thou, gives us a basis for the institutional mediation required by the constitution of a real subjects of rights—in other words, of a citizen. (Ibid., 5)

In this context, for Ricoeur, politics is “the setting par excellence for the achievement of human potentialities” (ibid., 8).

The subject of rights is, therefore, a subject that has gone through the actualization of capacities and which is placed within the public place. It is a human subject that has reached the juridical level and that is ready to recognize the other person as a capable subject of rights.

This view is quite different from the liberal individualism that considers the individual as an accomplished bearer of certain right from the beginning, without institutional mediation. Ricoeur himself is nearer to a different liberal tradition—to that of civic liberalism, which considers also the role of institutions with regard to the development of individual capabilities.

Law and legal system

Now, I would like to refer to the term “law.” The place of the just—in the metaphorical sense—within the law and the legal system is a crucial theme in Ricoeur’s later engagement with the phenomenon of the just (above all, the books *The Just* and *Reflections on the Just* are worth mentioning in this regard). The question with regard to the just—how can an unfair situation be stopped by a just solution—is the central issue of the judge at the end of a trial process, induced by the verdict. The verdict represents the end of a series of arguments, which arise from a situation of uncertainty at the opening of a trial. As Ricoeur puts it, it is the speech act that states the law.¹¹

On the legal level, the just is always opposed to the problem of violence. The instruments of the juridical field, thus, allow for a transformation of the immediate call for vengeance, which is itself a form of injustice. The search for the just—be it in a trial process, in a political debate, or in an individual moral debate—culminates in a certain judgement bringing the argumentation to an end by posing a just solution. The verdict as a juridical judgment manifests the act that states the law. On the juridical plane, the judgment of imputation is restricted to the field of positive law—in the case of the transgression of the law, the judgment of imputation leads to that of retribution. “It is up to the laws on the one hand to define crimes, and on the other to establish a proportion between crime and punishment.” (Ricoeur 2000, 135) The punishment following the verdict must be considered, in Ricoeur’s eyes, as a kind of obligation to give compensation or indemnification. The punishment must be constituted in such a way that it distances itself from a hasty reprisal. Instead, the whole juridical process with the verdict and the punishment should take place in a responsible manner that allows the victim, but also the sentenced person, to feel fully recognized as a subject of rights. Justice, therefore—be it with regard to the juridical, the moral, or the political plane—, is closely bound to responsibility.

In any case, for Ricoeur responsibility in a juridical as well as in a moral sense aims to establish a *just distance* between me and the other person I am

¹¹ See the essay “Interpretation and/or Argumentation” in Ricoeur 2000, 109–126, esp. 109.

confronted with, as I mentioned above. In this context, the other as a subject of rights is regarded as the same subject worthy of respect like me. It is the task of the judicial and the political institutions to create this just distance between different parties, institutions, and persons. In that sense, the just must be considered as a kind of social practice (cf. Ricoeur 1991, 193).

With regard to the phenomenon of the just, Ricoeur himself focuses particularly on the juridical level, but he is also interested in the more general concept of a political judgement, which is located within the political realm and which has first been formulated by Hannah Arendt. Ricoeur criticizes Arendt's concept in some aspects, but he generally positively estimates the integral element of a reflective judgement of taste in her concept that refers to Kant's third *Critique*. Following Hannah Arendt's concept of a political judgement and its references to Kant's judgement of taste, Ricoeur himself proposes, in his article "The Act of Judging," as well as in his article "Aesthetic Judgment and Political Judgment According to Hannah Arendt" (Ricoeur 2000, 94–108), the idea of a political judgement, which is based on a deliberate process of
188 argumentation and not on already defined rules (cf. Ricoeur 2000, 127–132).

It can generally be said that for Ricoeur justice is not a fixed term. Hence, it cannot be found through the strict application of a norm, but it must be discovered in a critical discourse that takes place within the public space (cf. Ricoeur 1991, 193). This is exactly the mode of the reflective judgment—to find a universal rule for a given, particular case. Ricoeur emphasizes that mostly thereby the social injustice and the protest against this injustice is being recognized, which leads to the constitution of a sense of justice (cf. Ricoeur 2000, 131).

Social peace and mutual recognition

Let me now come back to the idea of distribution that is so central to the question of the just. It can be noted that the general concept of the society as a system of distribution, as we find it in Rawls' procedural theory of justice or in Michael Walzer's pluralistic concept of social justice, can, according to Ricoeur, serve as a fruitful basis for the elaboration of the principles of justice. This is because the idea of distribution brings with it the element of differentiation, of articulation that is missing from the pure ethical sense, which finds its expression

in the notion of wanting to live together. But the idea of distribution is in the eyes of Ricoeur not sufficient for the flourishing of social welfare. Ricoeur emphasizes that the question of the just is not only that of distribution—the question of what separates us—, but also that of equal, common sharing—the last refers to our common embodiment in society itself, our needs, our shared values and hopes. This second understanding of the question of the just leads to the long-term effort with regard to the justice—the aim of this effort is to establish social peace within a shared society or between different societies (cf. Ricoeur 2000, 131).

This leads me to my last point. The long-term aim of justice—to establish social peace—must be thought in terms of the process of mutual recognition. Mutual recognition is a term treated by Ricoeur especially in his late study *The Course of Recognition* (2005, esp. 150 f., 171 f., and 201 f.) in its several aspects. The *course* includes an analysis of recognition as identification, recognizing oneself as a capable human being, and, finally, mutual recognition, which is a concept close to the Hegelian term of “*Anerkennung*,” but Ricoeur also refers to Axel Honneth’s concept of mutual recognition and to Boltanski, Thévenot, and Hénaff. The wide and complex field of mutual recognition on an institutional level overlaps with the field of theology. Ricoeur points out that the process of mutual recognition even goes beyond an understanding of donation exchange that is still based on the logic of reciprocity. Mutual recognition, in contrast, includes such values as *agape*, mercy, gratitude, and forgiveness without any expectation for response. This theological dimension of the just had, in some respects, already been sketched out in Ricoeur’s earlier lecture *Amour et Justice* (2008), where he shows the tension between love and justice, mediated by the golden rule, the commandment of love and mercy.

Marcel Hénaff, in his latest book *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité* (2012), criticizes Ricoeur’s strict differentiation between mutuality and reciprocity. The threat, in Hénaff’s eyes, is that mutuality destroys the effort of reciprocity as a procedural and fragile effort to install justice. For Hénaff, mutuality and reciprocity belong simply to different fields—mutuality to the field of institutions based on plurality, whereas reciprocity belongs to the dialogical structure between two partners. Reciprocity, thus, cannot be set against mutuality (cf. Hénaff 2012, 197 f.).

Conclusion

In this paper, I have tried to illuminate some aspects of justice and the just as a multifaceted phenomenon, of the idea of a subject of rights, and of a legal system in Paul Ricoeur's political and ethical writings. In general, Ricoeur advocates a concept of substantive justice governed by shared presuppositions concerning the common good. Justice always demands a rule of justice and principles. In all his writings about justice, Ricoeur makes clear that the phenomenon of the just is an ethical and also a moral issue, the search for the just is the search for the middle place between violence and suffering, and requires the application of practical wisdom. The question of the just is attached to anthropological presuppositions and has as its horizon social peace.

In general, one can say that there is a clear line that leads from Ricoeur's explanations of the anthropological implications of the self in his comprehensive philosophical anthropology to his "little ethics." It is precisely in his "little ethics" that Ricoeur offers his analysis of justice, through which he brings out the notion of mutual recognition that goes beyond the pure requirement of equality. For Ricoeur, justice is not a fixed term, which can be found through the strict application of a norm. Rather, the phenomenon of the just in general must be discovered by means of a multi-layered, hermeneutic approach, whereby justice in view of its firm political dimension must be discovered in a critical discourse within the public space.

Bibliography | Bibliografija

Dauenhauer, Bernard P. 1998. *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics*. Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Deweer, Dries. 2013. "Ricoeur on Citizenship: A Picture of a Personalist Republicanism." In *Paul Ricoeur and the Task of Political Philosophy*, ed. by Greg S. Johnson and Dan R. Stiver, 35–50. Lanham: Lexington Books 2013.

Dosse, François. 2008. *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913–2005)*. Édition revue et augmentée. Paris: La Découverte.

Hénaff, Marcel. 2012. *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*. Paris: Seuil.

-
- Ricoeur, Paul. 1965. *History and Truth*. Transl. by Charles A. Kelbley. Evanston: Northwestern University Press.
- . 1969. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
- . 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- . 1991. *Lectures. Tome 1: Autour du politique*. Paris: Seuil.
- . 1995a. *Le Juste*. Paris: Esprit.
- . 1995b. *Oneself as Another*. Transl. by Kathleen Blamey. Chicago/London: University of Chicago Press.
- . 2000. *The Just*. Transl. by David Pellauer. Chicago/London: University of Chicago Press.
- . 2001. *Le Juste II*. Paris: Esprit.
- . 2004. *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*. Paris: Stock.
- . 2005. *The Course of Recognition*. Transl. by David Pellauer. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2007. *Reflections on the Just*. Trans. by David Pellauer. Chicago/London: University of Chicago Press.
- . 2008. *Amour et justice*. Paris: Points Essais.
- . 2013. "The Moral, the Ethical, and the Political." In *Paul Ricoeur and the Task of Political Philosophy*, ed. by Greg S. Johnson and Dan R. Stiver, 13–24. Lanham: Lexington Books.

NOTRANJI DIALOG, REFLEKSIVNOST IN ODGOVORNO DELOVANJE MLADIH

Tea GOLOB

IRSA – Inštitut za razvojne in strateške analize, Dunajska cesta 113,
1000 Ljubljana, Slovenija | Fakulteta za uporabne družbene študije,
Gregorčičeva 19, 5000 Nova Gorica, Slovenija

tea.golob@fuds.si

Povzetek

Članek obravnava koncept odgovornosti v navezavi na možnost obstoja dobre družbe in človeškega blagostanja. Temelje za razumevanje odgovornosti zgradi na dediščini Aristotelovih razmislekov o dobrostanju, ki se nanašajo na idejo *eudaimonía*, pri čemer se prispevek opre tudi na MacIntyroveto etiko vrlin in komunitarističnih idej družbe. Odgovornost v luči primeža sodobnih družbenih sprememb, ki poudarjajo dialektičen odnos med strukturo in notranjim svetom posameznika, prispevek poveže

s konceptom refleksivnosti. Slednji se nanaša ne le na notranji dialog posameznika, ampak tudi na odnosnost med ljudmi. V ospredju zanimanja članka sta tako posameznikova zavest in njegovo samozavedanje kot pogoj za razumevanje družbenih odnosov in struktur, toda tudi interakcije med ljudmi ter vloga intersubjektivnosti pri prisojanju pomenov in delovanju. Interpretacije, premisleki in razprava v prispevku izhajajo iz hermenevitične analize pogovorov z mladimi v slovenskem okolju, ki sami sebe označujejo kot zelo odgovorne in v svojem življenju aktivno načrtujejo svoje nadaljnje poti.

Ključne besede: odgovornost, evdajmonija, refleksivnost, mladi, odnosnost.

Internal Dialogue, Reflexivity, and Responsible Behavior of the Young

Abstract

194

The article addresses the concept of responsibility in relation to the possible existence of a good society and well-being. The framework for understanding the concept is built upon the heritage of Aristotle's considerations of *eudaimonía*, while it draws also on MacIntyre's ethics of virtue and his communitarian ideas. In the context of contemporary social transformations, responsibility is intertwined with the concept of reflexivity, which refers not only to individual's inner dialogue, but also to relations between people. In that regard, the focus is, on the one hand, on individuals' consciousness and self-awareness conditioning their understanding of social relations and structures, and, on the other hand, on their interactions as well as the role of intersubjectivity in attaching meaning to their actions. Interpretations, considerations, and discussion in the article ensue from the hermeneutic analysis of the narratives of youth in Slovenia, who are claiming to be the most responsible.

Keywords: responsibility, eudaemonia, reflexivity, youth, relationality.

Uvod

Članek obravnava koncept odgovornosti v navezavi na možnost obstoja dobre družbe in človeškega blagostanja. Temelje za razumevanje odgovornosti gradimo na dediščini Aristotelovih razmislekov o dobrostanju, ki se nanašajo na idejo *eudaimonía*. Slednje postavimo v primež sodobnih družbenih sprememb, ki zahtevajo drugačne pristope razumevanja delovanja. Pri tem se najprej opremo na MacIntyroveto etiko vrlin (1981), ki je podlaga komunitaristične teorije družbe, znotraj katere pa posameznik ni ukleščen v patronat družbe, ki bi nastopala kot edino merilo in sredstvo zagotavljanja skupnega dobrega. Njegov pogled na tisto, kar je dobro, in na tisto, čemur lahko rečemo pravilno delovanje, je vezan na Aristotelovo etično teleologijo, ki se ji v pričujočem delu približamo tudi sami, s tem ko zagovarjamo, da je odgovornost intrinzična lastnost posameznika. Poudarjamo, da odgovornost ni zgolj sledenje pravilom, ampak način delovanja, ki izhaja iz človekovega notranjega bistva. Pri tem v ospredje postavimo odnos med vrednotami kot del strukturnih okvirjev in kot odraz delovanja, kar nas odmakne od MacIntyra, ki je etiko videl nadrejeno politiki kot delovanju (Leontsini 2002, 84).

195

Odgovornost posledično povezujemo z možnostjo reflektivnega delovanja posameznikov, ki nastopa kot gradnik zavednega notranjega dialoga, pri čemer si posameznik zastavi svoje cilje in delovanje v odnosu do razumevanja zunanjega sveta in tako vzpostavi lastno identiteto (prim. Archer 2003). Nadalje sežemo preko zmožnosti refleksivnosti kot mišljenja drugega reda posameznikov in jo postavimo v kontekst kolektivnega usklajevanja delovanja, ki pa še vedno izhaja iz emergentnih lastnosti mišljenja vsakega posameznika. V ospredje tako postavimo možnost odnosne refleksivnosti (prim. Donati 2017), ki presega premisleke o lastnem delovanju posameznika ter sega v polje skupnega, kolektivnega delovanja in povezovanja. V tem smislu je odgovorno delovanje odraz zastavljanja in doseganja ciljev posameznikov v odnosu z drugimi (Donati 2017), pri čemer je v ospredju tudi težnja po skupnem vplivu na družbeno okolje, ki spodbuja odgovornost (Al-Almoudi 2017).

Odgovornost v navezavi na možnost obstoja dobre družbe kot *eudaimonía* v sodobnem kontekstu poznoderne družbe vidimo kot perečo temo. Ustroj strukturnih sil kaže na nevzdržno dinamiko ekonomskih, političnih in družbenih

usmeritev, ki ne samo vodijo v krizo, ampak so pravzaprav njen kronični odraz. Kot meni Donati (Donati in Archer 2015, 231), trenutni družbeni sistem odraža odnos med trgom in intervencijo države, ki je imun na etiko. Razmisleki o blagostanju človeka so razpeti med idejo emancipacije in osvoboditve posameznika od sistemskih omejitev ter idejo visoko tehnološkega razvoja in obstoja posthumanističnega subjekta, ki spodkopava intrinzično človeško naravo.

196 Posameznik je v nenehnem napetem odnosu z neosebni funkcionalni družbenimi podsistemi, ki se ne ozirajo na dejanske potrebe ljudi in okolja (Donati 2017). Sreča posameznika je izgubila normativni pomen ter je tako postavljena v domeno privatne sfere in individualiziranih potreb, podvrženih dominantni globalni logiki tržnega sistema. Trg lahko razumemo kot del kompleksnega globalnega sistema delovanja, ki teži k nenehni rasti in uspešni performanci, kar ima uničujoče učinke tako na posameznika in družbo kot tudi okolje. Ni treba poudarjati, da je nenehna rast v nasprotju s cikličnim ustrojem naravnega okolja in da neodgovorno črpanje virov neizogibno vodi v degradacijo. Politična moč, ki je vezana na nacionalne države, je usmerjena v ohranjanje tovrstne logike. Kot smo lahko videli že v času krize leta 2008 in v trenutni situaciji s pandemijo, je država tista, ki posreduje pri reševanju problemov, kakršni nastopijo zaradi nevezdržnega delovanja trgov. Država pa seveda ni zakladnica brez dna.

Obstoj (politične) skupnosti, ki po Aristotelu predstavlja pogoj za zagotavljanje možnosti obstoja dobre družbe in sreče posameznikov, je postavljen pod vprašaj ne glede na to, ali ga navezujemo na nacionalno državo ali na lokalne politične skupnosti (MacIntyre 1981). V toku modernizacijskih procesov so se razkrojile tradicionalne vloge in povezave, ki so atomizirale posameznika. Po eni strani so ga osvobodile determinističnih pritiskov in rigidnih življenjskih poti ter omogočile večjo družbeno (in fizično) mobilnost, vendar so ga po drugi strani tudi osiromašile ter mu odvzele avtentično človeško potrebo po povezovanju in sodelovanju. Živimo v družbi, ki ne spodbuja solidarnosti in kohezivnosti ter kliče po novih temeljih moralnega delovanja, ki pa so lahko kompatibilni s trenutno družbeno situacijo (Etzioni 1993). Slednje v besedilu iščemo v novi obliki refleksivnosti – relacijski, ki izhaja iz novih tehnoloških možnosti povezovanja ter omogoča ustvarjanje skupnih dobrin in spodbuja relacijsko diferenciacijo kot novo obliko družbene diferenciacije

(Archer in Donati 2015). S tem poudarimo vlogo posameznika in njegovo delovanje v skupnosti kot možnost ustvarjanja skupnega dobrega (prim. MacIntrye 1981), vendar skupnost odmaknemo od tradicionalnih okvirjev razumevanja in jo postavimo v polje nadfizičnih prostorov. Posamezniku prav tako dopustimo možnost aktivnega delovanja v različnih skupnostih, kar je posledica morfo-genetskega razvoja družbenih in kulturnih postavitev.

Z raziskovanjem odnose, torej kolektivne refleksivnosti upoštevamo po eni strani tako posameznikovo zavest in njegovo samozavedanje, ki sta pogoj za razumevanje družbenih odnosov in tudi struktur, kot po drugi strani poudarjamo pomembno vlogo interakcij in intersubjektivnosti (Bottero 2010) pri prisojanju pomenov in delovanju. Svoje interpretacije, premisleke in razpravo v besedilu gradimo tudi na podlagi hermenevtične analize pogovorov z mladimi v slovenskem okolju, ki sami sebe označujejo kot zelo odgovorne in v svojem življenju aktivno načrtujejo svoje poti. Kot pojasnujemo kasneje v prispevku, je način analize utemeljen v Heideggerjevi interpretativni fenomenologiji, tradicija katere je navdihnila prevetreno preusmeritev Gadamerjeve hermenevtike (2009) in njegove dialoške misli. Tvrstno konceptualno povezovanje predstavlja izhodišče za nadaljnje teoretske in empirične raziskave o trajnostni naravnosti posameznikov, ki so v času naraščajočih okoljskih in družbenih pritiskov izjemnega pomena.

197

Pojasnitev ključnih konceptov

Odgovornost je širok pojem, ki se v slovenskem jeziku pomensko vrti okoli izpolnjevanja pravic in dolžnosti, nošenja bremena in tudi negativnih vidikov prevzemanja le-teh (Slovar). Kot pravi Avbelj (2012), v znanstvenih naporih iskanja primernih definicij ne smemo ostati na robu enačenja odgovornosti samo z moralnostjo, ki se na podlagi pravnega reda spreminja v različnih časovno pogojenih zgodovinsko-političnih konstelacijah. Odgovornost je vezana na posameznikovo integriteto, ki zagotavlja dejansko delovanje na podlagi koherentnih moralnih načel (Avbelj 2012) in odraža vidik tako izvornega kot realiziranega dostojanstva (Kleindienst 2019).

V razpravi zagovarjamo, da odgovorno delovanje po eni strani odraža preplet posameznikovega razumevanja sebe in okolja, v katerem se nahaja,

oblikovanja lastnih ciljev ter identitet in po drugi strani strukturnih ter kulturnih vplivov, vezanih na primarno in sekundarno socializacijo ter nadaljnje stimule iz okolja, s katerimi se oseba sooča v življenju. Slednje vodi v izhodiščno osebnostno naravnost vsakega posameznika, ki deluje kot pogoj, da oseba deluje odgovorno.

V prispevku temelje za razumevanje odgovornosti iščemo v ideji Aristotelove dobre družbe. Pri razmislekih o dobrostanju oziroma *eudaimonía* pa se ne nagibamo v celoti k njegovi etični teoriji, ampak pretežno sledimo interpretacijam, ki zagovarjajo politično branje Aristotelovih del (Marković 2015). Ideja dobrega je vezana na meje moralnega in vrednotnega, ki so spremenljive v času in prostoru ter zahtevajo posebno previdnost v znanstvenih poskusih razumevanja dobrega. Aristotel tako svoje razprave o dobrem gradi ob sočasnem zagovarjanju suženjstva, podrejene vloge žensk in delavcev, ki so v današnjem kontekstu nesprejemljive. Pri političnem načinu branja Aristotela je v ospredju vprašanje, »kakšno mesto v srečnem življenju zavzemajo praktična dejanja v skladu z etičnimi vrlinami« (Marković 2015, 175). Potemtakem pri Aristotelu človeško dejanje, ki je pravo in najboljše, ni odraz razumske vrline modrosti, ampak vrline praktičnega razuma – pametnosti. Ni ga mogoče uravnavati zgolj po predpisih in tudi opredelitev smotrov še ne zagotavlja pravega razpleta. V ospredju je praktični razum in življenjske izkušnje (Marković 2015, 165–166). Posedovanje in uporaba praktičnega znanja omogoča živeti dobro življenje. Etika zadeva predvsem delovanje človeških bitij kot posameznikov, politika pa je vezana na delovanje človeških bitij v skupnosti, pri čemer sta obe med sabo tesno prepleteni (Mulgan 1977; Miller 1995; Clayton 2020). Če sledimo Leontsinijevi, ki je kritično predstavila različne interpretacije Aristotela, vezane na moralnost in politiko (Leontsini 2002, 94), se v besedilu nagibamo k inkluzivističnemu pogledu na *eudaimonía*, znotraj katerega sreča ne pomeni sledenja enemu načinu sreče, ampak sestoji iz palete zadovoljstev, kot so na primer čast, prijateljstvo, intelektualno zadovoljstvo ipd.

Aristotel dobrostanje oziroma *eudaimonía* neločljivo povezuje z odgovornostjo in svobodo, pri čemer je svoboda večšina in racionalno delovanje (Aristotel 2000; Gorski 2017, 29). Strinja se s Platonom, da dobrostanje ni hedonizem in golo zadovoljevanje potreb, pri tem pa zavrne

pogled na blagostanje kot pasivno stanje. Aristotel poudari njegovo razvojno in eksperimentalno naravo. Delovanje v tej luči ni samo fizično, ampak se nanaša tudi na miselno aktivnost. Človek kot politična žival se »v dobrem in zlem meri z živaljo in bogom, kar ga izkazuje kot nekoga, ki jemlje mere in se usklaja z njo« (Komel 1997, 148).

Delovanje, ki zaobjema tudi miselno aktivnost za svojo realizacijo, zahteva določene pogoje, ki jih Aristotel pripiše obstoju določene oblike politične skupnosti. Slednja omogoča doseganje človeške sreče tako na individualni kot tudi na družbeni ravni v smislu medosebnih odnosov, prijateljstva in mirnega življenja v javni sferi z namenom doseganja skupnega dobrega (Aristotel 2000; Gorski 2017; Donati 2017).

Posameznik je tisti, ki lahko ustvari in doseže srečo, saj, kot poudarja Marković v svojem delu o Aristotelovem dobrem življenju, slednje ni eno in splošno opredeljivo, ki bi obstajalo ločeno in samo po sebi (2015, 162). Človek kot sestavljeno bitje in skupnosti, v katerih ljudje živijo, so temelj vsega izrekanja v omenjenih delih Aristotela, ki sicer ne razlikuje vedno srečnega posameznika od srečne polis, čeprav je le-ta srečna samo v primeru srečnih pripadnikov (Aristotel 1992; Marković 2015, 162).

199

Povezavo med posamezniki, ki lahko ustvarijo oziroma dosežejo srečo, kakršna lahko dosega najvišje dobro v skupnosti, vidimo kot izziv današnjega sveta, v katerem pripadnosti niso pripisane, ampak mnogotere, instrumentalne in ambivalentne (Golob 2017). Bistven pomen Aristotelove misli v sodobnem kontekstu vidimo predvsem v pripisovanju pomembne vloge racionalnega razmisleka in aktivnega delovanja. Slednje pa vseeno zahteva od nas določen odmik od tradicionalne etike.

V klasični misli je dobra družba povezana z naravo človeških potreb, ki predpostavlja politično skupnost, sposobno iskati skupno dobro z reševanjem družbenih konfliktov, in tako omogoča človeškim kvaliteta, da se razcvetijo v vrline. Po Aristotelu človek pride do sreče, če se ravna po vrlinah. Kot poudarja Marković (2015, 168–169), je v tej luči pomembna razdelitev na etične in moralne vrline, ki ustrezajo dvojni naravi duše, s tem da prve ustrezajo njenemu nerazumskemu delu, druge pa delu, ki ima sam po sebi razum. Slednji se deli na teoretski in praktični razum: medtem ko je modrost vrlina teoretičnega razuma, je pametnost vrlina praktičnega (Aristotel 2002). Človek

z etičnimi vrlinami poseduje pogum, pravičnost, dober značaj, prijateljskost, resnicoljubnost. Za srečo potrebuje tudi določene zunanje dobrine, vendar v zmernem obsegu. Razumske vrline zaobjemajo tehnične vrline, znanstveno vedenje, inteligenco (Aristotel 2002; Leontsini 2002, 91).

Tisti, ki živi v skladu z vrlinami, tisti, ki izbere prave stvari, ker so pravilne, bo živel življenje, ki je dobro. Pri tem ključno vlogo igra logos, ki poleg razuma pomeni tudi govor. Človeška bitja lahko edina govorijo in, kot pravi Aristotel, imajo to naravno sposobnost, da lahko odkrijejo, kaj je prav in kaj ne, kaj je dobro in kaj slabo, kaj je pravično in kaj nepravilno (Mulgan 1977; Miller 1995; Clayton 2020).

200 Vrline, o katerih govori Aristotel, predpostavljajo statično družbo in stabilne dispozicije. Prav tako po Aristotelu posameznik lahko odkrije pravilno, ne more pa ga sam ustvariti (2002). Vendar je danes moralna odgovornost vezana na morfogenezo, ki odraža nenehno spreminjanje ravni družbenih struktur in kulturnih okvirjev, kakršni ne potrjujejo drug drugega, ampak vodijo v nove spremembe. Tako danes lahko govorimo o anormativni družbi (Archer 2017), v kateri ustaljene moralne norme ne morejo več dohajati tehnoloških in družbenih sprememb. Prav tako tradicionalna etika od Aristotela naprej pripisuje moralnost delovanja aktivnemu subjektu na podlagi principa linearne vzročnosti skozi čas. Kot meni Donati, posledično v okvirjih moderne družbe govorimo o »pogojenemu subjektu«, ki ga omejujejo družbene strukture, ki so drugačne kot v predmoderni dobi (Archer in Donati 2015).

Za nas zanimiv odziv na sodobne družbene procese, ki črpa iz temeljev Aristotela, lahko najdemo v idejah moralnega in političnega filozofa MacIntyra in v njegovi komunitaristični teoriji. Slednja ima liberalen značaj v tem, ko poudarja, da posameznik lahko razume in udejanji sebe le v odnosu do skupnosti, družbene vezi pa so del konstruiranja jaza (Avineri in de-Shalit 2004; Leontsini 2002). Skrb za skupnost, ki ji pripadajo določene vrednote enakosti, enakopravnosti in svobode, hkrati postavlja v ospredje tudi vlogo in pravice posameznika znotraj skupnosti. Pomembno pri MacIntyru je, da nasprotuje vlogi države, ki promovira koncepte dobrega nad drugimi, in favorizira tistega, ki ima visoko stopnjo nanašanja na skupno dobro. Država ne sme imeti izključne dolžnosti zagotavljanja skupnega dobrega.

V svojem delu *After Virtue* (1981) MacIntyre predstavi politiko samozagovorništva in delovanja lokalnih skupnosti kot navdih delovanja v nasprotju s kapitalističnimi težnjami prostega trga (Blackledge in Knight 2011; Leontsini 2002). Moderna nacionalna država ni del njegovih komunitarnih vizij, ampak v luči Aristotelovih idej kot substitut za ustrezno polis vidi lokalne oblike političnih združenj (Leontsini 2002, 18).

Tako naslavlja disfunkcionalen moralni diskurz sodobne družbe s poudarjanjem alternative, ki jo najde v Aristotelovi etiki vrlin. Slednja nas napeljuje k idejam, kakršne zagovarja Donati (2015; 2017), ki gre prav tako naprej od Aristotela in pravi, da mora etika postati relacijska, in zato zmožnost delovanja v skupnosti postavi v globalni kontekst možnosti povezovanja. Priložnost zatona delovanja funkcionalno diferenciranih podsistemov, omejenih na lastne ozke perspektive (Luhmann 1999), ki hromijo prepoznavanje odgovornosti in možnosti delovanja posameznikov za skupno dobro, vidi v emergentnem razvoju relacijskih družbenih struktur.

S tem ko se navežemo na Donatija, še vedno ostajamo blizu MacIntyrovei ideji moralnih dobrin, ki so definirane v odnosu do dejanskih skupnosti in zavračajo deontološko utilitaristično delovanje. Zastavljeni cilj posameznika določa odnos med vrlinami, odnos med ciljem in vrlinami pa je notranji, s čimer se, kot meni Leontsini (2002, 47), MacIntyre bolj približa Tomažu Akvinskemu kot Aristotelu.

V rekonstruirani različici Aristotela (prim. Leontsini 2002) se kot pomemben ne kaže vnaprej predpisan način delovanja, ampak posledice, ki izhajajo iz njega. V tej luči ni dovolj samo namera, ki izhaja iz obstoječih moralno-vrednotnih okvirjev, ampak se mora moralnost delovanja nanašati na reflektivno zavedanje posameznika, kaj je skupno dobro in slabo. Kot piše Knight (2007), skuša MacIntyre osvoboditi človeka od slepote in neumnosti, ki vodita njegovo delovanje, in ga pripraviti do tega, da sam spozna, kaj je dobro v konkretnih situacijah, v katerih se nahaja. Z namenom preseganja omejitev, ki jih nastavlja Aristotelova tradicija in se kažejo v metafizični biologiji in utopičnem pogledu na družbene in politične spremembe, je MacIntyre predstavil tri ključne koncepte: praksa, narativna povezanost človeškega življenja in tradicija (Leontsini 2002, 48).

Za nas je pomembna razmejitev med človeškim delovanjem in vedenjem, ki jo v svojih delih poudarja MacIntyre (2001). Delovanje so dejanja, ki jih

posameznik svobodno in zavestno izbere z namenom, da doseže cilje, ki si jih je zastavil. S tem tudi postavi osvoboditev človeškega agenta v središče etike in politike (Lutz 2004; Knight 2007; Leontsini 2002).

V nedavnih delih je bil MacIntyre izpostavljen kritičnemu primežu, ki pod vprašaj postavlja nasledstvo Aristotela v njegovih delih in je za nas pomemben predvsem v navezavi na njegovo razumevanje koncepta »nas«, ki opredeljuje tradicionalno skupnost (Williams 1993; Leontsini 2002). V določeni meri MacIntyre povezuje aktivnosti ljudi s članstvom v določeni skupnosti, pri čemer se oklepa pomena tradicije, kar je hkrati tudi vprašljivo, saj se ustroj skupnosti spreminja tudi skozi delovanje posameznikov (Leontsini 2002).

202 Kar nas odmakne od MacIntyra, lahko ponazorimo tudi s kritiko Leontsinijeve (2002), ki v njegovih delih poudari podrejenost politike etiki, kar je po njenih besedah celo v nasprotju z Aristotelom. Slednje je bistveno predvsem v razumevanju odnosa med političnimi dejavniki in etičnimi koncepti. Kot je izpostavljeno, MacIntyre vidi družbene strukture kot dejavnike, ki zavirajo udejanjanje etičnih konceptov, namesto da bi jih razumel kot sočasne gradnike teh konceptov (Leontsini 2002, 89). Prav tako naj bi ga po mnenju Leontsinijeve od Aristotela odmikalo tudi prepričanje, da je sreča posameznika pretežno stranski produkt skupnega delovanja in ne njegov cilj (Leontsini 2002, 128), s čimer se prav tako ne strinjamo.

Tovrstni premisleki nas povedejo do odnosa med strukturo in človeškim delovanjem, ki ju posreduje reflektivnost (cf. Archer 2003). Slednja omogoča postavljanje prioritet glede vrednot znotraj posameznika, na podlagi katerih ta potem lahko deluje in vzpostavi ustrezen *modus vivendi*. Reflektivnost odraža redno mentalno delovanje vseh zdravih ljudi, ki se zavedajo sami sebe v odnosu do svojega družbenega konteksta (Archer 2007, 4). Je del nenehnega notranjega dialoga, ki vodi v oblikovanje zanimanj, razvoj osebnih projektov in nazadnje tudi konkretnih praks. Na podlagi reflektivnosti posamezniki zavzamejo določeno »držo« v odnosu do družbe, kar ustvari povezavo med mikro- in makro-sfero in omogoči nastanek aktivnih posameznikov/akterjev.

Gre torej za analitično razlikovanje med strukturo/kulturo in agencijo posameznikov kljub medsebojni prepletenosti vseh ravni. Analitični dualizem v ospredje ne postavlja samo ontološkega razlikovanja med emergentnimi značilnostmi posamezne ravni, ampak potrebo po metodološkemu

razlikovanju (Archer 1988), ki izpodbija neposredno družbeno determiniranost človeka. Vsaka raven ima svoje kavzalne sile, s tem da strukturne sile delujejo avtomatično, sile agentov pa reflektivno. Posameznikov obstoj je objektivno dejstvo, njegov način obstoja pa je subjektivnost (Archer 2003, 38).

Družbeni in kulturni kontekst, v katerega se rodimo, ima določen vpliv na naše reflektivne premisleke, vendar ni determinističen in se lahko spremeni skozi osebni razvoj posameznika. Archerjeva (2007) je na podlagi biografskih intervjujev prepoznala štiri različne tipe reflektivnosti, ki odražajo način našega delovanja in so močno prepleteni tudi s časovnim kontekstom družbe in sprememb, značilnim za določeno epoho, čeprav so prav vsi v različnih razmerjih prisotni še dandanes. Za tradicionalne družbe je značilna prevladujoča komunikacijska reflektivnost, ki označuje stabilno okolje in izhaja iz potrditve okolja. *Modus vivendi*, ki ga posameznik vzpostavi, izhaja iz obstoječih norm in vrednot, ki utelešajo zakonodajno telo. Posamezniki torej delujejo na podlagi potrditve in odobravanja pomembnih bližnjih oziroma avtoritet. Če sledimo Aristotelu, mora posameznik, ko išče ustrezno obliko in vsebino zakonodaje, najprej določiti željeno obliko življenja (Aristotel 1992; Leontsini 2002). Podobno zagovarja tudi MacIntyre, ki pravi, da je človeško delovanje treba razumeti skozi iskanje navad in načinov, ki jih mora posameznik pridobiti, da bo lahko deloval učinkovito v iskanju in doseganju pravih ciljev. Slednje zahteva osvobojeno človeško bitje, delovanje katerega obsega moralne okvirje in življenje v skupnosti (Lutz 2004; Leontsini 2002). Izbira pa je omejena z relativno majhnim repertoarjem pomenov, če ga postavimo ob bok sodobni družbi. Poleg tega gremo v pričujočem besedilu še korak naprej, ko predpostavimo, da osvobojeno človeško bitje ne le išče dobro, ampak ga tudi soustvarja.

Tehnološki in komunikacijski razvoj je omogočil reden pretok podob, sporočil in idej, ki ustvarjajo družbene prostore nad fizičnimi. Referenčni okvirji, ki pogojujejo samo-percepcijo in identifikacijo, so postali mnogoteri, ambivalentni, nejasni in fluidni. Z industrializacijo, urbanizacijo in spremljajočimi spremembami moderne družbe je vzklila prevladujoča avtonomna reflektivnost. Ta nakazuje nestabilen kontekst, posameznik teži k preizkušanju različnih okoliščin in stremi k lastnemu uspehu. Notranji pogovor je usmerjen v delovanje in ne potrebuje potrditve drugih. V zadnjih

desetletjih poznomodernih sprememb je v ospredje stopila metarefleksivnost, ki vključuje prisotnost višjega cilja in stremi k doseganju kulturnih idealov. Notranji dialog je usmerjen k neodvisnosti od kulturne hegemonije, kritično ocenjuje svoje lastne prejšnje notranje pogovore in je tudi zelo kritičen do splošnega delovanja v družbi. Posameznik pod pritiskom lastnih pričakovanj in družbenega okolja pogosto ni nujno uspešen pri doseganju zastavljenih ciljev, kar vodi v t. i. zlomljeno reflektivnost in osebno dezorientacijo.

Možnost odgovornega delovanja in preseganja trenutnih strukturnih in kulturnih omejitev pri doseganju bolj trajnostnih vidikov življenja v sodobnem kontekstu je tesno povezana z metarefleksivnostjo (Donati and Archer 2015, 284), saj le-ta omogoča odnos z drugimi ob hkratnem doseganju lastnih višjih ciljev in idealov.

204 Pri iskanju možnosti za spremembe, ki prihajajo od »spodaj navzgor« in poudarjajo pomen skupnosti v odnosu do političnih entitet, kakršna je, na primer, država, se kot bistvena kaže kolektivna oziroma odnosna reflektivnost, ki temelji na metarefleksivnosti posameznikov. Kot poudarjata Archerjeva in Donati (2015), pri tem ne gre za enoumje, ki vodi množice. Odnosna reflektivnost vedno temelji na posameznikovih unikatnih emergentnih sposobnostih mišljenja in načrtovanja. Ko posamezniki na podlagi tega prepoznajo skupne cilje ter skupaj o njih razmišljajo in na podlagi medsebojnih emergentnih odnosov te cilje tudi dosegajo, lahko govorimo o odnosnih, relacijskih subjektih.

Če razmišljamo o možnostih sprememb s strani posameznikov in njihovega povezovanja, je pomembno upoštevati še en vidik reflektivnosti, in sicer natanko tako, kakor predlaga Al-Amoudi (2017). V svojem delu ločuje med družbeno in politično reflektivnostjo. Z idejo družbene reflektivnosti v veliki meri sledi perspektivam Archerjeve, saj pravi, da s tovrstno reflektivnostjo posamezniki skušajo odgovoriti na vprašanje, kako naj tlakujejo svojo pot v svetu. Pri politični reflektivnosti najdemo močne vzporednice z Donatijevo relacijsko reflektivnostjo, saj v tem kontekstu posamezniki iščejo odgovor na vprašanje, kako lahko skupaj usmerjajo družbo. V temeljnem izhodišču je torej prepričanje, da družba nikoli ne usmerja same sebe, ni samoreferenčna entiteta, ampak so ljudje tisti, ki jo oblikujejo, spreminjajo in ji prisojajo pomene (Archer and Donati 2015; Al-Amoudi 2017). Pri razumevanju odgovornega delovanja

nas torej zanimajo tako osebni miselni procesi kot tudi možnost odnosnega povezovanja. Slednje poudarja vlogo družbenih interakcij, kohezivnosti, tudi solidarnosti (cf. Donati 2017). Odnosno sodelovanje se lahko odraža na vseh treh družbenih ravneh, bistvena pri spreminjanju družbenega ustroja pa je intermediarna sfera. Pomembno je sicer vsako dejanje človeka v njegovem okolju, vendar so učinki tega delovanja, ko se poveže z drugimi in deluje v okviru večje skupine, društva ali organizacije, močnejši in tudi bolj daljnosežni.

Mladi, reflektivnost in odgovorno delovanje

Raziskovanje mladih v povezavi z obstojem dobre družbe je pomembna tema, saj so steber naše prihodnosti. Kot že omenjeno, pričujoči prispevek prikazuje odgovornost kot lastnost posameznika, ki jo ta razvija skozi različne življenjske cikle in preizkušnje. Pojem odgovornosti se v splošnem in tudi znanstvenem diskurzu pogosto obravnava partikularno, torej v odnosu do naravnega okolja, družbe, sebe (Eliam in Trop 2012; Levin in Strube 2012; Haanpää 2017; Hadler in Kraemer 2017; Telešienė in Gross 2017). Tovrstno drobljenje odgovornosti je seveda smiselno pri osredotočanju na posamezne vidike družbenega (ali okoljskega kot dela slednjega), vendar menimo, da vse vrste odgovornosti izhajajo iz iste pomenske niti in so vezane na osebnostno naravnost posameznika. Zavoljo empiričnega pristopa se odgovornost lahko deli na različne dimenzije. V tem prispevku izhajamo iz splošne razdelitve odgovornosti na individualno, ekonomsko, družbeno in okoljsko. S hermenevtično analizo pogovorov, opravljenih pri raziskavi, želimo pokazati, da je razmišljanje ali delovanje, ki ga označimo za odgovornega, vedno celovito in posledica odziva na določen kontekst, ki izhaja iz okolja, v katerem se nahajamo.¹

205

Pri tem moramo upoštevati, da mladi oblikujejo svoje življenjske cilje in identitete v okolju, ki ga zaznamujejo naraščajoča tveganja, negotovosti in prekarnosti. Spodbujeni ali celo prisiljeni so presojati in sprejemati odločitve v nepredvidljivem okolju, ki od njih zahteva reflektivno delovanje (Archer 2012).

¹ Raziskava se je odvijala pod pokroviteljstvom komisije MOST UNESCO in bila financirana s strani Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (Slovenian Research Agency), J5-1788.

Toda mladi se različno soočajo z družbenimi strukturnimi izzivi, kar vodi v neenake izide prilagajanja na družben kontekst. Pogosto so ta prizadevanja tudi neuspešna in vodijo v dezorientacijo ter pasivnosti mladih glede sedanjih in prihodnjih življenjskih ciljev (Ule 2008; Flere et al. 2014; Golob 2017).

Na podlagi predstavljenih predpostavk se v pričujoči raziskavi sprašujemo, kako se odgovorno delovanje mladih kaže skozi razumevanje samega sebe in skozi njihov odnos do različnih okolij. Odgovore iščemo na podlagi pogovorov z mladimi, starimi od 20 do 28 let, ki sebe vidijo kot zelo odgovorne, so zelo aktivni v vseh smislih razmejitve odgovornosti in so se v raziskavo vključili na podlagi samoizbirnega vzorca.

V raziskavi nas je zanimalo, kako ob pogovoru o določeni temi posameznik kuje pomene skozi trenutek dojetanja in tako implicitno opiše ali interpretira pomen izkušnje skozi vzorce, ki tvorijo nek fenomen. Namen raziskave je razumeti, kako mladi dajejo pomen izkušnji, ki jo ovrednotijo kot odgovorno, ne da bi vnaprej pogojevali kategorije pomenov.

206 Pogovori so bili transkribirani in tako pretvorjeni v tekst, ki omogoča globlje razumevanje misli, asociacij, mnenj in refleksij, danih v trenutku pogovora. Analiza pogovorov temelji na predpostavki, da je naše razumevanje vsakdanjega sveta plod naše interpretacije tega sveta (Dahlberg, Dahlberg, Nystrom 2008). S hermenevitično fenomenologijo smo skušali razumevanje pomenov sogovornikov povezati z dejansko izkušnjo obravnavanega sebstva skozi kritično refleksijo lastnih okvirjev in teoretičnih predpostavk, ki so vodile k pričujoči raziskavi. Poudarek je na načinih, kako je refleksija lastnega delovanja vezana na trenutno odnosnost do objektivnega sveta.

Analiza tako temelji na induktivni kvalitativni raziskovalni tradiciji, ki ima svoje gradnike v filozofskih delih Heideggerja, ki je z interpretativno fenomenologijo pravzaprav razširil filozofsko hermenevitično (Creswell 1994). Vključujoč koncept biti-v-svetu je segel preko opisov ključnih parametrov izkustva in iskal pomene, ki so utelešeni v vsakdanji tok dogodkov (Lopez 2004). Kasneje se je Heidegger sicer odpovedal pojmu hermenevtike, saj je, kot piše Komel, padel v enako zagato kot Husserl, in sicer ob pripoznanju njene končne jezikovne posredovanosti (Komel 2009, 11). Vendar je njegova tradicija še kako pomembna, kar se kaže v prevetreni preusmeritvi hermenevtike pri Gadamerju (Gadamer 2009). K njegovim pogledom hermenevtike se

približamo z zavedanjem, da se nobeno utemeljevanje spoznanja ne more ločiti od interpretacije (Gadamer 2009, 191). S tem Gadamer pri iskanju resnice narekuje dialoško misel, kjer je vprašanje pred odgovorom. Kot pravi Komel (2019, 535), je njegov poglobitveni prispevek k hermenevtiki »pripoznanje sporočilne odprtosti izročila«.

Skozi pripovedi desetih posameznikov nameravamo predstaviti, na kakšen način se združujejo po eni strani pritiski na individualizirano, tehnološko podprto okolje ter po drugi strani večja skrb in dejansko varovanje okolja in družbene kohezivnosti. S tem želimo poglobiti razumevanje prepleta vplivov različnih družbenih trendov na mlade, kakršna sta digitalizacija in individualizacija, in predstaviti osebne kontekste ter na njih vezane aspiracije in prakse, ki vodijo k odgovornejšemu delovanju.

Vpliv družbenih in kulturnih kontekstov lahko opazujemo le posredno, so pa ti ključnega pomena. Dobra družba in s tem odgovorno, aktivno delovanje sta neločljivo povezana s pravili in institucijami. Aristotel prav na tej točki najbolj eksplicitno poveže etiko s politiko in poudari, da lahko ljudje postanejo dobri le, če so tudi vladavina in spremljajoči zakoni usmerjeni k doseganju dobrega (Aristotel 2002; Leontsini 2002). Družbeni in politični okvirji ljudi ne determinirajo, a v sodobnem družbenem kontekstu so postali še težje prepoznavni. Vpliv norm in vrednot se je razdrobil ter postal mnogoter in pogosto protisloven. Zavaljo sistematičnosti in analitične preglednosti okvir analize gradimo na predlogih Al-Amoudija (2017), ki pravi, da so ključne institucije, ki vplivajo na družbeno reflektivnost oziroma iskanje lastnih ciljev in poti: (1) družina, (2) izobraževalne institucije, (3) športna društva, (4) verske skupnosti in (5) neformalne skupine. Pri odnosni oziroma politični reflektivnosti pa ključno vlogo igrajo: (1) občutek za skupno dobro, (2) razvoj demokratičnega imaginarija, (3) zmožnost razprave, (4) nastop v javnosti, (5) interpretacija medijskih sporočil, (6) spoštovanje zavez, (7) zmožnost vključitve v smiselne razprave z obstoječimi avtoritetami in (8) občutek za kompromis.

Imena so v spodnjem besedilu zaradi zagotavljanja anonimnosti kodirana s prvimi črkami abecede. Izbrani so citati, ki po našem mnenju najbolj slikovito orišejo interpretacijo, so pa v pogovorih podobni pojmi prisotni v narativih prav vseh sogovornikov.

Interpretacija pogovorov

Odgovornost kot odraz reflektivnih premislekov

Pri razumevanju odgovornosti mladih moramo biti pozorni na trk večplastnih, kompleksnih vplivov iz okolja ter posameznikovega samozavedanja in osebnih preferenc, ki vodijo njihove življenjske poti. Skozi narative sogovornikov se kaže močan preplet vseh treh dimenzij odgovornosti. Ko govorijo o sebi, so na prvi pogled močno individualizirani, pomemben jim je lasten uspeh tako tekom študija kot tudi v nadaljnjih kariernih poteh. Zavedajo se negotovosti, nepredvidljivosti okolja, vendar jim to predstavlja izziv.

C: Mislim, da se moramo celo življenje učiti, ker se okolje spreminja, in tudi naše možgane je potrebno trenirati. Mislim, da je treba skozi vlagati.

208

Stremijo k finančni neodvisnosti in vsi delajo ob študiju, čeprav to ne odraža nujno eksistencialne stiske, ampak je bolj vezano na lastno angažiranost v življenjskih procesih. Prav tako dajejo velik pomen skrbi za druge. Ta se kaže ne le v smislu njihovih vrednot, temveč tudi konkretnega delovanja. Pomagajo tako v ožjem okolju, svojim bližnjim, kot tudi v okviru različnih študijskih ali društvenih zadolžitev.

B: Pomagam drugim preko društva upokojencev ... pri organiziranju iger pa športnih iger. Potem redno doniram kri, že od 18. leta, pa če se zbirajo sredstva, doniram ... sem eden tistih, ki rečem, da bom šel s kolesom namesto z avtom ... v tej smeri bi bilo treba že od otroštva vzgajati.

D: Trenutno delam na TOM telefonu, jutri imamo zadnje izobraževanje ... drugače sem tudi krvodajalec.

G: trudim se reciklirati vse, razmišljam o zero waste načinu življenja. Trudim se, da kupujem predvsem lokalno ...

Odgovorno delovanje je razvidno iz njihovih vrednot in dejanskih praks. Za konceptualno razumevanje pojma pa je pomembno, kako sogovorniki sami pravzaprav razumejo koncept odgovornosti.

A: Zame je odgovornost, da za nekoga poskrbiš, zase ali za nekoga drugega ali za okolje. Zdi se mi pomembno to, da se potrudiš. Ne samo da poskrbiš, ampak, da se potrudiš, da je dobro poskrbljeno za nekoga.

C: Da delam nekaj, za čemer stojim. Da sledim pravilom, normam – družbenim, ampak da so tudi v skladu z mano. Da vedno, če se bom vprašala za nazaj, ne bom obžalovala svojih dejanj.

E: Odgovornost je zame neka obveza, katere se moram zavedati, katere se moram držati. Ima prioriteto pri meni. Recimo tudi to, odgovornost ne vpliva samo name, tudi na širšo okolico in tudi na koga drugega.

Njihove pripovedi jasno orišejo, kako je odgovornost tudi skozi njihovo razumevanje preplet vseh treh dimenzij. Razvidno je, da odgovornost povezujejo z lastnim trudom in prizadevanji in da ni le abstrakten koncept ali vrednotna sodba.

209

A: Verjamem, da se moraš sam potruditi, in če se potrudiš, ti tudi pride hitro pomoč naproti. Če imaš ta začetni: spravi se bom, nekaj bom poiskal, pogledal, hitro najdeš nekoga, ki ti lahko pomaga.

B: Rekel bi, da si sposoben sprejeti svoje napake; karkoli si naredil, da lahko stojiš za tem. Da si upaš reči: ok, jaz sem kriv.

D: Odgovornost ... To je zame težka beseda. Sicer vemo, da se odgovornost povezuje s svobodo, tako da, več kot si svoboden, več odgovornosti nosiš.

F: Težko je biti odgovoren, če nisi uspešen, in obratno, ne moreš biti uspešen, če nisi odgovoren ... Definitivno je pomembno, da smo v življenju ambiciozni, da pomagamo, s tem ko smo uspešni, bomo pomagali vsem ljudem, ki jim bomo pozneje lahko ponudili službo.

Odgovorno delovanje se skozi njihove pripovedi kaže kot pomemben del notranjega dialoga, skozi katerega razmišljajo o sebi, o svojem položaju v družbi in nadaljnjih poteh. So močno reflektivni, saj se pogosto sprašujejo o sebi in kritično vrednotijo svoje odločitve, ideje, pogovore z drugimi (Archer 2007). Če se opremo na konceptualno razdelitev štirih tipov reflektivnosti, v pogovorih prevladujeta meta- in avtonomna reflektivnost, čeprav v sledih najdemo tudi ostali dve. Kot meni Archerjeva (2012), metarefleksivnost postaja najbolj prevladujoča oblika reflektivnosti, vsaj med mladimi, saj omogoča najboljšo prilagoditev na družbeni red. Družba je v skladu s hitrimi transformacijami strukturnih in kulturnih vidikov podvržena morfogenezi, kar pomeni, da se posamezniki aktivno odzivajo na družbeni kontekst, hkrati pa sta tudi struktura in kultura v napetem odnosu, ki spodbuja nenehne spremembe. Kljub temu avtonomna reflektivnost ni v zatonu, saj mladi pogosto izhajajo iz nestabilnega družinskega konteksta. Poleg tega je družbeni sistem še vedno ukleščen v procese individualizacije in logike tržne ekonomije, ki spodbuja velik boj in tekmovanje med posamezniki in skupinami. Modernizacija v družbi ni (nujno) zmanjšala razlik/neenakosti, temveč jih je samo prerazporedila in vsaj v določeni meri možnost uspeha in zaslužka prenesla na posameznikove sposobnosti in trud. Archerjeva (2012; 2017) govori o družbeni logiki tekmovalnosti, zaznamovani z avtonomno reflektivnostjo, ki se umika logiki priložnosti in metarefleksivnosti. Pogovori z mladimi to lepo razkrijejo.

B: Mislim, da smo trenutno v najboljšem obdobju v zgodovini.

D: Trudim se čim bolj razdati na nek način, tudi v delovnem okolju ... dosti ljudi je tako narejenih, da poskušajo po lahki poti priti mimo, jaz pa, kot sem že prej rekel, so mi izkušnje pomembne. Ni mi problem, kdaj tudi malo več delati, zato da dobim izkušnjo in da nadgradim samega sebe.

Kljub močni želji po individualnem uspehu so njihove strategije uspeha vezane na sodelovanje z drugimi in na pomoč različnim skupinam ali posameznikom. Narativi kažejo na povezavo med občutkom, da je lasten uspeh mogoče doseči ne le s tekmovanjem, ampak da lahko svoje kompetence,

znanje in veščine obogatiš tudi skozi odgovorno delovanje. To so opažali že v raziskavi o prostovoljstvu med mladimi (Halba in Bartolucci 2018). V času, ko se študij podaljšuje in je dostop do trga dela otežen, je lahko vključitev v dejavnosti prostovoljstva pomemben korak k profesionalni karieri.

D: Nekaj želim doprinesiti sebi, skozi pridobivanje znanja, nočem zaspiti, na ta način. Nekaj pa tudi družbi kot celoti.

F: Jaz sem prostovoljno javim in grem pomagat, obenem se veliko naučim, spoznam veliko ljudi, imam nove povezave, več možnosti v nadaljnjem življenju.

Refleksivnost kot del notranjega dialoga poteka skozi tri faze (Archer 2003). Posameznik je umeščen v določen kulturni in strukturni kontekst in mora sam prepoznati, katere so prednosti ali omejitve okolja, in tako aktivirati svoje lastne emergentne moči. Sogovorniki veliko razmišljajo o svojem položaju v družini, v študijskem okolju in na splošno tako o dogajanju v družbi kot o potencialnih vplivih na njihovo življenje.

211

C: Razmišljam, pogovarjam se z drugimi, poslušam različna mnenja, potem si sama ustvarim sliko.

F: Vedno bolj [razmišlja o sebi]. Z leti vedno bolj, sploh pa sedaj, ko sem na koncu študija, sem pred prelomnimi odločitvami, kam, kako ... da bi ustrezalo moji osebnosti.

Na podlagi refleksivnih premislekov oblikujejo svoje potencialne življenjske priložnosti. Poleg tega imajo močno zaupanje vase in v svoje uspehe.

A: ... dostikrat te vprašajo ... ali na fakulteti ali pa kje drugje, skozi se moraš nekaj predstavljat, kaj te definira, kdo bi rad postal, potem skozi razmišljam, kaj bom povedala ... Imam vero v prihodnost, da se vedno izteče v dobri smeri

E: Jaz sem veljal za trmastega, če sem se odločil, da bom nekaj naredil, to naredim tudi, če so vsi prosti meni. Po navadi pa je tako, da prosim za kakšen nasvet.

G: Verjamem vase in sem tudi že dokazala, da sem zmožna sama preživeti ...

V drugi fazi se sprašujejo, kako bodo prišli do tega, in pomembno vlogo igra notranji dialog. Archerjeva to fazo deli na tri komponente, poimenuje jo DDD faza (*discernent, deliberation, dedication*). Posameznik skozi notranji dialog sooči svoje premisleke, želje, zanimanja in tako oblikuje potencialne scenarije.

A: Že na sami fakulteti bi rekla zase, da sem med ta bolj pridnimi ... poiskala sem si tudi službo, zdelo se mi je dobro, da bi to bilo v mojem življenjepisu, nekaj takšnega, kar drugi mogoče ne bodo imeli, fajn kompetenca za naprej.

E: V primerjavi z drugimi si želim videti širšo sliko vsega. Tudi na fakulteti, pri kakšnem predmetu, glede politike, športa, vse ...

212 Pri sogovornikih ti scenariji močno vključujejo komponento odgovornega delovanja. Na koncu nastopi trenutek postavljanja prioritet, ko se posameznik odloči za določen *modus vivendi*, kar je v zgodnjem življenjskem obdobju težko doseči (Archer 2017). Sogovorniki izražajo ne samo jasne želje in cilje, ampak so jim skozi delovanje tudi močno predani, kar nakazuje na to, da je odgovorno delovanje pomemben del refleksivnih premislekov in tudi prilagoditve na družben ustroj.

Odgovorno delovanje kot komponenta samovrednotenja

Refleksivnost ni samo mentalna telovadba uma in racionalizacija misli. Refleksivnost je drugi red razmišljanja, ki nastopi kot posledica prvega (nezavednega) reda misli in čustvenosti. Naše nezavedno mišljenje je prepleteno s čustvenimi odzivi, ki jih skozi zavedni notranji dialog ovrednotimo ter tako svoja zanimanja in življenjske poti gradimo v skladu z želenim čustvenim stanjem. Naši čustveni odzivi ne vzniknejo le ob družbenem okolju, ampak tudi v odnosu do naravnega in praktičnega reda (prim. Archer 2003). Medtem ko je naš odziv na naravni in praktični red preddiskurziven, stremi k doseganju

fizičnega blagostanja in performativnih dosežkov, je naš odnos do družbenega vezan na občutek samovrednotenja.

Ta občutek vodi v oblikovanje naše osebne identitete in njenih podkategorij. Pri sogovornikih je močna povezava med odgovornim delovanjem, ki se nanaša na pomoč drugim in varovanju okolja ter občutku sreče.

A: Zadnje čase najdem veliko sreče v tem, da pomagam drugim – na fakulteti sem tutorica, pomagam drugim z učenjem, to mi je v veliko veselje, drugim pomagati, kako se učiti. To zelo rada počnem. Tudi krvodajalstvo me osrečuje, na takšen način tudi probam pomagati drugim. V zimskem času se rada udeležujem akcij obdarovanja otrok. To je tudi nekaj, kar mi prinaša srečo, in to rada počnem. Rada pomagam tudi živalim, rada bi postala sprehajalka psov v zavetišču v Gmajnicah.

F: Definitivno me srečnega naredi sreča okoli mene ... Gre za to, da ko jaz pomagam vam, jaz osebno čutim neko srečo, neko veselje, ko vidim, da ste vi veseli, ker vidite, da sem vam jaz pomagal.

213

Pri tem se kaže specifična osebna naravnost posameznika, ki izhaja iz določenih vrednot, kakršne posameznik pridobiva skozi obdobja primarne in sekundarne socializacije. Skozi vrednotenje sebe reflektivni premisleki vodijo v fazo mediacije med posameznikom in strukturo. Njihovo delovanje ima tako določen vpliv na okolje, kar sogovornikom v pozitivni povratni zanki povečuje občutek sreče in samovrednotenja.

A: V življenju bi rada, da bi toliko zaslužila, da mi ne bi bilo treba skrbeti za čisto vsakdanje plačevanje računov in to, da bi lahko poskrbela še za koga drugega. Da bi lahko to svojo dobrodelnost in pomoč še naprej gojila in da bi še v večji meri pomagala.

Naše družbeno okolje v pozni moderni nas spodbuja k temu, da se samouresničujemo, opolnomočimo, zavedamo sebe in prispevamo k družbenemu delovanju. Zaton komunikativne reflektivnosti, ki se nanaša na potrditev drugih pri odločitvi za delovanje, je doprinesel k intenzivnejšim družbenim spremembam, vsaj deloma tudi k razkroju tradicionalnih vlog,

družbenih razredov ipd. Posameznik je spodbujen in prisiljen, da se bolj zanaša nase, na svoje uspehe, sposobnosti, institucionalno okolje naj bi to dopuščalo. Osebne svoboščine, neodvisnost, občutek vpliva na okolje so pomembni kulturni vidiki, diskurzi, ki usmerjajo naš notranji dialog in s tem tudi vodijo v osebne in kolektivne identitete. Sogovorniki svoje osebne svoboščine in vpliv na okolje močno prepletajo z odgovornimi vidiki delovanja.

Skrb za druge in okolje kot relacijska dobrina

214 V raziskavi nas ni zanimalo le odgovorno delovanje kot posameznikovo razmišljanje in udejstvovanje, ampak predvsem tudi možnost povezovanja in odnosne kolektivne reflektivnosti. V tem smislu lahko odgovorno delovanje razumemo kot relacijsko dobrino. Kot pravi Donati (v Archer in Donati 2015, 198), so to dobrine, ki nastanejo na podlagi družbenih odnosov, ki jih v tradicionalni družbi ni bilo mogoče stkati. Zahtevajo namreč posameznike, ki so svobodni in lahko plezajo po družbeni lestvici. Odnosi morajo biti pretežno simetrični in ne hierarhični, prav tako jih ne smejo omejevati avtoritativne norme moči. Razumemo jih lahko kot zaupanje med ljudmi, sodelovanje med družinami, povezovanje z in med društvi ipd. Tudi sodelovanje pri varovanju okolja in zagotavljanju večje družbene enakosti je relacijska dobrina. Sodelovanje temelji na kolektivni reflektivnosti, ki odraža notranje dialoge posameznikov in pogovore med njimi o odnosih, ki vodijo k doseganju skupnega cilja.

Kot pravi Donati (v Archer in Donati 2015), je tudi dobra družba relacijska dobrina, kar pomeni, da rešitve za okoljske in družbene probleme ljudje iščejo odnošno. Na primer, v obstoječem družbenem sistemu revščino ali onesnaževanje okolja vidimo kot sistemske težave in ne kot rezultat odnosov med ljudmi. Dojemamo jih kot procese zunaj našega dometa vpliva, ki jih je treba preprečiti, bodisi tako, da se kaznuje onesnaževalce okolja, bodisi tako, da se pomaga revnim s socialnimi transferji, kar lahko vodi v določeno pasivnost. V luči odnosnih subjektov je na primer družbena neenakost videna kot produkt družbenih omrežij in dojeta, kakor da je sama družbeno omrežje, v katerem si vsi akterji, bližnji ali daljni, delijo (v različnih oblikah in razmerjih) določeno moralno odgovornost. Gre za idejo emergentnih realnosti, kjer so

družbene strukture ustvarjene s strani posameznikov, ne pa iz posameznikov.

Skozi analizo se sprašujemo, ali so ti posamezniki dejansko tudi odosno reflektivni in ali učinek njihovega odgovornega delovanja seže širše v družbeno okolje. Pri pogovoru o tem, če je pomembno, da razmišljajo o ciljnih, stvareh, ki jih želijo doseči tudi z drugimi, so sogovorniki izpostavili zanimive poudarke.

A: ... lažje je, če jih je več, ne naključno več, tisti, ki jim je res do tega ... na fakulteti kot študentska organizacija, tam imamo podobne skupne cilje, da bi bilo študentom zanimivo med študijem, da se prirejajo kakšni dogodki, izobraževanja ...

B: To je res pomembno, ker potem si eden drugemu pomagamo. Na primer, že v šoli, ko imaš enega buddyja, si skupaj pomagata in je obema lažje.

F: ... *že sam izbor fakultete, obkrožanje z ljudmi, ki enako mislijo, kot mislim sam.* Tudi Erasmus izmenjava je bila ena od teh.

E: Jaz sem takšna, da mi ni težko delo v skupini, ko vidiš, da ni neke zavisti ali tekmovalnosti in da ti zares samo pomagajo, da dosežeš nekaj več.

215

Skozi narative lahko zaznamo, kako pomembni so individualni in kolektivni skupinski premisleki, ki vodijo k delovanju. Vsi sogovorniki so bodisi dejavni v prostovoljnih društvih ali neformalnih organizacijah bodisi se povezujejo in delujejo v okviru študentskih in fakultetnih iniciativah.

Vsekakor bi bilo treba tovrstno povezovanje, ki spodbuja kolektivno reflektivnost in delovanje, tudi institucionalno podpreti in spodbuditi. Kot menita Archerjeva in Donati (2015), so relacijski subjekti inovativni akterji nove civilne družbe. Omogočajo vzpon emergentnih omrežij družbenih odnosov od spodaj navzgor, ki lahko skozi strukturni spoj vplivajo na nove družbene in kulturne postavitve, ki skozi pozitivno povratno zanko nadalje omogočajo tovrstno delovanje.

Institucionalni primež in odgovornost

Relacijski odnosi in dobrine so mogoči le ob refleksivnih premislekih, ki so usmerjeni v odgovorno delovanje. Posamezniki morajo pri tem svoje cilje in zanimanja razširiti preko svojih lastnih življenjskih poti. Razviti morajo željo po skupnem sodelovanju in usmerjanju družbenega in kulturnega okolja. Kot že omenjeno, Al-Almoudi (2017) tovrstni notranji dialog označuje kot politično refleksivnost.

Kolektivna oziroma politična refleksivnost zahteva določeno zrelost in zavedanje samega sebe in svoje vloge v družbi. Na podlagi narativov je bilo mogoče zaznati, da se pri sogovornikih odraža določena sposobnost kolektivne refleksivnosti in da so prisotni zametki, ki bodo v kasnejšem, zrelejšem obdobju lahko vodili v opolnomočene posameznike.

216 Pri tem ne smemo spregledati dejstva, da se družbeni kontekst pri posameznikih najočitneje odrazi skozi individualno umeščenost in dejanske interakcije z ljudmi, ki omogočajo pripisovanje intersubjektivnih pomenov. Poleg tega je tudi formalno in institucionalno okolje tisto, ki določa kontekst, o katerem lahko razmišljamo. Skozi pogovore je vpliv teh okolij močno razviden.

Najprej je seveda pomembno družinsko okolje. Sogovorniki imajo s svojimi družinskimi člani tesne odnose. Veliko se pogovarjajo tudi o aktualnih družbenih in političnih zadevah.

A: Zase bi rekla, da imam veliko srečo. S svojo družino se zelo dobro razumem ... Doma se na splošno veliko pogovarjamo. Se posvetujem ... Politika me precej zanima. Že od osnovne šole spremljam vse, poročila pogledam pa kaj razmišljam v tej smeri ... doma ob poročilih so vedno kakšni komentarji ... Tudi na fakulteti pa tudi med prijatelji. Sem v takšnem okolju, kjer se dosti pogovarjamo o tem.

D: Sigurno so se nekateri bolj [družinski] vzorci prenesli. Sploh sedaj skozi šolo sem ugotovil, da pri nekaterih stvareh zelo podobno razmišljamo ...

E: [Starši] ... nekaj vpliva so definitivno imeli. Sploh pri [mojem] delu z otroci. Starši so nas prijavi h gasilcem, nas dali v delavnico za otroke.

F: Jaz sem takšen človek, da bi dala vse, ni mi to problem. Karkoli kdo rabi ... nikoli nisem hotela biti zavistna, vsakemu sem privoščila, tako sem bila vzgajana. Moji doma so vedno govorili: pomagaj drugim, če le lahko.

Pomembna je tudi vključenost v formalne in neformalne socialne mreže, kjer se pomeni oblikujejo intersubjektivno.

J: Nekaj je zagotovo od doma [želja po pomaganju drugim]. Delno je pa osebnost, ki jo imam, da sem po naravi zelo empatična. Potem ko sem bila v dijaškem domu pa v študentskem domu, si videl, da če si ti drugim pomagal, je potem tudi ta drugi tebi pomagal, če si potreboval.

Poleg tega svoje mnenje oblikujejo v pogovorih s prijatelji, kolegi in tudi preko kritičnega odnosa do medijev. Poleg splošnega občutka za skupno dobro je pri večini razviden tudi razvoj demokratičnega imaginarija, zmožnost razprave in poleg vključenosti v številne študijske in pristočasne dejavnosti tudi nastop v javnosti. Pomembna komponenta narativov sogovornikov je tudi interpretacija medijskih sporočil. Prav vsi so zelo kritični do medijskega prostora in dejansko novice preverjajo skozi različne medije.

217

A: ... moraš vedno kritično presoditi, da vedno pogledaš širše pa probaš najti kakšne zanesljive vire, ker je večina stvari prenapihnenih ... Rabimo precej potrditev pa kakšen posnetek, resne dokaze, ne samo da novinar nekaj napiše ali pa da na televiziji nekaj rečejo.

Osebna in kolektivna reflektivnost, ki se odražata v odgovornem delovanju, sta tako vezani na določene ključne institucije, kot so družina, neformalne in formalne skupine, ki vplivajo na iskanje lastnih ter skupnih ciljev in poti sogovornikov.

Zaključek

Članek prikazuje, da dobra družba ni nujno le ideja in abstrakten ideal, ampak dosegljivo stanje, ki zahteva razmišljujoče, zavedne in reflektivne posameznike. Ti svoja dejanja načrtujejo in usmerjajo v odnosu z drugimi in skupaj sledijo ideji dobrega. Hermenevtična analiza pogovorov skozi različne tematske sklope razkriva razmišljanja in delovanje mladih, ki se sami opredeljujejo kot odgovorne. Slednje ima močan vpliv na njihovo razmišljanje o sebi, njihove cilje in tudi identitete. Skozi interpretacijo smo izpostavili štiri kategorije odgovornosti, ki se vežejo na njihove narative, in sicer: (1) odgovornost kot odraz reflektivnih premislekov, (2) odgovorno delovanje kot komponento samovrednotenja, (3) skrb za druge in okolje kot relacijski dobrini, (4) institucionalni primež in odgovornosti.

218 Razumevanje in konceptualizacijo odgovornega delovanja smo zgradili na filozofskih temeljih Aristotelove ideje dobrostanja in MacIntyrove etike vrlin, ki zahteva svobodno in racionalno delovanje. Postavljeno v sodobni kontekst poznomodernih sil, smo odgovornost obravnavali skozi teoretsko ogrodje reflektivnosti, ki ni samo del notranjega dialoga posameznikov (prim. Archer), ampak je lahko tudi kolektivna. Slednje je zelo pomembno za konceptualizacijo odnosov, razumevanje znanja ter praks in posameznikovih percepcij samega sebe. Pogovori kažejo na to, da sogovorniki odgovornost razumejo celostno, v močni navezavi odnosa do drugih ljudi, družbe kot celote in okolja. Sebe vidijo kot sestavni člen družbe, ki nikakor ni pasiviziran. Sogovorniki imajo jasne cilje in vizije, ki vključujejo tako njihov uspeh kot tudi njihov doprinos k širšemu družbenemu blagostanju. Imajo občutek, da lahko vplivajo na družbeni ter kulturni sistem in so dejansko močno reflektivni. Tudi sami se čutijo opolnomočene. So precej uspešno prilagojeni na izzive družbenega ter kulturnega ustroja in lahko bi rekli, da skozi odgovorno delovanje uspešno tlakujejo svoje življenjske poti. Odgovorno delovanje se kaže kot pomembna komponenta samovrednotenja, ki usmerja naše dožemanje sebe v odnosu do družbenega in kulturnega okolja. Sogovorniki se počutijo zadovoljne in jih osrečuje pomoč drugim. Na podlagi tega gradijo in oblikujejo svoje osebne identitete, ki usmerjajo njihov odnos do okolja in načina delovanja. Seveda ne smemo spregledati vpliva okolja, tako družinskega kot tudi

širšega institucionalnega, pri možnosti spodbujanja tovrstnih reflektivnih premislekov (Maccarini 2017). V prvi vrsti ključno vlogo igra družina, ki je prostor primarne inkulturacije in socializacije. Pomembni so seveda tudi nadaljnji koraki posameznikov, ki so odvisni od intersubjektivnega presojanja pomenov in spodbujanja k odgovornemu delovanju. Pri tem so ključnega pomena tudi stiki znotraj virtualnih družbenih omrežij in komunikacija, ki združuje ideje in delovanje preko fizičnih meja. Nenazadnje pa so tukaj izobraževalni sistem, medijski prostor in tudi znanstvena sfera, ki s svojimi diskurzi prispevajo k repertoarju obstoječih kulturnih pomenov, interakcij in praks. V tej luči upamo, da je tovrstni prispevek eden od majhnih, vendar pomembnih korakov k spodbujanju ter razumevanju odgovornega delovanja in bolj trajnostno naravnane prihodnosti.

Bibliografija | Bibliography

Al-Amoudi, Ismael. 2017. »Reflexivity in a Just Morphogenic Society: A Sociological Contribution to Political Philosophy.« V *Morphogenesis and Human Flourishing*, uredila Margaret Archer, 63–92. Cham: Springer International Publishing.

Archer, Margaret. 2003. *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

---. 2007. *Making Our Way through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

---. 2012. *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

---. 2017. »Introduction: Has a Morphogenetic Society Arrived?« V *Morphogenesis and Human Flourishing*, uredila Margaret Archer, 1–28. Cham: Springer International Publishing.

Archer, Margaret, in Pierpaolo Donati. 2015. *The Relational Subject*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Aristotel. 1992. *Politika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

---. 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Avbelj, Matej. 2012. »Družbena odgovornost.« *IUS-INFO*. <https://www.iusinfo.si/medijsko-sredisce/kolumne/86279>. Zadnji dostop: 24. 7. 2018.

Avineri, Shlomo, in Avner de-Shalit (ur.). 2004. *Komunitarizem in individualizem*. Ljubljana: Založba Sophia.

Blackledge, Paul, in Kelvin Knight. 2011. *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Bottero, Wendy. 2010. »Intersubjectivity and Bourdieusian approaches to ,identity'.« *Cultural Sociology* 4 (1): 3–22.

Bourdieu, Pierre. 2019. *The Logic of Practice*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Clayton, Edward. 2020. »Aristotle: Politics.« *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/aris-pol/>. Zadnji dostop: 10. 1. 2020.

Creswell, John W. 1994. *Research design: Qualitative & Quantitative Approaches*. Thousand Oaks: Sage.

Dahlberg, Karin, Helena Dahlberg in Maria Nyström. 2008. *Reflective Lifeworld Research*. Lund: Studentlitteratur.

220 Donati, Pierpaolo. 2017. »What Does a ,Good Life' Mean in a Morphogenetic Society? The Viewpoint of Relational Sociology.« *V Morphogenesis and Human Flourishing*, uredila Margaret Archer, 137–162. Cham: Springer International Publishing.

Eliam, Efrat, in Tamar Trop. 2012. »Environmental Attitudes and Environmental Behavior.« *Sustainability* 4 (9): 1–37.

Etzioni, Amitai. 1993. *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*. New York: Crown Publishers.

Flere, Sergej et al. 2014. *Slovenian Youth 2013*. Maribor: Centre for the Study of Post-Yugoslav Societies (CEPYUS); Zagreb: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES).

Gadamer, Hans-Georg. 2009. »Tekst in interpretacija.« Prevedel Andrej Božič. *Phainomena* XVIII (70-71): 183–211.

Golob, Tea. 2017. »Evropska študijska mobilnost kot sodobni obred prehoda.« *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 57: 75–84.

Gorski, Philip. 2017. »Human Flourishing and Human Morphogenesis: A Critical Realist Interpretation and Critique.« *V Morphogenesis and Human Flourishing*, uredila Margaret Archer, 29–43. Cham: Springer International Publishing.

Haanpää, Leena. 2017. »Youth environmental consciousness in Europe: The influence of psychosocial factors on pro-environmental behaviour.« V *Green European: Environmental Behaviour and Attitudes in Europe in a Historical and Cross-Cultural Comparative Perspective*, uredila Audronė Telešienė in Matthias Gross, 205–220. London and New York: Routledge.

Hadler, Markus, in Klaus Kraemer. 2017. »The perception of environmental threats in a global and European perspective.« V *Green European: Environmental Behaviour and Attitudes in Europe in a Historical and Cross-Cultural Comparative Perspective*, uredila Audronė Telešienė in Matthias Gross, 13–30. Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge.

Halba, Benedicte, in Marco Bartolucci. 2018. »Volunteering – Bridging the Generation Gap.« V *Schola—Be a Volunteer, Succeed at School*, uredili Mojca Kovačič, Marjeta Pisk in Dan Podjed, 19–30. Ljubljana: Research Center of the Slovenian Academy of Sciences and Arts (ZRC SAZU), Institute of Slovenian Ethnology, Institute of Ethnomusicology, ZRC Publishing House.

Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.

Kleindienst, Petra. 2019. »Zgodovinski temelji sodobne paradigme človekovega dostojanstva.« *Phainomena* 28 (108-109): 259–282. 221

Komel, Dean. 2009. »Sodobnost fenomenologije.« *Phainomena* XVIII (70-71): 5–16.

---. 2019. »Kontemporalnost razumevanjskega konteksta kot podlaga interdisciplinarne humanistike.« *Annales: Ser. hist. sociol.* 29 (4): 531–549.

Leontsini, Eleni. 2002. *The Appropriation of Aristotle in the Liberal-Communitarian Debate*. <http://theses.gla.ac.uk/76033/1/13818810.pdf>. Zadnji dostop: 15. 8. 2020.

Levin, Debra S., in Michael Strube. 2012. »Environmental Attitudes, Knowledge, Intentions and Behaviours Among College Students.« *J Soc Psychol* 152 (3): 308–326.

Lopez, Kay A., in Danny G. Willis. 2004. »Descriptive Versus Interpretive Phenomenology: Their Contributions to Nursing Knowledge.« *Qual Health Res* 14 (5): 726–735.

Luhmann, Niklas. 1999. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Maccarini, Andrea M. 2017. »The Morphogenic Society as a Source and Challenge for Human Fulfillment.« V *Morphogenesis and Human Flourishing*, uredila Margaret Archer, 93–114. Cham: Springer International Publishing.

MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Marković, Andrej. 2015. »Dobro življenje pri Aristotelu.« *Phainomena* 24 (94/95): 161–182.

Miller, Fred. 1995. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. New York: Oxford University Press.

Mulgan, Richard G. 1977. *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Shofield, Malcolm. 2006. »Aristotle's Political Ethics.« V *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, uredil Richard Kraut, 305–322. Malden (MA); Oxford; Carlton (Victoria): Blackwell.

Slovar. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html>. Zadnji dostop: 10. 1. 2020.

222 Telešienė, Audronė, in Matthias Gross (ur.). 2017. *Green European: Environmental Behaviour and Attitudes in Europe in a Historical and Cross-Cultural Comparative Perspective*. London and New York: Routledge.

Ule, Mirjana. 2008. *Za vedno mladi? Socialna psihologija odraščanja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

RECENZIJE | REVIEWS

Christopher A. Fuchs: COMING OF AGE WITH QUANTUM INFORMATION.
Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
ISBN: 978-0-521-19926-1.

UDC: 1:530.45

Christopher A. Fuchs je profesor fizike, trenutno zaposlen na Kolidžu za znanost in matematiko Univerze v Massachusettsu (Boston, ZDA). Deluje na področju teorije kvantne informacije, pri čemer že nekaj let razvija svoj pristop k pretresu temeljev kvantne mehanike z vidika kvantne informacije. Ko so ga leta 2012 sprejeli v American Physical Society, so odločitev pospremili z obrazložitvijo: »for powerful theorems and lucid expositions‘ that culminated in the view of quantum theory known as QBism«. Fuchsova sodelavca John B. DeBrot in Blake C. Stacey v prispevku »FAQBism [Vprašanja o QBismu]« *QBism* opredelita kot interpretacijo kvantne mehanike, a naj bi bil, če Fuchsov projekt uspe, pravzaprav več kot to, morda bi ga lahko označili kot opis kvantnega sveta z integrirano interpretacijo. Že s samim imenom *QBism* označuje Fuchsov pristop k delu. Ob formaciji teorije in njenega imena je Q označeval »Quantum«, B pa »Bayesian«. ¹ A okviri bayesianizma so bili

¹ Slednje izhaja iz Bayesove verjetnosti, ki koncepta verjetnosti ne razume kot frekvence ali pogostosti nekega dogodka, ampak kot utemeljeno pričakovanje, ki predstavlja naše stanje vedenja oziroma kvantifikacijo osebnega prepričanja.

za teorijo kmalu pretesni; sledeč Bayesovemu razumevanju verjetnosti se je razvilo več pogledov na kvantno mehaniko, ki niso bili vedno kompatibilni s Fuchsovo smerjo. A ime je ostalo, le da B ne predstavlja več bayesianizma. Kot pravi Fuchs, je s *QBismom* tako kot s KFC-jem, kjer je KFC včasih označeval Kentucky Fried Chicken, sedaj pa gre za samostojno oznako. *QBism* je torej *QBism*,² pri čemer je Q vendarle še vedno povezan s kvantnostjo (vprašanje pa je, kako bo v prihodnosti). Fuchs tako nikakor ni omejen z zacementiranimi pomeni, ti se pač razvijajo z razvojem znanja, vpogleda. In to je tisto, kar se, če se po tem daljšem uvodu obrnem h knjigi sami, kaže tudi v monografiji *Coming of Age with Quantum Information*.

Coming of Age with Quantum Mechanics ni fizikalna knjiga, čeprav bi lahko tako sklepali po avtorju, naslovu in primarni publiki. Je bistveno humanistična knjiga, knjiga, ki naslavlja to, kar bi morala biti humanistika danes.

Fuchs skozi knjigo združuje svetove. Najprej po časovnem traku. Po eni strani je *Coming of Age with Quantum Information* izrazito sodobna knjiga, odraz sodobnega časa: gre namreč za knjigo, v kateri so zbrane Fuchsove korespondence s sodobniki po e-pošti. Korespondence, ki jih povezujejo 224 kjerkoli in kadarkoli, kot je pač navada pri komunikaciji preko medmrežja, najpogosteje na poti, na letališču, na vlaku, z univerze na konferenco in spet nazaj ... Gre za izjemno bogato korespondenco, ki brez možnosti, kakršne ponuja splet, verjetno ne bi nikoli nastala. Nenazadnje nekatera poznanstva, ki jih preko elektronske pošte sklepa Fuchs, obstajajo samo na spletu: tako, denimo, na spletu objavljen članek vodi do elektronske pošte. Po drugi strani je *Coming of Age with Quantum Information* knjiga, ki se zdi kot iz drugega časa. Časa, za katerega smo se bali, da je že izgubljen. Časa, v katerem se je še odvijal dialog. Časa filozofskih omizij in kavarniških debat. Časa, v katerem so med drugim živeli očetje kvantne mehanike, v katerem sta se Einstein in Bohr v taksiju vozila med hotelom in železniško postajo, s katere bi moral odpotovati

2 To sicer *QBistov* ne ovira, da ne bi iskali novih zanimivih razlag imena, tako so se nedavno ogrevali za interpretacijo B-ja kot okrajšave za »bettabilityarian«, izraza, ki ga jurist Oliver Wendell Holmes uporablja za oznako svojega odnosa do sveta in verjetnosti: »Ne moremo vedeti, kakšne posledice bo vesolje pripelo na naše odločitve, lahko pa stavimo nanje in to ves čas počnemo.« (Louis Menand: *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001.)

Einstein, a nista mogla izstopiti, dokler debata o naravi kvantne mehanike, o filozofskih vprašanjih, takorekoč, ni bila končana. Časa, za katerega se je zdelo, da nam je spolzel, da sta ga pokopala učinkovitost in specializacija, ločitev in ignoranca med področji.

Christopher A. Fuchs v knjigi zbere komunikacijo s kolegi fiziki, filozofi znanosti, matematiki, študenti in najboljšim prijateljem iz gimnazije, zdaj vodjo lokalnega supermarketa. Sogovorniki s svojimi zanimanji in vprašanji (Fuchs v knjigi objavlja svoja pisma, dopisovalce pa povzema v taki meri, da imajo njegovi odgovori določen okvir, kontekst, smisel) usmerjajo tematiko pogovora, a Fuchsova dikcija se pravzaprav bistveno ne spreminja. Prepričan, da najboljše razumevanje izhaja iz dialoga, iz tega, da poskušaš drugemu razložiti svoj pogled, je Fuchs v vseh pogovorih karseda razumljiv, natančen, a hkrati izjemno širok. Sicer avtor številnih znanstvenih člankov predvsem s področja kvantne informacije, ki bi jih lahko z vidika filozofije opisali kot tehnične, v svojih pismih stopa na področje filozofije, umetnosti in zgodovine. Kvantni opis sveta postavlja v kontekst razumevanja sveta nasploh, razumevanja, ki se odvija skozi premislek umetnosti in filozofskih tekstov, skozi premislek očetovstva, medosebnih odnosov, odnosa do sveta. Fuchs kot avtor *Coming of Age with Quantum Information* ni »le« fizik, je humanist, filozof v najširšem (in verjetno edinem smiselnem) pomenu besede. A kot tak je znova in predvsem fizik. Vsi dialogi so konec koncev tako ali drugače dialogi o svetu. O svetu, ki ga Fuchs želi opisati in razumeti po poti *QBisma*.

225

»Foundations of quantum mechanics is a unique blend of poetry and analysis,« zapiše David Mermin, avtor spremne besede, sicer pa eden izmed znamenitih fizikov našega časa, avtor skovanke »shut up and calculate«, ki naj bi označila obdobje po drugi svetovni vojni, ko »filozofsko« razmišljanje o naravi fizikalnih pojavov ni bilo dobrodošlo. A Mermin sam je dokaz, da to ni ustavilo takrat mladih fizikov, ki so v fiziko znova prinesli premislek o naravi, o možnem razumevanju opazovanega. Mermin takole nadaljuje z opisom pomena poezije in analize v kvantni mehaniki in kombiniranja obeh v pisanju Chrisa Fuchsa:

Analysis is needed to pin down the structure of the relations; poetry is required to characterize how they reflect the experience. Nobody

today writing about quantum mechanics combines poetry and analysis to better effect than Chris Fuchs [...] the 500 pages that follow are long on poetry and short on analysis, but search on »Fuchs« will uncover [...] many examples where the balance is more even.

Pri tem Mermin Fuchsa v njegovem kombiniranju poezije in analize primerja z Bohrom. Slednjega danes poznamo predvsem kot ključno figuro pri razvoju formulacije kvantne mehanike, a ga je v času njegovega delovanja, ko je bil dialog med njim in sodobniki še živ, sodelavec Werner Heisenberg označil prvenstveno kot filozofa, šele nato kot fizika (pri tem nikakor ne gre za negativno oznako, ki bi jo takšen opis predstavljal nekaj desetletij kasneje ob pretrganju vezi med filozofijo in fiziko znotraj t. i. *shut up and calculate* obdobja):

226

Bohr was primarily a philosopher, not a physicist, but he understood that natural philosophy in our day and age carries weight only if its every detail can be subjected to the inexorable test of experiment. (Stefan Rozental, ur.: *Niels Bohr: His Life and Work as Seen by his Friends and Colleagues*. Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1967.)

Skozi dialoge v zbrani korespondenci se pred bralcem razvija Fuchsov premislek o svetu, ki je pravzaprav bistveno fenomenološki. Kot zapišeta John B. DeBrot in Blake C. Stacey v naboru dejstev o *QBismu*, je *QBism* »an interpretation of quantum mechanics in which the ideas of *agent* and *experience* are fundamental«. ³ Kar je bistveno skupno Fuchsu in Husserlovemu fenomenološkemu pristopu, je obenem tudi tisto, kar je pri Fuchsu pomembna novost, ki jo vnaša v sodobno razpravo na področju možne interpretacije kvantnih pojavov: povezava med epistemološkim in ontološkim pogledom, ki upošteva tako zmožnosti in aktivnosti tistega, ki spoznava, kot naravo in način

3 Odnosu med *QBismom* in fenomenologijo bo v letu 2021 (tako je načrtovano, potem ko je bil dogodek zaradi epidemije v letu 2020 prestavljen) posvečena tudi mednarodna konferenca, na kateri naj bi med drugim nastopil tudi Christopher Fuchs in svoje poglede soočil s pogledi filozofov: »QBism and Phenomenology«, <https://liu.se/en/research/phenomenological-approaches-to-physics-conference-2020>.

dajanja tistega, kar je spoznavano. Namreč to, da Fuchs izhaja iz opazovalca in njegovih pričakovanj o razvoju dogodkov, hkrati pa svet oziroma realnost razume kot temelj za intersubjektivno strinjanje o rezultatih kvantnih poskusov. Ali kot zapiše Fuchs v pismu kolegu Johnu Preskillu: »By the way, you know, I believe in reality too.«

Osrednji del knjige sestavlja dopisovanje z Asherjem Peresom, še enim eminentnim fizikom, pionirjem kvantne informacije, s katerim sta leta 2000 v soavtorstvu objavila članek »Quantum Theory Needs No ‚Interpretation‘«. Metaznanstveni prispevek, ki nasprotuje mnenju, da je kvantna teorija v krizi vse od svojega nastanka, ker naj bi ji manjkala široko sprejeta interpretacija.

Pravzaprav nam Fuchs omogoči vpogled v delavnico. Od zasnavljanja prispevka, iskanja skupnega izrazja dveh posameznikov, ki se strinjata o naslovni ideji, ne pa tudi o vseh posameznih dimenzijah, ki jih odpira prispevek, ter iskanja izrazov, ki bodo kar najbolj odporni na napačne interpretacije, do komunikacije z urednikom revije, ki na nekaterih mestih bistveno poseže v tekst. Na koncu spremljamo tudi njuno nadaljnjo korespondenco, ko odgovarjata kritikom prispevka, tako tistim bolj konstruktivnim kot tudi apriornim kritikom:

227

[...] Seeing his strong comments does reinforce my resolve for us to be as absolutely clear and as positive as we can be in our reply to critics. But on the other hand, it also reinforces my opinion that to some people we could talk until we are blue in the face, and never make a crack in their preconceived notions. I strongly doubt that Deutsch even read our paper: but yet he has an opinion of it. Which of us are eccentrics, and which of us are the physicists?

Fuchs nam tako omogoči specifičen pogled v čas, ki ga živimo, v dinamiko sodobnega raziskovanja in komunikacije na področju znanosti. Pravzaprav nam omogoči tudi zelo iskren prikaz komunikacije med nasprotnimi pozicijami, ki *včasih* – a tu ne gre ne za časovno specifiko ne za specifiko področja – pač butne ob zid, preko katerega komunikacija ni mogoča.

Hkrati Fuchsov in Peresov prispevek prinaša znanstvenikovo refleksijo (svoje lastne) znanosti, prav tisto refleksijo, ki jo Husserl tako pogrša v svoji *Krizi evropskih znanosti in transcendentni fenomenologiji*, tekstu, mimo katerega ne moremo, kadarkoli govorimo o fenomenološkemu pristopanju k znanosti.

In refleksija, ki jo razvijata Fuchs in Peres, je po svoji naravi bistveno fenomenološka. Dejstvo je, da so posamezne misli v t. i. *draftu* nemalokrat bolj kompleksno izražene kakor v končni verziji, ki gre skozi usklajevanje obeh avtorjev in uredniške posege. Navajam enega od osrednjih delov, kjer avtorja neposredno reflektirata vlogo znanosti:

Understanding is achieved when we can distill from the accumulated data a compact description of all that was seen and an indication of which further experiments will help corroborate that description. This is what science is about. If from our understanding we can further distill a model of a free-standing »reality« independent of our interventions, then so much the better. Classical physics is the ultimate example in that regard. However, there is no logical necessity that such a further step always be obtainable. If our world is so »sensitive to the touch« that we can never identify a reality independent of our experimental intrusions, then we must be prepared for that too.

228

Zadnji stavek je verjetno ena najboljših označitev položaja, v katerem se nahaja znanstvenik na področju kvantne mehanike. Uvida, ki v bližino prinaša Husserla, Bohra in nenazadnje Fuchsa. Uvida, ki jasno upove prav tisto, kar se nekaterim kritikom zdi škandalozno v kvantni mehaniki, a je pravzaprav senzibilna refleksija lastnega dela in metode kot take, ki razgrne mejo, s tem pa hkrati tudi temelje spoznavanja. Pri tem Fuchsova refleksija pušča odprta vrata za nadaljnje pretresanje in raziskovanje tako na področju znanosti kot filozofije.

In prav to je konec koncev Fuchsova monografija: refleksija njegovega lastnega prebivanja v svetu in odnosa do sveta, ki jo bistveno sodoloča dejstvo, da je Fuchs pač znanstvenik, teoretični fizik. In po drugi strani refleksija njegovega lastnega dela, znanosti, fizikalnega raziskovanja, ki jo bistveno

sodoloča dejstvo, da je Fuchs pač posameznik v tem svetu, posameznik, ki se dejansko obrača k svetu, mu postavlja vprašanja in tehta odgovore. Fuchs je, nenazadnje, posameznik z izjemnim občutkom za jezik, zaradi katerega je njegova knjiga, kot zapiše Mermin, poezija – včasih tudi dobesedno. Posameznik, ki se vloge jezika še kako zaveda tudi, ko pretresa možnosti našega spoznanja, opisa in deljenja informacij, skratka, znanstvenega udejstvovanja.

Z več takšnega dialoga bi tudi lahko bolje razumeli svoj svet, čeprav bi se nam iz naših izoliranih kotičkov razširil v včasih strašljivo veličastne dimenzije.

Tina Bilban

MANUSCRIPT SUBMISSION GUIDELINES

The journal *Phainomena* welcomes all submissions of articles and book reviews in the field of phenomenological and hermeneutic philosophy, as well as from related disciplines of the humanities. Manuscripts submitted for the publication in the journal should be addressed to the editorial office, the secretary of the editorial board, or the editor-in-chief.

The journal is published quarterly, usually in two issues. The tentative deadlines for the submission of manuscripts are: March 31, for the June issue; August 31, for the November issue.

The submitted manuscript should preferably be an original paper and should not be concurrently presented for publication consideration elsewhere, until the author receives notification with the editorial decision regarding acceptance, required (minor or major) revision(s), or rejection of the manuscript after the concluded reviewing procedure. After submission, the contributions are initially evaluated by the editorial office and may be immediately rejected if they are considered to be out of the journal's scope or otherwise unfit for consideration. The ensuing process of scientific review, which can—provided that no additional delays occur—take up to 3 months, includes an editorial opinion and a double-blind peer review by at least two external reviewers. The articles that do not report original research (e.g.: editorials or book reviews) are not externally reviewed and are subject to the autonomous decision of the editor-in-chief or the editorial board regarding publication. When republishing the paper in another journal, the author is required to indicate the first publication in the journal *Phainomena*.

The journal publishes original papers predominantly in Slovenian, English, French, and German language, as well as translations from foreign languages into Slovenian. Authors interested in the publication of their work in another language should consult the editors regarding such a possibility prior to the submission of the manuscript. Before publication, the texts are proofread with regard to guidelines and formatting, but the authors are responsible for the quality of language.

The manuscripts submitted in the MS Word compatible format should not exceed 8,000 words (ca. 50,000 characters with spaces) including footnotes. The submission should include a separate title page with the author's full name, academic qualification, institutional affiliation(s), and (email) address(es), bibliography of referenced works at the end of the main body of text, and an abstract of the article (accompanied by up to 5 keywords) in the language of the original as well as in English translation (100–150 words).

232 The contributions should be formatted as follows: Times New Roman font style; 12 pt. font size; 1.5 pt. spacing (footnotes—in 10 pt. font size—should, however, be single spaced); 0 pt. spacing before and after paragraphs; 2.5 cm margins; left justified margins throughout the text. Instead of line breaks please use internal paragraph indentations (1.25 cm) to introduce new paragraphs. Do not apply word division and avoid any special or exceptional text formatting (e.g.: various fonts, framing, pagination, etc.). Footnotes and tables should be embedded using designated MS Word functionalities. Do not use endnotes. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers placed in the text immediately after the punctuation mark or the preceding word.

The author should use **boldface** for the title, subtitle, and chapter titles of the manuscript, and *italics* for emphasis and interpolations of foreign words or phrases, as well as for the titles of cited books and journals. Double quotation marks—in the specific typographical format of the text's original language—should be used for the citation of articles published in journals and collective volumes, as well as for the quotations enclosed in the contribution. Single quotation marks should be used only to denote material placed in double quotation marks within the citation. Any block quotation of 40 or more words should be denoted with additional 1.25 cm margin on the left and separated from the main text by a line space above and below the paragraph (without

quotation marks, 10 pt. font size). Omissions, adaptations, or insertions within citations should be indicated with square brackets.

As a general rule, please use the (shorter) lengthened hyphen (the en-dash) to denote a range of numbers (e.g.: 99–115) or a span of time (e.g.: 1920–1970). The (longer) lengthened hyphen (the em-dash) can be used (only) in the English language to indicate an interruption in thought or an interpolated sentence (e.g.: “[...] thus—for instance—Aristotle says [...]”). The standard hyphens (-) can be (in the English language) used for compound nouns, adjectival phrases, or between repeated vowels.

The author of the paper is required to adhere to the author-date source citation system according to the rules of *The Chicago Manual of Style*. Within the in-text parenthetical reference the date of publication immediately follows the quoted author’s name, the indicated page number is separated by a comma, e.g.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). The bibliography list at the end of the text should include all referenced sources in alphabetical order of the authors’ surnames, as in the following example:

233

Held, Klaus. 1989. “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.” In *Phänomenologie im Widerstreit*, edited by Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Waldenfels, Bernhard. 2015. “Homo respondens.” *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Only exceptionally other reference styles can be accepted upon previous agreement with the editor-in-chief or the guest editor of the issue.

The authors are expected to submit a consistent manuscript free of typographical, grammatical, or factual errors. The author bears the responsibility for the content of the contribution submitted for publication consideration within the journal *Phainomena*.

NAVODILA ZA PRIPRAVO ROKOPISA

Revija *Phainomena* sprejema prispevke in recenzije s področja fenomenološke ter hermenevtične filozofije in tudi sorodnih disciplin humanistike. Za objavo predlagane rokopise naj avtorji naslovijo neposredno na uredništvo, tajnika uredniškega odbora ali glavno urednico revije.

Revija izhaja štirikrat letno, navadno v dveh zvezkih. Okvirna roka za oddajo prispevkov sta: za junijsko številko 31. marec, za novembrsko številko 31. avgust.

Predloženi rokopis naj bo (prvenstveno) izvirni znanstveni članek, ki ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo pri drugi reviji, dokler po zaključenem recenzijskem postopku avtor ne prejme obvestila z uredniško odločitvijo glede odobritve, zahtevanih (manjših ali večjih) sprememb ali zavrnitve objave rokopisa. Prispevek po oddaji najprej pregleda uredništvo in lahko takoj zavrne njegovo objavo, če ne ustreza programski usmeritvi revije ali na kakšen drugačen način ni primeren za obravnavo. Nadaljnji postopek znanstvene recenzije, ki lahko, če ne pride do dodatne nepredvidene zamude, traja 3 mesece, vključuje uredniško mnenje in »dvojno slepo« strokovno oceno najmanj dveh neodvisnih recenzentov. O objavi rokopisov, ki ne temeljijo na izvirnem znanstvenem raziskovanju in zato niso podvrženi zunanji recenzentski obravnavi (npr. uvodniki ali knjižne ocene), avtonomno odloča glavni urednik ali uredništvo. Ob ponovni priobčitvi članka v drugi reviji mora avtor navesti prvo objavo v okviru revije *Phainomena*.

Revija objavlja izvirne znanstvene avtorske članke zlasti v slovenskem, angleškem, francoskem in nemškem jeziku ter prevode iz tujih jezikov v

slovenski jezik. Avtorji, ki bi svoje delo morebiti želeli objaviti v drugem jeziku, naj se o tem pred oddajo rokopisa posvetujejo z uredništvom. Pred objavo uredništvo besedila sicer lektorsko in korekturno pregleda, vendar je avtor sam odgovoren za kakovost in neoporečnost uporabljenega jezika.

Rokopise je potrebno predložiti v računalniškem formatu, združljivem s programom MS Word. Besedila naj, upoštevajoč opombe, ne presegajo 8000 besed (ca. 50000 znakov s presledki). Oddana datoteka mora biti opremljena s posebno naslovno stranjo z avtorjevim polnim imenom, akademskim nazivom, ustanovo zaposlitve ali delovanja in naslovom (elektronske pošte), bibliografijo navedenih del na koncu osrednjega dela besedila in povzetkom prispevka (s 5 ključnimi besedami) v jeziku izvirnika in v angleškem prevodu (100–150 besed).

236 Besedila je potrebno oblikovati takole: pisava Times New Roman; velikost 12 pik; razmik med vrsticami 1,5 pik (opombe – velikosti 10 pik – z enojnim razmikom); 0 pik razmika pred in za odstavkom; robovi 2,5 cm; leva poravnava celotnega teksta. Med odstavkoma naj ne bo prazne vrstice, temveč naj bo naslednji odstavek naznačen z zamikom vrstice v desno (za 1,25 cm). Avtorji naj pri pisanju ne uporabljajo deljenja besed in naj se izogibajo posebnemu ali nenavadnemu oblikovanju (npr. rabi različnih pisav, okvirjanja, številčenja ipd.). Opombe in tabele je potrebno v besedilo vnesti s pomočjo ustreznih urejevalnih orodij programa MS Word. Uporabljane naj bodo izključno sprotne opombe, ki naj bodo označene z zapovrstno oštevilčenim nadpisanim indeksom in levostično postavljene takoj za ločilom ali besedo.

Naslov, podnaslov in poglavja rokopisa je potrebno pisati **krepko**, medtem ko se za poudarke in vstavke tujih izrazov ali fraz ter za naslove navedenih knjig in revij uporabljajo *ležeče črke*. Z dvojnimi narekovaji – v tipografski obliki, značilni za izvirni jezik besedila – se označuje naslove člankov, objavljenih znotraj revij ali zbornikov, in dobesedne navedke. Enojni narekovaj naznanja gradivo, znotraj navedka označeno z dvojnimi narekovaji. Daljši navedek (40 ali več besed) je potrebno izločiti v samostojen odstavek z dodatnim desnim zamikom (za 1,25 cm) in s prazno vrstico nad in pod njim (brez narekovajev, velikost pisave 10 pik). Izpuste iz navedkov, njihove prilagoditve ali vrivke vanje označujejo oglati oklepaji.

Obojestransko stični pomišljaj se praviloma uporablja za nakazovanje številskega obsega (npr. 99–115) ali časovnega obdobja (npr. 1920–1970),

medtem ko obojestransko nestični pomišljaj naznanja prekinitev miselnega toka ali vrinjeni stavek (npr.: »[...] tako – denimo – Aristotel pravi [...]«). Podaljšani obojestransko stični pomišljaj (—) je značilen (predvsem) za angleški jezik. Stični vezaj (-) se lahko, v skladu z ustaljeno rabo, zapisuje med sestavnimi deli zloženek, pri kraticah ipd.

Avtor prispevka naj pri sklicevanju na vire in literaturo upošteva znotrajbesedilni način navajanja v skladu s pravili Čikaškega stilističnega priročnika (*The Chicago Manual of Style*). Kazalka v okroglem oklepaju neposredno za navedkom prinaša priimek avtorja in letnico objave, ki jima sledi z vejico razloženo napotilo na stran znotraj citiranega dela, npr.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). Bibliografski seznam na koncu besedila naj vsebuje vse navedene enote, urejene po abecednem vrstnem redu priimkov avtorjev, kakor je razvidno iz spodnjega primera:

Held, Klaus. 1989. »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.« V *Phänomenologie im Widerstreit*, uredil Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

237

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Waldenfels, Bernhard. 2015. »Homo respondens.« *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Samo izjemoma je mogoče, po vnaprejšnjem dogovoru z glavnim ali gostujočim urednikom revije, uporabiti drugačne načine navajanja.

Pričakuje se, da bodo avtorji predložili dosledno in skrbno pripravljen rokopis brez tiskarskih, slovničnih in stvarnih napak. Avtor nosi odgovornost za vsebino besedila, predanega v obravnavo za objavo pri reviji *Phainomena*.

phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

Objavljene številke | Previous Issues

- 1 Svet življenja
- 2-3 O resnici
- 4 Franz Brentano in začetki fenomenologije
- 5-6 Intencionalnost in jezik
- 7-8 Nietzsche
- 9-10 Fenomenologija in teologija
- 11-12 Platon
- 13-14 Heidegger
- 15-16 Aristotel
- 17-18 Descartes
- 19-20 Subjekt in eksistenca
- 21-22 Krog razumevanja
- 23-24 Okrožja smisla
- 25-26 Etika-poetika
- 27-28 Tradicija in prestop
- 29-30 Metapolitika
- 31-32 Nihilizem
- 33-34 Fenomeni in pomeni
- 35-36 Izvornosti
- 37-38 Horizonti in perspektive
- 39-40 Risbe, razrisi
- 41-42 Bivanje v interpretaciji
- 43-44 Začetki
- 45-46 Evropsko sporazumevanje – filozofsko razumevanje
- 47-48 Signature
- 49-50 Kulturnost – slikovnost – pojmovnost
- 51-52 Filozofska narečja
- 53-54 Hermenevtika in humanistika I

	55-56 Hermenevtika in humanistika II
	57-58 Globalizacija: svetovni etos in svetovni mir
	59 Humanism in Culture
	60-61 Europe, World and Humanity in the 21st Century
	62-63 Evropa, svet in humanost v 21. stoletju
	64-65 Dedukcije
	66-67 Kunst und Form
	68-69 The Faces of Europe
	70-71 Ponovitev
	72-73 Analogije
	74-75 Outlook
	76-77-78 Horizonti svobode
	79 Diapositiva
	80-81 Umetnost razumevanja
	82-83 Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy
	84-85 Geneologies
	86-87 Prizma
	88-89 Virtualities
	90-91 Notice
	92-93 Open forms
	94-95 Respondenca
240	96-97 Naznake
	98-99 The Horizons of Embodiment
	100-101
	102-103 One Hundred per Cent
	104-105 Protomoderna
	106-107 Philosophy & Values
	110-111 Addresses : Naslovi
	112-113 Eo ipso

phainomena

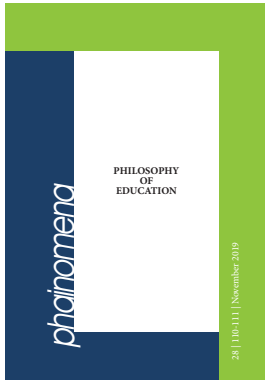
REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



Phainomena | 29 | 112-113 | June 2020

»Eo ipso«

Bence Peter Marosan | Christian Ivanoff-Sabogal | Virgilio Cesarone | Daniel Ross | Rok Svetlič | Fabio Polidori | Patrick M. Whitehead | Zmago Švajncer Vrečko | Mirt Komel | Marijan Krivak | Jonas Miklavčič | Polona Tratnik | Timotej Prosen | Tonči Valentić | Andrej Božič | Małgorzata Hołda | Mario Kopic

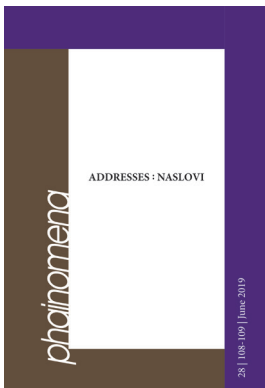


Phainomena | 28 | 110-111 | November 2019

Andrzej Wierciński & Andrej Božič (eds.):

“Philosophy of Education”

Andrzej Wierciński | Michał Federowicz | Daniel R. Sobota | Jarosław Gara | Oreste Tolone | Carmelo Galio | Mindaugas Briedis | Małgorzata Hołda | Urszula Zbrzeźniak | Katarzyna Dworakowska | Anna Ziełńska | Anna Wiłkomirska | Paulina Sosnowska | Tomaž Grušovnik | Jernej Kaluža | Ramsey Eric Ramsey | Tina Bilban | Andrej Božič

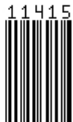


Phainomena | 28 | 108-109 | June 2019

“Addresses : Naslovi«

Wei Zhang | Marco Russo | Alfredo Rocha de la Torre | Marko Markič | Veronica Neri | Jožef Muhovič | Jurij Selan | Tonči Valentić | Žarko Paić | Brane Senegačnik | Dragan Prole | Petra Kleindienst | Uroš Milič | Luka Đekić | Matija Jan | Dario Vuger | Tomislav Škrbić | Wilhelm von Humboldt | Hans-Georg Gadamer | Damir Barbarić | Dean Komel

ISSN 1318-3362



9 771318 336204