

**FENOMENI IN POMENI**

**FENOMENI IN POMENI**

**3**

**FENOMENI IN POMENI**

---

---

**Študijsko gradivo  
za smeri »Filozofija« in »Kulturologija«  
pripravila Andrina Tonkli-Komel**

## FENOMENI IN POMENI

<b>Andrina Tonkli-Komel:</b>	Fenomeni in pomeni	5
<b>Edmund Husserl:</b>	Raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja – uvod	9
<b>Edmund Husserl:</b>	Izraz in pomen	25
<b>Edmund Husserl:</b>	Intencionalni doživljaji in njihove vsebine	31
<b>Edmund Husserl:</b>	Elementi fenomenološke razjasnitve spoznanja	39
<b>Edmund Husserl:</b>	Čutna in kategorialna zrenja	45
<b>Edmund Husserl:</b>	Ideal adekvacije – evidenca in resnica	57
<b>Wilhelm Dilthey:</b>	Kategorije življenja	67
<b>Wilhelm Dilthey - Edmund Husserl:</b>	Pisma	85
<b>Gustav Špet:</b>	Hermenevtika in njeni problemi	95
<b>Martin Heidegger:</b>	Formalizacija in formalna naznaka	109
<b>Martin Heidegger:</b>	O principu »K stvarem samim«	119
<b>France Veber:</b>	Nova disertacija iz filozofije	123
<b>Dean Komel:</b>	Umetnost, fenomenologija in evropska človeškost	127
<b>Tine Hribar:</b>	Skrivnost transcendence v imanenci	151
<b>Paul Ricoeur:</b>	Fenomenologija inhermenevtika	201
<b>Hans Rainer Sepp:</b>	Epoché kot razprtje kroga	229
<b>Felix Duque:</b>	Prispevek k španski poti v hermenevtiko	247
<b>Tadashi Ogawa:</b>	Qi in fenomenologija vetra	267
<b>Arno Baruzzi:</b>	Kritika moderne	283
<b>Vlado Milovanović:</b>	Igra virtualne resničnosti	295
<b>Fellmann, Grondin, Bühler, Mainzer:</b>	Ali bi bilo treba hermenevtiko operacionalizirati?	311
<b>Damir Barbarić:</b>	Igra jezika	323
<b>G. W. Leibniz:</b>	O besedah in jeziku	347
<b>POVZETKI</b>		355

**IZDAJA PUBLISHED BY**  
FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO V LJUBLJANI  
PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA  
Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete –  
Department of Philosophy (Faculty of Arts, University of Ljubljana).

**ZALOŽBA** – naročila – avtorske pravice – Publishing house – Orders –  
Copyright ©

Nova revija d.o.o.  
Časopisno založniško podjetje  
Dalmatinova 1, Ljubljana 1000  
Zanjo Niko Grafenauer  
tel. (386 1) 433-43-06, 433-42-50

Letna naročnina 5800 SIT. Cena posamezne številke 1700 SIT,  
dvojne 2950 SIT.  
Annual subscription: 30 USD for individuals, 60 USD for institutions.  
Single/double issue: 12/24 USD for individuals, 20/40 USD for institutions.

Publikacijo sofinancirajo: Ministrstvo za znanost in tehnologijo  
Ministrstvo za kulturo, Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete.  
Supported by: Ministry of Science and Technology of Slovenia, Ministry  
of Culture of Slovenia, Research Institute of the Faculty of Arts.

Revija Phenomena je indeksirana v:  
Center for Advanced Research in Phenomenology, Florida Atlantic  
University, USA  
Erratic Impact – Philosophy Research Base  
Philosophy Documentation Center, Bowling Green, Ohio, USA.

LEKTORIRALA Barbara Korun in Samo Krušič

OBLIKOVAL Gašper Demšar

TISK Kočevski tisk

PRELOM LIRSIC, d.o.o.

Stoletnica izida Husserlovih *Logičnih raziskav*, ki pomenijo preboj fenomenologije v filozofiji dvajsetega stoletja, je lahko vzpodbuda za vnovični premislek osnove in namena fenomenološkega raziskovanja. Stoletni razvoj fenomenologije narekuje nekakšen pregled opravljenega dela in revizijo rezultatov. Za fenomenologijo samo je relevantno predvsem prvo: vedno novo vračanje k osnovam in z njim povezano pritegovanje drugačnih perspektiv.

Osnova fenomenologije so *fenomeni*. Tisto osnovno naj bi v fenomenologiji prihajalo na plan *kot tako*. Fenomenologija se ne ukvarja z ničimer drugim kot zgolj s *fenomeni*, z nečim *kot* nečim. Fenomeni v fenomenologiji ne pomenijo ničesar drugega kot stvari same; pridevek »*kot tako*« ne napotuje na nadaljnje strukture, marveč je struktura zase. S-tvar sama je v fenomenologiji pomensko strukturirana.

Fenomenološko dojeti *fenomeni* so *isto* kot *pomeni*. To pove, da se mi nekaj *kot tako* ne najprej kaže in šele nato nekaj *pomeni*, marveč mi nekaj *pomeni* prav v tem, da se mi *kot tako* samo od sebe kaže. Zato se tudi, fenomenološko gledano, *pomeni* ne nalagajo na besede, marveč se besede prilegajo *pomenom*, kajti *fenomeni* nam *kot taki* *govorijo* sami po sebi.

---

Osnutek fenomeno-logije je, upoštevajoč še drugi del te besedne zloženke, *govorica fenomenov*, način, kako (mi) fenomeni spregovarjajo. Fenomeni in pomeni v fenomenski govorici niso nikoli ločeni, so pa vselej razločeni na način nečesa kot nečesa. Fenomeni in pomeni nastopajo sicer na isti, vendar ne na enaki osnovi, in prav to dejstvo najočitneje kaže *fenomenološko pradejstvo sveta*: svet (mi) pomeni vedno nekaj drugega in različnega, in vendar se (mi) kaže kot tisto vedno isto. Svet je tisto predvsem novo in obenem tisto povsem nastarejše. Svet je *kot tak* praosnovni fenomenološki fenomen *in* pomen.

Tako kot se fenomeni najprej pokažejo znotraj proučevanja narave, se pomeni najprej oblikujejo na področju ukvarjanja z zgodovino in kulturo. S stališča fenomenologije pa ločitev med naravo in kulturo, ki je pogojena z znakovno preobrazbo sveta, odpade. Podlaga za to fenomenološko stališče se ponuja v nauku o barvah in nauku o tonih. *Slika* in *glas* fenomenskost in pomenskost sveta ne le spremljata, marveč jo tudi razjasnujeta. Fenomenskost in pomenskost *zaznavamo* v sliki in glasu. Fenomenologija ukinja razliko med zaznavanjem in spoznavanjem. Fenomenološki um se zato, navzlic svoji težnji po tem, da bi razvil najstrožjo znanost, zbliža z umetnostjo. Fenomen umetnosti postane celo določen za pomen fenomenologije.

6

Toda svet se ne samo kaže in ne samo pomeni, marveč se kot tak odpira tudi v srečevanjih, na podlagi katerih se oblikujejo dozdevanja in mnenja in na podlagi katerih pride do sporazumevanja in dogovorjanja. Ruski filozof Gustav Špet (1879–1937) se, poučen od Husserla in Diltheya, v sklepu svojega leta 1918 napisanega in šele leta 1989 objavljenega dela *Hermenevtika in njeni problemi* (že leta 1912 je sicer izšlo v Moskvi njegovo delo *Pojav in smisel*) zavzema za filozofsko pravico do mnenja in za upravičevanje mnenja. Je filozofska pravica do mnenja isto kot znanstvena svoboda? Prav na tej razliki se utemeljuje univerza. France Veber, recimo, trdi, da znanost kot osmislitev in jezik kot smiselni izraz nista eno in isto. Če se pomen in izraz prekrijeta, si fenomenologija, po mnenju Gustava Špeta, lahko poda roko s semantiko. A razkrivanje smisla je pomensko in izrazno neulovljivo in kot tako prepuščeno eksistenci, ki je sama v sebi transcendenca smisla. Kot taka je dovzetna tudi za misel o Bogu, ki kot da razdvaja *svet kot fenomen* od *pomena sveta*, vendar le, dokler je naš pogled ujet znotraj sveta. *Sozein ta phainomena*, reševanje fenomenskosti, ne odrešuje sveta, temveč narekuje njegovo osmislitev.

Prizadevanje fenomenologije se vendarle usmerja v zadržanje fenomenske izčiščenosti pomenskih nanosov, se pravi v smer zadržka svetovnosti sveta.

---

Ne iskati pomenov tam, kjer ne najdevamo fenomenov. To nas privede na čistino gibanja čiste misli v praznini smisla, kjer vstopi v igro fenomenološka *epoche*, ki razkriva smisel na način razprtja kroga transcendence in transcendentalnosti. Fenomenologija v skladu s tem epohalno ne pomeni ničesar stvarnega, marveč zgolj kaže pot okrog sveta, ki nas obkroža kot stvar sama.

Naposled je tu še priporočilo za branje Husserla, brez katerega lahko pozabimo (na) fenomenologijo. Naj nas na to spomni ocena Kah Kyung Choja: »Intencionalna analiza in teorija pomena sta najpomembnejša prispevka *Logičnih raziskav* k sodobni filozofiji.«

## RAZISKAVE K FENOMENOLOGIJI IN TEORIJI SPOZNANJA – UVOD

### § 1 Nujnost fenomenoloških raziskav za spoznavno-kritično pripravo in jasnitev čiste logike

9

S stališča logične tehnologije se je često priznavalo, da je treba logiko začeti z jezikovnimi obravnavami. »Jezik,« beremo pri MILLU,<sup>1</sup> »je očitno eden najvažnejših pripomočkov in orodij mišljenja in vsaka nepopolnost orodja ali načina njegove uporabe mora, kot vsak vidi, to tehniko, še bolj kot katero koli drugo, ovirati in motiti ter zatreti vsako upanje v uspešen izid. ... Vstopiti v študij znanstvenih metod, ne da bi se prej seznanili s pomenom in pravilno rabo različnih vrst besed, ni nič manjša napaka, kot če bi hotel nekdo izvesti astronomska opazovanja, preden se je naučil pravilno uporabljati teleskop.« Toda večjo nujnost, začeti v logiki z analizo jezika, vidi MILL v tem, da bi sicer ne bilo mogoče raziskovati pomena stavkov, predmeta, ki leži »na pragu« naše znanosti.

Z zadnjo opazko zadene ta odlični avtor na gledišče, ki je merodajno za *čisto* logiko, za čisto logiko kot *filozofsko* disciplino. Zato predpostavljam, da se nočemo zadovoljiti z izgradnjo čiste logike na način matematičnih disciplin –

<sup>1</sup> *Logika*, I. knjiga, pogl. 1, §1.

---



10 kot sistema stavkov, ki nastajajo v naivni-stvarni veljavnosti, ampak da obenem stremimo za filozofsko jasnostjo teh stavkov, tj. za uvidom v bistvo spoznavnih načinov (ki vstopajo v igro pri izvršitvi in idealno možnih uporabah teh stavkov) in dajanj smisla ter objektivnih veljavnosti, ki se bistvu primerno konstituirajo. Jezikovna obravnava zanesljivo pripada neopustljivi filozofski pripravi za uveljavitev čiste logike, ker so samo z njeno pomočjo pravi *objekti* logične raziskave in, v nadaljevanju, bistvene vrste in različnosti teh objektov izdelani do jasnosti, ki izključuje napačno razumevanje. Pri tem pa ne gre za gramatično obravnavo v empiričnem, na kateri koli historično dani jezik nanašajočem se smislu, ampak na obravnavo tiste najsplošnejše vrste, ki pripada širši sferi objektivne *teorije spoznanja* in, kar je s tem v najintimnejši povezavi, *čisti fenomenologiji miselnih in spoznavnih doživljanjev*. Ta, kot tudi njo zaobsegajoča čista *fenomenologija doživljanjev nasploh*, ima opraviti izključno z doživljaji v čisti bistveni splošnosti, ki jih je mogoče dojeti in analizirati v intuiciji, ne pa z empirično apercepiranimi doživljaji kot realnimi fakti, kot doživljaji doživljajočih ljudi ali živali v pojavljajočem se in kot fakt izkustva postavljenem svetu. Ta, v bistveni intuiciji direktno dojeta bistva in zveze, ki temeljijo v bistvu, privede le-ta deskriptivno v bistvenih pojmi in zakonitih bistvenih izjavah do čistega izraza. Vsaka taka izjava je apriorna v najizbornejšem smislu besede. To sfero bomo morali preučiti zaradi spoznavno-kritične priprave in pojasnitve čiste logike; v njej se bodo torej gibale naše raziskave.

Čista fenomenologija predstavlja področje nevtralnih preučevanj, v katerem imajo svoje korenine različne znanosti. Na eni strani služi *psihologiji kot empirični znanosti*. V svojih čistih in intuitivnih postopkih analizira in opisuje v bistvu primerni splošnosti – specialno kot fenomenologija mišljenja in spoznanja – predstavne, sodbene, spoznavne doživljanje, katere, empirično zapadene kot razrede realnih dogodkov v odvisnosti z animalno naravno dejanskostjo, podvrže psihologija izkustveno-znanstvenemu preučevanju. Na drugi strani odpira fenomenologija »izvore«, iz katerih »izvirajo« temeljni pojmi in idealni zakoni *čiste logike* in h katerim se mora povrniti, da bi jim preskrbela »jasnost in razločnost«, potrebno za spoznavno-kritično razumevanje čiste logike. Spoznavnoteoretska oz. fenomenološka utemeljitev čiste logike zaobsega raziskave, ki so zelo težavne, toda tudi izredno pomembne. Če se spomnimo razlage nalog čiste logike,<sup>2</sup> podane v I. zvezku teh Raziskav, gre tam za zagotovitev in pojasnitev pojmov in zakonov, ki zadobita vsemu spoznanju objektivni pomen in teoretsko enotnost.

<sup>2</sup> G. sklepno poglavje Prolegomen, pos. § 66.

## § 2 K razločitvi cilja takih raziskav

Vse teoretsko preučevanje, čeprav se ne giblje zgolj v izraznih aktih ali celo v dovršenih izjavah, navsezadnje vendarle terminira v izjavah. Le v takšni obliki pride resnica in še posebej teorija v stalno posest znanosti, postane dokumentiran in stalno razpoložljiv zaklad vedenja in naprej stremečega preučevanja. Ali obstaja povezava med mišljenjem in govorjenjem, ali je pojavni način sodbe, ki sklepa v obliki trditve, nujen iz bistvenih temeljev ali ne; vsekakor je gotovo, da je sodbo, ki pripada višji intelektualni sferi, zlasti znanstveno sodbo, komaj mogoče izvršiti brez jezikovnega izraza.

Potemtakem so objekti, na katere meri preučevanje čiste logike, dani najprej v gramatično obleki. Točneje rečeno, dani so takorekoč kot podstavki v konkretnih psihičnih doživljajih, ki v funkciji pomenske intencije ali pomenske izpolnitve (v zadnjem oziru kot zori, ki ilustrirajo ali delajo nekaj evidentno) pripadajo določenim jezikovnim izrazom in z njimi tvorijo *fenomenološko enotnost*.

Iz teh kompleksnih fenomenoloških enotnosti mora logik izpostaviti komponente, ki ga zanimajo, predvsem torej karakterje aktov, kjer vrši logično predstavljanje, sojenje, spoznavanje, in jih z deskriptivno analizo obravnavati, dokler to koristi zahtevi njegovih pravih logičnih nalog. Neposredno iz dejstva, da se teoretično »realizira« v določenih psihičnih doživljajih, da je v njih dano na način posameznega primera, nikakor ne smemo posneti kot dozdevne samo-umevnosti, da morajo ti psihični doživljaji veljati kot primarni objekti logičnih preiskav. Čistega logika primarno in pristno ne zanima psihološka sodba, tj. konkretni psihični fenomen, ampak logična sodba, tj. identični izjavni pomen, ki je eden od mnogih deskriptivno zelo različnih doživljajev sodbe.<sup>3</sup> Seveda ustreza tej idealni enotnosti neka določena skupna poteza posameznih doživljajev. Toda čistemu logiku ne gre za konkretno, ampak za dotično idejo, za to v abstrakciji zapopadeno splošno, zato nima, kot se zdi, nikakršnega povoda, da bi zapustil tla abstrakcije in si namesto ideje postavil za cilj svojega preiskovalnega interesa konkreten doživljaj.

Pa vendar, četudi fenomenološka analiza konkretnih miselnih doživljajev ni pralast čiste logike, je ta za zahtevo čisto logičnega preučevanja pač nepo-

---

<sup>3</sup> Gl. § 11 prve raziskave.

grešljiva. Kajti vse logično mora biti, kolikor postane kot objekt preučevanja nam lastno in kolikor naj bo mogoča evidenca apriornih zakonov, ki temeljijo v njem, dano v konkretni obliki. Najprej pa nam je logično dano v nepopolni obliki: pojem kot bolj ali manj majav besedni pomen, zakon, zgrajen iz pojmov, kakor nič manj majava trditev. Zato sicer ne manjkajo logični uvidi. Z evidenco zapopademo čisti zakon in spoznamo, da temelji v čistih miselnih formah. Toda ta evidenca visi na besednih pomenih, ki oživijo v aktualni izvršitvi zakonite sodbe. Zaradi nezapaženih ekvivokacij se lahko besedam naknadno podtaknejo drugačni pojmi in se tako za spremenjene stavčne pomene lahko napačno zahteva prej izkušena evidenca. Lahko pa tudi obratno, napačna razlaga, ki izvira iz ekvivokacije, obrne smisel čistih logičnih stavkov (recimo v empiričnopsihološke stavke) in pripelje do razpustitve prej izkušene evidence in posebnega pomena čisto logičnega.

Torej *ta* danost logičnih idej in z njimi konstituirajočih se čistih zakonov ne more zadoščati. Tako se pojavlja velika naloga, *privesti logične ideje*, pojme in zakone k *spoznavnoteoretski jasnosti in razločnosti*.

## 12 In sem se vmešča *fenomenološka analiza*.

Logični pojmi kot veljavne miselne enotnosti morajo imeti svoj izvor v zoru; izrasti morajo iz ideirajoče abstrakcije na osnovi gotovih doživljajev in se v novi izvršitvi te abstrakcije vedno znova izkazati, biti zapopadeni v identiteti s samimi seboj. Drugače rečeno: Nikakor se nočemo zadovoljiti z »golimi besedami«, to je z golim simboličnim razumevanjem besed, kakršnega imamo v naših refleksijah o smislu zakonov (ki so postavljeni v čisti logiki) o »pojmih«, »resnicah« itd. z njihovim množtvom posebnosti. Pomeni, ki so oživljeni le v oddaljenih, zlitih, nejasnih zorih – če sploh v kakšnih – nam ne zadoščajo. Hočemo se vrniti k »stvarem samim«. Ob polno razvitih zorih hočemo priti do evidence, da je to tu v aktualno izvršeni abstrakciji dano zares in da je dejansko to, kar menijo besedni pomeni, ki izražajo zakon; in spoznavno-praktično hočemo prebuditi v nas dispozicijo, da zadržimo pomene v njihovi identiteti z zadostnim ponovnim merjenjem ob reproducibilnem zoru (oz. ob intuitivni izvršitvi abstrakcije). Prav tako se s ponazoritvijo *spreminjajočih se pomenov*, ki pripadajo istemu logičnemu terminu v različnih izjavnih zvezah, prepričamo prav o dejstvu ekvivokacije, s tem dobimo evidenco, da tisto, kar beseda tu in tam pomeni, dobi svojo izpolnitev v bistveno različnih momentih ali formah zora oz. v bistveno različnih splošnih pojmih. Z ločitvijo pomešanih pojmov

---

in s primerno spremembo terminologije dobimo tudi želeno »jasnost in razločnost« logičnih stavkov.

Cilj fenomenologije logičnih doživljajev je, da nam priskrbi potrebno široko deskriptivno (ne empiričnopsihološko) razumevanje teh psihičnih doživljajev in njihovih smislov, da bi dali vsem fundamentalnim logičnim pojmom trdne pomene, in sicer pomene, ki se pojasnijo v povratku na analitično preiskane bistvene zveze med intencijo pomena in izpolnitvijo pomena in so v svojih možnih spoznavnih funkcijah razumljivi in hkrati zanesljivi; skratka pomene, kakor jih zahteva interes čiste logike same in predvsem interes spoznavno-kritičnega uvida v bistvo te discipline. Logični in noetični temeljni pojmi so bili donedavno še zelo nepopolno pojasnjeni; bili so obremenjeni z množtvom ekvivokacij, le na račun škode in s težavo so kaj določili in vztrajali so v konsekventni razlikovanosti, tako da je treba tu iskati pglavitni razlog za tako zaostalost logike in spoznavne teorije.

Vseeno moramo priznati, da so mnoga pojmovna razlikovanja in zamejitve čiste logične sfere postale razvidne v naravni naravnosti, torej brez fenomenološke analize. Medtem ko se izvršujejo dotični logični akti v adekvatni prilagoditvi izpolnjujočemu zoru, pa se o fenomenološkem stanju stvari samem ne reflektira. Toda tudi najpopolnejša evidenca lahko zavaja v zmoto, to, kar zapopade, se lahko napačno interpretira, njena zanesljiva odločba se lahko zavrne. Pojasnjujoče raziskave zahteva zlasti (nikakor ne naključno) nagnjenje filozofske refleksije k temu, da neopazno zamenjuje objektivno in psihološko naravnost in meša med sabo logične danosti, ki jih je treba principiuelno ločevati, čeprav se po svoji bistveni vsebini nanašajo druga na drugo, ter se tako v interpretiranju logičnih objektivitet pusti motiti z napačnim psihološkim tolmačenjem. Po svoji naravi se te jasnitve lahko izvedejo le skozi fenomenološko bistvoslovje miselnih in spoznavnih doživljajev, ob stalnem upoštevanju njim bistveno pripadajočega menjenega (točno v modusu, v katerem se ono *kot tako* v njih samih »oznanja«, »predstavlja« ipd.). Le s čisto fenomenologijo, ki je vse prej kot psihologija, kot izkustvena znanost o psihočnih lastnostih in stanjih animalnih realitet, je lahko psihologizem *radikalno* premagan. Samo ona ponuja tudi v naši sferi vse predpostavke za dokončno zagotovitev vseh čisto logičnih temeljnih razlikovanj in uvidov. Samo ona odkriva ta, iz bistvenih temeljev izvirajoči in zato najprej neizogibni videz, ki nam je tako zelo blizu: da je treba objektivno logično pretolmačiti v psihološko.

Pravkar obravnavani motivi psihološke analize so, kot lahko vsakdo opazi, bistveno povezani s tistimi, ki izvirajo iz najsplošnejših *spoznavnoteoretskih temeljnih vprašanj*. Če namreč zapopademo ta vprašanja v najširši splošnosti – tj. očitno v »formalni«, od vse »spoznavne materije« abstrahirani splošnosti – tedaj se uvrstijo v krog vprašanj, ki sodijo k popolni pojasnitvi ideje čiste logike. Dejstvo namreč, da se vse mišljenje in spoznanje naravnava na *predmete oz. odnose stvari*, jih domnevno zadene na ta način, da se njihovo »biti--na-sebi« razodene kot identifikabilna enotnost v množstvu dejanskih ali možnih miselnih aktov oz. pomenov; nadalje dejstvo, da je vsemu mišljenju lastna *miselna forma*, ki stoji pod idealnimi zakoni, in sicer pod zakoni, ki opredeljujejo objektiviteto ali idealiteto spoznanja sploh – ta dejstva, pravim budijo vedno znova *vprašanja*: kako je treba potem razumeti, da pride to »na sebi« objektivitete do »predstave«, v spoznanju do »zapopadenja«, torej da postane na koncu znova subjektivno; kaj pomeni, da je predmet »na sebi« in v spoznanju »dan«; kako lahko vstopa idealiteta splošnega kot pojem ali zakon v tok realnih psihičnih doživljajev in postane spoznavna last mišljenja; kaj pomeni opažena *adaequatio rei ad intellectus* v različnih primerih, različnih glede na to, ali zadeva spoznavajoče zapopadenje individualno ali splošno, dejstvo ali zakon itd. Jasno pa je, da so ta in podobna vprašanja vseskozi neločljiva od zgoraj nakazanih vprašanj razjasnitve čisto logičnega. Naloga jasnitve logičnih idej, kot so pojem in predmet, resnica in stavek, dejstvo in zakon itd., vodi neizogibno do istih vprašanj, ki jih moramo že zato sprejeti, ker sicer ostane bistvo jasnitve same, h kateri stremimo v fenomenoloških analizah, nejasno.

14

### § 3 Težave čiste fenomenološke analize

Težave pojasnitve temeljnih logičnih pojmov imajo svoj naravni vzrok v izrednih težavah stroge fenomenološke analize; v glavnem so enake, naj gre za imanentno analizo doživljajev v *čistem* bistvu (z izključitvijo vsake empirične fakticite in individualne posameznosti) ali pa doživljajev v empiričnopsihološki naravnosti. Psihologi se ukvarjajo s takimi težavami pri presoji notranjega zaznavanja kot izvora posameznega psihološkega spoznanja; seveda ne na korekten način, že zavoljo napačnega zoperstavljanja notranjega in zunanjega zaznavanja ne. Izvor vseh težav leži v protinaravni smeri zrenja in mišljenja, ki ju zahteva fenomenološka analiza. Namesto da se usmerjamo k *izvrševanju* množstva med seboj povezanih aktov in s tem v njihovem smislu menjene predmete takorekoč naivno postavljamo kot bivajoče in jih določamo

ali hipotetično predpostavljamo, izvajamo iz tega posledice ipd., naj bi rajši »reflektirali«, tj. te akte same in njihovo imanentno smiselno vsebino naredili za predmete. Ko so predmeti uzrti, mišljeni, teoretsko presojeni in pri tem postavljeni v kakršni koli modaliteti biti kot dejanski, naj bi našega teoretskega interesa ne usmerjali na te predmete, naj bi ne postavljali *njih* kot dejanskosti tako, kot se v intenci teh aktov kažejo ali veljajo, ampak nasprotno, prav ti akti, ki doslej niso bili predmetni, naj bi zdaj postali objekti zapopadenja in teoretskega postavljanja; v novih aktih zrenja in mišljenja naj bi jih opazovali, jih v njihovih bistvih analizirali, opisovali, jih naredili za predmete empiričnega ali ideirajočega mišljenja. To pa je miselna smer, ki nasprotuje najčvrstejšim, od začetka našega psihičnega razvoja nenehno stopnjujočim se navadam. Od tod tisto skoraj neiztrebljivo nagnjenje k ponovnemu padanju iz fenomenološke drže nazaj v preprosto objektivno; nagibe, ki so v naravni izvršitvi prisojali izvornim aktom njihove predmete, je treba podvreči tem aktom samim, oz. njim imanentnim »pojavljanjem« ali »pomenom«, cele razrede resnično bivajočih stvari naj bi uzrli kot ideje (z ozirom na to, da so lahko evidentno dani v ideativni intuiciji), kot fenomenološke sestavine njihovih predstav.

Obravnavana težava, za katero se zdi, da principiuelno ogroža možnost vsake imanentne deskripcije psihičnih aktov in s tem posredno možnost fenomenološkega bistvoslovja, obstaja v tem, da se pri prehodu iz naivne izvršitve aktov v naravnost releksije, oz. v izvršitev njej pripadajočih aktov, prvi akti nujno spremenijo. Kako pravilno ovrednotiti vrsto in obseg te spremembe, kako lahko o njej – bodisi kot faktu ali kot o bistveni nujnosti – sploh kaj vemo? Težavi zadobitve trajnih, v ponavljajočem se identificiranju evidentnih izsledkov se pridružuje težava njihove *predstavitve in njihovega posredovanja drugim*. Kar je po natančni analizi popolnoma razvidno zagotovljeno kot bistveno razmerje, naj bi bilo predstavljeno z izrazi, ki so v nadaljnji diferenciaciji primerni le za nam znano naravno objektiviteto, medtem ko lahko doživljaje, v katerih se ta zavesti primerno konstituira, direktno označimo le s pomočjo večsmiselnih besed, kot so čutenje, zaznavanje, predstavlanje ipd. In ob tem si moramo pomagati z izrazi, ki imenujejo to, kar je v teh aktih intencionalno, tj. predmetnost, na katero se naravnavao akti. Aktov menjenja ni mogoče opisati, ne da bi se v izrazih sklicevali na menjene stvari. In kako hitro lahko pri tem spregledamo, da je ta soopisana in v skoraj vseh fenomenoloških deskripcijah nujno sopritegnjena »predmetnost« prevzela modifikacijo smisla, s pomočjo katere pripada ona sama fenomenološki sferi.

---

Če odmislimo te težave, nastopijo nove, ko s posredovanjem dobljenih uvidov prepričujemo drugega. Te uvide lahko preveri in potrdi le tisti, ki si je dodobra privadil sposobnost izvrševati čisto deskripcijo v protinaravnem habitusu refleksije, torej (sposobnost) dopustiti, da delujejo fenomenološka razmerja *čisto* na sebi. Ta čistost zahteva, da opustimo vse napačne primesi izjav, ki izhajajo iz naivnega privzemanja in presojanja predmetnosti – (predmetnosti), ki so v fenomenološko obdelanih aktih izkusile postavljanje biti. Ta čistost pa prepoveduje vsakršno drugačno obračanje k lastni bistveni vsebini aktov, torej vsakršno vrednotenje naravnih apercipij in postavk, ki se nanaša na te akte same, tj. vsako določanje le-teh (pa četudi bi bilo nedoločno splošno in eksemplarno) kot psihičnih realitet, kot stanj kakršnih koli »duševnih bistev« ali kakršne koli narave. Usposobljenosti za tak način raziskovanja ni lahko doseči in je tudi ni mogoče nadomestiti z nobeno, še tako izvrstno šolanostjo v psihološkem eksperimentu.

16

Kolikršne že so težave, ki stojijo na poti čisti fenomenologiji in posebej čisti fenomenologiji logičnih doživljajev, nikakor niso takšne, da bi se nam zdel poskus, premagati jih, brezupen. Odločno skupno delo generacije raziskovalcev, ki se zavedajo cilja in so povsem predani veliki stvari, bo (tako si upam soditi) v celoti razrešila najvažnejša vprašanja tega področja, ki se nanašajo na njegovo osnovno sestavo. To je krog dosegljivih in za omogočanje znanstvene filozofije fundamentalnih odkritij. Seveda so to odkritja, ki jim manjka slepeč blesk; manjka jim neposredno oprijemljiva koristnost za praktično življenje ali za zahtevo višjih potreb udobja; manjka jim tudi imponirajoči aparat eksperimentalne metodike, s katerim si je eksperimentalna psihologija priborila zaupanje in mnogo sotrudnikov.

#### § 4 Nepogrešljivost soupoštevanja gramatične strani logičnih doživljajev

Analitična fenomenologija, ki jo potrebuje logik za svoje pripravljajalno in utemeljevalno opravilo, zadeva med drugim in najprej »predstave« in poleg tega *izrečene* predstave. V teh kompleksih pa pripada njegov primarni interes doživljajem, ki se oprijemajo »golih izrazov« in stojijo v funkciji intencije pomena ali izpolnitve pomena. Vendar pa ne sme ostati izven naše pozornosti tudi čutno-jezikovna stran kompleksov (to, kar je v njih »goli izraz«) in način njihovega povezovanja z oživljajočim pomenjenjem. Znano je, kako zlahka in ne da bi to opazila, se analiza pomena pusti voditi *gramatični analizi*. Zaradi

---

težav direktne analize pomena bo kajpak vsak pripomoček, četudi nepopoln, s katerim bomo prej dosegli indirektni uspeh, dobrodošel; toda še bolj kot zaradi pozitivne pomoči bo gramatična analiza pomembna zaradi prevar, ki jih prinaša s seboj, ko se podtika kot *prava analiza pomena*. Surova refleksija mišljenja in njegovega jezikovnega izraza, za katero smo usposobljeni brez posebnega šolanja in jo često uporabljamo tudi za praktične miselne cilje, zadošča, da postanemo pozorni na nekakšen paralelizem med mišljenjem in govorjenjem. Vsi vemo, da besede nekaj pomenijo in da, splošno rečeno, tudi različne besede izražajo različne pomena. Če bi to korespondenco smeli imeti za popolno in a priori dano ter obenem za tisto, ki bistvenim pomenskim kategorijam preskrbi njihovo popolno protisliko v gramatičnih kategorijah, tedaj bi fenomenologija jezikovnih form hkrati vsebovala fenomenologije pomenskih doživljajev (miselnih doživljajev, doživljajev sodbe ipd.), pomenska analiza bi se tako rekoč pokrila z gramatično analizo.

Ni potrebno prav globoko preudarjanje, da bi ugotovili, da paralelizem, ki bi zadostil tem daljnosežnim zahtevam, ni podprt z bistvenimi temelji in tudi z dejanskimi ne; temu primerno se tudi gramatična analiza ne more uresničiti v golem razlikovanju izrazov kot čutno-zunanjih pojavov, marveč je principiелno določena glede na razlike pomenov. Toda te *gramatično relevantne razlike pomenov* so zdaj *bistvene* zdaj *naključne*, prav glede na to, ali praktični nameni izsilijo govorici lastne izrazne forme za bistvene ali za naključne (le da se te še posebej često izmenjujejo) pomenske razlike.

Niso pa znane le pomenske razlike, ki služijo diferenciranju izrazov. Naj spomnim le na razlike barv, kot tudi na razlike estetskih tendenc govora, ki se upirajo goli uniformnosti izraznih načinov in njihovi zvočni ali ritmični disonanci ter tako zahtevajo razpoložljivo polnino enakopomenskih izrazov.

Zaradi grobega skladanja verbalnih in miselnih razlik ter hkrati tudi besednih *form* in miselnih *form* obstaja naravno nagnjenje k temu, da za vsako izraženo gramatično različico iščemo neko logično. S tem postane *logično pomembna zadeva* to, da *privedemo odnos med jezikom in pomenom do analitične jasnosti* in da v povratku od praznih pomenov k ustrezno artikuliranim, jasnim, s polnino eksemplarnega zora nasičenim in pri tem izpolnjujočim se pomenom spoznamo sredstvo, s katerim se lahko v vsakem primeru odloči vprašanje, ali mora razlika veljati kot logična ali kot zgolj gramatična.

---



Splošno, ob prikladnih primerih lahko zadobljeno spoznanje razlike med gramatičnim in logičnim diferenciranjem ne zadošča. To splošno spoznanje, da gramatična razlika ne gre vedno z roko v roki z logično; z drugimi besedami, da jeziki izražajo materialne pomenske razlike daljnosežne komunikativne uporabnosti v podobnih presežnih formah kot fundamentalne logične razlike (namreč razlike, ki temeljijo v splošnem bistvu pojmov a priori) – to splošno spoznanje prav tako lahko ravna tla škodljivemu radikalizmu, ki sfero logičnih form prekomerno omeji, široko polnino logično pomenljivih razlik zavrže kot domnevno zgolj gramatično in ohrani nekaj preostalih, ki ravno še zadoščajo, da tradicionalni silogistiki dopuščajo kakršno koli vsebino. Znano je, da je BRENTANOVI, kljub vsemu zelo vreden poskus reformiranja formalne logike – zapadel v to pretiravanje. Le popolna razjasnitev bistvenih fenomenoloških razmerij med izrazom, pomenom, intencijo pomena in izpolnitvijo pomena nam tu lahko utre zanesljivo srednjo pot in privede razmerje med gramatično in pomensko analizo do zahtevane razločnosti.

## § 5 Naznačitev glavnih ciljev sledečih analitičnih raziskav

18

S tem bomo opozorili na vrsto analitičnih raziskav za jasnitev idej, ki so konstitutivne za čisto ali formalno logiko, najprej tistih, ki se nanašajo na čisto logično formoslovje, to, ki skuša, izhajajoč iz empirične povezanosti pomenskih doživljajev, določiti na »izrazih«, kaj pravzaprav pomeni večkrat ekvivokno govorjenje o »izrazih« oz. »pomenjenju«; katere so bistvene, bodisi fenomenološke bodisi logične razlike v izražanju a priori; kako tedaj – če damo prednost fenomenološki strani izrazov – doživljaje bistvu primerno opisati, katerim čistim rodovom so podrejeni, kateri so za to funkcijo pomenjenja sposobni a priori; v kakšnem razmerju so njihova izvršena »predstavljanja« in »sojenja« z ustreznim »zorum«, kako si to v »nazornem«, ev. »potrdilnem« in »izpolnilnem«, najde svojo evidenco, ipd. Lahko je uvideti, da morajo te raziskave predhoditi vsem tistim, ki se ukvarjajo z jasnitvijo temeljnih pojmov, logičnih kategorij. V vrsto teh uvodnih raziskav spada tudi fundamentalno vprašanje o aktih oz. idealnih pomenih, ki pridejo v poštev za logiko pod imenom predstava. Jasnitev in ločitev številnih pojmov, ki jih je privzela beseda predstava in ki so docela zmedli psihologijo, spoznavno teorijo in logiko, je pomembna naloga. Podobne analize zadevajo pojem *sodbe*, in sicer sodbe v tistem smislu, ki pride v poštev za logiko. To je spregledano v tako imenovani »teoriji sodbe«, ki pa je po svoji glavnini oz. po svojih bistvenih težavah »teo-

rija predstave«. Pri tem seveda ne gre niti najmanj za psihološko teorijo, ampak za skozi spoznavno-kritične interese začrtano fenomenologijo doživljajev predstave in sodbe.

Kot lastna bistvena vsebina izražajočih doživljajev, potrebuje podrobnejšo raziskavo tudi njihova intencionalna vsebina, idealni smisel njihove predmetne intencije, tj. enotnost pomena in enotnost predmeta. Predvsem pa tudi obojestranska odvisnost, ta najprej nepojasnjeni način, kako ima lahko isti doživljaj dvojno vsebino, kako naj si in kako si lahko poleg svoje pristne realne lasti še idealno, intencionalno vsebino.

Sem spada vprašanje »predmetnosti« oz. »brezpredmetnosti« logičnih aktov, vprašanje smisla razlike med intencionalnimi in resničnimi predmeti, jasnitev ideje resnice v njenem razmerju z idejo evidence sodbe, prav tako jasnitev drugih, med seboj intimno povezanih logičnih in noetičnih kategorij. Deloma so te raziskave identične z raziskavami konstitucije logičnih oblik, kakor se seveda z jasnitvijo oblikotvornih, kategorialnih pojmov rešuje vprašanje sprejetja ali odklonitve pretendirane logične forme (dvoma, ali se od široko poznanih form razlikuje zgolj gramatično ali logično).

S tem so do določene mere naznačeni problemski sklopi, ki so v sledečih raziskavah vodilni. Te si sicer nikakor ne lastijo popolnosti. Nočejo ponuditi sistema logike, ampak predpripravo za filozofsko, iz prazvorov fenomenologije jasnjeno logiko. In tudi pota analitične raziskave so seveda drugačna kot (pota) zaključene predstavitve polno dosežene resnice v logično urejenem sistemu.

## § 6 Dodatki

*1. Dodatek.* Opisane raziskave vodijo mnogokrat neizogibno čez ozko fenomenološko sfero, katere študij je dejansko potreben za jasnitev logičnih idej, za to da bi jih naredili direktno evidentne. Prav ta sfera ni dana od prej, ampak se prvič začrtuje v teku raziskovanja. K razširitvi kroga raziskovanj sili ločitev številnih in zlitih pojmov, ki se v razumevanju logičnih terminov nejasno prepletajo med seboj, in odkritje resnično logičnih med njimi.

*2. Dodatek.* Fenomenološko fundiranje logike se spopada tudi s težavo, da mora skoraj vse pojme, ki jih namerava pojasniti, v predstavitvi spremeniti.

---

S tem povezana je določena in neposredno neizgladljiva pomanjkljivost sistematične zaporednosti fenomenoloških (in prav tako spoznavnoteoretskih) fundamentalnih raziskovanj. Če velja mišljenje najprej kot nekaj, kar je treba jasni, tedaj je nekritična uporaba vprašljivih pojmov oz. terminov v pojasnjujoči predstavitvi nedopustna. Predvsem pa ne gre pričakovati, da bi postala kritična analiza dotičnih pojmov nujna šele tedaj, ko bi stvarna odvisnost logičnih materij privedla do teh pojmov. Z drugimi besedami: sistematična jasnitev čiste logike, tako kot vsake druge discipline, bi – na sebi in za sebe preiskovana – zahtevala, da bi korak za korakom sledili redu stari, sistematični sovisnosti znanosti, ki jo moramo jasni. V našem primeru pa lastna sigurnost raziskovanja zahteva, da ta sistematični red vedno znova kršimo; da odstranimo pojmovne nejasnosti, ki bi nam ogrožale potek samega raziskovanja, preden bi naravno sosledje stvari lahko pripeljalo do teh pojmov. Raziskovanje se giblje v cik-caku; in ta primera je ustrezna, ker se, s pomočjo notranje odvisnosti različnih spoznavnih pojmov, vedno znova vračamo k izvornim analizam in jih moramo preverjati na novih, kakor tudi nove na njih.

**20**

3. *Dodatek.* Če smo naš smisel fenomenologije zapopadli, potem ne moremo več narediti obrata, ki bi bil upravičen pri poljubni interpretaciji le-te kot deskriptivne psihologije (v naravnem izkustvenoznanstvenem smislu): Vsa spoznavna teorija kot sistematična fenomenološka jasnitev spoznanja je zgrajena na psihologiji. Torej počiva končno tudi čista logika, namreč spoznavno-teoretsko pojasnjena, ki smo jo iznačili kot filozofsko disciplino, na psihologiji, pa čeprav zgolj na njeni nižji stopnji, na deskriptivnem preiskovanju intencionalnih doživljajev. Čemu tedaj tako razvnet boj proti psihologizmu?

Seveda odgovarjamo: če ohrani beseda psihologija svoj stari smisel, tedaj fenomenologija ravno ni deskriptivna psihologija, njej lastna »čista« deskripcija – tj. na podlagi eksemplarnih posameznih zorov doživljajev (pa četudi so v prosti fantaziji fingirani) izvršeno zrenje bistev in deskriptivno fiksiranje uzrtih bistev v čistih pojmih – ni empirična (naravnoslovnostna) deskripcija, temveč izključuje naravno izvrševanje vseh empiričnih (naturalističnih) apercpcij in postavk. Deskriptivnopsihološke ugotovitve o zaznavah, sodbah, občutjih, hotenjih itd. se naravnavajo na označeno realno stanje animaličnih bitij naravne dejanskosti, prav tako kot se deskriptivne ugotovitve fizikalnega stanja samoumevno naravnavajo na naravne dogodke in na take, ki imajo dejansko in ne fingirano naravo. Vsak splošni stavek ima karakter empirične splošnosti – veljavne za to naravo. Fenomenologija pa ne govori o

---

realnih stanjih animaličnih bitij (niti o stanjih kake možne narave sploh), ampak govori o zaznavah, sodbah, občutjih, itd., kot takih, o tem, kar jim pripada a priori, v brezpogojni splošnosti prav kot čistim posameznostim čistih vrst, o tem, kar je mogoče uvideti izključno na podlagi čistega intuitivnega zapopadenja »bistev« (bistvenih rodov, bistvenih vrst): povsem analogno, kakor govori čista aritmetika o številih, geometrija o prostorskih oblikah, na podlagi zrenja v ideativni splošnosti. Torej ne psihologija, ampak fenomenologija je fundament čisto logično (kot *vseh* umsko-kritičnih) jasnitev. Prav tako pa je, v povsem drugi funkciji, nujni fundament vsake psihologije – ki naj bi se z vso pravico smela imenovati strogo znanstvena – analogno, kot je čista matematika, npr. čisti nauk o prostoru in gibanju, nujni fundament vsake eksaktne naravoslovne znanosti (naravoslovje o empiričnih rečeh z njihovimi empiričnimi oblikami, gibanji itd.). Bistveni uvidi o zaznavah, hotenjih in vsakršnih doživljajskih oblikah veljajo sicer tudi za ustrezna empirična stanja animaličnih bitij, enako kot veljajo geometrijski uvidi za prostorske oblike narave.

## § 7 Princip brezpredpostavkovnosti spoznavnoteoretskih raziskav

Spoznavnoteoretsko raziskovanje, ki postavi resno zahtevo po znanstvenosti, mora (kot smo že večkrat poudarili) zadostiti principu brezpredpostavkovnosti. Ta princip po našem mnenju ne more pomeniti nič drugega kot: strogo izključitev vseh izjav, ki se fenomenološko ne morejo popolnoma in docela realizirati. Vsako spoznavnoteoretsko raziskovanje se mora vršiti na čisto fenomenoloških temeljih. »Teorija«, za katero stremimo, ni nič drugega kot premišljanje in evidentno razumevanje tega, kaj sta sploh mišljenje in spoznavanje, namreč po svojih čistih rodovnih bistvih; katere so vrste in forme, na katere sta bistveno vezana; katere imanentne strukture pripadajo njunim predmetnih zvezam; kaj povedo glede na te strukture npr. ideje veljavnosti, upravičenosti, neposredne in posredne evidence ter njihova nasprotja; katere posebnosti navzamejo take ideje paralelno z regijami možnih predmetnosti spoznavanja, kako formalni in materialni »miselni zakoni« po svojem smislu in delovanju postajajo jasnejši spoznavajoči zavesti skozi apriorne odnose s strukturalnimi bistvenimi zvezami, itd. Da bi to premišljenje smisla spoznavanja ne dalo zgolj mnenj, ampak, kot se tu strogo zahteva, uvidno vedenje, se mora izvršiti na način čiste bistvene intencije na eksemplarnem temelju danih doživljajev mišljenja in spoznavanja. To, da se akti mišljenja priložnostno naravnajo na transcendentne ali na neeksistirajoče in nemožne objekte, temu ne

škoduje. Kajti ta predmetna smer, to predstavljanje in menjenje kakega objekta, ki se v fenomenološkem obstoju doživljanja ne nahaja realno, je (na to moramo biti zelo pozorni) deskriptivna karakterna poteza v dotičnem doživljanju, zato mora smisel takega menjenja pustiti samega sebe jasni in se zagotoviti popolnoma na podlagi doživljaja; kako drugače bi bilo kaj takega tudi nemogoče.

Ločeno od čiste spoznavne teorije je vprašanje po upravičenosti, s katero prizvemo zavesti transcendentne »psihične« in »fizične« realitete, ali morajo biti izjave naravoslovca razumljene v dejanskem ali v prenesenem smislu, ali je smiselno in pravilno postavljati nasproti pojavljajoči se naravi, naravi kot korelatu naravoslovne znanosti, še neki drugi, v potenciranem smislu transcendentni svet, in kar je še takega. Vprašanje po eksistenci in naravi »zunanjega sveta« je metafizično vprašanje. Spoznavna teorija, kot splošna jasnitev idealnih bistev in veljavnega smisla spoznavajočega mišljenja, zaobsega sicer splošna vprašanja: ali in kako daleč je možno vedenje ali umsko domnevanje o stvarnih »realnih« predmetih, ki so spoznavajočim doživljajem principielno transcendentni, in katerim normam mora resnični smisel takega vedenja ustrezati; ne pa empirično obrnjeno vprašanje, ali mi, ljudje, na podlagi nam faktično danih dat, lahko dejansko dobimo tako vedenje, ali pa naloga: to vedenje realizirati. Kot mi razumemo, spoznavna teorija, pravilno rečeno, sploh ni nobena teorija. Ni znanost v pregnantnem smislu neke enotnosti iz teoretične pojasnitve. Pojasnjevanje v smislu teorije je pojmovanje (*Bergreiflichmachen*) posameznega iz splošnega zakona in tega zadnjega zopet iz temeljnega zakona. Na področju dejstev gre za spoznanje, da se je to, kar se je zgodilo pod danimi razvrstitvami okoliščin, *nujno* zgodilo po *naravnih zakonih*. Na področju apriornega pa gre zopet za pojmovanje nujnosti specifičnih razmerij nižje stopnje iz zaobsegajočih generalnih nujnosti in končno iz najprimitivnejših in najsplošnejših zakonov razmerij, ki jih imenujemo aksiomi. Spoznavna teorija pa nima v tem teoretičnem smislu nič pojasniti, ne gradi nikakršnih deduktivnih teorij, ki smo jo srečali v raziskavah Prolegomen kot *filozofsko dopolnitev k čisti mathesis*, razumljeno kar se da široko, ki vsako apriorno kategorialno spoznanje združi v formi sistematičnih teorij. S to teorijo teorij je njo razjasnjujoča formalna spoznavna teorija pred vsako empirično teorijo: torej pred vsako pojasnjujočo realno znanostjo, pred fizično naravoslovno znanostjo na eni in pred psihologijo na drugi strani in seveda tudi pred vsako metafiziko. Noče pojasnjevati spoznanja, faktičnega dogodka v objektivni naravi, v psihološkem ali psihofizičnem smislu, ampak hoče razjasniti idejo spoznanja po njenih konstitutivnih elementih oz. zakonih; ne želi slediti realnim zvezam

koeksistence in sukcesije, v katere so vtakani faktični spoznavni akti, ampak *razumeti idealni smisel specifičnih sovisnosti*, v katerih se dokumentira objektiviteta spoznanja; čiste spoznavne forme in zakone hoče, skozi vrnitev na adekvatno izpolnjujoče zore, dvigniti k jasnosti in razločnosti. Ta razjasnitev se izvršuje v okvirih fenomenologije spoznanja, fenomenologije, ki je, kot smo videli, naravnana na bistvene strukture »čistih« doživljajev in njim pripadajočih obstojev smisla. V svojih znanstvenih ugotovitvah že od začetka in v vseh nadaljnjih korakih ne vsebuje niti najmanjše trditve o realnem bivanju; torej ne more nobena metafizična, nobena naravoslovno znanstvena in specialno psihološka trditev fungirati v njej kot premisa.

Samo po sebi se razume, da dobi ta čisto fenomenološka »teorija« spoznanja svojo *uporabo* v vseh naravnih, v dobrem smislu »naivnih« znanostih, ki se po tej poti preobrnejo v »filozofske« znanosti. Z.d.b. preobrnejo se v znanosti, ki dajejo v možnem in zahtevanem smislu pojasnjena in zagotovljena spoznanja. Glede znanosti realitet je le drug izraz za to spoznavnoteoretično pojasnjujoče delo: »*naturfilozofski*« ali »*metafizični*« izkoristek.

To metafizično, naravoslovnoznanstveno, psihološko brezpredpostavkovnost, in nobene druge, hočemo izpolniti tudi v sledečih raziskavah. Seveda temu ne škodijo priložnostne medopazke, ki ne vplivajo na vsebino in karakter analiz, ali številne izjave, v katerih se razlagalec obrača k svoji publiki, katere eksistenca – kot tudi njegova lastna – zato še ne tvori predpostavke vsebine raziskav. Meje, ki nas zadeva, nismo prekoračili tudi, ko npr. izhajamo od faktuma jezika in obravnavamo zgolj komunikativni pomen pod njegovimi izraznimi formami, in kar je še podobnega. Lahko se je prepričati, da imajo te analize svoj smisel in spoznavnoteoretsko vrednost ne glede na to, ali obstajajo dejanski jeziki in občevanje med ljudmi, ki mu služijo, ali, če sploh, obstaja nekaj takega kot ljudje in narava, ali če vse to obstaja le v utvari in možnosti.

## IZRAZ IN POMEN

### § 11. Idealne razlike: najprej med izrazom in pomenom kot idealnima enotama

25

Doslej smo razumevni izraz preučevali kot konkretni doživljaj. Namesto njegovih faktorjev, izraznega pojava in smisel podeljujočih, oz. smisel izpolnjujočih doživljajev želimo vzeti zdaj v zakup, kar je na določen način dano »v« njih: izraz sam, njegov smisel in pripadajočo predmetnost. Jemljemo torej preobrat realnega odnosa aktov v idealni odnos njihovih predmetov oz. vsebin. Subjektivno preučevanje se umika objektivnemu. Idealnost razmerja med izrazom in pomenom se kaže v odnosu do obeh členov v tem, da – sprašujoč po pomenu kakršnega koli izraza (npr. *kvadratni ostanek*) – z izrazom ne menimo samoumevno te *hic et nunc* izrečene artikulacije, bežnega zvoka, ki se nikoli ne povrne na identičen način, marveč menimo izraz *in specie*. Izraz *kvadratni ostanek* je identično isti, pa naj ga izreče kdor koli že. Enako velja tudi za govorjenje o *pomenu*, ki seveda ne meni pomen podeljujočega doživljaja.

Vsak primer nam kaže, da je treba tu dejansko narediti bistveno razliko.

Če (v resničnem govoru, ki ga vedno predpostavljamo) izjavim: *Tri višine trikotnika se sekajo v eni točki*, potem je seveda podlaga temu, da tako sodim.

---

Kdor posluša mojo izjavo z razumevanjem, to tudi ve, namreč apercipira me kot nekoga, ki tako sodi. Ali pa je moje sojenje, ki sem ga tu *dal na znanje*, tudi pomen izjavnega stavka, ali je to tisto, kar izjava *pove* in v tem smislu izrazi? Očitno ne. Vprašanje po smislu in pomenu izjave bo praviloma le redko kdo razumel tako, da bi mu prišla na misel sodba kot psihični doživljaj. Pač pa bo na to vprašanje vsak odgovoril: kar ta izjava izjavlja, je *isto*, kdor koli že jo izreče ter v kakršnih koli okoliščinah in v katerem koli času že to stori; isto je ravno to, da *se tri višine trikotnika sekajo v eni točki* – nič več in nič manj. V bistvu torej ponovimo »isto« izjavo, ponovimo pa jo zato, ker je ta posebno primerna izrazna forma za tisto identično, ki se imenuje njen pomen. V tem identičnem pomenu, ki se ga – kot identično v ponavljanju izjave – vedno lahko jasno zavedamo, ni mogoče o sojenju in o tem, ki sodi, neposredno ničesar odkriti. Menili smo, da je treba zagotoviti objektivno veljavnost stvarnega stanja in smo jo kot tako izrazili v formi izjavnega stavka. Stvarno stanje samo je, kar je, naj njegovo veljavnost potrjujemo ali ne. Je veljavna enotnost na sebi. Toda ta veljavnost se nam je kazala in objektivno, kakor se nam je kazala, smo jo postavljali. Rekli smo: to je tako. Seveda bi tega ne bili storili, tega ne bi mogli izjaviti, ako bi se nam tako ne kazalo; z drugimi besedami, ako bi ne bili presodili. To je torej sovsebovano v izjavi kot psihološkem dejstvu, spada k naznanjanju. Toda edinole k naznanjanju. Medtem ko to obstaja v psihičnih doživljajih, pa tisto, kar je v izjavi izjavljeno, nikakor ni subjektivno. Moj sodbeni akt je bežen doživljaj, nastane in mine. Ni pa tudi to, kar izjava izjavlja, njena vsebina – *da se tri višine trikotnika sekajo v eni točki* – nekaj nastajajočega in minevajočega. Kolikokrat jaz, ali kdor koli že, to isto izjavo izrečem v enakem smislu, tolikokrat na novo presodim. Sodbeni akti so od primera do primera različni. Toda kar sodijo, kar izjava *pove*, je povsod isto. To je v strogem razumevanju besede identično, je ena in ista geometrijska resnica.

26

Tako je pri vseh izjavah, četudi je to, kar povedo, napačno ali celo absurdno. Tudi v teh primerih razlikujemo med bežnimi doživljaji tega, kar imamo za resnično, in izjavljanjem njihove idealne vsebine, pomenom izjave kot enotnosti v mnogoterosti. Kot identično intencijo jo prepoznamo tudi v evidentnih aktih refleksije: izjavam je ne pritikamo samovoljno, ampak jo tam najdemo.

Če manjka »možnost« ali »resničnost«, potem je intencijo izjave seveda moč izvršiti »samo simbolično«; izpolnitve, ki predstavlja njeno spoznavno vrednost, ne more črpati iz zora in na njem utemeljenih kategorialnih funkcij. Tedaj



ji manjka, kot pravimo, »resničen«, »pravi« pomen. Pozneje bomo to razliko med intendirajočim in izpolnjujočim pomenom natančneje raziskali. Karakteriziranje različnih aktov, v katerih se konstituira ta sopripadnost idealnih enotnosti, in pojasnitev bistva njihovega aktualnega »pokritja« v spoznanju bo zahtevalo težavne in obsežne raziskave. Gotovo pa je, da ima vsaka izjava, če je v spoznavni funkciji (tj. če svojo intencijo izpolnjuje in če jo sploh lahko izpolnjuje v korespondirajočih zorih ter v kategorialnih aktih, ki jih formirajo) ali ne, svoje mnenje in da se v tem mnenju, kot njej svojstvenem specifičnem karakterju, konstituira pomen.

To idealno enotnost imamo pred očmi tudi, ko »neko« sodbo označujemo kot pomen »nekega« izjavnega stavka – le da fundamentalna ekvivokacija besede sodba takoj privede do tega, da zamenjujemo razvidno dojeto idealno enotnost z realnim sodbenim aktom, torej to, kar izjava naznanja, s tem, kar pove.

Kar smo tu dokazali za celotne izjave, zlahka prenesemo na dejanske ali možne dele izjav. Če sodim: *Ako vsota kotov v kakršnem koli trikotniku ni enaka 2P, tedaj tudi aksiom o vzporednicah ne velja*, potem ni hipotetična premisa za sebe nobena izjava, saj ne trdim, da taka neenakost obstaja. Vendar tudi premisa nekaj pove in to, kar pove, je zopet praviloma različno od tega, kar naznanja. Kar pove, ni moj psihični akt hipotetičnega predpostavljjanja (čeprav sem ga moral seveda izvršiti, da bi resnično lahko govoril, kakor govorim), temveč je, s tem ko je ta subjektivni akt dan na znanje, izraženo nekaj objektivnega in idealnega, namreč hipoteza s svojo pojmovno vsebino, ki lahko nastopi v mnogovrstnih možnih miselnih doživljajih kot ista intencionalna vsebina, ki nam je v objektivno-idealnem preučevanju, značilnem za vse mišljenje, evidenta kot ena in ista.

Enako velja tudi za druge dele izjave, tudi za tiste, ki nimajo forme stavkov.

## § 12. Nadaljevanje: izražena predmetnost

Govor o tem, *kaj izraz izraža*, ima po dosedanjih preučevanjih že več bistveno različnih pomenov. *Po eni strani* se nanaša na naznanjanje nasploh in pri tem posebej na smisel dajajoče, zlasti pa še na smisel izpolnjujoče akte (kolikor so taki sploh na razpolago). V neki izjavi izrazimo (naznanimo) npr. našo sodbo, toda tudi zaznave in druge smisel izpolnjujoče, mnenje izjave ponazarjajoče

---

akte. *Po drugi strani* se nanaša omenjeni govor na »vsebino« teh aktov, in sicer najprej na pomene, ki se često označujejo kot izraženi.

Vprašanje je, ali bi analize primerov v zadnjih paragrafih zadoščale za predhodno razumevanje pojma pomena, ako bi ne bil v primerjalni premislek takoj pritegnjen novi smisel izraženosti. Termini *pomen*, *vsebina*, *stvarno stanje*, kakor tudi vsi sorodni, so obremenjeni s tako učinkovitimi ekvivokacijami, da bi naša intencija, ob vsej previdnosti pri načinu izražanja, lahko doživela napačno tolmačenje. Tretji smisel izraženosti, o katerem je treba zdaj razpravljati, se tiče *predmetnosti*, ki je v pomenu menjena in s pomočjo pomena izražena.

Vsak izraz ne samo *nekaj* pove, ampak pove tudi *o nečem*; nima le svojega pomena, ampak se nanaša na *predmete*. Ta odnos je za en in isti izraz glede na okoliščine različen. Nikoli pa predmet ne sovpaše s pomenom. Seveda spadata oba k izrazu le zaradi psihičnih aktov, ki mu dajejo smisel; in ako pri teh »predstavah« razlikujemo »vsebino« in »predmet«, tedaj s tem mislimo isto, kakor če pri izrazu razlikujemo to, kar pomeni ali »pove«, in to, *o čemer* nekaj pove.

## 28

Nujnost razlikovanja med pomenom (vsebino) in predmetom postane jasna, ko se z vzporejanjem primerov prepričamo, da imajo lahko mnogi izrazi isti pomen, toda različne predmete, in da imajo različne pomene, toda isti predmet. Ob tem obstajajo seveda tudi možnosti, da se v obojem razhajajo ali v obojem ujemajo. Primer slednjega so tavnološki izrazi, npr. v različnih jezikih korespondirajoči izrazi istega pomena in imena (*London, Londres; dva, deux, duo* itd.).

Najjasnejše primere za ločevanje pomena in predmetnega odnosa nam ponujajo imena. Glede slednjega pri njih običajno govorimo o »imenovanju«. Dve imeni lahko različno pomenita, toda isto imenujeta. Tako npr. *zmagovalec pri Jeni – poraženec pri Waterlooju; enakostranični trikotnik – enakokotni trikotnik*. Izraženi pomen v parih je očitno različen, čeprav je menjen isti predmet. Prav tako je pri imenih, ki imajo »obseg« zaradi svoje nedoločenosti. Izraza *enakostranični trikotnik* in *enakokotni trikotnik* imata isti predmetni odnos, isti obseg možne aplikacije.

Lahko se zgodi tudi obratno, da imata dva izraza isti pomen, toda različen predmetni odnos. Izraz *konj* ima isti pomen, ne glede na to, v kakšnem govor-

nem kontekstu se pojavi. Če pa enkrat rečemo *Bucefal je konj* in drugič *To kljuse je konj*, potem se je v prehodu od ene izjave k drugi očitno zgodila sprememba v smisel dajajoči predstavi. Njena »vsebina«, pomen izraza *konj*, je sicer ostala nespremenjena, toda predmetni odnos se je spremenil. S pomočjo istega pomena predstavi izraz *konj* enkrat *Bucefala*, drugič *kljuse*. Tako je z vsemi univerzalnimi imeni, tj. imeni, ki imajo neki obseg. *Ena* je ime, ki ima vselej identični pomen, toda zato še ne smemo izenačiti različnih enic v računu; vse pomenijo isto, toda razhajajo se v svojem predmetnem odnosu.

Drugače je z lastnimi imeni, bodisi za individualne bodisi za generalne objekte. Beseda, npr. *Sokrat*, lahko imenuje različne stvari le tako, da pomeni različne stvari; z drugimi besedami, da postane ekvivokna. Kjer koli ima beseda *en* pomen, tudi imenuje *en* predmet. Prav tako izrazi kot *dva*, *rdeče* itd. *Mnogoznačna* (ekvivokna) imena razlikujemo od *mnogovrednih* (mnogoobsegajočih, univerzalnih) imen.

Podobno velja za vse druge izrazne forme, čeprav povzroča tu govorjenje o predmetnem odnosu, zaradi njegove mnogovrstnosti, nekaj težav. Če pogledamo npr. izjavni stavek forme *S je P*, bomo kot predmet izjave praviloma videli subjektni predmet, torej tisti, »o« katerem se izjavlja. Možno pa je tudi drugačno dojetje, ki *celotni* izjavi pripadajoči stvarni položaj vzame kot analogon v imenu imenovanega predmeta in ga razlikuje od pomena izjavnega stavka. Če storimo tako, bomo kot primere pritegnili stavčne pare vrste: *a je večji kot b* in *b je manjši kot a*. Oba stavka očitno izjavljata nekaj različnega. Različna nista le gramatično, ampak tudi »miselno«, torej prav po svoji pomenski vsebini. Izražata pa isti stvarni položaj, ista »stvar« je na dvojen način predikativno dojeta in izjavljena. Naj torej govor o predmetu izjave definiramo v enem ali drugem smislu (in oba sta po svoje upravičena), vedno so možne pomensko različne izjave, ki se nanašajo na isti »predmet«.

### § 13. Sovisnost pomena in predmetnega odnosa

Po teh primerih smemo jemati razliko med pomenom izraza in njegovo lastnostjo, da se imenujoč ravna na to ali ono predmetno (in seveda tudi razliko med pomenom in predmetom samim) kot nekaj gotovega. Jasno pa je tudi, da med različnima stranema izraza obstaja neka ožja sovisnost: izraz namreč samo s tem, da pomeni, zadobi odnos do predmetnega, to se pravi, da izraz označuje

---

(imenuje) predmet *s pomočjo* svojega pomena, da je akt pomenjenja določen način menjenja vsakokratnega predmeta – čeprav se ta način pomenljivega menjenja in s tem pomen sam pri identičnem držanju predmetne smeri lahko spremeni.

Globljo fenomenološko pojasnitev tega odnosa bi bilo treba opraviti s preiskovanjem spoznavne funkcije izrazov in njihovih pomenskih intencij. Ob tem bi se pokazalo, da govorjenja o *dveh* različnih *straneh* izraza ne gre jemati resno, saj je bistvo izraza izključno v pomenu. Toda isti zor lahko (kakor bomo kasneje dokazali) nudi izpolnitev različnim izrazom, kolikor je namreč lahko na različne načine kategorialno dojet in z drugimi zori sintetično povezan. Izrazi in njihove pomenske intencije se, kot bomo slišali, v svoji miselni in spoznavni sovisnosti ne umerjajo zgolj po zorih, ampak tudi po različnih intelektualnih formah, s katerimi postanejo uzrti objekti šele razumevanju primerno določeni in medsebojno nanašajoči se objekti. Temu primerno kažejo izrazi (kjer nimajo spoznavne funkcije) tudi kot simbolične intencije na kategorialno *formirane* enotnosti. Tako lahko spadajo k istim (toda kategorialno različno dojetim) zorum in s tem tudi k istim predmetom različni pomeni. Kjer pa po drugi strani *kakemu* pomenu ustreza celoten *obseg* predmetov, spada k lastnemu bistvu tega pomena, da je *nedoločen*, tj. da dopušča sfero možne izpolnitve.

30

Ti namigi naj zaenkrat zadostujejo; preprečevali naj bi le vnaprejšnje zmote, npr. to, da je pri smisel dajajočih aktih mogoče resno razlikovati dve strani, od katerih daje ena izrazu pomen, druga določenost predmetne smeri.<sup>1</sup>

*Prevedla Andrina Tonkli-Komel*

<sup>1</sup> Tako npr. TWARDOWSKI predpostavlja »predstavno dejavnost, ki se giblje v dvojni smeri«, v spisu *K nauku o vsebini in predmetu predstav*, Dunaj 1894, str. 14.

## INTENCIONALNI DOŽIVLJAJI IN NJIHOVE VSEBINE\*

Nova težava se pojavi glede rodovne enotnosti intencionalnih doživljajev.

31

Lahko bi namreč dvomili, ali ni stališče razmejitve v intencionalne in neintencionalne zgolj zunanje vrste, take, da isti doživljaji enkrat imajo intencionalni odnos do predmetnega [Gegenständliches], drugič ga nimajo. O dokazilnih [belegende] primerih za eno in drugo pojmovanje [Auffassung] kot delno tudi o mislih za razpustitev dvoma smo v knjižni obliki že razpravljali, namreč v povezavi s spornim vprašanjem, ali značilnost [das Merkmal] intencionalnega odnosa zadošča za razmejitve »psihičnih fenomenov« (kot domene psihologije) ali ne. Zadnji spor zadeva zlasti nekatere fenomene iz sfere *občutij*. Ker se zdi pri *preostalih* občutjih intencionalnost očitna, je bil možen dvom glede dvojega: bodisi da se je začelo dvomiti tudi pri teh občutenjskih aktih

\* Pričujoče besedilo je prevod petnajstega paragrafa [Ob Erlebnisse einer und derselben phänomenologischen Gattung (und zumal der Gattung *Gefühl*) teils Akte und teils Nicht-Akte sein können] Husserlove pete *Logične raziskave*, ki nosi naslov »O intencionalnih doživljajih in njihovih vsebinah« [V. Über intentionale Erlebnisse und ihre »Inhalte«]. Prevajal sem besedilo, ki je l. 1913 izšlo v drugi, popravljeni izdaji *Logičnih raziskav* pri založbi Max Niemeyer in ki je bilo l. 1992 ponatisnjeno v : Edmund Husserl, *Gesammelte Schriften, Logische Untersuchungen*, drugi zvezek, prvi del; *Raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanj* [Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis] (besedilo po Husserliani XIX/1), Felix Meiner Verlag, Hamburg [op. B. Ž.].

[Gefühlsakten], namreč ali jim intencionalni odnos ne pritiče zgolj *nelastno* [uneigentlich], ali marveč ne pripada direktno in lastno [eigentlich] vanje vpletenim [eingewobenen] *predstavam*; bodisi da se je dvomilo samo o *bistvenosti* intencionalnega karakterja za *razred* občutij, s tem da se je nekaterim ta karakter pripisovalo in drugim odrekalo. Tako je povezanost običajno obravnavanega spornega vprašanja z vprašanjem, ki smo ga tukaj navrgli mi, jasna.

Najprej želimo premisliti, ali v razredu občutij sploh so vrste doživljajev, katerim bistveno pritiče intencionalni odnos, in potem pogledati, ali ta odnos drugim doživljajem istega razreda lahko manjka.

a) *Ali sploh obstajajo intencionalna občutja?*

Pri mnogih doživljajih, ki jih na splošno označujemo kot občutja, je popolnoma nespregledljivo, da jim dejansko pripada intencionalni odnos do predmetnega. Tako je npr., če nam ugaja kaka melodija, če nam ne ugaja rezek žvižg ipd. Sploh se zdi, da je vsako veselje ali neveselje, ki je pač veselje ali neveselje glede česa predstavljenega [Vorgestelltes], samoumevno akt. Namesto veselje bi pri tem lahko rekli tudi nasladno dopadenje nad nečim, biti od tega pritegnjen, biti temu nasladno naklonjen, namesto neveselje tudi neveselo ali boleče nedopadenje ob nečem, odbojnost le-tega itd.

32

Zanikovalci intencionalnosti občutij pravijo: Občutja so gola stanja, ne pa akti, intence. Kjer se nanašajo na predmete, tu dolgujejo ta odnos samó prepletenosti [Komplikation] s predstavami.

Zadnje na sebi ne bi vsebovalo še nobenega ugovora. *Brentano*, ki je zagovarjal intencionalnost občutij,<sup>2</sup> je po drugi strani sam učil, ne da bi prišel v nasprotje s samim seboj, da imajo občutja, tako kot vsi akti, ki niso gole predstave, za podlago predstave.<sup>3</sup> Občutenjsko se lahko nanašamo samo na take predmete, ki so nam preko sovpletenih predstav postali predstavniki. Razlika med prepirajočima se stranema pride na dan šele s tem, da človek po eni strani pravzaprav želi reči: občutje, motreno samo na sebi, ne vsebuje nikakršne intence, ne kaže preko sebe na občuteni predmet; samo prek poenotenja s predstavo dobi neki odnos do predmeta, toda odnos, ki ga moramo dojemati

<sup>1</sup> *Psychologie*, I, str. 116 isl.

<sup>2</sup> Prav tam, I, str. 107 isl.

kot določenega z intencionalnim odnosom samo skozi *ta* odnos povezanosti [Verknüpfungsverhältnis], in ne samega kot intencionalni odnos. Prav to zanika nasprotna stran.

Po *Brentanu* sta tukaj dve intenci, zgrajeni ena na drugi [aufeinander gebaut]: fundirajoča daje *predstavljeni* predmet, fundirana pa *občutenega*; prva je ločljiva od druge, druga pa ne od prve. Po nasprotnem pojmovanju obstaja tukaj samo *ena* intenca, predstavljajoča.

Zdi se, da pozorno predočenje položaja v fenomenološkem uzrtju odločilno daje prednost *Brentanovemu* pojmovanju. Če se h kaki stvari obrnemo z dopadanjem ali če nas kot nedopadljiva odbija, si jo tako predstavljamo. Vendar nimamo zgolj predstave in k temu občutje kot nekaj, kar na sebi in za sebe do reči [Sache] ni v odnosu in je potem z njo zgolj *asociativno* povezano, ampak se dopadenje ali nedopadenje usmerjata na predstavljeni predmet in brez take usmerjenosti sploh ne moreta biti. Če sta dva psihična doživljaja, npr. dve predstavi, v objektivno psihološkem smislu asociativno spojena, potem ustreza objektivnemu dispozicijskemu urejanju na – po potrebi – realiziranih doživljajih fenomenološko pokazljiv asociativni *enotnostni karakter*. Poleg intencionalnega odnosa, ki ga ima vsak do svojega predmeta, je fenomenološko najdljiv tudi odnos povezanosti: predstava, recimo *Neaplja*, »nosi s seboj« predstavo *Vezuva*, je z njo na poseben način povezana, in to tako, da glede na predstavljene predmete – pri čemer pride kako njihovega biti–predstavljen [Vorgestelltsein] v bližini opisnega načina bistveno v poštev – pravimo tudi, da nas eden *spominja* na *drugega* (stavek, ki je zdaj razumljen kot izraz fenomenološkega dogodka). Vendar pa z lahkoto vidimo: če je pri tem na kak način dan [gestiftet] nov intencionalni odnos, zato en asociativni člen ne postane predmet intence drugega. Intencionalni odnosi se v asociaciji ne medejo [wirken sich] drug z drugim. Kako naj bi potem asociacija temu, kar v sebi ni intenca, iz asociirane intence priskrbela predmet? Poleg tega je jasno, da je ta fenomenološko-asociativni odnos nebitven [ausserwesentlich] in ga ne smemo, recimo, postaviti na isto raven [eine Stufe] z nanašanjem dopadenja na dopadeno. Reproducirajoča predstava je možna tudi zunaj te reproduktivne funkcije. Toda dopadenje brez dopadenega ni zamisljivo. In dopadenje brez dopadenega ni zamisljivo ne morda zgolj zaradi tega, ker imamo tukaj opraviti s korelativnimi izrazi (torej takšnimi, kot ko npr. rečemo, da vzrok brez učinka, oče brez otroka ni zamisljiv), ampak zato, ker *specifično bistvo dopadenja zahteva odnos do dopadenega*. Natančno tako je nezamisljiv moment pre-

pričanja *a priori*, kajti biti mora prepričanje o nečem. Prav tako ni zamisljiva nobena želja (po svojem specifičnem karakterju) brez zelenega, nobeno pritrjevanje ali odobravanje brez nečesa, čemur pritrjevanje ali odobravanje velja, itd. Vse to so intence, pravi akti v našem smislu. Vsi »dolgujejo« svoj intencionalni odnos predstavam, ki so njihova podlaga. Toda smislu govorjenja o dolgovanju povsem ustreza, da imajo zdaj tudi sami to, kar dolgujejo drugim.

Vidimo tudi, da odnos med fundirajočo predstavo in fundiranim aktom na noben način ni pravilno opisan s tem, da prva *povzroča* drugega [*bewirke*]. Mi sicer pravimo, da predmet povzroča [*erregt*] naše dopadenje, tako kot v drugih primerih pravimo, da stanje stvari povzroča naš dvom, nas sili k pritrjevanju, sproža našo željo itd. Toda vsakokratni rezultat te dozdevne vzročnosti, torej povzročeno dopadenje, povzročeni dvom ali pristanek, imajo v celoti v sebi intencionalni odnos. To ni noben zunanji vzročni odnos, pri katerem bi bil učinek kot tisto, kar je motreno v sebi, zamisljiv tudi brez vzroka ali pri katerem bi bil dosežek vzrok v tem, da bi se pridružilo nekaj, kar bi lahko obstajalo tudi za sebe.

### 34

Če natančneje pretehtamo, je načelni nesmisel gledati na intencionalni odnos, tu in nasploh, kot na vzročni odnos, dajati podenj empirično, substancialno-vzročno nujnostno povezanost. Kajti intencionalni objekt, ki je pojmovan kot »povzročujoče«, pride pri tem v poštev samo kot intencionalno, ne pa kot zunaj mene dejansko bivajoče in naše duševno življenje realno, psiho-fizično določujoče. Boj kentavrov, ki si ga predstavljam v podobi ali v domišljiji, prav tako »povzroča« moje dopadenje, kot lepa pokrajina v dejanskosti, in če zadnjo tudi psiho-fizično pojmujem kot realen vzrok za stanje dopadenja, duševno [*seelisch*] povzročeno v meni, je to popolnoma druga »vzročnost« kot tista, v kateri uzrem videno pokrajino – prav zaradi tega načina pojavljanja ali prav zaradi teh pojavljajočih se barv ali oblik njene »podobe« – kot »izvor«, kot »razlog«, »vzrok« mojega dopadenja. Dopadljiva bit [*das Wohlgefühlhligsein*] oz. dopadenjsko občutenje [*Wohlgefallenempfinden*] ne »pripada« tej pokrajini kot fizikalna realnost in ne kot fizikalni učinek, ampak ji v tukajzadevni akti zavesti [*Aktbewusstsein*] pripada kot *tako in tako pojavljajoče se*, eventualno tudi tako in tako razsojano, na to ali ono spominjajoče itd.; kot taka [pokrajina – op. B. Ž.] »zahteva«, »budi« takšna občutja.

b) *Ali obstajajo ne-intencionalna občutja? Razlika med občutenjskimi občutki [Gefühlsempfindungen] in občutenjskimi akti [Gefühlsakte].*



Zdaj je nadaljnje vprašanje, ali poleg vrst občutij, ki so intencionalni doživljaji, ne obstajajo še druge vrste občutij, ki to niso. Tudi na to vprašanje moramo, tako bi se lahko sprva zdelo, odgovoriti s samoumevnim da. V prostrani sferi tako imenovanih čutnih občutij [sinnlichen Gefühle] ne najdemo nobenega intencionalnega karakterja. Ko se opečemo, gotovo ne smemo postaviti čutne bolečine na isto raven s prepričanjem, domnevanjem, hotenjem, itd., ampak z vsebinami občutkov, kot so hrapavost ali gladkost, rdeče ali modro, itd. Če si predočimo tovrstne bolečine ali kakršna koli čutna ugodja (kot sta prijeten vonj vrtnice, prijeten okus jedi, ipd.), odkrijemo vendar tudi, da so čutna občutja s temu ali onemu čutnemu polju pripadajočimi občutki zlita povsem podobno kot ti med seboj.

Na neki način se zdaj vsako čutno občutje, npr. bolečina, ko se opečemo in ko smo opečeni, nanaša na predmetno [auf Gegenständliches]: po eni strani na jaz, oz. pobljže na životni ud, po drugi strani na goreči objekt. Toda v tem se zdaj ponovno kaže uniformnost [Gleichförmigkeit] z drugimi občutki. Natančno tako se npr. občutki dotika nanašajo na dotikajoči se životni ud in na dotaknjeno tuje telo. Četudi se ta odnos dogaja v intencionalnih doživljajih, pa ne bo zato nihče pomislil, da bi občutke same označil kot take doživljaje. Položaj je – nasprotno – ta, da občutki tukaj fungirajo kot predstavljajoče vsebine zaznavnih aktov ali (kot pravijo, ne povsem nedvoumno) da občutki tukaj doživijo predmetno »tolmačenje« ali »pojmovanje«. Sami torej niso akti, toda z njimi se akti konstituirajo, namreč tam, kjer se jih polastijo intencionalni karakterji iz vrste zaznavajočega pojmovanja, tako rekoč posojajoč jim oduševljenost. Na prav ta način se zdi, da mora pekoča, zbadajoča, vrtajoča bolečina, tako kot se od vsega začetka pojavlja, zlita z določenimi občutki dotika, sama veljati za občutek: in v vsakem primeru se zdi, da fungira na način siceršnjih občutkov, namreč kot opora za empirično, predmetno pojmovanje [Auffassung].

Zoper to se gotovo ne bo ugovarjalo in potemtakem želimo imeti postavljeno vprašanje za rešeno. Zdi se, da se je izkazalo, da velja del občutij prišteti med intencionalne, del občutij pa med ne-intencionalne doživljaje.

Vendar se tu porodi dvom, ali potem obojestranska »občutja« dejansko pripadajo enemu rodu. Prej smo govorili o »občutih« dopadenja ali nedopadenja, odobravanja ali neodobravanja, spoštovanja ali zaničevanja – doživljajih, ki so razvidno sorodni s teoretičnimi akti pritrjevanja in zavračanja, smatranja za

---

verjetno ali neverjetno, ali z akti pretehtavajočega razsojanja [erwägenden Urteilsentscheidung] in voljne odločitve ipd. V očitno bistveno enotnost [Wesenseinheit] tega rodu, ki obsega izključno akte, kakih bolečinskih in prijetnostnih občutkov ne bomo mogli uvrstiti, marveč opisno, po svojem specifičnem bistvu, spadajo skupaj z občutki dotika, okusa, vonja, itd. V tem, da so v najboljšem primeru predstavljajoče vsebine ali tudi objekti intenc, vendar pa ne sami intence, se izraža tako bistvena opisna razlika, da ne moremo resno pomisliti na to, da bi ohranili enotnost kakega pravega rodu. Vsekakor je na obeh straneh, pri zgoraj omenjenih aktih dopadenja in občutkih, ki so pred temi, enako govor o »občutjih«. Toda ta okoliščina nam ne more vzbuditi pomislekov, tako malo se pustimo prevarati običajnemu govorjenju o (ob)-čutenju [Fühlen] v smislu tipanja, v primeru taktilnih občutkov.

Že Brentano je opozarjal, ko je razpravljal o vprašanju intencionalnosti občutij, na ekvivokacijo, o kateri smo tukaj govorili.<sup>4</sup> Razlikoval je, četudi ne z izrazi, vendar pa po smislu, bolečinske in prijetnostne občutke (*Gefühlsempfindungen*) od bolečine in ugodja v smislu občutij. Vsebine prvih – ali, kot bi jaz že kar rekel, prvi<sup>5</sup> – mu veljajo (v njegovi terminologiji) kot »fizični«, zadnji pa kot »psihični« fenomeni in s tem kot pripadajoči bistveno drugačnim, prej omenjenim rodovom. To pojmovanje se mi zdi popolnoma ustrezno, dvomim le o tem, ali prevladujoča pojmovna tendenca besede občutje ne meri na najprej omenjene občutenjske občutke in ali potem najrazličnejši akti, ki so označeni kot občutja, tega imena bistveno ne dolgujejo vanje vpletenim občutenjskim občutkom [Gefühlsempfindungen]. Seveda pa ne smemo mešati vprašanja primernosti terminologije z vprašanjem o stvarni pravilnosti *Brentanovega* razlikovanja.

To razlikovanje pa moramo imeti stalno pred očmi pri analizi vseh kompleksij [Komplexionen] občutenjskih občutkov in občutenjskih aktov in ga narediti plodnega. Tako je npr. veselje ob srečnem dogodku gotovo akt. Toda ta akt, ki ni goli intencionalni karakter, ampak konkretni in *eo ipso* kompleksni doživljaj, v svoji enotnosti ne obsega samo predstave veselega dogodka in nanj nanašajočega se aktnega karakterja [Aktcharakter] dopadenja, ampak se na pred-

<sup>3</sup> Prav tam, str. 111.

<sup>4</sup> Tukaj ugotavljam, kot sicer, istovetnost bolečinskega občutka in vsebine bolečinskega občutka, ker lastnih [eigene] občutkovnih aktov sploh ne pripoznavam. Samoumevno je torej, da se ne morem strinjati z *Brentanovim* naukom, da so podlaga občutenjskih aktov akti iz rodu predstavljanja v obliki aktov občutenjskega občutka.

stavo veže prijetnostni občutek, ki je po eni strani pojmovan in lokaliziran kot občutenjsko vzbujenje čutečega psiho-fizičnega subjekta, po drugi strani pa kot objektivna lastnost: dogodek se pojavlja kot oblit z židanim sojem. Ta na ta način prijetno obarvani dogodek je šele zdaj fundament za veselo pozornost [Zuwendung], za dopadenje, za to, da reči postanejo ljubke [Angemetetwerden], in kot še sicer to radi imenujemo. Prav tako si žalostnega dogodka ne predstavljamo po njegovi stvarni [dinglichen] vsebini in sklopu, po tem, kar mu, kot dogodku, pripada na sebi in za sebe, ampak se pojavlja kot oblečen v barvo žalosti. Isti neprijetnostni občutki, na katere se nanaša in ki jih lokalizira empirični jaz (kot bolečina v srcu), postanejo v občutenjsko določenem pojmovanju dogodka nanašajoči se na ta dogodek sam. *Ti* odnosi so čisto predstavniki: bistveno nov način intence leži šele v sovražnem odklanjanju [Abgestosstwerden], v aktivnem nedopadenju, itd. Prijetnostni in bolečinski občutki lahko še kar trajajo, medtem ko na njih zgrajeni aktivi karakterji odpadejo. Ko so dejstva, ki povzročajo ugodje, potisnjena v ozadje, ko niso več apercipirana kot občutenjsko obarvana, še več, ko morda sploh niso več intencionalni objekti, lahko vzbujanje ugodja [Lusterregung] kljub temu daljši čas še naprej traja; eventuelno je lahko samo občuteno kot samozadovoljno [als wohlgefällig]; namesto da bi fungiralo kot reprezentant kake prijetne lastnosti na predmetu, se zdaj nanaša zgolj na čuteči subjekt ali pa je samo predstavljeni in prijetni objekt.

Podobno bi morali sklepati tudi v sferi *želje in hotenja*.<sup>6</sup> Če kdo nahaja težavo v tem, da se zdi, da vsaka želja ne zahteva zavestnega nanašanja na želeno, saj nas vendar pogosto vzbiba temno prigovarjanje [Langen und Drängen] in nas žene k nepredstavljenemu končnemu cilju; zlasti se opozarja na širno sfero naravnih instinktov, ki jim vsaj izvorno manjka predstava cilja, bi mu odgovorili: bodisi da gre pri tem za gole občutke (po analogiji bi lahko govorili o željnih občutkih [Begehrungsempfindungen], ne da bi morali trditi, da spadajo v bistveno nov rod občutkov), torej doživljaje, ki jim dejansko manjka intencionalni odnos in so zatorej tudi rodovno tuji bistvenemu karakterju intencionalne želje. Ali pa mu bomo rekli: sicer gre za intencionalne doživljaje, vendar za take, ki so karakterizirani kot nedoločeno usmerjene intence, pri čemer »nedoločnost« predmetne usmerjenosti nima pomena privacije, ampak ima opisno naravo, in sicer bi morala označevati predstavniki karakter. Tako je

---

<sup>6</sup> Naj tukaj napotim, za primerjavo in dopolnitev, na delo H. Schwarza *Psychologie des Willens* (Leipzig 1900), ki v §12 obravnava podobna vprašanja.

tudi predstava, ki jo izvajamo, ko se »nekaj« premika, ko »ono« šumi, ko »nekdo« zvoniti itd., in sicer tista pred vsakim izrekanjem in verbalnim izražanjem dogajajoča se predstava, »nedoločeno« usmerjena; in »nedoločnost« pripada pri tem bistvu intence, katere določnost je ravno to, da predstavlja nedoločeno »nekaj«.

Seveda je lahko za mnoge primere primerno eno pojmovanje in za druge drugo in tudi tu sami ne bi priznavali nobenega odnosa skupnega rodu [Gattungsgemeinschaft] med intencionalnimi in neintencionalnimi goni [Trieben] in željami, ampak samo odnos ekvivokacije.

Treba je tudi pripomniti, da se naš klasificirajoči govor ravna po konkretnih kompleksijah in da se zdi celotni karakter teh enotnosti določen enkrat z občutkovnimi momenti (npr. s prijetnostnimi ali gonskimi občutki), drugič pa z na njih temelječimi aktivnimi intencami. V skladu s tem se bodo izrazi v oblikovanju in uporabi orientirali enkrat po vsebinah občutkov, drugič pa po aktivnih intencah in torej dajali povod vprašljivim ekvivokacijam.

**38**

*Dodatek.* V samoumevni tendenci tega pojmovanja je, da se pripišejo vse razlike v intenzivnosti primarno in pravzaprav fundirajočim občutkom, konkretnim aktom pa samo v sekundarnem smislu, kolikor je namreč njihov celotni karakter sodoločen z razlikami v intenzivnosti njihove občutkovne podlage. Aktne intence, tisti nesamostojni momenti, ki aktom kot aktom šele podelijo njihovo bistveno posebnost, jih specifično karakterizirajo kot sodbe, občutja, itd., *bi bili v sebi brez intenzitete*. Toda tu bi bila potrebna nadrobnejša analiza.

*Prevedel Bojan Žalec*

# Edmund Husserl

## ELEMENTI FENOMENOLOŠKE RAZJASNITVE SPOZNANJA

Prejšnja raziskava, za katero se sprva zdi, da se izgublja v oddaljenih vprašanih deskriptivne psihologije, naših interesov za pojasnitev spoznanja ni podprla le neznatno. Vse mišljenje, zlasti vse teoretično mišljenje in spoznanje, se izvršuje v določenih »aktih«, ki nastopajo v sovisnosti izražajočega govora. V teh aktih so izvori vseh veljavnih enotnosti, ki stojijo pred mislečim kot miselni in spoznavni objekti ali kot njihovi pojasnjujoči temelji in zakoni, kot njihove teorije in znanosti. V teh aktih so torej tudi izvori pripadajočih splošnih in čistih idej, katerih idealno-zakonite sovisnosti vzpostavljajo čisto logiko in katerih pojasnitev hoče izvršiti kritiko spoznanja. Zdaj je očitno, da je za pojasnitev spoznanja veliko pridobljeno že z ugotovitvijo o fenomenološki svojevrstnosti aktov kot takih, tega tako spornega in tako neznanega razreda doživljajev. Z razporeditvijo logičnih doživljajev v ta razred je storjen prvi pomembnejši korak k razmejitvi analitične razumljivosti logične sfere in fundamentalnih pojmov spoznanja. Nadaljevanje naše raziskave pa nas vodi tudi k ločevanju različnih pojmov vsebine, ki se povsod, kjer pridejo v poštev akti in njihove idealne enotnosti, radi moteče zlivajo drug v drugega. Razlike, ki so nam zbudale pozornost že v ožjem okrožju pomenov in pomen podeljujočih aktov v prvi raziskavi, se zdaj ponovno vračajo na širšem območju in v najsplošnejši obliki. Tudi vsebinski pojem intencionalnega bistva, ki smo ga na novo zadobili v zadnji raziskavi in je še posebno zanimiv, ne shaja brez tega

odnosa do logičnega področja; kajti isti niz identitet, s katerim smo prej ilustrirali enotnost pomena, dá – primerno posplošen – določeno, na poljubne akte nanašajočo se identiteto kot identiteto »intencionalnega bistva«. S to navezavo oz. podreditvijo fenomenoloških značajev in idealnih enotnosti logičnega področja povsem splošnim značajem in enotnostim, ki imajo v območju aktov sploh svojo domeno, so prvi postali fenomenološko in kritično znatno razumljivejši.

40 Raziskave, ki smo jih izvedli v zadnjih poglavjih, navezujoč se na razlikovanje med kvaliteto aktov in materijo aktov znotraj enotnega intencionalnega bistva, vodijo ponovno globoko v logično interesno sfero. Vprašanje o razmerju med to intencionalno materijo in za vsak akt bistvenimi temelji predstavljanja, ki se nam je zastavljalo, nas je sililo k ločevanju pomembnih in vedno pomešanih pojmov od predstave, s čimer je hkrati izluščen fundamentalni del »teorije sodbe«. Pri tem so seveda ostali specifično logični pojmi predstave in pojem sodbe brez zaključne pojasnitve. Tu in nasploh je še velik kos poti pred nami. Še vedno smo pri začetku. Celo bližnjega cilja, pojasnitve izvora ideje pomena, še nismo uspeli doseči. Očiten je – in to je dragocen uvid – pomen izrazov v intencionalnem bistvu dotičnih aktov; toda vprašanje, katere vrste aktov so sploh zmožne pomenske funkcije, oz. ali niso akti katere koli vrste v tem pogledu prej izenačeni, še sploh ni pretehtano. Brž ko hočemo vzeti ti vprašanja v zakup, trčimo (to bomo brž pokazali v naslednjem paragrafu) na razmerje med pomensko intencijo in pomensko izpolnitvijo ali – v tradicionalnem, vendar pa ekvivoknem načinu izražanja – na razmerje med »pojmom« ali »mislijo« (ki je tu razumljena ravno kot nazorno neizpolnjeno mnenje) in ? Kar najbolj natančno preučevanje teh, že v Raziskavi nakazanih razlik je izjemno važno. Pri izvajanju sopripadnih in najprej na najbolj enostavne nominalne definicije vezanih analiz postanemo kmalu pozorni na to, da celotno razmišljanje zahteva naravi primerno razširitev in omejitvev. Najširši razred aktov, pri katerem naletimo na razlike med intencijo in izpolnitvijo, oz. razočaranje intencije, sega daleč preko logičnega območja, ki se samo omejuje s posebno izpolnitvijo tega razmerja. Neki razred aktov – objektivirajoči akti – se namreč nasproti vsem drugim odlikujejo po tem, da imajo sinteze izpolnitve, ki spadajo v njihovo sfero, karakter spoznanja, identificiranja, »po-eno-stavljanja« »skladnega«, sinteze razočaranja pa temu primerno korelativen karakter »ločitve« »navzkrižnega«. Znotraj te najširše sfere objektivirajočih aktov bomo zdaj preučevali vsa na enotnost spoznanja nanašajoča se razmerja, in sicer ne le, kolikor gre za izpolnitev tistih posebnih intencij, ki se obešajo izrazom kot

pomenskim intencijam. Analogne intencije nastopajo tudi neodvisno od gramatične navezave. Dalje: tudi zori imajo, in to celo praviloma, karakter intencij, ki zahtevajo še širšo izpolnitev in jo često tudi skusijo.

Fenomenološko bomo karakterizirali povsem splošne pojme signifikacije in intuicije, in sicer s sklicevanjem na fenomene izpolnitve, ter preučili za pojasnitev spoznanja fundamentalno analizo različnih vrst zora, najprej čutnega zora. Nato bomo vstopili v fenomenologijo spoznavnih stopenj in trdno določili niz temeljnih pojmov, ki se nanjo nanašajo. Poleg tega bodo stopili v ospredje tudi novi, v predhodnih analizah le mimogrede omenjeni vsebinski pojmi: pojem intuitivne vsebine in pojem reprezentirajoče (dojete) vsebine. Doslejšnjemu pojmu intencionalnega bistva se bo v nizu pridružilo spoznanju primerno bistvo; znotraj tega bomo razlikovali intencionalno kvaliteto, intencionalno materijo kot smisel dojemanja, formo dojemanja in dojeto (apercipirano oz. reprezentirajočo) vsebino. Pri tem bomo določili pojem dojemanja ali reprezentacije kot enotnost materije in reprezentirajoče vsebine s pomočjo forme dojemanja.

Kar se tiče stopnjevitega niza intencije in izpolnitve, se bomo seznanili z razlikami v večji ali manjši posrednosti same intencije, ki izključuje neposredno izpolnitev in zahteva stopnjevano sosledje izpolnitev. S tem se bomo naučili razumeti najpomembnejši, doslej še nepojasnjeni smisel govornice indirektnih predstav. Nato bomo sledili razlikam v večji ali manjši primernosti intencije nazornemu doživljaju, ki se tej v spoznanju pripoji kot izpolnitev, in določili primer objektivno popolne primernosti. V sovisnosti s tem si bomo prizadevali za končno fenomenološko pojasnitev pojmov možnost in nemožnost (enotnost, složnost – navzkrižje, nesložnost) in idealnih aksiomov, ki se nanju nanašajo. Ob soupoštevanju kvalitet aktov, ki jih doslej nismo jemali v poštev, bomo nato preučevali na postavljaljoče akte vezano razliko med tekočo in zadnjo izpolnitvijo. Zadnja izpolnitev reprezentira ideal popolnosti. Vseskozi se nahaja v odgovarjaljoči »zaznavi« (pri čemer pa je predpostavljena nujna razširitev pojma zaznave prek okvirov čutnosti). Sinteza izpolnitve je v tem primeru evidenca ali spoznanje v pregnantnem smislu besede. Tu je realizirana bit v smislu resnice, pravilno razumljene »skladnosti«, »adaequatio rei ad intellectus«, tu je dana ona sama v direktnem zrenju in dojetanju. Različni pojmi resnice, ki se morajo konstituirati na podlagi enega in istega fenomenološkega položaja, dobijo tu popolno pojasnitev. Analogno velja za korelativni ideal nepopolnosti, torej v primeru absurdnosti, in sicer glede »navzkrižja« ter v njem skušene nebiti, neresnice.

Narava toka naše, izvorno le za pomenske intencije zainteresirane raziskave prinaša s seboj to, da izhajajo vsa ta preučevanja najprej iz najenostavnejših pomenov in s tem abstrahirajo formalne razlike med pomeni. Dopolnjujoča raziskava drugega dela, ki upošteva te razlike, nas prècej pelje k nekemu povsem novemu pojmu materije, namreč k fundamentalnemu soočenju čutne snovi in kategorialne forme, ali – ako objektivno držo zamenjamo s fenomenološko – čutnih in kategorialnih aktov. V tesni sovisnosti s tem je pomembno razlikovanje med čutnimi (realnimi) in kategorialnimi predmeti, določbami, povezavami, pri čemer se kot karakteristično za kategorialno izkaže, da je to lahko »dano« na način »zaznave« le v aktih, ki so fundirani v drugih aktih in naposled v aktih čutnosti. Nasploh je intuitivno (torej tudi imaginarna izpolnitev kategorialnih aktov) fundirano v čutnih aktih. Nikoli pa ne more gola čutnost nuditi izpolnitve kategorialnim intencijam, točneje: intencijam, ki vključujejo kategorialne forme, temveč je izpolnitev vselej v čutnosti, formirani s pomočjo kategorialnih aktov. S tem je povezana neka, vsekakor nepogrešljiva, razširitev izvorno čutnih pojmov zora in zaznave, ki dovoljuje govoriti o kategorialnem in posebno o splošnem zoru. Razločevanje med čutno in kategorialno abstrakcijo potem pogojuje razločevanje splošnih pojmov na čutne pojme in kategorije. Staro spoznavnoteoretsko nasprotje med čutnostjo in razumom dobi z razločevanjem med neposrednim ali čutnim zorom in fundiranim ali kategorialnim zorom vso želeno jasnost. Prav tako nasprotje med mišljenjem in zrenjem, ki se je v filozofski jezikovni rabi razmerja signifikacije in izpolnjujoče intuicije mešalo z razmerji čutnih in kategorialnih aktov. Vse govorjenje o logični formi zadeva tisto čisto kategorialno zadevnih pomenov in pomenskih izpolnitev. Logična »materija«, obseg »terminov« pa – s pomočjo postopnega nalaganja kategorialnih intencij – lahko dopusti še razlike med snovjo in formo, tako da se logično zoperstavljanje snovi in forme sklicuje na neko določeno in lahko razumljivo relativiranje naše absolutne razlike. Glavnino te raziskave zaključujemo s premislekom mej, ki zajezujejo svobodo aktualnega kategorialnega formiranja snovi. Pozorni bomo na analitične zakone pravega mišljenja, ki temeljijo na čistih kategorijah in so neodvisni od vsake posebnosti snovi. Paralelne meje omejujejo nepravo mišljenje, tj. golo signifikacijo, kolikor naj bi bila izrazljiva v pravem smislu, a priori in neodvisno od snovi, ki jo je treba izraziti. Iz te zahteve izvira funkcija pravih miselnih zakonov kot norm gole signifikacije.

42

Na začetku raziskave navrženo vprašanje o naravni omejitvi smisel dajajočih in smisel izpolnjujočih aktov je rešeno z njihovo uvrstitvijo v razred objek-



tivirajočih aktov in z delitvijo objektivirajočih aktov na signifikativne in intuitivne. Šele v celotni raziskavi izvršena pojasnitev fenomenoloških razmerij, ki zadevajo izpolnitve, nam omogoča, da kritično ocenimo argumente za in proti aristoteljanskemu dojemanju želelnih, velelnih in podobnih stavkov kot predikacij. Polni razjasnitvi tega spornega vprašanja je posvečen zaključni del pričujoče raziskave.

Pravkar označeni cilji naših prizadevanj niso zadnji in najvišji cilji fenomenološke razjasnitve spoznavanja nasploh. To nadvse plodno območje posrednega mišljenja in spoznavanja naše analize, pa naj so še tako obsežne, puščajo skoraj povsem neobdelano; bistvo posredne evidence in njenega idealnega korelata ostaja brez zadostne razjasnitve. Čeprav menimo, da nismo silili v podrobnosti, upamo, da smo razkrili najnižje temelje spoznavne kritike, temelje, ki so po njeni naravi prvi. To pa tudi v spoznavni kritiki pomeni izvršitev tiste samoodločitve, ki je prisotna v bistvu vsake strogo zaznavne raziskave. Ako se njen sprevid naravna na dejansko in dokončno sprostitev stvari, se ne slepi več s tem, da velike spoznavne probleme lahko reši zgolj s kritiko podedovanih filozofemov in probabilnim rezoniranjem. Če se ta kritika končno zave tega, da se stvari premaknejo z mesta in se izoblikujejo le, kolikor se lotimo dela, potem se mora znajti tudi tam, kjer se s problemi spoznavanja najprej ne da spoprijeti v njihovi višji in najvišji izoblikovanosti, v kateri so nam ti najzanimivejši, pač pa v njihovih relativno najenostavnejših formah, na najnižjih stopnjah oblikovanja, ki so tej kritiki dostopne.

Analize, ki sledijo, bodo dokazale, da mora spoznavnoteoretsko delo, ki se odloča na ta način, premagati še obilno mero težav, saj je treba še skoraj vse postoriti.

*Prevedla Andrina Tonkli-Komel*

## ČUTNA IN KATEGORIALNA ZRENJA

### § 40. Problem izpolnjevanja kategorialnih pomenskih form in vodilna misel za njegovo rešitev

45

V naših dosedanjih razglabljanjih nam je znova postala še posebno opazna neka velika vrzel. Ta je zadevala kategorialne objektivne forme oziroma »sintetične« funkcije v sferi objektivirajočih aktov, s katerimi se te objektivne forme konstituirajo in s katerimi naj bi prišle do »zrenja« in s tem torej tudi do »spoznanja«. To vrzel bomo poskusili do neke mere zapolniti in se zato ponovno navezujemo na raziskavo iz prvega poglavja, ki je bila usmerjena na omejeni cilj razlage spoznanja, namreč na razmerje med izraznimi pomenskimi intencijami in izraženim čutnim zrenjem. Za podlago bomo prehodno znova vzeli najenostavnejše primere zaznavnih in drugih zrenjskih izjav in si na njihovi podlagi pojasnili temo naslednjih razmislekov:

V primeru zaznavne izjave se ne izpolnjujejo le v njej vključene nominalne predstave; izjavni pomen v celoti najde izpolnitev z zaznavo, ki je njena podlaga. Za celotno izjavo namreč tudi velja, da izraža naše zaznavanje. Ne rečemo le, da *vidim ta papir, črnilnik, več knjig* itn., temveč tudi, da *vidim, da je ta papir popisano, da je tu črnilnik iz bronca, da je več knjig odprtih* itn. Če se izpolnjevanje nominalnih pomenov komu zdi zadostno jasno, pa sami vpra-

---

šujemo po tem, kako je treba razumeti izpolnjevanje celotnih izjav, in še zlasti po tem, kaj je tisto, kar sega prek njihove »materije«, torej v našem primeru prek nominalnih terminov. Kaj je tisto, kar pomenskim momentom, ki so tvorili stavčno formo kot tako, in kamor spada, na primer, kopula – torej momentom »kategorialne forme« – mora zagotoviti in lahko zagotovi izpolnitev?

Če si stvar natančneje ogledamo, se to vprašanje prenaša tudi na nominalne pomene, kolikor niso ravno brez forme, kot to velja za lastne pomene. Tako kot izjava ima tudi ime v gramatični manifestaciji svojo »materijo« in svojo »formo«. Če ime sestavljajo besede, je forma delno v načinu nizanja, delno v lastnih obličnicah (Formworte) in delno v načinu tvorjenja posamezne besede, ki tedaj v sebi še omogoča razlikovanje momentov »materije« in momentov »forme«. Tovrstna gramatična razlikovanja napotujejo na pomenske razlike; gramatične členitve in forme vsaj v osnovi označujejo členitve in forme, ki temeljijo v bistvu pomena. V pomenih imamo torej dele z zelo različnim značajem in med njimi nam pozornost zbujajo še zlasti tisti, ki jih izražajo obličnice, kot so *ta, neki, nekateri, mnogi, redki, dva, je, ne, kateri, in, ali* itn., prav tako pa tudi samostalniška in pridevniška, edninska in množinske oblika tvorjenja besed itn.

## 46

Kako se torej vse to obnaša v izpolnjevanju? Mar lahko obdržimo ideal popolnoma primerne izpolnitve, ki smo ga formulirali v tretjem poglavju? Ali vsem delom in formam pomena ustrezajo tudi deli in forme zaznavanja? V tem primeru bi torej med pomenjajočim menjenjem in izpolnjujočim zrenjem obstajal tisti paralelizem, ki nam ga sugerira govor o izrazih. Izraz bi bil slikovni pendant zaznavanju (sc. z vidika vseh njegovih delov ali form, ki jih je ravno treba izraziti), četudi proizveden iz nove snovi – »izraz« v snovi pomenjanja.

Prototip za interpretacijo razmerja med pomenjanjem in zrenjem bi bil torej odnos lastnega pomena do ustreznih zaznav. Kdor sam pozna *Köln* in zato razpolaga z resničnim lastnim pomenom besede *Köln*, ima v vsakokratnem aktualnem pomenskem doživljanju nekaj, kar natančno ustreza zaznavi, ki to v prihodnje potrjuje. To ni dejanski pendant zaznavi, kot, denimo, temu ustrezna domišljija. Toda tako kot je v zaznavi prisotno (domnevno) samo mesto, lastno ime *Köln*, glede na prej povedano, v svojem lastnem pomenu »neposredno« pomeni isto mesto, mesto samo, takšno kot je. Enostavno zaznavanje tu brez pomoči drugih, na njem temelječih, aktov pokaže predmet, ki ga pomeni pomenska intencija, in sicer tako, kot ga pomeni. Pomenska intencija ima zato v golem zaznavanju akt, v katerem se popolnoma primerno izpolni.

---

Če si namesto izrazov, ki so neposredno poimenovalni in brez forme, ogledamo oblikovane in razčlenjene izraze, se nam zadeva sprva zdi povsem enaka. Vidim bel papir in rečem bel papir, s čimer, natančno prilikujoč, izrazim le to, kar vidim. Enako je s celotnim presojanjem. Vidim, da je ta papir bel, in ravno to izrazim, rečem namreč, ta papir je bel.

Seveda ne bomo pustili, da bi nas zavedlo takšno, na določen način pravilno, a vendar nekoliko dvomno govorjenje. S tem bi lahko celo dokazovali, da je pomen v zaznavanju, kar pa, kot smo ugotovili, ne drži. Beseda *bel* brez dvoma pomeni nekaj na samem belem papirju in s tem se to menjenje v statusu izpolnitve pokriva z delnim zaznavanjem, ki se nanaša na moment beline predmeta. Vendar pa podmena o golem pokrivanju s tem delnim zaznavanjem ne zadošča. Običajno tu rečemo, da je belina, ki se kaže, spoznana in imenovana kot belo. Vendar pa običajni govor o spoznavanju označuje predvsem subjektni in ne »spoznani« predmet. V tem spoznavanju imamo očitno neki drugi akt, ki nemara vključuje prvega, vsekakor pa se od njega razlikuje. Papir spoznamo kot bel ali, še več, kot bele barve, s tem ko, izražajoč zaznavo, rečemo *bel papir*. Intencija izraza *bele barve* se le delno pokriva z barvnim momentom kažočega se predmeta, v pomenu ostane neki presežek, neka forma, ki v samem kazanju ne najde ničesar, v čemer bi se potrdila. Bele barve, torej papir, ki je bel. In mar se ta forma, čeprav ostaja skrita, ne ponovi pri samostalniku papir? Le v njegovem »pojmu« združeni pomeni značilnosti so tisto, kar je določujočega v zaznavanju. Tudi tu je celoten predmet prepoznan kot papir, tudi tu imamo neko dopolnilno formo, ki vsebuje bit, četudi ne kot edino formo. Izpolnitvena dejavnost preprostega zaznavanja očitno ne more dosegati takšnih form.

Vprašati se moramo torej, kaj je tisto, kar na strani zaznavanja ustreza razliki obeh vzorčnih izrazov, do katerih pride na podlagi istega zaznavanja, namreč izraza *ta bel papir* in izraza *ta papir je bel*, torej razliki atributivne in predikativne izjavne forme, kaj je tisto, kar ta razlika dejansko pokaže v zaznavanju in kaj v primeru adekvatnega prilikovanja pokaže s posebno natančnostjo, in opazili bomo isto težavo. Skratka, vidimo, da ta stvar pri oblikovanih pomenih ni tako preprosta kot pri lastnem pomenu z njegovim enostavnim pokravnim odnosom z zaznavanjem. Brez dvoma lahko razumljivo in za poslušajočega enoznačno rečem, da *vidim, da je ta papir bel*; toda pomen tega govora ni nujno v tem, da pomen izrečenega stavka izraža golo gledanje. Mogoče je namreč tudi, da spoznavno bistvo gledanja, v katerem se kažeča se predmetnost izraža kot nekaj, kar je samo dano, utemeljuje določene povezo-

---

valne, ali odnosne, ali kakor koli že oblikujoče akte, in da so ti akti tisto, čemur se prilikuje izraz s svojimi spreminjajočimi se formami in v katerih – kar zadeva te forme, ki kot da bi se realizirale na podlagi aktualnega zaznavanja – najde svojo izpolnitev. Če te utemeljene akte ali, še več, forme aktov obravnavamo skupaj z njihovimi utemeljevalnimi akti in če pod naslovom *utemeljeni akt* zajamemo vse kompleksne akte, ki nastanejo s to formalno utemeljitvijo, lahko rečemo, da se v pogoju pravkar nakazane možnosti znova vzpostavi paralelizem, ki pa ni paralelizem med pomenskimi intencijami izrazov in njim ustrezajočimi golimi zaznavami, temveč med pomenskimi intencijami in v zaznavah utemeljenimi akti.

#### 41. Nadaljevanje. Razširitev sfere primerov.

Če si krog primerov mislimo tako zelo razširjena, da zaobsega celotno področje predikativnega mišljenja, se pokažejo podobne težave in podobne možnosti za njihovo rešitev. Temu se pridružijo še sodbe, ki niso v nikakršnem določnem odnosu do individualne posamičnosti, ki jo proizvaja kakršno koli zrenje, temveč na splošen način izražajo odnose med idealnimi posamičnostmi. Tudi splošni pomeni takšnih sodb se lahko realizirajo na podlagi »korespondirajočega« zrenja, saj imajo vendar v zrenju svoj posreden ali neposreden izvor. Toda to, kar je nazorno posamično, pri tem ni tisto, kar je mišljeno, temveč fungira kvečjemu kot posamezna manifestacija, kot primer ali le kot goli analogon primeru, nečemu občemu, v kar tudi edino meri. Tako nam lahko, na primer, takrat, ko govorimo o *barvi* ali posebej o *rdečasti*, kazanje posamezne rdeče stvari daje dokazujoče zrenje.

48

Včasih pa se tu sicer tudi zgodi, da splošno izjavo označimo ravno kot izraz zrenja. Tako, na primer, rečemo, da aritmetični aksiom izraža to, kar je v zrenju, ali pa geometru očitamo, da, namesto da bi se posluževal formalne dedukcije, izraža le to, kar vidi na liku, da jemlje iz risbe in prikriva dokazovalni postopek. Takšno govorjenje je seveda utemeljeno (pri čemer ta očitek v veliki meri zadeva formalno logičnost evklidske geometrije). Vendar pa takšno izražanje tu pomeni nekaj drugega kot v prejšnjih primerih. Če izraz že tam ni goli pendant zrenju, je še toliko manj tu, kjer intencija misli sploh ne meri na nazorno dano manifestacijo in njene nazorne lastnosti ali razmerja, še več, v tem primeru sploh ne more meriti: Lik v geometrijskem smislu je, kot je znano, idealna meja, ki je *in concreto* sploh ni mogoče nazorno pokazati. Pri vsem

tem pa ima zrenje tudi tu – in na področju splošnem nasploh – bistveni odnos do izraza in njegovega pomena, ki zatorej tvorita doživljaj splošnega spoznanja, ki se nanaša na zrenje, torej ne nekak goli skupek, temveč otipljivo skupaj spadajočo enotnost. Tudi tu se pojem in stavek ravnata po zrenju in le s tem – ob ustrezni prilagoditvi – evidentnost, pomen spoznanja. Po drugi strani ne rabimo dolgo razglablјati, da bi spoznali, da pomen izrazov, ki sodijo semkaj, sploh ni v zrenju, temveč da jim zrenje daje zgolj vso jasnost in v najboljšem primeru vso evidentnost. Še kako dobro namreč vemo, da neprimerljiva večina splošnih izjav, še zlasti znanstvenih, deluje pomenjujoče brez vsakega pojasnjujočega zrenja in da je neznamen delež (tudi resničnih in utemeljenih) izjav odprt in ostaja odprt za popolno osvetlitev z zrenjem.

Naravni govor o spoznanju se, podobno kot na področju individualnega, tudi na področju splošnega nanaša na nazorno utemeljene miselne akte. Če zrenje v celoti odpade, sodba sicer ne spoznava ničesar, vendar pa na svoj čisto miselni način pomeni natančno to, kar bi bilo spoznano s pomočjo zrenja – kolikor je sodba sploh resnična. To spoznanje pa ima – kar lahko opazujemo v vsakem primeru naknadne potrditve splošne sodbe v zrenju – tako kot vsako drugo spoznanje značaj izpolnitve in identifikacije.

Za rešitev problema, kako naj bi tu nastala identifikacija, saj bi forma splošnega stavka, in še zlasti forma splošnosti, v individualnem zrenju zaman iskala njej simpatične elemente, se nam podobno kot prej ponuja možnost utemeljenih aktov, ki bi jih bilo treba oblikovati nekako takole:

Kjer splošne misli najdejo svojo izpolnitev v zrenju, se na zaznavah in drugih manifestacijah enakega reda konstituirajo določeni novi akti, in sicer akti, ki se na kažoč se predmet nanašajo povsem drugače kot zrenja, ki vsakokrat konstituirajo ta predmet. Ta različnost načina nanašanja se izpričuje v samoumevnih in že uporabljenih frazah, da namreč nazorni predmet pred nami ne stoji kot mišljeni predmet, temveč fungira le kot pojasnjujoči primer za dejansko, splošno menjenje. Medtem ko izražajoči akti sledijo tem razlikam, tudi njihova označevalna intencija prehaja na nekaj splošnega, na nekaj, kar naj bi se dokazovalo z zrenjem, in ne na to, kar naj bi si nazorno predstavljali. In tam, kjer se nova intencija adekvatno izpolnjuje z zrenjem, ki je njen temelj, se pokaže njena objektivna možnost oziroma možnost ali »realnost« splošnega.

---

## § 42. Razlika med čutno snovjo in kategorialno formo v celotni sferi objektivirajočih aktov

Zdaj, ko so nam ti prehodni razmisleki razkrili težave in nam hkrati ponudili vodilno misel za njihovo možno razrešitev, poizkusimo to tudi dejansko izpeljati.

Izhajali smo iz tega, da je ideja do neke mere slikovnega izražanja povsem neuporabna za opis razmerja, ki v primeru oblikovanih izrazov obstaja med izražajočimi pomeni in izraženimi zrenji. To je brez dvoma pravilno in to bomo le še podrobneje opredelili. Moramo le še resno razmisliti, kaj je morda stvar zaznavanja in kaj stvar pomenjenja, pri čemer moramo paziti, da bo v zrenju nekaj ustrezalo le nekatenum, v goli formi sodbe vnaprej navedljivim delom izjave, medtem ko drugim delom izjave v njej sploh ne more nič ustrezati.

Oglejmo si to nekoliko podrobneje.

50

Pod predpostavko običajnega popolnega izraza predstavljajo zaznavne izjave razčlenjeno govorenje s spremenljivo podobo. Zlahka razlikujemo določene tipe, denimo, *E je P* (kjer *E* lahko stoji kot nakazovanje lastnega imena), *neki S je P*, *ta S je P*, *vsí S so P* itn. Raznovrstni zapleti nastanejo z blažilnim vplivom negacije, z uvedbo razlike med absolutnimi in relativnimi predikati oziroma atributi, s konjunktivnimi, disjunktivnimi, determinativnimi navezavami itn. V raznolikosti teh tipov se kažejo ostre pomenske razlike. Različnim črkovnim znakom in besedam v teh tipih delno ustrezajo členi, delno pa povezujoče forme v pomenih aktualnih izjav, ki pripadajo tem tipom. Tako lahko zlahka vidimo, da pomeni, ki se izpolnjujejo v samem zaznavanju, lahko stojijo izključno na mestih takšnih »form sodbe«, ki jih nakazujejo črkovni simboli, medtem ko bi bilo za dopolnilne pomene forme brezupno, še več, povsem napačno, če bi se v zaznavanju neposredno iskalo to, kar bi jim lahko dalo izpolnitev. Seveda lahko črke zaradi svojega zgolj funkcijskega pomena privzamejo tudi vrednost kompleksnih misli. Pod zelo preproste tipe sodb lahko zajamemo tudi zelo zapleteno zgrajene izjave. Zato se pri tem, kar enotno imenujemo »termin«, ponovi enaka razlika med »snovjo« in »formo«. Toda konec koncev pridemo v vsaki zaznavni izjavi in podobno seveda tudi pri vsaki drugi izjavi, ki v primarnem smislu izraža zrenje, do zadnjih elementov, ki obstajajo v terminih – imenujemo jih snovni elementi – in ki neposredno izpolnitev najdejo v zrenju (zaznavanju, domišljanju itn.), medtem ko dopolnilne

forme, kljub temu da kot pomenske forme prav tako zahtevajo izpolnitev, v zaznavanju in drugih istovrstnih aktih neposredno ne najdejo ničesar, kar bi jim sploh lahko ustrezalo.

V naravni razširitvi prek cele sfere objektivirajočega predstavljanja to temeljno razliko imenujemo *kategorialna*, in sicer *absolutna* razlika med *formo* in *snovjo* predstavljanja in jo hkrati ločimo od z njo najtesneje povezane *relativne* ali *funkcijske* razlike, ki smo jo prav tako že tudi nakazali.

Pravkar smo omenili naravno razširitev te razlike prek celotne sfere objektivirajočega predstavljanja. S tem namreč zajemamo tako tiste sestavne dele izpolnitve, ki ustrezajo snovnim oziroma formalnim sestavnim delom pomen-  
skih intencij, kot tudi »snovne« oziroma »formalne«, s čimer postane jasno, kaj mora v sferi objektivirajočih aktov nasploh veljati kot snovno in kaj kot formalno.

O snovi (ali tudi materiji) in formi govorimo sicer še tudi v mnogih drugih pomenih. Izrecno opozarjamo, da običajni govor o materiji, ki najde svoje nasprotje v kategorialni formi, nima sploh nič opraviti z govorom o materiji v nasprotju s kvaliteto akta, na primer, takrat, ko v pomenih od določujoče ali zgolj nedoločujoče kvalitete razlikujemo materijo, ki nam pove, kot kaj oziroma kot kako določena in razumljena je predmetnost mišljena v pomenu. Zaradi lažjega ločevanja v kategorialnem nasprotju ne govorimo o materiji, temveč o snovi in po drugi strani tam, kjer je materija mišljena v dosedanjem smislu, s poudarkom govorimo o intencionalni materiji ali tudi o dojemalnem čutu.

### § 43. Objektivni korelati kategorialnih form niso »realni« momenti

Zdaj moramo pojasniti pravkar omenjeno razliko in zato se bomo navezali na naše predhodne primere.

Oblikovalna fleksija, bit v atributivni in predikativni funkciji, se, kot smo dejali, ne izpolnjuje v zaznavanju. Tu se spomnimo Kantovega izreka, da bit ni realni predikat. Če se ta izrek nanaša na eksistencialno bit, na bit »absolutne pozicije«, kot temu pravi tudi HERBART, ga vendar ne moremo nič manj uporabljati za predikativno in atributivno bit. Vsekakor pa pomeni ravno to, kar

---



hočemo tu pojasniti. Vidim lahko barvo, ne pa tudi barvitosti. Čutim, da je nekaj gladko, ne pa tudi njegove gladkosti. Slišim lahko zven, ne pa tudi zvenečnosti. Bit ni nekaj, kar bi bilo v predmetu, ni njegov del, ni moment, ki bi bil navzoč v njem; ni kakovost ali intenzivnost in tudi ne lik, notranja forma na sploh, nikakršna kakor koli že dojemljiva konstitutivna značilnost. Bit tudi ni nekaj, kar bi bilo *na* predmetu, ni realna notranja in tudi ne realna zunanja značilnost in zato v realnem smislu sploh ni »značilnost«. Kajti ne zadeva tudi form stvarne enotnosti, ki predmete povezujejo v kompleksnejše predmete, barve v barvne podobe, tone v harmonijo, stvari v kompleksnejše stvari ali njihove ureditve (vrt, cesta, fenomenalni zunanji svet). V teh formah stvarne enotnosti temeljijo zunanje značilnosti predmetov, kot so, levo desno, visoko, globoko, glasno in tiho itn., in med katerimi seveda ni tudi »je«.

Govorili smo o predmetih, njihovih konstitutivnih značilnostih, njihovi stvarni povezanosti z drugimi predmeti, ki ustvarja kompleksnejše predmete in hkrati zunanje značilnosti na predmetih, ki sestavljajo te kompleksnejše predmete. Rekli smo, da tu ne moremo iskati nečesa, kar bi ustrezalo *biti*. Vse to pa so zaznavnosti, ki obseg možnih zaznav izčrpajo tako, da je s tem hkrati povedano in ugotovljeno, da *bit* nasploh ni nekaj, kar bi bilo mogoče zaznavati.

**52**

Toda tu je potrebna še neka dodatna razlaga. Zaznavanje in predmet sta najtesneje med seboj povezana pojma, vzajemno si dodeljujeta svoj smisel, ga drug z drugim razširjata in zožujeta. Vendar pa je treba poudariti, da smo tu uporabili naravno omejen in najbližji, vendar zelo ozek pojem zaznavanja oziroma predmeta. Kot vemo, govorimo o zaznavanju, in še zlasti o gledanju, tudi v nekem zelo razširjenem smislu, ki vključuje dojetanje celotnih stanj stvari in konec koncev celo apriorno evidentnost zakonov (kot »uvidenje«). V ožjem smislu zaznavamo – poljubno in približno rečeno – vse tisto predmetno, ki ga lahko vidimo z očmi, slišimo z ušesi ali dojamemo s katerim koli »zunanjim« ali tudi »notranjim čutom«. V smislu splošne rabe jezika se »čutno zaznavajo« le zunanje stvari in forme stvarnih povezav (skupaj z značilnostmi, ki jim neposredno pripadajo). Po uvedbi govorjenja o »notranjem čutu« bi bilo zato treba ustrezno razširiti tudi pojem čutnega zaznavanja, tako da bi bilo zajeto tudi vse »notranje« zaznavanje in pod naslovom Čutni objekt tudi korelativni krog notranjih objektov, torej Jaz in njegovi notranji doživljaji.

V sferi tako razumljenega čutnega zaznavanja in temu ustrezno tudi čutnega zrenja nasploh – obdržali bomo to širino govorjenja o čutnosti – pa pomen, kot

je pomen besede *bit*, ne najde nikakršnega možnega objektivnega korelata in v aktih takšnega zaznavanja zato tudi nikakršne možne izpolnitve. Kar velja za bit, očitno velja tudi za druge kategorialne forme v izjavah, četudi drugega z drugim povezujejo sestavne dele terminov ali same termine v enotnost stavka. *Neki in ta, in in ali, če in potem, vsi in nobeden, nekaj in nič, kvantitativne forme in številčna določila* itn. so pomembni stavčni elementi, vendar pa v sferi realnih predmetov zaman iščemo njihove predmetne korelate (če jim le-te sploh lahko pripišemo), kar ne pomeni nič drugega, kot da gre za predmete možnega čutnega zaznavanja.

#### § 44. Izvor pojma bit in drugih kategorij ni na področju notranjega zaznavanja

To pa – kot izrecno poudarjamo – velja tako za sfero »zunanjih« kot tudi za sfero »notranjih« čutov. Da zadevni pomeni oziroma njim ustrezajoči nominalno osamosvojeni pomeni, torej logične kategorije, kot so bit in nebit, posamičnost, množstvo, totaliteta, število, vzrok, posledica itn., z refleksijo na določene psihične akte, torej na področju notranjega čuta izvirajo iz »notranjega zaznavanja«, je prepričljiv in od LOCKA dalje na splošno razširjen, vendar popolnoma zmoten nauk. Na takšen način bržkone nastajajo pojmi, kot so zaznava, sodba, trditev, štetje, zanikanje, predpostavlanje in sklepanje, ki so zatorej vsi »čutni« pojmi in sodijo v sfero »notranjega« čuta, vendar pa nikoli tudi prej naštetih pojmi, ki lahko veljajo le kot pojmi psihičnih aktov ali njihovih realnih sestavnih delov. Pojem *sodba* se izpolnjuje v notranjem zrenju aktualne sodbe, v čemer pa se ne izpolnjuje tudi pojem *bit*. Bit ni sodba in ni njen sestavni del. Tako kot bit ni realni sestavni del katerega koli zunanjega predmeta, tudi ni realni sestavni del katerega koli notranjega predmeta, torej tudi ne sodbe. V sodbi – predikativni izjavi – *je* nastopa kot pomenski moment, tako kot, denimo, zgolj v drugačnem položaju in funkciji, *zlato* in *rumen*. Sam *je* v tem ne nastopa, njegov pomen je le v besedici *je*, je torej signitivno mišljen. Dan kot sam ali vsaj domnevno dan pa je v izpolnitvi, ki se v določenih pogojih prilega sodbi, v zavedenju mišljenega stanja stvari. Samo se ne kaže le to, kar je mišljeno v pomenskem delu *zlato*, prav tako ne tudi *rumeno*, temveč *zlato-je-rumeno*. Sodba in intuicija sodbe se pri tem združita v enotnost evidentne sodbe, v najboljšem primeru pa v enotnost evidentne sodbe v smislu idealne meje.

---

Če s sodbami ne razumemo le pomenskih intencij, ki spadajo k aktualnim izjavam, temveč tudi eventualne, njim povsem prilagojene izpolnitve, je brez dvoma pravilna trditev, da je bit mogoče dojeti le v prisojanju. Vendar pa stem ni nikakor rečeno, da bi se pojem biti moralo in sploh lahko dobivalo »v refleksiji« določenih sodb. *Refleksija* je sicer precej nejasna beseda. V spoznavni teoriji ima najmanj relativno trden pomen, ki ji ga je dal LOCKE, namreč pomen notranjega zaznavanja in le njega se lahko držimo pri interpretaciji nauka, ki meni, da je izvor pojma biti našel v refleksiji sodbe. Takšen izvor pa mi zanikamo. Nanašajoča se bit, ki izraža predikacijo, na primer, kot »je«, »so« itn., je nekaj nesamostojnega. Če jo izoblikujemo v nekaj povsem konkretnega, nastane vsakokratno stanje stvari, torej objektivni korelat polne sodbe. Zatorej lahko rečemo tole: V takšnem odnosu kot je čutni predmet do čutnega zaznavanja, je tudi stanje stvari do akta zavedanja, ki (bolj ali manj ustrezno) »daje« to stanje stvari (pri čemer se čutimo prisiljene reči, da je stanje stvari v takšnem odnosu do zaznavanja stanja stvari). Ker torej pojem čutnega predmeta (realno) ne more nastati z »refleksijo« zaznavanja, saj bi tedaj ravno pojem zaznavanja ali pojem katerega koli realnega konstituenta izviral iz zaznavanja, tudi pojem stanja stvari ne more izvirati iz refleksije sodbe, saj bi lahko s tem dobili le pojme sodb ali realnih konstituentov sodb.

54

Da je treba tam doživljati zaznave, tu pa sodbe oziroma intencije sodb (zaznavanja stanj stvari), če hočemo, da bo stekla vsakokratna abstrakcija, je samo-umevno. Biti doživljen pa ni biti predmeten. Toda »refleksija« pomeni, da nam to, kar reflektiramo, torej fenomenološki doživljaj, postane predmeten (da ga notranje zaznamo) in da iz te predmetne vsebine realno prinaša posplošljive opredelitve.

Resnični izvor pojmov »stanje stvari« in »biti« (v smislu kopule) ni v *refleksiji* sodb ali celo njihove izpolnitve, temveč je v *samih izpolnitvah sodb*; abstrakcijskega temelja za realizacijo omenjenih pojmov ne najdemo v teh aktih kot predmetih, temveč v predmetih teh aktov, pri čemer so seveda prav tako dobre tudi ustrezne modifikacije teh aktov.

Že od vsega začetka je samoumevno tole: Tako kot lahko vsak drug pojem (ideja, posebna enotnost) le »izvira«, torej nam je lahko sam dan le na podlagi akta, ki nam vsaj imaginativno predoči njemu ustrezajočo posamičnost, lahko tudi pojem *biti* izvira le, če nam je resnično ali imaginativno predočena katera koli bit. Če bit razumemo kot predikativno bit, nam torej mora biti dano kakrš-

no koli že stanje stvari, in sicer z aktom, ki daje to stanje stvari in je analogon navadnemu čutnemu zrenju.

Enako velja za vse kategorialne forme oziroma za vse kategorije. Na primer, najvišji pojem je dan in je lahko dan le v aktualnem združevanju, torej v aktu, ki se izraža v formi konjunktivnega povezovanja *A in B in C ...* Toda pojem najvišjega pojma ne nastane z refleksijo tega akta. Namesto na sam dajajoči akt moramo, nasprotno, paziti na to, kar ta akt daje, na najvišji pojem, ki ga kaže *in concreto*, in njegovo splošno formo dvigniti v občo pojmovno zavest.

*Prevedel Alfred Leskovec*

## IDEAL ADEKVACIJE. EVIDENCA IN RESNICA\*

### Uvod

57

*Kvalitete aktov* so bile v dosedanjem premisleku izpuščene, o njih nismo ničesar predpostavljali. Možnost in nemožnost namreč nima do kvalitet nobenega posebnega odnosa. Na možnost kakega stavka npr. ne vpliva to, ali smo stavčno materijo realizirali kot materijo kakega postavljaajočega [*setzenden*] akta (ne pritrdilnega, na način odobravanja pripoznavajočega ali privzemajočega, ampak preprosto prevzemajočega akta verovanja) ali pa smo jo podali v kvalitativno modificiranem načinu kot materijo golega predstavljanja; vselej velja, da je stavek »možen«, ako konkretni akt propozicionalnega pomena dopusti izpolnjujočo identifikacijo z objektivno celovitim (*vollständigen*) zorum enake materije. In prav tako je irelevantno, ali je ta izpolnjujoči zor zaznava ali zgolj fantazijska tvorba ipd. Ker je podvrženo proizvajanje fantazijskih tvorb v neprimerno večji meri naši samovolji kot proizvajanje zaznav in postavk sploh, smo možnosti sklicevanja na fantazijsko tvornost še posebej naklonjeni. Kot možno nam tedaj velja, kar se da realizirati – objektivno rečeno – na način neke primerne fantazijske tvorbe, to lahko nam samim, empiričnim posameznim individuumom, uspe ali ne. Zaradi idealne sovisnosti med zaznavo in

\* Prim. dodatek k § 8, str. 35 isl., in poglavje 7.

---

utvaro, po kateri vsaka zaznava *a priori* odgovarja neki možni utvari, pa je ta stavek ekvivalenten z našim, in omejitvev pojma na utvaro nebitvena.

Zdaj nam bo šlo za to, da čimprej pretehtamo vpliv pravkar nakazane razlike na razmerja izpolnitve [*Erfüllung*], da bi zadobili vsaj začasen zaključek za naša razmišljanja in izgled za nadaljnje raziskave.

### **Funkcija izpolnitve zaznave. Ideal zadnje izpolnitve.**

Razlike v popolnosti polnine [*Fülle*] so se glede na način, kako postane predmetno v predstavi predstavno [*vorstellig*], izkazale za pomembne. Najnižjo stopnjo tvorijo signitivni akti; ti nimajo sploh nobene polnine. Intuitivni akti imajo polnino, pač v gradualnih razlikah 'več' in 'manj', in sicer že znotraj sfere imaginacije. Toda še tako popolna imaginacija se razlikuje od zaznave: ne daje predmeta samega, niti delno, daje le njegovo sliko, ki – v kolikor je to pač slika – ni stvar sama. Le-to dolgujemo zaznavi. Tudi ta »daje« predmet v različnih odtenkih [*Abstufungen*] popolnosti, v različnih merah [*Graden*] »osenčenja« [*Abschattung*]. Intencionalni karakter zaznave je predočevanje [*Gegenwärtigen*] (prezentiranje), v nasprotju z golim popredočevanjem [*Vergegenwärtigen*] imaginacije. To je, kot vemo, *notranja* razlika aktov in, točneje, razlika forme njihove reprezentacije (forme zapopadenja). Toda prezentiranje ne vzpostavi v splošnem neke resnične navzoče biti [*Gegenwärtigsein*], ampak le neko navzoče pojavljanje, v katerem kaže predmetna navzočnost [*Gegenwart*] in z njo popolnost zaznave [*Wahrnehmung*] odtenke [*Abstufungen*]. To privaja pogled na ustrezne stopenjske vrste [*Stufenreihen*] izpolnitve, na katere je tu, kot sicer, napoteno vsako eksemplificiranje popolnosti v vzpostavljanju predstavljenega predmeta. Pri tem si pridemo na jasno, da se prek polnine razrašča neka razlika, ki smo ji skušali zadostiti, ko smo govorili o perceptivnem *niansiranju*, razlika, ki pa ne zadeva polnine v njenem notranjem karakterju, ampak pomeni stopnjevano razširitev njenega karakterja kot »polnine«, torej aktnega karakterja zapopadenja. Po tem nam velja (vedno neodvisno od vseh genetičnih razlik, kajti zelo dobro vemo, da so te in vse podobne razlike nastale asociativno) marsikateri element polnine kot *končno veljavna prezentacija* ustreznega predmetnega elementa: daje se kot z njim identičen, ne kot zgolj njegov reprezentant, ampak kot *on* sam v absolutnem smislu. Drugič zopet velja kot zgolj »barvno niansiranje«, »perspektivično skrajšanje« ipd., pri čemer je jasno, da takemu besedovanju tudi v fenomenološki vsebini akta in pred vsako

refleksijo nekaj ustreza. Te razlike v niansiranju smo se že dotaknili in nanjo smo naleteli tudi pri imaginaciji, samo preneseno v figurativno. Vse niansiranje ima reprezentativen karakter, in sicer reprezentatira prek podobnosti, toda *način* te reprezentacije prek podobnosti se razlikuje po tem, ali zapopade reprezentacija niansirajočo vsebino kot sliko ali kot samoprikaz [*Selbstdarstellung*] (samoniansiranje) objekta (prim. str. 83). Idealna meja, ki dopušča stopnjevanje polnine niansiranja, je v primeru zaznave absolutna *samost* [*Selbst*] (kot v imaginaciji absolutno enaka slika), in sicer za vsako stran, za vsak prezentirani element predmeta.

Tako kaže tehtanje možnih razmerij izpolnitve na neki *dokončni cilj stopnjevanja izpolnitve*, v katerem je *celotna intencija dosegla svojo izpolnitev*, in sicer ne kake vmesne in parcialne, ampak *končno veljavno in zadnjo izpolnitev*. Intuitivna vsebina [*Gehalt*] te dokončne predstave je absolutna vsota možne polnine; intuitivni reprezentant je predmet sam, tako kakor je na sebi. Re-rezentirajoča in reprezentirana vsebina sta tu identično eno. In kjer je intenca predstave zadobila zadnjo izpolnitev skozi ta ideal popolne zaznave, tam se je vzpostavila prava *adaequatio rei et intellectus*: predmetno je točno to, kot kar je intendirano, dejansko »navzoče« [*gegenwärtig*] ali »dano«; nobena parcialna intencija, ki bi ji umanjala njena izpolnitev, ni več implicirana.

S tem je *eo ipso* označen tudi ideal vsake, in tako tudi signifikativne, izpolnitve; *intellectus* je tu miselna intencija, intencija pomena. *Adaequatio* je realizirana, ko je pomenjena predmetnost v strogem smislu dana v zoru in je dana točno kot to, kot kar je mišljena in imenovana. Ni miselne intencije, ki ne bi našla svoje izpolnitve, in sicer zadnje izpolnitve, kolikor izpolnjujoče zora samo ne implicira več nezadovoljenih intencij.

Opazamo, da je popolnost adekvacije »misli« s »stvarjo« dvojna; na eni strani je prileganje zoru popolno, ker misel ne meni ničesar, kar izpolnjujoči zor celovito ne predstavi kot njej pripadno. Očitno sta s tem obe prej razlikovani (Str. 99) popolnosti združeni: obe dasta to, kar smo označili kot »objektivno celovitost« izpolnitve. Na drugi strani leži v celovitem zoru samem neka popolnost. Zor sam ne izpolni v sebi terminirajoče intencije zopet na način intencije, ki bi še potrebovala izpolnitev, ampak vzpostavi zadnjo izpolnitev te intencije. Razlikovati moramo torej: popolnost prilagoditve zoru (adekvacije v naravnem in širšem smislu) od popolnosti zadnje izpolnitve (adekvacije s »stvarjo samo«), ki predpostavlja prejšnjo popolnost. Vsako zvesto in čisto

---

opisovanje kakega nazornega predmeta ali dogajanja nudi primer za prvo popolnost. Če je predmetno neko notranje doživljeno in v reflektivni zaznavi zapopadeno tako, kakor je, tedaj se lahko pridruži *druga* popolnost; kako npr. če govorimo glede kategorične sodbe, ki jo ravno dajemo, o subjektni predstavi te sodbe. Nasprotno pa manjka prva popolnost, ako imenujemo drevo, ki stoji pred nami, »žlahtno« jablano ali če govorimo o »nihajnem številu« tona, ki je pravkar zazvenel in sploh o določnostih objekta zaznave, ki se pač nikakor ne pojavljajo v bolj ali manj niansiranem načinu, niti če so v intenciji zaznave somenjeni.

Tu zapazimo še naslednje. Ker zadnja izpolnitev ne sme vključevati popolnoma ničesar od neizpolnjenih intencij, mora izpolnitev slediti na osnovi *čiste* zaznave, objektivno celovita zaznava, ki pa se izvršuje na način kontinuirane sinteze nečistih zaznav, ji ne more zadoščati.

Zoper ta način gledanja, ki postavlja zadnjo izpolnitev vseh intencij v zaznave, se bo dvignil pomislek, češ da se realizirana splošna zavest, ki daje splošnim pojmovnim predstavam njihovo polnino in postavlja »splošni predmet« »sam« pred oči, izgrajuje na osnovi golih imaginacij ali je vsaj nedovzetna za razliko med zaznavo in imaginacijo. Taisto velja očitno, in vsled pravkar rečenega, za vse evidentne splošne izjave, ki se v aksiomatični vrsti razumejo »na osnovi golih pojmov«.

**60**

Ta ugovor kaže na neko, priložnostno že omenjeno, vrzel v naši raziskavi. Zaznava nam je veljala, najprej samoumevno, enako kot *čutna zaznava*, zor enako kot čutni zor. Molče, ne da bi se tega prav zavedeli, smo često prestopili mejo teh pojmov (tudi npr. v zvezi z razmišljanji o usklajenosti [*Verträglichkeit*]: to se je zgodilo povsod tam, kjer smo govorili o zoru kake protivnosti [*Widerstreits*] ali kake edinosti ali neke siceršnje sinteze kot take. V naslednjem poglavju, ki zadeva kategorialne forme sploh, bomo pokazali nujnost razširitve pojmov o zaznavi in zoru sicèr. Zoper ugovor pripomnimo zdaj le toliko, da imaginacija, ki je osnova generalizirajoče abstrakcije, zato ne vrši dejanske in prave funkcije izpolnitve, torej ne predstavlja »korespondirajočega« zora. Tisto individualno posamezno pojavljanje samo ni splošno, kar smo večkrat poudarili, in tega (splošnega) tudi ne vsebuje kot kakega realnega dela.

---



## Postavljajoči akti v funkciji izpolnitve. Evidenca v ohlapnem in strogem smislu

Pod nazivom intencije smo doslej zapopadli tako postavljajoče kot nepostavljajoče akte. Toda, čeprav je tisto splošno karakterja izpolnitve bistveno določeno skozi materijo in za vrsto najpomembnejših razmer tudi pride v poštev samo materija, pa se drugod kaže kvaliteta kot sodelujoča, in to tako zelo, da se zdi primerno govoriti o intenciji, o naperjenosti, le pri postavljajočih aktih. *Mnenje* cilja na stvar in svoj cilj doseže ali ga ne doseže glede na to, ali se z zaznavo (ki je tu postavljajoči akt) ujema ali se ne ujema.

Ako se postavka ujema [*übereinstimmen*] s postavko, sta intendirajoči in izpolnjujoči akt v tej kvaliteti enaka. Zgolj predstavljanje pa je pasivno, »stvar pušča nedoločeno«. Kjer se golemu predstavljanju naključno pridruži primerna zaznava, tam vsekakor vstopi izpolnjujoče pokrivanje [*Deckung*] na osnovi prilegajočih se materij; toda predstava si pač prehodno prilasti karakter postavljanja, in na homogen način ga ima gotovo tudi sama enotnost pokrivanja. *Vsaka aktualna identifikacija oz. razlika je neki postavljajoči akt*, pa če je sama fundirana v postavljanju ali ne; ta stavek poda v nekaj besedah fundamentalno karakteristiko, ki določa vse rezultate zadnjih raziskav o razmerjih usklajenosti in prek katere se teorija identifikacij in razlik izkaže, v še dosti večji meri kot doslej, za poglobitveni del teorije sodbe. Glede na to, ali fungirajo kot intendirajoči in izpolnjujoči prav *postavljajoči* akti ali tudi *nepostavljajoči* akti, se pojasnijo razlike kot razlike med ilustracijo, eventualno eksemplifikacijo in *potrditvijo* Špreizkušnjo, *Bewährung*] in v nasprotnem primeru, spodbijanjem [*Widerlegung*]. Pojem potrditve [*Bestätigung*] se nanaša izključno na *postavljajoče* akte v razmerju do njihove *postavljajoče izpolnitve* in končno do njihove izpolnitve skozi zaznave.

Pobliže preudarimo ta posebno odlikovani primer. V njem ideal adekvacije zagotavlja *evidenco*. V ohlapnem smislu govorimo o evidenci povsod (tam), kjer najde postavljajoča intencija (zlasti trditev) svojo potrditev v korespondirajoči in povsem prikladni zaznavi, četudi bi bila to kaka prikladna sinteza koherentnih posameznih zaznav. Potem je res smiselno govoriti o *merah in stopnjah evidence*. V tem oziru pridejo v poštev približevanja zaznave objektivni celovitosti njene predmetne prezentacije ter napredovanja k zadnjemu idealu popolnosti – toliko, kolikor je bil v izpolnjujoči intenciji menjen. *Spoznavnokritično pregnanten smisel* evidence pa zadeva izključno ta zadnji, ne-

---

presegljivi cilj, *akt te najpopolnejše sinteze izpolnitve*, ki da intenciji, npr. intenciji sodbe, absolutno vsebinsko polnino, polnino predmeta samega. Predmet ni zgolj menjen, ampak je tako kakor je menjen in z menjenjem izenačen, v strogem smislu *dan*; sicer je vseeno, ali gre za individualni ali za splošni predmet, za predmet v ožjem smislu ali za stvarno stanje (korelat identifičirajoče ali razlikujoče se sinteze).

Rekli smo, da je evidenca sama akt najpopolnejše sinteze pokrivanja. Kot vsako identificiranje je evidenca objektivirajoči akt, njen objektivni korelat se glasi *bit v smislu resnice* ali tudi *resnica* – v primeru, da zadnjega termina ne dodelimo raje kakemu drugemu iz vrste pojmov, ki koreninijo v omenjenem fenomenološkem položaju. Tu je pač potrebna preciznejša razlaga.

## Evidenca in resnica

62

1. Če najprej zadržimo pravkar nakazani pojem resnice, potem je resnica kot korelat identifičirajočega akta neko *stvarno stanje* in kot korelat pokrivačočega identifikacije neka *identiteta: polno ujemanje med menjenim in danim kot takim*. To ujemanje je *doživljeno* v evidenci, kolikor je evidenca aktualna izvršitev adekvatne identifikacije. Na drugi strani ne moremo stavka, da je *evidenca »doživljaj« resnice*, brez nadaljnega interpretirati tako, da je ona (ako zapopademo pojem zaznave dovolj široko) zaznava in pri strogi evidenci: *adekvatna zaznava resnice*. Kajti z ozirom na prej<sup>1</sup> izraženi dvom bomo morali priznati, da izvršitev identifičirajočega pokrivanja še ni aktualna zaznava predmetnega ujemanja, ampak mora to šele postati skozi poseben akt objektivirajočega zapopadenja, skozi neko posebno oziranje na pričujočo [*vorhandene*] resnico. In »pričujoča« je ona zares. Tu obstaja a priori možnost, da se vselej oziramo na medsebojno ujemanje in si ga v adekvatni zaznavi privedemo k intencionalni zavesti.

1. Neki drugi pojem resnice zadeva *idealno razmerje*, ki vlada v enotnosti pokrivanja, definirani kot evidenca, *med spoznavanju primernimi bistvi pokrivačočih se aktov*. Medtem ko je bila resnica v prejšnjem smislu *predmetna*, kar je ustrezalo aktu evidence, je resnica v zdajšnjem smislu ideja, ki spada k

<sup>1</sup> Prim. dodatek k § 8, str. 35 isl., poglavje 7.

*aktni formi, namreč spoznanju primerno in kot ideja zapopadeno bistvo empirično naključnega akta evidence, ali ideja absolutne adekvacije kot take.*

2. Na strani akta, ki daje polnino, nadalje doživljamo v *evidenci dani predmet na način menjenga*: to je polnina sama. Tudi ta se lahko iznači kot bit, resnica, resnično, in sicer kolikor polnina tu ni tako kakor v goli adekvatni zaznavi, ampak je doživljena kot idealna polnina za neko intencijo, kot *resnicotvorna [Wahrmachender]*, oz. kot idealna polnina *specifičnega spoznanju primernega bistva intencije*.

3. Končno, s stališča intencije, dá zapopadenje evidenčnih razmerij resnico kot *pravilnost intencije* (specialno, npr. pravilnost sodbe), kot njeno adekvatnost z resničnim predmetom; oz. kot *pravilnost spoznanju primernega bistva intencije in specie*. V zadnjem oziru npr. pravilnost [*Richtigkeit*] sodbe v logičnem smislu stavka; stavek se »ravna« [*richtet*« *sich*] po stvari sami; sporoča, tako je to, in to je dejansko tako. S tem pa je izrečena idealna, torej generalna možnost, da se stavek take materije sploh da izpolniti v smislu najstrožje adekvacije.

Še posebno moramo biti pozorni na to, da biti, ki (kot objektivni prvi smisel resnice) prihaja tu v poštev, *ne gre zamenjevati z bitjo kopule* »afirmativne« kategorične izjave. V *evidenci gre za totalno pokrivanje*, katerega bit ustreza, če ne vedno, potem večinoma (sodba kakovosti), parcialnim identifikacijam.

Tudi kjer pride kaka totalna identifikacija do predikacije, prva bit ne sovпада z drugo. Opazimo namreč, da je pri evidenci sodbe (sodba = predikativna izjava) bit v smislu resnice sodbe [sicer] *doživljena, ni pa izražena*, torej nikoli ne koincidira z bitjo, ki je menjena in doživljena v tem »je« izjave. Ta bit je sintetični moment bivajočega v smislu resničnega – kako naj to izrazi *resnično bit [Wahrsein]*? Tu so *sintetizirana* ravno večkratna *medsebojna ujemanja*: eno, parcialno, predikativno je v zatrjevanju menjeno in adekvatno zaznano, torej samo dano. (Kaj to pomeni, bo pojasnjeno že v naslednjem poglavju s splošnim naukom o kategorialnih objektivizacijah.) To je *medsebojno ujemanje med subjektom in predikatom*, prileganje tega onemu. Drugič pa imamo *ujemanje*, ki vzpostavi *sintetično formo akta evidence*, torej totalno pokrivanje med intencijo pomena izjave in zaznavo stvarnega stanja samega, pokrivanje, ki se seveda izvršuje postopoma; kar tu ni več važno. To ujemanje očitno ni izjavljeno, ni predmetno kot ono prvo, ki spada k presojanemu [*beurteilen*]

---

stvarnen stanju. Brez dvoma pa se lahko vedno izjavi, in to z evidenco izjavi. Tedaj postane resnicotvorno [*wahrmachende*] stvarno stanje nove evidence, za katero velja isto, in tako dalje. Vendar pa moramo pri vsakem koraku razlikovati med resnicotvornim in evidenco samo konstituirajočim stvarnim stanjem, med objektiviranim in ne objektiviranim.

Tako izvršene razlike nas vodijo k naslednji splošni obravnavi.

V našem prikazu razmerij pojmov evidenca in resnica nismo razlikovali na *predmetni* strani aktov (ki najdejo svojo strogo adekvacijo v evidenci, bodisi v funkciji intencije bodisi v funkciji izpolnitve) med stvarnim stanjem in siceršnjimi predmeti. Temu ustrezno se tudi nismo ozirali na fenomenološko razliko med *nanašalnimi* [*beziehenden*] akti – akti medsebojnega ujemanja in medsebojnega neujemanja, predikativnimi akti – in *nenanašalnimi* akti; torej tudi ne na razliko med nanašalnimi in nenanašalnimi pomeni in idealno zapopadenimi intencionalnimi bistvi sploh. Stroga adekvacija lahko zedini tako nanašalne kot nenanašalne intencije z njihovimi popolnimi izpolnitvami; da bi specialno izpostavili področje izrazov, ni treba, da se upoštevajo ravno sodbe kot izjavne intencije ali izjavne izpolnitve, tudi nominalni akti lahko vstopijo v adekvacijo. Večinoma se pojmi »resnica«, »pravilnost«, »resničnost« vendarle dojemajo omejeno, kot smo tudi mi storili, ti pojmi se nanašajo na sodbe in stavke oz. na njihov objektivni korelat, stvarno stanje; enako govorimo o biti pretežno v zvezi z absolutnim objektom (ne-stvarnim stanjem), čeprav brez zanesljive omejitve. Pravilnost našega splošnega dojetja pojmov je nesporna. Narava stvari same terja, da se pojma »resnica« in »napačnost«, vsaj sprva, zastavita tako široko, da zaobsežeta celotno sfero objektivirajočih aktov. Pri tem se zdi najprikladneje diferencirati pojme resnice in biti tako, da se pojmi *resnice* (določena možnost delovanja ekvivokacij bo neizogibna, toda po pojasnitvi pojmov komaj še škodljiva) nanašajo na *stran aktov* samih in njihovih momentov, ki jih je treba idealno dojeti, pojmi *biti* (*biti-resničen*) pa na pripadajoče *predmetne korelate*. Temu ustrezno bi morali definirati resnico po 2. in 4. kot idejo adekvacije ali pa kot pravilnost objektivirajoče postavke in pomena. Bit v smislu resnice bi se morala tedaj po 1. in 3. določiti kot identiteta tega, v adekvaciji obenem menjenga in danega predmeta ali pa (ustrezno naravnemu besednemu smislu) kot adekvatna zaznava sploh v nedoločenem odnosu do kakršne koli intencije, ki se skozi to uresničuje (adekvatno izpolnjuje).

Potem ko so pojmi v tej širini dojeti in fenomenološko zagotovljeni, lahko

preidemo k temu, da postavimo mejnike *ožjim pojmom resnice in biti*, tako da vzamemo v zakup razliko med nanašalnimi in nenanašalnimi akti (predikacijami – absolutnimi pozicijami). Ožji pojem resnice bi se potem omejil na idealno adekvacijo kakega nanašalnega akta s pripadajočo adekvatno zaznavo stvarnega stanja; prav tako bi ožji pojem biti zadeval bit absolutnih predmetov in le-to ločil od »obstoja« stvarnega stanja.

Po tem je jasno sledeče: Če definiramo sodbo kot postavljaljoči akt nasploh, potem se pokriva, subjektivno govorjeno, sfera sodbe s poenoteno sfero pojmov resnice in napačnosti v širšem smislu. Če definiramo to prek izjave in njenih možnih izpolnitev, obravnavamo tako pod sodbo le sfero nanašajočih postavk, torej obstaja zopet taisto pokrivanje, kolikor seveda postavimo za osnovo tudi ožje pojme resnice in napačnosti.

Doslej smo enostransko dajali prednost primeru evidence, torej aktu, opisanemu kot totalno pokrivanje. Evidenci pa ustreza, z ozirom na korelativni primer protivnosti, *absurdnost*, kot doživljajo popolne protivnosti med intencijo in kvaziizpolnitvijo. Pojmoma resnica in bit ustrezata tedaj korelativna pojma *napačnost* ne *nebit*. Potem ko smo pripravili vse fundamente, lahko izvršimo fenomenološko pojasnitev teh pojmov brez posebnih težav. Najprej bi morali točno opisati negativni ideal *zadnjega razočaranja* [*Enttäuschung*].

65

Pri strogem dojetju evidenčnega pojma, ki smo ga tu postavili za osnovo, je očitno, da so dvomi, kakršni so se v novejšem času priložnostno pojavili, absurdni: namreč, če ne more biti s taisto materijo A pri nekom povezan doživljaj evidence in pri drugem doživljaj absurdnosti. Taki dvomi so bili možni, dokler smo evidenco in absurdnost razlagali kot istovrstne (pozitivne oz. negativne) *občutke*, ki se naključno podtikajo aktom sodbe in jim tako dodelijo tisto posebno odlikovanje, ki ga logično vrednotimo kot »resnica« oz. »napačnost«. Če nekdo doživi evidenco A, tedaj je *evidentno*, da nihče drug ne more doživeti absurdnosti taistega A; kajti to, da je A evidenten, se pravi: A ni zgolj menjen, ampak je točno kot to, kot kar je menjen, tudi resnično dan; je v najstrožjem smislu sam navzoč [*gegenwärtig*]. Kako naj bi bil zdaj za kako drugo osebo ta isti A menjen, toda mnenje, da je to A., skozi neki resnično dani ne-A, resnično izključeno? Vidimo, da gre za neko stvarno stanje bistva, taisto, ki ga izrazi načelo protislovja (v njegove mnogopomenskosti vstopajo seveda tudi zgoraj, str. 123, obdelane korelacije).

---

Iz naših analiz izhaja z zanesljivo jasnostjo, da bit in nebit nista pojma, ki izražata svoj izvor z nasprotji med *kvalitetami* sodbe. V smislu našega zapo-padenja fenomenolških razmerij je vsaka sodba postavljaajoča, in postavka ni karakter tega *je*, ki bi dobil svoje *kvalitativno* nasprotje v *ni*. Kvalitativno nasprotje sodbi je gola predstava taiste materije. Razlike med *je* in *ni* so razlike intencionalne materije. Tako kot izraža *je* na način intencije pomena predi-kativno medsebojno ujemanje, izraža *ni* predikativno protivnost.

*Prevedla Andrina Tonkli-Komel*

# Wilhelm Dilthey

## KATEGORIJE ŽIVLJENJA\*

67

Gledam v človeški svet. V njem se pojavljajo pesniki. Ta svet je njihov najlastnejši predmet. V njem se odvijajo dogodki, ki jih pesnik prikazuje. Na njem se mu kažejo poteze, s pomočjo katerih dogajanju dodeljuje pomembnost. Tako menim, da veliko uganko pesnika, ki nad življenjem postavlja novo realnost, ki nas pretrese kot življenje samo, ki sprošča in dviguje dušo, lahko razrešimo le, če razjasnimo odnos tega človeškega sveta in njegovih temeljnih lastnosti do poezije. Šele tako tudi sploh lahko nastane teorija, ki bo zgodovino pesništva naredila za historično znanost.

Življenje je sovisje z zunanjim svetom pogojenih medsebojnih učinkovanj med osebami, zajeto v svoji neodvisnosti od menjave časov in krajev. V duhoslovnih znanostih izraz življenje uporabljam, omejujoč ga na svet ljudi; tu ga torej določa področje njegove rabe, tako da ni izpostavljen nikakršnemu napačnemu razumevanju. Življenje sestoji v medsebojnem učinkovanju enot življenja. Psihofizični tok, ki se za naše zajemanje začne v času in v njem konča, zaradi

---

\* Gre za prevod tretjega poglavja Diltheyevih zapiskov, ki so pod naslovom *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* posthumno izšli pod skupnim naslovom *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih), op. prev.

taistosti pojavljajočega se telesa, na katerem se ta tok odvija, za gledalca od zunaj tvori nekaj s seboj identičnega; obenem pa ta tok karakterizira nenavadno zadevno stanje, da je vsak del tega toka v zavesti povezan z drugimi deli po nekem kakor koli že značilnem doživljaju kontinuitete, sovisnosti, istosti tako pretekajočega. Izraz medsebojno učinkovanje v duhoslovnih znanostih prav ne označuje razmerja, ki ga mišljenje lahko ugotovi v naravi in ki bi bilo ena plat kavzalnosti. Kavzalnost, ki jo ugotavljamo v naravi, v sebi vedno vključuje *causa aequat effectum*, to medsebojno učinkovanje pa, nasprotno, označuje prav doživljaj. Tega lahko v njegovih izrazih označimo kot razmerje med impulzom oz. vzgibom in odporom oz. odzivom, pritiskom, ozavedenjem izznatnosti od nečesa, veselja nad drugimi osebami itn. Vzgib tu seveda prav ne označuje sile spontanosti, kavzalnosti, ki bi jo privzemala kaka teorija, ki bi pojasnjevala psihološko, temveč le v enoti življenja na kakršen koli že način osnovano zadevno stanje, ki je doživljivo in prek katerega izkusimo intenco k izvajanju vzgibnostnih procesov, ki so usmerjeni k zunanjemu učinku. Tako nastajajo doživljaji, ki se nasploh izražajo kot vzajemno učinkovanje medsebojno različnih oseb.

**68** Življenje je torej sovisje, znotraj katerega ta vzajemna učinkovanja so, in sicer pod pogoji sovisja naravnih objektov, ki jim vlada zakon kavzalnosti in ki so vključujejo tudi sfero psihičnega poteka na telesih. To življenje je vedno in povsod prostorsko in časovno določeno – tako rekoč lokalizirano v prostorsko-časovnem redu potekov v življenjskih enotah. Če pa izdvojimo tisto, kar se v sferi sveta človeka odvija povsod in vedno ter kot tako omogoča krajevno in časovno določeno dogajanje, to pa na način, da prvega od zadnjega ne izdvojimo z abstrahiranjem, temveč v zrenju, ki nas od te celote z njenimi vedno in povsod enakimi lastnostmi vodi k prostorsko in časovno diferenciranim lastnostim – potem nastane pojem življenja, ki vsebuje podlago vseh posameznih oblik in sistemov, ki se v njem pojavljajo, in podlago našega doživljanja, razumevanja, izražanja in primerjalnega motrenja le-teh.

Na tem življenju pa nas v začudenje spravlja njegova obča lastnost, ki jo tako izkušamo le tu, ne pa ob naravi, tudi ne ob tistih naravnih objektih, ki jih označujemo kot žive, kot organska bitja.

---



## Doživljaj

### I.

Življenje je v bližnjem razmerju z izpolnitvijo časa. Njegov celotni karakter, razmerje koruptibilnosti v njem in to, da obenem tvori sovisje in da ima v tem neko enotnost (sebstvo), je določeno s časom.

V času je življenje tu v razmerju delov do celote, to pomeni v sovisju teh delov.

Na enak način je v razumevanju dano podoživljeno.

Življenje in tisto podoživljeno pa imata neko posebno razmerje delov do celote. To je razmerje pomena delov za celoto. To se najjasneje kaže ob spominjanju. V slehernem življenjskem odnosu, v katerem je naša totaliteta v zadržanju do sebe ali do drugega, se ponavlja to, da so deli pomenjajoči za celoto. Gledam v pokrajino in jo zajemam. Tu moramo najprej izključiti podmeno, da to ni življenjski odnos, temveč odnos golega zajemanja. Zato tako obstoječega doživljaja trenutka v odnosu do pokrajine ne smem imenovati podoba. Sam sem izbral izraz »impresija«. V osnovi so mi dane le take impresije. In ne nikakršno od njih ločeno sebstvo in tudi ne nekaj, od česar bi ta impresija bila impresija. To zadnje sam le dokonstruiram k njej.

69

## Opomba

Rad pa bi vendarle vztrajal pri tem, da je pomen v sovisnosti s totaliteto zajemajočega subjekta. Kolikor ta izraz [pomen] tako posplošim, da je identičen s slehernim odnosom med deli in celoto, ki se odpira subjektu, tako da je v tem zapopaden tudi predmet miselnega procesa oziroma, bolje, odnos delov v predmetnem mišljenju ali pa v postavljanju smotrov, zatorej tudi splošna predstava, ki konstruira posamezne podobe, potem pomen ne pove prav nič drugega kot sopripadnost neki celoti, in v tej celoti je že eliminirana uganka življenja, kako da ima lahko kaka celota, kot organska ali duhovna, realiteto itn.

---

## II.

Sedanjest je, psihološko gledano, časovni tok, katerega razprostiranje zajamemo skupaj kot celoto. S karakterjem sedanjosti zajemamo skupaj tisto, kar zaradi svoje kontinuitete za nas ni razločljivo. To je življenjski moment, ki je doživljiv. In dalje, tudi tisto, kar je v strukturno sovisje povezano v spominjanju, čeprav se v doživljanju razlikuje po delih časa, zajemamo skupaj kot doživljaj.

Stavek doživljaja: vse, kar je za nas tu, je tako le kot nekaj v sedanjosti danega. Tudi če je kak doživljaj pretekel, je za nas tu kot danost v pričujočem doživljanju. Razmerje do stavka zavedanja: (prvi) stavek je občejši (in polnejši). Zajema tudi nedejansko.

Prva značilnost: doživljaj je kvalitativna bit = realiteta, ki je ni mogoče definirati z zavedanjem, temveč sega tudi navzdol v tisto, kar ne posedujemo kot nekaj razločenega. (NB: lahko rečemo: posedujemo?) Doživljaj nekoga vnanjega ali vnanjega sveta je zame tu na podoben način kot tisto, kar ni zajeto in na kar lahko le sklepamo. (Pravim: moj doživljaj vsebuje tudi tisto, kar ni zaznavno in kar lahko razjasnim.)

70

Stvarna vsebina: en del tega, kar moje zrenje (beseda je vzeta v najširšem pomenu) zaobsega, je zaradi svoje pomenjajočnosti povzdignjen v žarišče, apercipiran, ta je potem razločen od neapercipiranih duševnih procesov. To pa je tisto, kar imenujemo jaz, in zato obstaja dvojno razmerje: jaz sem in jaz imam.

Najbližji dokaz: doživljaj kot realiteta obenem vsebuje strukturno sovisje življenja; časovno-prostorsko lokalizacijo, ki se proži iz sedanjosti itn.; v tem je strukturno sovisje, zaradi katerega je ena v njem vsebovana zastavitev smotra pravzaprav nadaljnje učinkovanje.

Če se doživljajev spominjamo, je način, kako je v tem vsebovano nadaljnje učinkovanje na sedanjest, (dinamično) različen od doživljajev, ki so scela pretekli. V prvem primeru se občutje kot tako ponovno pojavi, v drugem pa gre za predstavo o občutjih itn., iz sedanjosti pa obstaja le občutje o predstavah teh občutij.

Doživljanje in doživljaj drug od drugega nista oddeljena; sta izraza za isto.

---

Od doživetja različno: v apercipiji so dane sodbe – žalosten sem, imam zaznavo umiranja ali poročilo o njem. V tem je vsebovana dvojna usmerjenost izjav, ki izražajo dano realnost.

### **Trajanje, zajeto v razumevanju**

V introspekciji, ki je usmerjena k lastnemu doživljanju, ne moremo zajeti napredujočega pomikanja psihičnega toka; vsako fiksiranje namreč zaustavlja in fiksiranemu daje nekakšno trajanje. Toda tudi tu nam rešitev omogoča razmerje med doživljanjem, izrazom in razumevanjem. Dojamemo izraz dejanja in ga potem podoživimo.

Odmikanje časa za seboj pušča vedno več preteklosti, samo pa se pomika naprej v prihodnost. Veliki problem, ali je duševno dogajanje golo prehajanje skozi nekaj ... ali pa dejavnost, se razreši, če izraz tega poteka iščemo tam, kjer se njegova smer izrazi v zajetem samem. Tudi napredujoče pomikanje v času in psihično adiranje preteklosti ne zadoščata. Poiskati moram tak izraz, ki lahko poteka v času in ki ni moten od zunaj. Tak izraz je instrumentalna glasba. Kakor koli že je nastala, obstaja potek, v katerem ustvarjalec s pogledom zajame njeno sovisje v času, prehajajoč od ene njene tvorbe do druge. Tu je smer, početje, ki se proži naproti realizaciji, napredujoče pomikanje psihične dejavnosti same, pogojenost s preteklim in vendarle vsebnost različnih možnosti, eksplikacija, ki je obenem ustvarjanje.

### **Pomen**

Zdaj je vidna nova poteza življenja, poteza, ki jo pogojuje čas, vendar gre sama kot nekaj novega prek njega, ga prekoračuje. Življenje v njegovem lastnem bistvu razumevamo v kategorijah, ki so spoznavanju narave tuje. Tudi tu je odločilni moment v tem, da teh kategorij ne apliciramo a priori na življenje kot na nekaj njim tujega, temveč te ležijo v bistvu življenja samega. Zadržanje, ki v njih pride do abstraktnega izraza, je izključno naskočišče razumevanja življenja. Življenje samo je namreč tu le v tej določeni vrsti odnosov celote do njenih delov. In če sedaj te odnose iz njega abstraktno izdvojimo kot kategorije, potem je že v tem postopanju samem vsebovano, da se števila teh kategorij ne da omejiti in da njihovega razmerja ni mogoče zvesti na logično formo. Take

---

kategorije so pomen, vrednost, smoter, razvoj, ideal. Od tega pa, da je sovisje poteka življenja zajemljivo le s kategorijo pomena posameznih delov življenja glede na razumevanje celote in da je prav tako tudi sleherni izsek življenja človeštva razumljiv le na ta način, od tega so odvisne vse druge kategorije. Pomen je torej najzaobsegajočejša kategorija, s katero je življenje zajemljivo.

72 Spremenljivost je objektom, ki jih konstruiramo v spoznavanju narave, prav tako lastna kot življenju, ki se svoje spremenljivosti ové v svojih lastnih določilih. Toda v življenju samem sedanost zaobjema predstavo o preteklosti v spominu in predstavo o prihodnosti v domišljiji, ki raziskuje njene možnosti, ter v dejavnosti, ki si v okviru teh možnosti postavlja smotre. Tako je sedanost izpolnjena s preteklostmi, v sebi pa nosi prihodnost. Prav to je smisel besede »razvoj« v duhoslovnih znanostih. Ta beseda ne označuje tega, da lahko na življenje individuuma ali nacije, človeštva apliciramo pojem kakega smotra, ki se potem v njem realizira; to bi bil način motrenja, ki bi bil predmetu onstranski in ki bi ga zato lahko tudi zavrnili. S tem pojmom razvoja pa je obenem podan tudi pojem uobličevanja. Uobličevanje je obča lastnost življenja. Če se v življenje globlje zazremo, potem je tudi v najubornejših dušah uobličevanje. Najjasneje ga vidimo tam, kjer imajo veliki ljudje zgodovinsko usodo; toda nobeno življenje ni tako uborno, da njegov življenjski potek ne bi vseboval kakega uobličevanja. Kjer struktura in na njej temelječe pridobljeno sovisje duševnega življenja tvorita konstanto življenja, na kateri se pojavljajo spremembe in preteklost, tam potek življenja v času glede na prej podana razmerja postane uobličevanje. Toda ta pojem se lahko pojavi le zato, ker življenje zajemamo s kategorijo pomena.

Kategorija pomena označuje razmerje delov življenja do celote, ki temelji v bistvu življenja. To sovisje posedujemo le s pomočjo spomina, v katerem lahko imamo pregled nad preteklim tokom življenja. Pri tem se pomen uveljavlja kot forma zajemanja življenja. Dojamemo pomen kakega momenta preteklosti. Ta je pomenjajoč, kolikor se v njem preko dejanja ali pa kakega vnanjega dogodka vije vez s prihodnostjo. Ali kolikor je v njem zapopaden načrt prihodnjega vodenja življenja. Ali kolikor v njem tak načrt pripeljemo naproti udejanjenju. Ali pa je pomenjajoč za celokupno življenje, kolikor se v njem odvijte poseganje individuuma v to življenje tako, da najlastnejše bistvo tega individuuma poseže v uobličevanje človeštva. V vseh omenjenih in tudi drugih primerih ima posamezni moment pomen preko svoje sovisnosti s celoto, preko odnosa preteklosti in prihodnosti, posameznega bivanja in človeštva. Toda v čem je samosvoj način tega odnosa med delom in celoto znotraj življenja?

---

Gre za odnos, ki ne bo nikoli docela izpeljan. Morali bi počakati na konec življenjskega poteka in šele ob smrtni uri bi lahko dobili pregled nad celoto, iz katere bi bilo mogoče ugotoviti odnos med njenimi deli. Morali bi počakati šele na konec zgodovine, da bi posedovali popoln material za določitev njenega pomena. Po drugi strani pa je celota za nas tu le, kolikor je razumljiva iz delov. Razumevanje vedno niha med tema načinoma motrenja. Naše zajemanje pomena življenja se nenehno spreminja. Sleherni življenjski načrt je izraz nekega dojetja pomena življenja. Kar naši prihodnosti zastavljamo kot smoter, je pogojeno z določitvijo pomena preteklega. Uobličevanje življenja, ki je že realizirano, prejema svoje merilo prek ocene pomena spominjanega.

Tako kot imajo besede pomen, skozi katerega nekaj označujejo, ali kot imajo stavki smisel, ki ga konstruiramo, lahko tudi iz določeno-nedoločenega pomena delov življenja konstruiramo njegovo sovisje.

Pomen je posebna vrsta odnosa, ki ga znotraj življenja imajo deli le-tega do celote. Ta pomen spoznamo, tako kot spoznavamo pomen besed v stavku, prek spominov in možnosti prihodnosti. Bistvo pomenskih odnosov je v razmerjih, ki jih v časovnem poteku vsebuje uobličevanje kakega življenjskega toka na podlagi strukture življenja v pogojih določenega miljeja.

Kaj pa je tisto, kar v motrenju poteka lastnega življenja konstituira sovisje, prek katerega posamezne dele tega življenja povezujemo v celoto, znotraj katerega življenje dospe do razumetja? Doživljaj je enota, katere dele povezuje skupen pomen. Pripovedovalec deluje, s tem ko izpostavi pomenjajoče momente kakega poteka. Zgodovinopisec človeka označi kot pomenjajočega, življenjske obrate kot pomenljive; v določenem učinku kakega dela ali človeka na občo usodo razpozna njun pomen. Deli kakega življenjskega poteka imajo za celoto le-tega določen pomen: skratka, kategorija pomena je očitno v posebno tesnem *sovisju z razumevanjem*. Zdaj moramo poskusiti to sovisje zapasti.

Sleherno izkazovanje življenja ima neki pomen, kolikor kot znak nekaj izraža, kolikor kot izraz napotuje na nekaj, kar pripada življenju. Življenje samo pa ne pomenja česa drugega. V njem ni nobene razločenosti, na kateri bi lahko temeljilo to, da življenje nekaj pomenja, razen samega sebe.

Če torej s pojmi iz njega nekaj izdvojimo, potem ti pojmi najpogrej služijo opisu singularnosti življenja. Ti obči pojmi torej služijo temu, da se izrazi neko

---

razumetje življenja. Tako tu obstaja le prosto razmerje med predpostavko in napredovanjem od nje k nečemu, kar se nanjo priključuje: novo ne sledi formalno iz predpostavljenege. Nasprotno, razumetje gre od kake že dojete poteze naprej k nečemu novemu, ki ga je iz prve mogoče razumeti. Notranje razmerje med njima je dano v možnosti poustvarjanja, podoživljanja. To je obča metoda, takoj ko razumevanje zapusti sfero besed in njihovega smisla in ko ne išče več smisla znakov, temveč veliko globlji smisel življenjskega izkazovanja/manifestacije. To je metoda, ki jo je prvi zaslugil Fichte. Življenje je kot melodija, v kateri toni ne nastopajo kot izraz realnih, v življenju vstanjenih realitet. Melodija je v življenju samem.

1. Najenostavnejši primer, v katerem se pojavlja pomen, je razumevanje stavka. Vsaka od posameznih besed ima svoj pomen in iz njihove povezave izpeljemo smisel stavka. Postopek je torej tak, da iz pomena posameznih besed izhaja razumetje stavka. In sicer obstaja vzajemno učinkovanje med celoto in deli, s pomočjo katerega <določimo> nedoločenost smisla, namreč možnosti kakega takega smisla, in nedoločenost posameznih besed.

**74**

2. Isto razmerje obstaja med deli in celoto življenjskega poteka, in tudi tu izhaja razumetje celote, smisel življenja, iz pomena ...

3. To razmerje med pomenom in smislom se torej nanaša na življenjski potek: posamezni dogodki, ki ga tvorijo, tako kot se pojavljajo v čutnem svetu, so tako kot besede stavka v razmerju do nečesa, kar pomenjajo. Skozi to razmerje je sleherni posamezni doživljaj – izhajajoč iz celote – pomenjujoče povzet vanjo. In tako kot so besede v stavku povezane v njegovo razumetje, tako tudi sovisje teh doživljajev daje pomen toka življenja. Enako velja za zgodovino.

4. Tako se je torej ta pojem pomena najprej uspešno razvijal le v zvezi s postopkom razumetja. Vsebuje le odnos nečesa vnanjega, čutno nazornega, do notranjega, katerega izraz je. Ta odnos pa je bistveno različen od gramatičnega. Izraz notranjega v delih življenja je nekaj drugega kot besedno znamenje itn.

5. Zatorej nam besede pomen, razumetje, smisel življenjskega poteka ali zgodovine ne povedo nič drugega kot tako nakazovanje, nič drugega kot ta v razumevanju vsebovani odnos dogodkov do nekega notranjega sovisja, prek katerega jih razumemo.

---

6. To, kar iščemo, je vrsta sovisja, ki je lastno življenju samemu; in iščemo ga, izhajajoč <iz> posameznih dogodkov življenja. V vsakem izmed dogodkov, ki naj bo uporaben za to sovisje, mora biti vsebovanega nekaj pomena življenja; sicer ta pomen ne bi mogel nastati iz sovisja dogodkov. Tako kot ima naravoslovje tako rekoč svoj obči shematizem v pojmih, v katerih je prikazana kavzalnost, ki vlada v fizičnem svetu, in svoj lasten metodični nauk v postopku, kako to kavzalnost spoznati, tako se tudi nam tu odpira vstop v kategorije življenja, njihove medsebojne odnose, njihov shematizem in v metode, kako jih zajeti. V naravoslovju pa imamo opraviti z abstraktnim sovisjem, ki je po svoji logični naravi popolnoma prosojno. Tu pa naj bi razumeli sovisje življenja samega, ki spoznanju nikoli ne more biti popolnoma dostopno.

Življenje razumemo le v nenehnem približku; in sicer je v naravi razumevanja <in> v naravi življenja, da nam z različnih leg, s katerih zajemamo njegov časovni potek, kaže scela različne plati. V spominu (ko se spominjamo), se nam najpoprej odpre kategorija pomena. Sleherna sedanost je izpolnjena z realiteto. Tej pa pripišemo pozitivno ali negativno vrednost. In tako kot se iztezamo/prožimo naproti prihodnosti, nastajajo kategorije smotra, ideala, uobličevanja življenja. Skrivnost življenja pa je, da se v njem realizira neki najvišji smoter, ki se mu podrejšajo vsi posamezni smotri. Udejanja najvišje dobro; določati ga morajo ideali. Realizira neko uobličenje. Sleherni od teh pojmov s svojega gledišča zaobsega celotno življenje: tako ima karakter kategorije, skozi katero življenje razumemo. Tako pa zatorej tudi nobena od teh kategorij ne more biti podrejena drugi, saj razumevanju vsaka z drugega gledišča omogoča dostop do celote življenja. Tako so si te kategorije medsebojno neprimerljive. Kljub temu pa stopa v veljavo neka razlika. Vsakokrat lastne vrednosti doživljene sedanosti stojijo oddvojene druga ob drugi. So le primerljive. S tega vrednostnega gledišča se življenje pojavlja kot neskončna polnost bivanjske vrednosti, negativne, pozitivne, kot neskončna množica lastnih vrednosti. To je kaos, poln harmonij, disonanc – toda disonance se ne razrešijo v harmonije. Nobena izmed tonskih tvorb, ki izpolnjujejo sedanost, nima muzikalnega razmerja do kake prejšnje ali poznejše. Tudi odnos med lastnimi vrednostmi in vrednostmi učinkovanja vzpostavlja le kavzalna razmerja, katerih mehanski karakter ne sega do globin življenja.

Kategorije, ki življenje zajemajo z gledišča, usmerjenega v prihodnost, predpostavljajo kategorije vrednosti; te se razhajajo v možnostih prodora naprej v prihodnost.

---

Le v odnosu pomena življenjskih procesov do razumetja in smisla celote življenja v življenju vsebovano sovisje dospe do sebi primernega prikaza. Le v tej regiji sta gola sopostavljenost, gola podrejenost prevladani v kategoriji sami. Tako sta kategorialni zadržanji vrednosti in smotra kot dve posamezni plati razumetja življenja povzeti v totalno sovisje tega razumetja.

### **Pomen in struktura**

1. Sovisje doživljanja v njegovi konkretni dejanskosti je v kategoriji pomena. Ta je enotnost, ki v spominu povezuje v zbir potek doživljenega ali podoživljenega, in sicer tako, da njegov pomen ni v kaki točki enotenja, ki bi ležala onstran doživljaja, temveč je ta pomen vsebovan v teh doživljajih kot tisto, kar konstituira njihovo sovisje.

To sovisje je torej nekaj, kar je vsebovano v sami naravi vsega doživljivega, temu lasten način nanašanja ali kategorija.

## **76**

V čem je pomen življenja, ki sem ga jaz, ali kdo drug, ali nacija preživel, ni enoznačno določeno s tem, da tak pomen obstaja. To, da se pomen godi, je za spominjajočega se kot odnos doživljivega vedno nekaj gotovega. Toda šele v zadnjem trenutku življenja lahko naredimo preračun njegovega pomena, in tako se ta lahko pojavi le zares v hipu, ob koncu življenja ali pa v nekom, ki to življenje podoživlja.

Lutrovo življenje svoj pomen dobiva kot sovisje vseh konkretnih procesov zapopadenja in uveljavljanja nove religioznosti. Ta potem tvori odsek v bolj obsežnem sovisju konkretnega pred njim in po njem. Tu gledamo pomen historično. Lahko pa ga iščemo tudi v pozitivnih vrednostih življenja itn. Potem je v razmerju do subjektivnega občutenja.

2. V tem pa se kaže, da pomen ne sovпада *niti* z vrednostmi *niti* z njihovim sovisjem v enem življenju.

3. Medtem ko je pomen kategorija nerazčlenjenega življenjskega sovisja, kategorija strukture nastane šele iz njegove analize, tam, kjer se živeče v njem povrača. Analiza v tem smislu išče le to, kar je vsebovano v tem povračajočem se. Ne nahaja nič drugega kot to vsebovanost. Kar je tako vsebovano, je nekaj

---



izdvojenega, in njegov pojem ima veljavo le, kolikor je z njim povezana zavest o življenjskem sovisju, v katerem je to vsebovano.

Kako daleč pa lahko to razčlenjevanje gre? Za razčlenjevanjem naravoslovne atomistične psihologije je sledila Brentanova šola, ki je psihološka sholastika. Ustvarja namreč abstraktne entitete, kot so način zadržanja, predmet, vsebina, iz katerih hoče sestaviti življenje. Skrajnost v tem je Husserl.

V nasprotju s tem: življenje kot celo. Struktura: sovisje te celote, pogojevano z realnimi odnosi do zunanjega sveta. Način zadržanja je le eden izmed takih odnosajev. Občutje ali volja le pojma, ki sta smernika k temu, da je treba ustrezni del življenja poustvariti.

### **Pomen, pomenjajočnost, vrednost**

1. Sleherni kos objektivnega sveta, ki se v razlaganju nanaša na življenje, ki se razprostira po celotni objektivaciji življenja v njegovih izkazovanjih, je celota, ki ima dele, in je sam del celote, saj pripada sovisju dejanskosti, ki se vsepovsod členi v dele in potem samo spet pripada širšemu sovisju dejanskosti. Tako je v tem dvojnem odnosu pomenjajoč kot člen širše celote. To je znamenje, ki ga življenje prida vsemu doživljenemu in podoživljenemu. V doživljanju je namreč neko zavzetje drže, zadržanje do vsega, kar se v njem pojavlja kot posamezno življenjsko razmerje, kot so gospodarska eksistenca, prijateljstvo, nevidni svet. To, kar ta drža, ta notranja pozicija pogojuje, je učinkovalno sovisje. V življenju obstajajo odnosi do tistega, nasproti čemur to zavzame držo, do tega obstaja neko zadržanje: taka zadržanja so tujost, umik iz kakega življenjskega razmerja, izločitev, ljubezen, umik k sebi samemu, hrepenenje v kaki smeri, zoperstavljenje, potreba, da bi kaj bilo tukaj, postuliranje te potrebe, občudovanje, uobličenje, brezobličnost, protislovnost med življenjem in objektiviteto, nemoč življenja nasproti objektivnemu, volja, da bi tisto nevzdržno v danih objektivacijah odpravil, da bi življenje s tem spet prišlo do uživanja samega sebe, ideal, spomin, ločitev, združitev.

V življenjskem sovisju samem so bolečina zaradi končnosti, težnja po odpravi le-te, stremljenje k realizaciji in objektivaciji, zanikanje danih meja in njihova odprava, ločitev in povezovanje.

---

Predikacije iz življenja so nesrečnost, ubožnost, lepota življenja, prostost, vrsta in način življenja, sovisje, razvoj, notranja logika, notranja dialektika.

Nasprotja med stališčema na tej strani in drugi strani, transcendenco in imanenco, sprava.

2. Skozi tako nastajajoče odnose se utrdi pomenjajočnost posameznih delov življenja. Pomenjajočnost je določenost pomena kakega dela za celoto, ki nastane na podlagi učinkovalnega sovisja. V življenjskem zadržanju se pomen pridruži učinkovalnemu sovisju kot tisto razmerje med njegovimi členi, ki sega dlje kot doživljaj učinkovanja in tako te člene povezuje v red, ki je od učinkovanja neodvisen. Učinkovanje vendar konstituira vse, kar se v življenju pojavlja. Življenje za zajemajočega/dojemajočega vsebuje le tisto, kar je učinkovano; učinkovanja sebstva samega namreč ne poznamo. Toda zadržanje, drža je tisto globlje, kar določa vrsto učinkovanja v življenju. Vsi prej razviti pojmi so v življenju vsebovani *pojmi življenja*. V sleherni enoti življenja, v slehernem obdobju vzdržujejo novo sovisje. Vsemu, kar je za življenje tu, dodelijo svojo barvo. Prostorska razmerja kot širo, daljno, visoko, nizko, tako prejmejo neko iz zadržanja izvirajoče dopolnilo; enako je s časom ...

**78**

3. Glede na ta razmerja potem antropološka refleksija, umetnost, zgodovina in filozofija proizvedejo sovisje, v katerem je v zavest povzdignjeno le tisto, kar je že vsebovano v življenju.

Prva je antropološka refleksija. Njeno sovisje sloni na učinkovalnih sovisjih, kot so strast itn.; zasnavlja njihove tipe in artikulira pomenjajočnost teh sovisij v celoti življenja.

S tem ko motrenje lastnega življenja součinkuje z motrenjem življenja drugih oseb – doživljanje in razumevanje lastnega sebstva, razumevanje drugih oseb, poznavanje ljudi – nastanejo posplošitve, v katerih vrednost, pomen, smoter življenja pridejo do izraza na nov način. Tvorijo neko samosvojo plast, ki leži med življenjem samim in umetnostjo kot univerzalnozgodovinskim prikazovanjem. Gre za literaturo skorajda brezmejnega obsega. Tu se nam postavlja vprašanje, kako je razumevanje v njej posredovano s historičnimi kategorijami.

Če naš študij človeka omejimo na znanost psihologije, kakršna se je izoblikovala danes, potem to ne ustreza historični poti tega študija. Vstop v ta študij

se je iskalo s popolnoma različnih strani. Največje nasprotje na tem področju pa je vendarle nasprotje med tistim, kar sem nekoč označil kot vsebinsko psihologijo in kar bi lahko poimenovali tudi konkretna psihologija, antropologija, in pravo znanostjo psihologije. Ta antropologija je vprašanjem o pomenu življenja, njegovi vrednosti še blizu, prav zato ker je tako blizu konkretnemu življenju. Zato poskusi, da bi v življenjskih potekih razločili določen tipus, stopnje, v katerih so ti življenjski poteki pomenjajočnost življenja udeležali znotraj nekega določenega tipusa.

Novoplatonični tipus, mistični srednjega veka, stopnje pri Spinozi.

V teh shemah pride do realizacije neki pomen življenja.

Poezija ima za svojo podlago učinkovalno sovisje življenja, dogodek. Sleherna pesnitev je na neki način povezana s kakim doživljenim dogodkom ali dogodkom, ki ga je treba razumevati. Dogodek pa oblikuje s tem, ko njegove dele v domišljiji – po njej lastni značilnosti svobodnega oblikovanja – dvigne do pomenjajočnosti. Vse, kar smo povedali o zadržanju življenja, konstituira pesnitev, ta pa ta odnos do življenja samega privede do močnega izraza. Tako sleherna stvar prek svojega odnosa do življenjskega zadržanja prejema iz tega izviračo obarvanost: je širna, visoka, daljna. Preteklost, sedanost nista goli določili dejanskosti, temveč pesnik skozi svoje podoživljanje ponovno vzpostavlja tisti odnos do življenja, ki se je v poteku intelektualnega razvoja in praktičnega interesa umaknil v ozadje.

4. Pomenjajočnost, ki jo na ta način prejema dejstvo kot pomenski člen, določen iz celote, je življenjski odnos in nikakršno intelektualno razmerje, nikakršno vlaganje uma, misli v kak del dogodka. Pomenjajočnost je potegnjena na plan iz življenja samega. Če kot smisel kake življenjske celote označimo sovisje, kakršno izhaja iz pomena delov, potem pesniško delo prek svobodnega ustvarjanja pomenskega sovisja izreka smisel življenja. Dogodek postane simbol življenja.

S stališča antropološke refleksije je prav vse pojasnjevanje/razjasnjevanje, eksplikacija življenja samega, tudi poezija. Kar je vsebovano v globočinah življenja, tisto, kar ni dostopno ne opazovanju ne rezoniranju, je potegnjeno na plan iz njih. Tako v pesnikujočem nastane vtisk navdiha.

---

Meja poezije je to, da tu ni nobene metode razumevanja življenja. Pojavi življenja niso urejeni v sovisje. Moč poezije sta prav neposredni odnos dogodka/prigode do življenja, s čimer ta dogodek postane njegov neposredni izraz, in svobodno ustvarjanje, ki iz tega odnosa ugledano pomenjajočnost nazorno izrazi v dogodkih samih.

Kraljestvo življenja, zajeto kot njegova objektivacija v poteku časa, kot njegova izgradnja glede na časovne razmere in razmere učinkovanja, je zgodovina. Ta je nikoli dopolnljiva celota. Zgodovinar iz tistega, kar je v virih, iz dogodenega, oblikuje potek, učinkovalno sovisje. In zavezan je temu, da dvigne do zavesti dejanskost tega poteka.

Pomen dela torej tu določa njegovo razmerje do celote, toda celote, ki je ugledana kot objektivacija življenja, ki je razumljena iz tega odnosa.

## Vrednosti

**80**

Širno kraljestvo vrednosti se razprostira kot dejstvo našega duhovnega življenja. To dejstvo samo označuje neki odnos lastnega življenja do predmetov, katerih karakter se izraža prav v njihovi vrednostni določenosti. Vrednost torej primarno ni produkt tvorjenja pojmov v službi predmetnega mišljenja. To lahko postane 27), kolikor ta produkt po eni strani reprezentira zadržanje, po drugi pa vstopa v predmetne relacije. Enako velja za vrednotenje vrednosti. Tudi to pripada zadržanju, ki je neodvisno od predmetnega zajemanja. V tem smislu moramo izraz »občutek vrednosti« preinterpretirati. Vrednost je abstraktni izraz za navedeno zadržanje. Že kar pravilo pa je, da vrednosti psihološko izpeljujemo. To ustreza splošnemu postopku deduciranja v psihologiji. Ta metoda pa je dvomljiva, ker je potem od psihološkega izhodišča odvisno, kaj velja kot vrednost in katera razmerja izpeljevanja med temi vrednostmi ugotavljamo. Prav tako pa je zgrešena njihova transcendentalna izpeljava, ki nepogojene vrednosti postavlja nasproti pogojenim. Tudi tu mora postopanje potekati v obratni smeri. Velja izhajati iz izraza, saj je sleherno vrednotenje vsebovano v kakem izrazu, in vse te izraze obvladati. Šele potem lahko vprašujemo po zadržanju samem, ki se v tem godi.

V življenju samem na menjavajočih se podobah pobliskne pozitivno ali negativno zadržanje, ugodje, dopadenje, odobravanje, zadovoljitev. Trajno konstrui-

---

rani predmeti postanejo nosilci tako nastajajoče vsebnosti spomina v občutjih ali vsebnosti občutij v spominu in zdaj reprezentirajo mnogovrstne možnosti stanj čudi. Mišljenje celokupnost takih možnosti aficiranja čudi loči od samega predmeta in jih poveže s čudjo samo; tako nastaneta uzrtje vrednosti in njen pojem. Ker ima vrednost tako v sebi sami vedno ta posebni odnos do subjekta, ki ga je moč aficirati, odnos, ki je ločen od lastnosti, ki izpolnjujejo dejanskost predmeta, v nasprotju s temi lastnostmi zavzema posebno mesto. Z življenjem samim se razrašča tudi mnogovrstnost možnosti predmeta, da aficira čud. V tej tvorbi spomin vedno bolj pretehta nad zdajšnjo afekcijo. S tem se vrednost kot vedno bolj samostojna osvobaja od poblisnjenja in zopetnega izginotja afekcije. Pojem vrednosti lahko posebno ob predmetih, ki trajajo, v sebi vključuje goli skupek preteklih možnosti. In šele iz praktičnega razmerja, v katerem volja ocenjuje vrednosti, da bi določila smoter, nastane primerjalno ocenjevanje vrednosti med seboj, v katerem vrednost kot neko dobro ali smoter dobi odnos do prihodnosti. S tem zadobi novo, pojmovno samostojnost: njeni momenti so zajeti skupaj v celokupno oceno, neko členjeno tvorbo. V tej svoji novi samostojnosti obstajajo še naprej, tudi če so razvezani svojega odnosa do volje. To je dosežek doživljanja pri postopnem razvitju pojma vrednosti. Naj še enkrat povemo, da gre le za izdvojitev te dejavnosti v analitičnem postopku, ne pa na neki časovni stopnji.

V ovedenju, poglobljanju »jaza« vase, nastane nadaljnja možnost – da »jaz« postane predmet sebi samemu in kot tak nosilec možnosti, da použiva sebe samega oz. da se drugim daje kot predmet uživanja. V zadnjem odnosu ni nič drugačen kot predmeti, ki jim pritiče možnost, da so užiti, ne da pri tem pravimo, da sami uživajo tisto, kar so in kar dajejo. Kjer pa bitje, ki ga je moč na mnogovrstne načine aficirati, postane samemu sebi predmet in s tem ko se, nadalje, temu pridruži samoobčutje, ki zaobjema vse, kar je učinkovanje tega bitja in kar to bitje samo od svojega učinkovanja použiva, nastane povsem samosvoj pojem samovrednosti osebe, ki le-to razločuje od vsega tistega, pri katerem nam tako samopouživanje ni poznano. V tem smislu je renesansa izoblikovala pojem monade, v katerem so bili poenoteni stvar, uživanje, vrednost in popolnost. Leibniz pa je s tem pojmom in silnim občutjem, ki ga ta nosi v sebi, napolnil nemško filozofijo in literaturo.

Drugo vrsto dejavnosti pri razvitju pojma vrednosti pa izvaja razumevanje. Tu je tisto primarno, v lastnem življenju izkušeno, sila, s katero individuum aficira

---

nas same. In tako kot razumevanje ta tuji individuum ponovno konstruira, ponovno pride do nadaljnje oddvojitve uzrtja in pojma vrednosti od afekcij čudi. Te namreč sedaj ne le poustvarjamo, temveč jih tudi navezujemo na tuji subjekt. Posledica tega je, da odnose med možnostmi aficiranja in samoobčutjem subjekta, ki v teh možnostih živi, dojamemo veliko jasneje. Samovrednost osebe sedaj povsem vstopi v vnanjo predmetnost, v vseh svojih odnosih do sveta okoli te osebe se kaže v mirni objektivnosti. Preostane le še *ena* omejitev, ki jo odpravi šele zgodovinska distanca. Pri takem razumevanju se namreč med tujo silo še meša primerjanje z nami samimi, samodopadenje, zavist, ljubosumje, trpljenje; merilo, ki ga takemu ocenjevanju ponuja pregled nad preteklostjo, pa manjka.

Vrednost je označevanje predmeta prek pojma. V njej življenje ugasne. Toda s tem še ne izgubi svojega odnosa do življenja.

Takoj ko je pojem vrednosti izoblikovan, zaradi svojega odnosa do življenja postane *sila*, saj sežema tisto, kar je v življenju razdeljeno, temno in raztekajoče se. Kolikor vrednosti nahajamo v zgodovini, uzrtja vrednosti kot izraze življenja v dokumentih, ti prek podoživljanja ponovno zadobijo svoj odnos do življenja, ki je bilo v njih vsebovano.

82

### Celota in njeni deli

To v času potekajoče ali v sopostavljenosti po svoji krajevni umeščenosti razlikujoče se življenje je kategorialno razčlenjeno glede na razmerje celote do njenih delov. Zgodovina kot realizacija življenja v toku časa in v istočasnosti je, kategorialno gledano, nadaljnja razčlenjenost tega odnosa delov do celote. Ni tako, kot da bi imeli v kaki izbi skupaj postavljene predmete, ki bi jih vstopajoči potem zajel; ti imajo svojo sopripadnost le iz odnosa do ene osebe, enega življenja, kateremu pripadajo, sicer pa jih lahko raznesemo: saj jih ne povezuje nobeno medsebojno razmerje. Kako drugače je to v potekanju zgodovine! Ali – gledano naravoslovno – sleherno uobličanje/oblika je ravnodušni rezultat vzgibanih mas, gibanje in mase ter njihov odnos, skladen z zakoni, pa ne podlegajo času. Življenje pa ima, nasprotno, v vsakem uobličanju/obliki neki notranji odnos kot odnos dela do celote, in tako to uobličanje nikoli ni ravnodušno, saj itn.

---

Ta sopripadnost se pojavlja v povsem različnih življenjskih odnosih in v vsakem izmed njih drugače.

### **Razvoj, bistvo in druge kategorije**

Tu nastaneta dve novi kategoriji. Življenje in potek življenja sta si sovisna. Z nenehnim pridobivanjem novih doživetijev se na podlagi starejših oblikuje tisto, kar imenujem pridobljeno duševno sovisje. Oblike tega. Posledica narave tega procesa sta trajanje in kontinuiteta tega sovisja sredi spreminjanja. To dejstveno stanje, ki se ga da pokazati na vsem duhovnem življenju, označujem s kategorijo bistva. Bistvo pa ima za svojo drugo plat nenehno spreminjanje. V tem je že vsebovano, da je spreminjanje, ki vase posname tudi zunanje vplive na enotno življenjsko sovisje, hkrati določeno prav po tem sovisju. Tako nastane karakter slehernega življenjskega poteka. Tega velja zajemati povsem sproščeno. Vse teoreme o nekakšnem stopnjema napredujočem razvoju moramo opustiti.

Kakšno pa je to vsepovsod pojavljajoče se potekanje? Določenost posamične eksistence, slehernega njenega posameznega stanja vključuje njeno mejo. Razlika od naravne meje. Narava tega pojma meje v duhovnem. Posamična eksistenca je individualnost. Iz te njene omejitve izhaja trpljenje zaradi nje in prizadevanje, da bi to omejitev premagali. To je tragika končnosti, obenem pa njeno gonilo, da gre prek sebe. Ta omejitev se navzven kaže kot pritisk sveta na subjekt. Ta je zaradi moči razmer in narave subjektive čudi tako močan, da zavira napredovanje. Toda večinoma tudi tu učinkuje narava končnosti: premagati pritisk novega življenjskega položaja, drugačnih razmer na človeka. In ker sleherni novo stanje v sebi nosi taisti končnostni karakter, tudi v njem nastane taista volja do moči, ki sledi iz pogojenosti, taista volja do notranje prostosti, ki izhaja iz notranje meje. Vse pa držita skupaj notranja sila in notranja meja, ki se kaže v določenosti posamične eksistence in v trajanju pridobljenega sovisja, izhajajočega iz nje. V vsem torej učinkuje taisto bistvo v potekanju. V vsem je taista omejenost možnosti in vendarle prostost izbire med njimi, zatorej lepi občutek, da lahko gremo naprej in udejanjamo nove možnosti lastnega bivanja. To od znotraj določeno sovisje življenjskega poteka, ki določa to neumorno napredovanje k spremembam, imenujem razvijanje.

Ta pojem je scela različen od spekulativnih fantazij o napredovanju k vedno višjim stopnjam. Sicer res v sebi vsebuje porast jasnosti, diferenciranosti itn. v subjektu. Toda potek življenja lahko, ne da bi realiziral kak višji pomen, ostaja navezan na naravno podlago vegetativne rasti, vrhunca in nazadovanja med rojstvom in smrtjo, tako kot v nižjih regijah življenja. Lahko se že zgodaj nagne navzdol ali pa se dviguje navzgor vse do konca.

*Prevedel Samo Krušič*



# Wilhelm Dilthey

## KATEGORIJE ŽIVLJENJA\*

Gledam v človeški svet. V njem se pojavljajo pesniki. Ta svet je njihov najlastnejši predmet. V njem se odvijajo dogodki, ki jih pesnik prikazuje. Na njem se mu kažejo poteze, s pomočjo katerih dogajanju dodeljuje pomembnost. Tako menim, da veliko uganko pesnika, ki nad življenjem postavlja novo realnost, ki nas pretrese kot življenje samo, ki sprošča in dviguje dušo, lahko razrešimo le, če razjasnimo odnos tega človeškega sveta in njegovih temeljnih lastnosti do poezije. Šele tako tudi sploh lahko nastane teorija, ki bo zgodovino pesništva naredila za historično znanost.

67

Življenje je sovisje z zunanjim svetom pogojenih medsebojnih učinkovanj med osebami, zajeto v svoji neodvisnosti od menjave časov in krajev. V duhoslovnih znanostih izraz življenje uporabljam, omejujoč ga na svet ljudi; tu ga torej določa področje njegove rabe, tako da ni izpostavljen nikakršnemu napačnemu razumevanju. Življenje sestoji v medsebojnem učinkovanju enot življenja. Psihofizični tok, ki se za naše zajemanje začne v času in v njem konča, zaradi

---

\* Gre za prevod tretjega poglavja Diltheyevih zapiskov, ki so pod naslovom *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* posthumno izšli pod skupnim naslovom *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih), op. prev.

taistosti pojavljajočega se telesa, na katerem se ta tok odvija, za gledalca od zunaj tvori nekaj s seboj identičnega; obenem pa ta tok karakterizira nenavadno zadevno stanje, da je vsak del tega toka v zavesti povezan z drugimi deli po nekem kakor koli že značilnem doživljaju kontinuitete, sovisnosti, istosti tako pretekajočega. Izraz medsebojno učinkovanje v duhoslovnih znanostih prav ne označuje razmerja, ki ga mišljenje lahko ugotovi v naravi in ki bi bilo ena plat kavzalnosti. Kavzalnost, ki jo ugotavljamo v naravi, v sebi vedno vključuje *causa aequat effectum*, to medsebojno učinkovanje pa, nasprotno, označuje prav doživljaj. Tega lahko v njegovih izrazih označimo kot razmerje med impulzom oz. vzgibom in odporom oz. odzivom, pritiskom, ozavedenjem izznatnosti od nečesa, veselja nad drugimi osebami itn. Vzgib tu seveda prav ne označuje sile spontanosti, kavzalnosti, ki bi jo privzemala kaka teorija, ki bi pojasnjevala psihološko, temveč le v enoti življenja na kakršen koli že način osnovano zadevno stanje, ki je doživljivo in prek katerega izkusimo intenco k izvajanju vzgibnostnih procesov, ki so usmerjeni k zunanjemu učinku. Tako nastajajo doživljaji, ki se nasploh izražajo kot vzajemno učinkovanje medsebojno različnih oseb.

**68** Življenje je torej sovisje, znotraj katerega ta vzajemna učinkovanja so, in sicer pod pogoji sovisja naravnih objektov, ki jim vlada zakon kavzalnosti in ki so vključujejo tudi sfero psihičnega poteka na telesih. To življenje je vedno in povsod prostorsko in časovno določeno – tako rekoč lokalizirano v prostorsko-časovnem redu potekov v življenjskih enotah. Če pa izdvojimo tisto, kar se v sferi sveta človeka odvija povsod in vedno ter kot tako omogoča krajevno in časovno določeno dogajanje, to pa na način, da prvega od zadnjega ne izdvojimo z abstrahiranjem, temveč v zrenju, ki nas od te celote z njenimi vedno in povsod enakimi lastnostmi vodi k prostorsko in časovno diferenciranim lastnostim – potem nastane pojem življenja, ki vsebuje podlago vseh posameznih oblik in sistemov, ki se v njem pojavljajo, in podlago našega doživljanja, razumevanja, izražanja in primerjalnega motrenja le-teh.

Na tem življenju pa nas v začudenje spravlja njegova obča lastnost, ki jo tako izkušamo le tu, ne pa ob naravi, tudi ne ob tistih naravnih objektih, ki jih označujemo kot žive, kot organska bitja.

---

## Doživljaj

### I.

Življenje je v bližnjem razmerju z izpolnitvijo časa. Njegov celotni karakter, razmerje koruptibilnosti v njem in to, da obenem tvori sovisje in da ima v tem neko enotnost (sebstvo), je določeno s časom.

V času je življenje tu v razmerju delov do celote, to pomeni v sovisju teh delov.

Na enak način je v razumevanju dano podoživljeno.

Življenje in tisto podoživljeno pa imata neko posebno razmerje delov do celote. To je razmerje pomena delov za celoto. To se najjasneje kaže ob spominjanju. V slehernem življenjskem odnosu, v katerem je naša totaliteta v zadržanju do sebe ali do drugega, se ponavlja to, da so deli pomenjajoči za celoto. Gledam v pokrajino in jo zajemam. Tu moramo najprej izključiti podmeno, da to ni življenjski odnos, temveč odnos golega zajemanja. Zato tako obstoječega doživljaja trenutka v odnosu do pokrajine ne smem imenovati podoba. Sam sem izbral izraz »impresija«. V osnovi so mi dane le take impresije. In ne nikakršno od njih ločeno sebstvo in tudi ne nekaj, od česar bi ta impresija bila impresija. To zadnje sam le dokonstruiram k njej.

## Opomba

Rad pa bi vendarle vztrajal pri tem, da je pomen v sovisnosti s totaliteto zajemajočega subjekta. Kolikor ta izraz [pomen] tako posplošim, da je identičen s slehernim odnosom med deli in celoto, ki se odpira subjektu, tako da je v tem zapopaden tudi predmet miselnega procesa oziroma, bolje, odnos delov v predmetnem mišljenju ali pa v postavljanju smotrov, zatorej tudi splošna predstava, ki konstruira posamezne podobe, potem pomen ne pove prav nič drugega kot sopripadnost neki celoti, in v tej celoti je že eliminirana uganka življenja, kako da ima lahko kaka celota, kot organska ali duhovna, realiteto itn.

---

## II.

Sedanjest je, psihološko gledano, časovni tok, katerega razprostiranje zajamemo skupaj kot celoto. S karakterjem sedanjosti zajemamo skupaj tisto, kar zaradi svoje kontinuitete za nas ni razločljivo. To je življenjski moment, ki je doživljiv. In dalje, tudi tisto, kar je v strukturno sovisje povezano v spominjanju, čeprav se v doživljanju razlikuje po delih časa, zajemamo skupaj kot doživljaj.

Stavek doživljaja: vse, kar je za nas tu, je tako le kot nekaj v sedanjosti danega. Tudi če je kak doživljaj pretekli, je za nas tu kot danost v pričujočem doživljanju. Razmerje do stavka zavedanja: (prvi) stavek je občejši (in polnejši). Zajema tudi nedejansko.

Prva značilnost: doživljaj je kvalitativna bit = realiteta, ki je ni mogoče definirati z zavedanjem, temveč sega tudi navzdol v tisto, kar ne posedujemo kot nekaj razločenega. (NB: lahko rečemo: posedujemo?) Doživljaj nekoga vnanjega ali vnanjega sveta je zame tu na podoben način kot tisto, kar ni zajeto in na kar lahko le sklepamo. (Pravim: moj doživljaj vsebuje tudi tisto, kar ni zaznavno in kar lahko razjasnim.)

70

Stvarna vsebina: en del tega, kar moje zrenje (beseda je vzeta v najširšem pomenu) zaobsega, je zaradi svoje pomenjajočnosti povzdignjen v žarišče, apercipiran, ta je potem razločen od neapercipiranih duševnih procesov. To pa je tisto, kar imenujemo jaz, in zato obstaja dvojno razmerje: jaz sem in jaz imam.

Najbližji dokaz: doživljaj kot realiteta obenem vsebuje strukturno sovisje življenja; časovno-prostorsko lokalizacijo, ki se proži iz sedanjosti itn.; v tem je strukturno sovisje, zaradi katerega je ena v njem vsebovana zastavitev smotra pravzaprav nadaljnje učinkovanje.

Če se doživljajev spominjamo, je način, kako je v tem vsebovano nadaljnje učinkovanje na sedanjest, (dinamično) različen od doživljajev, ki so scela pretekli. V prvem primeru se občutje kot tako ponovno pojavi, v drugem pa gre za predstavo o občutjih itn., iz sedanjosti pa obstaja le občutje o predstavah teh občutij.

Doživljanje in doživljaj drug od drugega nista oddeljena; sta izraza za isto.

---

Od doživetja različno: v apercipiji so dane sodbe – žalosten sem, imam zaznavo umiranja ali poročilo o njem. V tem je vsebovana dvojna usmerjenost izjav, ki izražajo dano realnost.

### **Trajanje, zajeto v razumevanju**

V introspekciji, ki je usmerjena k lastnemu doživljanju, ne moremo zajeti napredujočega pomikanja psihičnega toka; vsako fiksiranje namreč zaustavlja in fiksiranemu daje nekakšno trajanje. Toda tudi tu nam rešitev omogoča razmerje med doživljanjem, izrazom in razumevanjem. Dojamemo izraz dejanja in ga potem podoživimo.

Odmikanje časa za seboj pušča vedno več preteklosti, samo pa se pomika naprej v prihodnost. Veliki problem, ali je duševno dogajanje golo prehajanje skozi nekaj ... ali pa dejavnost, se razreši, če izraz tega poteka iščemo tam, kjer se njegova smer izrazi v zajetem samem. Tudi napredujoče pomikanje v času in psihično adiranje preteklosti ne zadoščata. Poiskati moram tak izraz, ki lahko poteka v času in ki ni moten od zunaj. Tak izraz je instrumentalna glasba. Kakor koli že je nastala, obstaja potek, v katerem ustvarjalec s pogledom zajame njeno sovisje v času, prehajajoč od ene njene tvorbe do druge. Tu je smer, početje, ki se proži naproti realizaciji, napredujoče pomikanje psihične dejavnosti same, pogojenost s preteklim in vendarle vsebnost različnih možnosti, eksplikacija, ki je obenem ustvarjanje.

### **Pomen**

Zdaj je vidna nova poteza življenja, poteza, ki jo pogojuje čas, vendar gre sama kot nekaj novega prek njega, ga prekoračuje. Življenje v njegovem lastnem bistvu razumevamo v kategorijah, ki so spoznavanju narave tuje. Tudi tu je odločilni moment v tem, da teh kategorij ne apliciramo a priori na življenje kot na nekaj njim tujega, temveč te ležijo v bistvu življenja samega. Zadržanje, ki v njih pride do abstraktnega izraza, je izključno naskočišče razumevanja življenja. Življenje samo je namreč tu le v tej določeni vrsti odnosov celote do njenih delov. In če sedaj te odnose iz njega abstraktno izdvojimo kot kategorije, potem je že v tem postopanju samem vsebovano, da se števila teh kategorij ne da omejiti in da njihovega razmerja ni mogoče zvesti na logično formo. Take

---

kategorije so pomen, vrednost, smoter, razvoj, ideal. Od tega pa, da je sovisje poteka življenja zajemljivo le s kategorijo pomena posameznih delov življenja glede na razumevanje celote in da je prav tako tudi sleherni izsek življenja človeštva razumljiv le na ta način, od tega so odvisne vse druge kategorije. Pomen je torej najzaobsegajočejša kategorija, s katero je življenje zajemljivo.

72 Spremenljivost je objektom, ki jih konstruiramo v spoznavanju narave, prav tako lastna kot življenju, ki se svoje spremenljivosti ové v svojih lastnih določilih. Toda v življenju samem sedanost zaobjema predstavo o preteklosti v spominu in predstavo o prihodnosti v domišljiji, ki raziskuje njene možnosti, ter v dejavnosti, ki si v okviru teh možnosti postavlja smotre. Tako je sedanost izpolnjena s preteklostmi, v sebi pa nosi prihodnost. Prav to je smisel besede »razvoj« v duhoslovnih znanostih. Ta beseda ne označuje tega, da lahko na življenje individuuma ali nacije, človeštva apliciramo pojem kakega smotra, ki se potem v njem realizira; to bi bil način motrenja, ki bi bil predmetu onstranski in ki bi ga zato lahko tudi zavrnili. S tem pojmom razvoja pa je obenem podan tudi pojem uobličevanja. Uobličevanje je obča lastnost življenja. Če se v življenje globlje zazremo, potem je tudi v najubornejših dušah uobličevanje. Najjasneje ga vidimo tam, kjer imajo veliki ljudje zgodovinsko usodo; toda nobeno življenje ni tako uborno, da njegov življenjski potek ne bi vseboval kakega uobličevanja. Kjer struktura in na njej temelječe pridobljeno sovisje duševnega življenja tvorita konstanto življenja, na kateri se pojavljajo spremembe in preteklost, tam potek življenja v času glede na prej podana razmerja postane uobličevanje. Toda ta pojem se lahko pojavi le zato, ker življenje zajemamo s kategorijo pomena.

Kategorija pomena označuje razmerje delov življenja do celote, ki temelji v bistvu življenja. To sovisje posedujemo le s pomočjo spomina, v katerem lahko imamo pregled nad preteklim tokom življenja. Pri tem se pomen uveljavlja kot forma zajemanja življenja. Dojamemo pomen kakega momenta preteklosti. Ta je pomenjajoč, kolikor se v njem preko dejanja ali pa kakega vnanjega dogodka vije vez s prihodnostjo. Ali kolikor je v njem zapopaden načrt prihodnjega vodenja življenja. Ali kolikor v njem tak načrt pripeljemo naproti udejanjenju. Ali pa je pomenjajoč za celokupno življenje, kolikor se v njem odvijuje poseganje individuuma v to življenje tako, da najlastnejše bistvo tega individuuma poseže v uobličevanje človeštva. V vseh omenjenih in tudi drugih primerih ima posamezni moment pomen preko svoje sovisnosti s celoto, preko odnosa preteklosti in prihodnosti, posameznega bivanja in človeštva. Toda v čem je samosvoj način tega odnosa med delom in celoto znotraj življenja?

---

Gre za odnos, ki ne bo nikoli docela izpeljan. Morali bi počakati na konec življenjskega poteka in šele ob smrtni uri bi lahko dobili pregled nad celoto, iz katere bi bilo mogoče ugotoviti odnos med njenimi deli. Morali bi počakati šele na konec zgodovine, da bi posedovali popoln material za določitev njenega pomena. Po drugi strani pa je celota za nas tu le, kolikor je razumljiva iz delov. Razumevanje vedno niha med tema načinoma motrenja. Naše zajemanje pomena življenja se nenehno spreminja. Sleherni življenjski načrt je izraz nekega dojetja pomena življenja. Kar naši prihodnosti zastavljamo kot smoter, je pogojeno z določitvijo pomena preteklega. Uobličevanje življenja, ki je že realizirano, prejema svoje merilo prek ocene pomena spominjanega.

Tako kot imajo besede pomen, skozi katerega nekaj označujejo, ali kot imajo stavki smisel, ki ga konstruiramo, lahko tudi iz določeno-nedoločenega pomena delov življenja konstruiramo njegovo sovisje.

Pomen je posebna vrsta odnosa, ki ga znotraj življenja imajo deli le-tega do celote. Ta pomen spoznamo, tako kot spoznavamo pomen besed v stavku, prek spominov in možnosti prihodnosti. Bistvo pomenskih odnosov je v razmerjih, ki jih v časovnem poteku vsebuje uobličevanje kakega življenjskega toka na podlagi strukture življenja v pogojih določenega miljeja.

Kaj pa je tisto, kar v motrenju poteka lastnega življenja konstituira sovisje, prek katerega posamezne dele tega življenja povezujemo v celoto, znotraj katerega življenje dospe do razumetja? Doživljaj je enota, katere dele povezuje skupen pomen. Pripovedovalec deluje, s tem ko izpostavi pomenjajoče momente kakega poteka. Zgodovinopisec človeka označi kot pomenjajočega, življenjske obrate kot pomenljive; v določenem učinku kakega dela ali človeka na občo usodo razpozna njun pomen. Deli kakega življenjskega poteka imajo za celoto le-tega določen pomen: skratka, kategorija pomena je očitno v posebno tesnem *sovisju z razumevanjem*. Zdaj moramo poskusiti to sovisje zaposti.

Sleherno izkazovanje življenja ima neki pomen, kolikor kot znak nekaj izraža, kolikor kot izraz napotuje na nekaj, kar pripada življenju. Življenje samo pa ne pomenja česa drugega. V njem ni nobene razločenosti, na kateri bi lahko temeljilo to, da življenje nekaj pomenja, razen samega sebe.

Če torej s pojmi iz njega nekaj izdvojimo, potem ti pojmi najpoprej služijo opisu singularnosti življenja. Ti obči pojmi torej služijo temu, da se izrazi neko

---

razumetje življenja. Tako tu obstaja le prosto razmerje med predpostavko in napredovanjem od nje k nečemu, kar se nanjo priključuje: novo ne sledi formalno iz predpostavljenege. Nasprotno, razumetje gre od kake že dojete poteze naprej k nečemu novemu, ki ga je iz prve mogoče razumeti. Notranje razmerje med njima je dano v možnosti poustvarjanja, podoživljanja. To je obča metoda, takoj ko razumevanje zapusti sfero besed in njihovega smisla in ko ne išče več smisla znakov, temveč veliko globlji smisel življenjskega izkazovanja/manifestacije. To je metoda, ki jo je prvi zaslučil Fichte. Življenje je kot melodija, v kateri toni ne nastopajo kot izraz realnih, v življenju vstanjenih realitet. Melodija je v življenju samem.

1. Najenostavnejši primer, v katerem se pojavlja pomen, je razumevanje stavka. Vsaka od posameznih besed ima svoj pomen in iz njihove povezave izpeljemo smisel stavka. Postopek je torej tak, da iz pomena posameznih besed izhaja razumetje stavka. In sicer obstaja vzajemno učinkovanje med celoto in deli, s pomočjo katerega <določimo> nedoločenost smisla, namreč možnosti kakega takega smisla, in nedoločenost posameznih besed.

**74**

2. Isto razmerje obstaja med deli in celoto življenjskega poteka, in tudi tu izhaja razumetje celote, smisel življenja, iz pomena ...

3. To razmerje med pomenom in smislom se torej nanaša na življenjski potek: posamezni dogodki, ki ga tvorijo, tako kot se pojavljajo v čutnem svetu, so tako kot besede stavka v razmerju do nečesa, kar pomenjajo. Skozi to razmerje je sleherni posamezni doživljaj – izhajajoč iz celote – pomenjujoče povzet vanjo. In tako kot so besede v stavku povezane v njegovo razumetje, tako tudi sovisje teh doživljavaev daje pomen toka življenja. Enako velja za zgodovino.

4. Tako se je torej ta pojem pomena najprej uspešno razvijal le v zvezi s postopkom razumetja. Vsebuje le odnos nečesa vnanjega, čutno nazornega, do notranjega, katerega izraz je. Ta odnos pa je bistveno različen od gramatičnega. Izraz notranjega v delih življenja je nekaj drugega kot besedno znamenje itn.

5. Zatorej nam besede pomen, razumetje, smisel življenjskega poteka ali zgodovine ne povedo nič drugega kot tako nakazovanje, nič drugega kot ta v razumevanju vsebovani odnos dogodkov do nekega notranjega sovisja, prek katerega jih razumemo.

---



6. To, kar iščemo, je vrsta sovisja, ki je lastno življenju samemu; in iščemo ga, izhajajoč <iz> posameznih dogodkov življenja. V vsakem izmed dogodkov, ki naj bo uporaben za to sovisje, mora biti vsebovanega nekaj pomena življenja; sicer ta pomen ne bi mogel nastati iz sovisja dogodkov. Tako kot ima naravoslovje tako rekoč svoj obči shematizem v pojmi, v katerih je prikazana kavzalnost, ki vlada v fizičnem svetu, in svoj lasten metodični nauk v postopku, kako to kavzalnost spoznati, tako se tudi nam tu odpira vstop v kategorije življenja, njihove medsebojne odnose, njihov shematizem in v metode, kako jih zajeti. V naravoslovju pa imamo opraviti z abstraktnim sovisjem, ki je po svoji logični naravi popolnoma prosojno. Tu pa naj bi razumeli sovisje življenja samega, ki spoznanju nikoli ne more biti popolnoma dostopno.

Življenje razumemo le v nenehnem približku; in sicer je v naravi razumevanja <in> v naravi življenja, da nam z različnih leg, s katerih zajemamo njegov časovni potek, kaže scela različne plati. V spominu (ko se spominjamo), se nam najpoprej odpre kategorija pomena. Slehera sedanost je izpolnjena z realiteto. Tej pa pripišemo pozitivno ali negativno vrednost. In tako kot se iztezamo/prožimo naproti prihodnosti, nastajajo kategorije smotra, ideala, uobličevanja življenja. Skrivnost življenja pa je, da se v njem realizira neki najvišji smoter, ki se mu podrejšajo vsi posamezni smotri. Udejanja najvišje dobro; določati ga morajo ideali. Realizira neko uobličenje. Sleherni od teh pojmov s svojega gledišča zaobsega celotno življenje: tako ima karakter kategorije, skozi katero življenje razumemo. Tako pa zatorej tudi nobena od teh kategorij ne more biti podrejena drugi, saj razumevanju vsaka z drugega gledišča omogoča dostop do celote življenja. Tako so si te kategorije medsebojno neprimerljive. Kljub temu pa stopa v veljavo neka razlika. Vsakokrat lastne vrednosti doživljene sedanosti stojijo oddvojene druga ob drugi. So le primerljive. S tega vrednostnega gledišča se življenje pojavlja kot neskončna polnost bivanjske vrednosti, negativne, pozitivne, kot neskončna množica lastnih vrednosti. To je kaos, poln harmonij, disonanc – toda disonance se ne razrešijo v harmonije. Nobena izmed tonskih tvorb, ki izpolnjujejo sedanost, nima muzikalnega razmerja do kake prejšnje ali poznejše. Tudi odnos med lastnimi vrednostmi in vrednostmi učinkovanja vzpostavlja le kavzalna razmerja, katerih mehanski karakter ne sega do globin življenja.

Kategorije, ki življenje zajemajo z gledišča, usmerjenega v prihodnost, predpostavljajo kategorije vrednosti; te se razhajajo v možnostih prodora naprej v prihodnost.

---

Le v odnosu pomena življenjskih procesov do razumetja in smisla celote življenja v življenju vsebovano sovisje dospe do sebi primerne prikaza. Le v tej regiji sta gola sopostavljenost, gola podrejenost prevladani v kategoriji sami. Tako sta kategorialni zadržanji vrednosti in smotra kot dve posamezni plati razumetja življenja povzeti v totalno sovisje tega razumetja.

### **Pomen in struktura**

1. Sovisje doživljanja v njegovi konkretni dejanskosti je v kategoriji pomena. Ta je enotnost, ki v spominu povezuje v zbir potek doživljenega ali podoživljenega, in sicer tako, da njegov pomen ni v kaki točki enotenja, ki bi ležala onstran doživljaja, temveč je ta pomen vsebovan v teh doživljajih kot tisto, kar konstituira njihovo sovisje.

To sovisje je torej nekaj, kar je vsebovano v sami naravi vsega doživljivega, temu lasten način nanašanja ali kategorija.

## **76**

V čem je pomen življenja, ki sem ga jaz, ali kdo drug, ali nacija preživel, ni enoznačno določeno s tem, da tak pomen obstaja. To, da se pomen godi, je za spominjajočega se kot odnos doživljivega vedno nekaj gotovega. Toda šele v zadnjem trenutku življenja lahko naredimo preračun njegovega pomena, in tako se ta lahko pojavi le zares v hipu, ob koncu življenja ali pa v nekom, ki to življenje podoživlja.

Lutrovo življenje svoj pomen dobiva kot sovisje vseh konkretnih procesov zapopadenja in uveljavljanja nove religioznosti. Ta potem tvori odsek v bolj obsežnem sovisju konkretnega pred njim in po njem. Tu gledamo pomen historično. Lahko pa ga iščemo tudi v pozitivnih vrednostih življenja itn. Potem je v razmerju do subjektivnega občutenja.

2. V tem pa se kaže, da pomen ne sovпада *niti* z vrednostmi *niti* z njihovim sovisjem v enem življenju.

3. Medtem ko je pomen kategorija nerazčlenjenega življenjskega sovisja, kategorija strukture nastane šele iz njegove analize, tam, kjer se živeče v njem povrača. Analiza v tem smislu išče le to, kar je vsebovano v tem povračajočem se. Ne nahaja nič drugega kot to vsebovanost. Kar je tako vsebovano, je nekaj

---

izdvojenega, in njegov pojem ima veljavo le, kolikor je z njim povezana zavest o življenjskem sovisju, v katerem je to vsebovano.

Kako daleč pa lahko to razčlenjevanje gre? Za razčlenjevanjem naravoslovne atomistične psihologije je sledila Brentanova šola, ki je psihološka sholastika. Ustvarja namreč abstraktne entitete, kot so način zadržanja, predmet, vsebina, iz katerih hoče sestaviti življenje. Skrajnost v tem je Husserl.

V nasprotju s tem: življenje kot celo. Struktura: sovisje te celote, pogojevano z realnimi odnosi do zunanjega sveta. Način zadržanja je le eden izmed takih odnosov. Občutje ali volja le pojma, ki sta smernika k temu, da je treba ustrezni del življenja poustvariti.

### **Pomen, pomenjajočnost, vrednost**

1. Sleherni kos objektivnega sveta, ki se v razlaganju nanaša na življenje, ki se razprostira po celotni objektivaciji življenja v njegovih izkazovanjih, je celota, ki ima dele, in je sam del celote, saj pripada sovisju dejanskosti, ki se vsepovsod členi v dele in potem samo spet pripada širšemu sovisju dejanskosti. Tako je v tem dvojnem odnosu pomenjajoč kot člen širše celote. To je znamenje, ki ga življenje prida vsemu doživljenemu in podoživljenemu. V doživljanju je namreč neko zavzetje drže, zadržanje do vsega, kar se v njem pojavlja kot posamezno življenjsko razmerje, kot so gospodarska eksistenca, prijateljstvo, nevidni svet. To, kar ta drži, ta notranja pozicija pogojuje, je učinkovalno sovisje. V življenju obstajajo odnosi do tistega, nasproti čemur to zavzame držo, do tega obstaja neko zadržanje: taka zadržanja so tujost, umik iz kakega življenjskega razmerja, izločitev, ljubezen, umik k sebi samemu, hrepenenje v kaki smeri, zoperstavljenje, potreba, da bi kaj bilo tukaj, postuliranje te potrebe, občudovanje, uobličenje, brezobličnost, protislovnost med življenjem in objektiviteto, nemoč življenja nasproti objektivnemu, volja, da bi tisto nevzdržno v danih objektivacijah odpravil, da bi življenje s tem spet prišlo do uživanja samega sebe, ideal, spomin, ločitev, združitev.

V življenjskem sovisju samem so bolečina zaradi končnosti, težnja po odpravi le-te, stremljenje k realizaciji in objektivaciji, zanikanje danih meja in njihova odprava, ločitev in povezovanje.

---

Predikacije iz življenja so nesrečnost, ubožnost, lepota življenja, prostost, vrsta in način življenja, sovisje, razvoj, notranja logika, notranja dialektika.

Nasprotja med stališčema na tej strani in drugi strani, transcendenco in imanenco, sprava.

2. Skozi tako nastajajoče odnose se utrdi pomenjajočnost posameznih delov življenja. Pomenjajočnost je določenost pomena kakega dela za celoto, ki nastane na podlagi učinkovalnega sovisja. V življenjskem zadržanju se pomen pridruži učinkovalnemu sovisju kot tisto razmerje med njegovimi členi, ki sega dlje kot doživljaj učinkovanja in tako te člene povezuje v red, ki je od učinkovanja neodvisen. Učinkovanje vendar konstituira vse, kar se v življenju pojavlja. Življenje za zajemajočega/dojemajočega vsebuje le tisto, kar je učinkovano; učinkovanja sebstva samega namreč ne poznamo. Toda zadržanje, drža je tisto globlje, kar določa vrsto učinkovanja v življenju. Vsi prej razviti pojmi so v življenju vsebovani *pojmi življenja*. V sleherni enoti življenja, v slehernem obdobju vzdržujejo novo sovisje. Vsemu, kar je za življenje tu, dodelijo svojo barvo. Prostorska razmerja kot širo, daljno, visoko, nizko, tako prejmejo neko iz zadržanja izvirajoče dopolnilo; enako je s časom ...

**78**

3. Glede na ta razmerja potem antropološka refleksija, umetnost, zgodovina in filozofija proizvedejo sovisje, v katerem je v zavest povzdignjeno le tisto, kar je že vsebovano v življenju.

Prva je antropološka refleksija. Njeno sovisje sloni na učinkovalnih sovisjih, kot so strast itn.; zasnavlja njihove tipe in artikulira pomenjajočnost teh sovisij v celoti življenja.

S tem ko motrenje lastnega življenja součinkuje z motrenjem življenja drugih oseb – doživljanje in razumevanje lastnega sebstva, razumevanje drugih oseb, poznavanje ljudi – nastanejo posplošitve, v katerih vrednost, pomen, smoter življenja pridejo do izraza na nov način. Tvorijo neko samosvojo plast, ki leži med življenjem samim in umetnostjo kot univerzalnozgodovinskim prikazovanjem. Gre za literaturo skorajda brezmejnega obsega. Tu se nam postavlja vprašanje, kako je razumevanje v njej posredovano s historičnimi kategorijami.

Če naš študij človeka omejimo na znanost psihologije, kakršna se je izoblikovala danes, potem to ne ustreza historični poti tega študija. Vstop v ta študij

se je iskalo s popolnoma različnih strani. Največje nasprotje na tem področju pa je vendarle nasprotje med tistim, kar sem nekoč označil kot vsebinsko psihologijo in kar bi lahko poimenovali tudi konkretna psihologija, antropologija, in pravo znanostjo psihologije. Ta antropologija je vprašanjem o pomenu življenja, njegovi vrednosti še blizu, prav zato ker je tako blizu konkretnemu življenju. Zato poskusi, da bi v življenjskih potekih razločili določen tipus, stopnje, v katerih so ti življenjski poteki pomenjajočnost življenja udeležali znotraj nekega določenega tipusa.

Novoplatonični tipus, mistični srednjega veka, stopnje pri Spinozi.

V teh shemah pride do realizacije neki pomen življenja.

Poezija ima za svojo podlago učinkovalno sovisje življenja, dogodek. Sleherna pesnitev je na neki način povezana s kakim doživljenim dogodkom ali dogodkom, ki ga je treba razumevati. Dogodek pa oblikuje s tem, ko njegove dele v domišljiji – po njej lastni značilnosti svobodnega oblikovanja – dvigne do pomenjajočnosti. Vse, kar smo povedali o zadržanju življenja, konstituira pesnitev, ta pa ta odnos do življenja samega privede do močnega izraza. Tako sleherna stvar prek svojega odnosa do življenjskega zadržanja prejema iz tega izviračo obarvanost: je širna, visoka, daljna. Preteklost, sedanost nista goli določili dejanskosti, temveč pesnik skozi svoje podoživljanje ponovno vzpostavlja tisti odnos do življenja, ki se je v poteku intelektualnega razvoja in praktičnega interesa umaknil v ozadje.

4. Pomenjajočnost, ki jo na ta način prejema dejstvo kot pomenski člen, določen iz celote, je življenjski odnos in nikakršno intelektualno razmerje, nikakršno vlaganje uma, misli v kak del dogodka. Pomenjajočnost je potegnjena na plan iz življenja samega. Če kot smisel kake življenjske celote označimo sovisje, kakršno izhaja iz pomena delov, potem pesniško delo prek svobodnega ustvarjanja pomenskega sovisja izreka smisel življenja. Dogodek postane simbol življenja.

S stališča antropološke refleksije je prav vse pojasnjevanje/razjasnjevanje, eksplikacija življenja samega, tudi poezija. Kar je vsebovano v globočinah življenja, tisto, kar ni dostopno ne opazovanju ne rezoniranju, je potegnjeno na plan iz njih. Tako v pesnikujočem nastane vtisk navdiha.

---

Meja poezije je to, da tu ni nobene metode razumevanja življenja. Pojavi življenja niso urejeni v sovisje. Moč poezije sta prav neposredni odnos dogodka/prigode do življenja, s čimer ta dogodek postane njegov neposredni izraz, in svobodno ustvarjanje, ki iz tega odnosa ugledano pomenjajočnost nazorno izrazi v dogodkih samih.

Kraljestvo življenja, zajeto kot njegova objektivacija v poteku časa, kot njegova izgradnja glede na časovne razmere in razmere učinkovanja, je zgodovina. Ta je nikoli dopolnljiva celota. Zgodovinar iz tistega, kar je v virih, iz dogodenega, oblikuje potek, učinkovalno sovisje. In zavezan je temu, da dvigne do zavesti dejanskost tega poteka.

Pomen dela torej tu določa njegovo razmerje do celote, toda celote, ki je ugledana kot objektivacija življenja, ki je razumljena iz tega odnosa.

## Vrednosti

80

Širno kraljestvo vrednosti se razprostira kot dejstvo našega duhovnega življenja. To dejstvo samo označuje neki odnos lastnega življenja do predmetov, katerih karakter se izraža prav v njihovi vrednostni določenosti. Vrednost torej primarno ni produkt tvorjenja pojmov v službi predmetnega mišljenja. To lahko postane 27), kolikor ta produkt po eni strani reprezentira zadržanje, po drugi pa vstopa v predmetne relacije. Enako velja za vrednotenje vrednosti. Tudi to pripada zadržanju, ki je neodvisno od predmetnega zajemanja. V tem smislu moramo izraz »občutek vrednosti« preinterpretirati. Vrednost je abstraktni izraz za navedeno zadržanje. Že kar pravilo pa je, da vrednosti psihološko izpeljujemo. To ustreza splošnemu postopku deduciranja v psihologiji. Ta metoda pa je dvomljiva, ker je potem od psihološkega izhodišča odvisno, kaj velja kot vrednost in katera razmerja izpeljevanja med temi vrednostmi ugotavljamo. Prav tako pa je zgrešena njihova transcendentalna izpeljava, ki nepogojene vrednosti postavlja nasproti pogojenim. Tudi tu mora postopanje potekati v obratni smeri. Velja izhajati iz izraza, saj je sleherno vrednotenje vsebovano v kakem izrazu, in vse te izraze obvladati. Šele potem lahko vprašujemo po zadržanju samem, ki se v tem godi.

V življenju samem na menjavajočih se podobah pobliskne pozitivno ali negativno zadržanje, ugodje, dopadenje, odobravanje, zadovoljitev. Trajno konstrui-

---

rani predmeti postanejo nosilci tako nastajajoče vsebnosti spomina v občutjih ali vsebnosti občutij v spominu in zdaj reprezentirajo mnogovrstne možnosti stanj čudi. Mišljenje celokupnost takih možnosti aficiranja čudi loči od samega predmeta in jih poveže s čudjo samo; tako nastaneta uzrtje vrednosti in njen pojem. Ker ima vrednost tako v sebi sami vedno ta posebni odnos do subjekta, ki ga je moč aficirati, odnos, ki je ločen od lastnosti, ki izpolnjujejo dejanskost predmeta, v nasprotju s temi lastnostmi zavzema posebno mesto. Z življenjem samim se razrašča tudi mnogovrstnost možnosti predmeta, da aficira čud. V tej tvorbi spomin vedno bolj pretehta nad zdajšnjo afekcijo. S tem se vrednost kot vedno bolj samostojna osvobaja od poblisnjenja in zopetnega izginotja afekcije. Pojem vrednosti lahko posebno ob predmetih, ki trajajo, v sebi vključuje goli skupek preteklih možnosti. In šele iz praktičnega razmerja, v katerem volja ocenjuje vrednosti, da bi določila smoter, nastane primerjalno ocenjevanje vrednosti med seboj, v katerem vrednost kot neko dobro ali smoter dobi odnos do prihodnosti. S tem zadobi novo, pojmovno samostojnost: njeni momenti so zajeti skupaj v celokupno oceno, neko členjeno tvorbo. V tej svoji novi samostojnosti obstajajo še naprej, tudi če so razvezani svojega odnosa do volje. To je dosežek doživljanja pri postopnem razvitju pojma vrednosti. Naj še enkrat povemo, da gre le za izdvojitev te dejavnosti v analitičnem postopku, ne pa na neki časovni stopnji.

V ovedenju, poglobljanju »jaza« vase, nastane nadaljnja možnost – da »jaz« postane predmet sebi samemu in kot tak nosilec možnosti, da použiva sebe samega oz. da se drugim daje kot predmet uživanja. V zadnjem odnosu ni nič drugačen kot predmeti, ki jim pritiče možnost, da so užiti, ne da pri tem pravimo, da sami uživajo tisto, kar so in kar dajejo. Kjer pa bitje, ki ga je moč na mnogovrstne načine aficirati, postane samemu sebi predmet in s tem ko se, nadalje, temu pridruži samoobčutje, ki zaobjema vse, kar je učinkovanje tega bitja in kar to bitje samo od svojega učinkovanja použiva, nastane povsem samosvoj pojem samovrednosti osebe, ki le-to razločuje od vsega tistega, pri katerem nam tako samopouživanje ni poznano. V tem smislu je renesansa izoblikovala pojem monade, v katerem so bili poenoteni stvar, uživanje, vrednost in popolnost. Leibniz pa je s tem pojmom in silnim občutjem, ki ga ta nosi v sebi, napolnil nemško filozofijo in literaturo.

Drugo vrsto dejavnosti pri razvitju pojma vrednosti pa izvaja razumevanje. Tu je tisto primarno, v lastnem življenju izkušeno, sila, s katero individuum aficira

---

nas same. In tako kot razumevanje ta tuji individuum ponovno konstruira, ponovno pride do nadaljnje oddvojitve uzrtja in pojma vrednosti od afekcij čudi. Te namreč sedaj ne le poustvarjamo, temveč jih tudi navezujemo na tuji subjekt. Posledica tega je, da odnose med možnostmi aficiranja in samoobčutjem subjekta, ki v teh možnostih živi, dojamemo veliko jasneje. Samovrednost osebe sedaj povsem vstopi v vnanjo predmetnost, v vseh svojih odnosih do sveta okoli te osebe se kaže v mirni objektivnosti. Preostane le še *ena* omejitev, ki jo odpravi šele zgodovinska distanca. Pri takem razumevanju se namreč med tujo silo še meša primerjanje z nami samimi, samodopadenje, zavist, ljubosumje, trpljenje; merilo, ki ga takemu ocenjevanju ponuja pregled nad preteklostjo, pa manjka.

Vrednost je označevanje predmeta prek pojma. V njej življenje ugasne. Toda s tem še ne izgubi svojega odnosa do življenja.

Takoj ko je pojem vrednosti izoblikovan, zaradi svojega odnosa do življenja postane *sila*, saj sežema tisto, kar je v življenju razdeljeno, temno in raztekajoče se. Kolikor vrednosti nahajamo v zgodovini, uzrtja vrednosti kot izraze življenja v dokumentih, ti prek podoživljanja ponovno zadobijo svoj odnos do življenja, ki je bilo v njih vsebovano.

82

### Celota in njeni deli

To v času potekajoče ali v sopostavljenosti po svoji krajevni umeščenosti razlikujoče se življenje je kategorialno razčlenjeno glede na razmerje celote do njenih delov. Zgodovina kot realizacija življenja v toku časa in v istočasnosti je, kategorialno gledano, nadaljnja razčlenjenost tega odnosa delov do celote. Ni tako, kot da bi imeli v kaki izbi skupaj postavljene predmete, ki bi jih vstopajoči potem zajel; ti imajo svojo sopripadnost le iz odnosa do ene osebe, enega življenja, kateremu pripadajo, sicer pa jih lahko raznesemo: saj jih ne povezuje nobeno medsebojno razmerje. Kako drugače je to v potekanju zgodovine! Ali – gledano naravoslovno – sleherno uobličanje/oblika je ravnodušni rezultat vzgibanih mas, gibanje in mase ter njihov odnos, skladen z zakoni, pa ne podlegajo času. Življenje pa ima, nasprotno, v vsakem uobličanju/obliki neki notranji odnos kot odnos dela do celote, in tako to uobličanje nikoli ni ravnodušno, saj itn.



Ta sopripadnost se pojavlja v povsem različnih življenjskih odnosih in v vsakem izmed njih drugače.

### **Razvoj, bistvo in druge kategorije**

Tu nastaneta dve novi kategoriji. Življenje in potek življenja sta si sovisna. Z nenehnim pridobivanjem novih doživljajev se na podlagi starejših oblikuje tisto, kar imenujem pridobljeno duševno sovisje. Oblike tega. Posledica narave tega procesa sta trajanje in kontinuiteta tega sovisja sredi spreminjanja. To dejstveno stanje, ki se ga da pokazati na vsem duhovnem življenju, označujem s kategorijo bistva. Bistvo pa ima za svojo drugo plat nenehno spreminjanje. V tem je že vsebovano, da je spreminjanje, ki vase posname tudi zunanje vplive na enotno življenjsko sovisje, hkrati določeno prav po tem sovisju. Tako nastane karakter slehernega življenjskega poteka. Tega velja zajemati povsem sproščeno. Vse teoreme o nekakšnem stopnjema napredujočem razvoju moramo opustiti.

Kakšno pa je to vsepovsod pojavljajoče se potekanje? Določenost posamične eksistence, slehernega njenega posameznega stanja vključuje njeno mejo. Razlika od naravne meje. Narava tega pojma meje v duhovnem. Posamična eksistenca je individualnost. Iz te njene omejitve izhaja trpljenje zaradi nje in prizadevanje, da bi to omejitev premagali. To je tragika končnosti, obenem pa njeno gonilo, da gre prek sebe. Ta omejitev se navzven kaže kot pritisk sveta na subjekt. Ta je zaradi moči razmer in narave subjektive čudi tako močan, da zavira napredovanje. Toda večinoma tudi tu učinkuje narava končnosti: premagati pritisk novega življenjskega položaja, drugačnih razmer na človeka. In ker sleherni novo stanje v sebi nosi taisti končnostni karakter, tudi v njem nastane taista volja do moči, ki sledi iz pogojenosti, taista volja do notranje prostosti, ki izhaja iz notranje meje. Vse pa držita skupaj notranja sila in notranja meja, ki se kaže v določenosti posamične eksistence in v trajanju pridobljenega sovisja, izhajajočega iz nje. V vsem torej učinkuje taisto bistvo v potekanju. V vsem je taista omejenost možnosti in vendarle prostost izbire med njimi, zatorej lepi občutek, da lahko gremo naprej in udejanjamo nove možnosti lastnega bivanja. To od znotraj določeno sovisje življenjskega poteka, ki določa to neumorno napredovanje k spremembam, imenujem razvijanje.

Ta pojem je scela različen od spekulativnih fantazij o napredovanju k vedno višjim stopnjam. Sicer res v sebi vsebuje porast jasnosti, diferenciranosti itn. v subjektu. Toda potek življenja lahko, ne da bi realiziral kak višji pomen, ostaja navezan na naravno podlago vegetativne rasti, vrhunca in nazadovanja med rojstvom in smrtjo, tako kot v nižjih regijah življenja. Lahko se že zgodaj nagne navzdol ali pa se dviguje navzgor vse do konca.

*Prevedel Samo Krušič*

# Wilhelm Dilthey - Edmund Husserl

## PISMA

Wilhelm Dilthey Edmundu Husserlu, 29. VI. 1911 (prepis)<sup>1</sup>

85

Cenjeni g. kolega!

Kratkega spisa o Niebuhru,<sup>2</sup> ki je nastal iz novejšega predavanja v Akademiji, ne bom postavil na stran, dokler se končno ne opredelim glede Vaše razprave v *Logosu*.<sup>3</sup>

Če sem odkrit, se mi je bilo pod prvimi vtisi opredeliti res težko, saj me je upravičeno začudila Vaša označitev mojega stališča za historicizem, katerega

<sup>1</sup> Kopijo pisma je po Husserlovem naročilu natipkal Ludwig Landgrebe. Pismo naj bi bilo sicer izvorno napisano po Diltheyevem nareku. Prva tri pisma so bila objavljena tudi v: Walter Biemel, »Dilthey–Husserl. En torno a la Filosofía como Ciencia estricta y al alcance del historicismo«, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Recia I* (1957), str. 108–112, in v: Walter Biemel, »Der Briefwechsel Dilthey–Huserl«, *Man and World I* (1968), str. 434–438, tudi v: Frithjof Rodi, Hans-Ulrich Lessing, *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt na Majni 1984, str. 110–114.

<sup>2</sup> W. Dilthey, »Anfänge der historischen Weltanschauung Niebuhrs«, *Deutsche Rundschau* 37 (1911), str. 294–299. Izvod tega dela hrani tudi Husserlova osebna knjižnica.

<sup>3</sup> E. Husserl, »Philosophie als strenge Wissenschaft«, *Logos* 1 (1911), str. 289–341, *Hua XXV*, str. 3–62. Prim. Filozofija kot stroga znanost [SZ], *Phainomena* 1, Ljubljana 1991. Prevedla Andrina Tonkli Komel.

legitimna konsekvence da je skepticizem. Velik del mojega življenjskega dela je posvečen splošnoveljavni znanosti, ki naj bi duhovnim znanostim ustvarila čvrsto podlago in notranje sovisje za eno celoto. To je bila izvorna koncepcija moje življenjske naloge v prvem zvezku *Duhovnih znanosti*.<sup>4</sup> Edina sva si, da obstaja, splošno gledano, splošnoveljavna teorija vednosti. In strinjava se še, da se dostop do nje odpre šele prek raziskav, teorija pa pojasnjuje smisel oznak, ki jih sprva potrebuje in ki so kasneje nujni v vseh delih filozofije. Pri nadaljnji izgradnji filozofije se najini poti ločujeta. Zame je nemogoča metafizika, ki se spravi veljavno izrekati sovisje sveta skozi sovisje pojmov. (*Tipi*, str. 6.)<sup>5</sup>

Če prav razumem Vašo definicijo historicizma (str. 323),<sup>6</sup> lahko tako stališče komajda označimo za historicizem. In če, po splošni rabi besede, skeptik v celoti zanika možnost spoznanja, me potemtakem ne morete označiti za skeptika ali me spraviti v kakršno koli razmerje do skepticizma. Pridružujem se gibanju, ki je od druge polovice 18. stoletja napredovalo do zanikanja metafizike. To besedo razumem v prej omenjenem smislu.

86

Vendar se mi tudi ob podanem sovisju zdi neupravičeno, da iz pičlih stavkov Uvoda v »Tipe« – ki hočejo, da bi zbudili interes bralcev, po načelu relativnosti svetovnih nazorov osvetliti pomen problema njihove resničnostne vsebine – izpeljete interpretacijo mojega stališča, po kateri je njegova zavedna ali pa nezavedna konsekvence skepticizem.

Vendar pri nesporazumu nisem brez krivde. Spis v knjigi o svetovnih nazorih je bil delno strnitev, delno razširjenje rokopisa nauka o svetovnih nazorih, iz katerega sem pred mnogimi leti predaval v Akademiji. In sicer iz njegove prve polovice. Ožina dovoljenega prostora me je prisilila, da sem prekinil [z delom]. Želel sem si, da bi ob nadaljnjem razmisleku zaobsegel tudi drugo polovico. Ker sem mi ni zdelo nujno, da bi v zborniku raznih spisov na to opozoril,

<sup>4</sup> W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, 1. zv., München 1883.

<sup>5</sup> W. Dilthey, »Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen«. V: *Weltaanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen von Wilhelm Dilthey, Bernhard Groethuysen, Georg Misch*, in drugi, Berlin 1911, str. 6: »Tako izoblikovanje zgodovinske zavesti še temeljiteje od pregleda spora sistemov izniči vero v splošno veljavnost filozofij, katerih koli že, ki so se nasilno lotile izrekati sovisje sveta prek sovisja pojmov.«

<sup>6</sup> Hua XXV 41, SZ 32: »Historicizem zavzema pozicijo v sferi dejstev empiričnega duhovnega življenja; v tem ko ga absolutizira ...«

zlahka nastane mnenje, za katero se zdi (*Logos* 326, opomba)<sup>7</sup> – kakor da povedano vsebuje utemeljitev relativitete in višjega pogleda, ki jo prestopa. Takrat sem se ob objavi z založnikom dogovoril, da bom čez nekaj časa posebej izdal celoten »nauk o svetovnih nazorih«.

Kako pa mislim tiste stavke, to vendar pojasnjuje kratek osnutek mojega nauka o svetovnih nazorih, prikazan v njegovi postavitvi v celoti filozofije, kakor jo najdete v razpravi o bistvu filozofije (»Kultura sedanjosti«, »sistematska filozofija«, str. 37 idr.)<sup>8</sup> Tudi tu (»Tipi«, str. 28) sem opozoril na to razpravo. Iz nje postane popolnoma jasno, da moje stališče ne vodi v skepticizem, razprava izključuje Vašo interpretacijo mojih stavkov. Tam se namreč sklicujem – v dokaz o nemožnosti splošnoveljavne metafizike – na »razloge, ki so jih razvili Voltaire, Hume in Kant.«<sup>9</sup> Ne izhajam (str. 60/61) iz dosedanje ponesrečenosti metafizike, ampak iz splošnega razmerja med njenimi nalogami in našimi sredstvi za rešitev. Tudi tam uporabljam rezultat analize vrednote in namena. Spor sistemov, dosedanja ponesrečenost metafizike tu nastopata le kot historični dejstvi, ki sta filozofsko mišljenje pripeljali do razpustitve metafizike, vendar ne kot utemeljitev njene nemožnosti. To iščem v njenem bistvu. S tem prikazom se docela ujema izjava, ki utemeljuje Vašo argumentacijo (str. 6).<sup>10</sup> Njeno začasnost lahko pojasnim iz njenega pripravljalnega značaja. Tam definiram metafizične sisteme, o katerih govorim, »da so se s sovisjem pojmov zavezujoče lotili prikazati svetovno sovisje«; sisteme, ki vsebujejo svetovni nazor kot religijo ali metafiziko, uvrščam med zgodovinske »življenjske forme«, kot ureditve ali religije: te imajo poseben odnos do življenja, razlikujejo se od splošnoveljavnih znanosti: razmerje, ki ga v razpravi za akademijo ekspliciram s tem, da postavim vrednotenje in postavljanje ciljev v svetovni nazor.

---

<sup>7</sup> Hua XXV 45, SZ 34, op. št. 12.

<sup>8</sup> W. Dilthey, »Das Wesen der Philosophie«. V: *Systematische Philosophie* (Die Kultur der Gegenwart, 1. del, 4. razdelek) Berlin, Leipzig 1907, str. 37–49.

<sup>9</sup> W. Dilthey, »Die Typen der Weltanschauung«, str. 60: »Tu ne bomo ponavljali razlogov, ki so razvili Voltaire, Hume in Kant, ki pojasnjujejo neprestano menjavo metafizičnih sistemov in njihovo nemožnost, da bi zadostili zahtevam znanosti.«

<sup>10</sup> Husserl jo navaja v Filozofiji kot strogi znanosti, Hua XXV 42, SZ 33: »Razvojni nauk (kot naravoslovni nauk o evoluciji, prepleten z razvojnozgodovinskim spoznanjem kulturnih oblikovanj) je nujno povezan s spoznanjem relativnosti zgodovinskih oblik življenja. Pred pogledom, ki zaobseže zemljo in vso preteklost, izgine absolutna veljavnost kakršne koli zgodovinske zavesti torej še temeljiteje, kot pogled na spor sistemov uniči verovanje v splošno veljavnost kakršne koli filozofije, ki se je lotila izrekanja svetovne povezanosti na zavezujoč način s pomočjo povezanosti pojmov.«

Na koncu še trdim, da se te življenjske forme – če sprejemamo razumevanje razvoja duha – izkažejo za relativne. Ti namigi bežnega uvoda torej napotujejo na v zgodovini utemeljeno sistematično raziskavo, ki vključuje celotno sovisje moje filozofske misli, ta pa naj bi z višjim dojetjem dosegla tudi razrešitev problema, ki nam ga zadaja relativnost (prim. spis o filozofiji, str. 61).

Vseeno nisem nazorski filozof, tudi ne historicist ali skeptik. Menim, da argumentacija Vaše razprave (str. 342–328)<sup>11</sup> ne dokazuje, da konsekvence omenjenih stavkov (str. 6) vodi v skepticizem.

Iz tega sklepate (str. 324/325),<sup>12</sup> da ni historično pogojen in podvržen spreminjanju le svetovni nazor, ampak tudi stroga znanost, morali pa bi historično pogojenost docela ločiti od veljavnosti: če naj bi ta historična pogojenost odpravila svojo veljavnost, bi ideja vednosti sama izgubila svojo veljavnost, in tudi načelo, da taka ideja nima nobene veljavnosti, bi se obdržalo. S tem se popolnoma strinjam. Samo po sebi je jasno, da potrjujem tudi, da vsako izjavo iz svetovnonazorskega polja (npr. religiozno) lahko prav tako raziščemo glede njene veljavnosti, kakor znanstveno. Dosežek pojasnjevanja ima prav tu svoje središče. Kar nato pravite od strani 325 spodaj (matematik, itd.)<sup>13</sup> naprej, prav tako podpišem. Vse to je vsebovano v stališču moje utemeljitve.

**88**

Ko pa potem kasneje (od str. 325 naprej, »če pa smo priznali«, itd.)<sup>14</sup> iz splošne veljave ideje vednosti izvajate možnost, da hipostazirate »veljavno religijo ali umetnost«, in ko se vam med tako in historično religijo zdi mogoče razmerje ideje in popačene prikazovalne forme, potem sem mnenja, da metoda, ki v prikazanem utemeljitvenem sovisju moje filozofske misli uporablja historično analizo svetovnih nazorov, religije, umetnosti, metafizike, razvoja človeškega duha – kaže nemožnost teh pojmov in lahko reši vprašanje po resničnosti vsebini tega svetovnega nazora.

In kaj če zadnjega ne bi zmogla? Potem bi iz tega sledilo, da mora ostati vprašanje po možnosti metafizike v smislu, ki ga sam definiram, neodločeno, dokler ne bi bilo mogoče doseči neke odločitve. Kako lahko iz takega uvida v

<sup>11</sup> Hua XXV 42–47, SZ 33–36.

<sup>12</sup> Hua XXV 43, SZ 33.

<sup>13</sup> Hua XXV 44, SZ 34: »Tudi matematik se ne bo obrnil na zgodovino, da bi dobil podatek o resnici matematičnih teorij; ...«

<sup>14</sup> Hua XXV 44, SZ 34.

začasno neodločenost vprašanja konsekvenc sklepate na skepticizem, ki ga vsebuje moje stališče, tako kot ste storili (na str. 326)?<sup>15</sup>

Prav tako me Vaše dokazovanje ne zadeva (na str. 326 in 327).<sup>16</sup> Tudi sam instance zoper metafiziko iz njene dosedanje ponesrečenosti nimam za odločilno. Poleg tega pa naj ne bi historična empirija, temveč »izoblikovanje zgodovinske zavesti« prikazalo sistematično analizo nemožnosti metafizike, ki izhaja iz duhovnozgodovinske raziskave.

Tu končujem, saj sem hotel zgolj razgrniti svoje stališče. Kot sem povedal že prej, upam, da bom lahko v določenem času izdal drugo polovico nauka o svetovnem nazoru. Ta izdatno prekoračuje to, kar sem povedal v razpravi o filozofiji.

Vidite: dejansko nisva prav daleč vsaksebi, tako kot domnevate Vi, v zelo spornih poglavitnih točkah sva zaveznika. In za Vaše novo delo<sup>17</sup> – če bom le tako dolgo živel – med starejšimi ne bo bolj zagretega bralca. Bolje je, da se veseliva takega sodelovanja, kakor da v najinem prijateljskem razmerju meriva moči – kakor v Vaši polemiki v *Logosu*.

Zvesto Vaš,  
W. Dilthey

**Edmund Husserl Wilhelmu Diltheyu, 5., 6. VII. 1911 (prepis)<sup>18</sup>**

[...] Mislim, da lahko iz Vašega pisanja sklepam, da sem v bistvenem zadel Vaše dejansko dojemanje.

Zahvaljujem se Vam, cenjeni gospod svetnik, za vsa Vaša natančnejša izvajanja, ki so mi zelo ljuba in vredna kot odločni in ostro izoblikovani izraz Vašega duha. Vseeno – morate biti popolnoma prepričani, da je predpostavka,

<sup>15</sup> Hua XXV 44 isl., SZ 34 isl.

<sup>16</sup> Hua XXV 45 isl., SZ 35 isl.

<sup>17</sup> Prim. Hua XXV 37, SZ 29: »Upam, da bom v kratkem času lahko širši javnosti predložil raziskave, ki zadevajo fenomenologijo ter fenomenološko kritiko uma in so se medtem vsestransko utrdile ter narasle v obsežne sistematske enote.«

<sup>18</sup> Pismo se je ohranilo v originalu in tudi v tipkopisu Ludwiga Landgrebeja, ki je imel za predlogo prepis originalnega pisma, ki ga je prepisala Husserlova hčerka Elli. Husserl je sam pregledal obe kopiji in jima na robu napisal opombe (Hua XXV 487).

iz katere izhajate, napačna: češ da je moje argumentiranje usmerjeno proti Vam. V *Logosu* bom objavil sporočilo,<sup>19</sup> da se ogneva nadaljnjim napačnim tolmačenjem.

Zdaj prehajam k Vašemu poskusu, da bi na osnovi resda vse prekratkih namigov mojega članka označili mejo, do katere najina filozofska nazora potekata skupaj, da bi se za njo ločila.

Če dobro pretehtam, meje sploh ne bi priznal in dejansko se mi dozdeva, da med nama resnih diferenc sploh ni. Menim, da bi poglobljen pogovor pripeljal do popolnega razumevanja. *Vsa* objektivna veljavnost, torej tudi objektivna veljavnost religije, umetnosti, itd., napotuje na idealne in s tem na absolutne (le v določenem smislu »absolutne«) principe, na apriorij, ki kot tak nikakor ni omejen z antropologično-historičnimi fakticitetami. Kakor daleč sega ta apriorij – velika naloga je, da ga vsestransko razdelamo v ontološkem in specifično fenomenološkem oziru – natanko do tu sega smisel zadevnega načina objektivne veljavnosti, kar pa relativitet nikakor ne izključuje. Tako je – apriorij – kot celotna sfera telesne narave sfera relativitet. Telesna bit je bit v sovisju brezkončnih relativitet.<sup>20</sup> Kolikor pa »bit«, »Sein«, torej korelat empirične veljavnosti, pade pod idealne zakone, ti zakoni zamejujejo smisel te biti (oz. smisel naravoslovne resnice) kot principiuelno relativnega in v svojih relacijah vendarle identičnega. *Vsa* objektivna veljavnost v aposterioriju ima svoje principe v aprioriju. Analogno je lahko kakšna religija »prava religija«, njena »resnica« pa zgolj relativna – namreč z ozirom na »človeškost«, ki živi v sovisju z »naravo«, je v določenem razvojnem stadiju, itd. Resnica je pri tem odvisna od vsebine predpostavk, ki jo moramo zajeti idealno – (*ideja* specifično tako in tako določene »človečnosti«, *ideja* tako ali tako oblikovane »narave«, ideja individualnih ali socialnih motivacij, ki jih je treba označiti tako ali tako, itd.) Če bi predpostavke mislili drugače, po njihovi bistveni vsebini, potem ne bi bila »prava« ne ena ne druga religija. Torej bi bila resnica religije nekaj relativnega in vendarle kot vsa resnica nekaj idealnega, namreč v navezavi na relacije, ki s svojo bistveno vsebino določajo principe a priori kot pogoji možnosti *takšne* resnice sploh.

Naloga fenomenološke teorije narave je pregledati naravo konstiturajočo zavest po vseh njenih upodobitvah in korelacijah raziskovanja bistva do te mere,

<sup>19</sup> Ni izšlo.

<sup>20</sup> »Körperliches Sein ist Sein in einem Zusammenhang endloser Relativitäten.«



da lahko vsi principi, ki jim je podrejena bit v smislu narave a priori, prejmejo poslednjo jasnost in da se lahko razrešijo vsi problemi, ki se v tej sferi tičejo korelacij biti in zavesti. *Prav tako* bi bila naloga teorije religije (fenomenologije religije) v odnosu do možnih religij sploh ustrezno raziskati zavest, ki konstituira religijo. (»Možne« religije razumemo kakor Kantovo »možno naravo«, <sup>21</sup> njeno bistvo razgrajuje znanost.) Fenomenološka teorija religije potemtakem zahteva, oz. *je* po enem izmed njenih glavnih delov ravno to, kar ste *Vi* venomer terjali, povratek k *notranjemu življenju*, k »življenjskim formam«, ki v podoživljanju notranjih motivacij šele pridejo do dejanskega razumetja.

To podoživljanje in razumevanje je konkretna, intuitivna zavest, iz katere črpamo religijo kot idealno enotnost oz. zmoremo in moramo privedi razlike domnevno in dejansko veljavne religije in pripadajočih bistvenih sovisij do jasnosti in utemeljujočega izkazanja. Če smo usmerjeni na *čisto* idealnost, pri tem historično-faktično služi kot primer. Če pa presojava sam historični fakt glede njegove veljavnosti, potem v tem tiči: *to* faktično religiozno obnašanje je pravo, ker je iz idealnih razlogov upravičeno *nasploh*, religiozno obnašanje *tako izoblikovane* motivacijske vsebine je navezано na *tako izoblikovane* »predpostavke.«

Ne verjamem, da prepričanja, ki me tu vodijo, in cilji, ki jih naslavljam še posebej fenomenološki filozofiji kulture, odstopajo od tega, kar zahtevate *Vi*, cenjeni g. svetnik, da naju dejansko razločujejo pricipielne diference. Zdi se mi tudi, da to, kar pobijate kot metafiziko, ni isto ko to, kar imam za metafiziko jaz.

## 5./6. julija

Vsaka bivanjska znanost [Daseinswissenschaft], oz. znanost o fizični naravi, o človekovem duhu itd. se *eo ipso* preobrne v »metafiziko« (po mojem pojmu), kakor se tudi navezuje na fenomenološki [konstitutivni] nauk o bistvu in tako iz svojih virov pride do poslednjega pojasnila smisla, tj. do poslednje določenosti svoje resničnostne vsebine. Tako izstavljeno, npr. naravoslovno resnično v *poslednjem* smislu, kakorkoli je že zamejeno in relativno v drugih ozirih, je sestavni del »metafizične« resnice, njegovo spoznanje je metafizično spoznanje, namreč zadnje spoznanje bivanja. Da principielno potrebujemo

---

<sup>21</sup>Prim. Kant, *Prolegomena*, 36 §, Wie ist Natur selbst möglich?, Kant-Werke, 5. zv., str. 186; »Kako je mogoča sama narava?« Cankarjeva založba 1963, str. 133. Prev. Jože Lavrič.

92 metafiziko v tem smislu, proti naravoslovju in duhoslovju, ki sta v novem veku izrasla ob velikem delu, ima svoj izvir v tem, da je v bistvu spoznanja utemeljena razplastitev in s tem dvojna naravnost spoznanja: eno je usmerjeno čisto na biti, ki je po smislu zavesti, mišljena tako in tako in dana po meri prikazovanja, drugo pa je usmerjeno na zagonetne bistvene odnose med bitjo in zavestjo. Vse naravno spoznavanje bivanja, vse spoznanje znotraj prve naravnosti pušča odprto dimenzijo problemov. Od rešitve teh sta odvisna poslednja dokončna določitev biti in poslednje ovrednotenje v »naravni« (prvi) naravnosti domnevno že dosežene resnice. Mislim, da sem sposoben uvideti, da zadaj za popolno konstitucijo, tj. za »konstitucijo« biti v zavesti z navedenimi bitnimi problemi, smiselno ne more biti nobene druge, da potemtakem za fenomenološko razširjeno in fundirano [univerzalno] bivanjsko znanostjo (ki v svoje delo vpotegne vse naravne bivanjske znanosti) – ne more obstajati nikakršna znanost več, oz. da je nesmisel, če govorimo o neki *principelno* nespoznavni biti, ki bi tičala še za njo. To izključi vsako metafiziko, ki se naslanja na Kantovo metafiziko »reči-na-sebi«, prav tako pa tudi vsako ontologično metafiziko a la Spinoza, izdelano iz sistema čistih pojmov bivanjske znanosti. – Ali v tem *au fond* ne misliva istega? Ko govorite o duhovnoznanstveni analizi (prek katere dokazujete nemožnost metafizike), se to v veliki meri prekriva s tem, kar imam, zamejeno in oblikovano po določenih metodičnih vidikih, za fenomenološko analizo. In še: nemožnost metafizike – sc. v vsakem napačnem, še posebej ontološkem smislu – lahko prikaže le takšna »duhovnoznanstvena analiza«.

Do tega, za kar si prizadevava in raziskujeva – prihajava iz različnih študij, vodijo naju različni historični motivi, prešla sva različna razvoja – se ujema in si pripada: fenomenološka elementarna analiza v velikem, skupaj z morfologijo in tipiko velikih kulturnih form, ki ste ju razprli Vi.

### Wilhelm Dilthey Edmundu Husserlu, 10. VII. 1911 (prepis)<sup>22</sup>

Cenjeni prijatelj!

Hvala lepa za Vaše pomirjujoče in izčrpno pismo, za pojasnjevanje mojega nesporazuma. Za vnaprej ste lahko prepričani, da me Vaše dobrotljive izjave

<sup>22</sup> Pismo se je ohranilo zgolj v prepisu, na katerega si je Husserl zabeležil, da ga je Dilthey napisal »lastnoročno«.

nikdar ne bodo zavedle, da bi napačno precenil razmerje mojega življenjskega dela do Vašega svežega ustvarjanja. V Vas občudujem genija filozofske analize. Iz Vaših izjavljanj si jemljem zase le to radost, da moje delo za vas ni bilo brez uspeha. Da čutite, kako se oba, tudi jaz, v času, ko je to terjalo kar nekaj poguma, z različnih strani skupaj bojujemo proti vladavini naravoslovja nad filozofijo, da sva si edina v prizadevanjih za splošnoveljavno utemeljitev realnih znanosti, zoper konstruktivno metafiziko, proti slednjemu domnevanju kakega nasebja, zadaj za nam dano dejanskostjo. Najina diferenca, kakor sem jo naznačil v svojem prejšnjem pismu, lahko velja vse do Vaših nadaljnjih objav, za katere upam, da zame ne bodo prepozne. Z izvajanji iz Vašega pisma sem se ukvarjal v teh dnevih vedno znova; vendar, cenjeni prijatelj, ne veste, in to je naravno, da tega ne veste, kako težko je tudi po tem prodreti v popolnoma tuj miselni svet.

Iskreno se Vam zahvaljujem za namero, da boste v naslednji številku *Logosa* sporočili, da gre za nesporazum, češ da so Vaša izvajanja, ki zadevajo historicizem, usmerjena proti meni. Nesporazum namreč ni le moj, delijo ga različne in upoštevanja vredne instance. Morda Vam bo moje delo o izgradnji duhoslovnih znanosti<sup>23</sup> dalo naraven, nevpadljiv povod, saj v njem jasno izstopi moja usmeritev k splošno veljavni utemeljitvi duhoslovja in k prikazu objektivnosti zgodovinskega spoznanja.

93

Iskreno prizadeto sprejemam Vaša sporočila o Vaši sedanjí situaciji. Ko so me iz Tübingena spraševali,<sup>24</sup> sem nemudoma opozoril na Vas, sprva sicer, ker o Vašem nagibu, da greste, nisem vedel nič določnega, le v povezavi z drugimi možnostmi. Takoj ko sem slišal o Vaši nameri, da greste, sem jim pojasnil, da ima Tübingen le eno izbiro, da Vas dobi za vsako ceno. Že nekaj tednov je, odkar teh obetov ni več. Društvo Cesarja Wilhelma<sup>25</sup> se za zdaj žal omejuje zgolj na naravoslovje. A prav gotovo ... se bo kmalu odprla kaka druga možnost, da zapustite položaj, ki je postal za Vas tako neprijeten.

Zvesto Vaš  
Wilhelm Dilthey

---

<sup>23</sup> W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1. del, Berlin 1910 (delo so našli v Husserlovi osebni knjižnici s posvetilom: V prijateljski spomin, Wilhelm Dilthey, 21. 12. 1910)

<sup>24</sup> Heinrich Meier je jeseni 1911. leta Tübingen zamenjal za Göttingen. Nasledil ga je Karel Groos.

**Edmund Husserl W. Dilthey, 5. X. 1911**

Spoštovana g. svetnica!

Je res, moram res verjeti, da je Vaš cenjeni soprog preminil,<sup>26</sup> da je bil iztrgan Vam in Vašim otrokom, svojim prijateljem in učencem, znanstveni javnosti, katere ponos je bil? V časopisu kar naprej prebiram trpko vest. Sprašujem se, ali in kako je mogoče, da je bil še nedavno zdrav in v polni posesti svojih ustvarjalnih sil, poln velikih načrtov, nameraval je objaviti nove knjige, zapise najbolj izčiščene modrosti. Kako naj njegovi prijatelji in vsi, ki so bili pod najglobljim vtisom njegove čiste in velike osebnosti, prenesejo misel, da ga ni več za zemlji in da se lahko oprejo le na to, da mu slede kot vodji – kar je bila najbolj iskrena življenjska potreba nas vseh?

Globoko sem zaskrbljen, postajam brezvoljen: ravno zdaj dokončujem velika dela, pri katerih sem neprestano in prvenstveno mislil nanj, upal sem, da ga bom razveselil, združena sva bila v boju za novo filozofijo.

**94**

Kaj pomenijo take tožbe, tožbe za velikim raziskovalcem in vodjo, za pre-sahnjenim virom velikih idej in celo za prijateljem in zaščitnikom proti Vaši bolečini za plemenitim soprogom! Oprostite mojim izlivom in sprejmite izraz mojega najbolj iskrenega in hvaležnega občudovanja in mojega sožalja, ki je globoko, kakor je le pri najbližjih in najstarejših prijateljih. Prav tako iskreno čuti tudi moja žena. Tudi v njenem imenu izrekam najino sožalje Vajinim otrokom.

Vdano Vaš  
Edmund Husserl

Ravnokar sem prejel potrditev žalostne časopisne novice z Vašo osmrtnico.

*Prevedel*\* Aleš Košar

<sup>25</sup> Društvo je bilo ustanovljeno 11. 1. 1911 kot ustanovitveno društvo Instituta cesarja Wilhelma, ki se je kasneje preimenoval v Inštitut Maxa Placka.

<sup>26</sup> W. Dilthey je 1. oktobra 1911 umrl zaradi okužbe z grižo.

\* Prevedeno iz: Edmund Husserl, Husserliana Dokumente, *Briefwechsel*, VI. del: »Philosophien-briefe«, str. 43–53, 486–488.

## HERMENEVTIKA IN NJENI PROBLEMI

Četudi Simmlove argumente presojujamo še tako kritično, pa vendarle ne moremo zanikati pomena njegovega poizkusa, da bi se rešitvi problema razumevanja približal z nekega določenega novega in radikalnega vidika. Če ga primerjamo z Diltheyem, lahko ugotovimo, da je ta problem dejansko še veliko bolj zapleten in diferenciran, kot se je zdel Diltheyu. Ugotovimo lahko, da se veliko število temeljnih problemov sodobne filozofije in metodologije zbira okoli fundamentalnih načel hermenevtike. Sledeč filologiji in s posredovanjem zgodovine in priznavanjem univerzalnega pomena historične metode v »duhoslovnih znanostih«, začenjajo te, v celoti gledano, svoje upe staviti na teorijo razumevanja kot na svoj filozofski temelj. Nakazovati se začenja teorija historičnega spoznavanja v svojem najširšem pomenu, vendar ne kot goli privesek teoriji naravoslovnega spoznavanja, temveč vsaj kot polnopravna in samostojna sfera fundamentalnih načel našega védenja.

95

Poleg tega pa nam Diltheyeva in do določene mere tudi Simmlova dela dovoljujejo domnevo, da filozofska načela vsega védenja – kot so prikazana v široko razširjenih filozofskih sistemih in še zlasti v tistih, ki so usmerjeni izključno v matematično in naravoslovno védenje – niso le nepopolna in enostranska, temveč v mnogih ozirih že kar naravnost napačna, s tem ko ignorirajo samostojne temelje historičnega spoznavanja. O tem še veliko bolj izrazito

---

96 priča tudi večja pozornost, ki jo filozofija že nekaj časa spet posveča historičnemu problemu. Toda ravno neuspeh in neproduktivnost poizkusov reševanja tega problema, kolikor so se posredno ali neposredno povezovali z idejami naravoslovnega spoznavanja in njegovih filozofskih temeljev, sta morala pozornost raziskovalcev usmeriti tudi k prvotni hermenevtični poti spoznavanja. Za prav tako neuspešne so se izkazali tudi poizkusi ustvarjanja temelja historičnega védenja bodisi po vzoru empiričnega naravoslovja pri empiristih in pozitivistih, po vzoru matematičnega spoznavanja pri kantovcih, ali po vzoru psihologije pri eklektičnih mislecih, enako kot so se za neprepričljive izkazali tudi poizkusi druge skupine kantovcev, od Schopenhauerja pa tja do Rickerta,<sup>1</sup> ki so zavzemali skeptično stališče do historičnega spoznavanja. Vsi ti poizkusi pa so v enem oziru vendarle poučni: Ravno možnost primerjanja historičnega spoznavanja s tako raznolikimi tipi spoznanja namreč nakazuje, da mora resnični temelj historičnega spoznavanja, razumevanje, obratno, vplivati na filozofske temelje tako naravoslovnih znanosti kot psihologije, in celo idealnega védenja. In kolikor so filozofski temelji védenja z ozirom na svoj predmet motivi same resničnosti, mora umeščenenost problema resničnosti kot temeljnega in končnega problema filozofije doživeti pomembne modifikacije, in to očitno v smeri razširitve in osvoboditve izpod abstraktnih shem matematičnega naravoslovja. Od tod se bo na samo filozofijo pritiskalo, da končno udejanji svojo prvotno težnjo po konkretnosti in zgodovinskosti (v najglobljem in fundamentalnem pomenu obeh izrazov).

Skratka, iz vsega tega je razvidno, da je problem razumevanja za naš čas povsem dozorel.

Njegovo reševanje nam je dano kot rešitev:

- a) samostojnega, psihološko-empiričnega problema,
- b) logično-metodološkega problema,
- c) načelno-filozofskega problema.

In ugotovimo lahko, da se je vsaj v smeri prvih dveh vidikov obravnavanje tega problema že začelo.

Ad a) Morda zveni nenavadno, toda psihologije *razumevanja* do nedavnega nismo poznali kot samostojnega problema. In H. Swoboda je imel še kako

<sup>1</sup> Analiza vseh teh teorij je predmet 2. dela mojih raziskav = *Geschichte als Problem der Logik II*, prim. v tej zvezi : *Einleitung*, str. 20.

prav, ko je svojo raziskavo o razumevanju začel s tem nenavadnim aforizmom: »'Razumevanje' in 'umevanje' nista znanstvena termina.«<sup>2</sup> Psihologija je razumevanje enostavno obravnavala kot funkcijo intelekta ali razuma in se ni podrobneje ukvarjala z razlago svojevrstnosti tega procesa. Ta proces se je včasih enačilo z jasno predstavo, včasih pa s »pojmom« in njegovim oblikovanjem. Le protipostavljanje mišljenja kot funkcije intelekta in jezika je včasih opozarjalo na posebno vlogo razumevanja, ki se jo je vse preveč zlahka določalo v okviru asociacijske in apercpcijske psihologije in kvečjemu primerjalo s »sklepanjem po analogiji«. Ta problem se sploh ni pokazal. Nemara se je to ujemalo s splošnimi abstraktno shematizirajočimi težnjami, ki so do nedavnega obvladovale psihologijo razumevanja. Vsekakor pa lahko izrecno trdimo, da bi moral svobodnejši dostop do duševnih doživljajev, še zlasti če je namen takšnega dostopa zgolj opisovanje, raziskovalce pripeljati tudi do problema razumevanja. Vsaj tako se je, kot lahko presojamo, stvari loteval (že omenjeni) Swoboda. In tako se stvari loteva tudi Finnbogason<sup>3</sup> v svoji zanimivi knjigi o »simpatetičnem razumevanju«, ki je doslej še najpodrobneje obravnavala to vprašanje. Nanj vedno naleti tudi Theodor Lipps v svojih raziskavah »vživljanja«, še zlasti, kolikor je to povezano s psihološkim in filozofskim problemom »poduhovljenosti drugega«. Tudi Spranger je, kot smo videli, problem razumevanja obravnaval delno v povezavi z deskriptivnim problemom in delno v povezavi s problemom same zgodovine. Ravno ta povezanost z nalogami *deskriptivne* psihologije je tisto, kar omogoča formuliranje psihološkega vprašanja razumevanja kot nekakšnega doživljanja sui generis, hkrati pa pogojuje tudi enostranskost tega vpraševanja, zaradi česar ti raziskovalci pozornost v glavnem, ali celo izključno, osredotočajo na problem *razumevanja* osebe.

Tem delom je blizu tudi Elsenhansov način razmišljanja. Njegov poizkus razmejitve interpretacije od razumevanja in celo njenega zoperstavljanja razumevanju je, kot že vemo iz predhodne razprave, povsem upravičen. Ko le ne bi bila izvedba tega poizkusa tako zelo naivna in površna! Elementarna so tudi njegova sklicevanja na »splošni občutek«. Vsaj nekoliko zanimiva je lahko le njegova splošna ideja o pomenu problema interpretacije za duhoslovne zna-

---

<sup>2</sup> Hermann Swoboda: Verstehen und Begreifen. Eine psychologische Untersuchung, v: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, knjiga Jg. XXVII, Neue Folge II, 1903, zvezek št. 2, str. 131–188, in št. 3, str. 241–195: »Razumevanje' in 'umevanje' nista znanstvena termina«.

<sup>3</sup> G. Finnbogason: *Den simpatiske Forståelse*, København 1911.

nosti. Ta ideja je sicer zelo nejasno izražena in jo proizvajajo predvsem avtorjev občutek za pomembnost tega problema, ne pa poglobitev v njegovo teoretsko vsebino. Seveda pa tudi ta ideja, kolikor mi je znano, ni bila deležna nadaljnje razvijanja. Kljub temu pa ne smemo molče mimo takšnih namigov, denimo, ko Elsenhans opredeljuje položaj hermenevtičnih problemov v sodobni filozofiji.

V predavanju, ki ga je imel leta 1904 na kongresu eksperimentalnih psihologov v Gießnu,<sup>4</sup> je izhajal iz tega, da je golo védenje o lastnem duševnem življenju za duhoslovne znanosti nezadostno. Nujno naj bi bilo tudi neposredno raziskovanje duševnega življenja drugih oseb. V interesu tega raziskovanja se vzbudi zahteva po raziskovanju tako lastnega duševnega življenja kot tudi procesa interpretacije kot nujnega pripravljalnega dela za duhoslovne znanosti. S procesom interpretacije je razumel proces, v katerem iz čutno danih znakov spoznavamo in reproduciramo nekaj duševnega. Takšna interpretacija čutnih znakov se po njegovem mnenju odvija po analogiji z lastnim duševnim življenjem in mora imeti za predpostavko neko določeno skupno značilnost obeh življenj (str. 7, 5).<sup>5</sup> Tako interpretacijo je treba razlikovati od *vživljanja*, kolikor se v njem Jaz neposredno zliva v eno z Nejazom, in od *razumevanja*, ki – v nasprotju z Diltheyem – ni prehod od čutnih znakov v nekaj notranjega (saj je to ravno interpretacija), temveč – skladno s pomenom besede 'razum' – implicira vključevanje objekta v sklop našega védenja, in sicer ne glede na to, ali je ta objekt čutno dani znak ali ne. Poleg tega se interpretacija od preprostega razumevanja razlikuje tudi po tem, da v verbalni obliki reproducira dano duševno vsebino (str. 8, 10 isl.). Če naj pomaga duhoslovnim znanostim, mora zato teorija interpretacije upoštevati tele tri točke:

- 1) čutni znak, ki nam posreduje védenje o duševnem življenju drugih oseb;
- 2) povezanost tega čutnega znaka z duševno vsebino;
- 3) prevedbo te duševne vsebine v jezikovno obliko (str. 11).

Brez dvoma najpomembnejša je druga točka. Preprosto asociacijsko povezovanje za njeno razlago ne zadostuje; razen k dejavnosti domišljije se je treba

<sup>4</sup> Theodor Elsenhans: *Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften*, Gießen: A. Töpelmann, 1904. Kot na nekem drugem mestu pripominja sam avtor, se v tem predavanju na nekaterih točkah približuje Diltheyu (prim. isti avtor: *Fries und Kant*, 2. Kritisch-systematischer Teil, Gießen 1906, glej op. št. 83).

<sup>5</sup> Prim. tudi Theodor Elsenhans: *Lehrbuch der Psychologie*, Tübingen 1912, str. 342–344, 3. v celoti spremenjena izdaja 1939, str. 361–365.



zateči tudi k posebnemu občutku, na katerega je aludirala že Boeckh in ki se pojavlja toliko, kolikor se poglobljamo v splošni predstavi svet celotnega historičnega obdobja, ki ga je treba vselej raziskovati, torej k občutku, ki bi ga lahko z Wundtom poimenovali totalni občutek (ibid., str. 20) ali »*historični splošni občutek*« (Elsenhans *Lehrbuch* 1912, str. 344).

B. Erdmann<sup>6</sup> to vprašanje obravnava na enak psihološki način, le da v širšem obsegu. Čeprav poskuša problem rešiti s pomočjo neizvirnih sredstev psihologije razumevanja, torej ravno s pomočjo asociacij, apercepcij in sklepanj po analogiji, so nekateri vidiki njegovega dela še kako simptomatični za sedanje stanje problema.

Problema razumevanja ne navezuje le na delitev znanosti na naravoslovne in duhoslovne, z vidika njihovega predmeta in metode (Erdmann 1912, str. 1240–1242), temveč razumevanje tudi obravnava kot neko »vrsto« spoznavanja (str. 1243–1258, 1261, 1280), pri čemer mu hkrati pripisuje univerzalno funkcijo pri spoznavanju (str. 1265 isl., str. 1268). Čeprav izhaja iz podmene, da poznavanje duševnega življenja druge osebe predpostavlja poznavanje lastnega duševnega življenja, kar je mogoče le s samoopazovanjem, in da »vživljanje«, »podoživljanje« in »naravnost« na duševno življenje drugih na splošno temelji na tem, da emocionalne in intelektualne vsebine zavesti, ki reproducirajo duševno življenje drugih oseb, v nas ponovno nastajajo na podlagi vzgibov in proizvodov duševnega življenja drugih oseb (str. 1258 isl.), je Erdmann po drugi strani vendarle lahko razlikoval tako med temi odzivi na vzgibe kot izrazi duševnega življenja in med proizvodi teh vzgibov kot historičnimi izvori poljubne vrste, kot tudi med psihološkim razumevanjem v pravem pomenu in objektivnim razumevanjem. Vsaj kar zadeva *govor*, ima razumevanje po Erdmannovem mnenju funkcijo, ki je veliko bogatejša od funkcije naše naravnosti na notranje duševno življenje drugih oseb. Rabi tudi – delno celo izključno, tako da doživljanje tega, kar se sporoča, za nas pravzaprav izgubi svoj pomen – posredovanju objektivne, znanstvene, umetniške in praktične idejne vsebine. Tako, na primer, zgodovina v ožjem smislu, kot zgodovina gospodarstva, prava, politike, znanosti in celo religije in filozofskih idej, ni toliko usmerjena k ustvarjalnim osebnostim in individualnim razmeram njihovega razvoja, temveč predvsem k historično dejanskemu obstoju njihovih

---

<sup>6</sup> Benno Erdmann: Erkennen und Verstehen, v: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1912, str. 1240–1271.

del (str. 1265). Lahko le obžalujemo, da so ti zarodki vprašanj, ki so zelo pomembna za poglobitev problema razumevanja, pri Erdmannu ostali nerazviti celo v svoji empiričnopsihološki obliki. Nikakor pa ne moremo zanikati, da je Erdmann s tem, ko jih je izpostavil, ponovno poudaril, kako nujno in času primerno je bilo za filozofijo, da se je poglobila v analizo vseh teh tem.

Konec koncev pa sodobna psihologija problem razumevanja postavlja v ospredje tudi v zvezi z aplikacijo eksperimentalne metode na raziskovanje tako imenovanih »višjih« duševnih procesov na področju mišljenja – še zlasti v würzburški šoli eksperimentalne psihologije.<sup>7</sup> Te raziskave v zvezi z našim vprašanjem zavzemajo neko posebno in značilno mesto. Kot eksperimentalne raziskave so povsem tuje omenjenemu tipu deskriptivnopsiholoških del, ki si prizadevajo opisati psihične doživljaje v vsej njihovi pestrosti in konkretnosti. Hkrati pa so v primerjavi s psihologijo razumevanja veliko manj obremenjene z vnaprej izdelanimi hipotezami in teorijami. V nekem določenem smislu tudi same težijo za deskriptivnostjo, vsaj kar zadeva doživljaje poizkusnih oseb, ki spremljajo dojemanje naloge, ki jim je bila zastavljena, in iskanje njene rešitve. Drugače kot pri deskriptivni psihologiji tu torej ne gre za opisovanje doživljanja v njegovem naravnem okolju, temveč za abstrahiranje raziskovanega akta iz celotnega doživljanja z analizo in z začasnimi opredelitvami. Začasno opredelitev pojmov zahteva že vzpostavitev nenaravnih okoliščin, v katerih naj bi se v vsej svoji čistosti izkristaliziral raziskovani proces. Posledica tega je, da se je proces razumevanja v eksperimentih, povezanih z mišljenjem, presojanjem in podobnim, kazal kot nepomemben privesek drugih aktov tega tipa doživljanja ali pa je sicer postal objekt posebne pozornosti, a se je kljub temu izgubil v splošnem raziskovanju ravno tistega tipa mišljenja, kot so ga predpisovale predhodne opredelitve pojmov, ki so jih poizkusne osebe določale v tako imenovanih »instrukcijah«. Ta rezultat je podoben rezultatu, ki smo ga spoznali že pri Prantlu: Razumevanje je funkcija razuma ali čistega mišljenja in zato ob analizi razuma zbledi celo svojevrstnost razumevanja v pravem

100

<sup>7</sup> Prim. najpomembnejša dela te šole, ki so za nas neposredno zanimiva: Karl Marbe: *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil*, Leipzig 1901; Clifton O. Taylor: *Über das Verstehen von Worten und Sätzen*, *v: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 38. zvezek, št. 4, 1904, str. 225–251; August Messer: *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken*, *v: Archiv für die gesamte Psychologie*, VIII. zvezek, št. 1 in 2, 1906, str. 1–224; isti avtor: *Empfindung und Denken*, Leipzig 1908; Karl Bühler: *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. I. Über Gedanken*, *v: Archiv für die gesamte Psychologie*, IX. zvezek, št. 4, 1907, str. 197–365; Kurt Koffka: *Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze*, Leipzig 1912; Otto Selz: *Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs*, Stuttgart 1913.

pomenu besede. Ostanajo le nekateri povsem splošni in medli obrisi ... Posebnost teh raziskav, ki jo psiholog *mora* obravnavati kot njihovo pomanjkljivost, pa se lahko v filozofovih očeh spremeni v zanj koristno gradivo. Dejstvo, da so psihologi delo würzburške šole sprejemali z nezaupanjem in celo z nekakšno nenaklonjenostjo, je razumljivo: »Čisto« mišljenje, *actus purus*, seveda ni bilo tista empirična resničnost, s katero so bili navajeni imeti opravka. In kolikor bolj so novi raziskovalci vztrajali pri zanesljivosti svojih podatkov, toliko očitneje je postajalo, da v psihologijo uvajajo nepsihološke kategorije. Od psihologov se je zahtevalo, da se psihičnemu približujejo z nepsihološkim zanimanjem. Za empirične psihologe bi bilo celo lažje, če bi se sprijaznili s prenašanjem metafizičnih motivov v psihologijo, toda to nerealno psihično jim je bilo in jim je moralo biti tuje. Zato pa so lahko filozofi v tej »novosti« psihologije zlahka prepoznavali *svojo stvar*, ne nekaj – empirično ali metafizično – resničnega, temveč nekaj idealnega, nekaj, kar jim pripada.

Inovatorji so podžigali upanje, da se bo lahko stare, čeprav neupravičene težnje psihologije po položaju temeljne znanosti uveljavilo z novimi sredstvi. Filozofi si niso mogli kaj, da se ne bi ogorčeno odzvali na te nelegitimne težnje. Vendar pa je v naravi stvari, da – čim dlje in globlje prodirajo novi raziskovalci s svojim delom – nepristranskemu opazovalcu, najsi gre za psihologa ali filozofa, postaja čedalje jasneje, da to delo zapušča področje psihologije, da analiza izrinja eksperimentiranje in da *refleksija* nadomešča samoopazovanje, ki spremlja to eksperimentiranje. Ti eksperimentalni psihologi si celo svojo terminologijo čedalje bolj izposojajo od filozofije. Videli bomo, da lahko torej od te »psihologije« nekaj pridobi tudi filozofija v zameno za usluge, ki jih je morala delati tej novi psihologiji.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Husserl zato ni imel prav, ko je eksperimentalno psihologijo grajal zaradi njene težnje, da bi si prilastila položaj temeljne filozofske znanosti. Če je eksperimentalna psihologija razkrivala takšne težnje, se je to dogajalo ravno zato, ker je prenehala biti psihologija ... Še veliko manj prav pa je imel Messer (prim. njegov članek Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie, v: *Archiv für die gesamte Psychologie*, XXII. zvezek, št. 2 in 3, 1911, str. 117–129. Glej tudi *Empfindung und Denken*, str. 11; prim. tudi str. 33 (Špetova napaka, avtor na str. 33 obravnava asociacijo. Op. ur.), 56, 147, 164 isl., 171 isl., ko je moral dokazati, da je »čista« psihologija, ki svojega predmeta ne raziskuje v naravoslovni naravnosti, filozofija. To je »logicizem« v psihologiji, proti kateremu se je tako ogorčeno bojeval že Wundt. Wundt in psihologi so se na splošno bojevali proti *metodologiji* nove eksperimentalne psihologije (glej K. Kornilov: Konflikt dveh eksperimentalno-psihologijskih škol [Konflikt dveh eksperimentalno-psiholoških šol] v jubilejnem zborniku, posvečenem Čelpanovu, Georgiju Ivanoviču Čelpanovu ot učastnikov ego seminariev v Kieve i Moskve, 1891–1916 [G. I. Čelpanovu od udeležencev njegovih seminarjev v Kijevu in Moskvi], v: *Stat'i po filosofii i psihologii* [Sestavki o filozofiji in psihologiji], Moskva 1916, str. 314–328). Tu v

Ad b) Kolikor psihološko raziskovanje problema razumevanja presega okvir empiričnopsihološkega raziskovanja in kolikor se vanj vključujejo motivi načelnega in logičnega raziskovanja, toliko že prehajamo k drugemu vidiku, kako se hermenevtični problemi pojavljajo v današnji filozofski zavesti. Tu je veliko uslugo filozofiji naredila zlasti *lingvistika*.<sup>9</sup> V enaki meri, kot se je razvijalo zanimanje lingvistike za vprašanja semaziologije, in v enaki meri, kot je naraščalo prepričanje, da lingvistika teh vprašanj ne more reševati s svojimi lastnimi in razpoložljivimi psihološkimi močmi, se je morala – vsaj kar zadeva načela za reševanje teh problemov – obračati k psihologiji, logiki in filozofiji. Seveda pa lingvistika tudi pri njih sprva ni mogla najti nič drugega kot splošne razlagalne teorije »asociacionizma« in »apercepcionizma«. Vendar pa je sama spodbudila podrobnejše raziskave svojih semazioloških tem. Enega izmed prvih odgovorov na tovrstna vprašanja je Martinakova knjiga.<sup>10</sup> Vprašanja znaka in pomena je že zgodaj poudarjal tudi Stöhr.<sup>11</sup> Toda pravi preobrat v filozofskem oziru je bil izid Husserlovih *Logičnih raziskav*,<sup>12</sup> ki so obravnavanje semazioloških vprašanj po eni strani povezale z logiko objektivne resničnosti v Bolzanovem smislu, po drugi pa z načelnim naukom o pomenu kot ideji v modificiranem Lotzejevem smislu.<sup>13</sup> Istega leta kot Husserlove *Logične raziskave* je izšla tudi knjiga drugega uglednega Brentanovega učenca,

102

tež kritiki niso niti močni niti prepričljivi. Vendar pa njihovo kritiko motivira pravilen občutek o izgubljenosti same psihologije in njene *metodologije*: Samoopazovanje in eksperimentiranje sta nekaj načelno drugačnega od refleksije in analize zaradi svojega bistva in ne zaradi okoliščin.

<sup>9</sup> Glede bibliografskih napotkov glej Hermann Paul: *Prinzipien der Sprachgeschichte*, 1880, 4. izdaja, Halle 1909, str. 74 isl.

<sup>10</sup> Eduard Martinak: *Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre*, Leipzig 1901. Fregejevo delo *O smislu in pomenu* zasleduje druge cilje in v vsej tej literaturi stoji ob robu. (Gottlob Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, v: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Neue Folge, knjiga št. 100, zvezek 1, 1892, str. 25–50, ponatis v: isti avtor (1962): *Funktion, Begriff und Bedeutung*, izdal in uvod napisal Günther Patzig, 4. dopolnjena izdaja Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975, str. 40–65.) Zasluga tega avstrijskega psihologa in filozofa je na splošno predvsem v tem, da se je lotil vprašanj semaziologije in njihovega obravnavanja v filozofiji. To povežem predvsem z močnim vplivom, ki ga je imela angleška logika (zlasti Millova logika) na avstrijsko psihologijo, logika, ki – v nasprotju s kantovskim in postkantovskim formalizmom v logiki – ni prekinila povezave med psihološkimi teorijami mišljenja in teorijo jezika. Vpliv ponovno odkritega Bolzana je poznejšega datuma in je naletel na plodna, že pripravljena tla.

<sup>11</sup> Adolf Stöhr: *Umriss einer Theorie der Namen*, Leipzig in Dunaj 1889. Glej tudi njegovo knjigo poznejšega datuma: *Lehrbuch der Logik in psychologisierender Darstellung*, Leipzig in Dunaj 1910.

<sup>12</sup> Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, II. zvezek, Halle 1901; 2. izdaja 1913. Glej še zlasti I. raziskavo: »Ausdruck und Bedeutung«.

<sup>13</sup> Prim. Hermann Lotze: *System der Philosophie*, 2 Theile, 2. izdaja Leipzig, Theil 1, Logik Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen, 1880, str. 507, 521.

namreč Meinongovo knjiga.<sup>14</sup> Tudi tu se vprašanjem vloge znaka, pomena in razumevanja pripisuje filozofsko pomembnost, vendar pa se jih še zdaleč ne analizira tako subtilno in umetelno kot pri Husserlu. Vsekakor najvišjo stopnjo načelnega obravnavanja vprašanj semaziologije pa imamo v knjigah Martyja in Gomperza,<sup>15</sup> ki sta izšli leta 1908. Knjiga prvega izstopa z elegantnostjo in prefinjenostjo svoje analize, medtem ko se delo drugega odlikuje s historično temeljitostjo in sposobnostjo prikaza celotne zgodovine ali – kot bi lahko rekli – filozofskega iskanja v luči semaziologije. V nadaljevanju se bomo morali opreti na vsa ta dela, ko bomo po raziskovanju načelnega vprašanja razumevanja morali preiti k obravnavanju strogo logično-metodoloških vprašanj, torej vprašanj, ki po mojem mnenju zaključujejo načelno raziskovanje in le s tem tudi zadobijo njim pripadajočo jasnost in trdnost. Toda za podrobnejše namene načelne analize samega razumevanja nam lahko pomagajo le delno in povečini posredno, namreč predvsem z razčlenjevanjem in filiacijo problemov, ki jih odpira razumevanje, in ne toliko z razkrivanjem bistva samega razumevanja. Omenjena dela v tem oziru niso pomanjkljiva, temveč so, kot moramo ugotoviti, nezadostna »za naš namen«. Ta nezadostnost – in na to je treba opozoriti – pa ni le v omejevanju na teme, ki nam jih ponuja logični in spoznavnoteoretski vidik teh raziskovanj. Nasprotno, tudi tu imamo opraviti s temami razumevanja, ki jih prejudicirajo splošnejše teme mišljenja, spoznavanja itn. S tega vidika se pojavi tematika razumevanja, ki pa jo moramo opazovati z vseh strani in jo poleg tega narediti za žariščno točko različnih zornih kotov, iz katerih se kažejo različni problemi, ki se razvrščajo na obrobju problematike razumevanja.

Te raziskave kažejo še neko drugo vrzel, ki je sicer posebne narave, vendar pa je za nas izrednega pomena. Analiza semazioloških problemov v teh raziskavah namreč ni v tako tesni povezavi z metodološkimi problemi duhoslovnih znanosti in *zgodovine*, torej v povezavi, ki nas je pripeljala do teh problemov. Gre torej le za posebno pomanjkljivost, ki pa ima vendar tudi nekaj splošnih posledic. Kajti pričakujemo, da bo morala osvetlitev vprašanj historične metodologije z lučjo razumevanja vendarle osvetliti tudi vsa druga metodološka

---

<sup>14</sup> Alexius von Meinong: *Über Annahmen*, 1901. 2. izdaja 1910, ponatis v: Alexius Meinong: *Gesamtausgabe*, izd. Rudolf Haller in Rolf Kindinger, 4. zvezek: *Über Annahmen*, priredil Rudolf Haller, Gradec: Akad. Druck & Vlg. Anstalt 1977.

<sup>15</sup> Anton Marty: *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, I. zvezek, Halle 1908; Heinrich Gomperz: *Weltanschauungslehre*, II. zvezek: *Noologie*, I. polovica (Semasiologie), jena 1908.

vprašanja. Ravno te svežine, tega duha samega duha pa še ne moremo zaslediti v mnogih filozofskih zaključkih sodobne semaziologije. Opraviti imamo torej z neko svojevrstno situacijo. Dilthey in drugi, ki so znali ceniti poživljajočo vlogo razumevanja za zgodovino in duhoslovne znanosti, v krožnem gibanju, ki se izraža v formuli »doživljanje – izraz – razumevanje«, niso našli ključa za krožno gibanje filozofskega mišljenja v njegovi celoti. In avtorji načelnih semazioloških raziskav niso uvideli, da bi te njihove raziskave morale zaobseči življenje samega duha, s čimer bi doživele filozofsko-življenjsko in konkretno utelešenje.

S tem očitkom sicer presegamo mejo vidika, na katerega se mora omejevati logično-metodološko raziskovanje, kar pomeni, da prehajamo k novemu vidiku, ki smo ga pravkar imenovali »načelen« in ki kot naloga še ni bil formuliran z zadostno določenostjo. Kljub temu pa ostaja dejstvo, da se je podcenjevalo vlogo, ki bi jo tu lahko imela semaziologija, če bi bili njen položaj upoštevali z ozirom na duhoslovne znanosti. Semaziologija torej ostaja, vendar le v svojem abstraktnem pomenu. Nejasno je celo, kakšno mesto naj bi zavzemala med filozofskimi problemi. Na primer pri Husserlu se vprašanja semaziologije izgubljajo v drugih problemih njegovih »logičnih raziskav«, in začutimo lahko, da čuti veliko večjo svobodo, ko od »izraza« preide k analizi izraženega, k analizi življenja »čiste« zavesti in odnosov »čistih idej«. Obratno pa, na primer, pri Gomperzu najdemo navidezno najradikalnejšo rešitev vprašanja položaja semaziologije: Je temeljni del njegove »noologije«, in to daje vtis nečesa umetelnega, nenaravnega. Takšno »reformo« v organizaciji filozofskega védenja občutimo kot nepotrebno, prisiljeno in zlasti neutemeljeno. Takšno utemeljitev, ki racionalno določa položaj same semaziologije v sistemu filozofskega mišljenja, bi bilo po mojem prepričanju mogoče doseči le z razjasnitvijo njene vloge v organizaciji duhoslovnih znanosti.

**104**

Ad c) Pravkar povedano moramo še enkrat ponoviti: Razjasnitev vseh teh vprašanj in zahteve, povezane s to razjasnitvijo, vodijo preko meja strogo metodološkega vidika hermenevtičnega problema in predpostavljajo globljo, še več, najglobljo načelno analizo akta razumevanja, analizo, na kateri temeljijo vsi ti problemi. Razloga za to sta prekomerno statična narava same semaziologije, ki zase ne more najti mesta v krogu filozofskega védenja, in njena prekomerna suhoparnost, ki ne zmore občutiti pomena njenega tesnega stika in njene sorodnosti z živim duhom duhoslovnih znanosti. In to je razlog za odsotnost vsestranske filozofske analize razumevanja v njegovi življenjski

---

delujočnosti, v njegovi dinamiki, v njegovi vse prežemajoči umni duhovnosti. Psihološke analize razumevanja, naj se zdijo še tako izčrpne, vselej nosijo pečat empirične omejenosti in relativnosti, ki se jih drži že od vsega začetka. Te analize same potrebujejo načelno filozofsko utemeljitev. Izhajati moramo iz načelne analize razumevanja, saj se lahko le tako nadejamo stroge in popolne konstrukcije in na njej temelječe metodologije predvsem historičnih znanosti in zatem tudi celotne semaziološke logike, kot se bo pojavila po preverjanju njenih splošnih načel v luči historične metodologije. Vendar pa bo takšna historična logika »historična« le v zelo širokem filozofskem smislu; aplicirana na posebne predmete duhoslovnih znanosti, mora dobiti novo specifikacijo. Krog se bo sklenil: Z duhom prodremo do konkretno splošnega, na podlagi katere lahko rešujemo posebne probleme ravno tega duha. Te posebne naloge, ki si jih sicer lahko zastavlja tudi psihologija, so očitno že njene naloge. Sama psihologija bi morala poskrbeti za to, da bo to, kar potrebuje, črpala iz splošnih virov, ki jih vidimo v načelni analizi razumevanja.

Na prvem mestu imamo torej načelni problem razumevanja v vsej njegovi širini. Nato pride logika v luči semaziologije, ki jo poživlja hermenevtični duh. In slednjič imamo predmetne specifikacije te logike. Problem razumevanja v tej obliki ni nič drugega kot problem samega duha. Duh in razumevanje ustrežata drug drugemu, tako kot objekt ustreza aktu, ki je usmerjen nanj. Vsebina, katere nosilec je duh, je kot objekt razumevanja umna vsebina. Razumevanje se lahko usmerja le k umu. *Duh kot objekt razumevanja je umni duh.*

Kolikor vem, je ta problem prvič postavljen v tej obliki.<sup>16</sup> Dodal pa bi rad še nekaj opomb, delno v pojasnitev, delno v utemeljitev notranje doslednosti mojega nadaljnjega prikaza. Še zlasti pa bi želel opozoriti na tole: Tako v načelni kot tudi logični analizi se pri takšni univerzalni tematiki ne smemo omejevati na prva načela in nato neposredno preskočiti k posebnim historičnim objektom.

Prav tako tu ne smemo izpustiti *axiomata media* – kar je sicer nemogoče storiti. Toda tisto bistveno, čemur pripisujem največji ali celo edinstveni pomen, ni

---

<sup>16</sup> Več opomb v zvezi s tem je v moji knjigi *Javljenje i smysl* (Fenomenologija kak osnovnaja nauka i ee problemy) [Pojav in smisel (Fenomenologija kot temeljna znanost in njeni problemi)], Moskva 1914, [angleški prevod 1991]. Nekatere izmed teh idej sem nekoliko podrobneje prikazal v svojem članku *Mudrost' ili razum?* [Modrost ali um], v: *Mysl' i slovo* [Misel in beseda] I, Moskva 1917, str. 1–69.

vprašanje, kako mi bo uspelo formulirati te aksiome, temveč vprašanje, ali mi bo s kar največjo jasnostjo uspelo pokazati njihovo *transformacijsko* filozofsko vlogo. Nemara se jih bo z vidika njihove vsebine povsem zavrglo, toda utemeljiti je treba njihovo organizacijsko vlogo. Zame je najpomembnejše udejanjenje idealnega v tej transformaciji. Razumevanje in razumetje nista le dojetje idej, kar je, kot mislim, povsem jasno, temveč dojetje realiziranih idej. Le v tem smislu lahko govorimo o sami resničnosti kot o zgodovini, kajti zgodovina ima opraviti le s tem, kar se je udejanjilo. Um razumevanja (*razum razumenija*) ni abstraktni um, temveč um, realiziran v tej zgodovini. Le v tem smislu lahko govorimo tudi o umni resničnosti. In kar je najpomembnejše, le v tem smislu lahko govorimo o *absolutni realnosti*. Ta pojem lahko brez strahu pred *contradictio* in *adjecto* uporabljamo le z nanašanjem na to, kar je nastalo, na zgodovinsko in udejanjeno. Absolutna realnost nadzemeljskega je brez-pogojna. Absolutna realnost idealnega je uničenje idealnega. Absolutna realnost postajanja je iluzija. In resnica je le absolutna realnost zgodovinskega. Od čutne resničnosti kot uganke se gibljemo k njenemu idealnemu temelju, da bi rešili to uganke, v kateri dojamemo smisel resničnosti in uzremo um v resničnosti tega, kar je realizirano in utelešeno. Če je razumevanje pot k dojetju duha, se za filozofijo na enak način in na isti ravni zastavljajo vprašanja po realnosti »zunanega sveta«, realnosti »drugih oseb« in realnosti »mene samega«. V končnem rezultatu – in za raziskovanje zatorej že od vsega začetka – je to en sam problem, namreč problem duhovne zgodovinske realnosti. Historična realnost je, kot smo že povedali, nekaj udejanjenega, toda hkrati tudi nekaj, kar se samo udejanja in kar je treba udejanjiti. Skratka, je neprekinjeno gibanje. Vendar ne mehansko, temveč *ustvarjalno* gibanje, gibanje udejanjanja, utelešanja, realiziranja ideje. Menim, da se iz védenja o tem, kako se je udejanjala zgodovina, in iz védenja o njenem umu ne moremo učiti o tem, kako bi bilo treba v prihodnosti udejanjati zgodovino. Menim celo povsem nasprotno: Če bi jo poskušali udejanjati na podlagi tega védenja, bi storili nekaj slabega: napravili bi namreč konec svojemu svobodnemu in neomejenemu ustvarjanju.

106

Zgodovino bi preprosto oropali možnosti njenega nadaljnjega udejanjanja. Pokončali bi jo. Edini nauk, ki ga lahko potegnemo iz tega, je, da se moramo gibati in udejanjati to, kar še ni udejanjeno, in to bi bilo isto, kot če bi iz vsega tega potegnili le nauk, da iz tega ni mogoče in ni treba potegniti nikakršnega nauka. Tako postane naenkrat v filozofiji od začetka do konca vse čisto: zrenje, mišljenje in razumevanje. Edina – prav tako človekova kot filozofska – skrb je ohranjanje te čistosti. Dogma in mnenje se nagibata k temu, da bi to čistost



spremenila v instrument za pragmatiziranje njenih lastnih trditev. Toda to je stvar samega mnenja. Filozofija pa mora, nasprotno, varovati svobodo mnenja, kajti pragmatiziranje kakršnega koli posameznega mnenja zmanjšuje svobodo vseh drugih mnenj, jim nalaga pragmatične pravne omejitve in ima za posledico njihovo moralno obsojanje. Filozofija varuje svobodo vsakega posameznega mnenja in zato mora ob vzniku kakega mnenja razglašati, da gre za »neko mnenje«, s čimer mu onemogoči, da bi se obleklo v oblačila védenja, ki so mu tuja in mu ne pripadajo, in mu ne dovoli, da bi se izdajalo za nekaj, kar bi si lahko lastilo izključno veljavnost in priznavanje. Nevarna niso mnenja, temveč njihovo prenašanje za védenje. Kdor resnično ceni védenje, mnenja ne bo etiketiral z njegovim imenom. Vse to še zlasti velja za vse vrste trditev o resničnosti. Sama filozofija se tu ne moti v razlikovanju med mnenjem in védenjem; prav tako se ne moti tudi filozof, moti pa se lahko človek. Preprosta filozofska poštenost zato zahteva najmanj to, da posvarimo druge: Nemara se sam motim in imam lastno mnenje za védenje – varuj se in pazi ter ne imej mojega mnenja za védenje ... vendar pa ne imej tudi mojega védenja za *moje* mnenje! ...

6. julij 1918

*Prevedel Alfred Leskovec*

## FORMALIZACIJA IN FORMALNA NAZNAKA

### Splošni smisel »historičnega«

109

Metodično rabo smisla, ki bo vodil fenomenološko eksplikacijo, imenujemo »formalna naznaka, *formale Anzeige*«. Glede na to, kar formalno nakazuje smisel nosi v sebi, si ogledujemo fenomene. Iz metodološkega opazovanja mora postati jasno, kako da formalna naznaka, četudi vodi opazovanje, v probleme ne prinaša nikakršnih vnaprejšnjih mnenj. Moramo si biti na jasnem o smislu formalne naznake, drugače zdrsne bodisi v glediščno [einstellungsmäßige] opazovanje ali pa v regionalne zamejitve, ki jih dojamemo kot absolutne. Problem »*formalne naznake*« spada v »teorijo« same fenomenološke metode; v širšem smislu gre za problem *teoretičnega*, teoretičnih aktov, fenomena *razlikovanja*. Pozneje nas bo zaposloval celotni problem. Zaenkrat iščemo zgolj težave v konkretnem primeru.

Utečeni smisel historičnega pravi: historično je v času postajajoče in kot tako že minulo.<sup>1</sup> Faktično življenjsko izkušnjo si ogledujemo glede na to, do katere mere se v njej pojavlja nekaj časnega, koliko je nekaj postajajočega in kot tako

---

<sup>1</sup> »Der übliche Sinn des Historischen besagt: Es ist das Zeitlich-Werdende und als solches vergangen.«

tudi preteklo ozavedenega. Ta smisel »historičnega« je tako splošen (tako se sprva zdi), da ne ovira neposredne rabe na faktičnem življenjskem izkustvu. Kajti faktična življenjska izkušnja je vendarle neko določeno okrožje dejanskosti in historično kot postajajoče nasploh nikakor ni omejeno na kaj takega. Potemtakem se zdi, da je ta smisel lahko le to, kar je najboljčješe [das Allgemeine], pa tudi, da zmore biti vsak drug smisel edinole njegova determinacija. Vseeno je problematično, do katere mere je ta smisel »historičnega« obči smisel in [tudi] ali ta vrsta občosti sploh zmore biti filozofsko principierna. Tu torej nastopita dve vprašanji: 1. Kako lahko ta obči smisel historičnega nago-varjamo kot filozofsko principielni smisel? 2. Če taka pretenzija *ni* upravičena, smisel pa je kljub temu »obči« smisel in ga v eksplikaciji prevprašujemo, češ, kako da ne prejudicira, četudi naj bi kot neizvorni vendarle vodil izvorno opazovanje?

110

V filozofiji so občost že stoletja gledali po predmetni strani kot karakteristko objekta filozofije. Ravno naš obči smisel »historičnega« se zdi goden za to, da znotraj celote [Gesamtheit] vsega bivajočega omejimo določeno področje in s to omejitvijo izvršujemo dokončno filozofsko delo, kolikor k filozofiji spada, da razdeljuje celoto bivajočega in jo pod določenimi regijami dodeljuje različnim znanostim. Že Aristotel pravi v *Metafiziki: to on pollachos legetai* (bivajoče mnogoznačno upovedujemo).<sup>2</sup> Verjetno pa Aristotel meni nekaj drugega, kot so videli doslej. Pri njem ne gre zgolj za ontološka motrenja, ob njih zazveni – ne da bi bilo odpravljeno – neko popolnoma drugačno opažanje. Aristotelova metafizika je morda že dlje, kakor smo mi v filozofiji dandanes.

Na razdelitev bivajočega lahko gledamo kot na *ontološko* motrenje. Kolikor je bivajoče *bivajočno* le za eno zavest, *ontološki* razdelitvi ustreza razdeljevanje *po meri zavesti*, v katerem vprašujemo po sovisju »načinov zavesti«, v katerih se bivajoče »konstituira«, tj. postane zavestno.<sup>3</sup> Ta problem je zastavil Kant; (Husserlova) fenomenologija pa je šele dala sredstva, da lahko to opažanje konkretno izpeljemo. Po ontološki strani ima filozofija opraviti z bivajočim, na zavestni strani pa z izvornimi zakoni konstitucije zavesti. Vsako predmetno je podvrženo formi te konstitucije. V Husserlovi fenomenologiji postane sama zavest regija, podrejena regionalnemu motrenju; zakonitost zavesti ni zgolj

<sup>2</sup> Prim. *Metafizika Gamma 2*, 1003 a 33. V prevodu dr. Valentina Kalana na str. 76.

<sup>3</sup> »Insofern nun Seiendes nur für ein Bewußtsein seiend ist, entspricht der *ontologischen* Einteilung eine *bewußtseinmäßige*, in der nach dem Zusammenhang der ›Bewußtseinweisen‹ gefragt wird, in denen das Seiende ›sich konstituiert‹, d. h. bewußt wird.«

principielno izvorna, ampak je tudi najobčejša. V transcendententalni fenomenologiji se izraža splošno [allgemein] in izvorno.

## Generalizacija in formalizacija

Obče postane dostopno prek *poobčenja* [Verallgemeinerung]. Smisel »poobčenja« je v dosednji filozofiji kontroverzen. Husserlova fenomenologija ga ni vzela zares. Husserl je najprej ločeval »formalizacijo« od »generalizacije« (*Logične raziskave*, I. zvezek, *Sklepno poglavlje*;<sup>4</sup> *Ideje k čisti fenomenologiji*, § 13<sup>5</sup>). Ta razlika je bila že davno implicitno znana v matematiki (že od Leibniza); a šele Husserl jo je logično ekspliciral. Husserl vidi pomen te razlike predvsem v smeri formalne ontologije in utemeljevanja čiste predmetne logike (*mathesis universalis*). To razlikovanje bom poskušali razdelati in v nadaljnji razdelavi pojasniti smisel formalne naznake.

»Generalizacija« pomeni *poobčenje po meri rodu*.<sup>6</sup> Npr. rdeče je barva, barva je čutna kvaliteta. Ali: radost je afekt, afekt je doživljaj. Zdi se, da lahko nadaljujemo: kvalitete sploh, reči nasploh so bistva. Rdeče, barva, čutna kvaliteta, doživljaj, rod, vrsta, bistvo so predmeti. Vendar takoj nastopi vprašanje: Ali je poobčujoči prehod od »rdeče« k »barvi« ali od »barve« k »čutni kvaliteti« isti kot prehod od »čutne kvalitete« k »bistvu« in od »bistva« k »predmetu«? Očitno *ni!* Trčimo ob prelom: prehod od »rdeče« k »barvi« in od »barve« k »čutni kvaliteti« je *generalizacija* – prehod od »čutne kvalitete« k »bistvu« pa *formalizacija*. Vprašamo se lahko, ali določilo »čutna kvaliteta« v istem smislu določa »barvo«, kot *formalno* določilo »predmet« [določa] vsak poljubni predmet. Očitno *ne*. Kljub temu razlika med generalizacijo in formalizacijo še ni čisto jasna.

*Generalizacija* je v svojem izvrševanju vezana na določeno *stvarsko področje*. Ta redosled »generalitet« (rodov in vrst) določa *stvarsko* [sachhaltig], po vsebnosti stvari. Primerjanje ob sovisju stvari je tu bistveno. Drugače je pri *forma-*

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 1. zv.: Prolegomena zur reinen Logik, 2., nepredelana izdaja, Tübingen 1913.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. V: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 1. zv., 1. del, Tübingen 1913. Prim.: *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, SM 1997, str. 54–56. Prevedel Frane Jerman.

<sup>6</sup> »'Generalisierung' besagt gattungsmäßige Verallgemeinerung.«

*lizaciji*. Npr.: »Kamen je predmet«. Tu naravnost ni vezana na stvarskost (na regijo snovnih reči ali kaj podobnega), ampak je stvarsko prosta. Prosta je tudi glede razporeda stopenj: ni mi treba premerjati nikakršnih nižjih občosti, da bi se postopoma povzpел k »najvišji občosti«, [k] »predmetu nasploh«. Formalna predikacija stvarsko ni vezana, mora pa biti nekako motivirana. Kako je motivirana? Izvira iz samega *smisla odnosa naravnosti*. Na kajstveno določenost ne gledam, izhajajoč iz predmeta, ampak njegovo določilo nekako vidim »na« njem.<sup>7</sup> Moram gledati mimo kajstvene vsebnosti in gledati zgolj na to, da je predmet dan, da je zajet po meri naravnosti. Tako formalizacija izhaja iz odnosnega smisla samega čistega naravnega odnosa, ne pa iz »kajstvene vsebine sploh«.

Od tu šele lahko ugledamo odnosnostne določnosti [različnih] naravnosti. Čisti naravnostni odnos moramo opazovati kot izvrševanje, da bi mogli razumeti izvor teoretičnega. Filozofiranje je treba – kakor bomo videli pozneje – opazovati v njegovi izvorni naravnosti *izvršitvi*. Tako se zjasni tudi razmerje med fenomenološko eksplikacijo in obnašanjem po meri mišljenja. Izvor formalnega tiči v odnosnostnem smislu. Mnogovrstnost-odnosnostnega-smisla, ki se izrazi v formalno-ontoloških kategorijah, opisuje nesamolastno teoretiško naravnost v njenem *odnosnostnem* smislu, četudi ne v njenem izvornem *izvrševanju*. Ali ima v govorjenju o »formalni naznaki« beseda »formalna« pomen formaliziranega ali dobi kak drug pomen? Formalizaciji in generalizaciji je skupno to, da obe tičita v smislu »občega«, medtem ko formalna naznaka nima z občostjo prav nič. Pomen »formalna« v »formalna naznaka« je *izvornejši*. V »formalni ontologiji« namreč že menimo nekaj predmetno izoblikovanega. »Formalna *regija*« je v *širšem* smislu tudi »stvarsko področje«, je namreč tudi stvarska [sachhaltig]. Poznamo določene razlike znotraj formaliziranega. Na primer:

112

1. nekaj je predmet (to lahko rečemo o čisto vsem in o vsakem posebej)

2. doživljaj sploh } sta bistvi (ne moremo reči o vsakem predmetu)  
reč nasploh }

Ti razliki sta povezani s smislom »občega«. Nasprotno *formalna naznaka* s tem nima nič. Pade izven teoretičnega, ki je po meri naravnosti.

<sup>7</sup> »Ich sehe nicht die Wasbestimmtheit aus dem Gegenstand heraus, sondern ich sehe ihm seine Bestimmtheit gewissermaßen »an.«

Kot nalogo filozofije so vedno znova omenjali to, da je treba celotno bit razdeliti na regije. Filozofija se je dolgo gibala v tej ontološki smeri. Šele pozno se je uveljavilo nasprotno opažanje: Kako izkušamo to, kar je izkušeno po meri zavesti? Če dojamemo to korelativno opažanje kot principelno nalogo, postane samo področje zavesti regija in ponovno imamo nalogo, da jo moramo ontološko natančneje določiti. Kolikor zavest največkrat določamo v kakršnem koli že smislu dejanskosti, potemtakem lahko to zavestno stran označimo za izvorno, za dejavno, saj izvornost zavesti postane identična s konstitutivno-izvornim. Iz tega nastane težnja, da bi v konstituciji videli samolastno nalogo filozofije. To nalogo konsekventno izvede Hegel, danes jo najostreje izvaja marburška šola.

Zastavili smo si vprašanje: Do katere mere smemo obče zastaviti kot poslednje filozofsko določilo? V katerem smislu je *generalizacija* poobčenje: v katerem smislu je *formalizacija* poobčenje? Če to projiciramo nazaj na naše vprašanje: Do katere mere in pod katerimi pogoji lahko postavimo obče kot poslednji predmet filozofskega določanja? Če to ni tako, kako torej formalna naznaka kljub temu ne prejudicira fenomenološkega opažanja?

*Generalizacijo* lahko označimo kot *način razporejanja*. Pri tem gre za razporejanje nekih določenih individualnih uposamljen v zaobsegajoče stvarsko sovisje. To zadnje ima možnost, da ga uvrstimo v občejšo, zaobsegajočo sovisje. Zato do generalizacije vedno pride v stvarski [sachhaltig] sferi. Njeno smer zakoliči pravilno zastavljenje stvarskega. Tako ima poobčenje neki smisel zgolj v nastrojenosti, kajti stvarsko sovisje mora biti prosto, razvezano, da se lahko v celoti razporedi po meri svoje stvarskosti. Generalizacija je nekakšen razpored stopenj, in sicer zadevi imanentni stopničasti red določil, ki so med sabo v odnošaju obojestranskega zadevanja, tako da najbolj obče določilo napotuje vse do najposlednejšega, najspodnejšega. Generalizirajoča določila so vedno določila predmeta glede njegove stvarskosti, s strani drugega [določila], in sicer tako, da določujoče samo po sebi spada v zadevno področje, v katerem je določujoči »kaj«, ki ga moramo določiti. Generaliziranje je torej razvrščanje, določanje s strani česa drugega, tako da to drugo *zaobsegajoče* spada v isto stvarsko regijo kot to, kar je treba določiti. Generaliziranje je torej uvrščanje v stvarsko sovisje česa drugega.

Je *formalizacija* tudi razvrščanje? – Pri generalizaciji ostajam v eni stvarski regiji. Ta lahko naznačuje različne smeri generalizacije: ko enkrat izberemo

---

eno, se je moramo držati, preskakovanje iz ene smeri v drugo ni mogoče. Formalizacija *ni* vezana na določni ›kaj‹ predmeta, ki ga je treba določiti. Določilo tako zavije *stran* od stvarskosti predmeta, motri predmet po tej strani, da je [namreč] dan; določen je kot to, *kar je zajeto*; kot to, *glede na kaj* je usmerjen odnos, ki je po meri spoznanja. Smisel »predmeta nasploh« pove: ta ›glede-na-kaj‹ teoretičnega naravnavega odnosa. Ta naravnadni odnos nosi v sebi mnogovrstnost smisla, ki ga lahko ekspliciramo – in sicer tako, da moramo to eksplicacijo motriti glede na predmetnostno sfero. Toda odnosnostni smisel ni nikakršno razporejanje; ali pa le posredno, kolikor je *izoblikovan* v formalni predmetni kategoriji, ki ji ustreza kaka »regija«. Formalizacija je razvrščanje primarno le prek tega izoblikovanja. Pod formalizacijo pa moramo razumeti različne stvari: določitev česa kot predmeta, dodelitev formalnopredmetne kategorije, ki pa po svoje ni izvorna, ampak je zgolj izoblikovanje kakega odnosa. Naloga izoblikovanja je mnogovrstnost odnosnega smisla. Teorija formalnoontološkega (*mathesis universalis*) iz smisla odnosne možnosti same.

### »Formalna naznaka«

114

Poznamo torej:

1. Formalizacijo. S tem izoblikovanjem nastane posebna naloga: teorija formalnogičnega in formalnoontološkega. Z njenim izoblikovanjem iz odnosnostnega smisla omogočajo formalne kategorije izvajanje matematičnih operacij.
2. Teorijo formalnoontološkega (*mathesis universalis*), z njo je tudi teoretična regija postavljena kot razrešena [abgelöst].
3. Fenomenologija formalnega (izvorno motrenje samega formalnega in eksplicacija odnosnostnega smisla znotraj njegovega izvrševanja).

Če tako formalnoontološko določenost zastavimo kot »občnost« – ali to filozofiji kaj prejudicira? Kolikor so formalnoontološka določila formalna, ničesar ne prejudicirajo. Torej je na mestu, da filozofijo zvajamo nazaj nanje. Če vprašamo, ali formalnoontološko za filozofijo kaj prejudicira, potem je to vprašanje smiselno le, če sprejmemo tezo, da filozofija *ni* stališče [Einstellung]. Za nas je v ozadju teza: filozofija ni teoretična znanost, torej je lahko formalnoon-

tolško motrenje zadnje in določujoče za konstitutivno fenomenološko motrenje. S to predpostavko učinkuje privzeto formalnoontološko zajetje predmeta prejudicirajoče.

Kaj je fenomenologija? Kaj je fenomen? To lahko tu zgolj formalno naznačimo. – Vsako izkušnjo – kot izkušanje in kot izkušeno – lahko »sprejmemo v fenomen«, tj. lahko vprašamo:

1. po izvornem »kaj«, ki ga izkušamo v njem (*vsebina*),
2. po izvornem »kako«, v katerem ga izkušamo (*odnos*),
3. po izvornem »kako«, v katerem se izvršuje odnosnostni smisel (*izvršitev*).

Te tri usmeritve smisla (vsebnostni, odnosni in izvrševalni smisel) niso kar preprosto druga poleg druge. »Fenomen« je smiselna celota glede na te tri smeri. »Fenomenologija« je eksplikacija te smiselne celote, saj daje »*logos*« fenomenov, »*logos*« v pomenu »*verbum internum*« (ne v pomenu logizacije).

Ali za to nalogo fenomenologije formalnoontološka določenost kaj prejudicira? Lahko bi rekli, da formalnoontološka določenost sploh ničesar ne izreka o »kaj« tistega, kar določa. Ampak prav zato, ker je formalno določilo vsebinsko popolnoma indiferentno, je za odnosno in izvršilno stran fenomena zagonetno – ker predpisuje teoretski odnosni smisel ali pa ga vsaj sopedpisuje. Prekriva to, kar je po meni *izvršitev* – kar je verjetno še zagonetnejše – in se enostransko usmerja na *vsebino*. Pogled v zgodovino filozofije izdaja, da formalna določitev predmetnostnega filozofijo popolnoma obvladuje. Kako se lahko izognemo takemu prejudiciranju, temu predsodku? To doseže ravno *formalna naznaka*. Kot metodični moment spada v fenomenološko eksplikacijo samo. Zakaj se imenuje »formalna«? Formalnost je nekaj, kar je po meri odnosa. Naznaka pa naj bi vnaprej nakazovala odnos fenomena – vsekakor v negativnem smislu, in hkrati kot opozorilo! Fenomen mora biti tako predan, da je njegov odnosni smisel nedoločen.<sup>8</sup> Varovati se moramo tega, da bi domnevali, da je njegov odnosni smisel izvorno teoretičen. Odnosa in izvrševanja fenomena *ne* določamo vnaprej, puščamo ga nedoločnega. To je zavzetje stališča, ki je znanosti skrajno nasprotno. Nikakršnega uvajanja v stvar-

---

<sup>8</sup> »Ein Phänomen muß so vorgegeben sein, daß sein Bezugsinn in der Schwebe gehalten wird.«



sko področje ni, temveč nasprotno: formalna naznaka je *bran*, predhodno *zagotovilo*, da je izvršilni karakter še prost. Nujnost tega previdnostnega ukrepa izhaja iz odpadniške tendence faktičnega življenjskega izkustva, ki neprestano grozi, da bo zdrsnilo v to, kar je po meri objektov, in iz katerega moramo fenomene vendarle dvigniti.

Formalizacija in generalizacija sta motivirani glede na naravnost ali pa teoretiško. V njunem izvrševanju razvrščamo: direktno v generalizaciji, indirektno tudi v formalizaciji. – Pri »formalni naznaki« ne gre za razporejanje. Pri njej smo daleč od vsakega urejanja, staro ravno puščamo kot vzpostavljeno. Formalna naznaka ima smisel le v odnošaju do fenomenološke eksplikacije. Gre za vprašanje, ali zastavljeno nalogo filozofije lahko vzdržujemo kot občo določitev predmetnega – ali ta zastavitev naloge izhaja iz izvirnega motiva filozofiranja. Da bi prišlo do odločitve o tem, moramo dopustiti, da nas požene v novo situacijo; moramo si priti na jasno o načinu fenomenološkega motrenja. Prav to pa doseže formalna naznaka. Ima pomen *zastavljenja fenomenološke eksplikacije*.

- 116** Dobljeno uporabimo ob problemu historičnega. Če jemljemo historično kot formalno naznačeno, s tem *ne* trdimo, da najobčejše določilo »historičnega« kot »postajajočega v času« vnaprej označuje poslednji smisel. Formalno naznakujočega določila smisla historičnega ne moremo obravnavati kot to, kar določa objektivni zgodovinski svet v njegovem historičnem strukturnem karakterju, pa tudi ne kot to, kar samo vnaprej naznačuje najobčejši smisel historičnega. »Časovno« smo zaenkrat vzeli v popolnoma nedoločnem smislu; sploh še ne vemo, o katerem času govorimo. Kolikor je smisel »časnega« nedoločen, bi ga lahko zajeli kot neprejudicirajočega; lahko bi menili: kolikor se vsaka predmetnost konstituira v zavesti, je časna, in s tem smo dobili temeljno shemo časnega. Ampak to »občeformalno« določilo časa ni nikakršno zasnavljanje, ampak gre za sprevračanje problema časa. S tem namreč iz *teoretičnega* časovnemu fenomenu vnaprej začrtamo neki *okvir*. Časovni fenomen moramo, ravno narobe, zajeti tako, kakor časnost v faktičnem izkustvu izvorno izkušamo – mimo vse čiste zavesti in čistega časa. Pot je torej obrnjena. Torej moramo vprašati: Kaj je časnost izvorno, v faktični izkušnji? Kaj v faktični izkušnji pomenijo preteklost, sedanost, prihodnost? Naša pot se začinja pri faktičnem življenju, iz katerega dobimo smisel časa. S tem smo obeležili problem historičnega.
-

Filozofija, kot jo sam dojemam, tiči v težavi: slušatelji drugih predavanj so si vnaprej gotovi: pri umetnostnozgodovinskem predavanju lahko vidim slike, pri drugih spet zlahka narediš izpit. Pri filozofiji je drugače in tega ne morem spremeniti, saj filozofije nisem iznašel. Te zadrege bi se rad znébil in bom zato prekinil ta abstraktna motrenja in vam naslednjo uro predaval zgodovino, kar brez nadaljnjih motrenj zastavka in metode. Za izhodišče si bom vzel konkretni fenomen, seveda pod predpostavko, da celotnega motrenja, od začetka do konca, sploh ne razumete.

*Prevedel\* Aleš Košar*

---

\* Prevedeno iz: Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 60. zv. *Skupne izdaje*, Frankfurt na Majni 1995, str. 55–65, izd. Matthias Jung, Thomas Regehly, Claudius Strube.

# Martin Heidegger

## O PRINCIPU »K STVAREM SAMIM«

V prvi fazi svojega fenomenološkega mišljenja se je Husserl vrnil k principu: k stvaru samim. Ne »vrnil« v tem smislu, da bi še sam izkusil princip, ki so ga izpovedali Hegel in v osnovi vsak mislec, ampak da bi ta princip uveljavil nasproti slabim povzetkom v filozofskih šolskih mnenjih, ki so postala običajna in prevladujoča, v nasprotju z golim zatekanjem k historično predstavljeni in tako prevzeti filozofski temeljni naravnosti (Kantovi). Vendar pa ravnokar imenovani princip ne pove, katere so te stvari same in kako jih kot take misliti.

119

Zakaj pušča ta princip to nedoločeno? Ne pušča nedoločeno; kajti za stvar samo velja *zavest*, tj. imeti zavest, zavestno, in biti zavest kot vedoči »jaz«.

*Katera naj bi bila stvar sama*, sprejema torej ta princip kot predoločeno in predano. Princip je princip na poti filozofije – kot spoznanje tega. Seveda tako, da skuša spoznanju, ki mu sledi, to stvar ugotoviti in zagotoviti v njeni temeljni strukturi intencionalnosti. Zavest: subjekt – objekt; jaz – predmet (kako). Kolikor pa ostane kot stvar sama nastavljena »zavest« (ego cogito), ne da bi ta nastavitev veljala za količkaj vprašljivo, je ta princip v teku novejškega mišljenja.

Ta princip torej ni nikakršen principielni princip; nič izvornega – ne zgado-

---

vinsko ne stvarno. V tem principu odzvanja zahteva, ki tiči v pravilu, da se je treba v mišljenju držati tega, kar je misliti.

Grško mišljenje pri Aristotelu in Platonu je to enostavno uvedlo, ko je imenovalo *auto to kath'auto*. Kaj je *to on*, je na neki določen način že gotovo – da je to prisotno, čeprav se prisostvo »različno« in vendar enako določa. (Prim. Kant: predmetnost predmeta; *to on* kot reč (res), reč kot *predmet*.)

Princip »k stvarjem samim« (grško *to on auto kath'auto*) vsebuje, kot že odločeno, da je stvar bivajoče samo, to pa pomeni *kot tako*; odločeno: bivajoče samo: 1. *auto* – na sebi (»njem«), 2. *kath'auto* – *kot tako*. Tu možne diference (1) kot *ta onta!* (2) kot *einai!*

Če temelji princip tako v principielnem, in sicer principielnem nekega principa, ki primarno sploh ni samo princip spoznanja in zanj, ampak princip *on he on*, potem ostaja princip večznačen in, kolikor ga imamo za enoznačnega, v bistvenem smislu *zavajajoč*. Toda hkrati ravno spodbode! Če je hkrati grško premišljen, lahko spodbode premislek tistega principotvornega principa (bistvo temelja, tj. bistvo »*transcendence*«).

**120**

V vprašanje bode: *Katera je pravzaprav za mišljenje tista stvar sama in kaj je kot taka?*

Stvar sama – to, kar je misliti, tj. pravzaprav nemišljeno. Tisto, kar se da le v mišljenem zagledati – to mišljeno bivajoče kot bivajoče, bivajoče v svoji biti, bit *tega* bivajočega.

Diferenca – *dia-fora* (raznos) – niti distinkcija ratia niti relacija realnega, ampak: dimenzija – premer kot pre-soja mere sredine – *raz-lika*.

Diferenca najprej še »bit sama« – (»smisel biti«) imenovana v prehodu – v prihodnost iz metafizike. Noben drug način govora. Potem zapisano »byt« (Seyn); toda ta način pisanja: 1. Ni razpoznaven v *govoru*, beseda se glasi enako, kot če izgovorimo »bit« (Sein); 2. In predvsem vendarle nevarnost padanja nazaj in enačenja z »bitjo« kot bitjo *tega* bivajočega.

Zato potrebno tudi v govoricu: preboletje »byti«; Seyn prečrtati; ~~Seyn~~; to pa je neposredno v *govoru* še manj izrekljivo. V stvari pa je to *raz-lika*. Točneje in

zares: *pozaba* raz-like. Toda »*pozaba*« ni napaka in zamuda mišljenja, ampak je raz-lika *sama* kot u-sojanje, in to se pravi kot *tisto* do-godje. Stvar sama je stvar kot stvar *spora* – spor pa zdaj (ne le Heraklit *eris* – *polemos*, *harmonia aphanes*), ampak kot raz-nos – dogodje raz-like. Od tod stvar ni le iz »principa« – *arche ošibi* z obratom: pri-govarjanje in odgovarjanje!!

Tako je treba premisliti neobhodnost preloma z vrsto filozofije E. Husserla, in sicer neobhodnost iz več bistvenih spodbud:

1. ker je »stvar« »zavest« v transcendentalni filozofiji (? »kantovski«) vedno manj dopuščena kot vprašljiva (vredna vprašanj);
2. ker s tem sploh princip otrdi in se v svojih možnostih zapre;
3. pred vsem, ker se je prav s to spodbudo zjasnila zahteva »byti« same v *pozabi difference*;
4. ker »*byt*« *sama* govori preko vseh temeljnih naravnosti in skozi nje;
5. na obeh straneh – vsakokrat različen – osebni neuspeh pri prestajanju tega »preloma«, drugi je kot zgolj prelom.

121

## Dodatki

Princip: K stvarem samim in odločitev: Kaj je *tista* stvar mišljenja?

Ta princip ostaja formalen in, če to ni premišljeno, zavajajoč. To predpostavlja odločitev. Kaj je ta? (Bytna zgodovina!) Kaj je »princip«?

\* \* \*

Slediti *stvari*, se ji izpostavljati, se z njo skupaj postavljati, se z njo izenačiti, se v njej raz-pustiti!

Ona, »stvar«: sporni primer, spor sam, sporno, vprašanja-vredno, mišljenja-vredno: usodno.

\* \* \*

---

*Stvar sama na sebi – kath'auto.* To misliti bistveno težje kot nadaljevati v kakršni koli kot ...

Kajti v *kath'auto* postane *auto – to auto* prvič očitno, tj. *he* – vprašanja vredno in s tem naše za-drževanje.

(npr.!) govornica kot govornica – to morda ravno ni nikoli zgolj pri-mer (Beispiel).

\* \* \*

Temu, kar se nam iz sredine raz-like pri-govarja, misliti naproti.

Temu, kar je misliti, *tako* od-govarjati, da to govori iz sredine.

Kako premoremo kaj *takega*: velevajočemu *misliti naproti*? Kako dospemo skozi to v sredino? Kako dosežemo s tem nastanitev v dogodju? Ali velevajoče *mišljenje naproti*, ki že izvira iz sredine, ohrani v klicu to, kar je treba misliti?

## 122

To od-govarjanje kot pri-našajoče pri-sluškovanje.

*Prevedla Andrina Tonkli-Komel*

---

# France Veber (1881–1975)

## NOVA DISERTACIJA IZ FILOZOFIJE

Dr. phil. Pandžić P. Kruno: Problem istine u filozofiji Martina Heideggera (Doktorska disertacija), Ljubljana 1942-XXI, str. 84

Martina Heideggerja poznam še izza svojih dijaških let, ko sva skupno poslušala predavanja A. Meinonga na graški univerzi. Pozneje je prešel v Husserlovo strujo naše skupne (Brentanove) filozofske šole in je danes eden najbolj znanih, pa tudi najbolj osporavanih mlajših filozofov sodobne Nemčije. Stoti in stoti ga povečujejo kot poklicnega oznanjevalca nove »eksistencialne filozofije«, zopet stoti in stoti pa vidijo v vsem tem njegovem prizadevanju le kup besed, ki so stvarno brez haska za znanost in še manj za dejansko življenje. Tembolj sem postal pozoren ob disertaciji, ki jo je napisal svoječasni Heideggerjev slušatelj na friburški univerzi (Breisgau) g. dr. P. Kruno Pandžić.

**123**

G. dr. Pandžić je že prej študiral filozofijo v Švici, zaključil pa je svoje študije na naši univerzi, kjer se je skozi eno leto zelo intenzivno udeleževal v mojem filozofskem seminarju. Po taki poti sem imel priliko, da sem se še neposredneje seznanil s sedanjim Heideggerjevim delom, in on, dr. Pandžić, je mogel ugotoviti oni nadaljnji razvoj svoječasnne »Graške filozofske šole«, ki se je pod mojim vodstvom izvršil in se še vrši na naši univerzi. Zato je umevno, da označujejo tudi pričujočo disertacijo zlasti tri poteze: preveva jo materialno znanje neposrednega očividca, odlikuje jo nadaljnje še temeljito poznanje zlasti tudi nenemških, zapadnoevropskih filozofskih struj (študij v Švici) in ne manjka ji pečata šole, iz katere sem sam izšel. Ta pečat je viden zlasti ob Pandžićevi

---

odločni odklonitvi tistega dela vse Heideggerjeve miselnosti, ki hoče kar načelno vse »konkretno« izvajati iz »abstraktnega« ali vse »posamezno« iz »splošnega«. Sekundarno je to seveda mogoče in celo za vsako znanost neobhodno potrebno, toda primarno je to le znak že davno premaganega – starogrškega eleatizma.

Pisec si je zastavil vprašanje resnice v Heideggerjevi filozofski miselnosti. Že to dejstvo označuje g. dr. Pandžića kot resničnega problemskega misleca. Zakaj dosedaj še nimamo nobene Heideggerjeve obravnave same resnice, razen ob vprašanjih, ki se že sama po sebi ne morejo odločati, ako se ne bavimo tudi s »samo resnico« (n. pr. vprašanje biti in časa). G. dr. Pandžić pa po mojem mišljenju prepričevalno dokazuje, da je prav vprašanje resnice osnovno, toda, rekel bi, podzavestno gibalbo vsega Heideggerjevega filozofskega dela in prizadevanja.

Pandžičeve analize nam pomagajo, da nam postane očitna tudi prava notranja, nenapisana in tako zakulisna stran Heideggerjeve logike in da spoznamo po taki poti v Heideggerju še tisto, kar bi lahko imenovali tako imenovano »osebno enačbo« tega nemškega misleca. Heidegger hoče spoznati »reči« in hoče spoznati »človeka«: oboje pa se mu zliva v njegovo posebno pojmovanje »resnice«, kar daje obenem njegovemu pogledu na svet in življenje resnični filozofski značaj.

**124**

Po taki poti še naknadno tudi sam boljše razumevam ves Heideggerjev »apriorizem«, ki še danes ne ve, da ima tudi resnica, tudi najčistejša, to pa za nas, ljudi dostopna resnica, svojo primarno osnovo v izkustvu in samo v izkustvu. Vzamem le primer »števíla«, ki prav gotovo tako rekoč nič ne pomeni, dokler ga ne vzamemo kot število tega ali tega. Se pravi, vsa, pa še tako »idealna« načela brez izkustva ne postanejo le neresnična, temveč izgubijo sploh sleherni pomen in smisel (meaning-loose). Glavna teoretično znanstvena in življenjsko-praktična zasluga g. dr. Pandžića je pa po mojem prav v tem, da nam je to osnovno zavisnost vsega »a priori« od samega »a posteriori« pokazal in dokazal ob enem najizrazitejših sodobnih filozofov nasprotne smeri. Toda Pandžić kritik ima odprte oči tudi za vse pozitivno te smeri, in to še prav posebej na točkah, kjer je tak apriorizem res tudi na mestu in kjer morejo o samem »verbalizmu« govoriti le ljudje, ki stvari ne poznajo in ki bi konsekventno npr. tudi vso matematiko morali smatrati le za kup neplodnih besed. Tu gre zlasti še za samo nastavitev vprašanja resnice, nadalje za že staro vprašanje osnovnega razmerja »resnice in bitnosti«, nadalje za načelno razmejitev »transcendence«



in »imanence«, pa tudi za vprašanje »nujnega« in »slučajnega«, »končnega« in »nekončnega« (finitum, indefinitum, infinitum), še prav posebej pa za specialno Heideggerjevo problematiko »resnice in časa« in končno morda še za najglobljo in po našem avtorju še posebej prikazano dihotomijo »resnice in neresnice«. Da, Pandžičeva referativna in kritična izvajanja o tej poslednji dihotomiji so mi še tudi z vida samega Heideggerjevega apriorizma in torej tako rekoč res »a priori« potrdila mojo aposteriorno osnovno tezo, da je samo človek sposoben obojega, da »spoznava« in da »se moti«.

Heidegger je eden najmlajših pa najuspešnejših učencev znane Husserlove filozofske šole. Kot tak je Heidegger hkrati eden sodobnih mejnikov tiste »nove filozofije« v Evropi in v svetu, ki sta ji položila osnovne temelje dva moža: Bernard Bolzano (1781–1848) in Franz Brentano (1888 do 1917). Prvega smemo imenovati obenem pravega očeta resnično nove, moderne logike (Wissenschaftslehre, 1837), drugega pa enako nove, moderne psihologije (Psychologie vom empirischen Standpunkte, 1874). Kot Meinongov učenec izhajam tudi sam iz te šole, ki je še danes ohranila prvotni duh Bernarda Bolzana in Franza Brentana: ta duh je tak, da zahteva od resničnega pristaša v prvem redu le njegovo lastno delo in njegovo lastno rast. To je šola, ki navaja v prvem redu k mišljenju in ne k samemu znanju, k neprestanemu raziskovanju in ne h kakemu nabiranju že dognanih reči. Zato ni čuda, da dobimo v okviru te šole vedno nove mislece, ki nimajo na videz nič več skupnega, ki jih pa vendar preveva ob globljem pogledu neka čudovita stvarna enotnost v problemski tematiki in tudi v sami obravnavi danih vprašanj. Pandžičeva obravnava Heideggerjeve filozofije je tudi s tega vidika zanimiva in važna. Naj mi bo dovoljeno, da pokažem to le na enem, osebnem primeru! Kdor pozna bliže vse glavne strani mojega filozofskega prizadevanja in dodobra prebere recimo tudi Pandžičevo obravnavo samega Heideggerja, bo kaj hitro ugotovil dvojce: videz, kakor da med Heideggerjem in menoj ni nič skupnega, hkrati pa neko stvarno istovetnost Heideggerjeve in moje problematike. Tako je Heideggerjeva borba proti samemu »vsebinskemu« pogledu na svet in življenje in njegovo ugotavljanje še globljih pa samih »zadevalnih diferenc« vsega in ničesar v vesoljstvu toliko kakor moja borba proti samemu »preočevalnemu« pogledu na svet in življenje in mojo ugotavljanje še globljih pa samih«. Kvečjemu bi lahko rekli, da je Heideggerjevo delo osnovano bolj »logično« moje pa »psihološko«. Zato zopet ni čuda, da izhaja, kakor dr. Pandžić dobro prikazuje, Heidegger končno iz »negativnosti« v »pozitivnost«, v tem ko ostaja meni slej ko prej le pozitivnost neobhodna osnova sudi vse negativnosti.

---

Disertacija je napisana v hrvaščini in je tako namenjena v prvi vrsti bralcem hrvaške narodnosti. Toda vredno je, da jo vzamejo v roke tudi tisti Slovenci, ki imajo zanimanje za resnično filozofsko delo in ki jim je do tega, da se še posebej seznanijo z enim najmlajših in najizrazitejših zastopnikov omenjene skupne Bolzanove in Brentanove šole, čije pomen sega že davno celo preko mej same filozofije v ožjem pomenu besede. Naj še omenim, da je ta šola, razen velikih filozofov nemške narodnosti (A. Meinong, E. Husserl, K. Stumpf, J. Rehmke, M. Scheler, N. Hartmann itd.), rodila tudi mislece kakor Kaz. Twardovskega, T. G. Masaryka, D. Mihalčeva, V. Bunussija, Br. Petronijevića itd.

V samem stilnem pogledu še pripominjam, da se mi marsikateri avtorjevi izrazi in stavki zde tudi v hrvaščini težki ali vsaj sila umetni. Toda vse to sem ugotovil na takih mestih, kjer velja isto za samega Heideggerja – v nemščini. Saj nemški kritiki sami trdijo, da bi morali Heideggerja najprej – »ponemčiti«. Tudi Kant je pisal v »nemogoči« nemščini in pred leti je izšla res klasično ponemčena izdaja njegove »Kritike«. Dobil sem pa vtis, da moramo poznati prvo izdajo, če hočemo, da nam posebej koristi še druga. Znanost in jezik sta dve različni zadevi!

**126**

(Vebrova recenzija je bila objavljena v *Slovincu* leta 1943, prim. tudi mojo razpravo o razvoju fenomenologije na Slovenskem »Od zadevanja stvarnosti do dopuščanja biti«, v: *Diagrami bivanja*, Ljubljana 1988, str. 77–90; op. D. Komel)

---

# UMETNOST, FENOMENOLOGIJA IN EVROPSKA ČLOVEŠKOST

Husserl v svojem pismu Hofmannsthalu leta 1907, sedem let po izidu *Logičnih raziskav*, z neskritim navdušenjem nad »čisto estetsko lepoto«, ki naj bi odlikovala Hofmannsthalova umetniška stremljenja, zapiše: »*Umetnik*, ki 'opazuje' svet, da bi iz njega za svoje smotre dobil 'poznavanje' narave in človeka, se obnaša do njega podobno kot *fenomenolog*. Torej: *ne* kot opazujoči naravoslovec in psiholog, *ne* kot praktični opazovalec človeka, kot da bi mu šlo za nauk o naravi in človeku. Svet, s tem ko ga motri, postane fenomen, do njegove eksistence je ravnodušen, ravno tako kot filozof (v umski kritiki). Le da mu ne gre kakor temu za utemeljitev 'smisla' fenomena sveta, ampak za to, da si ga intuitivno prisvoji, da si iz njega nabere obilico podob in materialov za ustvarjalna estetska oblikovanja.«<sup>1</sup>

127

Husserlovo zatrjevanje sorodnosti med fenomenologijo in umetnostjo se zdi prepričljivo. Odveč bi bilo ob tem poudarjati prispevek fenomenologije k estetski teoriji v dvajsetem stoletju. Dovolj je, da spomnimo na Husserlove analize slikovne zavesti, obsežno Ingardnovo delo na področju estetike, pa Sartra, Merleau-Pontyja, Dufrenna, Iserja, v hermenevtični smeri z izhodiščem pri Heidegggru, pa še Gadamerja, Finka, Ricœura, Jauša, Pareysona, Vattima,

<sup>1</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*, Husserliana / Dokumente, 1994, str. 159.

---

Boehma ... Med Slovenci je na prvem mestu gotovo treba omeniti Franceta Vebra in njegovo *Estetiko* iz leta 1925, ki jo je na novo odkril Dušan Pirjevec na začetku sedemdesetih let prejšnjega stoletja. Ker je povezovanje fenomenologije s sočasnimi gibanji na področju umetnosti in kulture temeljno zaznamovalo slovensko duhovno žitje v času med svetovnjima vojnama in nato neprekinjeno od šestdesetih let naprej, bi nadaljnje naštevanje avtorjev in akterjev gotovo preraslo v pravo kulturološko enciklopedijo. V stvarnem registru pa vendar izstopa ena tema: *krizno samorazumevanje humanosti*, še konkretnje *evropske humanosti* v dvajsetem stoletju. In prav ob tej temi se zdi primerno preveriti sorodnost med fenomenološkim in umetniškim videnjem sveta, kot jo zahteva Husserl.

Že na začetku pa je mogoče ugotoviti, da si umetnost in fenomenologija znotraj duhovne situacije dvajsetega stoletja »sopripadata« tudi glede *padanja* v krizo vedno bolj zatemnjenega gledanja na svet, ki je postal bodisi nečloveški bodisi prečloveški, samo človeški ni.

128

Če se vprašamo, kaj sta fenomenologija in umetnost dvajsetega stoletja s svojim sorodnim gledanjem ugledali glede temeljnega človeškega samoizkustva, potem nekako pričakujemo »optimističen odgovor«, tak, ki bi »odpiral obzorja«. Vendar pa se tu najprvo srečujemo z zatemnjenimi obzorji in z nič kaj optimističnimi, pač pa že kar poraznimi izkušnjami »krize evropske človeškosti«, »nihilizma«, »pozabe biti«, »gnusa«, »zgroženosti«, »izničevanja sveta«, »pustošenja zemlje«, »enodimenzionalnosti«, »etničnega čiščenja«, pa vse do naveličanosti v »neznosni lahkotnosti bivanja« in »strahu pred tujim«. Na prvi pogled tudi ni jasno, kako (lahko) čista estetska lepota in čista teorija o svetu, oziroma to sorodstvo v ljubezni do fenomenov, ki po Husserlu vlada med fenomenologijo in umetnostjo, trči ob tak sovražni *fenomen krize* človeškosti, do katere morata zavzeti stališče in odnos, ki sta povsem drugačna od deklarirane brezstališčnosti in brezinteresnosti? Srečevanje s fenomenom krize očitno notranje določa sam *fenomen* kot način srečevanja sveta, ki je hkrati tudi lepota. Fenomen krize ustvarja tudi krizo fenomena, ki ne izžareva skladne lepote, ampak trgajočo bolečino. To predvsem pomeni, da se človek *kot fenomen* »trga« sam v sebi, tj. v bistvenem načinu srečevanja samega sebe. Opazovanje sveta kot fenomena zatemnjuje samoneprepoznavnost človeka kot fenomena.

Kriza gledanja v fenomenologijo in umetnost torej očitno ne prihaja le od zunaj v podobi »grdega sveta«. Če naj fenomenološka naravnost na fenomene, ki

se vrši na podlagi dvojne (fenomenološke in eidetske) *redukcije*, pomeni popolno spremembo naše življenjsko-svetne navajenosti, če naj čista umetnost po drugi strani odpre *izjemni* pogled na svet, ki ga dojemamo kot *čisto lepoto*, potem kriza *stopa vmes* že v samem *fenomenomenološkem načinu kazanja*, ki se kazí. Kriza ruši *korelacijo* med človekom in svetom, ta »kako« človeka *in* sveta, ki je predmet fenomenološke *konstitucije* in ki v umetniški podobi izžareva lepoto; beseda »lepota« (od »lepiti«) tudi sama kaže na konstitutivnost, zloženost, skladnost, kar so prazapprav vse opredelitve *resnice*. Ker je korelacija med človekom in svetom padla v krizo svojega konstituiranja in skladanja, se mora *poglobiti do svojih temeljev*. Zato v njej *kot fenomenu* prevlada moment *destrukcije*. »Destrukcija« je vodilna naznaka za krizno razsrediščenje fenomenološkega in estetskega videnja sveta, ki hkrati učinkuje kot »kritično sredstvo« soočanja s krizo osrediščenosti evropske človeškosti v *resnici* kot njenem konstituensu. Življenje, ki ni resnično, za evropsko človeškost sploh ni vredno življenja. V situaciji revolucionarne spremembe vrednosti življenja postane destrukcija razkrivanje resnice/laži o resnici.

Destrukcija, ki jo Heidegger že v svojih zgodnjih freiburških predavanjih na začetku dvajsetih let vpelje kot tretji, a očitno po svoji pomembnosti *prvi* element fenomenološkega motrenja sveta v osnovnem smislu *teorije*, je hkrati prevladujoči moment umetniške *poetike* v dvajsetem stoletju, ki traja naprej v svoji postmoderni dekonstruktivistični različici. Ta destrukcija zadeva »čisti pojmovni zor« in »čisto pesniško podobo«, obenem pa je ključni dejavnik človeške *praksis* v smislu človeškega dejavnega samorazumevanja iz sveta. V praktični destrukciji se korelacija *med* človekom in svetom poglobi do revolucionarnega *inter-esse*, ki se mu ne more izmakniti ne noetika ne poetika. V tem smislu je tudi Heidegger na Husserla in Schelerja naslovil očitek, da njun »vpogled v intencionalnost ne seže tako daleč, da bi se hkrati videlo, kako mora dojetje te strukture kot bistvene strukture tubiti spremeniti celoten pojem človeka«. <sup>2</sup>

Heidegger sam je intencionalnost dojel iz transcendenčnega razsežja ekstatično-horizontalne časovnosti, tako da se pojem človeškosti pri njem revolucionira na podlagi lastne *zgodovinske destrukcije*. Filozofska hermenevtika nedvomno dolguje svoj nastanek prav uvidu, da zgodovinskost tvori samo

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (GA 26, Frankfurt/M.) 1978, str. 127.

jedro filozofske, tj. fenomenološke metode. V tej zgodovinskosti kot zasnavljačem izkazovanju, ki gre do osnov (destrukcija), edino (lahko) pride do besede problematični fenomen človeka. Tu moramo odmisлити tisti historičistični pomen »zgodovinskosti«, ki se je pojavil v drugi polovici 19. stoletja in ki ga zasledimo tudi pri Diltheyu, kolikor zatrjuje, da edino zgodovina lahko pove človeku, kdo je. Ravno zgodovina, ki suvereno postavlja pred nas fenomen človeka, prezre in nevede podpira osnovno kriznost človeka kot fenomena. Prav tako govorjenje o koncu zgodovine, ki ga je merodajno spodbudil Spengler s svojim delom *Propad Zahoda* takoj po prvi svetovni vojni, in ga je pred časom populariziral Fukuyama, večinoma spregleduje revolucijo smisla zgodovinskosti. Ta se pripeti tudi z avantgardno umetnostjo prve polovice dvajsetega stoletja, kolikor ima opraviti z zgodovinsko destrukcijo umetniških form.

**130**

Fenomenologija mora kljub svoji brezstaličnosti, umetnost mora kljub svoji brezinteresnosti sprejeti vdor *zgodovinskosti* v noetiko in poetiko na način destrukcije, ki notrišnje, in to pomeni *boleče, revolucionira* razumevanje človeškosti. Destrukcija kot element fenomenološke noetike in umetniške estetike pomeni ne le permanentno, pač pa tudi latentno *bolečinsko revolucijo*, ki daje občutiti zgodovinsko preobrazbo humanosti dvajsetega stoletja. To še vedno »preživljamo«, ne da bi jo docela dojeli in sprejeli oziroma jo dojemamo kot *skrajnost*, ne sprejemamo pa je kot našega *kraja*. V tem smislu tudi večkrat omenjani »konec zgodovine« pomeni predvsem *skrajnost* revolucionarne zgodovinskosti, ki mobilizira vse življenje. V cirkulaciji te totalne mobilizacije najdejo svojo »bazo« različni totalitarizmi, ki so zaznamovali dvajseto stoletje, ki pa jih prav ta cirkulacija tudi izvrže iz sebe.

Zdi se, da smo s to »spekulacijo« le do skrajnosti zaostriili duhovno situacijo dvajsetega stoletja, ne da bi vsaj skušali izmojstriti prej navedene nihilistične fenomene in povezavo s kriznostjo fenomena samega. Hkrati pričakujemo, da umetnost še vedno skriva življenjske odgovore, še več, računamo tudi s tem, da so ti odgovori vsak čas na razpolago in da nadaljnja vprašanja, recimo s strani filozofije, sploh niso potrebna. Vendar pa ne moremo niti pričakovati odgovora niti siliti z vprašanjem tam, kjer pogrešamo predhodni nagovor. Pustiti se »nagovoriti od nečesa« pa je skozi vse njene premene poglavitna hermenevtična poteza fenomenologije kot metodičnega stopanja nazaj k zadevi sami. Za izkustvo človeškosti človeka na videz ne potrebujemo kakih posebnih postopkov, saj smo v tem primeru nagovorjeni vselej mi sami. Vendar pa je to

zgolj videz, ki izhaja iz domneve, da je tisto nagovorno že razpoložljivo v govorjenem ali upodobljenjem. Temu pa ni tako. Nagovorno je šele treba dogovoriti in domisliti. Taka domisletev ni zgolj »interpretativni postopek«, ampak prej preskok v dogajanje, prevod izkustva, ki šele postane izkustvo. To je v osnovi »spekulacija«, gledanje, ki izkustveno ni že oprto na izkustvo, marveč se šele podaja v izkustvo. Prav v zvezi s tem pa se ob Husserlovem pismu Hofmannsthalu, kjub temu da Husserl v njem izreče zelo visoko spoštovanje Hofmannsthalove umetnosti in njenega čistega estetskega ideala, poraja določen pomislek glede sorodnosti med fenomenološkim in estetskim zrenjem. Ali tako dojeta sorodnost upošteva nagovor umetnosti v razgovoru filozofije, ali pa je to, kljub vsemu, le izgovor za *estetizacijo* umetniškega izkustva po teoretskem motrenju? Je umetniško ustvarjanje podob zgolj opazovanje sveta kot fenomena? V zvezi s tistim, kar smo prej nakazali z »destrukcijo« pa moramo verjetno prestopiti še samo umetniško izkustvo: ali pokrivanje med fenomenološko teorijo in umetnostno estetiko ne prekriva tistega učinkovanja zgodovinske destrukcije, ki ga lahko skupaj s Heideggrom imenujemo nagovor *brezumetniškosti*?<sup>3</sup> Govorjenje o brezumetniškosti seveda predpostavlja, da že vemo, kaj je umetniškost. Lahko pa nas tudi vzpodbudi, da sploh šele pričnemo miselno izkušati umetniškost samo.

Kot je znano, fenomenološka estetika poudarja *kvazi-realnost* kot bitni značaj umetniškosti. Pristavljenko »kvazi-« (iz. lat. quasi, »kakor da«, »tako rekoč«, »skoraj«, »na videz«) uporabljamo, ko hočemo označiti nekoga ali nekaj, kar samo zglada, da je to, kar je, v »resnici« pa to ni. Ni pa tudi že kar neresnično. Vsekakor je tu posredi neka *resnica*. Husserl je oznako »kvazidejanskost« uporabljal za karakterizacijo fantazije nasploh,<sup>4</sup> pri čemer moramo biti pozorni na to, da je grška beseda *phantasia* v etimološki zvezi z glagolom *phaino*, *phainesthai* in iz njega izpeljanim deležnikom *phainomenon*. To je treba poudariti, da ne bi kvazirealnosti fantazije in umetnosti razumeli kot manj-realnosti ali celo kot lažno realnost, saj bi v tem primeru ne mogli govoriti o sorodnosti fenomenološke in estetske naravnosti, v kateri realnost *kot taka* šele izstopi. Kvazirealnost v skladu s korelativnim fenomenološkim gledanjem pomeni tako kvazi-postavljanje realnosti prek fantazijskih aktov kakor njim

---

<sup>3</sup> Prim. M. Heidegger, *Metafizika in izvor umetniškega dela*, Phainomena 25–26, Ljubljana 1997, prev. A. Košar, str. 328–329.

<sup>4</sup> »Svetovi fantazije so skoz in skoz svobodni svetovi, in sleherni fantazirana reč postavlja fantazijski svet v kvazi ...« (E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, Texte aus dem Nachlaß (1898–1925), Hua XXIII, str. 534.

ustrezno kvazi-podajanje realnosti na osnovi teh aktov, kar običajno označujemo kot *videz*. Kvazi-realnost je torej takšno *dajanje videza* v naznačeni korelaciji.<sup>5</sup> To dajanje videza se v umetniškem delu, za razliko od golih fantazijskih tvorb, oblikuje v *lepoti*. Umetniških del ne ustvarjamo, niti ob njih ne uživamo zgolj zavoljo dajanja videza, marveč zavoljo njihove lepote. V kakšnem razmerju je lepota do dajanja videza? Lepota sama ni nič »realnega«, je sama neko »dajanje videza«, vendar ni »zgolj videz«? Za lepoto je odlikovalno to, kako se nekaj po-daja, »lepi« k nečemu in v tej zlepljenosti zgleda, kot da *je*. To podajanje v dajanju videza, ki dejansko šele pomeni *mimesis*, stori, da se v umetniški lepoti dogaja razkrivanje biti same. *Lepo* je preprosto: *biti*. Torej ni dovolj, da izpostavimo le bitni način umetniškega dela, temveč se moramo tudi in predvsem osredotočiti na to, kako se v umetniškem dele razkriva bit, ne da bi pri tem zapadli v kak predfenomenološki ontologizem. Če ta izhaja iz naše običajne vere v resnico in resničnost resnice, moramo hkrati upoštevati način, da umetniška revolucija destruktivno razkriva resnico zgodovinske človeškosti 20. stoletja.

132

»Raz-krivanje« je osnovna-osnavljajoča fenomenološka naznaka za kazanje tega, kar se kaže (fenomenskost), kakor tudi za način izkazovalne očitnosti in ima kot tako v sebi še »skrit potencial«. Še pomembneje je, kakor bo v svoji hermenevtiki poudaril Hans-Georg Gadamer, da je razkrivanju lastno dogajanje, zaradi česar se razkrivanje nikoli docela ne odkrije in traja v skrivnostnosti. Če je sorodstvo slej kot prej porojeno iz ljubezni, potem je za fenomenologijo in umetnost to ljubezen do razkrivanja. To pa pomeni, da morata tako fenomenološko kot umetniško videnje sveta iz same ljubezni do razkrivanja priznavati skrivanje (kot skrivnost) v dogajanju razkrivanju, saj se sicer to *izniči*. Morda je to nekakšna fenomenološko dojeta »nična točka« nihilizma. Ne teoretizacija ne estetizacija izkustva nista zmožni takega priznavanja, ker jima je skrivanje tuje, nekaj, kar je treba tako rekoč odstraniti in od česar se je treba oddaljiti. Vprašanje je, če se taka odstranitev in oddaljitev ne dogaja ravno na podlagi predpostavke o kvazirealnosti umetniškega dela, ki je podedovana iz filozofske recepcije umetnosti, kot jo pričinja Platon s svojo opredelitvijo umetnost kot *mimesis*, dovršuje pa Hegel s svojo definicijo umet-

<sup>5</sup> Prim. k temu članek Hansa Rainerja Seppa, *Intencionalnost in videz* (*Phainomena* 19–20, Ljubljana 1997, prev. A. Košar, str. 307–321), kjer ostro razločuje med fenomenološko pojmovanim videzom in videzom v običajnem smislu, s tem da prvega veže na Husserlov pojem noeme. Na tej podlagi skuša podrobneje razjasniti sorodstvo med fenomenološkim in estetskim zrenjem, kot ga je zastavil Husserl.



nosti kot čutnega svetenja ideje?<sup>6</sup> Na to, da je treba preseči podedovani mimetični umetniški ideal, je sicer že v drugi polovici devetnajstega stoletja z vso silovitostjo opozoril Nietzsche in pri tem »vsilil« svoj dionizični-apolinični kriterij umetnosti.<sup>7</sup> Ob tem ni mogoče tudi prezreti, da je ravno fenomenološko poudarjanje kvazirealnosti umetniških del nakazalo mejo mimetičnega gledanja na umetnost, kakor tudi na nujnost preseganja te meje, ki so ga vzpodbudile predvsem umetniške avantgarde dvajsetega stoletja. Vprašanje je, ali je antimimetična smer edina možna umetniška usmeritev. To vprašanje se zaostri ravno, če mimetičnost razumemo iz tvorno razkrivajočnega značaja umetnosti, glede na katerega mimetičnost očitno pomeni nekaj več od prisposodnega izražanja in odražanja. Kvazirealnost umetniških del, ki jo zagovarja fenomenologija s svojim korelativnim načinom gledanja, vendar ni tista realnost, ki se meri ob realnosti, marveč čisto samosvoja »realnost«, ki ustreza določenim (domišljijским) intencionalnim doživljanjem. To intencionalno-konstitutivno dojeto estetsko življenje je nekaj drugega kakor estetsko doživljanje, ki ostaja zaprto v subjektivno sfero. Tako tudi lepota ni zgolj to, kar subjektivni okus pripisuje estetskemu objektu, ampak v estetskih aktih posebej konstituirana predmetnost. To pa pomeni, da lepota ni zgolj posebni način razkrivanja v doživljanju in prek videza, ampak – mimo doživljanja in videza – *razkrivanje samo*.

Glede teme, ki se je tu lotevamo, pa je treba stopiti še korak naprej: če umetnost razumemo iz razkrivanja na način lepote, mar se *skrivanje* tega razkrivanja kot tako ne naznanja v izkustvu *brezumetniškosti*, zavoljo katere nam predvsem sodobna umetnost glede na klasični mimetični umetniški ideal deluje tuje? Mar ni ta tujost ravno opozorilo, da smo se navadili sprejemati *razkrivanje v lepoti brez skrivanja* in da je umetnosti v procesu estetizacije odvzeta vsa skrivnostnost? To skrivnostnost je po svoje odpravil že Hegel, ki je na podlagi opredelitve umetnosti kot čutnem svetlenju ideje, predvidel konec umetnosti.

<sup>6</sup> Hans Rainer Sepp v omenjenem članku pokaže, kako tako ničenje izhaja prav iz intencionalnega bistva dajanja videza v razliki do videza v običajnem smislu: »Tudi slikovna zavest – kot na svoj način tudi naravna naravnost v nasprotju s fenomenološko – implicira neki videz, ki pa ga, po Husserlu, kot takega postavlja: slikovni fiktum te nevtralne modifikacije je 'ničnost lastnega tipa' in kot taka 'v sebi odpravljen pojav' (Hua XXIII, 491).« (Na nav. m. str. 312.)

<sup>7</sup> V *Volji do moči* lahko preberemo tole Nietzschejevo ekspertizo: »Umetnik ne zdrži dejanskosti, gleda stran, nazaj: resno misli, da je vse, kar je vrednega na stvari, tisti senčnati ostanek, ki ga dobimo iz barv, oblike, zvena, misli; verjame v to, da kolikor bolj subtiliziramo, zredčimo, izpustimo kakšno stvar, kakšnega človeka, *toliko bolj raste vrednost stvari, človeka; kolikor manj*, toliko več sta vredna. To je platonizem.« (F. Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana 1991, str. 325.)

---

Kako se ta predvid ujema oziroma razhaja z Nietzschejevim postavljanjem dionizničnega kriterija umetnosti, je vsekakor vprašanje, ki zase zahteva podrobne odgovore, vendar preobširne za okvir tega razpravljanja.

Do česa naj bi pravzaprav privedla zgodovinska destrukcija umetniških form? Na to vprašanje bomo skušali odgovoriti ob upoštevanju nekaterih zgodovinskih »sovpadanj« med fenomenologijo in umetnostjo na Slovenskem v dvajsetem stoletju ob predpostavki, da so avantgardistična gibanja pokazatelj, ne pa tudi kriterij dogajanja brezumetniškosti.<sup>8</sup>

V zelo podobni smeri kot Husserl v razmišljanjih o pojmu fantazije in zavesti slike ter Ingarden v fenomenološki estetiki je svojo estetsko misel razvil tudi France Veber v delu *Estetika* iz leta 1925, ki je postala zares aktualna celih petinštirideset let po svojem izidu; reaktualiziral jo je Dušan Pirjevec, kot vse kaže iz najgloblje potrebe lastnega razmišljanja o literaturi in umetnosti, ki se je znašlo pred mejo estetskega razmerja do umetnosti, in to v skladu s Pirjevčevim razumevanjem hkrati pomeni tudi mejo fenomenološkega razmerja do umetnosti. Tudi Veber poudarja kvazirealni obstoj umetniškega dela, sam pri tem uporablja izraz »irealni lik«: »Temeljno načelno jedro vsakega pravega estetskega doživljanja pa je, kot smo videli, pristno predstavljanje irealnih likov, sloneč na drugih sočasnih doživljajih, predočujočih neobhodne predmetne podlage istih irealnih likov ..., pri čemer je pristno predstavljanje irealnih likov že načelno nezavisno od pristnosti ali nepristnosti svojih neobhodnih psiholoških podlag.«<sup>9</sup> Razmerje med »vsakim irealnim likom in njegovimi predmetnimi podlagami je razmerje brezčasnega in analitičnega *slonenja* pojavov prve na pristojnih pojavih druge vrste, vendar slonenja, ki glede *svoje* istinitosti ali neistinitosti nimajo nič opravka z neistinitostjo svojih 'temeljev'«. <sup>10</sup> Veber torej priznava umetniškemu delu neko samostojno istinitost, ki pa temelji na »brezčasni relaciji«. V zvezi s tem določi tudi razmerje do lepote: »Torej pa je lepota in grdota z irealnim likom v podobnem razmerju kakor irealen lik sam s svojimi predmetnimi podlagami. Kakor je predočevanje irealnih likov neposredna, predočevanje njihovih predmetnih podlag pa posredna 'psihološka podlaga' estetskega čustva, tako je irealen lik neposredna, njegove predmetne podlage pa posredna 'predmetna podlaga' – lepote ali grdote. In kakor je vzpo-

<sup>8</sup> Glede tega napotujem tudi na odmevno delo Petra Bürgerja *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt/M. 1974.

<sup>9</sup> F. Veber, *Estetika*, Ljubljana 1985, str. 384/385.

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 178.

redno s tem pozitivno ali negativno estetsko čustvo višjeredno doživljanje, višjeredno celo napram (že višjerednemu) predstavljanju irealnih likov, takisto je lepota ali grdota sama višjereden pojav, višjereden celo napram (že višjerednim) irealnim likom. Lepota ali grdota torej je tak irealni pojav, ki ima za svojo neposredno predmetno podlago zopet že irealen pojav (nižjega) reda, namreč irealno likovno osnovo: torej je lepota in grdota s pristojnim irealnim likom v enakem razmerju, v katerem je na strani golih osnov npr. simfonija do pristojnih posameznih melodij. Kakor je vsaka simfonija neobhodno zgrajena na posameznih melodijah kot na svojih neobhodnih predmetnih podlagah, pa je ne smemo imenovati lastnosti teh podlag, kakor pač lahko in moramo imenovati npr. barvo.<sup>11</sup> »Brezčasna relacija«, ki jo Veber ugotavlja med irealnimi liki in njihovimi podlagami, se zdaj ponovi v razmerju med lepoto in irealnimi liki. Ta »brezčasna relacija« je očitno dojeta ob vzorovanju na logične relacije, vendar se izkaže zgolj za kvazilogično relacijo, približno tako kot Kant in za njim tudi Husserl pravita za »bit«, da ni »realen predikat«; tudi lepota kot »irealni pojav« ni kak realen predikat. Če je temu tako, se lahko vprašamo, ali smemo, fenomenološko vzeto, »bit« in z njo »lepoto« obravnavati zgolj v horizontu kvazilogičnih relacij in kvazilogično dojete resničnosti resnice? Kajti ta »kvazi« je v zvezi z »dajanjem videza« in dogajanjem resnice kot »razkrivanjem« ravno pokazalen. Mar ni tu pomembnejša odprta »relacija« med razkrivanjem lepote in človekom, ki ga zajame in pretrese sprememba njegove naravne naravnosti, se pravi kulture in običaja, tako se v njem tako rekoč sproži dogajanje (ne)resnice?

Neposredno vzpodbudo za to vprašanje najdemo v poetikah avantgardističnih umetniških usmeritev v prvi polovici dvajsetega stoletja, s katerimi se je seznanjal tudi Veber v času pisanja svoje *Estetike*. Menil je, da naj bi avantgardistični eksperimenti na področju umetnosti v nekem izčiščenem smislu celo potrjevali prej izražene odnose med »irealnimi liki« in njihovimi »podlagami«: »Da se oziram najprej zopet na irealne like, sloneče na primarnih in sekundarnih osnovah, naj služijo kot nekak ekstremni primer za sem spadajoče razlike vsakojaki produkti 'najnovejše', recimo one umetnosti, kakor smo jo lahko nedavno opazovali v Ljubljani na 'Razstavi mladih'. Gre tu za slike, ki imajo med svojimi primarnimi predmetnimi podlagami v danem slučaju samo nekaj barv, črt in senc, vsekakor mnogo premalo, da bi mogli samo na podlagi sočasnega predstavljanja tu učinkovito podanih primarnih osnov priti do vzpo-

---

<sup>11</sup> Ibid., str. 180/181.

rednega sekundarnega predstavljanja sem spadajočega irealnega lika, slonečega na onih primarnih in teh sekundarnih osnovah. Slike nasprotno od nas zahtevajo, da si sami izpolnimo njih vnanjo plat, dočim nam same več ali manj nudijo le *smer* take izpolnitve. Ves simbolizem omenjene najnovejše umetniške struje sloni po svojem bistvu več ali manj samo na tej goli nakazalni metodi podajanja neobhodnih predmetnih podlag irealnih likov te vrste.<sup>12</sup> Vprašati se moramo, ali Vebrova omemba »najnovejše umetniške struje« (v mislih je imel prvo Černigojevo konstruktivistično razstavo v Ljubljani leta 1924) dosledno povzema umetniško hotenje tedanje avantgarde? Kaj pravzaprav pomeni zahteva o izpolnitvi estetskega predmeta, ki jo omenjena dela manifestativno postavljajo pred nas in po kateri je ta avantgardistična smer označena za »konstruktivizem«? Černigoj je v poročilu o konstruktivistični razstavi v Trstu leta 1927 zapisal: »Konstrukcije ne smemo gledati samo predmetno, temveč kot hipno emocijo, ki mora biti v zvezi s prostorom, časom in lučjo, ki daje življenje bitju, oni emocijalni enoti, ki jo umetnik imenuje konstrukcijo (kompozicijo v časovno-prostornem trenutku). Navadnemu opazovalcu vse to ni razumljivo, ker razstavljeni predmeti nimajo nikake historije (kar vsebuje navadna slika). Pri opazovalcu mora delovati sluh, čut, vid in istočasno razum, ki registrira opazovanje in končno sintetizira trajni doživljaj, ki ga navadno imenujemo 'čustvovanje'.«<sup>13</sup> Konstruktivistično »čustvovanje« zahteva nič manj kot prevrat brezinteresnega estetskega gledanja na umetnost: »naše novo stremljenje je *multiplikator* vsega obstoječega«;<sup>14</sup> inter-esse, ki tu nastopi, nosi *dinamika* permanentne krize, ustvarjajoča novo *energijo* (ne samo pojem) človeka. V vseh avantgardističnih manifestih iz prve polovice dvajsetega stoletja zasledimo ta dinamični-energični poziv. Po svoje mu je sledil tudi Veber sam, ko je konec dvajsetih let prejšnjega stoletja v očitnem nasprotju s svojo prvotno zastavitvijo predmetnoteoretične filozofije po zgledu svojega učitelja Meinonga postavil vprašanje po mestu človeka v kozmosu, ki je postal *kaotičen*. Če zahtevo po izpolnitvi estetskega predmeta dojamemo v smislu odprtja same eksistence, potem je ta kozmična kaotičnost in nesmisel človeka lahko naznaka, da je umetnost izzvana z neko novo energijo in dinamiko, z *energeia* in *dynamis* v smislu razkrivanja biti same, v katerem se izkazuje, da je »možnost nad dejanskostjo«.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Ibid., str. 243.

<sup>13</sup> A. Černigoj, *Grupa konstruktivistov v Trstu*, Tank no.1 1/2, reprint, Ljubljana 1987 (1927), str. 90.

<sup>14</sup> Ibid., str. 82.

<sup>15</sup> Prim. M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 66.

Vsa ta »nova energija človeka« je prevevala pesnika Srečka Kosovela, ki je bil tudi Vebrov poslušalec<sup>16</sup> in je njegovo predmetno teorijo očitno dojemal v povezavi s tedanjimi avantgardističnimi dogajanjem na področju umetnosti in kulture sploh. Ta kontekst lahko naznačimo s sklopom, ali kosovelovsko povedano *integralom*: kaos – konstruktivizem – revolucija – destrukcija – Evropa – ekstaza – smrt – kozmos. Kaos in kozmos moramo pri tem vzeti kot naznaki za dinamično in energijsko razkrivanje – revolucijo.

V Kosovelovem konsu *Kalejdoskop* je povezanost med konstruktivizmom, fenomenološko teorijo predmeta in človeškostjo neposredno podana:

*Konstruktivnost opaža  
kozmos v predmetu.  
Človek je predmet z dušo in telesom.*

Konstruktivizem je predmetni relativizem, ki ima za poslednjo relacijo človeka. Ta ne napotuje k nadaljnjim relacijam, marveč najdeva v sebi *chaos*, razpiranje, ki človeku odpira v *kozmos*, krasnost, lepoto. Tako v konsu *Jesen* beremo:

*Skozi ničišče  
v rdeči kaos.  
Kozmično doživetje:  
Če greš po srebrni jesenski cesti,  
lahko doživljaš kozmičnost.*

Prehod (destrukcija) skozi ničišče v kaos neskončno kozmično integrira. Zato je Kosovel zbral svoje *Konse* (urednik Kosovelovih *Zbranih del* Anton Ocvirk jih imenuje kar »filozofske lepljenke«) pod naslovom *Integrali*. Kolikor eks-

---

<sup>16</sup> Urednik Kosovelovih *Zbranih del* Anton Ocvirk poudarja njegovo zanimanje za filozofijo in pedagogiko in navaja: »V zimskem semestru 1922/23 je poslušal predavanja Franceta Vebra iz spoznavne teorije, in sicer kurz z naslovom 'Analiza kompleksnih spoznavnih faktov' ter še kurz z naslovom 'Psihološki temelji jezika'. V istem semestru je poslušal pri Ozvaldu predavanja z naslovom 'Sociologija dece in mladine'. Oba kurza je poslušal tudi v letnem semestru in obema profesorjema je ostal zvest tudi naslednje leto, le da je pri prvem poslušal zgodovino grške filozofije, a pri drugem kulturnopedagoško analizo Rousseaujevega vzgojnega romana 'Emile'. Tako je bilo tudi tretje leto, ko je pri prof. Vebri poslušal analitično in razvojno psihologijo, a pri Osvaldu uvod v grško mišljenje. Šele zadnje leto (1925/26) izgineta obe imeni iz njegovega indeksa.« (*Zbrano delo* 3/1, Ljubljana 1977.)

presija kaotičnega razprtja integrira v kozmično impresijo, konstruktivistična umetnost ne zahteva le izpolnitve predmetnega lika, marveč daje občutiti ekstatično izprtje skozi ničišče do neskočnosti. Zato je Kosovel zbral svoje *Konse* pod naslovom *Integrali*.

Anton Ocvirk domneva, da naj bi Kosovel našel besedo »ničišče« pri Karlu Ozvaldu, s Schelerjem, Diltheyem in Nietzschejem navdahnjenemu pedagogu in Vebrovemu sodelavcu na Filozofski fakulteti, in sicer v delu, ki je izšlo leta 1911 pod naslovom *Volja in dejanje*: »Vse možne – jako številne – stopnje intenzivnosti na stremljenju si lahko predočimo v obliki preme črte, ki na enem koncu imej ničišče (npr. trenutki popolne resignacije) in ki se v nasprotno smer raztezaj do skrajnosti (npr. ko človek zahrepeni po 'brezmejnih ciljih'). Med tema krajnikoma se dado razporediti vse stopnje stremljenja od najslabšega do najsilnejšega.«<sup>17</sup> Med tema skrajnostima mora tudi umetnost definitivno preiti skozi ničišče v brezumetniškost.

Tako »definicijo« najdemo v *Konsu 5*:

**138**

*Gnoj je zlato*  
*zlato je gnoj*  
*Oboje = 0*  
 $0 = \infty$   
 $\infty = 0$

Sijaj zlata je prispodoba umetniške lepote kot »svetenja ideje« v »irealnem liku«, ki ga ruši groba realnost gnoja. Vendar pa se oboje ujame v ničišču, ki se razpira v neskočnost. Destrukcija je zato v sebi revolucionarna ek-sistenca z ekstatično energijo; rdeči kaos in plavosrebrni kozmos. Razprtje ničišča v neskočnost je čista možnost ekstatičnega izprtja eksistence, ki obeta neke vrste pre-ničenje. A na tem skrajnem zgodovinskem robu »evropskega človeka«, kot ga večkrat poudarjeno imenuje Kosovel, zajame grozna utrujenost, kot da bi se neskončnost vračala v ničišče kot svoj konec:

*Truden evropski človek*  
*strmi žalostno v zlati večer,*  
*ki je še žalostnejši*  
*od duše njegove (Kons)*

<sup>17</sup> Srečko Kosovel, *Zbrano delo*, druga knjiga, Opombe, ur. A. Ocvirk, Ljubljana str. 649.

Ekstatično voljo izpolnitve, ki se iz ničišča odpira v neskončnost svojega vzpenjanja, izniči v zaprtju lastnega horizonta. Ekspresija kaosa pojenja, impresija kozmosa zaide v depresiji sveta, ki jo Kosovel v svojih pesmih občuteno imenuje tudi *nihilomelanhonija*. Na skrajni meji tega občutja uzre *zgodovinski horizont evropskosti*, ki ne izžareva posvečene kozmičnosti srebrnega vzhajanja sveta, marveč zaton njegove zlatosti. Žalost edina še zlato sije. Iz nje se dvigujejo:

*Zlati stolpovi Zapadne Evrope,  
kupole bele – (vse je ekstaza!) –  
vse tone v žgočem, rdečem morju;  
sonce zahaja in v njem se opaja  
tisočkrat mrtvi evropski človek.  
– Vse je estaza, ekstaza smrti! (Ekstaza smrti)*

Zlati stolpi – irealni liki – se razkrijejo v svojem zatonu, tj. v zgodovinski poznosti Evrope, pogreznjene v nemo grozo »nihilomelanholije«. Je to zgolj nezainteresirano opazovanje zahajanja Evrope, razbistvenja njene zahodnosti? Mar ni ta destrukcija ravno prehod skozi ničišče od nezainteresiranosti in brezstališčnosti k ekstatičnemu interesse, ki pa se mu izmikata obzorje sveta in njegova zemeljska tla? V nekem smislu res lahko rečemo, da gre za »nezainteresiranost«, ki ji korelativno ustreza »kvazirealnost«, le da ta »nezainteresiranost« zdej prihaja s strani sveta samega. S tem ko je umetniški »subjekt« vpotegnjen v interesno izpolnitev, se tudi sam (avto)destruktivno premakne na stran »predmetnosti«, tj. sveta, čigar ne-resnica se razkriva v brezumetniškosti umetniškega dela. Interesse v svetu razkriva svoje nasprotje s stremljenjem po resnici in se ga zato sprejema *zadržano*. Tu bi lahko uporabili besedo *epoche* v smislu zadržka, ki je »učinek« zgodovinske destrukcije. Izprtje naše eksistence, pred katero nas postavlja konstruktivistična umetnost, je v svojem brezumetniškem bistvu zgodovinski *zadržek*, ne zgodovinski *dosežek*. V tem zgodovinskem zadržku bi morali pravzaprav iskati sorodstvo umetnosti in fenomenologije, saj zadeva ničišče evropske človeškosti, ki je prišla do svojega konca, da bi končnost človeškega bitja ugledala kot lastno izvorno dinamiko in energijo. To je tista točka, do katere se prebije tudi Heidegger v *Biti in času*, kjer je poskusil razviti razumevanje biti iz horizonta končne časovnosti tubiti. Končnost je tu indic lastne razkritosti, ki pa sama v sebi ostaja skrita in ne more *biti* revolucija, ampak le *skrivnostno lepa zadržanost biti*.

Husserl je, podobno kot Veber, videl edino možnost za preporod Evrope v povratku k izvorni umnosti teorije, ki prihaja iz čudenja nad stvarmi. Tu ga nedvomno zadene Heideggrov očitek, da ideja intencionalnosti, prignana zgolj do umnosti ne doseže revolucije človeka. Vendar pa je očitno, da te revolucije ni mogoče sprejeti brez zgodovinskega *zadržka*. Fenomenologija se je sledeč zgodovinskemu interesu v svojem razvoju v nasprotju s Husserlovo in Heideggrovo filozofsko namero prevesila v eksistencializem. V modnem navdušenju se je kar prezrlo, da osredotočenje na človeško eksistenco in vzpodbujanje k aktivnemu humanizmu, ki si ga delijo eksistencializem, personalizem, kritični marksizem itn., ne prinaša že samo po sebi rešitve problema humanizma. Ta aktivni humanizem s tem, da se aktivno izreka za zgodovino, pozablja, kaj zgodovinsko prihaja do besede skozi ničišče človeške eksistence. Še točneje: pozablja, da samo to prihajanje do besede že skriva v sebi zgodovinski zadržek. V to smer razmišljanja se je na sledi fenomenologije izrecno podala filozofska hermenevtika in pri tem naletela na kritiko strukturalistične filozofije, ki se je metodično opirala na sodobno lingvistiko, kakor tudi analitične filozofije, ki je jezik vzela v logični precep.

**140** Lingvistika se je sama sicer rada spogledovala s fenomenologijo (npr. Jacobson), saj je bil njen preboj v *Logičnih raziskavah* povezan z vprašanjem filozofske obravnave jezika. Kako globok je razkorak med »fenomenom« in »strukturo«, upoštevajoč, da imamo pri »de-strukciji« že opraviti s »strukturacijo« in »strukturami«? Že znotraj fenomenologije pri Husserlu in hermenevtike pri Diltheyu nastopajo »fenomenske strukture«, prav tako najdemo v *Biti in času* pojem »Verfassung«, »ustrojstvo«. Vendar naslov »Fenomen in struktura« ne zadeva samo načina, kako fenomenske strukture prihajajo do besed, marveč predvsem razliko med govorico fenomenov in jezikom strukture. To je razlika med razkrivanjem sveta v okrožje besede, govorico v najširšem pomenu, in razkrinkavanjem ubesedenega v cirkulacije jezikovnega znaka. Strukturalistična filozofija začenja in tudi končuje povsem drugje kot hermenevtika, saj (hote) ne zastavlja ne začetnega vprašanja sveta ne končnega vprašanja človeškosti. Glede tega lahko napotimo na Derridajevo predstavitev strukturalnega dekonstruktivizma v razpravi *Fines hominis* iz leta 1968, kjer domnevni fenomenološko-hermenevtični redukciji na smisel postavlja destruktivistično redukcijo smisla. Uporaba besede »redukcija« pa je tu zavajajoča v pogledu razumevanja »smisla«. Smisel je namreč v hermenevtični fenomenologiji vezan na (fenomensko) razkrivanje, ki ga dekonstruktivizem zvede na (strukturno) razkrinkavanje. To razkrinkavanje sledi izničenju razkrivanja,



kolikor zasleduje krinke in ne priznava skrivanja v razkrivanju. To ima veliko daljnosežnejše konsekvence kot samo to, da je pomenskost sveta »strukturalistično gledano« odvečna kategorija, kakor je odvečna tudi smiselnost človeške eksistence, na katero se je osredotočal aktivni humanizem. Tudi ta je sicer pokazal absurdnost delovanja v skladu z resnico in iskanja resnice (Camus), vendar je vseeno pustil odprta vrata zgodovinskemu samouresničevanju človeka. Povsem nekaj drugega je, če krizni fenomen človeka razkrinkamo kot projekcijo ali fantazmo človeškosti same. Toda poststrukturalizmu, psihoanalitizmu, dekonstruktivizmu se hkrati kažejo razpoke v funkcioniranju znaka, recimo: kam vmestiti »subjekt« v znakovno strukturo? Kaj je z umetniško proizvodnjo, kolikor soproizvaja neznakovnost? Kaj je s kritiko ideologije, ki se znajde pred ničnostjo možnega objekta kritike? Na ta način se vrnemo k vprašanju, ki jih je prvotno zastavila fenomenologija, prevsem pa k tistim vprašanju, ki zadeva razmerje med umetnostjo in fenomenologijo: skrivnostna zadržanost razkrivanja, ki ostaja samo sebi skrito, česar strukturalno razkrinkavanje ne registrira, saj vsako skrivanje vnaprej jemlje za krinko strukture. Posledica tega je uniformacija jezika, ki sicer priznava pluralnost jezikovnih form, vendar zgolj kot form, vse, kar se temu upira, pa je priklapljeno na odsotno strukturo. S tem se zabriše ne samo razlika med besedo in besedami, marveč tudi razlika med umetniškostjo in tekstualnostjo, saj je prva le posebna kontekstualnost slednje. To se še posebej izrazi tam, kjer je tekstualnost podvržena informativni manipulaciji in možnost razumevanja in razlage zamenja zmožnost recepcije. Umetnost je od petdesetih naprej sledila involuciji znaka prek najrazličnejših konceptualizmov, ki naj bi sami širili prostor tekstualne in informativne komunikacije (informel). Toda, kaj tvori odprtost tega prostora? Je v njem še kraj za srečevanje fenomenologije in umetnosti, ki sta se znašli na skrajnem ničišču? Ali naj odgovor iščemo izhajajoč iz ničišča ali prehajajoč v skrivanje?

Kosovelova konstruktivistična poetika je bila resda odkrita šele v šestdesetih letih, ko se je pričela uveljavljati umetniška neoavantgarda (skupina OHO), ki pa ga ni razglašala za kakega svojega velikega utemeljitelja. Razlog za to je treba iskati v tem, da se je neoavantgarda v šestdesetih letih postavila na nazorsko in umetniško stališče, ki je bilo nasprotno Kosovelovemu: umetnosti ni hotela revolucionirati iz umetnosti, človeka ni hotela več dosepati iz revolucije humanizma, postavila je jasen konec umetnosti in humanizma, revolucijo umetniškega izraza je dojemala kot preseženo. Ni hotela torej več nastopati v znamenju umetniške in humanistične revolucije, marveč se je v celoti obrnila

---

k *involuciji znaka*. Tej umetniški nastrojenosti je bolj kot eksistencialistično transformirana fenomenologija ustrezal strukturalizem. Namesto irealnih likov nastopi igra označevalca, namesto kvazirealnosti se poudarja fikcionalnost.

Dušan Pirjevec je umetniške inovacije neoavantgarde v šestdesetih letih zagovarjal in utemeljeval v širši perspektivi in iz globlje retrospektive, ki ji je sam nadel ime *reevolucija biti*. Zgodovinski inter-esse je trčil na svojo lastno razliko, oziroma mora v soočenju s svojo lastno resnico pripoznati re-evolucionarno razliko glede zadržka biti. Reevesolucija biti kot lastni spektrum vključuje tako končni prevrat umetnosti kot končni preobrat humanizma. Zatekanje k aktivnemu humanizmu ni več mogoče, ker je antihumanizem, nad katerim se zgražamo in ga obsojamo, nasledek prav tistih humanističnih idealov, v imenu katerih nastopamo proti njemu; humanizem se uresničuje v nehumanizmu kot v svoji lastni resnici. Prav tako je smešen očitek, da neovantgardistična umetnost izkazuje antihumanistične tendence, saj si po Pirjevcu zgolj prizadeva pokazati, da človek najprej in samo *je* in da sploh vse stvari najprej in samo *so*. S tem se Pirjevec, tudi ob ponovnem branju Vebrove *Estetike*, navidez vrne k postavki o brezinteresnem zrenju, ki je po Husserlu sorodno umetnosti in fenomenologiji. Vendar pa se tu vmes vplete še izkušnja zgodovinske destrukcije našega interesa v svetu. Kako in ali sploh je oboje združljivo? Poudariti moramo, da je Pirjevec, ko je pričel s svojo fenomenološko obravnavo vprašanja umetnosti, že imel za seboj vse revolucionarno dogajanje sodobne umetnosti. Po drugi strani je lahko v pogledu odstrtja vprašanja humanizma »izhajal« tudi iz lastne revolucionarne izkušnje med drugo svetovno vojno, ki ga je privedla do vprašanja smiselnosti revolucionarnega aktivizma sploh. Ne nazadnje pa je vsaj v obrisih že razpoznaval razsežje globalne tehnoznanstvene mobilizacije. Vprašanje o resnici revolucije kot temeljno vprašanje evropske humanosti, ki jo konstituira težnja k resnici, je tako preoblikoval v vprašanje, kaj je s to resnico v razsežnosti globalne tehnoznanstve mobilizacije kot epohalne moči, ki za svoj obstoj ne potrebuje predpostavke resnice in resničnosti. V tej moči za moč je tako Pirjevec ugledal tudi pogoj možnosti strukturalističnega brisanja resnice in se z njim skušal spoprijemati s fenomenoloških in hermenevtičnih izhodišč, kakor tudi na podlagi dogajanj v umetnosti, ki se je znašla v tem brisanem prostoru resnice. Če se revolucionarna akcija v temelju izkazuje za neresnično, kateri, če sploh kateri zgodovinski inter-esse »usmerja« re-evolucijo biti? Nedvomno je Pirjevec dojemal bit v smislu zgodovinskega inter-esse, toda kaj je z resnico re-evolucije, če z bitjo na koncu ni nič? Mar to pomeni isto, kot da se bit razkriva iz nič? Kaj pomeni stopanje nič na mesto resnice, da razkritost nič pomeni resnico biti?

Po Pirjevcu je identiteta evropske človeškosti, ki je utemeljena v prilikovanju resnici, z razobličanjem svojega tradicijskega lika hkrati postavljena pred razkrivanje temeljne *raz-like*. Evropska tubit je na tem, da izstopi iz svojega idealnega lika in vstopi v lastno razliko. To je temeljni Pirjevčev uvid. *Raz-lika* zadeva epohalni zgodovinski interese kot tak, v katerem pride do razločenja tista zgodovinska človeškost, ki se utemeljuje na podlagi razmerja do resnice. Pirjavec je poskušal to *raz-liko* razumeti ne le z opiranjem na Heideggrovo »ontološko diferenco« in Derridajevo »razloko«, marveč predvsem iz zblížanja fenomenologije in umetnosti, kar ga je naposled približalo tudi vprašanju boga; v tem pogledu si je tudi zadal nalogo, da Vebrovo fenomenološko estetiko, ki je oprta na teorijo irealnega lika, preiskusi v izkustvu razkrivanja *raz-like*. Ker je to izkustvo utemeljeno v reevoluciji biti, v zgodovinskem razkrivanju biti na obzorju nič, se z njim izčisti tudi naličje brezumetniškosti in brezresničnosti, ki deluje tuje in odtujujoče.

Literarna zvrst, ki je Pirjevcu omogočila tak hermenevtični premislek, je roman, ki ga je poudarjeno označeval kot *evropski roman*. Tako je naslovljena tudi posthumno izdana zbirka njegovih študij k romanom od Cervantesa do Robbe-Grilleta. »Evropskost« seveda tu ni kaka geografska ali historiografska oznaka, marveč jo je treba v skladu s Pirjevčevim razumevanjem dojeti iz dogajanja resnice same, ki tvori temeljno obeležje umetnosti romana: »Če namreč v novoveški Evropi rečem, da je neko literarno delo laž, sem s tem hkrati rekel, da to delo sploh ni nikakršna umetnina.«<sup>18</sup> Po Pirjevcu »je zgodovinski razvoj evropskega romana možno razumeti le, če razumemo njegovo razmerje do vladajočega načela resnice.«<sup>19</sup> Vendar pa se ta resnica ne dogaja pozitivno na način uresničevanja človeškega ideala, marveč prek tragičnega zloma romanesknega junaka (literarnega lika), ki se identificira z resnico. S tem ko se mu naposled razkrije razpornost resnice, pride junak na čisto v razločenju razlike. Pirjavec bo tu na fenomenološki ravni povezal Aristotelov nauk o katarzi s Heideggrovo ontološko diferenco.<sup>20</sup>

Trditve, da je razvoj evropskega romana možno razumeti le, če razumemo njegovo vladajoče razmerje do resnice, ni mogoče spodbijati s tem, da je roman vendar izmišljena zgodba. Romanesknji junaki v teh izmišljenih zgodbah na-

---

<sup>18</sup> D. Pirjavec, *Evropski roman*, ur. Janko Kos, Ljubljana 1979, str. 189.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 192.

<sup>20</sup> Prim. o tem razpravo Valentina Kalana *Umetnost in izvorno izkustvo življenja*, v R. Šeligo (ur.), Dušan Pirjavec, Nova revija – Interpretacije, Ljubljana 1998, str. 191–215

stopajo na prizorišču resnice in se prav po tem odlikujejo kot »liki«. V romanu se nadalje razkrije tudi iluzornost nastopanja v imenu resnice, ki izstopa kot pri-likovanje irealnemu liku. V zvezi s tem se Pirjevec vrne k osnovni fenomenološki postavki o kvazirealnosti umetniških del. »Roman namreč ni opis realnih ljudi in realnih dejstev, pač pa se v njem pojavljajo dejstva in ljudje, ki so popisani, *kakor da bi bili* čisto zares nekaj resničnega, živega, konkretnega in otipljivega. Ko beremo, da je neki Razkolnikov ubil neko starko, natanko vemo, da ne gre za nikakršen resnični, marveč samo za izmišljeni umor... V romanu je res vse tako, kakor bi moglo biti. Če uporabimo terminologijo fenomenološke estetike, potem lahko rečemo, da je junak *quasirealnost*. Fenomenološko estetiko je bilo treba posebej omeniti. Fenomenološka estetska misel, zlasti kakor jo je razvil pred kratkim umrlj poljski filozof Roman Ingarden, je bila odločilnega pomena za vse, kar je avtor pričujočega razmišljanja doslej prispeval k zbirki *Sto romanov*. Vendar pa vse kaže, da je treba temeljno fenomenološko misel v določenem smislu radikalizirati in reči nekako takole: junak romana je res kakor ti in jaz, vendar hkrati to tudi ni, zato je bistvo romana kot umetniškega dela v tem, da se izkaže ravno to, da junak ni isto kakor ti in jaz.«<sup>21</sup> Pirjevec v nasprotju z načelom identifikacije, priličenja kot vladajoče resnice, poudari razkrivajočo razliko med romanesknim junakom in človekom na eni ter bralcem – človekom na drugi strani. V identitetno ob-liko irealnega lika vnese raz-liko.

144

To pa hkrati pomeni reevolucijo biti v razkrivanju lepote, ki tako kot bit ni »noben realen predikat«. Bit in lepota se razkrivata *skozi nič v razliki* od predikatov. Kot taka pa se razkrivata človeku na način prečiščenja njegovega razmerja do lastne biti, ki ga Pirjevec neposredno povezuje z Aristotelovim pojmovanjem *katharsis*: »V zvezi z umetnostjo in katarzo ni mogoče uporabiti fenomenološke formulacije *kakor da bi* ali *kvazi*. Umetnost kot katarza je dvoje: najprej je to razkritje literarnega značaja literarnega junaka, hkrati pa je to očiščenje od čustev, ki jih je usoda junaka povzročila v bralcu. Katarza je konec identifikacije in tudi konec identitetne strukture.«<sup>22</sup> Če sledimo tej navezavi na Aristotelovo *katharsis*, potem lahko rečemo, da že umetnost, ki zasleduje mimetični ideal, in Aristoteles je nedvomno ključni teoretik mimetičnosti, notranje razkriva ta ideal *kot* ideal in s tem človeškosti ne podaja zgolj v liku priličevanja ideji, marveč jo tudi razločuje v njeni samodoločenosti,

<sup>21</sup> D. Pirjevec, *Evropski roman*, Ljubljana 1979, str. 393–394.

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. 396.

po kateri je vsakdo »svoja zgodba«. Literarne figure niso zgolj idejni liki, marveč vselej tudi raz-lične človeške faktičnosti. Pirjevec nadaljuje: »Ti in jaz sva si gotovo bistveno podobna: oba sva človeka, in tudi Oidip je nama podoben, je kakor midva. Vendar se midva hkrati med seboj razlikujeva, a ne samo po tem, da sva različne rasti, imava različne poklice, različne nazore, značaje, navade itd. Razlika je mnogo globlja in temeljnejša ter je ontološkega pomena. Ti in jaz se razlikujeva, ker vsak od naju najprej in predvsem *je*, in po tem *je* vedno on sam. Vsak naprej *je*, da *je*. Samo tako da *je*, *je*; po tem svojem *je*, ki je samo njegov »lastni« *je*, po tej 'svojosti' in 'lastnosti' tega *je* se od drugega razlikuje in je svoj lastni lik, tako da ne 'liči' na nekaj drugega, ni samo ob-lika neke ideje ali splošnega bistva, pač pa se od drugega raz-likuje, raz-ločuje in je razločen. To pomeni: biti in pustiti biti. Katarza je očiščenje ravno za to in to v to temeljno razliko, razlikovanje in razločnost. Umetnost kot katarza je postavljanje človeka v to razliko in razločnost samo.«<sup>23</sup>

Tu se naznanja izvor umetnosti, ki naj bi bil izvirnejši od mimetike in na mimetiki zasnovane filozofske estetike. Ta katarzični izvor je nedvomno povezan z vznikom človeške svobode, ki ga je Nietzsche predstavil v dionizičnem kriteriju umetnosti.<sup>24</sup> Dioniz je božanstvo katarze. Vendar, ali je napotilo h katarzičnemu izvoru umetnosti, ki naj bi opredelil njen končni obrat v naši sodobnosti, samo po sebi zadostno? Mar s tem, ko skušamo na tej podlagi izvorno in končno preseči tla in obzorje filozofske estetike, ne zaobidemo hermenevtičnega problema porekla umetnosti?

Pirjevčeva izpeljava v pogledu reevolucije biti kot takega katarzičnega povratka<sup>25</sup> k izvoru umetnosti spremlja neka nejasnost glede jasnine biti same. Pirjevec razume katarzo kot iz-luščenje raz-like pod reevolucionarno lučjo biti same: »*Katharsis* je očiščenje od vsega, kar prikriva bit in se danes imenuje

<sup>23</sup> Ibid., str. 396.

<sup>24</sup> O tej tematiki obširne spregovori Ivan Urbančič v delu *Zaratuistrovo izročilo*, Ljubljana 1993, 1996.

<sup>25</sup> Glede razmerja med revolucijo in katarzo prim. razprave Tineta Hribarja *Dušan Pirjevec in vprašanje o bogu*, v: T.Hribar (ur.), *Pirjevčev zbornik*, Maribor 1982, str. 149–209; Ivana Urbančiča *Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen*, v: R.Šeligo (ur.), *Dušan Pirjevec*, Nova revija – Interpretacije, Ljubljana, str. 40–97; Deana Komela, *Reevolucija biti na koncu humanizma*, v: *Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998, str. 149–162. Pirjevčev misel pa je v okviru tega razmerja celovito obravnaval Martin Breclj v knjigi *Rivoluzione e catarsi. Il pensiero filosofico di Dušan Pirjevec*, Trst 2000.

ontološka diferenca. Prav zato, ker smo izhajali iz misli ontološke difference, smo se morali vrniti h *katharsis*. Krog je sklenjen. Ta sklenjeni krog je opis horizonta, ki ga odpira umetniško delo samo, vendar tako, da opis sam ni nikakršno nadomestilo za 'neposredni' stik z delom samim.«<sup>26</sup> Ontološka diferenca je za Pirjevca totalna razkritost biti in v tem smislu radikalna reevolucija, v kateri pride na plano golo bistvo človeka, razločna bolečina posameznikove določenosti. V tem smislu je tudi konec s tisto človeškostjo, ki si še naprej prikriva svojo določenost z razliko. Tudi umetnost nima več kaj prikrivati s svojim dajanjem videza v podajanju lepote: »Živimo v času, ko lahko odpade tisti del umetniških del, ki se imenuje 'das sinnliche Scheinen der Idee'.«<sup>27</sup> Mar naj to razumemo tako, kakor da *lepota kot taka* lahko odpade? Razkrivanje biti iz nič *izniči* tudi lepoto rakrivanja. To pomeni zdaj: *brezumetnost*. Toda *brezumetnost* ni *neumetnost*. Katarzično prečiščenje, kljub temu da z lepoto ne prikriva ničesar, vendarle razkriva lepoto, ki krije skrivnost biti. Destrukcija torej s tem, da izniči lepoto razkrivanja, ustvari razkrivanje lepote, dajanje videza je predano skrivanju, podajanje se navda s predanostjo.

## 146

Konec umetnosti ni isto kot iztek umetnosti, saj terja povratek k izviru, reevolucijo biti. Ta izvir pa skriva dvojno poreklo lepote v podajanju sijaja in predanosti skrivanju. Sama beseda poreklo kaže na skritost izvora. Izvor umetnosti ni isto kot (dvojno) poreklo umetnosti v lepoti, ki se ga tudi Pirjevec večkrat dotika v svojih razpravljanih in z njim celo povezuje pesniško izkustvo svetega in božjega. To poreklo pesništva in umetnosti prihaja od Muz in njihove matere Mnemozine. Če poreklo umetnosti v primerjavi z njeno dokončno izvorno razkritostjo vlada skrito, potem to pomeni, da tudi reevolucija biti ne more vsega izvorno odkriti in da ji lastno poreklo ostaja skrito. Revolucija biti ni, kolikor obstane pred skrivnostjo biti, zgodovinski izhod iz pogrešanja izvora, marveč zgodovinska brezizhodnost v prehodnosti razkrivanja biti v prebivanju človeka. Kolikor govorimo o *razkrivanju* biti v lepoti, je nujno, da biti v potezi njenega razkrivanja ne razumemo le v smislu raznosa *raz-like*, marveč v smislu prehoda in prenosa skrivanja in razkrivanja v *raz-ločenju*. Umetnosti torej ne raznese od razkritost biti, tako kot so obetali avantgardistični in neo-avantgardistični poskusi. Vznese jo od *pre-nosa* biti v prebivanje. Ne odpravlja tradicije v imenu zgodovinskega izvora in končnosti, ampak jo pripravlja v brezizhodni zgodovinski odprtosti, blodnjaku prebivanja.

<sup>26</sup> D. Pirjevec, *Evropski roman*, Ljubljana 1979, str. 397.

<sup>27</sup> *Ibid*, str. 397.

Če katarza po Pirjevcu pomeni očiščenje od vsega, kar danes prikriva bit, se je treba vprašati, kaj je tisto, kar v nekem odlikovanem smislu prikriva bit. – Mar ni razkrivanje biti to, ki samo sebe skriva in krije? Ali ne s tem, ko ontološko diferenco razumemo kot radikalno razčiščevanje in očiščenje, ravno prezremo tisto potezo razkrivanja biti, po kateri to samo »pripada« skrivanju? Mar ni ravno v tem dopuščanje biti? Mar ni tudi človekova končnost neskončna skrivnost za človeka? Mar ne prav zavoljo te skrivnosti re-evolucija biti zahteva vzdržanost od revolucionarne volje, ne pa njenega dovoljevanja? Razlika med razkrivanjem biti iz obzorja niča in odtegotvanjem razkrivanja biti v skritost je odločilna in določujoča.<sup>28</sup> Je vsa skrivnost sorodstva med fenomenologijo in umetnostjo. Poreklo umetnosti skriva in krije v sebi narek fenomenologije, kolikor ta misli prehajanje biti v prebivanje človeka in tako ni zgolj ravnodušna opazovalka sveta, marveč jo v lastni pričujočnosti izpolnjujeta spomin in pričakanje.

Tako se tudi Heidegger v svojem atenskem predavanju iz leta 1967 *Poreklo umetnosti in določitev mišljenja* vpraša: »Mar delo umetnosti ne mora omolčevati tistega, kar se skriva, kar kot samoskrivajoče se človeku priklicuje strahospoštovanje pred tistim, kar se ne pusti načrtovati in upravljati, ne preračunavati in ne izdelovati?«

147

Mar je človeku te zemlje še dano, da zadržujoč se na njej najde svetno prebivališče, tj. stanovanje, ki ga določa glas sebeskrivajoče neskritosti?<sup>29</sup>

Ali naj torej destrukcijo kot ključni element poetike, teorije in prakse v duhovnosti dvajsetega stoletja, dojamemo ne le v smislu »prehoda skozi vladajoče zakritosti«,<sup>30</sup> ki je revolucionarno boleč za tradicijo humanizma, ampak predvsem v smislu odkritega pri(po)znavanja same »skritosti«, ki kot tradicija sploh še ni spregovorila in nas zato skrito nagovarja kot *skrivnosti*?

Da ta hermetični nagovor nosi v sebi bistveni »hermenevtični odnos« se v slovenski poeziji zadnjih desetletij izpričuje na prav poseben način v elegični

---

<sup>28</sup> Dojeti razkrivanje biti v samoskritju zares pomeni »misliti bit brez bivajočega«. Dokler dojemamo bit iz (obzorja) niča, jo še vedno mislimo izhajajoč od bivajočega kot bivajočega.

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Poreklo umetnosti in določitev mišljenja*, Phainomena 25–26, Ljubljana 1998, prev. S. Krušič, str. 353. Heidegger tu sam preide od vprašanja po izvoru umetnosti k vprašanju o njenem poreklu.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 64.

pripovedi Nika Grafenauerja. V zbirki elegij *Izbrisi* najdemo pesnitev *Otok*, ki odpira svojvrsten razgovor s Heideggrovo mislijo.<sup>31</sup> Z »otokom« misli pesnik, kot sam opozori v opombi k elegiji, na »bit-v-svetu«, na zgodovinski interese. Ta otok je po besedi te pesmi:

*otok, zakalciniran v nič*

Z otokom pa pesnik opominja tudi na goličavo Golega otoka, kjer je bilo po drugi svetovni vojni koncentracijsko taborišče, spomenik najgrozovitejšega nasilja revolucije. Svetlost revolucionarnih nebes se je tu razžarela v pekel. Ogenj najsvetlejših idealov revolucije je tu žgal žive ljudi:

*Z zlatim navojem sončnega vijaka  
v zenit privito morsko ogledalo.  
A suhi stenj, težko napit neugasljive žeje po vodnjaku,  
v izžganih ustih, in duša,  
tako heraldična, pod strašnim poldnevom v poletju,  
črna vdova.*

## 148

Razgaljena in izžgana človeškost se tu prikazuje onkraj humanističnega aktivizma in antihumanistične pasivnosti, brez junaškega lika in žrtvene razobličnosti, pesniku se zapiše beseda Franceta Prešerna iz njegovega nenaslavljenega nemškega soneta:

*a nič, z lobotomijami  
vsajen v lobanje, se ziblje, duh  
med živimi,  
»wie fluch-  
beladen«.*

Prekletost (der Fluch) je ujetost in hkratna obsojenost na beg (die Flight) iz jetništva. To jetništvo pa je *jestvo* človeškega življenja sploh, ujetega v čas in hkrati bežečega v njem:

<sup>31</sup> Grafenauerjevo poezijo in poetiko sta s filozofskega vidika obravnavala predvsem Tine Hribar, ki je svojo spremno besedo k Grafenauerjevi zbirki *Palimpsesti* iz leta 1984 vključil tudi v širši kontekst razmišljanja o *Sodobni slovenski poeziji*, Ljubljana 1984, in o postmoderni umetnosti v delu *Sveta igra sveta*, Ljubljana 1990, ter Vid Snoj v delu *Zgodnost*, Ljubljana 1993.



*s številčnostjo težoč navzdol  
leto za letom bolj razgaljeno življenje.  
koliko večnosti, suho zvrtničene  
v preteklost! iz zdaj v kasneje  
z manj in manj zmerom tesneje  
obrasli več.*

*tako se dovršujeta brez kraja:  
Sein und Zeit*

*a kdo vzdrži sam, brez pričakovanja,  
eno in drugo v istem miselnem krogu*

Besede misleca so prav tako kot Prešernove besede v tej pesmi nemško izpisane, a vseeno pesniku govorita drugače, ko pravi: »se dovršujeta brez kraja«. Tu pesniško spregovori reevolucija biti, katere patos bi spel bit s časom. Toda to je le vez pričakovanja. Odkod *nepričakovano*, iz ničesar, vendar pričakovanje? To pričakovanje, izpisano na ozadju Hölderlinovih himen in Prešernove pesniške vere, steguje roke k bogu, ki ne odgovarja temu zgodovinskemu zadržku in ne spominja na nikogar. Sleherno pričakovanje je obup slehernika brez upanja in zaupanja.<sup>32</sup> Resničnost je kot stisnjena v ničnost, resnica je kot pogreznjena v molk. Toda razvezanosti časa odgovarja z druge strani zavezanost biti. Skrajna meja niča in molk razkriva mero *spominjanja na to*, kar mora ostati skrito in v tej skritosti zavezujoče. Ko pravimo »spominjati na«, tiči v tem pomen »kakor da«, »prispodobe«, »kvazirealnosti«, »irealnega lika«, hkrati pa je vse to preseženo v bolečini spominjanja kot zavezanosti bivanju, ki izpolnjuje naš inter-esse s pesniškim pričakovanjem. Zato se poezija modernizma v skrajni krizi svoje izpovedi zveže v elegijo. Elegija je pesniška vez biti v prebivanju. Grafenauer to izpove v elegiji *Kopula*. »Kopula« je, kakor uči logika, eden izmed pomenov biti. V elegiji *Kopula* pa je smisel biti ne logično, marveč algetično zbran v razliko kot »nočnolovna bit«, »trnje sobitja«, »odprto rano bivanja«, »belo vdahnjena odsotnost«.

---

<sup>32</sup> Mišljen je seveda Prešernov epigram: »Kar je, beži; / al' beg ni bog / ki vodi vekomaj v ne-bo, / kar je, kar b'lo je in kar bo.« V elegiji *Otok* so sicer parafrazirani tudi Hölderlinovi verzi: »Kaj je bog? Nepoznan, vendar / Polno posebnosti je od njega / Obličje neba.« Prešernov *beg-bog* in Hölderlinov *prihodnji bog* je po Grafenauerjevi upesnitvi v elegiji *Oko* ob-enem tudi Celanov nihče: »K tebi, nihče, izluženi iz sveta.«

Elegična pripoved ra zodeva, da se je moderna umetnost znašla v položaju Ariadne, ki v Nietzschejevem upesnjenju toži za Dionizom: »Vrni se moj neznan bog. Bolečina moja. Sreča moja poslednja.« Ta pa ji odvrča: »Jaz sem tvoj labirint.« Kako se fenomenologija znajdeva in najde v tej situaciji labirinta?

Pokazali smo problematičnost sorodstva med umetnostjo in fenomenologijo na osnovi brezinteresnosti in brezstališčnosti zrenja na svet: Hkrati pa je prišla na dan tudi vprašljivost zgodovinskega inter-esse, kolikor ta v smislu reevolucije biti trči na brezresničnost, ki intencijo razkrivanja v fenomenologiji in umetnosti privede do ničišča. Se med fenomenologijo in umetnostjo skriva še kaj? Četudi fenomenologi in umetniki sicer radi navajajo drugi druge, danes prav *nič ne kaže* bližine fenomenologije in umetnosti. Vendar je za nas pomembno, da ta odnos še naprej ostaja skrit. Kajti *ostajati skrito* zares pomeni *prebivati*. Beseda *prebivanje* je pomenljivo dvopovedna: v nedovršniku »prebivati« pomeni: »zadrževati se«, »ostajati«, »stanovati«, v dovršniku »prebiti« pa še »prestati«, »pretrpeti«, »zdržati«. Kaj bi tedaj pomenilo sorodstvo fenomenologije in umetnosti iz obvarovanja skritega hermenevtičnega nareka v poreklu umetnosti?

**150**

Etos (vez) preskritja.

(Razširjen tekst predavanja na simpoziju »Prihodnost fenomenologije« ob stoletnici izida Husserlovih »Logičnih raziskav«, ki ga je priredila Univerza v Olomoucu od 14. do 20. novembra 2000)

## SKRIVNOST TRANSCENDENCE V IMANENCI

Fenomenologija izhaja iz bistvogledja in pomeni zato bistvoslovje. Ni, kakor bi sklepali po podedovanem imenu, pojavoslovje; pojava kot pojava, namreč v Kantovem pomenu, po katerem za pojavom tiči stvar na sebi, fenomenologija ne priznava. Natančneje rečeno, obstoj nečesa, čemur bi lahko rekli *Ding an sich*, stvar na sebi, fenomenologija postavlja v oklepaj. Z vidika fenomena je stvar na sebi izklopljena iz območja obravnave. Fenomenologija jo izključi iz igre; kajti njena maksima je *Zur Sache selbst*, k stvari sami, se pravi, k stvari, ki se mi po-kaže neposredno kot ona sama: v svoji živi navzočnosti oz. danosti. Poudarek je na tem, da se stvar sama po-kaže, in postane v tem hipu že tudi fenomen, prav meni. Meni kot jazu, kot nosilcu zavesti.

151

Zavest je vselej zavest o nečem, o tistem, česar se v svoji zavesti zavedam. Fenomen ni nič drugega kot v zavesti oz. po zavesti zavedano, v mišljenju oz. po mišljenju mišljeno, v želji oz. po želji željeno itn. Pri tem ne gre nikoli le za to, *kaj* je navzoče, ampak vselej tudi za to, *kako* je navzoče to, kar je navzoče. Od tod besedna zveza »v zavesti oz. po zavesti zavedano«; to, česar se zavedamo v zavesti, recimo, drevesa, obstaja kot zavedano v zavesti, toda v zavest ni prišlo iz zavesti. Zavesti je, ko se mi pokaže v svoji navzočnosti, torej kot fenomen, dano, drugače rečeno, ni njen izmislek. Zavest potemtakem je nosilka fenomena, drevesa, ki ga vidim ali si ga spominjam; in v tem smislu drevo kot

---

fenomen spada v mojo imanenco, v notranjost jaza, ni pa izdelek te notranjosti. Drevo ni proizvod mene kot jaza, marveč sem jaz, ko mi dano kot predmet zavesti, priveden pred drevo. Namreč pred drevo kot fenomen, kot stvar samo, ne pred drevo kot stvar na sebi, o kateri nič ne vem. Drevo pred mano ni pojav drevesa na sebi, je kot stvar sama moj fenomen, nekaj, kar se kaže meni kot zavestnemu jazu, toda je, slej ko prej, nekaj. Je nekaj, kar nisem zgolj in samo jaz, skratka, je stvar sama: stvar kot to, kar je in kakor je. In spet je treba dodati oz. poudariti: kar je in kakor je zame. Zame v svoji takšni ali drugačni navzočnosti. Brez navzočnosti, četudi gre morda najpogosteje za po-unavzočenje, tudi stvari same ni. Kajti v tem primeru pred seboj nimam ničesar. Tedaj sem, kolikor je zavest vselej zavest o nečem, brez zavesti. V najboljšem primeru vidim, da nič ne vidim. Zavest je ostala in ostaja prazna.

152 In prav ta praznost, možna praznina zavesti je tisto, kar me v imanenci in iz nje sploh napotuje k transcendenci. Kar me v moji notranjosti opominja, da ta notranjost ni vse. Da bržkone nekaj, četudi to nekaj ni kaka stvar na sebi, obstaja tudi zunaj mene. Ali je to moja zunanost ali pa zunanost mene samega, je drugo vprašanje. Bistveno je, da je vsakdo v svoji koži in da, strogo vzeto, ne more iz svoje kože; a ravno to koži podeljuje vlogo, ki jo kot koža ima: mejno vlogo, ki je obenem vloga meje, namreč meje z drugačnim, meje med menoj in drugim. Če ne bi bilo tako, Husserl sploh ne bi mogel govoriti o transcendenci, kaj šele o njenem izklopljenju, postavljanju v oklepaj, izključevanju in podobnem. Vzvratno gledano torej tudi o imanenci kot imanenci ne. O razliki med zunaj in znotraj ne moremo govoriti, dokler ju ne razmejimo, razmejimo pa ju lahko šele tedaj, ko ju sprejmemo kot taki in pristanemo na njuno izpostavitvev.

Glavni problem kljub temu ostaja; ni odpravljen. Ko smo že pristali na razliko med imanenco in transcendenco, sprejeli razmejitev notranjega od zunanjega (ne zunanjega od notranjega, kajti zunanje je zunanje le, kolikor je zunaj moje notranjosti, moje zavesti), ostaja vprašanje, kako do-ločiti transcendenco. Kako jo sploh ločiti od imanence. Vprašanje je izredno težko, fenomenološko najbolj zahtevno ravno zato, ker do-ločitev transcendence, namreč transcendence kot fenomena, ne more biti zadeva od-ločitve. Kot pri vsakem fenomenu, ki je stvar sama, ne pa stvar na sebi ali naša stvar, gre tudi pri transcendenci lahko le za zadevo danosti. Ne more iti za zadevo zadanosti, za nekaj, kar smo si zadali in naložili z lastno odločitvijo. Zaostrimo problem do kraja: Če za nas obstajajo le fenomeni, fenomeni pa so zadeva imanence, kako tedaj sploh lahko govo-

---

rimo o transcendenci kot o nečem za nas, kot o fenomenu? Ne pomeni transcendenca, kolikor gre zares za transcendo, prej transcendo fenomena kot pa fenomen transcendence? Nismo trenutek pred tem, ko smo začeli govoriti o transcendenci in njeni izključitvi, že izključili nekaj drugega, namreč omejitev na fenomen? Se nismo s tem odrekli samoomejitvi na območje fenomenov, s tem pa tudi svoji temeljni, se pravi, fenomenološki naravnosti?

Vprašanja ostajajo odprta. Na neki način so vseskozi ostala odprta, se pravi, nerešena, celo nerazrešljiva, tudi za Husserla. V *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (1913) skuša nanja odgovoriti v poglavju *Fenomenološke redukcije*, v paragrafih od številke 56 do 62.<sup>1</sup>

## I. Vprašanje izklopa transcendenc

V 56. § izhaja Husserl iz že sprejete odločitve o »izklopu teze o svetu, narave«, namreč teze o biti sveta oz. narave zunaj nas: kot stvari na sebi, kot nečesa, gledano iz imanence naše zavesti, transcendentnega. Ta izklop označi za »metodološko sredstvo«, kar nas takoj postavi v sredo fenomenološkega paradoksa: to, da se ne bomo odločali o danosti danega, o fenomenosti fenomenov, se izkaže kot zadeva odločitve. Sama izvedba odločitve pa postane stvar metode in njenih sredstev, drugače rečeno, zadeva metodološke intervencije.

**153**

Metodološko posredovanje, ki ga ima v mislih Husserl, je redukcijski postopek, ta pa ni nič drugega kot postopek izklapljanja, izključevanja s pomočjo zapiranja v oklepaj. Nanaša se na vse samoumevnosti, tako na naivno naravno naravnost, povzeto v trditev o obstoju narave kot zunanjega sveta, kot na dogmatizem, se pravi, pozitivizem znanosti, ki je le drugo ime za znanstveniško naivnost, povzeto v trditev o obstoju objektivnih, od človeka kot subjekta neodvisnih naravnih ali družbenih zakonih. In spet smo sredi paradoksa, ko Husserl zatrdi, kako samoumevno je, da izklapljam samoumevnosti:

»Nadalje je samo po sebi umljivo, da so z izklopom naravnega sveta z njegovimi stvarmi, živalmi in ljudmi izklopljene z našega razsojajočega polja tudi vse z ocenjujočimi in praktičnimi zavestnostnimi funkcijami konstituirajoče se individualne predmetnosti, se pravi vse vrste kulturnih tvorb, pro-

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl: *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 187–203.

izvodi tehničnih in lepih umetnosti, znanosti (kolikor jih ne upoštevamo kot veljavnostne enote, ampak prav kot kulturna dejstva), estetske in praktične vrednosti vsake oblike. Enako seveda velja za dejanskosti, kot so država, nprav, pravo, in religije. S tem *zapadejo izklopu iz naše sfere razsojanja vse naravoslovne in duhoslovne znanosti z njihovo celotno spoznanjsko vsebino, prav kot znanosti, ki potrebujejo naravno naravnost.*«

Nobeno dejstvo ni dejstvo samo na sebi ali po sebi. Kot dejstvo se pokaže na obzorju naše naravnosti: kot predmetni pol te naravnosti, kot korelat iz relacije med zaznavanjem in zaznanim. Dejstvo je dejstvo le kot nekaj zaznanega. Kolikor ga sprejemam, na tak ali drugačen način, kot dejstvo, se pravi, kot nekaj danega oz. zaznavno navzočega. To pomeni, da je dejstvo zame tisto, kar imam za dejstvo. Dejstva samega na sebi ni. Ne v naravi ne v družbi ne v znanosti in ne v umetnosti. Ne lepo v naravi ne umetniško lepo ni nekaj nasebnega, temveč se mi kaže kot lepo, ker mi velja kot lepo. V znanosti kot resnično, v morali kot dobro itn.

**154** Dejstva so, fenomenološko gledano, fenomeni zame; obstajajo kot taki le, kolikor imajo veljavnost dejstev, se pravi, kolikor mi nekaj velja za resnično, lepo ali dobro. Dejstvenost dejstev je istovetna z njihovo veljavnostjo, ne pa z njihovo nasebnostjo. Dejstva niso dejstva od zunaj, marveč so enote veljavnosti oz. veljavnostne enote. Enote kot elementi iz strukture celote vsega, kar mi velja, kar imam za to ali ono, za takšno ali drugačno nekaj. Znanstvena dejstva so dejstva le kot elementi, kot enote neke določene znanstvene teorije; zunaj te znanstvene teorije ta dejstva ne veljajo nič, nimajo nikakršnega pomena, skratka, sploh niso dejstva. Veliki pok kot tisto dejstvo, s katerim naj bi nastalo naše vesolje, je dejstvo le, če in kolikor velja sodobna teorija o nastanku vesolja, tako imenovana standardna kozmološka teorija. In kaka Picasova slika je lepa le, kolikor velja za lepo, za lepo pa velja, kolikor pristajamo in stavimo na moderni, ne pa na tradicionalni koncept umetnosti. Kriteriji veljavnosti in s tem dejstvenosti v moderni znanosti in moderni umetnosti kajpada niso eni in isti, torej jih je treba obravnavati ločeno, upoštevati avtonomijo obeh področij človekovega duha, toda že to, da govorimo o kriterijih, o nekih določenih merilih, postavlja merila in s tem njihovo veljavo pred tisto, kar merimo oz. ocenjujemo.

Vse je odvisno od naše naravnosti, od našega stališča ali vidika. A to ne pomeni poljubnosti kriterijev. Ne pomeni tega, da kot dano dejstvo lahko nastopi kar koli. Narobe. Po Husserlu sta ravno naravoslovni pozitivizem in duho-

slovní historicizem kriva za moderni relativizem in skepticizem. Ko se kaka naravoslovna znanost zaradi svoje pozitivistične naravnosti drži naivnega realizma in dogmatično vztraja pri svojih resnicah, to pa pomeni, da jih razglaša za Resnico, za edino in nepremakljivo resnico o svetu v celoti, kar počne, recimo, fizikalizem kot dogmatizem fizike (fizikalnega pogleda na svet), odpre polje spopada z drugimi dogmatizmi, recimo, z biologizmom kot vitalizmom. Rezultat je ta, da resnice tako prve kot druge znanosti, ki so zastopane kot dogme, zajame vrtinec apologetske diskutabilnosti, tako da na koncu vse skupaj potone v relativizem. Ker nenadoma nastopa veliko resnic v vlogi brezprizivnih dogem, tako da se ima vsaka zase za ekskluzivno Resnico, druge resnice izključujočo Resnico, postanejo navsezadnje vprašljive ne le te, marveč vse resnice. Vprašljiva postane ne samo resnica kot Resnica, se pravi, kot resnica o resnici, ampak postane vprašljiva resnica kot taka. Pojavi se dvom o obstoju resnic sploh, o obstoju kakršne koli resnice.

Ko fizika zaradi problematizacije fizikalizma izgubi avreolo temeljne, vsem drugim znanostim merila znanstvenosti podeljujoče in določujoče znanosti, znanosti, na katero bi bilo treba opreti vse druge znanosti, tudi biologijo ali psihologijo, se zamaje položaj vseh naravoslovnih, deloma pa tudi duhoslovnih znanosti, povedano z danes uveljavljenimi izrazi, položaj družboslovnih in humanističnih ved. Zamaje se položaj znanosti kot takih in se majo, dokler se ne ozrejo nase in s tem na tisto, po čemer sploh so to, kar so. Na tisto, po čemer in zaradi česar njihova dejstva veljajo kot dejstva, namreč prav kot znanstvena, ne pa morda kot etična ali religiozna dejstva. Določitev znanstvenosti znanosti, izpostavitve kriterija znanstvenosti kot take in znanstvenosti vsake od posameznih znanosti pomeni zato vselej že tudi njihovo omejitev. Iz tega pa izhaja tudi nujno samoomejevanje znanstvenikov. Ne pa da dober fizik meni, da je, namreč kot tak, že tudi strokovnjak za politiko; ali da njegova osebna vera ali nevera v Boga pomeni že tudi dokaz za bivanje ali nebivanje Boga.

Če torej najdemo kriterije za označitev področja posameznih znanosti, kriterije za označitev tradicionalne in moderne umetnosti, kriterije za označitev religioznih verovanj, nismo začrtali le mej njihovega obsega, ampak tudi obzorje njihovega dosega. Predvsem pa smo zarisali krog smiselne razprave o tem ali onem področju in o resnicah na polju teh področij. Osnovna niso *dejstva*, osnoven je *nastanek dejstev*: način njihovega vzniknjenja. To pa je vprašanje konstitucije (ne produkcije ali konstrukcije) dejstev kot fenomenov. In razprava, ki pogosto preraste v prepir, kaj je objektivna resnica, dobi svojo pravo

---

podlago šele, če se zavedamo, kaj sploh pomeni to, da nekaj je oz. ni objektivno. Če vemo, da je objektivno po svojem pomenskem izvoru objektivno, tisto po subjektu predstavljeno, se pozornost s predstavljenega preusmeri in prenese na subjekt sam: na sam izvorni izvir vsega predstavnega in predstavljenega, torej tudi objektivne, tj. predstavljene resnice. Na tej ravni nasprotek objektivne resnice ni subjektivna resnica, subjektivna v pomenu subjektivističnosti, marveč resnica, ki sploh še ni odkrita in zato tudi predstavljena ali mišljena ne.

Medtem ko se 56. § nanaša na generalno »vprašanje o obsegu fenomenološke redukcije«, s tem pa tudi o obsegu izklopov, se 57. § osredotoči na »vprašanje o izklopu čistega jaza«. Ko postavimo v oklepaj sebe kot naravno ali telesno bitje, nato sebe kot družbeno in duševno bitje, pa še sebe kot osebo, kot duhovno bitje, preostane kogito kot čisti tok zavesti. In preostanem jaz kot čisti jaz, lahko bi rekli tudi goli jaz. To je jaz, očiščen vsega, jaz, ki na sebi nima ničesar več. Toda ali ob jazu, ki je čisto čisti jaz, jaz sploh preostanem kot jaz? Sva lahko, tako rekoč, dva v enem? Ali pa se, povsem gol in oguljen, ne najdem v tem primeru, se vpraša Husserl, pred ničem? Se nisem, ko sem prišel do skrajne meje pogojev svoje lastne možnosti, znašel pred »transcendentalnim ničem«?

**156**

Zavest je moja, jazna zavest. Ko mislim, mislim kot jaz. Kot jaz sem jaz sam tisti, ki, kantovsko rečeno, spremljam, namreč kot čisti jaz, vse svoje predstave. In jih, ko se ozrem nanje, ravno zato dojemam kot svoje, kot meni pripadajoče. Kot »nekaj pri vseh dejanskih in možnih spremembah doživljaja absolutno identičnega« zato čisti jaz ni samo nekaj trajnega (invariantnega, nespremenljivega), ampak tudi nekaj »načelno nujnega«. Za vsak doživljaj, za vsako spremembo doživljaja, za doživljanje oz. tok doživljajev sploh. Ravno zaradi tega pa čisti jaz nikoli ni, drugače rečeno, nikoli ne more postati sestavina, »realni del ali moment« doživljajev. Doživljajev, ki po čistem jazu spadajo v »en sam« doživljajski tok, tok zgolj in samo mojih doživljajev.

A kaj pomeni »žarkovni pogled« čistega jaza, ki se po Husserlu spreminja z vsakim kogitom, tako da z novim na novo vznikne in z njim tudi ponikne? Zagori, ugasne in znova zagori ... Zmerom znova zaplami in osvetli novi kogitatum, to, kar si na novo predstavim ali kar na novo doživim. Če gre »pogled« čistega jaza »skozi« vsak aktualni kogito, namreč na to, kar je predmetno, na korelat kogita, ali je tedaj prav žarek tega in takšnega pogleda tisto, kar izzove dano, da se mi pokaže v svoji danosti? Kot fenomen, očevidni in



očitni? Ne pomeni to hkrati tega, da se ego in kogito razlikujeta, da med njima ni enačaja? Da jaz, čigar žarkovni pogled preseva kogito in obsije kogitatum, nisem eno in isto ne s kogitatumom ne s kogitom? Da jaz kot čisti jaz nisem eno in isto kot noema, mišljeno pa tudi eno in isto kot noesis, misel ne? In ali se imam še lahko zgolj za pogled, če pa je to žarkovni pogled, pogled z močjo, kakršno ima na svoji ravni Sonce? Namreč Sonce iz Platonovih prispodob, po katerih omogoča tako izgledne stvari kot človekov pogled, obenem pa, kot porodek Dobrega, tudi življenje?

Odkod žarkovna moč jazovega pogleda? To, da čisti jaz ni sestavina doživljajskega toka, da ni doživljaj med doživljaji, skratka, da ni kogito, skozi katerega zasije, še manj pa po njem osvetljeni kogitatum, intencionalni objekt, pomeni, da tudi konstituiran ni. Drugače rečeno, čisti jaz kot izvorni izvor fenomenov ni fenomen, še več, čisti jaz je afenomenalen. Ostaja transcendenca, in to tista, taka transcendenca, ki je edine ne morem izklopiti. In če bi jo lahko, recimo, da to naredim z »nemogočim« samomorom, bi je kot fenomenolog ne smel izklopiti, saj bi s tem padel v čisti, tj. transcendentalni nič. Na tem mestu se Husserl v izjavah deloma sam omeji, saj previdno navaja, da je čisti jaz »svojevtrstna« in »v določenem smislu ne konstituirana« transcendenca: »*transcendenca v imanenci*«. Toda ali ni bistvo imanence ravno v tem, da v sebi nima nič transcendentnega? Da je iz nje izklopljeno prav vse transcendentno? Pa tudi, če čisti jaz s svojim »žarkovnim pogledom« preseva kogito in obseva kogitatum, je zanj tedaj še moč reči, da je, kar koli naj bi že bil, v imanenci? Ni pred njo? Ni paradokсна »*transcendenca v imanenci*« le drugo ime za transcenco kot tako in v celoti? Za Transcenco?

Ključni Husserlov stavek, ki deloma odgovarja na ta vprašanja, je naslednji: »Čisti jaz bomo obravnavali kot fenomenološki fakt (Datum) le do tam, do kamor sega neposredna evidentno ugotovljiva bistvena samosvojost in sodanost s čisto zavestjo, medtem ko bodo morali vsi nauki o njem, ki segajo čez te okvire, zapasti izkloplitvi.«<sup>2</sup> Danost čistega jaza je so-danost; dan nam je hkrati (ne obenem ali skupaj) s čisto zavestjo, s kogitom kot takim, to pa je tudi

---

<sup>2</sup> V Jermanovem prevodu se ta stavek glasi: »Vendar kolikor dosežemo neposredno evidentno ugotovljivo bistveno posebnost in sodanost s čisto zavestjo, bomo upoštevali čisti jaz kot fenomenološko danost, medtem ko bodo morali biti vsi nauki o tem, ki presegajo te okvire, izklopljeni...« (Prav tam, str. 189–190) Čeprav sem prevzel nalogo supervizorja, pri tem stavku nisem bil dovolj pozoren, zlasti glede prevoda besede »Datum«, ki ne pomeni fenomenološke *danosti*, marveč ravno *ne-danost*, se pravi (surovi) fakt: »Datum« je »Faktum«, ne »Gegebenheit«.

njegova edina danost. Danost čistega jaza je potemtakem danost ne-danosti. Doživljamo ga kot tisto, česar se ne da doživeti. Dojemamo ga kot nedojemljivi izvor vsega dojetanja.

## II. Mundani, transcendentni in imanentni Bog

Zato ni čudno, da Husserl takoj za tem, v 58. §, spregovori o »božji transcenden-  
denci«, o izkloplitvi »transcendence Boga«. Prva dva stavka se glasita takole:  
»Po opustitvi naravnega sveta naletimo na drugo transcendenco, ki ni kot čisti  
jaz dana neposredno hkrati z reducirano zavestjo, marveč jo spoznamo na  
totalno drugačen način, obenem pa je transcendenca sveta polarno nasprotna.  
V mislih imam transcendenco Boga.« Govor je torej o treh transcendencah:

1. o transcendenca sveta,

2. o transcendenca čistega jaza in

**158** 3. o transcendenca, ki je totalno drugačna tako od transcendence sveta kot od  
transcendence čistega jaza.

Že transcendenca čistega jaza se zelo razlikuje od transcendence sveta. Med-  
tem ko je transcendenca sveta transcendenca zunaj imanence, je transcendenca  
čistega jaza transcendenca v imanenci, torej znotraj moje čiste zavesti. Ne pa  
tudi znotraj jaza kot čistega jaza, kajti prav ta jaz je transcendenca. Mi je,  
namreč kot čisti zavesti, kot toku doživljajev, transcendenten. Ali pa me kot  
čisto zavest že tudi transcendirajo? Kako sploh vem za ta, se pravi, za trans-  
cendentni čisti jaz, če pa ni del (čiste) zavesti? In kdo sem ta jaz, ki ve za lastni  
čisti jaz? Kako se čisti jaz kot transcendentalni jaz sploh lahko nanaša na sebe?  
Kako sploh lahko nastopa v dvojni vlogi, v vlogi transcendentalnega jaza,  
obenem pa v vlogi samemu sebi transcendentnega jaza? Za kateri pogled ob-  
staja čisti jaz kot poslednji transcendentalni preostanek, obenem pa kot po-  
slednji preostanek transcendence, vsega transcendentnega? Ni v tem, da bi jaz  
sam vedel za sebe kot jaz, neko protislovje? Saj pri zavedanju čistega jaza kot  
transcendence ne more iti za jazno samozavedanje. Ali pa se kot jazni spreml-  
jevalec vseh svojih doživljajev vendarle spet spremljam, tako da se veriga  
spremljajočih spremljevalcev, opazujočih opazovalcev, četudi gre navsezadnje  
za enega in istega spremljevalnega opazovalca, pravzaprav nikoli ne sklene?

Husserl zagotavlja, da je čisti jaz dan neposredno, hkrati z reducirano, tj. čisto ali transcendentalno zavestjo. Ta faktična, dejstvena danost seveda ni, to je treba znova poudariti, isto kot danost oz. samodanost fenomena. Husserl besedo »danost« uporabljata torej v dveh različnih, tako rekoč nasprotujočih si pomenih. Po prvem pomenu je dano tisto, kar se mi daje kot fenomen, po drugem pomenu pa tisto, kar se mi ne daje kot fenomen.

Kdaj se mi stvari dajejo kot fenomen, kot stvari same v svoji samodanosti? Iz svoje samodanosti, s svojo samodanostjo? Nenehoma. Dajejo se mi kot momenti mojih doživljajev, kot momentalni korelati mojega permanentnega toka doživljajev. Le da se tega običajno ne zavedam. Običajno se zavedam le doživljenih stvari, ne pa svojega doživljanja, sploh pa ne tega, da so doživljane stvari to, kar so, le po meni, po moji takšni ali drugačni naravnosti do/na njih. Vsega tega se zavem, ko začnem gledati fenomenološko. Fenomenološko pa začnem gledati, ko začnem doživljane stvari izrecno obravnavati kot fenomene, kot predmete, drugače rečeno, kot izpostave mojega tako in tako naravnega doživljanja. Tedaj dobim predse tako rekoč fenomene na drugo potenco, drugostopenjske fenomene: fenomene, ki so reflektirani kot fenomeni. Fenomenološko reflektirani. Do tega pa ne pride samo po sebi, marveč po fenomenološki metodi. Po obeh njenih pobočjih: po pobočju, ki ga pokriva fenomenološka epoche, in po pobočju, ki ga pokriva fenomenološka redukcija. Da bi se povzpел do reflektiranega fenomena, do fenomena, ki se ga zavedam kot fenomena, moram torej prvostopenjski fenomen pravzaprav zanemariti. Da bi vklopil fenomenološki pogled in se preklopil na raven fenomena kot fenomena, moram izhodiščini fenomen izklopiti. Drugače rečeno: v konstitucijo fenomena kot fenomena lahko vključim le tisto, kar sem poprej izključil; kar sem, namreč kot fenomenološko reducirani jaz, postavil v oklepaj, ker sem to prepoznal kot meni, moji imanentni zavesti in s tem moji osmislitvi transcendentno. Pogoj fenomenološkega vklopa je izklop vseh fenomenov naravne oz. naivne naravnosti.

Tisto, česar se v svoji zavesti ne zavedam kot nečesa svojega, postavim začasno v oklepaj; izključim ga iz imanence, namreč kot tisto transcendentno, izključim ga iz obzorja moje zavesti, recimo, iz obzorja mojega hoteno hotečega hotenja, dokler ga ne konstituiram kot fenomen. S tem mi postane nekaj zares meni danega. Tedaj ne gre več za *preddanost*,<sup>3</sup> marveč za *danost* kot tako. Zdaj, po

---

<sup>3</sup> V *Idejah* Husserl še ne vpelje termina »preddanost«. V *Husserlovi kroniki* (str. 223) pa že nahajamo naslednji citat iz leta 1918: »Narava, definirana kot preddanost čutne konstitucije.« Nato Husserl ta

ponovni vključitvi, postane moji zavesti, v moji zavesti nekaj izrecno navzočega; izrecno navzoče pa je kot zavestno zaznano mojega zaznavanja, ali kot zavestno hoteno mojega hotenja, ali kot zavestno mišljeno mojega mišljenja itn. Samo v tem primeru nimam le zavesti, ampak tudi samozavest. Fenomenološko samozavest, zavest o samem sebi kot zavest o jazu, odgovornem za sebe in za svet, ki kot celota dejanskih in možnih fenomenov ni nič drugega kot obzorje mojih osmislitev. Kot čisti jaz nisem odgovoren samo zase, za smisel svoje biti, ampak tudi za smisel sveta in življenja v njem. Svet imam, ko nisem le na svetu, ampak se zavedam tudi smisla svoje biti v svetu. Tedaj mi svet ni samo preprosto dan, ampak tudi razpolagam z njim. Kot po meni osmišljeni svet, kot smiselni svet smislov, mi je svet dan dvakrat; mi je dvojno dan: vzel sem ga v svoje roke, na lastno odgovornost.

**160**

V drugem pomenu, v zvezi s čistim jazom, pa je tisto, kar je dano, dano tako močno, da ne razpolagam z njim. Sebe kot čistega jaza ne morem vzeti v svoje roke. Četudi je nekaj transcendentnega, ga ne morem postaviti v oklepaj; niti za trenutek ga ne morem izključiti in nikoli ne bo postal del moje imanence: ne kot zaznano, ne kot hoteno in ne kot mišljeno. Kjer ni fenomenološkega izklopa, tudi vklopa ne more biti. Kljub temu Husserl vztraja, da gre pri čistem jazu za transcendenco, namreč za transcendenco v imanenci. In dan naj bi bil neposredno; hkrati s čisto zavestjo, a brez njenega posredovanja. Čisti jaz torej ni objekt čiste zavesti. Ali to pomeni, da je njen subjekt? Tudi ne, čeprav je Husserlov sinonim za čisti jaz prav transcendentalni subjekt. Toda transcendentalni subjekt je čisti jaz glede na intencionalne objekte, ne pa z vidika čiste zavesti. Tako da smo prisiljeni postaviti še naslednje, na tej ravni poslednje vprašanje: Ali čista zavest sploh je zavest čistega jaza? Drugače vprašano: Ali čisti jaz sploh ima zavest?

Zaradi vseh teh nejasnosti nam čisti jaz slej ko prej ostaja uganka, torej problem. K njemu se bomo zato še vrnil. Naj za zdaj utrdimo le to, da se gibljemo v območju transcendent in da jih nahajamo znotraj nasprotja med imanentnim in transcendentnim, med znotrajzavestnim in zunajzavestnim. Tako da čisti jaz kot tarnscendencia v imanenci pomeni tisto zunanje v notranjem: zunanost (v) notranjosti. Velja to tudi za tretjo, totalno drugačno transcendenco? Za transcendenco Boga?

termin redno uporablja v *Prvi filozofiji*, *Formalni in transcendentalni logiki*, *Kartezijanskih meditacijah* in v *Krizi evropskih znanosti*.

---

Pri Husserlu ne dobimo takojšnjega odgovora. Njegovo sklicevanje na totalno drugačnost nas sicer opozori na to, da pri transcendenci Boga ne more iti za enako transcendenco kot pri čistem jazu. Za kakšno transcendenco naj bi tedaj sploh šlo, če pa to ni transcendenca niti zunaj niti znotraj imanence? Toda sledimo Husserlovi ovinkasti poti. Za pravkar navedenima stavkama o treh vrstah transcendent Husserl navaja, da redukcija naravnega sveta (k tej spada tudi začasna izključitev naravoslovnih trditev) na »absolutno zavest« poda faktična sovisja zavestnih doživljanjev določenih zvrsti in izpostavi red pravil, v katerem se kot »intencionalni korelat« konstituira, namreč v sferi empiričnega zrenja, morfološko urejeni svet, ki ga zato lahko zajamemo z deskriptivnimi in klasifikacijskimi znanostmi. Na najnižji, spodnji, materialni stopnji je to svet narave; z vidika teorije matematičnega naravoslovja gre za fizikalno naravo, za »pojavn«, ki ga obvladujejo eksaktni naravni zakoni. Vodi ga »čudovita teleologija«, se pravi, v naravi kot »pojavn« naravoslovnih znanosti te znanosti najdevajo smotrnost.

Je ta čudovita, presenetljiva »naravna« smotrnost tudi nekaj nepričakovanega? Ali pa ta presenetljiva, nepričakovana smotrnost pravzaprav ni najdena, marveč iznajdena? Izzvana po naravoslovnih znanostih samih in naravi tako rekoč podtaknjena? O tem se Husserl začne spraševati šele čez dvajset let, v *Krizi evropskih znanosti*, ko to vprašanje razvije kot problem substrukcije. Tu, v *Idejah*, mu zadošča ugotovitev, da sistematičnega raziskovanja vseh teleologij, ki jih je mogoče najti v empiričnem svetu narave, družbe in kulture, predvsem pa preučevanja teleologije razvoja, napredka od živali do človeka in njegovih duhovnih dosežkov, ni mogoče pripeljati do konca na podlagi naravoslovja. Ni jih mogoče razložiti z danimi faktičnimi okoliščinami in naravnimi zakoni. Delo lahko uspešno zastavimo le, je prepričan Husserl, če se z metodo transcendentalne redukcije dvignemo na raven čiste zavesti, k izvornemu izvoru konstitucije nahajanih faktičnosti:

»Ne faktum sploh, marveč faktum kot vir v neskončno vzpenjajočih se vrednostnih možnosti in vrednostnih dejanstev vsiljuje vprašanje o 'temelju' – ki pa seveda ne pomeni stvarno-kavzalnega vzroka. Prehajamo, kot sicer tudi s strani religiozne zavesti, k istemu principu, a tako kot nas zmore voditi umno utemeljeni motiv. Za kar nam tukaj gre, je to, da že iz gole navedbe različnih skupin takšnih umskih temeljev/razlogov za eksistenco zunajsvetne, 'božje' biti, izhaja, da ta ni transcendentna samo svetu, ampak očitno tudi 'absolutni' zavesti. Bila naj bi 'absolutno' v totalno drugem smislu, kot

*je absolutno zavesti, kakor naj bi bila po drugi strani transcendentno v totalno drugem smislu, kot je transcendentno v smislu sveta.«*

Husserl poglavje o izključitvi transcendence Boga in s tem tematiko kot tako sklene z zagotovitvijo, da je treba fenomenološko redukcijo razširiti tudi na ta »absolut« in to »transcendenco«; *natürlich*, naravno, seveda, kajpada, pravi Husserl, toda v tej razširitvi v resnici ni nič naravnega, nič samoumevnega. Če je transcendenca Boga totalno drugačna od drugih transcendenc, zakaj naj bi potem veljal zanjo isti postopek kot za vse druge transcendence? In ali Husserl ne reducira, ne postavlja v oklepaj in ne izvršuje redukcije že spotoma, mimogrede, ko besedi »transcendentno« in »absolutno« postavi v narekovaja? In če čisti jaz obrani pred redukcijo, ko ga razglasi za transcendenco v imanenci, zakaj ne napravi nekaj podobnega tudi s transcendenco Boga? Pač pa, tudi tokrat mimogrede, vpelje še četrti pojem in s tem pomen transcendence. Vpelje transcendenco, ki ni niti nasprotek imanence niti nasprotek transcendentalnega, temveč je nasprotek sveta. Na tej točki sprejme kot nekaj samoumevnega teološko definicijo transcendence, teološko izhodišče, ki bi ga moral, tako kot vsa podedovana sporočila, najprej postaviti v oklepaj, ga kot takega vsaj začasno suspendirati. Kako naj bo »božja« bit zunaj sveta, ko pa je svet že kot tak zunaj? Izključen, namreč med postopkom transcendentalno fenomenološke redukcije, iz imanence zavesti? Čiste zavesti kot absolutnega preostanka? Torej absolutne zavesti, ki zunaj sebe ne dopušča in ne priznava nobenega drugega absolutata?

**162**

Celoten 58. §, paragraf z naslovom *Izklopljena transcendenca Boga*, zaradi manjkajočih odgovorov, morda celo vprašanj, ostaja na ravni opombe. Na ravni, ki je istovetna z *Opombo* k 51. §, v kateri se Husserl že dotakne vprašanja o Bogu. Vendar ne na podoben način, narobe, tu ne govori o »transcendenci«, marveč o »imanenci Boga«? Gre za globlji paradoks, za misterij ali za navadno protislovje?

Če fakticiteta v danem redu toka zavesti z njegovim ločevanjem na individue in njemu imanentna *teleologija* dajeta utemeljeni povod za vprašanje o temelju/razlogu prav tega reda, potem nam sicer umno predpostavljene *teleološkega principa* ni treba, iz bistvenih razlogov ne, poudarja Husserl, sprejeti *kot transcendenco v smislu sveta*; po Husserlu bi s tem le zašli, namreč v nesmiselni krog, zato je treba ubrati drugo, nasprotno pot:

»V absolutnem samem in v čisto absolutnem motrenju moramo najti urejajoči princip absolutnega. Z drugimi besedami, ker mundani Bog evidentno ni možen in ker po drugi strani imanence Boga v absolutni zavesti ne moremo dojeti kot imanence v smislu biti kot doživljaja (to ne bi bilo nič manj nesmisleno), morajo biti v absolutnem toku zavesti in njegovih neskončnostih dani [tudi] drugi načini najave transcendent, kot je konstitucija stvarnih realitet kot enot souglašanih pojavov; in končno morajo biti to tudi intuitivne najave, ki se jim lahko prilagodi teoretična misel in jih mi lahko, umno ji sledeč, razumemo kot enotno vladanje predpostavljenege teološkega principa. Evidentno pa je tedaj tudi to, da tega vladanja ne smemo dojemati kavzalno v smislu naravnega pojma kavzalnosti, ki je uglašen z realitetami in s funkcionalnimi sovisji, ki spadajo k njihovemu posebnemu bistvu« (Hus VI, 122–23).<sup>4</sup>

Urejajoči princip absolutnega, ki je istoveten z absolutnim principom urejanja in/ali reguliranja, lahko najdemo le v absolutu samem, še več, najdemo ga lahko le, če smo mi sami absolut oz. če razpolagamo z motrenjem, natančneje, uzrtjem, ki je absolutno. To, da mundani Bog evidentno ni možen, pomeni, da ga moramo suspendirati; ne samo začasno, ampak za vselej. S fenomenološkega vidika Bog ne more obstajati kot svetni, natančneje, kot znotrajsvetni bog: kot stvar med stvarmi ali kot navzoče med navzočim. Vse to je, brž ko je navzoče zame, po meni že tudi konstituirano. Ne po meni kot empiričnem subjektu, pač pa po meni kot transcendentalnem subjektu: po meni kot čistem jazu in/ali čisti zavesti kot edinem absolutu v fenomenologiji. Zato, strogo vzeto, v fenomenologiji tudi za zunajsvetnega Boga tradicionalne podobe, namreč za Boga kot demiurga vesolja, ni mesta. Bog kot Vzrok sveta je še zmerom mundani Bog; je Bog kot svetna transcendenca, kot transcendenca z vidika sveta, glede na svet. In kakšen naj bi bil Bog, ki ne bi bil mundani, svetu zavezani ali izročeni Bog? Takšen Bog ne more biti transcendentni, marveč je lahko le imanentni Bog. Le Bog, ki je v imanenci čiste, absolutne zavesti; kajti samo njeno območje je območje absolutne biti. Samo absolutna zavest biva absolutno, vse drugo pa biva relacijsko in relativno: po njej in zanjo, vselej v toku doživljajev, se pravi, skozi ta ali oni doživljaj.

Bog lahko biva, četudi je nekaj transcendentnega, torej le v imanenci. Morda prav kot transcendenca v imanenci. A kaj je tedaj s čistim jazom kot edino transcendenca v imanenci? Nista transcendenca čistega jaza in transcendenca Boga, kljub zatrjevanju o totalno drugačni »božji« transcenci v 58. §, navsezadnje ena in ista transcendenca?

---

<sup>4</sup> Prav tam, str. 168 (za primerjavo).

### III. Transcendentalno fenomenološka pot do Boga

Odgovoru se lahko približamo le, če si ogledamo, kaj Bog Husserlu vsebinsko pomeni in kakšno vlogo igra pri konstituciji sveta kot fenomena, se pravi, pri postavitvi sveta kot smiselnega sveta smislov. Ta ogled nam omogočajo Husserlovi članki, ki jih je konec leta 1922 napisal za japonsko, tokijsko revijo *The Kaizo* (Prenova), v tretjem od njih pa po logiki notranjega razvoja tematike vznikne tudi ideja Boga. Svojemu prijatelju Albertu Schweitzerju v pismu z dne 28. julija 1923 navaja, da se v svojih člankih drži naslova revije in da vsebino tega naslova razume takole: »Prenova v smislu *etičnega* prevrata in oblikovanja univerzalne *etične* kulture človeštva.«<sup>5</sup> Etična tematika Husserlu že doslej ni bila tuja; kot je razvidno iz *Husserlove kronike*,<sup>6</sup> je kar pogosto predaval tudi o etiki, o čemer pričajo, naj navedem le nekatere, naslednji naslovi predavanj: *Temeljni problemi etike* (1891, 1893, 1902, 1908 in naprej), *Etika in pravna filozofija* (1894 in 1897), *Temeljna vprašanja etike in nauk o vrednotah* (1911 in 1914) in *O svobodi volje* (1898, 1899, 1900, 1901 in naprej). Odmevna so bila Husserlova izredna, posebna predavanja za študente celotne filozofske fakultete, vpoklicane v vojsko, predavanja z naslovom *Fichtejev ideal človeštva* (1917, 1918 in 1919).<sup>7</sup> V teh predavanjih je Husserl, tako kot svoje čase Hegel, v vojni še videl sredstvo dozorevanja mladih ljudi, krepitve njihovih etičnih vrednot v obrambi domovine, zato učinkujejo kot filozofsko-religiozna utemeljitev moralno-politične vzgoje bodočih mladih borcev; temu ustrezno je bil za ta predavanja odlikovan s križcem za vojne zasluge. Po izgubljeni vojni, v kateri je izgubil sina in veliko svojih učencev, je Husserl kot večina Nemcev najprej padal v depresijo. Ta vojna, piše 3. julija 1920 Williamu Hockingu, je razkrila »ne samo moralno in religiozno, ampak tudi filozofsko bedo človeštva«. Mesec dni kasneje, v pismu Winthropu Bellu ugotavlja, da je ta vojna, »najuniverzalnejši in najgloblji izvirni greh človeštva vse znane zgodovine«, razkrila »nemoč in nepristnost vseh veljavnih idej«, končna posledica tega pa je naslednja: »Sedanja vojna, ki je postala ljudska vojna v dobesednem in najbolj grozljivem smislu, je izgubila svoj etični smi-

164

<sup>5</sup> Citirano po *Husserliana XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/London 1989, str. XI (*Einleitung der Herausgeber*: Thomas Nenon in Hans Rainer Sepp).

<sup>6</sup> Karl Schumann: *Husserl-Chronik* (Denk- und Lebensweg Edmund Husserls), Martinus Nijhoff, Den Haag 1977; glej str. 30, 35, 41, 51 isl.

<sup>7</sup> Edmund Husserl: *Fichtes Menschheitsideal*, *Husserliana XXV : Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Dordrecht/London 1987, str. 267–292; ta predavanja sem prikazal v Tine Hribar: *Fenomenologija I*, Slovenska matica, Ljubljana 1993, str. 175–178.



sel.« In to terja, povzame Husserl, »etično-politično prenovo človeštva«, ki jo omogoči lahko le »umetnost univerzalne vzgoje človeštva, utemeljena na jasno fiksiranih najvišjih etičnih idealih, umetnost v obliki močne literarne organizacije, ki bo človeštvo razsvetlila, ga iz resničnosti vzgojila za resničnost«. Ta cilj torej vodi Husserla, ko se loti pisanja svojih prispevkov za japonsko revijo.

### *1. Kriza in prenova*

Gre za cilj, skupen ne samo evropskemu razsvetljenstvu, ampak evropski misli od Platona naprej. Cilj, zarisani v Platonovi prisposodbi o votlini in človekovem osvobajajočem vzponu iz nje, lahko prevedemo v kantovsko vprašanje: Kako iz človeka narediti človeka? Nietzschejev odgovor je: Iz človeka naredimo človeka tako, da ga prevzgojimo v nadčloveka. Kakšen pa je Husserlov odgovor?

V skladu z zadano nalogo je naslov Husserlovega prvega članka iz revije *The Kaizo* tale: *Prenova. Njen problem in njene metode*. Prvi stavek članka pa se glasi: »Prenova je obči klic naše trpljenja polne sedanosti in je to v celotnem območju evropske kulture« (XXVII, 3). Kajti vojna je odstrla vso »notranjo neresnico, brezsmiselnost te kulture«, to pa povzročilo izgubo vere vase, tako da Zahodu grozi propad, če ne bo zmožen prenove, vzpostavitve prave umnosti in resničnih vrednot. Ne smemo popustiti, je prepričan Husserl. Kaj bi rekli, se vpraša, o človeku, ki bi se zaradi nedosegljivosti etičnih idealov odpovaldal etičnim ciljem in boju zanje.

Kar velja za posameznega človeka, velja po Husserlu tudi za človeške skupnosti, kot so narodi, nazadnje za človeštvo kot tako. Ta analogija ni, zatrjuje Husserl, zgolj duhovita domislica kakega filozofa, ki se je povzpел visoko nad naravno misel in se tu zaplezel, marveč je izraz vsakdanjega, iz aktualnosti človeškega življenja naravno vzniklega spoznanja. Ravno zaradi te svoje naravnosti je analogija učinkovita, motivirajoča. Vendar ne nudi zadostne podlage za racionalno reformiranje celotnih občestev, sploh pa ne »za največjo vseh reform, za reformo, ki naj radikalno prenovi celotno kulturno človeštvo, kakršno je evropsko« (XXVII, 5). Vera, da se lahko prenovi, da se evropsko človeštvo mora prenoviti, ne bo zdrsnila v golo fantaziranje in bo dejansko »premikalala gore« le, če bosta um in volja evropskega človeka prežeta z racionalno evidentnimi mislimi, z jasnimi ciljem in razvidnimi metodami njegove uresničitve.

---

Po Husserlu se je moč samo tako postaviti na trden temelj racionalnega upravičenja, radikalnih, a racionalnih odločitev, brez katerih ni združujoče volje in veselja do dela. Tega ni lahko doseči. »Skeptični pesimizem in brezsravnost politične sofistike, ki tako usodno obvladuje naš čas in socialnoetične argumente uporablja zgolj kot prekrivalo egoističnih interesov popolnoma izkoreninjenega nacionalizma, bi sploh ne bila mogoča, če naravno vznikli občestveni pojmi kljub svoji naravnosti ne bi bili obdani s temnimi horizonti, z zapletenimi in zastirajočimi posrednostmi, katerih razjasnitvena razložitev popolnoma presega sile nešolanega mišljenja. Tu lahko le stroga znanost ustvari zanesljive metode in trdne rezultate; samo ta lahko opravi teoretično preddelo, od katerega je odvisna racionalna reforma kulture« (XVII, 6). Žal pa take znanosti še ni. Naravoslovje in iz njega izvirajoča tehnika nam tu ne moreta pomagati.

166

Nujno je razviti drugačno, »racionalno politično tehniko«; to, kar je čista matematika narave naredila za idejo narave, po kateri se je narava kot taka (*natura formaliter spectata*), kot obča forma vzpostavila za *universitas* naravoslovnih znanosti, bi morala za humanistične znanosti narediti analogna znanost, toda izhajajoča iz ideje duhovnega bitja, natančneje, iz ideje umskega bitja, tj. iz ideje človeka. Obe apriorni znanosti, obe temeljni območji, območji narave in duha, zasnavljajoči, se pravi, pojmovni tloris postavljaajoči znanosti, naj bi vodili do racionaliziranja empiričnega. A to je uspelo doslej le matematiki narave z njenimi apriornimi disciplinami časa, prostora, gibanja in gibalnih sil, ki je empirične naravoslovne znanosti na podlagi svojih principov prežela s svojo racionalnostjo: z matematično metodo. Prišlo je že tudi do uspešnega prenosa te metode na empirične družboslovne in humanistične znanosti, recimo, v kulturologijo in psihologijo. Manjka pa »paralelna apriorna znanost, tako rekoč *mathesis duha in humanosti*«, znanost, ki bi izhajala iz »apriornih« resnic, lastnih »bistvu« človeka in bi bila sposobna racionalno pojasniti empirična dejstva človekovega življenja.

A tudi taka, matematiki narave analogna matematika duha še ne bi omogočila fundamentalne in radikalne prenove evropske kulture oz. evropskega človeka. Kajti v območju duha ne gre le za racionalno »pojasnitev«, ampak tudi za čisto posebno vrsto racionaliziranja empiričnosti. Za »normativno *presojo glede na obče norme*«, ki po Husserlu spadajo k apriornemu bistvu »umne« človeškosti. In seveda za prakso, sledečo tem normam. Iz analogije med *matematiko duha* in *matematiko narave* izhaja zato kvečjemu isti stil, ne pa tudi ista vsebina.

V naravi nahajamo zgolj dejstva iz zunanjega izkustva, torej le zunanjo realnost, se pravi, na zakone časovno-prostorske oblike in nujnost eksaktne induktivne ureditve pravil: na to, čemur pravimo »kavzalni« red zakonov. Na območju duha pa nahajamo »povsem druge oblike, povsem drugačna najbolj obča bistvena določila posameznih realitet in povezovalnih bistvenih oblik. Vsaka duhovna realnost ima svojo notranjost, v sebi sklenjeno življenje zavesti, vezano na »jaz« kot sredotežni tečaj, ki v eni točki povezuje vse posamične akte zavesti, se pravi, »motive«. Jazi se »življajo« drug v drugega in vzpostavljajo medsebojno razumevanje, tako da nastane povsem nova oblika združevanj: občestvena oblika, duhovno enotna zaradi notranjih momentov, intersubjektivnih aktov in motivacij. K tem pa spada razloček med umnim in ne-umnim, »pravilnim« in »ne-pravilnim« mišljenjem, hotenjem in vrednotenjem.

Tudi duhovne realnosti lahko opazujemo, namreč kot tako imenovano drugo naravo, od zunaj. Ljudi in živali lahko obravnavamo kot gola prostorska dejstva, kot zgolj »naravna« bitja, toda s tem ne sežemo do njihovega bistva. Ker gre za drugo vsebino, se istega stila, stila racionalnosti držimo le, če se tu obnašamo drugače. »Pri dejanskem racionaliziranju empiričnosti je potreben (tu ravno tako kot v primeru narave) sestop k odločilnim bistvenim zakonom, torej k specifičnim zakonom duhovnosti kot svetu notranjosti.« (XVII, 9) Obstajajo seveda dejstva obstoječega evropskega kulturnega življenja, toda ta so vseskozi že tudi vrednotena: »podvržena umskemu normiranju«. In s tega vidika prepoznana kot nevredna prave kulture. In ravno to nam zastavlja vprašanje, kako kulturno življenje brez vrednosti prenoviti in ga preoblikovati v umsko življenje uma.

Pot do odgovora vodi le skozi »apriorno znanost o bistvu človeške duhovnosti«, skozi bistvogledno znanost o bistvu človeka. Brž ko smo svojo kulturo, se pravi, sebe in svoje okolje kultivirajočega človeka podvrgli kritiki in jo ocenili kot slabo, smo se že postavili na stališče »dobre« kulture in »prave« človeškosti. To pa ne pomeni nič drugega, kakor da verjamemo vanju, namreč na ravni njune idealne možnosti. Možnost tega ideala smo predpostavili kot intersubjektivno in v tem pomenu »objektivno veljavno idejo«. In jo tako spotoma že postavili kot vodilno idejo za prenovu faktične, tj. ideji oz. idealu ne ustrezajoče kulture:

»Prvi premisleki se morajo torej nanašati na jasen zasnutek te ideje. Če ne nameravamo stopati po utopični fantazijski poti, če smo se usmerili le k

---

čisti objektivni resnici, mora ta zasnutek imeti strukturo čisto pojmovnega bistvenega določila, ravno tako pa je možnosti udejavitve ideje treba najprej izpostaviti strogo znanstveno, kot *apriorne* bistvene možnosti. To, katere posebne, normam ustrezajoče strukture znotraj te ene ideje pristne humanosti pa bi bile potem za neko določeno človeštvo, tako za posamezne osebe, ki konstituirajo člane občestva kot za različne tipe zvez, institucij, kulturnih dejavnosti in tako naprej, možne in nujne, pa spada k znanstveni bistvenostni analizi ideje o pravnem ali umnem človeštvu in napotuje k mnogoterim razvejanim posameznim raziskavam.« (XVII, 10)

Opravka imamo s »čistimi oblikami«, s »formalno-občimi strukturami«, ki so ne glede na faktične kulturne razlike skupne, iste v vseh kulturah. Vsem pojmom, ki jih nahaja globinsko, načelno raziskovanje kultur, pripada apriorna, formalna občost. Najprej pojmu človeka sploh, pojmu umnega bitja, nato pojmu človeške skupnosti in njenih članov, potem pa pojmom, kot so družina, narod, država itn. Enako velja za pojme kulture v ožjem pomenu, kot so znanost, umetnost ali religija. Ko imamo v mislih človeka kot takega, narod kot tak, umetnost kot tako in ko mislimo na to, kaj, umsko gledano, »zares« sestavlja te občosti, se ne oziramo na empirične, faktične razlike. Človek je človek ne glede na empirične telesne in duhovne razlike, ne glede na konkretne življenjske okoliščine; vse to z vidika bistva človeka ni vnaprej določeno, spada torej med spremenljivke. To, ali ima človek tako ali drugače oblikovana čutila, recimo, oči ali ušesa, na tej ravni ne igra vloge. Celo če bi našli človeka z več očmi ali ušesi, ne. Četudi bi našli človeka s krili, bi bil, če je bistvo človeka istovetno s tem, da je umno bitje, to prav človek in nič drugega, vzvratno rečeno, telesnemu bitju s krili, obenem pa z umom, moramo vselej in povsod reči človek. Zgolj in samo to je načelno, strogo znanstveno stališče.

168

Kaj je torej treba storiti, če hočemo prenovno evropske kulture zgraditi na racionalni, znanstveni podlagi, te pa ni? »Bomo ravnali spet tako kakor v politični praksi, ko se, na primer, pripravljamo na volitve? Bomo potemtakem presojali le po instinktu in taktu, na podlagi danih domnev? To je popolnoma opravičljivo tedaj, ko se je treba za nekaj odločiti še ta dan in tega dne to tudi opraviti. V našem primeru, ko skrb velja časovno neskončnemu in časovno večnemu – prihodnosti človeštva, nastajanju resničnega človeštva, za kar se imamo odgovorne prav mi sami –, pa ne more biti nikakršnega dvoma, kaj nam je storiti, nam, ki kot znanstveno vzgojeni že tudi vemo, da le znanost veljavnostno utemeljuje umske odločitve in da ima samo ona lahko avtoriteto, ki se na koncu prebije« (XVII, 12). Utemeljitev takšne, bistvogledne znanosti

je torej nujna predpostavka dejanske prenovе, še več, pomeni prvi začetek njene zastavitve.

## 2. Nevarnost vseh nevarnosti

Kako aktualna je problematika, ki se je tu loteva Husserl, lahko razberemo iz intervjuja s sodobnim francoskim antropologom Georgesom Guille-Escuretom. Intervju, ki je bil 8. decembra 1999 objavljen v *Znanosti*, prilogi časopisa *Delo*, ima naslov *Danes je antropologija apatična, pravzaprav se je izvekla iz sveta*.<sup>8</sup> Že v vprašanju je zabeležena »kriza družboslovja«, ki se med drugim izraža skozi »ekspanzijo naravoslovja v družboslovje«, predvsem zaradi vse večjega vpliva biologije, natančneje, genetike. Genetika je, se glasi odgovor, le ena od naravoslovnih ved, pravzaprav disciplin, ki so med seboj hierarhično urejene. Pri tem je treba ločiti notranjo hierarhičnost med znanostmi, v okviru njihove medsebojne komunikacije, od zunanjih hierarhičnih razmerij, ki jih vzpostavlja javnost oz. kulturno okolje. V tem drugem smislu ima danes izjemni položaj genetika, kar pa ne pomeni, da je izjemna tudi znotraj naravoslovja. Njen vpliv v naravoslovju ne izhaja toliko iz njene čiste znanstvenosti, kolikor iz njene tehničnosti: iz njenega tehničnega napredka v zadnjih letih.

Vpliv genetike, kakršna je danes, je navsezadnje zakoreninjen v tem, da so zahodne družbe tehnokratske. To pa pomeni, da je v ospredju preprosta shema odnosa med vzrokom in učinkom. Disciplina, ki je tehnično aplikabilna, je tudi družbeno uporabna in/ali koristna. Od tod današnji »imperializem genetike«, ki si je kot genska tehnologija pridobila sloves tehnično učinkovite znanosti. Toda že v samem naravoslovju nekateri zoologi, botaniki in drugi spodbijajo primat genetike, še bolj odločni v tem pa so tisti, ki se ukvarjajo z naravno zgodovino, se pravi, teoretiki razumevanja narave. Razmerje med njimi in naravoslovci je podobno kot v antropologiji med etnografi in etnologi. Čeprav v širšem smislu oboji spadajo na območje empiričnih znanosti, so etnografi »naturalisti«, opazovalci in popisovalci, etnologi pa konceptualisti in teoretiki.

Kljub tem podobnostim obstaja med naravoslovjem in družboslovjem velika, neodpravljiva razlika. Medtem ko naravoslovne znanosti izhajajo iz odnosa

---

<sup>8</sup> Z avtorjem se je pogovarjal Dorijan Keržan, pogovor pa je objavljen na 14. strani *Dela*.

med vzroki in učinki, se družboslovje ne ukvarja s kavzalnostjo, temveč s strukturami, s sistemom povezav. Opazuje zapletene soodvisnosti in spreminjanja. Ta način dela je za tehnokratsko naravnano družbo seveda mnogo manj zapeljiv kot metode disciplin, ki ponujajo jasen odgovor ali vsaj dajejo takšen vtis. Zato se nekateri družboslovci trudijo, da bi dosegli enako privlačnost. Pred kratkim so ameriški antropologi zgradili teoretični model pogojev delovanja selekcije kulturnih potez (značilnosti), podoben modelu naravne selekcije. Na podlagi predpostavljenih pogojev so ugotovili, da je za kulturno selekcijo potrebnih najmanj 500 ljudi. Naš avtor to ugotovitev spodbija. Z vidika evropske antropologije je prikazana ideja kulturne selekcije povsem zmotna, saj predpostavlja izolirane kulturne poteze, takšnih pa v resnici ni. Prepovedi incesta, recimo, si ni mogoče zamisliti brez spolne delitve dela, te pa ne brez neke predstave sveta.

170

Preslikave naravoslovja na družboslovje, kaj šele na humanistične vede, so torej zgrešene. Guille-Escuret, ki je v najširšem smislu antropolog, sicer pa etnolog (preučevalec ljudstev) in etolog (preučevalec živali), to lahko zatrdi iz prve roke. Ker je po doktoratu iz etnologije naredil še etološki doktorat o termitih, je pridobil neke vrste stereoskopski, dvojni pogled. In spoznal, da se pojma družbe v družboslovju in naravoslovju ne samo razlikujeta, marveč tudi razhajata. Pravzaprav med njima ni nobenih stičnih točk. In tudi ko sam opazujem dogajanje v termitnjaku, navaja avtor, »vidim kot etnolog nekaj povsem drugega kot etolog«. To, kar znanstvenik vidi, je, fenomenološko rečeno, odvisno od njegove naravnosti. In ker naravoslovje opredeljuje povsem drugačna naravnost kot družboslovje, se pogleda etologa in etnologa razlikujeta, posledica pa je, da po njima evidentirana dejstva niso istovetna. Etnologova dejstva o termitnjaku in življenju v njem se razlikujejo od dejstev etologa, še več, celo nasprotujejo si.

Etolog, naravoslovec, živalsko družbo dojema kot skupnost termitov, se pravi, kot kraljevski par ter delavce in vojščake.<sup>9</sup> Antropolog pa ne vidi le termitov, ampak tudi celo vrsto drugih žuželk, ki s termiti živijo bodisi v sožitju bodisi tako, da so prve plen drugih ali druge plen prvih. »V termitnjaku, ki sem ga preučeval, sem našel šest vrst mravelj in vsaka od njih je imela posebno razmerje s termiti. Zame je torej termitska družba precej bolj kompleksna kot za

<sup>9</sup> Univerzalni vpliv kulture je očiten že tu, na ravni »naravoslovnih« oznak; očiten je celo vpliv kulture v ožjem pomenu oz. vpliv matric indoevropske kulture, saj imamo opravka z označevalno preslikavo družbe-kulture tridelne sheme (vladarji, vojščaki, delavci) na živalstvo.

etologa. Je pa tudi razlika med resničnim darvinizmom in socialnim darvinizmom. Prvi se ukvarja tako z razmerjem v okviru posamezne vrste kot z razmerjem med vrstami, drugi pa le z razmerji v okviru ene same vrste.« Po Darwinu je boj za obstanek boj z drugimi predstavniki iste vrste in hkrati boj z okoljem. V naravnem okolju so rastline, živali in z vidika posameznega človeka drugi ljudje; in vsi ti sestavljajo medsebojno soodvisno mrežo razmerij in odnosov, ki je ne moremo skrčiti na odnos med vzroki in učinki.

Razmerja med ljudmi in domačimi živalmi, na primer, so vselej odvisna od razmerij z drugimi ljudmi. Pri ljudstvih, ki gojijo živalske črede, kakršna so evropska ljudstva, temelji njihov odnos do živali in celo do rastlin na skupinski, na množičnosti in po tem vzorcu obravnavajo tudi ljudi. Evropa, Zahod sploh, obravnava človeka tako kot naravo: množično, skupinsko. Družbe, ki jih imenujemo primitivne, pa živalski in rastlinski svet, skupaj z njima pa tudi človeško življenje, obravnavajo individualizirano.

Prikazano priča o tem, da antropolog, namreč kot znanstvenik, marsikaj lahko pove tudi o naši sodobnosti, celo sedanjosti. Njegove ugotovitve vsebujejo tudi politične implikacije. To ugled antropologije sicer dviguje, obenem pa ji grozi vulgarizacija v politične namene. Zato so antropologi začeli bežati iz javnosti, a so zašli s svojim umikom v drugo skrajnost, tako da je po Guille-Escuretu situacija demoralizirajoča. V ZDA, Veliki Britaniji in Franciji se antropologi ne zanimajo več za aktualne dogodke in govorijo le še o simbolnih rečeh. »Če jih želiš pripraviti do tega, da bi razmišljali in tudi spregovorili o medetničnih nasprotjih današnjega sveta, jih to preprosto ne zanima. Raje ostajajo na piedestalu preučevanja simbolnega sveta. Realnost jih ne zanima več. To je grozljivo, to je strašno, to je nesprejemljivo.« Njihovo naravnost dodatno krepí, saj jo izrecno podpira, teoretski diskurz, ki trdi, da antropologija ni znanost in to tudi nikoli ne bo.

Namen tega diskurza je, opozarja Guille-Escuret, antropologijo odvezati njene odgovornosti. Če je antropologija znanost, potem to ne pomeni zgolj znanstvenega polja, temveč tudi odgovornost in avtoriteto. Zakaj so antropologi tedaj tako sprejemljivi za tezo o neznanstvenosti antropologije? »Ker je to izredno udobno, ker ne nalaga odgovornosti. Zato v zadnjih petnajstih letih toliko poskusov, da bi antropologijo imeli samo za malo drugačno literaturo. A antropologi nismo plačani, da bi bili literati, temveč zato, da smo znanstveniki. In z znanstveno avtoriteto smo dolžni spregovoriti o tako imenovanih

medetničnih sporih in spopadih na območju nekdanje Jugoslavije, o Liberiji, Ruandi, Kašmiru in Zairu. Antropologi že razpolagamo z mnogo informacijami, ki nam omogočajo razumeti dogodke, a o njih javno nismo spregovorili, to pa je res slabo.« Guille-Escuret se sklicuje na isto avtoriteto in iz nje izvirajočo odgovornost znanosti, ki jo je že izpostavil Husserl, odločno in brezprizivno. In pravzaprav pripoveduje, v celoti gledano, o tistem, kar je Husserl prepoznal kot nevarnost vseh nevarnosti, to pa je utrujenost duha.<sup>10</sup>

Kolikor globlja je kriza evropskega duha, ki ne zna najti izgubljenega Smisla, kolikor večja je ta *stiska vseh stisk*, toliko hujša je utrujenost duha. Toliko nujnejša je *nova velika vera*, ki izvira iz transcendentalne fenomenologije kot prinašalke nove, transcendentalne Resnice. Resnice čistega jaza kot izžarevajočega žarišča resnic, ki so na radikalno nov način, namreč s posredovanjem transcendentalne redukcije, znova postale resnice brezpogojne gotovosti in veljavnosti. Na podlagi modernih, tako imenovanih pozitivnih oz. objektivnih znanosti kot znanstih o dejstvih na sebi in objektivnih zakonih, ki da jih določajo in razporejajo, se je izoblikoval naturalizem, znanstveniški pozitivizem kot fizikalistični relativizem, katerega korelat je historicistični relativizem s svojim subjektivističnim skepticizmom. Pozitivistična vera v dejstva, ki obvladuje tako naravoslovne naturaliste kot družboslovne historiciste, ni, strogo vzeto, nič drugega kot praznoverje. Praznoverje, iz katerega izhaja ne samo popolna znanstvenoteoretska, ampak tudi svetovnonazorska zmeda.

172

Ker je brezidejna zmes »dejstev« kot taka brez smisla, iz nje izvira lakota po Smislu, ki bo obstoječi kaotični svet znova preoblikoval v kozmos in s tem znova osmislil tudi življenje. Kajti smisel človekovega življenja obstaja le v smiselnem svetu smislov. Smislov, ki niso zadeva spekulacije, ki niso dosegljivi niti na metafizično konstrukcijski niti na pozitivistično substrakcijski način, marveč so zadeva konstitucijske moči nas samih; ne nas kot empiričnih znotrajsvetnih bitij, marveč nas kot predsvetnega čistega jaza. Smislov svetu ni mogoče pripisati od zgoraj ali mu jih podtakniti, temveč vzniknejo lahko le skupaj s svetom, namreč s svetom kot fenomenom, natančneje, s svetom kot univerzalnim horizontom dejstev. Ne samo teh ali onih, marveč vseh, tako vsakdanjih dejstev kot dejstev znanosti, tako življenjsko svetnih dejstev kot dejstev tehničnega sveta. Zato pred lakoto po Smislu ne smemo zlahka, prehitro popustiti. Smisla ne smemo prepustiti ideologijam in misticizmom, danes bi

<sup>10</sup> Glej Tine Hribar: *Fenomenologija I*, prav tam, str. 199–202.



rekli, novodobnimi gibanjem; doseči in življenjsko uresničiti ga moramo z znanostjo, na znanstveno metodični način. Kajti stisko, ki izvira iz znanosti, lahko preseže in odpravi le znanost.

To je program, ki si ga Husserl začrta že v *Filozofiji kot strogi znanosti* (1911). V njem ni mesta za nikakršno globokoumje. Globokoumje, neločljivo od svetobolja, je »znak kaosa, ki ga hoče prava znanost spremeniti v kozmos, v enostaven, jasen, razviden red«. Zato ga konstituirata postopoma; vsak element prave, metodično popolne, se pravi, stroge znanosti predpostavlja celoto miselnih korakov in vsak korak mora biti ob tem neposredno razviden. To pa je lastnost fenomenološke metode kot metode konstitutivne fenomenologije, oprte na fenomenološke redukcije. Na vrhu, ko se redukcijsko vzpenjanje prevesi v konstitucijsko sestopanje, ko se s točke čistega jaza začne ponovno vklapljanje poprej začasno izklopljenih reči sveta, tokrat kot fenomenov, kot osmišljenih reči, nimamo več opravka s scientističnim pozitivizmom, marveč s fenomenološkim bistvogledjem. S fenomenologijo kot bistvogledno znanostjo, strogo zavezano eidosom kot edino zmerom znova razvidnostno preverljivim očevidnim znanstvenim dejstvom.

### 3. Bistvogledno bistvo človeka

S pripravo bistvogledno apriorne, transcendentalne znanosti človekovega duha, z njenim osnutkom začne Husserl svoj drugi članek iz japonske revije *Kaizo*, članek z naslovom *Metoda bistvenostnega raziskovanja*; uvodoma poudari, da sta to raziskovanje utemeljila že Sokrat in Platon, namreč z metodo zrenja idej in predikativnega spoznanja idej. Gre za apriorno spoznanje, ki ga poznamo iz čiste matematike in njenega apriorija.

Husserl je prepričan, da je analogen apriorij moč konstituirati tudi v območju filozofije. Z vsako izkustveno kot tudi vsako v domišljji fingirano dejanskostjo naj bi bilo mogoče ravnati enako, kot to počno »čisti« matematiki z empiričnimi telesi, prostorskimi oblikami, časovnimi velikostmi ali gibanji, in se povzpeti do ustreznega, tokrat filozofskega apriorija.

Vsak apriorij je sestavljen iz elementarnih pojmov, ki tvorijo prasnove vse nadaljnjih pojmovnih tvorb. Naloga »čistega« matematika, matematika teoretika je, da besede, kakršna je na primer »trikotnik«, razloži in pojasni, da prazno besedno razumetje predela v jasen pojem, se pravi, da besedo »tri-

---

kotnik« predela v pojem trikotnika in tako pravzaprav pojmovni trikotnik, trikotnik kot eidos, šele proizvede. Ob tem pa se, načeloma, vzdrži vsakršne sodbe o »realni dejanskosti«, o faktičnem obstoju trikotnih oblik oz. stvari trikotniškega videza. Matematikova definicija trikotnika neposredno zadeva zgolj in samo trikotnik kot tak, izhaja iz bistva trikotnika kot trikotnika, ne glede na neštete razločke med izkustveno navzočimi trikotniškimi oblikami. Dejanske trikotniške oblike so mu sicer lahko v pomoč; toda matematično veljavne zanj niso *kot* dejanske, marveč le kot poljubni, s svobodno domišljijo poljubno spremenljivi primerki. Ravno zaradi tega mu trikotniški liki, ki si jih v domišljiji zgolj zamišlja, služijo ravno tako dobro kot trikotniške oblike dejanskega, zaznavnega izkustva. Še bolje, saj je domišljija hitrejša od izkustva.

174

Tema matematike torej ni »dejanska narava«, temveč »možna narava kot taka«, drugače rečeno, narava možnosti. Gre za »objektivno realnost«, seveda v sholastičnem oz. kartezijanskem pomenu narave, narave kot ideje oz. eidosa, ne pa za dejansko naravo, ki predstavlja le eno od možnih variant narave kot take. »Temeljni pojmi, ki jih matematik proizvede izvorno, v obči intuiciji, so čiste občosti, uzrte direktno iz domišljijjskih posameznosti, občosti, ki jih na podlagi svobodnega variiranja takšnih posameznosti izpostavi kot obči smisel, identično prodirajoč skoznje in v njih oposameznjene (Platonova *metexis*) v izvorni intuiciji.« (XVII, 15) Matematična svoboda je svoboda čiste domišljije, čisto čistih posamičnih zamisli neke določene posamičnosti kot obče poedinosti. Neskončnost »singularno idealnih možnosti«, variacij »bistva« kot »čistega pojma«, omogoča igro brez meja. Pri tem pa je matematična domišljija strogo vezana na doslednost volje, na »konsekventno hotenje«, naj tisto, kar je bilo postavljeno kot fingirana dejanskost, takšno tudi ostane, ohrani identični pomen. Čeprav je variiranje neskončno, je apriorni »obseg« vsakega »bistva« kot eidosa natančno obmejen ali zamejen, kajti v variacijski igri brez meja gre vselej za »trdno sklenjene/zaokrožene neskončnosti variacij«. Iz matematičnega in vsakega apriornega, transcendentalnega mišljenja sploh izhaja samonormiranje, ki se ne predaja igri kalejdeskopskih domislic, marveč sledi le tisti smeri domišljijske svobode, ki vzpostavlja zakonito povezane variacije enega in istega eidosa, identične možne dejanskosti, obenem pa upošteva tudi vse druge zakone mišljenja, kot so zakon neprotislovnosti, zakon izključitve tretjega itn.

Šele iz že osvojenega območja »idej« oz. »eidosov«, iz območja »bistev« oz. »aksiomov« (»bistvenih zakonov«), se pravi, iz območja bistvogledja oz. bi-

stvenostne intuicije je mogoč prestop k posrednim, v intuitivni dedukciji ali deduktivni intuiciji zapopadenim in izpeljanim stavkom/zakonom. To je korak k teoremom, s katerimi si odpremo neskončno kraljestvo matematične teorije. Aplikacija na faktično dejanskost temelji v tem, da vsaka dejanskost nosi v sebi čiste možnosti. Vsako lahko prenesemo, z vsemi njenimi konstitutivnimi določili, v domišljijo, namreč tako, da izključimo vse dejanske poteze ali značilnosti; svobodno, po lastni volji se vzdržimo in jih ne upoštevamo. »Iz dejanskega nastane tako primerek čiste možnosti, možnosti ob neskončno mnogo drugih, ravno tako upravičenih možnostih.« (XVII, 16.) Edino merilo upravičenosti teh možnosti, merilo njihove veljavnosti je njihova predstavljalivost, njihova pred-metna postavljalivost, ki izhaja iz njihove evidentiranje omogočujoče evidence, se pravi, iz njihovega identificiranje omogočujočega identnega smisla. Prav ta je »brezpogojna norma«, apriorni »pogoj možnosti izkustva« faktično, dejansko navzočih likov. Naj se zadržimo kar doma: Brez trikotnika kot trikotnika, bistvogledno uzrtega in brez števila tri kot apriornega, vnaprej »videnega« ne bi mogli zagledati trojne trikotniškosti Triglava. Ko pa to trikotniškost zagledamo in z njo, tako uzrto, razpolagamo v mislih, jo v domišljiji lahko poljubno, a vselej izhajajoč iz nje, variramo: naredimo iz nje nešteto različic. Glede na velikost, barvo, material itn. Arhetip začne delovati kot prototip: kot vzorec za neskončno »singularnih idealnih možnosti«. Vzvrtno gledano se zato tudi dejanski Triglav kaže le kot variacija, kot ena od spremenljivk trojne trikotniškosti kot možnosti: kot nespremenljive realnosti v sholastičnem pomenu besede. Vsaka dejanskost vsebuje torej svoje »čisto« bistvo, svojo »racionalno vsebino«, ki je racionalno, »eksaktno« spoznatljivo.

Ko se giblujemo v območju spoznanja in spoznatljivosti, je zato prav matematično, »eksaktno« naravoslovje prototip vsake prave racionalnosti, se pravi, spoznavanja iz »principov« oz. »aksiomov«: »spoznavanja različnih dejanskosti iz zakonov njihove čiste možnosti«. Drugače rečeno: izkustvo je izkustvo le, kolikor je že vnaprej osvetljeno in presvetljeno s čisto domišljijo: uzrto in zrto v luči nekega določenega bistva kot edinstvenega eidos. K vsaki sferi predmetov spada »možno apriorno mišljenje«, namreč kot pogoj možnosti njihovega izkustva in s tem spoznanja. To pomeni, da obstaja »kraljestvo idealnih ali čistih možnosti« (XVII, 17.), »idej« kot čistih pojmov, ki nam je s svojo odprtostjo dostopno pred vsakršnim dejanskim izkustvom, se pravi, pred vsakršnim izkustvom, kolikor je vsako izkustvo že po definiciji dejansko izkustvo oz. izkustvo dejanskega. Iz tega izhaja, da ne obstajajo le apriorne znanosti o naravi, ampak tudi apriorne znanosti o duhu, na izvoru tako prvih kot drugih

---

pa je »obča teorija uma«, *mathesis universalis*, ki si jo je prvi zamislil Leibniz, zares uresničuje pa se šele s transcendentalno fenomenologijo kot brezpogojno zanesljivo utemeljevalko vsakršne apriorne vednosti, se pravi, vseh apriornih znanosti.

Če apliciramo opisani apriorni pristop na človeka, nas prestop »iz empirije v kraljestvo čistih možnosti« postavi pred »čisto idejo živega, telesno-duhovnega bitja nasploh«. Ta čista, obenem pa »vrhovna ideja« vznikne iz povsem svobodnega, miselno sproščene »variiranja vseh momentov, ki jih je sploh moč variirati pri posameznih ljudeh, ki fungirajo kot primerki« (XVII, 19). Čista členitev te ideje, razčlenitev, ki ne izhaja iz »praznega verbalnega mišljenja«, temveč iz intuicije, nas po Husserlu privede do nove vrste čiste ideje, natančneje, do dveh novih čistih idej: na eni strani do ideje (ne »ideala«) človeka, na drugi strani do korelativne ideje »gole« živali. Husserl izhaja torej iz tradicionalne definicije človeka, po kateri je človek *animal rationale*, vendar obenem terja, da to človekovo bistvo uzremo neposredno na ljudeh; da se ga torej ne lotimo zgolj verbalno, z obračanjem obeh označevalnih besed. Enaka zahteva velja tudi za naslednji korak, ko »bistvo« človeka razčlenimo, morda takole:

176

$$\begin{array}{ccc} \text{animal rationale} & & \\ < & & > \\ \text{animal} < & & > \text{ratio} \end{array}$$

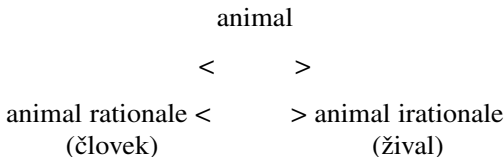
ali pa, če dobesedno sledimo Husserlovim besedam, takole:

$$\begin{array}{ccc} \text{animal rationale} & & \\ < & & > \\ \text{animal rationale} < & & < \text{animal} \end{array}$$

Prikazano operacijo, ki je z vidika človeka bistvena, saj zadeva njegovo bistvo, Husserl opravi nenavadno hitro. Tako hitro, da se mu izmakne, kolikor ga namenoma ne zaobide, problem, ki se eidetske misli drži že od njenega nastanka, od Platona naprej. To je problem, ki je povezan, čeprav ni istoveten z njim, s tako imenovanim problemom »tretjega človeka«, ki ga lahko formuliramo v obliki vprašanja: Če imamo pred seboj dva človeka, to, da gre prav za

človeka, pa vemo, ker vemo za idejo (eidos) človeka, ker poznamo »izgled« človeka, torej človeka kot takega, ali tedaj poleg obeh navzočih obstaja še tudi človek kot tak? V našem, Husserlovem primeru gre za podobno, a še težjo težavo. Kako smo prišli do pojma človeka, do eidosa človeka kot čistega pojma? Ali smo ga res uzrli intuitivno? Ne da bi se ozirali na (verbalno) definicijo človeka? In ali ga res lahko razčlenimo, razdelimo na dvoje neposredno, znotraj intuitivnega zretja samega? Ali človeka kot človeka res uzremo iz uzrtja človeka kot umnega živega bitja?

Kaj pomeni uzreti človeka kot *umno živo bitje*? Skratka, kolikor je vsako bitje vselej že živo, kot *umno bitje*? V tej dvo-edinosti? Ali to, da se ideja *umnega bitja* členi, razdeli na idejo človeka in idejo živali, pomeni, da gre, v celoti vzeto, za obstoj treh idej? Da ne obstajata le človek kot tak in žival kot taka, ampak da obstaja tudi umno bitje kot tako? Kar kot tako, brez posebnega imena? Kaj smo imeli v mislih, ko smo postavili to dodatno vprašanje? Vzemimo hrast in smreko. Hrast je hrast in smreka je smreka. Oba pa sta drevesi. In če smo ju zagledali od daleč, najprej ne bomo rekli, glej hrast oz. glej smreka, marveč bomo rekli: glej drevo. Obstaja tedaj poleg ideje hrasta in ideje smreke tudi ideja drevesa, hkrati z njima ali celo pred njima? Enako velja za človeka in žival. Tako človek kot žival sta (živi) bitji. Je tedaj ideja (živega) bitja pred, vsaj logično gledano, idejo živali in idejo človeka? Ne glede na to, kako bomo odgovorili na to vprašanje, pa je jasno, da prva ideja ni že kar ideja človeka, marveč ideja (živega) bitja. Ta ideja, ideja (živega) *bitja* ima tisto vlogo, ki jo v definiciji zavzema *genus proximum*, najbližji rod; *umno* (živo) bitje je že oznaka za tisto, čemur pravimo *differentia specifica*. Rod (živih) bitij se deli na dve vrsti bitij, na umna bitja, na ljudi in ne-umna bitja, živali. Tako kot se drevo kot rod deli vsaj na dve vrsti dreves, na hraste in smreke (in bukve in tako naprej). Potemtakem na samem začetku nimamo že kar umnega (živega) bitja, marveč le (živo) bitje. In šele to se potem »deli«, takole:



Človek je umno (živo) bitje, recimo, umna žival, žival pa je ne-umno (živo) bitje, recimo, živalska žival. Na eni strani je *animal rationale*, na drugi *animal*

*irrationale* oz. *animal animale*. Ker Husserl vso to problematiko preskoči, ni jasno, v kakšnem odnosu sta si ideja (živega) bitja, ideja telesno-duševnega bitja, in ideja človeka. Je človek najprej telesno-duševno bitje in nato še umno, skupaj vzeto, telesno-duševno-umno bitje, torej nekakšna sestavljena ideja, ali pa vendarle obstaja čisto čisti pojem človeka? Je v tem primeru človek »zgolj« um, tako kakor je žival »gola« žival?

Ne pomeni fenomenološka redukcija človeka ravno njegove redukcije na um? Ne na umno (živo) bitje, kajti vse živo, se pravi, celotna telesnost človeka, je ob tej redukciji postavljeno v oklepaj. Toda ob tem se je treba vprašati: Že na ravni eidetske ali šele na ravni transcendentalne redukcije, se pravi, na ravni redukcije mene kot človeka na čisti jaz? Je v igri prav razlika med tema dvema redukcijama, ko Husserl najprej izpostavi bistvo človeka kot čisto idejo telesno-duševnega bitja, potem pa se sklicuje še na ravno tako čisto idejo človeka, tokrat v razliki od ideje »gole« živali?

178

Vsak odgovor bi bil na tem mestu prehitel. Kajti Husserl hiti dalje in že členi idejo človeka: »Diferencirajmo človeka nato, na primer, po tipiki njegovega možnega personalnega življenja, oblikujmo idejo poklicnega življenja in njegovih možnih tipov in podobno, to so pač primeri vedno novih apriornih diferenciacij. Pri tem gre za čisto analogna diferenciranja kot pri diferenciranju ideje lika nasploh na okrogli lik, nato na oglati lik, trikotnik itn.« Vendar, poudari Husserl, da bi prišli do eksaktne bistvene vsebine ideje »(živo) bitje«, z bistvenostno pripadajočo telesnostjo in »dušo«, da bi vse to lahko podvrgli sistematični in intuitivni določitvi bistva z elementarnimi pojmi in zakoni, bi bila nujna obsežna raziskovanja. Teh pa ni oz. še niso objavljena. Enako velja za bistveno vsebino »človeka«, s pripadajočima idejama umnosti oz. »neumnosti«. Ker umnost pripada le človeku, strogo vzeto tudi o ne-umnosti lahko govorimo le v zvezi s človekom. Ne-umnost pomeni namreč zanikanje nečesa, kar obstaja le pri človeku.

Trditev in zanikanje, pozitivno in njegovo negiranje spadata skupaj. Tudi če je negativno kot tako prikrito, če tiči v »pozitivnem« izrazu, kakršen je »živalskost«: živalskost, kolikor ta pomeni odsotnost umnosti, recimo, nagon-skost. Tako umnost kot ne-umnost sta, strogo vzeto, torej eidetski, ontološki določili zgolj in samo človeka. Obe. Tako kot estetsko dololočilo ni le »lepo«, ampak tudi »grdo« in kot etično določilo ni le »dobro«, ampak tudi »zlo«. Če se spet ozremo na izhodiščno idejo, ki nas vodi do človeka, na idejo *ani-*

*malnega*, animalnega kot živega, torej na idejo (*živega*) bitja, potem animalno ne pomeni isto kot živalsko. Izraz njenega zanikanja ni ne-živalsko, marveč ne-živo. Neživo pa je to, kar ni bitje, marveč (mrtva) stvar: zgolj in samo stvar. In naprej: žival je že bitje. Je živalsko bitje. V razliki od človeka kot človeškega, tj. umnega bitja. Gre torej za živalskost živali in za človeškost človeka. Pri tem pa niti človeškost niti živalskost ne pomenita, vsaj na svojem izvoru ne, zanikanja drug drugega. Živalskost ni zanikana človeškost in človeškost ni zanikana živalskost.

Kaj tedaj pomeni uzreti živost kot eidos (*živega*) bitja, živalskost kot eidos živali in človeškost kot eidos človeka? Strogo vzeto, (*živo*) bitje kot tako ne obstaja. Obstajata le žival in človek in ta dva sta, vsak zase, (*živi*) bitji. Torej je pot do (*živega*) bitja kot eidosa, kot ideje ali bistva, ki vodi skozi redukcijo bodisi živalskosti bodisi človeškosti, napačna. Živo bitje ni živo bitje minus živalskost, pa tudi ne živo bitje minus človeškost. Ali pa je žival živo bitje minus človeškost? Ali pa je človek živo bitje minus živalskost? Zdi se, da gre Husserlova analiza, sledeč platonizmu, v to smer. Razlika je namreč v tem, ali rečemo, da je človek *umno* (*živo*) bitje, ali pa če rečemo, da je človek *umna žival*, se pravi, žival plus um. Ali Husserl, ko »človeku« tako rekoč naknadno pripiše umnost (oz. ne-umnost), jo uzre v njem šele pri drugem koraku, človeka kot (*živo*) bitje enači z živaljo? In žival kar z (*živim*) bitjem kot takim?

Kaj pomeni *eidetska* redukcija, se pravi, bistvogledna *epoche*? V oklepaj postavimo najprej vprašanje, ali človek zares biva ali ne. Potem postavimo v oklepaj človekovo telo. Preostane nam telesnost kot eidos, kot umsko uzrta, v umu uzrta telesnost, se pravi, če se spomnimo ustrezne Platonove formulacije iz *Države*, telesnost kot nevidna, a vedena, v umu umevana telesnost, skratka, telesnost kot, husserlovsko rečeno, noema. Eidetska redukcija kot postopek bistvogledja je torej način, kako nekaj, kar ni umno (kar je pred-umno), narediti za umno. Za umno kot umevano: umevano v umu, po umu. Kako pa je s človeškim umom samim, ki kot tak vendarle ni nekaj pred-umnega?

Najprej, uzreti človeka kot umno bitje ni isto kot človeka reducirati na um. Saj um zavzema tako rekoč le polovico, če ne celo, kolikor poleg telesa s čuti upoštevamo kot poseben del še dušo s čustvi, le tretjino človeka. Um pa tudi ni isto kot ideja uma. Um kot ideja (eidos, bistvo) je umevani um. Ali pa ni um kot tisto v umu umevano isto kot vse drugo po umu umevano? Po Aristotelu človek kot umevanje umevanja, kot mišljenje mišljenja ni samo človeški, am-

---

pak že tudi božanski. Kajti za Aristotela bog ni nič drugega kot čisto mišljenje mišljenja: umno umevani um. A kaj pomeni umno umevanje uma? Pomeni umevanje zgolj in samo uma kot uma, čistega, se pravi, praznega uma, ali pa pomeni umevanje vsega v umu umno umevanega? Če pomeni to zadnje, potem umevanje uma pomeni umevanje celokupnega Platonovega sveta idej: umevanje vseh stvari sveta kot eidsov. Pomeni torej bistvogledno zretje sveta. Sveta kot takega in v celoti, ne samo človeka. Toda skozi človekove »oči«, se pravi, sveta kot fenomena. V katerega pa ne spadajo le te ali one stvari, vključno z živalmi, ampak tudi človek kot svetno bitje. In to človek v celoti svoje svetnosti: s svojim telesom, svojo dušo in celo svojim umom, kolikor oz. dokler je to le um, ne pa že tudi umevani um. Toda ali je um, ki ni umevani, umno umevani um, sploh um? In človek, ki nima tega uma, sploh je človek? Ali to, da je neko bitje umno bitje, to bitje res že vnaprej kvalificira za človeka?

Vse kaže, če se namreč ozremo na metafiziko, da ne. To, da je umno bitje, je le nujni, ne pa že tudi zadostni pogoj človeškosti človeka. Med nujnim in zadostnim pogojem je presledek, ki v času krize, to pa je za metafiziko pravzaprav ves čas, grozi, da se razpre v brezno. In da se čas, ko bo človek res postal človek, zato odmika v neskončnost. Ob tem se nenadoma postavi ne samo vprašanje, kako iz človeka narediti človeka, ampak tudi vprašanje, kako mora človek že zdaj biti, da bi postal to, kar naj bi bil. Ne gre le za vprašanje vzgoje, ampak tudi za vprašanje prevzgoje. Presenetljiva nenavadnost pa je v tem, da vprašanje prevzgoje prvo vprašanje, vprašanje same vzgoje, prehiti, ga potisne v ozadje ter se uveljavi kot glavno in vodilno vprašanje. Namreč kot vprašanje preнове človeka. Prenove, ki ne trpi nobenega odlašanja.

180

Pri Husserlu se prikazano prehitevanje, izvirajoče iz skrajno zaostrene zahteve po prenovi, se pravi, prevzgoji človeka, izraža v tem, da Husserl bistvo človeka kot človeka vsebinsko gledano preskoči in se osredotoči na »čisto idejo etičnega človeka«, torej na človeka, ki je, preden se uzre v svoji biti, postavljen pred neko najstvo. Pred cilj, ki določa smer njegove preнове oz. prevzgoje. Husserl svoj preskok utemelji v sklepnem delu članka *Metoda raziskovanja bistev*, v katerem v nasprotju s pričakovanjem, izhajajočim iz orisa preнове evropskega človeka in njegove kulture, eidosu človeka posveti le en odstavek. To zadržanost upraviči z navedbo, da se raziskovanje vsakega območja, torej tudi območja človeškosti (človeka), začne sicer z neko vodilno mislijo, ki pa je sprva »docela obča, še nediferencirana, četudi čista ideja«. Bistveno, tudi za idejo človeka je, da ne ostanemo pri praznih besedah in mislih, ki se vežejo



nanje, temveč se bistvogledno poglobimo in dosežemo prva razvidna bistvena spoznanja. Zavedati se kajpada moramo, da je pot od tipajoče elementarne analize vrhovne ideje do intuitivne evidence poslednjih elementarnih idej še dolga. Zlasti na polju humanističnih ved, ki so šele v povojih, tako da v njih niti do spora, kakršen obstaja med matematiki glede temeljev matematike, še ni prišlo.

Zato se Husserl zavestno odloči, da se bo v nadaljevanju, se pravi, v tretjem članku za revijo *Kaizo*, gibal na »srednji ravni«: ne previsoko, med čistimi aksiomi, ne prenizko, med empiričnimi dejstvi, o človeku. V skladu s tem metodološkim izhodiščem tretji članek, članek z naslovom *Prenova kot individualno etični problem*, začenja z naslednjimi napotili:

»Prenova človeka – posameznega človeka in kakega poobčenega dela človeštva – je vrhovna tema vsake etike. Etično življenje je življenje, ki po svojem bistvu zavestno stoji pod idejo prenove, je hote po njej vodeno in oblikovano življenje. Čista etika je znanost o bistvu in možnih oblikah takšnega življenja čiste (apriorne) občosti. Empirično-humana etika naj tedaj norme čiste etike priliči empiričnemu, postane naj voditeljica zemeljskega človeka v danih (individualnih, historičnih, nacionalnih itn.) razmerah. Ob nazivu etika pa si ne smemo misliti le gole morale, ki uravnava praktično 'dobra', 'umna' obnašanja človeka do soljudi pod idejo ljubezni do bližnjega. Filozofija morale je le neki čisto nesamostojen del etike, ki jo je kot znanost o celotnem delujočem življenju umne subjektivitete treba nujno dojeti z vidika uma, ki enotno uravnava celotno življenje« (XVII, 21).

181

Glede na neločljivo zvezo med etiko, delovanjem in umom lahko etiko definiramo tudi kot znanost o praktičnem umu. Odnos med individualno in družbeno etiko za Husserla pri tem ne predstavlja kakega posebnega teoretskega problema, saj tudi družbo obravnava kot subjekt, celo kot osebo, namreč kot »osebo višjega reda«. Težave so zato le praktične narave, nastopijo pa tedaj, ko se kako občestvo začne obnašati kot večglavo bitje, od katerega glave gledajo in težijo vsaka v svojo smer, tako da se občestvo začne obnašati, kakor da bi bilo brez glave. Namesto da bi »delovalo analogno kot posamični subjekt«, z enotno voljo, deluje »brezglavo«, brez enotnega cilja in enotne volje. Z vidika uma torej »brezumno«.

Umno delovanje izhaja iz bistva človeka, po Husserlu spada med »bistvene poteze človeka sploh«, pri »etičnem človeku« pa se to bistvo izrecno dopolni

---

oz. dovrši. Za izhodišče, ki ga je moč »*a priori* konstruirati« (XVII, 23), vzame »k bistvu človeka spadajočo sposobnost samozavedanja v preciznem pomenu samomotrenja (*inspectio sui*) in v njem utemeljeni sposobnosti zaupogniti se reflektivno k sebi samemu in svojemu življenju, k stališčem oz. osebnim aktom samospoznavanja, samovrednotenja in praktičnega samodoločanja (hotenja samega sebe in samooblikovanja)«. Pri samovrednotenju človek samega sebe oceni kot dobrega ali slabega, kot zaupanja vrednega ali nevrednega. Presoja svoja dejanja, svoje cilje, svoja sredstva in svoje motive. Ne sodi le o dejanskih, ampak tudi o možnih dejanjih; o dejanjih, ki bi jih lahko, a jih ni, jih pa morda bo izvršil. Tako dobi pregled nad samim seboj in svojim početjem. S tem pa tudi nad svojim praktičnim »značajem«, značajskimi lastnostmi, sposobnostmi itn. Ugotovi, da ni trpno prepuščen svojim nagonom, strastem in čustvom, marveč da se, izhajajoč iz lastnega jaza kot središča, lahko svobodno odloča in temu ustrezno učinkuje na okolje.

182

Človek je subjekt, kot praktični, etični človek, je subjekt volje, svojega lastnega hotenja. Prav to mu omogoča, da se vsak trenutek lahko ozre nase in začne, če presodi, da je šlo doslej vse narobe, znova. Z novim življenjem, kot nov, se pravi, prenovljeni človek. Osvobojen svojih preteklih, zdaj že minulih zasvojenosti ali odvisnosti. Že storjenega ni mogoče zbrisati, ni se mogoče vrniti na začetek k faktu izhodišču, lahko pa začnem znova na ravni zavesti in si, kritično motreč svoja posamezna pretekla dejanja, postavim naslednjo maksimo, se pravi osebno, obenem obče pravilo, da bom v določenih okoliščinah odslej ravnal na enak, se pravi, pravilen način. Za razliko od živali, ki se sicer v danih okoliščinah tudi vselej obnaša enako, toda ne hote, pač pa nagonsko, brez sledenja občemu pravilu, si človek lahko pravi: »To hočem *nasploh* in kadar koli in kjer koli bom naletel na *enake* okoliščine, bom ravnal tako, kajti to imam *nasploh* za vrednoto.« Ob tem Husserl posebej poudari, da pri razliki med živaljo in človekom ne gre za njune empirične lastnosti, temveč za »bistvenostne razločke, za *apriorne* razlike«, torej za apriorna določila tega, kaj sta možni »človek« in možna »žival«. Dejanski človek je »posledica«, ne pa izhodišče svoje možnosti kot take. To, kar sem, sem udejanjena možnost: udejanjitev sebe kot možnosti.

Poleg samozavedanja in iz njega izvirajoče samozavesti spada k bistvu človeka in njegovega življenja tudi stremljenje. Ne stremljenje kar tako, marveč »*pozitivno* stremljenje«, stremljenje, ki ima za cilj »*pozitivne vrednote*«. Vsa negativna stremljenja, recimo, beg pred bolečino, pomenijo le prehod k pozitivnemu

stremljenju. K nečemu, kar bo zapolnilo praznino, ki jo je za seboj pustila odprava bolečine. To, da sem brez bolečin, da me nič ne boli, nudi trenutno ugodje, ne prinese pa užitka. Prej ali slej praznino začutimo, postane nam, če se preselimo na raven čustev, dolgčas.

Zato človek kot subjekt stremi k polnemu, k življenja vrednemu življenju. Na višji ravni svojega samozavedajočega se življenja, na ravni »svobodne spontanosti«, človek »ni zgolj pasivno prizorišče med seboj bojujočih se sil in motivov«, marveč zavestno, hote stremi k temu, da bi živel »srečno«. A spet ne zgolj zaradi tega, da bi le užival v svojem življenju, marveč z namenom, da uvidi in uresniči svojo »resnično bit«. Da zaživi pod obnebjem pravih, pristnih vrednot in dobrin. »Tako razumemo svojstveno *umnega stremljenja*, stremljenja, da bi osebnemu življenju glede njegovih vsakokratnih sodbenih, vrednotenjskih in praktičnih stališč dali obliko evidentnosti oz., v ustreznem razmerju z njo, obliko *pravšnjosti ali umnosti*« (XVII, 26). Človek se lahko povzpne na točko, s katere svoje življenje uzre kot enoto in ga univerzalno ovrednoti tako glede njegove dejanskosti kot možnosti, nato pa se odloči za »obči cilj življenja«, za življenjski cilj samega sebe, s katerim si na novo razpre svojo prihodnost. Ker je prihodnost načeloma prihodnost neskončnih možnosti, drugače rečeno, ker je prihodnost kot možnost neskončna, človek glede na preteklost lahko izbere povsem novo obliko svojega osebnega življenja, se pravi, življenja sebe kot osebe oz. osebnosti.

183

To je mogoče, ker življenje samo ni nikoli sklenjeno, marveč je zaznamovano z »brezmejno neskončnostjo«, se pravi, odprto za vse vrednote, h katerim stremimo oz. si jih brezpogojno želimo. In se jim na ta način že tudi izročamo. Določene vrednote seveda lahko le upoštevam, jih tudi cenim, ne da bi se jim predal. Lahko pa jih, ko se na primer odločim, da bom znanstvenik, umetnik, duhovnik ali filozof, vzljubim z »vso dušo« in se jim docela posvetim. Tedaj se čutim poklicanega in poklic, ki sem si ga izbral, ni več tlaka, marveč nekaj, kar imam rad in v čemer uživam. Ne glede na vse težave ali celo žrtve.

Ob vsem tem pa ima po Husserlu neka oblika življenja, danes bi rekli način življenja ali življenjski stil, brezpogojno prednost. »Življenjska oblika etičnega človeka do vseh drugih, npr. do poklicnega življenja, ki smo ga orisali v prejšnjem odstavku, je ne samo relativno najvišje vrednosti, marveč je edina *absolutna vrednota*« (XVII, 29). To pomeni, da imajo za človeka, ki se je dvignil na etično raven, ki je postal »etični človek«, vsi drugi načini življenja svojo vred-

---

nost le, kolikor ustrezajo kriteriju etičnosti. Dober umetnik kot tak ni že tudi dober človek, dober človek pa lahko postane dober umetnik in more to postati le, če to od njega terja etična samoodločba in samodoločba. Toda v tem primeru mora umetnosti posvetiti svoje življenje v celoti, se ji izročiti scela.

To pa človek lahko stori le, če se otrese ne samo prvostopenjske, ampak tudi drugostopenjske naivnosti. Na prvi stopnji gre za »izstop človeka iz stanja živalske naivnosti«, iz naivnega predajanja zadovoljevanju nagonov in strasti; na drugi stopnji pa gre za izstop iz človeške naivnosti, iz naivnega predajanja običajnim življenjskim ciljem. Ta izstop je mogoče doseči le s prestopom h kritiki ciljev in poti do njih, h kritiki, ki jo reflektirajoči jaz izvaja z vidika njihove aksiološke veljavnosti: z vidika njihove pristne vrednosti za smiselno, samoosmišljeno življenje. Iz takšne kritike izhaja orientacija, ta pa nam ne kaže le poti, ampak nas tudi že vnaprej zaščiti pred možnimi razočaranji. Tako pred razočaranji zaradi ovir kot pred razočaranji zaradi lastnega dvoma v smiselnost svojega početja. Kajti prava skrb za prave vrednote nas zaščiti tudi pred rušilnimi učinki naknadnih razvrednotenj, pred poskusi razvrednotenja našega dela ali celo življenja.

## 184

Vendar dosežena stopnja samopremisleka in osmislitve ni nikoli dokončna: »Čim bolj živi človek v neskončnem in zavestno nadzira možnosti prihodnjega življenja in delovanja, tem bolj se pred njim dviga odprta neskončnost možnih razočaranj in proizvaja nezadovoljstvo, ki končno – ob spoznanju lastne svobode v izbiri in svobode uma – postane nezadovoljstvo s seboj samim in svojim početjem« (XVII, 32). Zavest umske odgovornosti oz. etična vest ne plahni, marveč se stopnjuje. Narašča hkrati z našim ozaveščanjem.

Na določeni ravni samoosmislitve, s tem pa tudi osmislitve svojega življenja, niti poklicna samozavest in zavest poklicanosti ne zadoščata več. Vznikne želja po smislu življenja, ki je istovetno z življenjem smisla. »Namreč želja in volja, da bi *celotno* svoje življenje, z *vseh* vidikov njegovih osebnih dejavnosti oblikovali na novo, v smislu umnosti: življenje s popolno dobro vestjo ali življenje, ki zmore svoj subjekt vsak čas in popolnoma opravičiti pred samim seboj.« Le takšno, smisel živeče življenje je lahko povsem izpolnjeno, s samim seboj zares zadovoljno življenje, skratka, najboljšo življenje. To pa je življenje »resnično umnega človeka«: ta se ne imenuje *animal rationale*, umno (živo) bitje le zaradi tega, ker ima zmožnost uma in potem le priložnostno deluje umno in pravilno, marveč človek, ki deluje umno zmerom in povesod, z vsemi svojimi močmi in v

vsem svojem življenju. Če gremo do kraja, do »idealne meje«, se nasproti idealu relativne popolnosti navsezdanje zato dvigne absolutni ideal:

»To ni nič drugega kot ideal absolutne osebne popolnosti – absolutne teoretične, aksiomatične in praktične umnosti v vseh pomenih; oz., to je ideal osebe kot subjekta *vseh* osebnih zmožnosti, stopnjevanih v smislu absolutnega uma – osebe, ki bi imela – če si jo obenem mislimo kot tako, ki zmore vse, kot 'vsemogočno' – vse božje attribute. Vsekakor lahko z vidika te (zunajracionalne) diference rečemo: *Absolutni limes*, nad vso končnostjo obstoječi pol, h kateremu je usmerjeno vse zares humano stremljenje, je *ideja Boga*. Ta sama je 'pristni in resnični jaz', ki ga, kot bomo še pokazali, nosi v sebi vsak etični človek, po katerem neskončno hrepeni in ga ljubi, od katerega pa se vedno čuti neskočno oddaljenega. Nasproti temu absolutnemu idealu popolnosti obstaja *relativni* ideal, ideal popolnega človeškega človeka, človeka 'najboljših' zmožnosti, življenja z zanj 'najboljšo možno' vestjo – ideal, ki ima na sebi še zmerom pečat neskončnosti« (XVII, 34).

Jaz, o katerem govori Husserl na tem mestu in ki je po njem ne samo v jedru, ampak tudi v srcu vsakega človeka, naj bi bil, če si ga zamislimo v skrajnih možnostih, kot neskončno možnost, bitje z vsemi božjimi lastnostmi. Gre za čisti jaz, ki je kot tak, kot absolut, istoveten z Bogom, natančneje, z idejo Boga. Toda Bog in ideja Boga oz. Bog kot ideja so za Husserla eno in isto. Jaz sam sem ta Bog, nosim ga v sebi, obenem pa sem neskončno oddaljen od njega; ne samo kot empirični, ampak tudi kot etični človek. Kako naj tedaj, namreč kot »človeški človek«, občujem s seboj kot božanskim, zunajčloveškim, čezčloveškim, nadčloveškim jazom? In kaj tedaj čisti jaz, ta zunajčloveška instanca v srcu, v najgloblji notranjosti človeka sploh je? In kako je? Ne glede na odgovore, ki jih moramo glede teh vprašanj šele poiskati, je eno že vnaprej jasno. Po Husserlu želi človek postati Bog, hoče biti kljub svojim končnostim kot Bog. A tudi ta jasnost nas zaradi neke druge nejasnosti, vsebovane v njej, takoj napoti k novemu vprašanju. Vemo, kaj Bog pomeni Husserlu, kakšen položaj ima znotraj transcendentalne fenomenologije in kakšen pomen ima za fenomenološko etiko, ne vemo pa, kaj je pomen Boga, kaj je Bog kot označenec znotraj Boga kot znaka, se pravi, znotraj besede »Bog«.

Bog kot označenec ni nič drugega kot ideja Boga. Ta stavek se zdi odločen in dovolj poveden. A ni tako. Kajti ideja v Husserlovem pomenu ni niti Platonova niti Descartesova ideja. Descartes v svojih *Meditacijah* govori o »objektivni realnosti ideje Boga«. Husserl bi se s to formulacijo deloma strinjal, kolikor

---

seveda upoštevamo sholastični pomen besed »objektivno« in »realnost«, iz katerega pri tej formulaciji izhaja Descartes: »objektivno« pomeni pred-stavljeno, »realnost« pa tisto, po čemer stvar je to, kar je, torej bistvo (ne bivanje) stvari. Descartesova objektivna realnost je potemtakem istovetna s Husserlovo intencionalnostjo, z razmerjem, ki ga kot pola tvorita noesis in noema. Tu pa že nastopi prelom med Husserlom in Descartesom. Za Husserla je ideja zgolj in samo noema, za Descartesa pa je nekaj več: kot predstava sicer je človekova predstava, obenem pa prav kot taka predstavlja, kolikor je zares ideja, se pravi, jasna in razločna predstava, tudi nekaj, kar obstaja zunaj predstavljanja. Tako da je ideja Boga človekova predstava o Bogu, vendar taka predstava, ki predstavlja Boga samega.

#### IV. Čisti jaz kot edino razodetje Boga

186

Ideja za Descartesa ni fikcija ali iluzija, marveč same sebe gotova resnica. To je ideja tudi za Husserla, vendar le na ravni intencionalnosti: na ravni fenomenov. Bog kot ideja, kot noema, kot intencionalni pol je za Husserla fenomen. In kot tak stvar sama, ne pa tudi stvar na sebi. Zato Husserl zelo hvali prvi dve Descartesovi meditaciji, v katerih gre za utemeljitev stavka (*ego cogito, ergo sum*, vztrajno pa zavrača tretjo meditacijo, v kateri Descartes na podlagi objektivne realnosti ideje o Bogu dokazuje obstoj Boga, bivanje Boga zunaj naše zavesti.

Bog, o katerem govori Husserl, torej ni kartezijanski Bog. To tudi ni Platonov demiurg ali Aristotelov negibni gibalec. Ta Bog tudi Avguštinov ali Tomažev Stvarnik ni. Še najbližje je Kantovemu Bogu, zlasti tistemu, ki ga poznamo iz Kantovih spisov, objavljenih po njegovi smrti, iz njegove zapuščine. V njih nahajamo tudi naslednji stavek: »Bog ni zunaj mene obstoječa stvar, marveč je moja lastna *misel*. Vpraševati, *ali bog je*, je nesmiselno« (Kant, *Opus postumum*, XXI, 153). Nesmiselno, kajti po Kantu bivanje ni realni, marveč pozicijski predikat; bivanje ne spada k bistvu stvari, marveč je postavka, postavljena s trdilnim stavkom, ki kot povezava stavčnega subjekta in predikata ni le stavek, teza, ampak že tudi se-stavek, sin-teza. Torej nekaj naknadnega, nekaj, kar s stavčno analizo zato lahko razstavimo na sestavna dela, na subjekt in predikat in tako za nazaj preverimo, ali sta bila upravičeno povezana, združena s »pomožnim glagolom« jè, na primer v stavku »Bog jè vsemogočen« ali »Bog je zunaj nas obstoječa stvar«. Šele če ugotovimo, da je stavčna povezava upra-

vičena, da je izjava resnična, dobi besedica »je« ne le slovnični, ampak tudi bivanjski pomen. Do ugotovitve, ali je izjava resnična ali ne, do njene verifikacije, pa lahko pride le, če je tisto, kar v stavku nastopa kot subjekt, spoznatljivo, če je, kantovsko rečeno, pojav. Če ga po Kantovem osnovnem spoznavnoteoretskem načelu, da so pogoji možnosti izkustva isti kot pogoji možnosti predmetov izkustva, lahko uvrstimo med te predmete. Če ga, rečeno z drugimi besedami, lahko zapopademo: spravimo pod neki pojem. Pod pojem, ki je vselej razumska kategorija, ena od kategorij razuma, ki nam sploh omogočajo spoznavanje: zapopadanje, urejanje čutnih vtisov.

O Bogu nimamo nobenih čutnih vtisov, torej tudi njegovo zapopadenje ni mogoče. Izkustvo ali spoznanje Boga ne obstaja, torej tudi pojem Boga ne. O Bogu nimamo niti najmanjšega pojma. Kljub temu pa imamo idejo o njem. Ideja ni pojem, ni stvar razuma, marveč je zadeva uma, skratka, je zgolj in samo misel, husserlovska, pravzaprav pa že parmenidovsko rečeno, noema. Bog je misel, ki je po Kantu nujna kot moralna postavka, kot ideja, ki ima vlogo moralnega postulata. Ne spada v območje kajstva, pač pa najstva. V območje praktičnega, predvsem etičnega uma, ne pa v območje teoretičnega uma. Zakaj? Na ravni, imanentni Kantu, na spoznavnoteoretski ravni, odgovor že poznamo. A kako smo prišli do te, Kantove ravni?

Od začetka filozofije, od Parmenida naprej je glavno vprašanje filozofije vprašanje razmerja med mišljenjem in bitjo. Sta bit in mišljenje isto, ali pa obstaja nepremostljiva razlika med njima? Parmenidov odgovor je, da sta isto; kajti tistega, česar ni, sploh ni mogoče misliti, torej tisto, kar (lahko) mislimo, tudi je. Platon s tem odgovorom ni zadovoljen. Vpraša se, kaj je tisto, kar omogoča istost mišljenja in biti, ujemanje človekovega pogleda z izgledom stvari. Njegov odgovor je, da je to Dobro, skupno praporeklo tako nadčutnih izgledov, idej kot človekovega nadčutnega pogleda, umnega spoznavanja idej, s tem tudi stvari, ki so čutni posnetki idej, tako da se ideje kažejo kot eidosi stvari, kot njihova bistva. Prispodba Dobrega je sonce, ki s svojo toploto omogoča rast rastlin (nastanek stvari), s svojo svetlobo, ki je neposredno povezana s toploto, pa obenem omogoča tudi to, da stvari zagledamo, ko jih osvetli, in jih nato v njihovem videzu tudi vidimo, namreč kot nekaj pred našimi očmi navzočega, torej očitvidnega. Ko Avguštin ideje naseli v Boga, ko jih evidentira kot sestavine božjega Uma, obenem pa Boga razglasi za Stvarnika sveta, tako da so stvari, narejene iz nič, obenem od Boga, namreč kot proizvodi božjih idej, vlogo Platonovega Dobrega prevzame Bog Stvarnik stvarstva. Ta zdaj pred-

stavlja ISTO mišljenja IN biti, zagotavlja njuno istovetnost oz. ujemanje: stvari se ujemajo z božjimi idejami, saj so njihov proizvod, človek pa se ujame s stvarmi v njihovi biti, ko jih resnično spozna, ko jih torej prepozna kot podobe božjih idej oz. kot izraz njihove umne urejenosti in s tem božjega načrta v celoti.

Ker Descartes, ki človeka odkrije kot edini subjekt (sredi) vsega, kar je, ideje razglasi za človekove ideje, za ideje človekovega, ne pa božjega uma, mu na temeljni točki, to pa je prav točka istosti mišljenja in biti, sprva zmanjka tal pod nogami. Ostal bi brez tal, brez vsakršnega temelja, iz dvoma bi padel v brezupen obup, če se ne bi znašel in prav v idejah, v eni od njih, našel poroštvo za garanta, poroka istosti mišljenja in biti, drugače rečeno, istosti idej in stvari, ujemanja stvari z idejami kot jasnimi in razločnim predstavami stvari. Descartes je namreč trdno prepričan, da ideja kot jasna in razločna predstava, stvar, ki si jo predstavljam, že tudi predstavlja: ideja je stvar predstavljajoča predstava stvari, se pravi, reprezentantka, predstavnica ali zastopnica stvari. Ne glede na to, za katero idejo gre. Kar velja za vse ideje, velja potemtakem tudi za idejo Boga. Če to idejo imam, potem je ta, namreč kot predstavica ali zastopnica Boga, že tudi dokaz za njegov obstoj: za bivanje Boga. Boga kot neskončnega, večnega, vsemogočnega, vsevednega, najpopolnejšega bitja, predvsem pa bitja, ki je kot *causa sui*, kot vzrok samega sebe, kot samovzrok tudi pravzrok vsega drugega: ne samo sveta in stvari v njem, ampak tudi z mano rojenih idej. Te niso prirojene, ampak so vrojene, namreč prav od Boga. Bog je absolut, od katerega so odvisne tako stvari sveta kot človekove ideje, zato je njihov skupni imenovalc, s tem pa tudi porok njihove temeljne istovetnosti, soglasja med njimi. Ob pa ne gre spregledati, da gre v celotni kartezijski zgodbi za dvojno poroštvo, za dva poroka, pri čemer je človek s svojo idejo Boga, človek kot subjekt te jasne in razločne predstave, kot kriterij jasnosti in razločnosti, torej resnice kot gotovosti, edini porok za bivanje Boga kot poroka vsega, kar je. Človekovo poroštvo je izvorno izhodišče poroštva Boga.

**188**

V tem dualizmu, pri tej samospodnašajoči se dvojnosti ni bilo moč obstati. Bog kot ideja, kot misel, kot Bog imanence ne more biti hkrati tudi Bog transcendence, transcendentni Bog onkraj idej, zunaj človekove misli. Spinoza in Leibniz se vsak na svoj način sicer še trudita, da bi obranila ontološki dokaz o bivanju Boga, dokaz, da bivanje Boga izhaja iz samega bistva, iz pojma ali ideje Boga, Kant pa ga v imenu končnosti človeka dokončno spodbije. Boga kot neskončno bitje bi lahko spoznalo le spoznanje neskočnih zmožnosti. Boga



kot absolut lahko spozna le absolutno spoznanje, torej gre navsezadnje vselej za božje samospoznanje, kakor zvemo od Hegla, ki z vidika Absoluta, tokrat absoluta kot absolutne ideje, znova vzpostavlja ontološki dokaz o bivanju Boga, a seveda krožno, saj Heglov Bog ni nič drugega kot absolutna, »samo sebe misleča ideja« (Hegel, aristotelovska noesis noeseos. Kant na takšno krožnost ne pristaja, saj je z vidika človeka kot končnega, smrtnega bitja, s stališča *njegovih* spoznavnih zmožnosti, zgolj domneva, če že ne čisti izmislek. Vendar pa po Kantu človek ni samo spoznavajoče bitje, bitje izkustva, pojavno bitje sveta pojavov, naravno bitje narave, podrejene determinizmu vzročnosti, ampak je tudi, celo izvirneje, bitje svobode, svobode kot nasebne spontanosti, katere izraz in dokaz je človekova svobodna volja.

Kot bitje na sebi, kot noumenalno bitje se človek ne pozna, si ni spoznat en oz. spoznatljiv, se pa s seboj spoznava kot pojavno bitje, na ravni fenomenov, torej skozi učinke svoje svobodne volje, svojih spontanih odločitev. Ker bivam tako v kraljestvu svobode kot v kraljestvu narave in njenih nuj(nosti), sem dvojna, razcepljena oseba. Kot empirični jaz, kot telesno bitje, živeče v prostoru in času, sem podvržen nagonom, sledim nagibom in težim k sreči. Kot umsko bitje pa sem svoboden in neodvisen od narave, neodvisen tudi od lastnega telesa, njegovih potreb in poželenj, neodvisen celo od duševnih želja, kakršna je želja po sreči. Zavezan sem le samemu sebi, svojemu lastnemu zakonu, zakonu Uma, avtonomnemu kategoričnemu imperativu, ki se glasi: »Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje« (Kant 1993, 33). Ta Zakon moralnosti kot temeljni zakon *čistega* praktičnega uma je brez vsebine, je čist prav zaradi tega, ker nima v sebi nič empiričnega, nič vsebinskega, tako da deluje kot čista forma. Kot tak ni le formalni zakon, ampak tudi zakon formalnosti. Pomeni dolžnost in nič drugega kot dolžnost. Zato terja brezpogojno spoštovanje, ne pa tudi ljubezni. Tu ne gre ne za ljubezen do Boga ne za ljubezen do bližnjega, temveč za čisto najstvo. Za čisti *treba je*, za čisto podložništvo samemu sebi kot čistemu, obenem pa praktičnemu, zakonodajnemu umu. Kolikor tu sploh lahko govorimo o ljubezni, namreč v prenesenem pomenu, potem je to ljubezen iz dolžnosti, po dolžnosti, se pravi, »praktična ljubezen«, ne pa ljubezen kot taka.

A kot naravna, strastna bitja, zlasti pa kot želeča bitja ne moremo brez ljubezni. In ne brez ugodij, zlasti pa ne brez zadovoljstva ob tem, kar počnemo. Čeprav Zakonu moralnosti, kategoričnemu imperativu ne sledimo zaradi tega, da bi bili srečni, bi bili vseeno razočarani, če bi svojo moralno dolžnost vseskozi

---

izpolnjevali brez sreče (brez priznanj, itn.), če ne celo nesrečni (v lastno škodo, telesno ali družbeno). Potrebujemo vsaj samozadoščenje, ki ga dobimo z upanjem, da bo naša nrvnost, naša *vrlina*, naše brezpogojno izpolnjevanje dolžnosti navsezadnje le nagrajeno s *srečo*; pričakujemo, da se naravni zakoni in zakoni svobode, zakoni čutnosti in nrvstveni zakon ne razhajajo, marveč se, vsaj v zadnji instanci, ujemajo. Da po tem ujemanju navsezadnje med njimi obstaja harmonija, harmonija skrite istovetnosti, ki pa jo lahko zagotovi, kakor upamo in verjamemo, navaja Kant, le Bog kot »moralni Stvarnik sveta«. Zato: »*Hočem*, da biva Bog, da je moje bivanje v tem svetu tudi bivanje zunaj naravne povezave, bivanje v čistem razumskem svetu, in končno, da je moje trajanje brezkončno, pri tem vztrajam in tega verovanja si ne pustim vzeti ...« (Kant 1993, 137). To, kar je na ravni čistega teoretičnega uma le nedokazljiva (neovrgljiva) *hipoteza*, je na ravni čistega praktičnega uma, kot izraz njegove neodpravljljive potrebe, *postulat*. »Boga kot garanta tako upošteva tudi Kant – toda ne več, kot Descartes, kot garanta objektivne veljavnosti sodb, temveč kot garanta ujemanja moralnosti in srečnosti. Toda Kant v nasprotju z zastopniki predkantovske metafizike principu privzetega ujemanja ne pripiše nasebne biti« (Röd 1999, 37). Boga kot poroka harmonije, ujemanja med fizičnim in metafizičnim, čutnim in nadčutnim, fenomenalnim in noumenalnim svetom, svetom nujnosti in svetom svobode le imamo za resničnega; za takega ga imamo iz svojih najglobljih potreb, se pravi, zaradi absolutne potrebe praktičnega uma samega, iz svobodne umne volje kot take verjamemo v Boga in njegov obstoj. Toda to ne spremeni dejstva, da gre v tem primeru slej ko prej le za idejo Boga, za Boga kot misel. Ki ne nastopi toliko zaradi potrditve Boga, kolikor zaradi stanja, v katerem bi se znašli, če ne bi bilo Boga. Stanja, v katerem bi bilo glede na končni rezultat vseeno, kaj počnemo: ali sledimo moralnemu zakonu v sebi ali ne. To ne pomeni, da bi bilo v takšnem stanju, v stanju brez Boga, vse dovoljeno, pomeni pa, da bi bilo brez njega nekako vse zaman. Brez pravega smisla.

**190**

Harmonija med »zvezdnatim nebom nad menoj in moralnim zakonom v meni« (Kant 1993, 156), katere porok je »moralni Bog«, Bog, ki po svoji postavitvi ni »zunaj mene obstoječa stvar, marveč moja lastna misel«, je, strogo vzeto, istoveten z menoj. Zvezdnato nebo in moralni zakon kot sublimna predmeta mojega občudovanja oz. strahospoštovanja, torej kot najsvetejši reči mojega sveta, nista, pravi Kant, nekaj, kar bi obstajalo »v območju čezmernega«; temveč sta, saj »ju neposredno povezujem z zavestjo moje eksistence«, kljub svoji neizmernosti po moji meri.

Fichte, ki radikalizira Kanta, se vpraša: »Ali si želiš zreti Boga, kakršen je sam v sebi, iz obličja v obličje?« In odgovarja: »Ne išči ga onkraj oblakov; saj ga lahko najdeš tam, kjer si. Ozri se na življenje tistega, ki mu je predan, in uzri boš Njega; sam se mu predaj in našel ga boš v svojih prsih« (Fichte 1971, V, 472). V svojem srcu. Ti sam si to. *Tat tvam asi*. Če se spomnimo *Upanišad*. Sam Fichte pa srečanje z Bogom v samem sebi, istovetnost z njim, ki je pred vsakršnim naknadnim poistovetenjem ali zedinjenjem, opiše takole:

»Med posli in veselji življenja se iz prsi vsakega ne povsem neplemenitega človeka večkrat izvije vzdih: ni mogoče, da bi bilo takšno življenje moj resnični namen, mora, oh zame mora biti še neko povsem drugačno stanje. Svet mož (Pavel) pravi to s posebno močjo: celo stvarstvo naj bi hrepenelo z nami, in nenehno vzdihovalo, da bi se osvobodilo službe minljivosti, ki ji je podvrženo proti svoji volji. Naj to povemo kakor že, ta naveličanost nad minljivostjo, to hrepenenje po nečem višjem, boljšem in neminljivem sta neizkorenljivo položena v človekovo naravo. Enako neizkorenljivo zazveni v njem glas, da je nekaj dolžnost in obveznost in da mora biti izvršeno zgolj zato, ker je dolžnost. Naj se zgodi z menoj, kar se že bo, si reče človek, ki je pognan nazaj vase, storil bom svojo dolžnost, zato da si ne bom imel kaj očitati. Samo zaradi tega pogleda mu postane spet znosno človeško žitje in bitje, ki se mu je uprlo. Obveznost mi pač veleva, si reče, da nadaljujem s tem življenjem in da v njem z veseljem in dobro voljo opravljam tisto, kar mi pride v roke; in naj je to življenje zaradi samega sebe zame še tako malovredno, mi bo le sveto zaradi dolžnosti.

191

Razpoloženje pri zavesti namere, da bomo opravili svojo dolžnost, ker je dolžnost, nam kaže tisto čudežno hrepenenje. V tem ko izpolnjujemo dolžnost nasploh zaradi nje same, se povzdigujemo nad vse čutne pobude, namere in končne smotre; nekaj delamo, ne zato, da bi se v svetu zgodilo to ali ono, temveč zgolj in samo zato, da se bo to samo zgodilo in da bomo ubogali glas v svoji notranjosti. S to zavestjo sicer ni zadovoljeno ono hrepenenje, je pa odstranjen boleč občutek, v katerem se je izražalo; človek sicer ne dobi izpolnitve svojega stremljenja, dobi pa umirjenost in notranji mir. Ono hrepenenje terja osvoboditev od spon čutnosti nasploh, v celem našem stanju, od katerega nas dejansko osvobaja izpolnjevanje dolžnosti z ozirom na naše delovanje. S tisto zasnovo v našem bistvu se nam odpira cel novi svet. Brez nje je vse pesnjenje in stremljenje človeškega srca usmerjeno zgolj k čutnemu užitku, kvečjemu še h gospostvu naše brezpogojne samovolje; torej vedno k nečemu, kar je dano v zunanjem izkustvu, in je odvisno od naključja. Z njo pa dobimo neko višjo eksistenco, ki je neodvisna od vse

---

narave in je utemeljena zgolj v nas samih; z njo vstopamo v vrsto, ki jo zelo primerno imenujemo nadčutno« (Fichte 1984, 221–222).

Občutja, ki jih tu popisuje Fichte, so nam že nekoliko tuja. Poznamo jih zlasti iz romantike in neoromantike, pri nas iz besedil naše moderne. Spomnimo se na Cankarjevo *Lepo Vido* (1911), pa tudi drugih besedil iz naslednjih desetletij, vse do Šeligove *Lepe Vide* (1977). Pri nas je bilo hrepenenje predvsem nekaj pasivnega, v nasprotju s stremljenjem, ki je aktivno, povezano z voljo do moči. Kot takšno se je stremljenje uveljavilo med vojno, v obliki komunistične revolucije, spada pa k tistemu, kar Fichte označuje kot gospostvo naše brezpogojne samovolje in ga, hkrati s čutnim uživanjem, že tudi odklanja. Po revoluciji oz. v času njenega iztekanja se spet prebudi hrepenenje kot hrepenenje, a v neki posebni, uroborični obliki, saj se Šeligova Vida ne zadovolji več s hrepenenjem kot takim, marveč jo žene hrepenenje po hrepenenju. To hrepenenje je več, obenem pa manj od hrepenenja. Je presežno hrepenje, toda presežno na ta način, da že tudi samo sebe presega, saj se mu, ko se obrača zgolj vase, izmika sam predmet hrepenenja, razlog želje.

**192**

Čeprav sicer varuje človeka z dveh strani, se pravi, »pred nasiljem metafizične biti in pred grozo zgolj nič« (Hribar 1983, 252), se hrepenenje, ki je, kolikor je to, kar je, vselej poetično hrepenenje, »pod pritiskom in nasiljem metafizičnega stremljenja« ne more izogniti lastni drami. S tem da se hrepenenje pod pritiskom stremljenja rešuje v hrepenenje po hrepenenju, drame hrepenenja ni konec, narobe, zaostri se. O tem priča tudi Fichte, ki že sluti nasprotstvo med hrepenenjem in stremljenjem, a ga zaradi svoje aktivistične naravnosti (»Na začetku je bilo dejanje!«) potlači, tako da se mu hrepenenje kaže kot dejavno, kot hoteče, torej kot posebna vrsta stremljenja. Potem ko izpostavi, da smo v svojem jedru neka višja, nadčutna eksistenca, poudari, da mora biti zavest o tem cilj, smoter vsega našega bivanja. Četudi ga ne moremo doseči, saj je, časovno gledano, večen, prostorsko gledano pa neskončno oddaljen, se moramo zanj nenehno truditi. Kot umno bitje le tako lahko postanem absoluten in povsem svoboden, samostojen in neodvisen od vsega, kar ni um:

»Um naj bi si sam zadoščal. Ta naš namen pa se nam napoveduje ravno s tistim hrepenenjem, ki ga ni mogoče zadovoljiti z nobeno končno dobrino. Ta smoter naj bi si postavili nasploh, moramo si ga postaviti nasploh, če hočemo ostati sami sebi zvesti. Kaj moramo mi sami storiti, da bi se temu smotru približali, in koliko je doseženje tega smotra odvisno od nas, to nas prav tako uči neposredno ukazujoči, neizbrisni in nevarljivi notranji glas vesti. Vest je tista, ki nam v vsakem življenjskem položaju, če jo poslušamo,

odločilno pove, kaj je v tem položaju naša dolžnost, to se pravi, kaj lahko prispevamo v tem položaju k približevanju smotru vsakega uma. Hoteti moramo ta smoter nasploh, to je edini nespremenljivi namen naše volje ...

To absolutno samozadostnost uma, to polno osvoboditev od vsake odvisnosti, bom imenoval *blaženost*; in pod to besedo izrecno razumem to, kar sem opisal, in nikakor ne kar kakega užitka kakršne koli vrste« (Fichte 1984, 223).

Blaženost ni stanje čutnega užitka, temveč stanje dostojanstva. Ta mi pripada, natančneje, gre mi, saj tudi sam pripadam njemu, ker gre umnemu bitju kot takemu. Ne pa zaradi tega, ker bi si ga želel. Moje dostojanstvo je dostojanstvo mene kotumnega bitja, v temelju torej dostojanstvo uma samega. Kotumno bitje po svojem lastnem bistvu verjamem v um in red, predvsem moralni, ki izhaja iz njega. Da se človek, ki uresničuje in uveljavlja dostojanstvo svojega uma, opira na vero v moralni red sveta, v ta nadčutni, umni red, ki je neskončno vzvišen nad vsem minljivim, in da ima vsako svojo dolžnost za nalogo, ki mu jo nalaga ta red, da ima vsako posledico te dolžnosti za dobro, za osrečujočo in se ji zato z veseljem uklanja, to je po Fichteju absolutno nujno in spada k bistvu religije. »Da različne odnose tega reda do sebe in do drugega ravnanja, kadar mora o tem govoriti z drugimi, združuje in fiksira v pojmu nekega obstoječega bitja, KATEREGA morebiti imenuje Bog, to je posledica končnosti njegovega razuma; toda to ni škodljivo, če le tega pojma ne uporablja za nič drugega kot ravno za to združevanje razmerij nadčutnega sveta do sebe, ki se razkrivajo v njegovi notranjosti« (Fichte 1984, 225). Škodljivo postane, če človek to, kar nosi v sebi, postavi zunaj sebe, če to hipostazira oz. substancializira v »posebno substanco«, na primer v monoteističnega Pankreatorja ali panteističnega Spinozovega Boga kot Naravo. Tedaj se ne znajde pred Bogom, ampak pred malikom, zato Fichte takega boga izrecno odklanja, zanika. S takim stališčem si je nakopal obsodbo, da je ateist, in bil zato od leta 1798 naprej uradno podvržen preganjanju. Izgubil je mesto univerzitetnega profesorja itn. Ni bil, kot Sokrat, usmrčen, duh razsvetljenstva je bil že preveč živ, bil pa je obsojen zaradi istega kot Sokrat: zaradi sklicevanja na božanstvo v sebi, se pravi, zaradi omalovaževanja državne religije. To religijo, se pravi, veroučno krščanstvo, je označil za krivoverstvo, in sicer z naslednjimi argumenti:

»Sistem, v katerem pričakujejo srečnost od nadvse mogočnega bitja, je sistem malikovalstva in krivoboštva, ki je toliko star, kot je človeška poguba,

---

in ki je z napredovanjem časa spremenil zgolj svojo zunanjo podobo. Če je nadvse mogočno bitje neka kost, ptičje pero, ali pa če je vsemogočen, vse-pričujoč, vsemoder stvarnik nebes in zemlje, če od njega pričakujemo srečnost, tedaj je malik. Razlika med obema sistemoma je zgolj v boljši izbiri izrazov; bistvo zmote je v obeh isto in v obeh ostaja srce enako spreverneno.«

»Tu je torej resnično mesto mojega spora z njimi. Kar *oni* imenujejo Bog, to je meni malik. Meni je Bog bitje, ki je povsem osvobojeno vsake čutnosti in vseh čutnih dodatkov, ki mu zatorej ne morem pripisati niti zame edino možnega, čutnega pojma eksistence« (Fichte 1984, 236).

Fichte, husserlovsko rečeno, priznava edinole Boga imanence, Boga transcendence kot mundanega Boga pa zanika in zavrača. Bog imanece je »moralni Bog«, zato sta religija in moralnost po Fichteju neločljiva, še več, sta »absolutno eno«. Oboje pomeni zajetje in dojetje nadčutnega: v območju morale z delovanjem, v območju religije pa z vero. Kdor zahteva pojem bistva Boga, ki bi bil zasnovan brez odnosa do moralne razsežnosti v človeku, neodvisen od nje, ta Boga, zatrdi Fichte, nikoli ni spoznal. Torej je odtujen življenju, izvirajočemu iz njega, s tem pa tudi od samega sebe. Religija brez moralnosti je praznoverje, ki človeka vara z lažnim upanjem; moralnost brez religije pa utegne biti na zunaj častivreden način življenja, saj v tem primeru človek dela tisto, kar je prav. Vendar pa dobrega nikoli ne ljubi zares. Ne izvaja ga zaradi njega samega, temveč se le izogiba zlu, to pa iz strahu pred posledicami v čutnem svetu.

Edino če dolžnost hočemo preprosto zato, ker je dolžnost, se povzpne do hotenja, ki nima nobenih čutnih pobud. Do nadčutnega hotenja, ki mu ne gre za objekt dejanja, temveč za nadčutnost prepričanja, iz katerega izvira. Šele to pomeni vstop v neki drug svet, pomeni osvoboditev volje, po njej pa »osvoboditev vse naše biti«. In na tej točki se Fichte kritično sooči, čeprav ga ne omenja izrecno, tudi s Kantom. Tisti, ki pravijo, navaja, da je treba dolžnost opravljati nasploh, brez ozira na neki smoter, se ne izražajo točno. Ne glede na to, da v svojih filozofijah nikoli in nikdar ne bodo mogli razložiti, »od kod dobivajo zgolj formalni npravni zakoni materialno vsebino«, se pravi, od kod iz kategoričnega imperativa sledijo konkretne odločitve, obstaja dejstvo, da je nemogoče, da bi človek, namreč kot »končno bitje«, ravnal ne glede na kak smoter:

»V tem ko se namenja za neko delovanje, mu nastaja nek pojem prihodnjega, ki naj bi izhajalo iz njegovega delovanja, in prav to je pojem smotra. Smoter, ki ga je mogoče doseči z dolžnostnim prepričanjem, pa nikakor ni užitek, – to hočejo povedati, in toliko imajo prav; je uveljavljanje dostojanstva, ki gre umu. Tisti, ki pravijo: celo če bi človek obupal nad Bogom in nesmrtnostjo, bi moral vseeno storiti svojo dolžnost, ti postavljajo skupaj absolutno nezdružljivi reči. Kar vzpostavi v sebi dolžnostno prepričanje, in spoznal boš Boga, in medtem ko se nam drugim še prikazuješ v čutnem svetu, boš sam zase že onkraj, v večnem življenju. Tu pa imajo spet prav, da dolžnostno prepričanje ni utemeljeno v Bogu in nesmrtnosti, temveč da je, obratno, vera v Boga in nesmrtnost utemeljena na dolžnostnem prepričanju« (Fichte 1984, 227).

Ni religija temelj morale, marveč je morala temelj religije. Drugače rečeno, kot umno bitje, kot »etični človek« ne izvira iz Boga, temveč Bog izvira iz mene oz. moja vera vanj. Natančneje: moja vera v lastno nesmrtnost. Vera v nesmrtnost sebe kot čistega jaza. Z vidika nesmrtnosti se Fichteju celo Kantovo občudovanje »zvezdnega neba nad nami«, strahospoštovanje pred vesoljem zdi pretirano, če ne celo nerazumljivo.

Po Kantu se nebo začenja na mestu, ki ga zasedam v zunanjem čutnem svetu in me povezuje z nepregledno velikim vesoljem; saj v njem svetovi sledijo svetovom in sistemi sistemom, in to s periodičnim gibanjem, začetkom in trajanjem v brezmejnih časih, tako da ta »prizor brezštevilne množice svetov tako rekoč izniči pomembnost mene kot živalske kreature, ki mora materijo, iz katere je nastala, vrniti planetu (navadni točki v vesolju), potem ko je bila kratek čas (ne da bi vedeli, kako) obdarjena z življenjsko silo« (Kant 1993, 156). Iz Kantove uprizoritve našega položaja v vesolju lahko razberemo dvoje: prvič, ne gre za vesolje na sebi, marveč za vesolje kot fenomen, kot prizor za nas, in drugič, ta prizor se nam kaže kot tak, kot se nam kaže, na obzoru naše končnosti, tj. smrti. Smrti, na ozadju katere vznikaja želja po nesmrtnosti, hrepenenje po drugem in drugačnem življenju: življenju brez smrti. Videli smo, da je prav ta želja tista želja, zaradi katere si človek po Kantu pravi: Hočem Boga in ne odstopim od tega. Ne popustiti glede svoje želje navsezadnje pomeni, ne popustiti v svoji veri v lastno nesmrtnost.

Fichte to hrepenenje pozitivira in željo pretvori v dejstvo. O svoji filozofiji, nanašajoč se spet na Kanta, pravi, da »hoče vse, kar ste navajeni občudovati, si želeli, česar ste se navajeni bati, spremeniti pred vašimi očmi v nič, v tem ko za

---

vekomaj zapira vaše prsi pred začudenjem, slo in strahom« (Fichte 1984, 252). Da bi se to zgodilo, ni treba nič drugega, kakor da se povzpne na raven zavesti o sebi kot umnem, nravnem bitju, bitju dolžnosti, se pravi, do resnične samozavesti. Tedaj bomo ugotovili ne samo, kdo smo, ampak tudi to, da ta zemeljska obla z vsemi čudovitostmi, da to sonce in tisočera sonca, ki ga obdajajo, da vse zemlje, ki jih slutimo okoli tisočerih sonc, da vse stvari, ki jih ne more zajeti nobeno število, ki jih lahko slutimo na vsakem od vseмирskih teles, skratka, da vse to neizmerno veselje pred mislijo, pred katero zadržti naša duša in se strese do temelja, ni nič drugega kot »v smrtnih očeh« slab odsev našega »lastnega večnega bivanja«; ki pa je nekako zaprto v nas in ga je zato treba razpreti, odpreti v večnost. Tedaj bomo, zavedajoč se samih sebe, lahko rekli:

»Ti si spremenljiv, ne jaz; vse tvoje preobrazbe so samo meni prizor, in vedno bom nepoškodovan lebdel nad razbitinami tvojih podob. Da že sedaj delujejo sile, ki naj bi uničile notranjo sfero moje dejavnosti, ki jo imenujem moje telo, temu se ne čudim, to telo spada k tebi in je minljivo, kot vse, kar spada k tebi, toda to telo nisem jaz. Jaz sam bom lebdel nad njegovimi razbitinami in gledal bom njegov razkroj. Da že delujejo sile, ki bodo mojo zunanjo sfero, ki bodo vsa, vsa žareča sonca in vseh tisočero teles vesolja, ki se vrtijo okoli vas, uničile, temu se ne morem čuditi; s svojim rojstvom ste zapisani smrti. Toda ko bo med milijoni sonc, ki svetijo nad mojo glavo, najmlajše med njimi že zdavnaj oddalo svojo poslednjo iskro, takrat bom še vedno neokrnjen in nespremenljivo isti, ki sem sedaj; in kadar bo iz vaših razvalin toliko kratov novih sončnih sistemov, kot je vas vseh, vi nad mojo glavo sijoča sonca, in ko bo v najmlajšem med njimi že zdavnaj ugasnila zadnja iskra, potem bom jaz še bival, nepoškodovan in nepreobražen, isti, ki sem danes; še bom hotel, kar hočem danes, svojo dolžnost; in posledice mojega delovanja in mojega trpljenja bodo še ostajale, shranjene v srečnosti vseh. Obeta vam, da boste tudi v vaši pravi domovini, v nadčutnem svetu, in nasproti Bogu stali svobodni in neobsojeni. Niste njegovi sužnji, temveč svobodni državljani njegove države. Isti zakon, ki povezuje vse, je njegova bit, tako kot je tudi vaša volja. Celó njemu nasproti niste potrebni, kajti ne želite si ničesar, kar stori on brez vaše želje; celo od njega niste odvisni, kajti svoje volje ne izvzimate iz njegove« (Fichte 1984, 252).

Že Kant je prepričan, da kategorični imperativ, moralni zakon v meni, »ne-skončno dviga vrednost mene kot intelligence« (Kant 1993, 156): kot umnega bitja oz. bitja Uma in umnosti. Namreč prav s pomočjo moje osebnosti kot »mojega nevidnega sebstva«; saj mi z njo »razodeva življenje, ki je neodvisno



od živalskosti in celo od vsega čutnega sveta«: prikazuje me »v svetu, ki mu gre resnična neskončnost« in mi daje smotrno določenost, ki »ni omejena na pogoje in meje tega življenja, marveč sega v neskončnost«. Kant doda, da »z njim (hkrati s tem pa tudi z vsemi tistimi vidnimi svetovi) nisem povezan le naključno, tako kot tam, marveč obče in nujno«. Namreč v veselju, v vidnem, v zunanjem svetu. Za razliko med Kantom in Fichtejem je odločilen prav navidezno nepomemben dodatek v oklepaju.

Po Kantu tudi z empiričnim svetom, z naravo nisem povezan naključno, kajti za nenaključnost ali nujnost te povezave »skrbi« Bog kot porok harmonije med čutnim, končnim in nadčutnim, neskončnim svetom, se pravi, harmonije med moralnim kraljestvom svobode (spontanosti) in fizičnim kraljestvom vzročnosti (determiniranosti). Za Kanta je Bog torej tisto Tretje, četudi le kot ideja. Za Fichteja pa je narava kot taka nekaj ničnega, Bog in Jaz pa sta, sva tako rekoč eno in isto; ne razločujeva se v ničemer, ne v željah ne v volji. Ker sva oba zgolj in samo Um, sem, četudi kot posebna oseba, neposredna duhovna sestavina Boga; kakor da bi bil kaplja v morju uma. Fichte o svoji filozofiji zato pravi: »Nenavadno je, če dolžijo TO filozofijo, da zanika Boga, saj vendar zanika eksistenco sveta, v tistem smislu, kot jo zatrjuje dogmatizem. Kakšen Bog bi to bil, če bi ga izgubil obenem s svetom? Naša filozofija zanika eksistenco čutnega boga in služabnika sle; toda nadčutni Bog ji je v vsem vse; on ji je tisti, ki edini je, in vsi mi drugi razumni duhovi živimo in snujemo samo v njem« (Fichte 1984, 240). Razloček med Bogom in človekom je torej le v tem, da je človek to, kar je Bog na ravni biti, šele na ravni volje. To, kar je Bog neposredno, je človek (še)le posredno; toda božjo neposrednost si posreduje sam. S tem pa posreduje tudi Boga, kar pomeni, da se Bog razodeva prav v njem, skozi njegovo posredovanje.

Natanko to izjavi Husserl, ko leta 1917 komentira Fichtejev spis *Napotilo za blaženo življenje oz. nauk o religiji* (1806). Bog kot »v samem sebi nenastala in nespremenljiva absolutna bit«, pravi Husserl, »se z večno nujnostjo razodeva v obliki čistega jaza« (XXV, 284). Drugače rečeno, »Bog sam doseže v zročem-religioznem človeku s svojim razodevanjem svojo najvišjo stopnjo možne samorazodetosti« (XXV, 292). V tem smislu je transcendentalna fenomenologija istovetna ne samo s teleologijo (sveta), ampak tudi s filozofsko teologijo. To je možno zaradi tega, ker »vseobsežno spoznanje Boga, ki vključuje tudi vseobsežno spoznanje sveta in naj bi ga dosegla znanstvena filozofija«, se pravi, fenomenologija kot bistvogledje, vsebuje tudi dejanje odrešitve. Vse-

obsežno spoznaje, ki zajema tako spoznanje sveta kot Boga, ki se razodeva v čistem jazu, prinaša namreč »prekipevajočo radost, radost, ki ne pomeni zgolj zadovoljitve teoretičnega interesa, ampak mora, stekajoča se z religiozno blaženostjo v en tok, prekipevajoče povzdigniti tudi tega«. Prav zato lahko Husserl govori o »samoodrešitvi človeštva«; in to ravno skozi fenomenologijo kot čisto fenomenologijo.

Zato ne zadošča reči, da je fenomenološka filozofija »po sebi sami že tudi fenomenologija religije« (Casper 1999, 67), kajti fenomenologija v svojem skrajnem dometu je več, je soterologija: nauk o odrešitvi.

## V. Literatura

- Casper, Bernhard 1999: Hermeneutische »Phänomenologie der Religion« und das Problem der Vielfalt der Religionen; v: H. M. Baumgartner (urednik): Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts, Alber, Freiburg
- 198** Fichte, Johann Gottlieb 1771: Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre; v: Fichtes Werke V, Walter de Gruyter, Berlin
- Fichte, Johann Gottlieb 1784: Apel javnosti zastran ateističnih izjav; v: J. G. Fichte: Izbrani spisi, Slovenska matica, Ljubljana
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss; v: Theorie-Werkausgabe 7, Suhrkamp, Frankfurt a/M
- Hribar, Tine 1993: Fenomenologija I, Slovenska matica, Ljubljana
- Husserl, Edmund 1922-1937: Fichtes Menschheitsideal; v: Aufsätze und Vorträge (1922-1937), Husserliana XXV, Kluwer, Dordrecht/Boston/London
- Husserl, Edmund 1929: Fünf Aufsätze über Erneuerung; v Husserliana XXVII, Kluwer, Dordrecht/Boston/London
- Husserl Edmund 1936: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI, Hagg
- Husserl Edmund 1936: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband (Texte aus dem Nachlass 1934-1937), Husserliana XXIX, Kluwer, Dordrecht/Boston/London
- Husserl Edmund 1963: Briefwchsel I–X, Kluwer, Dordrecht/Bostob/London
- Husserl, Edmund 1997: Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo, Slovenska matica, Ljubljana

- Kant, Immanuel 1993: Kritika praktičnega uma, Analecta, Ljubljana
- Röd, Wolfgang: Ist der Gott der Philosophie tot?: v: H. M. Baumgartner (urednik): Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts, Alber, Freiburg
- Savater, Fernando 1998: Etika za Amadorja, Cankarjeva založba, Ljubljana
- Schumann, Karl 1977: Husserl-Chronik (Denk-und Lebensweg Edmund Husserls), Martinus Nijhoff, Haag
- Spahn, Christine 1996: Phänomenologische Handlungstheorie – Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik, Königshausen & Neumann, Würzburg

*Tine Hribar*

## FENOMENOLOGIJA IN HERMENEVTIKA

201

Pričujoča razprava noče biti prispevek k zgodovini fenomenologije, k njeni arheologiji, ampak izpraševanje o usodi današnje fenomenologije. Če sem si za preizkusni kamen in sredstvo vpraševanja izbral splošno teorijo interpretacije ali hermenevtiko, to le ne pomeni, da bom zgodovinsko monografijo nadomestil s poglavjem primerjalne zgodovine sodobne filozofije. Kajti do hermenevtike ne bom zgodovinar, tudi do današnje ne: kakor koli že je sledeče razmišljanje odvisno od Heideggra, predvsem pa od Gadamerja, to, kar je v igri, je možnost, da nadaljujemo filozofiranje z njima in po njima – ne da bi pozabili na Husserla. Moja razprava bo torej čim bolj živ pretres ene in druge možnosti filozofiranja in nadaljevanja z njim.<sup>1</sup> Predlagam diskusijo naslednjih dveh tez:

1. Hermenevtika ni uničila fenomenologije, ampak eno od njenih interpretacij, to je Husserlovo *idealistično* interpretacijo; odslej bom zato govoril o Husserlovem idealizmu. V ozir in vodilo mi bo spremna beseda (*Nachwort*) k *Idejam* (Hua V, 138–162); poglavitne teze bom izpostavil hermenevtični kritiki. Ta prvi del bo torej čisto preprosto *antitetičen*.

<sup>1</sup> V pričujoči razpravi so nakazane metodične spremembe, ki jih implicira razvoj moje misli po eidetski fenomenologiji od dela *Le volontaire et l'Involontaire* (1950) do knjig *De l'Interpretation: Essai sur Freud* (1965) in *Conflit des Interprétations* (1970).

---

2. Onstran preproste opozicije je med fenomenologijo in hermenevtiko tudi neka sopripadnost, ki jo gre pojasniti. Prepoznamo jo lahko, bodisi če izhajamo iz fenomenologije bodisi iz hermenevtike. Z ene strani se hermenevtika izgraja na temelju fenomenologije in tako ohranja tisto, od česar se pravzaprav loči: *fenomenologija ostaja neprekoračljiva predpostavka hermenevtike*. Z druge strani se niti fenomenologija ne more konstituirati brez *hermenevtične predpostavke*, ki zaseda sámo mesto *Auslegung* v izpeljavi fenomenološkega filozofskega načrta.

### **I. Hermenevtična kritika Husserlovega idealizma**

Prvi razdelek pričujoče razprave cilja na to, da se ovemo razmika ali celo že brezna, ki ločuje zasnovo hermenevtike od slehernega idealističnega izraza fenomenologije.

V tem razdelku bralec ne bo našel drugega kot razvijanje antitetičnega stališča dveh nasprotnih filozofskih načrtov. Vsekakor si želimo pridržati možnost, da vsa fenomenologija kot taka ni zaobjeta v eni od svojih interpretacij, pa četudi je to Husserlova interpretacija. Pravzaprav imam občutek, da kritiki hermenevtične filozofije podlega sam Husserlov idealizem.

**202**

#### **1. Shematičen prikaz tez Husserlovega idealizma**

Zaradi potrebe po shematični razpravi sem si za značilen izraz Husserlovega idealizma izbral spremno besedo k *Idejam* iz leta 1930 (Hua V, 138–162), delu, ki predstavlja ob *Kartezijanskih meditacijah* najizrazitejšo obliko tega idealizma. Iz nje sem izpostavil teh nekaj tez, ki jih bom obenem podvrgl kritiki hermenevtike.

a) *Ideal znanstvenosti, ki ga zahteva fenomenologija, ni v kontinuiteti z znanostmi, z njihovo aksiomatiko, z njihovim utemeljevalnim podjetjem: »poslednja utemeljitev«, ki jo konstituira, je druge vrste* (Hua V, 138 isl., 159 isl.). To je teza, ki izreka fenomenološko zahtevo po korenitosti. Izražena je v polemičnem slogu kot teza filozofije bojevnice, ki vselej meri na kakega sovražnika, naj bo to objektivizem, naturalizem, filozofija življenja ali antropologija. Utrnila se je, pa je ni moč zapisati z dokazom: od kod bi ga namreč izvlekli? Od tod izhaja samopotrditveni slog zahteve po radikalnosti, ki ga izpričuje

zanikanje tega, kar bi lahko zanikalo njo. Izraz *aus letzter Begründung* je v tem oziru najbolj značilen. Z enako močjo nam priključuje tako platonsko izročilo anhipotetike kot kantovsko tradicijo avtonomije kritičnega dejanja; kot *Rückfrage* (Hua V, 139) kaže tudi nekakšno kontinuiteto s poglavitnimi vprašanji, ki si jih véde zastavljajo o sebi. Postopek povratka k temelju je torej povsem heterogen glede na sleherno utemeljitev znotraj posamičnih ved: za vedo o temeljih »ne more več obstajati teman, problematičen pojem, niti paradoks« (Hua V, 160). To ne pomeni, da ni *nekih* »poti«, ki ustrezajo tej edini Ideji; ravno pojem utemeljitve pravzaprav jamči enakovrednost in konvergenco poti (logične, kartezijske, psihološke, zgodovinsko-teološke itn.). Obstajajo pač »realni začetki« ali bolje, neke »poti do začetka«, ki jih poraja »absolutna odsotnost predpostavk«. Zato se je nesmiselno spraševati po motivaciji za takšno radikalno začetje: znotraj posameznega območja ni razloga, da bi to območje preseglji v smeri vprašanja po izvoru. Utemeljitev je v tem smislu *Selbst-Begründung*.

b) *Izvirna utemeljitev pripada intuiciji*; utemeljiti pomeni videti, uzreti. V tem smislu *Nachwort* potrjuje prvenstvo popolne zapolnitve pred vsako filozofijo dedukcije ali konstrukcije, ki ga izraža šesta *Logična raziskava* (Hua V, 141 s., 143 s.).

**203**

Ključni pojem v tem oziru je pojem izkustvenega polja, *Erfahrungsfeld*. Vse čudo fenomenologije je prav v tem: počelo je sprva »polje«, prva resnica je sprva »izkustvo«. V nasprotju s sleherno »spekulativno konstrukcijo« se poglavitno vprašanje odloča v zrenju. Omenil sem čudo: mar ni čudno, da kljub kritiki empirizma (in zaradi nje) prav izkustva v empiričnem smislu ni moč preseči drugače kot z nekim »izkustvom«? Sinonimika izkustva (*Erfahrung*) pomeni, da fenomenologija ni prenesena v onkrajnost, v drug svet, ampak nastanjena v srčiki naravnega izkustva, kolikor to izkustvo ne ve za svoj smisel. Četudi je poudarek na apriornem značaju, na redukciji na *eidōs*, na vlogi imaginativnih variacij in prav na pojmu »možnosti«, je tu vsekakor še vedno poudarjen značaj izkustva (ki naj bi bil le izraz »intuitivnih možnosti«; Hua V, 142).

c) *Mesto polne intuitivnosti je subjektiviteta. O vsaki transcendenci lahko podvomimo, le o imanenci ne.*

To je bistvena teza Husserlovega idealizma. O vsaki transcendenci lahko podvomimo, ker se ta predstavlja v *Abschattungen*, »skicah« ali »prerezih«; na-

---

dalje, ker je konvergenca takih *Abschattungen* vselej domnevna, domnevo pa lahko ovrže neskladje; slednjič, ker je zavest sposobna izoblikovati hiperbolično hipotezo radikalnega neujemanja videzov, se pravi hipotezo »destrukcije sveta«. Imanenca ni dvomljiva, ker se ne daje v »prezrezih«, v »skicah«, se pravi, ne implicira nič domnevnega, ampak edina omogoča ujemanje (sovpadanje) refleksije s tem, kar je »pravkar« doživeto.

d) *Subjektiviteta, ki je s tem povišana na raven transcendentala, ni empirična zavest, predmet psihologije.*

Kljub temu pa sta si fenomenologija in fenomenološka psihologija nekako vzporedni in tvorita »dvojico«, ki neprestano vodi k zmešnjavi dveh strok, od katerih je ena transcendentalna, druga pa empirična. *Samo redukcija ju loči in razlikuje.*

**204**

Fenomenologija se mora tu boriti z nesporazumom, ki se stalno poraja. Pravzaprav ga poraja sama. Fenomenološko »izkustveno polje« pravzaprav kaže strukturno analogijo z nereduciranim izkustvom; razlog za ta izomorfizem je ravno v intencionalnosti (Brentano je odkril intencionalnost, ne da bi poznal redukcije, peta *Logična raziskava* pa jo še definira v konturah, ki bi se prav enako dobro ujemale tako s fenomenologijo v ožjem smislu kot z intencionalno psihologijo). Poleg tega ima redukcija svoje izhodišče v »naravni drži«; transcendentalna fenomenologija zato nekako predpostavlja prav to, kar presega, in to ponavlja kot *isto*, čeprav z *drugo naravnostjo*. Razlika torej ni v deskriptivskih potezah, ampak v ontološkem kazalu, v *Seinsgeltung*; treba je »zgubiti«<sup>2</sup> veljavnost *als Reales*, skratka, razrušiti psihološki realizem. Stvar ni preprosta, če naj tu ne razumemo, da je treba izgubiti svet, telo, naravo – s tem bi fenomenologija postala akozmizem. Paradoks je v tem, da se prav za ceno te izgube svet razodene ravno kot »dan vnaprej«, da je telo zares »eksistirajoče« in da se narava oznanja kot »bivajoče«. Redukcija se torej ne dogaja med mano in svetom, med dušo in telesom, med duhom in naravo, ampak preko tega, kar je vnaprej dano, kar obstaja in biva: vse to ni več razpršeno, ni več zaobjeto v neprosojni in senčni *Seinsglaube*, marveč postane *smisel, smisel* vnaprej danega, *smisel* eksistirajočega, *smisel* bivajočega. Fenomenološka korenitost, ki ločuje transcendentalno subjektiviteto od empiričnega jaza, je potemtakem ista kot tista, ki spreminja *Seinsglaube* v noematični korelat noeze. Noetika, noolo-

<sup>2</sup> Izraz *verliert* nastopa trikrat: Hua V, 145.

gija, se zato razlikuje od psihologije. Njena »vsebina« (*Gehalt*) je ista: fenomenološko je »reducirano« psihološko. V tem je počelo »paralelizma« ali boljše »korespondence« med prvo in drugo. V tem pa je tudi počelo njune razlike. Loči ju namreč neka »zaobrnitev« – *filozofska zaobrnitev*.

e) *Zavest, ki daje opore delovanju refleksije, ima svoje etične implikacije: zato je refleksija dejanje, ki je neposredno odgovorno do sebe.*

Etični odtenek, ki ga izraz *aus letzter Selbstverantwortung* (Hua V, 139) menda vpelje v tematiko o utemeljitvi, ni praktično dopolnilo podviga, ki bi bil kot tak čisto epistemološki: zaobrnitev, s katero se refleksija iztrže naravni drži, je obenem – v istem dahu, če smemo tako reči – epistemološka in etična. Filozofska zaobrnitev je vrhovno avtonomno dejanje. To, čemur pravimo etični odtenek, je zato neposredno implicirano v dejanju utemeljitve, kolikor to dejanje ne more biti drugo kot samopostavitev. V tem smislu je slednjič odgovorno do sebe.

Samopotrditveni značaj utemeljitve konstituira filozofski subjekt kot odgovoren subjekt. Ta subjekt je filozofirajoči subjekt kot tak.

## 2. Hermenevtika proti Husserlovemu idealizmu

Hermenevtike seveda ni mogoče postaviti nasproti, tezo ob tezi, fenomenologiji v celoti in kot taki; postavimo pa jo lahko nasproti Husserlovemu idealizmu. Ta »antitetika« je nujna pot resnične »dialektične« relacije med obema.

a) *Ideal znanstvenosti, ki ga Husserlov idealizem dojema kot poslednjo utemeljitev, naleti na svojo temeljno mejo v ontološkem pogoju razumevanja.*

Ta ontološki pogoj je moč izraziti kot končnost. Tega koncepta pa ne bom imel za prvega, saj opredeljuje v negativnih terminih povsem pozitivno stanje, ki bi ga bilo bolje izraziti s pojmom pripadnosti. Ta neposredno zaznamuje neogibni pogoj celotnega podjetja upravičenja in utemeljitve, to je, da je pred njim vselej neka zveza, ki ga prinaša. Mar bomo rekli – neko razmerje do predmeta? Pravzaprav ne. Kajti hermenevtika pri Husserlovem idealizmu najprej postavlja pod vprašaj prav to, da je ta zaupal edinstveno in neprekosljivo odkritje intencionalnosti neki pojmovnosti, ki šibi njegov domet, se pravi zvezo med subjektom in objektom. Ta pojmovnost je odgovorna za zahtevo po iskanju tega,

---



kar daje enotnost smislu predmeta, ter za zahtevo po utemeljitvi te enotnosti na konstituirajoči subjektiviteti. Hermenevtika izhodiščno razglaša, da problematika objektivnosti že predpostavlja nekakšno razmerje inkluzije, v katerem sta zaobjeta domnevno avtonomen subjekt in njemu domnevno nasproten objekt. To inkluzivno ali zaobjemajočo zvezo tu imenujem pripadanje. Ontološko prvenstvo pripadanja implicira, da vprašanje utemeljitve ne more več preprosto sovpadati z vprašanjem poslednje utemeljitve. Seveda, Husserl je v vidu izdelave temeljev lastnega načrta prvi poudaril, da *epoché* pretreže povezavo med transcendentnim delovanjem utemeljitve in notranjim delom, značilnim za vsako vedo. Poleg tega Husserl stalno razlikuje med potrebo po upravičenju, ki jo postavlja transcendentalna fenomenologija, in vnaprej določenim modelom *mathesis universalis*. S tem – kot bo rečeno pozneje – postavlja fenomenološke pogoje hermenevtike. Hermenevtika pa si prizadeva ravno za radikalizacijo Husserlove teze o diskontinuiteti med transcendentno utemeljitvijo in epistemološkim temeljem.

206

Vprašanje o poslednji utemeljitvi za hermenevtiko še vedno pripada območju popredmetujočega mišljenja, četudi z njim ni več izprašan ideal znanstvenosti kot tak. Radikalnost vprašanja uvaja prehod od ideje znanstvenosti k ontološkemu pogoju pripadanja, po katerem se izpraševalec udeležuje same izprašane stvari.

Pripadnost je nato dojeta kot končnost spoznavanja. Negativni odtonek, ki opredeljuje sam izraz končnosti, je zato vnesen v povsem pozitivno relacijo pripadnosti – v *hermenevtično izkustvo samo* – le zato, ker je subjektiviteta že razglasila svojo zahtevo, da se predstavi kot zadnji temelj. Ta ohola zahteva, ta *hybris*, kontrastno razgrne razmerje pripadanja kot končnost.

Heidegger je to pripadnost izrazil preko biti-v-svetu. Pojma sta enakovredna. Izraz biti-v-svetu bolje odraža prvenstvo skrbi pred napotilom/ozirom in značaj horizonta tega, na kar smo vezani. Bit-v-svetu je predhodna refleksiji. V istem mahu je izpričana prioriteta ontološke kategorije tubiti – nas samih – pred epistemološko in psihološko kategorijo postavljajočega se subjekta. Kljub smiselni zgoščenosti izraza biti-v-svetu sem po gadamersko dal prednost pojmu pripadnosti, ki takoj nakaže spor z razmerjem subjekt-objekt in pripravljala nadaljnjo vpeljavo koncepta distanciranja, ki je z njim dialektično povezan.

b) *Husserlovi zahtevi po povratku k intuiciji se postavlja nasproti nujnost, da sleherno razumevanje posreduje interpretacija.*

Ni dvoma, da je to načelo izposojeno iz epistemologije zgodovinskih ved. Kot tako pripada epistemološkemu polju, ki sta ga razmejila Schleiermacher in Dilthey. Ko bi interpretacija ne bila nič drugega kot zgodovinsko-hermenevtični pojem, bi to polje vsekakor ostalo prav tako regionalno kot »vede duha«. Toda raba interpretacije v zgodovinsko-hermenevtičnih vedah je le sidrišče univerzalnega pojma interpretacije, ki ima isti razpon kot pojem razumevanja in navsezadnje kot pojem pripadanja. Spričo tega izstopa iz okvira gole metodologije eksegeze in filologije ter zaznamuje pojasnjevalno prizadevanje, ki se navezuje na hermenevtno izkustvo v celoti. Po Heideggrovi opazki iz *Biti in časa* je *Auslegung* »zasnavljanje razumevanja« po >kot<-strukturi (*als*) (Heidegger 1927, §32, 149). V posredovanju *als-a* »razumevanje v razlagi ne postane nekaj drugega, ampak ono samo« (prav tu, slov. prev. str. 209).

Odvisnost interpretacije od razumevanja pojasnjuje, da je tudi razlaganje venomer predhodno refleksiji in vsaki konstituciji objekta s strani suverenega subjekta. Ta predhodnost se izraža na ravni razlage s »strukturo predhajanja«, ki onemogoča, da bi bila razlaga dojemanje brez predpostavk preprosto vnaprej danega bivajočega; svojemu predmetu je predhodna na način predimetja (*Vorhabe*), predvidika (*Vor-sicht*), predpojma (*Vor-Griff*), predmnenja (*Vor-Meinung*; Heidegger, 1927, 150). Tu ne bom komentiral teh dobro znanih Heideggrovih izrazov. Važno pa je podčrtati, da >kot<-strukture ni mogoče postaviti v igro, ne da bi s tem nastopila tudi struktura anticipacije. Pojem »smisla« se pokorava dvojnemu pogoju, *Als* in *Vor*:- »Smisel je prek predimetja, predvidika in predpojma strukturirano >na kar< zasnutka, iz katerega razumemo nekaj kot nekaj.« (Slov. prev., str. 213.) Polje interpretacije je zatorej tako široko kot polje razumevanja, ki pokriva celotno projekcijo smisla v določeni situaciji.

Univerzalnost interpretacije je izpričana na več načinov. Najobičajnejši je raba »naravnih jezikov« pri pogovarjanju. V nasprotju z »umetnimi jeziki«, zgrajenimi po zahtevah matematične logike, pri katerih imajo vsi temeljni izrazi aksiomatično definicijo, sloni raba naravnih jezikov na mnogoznačni vrednosti besed. Besede naravnih jezikov zaobjemajo v svoji semantični bogatosti smiselni potencial, ki ga ne izčrpa nobena dejanska raba; ta potencial zahteva, da ga kontekst neprenehoma prerešeta in določuje. Interpretacija se v najpripitivnejšem smislu besede oprijema te selektivne funkcije konteksta. Interpretacija je proces, po katerem sogovorniki skupaj določajo, v igri vprašanj in odgovorov, tiste vrednote konteksta, ki strukturirajo njihov pogovor. Pred

*Kunstlehre*, ki bo povzdignila eksegezo in filologijo v avtonomno stroko, je spontan proces interpretacije, ki pripada najbolj osnovnemu razumevanju v dani situaciji.

Pogovor pa sloni na preveč omejenem odnosu, da bi lahko pokrival celotno polje razlage. Pogovor – navsezadnje bi mu lahko rekli dialoška zveza – oklepajo meje občevanja, ki se kaže kot pogled z obličja v obličje. Njega pa zaobjema zgodovinska zveza, ki je kompleksnejša, in to na prav poseben način. Inter-subjektivna *kratka* povezava se znotraj zgodovinske zveze znajde v soodvisju z raznoraznimi *dolgimi* intersubjektivnimi relacijami; posredujejo jo različne institucije, socialne vloge, kolektivne instance (skupine, sloji, države, kulturne tradicije itd.). To, kar daje oporo tem dolgim intersubjektivnim relacijam, je zgodovinsko posredovanje ali tradicija – dialog je samo njen segment.

Iz tega sledi, da se razlaga razprostira dlje kot dialog in se enači z najširšo zgodovinsko zvezo (Gadamer 1965, 250 isl.).

208

Na to rabo razlage, to je na prenašanje sporočila zgodovinskega izročila, se navezuje posredovanje preko besedil, se pravi skozi izraze, ki jih fiksira pisava, pa tudi skozi dokumente in spomenike, ki delijo s pisavo neko skupno temeljno potezo. Ta skupna poteza, ki konstituira tekst kot tekst, je v tem, da je v besedilu zaobjeti smisel postal *avtonomen* glede na namen pisca, glede na izhodiščno situacijo govora in glede na njegovega prvotnega naslovnika. Namen, situacija in prvotni naslovnik konstituira *Sitz-im-Leben* besedila. Tekst, ki se je osvobodil svojega *Sitz-im-Leben*, zatorej razpira mnogotere možnosti interpretacije. Onkraj polisemije besede v govoru se razkriva polisemija teksta, ki vabi k pluralnemu branju. To je moment interpretacije v tehničnem smislu *eksegeze tekstov*. To pa je tudi moment hermenevtičnega kroga med razumevanjem, ki ga postavi v igro bralec, in smiselnimi izjavami, ki jih razpre sam tekst. Najtemeljnejši pogoj hermenevtičnega kroga je v strukturi predrazumevanja, ki zadeva razmerje razlage do razumevanja: razumevanje je razlagi predhodno in jo prinaša.

V kakšnem smislu je razvitje slehernega razumevanja v interpretacijo v nasprotju s Husserlovim zasnutkom *poslednje* utemeljitve? Bistveno je to, da vsaka interpretacija postavlja interpreta *in medias res* in nikdar na začetek ali na konec. Najdemo se nekako v sredini pogovora, ki se je že začel, in se skušamo orientirati v njem, da lahko nudimo svoj doprinos, ko smo na vrsti. Ideal intuitivske utemeljitve je ideal interpretacije, ki bi na določeni točki prešla

v zrenje. Tej hipotezi Gadamer pravi »totalna mediacija«. Samo totalna mediacija bi bila ekvivalentna z intuicijo, ki je hkrati prva in zadnja. Idealistična fenomenologija odslej ne more zagovarjati svoje zahteve po poslednji utemeljitvi, razen tako, da se povrne k Heglovi postavki absolutnega vedenja, ne več spekulativno, marveč intuicijsko. Sama hipoteza filozofske hermenevtike pa je, da je interpretacija odprt proces, ki ga nobeno videnje ne zaključí.

*c) Da je mesto poslednje utemeljitve subjektiviteta, da o vsaki transcendenci lahko podvomimo in le o imanenci ne – tudi o tem lahko pravzaprav eminentno podvomimo v trenutku, ko se pokaže možnost, da je tudi sam Cogito podvržen radikalni kritiki, ki jo fenomenologija bržkone izvede nad vsakim videzom.*

Zvijaje samozavesti so bolj prekanjene kot zvijaje stvari. V spomin priključimo dvom, ki pri Heideggru spremlja vprašanje, »kdo je tubit« (Heidegger, 1927, §25, slov. prev. str. 167): »Je torej a priori samoumevno, da mora biti pristop do tubiti preprosto doumevajoča refleksija jaza aktov? Kaj če je ta način 'samodajanja' tubiti za eksistencialno analitiko zavajajoča in to zavajanje temelji v biti tubiti same? Morda tubit, ko nagovarja samo sebe, najprej zmeraj pravi: to sem jaz in naposled najglasneje tedaj, ko 'ni' to bivajoče. Kaj ko bi bil ustroj tubiti, da je vselej moja, razlog zato, da najprej in večinoma *ni ona sama*? Kaj če eksistencialna analitika z zgoraj omenjenim nastavkom v danosti jaza pada tako rekoč v past tubiti same in njene mogoče samorazlage? Kaj če se mora pokazati, da ostaja ontološki horizont določitve preprostega dajanja tega, kar je dostopno, načeloma nedoločen?«

**209**

Tu se ne bom več oklepal Heideggrove filozofije dobesedno, marveč jo bom razširil nekoliko po svoje. Dokumentacijo o dvomu, ki ga vsebuje Heideggrovo vprašanje o tubiti, bom poiskal v psihoanalizi, še bolj pa morda v *kritiki ideologije*. Kritika ideologij in psihoanaliza nam danes posredujeta sredstva, da dopolnimo kritiko objekta s kritiko subjekta. Kritika objekta je pri Husserlu sopripadna *Dingkonstitution*, ki sloni, kot je bilo rečeno, na domnevnem značaju sinteze orisov. Toda Husserl je verjel, da samospoznanje ne more biti domnevno, kajti ne uporablja »orisov« ali »prerezov«. Toda samospoznanje je lahko domnevno iz drugih razlogov. Kolikor je samospoznanje dialog duše s sabo in kolikor lahko ta dialog sistematično skrivenčita nasilje in vmeševanje struktur dominacije v strukture komunikacije, je moč podvomiti o samospoznanju kot interiorizirani komunikaciji prav toliko kot o spoznavanju predmeta, četudi iz različnih in specifičnih razlogov.

---

Naj mar rečemo, da se fenomenološki *ego meditans* z redukcijo izogne distorzijam empiričnega poznavanja sebe samih? To bi pomenilo pozabiti, da Husserlov ego ni Kantov *Ich denke*, katerega individualnost je vsaj problematična, če ne že razgaljena od smisla. Ravno zato, ker se ego more in mora reducirati na »območje pripadnosti« – pazimo na to, da ima tu beseda pripadnost drug smisel, saj ne pomeni več pripadnosti svetu, ampak pripadnost sebi – je treba utemeljevati objektivnost narave in zgodovinskih skupnosti na intersubjektivnosti, ne pa na neosebnelem subjektu. Potvare komunikacije neposredno zadevajo konstitucijo intersubjektivne mreže, v kateri lahko pride do konstitucije skupne narave in skupnih zgodovinskih entitet, na primer »osebnosti višjega nivoja«, po katerih se Husserl izprašuje v 58. paragrafu *Kartezijanskih meditacij*. Temeljne potvare komunikacije mora egologija preučiti prav tako kot iluzije percepcije v konstituciji stvari.

210

Zdi se mi, da si samo hermenevtika komunikacije lahko zastavi cilj vključiti kritiko ideologij v samorazumevanje (Ricoeur, 1973). To pa lahko stori na dvoje komplementarnih načinov. Na eni strani lahko pokaže neprestopen značaj ideološkega fenomena, izhajajoč iz svoje meditacije o vlogi predrazumevanja pri dojetanju predmeta kulture sploh. Dovolj je, da pojem razumevanja, ki se ga najprej uporablja pri eksegezi tekstov, povzdigne na raven splošne teorije predsodkov, ki bi se razprostirala v isti širini kot sama historična zveza. Tako kot je polrazumetje temeljna struktura eksegeze (Schleiermacher), je predsodek temeljna struktura komunikacije v njenih socialnih in institucionalnih oblikah. Hermenevtika lahko z druge strani pokaže tudi na nujnost kritike ideologij, četudi takšna kritika ne more nikoli biti popolna zaradi same strukture predrazumevanja. Ta kritika sloni na elementu *distanciranja*, ki pripada zgodovinski zvezi kot taki. O njem še nismo spregovorili.

Pojem distanciranja je dialektični korektiv pojma pripadnosti v sledečem smislu: naš način pripadanja zgodovinskemu izročilu je tak, da mu pripadamo po nekem razmerju distance, ki niha med oddaljenostjo in bližino. Interpretirati pomeni zbliževati, kar je oddaljeno (časovno, zemljepisno, kulturno, duhovno). Mediacija teksta je v tem oziru model distanciranja, ki naj ne bi bil preprosto alienanten kot *Verfremdung*, s katero se Gadamer bori v svojem delu (Gadamer 11, 80, 156, 364 isl.), marveč resnično ustvarjalen. Tekst je odlikovana opora komunikaciji v distanci in za distanco.

Če to velja, mora hermenevtika obenem obrazložiti, začenši s sabo, nepre-

stopnost ideološkega fenomena in možnost načetja kritike ideologije ob hkratni nemožnosti njene dovršitve. Hermenevtika to zmore, saj se v primerjavi s fenomenološkim idealizmom subjekt, o katerem govori – da namignemo na znameniti pojem *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* pri Gadamerju (Gadamer, 284) – vselej prepušča učinkovanju zgodovine. Ker je distanciranje moment pripadnosti, lahko vključimo kritiko ideologij v snovanje razširitve in obnove komunikacije in samorazumevanja kot objektivni in eksplikativni segment. Razširitev razumevanja prek eksegeze tekstov in popravki, ki jih vanj neprenehoma vnaša kritika ideologij, pripadajo *de iure* procesu *Auslegung*. Eksegeza besedil in kritika ideologij sta privilegirani poti, po katerih se razumevanje razvije v interpretacijo in tako postane, kar je.

d) *Radikalen način, da postavimo pod vprašaj subjektiviteto, je ta, da kot hermenevtično os jemljemo teorijo teksta. Kolikor je smisel besedila postal avtonomen glede na subjektivni namen njegovega pisca, ni več bistveno, da izza teksta ponovno najdemo izgubljeni namen, ampak da pred tekst razgrnemo »svet«, ki ga sam tekst razpira in odkriva.*

Drugače rečeno, naloga hermenevtike je razpoznati »stvar« besedila (Gadamer), ne pa psihologijo njegovega avtorja. Stvar besedila je v razmerju do strukture besedila to, kar je v stavku referenca v razmerju do smisla (Frege). Tako kot se v povedi ne zadovoljimo s smislom kot idealnim objektom, ampak se vprašujemo tudi po njegovi referenci, se pravi, po njegovi namembnosti in resničnostni vrednosti, prav tako se v tekstu ne moremo ustaviti pri imanentni strukturi, pri notranjem sistemu sovisij, ki ga vzpostavi prepletanje v tekstu udejanjenih »kodov«. Poleg tega si želimo tudi razložiti svet, ki ga tekst projicira. Dobro vem, da pomembna kategorija besedil, ki ji pravimo *literatura* – se pravi narativna fikcija, drama, poezija – na videz razveljavlja vsak odnošaj na vsakdanjo stvarnost, in to do take mere, da se sam jezik zdi zaobljubljen le najvišjemu dostojanstvu, kot bi se hotel proslaviti na račun referenčne funkcije navadnega govora. Toda prav kolikor fikcijski govor »suspendira« referenčno funkcijo prve stopnje, osvobodi referenco druge stopnje, v kateri se svet ne javlja več kot skupina priročnih predmetov, ampak kot obzorje našega življenja in našega snovanja, skratka kot *Lebenswelt*, kot biti-v-svetu. Ta referenčna dimenzija, ki doseže svoj polni razvoj le s fikcijskimi in pesniškimi deli, zastavlja temeljno hermenevtično vprašanje. Stvar ni več v tem, da definiramo hermenevtiko kot izpraševanje po psiholoških namerah, ki se skrivajo za tekstom, ampak kot obrazložitev biti-v-svetu, ki jo tekst pokaže. Pri besedilu

gre za interpretacijo povedi sveta, zasnutka sveta, ki naj ga lahko naseljujem in v katerem naj zasnujem sebi najlastnejše možnosti. Če se zopet navežemo na princip distanciranja, ki smo ga prej navedli, bi lahko rekli, da se fiktivno ali pesniško besedilo ne meni za to, da postavi smisel teksta *na razdaljo* avtorjeve namere, ampak da postavi referenco teksta v *razdaljo sveta*, ki jo artikulira vsakdanja govorica. Stvarnost na ta način preoblikujemo s sredstvom, ki ga bom poimenoval »imaginativne variacije« literature nad stvarnim.

Kakšen je povratni udarec te hermenevtike, osnovane na stvari besedila, Husserlovemu idealizmu?

V bistvu tak: fenomenologija, ki je privedla do odkritja univerzalnega značaja interpretacije, ni sledila nasvetu tega, kar je sama našla, se pravi temu, da zavesti ima svoj smisel izven sebe. Idealistična teorija o konstituciji smisla v zavesti se je tako iztekla v hipostazo subjektivitete. Odkupnina za to hipostazo so težave, ki smo jih prej priklicali s pomočjo »paralelizma« med fenomenologijo in psihologijo. Te težave pričajo, da je fenomenologija vselej v nevarnosti, da se zreducira v transcendentni subjektivizem. Radikalen način, da odpravimo s zmedo, ki se vselej na novo pojavlja, je premaknitev osi interpretacije od vprašanja subjektivitete na vprašanje sveta. Teorija teksta nam to vsiljuje, kadar podreja vprašanje po avtorjevi nameri vprašanje po stvari besedila.

**212**

*e) Ker hermenevtika nasprotuje idealistični tezi poslednje samoodgovornosti meditirajočega subjekta, nas vabi k temu, da subjektiviteto razumemo kot zadnjo, ne pa kot prvo kategorijo teorije razumevanja. Subjektiviteto kot izvor je treba izgubiti, če jo je treba ponovno najti v vlogi, ki je bolj skromna od radikalnega izvora.*

Pri tem je tekstovna teorija že spet dobro vodilo. Pokaže nam, da dejanje subjektivitete pravzaprav ne razpira razumevanja, marveč ga dovršuje. Temu zaključnemu dejanju lahko rečemo prisvojitvev (*Zueignung*, Heidegger 1927, 150). To dejanje ne zahteva – tako kot v romantični hermenevtiki – da pridemo do izvorne subjektivitete, do nosilke smisla besedila, temveč *odgovarja* na stvar besedila, torej smiselnim predlogom, ki jih tekst razkaže. Zatorej je protipostavka distanciranja, ki določuje tekst v njegovi avtonomiji od avtorja, od situacije in prvotnega namena, pa tudi protipostavka nekega drugega distanciranja, tistega distanciranja, po katerem se nova bit-v-svetu, ki jo tekst zasnuje, izogiba lažnim razvidnostim vsakdanje stvarnosti. Prisvojitvev je *odgovor* na

tako dvojno distanciranje, ki se oklepa stvari besedila tako v zvezi z njegovim smislom kot v zvezi z njegovo referenco. Prisvojitvev je potemtakem moment teorije interpretacije, a nikdar na novo ne vtihotaplja prvenstva subjektivitete, ki ga je četvero prejšnjih tez odpravilo.

Da prisvojitvev ne implicira vtihotapljenega povratka suverene subjektivitete, lahko izpričamo takole: če še velja, da se hermenevtika dovrši v samorazumevanju, moramo popraviti subjektivizem iz tega stavka, rekoč, da razumeti se pomeni razumeti se *pred* tekstom. Potemtakem je prisvojitvev enega gledišča razlastitev drugega gledišča. Prisvojiti je narediti za lastno, kar je tuje. Stvar teksta pa ne postane moja drugače kot tako, da razlastim samega sebe in stvari besedila pustim biti. Tedaj zamenjam svoj *jaz*, *učitelja* samega sebe, za sebe, *učenca* teksta.

Ta proces je nadalje moč izraziti v smislu distanciranja in pokazati nekakšno *distanciranje sebe do sebe* znotraj same prisvojitve. To distanciranje požene vse strategije suma, od katerih je kritika ideologij, ki smo jo že omenili, ena glavnih modalitet. Distanciranje predstavlja v vseh svojih oblikah in podobah odlikovani kritični moment v razumevanju.

213

S to zadnjo in radikalno obliko distanciranja propade zahteva *ega*, da se konstituira v zadnji izvor. *Ego* mora vzeti zase »imaginativne variacije«, s katerimi naj *odgovori* na »imaginativne variacije« stvarnosti, ki jih porajata fikcijska literatura in pesništvo pred katero koli drugo obliko govora. To, kar hermenevtika postavlja nasproti idealizmu *poslednje odgovornosti za sebe*, je ravno takšen slog »odgovora na ...«

## II. Za hermenevtično fenomenologijo

Hermenevtična kritika Husserlovega idealizma v mojih očeh ni nič drugega kot negativna plat iskanja, ki se razveda v pozitivnem smislu in ga tu predstavljam pod raziskovalnim in programskim naslovom *hermenevtična fenomenologija*. Pričujoča razprava ne zahteva udejanjenja hermenevtične fenomenologije, ne zahteva, da »ustvari« to hermenevtično fenomenologijo, marveč si prizadeva pokazati na njeno možnost. Z ene strani namreč določuje, da onkraj kritike Husserlovega idealizma fenomenologija ostaja neprestopna predpostavka hermenevtike, z druge pa, da fenomenologija ne more izpeljati

---



svojega programa *konstitucije*, ne da bi se konstituirala v *interpretacijo* ego-vega življenja.

## 1. Fenomenološka predpostavka hermenevtike

a) Najtemeljnejša fenomenološka predpostavka filozofije interpretacije je, da je *vsako vprašanje po slehernem »bivajočem« vprašanje po smislu tega »bivajočega«*.

Že od prvih strani *Biti in časa* dalje beremo, da je vprašanje, ki je zapadlo v pozabo, vprašanje po *smislu* biti. V tem je ontološko vprašanje fenomenološko vprašanje; hermenevtično je le, kolikor je ta smisel prikrit – seveda ne v sebi, marveč od vsega, kar brani dostop do njega. Da postane hermenevtično vprašanje – vprašanje po prikritem smislu –, je treba osrednje vprašanje fenomenologije prepoznati kot vprašanje po smislu.

S tem se že predpostavlja izbira fenomenološkega pristopa v nasprotju z naturalistično-objektivistično naravnanoostjo. *Izbira smisla je torej najsplošnejša predpostavka vse hermenevtike.*

**214**

Ugovarjalo se bo, da je hermenevtika starejša od fenomenologije: še preden se je izraz »hermenevtika« ponovno uveljavil, sta že obstajali biblijska eksegeza in klasična filologija, ki sta se obe zavzemali »za smisel«. To drži; toda hermenevtika ne postane filozofija interpretacije – ni le preprosto metodologija eksegeze in filologije – razen tako, da se vrne k pogojem možnosti eksegeze in filologije, onkraj splošne teorije teksta, in se nameni v *jezikovnost* – se pravi v *Sprachlichkeit* – vsega izkustva (Gadamer 367 isl.).

Jezikovnost ima tudi sama svojo predpostavko v splošni teoriji »smisla«. Domnevati je treba, da pripada izkustvu v vsej njegovi širini (takšnemu izkustvu, kakršnega si je zamislil Hegel, kot vidimo iz znamenitega besedila, ki ga je Heidegger posvetil pojmu izkustva pri Heglu; Heidegger, 1972, 105–192) neka načelna izrekljivost. Izkustvo je lahko izrečeno, sprašuje po tem, da se ga izreče. Dovesti ga h govorici ne pomeni spremeniti ga v drugo, ampak ga razčleniti in razviti tako, da postane, kar je.

Takšna je predpostavka »smisla«, ki jo eksegeza in filologija udejanjita na ravni neke določene kategorije besedil, to je tistih besedil, ki so prispevala

k našemu zgodovinskemu izročilu. Eksegeza in filologija sta v historičnem smislu resda predhodnici fenomenološkega zavedanja, to pa je njun predhodnik na ravni temeljnosti.

To predpostavko je pravzaprav težko formulirati v neidealistični govorici. Zdi se, da se razmik med fenomenološko in naturalistično naravnostjo – ali kot smo rekli, izbira smisla – povsem identificira z izbiro zavesti, »v« kateri se smisel prigodi. Mar nam ne nudi dostopa do dimenzije smisla prav »suspensija« slehernega *Seinsglaube*? Mar že ne predpostavljamo same *epoché* biti-na-sebi, kadar izberemo smisel? Mar ni vsa filozofija smisla idealistična?

Te implikacije, tako se mi zdi, nikakor niso zavezujoče. Niti *de iure*, niti *de facto*. *De facto* – hočem reči s preprosto zgodovinskega gledišča – iz sledečega razloga: če se dejansko od Husserlovih *Idej* in *Kartezijanskih meditacij* premaknemo nazaj do *Logičnih raziskav*, naletimo na fenomenologijo, v kateri so koncepti, ki se tičejo izraza in pomena, zavesti in intencionalnosti ter intelektualne intuicije, izdelani tako, da pri tem ni vpeljana kaka »redukcija« v svojem idealističnem smislu. Nasprotno: teza o intencionalnosti eksplicitno zatrjuje: če je ves smisel kot takšen za zavest, ni zavesti, ki bi bila zavest o sebi, še preden je zavest o nečem, v smeri *katerega* se sama presega, ali kot je rekel Sartre v pomenljivem članku iz leta 1937 (Sartre 1947), o nečem, v smeri *katerega* se »razpoči«. Da je zavest izven sebe, da je v smeri *smisla*, preden smisel je zanjo, zlasti pa še, preden je zavest *same sebe* – ali osrednje odkritje fenomenologije ne implicira prav tega? Vrniti se nazaj k neidealističnemu smislu redukcije zato pomeni ostati zvest največjemu odkritju *Logičnih raziskav*, se pravi temu, da se logični pojem pomena, kakršnega je npr. uvedel Frege, zariše na podlagi širšega pojma pomena, ki se razteza tako daleč kot pojem intencionalnosti. S tem si pridobimo pravico, da spregovorimo o »smislu« percepcije, o »smislu« imaginacije, o »smislu« volje itd. ... Podrejenost logičnega pojma pomena univerzalnemu pojmu smisla pod vodstvom koncepta intencionalnosti nikakor ne implicira tega, da bi transcendentalna subjektiviteta imela suvereno oblast nad smislom, h kateremu se usmerja. Prav obratno: fenomenologijo bi lahko speljali v nasprotno smer, to je na stran postavke o prvenstvu smisla nad samozavestjo.

b) Hermenevtika nas napoti na fenomenologijo tudi drugače, to je s *seganjem po distanciranju* v sami srčiki izkustva pripadnosti. Hermenevtično distanciranje je dejansko povezano s fenomenološko *epoché*, in sicer s tako, ki jo

interpretiramo v neidealističnem smislu kot aspekt intencionalnega gibanja zavesti proti smislu. Vsej zavesti smisla dejansko pripada moment oddaljitve, postavitve »doživetega« v distanco, kolikor tega čisto in preprosto sprejemamo. Fenomenologija se začinja tam, kjer se ne zadovoljimo z »doživljanjem« – ali s »podoživljanjem« – in prekinemo doživljanje, da ga osmislimo. Zaradi tega sta *epoché* in videnje smisla tesno povezana.

To razmerje lahko z lahkoto razločimo v primeru govornice. Jezikovni znak dejansko ne more *veljati za* neko stvar drugače kot tako, *da ni* ta stvar sama. Na ta način znak vključuje neko specifično negativnost. Vse se dogaja, če preidemo v svet simbola, kot da bi moral govoreči subjekt razpolagati s »praznim poljem«, od katerega bi se raba znakov lahko začela. *Epoché* je virtualni dogodek, fiktivno dejanje otvoritve celotne igre, preko katere zamenjujemo stvari z znaki, znake z drugimi znaki, oddajanje znakov z njihovim sprejemanjem. Fenomenologija je nekakšna eksplicitna repriza tega virtualnega dogodka; povzdigne ga v dostojanstvo akta, filozofske geste. Za tematično naredi to, kar je biloprej samo operativno. Prav na isti način razkaže smisel kot smisel.

**216** To je filozofska gesta, ki jo hermenevtika razširi na svojo regijo, na območje zgodovinskih in v splošnejšem oziru tudi duhovnih ved. »Doživetje«, ki si ga prizadeva dovesti do govornice in povzdigniti k smislu, je zgodovinska zveza. Posreduje jo prenašanje pisanih dokumentov, del, institucij, spomenikov, ki nam naredijo preteklost prisotno. Kar smo imenovali »pripadnost«, ni drugo kot pristajanje na to zgodovinsko doživljanje, na to, kar je Hegel poimenoval »substanca« običajev. Po hermenevtični strani fenomenološkemu »doživetju« ustreza zgodovinskemu učinkovanju izpostavljena zavest. Hermenevtično distanciranje je zato glede na pripadnost to, kar je v fenomenologiji *epoché* glede na doživljanje. Hermenevtika se zato začinja tedaj, ko – nezadovoljni s pripadnostjo podedovanemu izročilu – prekinemo razmerje pripadnosti, da ga osmislimo.

Ta paralelizem je pač pomemben, če velja, da mora hermenevtika nase prevzeti kritični moment, moment suma, ki je izhodišče za konstitucijo kritike ideologij, psihoanalize itd. Tega kritičnega momenta ni moč vpreči v razmerje pripadnosti, če oddaljitev ni sobistvena s pripadnostjo. Da je to mogoče, pokaže fenomenologija, kadar na raven filozofske odločitve dvigne virtualni dogodek postavitve »praznega polja«, ki daje subjektu možnost osmišljanja lastnega doživljanja, lastne pripadnosti zgodovinskemu izročilu in lastnega izkustva sploh.

---

c) Hermenevtika si s fenomenologijo deli še tezo o *izpeljanem značaju pomenov na ravni govornice*.

V tem oziru lahko kar udobno preidemo od dobro znanih hermenevtičnih tez k njihovi fenomenološki korenini. Če začnemo pri najsodobnejših (Gadamerjevih) tezah, lahko vidimo, kako prav v *Resnici in metodi* odseva izpričevanje tega drugačnega značaja problematike govornice. Četudi drži, da ima vse izkustvo neko »dimenzijo govornice« in da je ta *Sprachlichkeit* vtisnjen v vse izkustvo in preseva skozenj, se hermenevtična filozofija ne sme začeti s *Sprachlichkeit*. Najprej je treba izreči, kar do govornice pride. To pa zato, ker se filozofija začenja z izkustvom umetnosti, ki nima nujno značaja govornice, poleg tega pa znotraj tega izkustva daje največjo prednost ontološkimi vidikom izkustva *igre* tako v ludičnem kot v teatralnem smislu besede (Gadamer 97 isl.). Prav v udeležbi gledalcev pri igri dejansko vidi prvo izkustvo pripadnosti, ki ga lahko izprašuje filozofija; v njej tudi uzre, kako se konstituira funkcija prikazovanja ali predstavljanja (*Darstellung*), ki nedvomno poziva medij govornice, vendar je po pravici pred govorom in ga šele prinaša. Govor ne zaseda več prvega mesta v drugi skupini izkustev, ki jih interpretira *Resnica in metoda*. Zavesti o izpostavljenosti zgodovinskimi učinkom, ki onemogoča totalno refleksijo nad predsodki in je predhodna vsej zgodovinarjevi objektivaciji preteklosti, ni moč zreducirati na čiste »jezikovne« aspekte transmisije preteklosti. Besedila, dokumenti in spomeniki ne predstavljajo drugega kot le eno med mediacijami, četudi lahko iz zgoraj navedenih razlogov ta mediacija služi za vzorec. Igra oddaljenosti in bližine, konstitutivna za historično zvezo, je prej to, kar pride do govornice, kot pa proizvod govornice.

Ta način podrejanja *Sprachlichkeit* izkustvu, ki prihaja h govornici, je povsem zvest Heideggrovi gesti iz *Biti in časa*. Spomnimo se, kako analitika tubiti podredi raven izjave (*Aussage*) – to je tudi raven logičnih pomenov, se pravi pomenov v pravem smislu (*Bedeutungen*) – ravni govora (*Rede*), ki je »soizvoren« z redom razpoloženja (*Befindlichkeit*) in redom *razumevanja* (*Verstehen*), ki je tudi red zasnutja (Heidegger 1927, §34). Tako je logičnemu redu predhodno »upovedovanje«, ki se navezuje na nekakšno »razpoloženje« in »razumetje«. Red izjav zato ne more zahtevati nikakršne avtonomije. Nanaša se namreč na eksistencialne strukture, ki so konstitutivne za bit-v-svetu.

Navezava reda govornice na strukturo izkustva (ki pride h govornici v izjavi) je po mojem mnenju najpomembnejša fenomenološka predpostavka hermenevtike.

---

Od časa *Logičnih raziskav* dalje lahko pravzaprav začutimo premik, ki dovljuje uokviritev logičnega pomena, se pravi pomena, ki je sočasen z logičnimi »izrazi« naše govornice, v splošno teorijo intencionalnosti. Ta premik je prinesel selitev intencionalne relacije z logične na percepcijsko raven, na kateri se oblikuje naše prvo upomenjevalno razmerje do stvari. Fenomenologija obenem stopi korak nazaj od predikativnega in apofantičnega nivoja pomena, ki se ga še oklepajo *Logične raziskave*, na predizjavno raven v pravem smislu, na kateri je noematična analiza predhodna jezikovni. Husserl zato pravi v *Idejah I.*, da je plast interpretacije bistveno »neproduktivna« plast (Hua III, §124). Analizo noetično-noematskih korelacij lahko dejansko popeljemo zelo daleč, ne da bi preučili artikulacijo govornice kot tako. Fenomenologiji lastna strateška raven je torej *noema* s svojimi modifikacijami (prezenco, prezentifikacijo, spominom, fantazijo itd.), načini verjetja (gotovost, dvom, domneva itd.), stopnjami aktualnosti in potencialnosti. Ta konstitucija *kompletne noeme* je predhodna ravni govornice v pravem smislu, se pravi ravni, na kateri se artikulirajo funkcije denominacije, predikacije, sintaktične zveze itd.

**218**

Ta način podrejanja jezikovne ravni predjezikovni ravni noematične analize je – tako se mi zdi – eksemplaričen za hermenevtiko. Ko hermenevtika podreja izkustvo govornice celoti našega estetičnega in zgodovinskega izkustva, nadaljuje na ravni duhovnih znanosti tisto gibanje, ki ga je Husserl začel na ravni izkustva zaznavanja.

c) Sorodstvo med fenomenološkim in hermenevtičnim predizjavnim je toliko tesnejše, kolikor je *sama Husserlova fenomenologija začela razvijati fenomenologijo percepcije v smeri hermenevtike zgodovinskega izkustva*. Zadeva je dobro znana: na eni strani Husserl ni nehal razvijati *temporalnih* implikacij izkustva zaznavanja. Njegove analize so ga tudi postavile na pot zgodovinskosti človeškega izkustva v celoti. Čedalje razvidnejše je še zlasti postalo, da bi domnevni, neadekvatni in nedovršeni značaj, ki ga percepcijsko izkustvo prejema iz lastne časovne strukture, lahko postopoma karakteriziral zgodovinsko izkustvo v celoti. Nov model resnice se je tako rešil fenomenologije percepcije, in jo znal prenesti na območje zgodovinsko-hermenevtičnih ved. To je zaključek, ki ga je Merleau-Ponty izvlekel iz Husserlove fenomenologije.

Na drugi strani se je izkustvo zaznavanja čedalje bolj kazalo kot umetno izoliran segment razmerja do »življenjskega sveta« kot neposrednega nosilca zgodovinskega in kulturnega karakterja. Tu ne bom vztrajal pri tej filozofiji *Le-*

*benswelta* iz dobe *Krize*, ki je med drugim sodobna Heideggrovi analitiki tubiti. Zadosti mi je reči, da je povratak od objektivirane in matematizirane narave k življenjskemu svetu sámo počelo povratka, ki ga skuša hermenevtika sicer opraviti na ravni duhovnih ved, kadar se poda v vzvratno hojo od objektivacij in razlag iz zgodovinske in družboslovne vede do umetniškega, zgodovinskega in jezikovnega izkustva, ki je tem objektivacijam in eksplikacijam predhodno ter jih prinaša. Povratak k svetu življenja lahko zato toliko bolj igra to paradigmatično vlogo za hermenevtiko, kolikor *Lebenswelt* ne mešamo z ne vem katero neizrekljivo neposrednostjo in ga ne izenačimo z vitalnim in emocionalnim ovojem človekovega izkustva, marveč nam življenjski svet zaznamuje rezervo smisla, prekipevanje smisla živega izkustva, ki omogoča popredmetujočo in razlagalno naravnost.

Te zadnje opombe pa so nas vendarle že pripeljale do točke, kjer fenomenologija ne more biti predpostavka hermenevtike, saj tudi sama vključuje hermenevtično predpostavko.

## 2. Hermenevtična predpostavka fenomenologije

S hermenevtično predpostavko razumem v bistvu nujnost, da fenomenologija dojema svojo metodo kot *Auslegung*, eksegezo, razlago, interpretacijo.

Dokaz bo toliko presenetljivejši, če se ne bomo usmerili na besedila iz cikla *Krize*, ki bi jih bilo naravno priklicati v zvezi s tem, ampak na besedila iz »logične« in »idealistične« dobe.

*a) Seganje po Auslegung v Logičnih raziskavah.*

Moment *Auslegung* je v prvi *Logični raziskavi* hkraten s prizadevanjem, da se intuirajo »akti, nosilci pomena« (LU II/1, 2. pog., §17 isl.). Ta raziskava se začinja z zelo strogo deklaracijo zoper mešenje podob v razumevanje izrazov (v logičnem smislu besede). Razumeti izraz, pravi Husserl, je drugo, kot najti podobe, ki se nanj nanašajo. Podobe lahko »spremljajo« in »ilustrirajo« razumetje, a ga ne konstituirajo in so do njega vselej neadekvatne.

Ta radikalizem razumetja brez podob je dobro znan: zato je bolj zanimivo, ko se ozremo po njegovih hibah. Oglejmo si najprej primer nihajočih pomenov, ki jih Husserl preučuje v nadaljevanju (LU II/1, pogl. 3, § 24) in nam pravzaprav

---

dajejo pomemben prispevek k naši raziskavi, ki zadeva hermenevitične zametke fenomenologije. Husserl postavlja na prvo mesto med nihajočimi pomeni priložnostne pomene, se pravi pomene osebnih zaimkov, demonstrativov, deskripcij, ki jih uvajajo s polila itd. Teh pomenov ni moč določiti in aktualizirati drugače kot v luči nekega konteksta. Da razumemo izraz te vrste, je nujno, »da vsakič orientiramo aktualen pomen glede na okoliščine, na govorečo osebo in na situacijo. Samo z ozirom na dejanske okoliščine izjave se lahko tukaj za poslušalca nasploh konstituira določen pomen med povezanimi pomeni.« (LU II/1, 81.) Res je, da Husserl ne govori o interpretaciji, ampak dojema aktualno determinacijo priložnostnih pomenov kot primer zlitja prikazovalne (LU II/1, 83) in označevalne funkcije. Toda delovanje teh signifikacij se ujema skoraj povsem s tem, kar se nam je prej prikazalo kot prvi poseg interpretacije na ravni vsakdanje govornice, v razmerju do polisemije besed in rabe kontekstov v konverzaciji. Mnogo bolj bo naši nameri služilo v dokaz opredeljevanje vloge interpretacije v zvezi z nepriložnostmi, na katere bi rad Husserl speljal vse oblike pomenov.

**220**

Prav osvetlitev tistih pomenov, ki nimajo ničesar situativnega, se na najpre-senjetljivejši način sklicuje na *Auslegung*. Ti pomeni so dejansko načelno do-vzetni za enoznačnost, ta pa se ne razodeva takoj. S Husserlovim izrazom jih je treba podvreči osvetlitvi (*Aufklärung*). Te osvetlitve ni mogoče izvesti do kraja, če ji ne daje opore nekakšna minimalna zapolnitev, se pravi, če ni neke »ustrezne« intuicije (LU II/1, 71). To je primer pomenov, ki se vzajemno uje-majo. Husserl se temu čudi tudi sam. Analizo uvede na način izpraševanja: »Lahko bi zastavili naslednje vprašanje: Če pomen izraza, ki deluje čisto sim-bolično, domuje v značaju dejanja, ki loči občutek razumetja verbalnega znaka od občutka smiselno praznega znaka, kako to, da smo že spet pri intuiciji, ko določamo razlike med pomeni, ko razvidno prikažemo dvoumnosti ali od-stranjujemo nihanja pomenske intencije?« (LU II/1, 70.) Tu je problem izraza, »ki se osvetljuje z intuicijo« (LU II/1, 71). Meja med nihajočimi in stalnimi izrazi postane nenadoma krhka: »Za prepoznanje pomenskih razlik, npr. raz-like med *muho* in *slonom*, niso potrebni posebni aparati. Kjer pa se ti pomeni prebadajo kot v neprenehnem toku, kjer njihova nezaznavna nihanja izrišejo meje, ki jih lahko ohranimo le z gotovostjo sodbe, tam osvetlitev normalno izpeljemo tako, da sežemo po intuiciji. Pomenska intenca izraza se zapolni z različnimi intuicijami, ki se ne svetijo iz istega koncepta, ta pa iz njih izstopa z jasnostjo, skupaj z jasno različno orientacijo zapolnitve kot razliko v pomenski intenci« (LU II/1, 71 f.) Osvetlitev (ali klarifikacija) torej zaznamuje pravicati

napor v zvezi s pomenom, pri katerem prezentifikacije odigravajo mnogo manj kontingentno vlogo, kot je, recimo, vloga preprostega »spremljanja«, kakršno bi edinole načelno dopuščala teorija pomena.

Kdo lahko poreče, da je ta osvetlitev zelo daleč od tega, kar hermenevtika imenuje interpretacija. Husserl nedvomno zajema svoje primere z območij, ki so zelo oddaljena od historično-hermenevtičnih ved. Toda njuno zблиžanje je toliko presenetljivejše, kadar se ob robu analize *Logičnih raziskav* pokaže koncept *Deutung*, ki zaznamuje pravzaprav interpretacijo. Ta izraz se pravzaprav pojavi pri opredelitvi faze osvetlitve ali klarifikacije logičnih pomenov. Triindvajseti paragraf prve *Logične raziskave*, z naslovom *Apercepcija v izrazu in apercepcija v zorni predstavi*, se začene s sledečo opazko: »Zapopadajoča apercepcija, v kateri se operacija osmišljanja dovrši, je v sorodstvu – če je vsaka apercepcija v določenem smislu akt razumevanja ali interpretacije (*Deuten*) – z objektivirajočimi apercepcijami (ki se dovršijo v različnih oblikah), v katerih se intuitivna reprezentacija (percepcija, imaginacija, reprodukcija, itd.) predmeta (na primer »zunanje« stvari) za nas oblikuje sredi kompleksnega doživetja občutij« (LU II/1, 74). Sorodstvo se tako ponuja prav tam, kjer smo opazili radikalno razliko. Sorodstvo pravzaprav vodi k interpretaciji, ki je že na delu v čisti percepciji in je različna od čistih *podatkov* zaznave. Sorodstvo domuje v označevalnem delovanju, ki dovoljuje naziv *Auffassung* za logično in perceptivno operacijo. Mogoče je domnevati, da naloga osvetlitve ne more seči po »ustrezni intuiciji« (ta je priklicana v 21. paragrafu), drugače kot preko tega sorodstva med dvema oblikama *Auffassung*.

Istovrstno sorodstvo razloži tudi Husserlovo ohranitev izraza *Vorstellung* – »predstava« – za zaobjetje zavesti splošnega in posameznega, ki se ju druga *Logična raziskava* trudi razločiti; prva zavest se nanaša na »specifične predstave«, druga pa na »singularne predstave« (LU II/1, 131, 157). V obeh primerih imamo dejansko opravka z *meinen*, s katerim je kaka stvar »predstavljena« (»Splošno je zagotovo – vsakič ko njem govorimo – od nas mišljena bit.« LU II/1, 124). Husserl zato ne zavzame Fregejevega stališča, ki preseka vozle med *Sinn* in *Vorstellung* in nameni prvo oznako logiki, drugo pa zvede na psihologijo. Husserl še naprej uporablja izraz *Vorstellung*, da bi izrazil bodisi zrenje specifičnega bodisi zrenje individualnega.

Zlasti je treba poudariti, da zaznavanje splošnega in zaznavanje individualnega izhajata iz skupnega jedra interpretiranega občutka: »Zaradi interpretacij, ki

---



jih oživljajo, občutki predstavljajo objektivna določila v ustrežajočih percepcijah stvari, vendar niso nikoli ta določila sama. Fenomenski predmet, tako kot se prikazuje, je transcendenten glede na prikazovanje, kolikor je fenomen« (LU II/1, 129). Husserl še zdaleč ne more ohraniti polnega razkoraka med zrenjem specifike in zrenjem individualnega: za izvor tega razkoraka postavlja to, kar imenuje »skupen fenomenski vidik«. »Zagotovo ima to dvojje tudi nekakšen skupen fenomenski vidik. Tako na eni kot na drugi strani se prikazuje ista konkretna stvarnost, med njenim prikazovanjem pa so nam iste čutne vsebine podane z ene in z druge strani v istem modusu aprehenzije. To se pravi, da se sama vsota dejanskih čutnih in domišljjskih vsebin podreja 'aprehenziji' ali 'interpretaciji', znotraj katere se za nas konstituira fenomen *objekta z lastnostmi*, ki jih te vsebine predstavijo. Isti fenomen pa z ene in druge strani daje opore različnim aktom« (LU II/1, 108–109). To je razlog, zakaj bi lahko isto intuicijsko danost »ugledali bodisi kot to *tu-danost* bodisi kot oporo splošnega« (LU II/1, 131). »Če so okoliščine primerne, se pri vseh teh modusih aprehenzije kot osnova pokaže ena in ista čutna intuicija« (LU II/1, 131). Prav to interpretacijsko jedro jamči »predstavno« skupnost dveh zrenj in prehod od ene »aprehenzije« k drugi. Ker je sama že podstavek interpretacijskega delovanja, ki ga »predstavlja«, in ker sploh predstavlja, je percepcija, kljub svoji posamičnosti, lahko v »oporo« specifični predstavi.

**222**

Tako se fenomenologija prvič sreča s konceptom interpretacije. Najde ga zapišane v procesu, s pomočjo katerega sama ohranja ideal logičnosti, enoznačnosti, v procesu, ki je na čelu teorije pomena v *Logičnih raziskavah*. V času *Logičnih raziskav* je Husserl prikazal ta ideal s sledečimi besedami: »Ko zatrjujemo, da lahko objektivni izrazi nadomestijo vse subjektivne izraze, s tem jasno ne počnemo drugega, kot da navsezadnje tako izražamo *neomejenost objektivnega razuma*. Vse kar je, je vedenje 'na sebi', njegova bit je bit, ki je določena v vsebini, bit, ki se naslanja na te ali one 'resnice na sebi'. Kar je jasno določeno na sebi, mora biti *objektivno* določljivo, in kar je objektivno določljivo, lahko – v idealnem smislu – izrazimo v jasno določenih pomenih. Biti na sebi ustrezajo resnice na sebi, slednjim pa stalne in enoznačne izjave« (LU II/1, 90). Glej, zakaj je treba nihajoče pomene, subjektivne izraze, nadomestiti s stalnimi pomenskimi enotami in trajnimi vsebinami izrazov! Nalogo narekuje ideal enoznačnosti, vlada pa ji aksiom *neomejenosti objektivnega razuma*. A prav izvajanje pojasnjevalne naloge bo pozneje razgrnilo razkorak med po bistvu *priložnostnimi* in enoznačnimi pomeni, nato pa še *spremljavalno* vlogo pojasnjevalnih intuicij in slednjič *oporniško* vlogo percepcijskih inter-

pretacij. S tem se po malem že zarisuje sprevernitev teorije intuicije v teorijo interpretacije.

b) Seganje po *Auslegung* v *Kartezijanskih meditacijah*.

*Logične raziskave* vendarle niso zmogle razvijati dalje teh hermenevtičnih nastavkov zaradi logične zasnove fenomenologije v tem obdobju. Zato smo o njih lahko spregovorili le kot o residuumu, ki ga razgrne sama zahteva po eno-značnosti kot vodilo analiz.

Čisto drugače je v *Kartezijanskih meditacijah*, kjer fenomenologija ne meri več na to, da razloži le idealni smisel umetnih izrazov, marveč smisel izkustva v *celoti*. Če ima torej *Auslegung* kaj s tem, njena vloga ne bo več stranska (kolikor je treba interpretirati čutno izkustvo, da iz njega dobimo podlago za aprehenzijo »splošnega«), ampak bo obsegala probleme konstitucije v *celoti*.

To drži. Koncept *Auslegung* – tega mogoče niso dovolj poudarjali – odločilno nastopi, ko problematika doseže svoj najvišji kritični vrh. Na tej kritični točki se egologija povzdigne v najvišje razsodišče smisla: »Objektivni svet, ki obstaja zame (*für mich*), ki je obstajal in bo obstajal zame, ta objektivni svet z vsemi svojimi objekti in z mano vred črpa iz mene samega (*aus mir selbst*) ves svoj smisel in veljavo biti, ki jo zame ima« (Hua 1, 130). Zaobjetje celotne *Seinsgeltung* »znotraj« *ega*, ki se izraža v redukciji od *für mich* na *aus mich*, se izide v četrti *Kartezijanski meditaciji*. Se izide – to pomeni hkrati njegovo dovršitev in njegovo krizo.

Njelogije jamči celotno redukcijo smisla sveta na moj *ego*. Samo egologija zadosti zahtevi, da objekti niso za mene drugače kot tako, da pač črpajo iz mene ves svoj smisel in bitno veljavo.

Njegovo krizo: v smislu, da postane postavitev *drugega ega*, in preko njega postavitev same drugosti sveta, povsem problematična.

Natanko v tem trenutku dovršitve in krize nastopi motiv *Auslegung*. V 33. paragrafu berem: »Ker monadični konkretni ego vključuje celoto zavestnega, realnega in potencialnega življenja, je jasno, da mora problem fenomenološke razlage (*Auslegung*) tega monadičnega ega (problem njegove konstitucije za samega sebe) zaobjemati vse konstitutivne probleme nasploh. Fenomenologija

te konstitucije sebe za sebe navsezadnje sovпада s fenomenologijo nasploh« (Hua 1, 102–103).

Na kaj misli tu Husserl z *Auslegung*? Kaj pa pričakuje od nje?

Da bi to razumeli, moramo mimo *Četrte meditacije* k bistvu pete, v sredo paradoksa, ki bi brez seganja po *Auslegung* ostal nerešljiv. Nato se bomo vrnili po svojih korakih in poskusili razumeti strateško vlogo *Auslegung* na točki, kjer četrta *Kartezijanska meditacija* prehaja v peto.

Na videz nerešljiv paradoks je naslednji: na eni strani redukcija vsega smisla na intencionalno življenje konkretnega ega implicira, da se drugo konstituira »v meni« in »izhajajoč iz mene«; na drugi strani mora fenomenologija obrazložiti izvirnost izkustva drugega prav toliko, kolikor je sama izkustvo nekega drugega od mene. Vso *Peto meditacijo* prežema napetost med tema dvema zahtevama: konstituirati drugo v *meni*, konstituirati ga kot *drugo*. Ta izjemni paradoks je bil zakrit v drugih štirih *Meditacijah*: tam se je »stvar« že utrinjala od mojega življenja kot drugo od mene, kot meni nasprotno, čeprav ni bila nič več kot intencionalna sinteza in domnevna enota; skriti konflikt med reduktivno zahtevo in deskriptivno potrebo pa postane odprto nasprotje od trenutka, ko drugo ni več stvar, ampak drugi jaz, drugo kot jaz. Ko je – v absolutnem smislu – subjekt samo eden, jaz, se drugi ne daje preprosto kot psihofizični objekt, postavljen v naravo; drugi je tudi subjekt izkustva z isto pravico kot jaz, kot tak pa me zaznava kot pripadajočega svetu svojega izkustva. Poleg tega se na podlagi te intersubjektivitete konstituirata »skupna« narava in »skupen« kulturni svet. V tem oziru lahko razumemo redukcijo na sfero pripadnosti – to je pravcata redukcija v redukciji – kot osvojitve paradoksa kot paradoksa: »V tej zares samosvoji intencionalnosti se konstituira nov eksistencialni smisel, ki prestopi (*überschreitet*) bit mojega monadičnega ega; tedaj se konstituira ego, ne več kot 'jaz-sam', ampak kot 'odsevajoč' se (spiegelnden) v mojem lastnem egu, v moji monadi« (Hua 1, 125). Takšen je paradoks utrinka druge eksistence od moje eksistence prav tedaj, ko jo postavljam kot edino.

Seganje po konceptu »analogične ugrabitve« in »parstva« (*Paarung*) tega paradoksa ne zmanjša niti malo, vsaj dokler tu ne razločimo nastopa *Auslegung*, ki jo napoveduje *Četrta meditacija*. Reči, da je drugi »aprezentiran« in nikoli »prezentiran« v pravem smislu – se zdi način, da težavi damo neko ime, a je ne rešimo. Reči, da analogizirajoča ugrabitev ni razmišljanje po analogiji, ampak

neposreden transfer, ki temelji na parstvu (*couplage*), na sparitvi mojega telesa tu z onim telesom tam, dejansko pomeni nakazati stično točko med zahtevo po deskripciji in zahtevo po konstituciji, tako da prekrstimo zlitje, v katerem naj bi se paradoks razrešil. Toda kaj pomeni »aperceptivna premostitev«, »analogizirajoča apercepcija«? Če parna konfiguracija *ega* in *alter ega* ni prva, do nje ne bo nikoli prišlo. »Parstvo« pravzaprav zvede smisel mojega celotnega izkustva na smisel izkustva drugega. Toda če parstvo izvorno ne pripada več konstituciji *ega* po sebi, izkustvo *ega* ne bo impliciralo nikakršnega odnošaja na izkustvo drugega. Pravzaprav gre v *Peti meditaciji* najbolj podčrtati vse tiste deskripcije, ki dajejo izstopati idealizmu, naj gre za konkretne podobe parstva ali za razločitev tujega psihičnega življenja na podlagi konkordance med znaki, izrazi, gestami in položaji, ki izpolnjujejo domnevo, anticipacijo tujega doživetja, naj gre za vlogo imaginacije v analogizirajoči apercepciji: tam doli, tam bi lahko bil, če bi se tjakaj prenesel ...

Priznati pa je treba, kako kljub tem čudovitim deskripcijam ostaja skrivnostno, da je transcendence *alter ega* obenem intencionalna modifikacija mojega monadičnega življenja: »Zaradi konstitucije svojega smisla se drugi nujno pokaže v mojem prvorodnem 'svetu', kot *intencionalna modifikacija* mojega jaza, objektiviranega v prvi vrsti ... Drugače rečeno, po prezentaciji se druga *monada* konstituira v moji« (Hua I, 144).

Seganje po *Auslegung* omogoča, da ugledamo razrešitev te enigme, tega paradoksa, tega latentnega konflikta med dvema načrtoma: načrtom deskripcije transcendence in projektom konstitucije v imanenci.

Vrnimo se nazaj, tja k trenutku, ko *Četrta kartezijanska meditacija* opredeli celotno fenomenološko podjetje kot *Auslegung*. Enainštirideseti paragraf, sklepni paragraf *Četrte meditacije*, izrecno definira transcendentalni idealizem kot »fenomenološko razlago samega sebe, izvedeno v mojem egu« (Hua 117). Kar zaznamuje »slog« interpretacije, je značaj »neskončnega dela«, ki se navezuje na razširjanje horizontov aktualnih izkustev.

Fenomenologija je »nedoločena *zasledovana*« meditacija, zato ker je refleksija preobremenjena s *potencialnimi* pomeni lastnega doživetja. Ista tema se vrača na koncu *Pete meditacije*. Devetinpetdeseti paragraf nosi naslov Ontološka razlaga in njeno mesto znotraj celote transcendentalne konstitutivne fenomenologije. To, kar Husserl imenuje ontološka razlaga, sestoji iz razširitve smi-

---

selnih plasti (narava, animaličnost, psihičnost, kultura, osebnost), katerih stopnjevanje konstituira »svet, kolikor je konstituiran smisel«. Razlaga se potemtakem zadrži na pol poti med filozofijo konstrukcije in filozofijo deskripcije. Husserl trdi zoper hegllovstvo in njegove zagovornike, zoper sleherno »metafizično konstrukcijo«, da fenomenologija ničesar ne »stvari«, ampak najdeva (Hua II, 168); to je hiperempirična plat fenomenologije; razlaga je razlaga izkustva: »Fenomenološka razlaga ne počne drugega – tega ni moč nikoli dovolj poudariti – kot da obrazloži smisel, ki ga ima svet za nas pred sleherno filozofijo, smisel, ki mu ga očitno daje naše izkustvo; ta smisel lahko sicer filozofija razkrije (*enthüllt*), ne more pa ga spremeniti (*geändert*). V vsakem aktualnem izkustvu ga zaobjemajo – in to iz bistvenih razlogov, ne pa zaradi naše šibkosti – horizonti, ki potrebujejo razjasnitve« (*Klärung*, Hua I, 177). Toda fenomenologija z druge strani povezuje razlago z razjasnitvijo horizontov, zato da bi preseгла statično opisovanje, ki bi iz nje naredilo čisto geografijo smiselnih plasti, deskriptivno stratigrafijo izkustva; opisane operacije prenosa od mene na drugega, nato na objektivno naravo in slednjič na zgodovino, izpeljejo progresivno konstitucijo, postopno kompozicijo, skoraj »univerzalno genezo« tega, kar naivno doživljamo kot »svet življenja«.

## 226

Taka »intencionalna razlaga« ovija tisti dve zahtevi, ki sta se nam zazdeli sprti čez celo *Peto meditacijo*: na eni strani spoštovanje drugosti drugega, na drugi vkoreninjenost tega izkustva transcendence v prvotnem izkustvu. *Auslegung* dejansko samo poveča smiselni presežek, ki v mojem izkustvu opredeljuje mesto v votlini drugega.

S tem je omogočen manj dihotomičen razbor celotne *Pete meditacije*. *Auslegung* že obratuje pri redukciji k sferi pripadnosti. To namreč ni danost, iz katere bi lahko napredovali do druge danosti, ki bi bila danost drugega. Na lastno telo reducirano izkustvo je rezultat abstrakcijskega klestenja, ki se opira na vse, kar je »tuje«: s to abstrakcijsko redukcijo, pravi Husserl, sem »izpostavil svoje reducirano telo svoji pripadnosti« (Hua I, 128). Ta *Herausstellung* pomeni – tako se mi zdi – da prvotno ostaja vedno termin, ki ga uzremo z »vzratnim izpraševanjem«; po zaslugi take *Rückfrage* refleksija apercipira v širini izkustva in prek zaporednih plasti konstitucije to, kar Husserl imenuje »izvorno utemeljitev« (*Urstiftung*, Hua I, 141), na katero se te plasti nanašajo. V izrazu območje pripadnosti torej ne gre iskati kakega nedotaknjenega izkustva, ki bi bilo ohranjeno v jedru mojega izkustva kulture, ampak nekaj, kar je pred, a ni

nikoli dano. To je razlog, da to izkustvo ostaja interpretacija tudi svojemu intuicijskemu jedru navkljub. »Lastno se mi razodeva prav tako samo z razlago, in prav v njej in z njo dobi svoj izvorni smisel« (Hua I, 132). Lastno se razodene le »v oziru razlagalnega izkustva« (*ibidem*). Mar ne bi bilo bolje reči, da se v *isti interpretaciji* polarno konstituirata lastno in tuje?

Dejansko se drugo prav tako konstituira kot *Auslegung*, hkrati v meni in kot tuje. Šestinštirideseti paragraf zatrjuje, da je za izkustvo značilno, da lastnega predmeta ne določuje, razen tako da ga »interpretira preko njega samega; zato se torej udejanja kot čista razlaga« (Hua I, 131). Sleherno določevanje je razlaga: »To je bistvena in lastna vsebina, ki je šele anticipirana na splošen način in v obliki horizonta; izvorno se ne konstituira (z notranjim kazalnim znakom, lastnim in bistvenim) drugače kot z razlago« (Hua I, 132).

Paradoks konstitucije, ki bi bila hkrati konstitucija »v meni« in konstitucija nekega »drugega«, dobi povsem nov pomen, če jo pojasnimo s pomočjo vloge razlage; drugo ni vključeno v mojem bitju kot danost, ampak kolikor implicira »odprt in neskončen horizont« (Hua I, 132), smiselni potencial, ki ga nimam v lasti. Zato lahko odslej trdim, da izkustvo drugega ne počne nič drugega, kot da »razvija« meni lastno identično bit, razvija pa s tem že nekaj, kar je bilo več od mene: to, čemur tu pravim »meni lastna identična bit« je namreč potencial smisla, ki prestopa ozir refleksije. Možnost prehoda od mene k drugemu je zapisana v strukturi horizonta, ki sprašuje po »razlagi« ali – da uporabimo Husserlove izraze – »po razlagi meni lastne biti« (Hua I, 132).

Husserl je ugledal, ne da bi iz tega izpeljal vse zaključke, sovpadanje intuicije in razlage. Vsa fenomenologija je razlaga v razvidnosti in razvidnost razlage. Evidenca, ki se obrazložuje, razlaga, ki razširja evidenco – takšno je fenomenološko izkustvo. V tem smislu je fenomenologija lahko izpeljana le kot hermenevtika.

Resnice te izjave pa ne moremo dojeti drugače, kot da hkrati v celoti prevzamemo hermenevtično kritiko Husserlovega idealizma. Drugi del pričujoče razprave pri tem spet kaže na prvega: fenomenologija in hermenevtika se vzajemno predpostavljata, le če ostaja idealizem Husserlove fenomenologije podrejen hermenevtični kritiki.

*Prevedel Jan Bednarik*

---

## LITERATURA

H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen<sup>2</sup> 1965.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927.

*Hegels Begriff der Erfahrung*, v: *Holzwege*, Frankfurt a.M.<sup>5</sup> 1972, str. 105–192.

P. Ricoeur, *Le Volontaire et l'Involontaire*, 1950.

*De l'interpretation. Essai sur Freud*, 1965.

*Conflit des Interprétations*, 1970.

*Herméneutique et Critique des idéologies*, v: *Idéologie et Démythisation*, éd. Castelli, Paris 1973.

J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, v: *Situations*

I, 1947.

**Hans Rainer Sepp**

# EPOCHÉ KOT RAZPRTJE KROGA

O temeljnem vprašanju hermenevtike Hansa Lippsa

*Način, na kateri filozofirajoči eksistira  
in v razgibanosti svoje naravnosti  
predse postavlja samega sebe,  
ne pa tudi predmeta,  
določa filozofijo.*

**229**

Hans Lipps<sup>1</sup> podobno kot Heidegger fenomenološko analizo pretvori v hermenevtično in podobno kot Heidegger se tudi on s tem zasuče proti Husserlovemu transcendentno-fenomenološkemu pristopu. Podobno kot Heidegger tudi Lipps dokazuje, da je filozofiranje izraz eksistence, pri čemer to spoznanje radikalizira v tem smislu, da se – tudi hermenevtično pokazljivi – filozof izkuša kot sovklučen v zakonitosti, ki jih odkriva. Kljub temu pa ravno zanj obstaja možnost, da uide krogu naravnosti naravnega življenja, vendar ne s tem, da ta krog zapusti, temveč tako, da je do njega v odnosu ekstremne pozicije, pri čemer je ta ekstremni odnos sam še najskrajnejša potrditev zakonitosti eksistence. Lipps ta ekstremni odnos označuje kot »preprečevanje«, »prekinitev« in ga, drugače kot Heidegger in v tem navezujoč se na Husserla, misli kot *epoché*. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, kako Lipps v kontekstu svoje

<sup>1</sup> Podatke o življenju in delu Hansa Lippsa bralec najde pri Rodiju (ur.) 1989.

---



hermenevtike določi to dogajanje epoché, ga v primerjavi z njegovo določitvijo pri Husserlu preinterpretira in se s tem hkrati razmeji od Heideggra, pokazati bomo tudi skušali, v čem je meja te Lippsove interpretacije. V središču Lippsove eksistencialne hermenevtike so načini *samobiti*,<sup>2</sup> ki nam bodo rabili kot vodilo: Samobit vselej postavljamo v odnos z Lippsovo epoché, z njegovo opredelitvijo objektivnosti in s transcendentalnostjo. Epoché pri Lippsu označuje Arhimedovo točko v samonanašanju; dva rudimentarna načina samobiti ločuje medsebojno tako, da omogoča drugi način (I). Prvi, temeljni način samobiti se za Lippsa oblikuje le v stiku z resničnostjo, torej s stvarmi in drugimi osebami. Intenziviranje tega stika v izmenjavi z drugimi v tem konstituiranju objektivnosti je predstopnja za intenziviranje samonanašanja s samoosvetljevanjem (II). Drugi način samobiti, ki ga omogoča epoché, dobi svojo radikalnost s svojevrstno transcendentalno temeljno značilnostjo, ki pa je Lipps ne pokaže (III).

### I. Epoché in samobit

**230**

Epoché za Husserla pomeni »vzdržanje od sodbe« (Hua III/1, str. 64). Husserl s tem meni, da do tega, v kar uperim fenomenološki pogled, ne zavzemam trdilnega, nikalnega ali skeptičnega stališča, temveč to jemljem preprosto takšno, kot se mi kaže. *Kar* naj bi se mi kazalo, je za Husserla vnaprejšnja danost sveta, celotni napotilni preplet horizontov, impliciranih v preprosti izjavi o 'biti'. V ta »preplet« horizontov (prim. Hua VI, str. 152 isl.), v to »generalno tezo«, kot lahko preberemo v *Idejah*, se usmerja epoché, ki ta preplet predodčuje tako, da inhibira njegovo delovanje. 'Vzdržanost od sodbe' z epoché pri Husserlu zatorej pomeni inhibiranje tetičnega (bit postavljajočega) delovanja na svet nanašajočega se življenja, če fenomenolog, ki uporablja epoché, 'iz' tega delovanja izstopi tako, da se postavi v tematsko usmerjeno opozicijo nasproti temu delovanju. 'Vzdržanje od sodbe' je v nekem drugem smislu karakter tega tematskega nanašanja: Tudi fenomenolog mora ob svojih izjavah postopati tako, da to, kar je izjavil, misli v zavesti postavljanja v univerzalni oklepaj, saj lahko uporablja le jezik, ki se govori v naravni naravnosti.

Pri Lippsu<sup>3</sup> se epoché z eksistenco, ki se običajno izživlja v »bežni praksi«, ne

<sup>2</sup> V zvezi z eksistencialno-filozofskim izhodiščem v Lippsovem mišljenju prim. Bollnow 1989.

<sup>3</sup> Čeprav je epoché osrednji moment Lippsovega filozofiranja, pa njegove tozadevne opombe zaradi skromnosti zbujejo videz postranskosti. Pri prikazu in interpretaciji pomena, ki ga ima epoché pri Lippsu, se navezujem na 1. točko tretjega paragrafa (*Transcendencna govora*) *Hermenevtične logike*

sooča kot vzdržanost od tetičnih nanašanj, temveč kot njeno »preprečevanje«, njena »prekinitiv« (prim. Lipps 1976, str. 21 isl.). To preprečevanje Lipps v svojem delu *Hermeneutische Logik* /Hermenevtična logika/ iz leta 1938 navezuje na *situacijo* govornje besede, ki si jo je treba »izrecno prisvojiti v samorazumevanju svojega izvrševanja« (ibid., str. 20). Za to prisvajanje je treba – in ravno to je tisto, kar hoče povedati Lipps s svojo epoché – izvrševanje življenja-v-besedi modificirati tako, da je lahko doživljajoči v izrecnem odnosu s svojim doživljanjem, ne da bi se za to, kot pri Husserlu, moral postavljati v opozicijo nasproti svojemu doživljanju. Za podrobnejšo razlago tega dogajanja epoché Lipps uporabi dva pojma, ki sta zanj osrednjega pomena, namreč pojem *primera* in pojem *najdevanja*.

Izgovorjeno postane v samorazumevanju svojega izvrševanja *primer* v tem smislu, da rabi »ponazarjanju nečesa [...] kot nečesa« (ibid.): Ponazorjeno je samo izvršeno, vendar tako, da se ne le preprosto izvršuje, temveč se v tem svojem izvrševanju tudi samo osvetljuje. Njegovo izvrševanje šele tako postane »izvrševanje samorazumevanja« (ibid.), ki ima za posledico samorazumevanje svojega izvrševanja. Postati primer pomeni, da je jezikovno posredovano nanašanje iz napotenosti na svoj smotrnostni kontekst izvzeto s tem, da zanimanje ne velja več smotrom, za katerimi teži, temveč njemu samemu. To jezikovno posredovano nanašanje pa se kot tako pojavi le, če se ga reducira na pomensko vsebino, ki ga ponazarja. To pomeni, da lahko beseda ali besedna tvorba za Lippsa sicer postane očitna kot 'ona sama', vendar le s pomočjo primerov v omenjenem smislu. »Kar npr. pomeni beseda«, kot lahko preberemo v *Človekovi naravi* iz leta 1941, »je mogoče ponazoriti le s primeri« (Lipps 1977a, str. 55). Primer deluje ponazorilno s tem, da se z njim razvija že obstoječe razumevanje (ibid.). Zato je ponazarjanje s pomočjo primera reduciranje na že razumljeni pomen; primer ponazarja tako, da v meni »zbuja« to, kar vidim v njem, »in da to kot v zrcalu najdem v primeru« (Lipps 1976, str. 21). Primer me ne sooča z nečim novim, njegova posebna dejavnost je, nasprotno, v tem,

231

(Lipps 1976, str. 20–23) in 7. poglavje (*Zavedenje samega sebe*) spisa *Die menschliche Natur / Človekova narava* (Lipps 1977a, str. 55–58). Rekli bi lahko celo, da je Lipps bistveno vsebino epoché obdelal v dveh opombah (str. 21 isl. oz. 56). – Von der Weppen temu mestu v *Hermenevtični logiki* povsem upravičeno prisoja osrednji pomen (v njem se »nakazuje *konceptija* njemu [Lippsu] lastnega filozofiranja«; 1984, str. 14, op. 10). Nadaljnja izvajanja dokazujejo, da se Lippsovo mišljenje ne odlikuje le z »metodološko doslednostjo« (J. Hennigfeld o *Človekovi naravi*, 1993, 352), temveč da razvija tudi problemsko zavest o temeljnih fenomenološkega mišljenja, ki se ji ni treba sramovati primerjave z 'velikimi imeni' fenomenologije.

da pred mano postavi nekaj že zdavnaj znanega, ki pa mi je bilo, še preden je postalo primer, prikrito, odtegnjeno mojemu zrenju. Če *mi* je to, kar je postavljeno pred mene, že zdavnaj znano, me primer tako rekoč sooča z delom mene samega, ki si ga pred tem nisem prisvajal kot takega, saj sem ga že preskočil: »Transcendenca govora« me že vselej pušča biti pri tem, kar moram priskrbovati. To bit-pri Lipps misli predvsem v Heideggrovem smislu, saj se izrecno razmejuje od Husserlovega koncepta intencionalnosti.

232 'Moč' primera, ki jo sprošča epoché, me sooča z izvorom odnosa do transcendence, ki sem ga oblikoval s svojim delovanjem, ne da bi si ga tudi prilastil. Izvrševanje tega soočenja Lipps imenuje najdevanje-pri. To soočenje ne more nikoli iti tako daleč, da bi se lahko izvora polastil v tolikšni meri, da bi lahko obstal 'pred' njim: Lipps se tu še najizrazitejše razmeji od Husserlovega pojmovanja transcendentalnega subjekta, čigar status biti v nasprotju z odnosom do naravnega sveta zaznamuje neka *predbit*, neki subjekt, ki sam predstavlja neki pred- in prajaz in ga je do določene mere mogoče fenomenološko pokazati. Lipps takšne možnosti niti ne predvideva niti ne meni, da je to, kar me sooča z mojim temeljem, racionalna dejavnost. Izraz *najdevanje*, nasprotno, pomeni, da se z nekom nekaj dogaja. Ne moremo hoteti biti najdeni, temveč smo najdeni: »Tisto, na kar nismo bili naravnani, nas *naredi* za najdene« (Lipps 1977a, str. 56).

Doživljanje je po Lippsu v situaciji, ki doživljanje vrača nazaj k njemu samemu. Situacij ni mogoče hote vzpostaviti, temveč imamo vselej neko situacijo, ki omogoča svoje ozavedenje. Tisti, ki si prilašča kako situacijo, je že vnaprej napoten nanjo kot tako: »Zavimo se lahko le tega, pri čemer *smo*« (ibid). V najdenosti-ob temelji refleksija zavesti, ki zatorej »ni ponovno obračanje k predmetni intenciji« (ibid).<sup>4</sup>

Ob čem se torej natančneje najdevamo? V transcendirajočem posegu se je bivanje že vselej presešlo; pri-čem tega posega so vsakokratne stvari in njihovi kompleksi, s katerimi ima opraviti priskrbujoče življenje. Poseg je za Lippsa vselej situacijsko oblikovan in je v tej situacijskosti povratno vezan na svoj prav tako situacijski nastanek. V izvrševanju poseganja je že preskočen njegov nastanek kot »po svojem bistvu predhoden« oziroma, kot temu pravi Lipps,

<sup>4</sup> V zvezi z Lippsovo kritiko filozofije refleksije v primerjavi z Merleau-Pontyjem prim. Meyer-Drawe 1989.

njegov »izvor« ali njegova »utemeljitev«, in te v smeri poseganja ni več mogoče doseči. Ravno v preskoku utemeljitve pa ta vendarle ostaja močna tako, da odpira in drži odprt prostor gibanja usmerjanja. Smer gibanja v tem prostoru zarisuje, če se izrazimo slikovno, *krog*, kolikor iz sebe ne more nikoli zajeti svojega središča, v katerem je bila postavljena v gibanje: Njen lastni temelj ji ostaja odtegnjen, saj se vedno znova znajde v prostorskosti, ki jo je proizvedel ta temelj.<sup>5</sup> Ta temelj kot predhoden povzroči, da je tisti, ki stoji na njem, »zapleten v samega sebe«, »ujet v kroženju okoli svojega temelja« (ibid., Lipps 1977a, str. 56).<sup>6</sup> V tej ujetosti v lastnem temelju se po Lippsu odvija praproizvajanje »samobiti«, »sebstva« (Lipps 1976, str. 68 isl.): S tem ko si eksistenca polaga temelj in ga z obkrožanjem sukcesivno »zgošča«, »se poraja za sebe«. Ta način samobiti je zaznamovan tako z egocentričnostjo kot tudi s samopozabo. V njem pa se obenem razpira tudi 'pogoj možnosti' vračanja k lastnemu temelju in pogoj možnosti njegovega prisvajanja (prim. ibid., str. 69).

Nepreračunljiva najdenost, ki se nam zgodi, skriva moč za soočanje, ki se ne zadržuje v že vsakokrat razprti transcendenci bivanja, temveč 'najdeva' ravno to transcendenco in s tem hkrati tudi to bivanje samo. Najdenost prekinja odnos do transcendence, je ta prekinitev sama, epoché (Lipps 1976, op. 22). Epoché kot to, kar se zgodi eksistenci, ni metodološki postopek instaliranja posebne oblike teorije. To dogajanje kot tako je čista faktičnost in je tudi to, pred kar postavlja eksistenca, namreč pred njen lastni temelj. Od-kod te dogajajoče se

233

<sup>5</sup> *Krog* označuje stalno miselno figuro v fenomenologiji. Pri Husserlu se napoveduje v gibanju samoprilaščanja, ponovnega najdenja, ki poteka v nazaj obračajočem se prisvajanju tega, kar je bilo konstitutivno že pretečeno, torej v dogodkih, ki jih opisuje predpona *re-* (refleksija, redukcija, regresija). Fink to »samogibanje transcendentalnega življenja«, mišljenega pri Husserlu v *VI. Kartezijanski meditaciji*, z implicitnim vključevanjem Heideggrovih motivov radikalizira kot »*antagonizem* v svet usmerjenega konstituiranja in nasprotno usmerjenega ('poizvedujočega') fenomenološko teoretizirajočega spoznanja« in »kroženja« neprestanih procesov razsvetenja in ponovnega posvetenja »v samem sebi« (Fink 1988, str. 125). Heidegger *krog* naveže na transcendenco bivanja (»*krog* je izraz eksistencialne *predstrukturiranosti* samega bivanja« [Heidegger 1977, str. 203]), torej na strukturo skrbi bivanja, ki »že vselej predhodi sama sebi« (ibid., str. 417 isl.). Podobno označuje *krog* pri Lippsu sredino, ki jo odpirata utemeljevanje in odnos do transcendence, torej nekakšno 'prostorskost' eksistence in vzgib transcendiranja, ki to sredino drži v napetosti.

<sup>6</sup> Wilhelm Schapp, ki tako kot Lipps pripada göttingenskem krogu Husserlovih učencev, prav tako govori o »vpletanju« človekove eksistence. S tem tako kot Lipps označuje vpetost v prostorskost in časovnost, ki ju odpira pomenska sredina (»*zgodbe*«). V svojem purističnem opisovalnem konceptu pa situacijsko vezanega doživljanja ne navezuje na kak temelj, temveč situacijskost radikalizira tako, da jo razveže v sosledje »*zgodb*«, ki prežemajo in prekrivajo druga drugo (Schapp 1985, str. 166).

najdenosti se prav tako kot utemeljevanje eksistence, v katerem se šele razpira razumevanje, ne odvija v svetlobi razumevanja. Z dejanskostjo utemeljitve in epoché Lipps torej misli tisto drugo smisla. Enako kot šele utemeljitev razpira odnos do smisla, tudi epoché naklanja smisel, namreč usmerjenost prek vsakokratne utemeljitve, ki dopušča najdevanje epoché.<sup>7</sup> Epoché pokaže celo »smisel« čiste faktičnosti utemeljitve, tako da omogoča njeno najdenje »ob nečem, kar je s svojo dejanskostjo prehitelo svojo postavljenost pod vprašaj« (Lipps 1977a, str. 55).

Ta opomba očitno izraža, da je to, kar najdenost-ob tudi omogoča videti – poleg smisla utemeljitve, zajetega v primeru –, gola dejanskost in s tem neizpodbitnost dejstva utemeljitve. Razumevanje bi se moralo, da bi si lahko to prisvojilo kot tako, postaviti v razmerje do te faktičnosti, kar pa bi predpostavljalo, da ima ta faktičnost sama, ker je razumevanje lahko le v odnosu do razumljivega, strukturo smisla. Ker pa je perspektiva smisla faktična ravno v tem, da s svojim razprtjem presega samo sebe, je posledica tega, da jo je sicer mogoče razumeti, saj tu smisel najde smisel, vendar ne v identiteti njenega izvora, ki zaradi dejstva svoje enkratnosti ostaja odtegnjen vsakemu razumevanju, ki bi ga hotelo ponoviti, in si ga je zato celo takrat, ko se pri njem znajde razumevanje, mogoče prisvojiti le posredno, namreč ravno s pomočjo primera.<sup>8</sup> Spoznanje, da si je utemeljitev mogoče prisvojiti le na ta način, implicira tudi spoznanje, da nemožnosti, da bi se jo neokrnjeno pokazalo kot njo samo, konec koncev ni mogoče utemeljevati s preprostim odtegotvanjem smisla, temveč z odtegotvanjem smisla *na podlagi smislu predhodne faktičnosti*, z dejstvom proizvajanja smisla. To pomeni, da razpirajoča se utemeljitev ne zasenčuje le podlage smisla perspektivne možnosti videnja nje same in s tem v svoji danosti smisla ne dovoljuje vpraševanja po smislu te danosti, temveč da zasenčuje zato, ker je dejstvo, ki ga načeloma ni mogoče nikoli sprejeti v horizont smisla. Podlaga temu je model faktičnosti, ki je povsem drugačen od modela, ki ga je razvil Heidegger v svojem predavanju »Temeljni problemi fenomenologije« (1919/1920).<sup>9</sup> Po Lippsu je faktičnost odtegnjena sleherni

234

<sup>7</sup> »V ovedenju svojega transcendiranja izkusim meje smisla [...], v katerih smisel šele zadobi svojo polno resnobnost« (Wewel 1968, str. 128).

<sup>8</sup> Čeprav razumevanje ne more adekvatno predstavljati temelja, pa lahko vendarle še ugotavlja dejstvo te neadekvatnosti. Lippsovo mišljenje tu s tem, ko poudari temelj, ki je nedostopen fenomenološko-hermenevtičnemu opisu, pripelje do meje, na kateri, na primer, fenomenologija Michela Henryja še poskuša vpraševati naprej, tako da se postavi na temelj, iz katerega subjektiviteta izvršuje svojo prvotno »samoafekcijo« (prim. prispevke v: Henry 1991).

<sup>9</sup> Heidegger že tu faktično navezuje na »kot«, na izrazni lik situacije, ko, na primer, zapiše, da

hermenevtiki oziroma je téma hermenevtike le toliko, kolikor se ta v faktičnem zave ravno svoje lastne omejenosti in prizna, da je faktičnost kot taka pred vsakim razumevanjem. To ne izključuje že vselejšnje interpretacije faktičnega in s tem njegovega vključevanja v horizont razumevanja. Nasprotno, utemeljevanje je vendar proizvajanje prvotnega smisla v nerazdružljivi enotnosti s faktičnostjo, ki je neponovljiva zato, ker je ni več mogoče doseči. Hkrati pa ta *neponovljivost* kaže na neko čisto predhodnost, ki svojega kraja nima v horizontu smisla. Ponovitev utemeljitve v Lippsovem kontekstu potemtakem pomeni realizacijo skrajne možnosti, da lahko le v primeru najdemo vsebino smisla utemeljitve, vsebino, ki kot 'ona sama' zaradi faktičnosti svojega praproizvajanja ostaja za vselej odtegnjena.

Ta skromna interpretacija kaže, da Lipps ubira neko tretjo pot med Husserlovo in Heideggrovo pozicijo: 1. Prekinitev epoché tistega, ki to prekinitev doživlja, ne izloči iz dotlej prakticiranega izvrševanja doživljanja; prelom namreč ni tako zelo intenziven, da bi si – kot pri Husserlu – šele 'globlja' subjektivnost prisvojila tisto, kar je bila zamudila 'bolj površinska' subjektivnost. 2. Prelom, ki ga povzroči epoché, ima za posledico postavljenost v ekstremno pozicijo nasproti izvrševanju doživljanja. Tisti, ki izvaja epoché, je vržen na mejo svojega horizonta razumevanja, tako da ni postavljen le k njegovemu izvoru, temveč je soočen tudi z nečim, kar presega vse razumevanje. Lippsova tretja pot se izogiba alternativni izdvajanja prisvajajoče se subjektivnosti iz izvrševanja njenega naravnega življenja in vnaprej predpostavljeni in ne posebej analizirani vpetosti v horizont razumevanja. Kakšno pojmovanje 'subjektivnosti' je torej podlaga tej tretji poti?

## II. Samobit in objektivnost

Mar Lipps s svojim pojmovanjem transcendence bivanja zastopa 'subjektno' usmerjeno pozicijo, podobno kot Heidegger v svojem delu *Bit in čas?* Za odgovor na to vprašanje bo treba pokazati, kako misli Lipps razmerje med sebstvom in resničnostjo. Ko v *Hermenevtični logiki* preberemo, da se »transcendenca govora, ki je ni mogoče reducirati na poljubno intencionalnost, kaže v tem, kako se stvari postavljajo ali pritegujejo v pogled oziroma jemljejo v

imamo sebstvo »v faktični situaciji [...] v načinu življenja v razumljivem« (Heidegger 1993, str. 166); v tej zvezi prim. tudi prispevek Hansa-Helmutha Ganderja v tem zvezku in Kisiela 1986/1987.

---

govor« (Lipps 1976, str. 23), lahko to sprva podkrepi sum, da gre za subjektivno usmerjeno, dasiravno ne v smeri Husserlovega transcendentarno-fenomenološkega pojmovanja razvito koncepcijo. Transcendirajoči poseg doživljanja uredi stvari in v nekem smislu oblikuje situacijo: »Situacija se kaže le v luči moje odločitve« (ibid., str. 25). Toda tu se že pokaže, da odločitev ne pogojuje same situacije, temveč si lahko kvečjemu prizadeva za reševanje »nesublimnega« situacije. To reševanje Lipps označi kot »sprejemanje«, ki se odvija »kot gledanje« (ibid.): *Gledanje* je v odvisnosti od gledajočega, če gre za njegovo odločitev, tako ali drugače predmet pogleda; je hkrati tudi to, kar se je odprlo v odvisnosti od njega, če to odprto kot to, kar je načelno razpoložljivo za sprejem, dopušča sprejemajoče gledanje z ene odprte strani. Ker pa gre za gledanje, ki odpira in hkrati razpira tudi to, kar ono samo ni, je to gledanje sprva dominantno (»sprva ostajam ujet v svojem gledanju« [ibid., str. 34]), je gledanje, ki mi po eni strani daje resničnost.<sup>10</sup>

V sprejemanju nečesa po eni strani dobim s tem, ko stvar 'obvladam', o njej neki *pojem*. Lipps pojma ne misli kot logične kategorije, temveč kot eksistencial. Kajti v pojmu se odvija občevanje z resničnostjo, in kolikor se v pojmljenju »rokuje« s stvarmi, »concipere« postane medij, v katerem se izvršuje transcendenca bivanja (prim. ibid., str. 63). Pojem kot »zmožnost dojetanja« zatorej ni »nič racionalnega« in »je še pred razumevanjem in razlaganjem« (ibid., str. 64). Z izrazom 'obvladovati' Lipps zatorej poskuša formalno opisati *faktičnost*, v kateri eksistenca v situacijskosti svojih vsakokratnih

236

<sup>10</sup> Govor o 'strani' implicira smisel 'nečesa', od česar ta stran je; v tej zvezi prim. delo Meinolfa Wewla, 1968. Govor o 'nečem' vsebuje z vidika Lippsovega pristopa več plati: 1. V oblikovanju gledanja in ustrezne strani je stran 'celota' ali, še bolje, skupek, »sorazmernost«, ki se oblikuje z gledanjem v eno stran, je takšna celota: Doživljajoči vendar ne misli, da 'ima' 'le' eno stran. 2. Ta celota se razkrije kot stran šele v skupnem dialogu in kontrastu z drugimi 'stranmi'. 3. V izmenjavanju z drugimi stranmi se konstituirajo kompleksni gledanj in temu ustreznih strani novega gledanja, ki te strani bodisi harmonizira ali jih pusti kot take. V zvezi s tem prim. Lippsove opombe: »Stran, s katere se kaže resničnost, je različna. Ne kot da bi sama imela eno stran [...]. Različni niso vidiki v smislu perspektivizma, ki bi ga bilo treba obsojati kot relativističnega, temveč resničnost« (Lipps 1997b, str. 212). To pomeni, da razmerja med gledanjem in nečim ni mogoče razlagati v smislu pluralnosti vidikov, ki se v tem nanaša na kako celotnost v smislu identitete. Shema stran – nekaj ne zadostuje več za dojetanje dejstva, v katerem sama resničnost niti nima strani niti ni le eden izmed vidikov v nasprotju z njihovo pluralnostjo, temveč je sama različna, kar pomeni, da je v pluralnosti 'celotnosti'. To se sicer skorajda povsem sklada s Schelerjevim pojmovanjem, ki je podlaga njegovi teoriji »izravnave« (Scheler 1976, str. 145–170). Lippsov koncept kaže, kako se te celotnosti vselej oblikujejo v izvrševanju doživljanja posameznikov in posameznih skupin (prim. tudi op. 13).

gledanj izvršuje svoja utemeljevanja in si s pomočjo tega obvladovanja odpira horizont razumevanja.<sup>11</sup>

Ker za Lippsa pojmi ne korelirajo z zavestjo, ki si to, kar je resnično, naredi razpoložljivo s predstavami, temveč so načini tega, kako eksistenca prvotno prodira v resničnost, se »izvršujejo in zmorejo« (ibid., str. 65). Če so pojmi izrazni liki izvrševanja 'zmorenja' (v glagolniškem pomenu) človekove eksistence v luči odločitve, *zmorenje* kot gibanje opisuje prostor vsakokrat mogočega, v katerem se eksistenca postavlja v razmerje do resničnosti. Dojemanje stvari je po Lippsu mogoče misliti le iz te »sorazmernosti«. Dojemajoči pri tem ni več avtonomen subjekt. Človekova eksistenca ne obvladuje svojega dojemanja, če dojemanje poteka v situaciji, ki že vselej presega dojemajočega. Dojemajoči je vključen v gibanje tega dogajanja, ki pa ga sam vendarle soblikuje. Sebstvo si 'je' svoje gledanje sprva oblikovalo le toliko, kolikor si polaga svoj temelj in v tem implicitno postavlja samo sebe. Vendar pa se v tem še ni prisvojilo kot ono samo in prav tako se ne more prisvajati tako, da bi lahko samo razpolagalo s temeljem svojega doživljanja, še več, da bi samo postalo ta temelj. Vse to se pri Lippsu izraža v tem, da zorni kot, ki se nanaša na subjekt oziroma korelacijski sistem med subjektom in objektom, loči od zornega kota, ki se nanaša na *razmerje* med dojetanjem in dojemajočim. Le v tem razmerju ima eksistenca svoj običajni kraj, le tu ima možnost svojega zadrževanja: »Eksistenca *se zadržuje* v urejenosti stvari.« (Ibid.)

Ta sorazmernost pa ne pomeni le tega, da je eksistenca v sprejemanju stvari napotena nanje in od njih 'odvisna'. To se po Lippsu povsem ujema s tradicionalno podmeno 'resničnosti na sebi', vendar pa se s tem bistveno modificira smisel tega izraza. Ker takšno 'na sebi' ni 'za sebe' in se torej stvari »ne morejo razpirati same od sebe«, njihova nasebnost ne nasprotuje njihovem sprejemanju v kazanju, v katerem – kot to formulira Lipps na nenavaden, vendar stanju stvari ustrezen način – »si jih pustim kazati«, »se moram narediti za njihovega zagovornika« (Lipps 1977, str. 69).<sup>12</sup> Lipps zatorej opusti tradicionalno pojmovanje 'biti na sebi' s tem, da nasebje postavi v razmerje z za-

<sup>11</sup> »Ontološko« izkustvo, ki šele zasnuje razumevanje biti, Eugen Fink v svoji pozni filozofiji misli kot »pojmovno« izkustvo. S tem podobno kot Lipps označi oblikovanje smeri pogleda, ki se razpira v prvotnem pojmljenju in v katerem se bivajoče kaže v luči predrazumevanja tega pojmljenja (prim. Fink 1994, str. 186 isl.).

<sup>12</sup> Govoriti *za* stvari za Lippsa obenem pomeni biti od njih odvisen: Človek je bitje, »ki si mora pustiti kazati stvari« (Lipps 1977b, str. 212).



sebjem, ne da bi tudi pustil, da bi nasebje postalo odvisno od zasebja. Biti zagovornik stvari pomeni govoriti zanje: Pustiti si kazati njihovo nasebje, s tem da se ga postavi v neki *za*, je oznaka eksistence, ki »s spretnimi prijemi« »sprejme v tem označeno gledanje«, gledanje, ki postane »konstitutivno za kajstvo stvari« (Lipps 1976, str. 68). V *sprejemanju* sta se že prekrizala razpiranje, ki poteka iz stvari (po eni strani skladno z mojim gledanjem), in pollaščenje s strani izvrševanja eksistence (gledanja), če je za Lippsa »to, kar je dano«, »izraz stanja«, »ki se ga sprejema in kot stanje priznava v pojmljenju stvari« (ibid., str. 69).<sup>13</sup>

Medtem ko me odnos do stvari »vrača le k samemu sebi« (ibid., str. 32), tako da v meni sproža gledanje (odpiranja ene) strani, pa to ni tako pri odnosu do drugih oseb. Tu se soočam z nekom, ki ga je, tako kot mene, mogoče nanašati na samega sebe, in še več: S tem ko je drugi »postavljen« (ibid., str. 33) v mojem nagovoru, ko ga pokličem na zagovor, ga hkrati pripeljem do njega samega, saj njegov odgovor predstavlja njegovo »gledanje« (ibid.), če se transcendenca govora manifestira v oblikovanju gledanja. Transcendenca govora je torej tranzitivna in zatorej subjektno neujeta tudi toliko, kolikor se lahko funkcija transcendence govora prebujata tudi pri drugem. V prebujanju te funkcije in v morebitnem s tem povezanim soočanju z drugim v skupnem *pogovoru* se v tej izmenjavi načinov gledanja konkretizira nekaj novega, neko novo gledanje, »ki pravzaprav ne pripada nobenemu izmed naju« (ibid.). Tu se pokaže, da Lipps soočanja z drugim ne misli le iz kake vselej moje dispozicije k transcendenci, temveč tako, da se ravno v tem soočanju spremeni karakter same transcendence, tako da 'subjekt' pogovora nista več jaz in ti, temveč neki novi tretji, iz katerega se šele osvetli smisel pogovora. Pogovor kot tak je konstitutiven za sprejemanje resničnosti.

238

V pogovoru in njegovem izvirnem konstituiranju gledanja resničnosti Lipps vidi izvor oblikovanja *objektivnosti*. Objektivnost zanj izraža iz zahteve po zadostitvi stvari, namreč po preverjanju lasnega gledanja v gledanju drugih.<sup>14</sup> To ne pomeni predmnenja o nasebju mišljene stvari in možnosti spoznavanja stvari v njenem nasebju, temveč, »ravno nasprotno, zadovoljitev z objektiv-

<sup>13</sup> S svojim poudarjanjem situacijskosti in sredine doživljanja, s svojo »sorazmernostjo«, s prvotnim križanjem gledanja in stvari se Lipps približa pojmovanju Heinricha Rombacha o »konkreativnosti«, v kateri se vselej prvotno razvija smisel.

<sup>14</sup> »[...] sprva sem ujet v *svojem* gledanju. Nastane vprašanje, ali je stran, s katere si tu razprens stvar, tudi njena odločilna stran« (Lipps 1976, str. 34).

nostjo v smislu pravilnosti, ki ima svoje merilo v interpretaciji resničnosti kot sveta, ki si ga delimo z drugimi« (ibid., str. 34). Objektivnost predpostavlja bitje, ki je (v polaganju svojega temelja in oblikovanju gledanja) ujeto v sebi, s tem da prenaša svojo vpletenost v sorazmernost svoje transcendence, dejstvo, da sprva ni pri sebi: da decentrirano v delovanju svoje transcendence izvršuje ravno svoje središče, svoj temelj. Vpletenost eksistence se torej ujema z obliko eksistence, ki je odvisna tako od možnosti kazanja stvari kot tudi od preverjanja lastnega gledanja ob drugih.

Lippsova eksistencialna interpretacija oblikovanja objektivnosti je še en dokaz za to, da se transcendenca bivanja zanj sklada z doživljanjem, ki je kot 'vpleteno' že vselej samobit, toda ne samobit subjektivnosti, ki bi jo bilo mogoče izolirati. Tu se kažeta dve načelni poti: Po eni strani v tem, da rešitev iz vpletenosti vidimo le v 'zunanosti' objektivnosti, ki jo je treba oblikovati, radikalizirani v impulzu znanosti, po drugi (tudi) v obračanju k lastnemu temelju, v njegovem privzemanju sebstva z epoché, kar je za Lippsa radikalizirano v impulzu filozofije.

### III. Samobit in transcendentalnost

Za Lippsov koncept je značilno, da samoosvetlitev, ki jo omogoča epoché, navezuje na soočanje z drugo osebo, še več, celo na oblikovanje dogovora, ki ga Lipps opredeljuje kot 'objektivnost'. V nasprotju s Husserlom in Heideggrom Lipps v oblikovanju 'objektivnega', 'javnega' sveta ne vidi že tudi karakterja zapadanja samobiti. Za karakter zapadanja gre po njegovem le takrat, ko se ne posreči oblikovanje skupnega sveta.

Obračanje navzven, do katerega pride v soočanju z drugimi, v oblikovanju skupnega gledanja proizvede skupni svet, v katerega se 'delimo'. Struktura takšnega skupnega sveta ima lahko različne obraze. Temeljni smisel takšnega sveta, kot ga poudarja Lipps, je možnost osvoboditve egocentričnosti iz njenih meja, merjenje lastnega gledanja ob gledanju drugih. Dejstvo, da se ta možnost ne realizira, da lahko to merjenje poteka tudi tako, da nastane novi, silni in tudi usodni skupinski egoizem,<sup>15</sup> ali da, navidezno nasprotno, pride do niveliranja

---

<sup>15</sup> Iz konteksta egoizmov političnih skupin bi lahko interpretirali osrednje značilnosti zgodovine razvoja evropske znanosti in tehnike.

samonanašanja,<sup>16</sup> ali da se pojavijo mešane oblike obojega, ne izpodbija možnosti posrečenega soočenja z drugim. Pri oblikovanju egoizma skupnosti in niveliranju samobiti vselej deluje isto, namreč egoizem, ki absolutizira posamezne perspektive in pri tem prikriva samega sebe in v soočanju z drugim ne razkriva samega sebe, temveč se v obeh primerih njegova prikritost povečuje, enkrat v skupnem potenciranju, drugič v skupnem niveliranju, obakrat pa v zlivanju z egoistično voljo skupnosti. Lastnega gledanja v obeh primerih ne popravljamo in dopolnjujemo z drugimi gledanji, temveč ga zatremo z vključitvijo v 'vseobsegajoče' gledanje, ki presega posamezne osebe. Uspelo soočenje z drugim vključuje tako osvoboditev izpod prevlade lastnega gledanja ter s tem omogočeno oblikovanje razmerja do njega in njegove utemeljitve kot tudi neprestano dinamično spoprijemanje z gledanjem drugega in vselej doseženim skupnim gledanjem. Toda kako se odvija osvobajanje iz ujetosti v lastno gledanje? Lipps to le nakaže in zato bomo v nadaljevanju poskušali rekonstruirati kontekst, v katerem ta namig najdemo.

240

Da bi se ta osvoboditev lahko aktualizirala, mora nastopiti nekaj, kar je z ozirom na naše lastno gledanje 'povsem drugačno'. To povsem drugačno pa ne more biti le gledanje drugega kot drugačno *gledanje*, saj vendar še nisem izkusil meja svojega gledanja in bi lahko v svoje gledanje vključeval le vsebine drugega gledanja (kar se običajno gotovo dogaja). Do trčenja z gledanjem drugega pride le, če to gledanje doživim kot *drugačno*. Doživljati nekaj drugega kot perspektivnost pa ne pomeni le soočenosti z identiteto; tu ni pomembno, da se šele oblikujejo skupne značilnosti, temveč da sta pluralnost in identiteta načina smisla. Če gre za nekaj 'drugačnega od gledanja', se hkrati vprašujemo po tem 'drugačnem od gledanja', če konstituiranje gledanja hkrati pomeni razpiranje smisla. Oblikovanje gledanja vselej poteka vzporedno s postavljanjem temelja. Utemeljevanje je umeščanje in kot tako usrediščanje moje eksistence, iz njega izhaja sleherna transcendenca in sleherno razsrediščenje. Transcendenca kot razsrediščenje ostaja vezana na usrediščenje, saj to daje smer transcendenca, njenemu gledanju. Napetost med usrediščanjem in razsrediščanjem proizvaja prostorskost, ki je medialnost smisla in njegov krog toliko, kolikor se tu vsakokratna eksistenca giblje v svojem mediju smisla. S to medialnostjo smisla se sklada Lippsov termin sorazmernosti. Sorazmernost je

<sup>16</sup> V prevzemanju prijemov, s katerimi se obvladuje resničnost, je »anticipirana smer, v kateri se odkrivajo stvari [...]. [...] Tu imamo tudi možnosti zapadenja. Kolikor je namreč eksistenco mogoče izriniti v večše prodiranje, ne da bi se ji bilo pravzaprav treba uveljavljati in v resničnem spoprijemu dobiti izvorno razmerje do stvari« (Lipps 1976, str. 34).

območje, na katerem se odvija vsako soočanje sebstva in resničnosti. Eksistenca se v tem mediju, ki je zanjo (kot tako nedoživljeno) zaokroženo območje, zadržuje vse dotlej, dokler si ne prisvoji njegove utemeljitve. Da pa se bo okrožje vsakokrat moje veljavnosti smisla lahko pojavilo, ne zadostuje le soočanje z drugimi svetovi smisla; potrebno je soočanje z nečim, kar ni smisel, kar ni gledanje. Takšni so torej »upori, v katerih se lahko preizkuša odločilna pravilnost mojega gledanja« (Lipps 1976, str. 35). *Moje* gledanje doživi rahlo ali silovito, prehodno ali trajno pretresenje šele takrat, ko ne naletim le na drugi smisel, temveč na goli upor.<sup>17</sup> To, kar je »nepredvideno« v ugovoru drugega, »me opozarja na meje mojega pojmovanja« (ibid.). Nepredvideno kot to, kar je zunaj mojega transcendirajočega posega, pa ni le drugi smisel, temveč je nesmiselni nasilni akt, ki se me polasti. Razgovor z drugim potemtakem ni le izmenjavanje vsebin smisla, temveč merjenje moči, pri čemer pa pravzaprav ne gre za to, katera stran bo uspešnejša, temveč za to, da se te sile manifestirajo, pojavljajo (»Produktivnost razprave je v manifestaciji polja moči enega stališča.« [Ibid., str. 37.] – vendar tako, da se v pojavljanju takoj znova izmaknejo s tem, da se kažejo le v povezavi s smislom. Kar pa se ex negativo še pokaže, je dejstvo, da se to, kar se kaže, ne sklada z 'obstoječim' in da tudi tega, kar se ne kaže, ni mogoče reducirati na njegovo izmikajočo se podobo, ki še ima svoj kraj znotraj vseobsegajoče situacije možnosti razumevanja.

241

V uspelem soočenju z drugim izkusim svoje stališče. Soočenje teži k temu, da »poročam« (ibid., str. 30) in s tem preizkušam samega sebe, kajti poročam o svojem gledanju (»poročanje poteka kot približevanje samemu sebi« [ibid.]). Tu ne zadostuje zgolj predstavljanje vsebin mojega gledanja; prisiljen sem, če naj uporabimo Husserlove besede, braniti »temelj verodostojnosti« svojega gledanja in s tem se soočam s *faktičnostjo* svoje temeljitve in svojega gledanja. Soočanje z drugim teži k samopreizkušanju in samoosvetljevanju vse tja do

<sup>17</sup> Lippsov hermenevitični koncept torej upošteva dejstvo upora kot mejni moment – v nasprotju s Heideggrom, ki ne zadosti Schelerjevi analizi doživljaja upora, ki jo navezuje na Diltheyeve opredelitve, saj upornost že od samega začetka podreja svojemu hermenevitičnemu konceptu: »Na upor naletimo v neprebijanju, kot oviranje hotenja po prebijanju. S tem pa je že razprto nekaj, k čemur *stremita* nagon in volja« (Heidegger 1977, str. 279). S tem ko Heidegger doživljaj upora reducira na dogajanje na področju smisla (na »razprtost«), mu uide bistvo tega doživljaja, ki pri Schelerju pomeni ravno s smislom neposredovano soočenje s tem, kar se kot tako upira dostopu do smisla; šele v tem upiranju poskuša bivanje to, kar se upira, udomačiti z vključevanjem v napatilno celoto njegovih pomenskih odnosov. (V zvezi s Schelerjem prim. »Das eigentliche Realitätsproblem«, kot se glasi naslov III. dela razprave »Idealismus – Realismus«, v: Scheler 1977, str. 208 isl.)

temelja. V maksimalni realizaciji te težnje se odvija »preboj«:<sup>18</sup> »[...] v preboju svoje [lastne] zastrtosti se spoznamo kot to, kar smo« (ibid.).<sup>19</sup>

Izvrševanje tega preboja je epoché, ki je za Lippsa radikalno izvršena v filozofiranju – radikalno namreč zato, ker gre filozofirajočemu, kot meni Lipps, in sicer izrecno, le za eno, namreč za prilastitev svojega temelja. To ni enako prizadevanju za postavitev absolutnega ali zadnjega temelja, temveč je stremljenje za doseženjem tega, kar je že od vselej nosilno. Lipps filozofije ne opredeljuje kot konstituiranja gledanja, kot delujočega poseganja transcendence, temveč kot vračanje,<sup>20</sup> najdevanje-ob: »Kajti filozofija noče novega utemeljevanja« (Lipps 1977a, str. 56). Če pa filozofiranje ni utemeljevanje, potem filozofiranje nima in ne postavlja nikakršnega začetka,<sup>21</sup> skrb njegovega začenjanja velja zunaj- in predfilozofskemu, že vselej izvedenim začetkom in sami zmožnosti začenjanja. Toda ravno s tem ko sama filozofija ne postavlja nikakršnega začetka in – nasprotno – v temi začenjanja zadobi svoj osrednji problem, doseže svoj kraj le v začenjanju: »Filozofija vselej stoji na začetku.« (Lipps 1976, op. 22). Biti vselej na začetku je opis izvajanja epoché. Če epoché pomeni prekinitev utemeljevanja in privzetje gledanja, se stanje na začetku na podlagi epoché vzdrži vsakega začetnega utemeljevanja oziroma stanje na začetku izhaja iz vzdržanosti od vsakega utemeljevanja. Epoché tako postane, kot pripominja Lipps, Aristotelova *scholé* v smislu 'prostega časa' kot »za-

242

<sup>18</sup> Ravno »preboj« je tisto, kar Jan Patočka imenuje tretje izmed »temeljnih gibanj« človekove eksistence, ki jih poudarja. Enako kot pri Lippsu to gibanje proizvaja rešitev izvorno egocentričnega razmerja nanašanja in prisvajanje sebstva v temelju njegovega doživljanja. Tudi obe gibanji, ki sta pred prebojem, in ju Patočka imenuje gibanji »umestitve« in »samopodaljšanja«, kažeta podobnosti z »utemeljitvijo« in gibanjem transcendence v Lippsovem smislu, vendar s to razliko, da prvi dve gibanji pri Patočki časovno razdruženi obstajata vsako zase, medtem ko utemeljitev in gibanje transcendiranja pri Lippsu potekata nerazdružno in se ločuteja le v analizi. (V zvezi s Patočko prim. 1990, str. 181–267, in 1991, II. in III. razdelek.)

<sup>19</sup> To pokrivanje obeh gibanj samobiti v izvornem (so)proizvajanju sebstva in samopostajanja v vračanju k samemu sebi Meinolf Wewel jedrnat izrazi s tem stavkom: »Jaz *sem* ravno toliko, kolikor *transcendiram*. In le s tem, ko se zavedam svojega transcendiranja, sem pri sebi« (Wewel 1968, str. 137).

<sup>20</sup> »In če so predpojmi, pod vodstvom katerih se ukvarjam s stvarmi, nekaj, kar je po svojem bistvu predhodno, torej nekaj, kar je treba le *naknadno* predočiti, je njihovo poudarjanje *epoché*« (Lipps 1977, str. 56). Pri Lippsu dogajanje epoché zaobsega momente ustavljanja (prekinjanja) in prilasčanja tega, kar se izkuša v epoché in z njo.

<sup>21</sup> »Aporitični moment filozofije je v tem, da nimamo na voljo njenega začetka, da se tu pač lahko le najdemo ob utemeljitvi, ki se je zgodila kot predhodna« (Lipps 1977a, str. 56). »Filozofija ne more [...] začenjati sama s sabo. Nastane lahko le iz nefilozofije [...]« (Lipps 1976, str. 62).

ustavljanje pri nečem»: »To, s čimer se tu ukvarjamo, dobi, če se ne nahaja v napetosti med nameni in cilji, nesorazmeren pomen. Jemljemo ga kot 'za sebe'« (ibid.). Prekinitev delovanja transcendence pomeni zaustavitev ob sorazmernosti kot območju, na katerem se odvija transcendirajoče poseganje in ki si ga to priigrava. Zaustavljanje-pri s strani epoché ni v razmerja vpeto in vpenjajoče se transcendiranje in je zatorej nekaj 'nesorazmernega': to, kar uzre epoché, ni uzrto v privzetju pogleda, temveč je sama uzrtost v gledanju in je kot tako *za sebe*. Ne deluje več v svojem gledanju in se v svoji gledanosti sooča s seboj. Če je življenje v transcendirajoči usmeritvi ujet v krog obkrožanja svojega vsakokratnega temelja, epoché to gibanje prekine iz njega samega tako, da ga lahko najdemo ob središču tega gibanja, torej ob temelju. Prekinitev z epoché torej privede do preloma v krožnem gibanju transcendirajoče eksistence, ki jo sooča z njenim temeljem, njenim začetkom. V tem prelomu se krog razpre, in to razprtje je tudi razprtje v tem smislu, da prvič privzame neko drugo – merjeno z vidika odnosa do transcendence, ki se jo je doslej zasledovalo – smer, še več, drugo *kvaliteto* smeri – proti 'prvememu' razprtju, ki je napelo krog in sprožilo njegovo gibanje.

Izvrševanje epoché v smislu najdevanja ob utemeljitvi je za Lippsa konstitutivno za filozofijo. Ker epoché tu kot usmerjevalna metoda ni pogoj filozofije, je s tem, ko se vedno znova izvršuje, izvorna oblika gibanja samega filozofiranja. Če je to gibanje čisto eksistencialno, saj doživljanje v njem samega sebe išče v svojem vsakokratnem temelju, filozofije ne »določa« predmet, temveč le »način, na kateri filozofirajoči eksistira« (Lipps 1977a, str. 56).

Lipps na podlagi epoché povezanost med soočenjem z drugim in začetkom filozofije zgolj nakaže.<sup>22</sup> Na dejstvo, da tu vendarle obstaja povezava, in sicer, da obstaja v kar največji meri, opozarja že tradicionalni govor o *lógon didónai* v zvezi z nalogo filozofije. Poročanje tudi tu za Lippsa v prvi vrsti pomeni eksistencialno izvrševanje, izvrševanje, ki se ne odvija prek posredovanja »predmetov« (prim. Lipps 1976, str. 21, op.). Če ima filozofija opraviti le z začetnim, z utemeljitvami, nima na voljo zagotovljenega področja predmetov, o katerih bi se bilo mogoče pogovarjati (kot ga imajo, denimo, znanosti), ne

<sup>22</sup> Pri sokratski majevtiki se drugi »osvobaja iz ujetosti v samem sebi. To, da se ga najde ob ... pa pomeni prekinitev = *epoché*. In ker je eksistenco mogoče pomešati z drugo eksistenco, sama filozofija z vidika svoje možnosti postane problem, kolikor naj bi se raziskovalo sorazmernost *dialégesthai*. Filozofiranje se dogaja v svobodnem razmerju enega do drugega« (Lipps 1976, str. 22, op.).

more argumentirati v pravem pomenu, saj se argumenti vselej uporabljajo na ozadju delujočih temeljev in celo kot delujoči temelji, po katerih se ravno vprašuje. Da bi se snov filozofskega govora, torej utemeljitve, naredilo takšne, 'da se lahko o njih pogovarja', jih je treba – v »apeliranju na drugega« (ibid.; Lipps 1977a, str. 55) – predstaviti kot *primere* (ibid.).

Naloga *Hermenevtične logike* je zatorej stvari v najdevanju-pri fiksirati v vsakokratnem odločilnem pomenu, »odkrivati njihove koncepcije v tem, kot kar obstajajo zame«. »Hermenevtična logika jih pusti ravno v tem prijemu« (Lipps 1976, str. 65 isl.). To obdržanje v prijemu zagotavlja epoché, ki nas sicer vrne na začetek, v središče kot sredino temelja, toda s tem, ko omogoča najdevanje pri njem v omenjenem smislu, se izogne nevarnosti, da bi se interpretacija postavila *nad* to, kar naj bi interpretirala, in zgrešila eksistencialni smisel, ki se oblikuje »v samorazumevanju, ki se dogaja kot izvrševanje samega sebe« (Lipps 1977a, str. 57). Od tod tudi tale Lippsova formulacija: »[...] kolikor je – na splošno – interpretiranje toliko kot najdenje sredine besedila, je eksistencialna analitika hermenevtika« (ibid.).

**244** Lippsov poizkus pokaže, da je dogajanje epoché mogoče povezati s hermenevtično predhodno eksistencialno analitiko. Epoché pri Lippsu postopa hermenevtično, kolikor si temelj smisla situacije poskuša prisvojiti iz razumevanja te situacije same. Zadržujoč se v tem krogu, ga zaustavlja, prekinja, da bi ga lahko dojel veliko bolj izvirno. Na ta način uporabljena epoché pa hermenevtiko pripelje na njeno mejo, in sicer tako, da jo pripelje pred nekaj, česar v njegovi predhodni faktičnosti hermenevtično ni več mogoče doseči. Pri tem hermenevtiko epoché na dvojen način sooča s tem, kar z ozirom na okrožje utemeljitve, svetlobo transcendence, kaže značaj *meontičnega*: Merjeno s tem, kar lahko s pomočjo utemeljitve v luči transcendence velja za 'bivajoče', utemeljitve kot take, torej kot odtegnjene svetlobi, *ni mogoče* dojeti; podobno kot predbiti transcendentalne subjektivnosti, ki se sprošča s fenomenološko redukcijo, je ni mogoče dojeti v izhajanju s področja, ki se oblikuje šele v njej. Po drugi strani pa nekdo, ki izvaja epoché, pri Lippsu – podobno kot fenomenološki opazovalec pri Husserlu – ni v odnosu do transcendence, v »težnji biti« (Husserl), če se sam ne loti nove utemeljitve. Husserlova fenomenologija se je tu soočala s problemom, kako bi fenomenolog z ozirom na to predbiti še lahko formuliral svoja spoznanja, če je jezik, ki mu je na voljo, le 'naravni' jezik, ki kot tak že vselej operira na podlagi predhodnega razumetja tega, kar 'biva'. Eugen Fink je v tem videl indic meontičnosti transcendentalne predbiti

z ozirom na življenje, ki se nahaja v težnji biti.<sup>23</sup> Lipps se tej aporiji v zvezi z jezikom (in aporiji, v katero s tem zaide fenomenolog pri Husserlu) izogne tako, da že od vsega začetka izhaja iz govora. Obravnavanje govora ga samo po sebi pripelje na njegovo mejo. Pri Lippsu hermenevtik že od vsega začetka spoštuje načelno nedostopnost, ki jo kot tako še kaže.

Hermenevtična logika pokaže, da se doživljanje izvršuje le v situacijskosti, vendar pa tudi pokaže, da v tem vlada neka enotna struktura, ki dobi svojo označitev s termini, kot sta 'utemeljitev' in 'transcendenca', vendar pa tudi z ozirom na možnost vračanja k lastnemu temelju v 'najdevanju-pri'. Ta struktura, ki ima očitne transcendentalne značilnosti, pri Lippsu ni reflektirana v svojem transcendentalnem karakterju in enotnosti. Za zaključek bomo poizkusili podrobneje osvetliti ta enotni *transcendentalni* moment v njej. O transcendentalnem momentu lahko govorimo, ker pokazana struktura – govorno anticipativno – predstavlja neki temeljni vzorec, ki se ohranja v izvrševanjih doživljanja in ga je treba pri tem vselej izpolnjevati v konkretnem situacijskem izkustvu in skladno s katerim se samobit izraža in je lahko tudi v odnosu do sebe. V točkah, ki sledijo, bomo to anticipacijo poskušali podkrepiti vsaj v obliki namigov. Pri tem se bodo tudi pokazale bistvene modifikacije smisla te transcendentalnosti v primerjavi z običajnim oziroma Husserlovim razumevanjem.

1. 'Transcendentalno' tu ne označuje več izključene subjektivnosti, ki je edina odgovorna za konstituiranje smisla resničnosti. Pokazalo se je, da Lipps samobiti ne pripisuje subjektivnemu polu oziroma soodvisnosti med subjektivnim in objektivnim polom v globinski plasti subjektivnosti, temveč da ji njen kraj dodeljuje *sredi* izmenjave med osebami in stvarmi. Dejstvo, da imamo tu jasne sledi »konkreativnosti« (H. Rombach), na radikalen način spremeni vendarle upravičeni govor o transcendentalnosti.

2. 'Transcendentalno' tu ne napotuje več na področje, ki je odtegnjeno naravnemu doživljanju, denimo, v tem smislu, da bi bilo naravno doživljanje samo-apercepcija transcendentalne subjektivnosti, v kateri se ta zastira in izolira v svojem predontičnem statusu 'biti' (Husserl). Temu ustrezno pri Lippsu tudi

---

<sup>23</sup> Če se naravni jezik uporablja le per analogiam za formuliranje transcendentalnega spoznanja, je treba to analogijo – kot je pokazal Fink v *VI. kartezijanski meditaciji* – razumeti meontično: Kajti »ontični pomeni« sploh ne morejo tvoriti analogij »neontičnim' transcendentalnim pomenom«, »saj jih med sabo sploh ni mogoče primerjati« (Fink 1988, str. 99).



nimamo nikakršne posebne metode, s katero bi lahko iz naravnega doživljanja vstopili na to izolirano področje, torej nikakršne 'spremembe naravnosti'. Epoché v Lippsovem smislu ni metoda, temveč eksistencialno dogajanje, ki me potisne k mojemu temelju.

3. 'Transcendentalno' se lahko tu, nasprotno, nanaša na pragibanje eksistence, na gibanje, ki ga prav tako zaznamuje odtegnjenost in je meontično v prej prikazanem smislu, vendar pa utemeljuje vanj vpletajoče se doživljanje. Kljub tej vpetosti pa Lipps misli precej večji hiatus med transcendentalnim površinskim življenjem in vračanjem k njegovi 'globinski plasti' kot Husserl, kolikor si doživljanje pri Lippsu nikoli ne more neposredno ali celo absolutno prilastiti svojega temelja. Meontični hiatus se tu poveča kljub odpravi razmejevanja dveh načinov subjektivnosti. Meontično tu ne označuje le drugega statusa biti globinske plasti in njene načelne nerazpoložljivosti v govoru, ki navaja ontična dejstva, kolikor sam govor ne more biti transcendentalen; 'meontično', nasprotno, pomeni preprosto dejstvo, da ta globinska plast ne obstaja v transcendenci, ki jo sama razpira, in da tudi ne more biti nezastrita, prezentna v vračanju nanjo kot na tisto, kar je v svojem temelju. Meontično tu pomeni odtegnjenost, saj se najdevanje-ob vselej odvija le v situaciji, ki jo je utemeljitev že zdavnaj preseгла in je ni več mogoče zajeti v povedne izjave, ki bi se enoznačno nanašale nanjo.

**246**

4. Tudi vsako soočanje s transcendentalnim je le situacijsko. Filozofsko soočanje še spoznava, da tudi transcendentalnost vselej deluje le situacijsko, da je s svojo vpetostjo v doživljanje vpletena v situacijskost, tako da je moment, ki ga je treba 'enotno' ločiti, z ozirom na transcendentalno le označeni strukturni karakter kot tak.

Ta drugi, novi smisel transcendentalnosti, ki ga razvija Lippsova *Hermenevtična logika*, ima svoj kraj v *sredini* kot izvorni prostorskosti eksistence, in sicer tako, da transcendentalnost nosi to sredino, da se potrjuje le v njeni situacijski razgrnitvi, in s tem, da dopušča možnost vračanja k njej v konkretnem doživljanju, ki je v retrogradnem odnosu z gibanjem transcendence in ekscentričnem odnosu do obkrožanja temelja.

*Prevedel Alfred Leskovec*

## PRISPEVEK K ŠPANSKI POTI V HERMENEVTIKO

### 1. Težavno vnovično prisvajanje Unamunovega in Ortegovega mišljenja po dolgi »kamniti noči« **247**

V *La verbena de la Paloma*, majhnem dragulju naše zarzuele, neke vrste popularne spevoigre, se glavni junak, ki trpi zaradi nesrečne ljubezni, pritožuje nad svojo notranjo razdvojenostjo na glavo na eni strani in srce na drugi. Glava pravi: »Ja!«, srce: »Ne«. Ta položaj notranje razdvojenosti je bil značilen za špansko kulturo vsaj do izgube poslednje kolonije, Kube, v letu 1898, torej točno do pred sto leti. Znotraj španske filozofije to tragično antagonistično igro, to polarnost predstavljata dva misleca. Glava pritrjuje svetu, in sicer takšnemu, kot ga ureja in klasificira intelekt. Ta glava, ki se preskuša v evropeiziranju Španije z znanostjo in umetnostjo, pripada Donu Joséju Ortegi y Gassetu, filozofu, ki je v svojem geslu »*Buscando un, Goethe desde dentro*« postavil nemškega pesniškega kralja za svoj standard.\* Srce pa, ki se upira

\* *Jose Ortega y Gasset* (9. 5. 1883–18. 10. 1955) filozof, humanist, sociolog. V letih 1898–1904 je študiral v Madridu, nato v Nemčiji, v Leipzigu, Berlinu in Marburgu pri Hermanu Cohenu in Paulu Natorpu. Leta 1911 profesor literature in filozofije (metafizike) na madridski univerzi, ustanovil je več časopisov: *España* (1915), *El Sol* (1917), *Revista occidente* (1923), leta 1931 pa tudi stranko intelektualcev; leta 1936 je emigriral v tujino, pot ga je vodila v Francijo, Nizozemsko, Argentino,

takšni urejenosti, ker sluti, da klasificiranje in definiranje pomeni razdeljevanje in fragmentiranje, to srce pripada Donu Miguelu de Unamunu, ki se čuti primoranega na romantičen, že kar donkihotski način braniti Španijo za srednji vek pred vsakršno renesanso.\*

Kmalu pa se bo pokazalo, da ta shema vsebuje nekaj še kompleksnejšega. V notranjosti vsakega od obeh protiigralcev je namreč del njegovega nasprotnika. Zato se boj odvija v notranjosti. Tako Unamuno govori o neprenehni napetosti med življenjem in razumom ali, z drugimi besedami, o napetosti med mistikom, ki se ne zadovolji z nič manj kot s celoto, ta pa je kot taka nedostopna in nerazpoložljiva, in skeptikom, ki vse, česar se dotakne, raztopi v kislini svoje analize. Skeptik torej vzame to, kar je rezultat in mrtev fragment, za enostaven element in na njem z razumom postavi svet, ki je temu razumu po meri. To nasprotovanje je v grškem smislu čisto pravi »agon«, brez vsakršne možnosti pomiritve. Zato ni drugega izhoda kakor tragično življenje prenašati, to pa pomeni: »V strasti dvoma spoznati spor med razumom in čustvom, med logiko in biotiko.«<sup>1</sup> Vendarle pa moramo ob tem upoštevati, da Unamuno že nastopa kot zagovornik enega od obeh terminov v tem sporu, saj daje vso težo življenju v nasprotju z znanostjo, kljub temu da priznava njeno neizpodbitno nujnost. To priznanje je priznanje potlačenega življenja, ki vselej preži, kje bi lahko preskočilo svojo ogrado, kakor je dejal veliki pesnik Antonio Machado.\*\* Živ-

248

Portugalsko in Nemčijo. Leta 1948 je ustanovil humanistični inštitut in ponovno poučeval na madridski univerzi. Nekaj del: *Adán en el paraíso* (1910), *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *España invertebrada* (1922), *La deshumanisation del Arte* (1925) in *La rebelión de las massas* (1929, tudi v slov. prevodu: *Upor množic*, SM 1985). Njegovo verjetno najpomembnejše delo je *La idea de principio en Leibniz y la evolution de la theoria deductive* (1945–60).

\* *Miguel de Unamuno y Jugo* (19. 9. 1864–31. 12. 1936) romanopisec, filozof. Od leta 1891 profesor grščine na univerzi v Salamanci, v letih 1901–1914 tudi rektor. Leta 1914 razrešen dolžnosti zaradi nasprotovanja I. svetovni vojni. Leta 1924 izgnan na Kanarske otoke zaradi liberalnih nazorov in nasprotovanja vladavini generala Miguela Prime de Riverre. Leto 1930 preživel v Franciji, v letih 1931–34 profesor za zgodovino španskega jezika v Salamanci, leta 1936 je ponovno izvoljen za rektorja, zaradi nasprotovanja Francovemu režimu še istega leta odstavljen. Nekaj del: *En torno al casticismo* (1895), *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913; tudi v slov. prevodu: *Tragično občutje življenja*, SM 1983), *La agonía del cristianismo* (1925), *El Cristo de Velázquez* (1920; slov. prevod: *Velasquesov Kristus*, Družina 2000), *Amor y pedagogía* (1902), *Niebla* (1914; tudi v slov. prevodu, MK 1998), *San Manuel Bueno, mártir* (1933).

<sup>1</sup> *Del sentimiento trágico de la vida* (zit.: ST). V: *Ensayos*. Madrid 1966; II, 827.

\*\* *Antonio Machado y Ruis* (26. 7. 1875–22. 2. 1939) pesnik, dramatik; študiral na Sorbonni, v Parizu spoznal Wilda, Moreasa, Daria in Bergsona, sicer pa je služboval kot profesor francoščine

ljenje pa lahko meje védenja preseže le z razdvojitvijo življenjske snovi same, se pravi z bolečino, ki razkriva izhodišče Unamunove eksistencialne metafizike: »Bolečina nam pove, da obstajamo; bolečina nam pravi, da obstajajo tisti, ki jih ljubimo, pravi nam tudi, da obstaja svet, v katerem živimo, da obstaja in trpi Bog. Toda to je bolečina skrbi za lastno preživetje, to je bolečina hrepenjenja po večnosti. Razkrije nam Boga in nam omogoči, da ga ljubimo« (ST; II, 916). Bolečina je grenko ozavedenje, da nam nekaj manjka, nemogoče hrepenenje po tem, da bi se pozabili in se vrnili v materino telo, da bi bili Vse v Vsem. In s to bolečino, ki kaže na odsotnost Celote, postane preostanek, ki ga potrebujemo, torej svet in ljudje, ki se nam kažejo kot zgolj znotraj sveta bivajoči, popoln nič, nepomembna ničnost: »Lakota po Bogu, žeja po večnosti in po preživetju nam bo vedno utopila ta uborni življenjski užitek, ki mine in ne ostane« (ST; II, 768). Na paradoksen način je neobzdrano poželenje po tem, da bi večno bivali, poželenje, da bi večno živeli, tisto, ki onemogoči vsakršno možno prilagoditev, utopi vsakršno zadostnost in nas žene v smrt: »Ne biti vse in za vselej ali pa vsaj ne biti večno zgolj jaz sam, to je, kot da me sploh ne bi bilo. In biti vse in popolnoma jaz sam pomeni, da sem vsak drug. Torej sem vse ali nič« (ST; II, 764).

Temu ekstremnemu in žarečemu Unamunu, izbrancu, ki ni hotel biti izbran od nobenega boga, tej napihnjeni, hiperšpanski duši, ki je bila tako močno prežeta z individualizmom, da se je zdelo, kot da poseebnja obrnjeno židovstvo, stoji nasproti José Ortega y Gasset. Zdi se, da Ortega predstavlja mero, da je on ta *homo elegans*, ki se vselej odloči, da bo pustolovsko in uživaško živel v svetu, ki ga je treba najprej sploh šele odkriti. Ta svet pa se nenehno širi vzporedno z odločitvami, ki jih sprejemamo v zvezi s tisto radikalno realnostjo, ki predstavlja človeško življenje. Tudi v Ortegi, ki si prizadeva, da bi uskladil novokantovsko stališče Natorpa z vitalističnim Diltheya, je navzoč spor med srcem in glavo. Vendar je tudi ta spor že vnaprej odločen, le da tokrat v prid razuma. Gotovo, gre za vitalistični razum. Kot želo in spodbuda mu »služi« napol grški, napol ničejanski Eros, ki hoče biti vedno nekaj več. Če nam Unamuno s heterodoksnega krščanskega stališča iz zračnih višav še bolj zagnano kot Kierkegaard govori o avtentični eksistenci, se zdi, da Ortegovna drža sovпада s tistim »brezkončnim iskanjem« renesančne duše, ki ga je obravnaval Hegel na začetku petega poglavja svoje *Fenomenologije duha* – poglavja, ki je sicer

---

v Sorii in Segovii. Pesniške zbirke: *Soledades* (1903) in *Soledades, galerías, y otros poemas* (1907), *Campos de Castilla* (1912), *Nuevas canciones* (1924), *Poesías completas* (1928). Prim. 27. zvezek zbirke *Lirika*, pesmi prevedel Ivan Minatti.

namenjeno razumu. Razum pa sprva ni nič drugega kot goreča želja, da bi spremenili našo gotovost v resnico, da bi ustvarili svet po svoji podobi in svoji predstavi: *amor intellectualis*. In zato je *suo modo* pri Ortegi navtoča želja, biti na koncu koncev Vse. Vendar le počasi, korakoma in z dolgotrajnim tuhtanjem. Ortegovi glavi je namreč povsem jasno, da znanost te realnosti ne more izčrpati. Sicer pa ji, prav tako kot Nietzschejeva glava, pritrjuje – pod pogojem, da je humana. Ali rečeno natančneje, znanost ima opraviti samo z bitjo v tistem pomenu te besede, ki je značilen za Ortego: Bit kot to, kar je sploh upovedljivo in umerljivo, se pravi to, kar postane za mišljenje problem, ker je mišljenju samemu že od nekdaj ustrezno oz. *adaequabilis*. To, kar Ortega imenuje »realnost«, v vseh pogledih razbije bit. Realnost je njeno skrito ozadje, neizčrpna in nepregledna polnost, iz katere je mogoče s trudapolnim delom iztrgati zemljišča izrekljivega oz. biti. Zato lahko z Ortego zatrdimo: če biti ustrežata izrekanje in mišljenje (znanost), potem ustreza realnosti hrepenenje po transcendenci, iskanje *clôture* mišljenja, neke konkretne totalitete, ki ni nikoli dosegljiva in dostopna. Če poenostavimo, Ortega, ki ni zaman študiral novokantovstva v Marburgu, se drži bolj Kanta kot Hegla. Do Hegla je Ortega občutil nezaupanje, celo odpor, ker je razumel idealizem kot napihnjeno subjektivnost, kot moloha, ki požre vse pred sabo. Vendar pa je hrepenenje po konkretni totaliteti, to, kar je predpostavka mišljenja, za Ortego religioznost. Brez dvoma ta ortegijanska religioznost ni več krščanska, temveč na novo ustvarjena poganska religioznost. V njej se združujeta po eni strani grška vedrina *à la* Winckelmann, torej nekoliko afektirana in rokokojska podoba Grčije, in po drugi strani goethejevsko naturalističen panteizem. K temu je dodano še par kapljic melanholične pozne renesanse beneških slikarjev in francoskega klasicizma. Ortega svojega boga označi takole: »Tizian in Poussin sta vsak po svoje religiozna temperameta. Občutita, kar je občutil Goethe, *oboževanje narave*.<sup>2</sup> Narava kot živa sila, ki je povsod zakrita, zatorej nikjer ni povsem prisotna. Je ozadje slike, na kateri zarisujemo svoje življenje, meglena slika, ki jo je v njeni celovitosti mogoče ujeti le redko in za trenutek, toda ne po zaslugi znanosti, temveč po zaslugi neke nedoločene, nejasne religioznosti.«

Tako se nazadnje Unamuno in Ortega srečata v isti metafizični veri. Ali rečeno bolje, v tisti veri, ki je metafizika. Oba misleca namreč verjameta v resnico kot konkretno totaliteto, prisotnost, ki v sebi združuje vsakršen prostor in vsakršen čas in ki zato v sebi vsakršno bivajoče združuje in ga končno uniči. Resnica naj bi bila samoizpopolnitev Celote, dopolnjeno vztrajanje. Razlika med obe-

<sup>2</sup> *Tres cuadros del vino*. V: *Obras completas* [cit. O. C.]. Madrid 1966; II, 58.

ma protiigralcema pa je v tem, da Unamuno dela brezupne poskuse – ki so boleči in brezuspešni –, da bi vpeljal to dopolnitev v lastni notranjosti, medtem ko Ortega išče to *perfectio* v živi samostojnosti stvari zunanjega sveta. S tem se postavlja v bližino intenzivnega realizma Cervantesa, Zurbarana ali Velazqueza. Ob tem Ortega natančno ve, da predstavlja dopolnitev zunanjega sveta, ki jo projicira in na katero meri, njegovo lastno zunanost. To lahko primerjamo z izrazom, ki govori o oknu z lepim razgledom, ki spada k *Room with a view* (kakor se imenuje znani, pred kratkim predvajani film), ali o zunanji dekoraciji, znotraj katere je posnet kak film in ki je vključena v ta film na ta način, da slednjič dobi en sam smisel in namen v tem filmu in za ta film sam. Po Ortegi je namen filozofa v tem, da preži na obzorje človeške realnosti, na robu katerega se zasveti Bog realnosti ali, rečeno še boljše: kjer ga lahko izkrivljeno in temačno uzremo oz. zaznamo. Ortega pravi takole: »Življenje je večno besedilo, goreči grm na robu poti, kjer nas nagovarja Bog. Kultura, umetnost ali pa znanost, politika so komentarji, to je tista življenjska oblika, v kateri življenje s svojo zmožnostjo, da se razlomi, doseže svoj okras in urejenost in hkrati s to svojo povnanjivijo ostane samo pri sebi« (*Meditationes del Quijote*; O. C. I, 357).

**251**

Upoštevati je treba, da predstavlja ta pravkar predstavljeni opis odločilni hermenevtični korak, ki je bil narejen že leta 1914 in kaže španskemu mišljenju smer, ki ji po mojem mnenju kaže slediti, saj povrh vsega povzema v sebi tudi nemir Unamunovega srca. Kultura, prava kultura, je samo-interpretacija (po Diltheyu »samopremislek«) življenja, ki nam prihaja naproti in se nam posreduje v naši lastni biografiji na fragmentaren in kalejdoskopski način. Tej *refractio*, temu lomu, razdelitvi, razdrobitvi, stoji nasproti refleksija kulture kot besedilo življenja. Stvari oz. sence, ki kot okoliščine sestavljajo naše stanje, so tiste, za katere je potrebna naša interpretacija in ki nas s tem hermenevtično potrebujejo. Rečeno v drugačni terminologiji, opirajoč se na Heideggra: Stvari, ki nas umeščajo in nam dajejo težo, v nas vsadijo zahtevo, da naj bi se na božji nagovor odzvali z ustreznim človeškim od-govorom. Skratka: Ortegovo hermenevtično držo tvori razlaga nekega »dejstva« (*prima vista*, nečesa navzočega in najdenega) kot fragmenta, ali natančneje, sence oz. obrisa življenja, ki ga z naše strani opazujemo kot obris svojega Jaza. To je torej dobesedno hermenevtični za-rez, pro-gram realnosti: *življenje kot besedilo*.

Vendar pa ta program dopušča, da Unamunova gigantskost znova pride do besede. Kot kakšen radikaliziran Montaigne iz mesa in krvi rektor iz Sala-

---

mance ne bo zgolj pisal knjig, temveč bo v njih živel in se izživel. V interpretaciji drugih glasov in v soglasju z njimi reši pesnik-mislec, četudi na nenavaden način, ta pridih fla, ki je njegovo življenje, in doseže nadomestno nesmrtnost, kolikor mu uspe, da je interpretiran, se pravi, povzet v neko drugo življenje:

*Aquí os dejo mi alma-libro,  
hombre-mundo verdadero;  
cuando vebres todo entero  
soy yo, lector, que en ti vibro.*

*(Cancionero, 9. 3. 1929)*

*Tu Vam prepuščam svojo knjižno dušo,  
resničnega svet-ovljana.  
Kadar si docela ganjen v sebi,  
sem jaz, bralec, tisti, ki se giblje v Tebi.*

**252** Na tem mestu je mogoče opaziti inverzijo romantične hermenevtike, kakršna je Schleiermacherjeva. Ne postavi se interpret na avtorjevo mesto. Nasprotno, avtor sam je tisti, ki vdre v bralca, s tem ko že živeto življenje sporoči vanj in ga v njem zapusti. Sam pa, nasprotno, s tem dobi koloraturo interpretacije, ki požene novo kri v nekoč živo besedilo in ga oživi na drugačen način. Tukaj gre dejansko za neke vrste vzajemni učinek, oz. za krog razumevanja: z enako pozornostjo, ki podeli življenje avtorju, je življenje podeljeno tudi interpretu. Toda Unamuno preseže to vzajemno »transfuzijo« med individualnimi eksistencami z nekim, na določen način vampirskim priokusom: »Knjižna duša« je hkrati neizbežno tudi »svet-ovljan«. On je celota, ki se jo interpretira z vsakim korakom, dokler, kakor pri Ortegi, Bog ostaja na obrobju. Kakor je razvidno, samolastna eksistenca nikoli ne more biti osamljeno, izolirano življenje. Poglejmo npr. v naslednji pesmi dvojno dialektično zanikanje te hermenevtike, ki se ne odpove univerzalnosti.

*WALT WHITMAN, tú que dijiste:  
esto no es libro, es un hombre;  
esto no es hombre, es el mundo  
de Dios a quien pongo nombre.*

*(Cancionero, 6. 2. 1929)*

*WALT WHITMAN, Ti, ki si rekel:  
To ni knjiga, to je človek;  
to ni človek, to je božji  
svet, ki mu dajem imena.*

Toda brezno, v katero je frankistični nacionalkatolicizem vrgel špansko kulturo, je odrezalo svobodo mišljenja nasploh in s tem možnost, da bi to hermenevtiko, ki je bila v povojih, mislili naprej. Temu mestu je treba posvetiti posebno pozornost. Ta hermenevtika, v kateri se življenje kot besedilo povnanji v skupni svet, čeprav v svet, ki le na osnovi neizmerljive realnosti, oz. neizpodbitnega Boga, živi in obstaja naprej, ta hermenevtika vsekakor predpostavlja, da je tekstura življenja tista, ki stopi iz sebe in se povnanjena odtuji sama sebi. Ne obstaja torej nobena zunanja navezna točka kjer koli izven tega, ki bi lahko ostala indiferentna in nedotaknjena od človeške eksistence. Nasprotno pa se je ideologija falange celo na svoji najvišji ravni lahko izrazila zgolj v okornem in cenemem esencialističnem platonizmu, kakor se zrcali v naslednjih fašističnih sloganih:

»Človek je nosilec večnih vrednot«, »Španija je usodnostna celota v vesolju« in v podobnih ljubeznivostih. Akademske ustanove so osramočene poskušale skriti svoje pomanjkljivosti, s tem ko so iz seminarjev na univerze izvažale grobo neosholastiko iz druge roke (ali drugega priročnika). V vsakem primeru je očitno tako, da fašistični svetovni nazor ni mogel ob sebi trpeti prefinjenosti mišljenja, v katerem so med seboj nežno prepleteni kultura, eksistenca in individualnost.

**253**

## **2. Prilagoditev Evropi v »razvoju«: Fiksacija na scientizem (analitično ali dialektično)**

Gospodarski in kulturni vzpon, ki se je v Španiji pojavil v šestdesetih letih, vsekakor ni prispeval k nadaljnjemu razvoju opisanih začetkov španske hermenevtike. Takrat se je zdelo, da je prvenstvenega pomena postaviti pred kratkim iz tujine uvoženim prepričanjem solidne temelje, ne pa pričeti dvomiti o njih. Tako se je razširila analitična filozofija psevdoznanstvene narave, ki ji niti znanstveniki v Španiji niti izven nje niso namenjali kake posebne pozornosti. Poleg tega se je razširil tudi marksizem, ki se je pretvarjal, da je še bolj znanstven kakor konkurenčna anglosaška filozofija (ekstremen primer je, re-

---



cimo, Althusserjev strukturalizem). Ti dve do skrajnosti pritirani in nasprotujoči si smeri sta, po mojem mnenju, v takratni in v današnji Španiji zapustili le zanemarljive sledi. Večinoma pa je šlo pri proizvodih tistega časa le za ideološko demonstracijo blokovske politike, ki preprosto pač spada v čas hladne vojne. Gre za teoretični »refleks«, zrcaljenje političnega in gospodarskega položaja, ki pa se je v Španiji izrazil z nenavadnim manjvrednostnim kompleksom.

### 3. Obnovitev študija klasikov

Priznati je treba, da so bili jezuiti tisti, ki so se lotili obnove filozofije v Španiji na najbolj obetavnem in plodnem področju. Jezuiti so se namreč ukvarjali po eni strani s študijem in interpretacijo Kanta, po drugi s Heideggrovo »fundamentalno ontologijo« iz *Biti in časa*. Druga interpretacija Heideggra, ki se je odvijala predvsem v esejizmu in literaturi in se je prepletala z zanimivimi izpeljavami v svet tehnike in v občutljivejši, t. i. »vroči« marksizem, se je začela razvijati v Ameriki. Veliki osebnosti tega razvoja sta bila v eksilu živeča José Gaos (prevajalec *Biti in časa*) in Juan-David García Bacca. Žal je bilo mogoče v tistem času v Španiji študirati le redka, izbrana in iz konteksta iztrgana dela teh dveh velikih profesorjev. Xavier Zubiri\* in Manuel García Morente, ki bi bila oba vredna naslednika Ortegovega dela, sta bila v globoki religiozni krizi in sta šla – posebej Zubiri – po, priznajmo, nekoliko pretiranem uspehu hibridnih del, kakršno je *Sobre la esencia (O bistvu)*, ali pa sugestivnih esejih, kakršen je *Naturaleza, Historia, Dios (Narava, zgodovina, Bog)*, skozi obdobje skoraj popolnega molka. Zubiri se je tako rekoč poslovil od tega stoletja in stoletje ga je pozabilo. Ko so pred približno desetimi leti pri znani založbi Alianza Editorial izšle njegove neobjavljene razprave in ko smo ob tej priložnosti zopet odkrili tudi naše nefašistične intelektualce, je bilo že prepozno. Težko razumljivi Zubirijevi traktati so bili zastareli in so le stežka prikrivali obupan poskus »reševanja« sholastike v hegelovskih in heideggerjanskih oblačilih. Mlajši generaciji študentov to postáno posredovanje ni imelo več kaj povedati.

\*\* Jose Xavier Zubiri Apalategui (4. 12. 1898–21. 12. 1983) filozof, študiral teologijo in filozofijo – učenec Ortege y Gasset in M. Heideggra – pa tudi naravoslovje. Po španski državljanski vojni v letih 1940–1943 profesor zgodovine filozofije v Barceloni. Dela: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1923), *Naturaleza, historia, Dios* (1944), *Sobre la esencia* (1962), *Cinco lecciones de filosofía* (1963), *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983).

Kljub temu pa je bila nakazana pot, po kateri je bilo treba hoditi. V kratkem času so se nekdanji duhovniki in člani seminarjev »laicizirali« ali vsaj »profesionalizirali«. Filozofija, ki je bila v Španiji v obupnem stanju, je morala začeti s prevajanjem, urejanjem in komentiranjem velikih tradicionalnih besedil. To se je zgodilo z »recikliranjem« in »updatiranjem« duhovnikov in laikov ministrantov, ki so, skoraj po naravni poti, kot bi sledili Humovi »easy transition«, prestopili iz sholastične metafizike v nemški idealizem. Od nemškega idealizma je šlo potem naprej k fenomenologiji, pri čemer so se seveda držali najprej Merleau-Pontyja in njegovih »psiholoških« potez, potem pojma »chair«, konec koncev pa prispeli v hermenevtiko. Ob tem obstaja pomenljiv datum: S sedemnajstletno zamudo in v obdobju prehoda v špansko demokracijo je leta 1977 končno izšel prevod Gadamerjeve *Resnice in metode*.

Vsekakor pa je trajalo še dlje, da je Gadamer postal v Španiji domač. Če upoštevamo, prvič, tako imenovano »sekularizacijo« španske kulture, drugič, pravkar opisano željo, da bi se znebili domnevnih literarnih in mističnih »zaticanj«, in, tretjič, prvenstvo francoskega jezika in kulture pred nemško, ki je trajalo do osemdesetih let, ni nič čudnega, da je v nekaterih, v sedemdesetih letih vplivnih krogih, na primer na univerzi Complutense v Madridu, bil Paul Ricoeur bolj pomemben od Gadamerja.

**255**

Poleg tega je nenavadno, da uvajanje Gadamerjeve hermenevtike v Španiji zavira tudi izrazita pozornost, usmerjena k Heideggrovemu delu. Od začetka sedemdesetih let je poskušala manjša skupina učiteljev, ki ni več spadala k cerkvi in h kateri smem šteti tudi sebe, za potrebe našega časa usposobiti Heideggrovo mišljenje, ki prestopa *Bit in čas*. V tem smislu smo številni med nami resno vzeli svarilo, ki ga je »mojster iz Nemčije« izrekel v zvezi s tisto obliko odstopanja, ki jo je prevzel njegov najboljši učenec, se pravi Gadamer, in sicer, paradokсно, na apel istega, toda mlajšega Heidegggra, namreč tistega iz časa freiburških predavanj in predvsem iz časa v poletnem semestru leta 1923 nastale *hermenevtike fakticitete*.

#### **4. Od razlage besedil kot procesov simbolične predelave do premika »archiécriturale«.**

Že ob koncu osemdesetih let imamo opravek s tokovi, ki jih upravičeno lahko imenujemo hermenevtične. Ob tem se moramo le spopasti s splošno težavo,

---

podobno oni, ki sta jo občutila že Max Scheler v zvezi s fenomenologijo in Eddington s fiziko. Obupno težko je namreč povedati, kaj hermenevtika pravzaprav je. Vse razlike in nianse bomo, seveda nekoliko nasilno, skrčili na štiri osnovna izhodišča: a) razlaganje besedil, b) filozofska hermenevtika, c) Derridajev poststrukturalizem in nazadnje hermenevtična filozofija, ki jo bomo obravnavali pod točko pet.

a) Prva drža je najbolj tradicionalna in »klasična«. V španskem primeru gre za *eksistencialno*, da, celo za pastoralno rabo, naravnano k spreminjanju življenja interpretirajočega subjekta. Korenine tega stališča lahko najdemo v mišljenju svetega Avguština, kot eksegezo besedil, posebno bibličnih, žal, v primeru naših eksegetov, brez jasno opredeljenega filozofskega stališča.

b) Pod »filozofska hermenevtika« razumem izključno poskus utemeljitve t. i. duhovnih znanosti, in to pomeni razvoj hermenevtike zgolj kot metode in ne kot »substancialno-vsebinske« vede. Mogoče je s tem v zvezi najpomembnejši K. O. Apel s svojo *transcendentalno hermenevtiko* (vrsto nekoliko nestabilnega sinkretizma, ki se navezuje na Heideggra, Wittgensteina, Peircea in Habermasa, s Kantom kot skupnim imenovalcem in ozadjem) zaradi svojega učinka v Španiji. V primerjavi z objektivno-tehničnim interesom naravoslovnih znanosti (ki ga Apel seveda spoštuje) gre za spodbujanje hermenevtičnega interesa v njegovnem svojstvu, se pravi za tisto, kar meri na medosebno *sporazumevanje* znotraj skupnosti (*ad limitem*, razširjene na človeštvo) in na najvišji interes (četudi je, tako kot pri Kantu, dostopen na regulativen način): emancipacijski interes, razumljen kot *perfektno medsebojno razumevanje* idealne komunikacijske skupnosti. Splošni okvir razumevanja bi bil dan s predpostavko transcendentalne enosti različnih normativnih horizontov na osnovi *poslednje utemeljitve* po očitnem metaetičnem okusu.

c) Veliko novejšega datuma je zasaditev *dekonstruktivizma* v španski vrt: ta je vrsta obrnjene filozofske hermenevtike, ker namreč poskuša metodično demontirati (pri čemer nasprotniku ukrade orožje) vsakršen poskus utemeljitve v družbenih vedah, s tem ko premika izhodišče med samim potekom interpretativnih variacij: to je *pisava*, ki posnema in zalezuje svojo lastno *arché*.

Vsekakor se »filozofska hermenevtika« z nihanjem med Gadamerjevo *horizontalno fuzijo* in Derridajevo *diseminacijo*, vsaj v Španiji, podaja v nevarnost kratkega stika, skoraj tako je, kot da bi bilo oba postopka mogoče skrčiti na

nekaj opomb Heglove *Fenomenologije duha*: na eni strani hermenevtika Gadamerjevega tipa kot »neskončno iskanje« gotovosti, ki hoče biti »univerzalna« (pomislimo le na univerzalistične zahteve Gadamerjeve hermenevtike), ki pa se mora sama najti v resnici absolutne enotnosti in ki zato brezupno stremi k zlitju vseh horizontov v enem – brezupno zato, ker bi bil ta poslednji horizont kot perfektno izpeljan *verbum prolatum* že tako izpraznjen in svet tako iztresen, da ne bi imel več moči, vrniti se k sebi kot *verbum interius*. Na drugi strani bi lahko razumeli dekonstruktivizem kot radikaliziranje nekakšnega neoskepticizma, s tem ko mora vsak zapisani stavek skozi to bridko izkušnjo, da se razbije na svojih lastnih mejah. In tako bi Derridajeva razgradnja filozofije bila vmesna postaja na poti od »pnevmatološkega neosebnega stoicizma« (tako bi lahko označili strukturalizem) do obupa »nesrečne zavesti«: pojmovanje, ki ga lahko ironično razkrinkamo kot neke vrste ponovno oživljanje Schleglovega »transcendentalnega burkaštva«.

## 5. Predajanje (Über-setzung) izročila: vključitev Hegla in Heideggra v emotivno mišljenje poželenja in strasti

Če se to nestalno nihanje med skepticizmom in brezplodnim, neskončnim iskanjem izteka v to, da filozofiji ali vedno znova spodleti, saj hoče delovati strogo in »znanstveno«, ali pa postane vsakdanje banalna (spomnimo se samo na Rortyjeve nasvete, kako »rešiti« filozofijo), potem filozofija počne tako kot Antej, ko ga je Heraklej poskusil zadaviti: preden se onesvesti, se znova opre na *terra mater* velikih klasikov. Tako je pritegnitev Hegla in Heideggra v široko polje, ki ga je odkril Gadamer, pripeljalo Otta Pöggelerja do tega, da je postulariral *hermenevtično filozofijo*, v kateri se znamenita dvojica *razumeti / pojasniti* niti ne razpusti v korist prvega pojma (kot pri Gadamerju) niti ne pripelje do medbesedilne razpustitve obeh (kot pri Derridaju). Tako se *pojasnjevanje pre-vede* (wird über-setzt) s *pojasnjenjem*, *razumevanje* pa z *razjasnjevanjem* v Heideggrovem smislu. Slednjič pa se z *obravnavo* (Erörterung) obdrži v zavesti tudi ne-izrečeno in ne-pojavljajoče se. »Hermenevtična filozofija« torej do- jame, da »hermenevtično« ni metoda, ki se razširi na transcendentalno vodena področja, temveč *maniera*, kako smo, in maniera biti same. Rečeno drugače: *filozofija tout court*. Upam, da mi je zdaj dovoljeno, da se predstavim kot promotor tega novega, ne več »medbesedilnega« preobrata v *perenirajoče filozofiranje*, in to pomeni k sreči »kontaminirano« filozofijo, namreč s poezijo (predvsem Hölderlina, Cernuda in Paula Celana) in z »a-teologijo« brez upanja

---

in zahteve po odrešenju, se pravi po dokončnem zlitju jaza in veselja v transcendenco in z njo. Vplivi so jasni: Aristoteles iz *Peri hermeneias*, Avguštin, Kant iz *Kritike presodne moči* in iz *Opus posthumum*, Hegel iz *Logike* in *Predavanj o estetiki*, Heidegger iz *Predavanj in Spisov*; k temu seveda še Gadamer in Derrida. Vsi ti so se poigrali z »eksistencialističnim« ozadjem, zasajenim v meni, ki je prej unamunovskega kot ortegovskega karakterja in je bliže Albertu Camusu, dramatik Sartru pa bliže kot Sartru filozofu. Moj hermenevtični interes pa bi lahko poimenovali *topološki* in ne zgolj »topični«<sup>3</sup>. Le da moj *topos* ni kak trden kraj za konstrukcijo, kot nekakšen *fundamentum inconcussum veritatis*, temveč prej *središče* v grškem pomenu te besede: *ken-tron* ali *punctum doliens*; se pravi ne trdna podlaga, temveč *eshatološki simptom* (v dvojnem pomenu eshatologije kot »teorije poslednjih reči« in »nauka o preostankih«). V skladu s posrečeno Kantovo metaforo o »starem krtu« poskušam prodreti v utrdbe velikih sistemov (predvsem Heglovega), da bi osvetlil »temelj«, v katerega se pogreznejo (temelj, ki je s tem hkrati tudi brezdanjost (Abgrund)): tisto področje, ki se mu poskuša filozofija vedno izogniti in ga, škripajoč z zobmi kakor Silen, prizna le, kadar je v to prisiljena. Sem spadajo: neustavljivo bežanje časa, trpljenje, smrt, bežni sij drugega kot nepresegljiva drugačnost, skratka vse to, kar besedila zmeša, kar izniči vsakršno namero sistemizacije, pri čemer se pokažejo razpoke, ki sem jih poskusil zarisati s petdelno bralno strategijo: 1) paradokсно nezaželen vdor poželenja (nezaželen seveda za domnevno avtonomen moderni subjekt) in strasti pa tudi radikalna nemožnost »ekološke obravnave«, tako rekoč »persilovega sijaja« za preostanke individuuma, ki se jih ne da več zreducirati; 2) podobe in funkcije negativnosti oz. demonični pendant božanske, sami sebi transparentne racionalne identitete;<sup>4</sup> 3) različne fasete *fenomenologije nepojavnega* kot soočenje z »dnevno lučjo« uma;<sup>5</sup> 4) očrt območij *vmesnega* in *tujega* (v nasprotju z antropocentričnim in humanističnim subjektivizmom podobnosti (*similitudo*) in prilaščanja<sup>6</sup>); in končno 5) podobe smrti in njenega zakrinkavanja v času

258

<sup>3</sup> Zelo rad na tem mestu priznam globok vpliv, ki so ga imela *Topologia del Moderno* (Genova 1992) in druga dela Vincenza Vitiella na mojo miselno pot.

<sup>4</sup> Prim. v zvezi s tema dvema točkama mojo v Italiji izšlo knjigo *Il fiore nero. Satanismo e paganesimo alla fine della modernità*. Milano 1995.

<sup>5</sup> Glej *Sentidos y senderos de la noche*. V: *M.Barrios* (izd.), *Pensar (en) el Nihilismo. Reflexion 2* (Sevilla 1997) 117–139.

<sup>6</sup> Glej *La conciencia del mestizaje: el inca Garcilaso y sor Juana Inés de la Cruz*. CUADERNOS HISPANOAMERICANOS 504 (1992) 7–31, pa tudi *La contrada dello straniero*. aut aut 248–249 (Milano 1992) 63–74.

popolne tehnizacije sveta (kot protisile metafizičnemu idealu *stalne prisotnosti*<sup>7</sup>).

## 6. Teorija izostanka in zaostanka

Tako kot jaz razumem filozofsko rabo pridevnika »hermenevtičen«, ne more v nobenem primeru iti zgolj za metodo, ker ta namreč vedno vključuje neko »arheologijo« in »teleologijo«. V zvezi s tem bi bilo bolje govoriti o »procesnosti«: o govorjenju in o dopuščanju, da so skozi mene vedno znova izgovorjene besede, ki nenehno odpirajo vedno isto rano, namreč rano človeške končnosti, odsotnosti vsakršnega človekovega temelja in zato njegovega *smrtne*ga značaja, namesto prizadevanja za »definitivne« formule, ki bi vsaj principiarno in regulativno na koncu časa opravile z vsem vpraševanjem. Ampak na tistih pet prej postavljenih vprašanj je izvorno nemogoče odgovoriti: *zato* se z njimi ne ukvarjajo znanosti, temveč filozofija. Ta drži pa s seboj ne prinaša niti iracionalizma niti relativizma, pa tudi radikalnega skepticizma ne. Po mojem mnenju v sebi ne skriva nobene od teh groznih prikazni, ki ti uidejo vsakič, ko poskušaš samostojno razmišljati in ne le računati. Ne skriva jih iz treh razlogov: a) ker hermenevtika ne le *a contrario*, se pravi apagogično, dokazuje nemožnost, pa tudi nezaželenost poslednjega in dokončnega polaganja temeljev in razkriva to iskanje kot lastništvo (*proprium*) *ignava ratio*; b) ker apelira na univerzalnost eksistencialne drže in vpraševanja (ne pa tudi na splošnost enakih rezultatov); c) ker se opira na *faktum*, ki ga je težko ovreči.

259

Kar zadeva prvo točko, hermenevtika zahteva, proti vsakemu fundamentalizmu, razumevanje *neizpodbitne drugačnosti*. Drugič, *izkušnja besedila* kaže na univerzalnost te drže in vpraševanja. Tretjič gre za *faktum* življenja kot razvitega, tj. ekspliciranega *rojstva* in implicirane *smrti* kot za individuum nedosegljivih, pa vendar konstitutivnih meja, namesto da bi tolmačila življenje metafizično kot izraz aktivne, nesmrtno, v svoji prisotnosti vselej v sebi prisostvujoče substance. Glede na te tri faktorje in v čast mladega Heidegggra bi lahko tudi to hermenevtično filozofijo imenovali »ontologija fakticitete«. Toda prav zaradi imenovanih treh dejavnikov taka ontologija preneha biti gola *teorija*, se pravi spekulacija ali opazovanje realnega, podobna *čistemu opazovanju*

---

<sup>7</sup> Glej *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona 1995, pa tudi *La estrella errante*. Madrid 1997.

v smislu Heglove *fenomenologije*, in postane *vitalen izraz* (tukaj znova pozvemam na začetku navedene vplive Ortege in Unamuna), življenjski izraz, ki ga je mogoče univerzalizirati in sporočati.

V zaključku bi rad pojasnil še naslednje tri točke: drugačnost, besedilo in življenje.

Dojemanje drugačnosti je povezano z znamenitim *hermenevtičnim krogom razumevanja*. Pri tem pa ne gre zato, da bi »kaj razumeli« (kakor pri *razumu* v heglovskem smislu), temveč za »sporazumevanje o čem« z ozirom na nujnost »da se s kom sporazumem«, torej da pridem do kakega sporazuma, toda ne v smislu praznega »konsenza« in še manj v smislu *univerzalnega apriorizma* sporočilnosti: to, da se s kom sporazumem, prej pomeni, da se oba zediniva, da se to, kar obravnavava, kar je med nama, nanaša na mojo lastno eksistenco le in izključno tedaj, če razumem »položaj« drugega kot tak, in ne, če ga skrčim na svojega, in še manj, če oba položaja povežem s predpostavljeno metafizično entiteto, se pravi s tem, čemur pravi Gadamer »zadeva« pogovora (to bi potem bila nekaka neosebna *sila*, ne eksistencialna interpretacija). Izvor tega je dejstvo, da uspešna formalnost konsenza naravnost implicira materialnost razlik (*différends*), neskladij. O tem, da smo si različni, soglašamo zavestno. In drug z drugim govorimo (*sensu lato*: drug z drugim stopimo v stik, pri stvareh pa v *commercium*), da bi poglobili naše individualne razlike, da bi določili odtenke in razlike, ki mi omogočajo, da sam sebe bolje razumem (sicer pa se razumem le, če se drugemu *izpostavim* in se lotim (*sich daransetzen*) razumevanja drugega v tolikšni meri, kolikor razumem, da je položaj drugega pač *njegov* položaj). Razumeti (to pomeni: védenje o čem, s tem, ko koga razumem) pomeni vedno »razumeti na neki drug način« kot poprej, kar vključuje stalno revizijo in »anagnorisis« presodkov. Tukaj je edini cilj (regulativno in asimptotično) iskanje individualnosti (svoje lastne), ki jo »izkleše« povratni učinek (kakor da bi šlo za skulpturo), in sicer s povratnimi učinki, ustrezno z odgovori na moj lokucijski akt, pri čemer je govorni akt manifestacija, dobesedno *povnanjenje* (*Äußerung*), in ne kategorična trditev, temveč tentativno vprašanje, ki se z reagiranjem drugega pravzaprav nanaša na mene samega. To nikakor ne uniči možnosti skupne resnice, temveč jo, nasprotno, *formalno* celo predpostavi. Pesnik Antonio Machado je tako lepo rekel: »Tvoja resnica? Ne, resnica! /Pa pridi z mano, jo iskat. / A tvojo – ohrani jo kar zase.«

»Skupno« je: resnica, ki je nikoli nihče ne izreče, pa vendar je anticipirana (nekako tako kot *parole immortelle* Mallarméja in Benjamina), ni objekt (to,

kar mi stoji nasproti), ni izkušnja ali formula, temveč to, kar je med vsemi nami v igri. V stari nemščini so v zvezi s tem govorili o *thing*: to je bilo »zborovanje«, na katero so prišli zaradi delitve vojnega plena. (Od tod govor o *Ding*, o zadevi; latinski izvor pojma je podoben, čeprav je po svojem karakterju bolj legalen. To je *causa*, špansko »*cosa*« – v smislu »sodbe«, javnega razsodniškega ali sodniškega izreka.) Vsakič, ko igro odpreš, nekaj pošlješ naprej, pa vendar potem tisto v njej le še napol prepoznaš (zato govorimo o krogu igre). To je potem tudi globalna shema pomenskosti, popolna struktura igre oz. vseh mogočih iger jezika in zato tudi različnih življenjskih oblik. Proti vsakemu pretiranemu tekstualizmu pa je treba zatrditi, da skupno, se pravi vnaprej sprejeto, v smislu predpostavljenosti, ni jezik sam, temveč *medij* oz. element jezika, pogoj njegove možnosti. In to, kar je postavljeno, je v vsakem primeru *actus exercitus*, tj. poskus razumevanja. Tu postane viden heglovski izvor, ki me žene, in sicer v svojem hermenevtičnem prevodu: skrivnost heglovske *logike* je namreč v tem, da je znotraj nje mogoče izreči *vse*, razen *celote*, ki jo sama tvori. Skratka: *logično* ni avtoreferencialno. In jaz, bralec-interpret, sem premično sečišče tako vsake zadeve (ki je sama po sebi mnogoter in nadvse težaven kraj zbiranja razpršenega) kot tudi diskurznega univerzuma. Oboje, postavljena zadeva in predpostavljeni univerzum, se zgodi hkrati, in sicer z mojim prelokucijskim govornim dejanjem. Celota pa ostane tako vedno zadaj, odri-njena. Za to ugotovitev nam ni treba čakati na poststrukturaliste. To je mogoče najti že pri Machadu: »Kdor govori samo sam sebi, upa, da bo nekega dne govoril z Bogom.« Očitno je, to je krog. Položaj *sebstva* predpostavlja položaj drugega. Oba pa predpostavljata Isto (*das Selbe*), se pravi priznavanje razlik, čisto *razpoko*, ki ohrani vse *differénds* na takšen način, da njihovi obrisi ostro izstopajo nad skupnim brezdomom (*Ab-grund*). Toda s tem gremo, ustrezno mojemu namenu, že prek Heideggra. Zakaj drugo (lahko tudi: so-(tu)bivanje (*Mit-dasein*)) ne priznavamo samo v delu, »med opraviлом«. Pred vsakim delom že vnaprej drži naslednja pomanjkljivost: drugega *rabim* (pazimo pa na dvojni pomen izraza »rabim«), zato da sem jaz, jaz *sam* pri drugem in iz njega. Vsaka posamezna točka mojega življenja je hkrati njegovo celotno gibanje. Ta mobilnost, ki jo privlači iz enega samega centra – *ken-tron* – torej iz ene brezdanje točke, tvori krog eksistence. Toda moja eksistenca nima opravka le z rečmi (razumljenih v že prej omenjenem pomenu besede) in se tudi ne omejuje zgolj na to, da govori stvari *na splošno* (nihče ne govori »besed« ali jih piše, razen kadar želi lagati ali varati). Z rečmi, ki jih že od nekdaj izgovarjamo, na nekoga apeliramo, ga za nekaj prosimo ali pa ga zavračamo. In tako vsaka točka na poti iskanja odgovora drugega človeka *uide čez tangento* in moje



življenje bi se razpršilo (prav tako kot besedila, ki bi bila sestavljena iz samih tujih besed in citatov iz citatov), če mi drugi ne bi odgovoril, me potrdil v moji eksistenci in tako iz tangencialnega bežišča naredil segment loka, gre torej dobesedno za *upognitev nazaj* oz. refleksijo, ki se vrne nazaj k sebi (medtem ko drugi hkrati svoj lok tangencialno odpre, in to pomeni – dopusti, da ga zadevam). Pravimo, da je jezik konvencionalen, pa vendar velikokrat ne pomislimo, kako resnična je ta tako »konvencionalna« izjava. Kajti predpostavljeno skupno, katerega sledi smo že od nekdaj iskali, ni nič drugega kot prav ta konvencija, natančno ta *cum-venire* ali intencija in želja, *iti skupaj* (kot v starem grškem izrazu *synodos*, in ne enostavno *methodos*). Ta *konvenium* ali *konvivium* imenujemo »življenje«.

Vendar pa, tako bi kdo utegnil pripomniti, ima vse to kaj malo opraviti s »hermenevtičnim« poslom, to pomeni z interpretacijo besedil. No, dobro, ta ugovor bi lahko zadeval kvečjemu enega od pojmov hermenevtike, namreč hermenevtike v smislu »eksegeze« ali »znanstvene utemeljitve« iz diskurzivne etike, ne pa *hermenevtične filozofije*, po kateri »tekst« ni zgolj nekaj napisanega ali celo vsakršna umetnina, v skladu z razširitevijo pojma, kakršno je predlagal Gadamer. Beseda »tekst« se navezuje na latinski *textum* (pretekli deležnik od *texo* – plesti). Vsako besedilo je splet (das Gewebe). In poslednje besedilo vsakega besedila, notranja pisava (die Inschrift) vsakega spisa je celotna *človeška izkušnja*. Resnična izkušnja dejansko nikoli ne obstaja v tem, da kako »dejstvo asimiliramo«, temveč v tem, da se zaradi kakega dražljaja podamo v tisto stanje stvari, ki je to draž omogočilo in ki kot atematičen horizont razumljivosti le medlo proseva skozi. Ob tem je treba upoštevati le, da je ob interpretirajočem subjektu, ki se v nekaj podaja, predpostavljen že njemu lasten horizont, njegova tradicija oz. »svet«. Subjekt, ki je dobesedno *subjectum*, je zatorej podvržen praksam. Te ga pa presegajo in kažejo na nepovezane socialne formacije, za katerih ohranjanje, razvoj in spodbujanje je odgovoren subjekt sam (s stališča hermenevtično razumljene etike odgovornosti se seveda tu odpirajo pomembne politične izpeljave).

Na osnovi tega stalnega prekoračevanja (ki, mimogrede, prepoveduje vsakršno *totalitarno* »panoptično« pomisel) se Gadamerjevo zlitje horizontov izkaže le kot asimptotični ideal. S tem ko vstopim v kak »tekst«, se pravi v manifestacijo življenja, pri kateri »izstopi« tudi drugi kot sobivajoči (Mitdasein), predpostavim *sorodnost* najinih horizontov, pripadnost isti tradiciji, ki pa jo lahko odkrijemo le *in actu exercito*, in sicer tako, da se refleksija o *intencijah*, ki

motivirajo govorca oz. »avtorja«, vedno nanaša na *določila*, ki dovoljujejo in vodijo komunikacijo. Toda: *sorodnost horizontov*, *subjektivne intencije* in *objektivna določila* so po mojem mnenju trije konstitutivni elementi vsakršne tekste in vsakršne smiselne povezave. Čutiti je mogoče (ali, če rečemo z Wittgensteinom, »kaže se«), da v besedilu vsi sovpadajo, se prekrijejo. Tako je v tej prepletenosti radikalno nemogoče natančno izolirati oz. analizirati vsakega izmed teh elementov in njegov prispevek k celoti. Da bi to lahko naredili, bi morali izstopiti iz besedila samega, takšen poizkus pa bi, rečeno natančneje, pomenil, da hočemo izstopiti iz življenja samega. V nekem določenem smislu gotovo drži, da smo vedno »zunaj« življenjskega teksta, ker namreč globalnega avtoreferencialnega teksta ni. Ampak ta »zunaj«, ta *pensée au dehors*, je slej ko prej *drugo* besedilo, *drugo* življenje. Pisanje in življenje se zato nanašata na eno in isto dejanje podajanja v situacijo angažiranosti.

Tako glede splošnega pomena izkušnje oz. človekove eksistence izhajam iz eksemplarične izkušnje pristopa k besedilom. Moja eksistenca v svetu (ali bolje: na križišču in v občevanju z drugimi eksistencami, ker ostaja »svet« – »realnost«, pri Ortegi, vedno odmaknjen, odtegnjen v ozadju) ne išče dokončnih odgovorov, pri katerih bi se lahko odpočil, temveč indice, ki merijo na neizpodbitno (neizogibno) vprašanje po smislu mojega življenja, torej »glede na kaj« (»Worauf hin«) v Heideggrovi terminologiji. Le da se ta domnevna *podlaga* (temelj vseh okoliščin, v katerih se lahko najdem) hkrati razkrije kot *brezdno* (Abgrund): *fundamentum concussum* v dobesednem pomenu tega latinskega izraza, saj ga na težaven način sestavljajo neprestani *concussiones* oz. trki in spopadi z drugimi življenji. Paradokсно je, da pomeni zavedati se neke okoliščine, *interpretirati jo*. Le da interpretacija sama zase ne predpostavlja prejšnjega, zares izvirnega besedila (kot, recimo, v Calderónovem Velikem svetovnem gledališču): nasprotno, besedilo samo se z interpretacijo polagoma tvori, splet se plete. Očitno je: to je nov krog, namreč krog besedilne izkušnje, ki se mu lahko približamo, če si priključimo v spomin *zgodovino učinkovanja* (Wirkungsgeschichte) v Gadamerjevem pomenu. Nisem samo to, kar je iz mene naredila tradicija (ta udobna lahkomiselnost v najboljšem primeru vodi v konformizem in v relativizem, v najslabšem pa v fašizem). Sem *na tem, da bi bil*, sem odgovor, ki ga dajem na to svojo *takšnost*, in sicer v funkciji svojih pričakovanj, svojih prihodnjih projektov, ki dolgujejo zahvalo onim »vzpodbudam« kot slučajnim srečanjem. Tako izkušam nove odtenke oz. nemišljene načine biti, ki pa lahko obstajajo zgolj z mojim dopuščanjem, in še več: z mojim angažiranjem.

---

Stičišče med tradicijo (se pravi *preteklostjo*) in slučajnim srečanjem (*sedanjostjo*), zgoščenima v idealu koherence kot v žarišču (spomnimo se, da je koherenca najvišji pogoj za človeško bivanje po Kantu – iz časa njegove *Antropologije*). In ta ideal se stalno *spušča* k nam iz prihodnosti in kot *prihodnost*. Zato bi rad znova citiral Antonia Machada, ki je dejal: »No está el Manana, ni el Ayer escrito.« (»Zapisan ni niti jutri niti včeraj.«) Oba, jutri in včeraj, sta na tem, da bi bila zapisana in znova zapisana, in na tem, da bi bila izbrisana in znova izbrisana, kot bi šlo za *palimpsest* oz. za neskončen razmik besedil, ki se na neki nemogoč način v meni za kratek čas stakneta. Vendar pa tukaj žal, ali pa k sreči, nimamo opravka s Heglovim »krogom krogov«. Oba kroga, ki smo si ju ogledali, krog razumevanja drugačnosti in krog izkušnje besedila, se ne *ukineta* v neki višji sferi. *Krog življenja ne obstaja*. To vselej novo vnovično pisanje (*réécriture*), na katero smo namigovali, je nemogoče ukiniti: *določila* (ki ostanejo konstitutivni del izkušnje, kot pri Kantu) imajo v primerjavi z *intencijami* (ki so le subjektivne in hevristično regulativne) večjo težo. In »besedilo«, tkivo mojega življenja, nenehno izgublja kri, rečeno v prisposodbi, v *sledi*, ki nikoli ne sme sovpasti z »originalom«. Gre namreč za sled, ki se ne more več vrniti nazaj, ker je njen vedno predpostavljeni izvor zamaknjen. Enako je cilj, na katerega sled kaže, v vsakem trenutku mogoče anticipirati, čeprav je hkrati nedosegljiv. Izvor »je« kot zamik, cilj pa kot izostanek. V tem pojmovanju po mojem mnenju ni nič mističnega ali celo ezoteričnega. Prvi in najvišji primer tega je naše lastno življenje. Zamaknjeni in odtegnjeni izvor je namreč naše *rojstvo* in izostali cilj naša *smrt*, medtem ko je sled v *zdajšnjem* položaju srečanja.

264

In tako pridemo do poslednje točke: do *sacrificiuma*, do zanikanja življenja samega. Kakor smo videli, se nam dostop do sveta pokaže kot neprenehni tok (drsenje), kolikor se vsak trenutek, oz. vsaka točka prekrivanja ali vsaka točka loka, prelije (zdrsi) v neko predpostavljeno središče v smislu merske enote (to pomeni gon po neskončnem iskanju moje lastne identitete kot tega individuuma, kot *todé ti*). Hermenevtično rečeno, to pomeni, da ne obstaja enostavno *dana* beseda. Vedno je prepozno, *dati* besedo, ali pa za to, da mi kdo, ki stoji nad mano, *prizna* besedo, mi jo *podeli*. Vsaka beseda je umrljiva (nesmrtna beseda, *parole immortéle*, ne obstaja) in kot taka je *raz-deljiva*, dobesedno rečeno: *sim-bolična*. Pred to *pra-delitvijo* (Ur-teilung) ne obstaja nič: izvor kot *diferenca* ne ostane negibno na začetku, temveč je postavljanje smiselnega premika naše govorne izkušnje ali, kar je isto, našega izkušanega govornega dejanja. Sodba (Urteil) našega življenja kot besedila je dobesedno *postava*

premika pomena situativnih trenutkov. In znova to ni nič mističnega, po mojem celo prav nasprotno, tako blizu nam je, da lahko to zaznamo le mukoma in s pomočjo namiga. Odmaknjena razlikovalna značilnost, ki proseva k nam od izvora v vsakršni aktualni situaciji, to, česar nikoli ne doživimo in vendar vedno znova živimo kot našo konstitutivno »pomanjkljivost«, kot nekaj, kar nam manjka, zato da bi sebe vključili in spoznali v neki zaokroženi intimnosti, ni nič drugega kot naše *otročstvo* (upoštevati je treba, da se latinski izraz *infantia* navezuje na *infans*, kar pomeni »tisti, ki ne govori«). Otroštvo je »slepa pega«, iz katere vzdihujeta naše govorjenje in naše delovanje. V vsakem besedilu, v vsaki izkušnji je zapisana kot *plonk listek*, kot to, kar je absolutno »zunaj«. Otroštva se iz principa ne sme zatreti, ker obstaja samo znotraj življenjske teksture kot *hrepenenje*. Preostane nam kot neizrekljivo, ki spremlja vsakršno govorjenje, ali kot neizkusljivo, ki daje okus vsakršni izkušnji. To je *kéntron*, v katerem potone vsak krožni projekt. Gledano iz brez-dna, je vsak korak naprej *omahnitev* vanj (rečeno v Heideggrovem jeziku iz *Biti in časa*: bivša *zasnovanost* (gewesene Geworfenheit) se vsakokrat posebej pokaže kot *zapadanje* (Verfallen)). Zato je tudi sila, ki nas vleče nazaj v otroštvo, sila, ki žene k smrti. Iz tega smrtnega gona se vedno »rešimo« le po zaslugi drugega, čeprav ne vedno njemu v prid, temveč često tudi proti njemu. Sovraštvo je prav tako oživljajoča strast kot ljubezen.

Ta paradokсна in nemogoča »rešitev« sebstva, ki se zgodi samo v predajanju drugemu, je smisel tega, čemur pravimo *sacrificium* (beseda je izposojenka iz cerkvenolatinskega *operari*: »operirati, biti dejaven«). »Žrtvovati se« pomeni: pobrati se, odpraviti se stran od sebe, na srečanje z drugim. To lahko razumemo, to lahko *mi* razumemo tudi tako, da pomeni živeti drugost, spodbujanje nesoglasja in razlike ..., in sicer v ogrožujoči senci »klešč« *infantie* rojstva in tišine smrti, katerih sočutje, sovpadanje ali *co-incidentia* bi bila popolna, dopolnjena *identiteta*. Odtegnitev *arché* in izostanek *télosa* pa *trenutno* preprečujejo to uničujočo identiteto in, nasprotno, omogočajo razpon, *distensio*, časa našega življenja. Žrtvovati tako v tem smislu pomeni: osvoboditi se lastne, smrtonosne egosti ali *ipseitas*, odpreti se drugemu zavoljo drugega in na ta način pravzaprav v drugih in zaradi drugih eksistirati. Ne samo živeti z drugimi, temveč *môči* živeti in umreti *za* druge. To naj ne bi bil pobožen religiozni nasvet; ideja *sacrificiuma* prihaja po mojem iz hermenevtičnega ozavédenja smisla in pomena prebivanja. Pesniki pa so že davno vedeli za to:

---

*Gracias, Petenera mía.  
En tus ojos me he perdido.  
Era lo que yo quería.*

*Hvala Ti, moja Petenera.  
V tvojih očeh sem se izgubil.  
Pa sem to že hotel.*

(Antonio Machado)

(Zadnji verz bi se lahko glasil tudi: »Pa je Jaz to že hotel.«)

266

Zdi se mi, da krožijo vse velike teme sodobne hermenevtike okrog te »centralne« in s tem brezdanje ideje *sacrificiuma*. Moj namen je bil, vključiti jih v refleksijo o življenju, ki izhaja iz Ortege in Unamuna. Na ta način uidemo vsakršnemu redukcionizmu, pa tudi čistemu znotrajbesedilnemu diferencialističnemu beganju sem ter tja. V skladu s tem ob koncu predlagam naslednje: ne romantična polarnost »identiteta/ diferenca«, temveč *drugost*. Ne kultura ali narod po vzorcu »prijatelj/ sovražnik« (á la Schmitt), temveč *mestizaje*, mešanstvo. Niti zastarela shema »subjekt / objekt« niti moderna »intersubjektivnost« (pojem, ki meša razlikovanja in nianse, namesto, da bi jih etabliral in spodbujal), temveč interpretirani *dogodek* v neki določeni situaciji in zanjo. Ne »ustnost versus molk«, temveč »spis« v smislu besedila življenja kot *palimpsest*. Ne »večnost« versus ireverzibilno zaporedje zaznav (to, čemur na splošno pravimo »čas«), temveč človeški čas kot *ekstaza trenutka*. Navsezadnje tudi ne »biografija« (niti na splošno »zgodovina kot sistem«, *pace* Ortega), temveč tekst kot tkivo, z ozirom na združitev identitete, torej z ozirom na v *spomin priklicano* napovedano smrt (Quevedo). To bi lahko bili *topoi*, v katerih se razvija *hermenevtika dejstvenosti*. Okolica, ki se poraja in zori iz srečevanj in nasprotovanj. Kot koža. **Takšna je človekova koža besede.**<sup>8</sup>

*Prevedel Matej Šetinc, biografske opombe\* dopisal Aleš Košar*

<sup>8</sup> Glej *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*. Universidad de Chapingo, Mexico 1994.

\* Viri: *Brockhaus Enzyklopädie in 24. Bänden*, Mannheim 1984–1994; *Meyers enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden*, Mannheim, Wien, Zürich 1980; *Meyers grosses Personenlexikon*, Mannheim 1968; *The New Encyclopaedia Britannica*, 15. izdaja, Chicago /.../ Toronto, 1992, 1998, Danko Grljæ, *Leksikon filozofa*, Zagreb 1982; *Routledge Encyclopedia of Philosophie*, London, New York 1998; Blasche/Mittelstraß, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart, Weimar 1996.

## QI IN FENOMENOLOGIJA VETRA

Sloviti zenovski svečenik Hothensu je nežno popahljaval s pahljačo. Mladi menih ga vpraša: »Narava vetra je vedno vsepovsod med nebom in zemljo. Zakaj uporabljate pahljačo, mojster?« Svečenik odgovori: »Veš le, da je narava vetra vedno vsepovsod. Toda ne poznaš poti resnice: ni namreč mesta, ki ne bi bilo prežeto z naravo vetra.« »Kaj je pot resnice?« vpraša mladi menih. Svečenik v odgovor le zamahne s pahljačo.

267

Dogen razlaga ta dialog takole: »Če bi dejali, da ne uporabljamo pahljače zato, ker je narava vetra vedno prisotna povsod okoli nas in da bomo slišali veter brez pahljače, to pomeni, da mladi menih ne pozna biti narave vetra, ki je venomer in povsod. Narava vetra je venomer prisotna vsepovsod, zato budistični veter pušča zlati zemlji biti.«<sup>1</sup>

Kaj je narava vetra v tej znameniti zgodbi slovitega mojstra Dogena? Moj odgovor je *qi/ki*. Beseda »*qi*« izvira iz Kitajske, a je danes dovršeno japonizirana. Na Japonskem uporabljamo ta izraz pri vsakdanjem občevanju, vendar se običajno ne zavedamo njegovega izvirnega pomena: Moj prijatelj je bolan (»*byoki*«), njegov govor je brez življenjske sile (»*seiki*«). Njegova vnema

<sup>1</sup> Dogen Shobo-Genzo, tretja knjiga Genjo Koana, Iwanama Universal Bibliothek, 1. zv., str. 87.

(»shiki«) je upadla. Njegova dejanja so neučinkovita (»seiki«). On je sedaj »inki«, njegov »yo-ki« (yan-qi) je odšel. Izraz »ki« v teh stavkih je identičen z izrazom »Qi«. Za primer lahko navedemo nekaj japonskih zloženk: »kyo-ki« (norost), »kekki« (vročekrvnost), »doki« (jeza), »sakki« (ognjevitost). Te japonske besede so zgolj tvorjenke iz istega izraza, »ki«. Sopostavitev teh besed izraža napeto ozračje.

V pričujoči razpravi bom poskušal pojasniti obsežen pomen izraza »qi/ki«. Izraz *qi* združuje prostrano paleto pomenov in ga zaradi njegove mnogopomenskosti težko dojamemo. V nadaljevanju bomo lahko videli, da »qi« napolnjuje tako posameznikovo-posamezno telo kot tudi vse drugo (ves prostor), kar je med nebom in zemljo.

V današnjem času opažamo, da *qi* ni v ravnovesju, da je moten. Svetovni politiki so vznemirjeni že od leta 1989. Ozračje in razpoloženje sveta sta preveč razrvana. Ne-red svetovnega »qi«-ja je, kot kaže, privedel do potresov, sprememb podnebja in državljanske vojne na Balkanu in v Afriki.

**268** Toda kako lahko kdor koli trdi, da je *qi*, ki je med nebom in zemljo, prav takšen kot tisti v človeškem telesu? Je mar velika razlika med obema načinoma prikazovanja *qi*-ja?

## I.

Kaj pomeni *qi*? Kitajski izraz *qi/ki* pomeni nekaj naravnega okoli človeškega bitja med nebom in zemljo, na primer paro in hlape ali nadih in megljo. *Qi* je zrak, vreme, klima, atmosfera (ozračje) in tako naprej. *Qi/ki* je vrsta energije [steam], ki obdaja človeka, ima pa poseben pomen »razpoloženja«, ko se prikazuje v človekovih okoljih.

Japonski in kitajski izrazi, na primer futhei (dobesedno: telo vetra), označujejo to razpoloženje, ki človeka obdaja. Zato je *qi* vrsta (zraka), sapa dihanja, ta *qi/ki* sta vdihovanje in izdihovanje. Zrak, ki ga vdihnemo in izdihnemo, človekova sapa (dih), ki je telo vetra, dejansko pomeni način življenja. *Qi* je zrak in sapa [wind]. Vdih in izdih, vetrovno telo [wind-body] človeka ni nič drugega kot vzgibanost, ki človeka neposredno ozave lastnega telesa. Do zavedanja lastnega telesa pridemo instinktivno in neposredno takrat, ko zajamemo zrak.

Nemci temu pravijo »dicke Luft«, »slab zrak, nevarnost«, pomeni pa »napeto ozračje«. To ozračje Japonci imenujemo »napetost v zraku« (kinchosita kuhki).

Prvi se je globokega in ustreznega pomena, ki ga ima *qi* za človeški in okolni svet, zavedel Mencij. Dejal je, *qi* »izpolnjuje« [fills in] telo in vodi ga volja. Voluntarista Mencija je navdihnil daoizem (Son in Yin) in pomen *qi* je izrazil v smislu »hao-jan chih ch'I« (»kozen-no-ki«): močno vzgibajoča duhovna moč človeškega bitja.

Po Menciju je »kozen-noki« to, kar težko izrazimo. *Qi/ki* je večji in obširnejši, daljnosežnejši in močnejši od vsega drugega. Če je *qi/ki* razprostrt v linearni obliki, zapolnjuje prostor med nebom in zemljo vse do zadnjega kotička sveta. *Qi/ki* sprožita dve stvari: pravičnost kot zbir dobrih dejanj in prazna, brezoblična pot, ki se razprostira med nebom in zemljo. To je resnica poti, ki razpira svet. Tako ima *qi/ki* dva poglobitvena pomena, po eni strani je *qi/ki* življenjska in gibalna sila, vitalna duhovna moč, ki je utelešena v človeškem telesu, po drugi strani pa je *qi/ki* sila med nebom in zemljo, vitalni in duhovni zrak. Toda kako sta lahko dva pomena *qi/ki*-ja združena pod enotnim okriljem? Po Menciju je odgovor volja, volja mu namreč predstavlja enotnost obeh pomenov *qi/ki*-ja. Toda, res je, kakor je dejal priznani japonski sinolog Shigeaki Kaizuka, da Mencij vloga volje ne razloži dovolj natančno.

269

Že v daljni preteklosti so opažali, da *qi/ki* ni uravnotežen, da je moten. Danes tako govorimo o telesu [personal body]. Naši predniki so s tem izražali hipne spremembe *qi/ki*-ja v svetu in ne le v človeškem telesu.

Mencijev koncept *qi/ki*-ja je v obdobju pred restavracijo Meiji na Japonskem odigral poglobitveno vlogo. Njegov naslednik, domoljubni pesnik Nam-Song, Wen T'ien-Hsiang (1236-1283), je spesnil pesem »Cheng-ch'I-ko«, pesem o pravem *qi/ki*-ju. Na to domoljubno pesem je Toko Fujita, naš ugledni politik, pesnik in mislec iz obdobja Mito, napisal pesem z naslovom Odgovor na Wen-T'ien-Hsiangovo pesem Cheng-ch'I-ko. Ta pesem je navdihovala mnoge rojaliste v obdobju restavracije. Med plemenitimi domoljubi, ki jih je ta pesem navdihnila, naj omenimo Genzuija Kusaka iz Nagata in Choshuja, ki je bil zelo znan učenec Shoina Yoshide, enega od najbolj znanih teoretikov restavracije.

Kot je lepo poudaril pisatelj Ryotaro Shiba, ni bilo zaman, da se je miselnost pomeijske šole udejanila in tako omogočila, da so pesniki – misleci, na



primer Toko Fujita, postavili našo deželo v duhovno domoljubno ozračje. Pomembno mesto, ki ga Japonska zaseda danes, je v veliki meri nasledek dejstva, da evro-ameriški narodi niso zasedli Japonske in da smo našo nacionalno državo dokaj hitro združili, čeprav bi lahko dejali, da je hitrost pri vzpostavljanju države povzročala nemalo težav.

Kaj jo je omogočilo? Moj odgovor: politične razmere pred obdobjem restavracije Meiji, ideje, ki so izšle iz pomitovske šole. Kakorkoli že, namen tega spisa ni razkrivanje političnega pomena te šole, temveč interpretacija sveta z vidika *qi/ki*.

Glede na pesem Toka Fujite se iskreni oziroma resnični japonski *qi/ki* pojavlja kot japonski duh, kot japonsko morje, kot češnjevji cvetovi, kot gora Fudži, kot japonski meč. *Qi/ki* v tem smislu pomeni izvorno moč, ki spreminja svojo obliko glede na razmere (situacijo). *Qi/ki* je med nebom in zemljo in živi v človeškem telesu, živalih in rastlinah.

V obdobju šole Mito se je Mencijevo in Wenovo dojemanje *qi/ki* dodobra japoniziralo.

**270**

*Qi/ki* so uporabljali kot ontološki koncept in je pomenil zvezo med ljudmi. Človek je rojen tako, da dobi od svojega očeta in praočetov (prednikov) telo ter *qi/ki* (ozračje) nebes in zemlje. »Nebo in zemlja, očetje in dedje so izvor človeka.«<sup>2</sup> Oče in sin namreč vstaneta iz istih korenin, iz istega *qi/ki*. Ena in ista reka ima veliko pritokov in odtokov, ki se zlivajo nazaj vanjo. Oče in sin sta različnih teles, a imata isti *qi/ki*. Naša telesa so zapuščina naših očetov in mater in v *qi/ki* so ista.<sup>3</sup> Aizawa to imenuje »Fu-shi-I-kki« (Oče in sin sta v enem in istem *qi/ki*-ju). Če hočemo videti svojo pokojno mater ali očeta, lahko njega ali njo ugledamo v ogledalu. V ogledalu se nam prikažejo oblička staršev. Aizawa navaja staro pesem iz obdobja Heian: »Otrok človeka bi se rad videl v ogledalu, ko njegovo srce toži za svojimi dragimi starši.«<sup>4</sup>

Oče in sin sta telesno različna, toda poenotena v *qi/ki*. Družina je v istem *qi/ki*-ju, narod ima isti *qi/ki* in potemtakem isto poenoteno telo *qi/ki*. Govor o telesu

<sup>2</sup> Aizawa Yasushi, *Shinron and Itekihen*, Iwanama-Universal-Bibliothek, str. 260, 272: »Heaven and Earth, the father and the forefathers are the origin of the man.«

<sup>3</sup> »The father and the son are different in the bodies but the same in the *qi/ki*. Our bodies are the remains of our father and our mother. In the *qi/ki* they are the same.«

<sup>4</sup> Aizawa Yasushi, *Shinron and Itekihen*, Iwanama-Universal-Bibliothek, str. 272.

naroda izhaja iz predpostavke, da ima narod prav takó telo kot človek (Yasushi Aizawa). Ta analogija med človekom in narodom pa konec koncev temelji na nacionalnem nauku metafizike *qi/ki*. (Kot primer bi rad navedel interkulturalno<sup>5</sup> stalnico: tako Platon, Aristotel in Hobbes pogosto uporabljajo analogijo med telesom in državo (mesto-država).)

## II.

Ugovarjali bi lahko, da je ta koncept *qi/ki* tipičen za vzhodnoazijski način mišljenja.

Vprašal se bom: Mar samo vzhodnoazijska misel poseduje *qi/ki*? Je mar res, da evropska in njim bližnja ljudstva ne vedo nič o tem fenomenu?

Sam mislim, da ta fenomen pozna celo človeštvo. *Qi/ki* je fenomen sapa, vdiha in izdiha. Grški očetje in pisci Nove zaveze so to imenovali *pneuma*. *Pneuma* je sapa [wind]. Jezus Kristus je takole nagovoril Nikodema: »Veter veje, koder hoče, njegov glas slišiš, pa ne veš, od kod prihaja in kam gre. Tako je z vsakim, ki je rojen iz Duha«<sup>6</sup> (Janez 3–8).

**271**

Zadnje besede, »*ek tou pneumatos*«, so v ameriški avtorizirani izdaji prevedene napačno. (Besedo zvok [ $\phi\omega\nu\eta$ ] iz ameriškega prevoda sem moral zamenjati z besedo glas [sound].) Sapa in duh sta izvorno ista beseda, *pneuma*. Prevajalec za isto besedo, *pneuma*, samovoljno uporablja različne izraze glede na kontekst. Da bi lahko izrazili naravni fenomen »sapa«, poznamo še eno besedo, *anemos*. Jezus je uporabljal isto besedo, *pneuma*, da bi pokazal duha in sapa kot ista. *Pneuma* je dih Boga, ki se pojavlja kot sapa in kot duh.

Te Jezusove besede razumem v tem smislu, da smo ljudje, človeška bitja, prav tako kot veter, otroci duhovnega vetja Boga. Kakor sapa (veter) smo ljudje duhovna bitja. Ljudje vdihnemo in dihamo v svet med nebom in zemljo.

---

<sup>5</sup> O konceptu interkulturalnosti glej moj članek, Translation as a cultural-philosophy problem: Towards a phenomenology of culture; v: *The Monist*, številka 78 (1995).

<sup>6</sup> »The wind blows where it wills, and you hear the voice of it, but you do not know whence it comes or whither it goes; so it is with everyone who is born of the Spirit.« (to *pneuma* opou *qelei pnei*, kai thn *fvnhn autou akoueis*, all *ouk oides pogen ercetai kai pou upagei*. *Outvs estin pas o gegenhmenos ek tou pneumatos*, (Janez 3–8)).

---

V mediteranskem svetu so bila najprej pripravljena »tla« za grško mišljenje *pneume*, šele nato jih je prevzel Jezus. Prav s pomočjo diha Platon analizira povezavo med ognjem v telesu in hladnim okolnim svetom.

Platon, denimo, pojasnjuje, da je človeško telo eksistenca »*qi/ki* in *sape*«, na višji stopnji, z vidika diha in *qi*. Z vdihavanjem in izdihavanjem telo dobiva zrak na aktiven in pasiven način. Kar deluje v telesu pasivno in aktivno, ga hladi in osveži s hladnim zrakom iz sveta. Tako se je telo sposobno prehranjevati in ohranjati življenjsko energijo. Po Platonu se ogenj giblje po telesu z zrakom diha ter tako prebavlja hrano in jo vsrkava vase. Vzgibanost *qi/ki*, torej dih, je posrednik med živim telesnim ognjem in hladnim okolnim svetom ter tako ohranja življenjski ogenj v telesu (človeku).<sup>7</sup> Platon pojasni, da je samo človeško telo ukoreninjeno v hladnem svetu. Življenjski ogenj v živem telesu pripada svetu prek dihanja *qi/ki*. Gre za natanko tisti *qi/ki*, ki zedinja telo s svetom.

272

Lahko bi ugovarjali obrazložiti: »*Qi* v telesu in v svetu«, češ da je to stara metafizična ideja o relaciji mikro- in makrokozmosa. A ugovor ni upravičen. Popolnoma na mestu je sprejeti idejo, da se *qi* prikazuje kot zrak, sapa in dihanje. Človeškemu bitju je *qi* dan s telesom. *Qi* se razpre iz človeškega telesa. (Zato) Platon razume dihanje kot relacijo med telesom in *qi*, oziroma z grškimi besedami: »to *ergon/pathos*«, kar pomeni med aktivnim in pasivnim načinom v telesu. Človeško bitje je bitje kot sapa. Moj namen je razviti fenomenologijo vetra/sape.

Veter nima venomer le dobronamerne vloge. Veter, posebej hladen, lahko škoduje. *Qi/ki* ima dva vidika: *yan-qi* (*yo-ki* : vedro ozračje) in *yin-ki* (*in-ki* : otožnost). Veter piha veselo in otožno. Hlad je rezultat hladnega vetra. Zato Baudelaire v svoji pesmi Brezno pravi: »Joj, vse je brezno, želje, delo, sanje, / besede! – in v laseh stoječ zgane / se mi pogosto dih strahu hladen!<sup>8</sup>

Budistični menih Ippen ima veter zares za »veter tranzitornosti«.

<sup>7</sup> Platon, *Timaios*, 78E–79A. Citiral bom po Eiglerjevi izdaji.

<sup>8</sup> Charles Baudelaire, *Rože zla*, zbirka Lirika, Založba Mladinska knjiga, Ljubljana 1984, str. 100. Avtor navaja iz: Baudelaire C., *Les Fleurs du Mal*, Edition Garnier, Pariz 1961, str. 189: »Hélas! Tout est abime, -action, désir, rêve,/Parole! Et sur mon poil qui tout droit se releve/Mante fois de la Peur je sens passer le vent.«

Na Japonskem so ljudje verovali, da na razpotjih piha zato, ker so tam zli duhovi. Na krajih, kjer se poti križajo, lahko zaznamo nekaj nenavadnega in pretečega. Budistični kip Jizo-bosatu so postavili zoper divji, (in) zli veter.

### III.

V sodobnem fenomenološkem gibanju je v ospredju ravno tematiziranje razsežja med osebo in stvarmi, med subjektom in objektom. Pojmi, kot sta objekt in subjekt, že dolgo ne igrata relevantne vloge. »Pasivnost«<sup>9</sup> pri Husserlu, razpoloženje (»Stimmung«)<sup>10</sup> pri Heideggru, vzdušje (»Atmosphäre«)<sup>11</sup> pri Schmitzu in navsezadnje, »Grundstimmung«,<sup>12</sup> temeljno razpoloženje pri Klausu Heldu, so ključni koncepti v fenomenološkem mišljenju. Analiza feno-

<sup>9</sup> Husserl, ustanovitelj fenomenologije, je zmozel razpreti fundamentalno dimenzijo, ki ne pomeni nič drugega kot to, da je človek globoko in dokončno ukoreninjen v svetu. Glede njegove fenomenologije pasivnosti je dovolj povedati naslednje: V fenomenologiji aktivne konstitucije imam objekt konstituiran pred svojimi očmi. Objektivnost, splošno rečeno, predpostavlja, da razviti ego konstituira formalno sintezo brez materialne kompleksnosti objekta kot takega. Zato je jedro problema v pasivni fenomenologiji, v »kraljestvu«, v katerem ego še ni dovolj razvit kot ego, to pa je sfera pred popolno aktivnostjo ega. V pasivni sferi se preddanost pred apercepcijo združenega objekta kot takega prikazuje (kot) »hile« v domeni pasivnosti. Preddanost, »hile«, ki deluje na osnovi ega, imenuje Husserl »Reiz«. S tem konceptom Husserl misli razpoloženje pred-egoističnega sveta do razvijajočega ega. Kot pokrajina, ki jo vidijo močno kratkovidne oči, kjer se enotnost celote razlije.

Samo »hile«, namreč ekstenzija barv ali zvokov, se prikazuje v fenomenalnem polju. Fenomenologija pasivnosti pri Husserlu nam pusti videti to dimenzijo kot nekaj strukturiranega v logičnem smislu, v katerem pred-objektivno in pred-subjektivno prehajata eno v drugo. V ozadju vseh predikativnih logičnih resnic mora biti predpredikativno vse, ki je evidentno razprto na predverbalnem nivoju. Telo tako igra eminentno vlogo pri razpiranju predverbalnega sveta. »Die Welt ist so konstituiert, daß in ihr selbst das Ich als verleblichstes auftritt.« (Husserl Hua XV, 287). Glede Husserlove pasivnosti glej: Husserl, Edmund: *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, 101–102, in tudi moj članek: *Das Hervorgehen der Sprache (Logos) aus der natürlichen Welterfahrung*, v: *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, Alber: Freiburg i.Br/München 1984. Tam sem tematiziral relacijo vzdušja [atmosfera] in pasivnosti pri Husserlu.

<sup>10</sup> Heidegger Martin, *Bit in čas*, Slovenska matica, v Ljubljani 1997, str. 194: »Razpoloženje prevzame. Ne prihaja niti od zunaj niti od znotraj, temveč se kot način biti-v-svetu dviguje iz nje same.« (»Die Stimmung kommt weder von 'Außen' noch von 'Innen', sondern steigt als Weise des Inder-welt-seins aus diesem selbst auf. Die Stimmung überfällt.«)

<sup>11</sup> Schmitz, Hermann, *System der Philosophie*, Bd. III., Bouvier 197.

<sup>12</sup> Held Klaus, *Die gegenwärtige Lage der Philosophie – Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen*, Vortrag in Wuppertal, Mai 1989. Ta tekst je sedaj objavljen v: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers – Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung*, 24–28. April 1989 v Bonnu, Bad Godesberg., I.zv. (uredila Dietrich Papenfuss in Otto Pöggeler, Frankfurt a.M. 1990).

menološkega načina mišljenja nas je pripeljala do ugotovitve, da sta pojma [concepts] subjekt in objekt preširoka in pod prevelikim vplivom dualistično-substancialne misli. Zaradi substancializma vidimo človeško bitje kot subjekt, ki je izoliran od sveta, in stvar kot objekt, ki je neodvisen od zaznavajočega subjekta. Med človekom in stvarjo je svet. Ta svet oziroma to razsežje napolnjuje nekaj, kar ni ne stvar ne človek. Kaj je potemtakem to? Pravilno rečeno, je to »razpoloženje« [mood] oziroma ozračje [atmosfere]. Ta način mišljenja izvorno najdemo v vzhodni Aziji in je prav tako *qi/ki*.

V ozadju razpiranja soobstoja [coexistence] oziroma so-prežemanja [co-penetration] sveta in jaza se razkrivata Heideggrovo razpoloženje in ozračje. Razpoloženje in ozračje omogočata človeku, da je v svetu. Ta fenomen je pred vsemi drugimi trenutki življenjskega sveta in jih pušča, da prav na tak način odprejo svet.

**274**

Husserl je raziskoval predpredikativno [prepredicative] logiko sveta v fundamentalni razsežnosti, v kateri sta svet in Jaz zlita drug z drugim. Prav ta razsežnost ima vlogo razkrivanja resnice in logike sveta. Vsakdo, ki ga razpoloženje ali ozračje zaseže, razumeva, razmišlja. Zaradi tega Heidegger pravi: »Razumevanje je vedno razpoloženo.« Vržen v razpoloženje in ozračje, bo vsakdo, ki odkriva sebe v okolnostnem razpoloženju ali ozračju, snoval razumevanje in razlaganje smisla bivanja.

Klaus Held je med sodobnimi fenomenologi prvi zgradil lastne re-interpretacije Heideggrovih konceptov »Stimmung«, razpoloženja, in »Grundstimmung«, temeljnega razpoloženja, ter tako razkril relevantnost razpoloženja za resnično razkritje: evidenco. Prikazovanje sveta sloni na razpoloženju. Svet se sam odpre skozi razpoloženje. (»In der Befindlichkeit liegt existenzziel eine erschliessende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.«)<sup>13</sup>

V razpravi, ki sledi, razumem termin razpoloženje (»Stimmung«) v smislu ozračja [atmosfere]. Z mojega stališča sta razpoloženje in ozračje eno in isto. In mislim, da je potrebno *qi/ki* razumeti na enak način.

<sup>13</sup> Heidegger Martin, *Bit in čas*, Slovenska matica, v Ljubljani 1997, str. 195 »Počutje eksistencialno vključuje razklepajočo navezanost na svet, iz katerega je dotakljivo lahko srečljivo.«

Beseda »qi« zaobsega hkrati tudi pomen »energije« in »moči«, ki vključujeta naturalistične in substancialne elemente. Teh naturalističnih prituklin ga lahko očistimo samo s fenomenološko epoché. S to fenomenološko metodo smo sposobni spremeniti bit v nekaj prikazujočega se in nato preiti na nivo, kjer pristno fenomenološko razjasnimo razpoloženje in ozračje.

Kaj je »ozračje«? Ozračje in *qi/ki* pomenita isto v tem smislu, da oba predstavljata sfero nadiha [mist] ali energije okoli človeka. Ozračje ali *qi/ki* nima prepoznavne točke ali mesta v vsemirju. Preлива in širi se skozi svet kot celoto do njegovega zadnjega koščka. Ozračje zasega človeka v koreninah njegovega bitja. Temelj človekove biti je njegovo telo kot omejeno mesto ozračja. Človek ima svoje telesne občutke prek zavedanja svojih telesnih stanj: lakote, sitosti, žeje, utrujenosti, spočitosti, to je živeči *qi/ki* (»seiki«) v telesu. Skozi telesna stanja človeka ozračje zaseže in pogoltne. To idejo najdemo v fenomenologiji podnebja [climate] pri Schmitzu. Če ste kdaj izkusili poletje v Kyotu, ste si zapomnili samo soparno vreme na koncu deževne dobe tik pred začetkom visokega poletja. To težko vreme nastane z mešanjem vročine in vlage ter združeno skupaj z našimi telesnimi stanji (otožnost), pri vsakomur zlomi vso spontano voljo.

**275**

Lahko oporekate, da je ta misel iracionalna. Spontana volja v človeku je tako pomembna, da je ne moremo ignorirati. Vsakdo, ki bi rad razmišljal racionalno, bo dejal, da je to izdaja racionalnosti človeškega bitja. Toda če bi premišljevali o stvareh samih, je človek tako šibak, da ga ozračje lahko zagradi in pogoltne. Ideja, da ozračje obvladuje človeka, je tako stara kot grški svet v homerski dobi. Ali pa pomislimo na razmere na nogometni ali teniški tekmi, kjer se igralci in občinstvo spajajo v eno in isto situacijo. Vsi so vključeni v navdušujočo situacijo vsake dobre poteze. Ta situacija je dokaz, da ozračje grabi vsako človeško bitje.

Slavni francoski sociolog Emile Durkheim je v svoji študiji »Les formes élémentaires de la vie religieuse« razvil naslednje trditve: Družba lahko obstaja v individualni zavesti in samo z individualno zavestjo. Kolektivna moč prodira v posameznike in je organizirana v posameznikih. Moč postane bistvena sestavina človeškega bitja. Kolektivna moč pa postane s tem še močnejša. Ta Francoz si je zapomnil francosko revolucijo. Posameznik je vtkan v množico in množica prežema posameznike. Medsebojna vplivanje med posamezniki in družbo se dogaja pogosto in oboji se medsebojno aficirajo. »Posamezniki

---

iščejo drug drugega in se pogosteje srečujejo. Naklonjenost krepi sama sebe. Duhovna in čustvena energija prekriva ljudi, odmeva v njih in krepi njihovo dejavnost. »Nič več ne govori posameznik, ampak množica. Množica je utelešena v posamezniku in se poseeblja v sami sebi.«<sup>14</sup>

Kaj je potemtakem ozračje? V celoti ozračja mora biti talilni prostor stvari, človeških teles in človeškega percipiranja. Ta talilni prostor ima tri bistvene elemente, ki jih bom razložil v naslednjih točkah:

1. izžarevanje stvari, 2. občutek telesnih stanj in 3. sinestezija (soobčutenje).

Ozračje polni človeška bitja in njihova okolja glede na posameznikovo odvisnost od objektivnih stvari. Filozofska tradicija predpostavlja ločitev notranjega in zunanjega sveta v človeku. Ljudje mislijo, da imamo notranji svet ločen od zunanjega sveta. Vendar pa ni nikakršnega človekovega notranjega sveta. Človeško bitje je vedno vključeno v situacije. Človek se najde v svoji situaciji. Kot pojasnujeta Heidegger in Schmitz, ozračje in razpoloženje nista subjektivni občutji mentalnih dogodkov, ki jih nahajamo v svojem notranjem svetu ali morda v svoji zavesti. »*Stimmung* (razpoloženje) se polasti človeškega bitja« (Heidegger). Razpoloženje ne prihaja iz zunanjega ali notranjega sveta človeka, ampak od biti-v-svetu. Čustvo ljubezni, ozračje ljubezni ne obstaja v njem ali v njej, ampak se prikaže v situacijskem očesnem stiku ali v besedah ljubezenskega pogovora.

276

Heidegger je v svojih predavanjih *Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30), na primer, rekel: »Prvič, razpoloženja niso nekaj bivajočega, neki nekaj, ki se kdo ve kako pojavi v duši; in drugič, razpoloženja prav tako niso to najbolj neobvladljivo in najbežnejše, kakor ljudje mislijo.«<sup>15</sup> Če lahko upravičeno rečemo, da *Stimmung*, razpoloženje, ni bit, niti kar koli drugega, potem moramo sprejeti misel, da bit, nekaj ali stvar, ni stvar, ampak »polstvar« (Schmitzov tehnični termin za noč, zvok, pogled itd.). »Razpoloženje ni v duši drugega, prav tako ne kje zraven v naši duši, tako da moramo prej reči: to razpoloženje se ulega čez vse, ni znotraj v nekaki notranjosti, tako da bi se potem prikazala le v trenu očesa ... Razpoloženje ni bivajoče, ki se pojavlja v duši kot doživljaj, razpoloženje je ta kako našega medsebojnega prebivanja.« »Razpoloženje za-

<sup>14</sup> Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Vol. I. 378–380.

<sup>15</sup> »Die Stimmungen sind erstens kein Seidenes, kein Etwas, das irgendwie in der Seele nur vorkommt; Stimmungen sind zweitens ebensowenig das Unbeständige und Flüchtigste, wie man meint.«

sega.«<sup>16</sup> Razpoloženje je ozračje. »Razpoloženje je ... temeljni način, kako tubit kot tubit je ... Razpoloženja so temeljni načini, v katerih nam tako ali tako je.«<sup>17</sup>

Ozračje je celovita in holistična situacija. Ko rečete, da ima neka restavracija orientalsko ozračje in dobro vzdušje, kako potemtakem vsaka stvar v tem celovitem ozračju eksistira? Ali je za razlago razpoloženja dovolj, da sprejmemo tradicionalni demokritsko-aristotelovski pojem stvari?

Da bi pojasnil način obstoja stvari, moram narediti bežen pregled pojma stvari v filozofski tradiciji od Aristotela dalje. Stvar je v tej tradiciji razumljena kot normativni subjekt stavka in ta subjekt nosi svoje vsebine in določitve kot predikate. Husserl še ni popolnoma prost tega substancialističnega stališča aristotelijanske tradicije. Danes najdete tovrstno mišljenje v njegovem posthumno objavljenem delu *Erfahrung und Urteil*, ki ga je napisal v sodelovanju s svojim znanim učencem Ludwigom Landgrebejem. Husserl je dosegel razlago notranjega/zunanjega horizonta skozi pojme, kot so determinacije in substrat (*Substrat und Bestimmungen*). Substrat je posamezna stvar, ki je tematizirana skozi akt zavesti. Natančneje rečeno, ti substancialistični koncepti so v protislovju s Husserlovo mislijo horizonta, zato ker substrat determinacije ni ne ontološka substanca ne *hypokeimenon* kot bit, ampak pripadajo dimenziji pojavitve. Glede na Husserlovo *epoche* in na arhaično skeptično šolo, je biti razumljeno kot: »pojavitvi se«.

277

Kakor koli, danes naturalistični znanstveniki samoumevno predpostavljajo demokritsko tradicijo in sprejemajo atomistični način mišljenja. Na primer, drevesni list sam po sebi ni ne zelen, ne rumen, ampak substanca brez barv. Substanca lista nima nobene barve, nobenega okusa, duha ali občutnosti, torej nima nobenih čutnih kvalit. Ta substanca lista z neomejeno ničnostjo določil je stvar, ki jo predpostavlja naturalistični znanstvenik. Ta znanstvena, atomistična in molekularna stvar nima nobenih zaznavno-čutnih lastnosti. Ta stvar je postavljena kot filozofska substancialna realnost in subjekt.

<sup>16</sup> »Die Stimmung ist sowenig drinnen in irgendeiner Seele des andern und sowenig auch daneben in der unsrigen, dass wir viel eher sagen müssen und sagen: Diese Stimmung legt sich nun über alles, sie ist gar nicht drinnen in einer Innerlichkeit und erscheint dann nur im Blick des Auges; ... Die Stimmung ist nicht ein Seiendes, das in der Seele als Erlebnis vorkommt, sondern das Wie unseres Miteinander-Daseins.« »Die Stimmung steckt an.«

<sup>17</sup> »Die Stimmung ist ... die Grundweise, wie das Dasein als Dasein ist. ... Die Stimmungen sind die Grundweisen, in denen wir uns so und so befinden.«



Substanca je sama po sebi dovolj (*a se*). To *ens a se* postavljajo kot subjekt. Toda list se v pojavnem svetu prikazuje kot nekaj zelenega. List je zelen. Da bi opisali ta prikaz zelenega lista, moramo postaviti substanco, ne da bi jo določili kot subjekt. Zato boste rekli, da je list subjekt in ima določilo »zelen« kot svoj predikat. Določilo pripada subjektu. Ta inherenca določitve v subjektu-substanci je očrt moderne filozofske misli. Zato se najdejo dvojnosti, kot sta substanca/atribut ali subjekt/predikat. Toda moje vprašanje se glasi: Ali je stvar v »ozračju« pravilno začrtana v tem načinu mišljenja?

Seveda stvar v ozračju ni kar koli, saj se vse prikazuje kot bistvena komponenta celovitega ozračja. Stvar se kaže kot nujni element, ki pripravi atmosfero do tega, da se manifestira. Ti elementi ne smejo manjkati pri manifestaciji ozračja. Stvar ni nič več kot pol-stvar ali, če se lepše izrazim, izžarevanje stvari. Na primer, kitajske svetilke ne spadajo preprosto k pripravam, ki nam osvetljujejo temno sobo, ampak se morajo izgubiti v izvirnem ozračju kitajske restavracije. Lahko naredite preprost poskus: namesto kitajskih svetilk uporabite izvirne centralnoafriške. To uniči celotno vzdušje, saj kitajske svetilke v restavraciji predstavljajo izvorno kitajsko ozračje.

## 278

Kaj se je v tem primeru zgodilo? Zatrjujem: Fenomen kitajske restavracije je odvisen od destrukcije substancialitete stvari. Vse se razprostira in sega ven iz sebe v okolno vzdušje. To seganje-ven-iz-samih-sebe v okolni svet lahko izrazimo z besedami »izžarevanje stvari«. Vsaka svetleča priprava iz-stopa v celovitem izvirnem kitajskem ozračju. Te svetilke so zedinjene s celovitim razpoloženjem restavracije. Vse v ozračju se kaže v načinih pojavljanja tako, da vsebinske določitve stvari zlomijo njeno trdno substancialnost. Stvar žari iz sebe v ozračje. Vrt pod mračnim nebom deževnega obdobja zrcali svojo indigo barvo kakor hortenzije. Barva zlomi substancialnost rože in ji dopušča, da izseva iz njenega notranjega horizonta. Substancialnost in inherenca kot določitev stvari v primeru substanca/subjekt sta razlomljeni v razpoloženje, ki obkroža stvar.

Glede na mojo interpretacijo pojma ozračja, so pri Gernotu Böhmeju<sup>18</sup> to, kar on imenuje *Ekstase der Dinge* (*ekstaze reči*), načini pojavljanja stvari v tradiciji

<sup>18</sup> Glej Gernot Böhme, *Atmosphäre*, Frankfurt a.M. 1995. V njegovem konceptu atmosfere sem našel nekaj naturalističnih momentov. Zato bom njegov koncept atmosfere precej očistil in se z njim v nadaljevanju soočil.

interpretacije Husserla. Husserlovo pozno mišljenje o pasivnosti se je prebilo do stopnje pojavljanja stvari. Stvar se ne prikazuje kot individualna substanca, ampak samo s horizonti in v horizontih. Zunanji ali notranji horizonti stvari so načini njenega prikazovanja. Ozračje je neka vrsta horizonta, zato lahko rečemo, da se stvar prikazuje v svojem načinu prikaza. Stvar pride na svetlo v svojih načinih prikazovanja in skozi nje. In ta stvar se mi prikaže. Načini prikazovanja se ne morejo izogniti relaciji do subjekta, ki vidi. (Prim. moja knjigo *The Logos of Phenomenon*, Tokyo 1986.)

Ozračje ni nič drugega kot razpoloženje, zrak in veter. Z drugimi besedami: to, kar imenujemo ozračje, so načini prikazovanja sveta in stvari, torej, horizonti, v katere so vstavljeni videči in tipajoči človek ter videni in otipani objekti. Ozračje je medij med tako imenovanimi subjekti in objekti. Skozi ta medij<sup>19</sup> lahko dojemamo pojavljanje stvari in sveta. Tukaj vidimo globoko povezavo med ozračjem in fenomenologijo vetra.<sup>20</sup>

Za ozračje se zdi, da je pogojeno v vsakem pomenu. Če rečete, ozračje se prikazuje v relaciji z vidom, potem se ozračje prikazuje samo na vizualen način. Toda očitno je, da ozračje ni niti vizualno niti otipljivo. Prav tako pa tudi ni slišno. Ozračje je *holon*, celotnost, *totum*, totalnost. Zato ni zajeto skozi noben posamezen pomen. Ozračje je simfonija vseh zaznav. Dojeto mora biti skozi orkestriranje vseh čutov. Razpoloženje ob kavi je lahko čudovito, vendar ne moremo določiti, kateri del razpoloženja je dober ali boljši od vseh drugih. To orkestriranje vseh udeleženih čutov se imenuje sinestezija v najširšem pomenu besede. Ozračje ali razpoloženje je nekaj, kar ustreza sinesteziji.

Da bi se zavedali ozračja, nam ni potrebno, da orkester vseh čutov razčlenimo v njegove dele. Prikazovanje barve v pogledu prihaja v soglasje ali v skladnost z drugimi čuti, kot sta tip ali sluh.

Sinestezijo so analizirali kot problem metafore, to je naredil, recimo, slavni strukturalistični lingvist Roman Jakobson. Na primer, izrazi, kot visoki ali nizki toni, so vrsta metafor. Ton je izvorno akustični pojav, ki nima nobenih pro-

<sup>19</sup> Aristotel je rekel v svoji knjigi *O duši*: » Vse stvari dojemamo skozi medij.« De Anima, 423 b 6–7.

<sup>20</sup> Glede na indijsko budistično šolo vajšesika, je čas nastal po analogiji z vetrom, z enim izmed štirih elementov (zemlja, ogenj, voda, veter). Vetra in časa ne moremo videti, temveč ju lahko le čutimo, ker ju težko konkretiziramo. Sta gibanje, ki ga ne moremo videti. E. Ejima, *Time theory of Mahayana-Buddhism*, v: *Bukkyo-Shiso*, 1. št., /str. 236 isl. Tokyo: Riso-sha 1974, 1980.

---

storskih orientacij. Toda to, ali je ton visok ali nizek, je odvisno od vizualne perspektive v prostoru, v centru katerega je moje gledišče.

Pripomniti moramo, da lingvistična rešitev tega problema ni ustrezna. Pretehtati moramo, kaj nam omogoča, da sinestetične izraze v jeziku razumemo kot retorične izjave. Besedne zveze, kot na primer japonski »rumeni glas« ali nemški »žametna glasba«, nimajo nobenega uvida rumene barve ali dotika žameta, vendar te metaforične zveze lahko vseeno razumemo. Razumetje teh metaforičnih izrazov predpostavlja, da obstaja razsežje skupnega v primeru vida, tipa in sluha.

Kaj je to skupno? In kako je mogoče prinesiti to dimenzijo na plan? Čut v eni čutni dimenziji se bo razprostiral na vse druge čutne domene. Taktilni občutek »žametno« zrcali akustično dimenzijo. »Črna« barva nas nosi v podzemlje, »črna« barva je tiha, mirna in topla. Ko nekoga pomiri, črna barva ne skače gor in dol, ne nalahno, ne površinsko. Težak in mirno dotikajoč ton, ki ga kaže »črna« barva, je primeren za pogreb. V svoji 9. simfoniji je Beethoven z lahkotno in živahno glasbeno temo zanikal s težkim in temnim zvokom kontrabasov in violončel. Glasba ne-ja – »*Nein*« mora priti z desnega krila orkestra. Tukaj se mi postavlja zadnje vprašanje: Kje je oder za odsevajočo in izžarevajočo medigro čutov različnih čutnih regij? Moj odgovor: oder so naša telesa. Vendar mora biti telo razumljeno v pomenu »Leib«, telesja, života ali živečega telesa, ne pa v pomenu anatomskega ali fiziološkega konstrukta.

Izvorno mesto sinestezije so naša telesa in njihova stanja. Ko vidim črno barvo, odkrijem v svojem telesnem stanju občutek stopanja v podzemlje. Ko sem bil utrujen ali pa me je premagal Morfej, sem imel včasih izkušnjo, da je moje telo potegnilo dol. Moreče izkušnje si predstavljam tako pogosto, kot vidim črno barvo. Ne zamenjajte te razlage s tem, da sledimo isti poti kakor psihološka asociacijska teorija. Psihološki asociacionizem predpostavlja mentalna stanja v zavesti, ki je deljena na atomistične dele. Za to teorijo in za njeno umetno povezavo atomističnih mentalnih stanj se zdi, da razlaga dejstvo morečega izkustva pred črno barvo. Toda jaz ne predpostavljam ne mentalnih stanj ne njihove atomistične koncepcije.

Ta sinestezija leži globoko v telesnih stanjih, v katerih telo nahaja sebe v okolju. Izvor sinestezije je utemeljen v načinih telesnih stanj. Holistično celovitost ozračja, ki se širi do konca sveta, dojemamo s telesnimi stanji občutja razpoloženja, v katerih občutki izžarevajo in zrcalijo drug drugega.

Moje telo zaseda absolutni prostor »tukaj«. Ta »tukaj« ne pomeni točke kot geometrijske točke, ampak ima neskončno globino in širino. Zato je stališče *qi*-ja, da je vsako telo identično s prostranim in globokim svetom. Telo narašča do konca sveta. Telesna stanja se prikažejo v zavedanju vseh moči v telesu: v zavedanju lakote, svežine, utrujenosti ali slabosti. Mislim, da je v tem smislu razlika med telesnim konceptom *qi/ki* in tistim iz Husserlovske misli.

Fenomenološki koncept telesa, v husserlovskem smislu, je v zavesti spontanosti »Ich bewege mich« (»Jaz gibljem sebe.«). Fenomenologija *qi*-ja pa razlaga temelj tega spontanega telesnega koncepta; razmerje med malim, mojim, telesom in obsežnim telesom, namreč svetom. Ta zveza pa ni nič drugega kot prikazovanje *qi*-ja in ozračja, ki je najpasivnejša in najgloblja razsežnost telesa in sveta. Če preberete nekaj strani iz Platonovega *Timaja*, boste tam našli isto idejo. (*Timaeus* 78–79A.) Izdih in Vdih, gibanje sape (*pneuma*) med svetom in mano, se pojavlja kot najgloblja razsežnost Biti.

Ozračje se kaže kot predpredikativen in enakomerno razviden logos sveta. Hermann Ammann je opisno analiziral relacijo logosa in prikazovanja razpoloženja. V temi bo otrok pel glasneje, ker s tem, ko sliši pojoč glas, izgine razpoloženje osamljenosti, ki je v njem. S petjem pesmi ali požvižgavanjem, ki ni nič drugega, kot dejavnost dihanja in *qi*-ja, lahko pobegne svoji osamljenosti; pesem je govorica. V tem primeru ne gre za monolog v pravem pomenu, ampak, kakor pravi Ammann: »Čeprav ne govorim s človeškim poslušalcem, lahko govorim z vsem, kar me obdaja, da, celo z deli svojega telesa.«<sup>21</sup> Enotnost ozračja z govorico ali predlogičnim logosom sveta je pojasnil kot zborovsko govorico: »Množica ljudi v viharnem vetru in dežju na postaji čaka na vlak. Vlaka, ki zamuja, pa noče in noče biti. Razdražljivo razpoloženje je med ljudmi zelo nalezljivo. Potnika, ki zganja hrup, bodo drugi potniki implicitno sprejemali in kak drug potnik bo eksplicitno razložil njegove pritožbe.« To ozračje na postaji in njegov jezik sta izkušena intersubjektivno kot forma notranjega jezika, ki ga Ammann imenuje »zborovski jezik«.

Ozračje se prikaže v načinih izpolnjevanja sveta. Po eni strani ozračje razvija celoten svet kot protologično resnico, po drugi strani pa napada in zasega moje telo.

<sup>21</sup> »Spreche ich nicht zu einem menschlichen Hörer, so kann ich doch zu allem sprechen, was mich umgibt, ja selbst zum Teilen meines Ich.«

Vezna točka obeh so telesna stanja mojega telesa. Moje telo prehaja začrtano stvar-telo in se širi ven v svet. Tudi moje telo žarči v ozračje, ki je prikaz sveta. Ozračje kot razpoloženje me zaseže in jaz se zavedam tega ozračja v svojih telesnih stanjih. Toko Fujita iz šole Mito je to dejstvo razložil tako: »*Qi/ki* se zbira in kopiči v meni z vseh strani sveta.« Fenomenologija *qi/ki*-ja in vetra [wind] pojasnjuje, da *qi/ki* napolnjuje telo in obenem tudi veje po svetu.

*Prevedel Sergej Pečovnik*

## KRITIKA MODERNE

1. Kaj pomeni moderna? Izraz poznamo že iz časa, ko so začeli razlikovati med *antiqui* in *moderni*. Ločitev poteka med neko prejšnjo in neko poznejšo dobo. Stara je ločena od nove. V izrazu je zabeleženo tisto, kar v nemščini označujemo z besedo novi vek. Moderna, novi vek. Kdaj se začne ta vek? Ne začenja se se s to besedo, oziroma ne začenja se samo z njo. Kaj mu pripada, koliko časa že traja? Še vedno smo v moderni, zmerom znova se skušamo oddaljiti od starega, ki se je izoblikovalo znotraj moderne same. Spor o tem, kdaj se je moderna začela, se še ni polegel. Nekateri zgodovinarji postavljajo njen začetek v osemnajsto stoletje, drugi pa nazaj v štirinajsto, petnajsto ali šestnajsto. V čem je stvar? V razliki do starih, nekdanjih ljudi, ki so postali starodobniki, in v dejstvu, da se gibljemo v drugi smeri. Gre za spremembo, za preokret. Celó za takega, ki mu pravimo revolucija. Zato se na dobo revolucij, se pravi na 18. stoletje s francosko revolucijo, gleda kot na pravi začetek ali kot na resnični vrh moderne.

283

*Moderni*, torej mi, moderni ljudje. Okoli tega izraza se prepleta veliko drugih in njemu sorodnih, kot so modernost, modernisti in modernizmi, nazadnje tudi postmoderna. Slednja že kaže na terminološki skok. Tudi najnovejše razpravljanje o moderni preskuša razliko med modernim in postmodernim. Se je postmoderno poslovilo od modernega? Ne, kot bomo videli, še vedno se povsem

---

sklicuje nanj. Ostajamo sredi moderne. V kateri meri se to dogaja? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo pregledati tisto, kar se zdaj imenuje kritika.

2. Kritika je sredinski pojem moderne. To še posebej velja za osemnajsto stoletje, ki ga imenujemo tudi doba kritike. Obstajajo še drugi izrazi, ki pomenijo isto in so mogoče še primernejši. Doba kritike se je hotela predstaviti tudi kot doba filozofije ali, z najslavnejšim imenom, kot doba razsvetljenstva. Francoski izraz je še boljši: *les lumières*. Nemški prevod, *die Aufklärung*, je šibak. Pomembno je, da francoski izraz ne spregovarja o obdobju in o dogajanju znotraj njega, recimo na področju filozofije in literature. Ne. Francoski izraz neposredno omenja človeka. To je človek z neko določeno vlogo in z neko določeno nalogo. Človek kot prosvetljenec in kot razsvetljeni človek. *Les lumières*, torej. V nekem posebnem smislu bi mu lahko rekli tudi filozof. V Franciji to poskuša Voltaire, ki sestavi geslo *Le philosophe*.

V Nemčiji Kant pripomore k uveljavitvi tega izraza z raziskovanjem tega, kar je v filozofiji odločilnega. Zaenkrat in mogoče nasploh to ni drugo kot kritika. Kaj pomeni kritika tu in še zlasti pri Kantu? Kritika ni preprosto odklon, zavračanje vsega dotedanjega, ne, kritika meri na razliko, recimo na razliko med umom in razumom. Temu so posvečene tri Kantove kritike. V kritični filozofiji gre za to, da bi izluščili in pokazali tisto, kar je zares v človekovih rokah, kar pripada in pristaja človeku. Govori se o lasti, celo o pravici. To je dosledno. Pravica in last spadata skupaj. Pravna last je prava, resnična lastnina. Vprašanje o človeku in znanosti se na vseh področjih ukvarja s tem. O lastnini govori John Locke. Pri njem se prvič srečamo s posestjo v tem pomenu. Imeti svobodo, življenje, posest. Iz tega bodo nazadnje izpeljali človekove pravice.

3. Kaj torej pomeni moderna? Človeka na poti, na drugi, novi poti, pa tudi na poti k novim ciljem. Nove poti – novi cilji, pa tudi nove metode. O teh je govor v Italiji in Angliji, predvsem jih zagovarjata Galilei in Hobbes. Govori se o *metodo resolutivo e compositivo* ali, s krajšim izrazom, ki je prešel v tradicijo, o analitični metodi. Nove poti in cilje zasledimo na področju človeških zadev, v politiki *in* družbi oziroma v družbi *in* državi, če naj omenimo novo povezavo, ki se preriva na površje. Ljudje novega veka, država in družba, naj krenejo drugače na pot – po kopnem in še zlasti prek morja. Pot v novi svet, v Ameriko. Odkritja, a tudi osvajanja. Južna Amerika ni samo odkritje, ampak predvsem prostor za osvajanje. Kaj pa Severna Amerika? In Indijanci, ti najnovejši ljudje, ki so bili prej sploh neznani? Po pomoti so dobili novo ime iz starih krajev. Indija, Indijanci. Indijo so poznali že nekoč.

Pridemo v Ameriko in govorimo o Indijancih. Cilj je bil priti v Indijo po drugi, novi poti. Stara je že davno zašla. Nova pa ni vodila v Indijo, marveč v Novi svet. Torej Amerika kot nova, moderna deželca. Videli bomo, da je ta izraz zdaj povezan z njo v najširšem, celo v zastrašujoče širokem smislu. Amerika kot opredelitev za moderno.

4. Stare poti, nove poti, stari svet in novi svet. Tudi to spada v razliko, se pravi v kritiko. Pri tem se Amerika ne pojavi le nekje na zemljevidu, marveč se pokaže kot prva med deželami, pne se, mogočna ko stolp. Saj so ravno tu prvič zgradili tudi najvišje stolpe, stolpnice. Te so nato prišle nazaj v Stari svet. To je povratek, ki čedalje bolj zaznamuje Stari svet.

Moderna se torej začinja še pred osemnajstim stoletjem z odkritji in osvajanji, ki so iz Evrope preplavila svet. Ladje zavladajo morjem in oceanom. Človek objadra svet. Odkriva in osvaja se zemlja – govori pa se o svetu. Novi izrazi prihajajo na dan: univerzum za svet kot celoto, širno, prostrano in mogoče nedosegljivo dimenzijo, ki je danes vendarle izmerljiva. Novoveška, računajoča misel.

**285**

Namesto o zemlji se govori o svetu, o zemeljski obli, o globusu. Objadranje sveta je prva globalizacija. Moderni svet? Pravzaprav šele prvič svet! Seveda lahko govorimo tudi o starem svetu. To so počenjali že nekoč, kot lahko potrdi preprosta zgodovinska raziskava. Takrat pa sta bili v Evropi besedi za svet *kosmos* in *mundus*. To sta izraza za urejevanje in poenotenje zaobjetega. Ravno na enoto in na enost namiguje novoveški izraz za svet: *universum*. Moderno, moderna misel, modernizirati z ozirom na enoto, poenotiti. To se dogaja na številnih področjih tudi v politični navezi s starimi tradicijami. S svetovnimi cesarstvi in ekumenskimi gibanji starega sveta se je ukvarjal zlasti Voegelin. Danes se to gibanje pač steka v tisto, kar je filozofe kot Jaspersa dovedlo do razlikovanja med svetovno državo in svetovnim cesarstvom. Danes smo ga v konkretnem političnem smislu udejanjili in ga nameravamo dograjevati z Organizacijo združenih narodov, mednarodno ustanovo za svetovno politiko.

Moderni pripada novo razmerje do sveta. Pravzaprav ji prvič pripada svet sam. Védenje, filozofija in znanost, če naj omenimo njuni območji, se ozira na univerzum, politika pa na svetovno politiko. Moderna cilja na globalnost. Njena pot in njene metode so globalizacija. Ta izraz, ki ga danes tako radi uporabljamo v zvezi z ekonomijo, ima pomen, ki ni le starejši, marveč zares

---



star. Lahko rečemo, da je to prvi, zdaj že zastareli in najstarejši smisel moderne. Z njim se je moderna začela. Kaj torej pomeni moderna? Moderna je globalizacija.

5. Kaj pa ja kritika moderne? Sam pojem moderne vključuje kritiko, ne samo neko določeno obliko kritike, temveč ravno to, kar je za kritiko sredinsko. V prvem razlikovanju med *moderni et antiqui*, ki je v izrazu samem, je moderno povzdignjeno. Pri razlikovanju stvari postavljamo na kupe. To se dogaja tudi pri omenjenem ločevanju med starim in novim svetom. Znotraj njega ostajajo zmotne ločitve, kakor nam dokazuje beseda Indijanci za prave nove ljudi novega sveta. To so vse prej kot moderni ljudje, vsaj do danes še niso taki. Mogoče ne toliko v Severni Ameriki, marveč predvsem v Južni, kot so pokazali svojčas zadnji moderni dosežki: klestenje velikih deževnih gozdov z modernimi sredstvi ekonomizacije in urbanizacije, predvsem pa s posekavo. Povsem moderno! Najplodnejša pokrajina, pragozd, naj postane še plodnejša, da prinese in obrodi človeku druge, številnejše stvari. Le tako jo lahko izkoristimo.

**286**

Moderne poti in cilji gredo v človeka in v svet. Za Kanta je »Kaj je človek?« vprašanje, v katerega je usmerjeno vse mišljenje, vsa filozofija in znanost. Človek se sprašuje po človeku. Človek je na poti k samemu sebi. To je humanizem. S tem izrazom sicer navadno razumemo mnogo različnega in takega, kar ni zaobjeto v Kantovem vprašanju. O humanizmu so govorili že prej, v zgodnjem novem veku.

6. Humanizem in renesansa sta nastajajoči imeni za neko dobo in neko gibanje. Nista toliko prerod in prenavljanje starih spisov Grkov in Rimljanov, marveč prej moderen dosežek. Tu gre predvsem za novega človeka, za novo podobo človeka, ki je pravzaprav prvič podoba. Heidegger jo prikaže v spisu *Doba podobe sveta*. Moderna in podoba sveta. Heidegger s to oznako zaobseže vse, kar najdemo v izrazih, kot sta svet in globus, ter v gibanjih, ki jima ustrezajo, tja do globalizacije. Prvič so nam na voljo poti in metode, da si izoblikujemo neko podobo sveta, da postavimo in prisilimo pred svoje oči celoto, svet. Prvič ju lahko potisnemo v predstavo. Odkritja in osvajalski pohodi spadajo sem. V vsem hočemo svet, svet v podobi. Kaj pravzaprav pomeni podoba sveta? Poznamo kar nekaj sorodnih izrazov, recimo svetovni nazor, ki povsem preprosto pomeni, da nismo sposobni ugledati samo majhnih stvari, marveč nekaj velikega, celo največje, svet. To je že velika zahteva. Na koncu osemnajstega stoletja in na prehodu v devetnajsto ji bodo rekli ideologija. Taki besedi skoraj-

da ne najdemo primerljive. To je očitno tudi zato, ker jo lahko uporabljamo tako v izrazito negativnem kot tudi v pozitivnem smislu. Ideološkost so do nedavnega očitali komunističnim, se pravi predvsem vzhodnim državam. Hkrati pa so se pritoževali, češ da Zahod nima nobene ideologije.

Podoba sveta – kaj pa je to? Za celoto gre, ta je v igri. To dejstvo občutimo na različnih ravneh – in to bi spadalo v kritiko moderne. Svet hočemo osvojiti na različne načine, predvsem skozi filozofijo in znanost. Moderna, novoveška filozofija in novoveška znanost postaneta svetovna znanost. Slednja se zrcali v novi temeljni vedi, v fiziki, ki nam podaja razliko med svetom mikroskopskih in svetom makroskopskih velikosti. Razpona sveta se loteva s fiziko atomskih delcev in z astrofiziko. Seže do najmanjšega drobca in do zvezd, do najbolj oddaljenih dalj. Dimenzija je jasna. Tako kaže. V tem se zrcali tisto, čemur lahko rečemo podoba in volja sveta. Izkusimo to novo besedo. Kjer je volja, je tudi pot – hočemo do sebe samih, do človeka v celoti in do sveta v celoti.

7. Volja pripada moderni tudi v smislu razlikovanja in oddaljitve od starega. V antični filozofiji redkokdaj naletimo na ta izraz. V rimstvu si počasi utira pot. S filozofskozgodovinskega vidika postane volja temeljna beseda moderne filozofije. Tu se začnejo njene notranje delitve, njeni vzponi in padci. Osemnajsto stoletje je doba volje, doba filozofije volje. Filozofirati zdaj pomeni hoteti. Lep primer za to nam nudi Rousseau, pa tudi Kant s svojo praktično filozofijo, ki želi postaviti človeka in svet na temelj dobre volje. Uspelo naj bi to: vsak človek se s svojo voljo opira na celoto sveta, ki se ji pravi naravni zakon ali tudi človeštvo. Človek s to voljo napreduje daleč, zelo daleč naprej v celoto človeka, imenovano človeštvo. Zmeraj poti v celoto, tudi pri Rousseaujevi *volonté générale*, še vedno eksperimentiranje s celoto. To je razvidno v vsej moderni, začeni z omenjenima Galilejem in Hobbesom ter njunim zagovorom metode. Humanizem v najčistejšem pomenu besede. Človek je povzdignjen. Človek se giblje, se pelje v svet in spelje svet k sebi. To se skriva v Hobbesovem reku *ubi generatio nulla, ibi philosophia nulla intelligitur*. Na kratko: človek razume samo to, kar sam stori. Lahko bi tudi rekli, da je človek to, kar stori, v filozofiji in znanosti, na vseh področjih, vse do tehnike in ekonomije. Vse, ne samo človek, stoji in pade s tem, kar naredimo iz sebe in iz vsega. Prizadevnost in samopovišanje. Govori se tudi o delu, npr. v teorijah dela od Locka do Marxa, ali – tako kot pri Heglu – o naporu ali delu pojma, ki se zgosti v filozofskopolitična gesla, kot je avtonomija, a tudi v sleherno obliko moderne znanosti. Vse to je še vedno prizadevanje, napor pojma. Ta se imenuje

---

predstava (pri Kantu vseobča predstava), celo formula sveta (v tem stoletju sta jo med drugimi iskala Einstein in Heisenberg). Vse, mi sami, človek in svet, vse je zvedeno na pojem. To se pri Heideggru imenuje podoba sveta.

8. Kritika moderne – a »moderna« že pomeni kritiko v marsikaterem smislu. Kritično je že izraženo v besedi sami. Skoraj bi rekli, da je to pleonazem. Da bi bili razpoznavni, da bi se jih ločilo od starih ljudi, novi ljudje samim sebi pravijo *moderni*. Njihov čas se prav tako imenuje moderna ali, tako kot v nemščini, *Neuzeit*, novi vek. Izraz lahko pove več ali manj kot moderna. Novo, novi čas, ki se ločuje od starega in se spoprijema z njim? To je vprašanje, ki se še danes stalno na novo poraja in prihaja do izraza vsakič, ko govorimo o modernizmih moderne tja do postmoderne. To so poti in gibanja, ki se venomer razhajajo in spoprijemajo.

Še vedno humanizem? To je vprašanje. Vse poteka slej ko prej v imenu človeka, z besedo, ki se jo čedalje bolj uporablja, v imenu človeštva. Pri tem se prevzema eden od temeljnih izrazov rimske politike, ki je sežela *humanitas* in *romanitas* ter poskusila kreniti na to pot tudi v političnem smislu z rimskim svetovnim gibanjem ekumene. Kaj hočemo danes?

**288**

Eden najpomembnejših zagovornikov postmoderne, Jean-François Lyotard, nam je zapustil naslednjo misel, ki jo lahko opredelimo, s staromodnim filozofskim izrazom, kot temeljno načelo postmoderne: »Vsaka poved je univerzum.« To pomeni, da je univerzum vsak človek. Saj izjave vedno izustijo ljudje, kajne? Ali to počenjajo tudi stroji, oziroma neki človek *sub specie machinae* in nič več *sub specie humanitatis*, da ne rečem *aeternitatis*? Ta misel vsekakor potrjuje Heideggrovo tezo iz *Dobe podobe sveta*. V tem postmodernem principu se medsebojno zrcalita človek in svet. In to v najbolj resničnem pomenu tega izraza, ki ga še posebno uporablja Hegel: spekulativno mišljenje. Človek, ki se zrcali v podobi sveta. Ravno to se dogaja v raznih globalizacijah, nazadnje v sedanji, na področju ekonomije, pa tudi v vsem tem, čemur s starim, okornim in zdaj že neprimernim imenom pravimo tehnika. Človek *sub specie machinae*, ki že pri Hobbessu izreče svoje prvo načelo.

9. Moderna, še zlasti pa postmoderna, razodevata prelom, vstajo, pot, gibanje v vsem in v celoti. To je svetovno gibanje, ki se zrcali na področju tehnike in ekonomije. Rad bi poudaril, da sta to preživeti besedi. Lahko bi se vprašali, zakaj ju še vedno ohranjamo za označevanje nečesa sodobnega. Povsem ne-

moderni sta. Kar se dogaja, je namreč različno od tega, kar izražata, vsaka po svoje, tehnika in ekonomija. Ti besedi ne ustrežata sedanjim, modernim razmeram. Od moderne dalje sta se tehnika in ekonomija spremenili. V njunem okviru se dogaja nekaj različnega. Hodimo po novih poteh in se gibljemo k različnim, novim ciljem. Naj razložimo na kratko: *techne* je način in področje védenja, v katerem se bistveno dogaja resnica. Pri ekonomiji pa imamo človekovo delovanje, ki skrbi za to, kar je potrebno za človekovo življenje v zvezi z jedjo, pijačo, oblačili in končno stanovanjem. Ekonomija, tako kot nam pove beseda sama, zadeva hišo, dom, v katerem ima namen živeti človek, neke navade in pravila. Ekonomija je zdaj v marsičem različna od te skrbi za človeka in njegov dom. Svet kot dom – ali gre za to pri današnji tako imenovani globalizaciji? Je smiselno govoriti o svetovni ekonomiji, *world economy*?

To, kar od začetka do danes čedalje bolj izrazito zaznamuje moderno, lahko vidimo v gibljivosti in v pospešku. Ali gre za to, da se s tem lahko rešimo vseh spon, fiksnih položajev, vnaprej določenih drž – mogoče tudi od doma in ekonomije, ki je z njim povezana? Gre tudi za to, kar lahko razumemo kot bistveno svobodo, ki ji zdaj pravimo avtonomija: človek se lahko reši lastne pogojenosti, lastne zapisanosti, se pravi tega, da že njegovo rojstvo odloča o njegovem položaju. Človek je svoje usode kovač, v svoje roke lahko vzame vse, lahko odloča o tem, kar je in želi postati. To je mentaliteta, ki se je izoblikovala v modernem svetu in še zlasti v Združenih državah Amerike. *The man without ascription*. To se odraža tudi v modernih besedah za moderno človeštvo: individualizem, liberalizem, kapitalizem. Vse to je povezano in medsebojno zamenljivo. Liberalizem je individualizem in narobe. Zadeva se ne zdi tako preprosta pri kapitalizmu. Razumeti ga moramo, neodvisno od socialističnih in mogoče marksističnih kritik, kot to, kar lahko pomeni in daje upanje v največjo prosto gibljivost ljudi in zato tudi v njihov individualizem. Kdor ima denar, ima svobodno življenje, ima pravo avtonomijo, lahko razpolaga s časom in prostorom. Ni prikovan na noben prostor, predvsem pa se lahko reši vsega tistega, s čimer ga obremenjuje lastna pogojenost. Liberalizem, individualizem, predvsem pa kapitalizem je treba potemtakem razumeti kot absolutizem, ki ga je treba dojeti na nov način, kot razrešitev in osvoboditev od vsega. Kdor ima denar, lahko razpolaga s časom in prostorom, zase si lahko izbere kateri koli kraj na svetu.

10. V tem smislu je kapitalizem globalizem. Pri tem ostaja seveda nerešeno vprašanje, ki se čedalje jasneje javlja kot najsilnejša plat moderne: najbrž se v

---

večji meri premika kapital, s starim izrazom denar, kot pa ljudje. Med temi je mnogo takih, ki so odvisni na nov način. Je tudi to moderno? Vidimo namreč, da so tisti, ki smo jim nekoč pravili delavci, delavski svet, delavska družba, na cesti. Niti nasprotna stran, kapitalisti, današnji *shareholders*, se ne more premikati. Prikovani so pred računalnik, premikajo se le z računanjem v mreži kapitala. Tudi to je internet. Mreža kapitala je pravi internet. Tudi menedžer, ki ga že od zdavnaj postavljamo nasproti delavcu, se ne more rešiti vse svoje zapisanosti v širšem smislu. Njegov denar ne žvenketa več v možnji, polni zlata, ampak v računalniškem internetu, da mu od mobitela kar šumijo ušesa. Locke je skoval izraz, ki ga je nato Marx potisnil v najbrž najširšo možno dimenzijo: z ekonomijo in tehniko, *the work of his hands*, si človek podaljša svoje telo. Simbolično podobo tega dejstva lahko danes vidimo v mobitelu. Mobitel prinaša žvenkljanje borznega sveta v roke, v ušesa, v glavo. Vsaka poved je univerzum. Kako mnenje ali kaka teza obvelja kot zaupna oziroma kot multimiks informacija in se razkropi po svetu, se globalizira. Z vsakim klicem po mobitelu zažvenketa v ušesih. Razmišljati in slišati *sub specie machinae*. Ne samo podoba sveta, temveč tudi svet v ušesih ali, z drugimi besedami, žvenkljanje sveta. Denar žvenketa vsepovsod. To se zdaj imenuje tudi kapitalizem. Menedžer mora hitro reagirati, kupovati in prodajati, že spet *sub specie machinae*. Lahko temu še rečemo tako? Transferirati, fuzionirati, globalizirati – to je novo besedišče človeka *sub specie machinae*. Vedno manj ga vidimo v človeškem obrazu, saj ima le eno stvar v glavi: denar. Tudi to pa je zdaj že problematičen izraz.

290

»Kaj je človek?« je Kantovo vprašanje. Meri na to, da bi ugotovilo, kaj ima človek, kaj je v njegovih rokah, v njegovem prijemu in lasti. Kaj nam zdaj pomeni to vprašanje? V vsakem primeru lahko potrdimo dejstvo, da imajo nekateri ljudje vedno več denarja, od katerega bi lahko in bi morali vsi prejemati delež, številni pa prejemajo vedno manj denarja za to, kar bi lahko storili ali dejansko storijo za ta denar, za to ekonomijo in to tehniko. Toda pogledjmo tistega, ki ima denar: Mar ima ta človek tudi življenje, prakso, kot so mu rekli v antiki? Moderno življenje? V vsakem primeru ne brez handyja, interneta in podobnega. In zato ima svobodo? Življenje *sub specie machinae* jo ima vedno in vsekakor.

11. Moderna vodi v dobo kritike. Mar živi moderna in potemtakem tudi moderni človek v kritiki? Kritična je že sama drža. Temu ustrezajo tudi filozofske šole, ki se prerekajo ravno o kritični drži in hočejo prevladati ena nad drugo.

Kritični racionalizem in kritična teorija danes prevladujeta. Poleg teh pa so tudi misleci tako imenovane postmoderne, pa tudi gibanje, ki se je izoblikovalo ravno v Ameriki: pragmatizem. Pragmatični postopek je kritičen v tem smislu, da sortira in preišče to in ono, da si izbere za življenje tisto, kar je priročno in uporabno. V tem je sorodnost z drugim ameriškim gibanjem, behaviorizmom, pa tudi zveza z najstarejšim modernim gibanjem, utilitarizmom. Ta gibanja oblikujejo moderne ljudi in vodijo njihovo moderno samorazumevanje. Kot smo že poudarili pri liberalizmu, človeku dopuščajo, da vse zvede k sebi, da pride k sebi. Slišali smo celo vrsto besed, ki se začenjajo s sestavino avto-, samo-, npr. avtonomijo. Zlasti v nemščini jih je dosti, pri Heglu recimo beseda *samouresničitev*. Vse to ustreza modernemu vprašanju: »Kaj je človek?« Ustreza mu tudi sama Kantova transcendentalna metoda, ki se ne steguje k čemu zunanjemu, mogoče h kakemu Bogu, k transcendentnemu, marveč hoče nazaj k človeku, vse hoče speljati na človeka. To je transcendentalna metoda. Kant kot kritik, kot oče vse kritične filozofije in celo sodobnih kritičnih šol. Moderna se začne kot doba kritike. Doba moderne – doba kritike. Vanjo smo danes vpeti tako kot nekoč in mogoče bolj kot kdaj prej. Seveda se je sama kritika medtem sprevrnila. To lahko potrdimo, vidimo in slišimo. Na primer v novih medijih. Vsepopvod imamo kritične medije. Tako so nastali časopisi, tako se je začelo novinarstvo. Novinarstvo se se še vedno dojema kot kritično uho in zavest o času in o vsakovrstnem delovanju v njem. Časopisi in javna sredstva obveščevanja niso le kritični, ne le da sortirajo in sondirajo najrazličnejše vesti: danes lahko kritično ugotovimo predvsem to, da se kritika ne obnese več. To še ne pomeni konca kritike, marveč njeno sprevrnitev. Vsakdo se ima za kritičnega, začeni z izvorno moderno in čedalje modernejšo svobodo, svobodo mišljenja, zaradi katere se vsaki tezi in vprašanju pridružuje svoboda. Npr. svoboda laži je kar moderna. Kaj pa je laž? Ali še vemo, kaj to je, pa čeprav je Kant vanjo usmeril svojo vehementno kritiko in se z njo naključno ali nenaključno ukvarjal prav na koncu svoje kritične miselne poti?

12. Moderna pomeni kritiko in kritika je moderna. Vse se prevrača v drugo. Kritika in moderna in obratno. Razmišljati in filozofirati pomenita kritiko. Na to bi morali biti pozorni, ko govorimo o mišljenju *sub specie machinae*. Saj *sub specie machinae* lahko pospešimo kritiko in povečamo njeno gibljivost. Totalna kritika je možna. Treba je premisliti, kar smo nakazali zgoraj, se pravi, da je Kant razumel kritiko v smislu stroja, *mechana*, namreč kot pomagalo in kot obenem silo, katere namen je zavladati mišljenju. Navsezadnje smo po mehaničnih strojih razvili tudi kibernetične. Tudi sistemska teorija spada v to

---

samoizpopolnjujoče se mišljenje *sub specie machinae*. Še vedno pa gre za kritiko. Ta je vidna tudi v načelu sistemske teorije, da je treba reducirati kompleksnost. To je odbiranje in potemtakem kritika.

Smo logična bitja. Natančneje rečeno: imamo *logos*. Ga imamo za kritiko? Smo torej kritično bitje, se pravi bitje, ki doseže vrh in dovršitev svojega življenja v kritiki? Praksa kritike? Mogoče tehnika kritike? To pa so spet stare in preživete besede, čeprav se jih slej ko prej uporablja ravno v moderni. Z ozirom na Heideggra bi lahko rekli: smo v postavju kritike. Z ozirom na Voegelina pa: moderna, kritika je zmanjšala območje biti, da bi lahko povečevala *en détail*. Semkaj spadajo odkritja, osvajanja, tako v znanstvenem smislu kot tudi glede zemeljskega in svetovnega prostora. Eliminiranje na področju biti, da bi *in limine* stopali na različna področja. Zato *generatio*, pa tudi *imitatio dei*, o kateri je govoril Hobbes. Ta izraz še ni zastarel.

292

13. »Kaj obstaja?« »Kaj smo mi?« Še vedno se sprašujemo tako. Prvo vprašanje je iznašla filozofija. Še vedno odzvanja v Kantovem vprašanju »Kaj je človek«. Zastavljeno je na klasičen, se pravi ne na moderen način. Zato je že narobe postavljeno vprašanje, saj sta vprašanji po bistvu in po biti propadli. Vprašanje, ki ga postavlja moderna, se glasi: »Kaj človek zmore in kaj hoče?« Človek mora moči hoteti, da tako vzpostavi tudi neko dolžnost. To je tisto, kar danes raziskuje marsikatera etika. Ravno etika je že spet preživeta beseda, ki jo uporabljamo v modernem smislu. Kaj hočemo? Voljo. To je moderna, tudi postmoderna beseda. Voljo do moči? Nietzsche jo je razumel tako, Heidegger pa ji je dal dokončno interpretacijo in podobo. Volja za voljo. Naše moderno življenje ravno v tako imenovani postindustrijski družbi popolne mobilizacije v turizmu. Humanizem kot turizem. Težko bi veljalo obratno! Kam pa hočemo, ko se odpeljemo? Peljati se, peljati, to je novo geslo (ki se mu je med drugimi posvetil Paul Virilio). Hočemo kam dospeti? Vedno hočemo oditi, biti na poti. Gibljivost. Tehnika in ekonomija, to v modernem in kritičnem besednjaku pomeni: porabiti in potrošiti. Pospešiti vse in tudi življenje samo (*acceleration*). Temu primerno tudi manj časa posvetimo jedi, hitreje pijemo, manj spimo. Narediti iz noči dan. Luč povesod, vsaj razsvetljava. Če se luč oziroma sonce za nas premikata prepočasi, se pa sami premikamo s svetlobno hitrostjo, potrebujemo jo in porabljamo jo. Pomislimo na medije. *Medium* ali s heglovskim izrazom *Vermittlung*, posredovanje. Torej z vsem in v vsem. Tudi to je posredovanje. Smo v toku-z, peljemo-se-z. To pripada totalni mobilizaciji, če naj tu omenimo Jüngerjev izraz, ki so ga zmeraj znova napak razumeli. Pred-

log 'z' tu ne pomeni samo s pomočjo, recimo sredstva, prevoznega sredstva od kamele do rakete ali od telefona do televizije. To so z ene strani stroji, *mechana*, to je pomagala, z druge pa predstavljajo samo moč gibljivosti. Nekaj pa je odločilno: premikamo se skupaj-s-tem, ko vstopimo in se peljemo s sistemom gibljivosti, vznikujoč v njem. Po heglovski: *wir werden aufgehoben*. Kaj je tu tisto negirano, dvignjeno in ohranjeno? V kritično-modernem smislu je to človek, ki je v toku s telesom, telesjem, dušo, duhom. Ta je *aufgehoben*. To je življenje *sub specie machinae* ali moderno življenje. Moderna je vsekakor strojnost. Kaj pa pomeni stroj, misliti *sub specie machinae*?

14. Človek in celota njegove biti s telesom, dušo itd. je to, kar danes sam človek preoblikuje in presaja, transplantira. Transplantacija, presaditev, pomeni v globljem smislu našo produkcijo živečega (sveta kot podaljšave telesa, duha itd.): živeče lahko ustvarimo, iztrgamo njegove proizvode in jih presadimo v svoja telesa, v sebe. Transplantacija je dialektični dogodek. Zdaj postaja jasno, da človek lahko stopi iz sebe in v sebe. To so kloni. Produkcije, reprodukcije? Je to evolucija, revolucija ali involucija (zadnji izraz pripisujemo Franzu von Baaderju)? In kaj je revolucija? Kaj mi prinaša? Predvsem involucijo. Transcendentalna metoda vodi k involuciji, ne pa k revoluciji načina razmišljanja. To je pač tudi konkretna svoboda v Heglovem smislu. Vse rase, se vleče in stiska skupaj. To demonstrirajo mediji. To se dogaja v današnjih bioloških poskusih konstrukcije genske tehnike. Predstavljajmo si človeka ali celo človeštvo z gibljivostjo klona. Tudi to bi bila avtonomija! Torej tudi človekova bit-pri-sebi? Življenje *sub specie machinae*? Saj bi drugi bili najbližji in najbolj oddaljeni, jaz sam bi si bil najbližji in najbolj oddaljen. Radikalna in totalna razvezanost: ravno zaradi nje je človek dojet kot človek na poti. To počenja predvsem politika Novega sveta. Razrešitev od lastnih rodnih pogojev, od zapisanosti (*ascription*). Vzpon individualne gibljivosti. Kaj vidim in kaj čutim, komu dajem roko? Kakemu človeku, mojemu človeku, komu drugemu, kakemu stroju? Kaj zaznamujeta in določata današnja tehnika in ekonomija? Ne samo novih produktov, temveč serijske proizvode. Svoboda v enakosti tu pomeni, da hočemo kupiti in uporabljati enake izdelke. Je to lastnost enakih ljudi? Izvorna, klasična politična svoboda v enakosti, ki je še vedno ne razumemo ali je ne razumemo več, bi tu prišla do nezaslutenega konca ali pa bi v tem našla nov začetek. Moderni, kritični človek, pri katerem sta podoba sveta in podoba človeka postala isto. Od večne podobe Boga do večne podobe človeka. Katerega človeka? Kritičnega in modernega človeka.

Prevedel Jan Bednarik



## KRITIKA MODERNE

1. Kaj pomeni moderna? Izraz poznamo že iz časa, ko so začeli razlikovati med *antiqui* in *moderni*. Ločitev poteka med neko prejšnjo in neko poznejšo dobo. Stara je ločena od nove. V izrazu je zabeleženo tisto, kar v nemščini označujemo z besedo novi vek. Moderna, novi vek. Kdaj se začne ta vek? Ne začenja se s to besedo, oziroma ne začenja se samo z njo. Kaj mu pripada, koliko časa že traja? Še vedno smo v moderni, zmerom znova se skušamo oddaljiti od starega, ki se je izoblikovalo znotraj moderne same. Spor o tem, kdaj se je moderna začela, se še ni polegel. Nekateri zgodovinarji postavljajo njen začetek v osemnajsto stoletje, drugi pa nazaj v štirinajsto, petnajsto ali šestnajsto. V čem je stvar? V razliki do starih, nekdanjih ljudi, ki so postali starodobniki, in v dejstvu, da se gibljemo v drugi smeri. Gre za spremembo, za preokret. Celó za takega, ki mu pravimo revolucija. Zato se na dobo revolucij, se pravi na 18. stoletje s francosko revolucijo, gleda kot na pravi začetek ali kot na resnični vrh moderne.

283

*Moderni*, torej mi, moderni ljudje. Okoli tega izraza se prepleta veliko drugih in njemu sorodnih, kot so modernost, modernisti in modernizmi, nazadnje tudi postmoderna. Slednja že kaže na terminološki skok. Tudi najnovejše razpravljanje o moderni preskuša razliko med modernim in postmodernim. Se je postmoderno poslovilo od modernega? Ne, kot bomo videli, še vedno se povsem

---

sklicuje nanj. Ostajamo sredi moderne. V kateri meri se to dogaja? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo pregledati tisto, kar se zdaj imenuje kritika.

2. Kritika je sredinski pojem moderne. To še posebej velja za osemnajsto stoletje, ki ga imenujemo tudi doba kritike. Obstajajo še drugi izrazi, ki pomenijo isto in so mogoče še primernejši. Doba kritike se je hotela predstaviti tudi kot doba filozofije ali, z najslavnejšim imenom, kot doba razsvetljenstva. Francoski izraz je še boljši: *les lumières*. Nemški prevod, *die Aufklärung*, je šibak. Pomembno je, da francoski izraz ne spregovarja o obdobju in o dogajanju znotraj njega, recimo na področju filozofije in literature. Ne. Francoski izraz neposredno omenja človeka. To je človek z neko določeno vlogo in z neko določeno nalogo. Človek kot prosvetljenec in kot razsvetljeni človek. *Les lumières*, torej. V nekem posebnem smislu bi mu lahko rekli tudi filozof. V Franciji to poskuša Voltaire, ki sestavi geslo *Le philosophe*.

V Nemčiji Kant pripomore k uveljavitvi tega izraza z raziskovanjem tega, kar je v filozofiji odločilnega. Zaenkrat in mogoče nasploh to ni drugo kot kritika. Kaj pomeni kritika tu in še zlasti pri Kantu? Kritika ni preprosto odklon, zavračanje vsega dotedanjega, ne, kritika meri na razliko, recimo na razliko med umom in razumom. Temu so posvečene tri Kantove kritike. V kritični filozofiji gre za to, da bi izluščili in pokazali tisto, kar je zares v človekovih rokah, kar pripada in pristaja človeku. Govori se o lasti, celo o pravici. To je dosledno. Pravica in last spadata skupaj. Pravna last je prava, resnična lastnina. Vprašanje o človeku in znanosti se na vseh področjih ukvarja s tem. O lastnini govori John Locke. Pri njem se prvič srečamo s posestjo v tem pomenu. Imeti svobodo, življenje, posest. Iz tega bodo nazadnje izpeljali človekove pravice.

3. Kaj torej pomeni moderna? Človeka na poti, na drugi, novi poti, pa tudi na poti k novim ciljem. Nove poti – novi cilji, pa tudi nove metode. O teh je govor v Italiji in Angliji, predvsem jih zagovarjata Galilei in Hobbes. Govori se o *metodo resolutivo e compositivo* ali, s krajšim izrazom, ki je prešel v tradicijo, o analitični metodi. Nove poti in cilje zasledimo na področju človeških zadev, v politiki *in* družbi oziroma v družbi *in* državi, če naj omenimo novo povezavo, ki se preriva na površje. Ljudje novega veka, država in družba, naj krenejo drugače na pot – po kopnem in še zlasti prek morja. Pot v novi svet, v Ameriko. Odkritja, a tudi osvajanja. Južna Amerika ni samo odkritje, ampak predvsem prostor za osvajanje. Kaj pa Severna Amerika? In Indijanci, ti najnovejši ljudje, ki so bili prej sploh neznani? Po pomoti so dobili novo ime iz starih krajev. Indija, Indijanci. Indijo so poznali že nekoč.

Pridemo v Ameriko in govorimo o Indijancih. Cilj je bil priti v Indijo po drugi, novi poti. Stara je že davno zašla. Nova pa ni vodila v Indijo, marveč v Novi svet. Torej Amerika kot nova, moderna deželca. Videli bomo, da je ta izraz zdaj povezan z njo v najširšem, celo v zastrašujoče širokem smislu. Amerika kot opredelitev za moderno.

4. Stare poti, nove poti, stari svet in novi svet. Tudi to spada v razliko, se pravi v kritiko. Pri tem se Amerika ne pojavi le nekje na zemljevidu, marveč se pokaže kot prva med deželami, pne se, mogočna ko stolp. Saj so ravno tu prvič zgradili tudi najvišje stolpe, stolpnice. Te so nato prišle nazaj v Stari svet. To je povratek, ki čedalje bolj zaznamuje Stari svet.

Moderna se torej začinja še pred osemnajstim stoletjem z odkritji in osvajanji, ki so iz Evrope preplavila svet. Ladje zavladajo morjem in oceanom. Človek objadra svet. Odkriva in osvaja se zemlja – govori pa se o svetu. Novi izrazi prihajajo na dan: univerzum za svet kot celoto, širno, prostrano in mogoče nedosegljivo dimenzijo, ki je danes vendarle izmerljiva. Novoveška, računajoča misel.

**285**

Namesto o zemlji se govori o svetu, o zemeljski obli, o globusu. Objadranje sveta je prva globalizacija. Moderni svet? Pravzaprav šele prvič svet! Seveda lahko govorimo tudi o starem svetu. To so počenjali že nekoč, kot lahko potrdi preprosta zgodovinska raziskava. Takrat pa sta bili v Evropi besedi za svet *kosmos* in *mundus*. To sta izraza za urejevanje in poenotenje zaobjetega. Ravno na enoto in na enost namiguje novoveški izraz za svet: *universum*. Moderno, moderna misel, modernizirati z ozirom na enoto, poenotiti. To se dogaja na številnih področjih tudi v politični navezi s starimi tradicijami. S svetovnimi cesarstvi in ekumenskimi gibanji starega sveta se je ukvarjal zlasti Voegelin. Danes se to gibanje pač steka v tisto, kar je filozofe kot Jaspersa dovedlo do razlikovanja med svetovno državo in svetovnim cesarstvom. Danes smo ga v konkretnem političnem smislu udejanjili in ga nameravamo dograjevati z Organizacijo združenih narodov, mednarodno ustanovo za svetovno politiko.

Moderni pripada novo razmerje do sveta. Pravzaprav ji prvič pripada svet sam. Védenje, filozofija in znanost, če naj omenimo njuni območji, se ozira na univerzum, politika pa na svetovno politiko. Moderna cilja na globalnost. Njena pot in njene metode so globalizacija. Ta izraz, ki ga danes tako radi uporabljamo v zvezi z ekonomijo, ima pomen, ki ni le starejši, marveč zares

---

star. Lahko rečemo, da je to prvi, zdaj že zastareli in najstarejši smisel moderne. Z njim se je moderna začela. Kaj torej pomeni moderna? Moderna je globalizacija.

5. Kaj pa ja kritika moderne? Sam pojem moderne vključuje kritiko, ne samo neko določeno obliko kritike, temveč ravno to, kar je za kritiko sredinsko. V prvem razlikovanju med *moderni et antiqui*, ki je v izrazu samem, je moderno povzdignjeno. Pri razlikovanju stvari postavljamo na kupe. To se dogaja tudi pri omenjenem ločevanju med starim in novim svetom. Znotraj njega ostajajo zmotne ločitve, kakor nam dokazuje beseda Indijanci za prave nove ljudi novega sveta. To so vse prej kot moderni ljudje, vsaj do danes še niso taki. Mogoče ne toliko v Severni Ameriki, marveč predvsem v Južni, kot so pokazali svojčas zadnji moderni dosežki: klestenje velikih deževnih gozdov z modernimi sredstvi ekonomizacije in urbanizacije, predvsem pa s posekavo. Povsem moderno! Najplodnejša pokrajina, pragozd, naj postane še plodnejša, da prinese in obrodi človeku druge, številnejše stvari. Le tako jo lahko izkoristimo.

**286**

Moderne poti in cilji gredo v človeka in v svet. Za Kanta je »Kaj je človek?« vprašanje, v katerega je usmerjeno vse mišljenje, vsa filozofija in znanost. Človek se sprašuje po človeku. Človek je na poti k samemu sebi. To je humanizem. S tem izrazom sicer navadno razumemo mnogo različnega in takega, kar ni zaobjeto v Kantovem vprašanju. O humanizmu so govorili že prej, v zgodnjem novem veku.

6. Humanizem in renesansa sta nastajajoči imeni za neko dobo in neko gibanje. Nista toliko prerod in prenavljanje starih spisov Grkov in Rimljanov, marveč prej moderen dosežek. Tu gre predvsem za novega človeka, za novo podobo človeka, ki je pravzaprav prvič podoba. Heidegger jo prikaže v spisu *Doba podobe sveta*. Moderna in podoba sveta. Heidegger s to oznako zaobseže vse, kar najdemo v izrazih, kot sta svet in globus, ter v gibanjih, ki jima ustrezajo, tja do globalizacije. Prvič so nam na voljo poti in metode, da si izoblikujemo neko podobo sveta, da postavimo in prisilimo pred svoje oči celoto, svet. Prvič ju lahko potisnemo v predstavo. Odkritja in osvajalski pohodi spadajo sem. V vsem hočemo svet, svet v podobi. Kaj pravzaprav pomeni podoba sveta? Poznamo kar nekaj sorodnih izrazov, recimo svetovni nazor, ki povsem preprosto pomeni, da nismo sposobni ugledati samo majhnih stvari, marveč nekaj velikega, celo največje, svet. To je že velika zahteva. Na koncu osemnajstega stoletja in na prehodu v devetnajsto ji bodo rekli ideologija. Taki besedi skoraj-

da ne najdemo primerljive. To je očitno tudi zato, ker jo lahko uporabljamo tako v izrazito negativnem kot tudi v pozitivnem smislu. Ideološkost so do nedavnega očitali komunističnim, se pravi predvsem vzhodnim državam. Hkrati pa so se pritoževali, češ da Zahod nima nobene ideologije.

Podoba sveta – kaj pa je to? Za celoto gre, ta je v igri. To dejstvo občutimo na različnih ravneh – in to bi spadalo v kritiko moderne. Svet hočemo osvojiti na različne načine, predvsem skozi filozofijo in znanost. Moderna, novoveška filozofija in novoveška znanost postaneta svetovna znanost. Slednja se zrcali v novi temeljni vedi, v fiziki, ki nam podaja razliko med svetom mikroskopskih in svetom makroskopskih velikosti. Razpona sveta se loteva s fiziko atomskih delcev in z astrofiziko. Seže do najmanjšega drobca in do zvezd, do najbolj oddaljenih dalj. Dimenzija je jasna. Tako kaže. V tem se zrcali tisto, čemur lahko rečemo podoba in volja sveta. Izkusimo to novo besedo. Kjer je volja, je tudi pot – hočemo do sebe samih, do človeka v celoti in do sveta v celoti.

7. Volja pripada moderni tudi v smislu razlikovanja in oddaljitve od starega. V antični filozofiji redkokdaj naletimo na ta izraz. V rimstvu si počasi utira pot. S filozofskozgodovinskega vidika postane volja temeljna beseda moderne filozofije. Tu se začnejo njene notranje delitve, njeni vzponi in padci. Osemnajsto stoletje je doba volje, doba filozofije volje. Filozofirati zdaj pomeni hoteti. Lep primer za to nam nudi Rousseau, pa tudi Kant s svojo praktično filozofijo, ki želi postaviti človeka in svet na temelj dobre volje. Uspelo naj bi to: vsak človek se s svojo voljo opira na celoto sveta, ki se ji pravi naravni zakon ali tudi človeštvo. Človek s to voljo napreduje daleč, zelo daleč naprej v celoto človeka, imenovano človeštvo. Zmeraj poti v celoto, tudi pri Rousseaujevi *volonté générale*, še vedno eksperimentiranje s celoto. To je razvidno v vsej moderni, začeni z omenjenima Galilejem in Hobbesom ter njunim zagovorom metode. Humanizem v najčistejšem pomenu besede. Človek je povzdignjen. Človek se giblje, se pelje v svet in spelje svet k sebi. To se skriva v Hobbesovem reku *ubi generatio nulla, ibi philosophia nulla intelligitur*. Na kratko: človek razume samo to, kar sam stori. Lahko bi tudi rekli, da je človek to, kar stori, v filozofiji in znanosti, na vseh področjih, vse do tehnike in ekonomije. Vse, ne samo človek, stoji in pade s tem, kar naredimo iz sebe in iz vsega. Prizadevnost in samopovišanje. Govori se tudi o delu, npr. v teorijah dela od Locka do Marxa, ali – tako kot pri Heglu – o naporu ali delu pojma, ki se zgosti v filozofskopolitična gesla, kot je avtonomija, a tudi v sleherno obliko moderne znanosti. Vse to je še vedno prizadevanje, napor pojma. Ta se imenuje

---

predstava (pri Kantu vseobča predstava), celo formula sveta (v tem stoletju sta jo med drugimi iskala Einstein in Heisenberg). Vse, mi sami, človek in svet, vse je zvedeno na pojem. To se pri Heideggru imenuje podoba sveta.

8. Kritika moderne – a »moderna« že pomeni kritiko v marsikaterem smislu. Kritično je že izraženo v besedi sami. Skoraj bi rekli, da je to pleonazem. Da bi bili razpoznavni, da bi se jih ločilo od starih ljudi, novi ljudje samim sebi pravijo *moderni*. Njihov čas se prav tako imenuje moderna ali, tako kot v nemščini, *Neuzeit*, novi vek. Izraz lahko pove več ali manj kot moderna. Novo, novi čas, ki se ločuje od starega in se spoprijema z njim? To je vprašanje, ki se še danes stalno na novo poraja in prihaja do izraza vsakič, ko govorimo o modernizmih moderne tja do postmoderne. To so poti in gibanja, ki se venomer razhajajo in spoprijemajo.

Še vedno humanizem? To je vprašanje. Vse poteka slej ko prej v imenu človeka, z besedo, ki se jo čedalje bolj uporablja, v imenu človeštva. Pri tem se prevzema eden od temeljnih izrazov rimske politike, ki je sežela *humanitas* in *romanitas* ter poskusila kreniti na to pot tudi v političnem smislu z rimskim svetovnim gibanjem ekumene. Kaj hočemo danes?

**288**

Eden najpomembnejših zagovornikov postmoderne, Jean-François Lyotard, nam je zapustil naslednjo misel, ki jo lahko opredelimo, s staromodnim filozofskim izrazom, kot temeljno načelo postmoderne: »Vsaka poved je univerzum.« To pomeni, da je univerzum vsak človek. Saj izjave vedno izustijo ljudje, kajne? Ali to počenjajo tudi stroji, oziroma neki človek *sub specie machinae* in nič več *sub specie humanitatis*, da ne rečem *aeternitatis*? Ta misel vsekakor potrjuje Heideggrovo tezo iz *Dobe podobe sveta*. V tem postmodernem principu se medsebojno zrcalita človek in svet. In to v najbolj resničnem pomenu tega izraza, ki ga še posebno uporablja Hegel: spekulativno mišljenje. Človek, ki se zrcali v podobi sveta. Ravno to se dogaja v raznih globalizacijah, nazadnje v sedanji, na področju ekonomije, pa tudi v vsem tem, čemur s starim, okornim in zdaj že neprimernim imenom pravimo tehnika. Človek *sub specie machinae*, ki že pri Hobbesu izreče svoje prvo načelo.

9. Moderna, še zlasti pa postmoderna, razodevata prelom, vstajo, pot, gibanje v vsem in v celoti. To je svetovno gibanje, ki se zrcali na področju tehnike in ekonomije. Rad bi poudaril, da sta to preživeti besedi. Lahko bi se vprašali, zakaj ju še vedno ohranjamo za označevanje nečesa sodobnega. Povsem ne-

moderni sta. Kar se dogaja, je namreč različno od tega, kar izražata, vsaka po svoje, tehnika in ekonomija. Ti besedi ne ustrezata sedanjim, modernim razmeram. Od moderne dalje sta se tehnika in ekonomija spremenili. V njunem okviru se dogaja nekaj različnega. Hodimo po novih poteh in se gibljemo k različnim, novim ciljem. Naj razložimo na kratko: *techne* je način in področje védenja, v katerem se bistveno dogaja resnica. Pri ekonomiji pa imamo človekovo delovanje, ki skrbi za to, kar je potrebno za človekovo življenje v zvezi z jedjo, pijačo, oblačili in končno stanovanjem. Ekonomija, tako kot nam pove beseda sama, zadeva hišo, dom, v katerem ima namen živeti človek, neke navade in pravila. Ekonomija je zdaj v marsičem različna od te skrbi za človeka in njegov dom. Svet kot dom – ali gre za to pri današnji tako imenovani globalizaciji? Je smiselno govoriti o svetovni ekonomiji, *world economy*?

To, kar od začetka do danes čedalje bolj izrazito zaznamuje moderno, lahko vidimo v gibljivosti in v pospešku. Ali gre za to, da se s tem lahko rešimo vseh spon, fiksnih položajev, vnaprej določenih drž – mogoče tudi od doma in ekonomije, ki je z njim povezana? Gre tudi za to, kar lahko razumemo kot bistveno svobodo, ki ji zdaj pravimo avtonomija: človek se lahko reši lastne pogojenosti, lastne zapisanosti, se pravi tega, da že njegovo rojstvo odloča o njegovem položaju. Človek je svoje usode kovač, v svoje roke lahko vzame vse, lahko odloča o tem, kar je in želi postati. To je mentaliteta, ki se je izoblikovala v modernem svetu in še zlasti v Združenih državah Amerike. *The man without ascription*. To se odraža tudi v modernih besedah za moderno človeštvo: individualizem, liberalizem, kapitalizem. Vse to je povezano in medsebojno zamenljivo. Liberalizem je individualizem in narobe. Zadeva se ne zdi tako preprosta pri kapitalizmu. Razumeti ga moramo, neodvisno od socialističnih in mogoče marksističnih kritik, kot to, kar lahko pomeni in daje upanje v največjo prosto gibljivost ljudi in zato tudi v njihov individualizem. Kdor ima denar, ima svobodno življenje, ima pravo avtonomijo, lahko razpolaga s časom in prostorom. Ni prikovan na noben prostor, predvsem pa se lahko reši vsega tistega, s čimer ga obremenjuje lastna pogojenost. Liberalizem, individualizem, predvsem pa kapitalizem je treba potemtakem razumeti kot absolutizem, ki ga je treba dojeti na nov način, kot razrešitev in osvoboditev od vsega. Kdor ima denar, lahko razpolaga s časom in prostorom, zase si lahko izbere kateri koli kraj na svetu.

10. V tem smislu je kapitalizem globalizem. Pri tem ostaja seveda nerešeno vprašanje, ki se čedalje jasneje javlja kot najsilnejša plat moderne: najbrž se v

---

večji meri premika kapital, s starim izrazom denar, kot pa ljudje. Med temi je mnogo takih, ki so odvisni na nov način. Je tudi to moderno? Vidimo namreč, da so tisti, ki smo jim nekoč pravili delavci, delavski svet, delavska družba, na cesti. Niti nasprotna stran, kapitalisti, današnji *shareholders*, se ne more premikati. Prikovani so pred računalnik, premikajo se le z računanjem v mreži kapitala. Tudi to je internet. Mreža kapitala je pravi internet. Tudi menedžer, ki ga že od zdavnaj postavljamo nasproti delavcu, se ne more rešiti vse svoje zapisanosti v širšem smislu. Njegov denar ne žvenketa več v možnji, polni zlata, ampak v računalniškem internetu, da mu od mobitela kar šumijo ušesa. Locke je skoval izraz, ki ga je nato Marx potisnil v najbrž najširšo možno dimenzijo: z ekonomijo in tehniko, *the work of his hands*, si človek podaljša svoje telo. Simbolično podobo tega dejstva lahko danes vidimo v mobitelu. Mobitel prinaša žvenkljanje borznega sveta v roke, v ušesa, v glavo. Vsaka poved je univerzum. Kako mnenje ali kaka teza obvelja kot zaupna oziroma kot multimiks informacija in se razkropi po svetu, se globalizira. Z vsakim klicem po mobitelu zažvenketa v ušesih. Razmišljati in slišati *sub specie machinae*. Ne samo podoba sveta, temveč tudi svet v ušesih ali, z drugimi besedami, žvenkljanje sveta. Denar žvenketa vsepovsod. To se zdaj imenuje tudi kapitalizem. Menedžer mora hitro reagirati, kupovati in prodajati, že spet *sub specie machinae*. Lahko temu še rečemo tako? Transferirati, fuzionirati, globalizirati – to je novo besedišče človeka *sub specie machinae*. Vedno manj ga vidimo v človeškem obrazu, saj ima le eno stvar v glavi: denar. Tudi to pa je zdaj že problematičen izraz.

290

»Kaj je človek?« je Kantovo vprašanje. Meri na to, da bi ugotovilo, kaj ima človek, kaj je v njegovih rokah, v njegovem prijemu in lasti. Kaj nam zdaj pomeni to vprašanje? V vsakem primeru lahko potrdimo dejstvo, da imajo nekateri ljudje vedno več denarja, od katerega bi lahko in bi morali vsi prejemati delež, številni pa prejemajo vedno manj denarja za to, kar bi lahko storili ali dejansko storijo za ta denar, za to ekonomijo in to tehniko. Toda pogledjmo tistega, ki ima denar: Mar ima ta človek tudi življenje, prakso, kot so mu rekli v antiki? Moderno življenje? V vsakem primeru ne brez handyja, interneta in podobnega. In zato ima svobodo? Življenje *sub specie machinae* jo ima vedno in vsekakor.

11. Moderna vodi v dobo kritike. Mar živi moderna in potemtakem tudi moderni človek v kritiki? Kritična je že sama drža. Temu ustrezajo tudi filozofske šole, ki se prerekajo ravno o kritični drži in hočejo prevladati ena nad drugo.



Kritični racionalizem in kritična teorija danes prevladujeta. Poleg teh pa so tudi misleci tako imenovane postmoderne, pa tudi gibanje, ki se je izoblikovalo ravno v Ameriki: pragmatizem. Pragmatični postopek je kritičen v tem smislu, da sortira in preišče to in ono, da si izbere za življenje tisto, kar je priročno in uporabno. V tem je sorodnost z drugim ameriškim gibanjem, behaviorizmom, pa tudi zveza z najstarejšim modernim gibanjem, utilitarizmom. Ta gibanja oblikujejo moderne ljudi in vodijo njihovo moderno samorazumevanje. Kot smo že poudarili pri liberalizmu, človeku dopuščajo, da vse zvede k sebi, da pride k sebi. Slišali smo celo vrsto besed, ki se začenjajo s sestavino avto-, samo-, npr. avtonomijo. Zlasti v nemščini jih je dosti, pri Heglu recimo beseda *samouresničitev*. Vse to ustreza modernemu vprašanju: »Kaj je človek?« Ustreza mu tudi sama Kantova transcendentalna metoda, ki se ne steguje k čemu zunanjemu, mogoče h kakemu Bogu, k transcendentnemu, marveč hoče nazaj k človeku, vse hoče speljati na človeka. To je transcendentalna metoda. Kant kot kritik, kot oče vse kritične filozofije in celo sodobnih kritičnih šol. Moderna se začne kot doba kritike. Doba moderne – doba kritike. Vanjo smo danes vpeti tako kot nekoč in mogoče bolj kot kdaj prej. Seveda se je sama kritika medtem sprevrnila. To lahko potrdimo, vidimo in slišimo. Na primer v novih medijih. Vsepopvod imamo kritične medije. Tako so nastali časopisi, tako se je začelo novinarstvo. Novinarstvo se se še vedno dojema kot kritično uho in zavest o času in o vsakovrstnem delovanju v njem. Časopisi in javna sredstva obveščevanja niso le kritični, ne le da sortirajo in sondirajo najrazličnejše vesti: danes lahko kritično ugotovimo predvsem to, da se kritika ne obnese več. To še ne pomeni konca kritike, marveč njeno sprevrnitev. Vsakdo se ima za kritičnega, začeni z izvorno moderno in čedalje modernejšo svobodo, svobodo mišljenja, zaradi katere se vsaki tezi in vprašanju pridružuje svoboda. Npr. svoboda laži je kar moderna. Kaj pa je laž? Ali še vemo, kaj to je, pa čeprav je Kant vanjo usmeril svojo vehementno kritiko in se z njo naključno ali nenaključno ukvarjal prav na koncu svoje kritične miselne poti?

12. Moderna pomeni kritiko in kritika je moderna. Vse se prevrača v drugo. Kritika in moderna in obratno. Razmišljati in filozofirati pomenita kritiko. Na to bi morali biti pozorni, ko govorimo o mišljenju *sub specie machinae*. Saj *sub specie machinae* lahko pospešimo kritiko in povečamo njeno gibljivost. Totalna kritika je možna. Treba je premisliti, kar smo nakazali zgoraj, se pravi, da je Kant razumel kritiko v smislu stroja, *mechana*, namreč kot pomagalo in kot obenem silo, katere namen je zavladati mišljenju. Navsezadnje smo po mehaničnih strojih razvili tudi kibernetične. Tudi sistemska teorija spada v to

---

samoizpopolnjujoče se mišljenje *sub specie machinae*. Še vedno pa gre za kritiko. Ta je vidna tudi v načelu sistemske teorije, da je treba reducirati kompleksnost. To je odbiranje in potemtakem kritika.

Smo logična bitja. Natančneje rečeno: imamo *logos*. Ga imamo za kritiko? Smo torej kritično bitje, se pravi bitje, ki doseže vrh in dovršitev svojega življenja v kritiki? Praksa kritike? Mogoče tehnika kritike? To pa so spet stare in preživete besede, čeprav se jih slej ko prej uporablja ravno v moderni. Z ozirom na Heideggra bi lahko rekli: smo v postavju kritike. Z ozirom na Voegelina pa: moderna, kritika je zmanjšala območje biti, da bi lahko povečevala *en détail*. Semkaj spadajo odkritja, osvajanja, tako v znanstvenem smislu kot tudi glede zemeljskega in svetovnega prostora. Eliminiranje na področju biti, da bi *in limine* stopali na različna področja. Zato *generatio*, pa tudi *imitatio dei*, o kateri je govoril Hobbes. Ta izraz še ni zastarel.

292

13. »Kaj obstaja?« »Kaj smo mi?« Še vedno se sprašujemo tako. Prvo vprašanje je iznašla filozofija. Še vedno odzvanja v Kantovem vprašanju »Kaj je človek«. Zastavljeno je na klasičen, se pravi ne na moderen način. Zato je že narobe postavljeno vprašanje, saj sta vprašanji po bistvu in po biti propadli. Vprašanje, ki ga postavlja moderna, se glasi: »Kaj človek zmore in kaj hoče?« Človek mora moči hoteti, da tako vzpostavi tudi neko dolžnost. To je tisto, kar danes raziskuje marsikatera etika. Ravno etika je že spet preživeta beseda, ki jo uporabljamo v modernem smislu. Kaj hočemo? Voljo. To je moderna, tudi postmoderna beseda. Voljo do moči? Nietzsche jo je razumel tako, Heidegger pa ji je dal dokončno interpretacijo in podobo. Volja za voljo. Naše moderno življenje ravno v tako imenovani postindustrijski družbi popolne mobilizacije v turizmu. Humanizem kot turizem. Težko bi veljalo obratno! Kam pa hočemo, ko se odpeljemo? Peljati se, peljati, to je novo geslo (ki se mu je med drugimi posvetil Paul Virilio). Hočemo kam dospeti? Vedno hočemo oditi, biti na poti. Gibljivost. Tehnika in ekonomija, to v modernem in kritičnem besednjaku pomeni: porabiti in potrošiti. Pospešiti vse in tudi življenje samo (*acceleration*). Temu primerno tudi manj časa posvetimo jedi, hitreje pijemo, manj spimo. Narediti iz noči dan. Luč povsod, vsaj razsvetljava. Če se luč oziroma sonce za nas premikata prepočasi, se pa sami premikamo s svetlobno hitrostjo, potrebujemo jo in porabljamo jo. Pomislimo na medije. *Medium* ali s heglovskim izrazom *Vermittlung*, posredovanje. Torej z vsem in v vsem. Tudi to je posredovanje. Smo v toku-z, peljemo-se-z. To pripada totalni mobilizaciji, če naj tu omenimo Jüngerjev izraz, ki so ga zmeraj znova napak razumeli. Pred-

log 'z' tu ne pomeni samo s pomočjo, recimo sredstva, prevoznega sredstva od kamele do rakete ali od telefona do televizije. To so z ene strani stroji, *mechana*, to je pomagala, z druge pa predstavljajo samo moč gibljivosti. Nekaj pa je odločilno: premikamo se skupaj-s-tem, ko vstopimo in se peljemo s sistemom gibljivosti, vznikujoč v njem. Po heglovski: *wir werden aufgehoben*. Kaj je tu tisto negirano, dvignjeno in ohranjeno? V kritično-modernem smislu je to človek, ki je v toku s telesom, telesjem, dušo, duhom. Ta je *aufgehoben*. To je življenje *sub specie machinae* ali moderno življenje. Moderna je vsekakor strojnost. Kaj pa pomeni stroj, misliti *sub specie machinae*?

14. Človek in celota njegove biti s telesom, dušo itd. je to, kar danes sam človek preoblikuje in presaja, transplantira. Transplantacija, presaditev, pomeni v globljem smislu našo produkcijo živečega (sveta kot podaljšave telesa, duha itd.): živeče lahko ustvarimo, iztrgamo njegove proizvode in jih presadimo v svoja telesa, v sebe. Transplantacija je dialektični dogodek. Zdaj postaja jasno, da človek lahko stopi iz sebe in v sebe. To so kloni. Produkcije, reprodukcije? Je to evolucija, revolucija ali involucija (zadnji izraz pripisujemo Franzu von Baaderju)? In kaj je revolucija? Kaj mi prinaša? Predvsem involucijo. Transcendentalna metoda vodi k involuciji, ne pa k revoluciji načina razmišljanja. To je pač tudi konkretna svoboda v Heglovem smislu. Vse rase, se vleče in stiska skupaj. To demonstrirajo mediji. To se dogaja v današnjih bioloških poskusih konstrukcije genske tehnike. Predstavljajmo si človeka ali celo človeštvo z gibljivostjo klona. Tudi to bi bila avtonomija! Torej tudi človekova bit-pri-sebi? Življenje *sub specie machinae*? Saj bi drugi bili najbližji in najbolj oddaljeni, jaz sam bi si bil najbližji in najbolj oddaljen. Radikalna in totalna razvezanost: ravno zaradi nje je človek dojet kot človek na poti. To počenja predvsem politika Novega sveta. Razrešitev od lastnih rodnih pogojev, od zapisanosti (*ascription*). Vzpon individualne gibljivosti. Kaj vidim in kaj čutim, komu dajem roko? Kakemu človeku, mojemu človeku, komu drugemu, kakemu stroju? Kaj zaznamujeta in določata današnja tehnika in ekonomija? Ne samo novih produktov, temveč serijske proizvode. Svoboda v enakosti tu pomeni, da hočemo kupiti in uporabljati enake izdelke. Je to lastnost enakih ljudi? Izvorna, klasična politična svoboda v enakosti, ki je še vedno ne razumemo ali je ne razumemo več, bi tu prišla do nezaslutene konca ali pa bi v tem našla nov začetek. Moderni, kritični človek, pri katerem sta podoba sveta in podoba človeka postala isto. Od večne podobe Boga do večne podobe človeka. Katerega človeka? Kritičnega in modernega človeka.

Prevedel Jan Bednarik

## IGRA VIRTUALNE RESNIČNOSTI

Narava ne obstaja več, ali vsaj naravne reči ne. Vse, kar je nekoč pomenilo naravno, je danes umetno narejeno ali pa se da umetno simulirati. Od tod vsa fascinacija nad dosežki sodobne tehnike. Sposobnost sodobnih znanosti, da iz nič ustvarijo vse, je povzročila, da stvari izgubijo svoj pomen. Postanejo simulacije, virtualne podobe nečesa, česar ne moremo več prepoznati kot naravno ali vsaj resnično. Z razvojem genetske tehnologije pa tako ali tako ni več naravnega (organskega). Če nimate časa in prostora za pravega psa ali mačko, pa vendar hočete imeti ljubljence, si omislite psa-robota, ali mačko-robota, ali virtualno predstavo akvarija z raznobarnimi ribicami. Ustvarite si novo (umetno) pokrajino za preživljanje prostega časa, kjer ni deževnih dni in poledice. Poiščite si sogovornike in somišljenike iz različnih predelov zemeljske oble, ne da bi jim pogledali v oči in v njih videli same sebe. Ustvarite si otroka po lastni izbiri, brez vseh neprijetnih lastnosti. Uživajte v virtualnem svetu, kjer ni smrti in so vsi veseli.

295

To so želje današnjih ljudi. Ali je vse to resnično, ni važno. Problem se vzpostavi šele, ko pride do konflikta med fizično in virtualno resničnostjo. Že nekajkrat se je zgodilo, da so osebe, ki so se spoznale prek interneta, bile potem v trenutku resničnega (fizičnega) srečanja razočarane. Veliko veselje predstavlja današnjim mrežnim obiskovalcem to, da se predstavijo kot to, kar niso.

---

Vsa ta zmešnjava ima za posledico, da se ne gleda več na resničnost predstavljenega, ampak se vse sprejema kot (virtualno) resnično. Druga posledica pa je vse večja navezanost na virtualni svet, ki je neprimerljivo lepši in boljši od fizičnega, saj v njem (virtualnem svetu) ni razočaranj, ker sploh ni ničesar fizično resničnega.

Tako živimo v času, ko ne vemo več, kaj je res in kaj ne. To sploh ni več vprašanje. Z vsesplošnim uveljavljanjem tako imenovanih informacijskih tehnologij nam zmanjkuje časa, da bi uspeli preveriti resničnost informacij, s katerimi nas neustavljivo bombardirajo z vseh strani. Živimo samo še tako, da preverjamo, ali smo še dostopni svetu tam nekje zunaj. Preverjamo poročila po televiziji in radiu, pregledujemo elektronsko pošto in upamo, da je kdo pustil SMS sporočilo na našem mobitelu. »Feedback« je še edina stvar, ki nas prepričuje, da nismo sami. Kako je prišlo do tega, oziroma bolje, kako in na kakšni podlagi se dogaja dogajanje okoli nas? To je osnovno vprašanje tega sestavka.

**296**

Prvo, kar lahko opazimo na vsakem koraku, je hitrost. Vse se dogaja hitro, vsem se nekam mudi. Hitrost, ki včasih preide v pre-hitrost, nam šele omogoča, da bi opazili, kaj se dogaja.<sup>1</sup> Če se namreč nekaj dogaja počasi, to izpade iz polja dojemanja, je neopazno, celo preneha obstajati. Z drugimi besedami, zaradi nenehnega hitrega dogajanja, hitrih sprememb informacij, podob sveta, je tisto, kar se dogaja počasi, izpadlo iz hitrega dogajanja tega hitrega sveta. Obstaja kot nenavadno, groteskno, absurdno. Nekako tako, kot če vidimo konjsko vprego na avtocesti. Ne samo, da je v tem primeru konjska vprega nekaj zastarelega in »eksotičnega«, ampak ji tudi grozi nevarnost, da bo uničena. Posledica hitrosti je tudi izguba občutka za razsežnost. Z razvojem prevoznih sredstev se je zmanjšala razdalja (tako prostorska kot časovna) med dvema točkama v svetu. Človek pa hoče vedno več, vse hoče čim prej, čim bližje, zato je zlahka sprejel informacijske tehnologije oziroma tehnologije virtualnosti, med katere prištevam vse tehnologije, ki ustvarjajo umetni virtualni prostor dogajanja (interaktivnosti), kjer ne obstajata več prostor in čas, kot ju navadno razumemo. Sem spadajo radio, televizija, internet, računalniška virtualna resničnost, celo (mobilni) telefon. Prostor je virtualen, kar pomeni, da se lahko po njem premikamo iz ene same točke. Prostor se pravzaprav vrti okoli nas. Ne hodimo mi po prostoru, ampak prostor pride do nas. Ta prihod pa je trenuten,

<sup>1</sup> Zanimivo je videti, da se ljudje tega zavedajo, seveda v čisto drugačnem pomenu. Celotna policija opozarja na to s svojim sloganom: Hitro je hitro prehitro.

je že vedno tu, na doseg roke. Vse je dostopno v trenutku, saj zaradi hitrosti ne more trajati. Brez trajanja pa je dogajanje neskončno, neustavljivo, brezčasno.

Hitrost, ki je temeljna lastnost dogajanja, pomembno vpliva na naše dožemanje sveta. Ne samo da izgubimo tako občutek za prostor kot tudi občutek za čas; izgubimo predvsem varnost – dom in svet – izgubimo predvsem sebe. Z globalizacijo stilov življenja (tako imenovani anything goes) ne moremo več govoriti o domačem in tujem, saj se vse kaže kot enako vredno. Vsako postavljanje po robu »mainstreamu«, »normalnosti«, nas takoj vrže nazaj vanjo. Hitrost nas dejansko navaja na to, da je dogajanje tisto, kar nam iz življenja šele naredi življenje. Če se ustavimo, nam je dolgčas. Tu je dolgčas mišljen negativno, kot nekaj, kar se ne sme zgoditi, kar nas navaja na misel, da smo odtujeni od sveta. Tak dolgčas se mora skrivati s tehnologijo, z govorjenjem, z druženjem. Dogajanje se ne sme prekiniti. Danes se veliko govori, a zelo malo pove. Tisti, ki pa se po kakem čudežu vendarle zadrži pri stvari, je naenkrat izpadel iz sveta (dogajanja). Biti tujec v svojem okolju je nekaj, čemur se hoče vsakdo izogniti. Zato se nihče noče izpostavljati ne-varnosti, nihče noče prebi(va)ti kot drugačen, kljub temu da se vsepovsod razglaša, da so vsi drugačni enakopravni. Enakopravni so, dokler se držijo virtualnega toka dogajanja. Tudi protesti, ki se širijo po svetu proti globalizaciji poznega kapitalizma, niso usmerjeni k temu, da bi poudarjali drugačnost, ampak k temu, da bi bili vsi enaki.

**297**

Kdo pa sploh narekuje, kako se obnašati, kako nam je čutiti? Pravzaprav ne gre za narek, gre za prepustitev dogajanju. Hitrost nam ne omogoča, da se zaustavimo brez negativnih posledic. Nihče noče izpasti iz dogajanja, tako kot nihče noče prostovoljno skočiti iz premikajočega se avtomobila. Nihče noče postati zares drugačen, tudi možnost biti drugačen je izostala. Vse drugačnosti so »globalizirane«, so enakopravne. Edino zares drugačno stališče je stališče ustavitve. To pa povzroči virtualno smrt. Človek danes raje živi kot čredna žival, kot eden od mnogih v množici, in tako ohranja neko varnost, ki to ni.

Virtualne tehnologije vplivajo na naše dožemanje sveta. To pomeni, da je poleg našega fizičnega sveta prisoten še virtualen (umeten) svet. Ta umetni svet pa se je razširil čez fizični svet, tako da je zelo težko ločiti med enim in drugim. Z nastopom interneta pa se je tako ali drugače začela velika selitev »on-line«, v virtualno mrežo. Danes stvari pomenijo nekaj šele, ko so na internetu. Tako,

---

na primer, nastajajo razna virtualna podjetja in zabaviščne strani, katerih namen je, da privežejo človeka na neskončni tok informacij. Življenje v virtualnem svetu je hitro, spreminjajoče se, neskončno. Gibanje po njem je edini smisel, saj poleg informacijskega toka ne obstaja nič. Kako lahko vpliva virtualno na naše življenje, če pa je definicija virtualnega ravno, da je še-ne-realno? Kako je mogoče, da toliko ljudi hoče prebivati v virtualnem, ne razumejo pa, kaj to pomeni? Kaj se skriva v virtualni resničnosti, da je tako vabljiva?

Tu se lahko obrnemo na Heideggra in njegove spise o tehniki, v katerih je skoraj pred petdesetimi leti poskušal ugotoviti, na kakšen način se dogaja moderna tehnika oziroma kaj je njeno bistvo. To bistvo je po Heideggru postavje (Ge-stell), kar pomeni, da tehnika postavlja vse stvari na razpolago. Komu? Človeku? Tako je videti, v resnici pa je tudi človek na razpolago. To je še posebno očitno danes, v dobi genetskega inženiringa in razpoložljivosti genov vseh živih bitij za vsesplošno manipulacijo. Tu ne velja nikakršno pravilo, nikakršen zakon. Človek ni tisti, ki ima moč, ki vodi igro. Človeka kmalu ne bo več, tako da je o posebnosti človeka v luči DNK težko govoriti. Moderna tehnika je sicer zares področje, kjer je virtualna resničnost (tako računalniška kot splošna) nastala, a če hočemo ugotoviti, na kakšen način deluje virtualna resničnost, se moramo zavedati tega (skupaj s Heideggrom), da človek ne upravlja z njo oziroma da človek ni tisti, ki vodi igro. Najprej se moramo vprašati, na kakšen način deluje virtualni svet oziroma zakaj je virtualna resničnost sploh nastala.

**298**

Virtualne tehnologije so bile ustvarjene kot orodje, ki naj bi prihranilo človeku muke s prenosom informacij z enega konca sveta na drugi. Vendar je ta »medialna« lastnost tehnologij ostala v ozadju, v ospredje pa je prišla njihova zabavnost. Virtualne tehnologije so bolj zabavne kot pa uporabne (hkrati pa so na ta način profitne). Edino tako si lahko razložimo tak razmah, recimo, mobilnih telefonov ali prenosnih glasbenih aparatkov (walkman, discman). In ne samo to, vsa ta hitrost, tekočnost dogajanja (zabave) kaže na samozadostnost tega toka. Dogajanje virtualnih tehnologij niso informacije, ampak same virtualne tehnologije. Drugače rečeno, sporočilo virtualnih tehnologij je radikalno poenostavljeno, je vedno isto; je vrednost, za katero se ga zamenja ali, kot pravi Baudrillard: »... v resnici sporočilo ne obstaja več, medij je tisti, ki se kaže v čistem kroženju.«<sup>2</sup> Človek sprejema tisto, kar vidi, sliši, čuti kot nekaj

<sup>2</sup> Ž. Bodrijar, *Drugo od istoga*, Lapis, Beograd, 1994, str. 15.

resničnega. O tem se ne sprašuje, ker zanj izostaja resnica, glede na katero bi lahko utemeljil resničnost doživljajev. Tako je vse, kar sprejema prek elektronskih medijev, zanj resnično.<sup>3</sup> Dejstvo je, da je vse možno, vse je prikazljivo. Kar se da pokazati (virtualno upodobiti), ima neko resničnostno veljavo.

Na splošno je množičnost podob, dobljenih prek ekrana, povzročila, da se je zmanjšalo zanimanje za stvar, katero so podobe kazale, oziroma se je resničnost prikazanega spremenila v simulacijo. Leta 1985 so podobe sestradanih Etiopijcev sprožile velikansko akcijo pomoči, saj so bili ljudje še presunjeni. Leta 2000, ko je ne-vem-katerič-že spet grozila katastrofalna suša, se ni zgodila nikakršna podobna akcija. Ljudje so postali preveč otopeli, da bi lahko še reagirali na podobe umirajočih bitij. Življenje in smrt, posredovana prek zaslona, izgubila svojo dejanskost. Obstajata samo še kot virtualno resnična. Človek danes sploh ne more več razumeti, kaj vojna prinaša s sabo. Nemogoče je vzpostaviti stik s sporočilom, ki ga prinašajo podobe trpljenja. Moja generacija se, na primer, ne meni za to, ali je holokavst bil ali ne. To je zgodovina, je pozabljeno. Še huje, nikogar ne zanima, ali je njegov sosed serijski morilec, nikogar več ne zanima, kdo sploh je njegov sosed. Generaciji X je vseeno, kaj se dogaja, važno je samo, da se nekaj dogaja. Prihodnosti ni, dogodki pa so samo tisto, kar se da videti na zaslonu, in še ti izginejo v mraku pozabe.

**299**

Taka situacija kar kliče po katastrofi svetovnih razsežnosti. To ni nekaj fantastičnega ali virtualnega, ampak povsem realnega. Če bi razpadle računalniške mreže, bi se prav lahko zgodila nova gospodarska kriza, verjetno še hujša kot tista v dvajsetih in tridesetih letih dvajsetega stoletja. Taki krizi pa bi spet sledili razni naci(onal)izmi ali celo spopadi. »Z globalizacijo telekomunikacij se je treba nadejati totalne nesreče, kakršne še nikdar ni bilo, ki pa bo prav tako osupljiva kot svetovni [realni] čas, ki doslej tudi še ni bil zaznan.«<sup>4</sup> Eden od vzrokov za takšno nesrečo bi bila ravno absolutna hitrost informacijskih podatkov, tj. interaktivnost. Ker sta se zgodovina in spomin zaradi hitrosti dogajanja izgubila in ker generacije, ki prihajajo, nimajo nikakršnega odnosa do drugih živih bitij, je tak scenarij še kako verjeten.

Virtualna resničnost je prav lahko podoba človekovega biološkega razvoja. Človek se od svojega nastanka dalje bori za to, da bi obstal v svetu. Gon po samoohranitvi je velikokrat šel prek meje, kar se da občutiti v uničevanju

---

<sup>3</sup> Ali pa je vse neresnično, v vsakem primeru resnica izpade.

<sup>4</sup> P. Virilio, Hitrost in informacija: alarm v kiberprostoru!, Apokalipsa, št. 12–13, 1996, str. 116, oglati oklepaj je moj vrinek.



narave in drugih živih bitij (tako živali kot rastlin, da o avtodestruktivnosti ne govorim). Ker pa je z izumom virtualne resničnosti nastal nov svet, ki je za človeka veliko bolj privlačen, bi lahko rekel, da se lahko narava temu izumu zahvali za svojo ohranitev. Če se zares zgodi popolna preselitev človeka v virtualni svet, bo narava lahko živela naprej v svojem ritmu. Obstajajo tako imenovani ekstremni ekologi, ki zagovarjajo zelo podobne rešitve. Možnost, da se bo ohranila vmesna situacija, ki vlada danes, ko virtualni svet prekriva resnični (fizični) svet in vpliva nanj, je bolj verjetna, kar pa ima lahko za posledico totalno opustošenje narave, saj bi narava postala samo uporabno igrišče/smetišče za človekovo uničevanje.

Človek bo vedno hotel obstati. Vseeno, v katerem svetu. Virtualni svet je samo novo okolje, v katerem lahko človek biva, in tu lahko biva celo bolj kot v resničnem (fizičnem) svetu. Telo, ki je postalo odvečno, lahko zamenja z virtualnim telesom, s telesom, ki ni nikoli bolno, ranjeno, in katerega lahko vedno zamenjaš. Vendar je zelo malo verjetno, da bo človekovo fizično telo popolnoma zamenjal stroj. Človek bo raje (p)ostal kiborg, pol organsko – pol elektronsko bitje. Vse potrebno za nastanek takega človeka je ustvarila že novo-veška miselnost, ki se je nagnila k prevladi racionalizma. Zahteva, da je svet razločljiv in tudi obvladljiv, je direktni vzrok nastanka sodobnega omreženega negibnega človeka. Raz-laga sveta na atome-številke je temelj delovanja digitalnih tehnologij, ki vse bolj obvladujejo naša življenja. Računalniki živijo v svetu, ki se ga da opisati (oblikovati) z enkami in ničlami.

**300**

Kiborg je pravzaprav človek današnjega časa. S tem ko je priklopljen na različne virtualne tehnologije in je od njih odvisen, se je ločil od narave. Virtualni svet je zamenjal naravnega. Kiborg je postal spremenljivi bivalec v zmesi naravnega in umetnega sveta. Enega ne loči od drugega. Ne obstaja tudi nika-kršna meja sveta, ki bi mu pomagala prebivati. Vse, kar se ga dotika, je spremenljivo, nestalno. Danes ni več vrednot, ki bi vedno držale, ni več možno predvideti človekovega obnašanja, niti uspeti razložiti njegovega mišljenja. Eno ali drugo je lahko kar koli. To ni iracionalizem v pomenu odrekanja poslušnosti razumu, temveč ravno sledenje vsestranski prevladi razuma kot računajočega aparatura. Človek se vse bolj obnaša kot stroj, ki se odziva na preračunane vplive, postaja nepremični gledalec virtualnega sveta. Človek lebdi v praznem prostoru in upa, da ne bo padel na trdna tla. Tako je postal podoben astronautu, ki lebdi v praznem prostoru vesolja, daleč od svojega planeta.

Kiborg je idejni konstrukt ameriške feministične pisateljice Donne J. Haraway. Njen Kiborški manifest, ki je nastal sredi osemdesetih let 20. stoletja, je zelo prehitel svoj čas, saj je opisal dogajanje v družbi, ki je zelo primerljivo današnjemu. Kiborgi smo danes že vsi. Kiborg je virtualno bitje, ki ima vse lastnosti današnjega človeka: je brez spomina, zgodovine; je individualen, a potrebuje povezave; kiborgi enotno delujejo, a nimajo vodje. Ločnica med človekom in živaljo je prav tako že porušena, saj je kiborg umeščen ravno na točki prestopa te meje. Kiborg kaže na tesno združevanje človeka in živali, nekakšno novo živalskost. Živalskost je tu mišljena kot organska polovica kiborga. Druga polovica, stroj, je vedno poskušal posnemati človeka, vendar mu to nikoli ni uspelo. Stroj je vedno bil videti kot prikazen (robot, avtomat), manjkala mu je avtonomnost. Danes o tej razliki med strojem in človekom nismo več povsem prepričani. »Stroji poznega dvajsetega stoletja so popolnoma zameglili razlike med naravnim in umetnim, duhom in telesom, samorazvijajočim se in ustvarjenim od zunaj, ter številna druga razločevanja, ki so bila značilna za organizme in stroje. Naši stroji so danes neprijetno živi, mi sami pa srhljivo nedejavni.«<sup>5</sup> Tako vidi današnji položaj človeka Donna J. Haraway.

**301**

Ta položaj večnega mejnega bitja je zelo blizu ek-sistenčnemu prebivanju. Kiborg ima prek kibernetične *igre* odnos do celote in vseh njenih delov. Kiborg odgovarja nekemu nagovoru, nagovarja pa ga ravno kibernetična igra. Kiborg nas pravzaprav obrne nazaj k sebi. Prek zveze med človekom in strojem, s tem ko se ne bojimo več naše živalske in strojne narave, se lahko učinkovito izkažemo kot ljudje. To se zdi nekoliko čudno, a vendar je prihodnost človeka ravno tu, v tej povezanosti z električno-virtualno mrežo.

Kiborgi so pri Harawayevi mišljeni še na ravni miselne igre, ki vpliva na naše obnašanje. So paradigma ali celo mit postmodernističnega človeka. Vendar se lahko zgodi, da bodo kiborgi zares obstajali, tako rekoč v krvi in elektriki. Takrat bodo vse te danes še mentalne igre postale usodne. Kaj lahko naredi človek, če se zave svoje kiborške narave? Če ne dojame temelja, iz katerega se oglašča njegovo obnašanje (delovanje), usodna igra kiborga vodi po poti popolne razpoložljivosti, ki se prav lahko konča kot smrt človeka. Druga pot je pa ravno v spoznanju, da je *igra* tista, ki šele naredi kiborga/človeka.

---

<sup>5</sup> D. Haraway, *Opice, kiborgi in ženske*, KODA, ŠOU, Ljubljana 1999, str. 246.

Igra je nekaj, kar *človek* ves čas dela. Igra je izvorno tisto, kar odgovarja ritmu narave. Igra v različnih jezikih pomeni ples, ritmično ponavljajoče se gibanje. Igra je seveda tudi gledališka igra. Pri starih Grkih so dionizije bile plesne in pevske prireditve, nebrzdano proslavljanje vina, spolnosti in drugih življenjskih užitkov. Iz dionizij se je tudi rodilo grško gledališče. Pa tudi olimpijska tekmovanja so se začela s tekmovanjem med pesniki, z nadigravanjem drug drugega skozi besedne igre. Igra kot začetnica kulture je odražala človekovo povezanost z naravo, okoljem, sredi katerega je prebival. Skozi igro se človek uči življenja, uči se, kako se obnašati v svetu, ki ga obkroža, sredi katerega je. Tudi definicije igre se gibljejo znotraj teh opisov, saj naj bi igra bila dejavnost, ki je »namerna, prijetna, intrizično motivirana, vsebuje razrahljano povezavo med ciljem in rezultatom dejanja, v kateri so posledice dejanja odsotne in v kateri posameznik oblikuje alternativno realnost«. <sup>6</sup>

302

Pa vendar moramo tu ločiti dva pomena igre. Običajno se igro jemlje kot nenevarno in neresno zabavo, ki ne vpliva na naše življenje in je namenjena bolj razbremenitvi od vsakdanjih težav. Taka igra temelji na drugačni igri, igri, ki je veliko bolj temeljna in ki vodi naša življenja. Igra ni nekaj neresnega, nekaj, kar bi izvajali zgolj zaradi zabave. »Važneje je, da je v sami igri neka njej lastna, celo sveta, resnost.« <sup>7</sup> To istost igre in posvečenega delovanja je opazil že Platon v Zakonih. Igra je nekaj zelo resnega – če pogledamo otroka, ki se igra, je zanj igra ves svet. Iztrgati ga iz igre, prekiniti igro, je enako kot smrt v življenju. Kdor jemlje igro neresno, ta jo ravno pokvari in se v njej izgubi. Igra kot začetek ali temelj kulture je bila tema, katere preučevanje si je za svoj življenjski cilj postavil nizozemski sociolog Johan Huizinga, ki je o igri pisal v tridesetih letih 20. stoletja. Nedvomno je ideja igre kot temelja kulture vplivala tudi na mnogo filozofov, saj si z njo mnogi razlagajo človeško delovanje (na primer Wittgenstein).

Igra je vedno nekakšno brezciljno gibanje, recimo igra svetlobe, igra barv, igra valov in, jasno, igra otrok, ljudi (ples, rajanje). »Tukaj se vedno misli na neko gibanje sem-in-tja, ki ni vezano na cilj, kjer bi se končalo.« <sup>8</sup> Takšno gibanje igre se ves čas obnavlja in je pravzaprav vseeno, kdo ali kaj se igra. Samo to gibanje je bistveno za igro. Iz tega sledi, da pravi subjekt igre ni igralec, ampak

<sup>6</sup> Maja Zupančič, Zgodnja otrokova igra, igrače in kultura, v Panika, št. 1, let. IV, 1998/99, str. 6.

<sup>7</sup> H. G. Gadamer, Iстина i metoda, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, str. 131.

<sup>8</sup> Ibidem, str. 133.

sama igra. Igra se ne ozira na to, ali je resnična ali ne, ali je razumska ali moralna, saj »leži onkraj dvojice modrost – norost, onkraj resnice in neresnice, onkraj dobrega in zla.«<sup>9</sup> Način dogajanja igre je zelo blizu gibanju narave, iz česar lahko sklepamo – ne na to, da se tudi narava igra tako kot človek, ampak da se človek prav tako igra, kot vse drugo v naravi. »Tudi njegova igra je naravni tok.«<sup>10</sup> Skozi igro se otrok nauči biti z drugimi osebami, jih sprejemati kot enake, kot igralce. Prve otroške igre so ravno pevske in plesne (recimo ringaraja). Gibanje sem-in-tja je bistveno za igro in pravzaprav ne more obstajati »igranje-za-samega-sebe«;<sup>11</sup> vedno mora obstajati nekdo drug (ni nujno, da je to človek ali sploh živo bitje), ki se igra z igralcem in mu odgovarja s protipotezami. Igra je virtualni svet, ki je za igrajočega zelo resničen. Igralec se igra z možnostmi, ki pa so zelo resne, tako da se ves čas odloča o poteku igre. To vzpostavlja tveganje, ki pa je ravno mik igre. Vendar ta mik teži k temu, da igra zavлада nad igralcem, tudi takrat, ko si igralec sam postavlja naloge. Pri človeku se taka igra še najbolj kaže v umetnosti, kjer se igra narave prepleta z človeško domiselnostjo. Najbolj pomembno pa je dejstvo, da »obstoj igre vedno znova in v kar najbolj popolnem smislu potrjuje nadrazumsko značilnost našega položaja v vesolju.«<sup>12</sup> Igra je torej nekaj, česar se ne da razumsko razložiti, ker je temeljnejša od razuma in se veže na tisto v nas, kar je ravno nerazumsko (na to kaže že beseda »ludo« – igralec : norec).

Če jemljemo igro kot temelj človeške kulture, nam to pomaga pri razlagi vpliva virtualnih tehnologij na naše življenje. V zadnjem času se celo veliko govori o tehnokulturi kot o novi obliki človekovega prebivanja. Virtualna resničnost pa je vedno posnemala igre, ki so nastajale v naravi: prvi poizkusi z virtualno resničnostjo (VR) so bile ravno igre svetlobe in igre barv, poznejši poizkusi pa so se usmerjali na uporabo virtualne resničnosti v vojaške namene, tako da je virtualni prostor dobil obliko bojišča. Bojevniki se na takem bojišču urijo za bitke, ne da bi se bali za svoja življenja, saj jih pomirja dejstvo, da vse to ni res. Občutek varnosti in neresničnosti pa je tisto, kar vleče v virtualno resničnost.

Povezava med virtualno resničnostjo in igro je bila tista, ki je približala računalniško virtualno resničnost ljudem. Vsa današnja virtualna tehnologija temelji na tem, da sebe predstavlja kot igro, ki zapeljuje ljudi v igranje. Izraz

---

<sup>9</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens*, Naprijed, Zagreb, 1992, str. 14.

<sup>10</sup> H. G. Gadamer, *Istina i metoda*, str. 135.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens*, str. 11.

»gadgets«, ki ga uporablja Baudrillard (in ne samo on), bi lahko prevedli ravno kot »igračke«. Igračke, ki nas zaposlijo z igro, ki nič ne ustvari, ki nas ne približa ritmičnosti življenja, kar je izvorna naloga iger. Takšne igračke samo ustvarjajo praznino, ki jo potem poskušajo zapolniti same. Igra je danes namenjena samo temu, da nas ohranja v simulacijskem kibernetičnem krogotoku.

Kaj je ta ritmičnost, ki se tu oglašča? Narava deluje na način *physis*, torej dopušča, da vse raste iz sebe in da umira vase. Narava se giblje po ritmu življenja in smrti. To gibanje je najprej gibanje dneva in noči. Pa tudi letni časi nakazujejo to nenehno gibanje, rojevanje in umiranje vsega. Človek je to gibanje opazil, njemu je pripadal in ga skozi umetnost tudi izražal. Igra (kot resna zabava) je bila »izumljena«, da bi to ritmičnost prenesla na naslednje generacije. Iz iger je nastala kultura, nastala je tradicija (izročilo). Kaj sploh pomeni tradicija? Pri nas, recimo, so kurenti ali zeleni Jurij tradicija. Predstavljajo gibanje naravnih sil, izražajo človekovo sposobnost, da udejanji, zaigra tisto, kar se ga najbolj tiče. Tradicija se vedno veže na tisto, kar zadeva človeka najgloblje. Takrat človek postane ustvarjalen, ustvarja dela, ki sledijo ritmičnosti, ki ga obkroža.

## 304

Danes pa ne moremo govoriti o kaki tradiciji. Prej omenjeni kurenti ali pa zeleni Jurij so samo še turistične maske, ki kažejo kulturo, ki se je odtujila svetu, ki ga predstavlja. Tradicionalni običaji, sploh vsa kultura, so postali samo simulacija. Kažejo se kot zanimiva in spektakularna, a vendar popolnoma nerazumljiva igra. Tradicija pomeni neko ritmično ponavljanje, neko zadržanje pri stvari, ki nekaj pomeni. Prenašanje tradicionalnih vrednot ali dejavnosti po generacijah je pomenilo neko stalnost, temelj, ki je povezoval ljudi v skupnost. Danes pa ravno ni več tega prenosa na generacije, ki sledijo. Že moja generacija je ostala brez tradicije, ostala je izgubljena v svetu, brez kakršne koli nadomestitve. Zato ni čudno, da so računalniki in virtualna resničnost, ki prihaja z njimi, postali tako »popularni«. Predstavljajo nov svet, novo tradicijo, ki jo lahko na novo ustvarjamo, kamor se lahko preselimo, saj svet izven virtualne resničnosti za nas nima nikakršnega pomena.

Ločevanje med fizično in virtualno resničnostjo se zdaj nasploh izgubi. Zato tudi takšna zmedenost generacij, ki prihajajo. Ne ločijo ene resničnosti od druge, zanje je vse resnično, vse je možno. Zanje obstajajo tri rešitve: ali opustijo virtualno resničnost (kar je nemogoče, ker ni ničesar pomenjujočega za njo), ali ostanejo v vmesnem prostoru med virtualno in fizično resničnostjo

---

(kar se dogaja danes in kar ima slabe posledice tako za človeka kot za svet), ali pa se preselijo v virtualno resničnost (kar se počasi vse bolj dogaja).

Edina povezava med vsemi možnimi svetovi je igra, kajti lahko zanikamo »skoraj vsako abstrakcijo: pravo, lepoto, resnico, dobro, duha, boga! Resnost lahko zanikamo, igre pa ne moremo«. <sup>13</sup> Lahko bi celo rekel, da igra omogoča, da se človek sploh prepozna kot človek. Ta ideja je sicer že zelo stara, saj je Schiller že konec 18. stoletja v svojem delu *Pisma o estetski vzgoji človeka* zapisal: »Človek se igra samo, če je v pravem pomenu besede človek, in samo tam je celosten človek, kjer se igra«. <sup>14</sup> Igra je poleg tega, da kaže ritmičnost narave, tudi način razkrivanja. Ko človek igra igro, je igralec, je tisti, ki odgovarja nagovoru igre. Vse stvari so igračke, so tam zato, da se z njimi igra. Že Shakespeare je dejal, da je ves svet oder in da so vsi ljudje samo igralci. Vendar moramo biti tu previdni in ločiti gledališko igro od igre kot igre. Gledališka igra je namenjena gledalcem, saj gledališko igro ustvarijo le gledalci, medtem ko igra kot taka ni namenjena nikomur, je igra tudi takrat, ko se igralci ne prepoznajo kot igralci. Če je ves svet oder in smo vsi igralci, potem sploh ni gledalcev, oziroma ravno vsi smo gledalci/igralci.

**305**

Tako bi lahko tisto rešilno, kar išče Heidegger in kar najde v skupnem korenu tako tehnike kot umetnosti, poimenovali igra. Umetnost kot *poiesis* je nastala iz igre življenja in iz igre posnemanja narave. Ustvarjalnost kot tisto, kar sledi poteku igre, je samo igranje, gibanje *sem-in-tja*, ki nima kakega cilja, ampak je samo to gibanje/življenje. Pri Heideggru se igra veže na govorico, na igro tišine, ki je del rekanja sveta. Pri virtualni resničnosti pa moramo govorico, ki se kaže skozi jezik, nekako odmisлити, saj ima virtualna resničnost temelj v podobi, v krogotoku oz. gibanju, ki je nejezikovno.

Hkrati pa je igra tudi nevarnost. Izgubiti se v igri, sprejemati vse na način *neškodljive* igre, je tista največja nevarnost, ki se oglašja iz usode igre. Igra je usodna, torej nas vodi po poti nekega razkrivanja. Če sprejmemo igro kot nenevarno, kot možnost, ki nima dejanskih posledic, spregledamo tisto plat igre, ki nas šele postavlja kot igrajoče – ustvarjajoče.

---

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Citirano v Janez Strehovec, *Virtualni svetovi*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1994, str. 197.

Kako nas lahko taka igra pripelje vsaj blizu razlage virtualne resničnosti? Premisliti moramo predvsem, kaj je bistvo virtualne resničnosti. Če se vprašamo po bistvu virtualne resničnosti, se moramo izogniti temu, da jo povežemo z bistvom tehnike kot postavja. Res je sicer, da je virtualna resničnost nastala po tehniki in je samo ena oblika postavljanja vsega na razpolago kot razpoložljivega obstanka. Toda virtualna resničnost povzroča izgubo meje med realnostmi in izgubo kakršnega koli odnosa. Za virtualno resničnost je značilna izguba občutka časa in prostora, oziroma sama čas in prostor sta postala razpoložljiva za razpolaganje. Hitrost, ki je način dogajanja virtualne resničnosti, pa povzroči, da se izgubi vsak odnos do česar koli. Če mislimo po-stavje kot način odnosa do stvari, ki v stvareh vidi samo razpoložljiv obstanek – torej so stvari samo za nadaljnje izzivanje narave in stvari v njej – pa virtualna resničnost s svojo hitrostjo izniči tudi ta odnos. Stvari niso več razpoložljive za kar koli. Danes »tehnologija ni več nekaj, kar zgolj *posnema* naravo, ampak prej naredi viden sam mehanizem, ki jo *ustvarja*, tako da na neki način »naravna realnost« sama postane nekaj »simuliranega«, edino »realno« pa je osnovna struktura DNA.«<sup>15</sup> Stvari (pravzaprav simulakri) samo še peljejo do drugih stvari (simulakrov). Ne gre več za kako izzivanje energije, gre samo še za neskončni tok podob, ki pa ne prinašajo nič novega, ne razkrivajo ničesar. Ko vprašujemo po bistvu virtualne resničnosti, je po-stavje ravno tisto virtualno, ki z njim nima nič opraviti.

**306**

Kaj pa sploh je virtualna resničnost? Je svet, ki biva na drugi ravni kot narava, vendar izhaja iz istega. V virtualni resničnosti je vse na ravni podobe, take podobe, ki je lahko kar koli, ker nima nikakršne resnične vrednosti. Tu se postavi vprašanje, ali je sploh možno kakšno razkrivanje, če pa je vse prisotno že razkrito. Zares, v virtualni resničnosti (VR) ni kaj odkriti, vse je in mora biti hipno pred očmi. Kaj nas pa potem žene, da se spustimo v virtualno resničnost? Kaj je tam tako skrivnostnega, da zapuščamo ta fizični, naravni svet in vstopamo v virtualnega? V VR obstajajo vse možnosti naenkrat, vse ovire, ki nam jih postavlja fizični svet, so v VR odstranjene. Človek lahko počne kar koli, začuti kar koli in je kar koli. Človek v VR lahko izkusi vsak svet, lahko izkusi vsako telo, lahko izkusi vsako misel. Ta vseprisotnost pa povzroča praznost, vse-resničnost. VR deluje tako, da nas izziva, saj izhaja iz po-stavja, vendar nas poleg izzivanja še zapeljuje, tako kot vse stvari danes, ki so narejene kot

<sup>15</sup> S. Žižek, Kiberprostor ali neznosna zaprtost bivanja, Razpol 9, Analecta, Ljubljana 1996, str. 111.

reklame – zapeljivo. To je opazil že Baudrillard, saj pravi, da »je izziv, zape-ljevanje, tisto, kar nas, mnogo bolj kot princip zadovoljnosti, pelje na drugo stran principa resničnosti.«<sup>16</sup>

Edino dogajanje, ki se godi v VR, je neskončna igra rekombinacije, neskončna možnost, ki pa ima dejanske posledice. Tisto, kar nas vabi v VR, je naša igra-joča se narava. Človek se je od nekdanj rad igral. Včasih je igra pomenila stik med človekom in svetom, v katerem je živel. Danes pravzaprav živimo v času neskončne igre, vse je usmerjeno k temu, da bi nas povabilo in zadržalo v igri. Ta igra pa je slepilo, neskončen krog dogajanja, tako imenovana kibernetična igra. Igra je postala modus življenja, je tisto, kar VR naredi za svet. Igra nam pomaga, da lažje živimo, da razumemo, na kakšen način deluje ta svet okoli nas. Mi danes živimo na način računalniške igre. Če ti ne uspe priti čez kakšno stopnjo, lahko poizkusiš še enkrat, dokler ti ne uspe. Lahko tudi spremeniš pravila, tako da ustvariš novo igro. Možnosti je neskončno. Če privzamem, da je VR samo igra, če »dojemam virtualno podobo samega sebe kot čisto igro, mi [to] omogoča, da odmislim običajne zapreke, ki mi preprečujejo, da bi realiziral svojo »temno plat« v resničnem življenju, in svobodno povnanjim vse svoje libidinalne potenciale.«<sup>17</sup> Prav to je tako vabljivo v virtualni resničnosti, ta tekočnost in neomejenost možnosti, ki nikogar ne izloči. Neskončna igra, ki je življenje. Igra je tisti način, na katerega se dogaja VR. Igra pošilja človeka na pot razkrivanja vsega na način igre in je tako usodna uravnano-st. Igranje je bistvo virtualne resničnosti.

**307**

Usoda kot igra pelje po dveh poteh. Po eni človek sledi igri in se v njej izgubi. Za VR je na primer značilna potopitev, to je občutek, da si tam, kjer koli, da si tisto, kar koli že. Ta potopljenost v igro pa je ravno tista nevarnost, ki ogroža človeka. Potopljenost pomeni, da človek te igre ni sprejel, ampak ji je podvržen. Nevarnost je tu mišljena kot tista kibernetična igra, ki človeku onemogoči uvideti, da je igralec, da je poslušajoči in odgovarjajoči nagovoru igre. Človek se izgubi v igri, jo jemlje za nekaj neresničnega, ne-nevarnega. To je nevarnost, ravno ta ne-nevarnost. Občutek varnosti, občutek neresničnosti, ki vlada v človeku, ki zapade igri, ga ravno odtuji njegovemu bistvu. Zaradi občutka, da lahko v VR naredim kar koli, »ne da bi to res storil, in se tako izognem tesnobi, ki je povezana z dejavnostjo v resničnem življenju – to lahko

---

<sup>16</sup> Ž. Bodrijar, *Drugo od istoga*, str. 38.

<sup>17</sup> S. Žižek, *Kiberprostor ali neznosna zaprtost bivanja*, str. 115, oglati oklepaj je moj vrinek.



storim, ker vem, da tega ne počnem zares, zadržke in sram tako potisnem na stran.«<sup>18</sup> To je zapadlost človeka igri.

Danes živimo v času, ki je že grozljivo varen. Tu mislim predvsem na splošno prepričanje o globalizaciji demokracije, o globalizaciji medicine, predvsem pa o globalizaciji virtualnega sveta skozi internet. Internet predstavlja tisto varno področje, ki pušča vsakemu, da se lahko v njem skrije. Na internetu se ti ne more nič zgoditi, nobene bolečine ni, nobene nevarnosti (razen mogoče, da kje stakneš računalniški virus, ki ti onemogoči dostop do interneta). Človek tako živi kot lutka, kot ponižno poslušni in vedno dostopna točka v svetovni mreži, saj je ravno s tem, ko je stopil v virtualni svet, postal povezan in dostopen za vsakogar. Človek na ta način izgubi sebe. Če tu vpeljem še kiborga, je tak človek kiborg kot uničevalno in samoohranitveno bitje, ki vse sprejema kot igro življenja in smrti, kjer je seveda življenje na njegovi strani, smrt pa je vse drugo. Tako izgubi ravno tisto dimenzijo igre, ki človeka postavlja kot igralca.

**308**

In še druga pot, po kateri pelje igra. Igra omogoči človeku, da se prepozna kot igralec, kot tisti, ki bistveno pripada igri. Šele če človek dopusti, da se godi igra, da se godi razkrivanje na način igre, je napoten v razkrivanje. Kaj se pa pravzaprav razkriva, če sem že prej izrazil dvom, da se v VR sploh kaj lahko razkriva? Človek kot igralec šele ustvarja razkrivanje, ustvarja igro resnice. Resnica, ki se vedno oglašča v razkrivanju, je samo resnica igre, tj. resnica je tu, da nas ohrani v igri. In mi s tem, ko se prepoznamo kot igralci, ohranjamo resnico, ohranjamo (in vedno znova ustvarjamo) svet igre. Za mojo generacijo je igra kot razkrivanje tega, da smo vedno igralci, edina pot do nove tradicije, do nove kulture, ki nima nič več opraviti s tem svetom (naravo-kulturo), v katerem so živele prejšnje generacije. Mi se nismo odpovedali temu svetu, ampak ga ne razumemo več. V tem svetu za nas ni več resnice, ni več smisla. Virtualna resničnost kot svet, ki ga vedno znova ustvarjamo, je tista prihodnost, ki lahko ohrani človeka. Prihodnji človek kot kiborg je igralec. Kiborg obstaja kot večno premikajoče se, zmuzljivo bitje, ki živi na način igre (gibanja sem-in-tja). Ta igra je zanj usodna. To je igra, ki jo igra v virtualni resničnosti, v resničnosti, ki je edina še ostala. Danes se je človek izgubil v tem vmesnem prostoru med fizično in virtualno resničnostjo, v deželi senc. Tako kot so ponoči vse krave črne, so tudi danes vse stvari, kljub reklamiranju in ravno zaradi reklamiranja, prazne podobe, begajoče sence, ki ne puščajo ničesar za sabo.

<sup>18</sup> Ibidem.

Človek ne more nazaj v naravo, ker narave ne pozna več. Ves trud, da bi spet spoznali in razumeli gibanje narave, je zaman, saj človek, ki je preživel, pretrpel obdobje moderne (in postmoderne) tehnike, ne more več živeti v naravi. Danes se že vse kaže kot virtualno, kot simulirano. Če hoče človek preživeti, če hoče zopet najti tisto glede na kaj in na čemur svojega prebivanja, se mora odpreti tistemu temeljnejšemu tako narave kot virtualne tehnologije. To pa je ravno igra. Usodna igra ne-človeka – kiborga.

Seveda je tu nova nevarnost. Če se vživimo v igro kot nekaj neresnega – nevarnega, ravno zgrešimo svet, ki se pokaže, če igro jemljemo kot za nas usodno. Igra je v temelju virtualne resničnosti, virtualna resničnost pa je izšla iz sveta, ki biva na način po-stavja. Tak svet se ljudem odteguje, saj po-stavje onemogoča kakršno koli (drugačno) razkrivanje. Po-stavje nas izziva v izzivanje vsega v razpoložljiv obstanek. V po-stavju ostane skrivnost ravno dogajanje na način po-stavja. Skrivnost je to, da smo zapadli po-stavju kot bistvu moderne tehnike. V virtualni resničnosti je drugačno to, da je tisto, kar nas zapeljuje, »samo skrivnost, ki kroži, ne kot skriti smisel, ampak kot pravilo igre, kot oblika iniciacije, kot simbolična pogodba, vendar tako, da ne obstaja nikakršen ključ za tolmačenje, nikakršna šifra, ki bi jo razrešila [namreč skrivnost].«<sup>19</sup> Sprejeti igro in nevarnost v njej je tisto, kar človeka čaka, kar človeku pokaže, da je postal soigralec sveta. Človek prihodnosti, ki je že vedno tu, je kiborg. Kiborg ni nujno telesno priključen na mrežni splet, kiborg živi v mrežnem spletu. Kamor koli danes človek gre, je že v virtualni mreži, je že dostopen. Sprejeti to novo »naravo« in se obnašati v skladu z njo, torej biti v nenehnem gibanju in prestavljanju mej, v nenehnem tveganju in nevarnosti, ki jo kaže igra, je tisto rešilno, ki omogoča človeku obstati. Sprejeti igro kot življenje in ne kot (neresno) igro.

## VIRI

Bodrijar Žan, *Drugo od istoga*, Lapis, Beograd 1994.  
Gadamer Hans-Georg, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo 1978.  
Haraway Donna J., *Opice, kiborgi in ženske*, KODA, ŠOU, Ljubljana 1999.  
Heidegger Martin, *Izbrani spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967.  
Huizinga Johan, *Homo ludens*, Naprijed, Zagreb 1992.

---

<sup>19</sup> Ž. Bodrijar, *Drugo od istoga*, str. 42, oglati oklepaj je moj vrinek.

Strehovec Janez, Virtualni svetovi, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1994.

Virilio Paul, Hitrost in informacija: Alarm v kiberprostoru!, Apokalipsa št. 12–13, Ljubljana 1996.

Zupančič Maja, Zgodnja otrokova igra, igrače in kultura, Panika, št. 1, let. IV, Ljubljana 1998/99.

Žižek Slavoj, Kiberprostor ali neznosna zaprtost bivanja, Razpol 9, Analecta, Ljubljana 1996.



# ALI BI BILO TREBA HERMENEVTIKO OPERACIONALIZIRATI?

S Ferdinandom Fellmannom se pogovarjajo Jean Grondin,  
Axel Bühler in Klaus Mainzer

*Gospod Fellman je mnenja, da je Gadamerjevo razumevanje hermenevtike v obdobju interneta preseženo. Ste tudi Vi tega mnenja?*

**311**

*Jean Grondin:* Kaj pa v filozofiji pomeni »presežen«? Eden od namenov Gadamerjeve hermenevtike je vendar bil, pokazati meje uporabnosti takšnih objektivirajočih kategorij tako v filozofiji kot v humanističnih vedah. In kaj razumemo pod »Gadamerjevim razumevanjem hermenevtike«? Gospod Fellmann kritizira s tem v zvezi pojem razumevanja, ki da se preveč ravna po starih filoloških vedah. Torej je slabo »informiran« o »stanju« Gadamerjeve hermenevtike, če naj se izrazim z njegovimi kategorijami. Kajti že v svoji samokritiki leta 1985 je Gadamer spoznal enostranskost svoje izvorne zasnove. Gotovo je mogoče neki koncept razvijati naprej, če ga postavimo pred nove izzive. Morebiti je res internet ta novi izziv, vendarle pa nas modnost tega novega fenomena mogoče tudi nekoliko zavaja. O tem žal nisem kaj prida podkovan in lahko le upam, da bom od gospoda Fellmanna izvedel kaj več o tej zahtevi po zamenjavi paradigem. Toda »sporočila« ali »tekste« (ali ni za to morebiti potreben kak nov pojem? – »tokovi« pravi temu gospod Fellmann, toliko eksistencialno-filozofski vendarle ostane), s katerimi se soočimo, vendarle želimo »razumeti«, in to slej ko prej pomeni: zajeti smisel na ta način, da zmoremo sami obnoviti to, kar naj bi razumeli. Ali pa naj bi bilo z internetom

---

samopremišljanje že kar *passé*? Ne uvidim, kako naj bi to elementarno razumevanje nadomestilo kakršno koli programiranje. Tukaj znova opozarjam na lastno nekompetentnost, ki pa bo verjetno tudi lastna številnim »uporabnikom tekstov«: Še nikoli nisem programiral teksta ali pa kode, kvečjemu sem dekodiral zadeve, kot je Morseeva pisava, pa vendar sem mnenja, da sem besedila in izjave nekoliko »razumel«. To ne pomeni nujno, da je bila ob tem razkrita neka »višja« resnica velikih mojstrov, temveč zgolj, da smo bili deležni spoznanja ali izkušnje, ki je ni bilo mogoče opisati z naravoslovnimi kategorijami, ker je ta, ki izkuša, pač del tega, kar razumeva. V aplikaciji (*applicatio*) je zato Gadamer videl karakteristiko vsakršnega razumevanja. Možno, da ima pragmatika za to ustrežnejše pojme ali prisposodbe. Heidegger in Gadamer sta se tudi sama sklicevala na formulacijo »razumeti se na nekaj«, da bi opisala razumevanje kot »sposobnost« in »obvladovanje nečesa«. To pa verjetno še kako leži v smeri, v kateri razmišlja gospod Fellmann. Z eno samo razliko, morebiti. Gospod Fellmann meni, da spoštovanje do besedila z internetom izginja. To spoznanje lahko kot učitelj morebiti potrdim, ne vidim pa v tem nobene pridobitve.

**312** Torej ne, četudi se mi vprašanje zdi zgrešeno, menim, da Gadamerjev koncept ni tako zastarel. Mogoče je v času medmrežja nujnejši kot kadar koli. Seveda so nekatere plati v njem časovno pogojene. Ampak dokler ne bo ukinjena človeška končnost, bo to veljalo za vsakršno izhodišče.

*Ena izmed premis teze gospoda Fellmanna je zgodovinska pogojenost Gadamerjeve hermenevtike: Resnica in metoda je nastala v določenem kulturnem ozračju in uspeh knjige je treba pripisati temu, da je izpolnila neki določen vakuum. Ali se strinjate s tem mnenjem?*

*Jean Grondin: Tudi Descartesove Meditacije in Kritika čistega uma sta nastali v čisto določenem kulturnem ozračju. Vprašanje je le, ali lahko kako filozofijo (ali pa njen »uspeh«) brez preostanka »omejimo« na to. Filozofije niso tu samo zato, da napolnijo neki vakuum. Da bi relativizirali tezo, ki jo je postavil moj kolega Fellman o kulturni pogojenosti Gadamerjeve hermenevtike, predlagam v premislek naslednje: Kako je mogoče razložiti, da je recepcija *Resnice in metode* v ZDA, Južni Ameriki, na Japonskem, v Italiji in v Vzhodni Evropi tako močna? Po Nietzscheju, Husserlu in Heideggerju je bilo to najizbornejše, kar je prišlo iz Nemčije. Verjetno je njegova hermenevtika pri vsej enostranskosti dosegla svetovno raven prav zato, ker je zastavila prava filozofska vpra-*

šanja. Zakaj ji ta uspeh zamerijo v provincialni Nemčiji? Filozofirati ni mo- goče, če izhajamo iz duha resentimenta.

*Gospod Grondin se ne strinja povsem z Vašo trditvijo, da je treba Gadamerjevo hermenevtiko razumeti kot odgovor na kulturne potrebe takratnega časa. Pravi, da ste v svojem besedilu spregledali »prava filozofska vprašanja«, ki jih zastavlja Gadamer in ki razlagajo recepcijo, ki traja do dandanašnjega dne.*

*Ferdinand Fellmann:* »Presežen« v filozofiji pomeni, da vprašanja, na katera odgovarjajo koncepti in teorije, ne ustrezajo več duhovnemu stanju. Če vprašanja, ne oziraje se na njihovo aktualnost, vlečemo naprej, filozofska misel otpne. To se dogaja s hermenevtiko. Nikoli ne bi zanikal, da je Hans Georg Gadamer leta 1960 zastavil »prava filozofska vprašanja«. Vendar pa sem mnenja, da je vprašanje Gadamerjeve hermenevtike – Kako lahko človek v času relativiziranosti vseh vrednot stabilizira svoje samorazumevanje, izhajajoč iz izročila? – tako časovno pogojeno, da ga je treba danes preoblikovati. Aplikacija, ki ji gospod Grondin pripisuje takšen pomen, tukaj ne ponuja nobenega resničnega izhoda. Težava tiči v samem jedru tega vprašanja, namreč v mišljenju humanistične kulture, ki je usmerjeno v preteklost. Pri Husserlu se je to imenovalo še »praosnovanje« (*Urstiftung*), Heidegger je iz tega naredil »fundamentalno ontologijo«, Gadamer pa temu pravi »dogajanje izročila« (*Überlieferungsgeschehen*). Temu nasproti stoji v pragmatizmu teorija pomena, po kateri o vsebini kakega izraza ne odloča poreklo, temveč to, kar sledi. S tem se hermenevtični krog razklene, in to tako, da preseže rabo kakega izraza z enkrat za vselej določenim pomenom. Po tem vzorcu, usmerjenem v prihodnost, se ravna samorazumevanje moderne subjektivitete, ki se ne prepozna več v »dogajanju izročila«.

**313**

Diferenca med mišljenjem, usmerjenim v preteklost, in v prihodnost usmerjenim mišljenjem se ne kaže zgolj v zastavljanju vprašanj, temveč tudi v izbiri sredstev (»metod« seveda ne smemo reči), ki jih mišljenje uporablja. Gadamer se tu orientira po temeljnih pojmih klasične teorije umetnosti. Od tod izhaja tudi njegov emfatičen pojem resnice. Kar je za filologa in oboževalca velikih pesnikov samoumevno, za mlado generacijo ekranskih uporabnikov ni več življenjska možnost. Ob tem ne gre toliko za internet, ki enako kot telefon ne zahteva posebnih sposobnosti, temveč za logiko programiranja. Programiranje je enako razumevanju v tem, da se iz obstoječih podatkov sestavljajo možna vprašanja, na katera inteligentni program odgovarja. Informatiki že dlje časa

---

ponujajo, da bi teorijo razumevanja povezali s teorijo programiranja. Na strani hermenevtikov za to ni bilo videti veliko pripravljenosti. Razlog za to leži v Gadamerjem prizadevanju, da bi v obstoječih besedilih našel skriti smisel, medtem ko je namen programiranja preizkušanje mišljenjskih možnosti, ki izhajajo iz dela s podatkovnim materialom. Algoritmčno razmišljanje, ki vodi informatiko, preusmeri pozornost stran od besedila. Za koga, ki živi z vezanimi izdajami klasikov, strašljiva predstava. Vendar pa se bomo morali navaditi nanjo, zato da hermenevtika ne bi izgubila povezave z modernimi oblikami vednosti.

Da bi iz recepcije Gadamerja, ki da v tujini traja vse do danes, skleпали na provincialnost Nemčije in kritikom podtikati resentment, se mi zdi pretirano. Opravka imamo s primerom, ki v duhovni zgodovini ni tako redek, da recepcija zanika kako teorijo. Kajti najprej se moramo vprašati, kateri krogi sploh so tisti, ki v omenjenih državah tako močno recipirajo Gadamerja. Pojem »svetovna raven« mi vzbuja nelagodne občutke. In drugič gre za to, kako Gadamerja sploh recipirajo. Tu je treba razlikovati dve obliki: zaprto obliko recepcije, iz katere lahko sklepamo o določenem kulturnem zaostanku, za katerim velikokrat trpijo duhovi, ki so se povsem zapisali kulturi kake tuje države. V tem pogledu je zgledovanje po nemški filozofiji v nekaterih državah prej škodovalo kot koristilo. Upanje pa nasprotno vzbuja odprta oblika recepcije, na katero je tudi mogoče naleteti v tujini zaradi pomanjkljivega poznavanja duhovnozgodovinskih povezav. Tako se zgodi, da recepcija potegne iz nekega avtorja ravno tisto, česar v njem pravzaprav ni. To se mi v primeru *Resnice in metode* zdi možnost hermenevtike, za katero Gadamerju sploh ne moremo biti dovolj hvaležni.

**314**

*Kaj za Vas, gospod Grondin, pomeni poreklo besedila? Zakaj naj bi imeli do kakega klasičnega besedila več spoštovanja kot do teksta, ki se pojavi na ekranu?*

*Jean Grondin:* Poreklu besedila ne bi pripisoval prevelike teže. Je samo indic za to, da lahko ozadja preverjamo na različne načine (ideološkokritično, dekonstruktivistično itd.), kar slej ko prej tudi že počnemo. Pa vendar nam je v pomoč, če vemo, zakaj neko določeno besedilo beremo že dva tisoč let, da so bili v njem postavljeni temelji novoveškega pojmovanja znanosti in da je neko drugo utemeljilo psihoanalizo. Rekel bi celo, da ima ta vrsta informacij še večjo vrednost v dobi, ko človek na ekranu dobi kar koli in je, kot ugotavlja gospod Fellmann, tako ali tako že preobremenjen.

Vprašanje, zakaj je mogoče imeti do klasičnega besedila večje spoštovanje kot do kakršnega koli besedila, ki se pojavi na ekranu, odgovarja po mojem mnenju samo nase. Ker je pač »klasično« in s tem vredno morebitnega ukvarjanja, česar, hvala bogu, ne moremo reči za vse, kar poblisne na ekranu. Izziv za gospoda Fellmanna izhaja ravno od tod, če ga prav razujem. Na omrežju namreč obstaja toliko neumnosti, da je mlada generacija popolnoma preobremenjena. V tem položaju je vendar dobro vedeti, kaj je preizkušeno. Na kakšen način je besedilo posredovano, vezano v usnje ali prek ekrana, je drugotnega pomena ali pa stvar okusa. Kajti povsem možno je, pravzaprav celo zelo verjetno, da se bo revolucionaren sestavek, kakršen je bil recimo tisti, ki ga je objavil Einstein leta 1905, da bi z njim predstavil svojo teorijo relativnosti, v prihodnosti pojavljal na ekranu. Vprašanje, pred katero nas postavlja internet, se glasi: Kako bomo prepoznali nekaj, kar ima tako trajno vrednost? Vprašali boste, kaj pomeni »trajna vrednost« ali pa »svetovni nivo«? Odgovor se tukaj nedvomno glasi: tisto, kar mora poznati vsak fizik, ki hoče, da ga jemljejo resno. Takšna dela obstajajo seveda tudi v filozofiji. Imenujemo jih klasična in vsaka nova generacija hoče vedeti, katera so.

*P Reidimo k Vašemu »dekodiranju«. Ali niste, preden najdete pravilo, po katerem je bilo kako besedilo obdelano, vezani na to, da razumete njegov smisel, se pravi na hermenevtični popravek v Grondinovem smislu?*

**315**

*Ferdinand Fellmann:* Da se izognem morebitnim nesporazumom, bi rad najprej izrecno potrdil, da soglašam z gospodom Grondinom. Potrebujemo klasike, da bi postavili kakovostne kriterije. Problem je v smeri, v kateri klasike interpretiramo: V preteklost ali v sedanost? Na tej točki se mi zdi medij dejansko več kot nepomembna stvar okusa. Gre za usmeritev. Kdor rad bere besedila na monitorju, verjetno ne bo prišel na misel, da bi se zakopal v preteklost. Prej ga bodo pritegnili novi sestavni deli besedila, iz kombinacije katerih se porajajo nepričakovane problemske zastavitve. To je zame najboljša pot, kako obdržati klasike pri življenju.

Zdaj pa k vprašanju, ali ne leži razumevanje smisla pred dekodiranjem, kakor to opisuje gospod Grondin. Ker ga cenim kot »pametnega« interpreta, s tem nimam težav. Vprašanje je le, kaj razumemo pod razumevanjem smisla. Tukaj imajo po mojem mnenju številni hermenevtični filozofi tradicionalistično zamagljen pogled na same sebe. Kjer se jim dozdeva, da zaznavajo »notranjo besedo«, gre po mojem mnenju za uporabo implicitnega interpretacijskega programa, ki naj bi postal ekspliciten. To je naloga hermenevtične teorije.

---



Ob tej tezi je po mojem potrebna kratka opazka k pojmu razumevanja. Razumeti tako kognitivna kot tudi literarna besedila navsezadnje pomeni, določiti jih in razvrstiti. Recimo po vzorcu: »romantični pisemski roman« ali pa »temeljni dokument pragmatizma«. To seveda ne poteka po shemi uvrščanja posameznega eksemplarja v kak vnaprej definiran razred (kot na primer pri botaničnih določitvah), temveč poteka kot krožni proces odprtega definiranja. Ta interpretacija hermenevitičnega kroga nedvomno zveni bolj trezno kot model intersubjektivnosti, ki mu danes dajejo prednost. Čustvena enost ljubečih se, ki si gledata v oči, ali pa mistično srečanje z osebnim Bogom se docela izmakneta posrednosti, kaj šele metodični operacionalizaciji. Ob takšnih izkušnjah se mora filozofska hermenevtika zadovoljiti s tem, kar je mogoče omejiti na pojem. »Smisel« presega referenco in zajema zgodovinsko spremenljivo obzorje izkušnje, katerega robovi so nedoločeni. To stanje stvari mora ustrezno dekodiranje upoštevati in ni razloga, zakaj tega ne bi bilo mogoče storiti. Konekcionistična usmeritev v okviru UI je za ta primer razvila modele, ki odpirajo pot v prihodnost.

**316**

*Gospod Grondin se zavzema za stališče, da je v hermenevitičnem razumevanju »izkušajoči del tega, kar razume«, da ostaja razumevanje konec koncev subjektivno in »ga z naravoslovnimi kategorijami ni mogoče opisati«. To je hkrati eden od razlogov, zakaj je hermenevtika za mnoge tako privlačna. Ali se pri njeni operacionalizaciji ne izgubi prav to? In katere prednosti dobimo v zameno?*

*Ferdinand Fellmann:* Razumem skrb za subjektiviteto, v obliki, ki jo je izrazil gospod Grondin, pa se mi zdi neutemeljena. Kajti danes ne gre več za nezadostnost naravoslovnih kategorij. Nasprotovanje naravoslovja in humanistike sodi v devetnajsto stoletje in operacionalizacija hermenevtike naj bi jo ravno preseгла. V povezavi s semiotiko in informatiko naj bi hermenevtika postala strukturna znanost – gre za razvoj, ki si utira pot že pri Diltheyu.<sup>1</sup> Njegov pojem doživetja nima nič več opraviti z romantično ponotranjenostjo, temveč je utemeljen na pragmatično utemeljeni strukturni psihologiji, ki mu omogoča, da razume doživetje kot metodo razumevanja. Ta vidik, ki ga je Gadamer v svoji recepciji Diltheyja zapostavil, je pred kratkim sijajno izpostavil Matthias Jung v svoji knjigi »Diltheyu v uvod« (Junius).

<sup>1</sup> Prim.: *Phainomeno* 27–28, str. 179–194 in: *Phainomeno* 25–26, str. 251–279.

Vzrok za to, da se operacionalizacija hermenevtike številnim zdi neizvedljiva, leži v neizjasnjem razumevanju subjektivitete. Seveda izkušajoči pripada temu, kar razume, toda ne kot objekt razpoložen in počutij, kakor bi lahko menili v navezavi na Heideggrov prvi eksistencial, temveč kot subjekt samo-refleksije, ki je podvržena lastnim logičnim pravilom. Heideggrovi učenci, in prvi med njimi Gadamer, so pozabili, da je Heideggrov učitelj, Edmund Husserl, tematiziral »dvoreznost logike«. Objektivni usmeritvi logike k resnici postavlja ob bok »subjektivno refleksijo uvida«. Natančno ta program, zapisan v *Formalni in transcendentalni logiki* (1929), bi rad jaz izpolnil s svojo operacionalizacijo. Namesto da bi hermenevtika nekaj izgubila, dobiva to, kar jo šele naredi za znanost: objektiviteto subjektivnega, ki jo potrebujemo, da pri razumevanju ne bi postali žrtve svojih nihajočih občutij.

*Kako naj si praktično predstavljamo postopek dekodiranja?*

*Ferdinand Fellmann:* O »dekodiranju« lahko govorimo le v prenesenem pomenu besede. Mišljena sta izdelava in delo z interpretacijskimi programi. Besedila se, kot je znano, interpretirajo vedno po nekem določenem vidiku (npr. sociološko ali stilistično). To od interpreta zahteva veliko strokovnih in zgodovinskih informacij, ki skupaj dajejo to, kar hermenevtiki imenujejo »predznanje« ali »predrazumevanje«. Interpretacijski program vsebuje tovrstne informacije v takšnem obsegu in metodični razvrstitvi, ki presega obzorje izobrazbe vsakega običajnega interpreta. Interpretacijski program informacij ne razvršča enciklopedično, temveč jih uporablja kot parametre za mogoče vzorce postopanja in razmišljanja, kakršni se pojavljajo v pripovednih oz. kognitivnih besedilih. Toliko je interpretacijski program več kot pisalni ali iskalni stroj. Prej je podoben strokovnemu sistemu, s katerim lahko, recimo v medicini, s pomočjo simptomov sklepamo o boleznih. Ta primer je mogoče prenesti na delo z besedili. Pri besedilih so simptomi *sensus literaris*, bolezen pa ustreza globljemu pomenu, katerega določitev je cilj razumevanja. Globlji cilj leži onstran avtorjeve intencije, s čimer pa ne postane nekakšno razodetje (»notranja beseda«), temveč je izkustveni horizont, iz katerega se je besedilo razvilo. Interpretacijski program tako deluje kot podbesedilo, z njim v ozadju pa besedilo razkriva svoj hermenevtični pomen.

Kakšno je konkretno videti delo z interpretacijskim programom, je mogoče pojasniti z njegovo uporabo ob primeru literarnega besedila. Da bi Goethejevega *Wertherja* duhovnozgodovinsko interpretirali, potrebujemo sociološko

naravnani program »pisemski roman 18. stoletja«, ki vsebuje informacije o sociološki in psihološki vednosti Goethejega časa. Ta vednost ni identična opisom stvarnih zgodovinskih razmer tistega časa, temveč predstavlja povprečni izkustveni horizont, s katerega so bili svojčas rešljivi čustveni konflikti. S pomočjo takšnega programa postane uporabniku mogoče, da v primerjavi s tem besedilom oceni način reševanja konflikta, ki ga je izbral Goethe s samomorom svojega junaka. Tukaj se še enkrat pokaže, da interpretacijski programi ne nadomestijo interpreta, temveč podpirajo mentalni proces, ki nezavedno in dostikrat nemetodično poteka v interpretu. Izdelava in uporaba interpretacijskih programov za literarna in kognitivna besedila zahteva še veliko konceptualnega dela, ki ga je mogoče opraviti le interdisciplinarno. Semiotika je tu že marsikaj naredila in informatiki kažejo za to veliko pripravljenost. Najtežavnejši so trenutno hermenevtiki, ki le težko skočijo čez lastno subjektivno-filozofsko senco. Toliko časa, dokler bomo vztrajali pri razmišljanju v obliki razodetja, se bomo le stežka sprijaznili z mislijo, da poteka razumevanje kot proces določanja v dveh stopnjah. Spodnje stopnjo predstavlja vednost o svetu ali izkustveni horizont, s katerega je mogoče rekonstruirati višjo stopnjo manifestnega smisla po modelu supervenience kognitivnih znanosti. To ni konec »notranje besede«, temveč njena demitologizacija z metodično samorefleksijo. V tem procesu, ki danes brez pomoči informatike ni več možen, lahko hermenevtika kot sestra logike le pridobi. Zato moj poziv hermenevtikom vseh dežel: Združite se s semiotiki in informatiki! Le tako se lahko učinkovito postavimo po robu bedi duhovnih znanosti, ki je na vidiku.

318

*Je ta beda duhovnih znanosti zares tako velika, kot trdi gospod Fellmann?*

*Axel Bühler:* Če razumemo pod hermenevtiko nauk o metodah ali nekakšno tehnologijo, ki naj bi služila temu cilju, da vzpostavlja razumevanje, recimo, jezikovnih sporočil, potem je lahko pri izdelavi takšnega metodičnega nauka le smiselno pritegniti relevantne informacije, ki jih pripravijo različne empirične vede. Poleg semiotike in informatike pa bi morali upoštevati še psihologijo: posebej prihaja tukaj v poštev psiholingvistika. Hermenevtika naj bi torej pri posameznih empiričnih znanostih iskala znanja, ki naj bi jih uporabili za izdelavo metod, ki olajšujejo interpretacijo in razumevanje. Če zastavimo problem hermenevtike na ta način, potem lahko z obžalovanjem ugotovimo, da mnoga t. i. »hermenevtična« razmišljanja k premagovanju takšnih problemov ne prispevajo veliko ali pa sploh nič in niso v nobeni obliki pripravljena upoštevati tehničnih empiričnih znanj. To velja predvsem tudi za Gadamerjevo

»univerzalno« hermenevtiko. Zato se ne morem strinjati z gospodom Fellmanom, ko priznava Gadamerjevemu razumevanju hermenevtike, da je v preteklosti dajalo ustrezne odgovore, ki da so danes preseženi. Ta univerzalna hermenevtika za metodologijo razlaganja ni mogla prispevati prav nič, saj je zgolj opisna in ne daje nobenih metodoloških navodil. Kar pa se tiče *Daseinsanalyse*, ki je z njo povezana, tej ni nikoli uspelo postaviti nič več kot nekaj pomembno zvenečih trivialnosti.

*Gospod Mainzer, Vi ste se z informatiko ukvarjali toliko kot le redki filozofi. Kako Vi presojate možnost povezave med informatiko in hermenevtiko?*

*Klaus Mainzer: Z informatiko se nisem le ukvarjal in o tem napisal več knjig, temveč sem na svoji univerzi tudi direktor interdisciplinarnega inštituta za uporabno informatiko, na katerem se informatiki, matematiki, znanstveniki s področja naravoslovja, ekonomskih in humanističnih ved ukvarjajo z uporabo računalniško podprtih informacijskih in komunikacijskih tehnik (IiK), ki presegajo meje posameznih strok. IiK nam danes daje prerez, ključni *knowhow*, ki povezuje vse segmente družbe ob prehodu iz industrijske v informacijsko in znanstveno družbo. S stališča humanističnih ved je IiK kulturna tehnika, s katero komuniciramo v omrežjih širom sveta, shranjujemo besedila in si odpiramo dostop do njih.*

**319**

Čeprav te dejavnosti gradijo na temelju informatike, mora usposobljeni uporabnik IiK prav toliko poznati informatiko kot uporabnik gospodinjskih aparatov Maxwellove zakone elektrodinamike ali uporabnik kolesa Newtonove zakone mehanike. Humanistične vede uporaba IiK prav tako ne reducira na informatiko kot ekonomskih ved ne uporaba elektronskega trženja. Vendar pa se te discipline z novo kulturno tehniko spreminjajo še mnogo bolj korenito kot svojčas zaradi Gutenbergovega knjigotiska. Stroke, ki tu ne bodo šle v korak s časom, bodo dobesedno padle skozi mrežo. Tukaj je treba gospodu Fellmannu brez pridržka pritrditi.

S tem pa seveda ne bomo povsem nadomestili ustnega pogovora in klasične knjige, temveč celo okrepili njuno svojskost. Vendar pa bo večina obdelave informacij in znanja širom sveta v vedno večji meri potekala na računalniško podprtih IiK-omrežjih. Da bi ocenili možnost njihove uporabe na področju humanističnih ved, moramo natančno poznati njihov temelj in metodo. Gospod Fellmann opozarja na starejše strokovne sisteme, v katerih je bilo znanje o

---

kakem interpretacijskem besedilu mogoče predstaviti kot program UI. Dejansko shranjevanje znanj o ozadju in o svetu, za katerega hermenevtiki trdijo, da je »brezmejno«, ne predstavlja nobenega problema več. Tudi vedenje o svetu kakšnega Hansa-Georga Gadamerja je mogoče načeloma, z vsemi jezikovnimi odenki, spraviti na majhno zgoščenko. Pri ekspertnih sistemih bi bile interpretacije in razumevanje omejeno na primerjavo besedilnih vzorcev po vnaprej danih pravilih jezika UI (kakršen je npr. LISP). S tem si je vsekakor možno zamišljati standardizirane interpretacije.

Učiti pa se takšni sistemi vendarle ne morejo. Tukaj bi bilo treba uporabiti konekcionistične sisteme, ki jih je na kratko omenil gospod Fellmann, kot so, recimo, nevronske mreže. Ti se učijo prepoznavati jezikovne vzorce na primerih besedil, ne da bi bilo ob tem treba programirati splošna interpretacijska pravila. V novi smeri informatike, imenovani *Affecting Computing*, se konekcionistični modeli tako že uporabljajo za zajemanje emocionalne dinamike možganov. Možni bi torej bili hibridni sistemi, ki bi upoštevali poleg interpretacijskega znanja tudi za ljudi tipično čustveno vrednotenje položajev.

**320** Naše znanje in sposobnosti pa ne bodo shranjeni v podatkovni banki enega samega super računalnika, temveč bo razdeljeno po računalniških spletnih širom sveta. Razvoj teče torej v smeri od UI k (v spletu) porazdeljeni UI (*Distributed Artificial Intelligence*). Besedilo je mogoče že danes na osnovi HTML (*Hypertext Markup Language*) povezati s poljubnim številom na spletu porazdeljenih interpretacijskih načinov. Tako nastali hipertekst predstavlja zato kolektivno »svetovno znanje« in je odprt interpretacijskim razširitvam s strani vsakega uporabnika. Na osnovi VRML (*Virtual Reality Modelling Language*) je mogoče razširiti hipertekste s tonskimi, slikovnimi in filmskimi dokumenti (multimedia) pa vse do izkustvenih svetov virtualne realnosti. Tako kot pri elektronskem trženju (*E-Commerce*) po našem naročilu delujejo na spletu virtualni prodajni in zavarovalniški zastopniki, lahko razpošljemo tudi »interpretacijske zastopnike«, ki iščejo ustrezne informacije in napotke. V primerjavi s konvencionalnimi iskalniki delujejo kar se da samostojno po preferencah svojih uporabnikov. Mogoče jih je opremiti tudi z učljivimi nevronske mrežami. Virtualni zastopniki pa komunicirajo, kakor sem pokazal v svoji knjigi *Računalniška omrežja in virtualna realnost (Computernetze und virtuelle Realität)* v jeziku KQML (*Knowledge Query Markup Language*), ki je narejen po teoriji jezikovnega akta Austina, Searla in drugih. Na tem primeru znova vidimo, da je UI (tako kot tudi porazdeljena UI) v svojem jedru filozofija. Žal

številni filozofi še vedno niso razumeli, da prehod v družbo vednosti zadeva njihovo najlastnejše delovno področje in da bi lahko korakali na čelu napredka. Raje se zapreduje v idejnozgodovinske muzeje.

Udeleženci razprave:

*Ferdinand Fellmann je profesor filozofije na Tehniški univerzi v Chemnitzu, Jean Grondin profesor filozofije na Univerzi v Montréalu, Axel Bühler profesor filozofije na univerzi v Düsseldorfu in Klaus Mainzer profesor filozofije na univerzi v Augsburgu in poslovodni direktor Inštituta za interdisciplinarno informatiko.*

*Prevedel Matej Šetinc*

## IGRA JEZIKA

K Platonovemu dialogu *Kratil*

V svoji zgodovini antične znanosti o jeziku Heymann Steinthal o Platonovem *Kratilu* pravi, da je to »zelo čudno delo, neka, kot se najprej zdi, povsem spačena karikatura, ki nas gleda s tako izobličnim obrazom, da ne vemo, ali se smeji, ali joče, ali pa je umirjen. Njegovo oko škili in težko je reči, kam je usmerjeno, kateri predmet opazuje. Ton glasu dopušča sklepati zdaj na najboljstnejši porog, zdaj na prefinjeno, prikrito ironijo, zdaj na popolno resnost, zdaj spet na ne vem kaj. V taki zadregi smo!«<sup>1</sup>

323

In res se zdi, da je *Kratil* še danes bolj uganka kot pa delo, ki nas nagovarja jasno in enoznačno. Na zgodovino zahodne filozofije jezika je Platonova misel vplivala prvenstveno z naukom o *logosu* – kot stavku, izjavi, povedi –, ki ga je razvil v poznejših dialogih *Teaitet* in *Sofist*; še bolje bi bilo reči, da se s tem naukom ta zgodovina pravzaprav še le zasnavlja. V nasprotju s *Kratilom*, kjer se zastavlja vprašanje predvsem o imenu in imenovanju kot takem, točneje o njegovi pravilnosti, tj. sposobnosti, da zvesto in ustrezno odslika stvar, oziroma njeno bistvo, in jo s tem objavi, gre v teh dveh dialogih izključno za nujno medsebojno *povezovanje* imen, pri čemer ostaja tako posamezno ime kot tudi

<sup>1</sup> H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, Erster Teil, Berlin 1890, str. 42.

njegov odnos do stvari, na katere se nanaša, potisnjeno globoko v ozadje. Ime kot tako je tu dojeto kot bistveno manjkavo in v sebi nedovršeno. Šele *spajanje* imena z neko drugo besedo – s tem, kar se kasneje terminološko utrdi kot »glagol« ali, pod drugim aspektom, kot »predikat« – ga »privede do konca«, »ga dovrši«, oziroma »zaključuje«. <sup>2</sup> Ta dovršitev se dogaja tako, da se imenu pridaja odnos do biti ali nebity na eni strani, na drugi pa do časovnih dimenzij sedanjosti, prihodnosti in preteklosti. Šele s pomočjo tega spajanja imena (*onomata*) z glagolom (*rema*) nastaja torej *logos* kot »prvi splet«, tj. »prvo prepletanje«. Ta *logos* ne pretendira več (kot še v *Kratilu*) na to, da bi bil polno razodevanje bistva samega, čeprav vendarle ostaja nekakšno razodevanje »v okrožju bistva« (*peri ten ousian deloma*, Soph. 261e5). Šele tak *logos* je zdaj vedno in nujno izjava o nečem določenem, s tem pa hkrati tudi vsakokrat nujno enoznačen, tj. *ali resničen ali lažen*.

324

Nujna *določenost* tega, kar se v izjavi izjavlja, kot tudi vedno že vnaprej jamčena *določenost* same izjave glede njene resničnosti ali lažnosti: – eno in drugo je posledica premeščanja bistvenega težišča proučevanja jezika s posameznega imena na stavek, izjavo, poved kot spoj imen in imenovanj. Kaj pa je predpostavka tega, predpostavka, ki ostaja pri tem praviloma prikrita? Predpostavka je najprej razlikovanje gole dejavnosti (*praxis*) od tega, *kdo* je tu dejaven, pri čemer je ta razumljen in postavljen kot podležee (*to hypokeimenon*), kot »substancia« (*ousia*; pozneje gramatično: »subjekt«) dejavnosti, dejavnost sama pa kot vedno samo »njegova« dejavnost in torej kot zgolj »akcidenca« (*to symbebekos*; pozneje gramatično: »glagol« ali »predikat«).

S tem je, tako rekoč v enem zamahu, ustvarjen temelj celotne zahodne ontologije, logike in gramatike. <sup>3</sup> Za Aristotela, od katerega v osnovi izhaja filozofija jezika, merodajno izvedena v stoični filozofiji, ni več dvoma, da »samostalniku« ali »glagolu« kot takima ne more pripadati nikakršna resnica, ampak jima ta pritiče samo z njunim spajanjem in sestavljanjem. <sup>4</sup> Resnica in lažnost

<sup>2</sup> *ti erainei*, Soph. 262d4. Cornford ad loc. (*F. M. Cornford, Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, str. 304) tolmači to frazo kot »the opposite of *ouden erainein*, 'to get nowhere'« in napotuje na Theait. 180a.

<sup>3</sup> Kar se gramatike tiče, je to že od nekdaj splošno znano in priznано. Prim. nedavno zapisano trditev Manfreda Krausa, »Platon«, v: T. Borsche (ur.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, München 1996, str. 15–32, tu 32: »Ni treba posebej poudarjati, da je postal model stavka, ki ga je Platon razvil v Sofistu, osnova vse kasnejše gramatike.«

<sup>4</sup> Prim. *de interpr.* 16a12 s.



sta možni samo v trdilni ali nikalni *izjavi*, ki je vselej nekaj sestavljenega, ali z drugimi besedami, ki ima nujno strukturo prirekanja oz. odrekanja nečesa določenega nečemu določenemu (*ti kata tinos*). V taki izjavi se imenu vedno in nujno pridruži glagol, namreč taka beseda, s pomočjo katere se imenovanemu dodaja neki določen čas, sedanjost, prihodnost ali preteklost, in ki lahko obstaja ter je smiselno izrečena samo ob imenu in na podlagi imena kot nečesa, kar ji vedno že leži v osnovi.

Ker tu torej ne gre več za samo ime in njegov odnos do bistva stvari, ampak predvsem za *našo* sodbo o stvari,<sup>5</sup> se izrečena beseda ne gleda več prvenstveno z aspekta možnega točnega ali netočnega odslikavanja stvari same, ampak vse bolj kot *znak*, ki ga svobodno in poljubno postavljamo mi sami. Že Platon v *Sofistu* (261e1 s.) izenačuje »razodevanje« in »označevanje«, medtem ko izhaja Aristotel pri proučevanju jezika že povsem samoumevno iz pojmov »simbol« in »znak«.<sup>6</sup>

Če se s tako določene smeri razvoja filozofije jezika ozremo nazaj proti *Kratilu*, se zdi povsem upravičeno, da pozicijo, ki jo tu zastopa Platon, razumemo kot bistveno nezadostno, celo primitivno, njeno poznejše opuščanje pa kot nedvomen napredek. Ta splošno sprejeti nazor si lahko tu povsem na kratko približamo ob primeru interpretacije, ki jo je ponudil Joseph Derbolav. Po njegovem se je Platon na začetku, torej v *Kratilu*, »gibal po stranskem tiru poskusa fundiranja jezika v imenih«,<sup>7</sup> in šele pozneje, v *Teaitetu*, je »odkril bistveno razliko med 'imenovanjem' (*onomazein*) in 'izrekanjem' (*legein*)«,<sup>8</sup> s čimer se mu je »prvič pokazala *izjavna* funkcija jezika, iz katere je mogoče zastaviti problem jezika na bolj poglobljen način«. <sup>9</sup>Tako je Platonu uspelo, da »kriterija resnice spoznanja ne išče več v smislu kake naivne *aletheia*, ampak kritične *orthotes*, tj. ne razvija ga več iz ujemanja izjav in dejstev (kot tistega, kar je 'dano po sebi'), ampak samo iz medsebojnega ujemanja izjav«. <sup>10</sup>

<sup>5</sup> Prim. ustrežno Steintalovo trditev (nav. d., str. 138), da govor, torej *logos*, v *Teaitetu*, posebno pa v *Sofistu*, v osnovi samo odslikava mišljenje, kot tudi trditev, da je *logos* mogoče najboljše razumeti ravno kot sodbo.

<sup>6</sup> *de interpr.* 18a3s.

<sup>7</sup> J. Derbolav, *Der Dialog »Kratylos« im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, Saarbrücken 1953, str. 79.

<sup>8</sup> Isto, str. 70.

<sup>9</sup> Isto.

<sup>10</sup> Isto, str. 71.

Če mislimo tako diagnozo razvoja Platonove »filozofije jezika«<sup>11</sup> skupaj s koncem *Kratila*, potem se zdi, da je prav ta edina pravilna in povsem nevprašljiva. Kot je znano, Platon tam posebej poudarjeno pokaže, da mora obstajati neki drug način spoznanja resničnega, ki mu je treba dati prednost pred golim poznavanjem besed in ga je treba imeti za nadrejenega temu poznavanju: »Gotovo je mogoče spoznati bivajoče tudi brez imen« (Crat. 438e2). O tem načinu spoznanja, ki naj bi stvari in njihovo bistvo dognalo tudi brez posredovanja besed ter besednih odrazov, torej preprosto s pomočjo njih samih in z njihovim medsebojnim vzporejanjem, v nadaljevanju ne izvemo nič več. »Vprašanje, kako izvesti to spoznanje stvari samih, se v *Kratilu* ne postavlja.«<sup>12</sup> Še več, Platon tudi sam poudarja vsesplošno nedoločenost tega spoznanja kot tudi lastno zadrego glede njega. Nezavito opozarja, da ni v naši moči spoznati, na kateri način bi moralo biti spoznano in odkrito bivajoče samo. (Crat. 439b4 s.)

Z določeno upravičenostjo tu vendarle, kljub Platonovemu svarilu, takoj pomislimo na njegovo *dialektiko*. In res komaj lahko spregledamo, da prihajajo proti koncu *Kratila* Platonove »ideje« postopno vse bolj in bolj v središče proučevanja, čeprav večinoma na neki zadržan in zgolj nakazujoč način.<sup>13</sup>

**326**

Toda, ali nam ta zaključni del dialoga dopušča kot Platonovo tezo privzeti to, da »so imena tisto, kar vnaša samo konfuzijo«, kakor je to storil Guthrie?<sup>14</sup> Ali ima bolj prav Derbolav, ko opozarja, da je Platon daleč od tega, »da bi skušal na koncu dialoga s svojo kritiko besed iz spoznavnega procesa sploh eliminirati jezik kot posredujoči element«, nasprotno, »jezik odločno postavlja v službo spoznanja stvari« in ga zato spravi »do stroge pojmovnosti«.<sup>15</sup> To »strogo

<sup>11</sup> Jasno pa je, da pri Platonu, kot sicer tudi pri Aristotelu, ni filozofije jezika v smislu posebne, ločene filozofske discipline. Stalno sprašujoče oziranje k jeziku se samoumevno vleče skozi celotno Platonovo delo. Prim. Kraus, nav. d., str. 19.

<sup>12</sup> J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie*. Antike und Mittelalter, Berlin New York 1994, str. 48.

<sup>13</sup> Prim. Crat. 439c7 s., kot tudi skoraj terminološko uporabljen izraz *idea*, 439e5. Že govorni obrati kot *auto ekeino ho estin onoma*, 389d6, in *idean*, e3, v zadostni meri kažejo, da predstavljajo ideje tako rekoč od samega začetka osnovo dialoga ter prikrito vodijo in upravljajo razvoj njegovih spraševanj. Tudi tisti bolj naznačujoči izraz, *ho typos tou pragmatos*, 432e6, prav gotovo smemo razumeti kot eno od formulacij za idejo.

<sup>14</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophie v: The later Plato and the Academy*, Cambridge 1978, str. 31.

<sup>15</sup> J. Derbolav, *Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der »VII Brief« v: Kulturwissenschaften. Festgabe für Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag*, Bonn 1980, str. 120.

pojmovnost« pojasnjuje Derbolav naprej kot »pojmovno pojasnjevanje in fiksiranje smiselne vsebine besed«,<sup>16</sup> kar ga na koncu privede do tega, da označi Platona celo za »kritičnega realista«.<sup>17</sup>

Ali se torej Platonova filozofija jezika naposled izteče v njegovi dialektiki? Ali je vsaka pretenzija posameznega imena kot takega po *resnici* ukinjena s pojmovnimi dierezami in definicijami v njegovih poznejših dialogih, torej s svojevrstno začetno logiko?<sup>18</sup> Ali je to res Platonova zadnja beseda?

Gotovo ne. Ne samo da pojmovna dialektika v poznejših Platonovih delih, recimo v *Timaju* ali *Zakonih*, komaj še igra tako središčno vlogo, ne samo da se v njegovem zadnjem, najobsežnejšem delu (Legg. 895d; prim. 964a) ime zopet navaja kot tisto, kar je na isti ravni z bistvom (*ousia*) in bistveno določbo (*logos tes ousias*), temveč je temu domnevemu logično-dialektičnemu ukinjanju lastne resnice jezika vzeta moč predvsem z radikalno »kritiko jezika« v njegovem *Sedmem pismu*. Kot je znano, Platon tam spoznanje »bivajočega samega«, »stvari same« – ali, kot to še imenuje, »tistega lažnega, a hkrati tudi resničnega celega bistva« ali pa »tistega najvišjega in najizvornejšega od vsega, kar se je pojavilo« – povsem odločno oddvaja od vseh predhodnih stopenj spoznanja, ki so za tako najvišje spoznanje načelno nesposobne. Kot take stopnje so izrecno navedeni ime, *logos*, slika in znanost. *Logosu*, s tem pa znanosti nasploh, je tam pripisana neodpravljliva neobstoynost in nezanesljivost, ki mu je skupna prav z bistveno neobstoynostjo imena kot takega. Poleg tega ima *logos* še drugo načelno »slabost«. Ta je v tem, da seže le do spoznanja, *kakšno* neko bivajoče je, a nikoli do tega, *kaj* to bivajoče je. Z drugimi bese-

327

<sup>16</sup> Isto.

<sup>17</sup> Isto, str. 131.

<sup>18</sup> Tako smer razlaganja *Kratila* je sicer zastopal Otto Apelt. V uvodu k svojemu prevodu dialoga (*Platons Dialog Kratylus*, Leipzig 1922; zdaj tudi v: *Platon(s) Sämtliche Dialoge*, zv. II, Hamburg 1993) govori tudi o Platonovem »splošnem nezaupanju do jezika kot spoznavnega sredstva« (str. 17). Kot nalogo Platonove dialektike izpostavlja »definicijo in razdelitev«, obe kot »pomožno sredstvo, s katerim se mora doseči pregledno urejanje mas naših predstav in njim odgovarjajočih besed po skupinah, glede na stopnjo in mero njihove bistvene sorodnosti, kot tudi njihova trdna medsebojna razmejitev«. Zadnji smoter takega dialektičnega pojmovnega dela bi bila »vzpostavitev vseobsegajočega rodovnega debla vseh pojmov in s tem tudi vseh besed. S tem dobi vsaka beseda svoje čvrsto mesto v sklopu celote in s tem je zaščiten pred zlorabami, ki neizogibno sledijo iz prirodnosti tvorbe jezika« (str. 26). Apeltovo zaključno karakteriziranje »cele Platonove dialektične metode« zasluži pozornost že zato, ker popolnoma zgreši duh Platonovega filozofiranja: »... tako bo treba to metodo označiti kot logični misticizem. Platon skuša zvesti celo filozofijo na gole logične forme razdelitve in definicije« (str. 29).

dami, *logos* ne more spoznavati drugače kot tako, da se sam vrine med bivajoče samo in čisto spoznanje le-tega.

To enačenje imena in *logosa* glede njune sposobnosti, bolje rečeno, nesposobnosti za spoznanje tistega najvišjega postavlja v osnovi pod vprašaj omejnjeni nazor o domnevem dialektičnem samoukinjanju zgodnje Platonove filozofije jezika. Kako naj bi namreč zdaj razumeli to, da so tudi *logosi* – torej pojmi, stavki, izjave – prav tako neobstojni, vsakokrat drugo in drugače izjavljajoči, tako kot sama imena? Na čem pravzaprav sloni ta »slabost« samih *logosov*, kot je trdil Platon? Ali ni s tem vendarle na neki način prekinjena in razlomljena tista naznačena razvojna črta njegovega proučevanja jezika?

Prav to je bil cilj zelo odmevnega Derbolavovega dela, namreč »pokazati, da se Platonova filozofija jezika dviga od proučevanja besed v *Kratilu* do teorije izjav (stavčne teorije) v *Sofistu*, ki se v *Fajdru* dopolnjuje še s teorijo pisave; da pa s tem doseženo teoretsko raven v *Sedmem pismu* zopet zapušča, kolikor pisec tega spoznavnoteoretskega ekskurza pada nazaj v jezikovno proučevanje samih besed in davno zavrženi agregatni model stavkov ter hkrati s tem ponovno vnaša neozdravljivo zmedo v problem jezikovne afinitete, tj. določbe odnosa besede oz. stavka do dejanskosti«. <sup>19</sup> Na liniji takega mnenja je bil Derbolav potem posledično prisiljen ponovno poseči po tezi o neavtentičnosti t. i. S spoznavnoteoretskega ekskurza v *Sedmem pismu*, ki sta jo že prej zastopala Constantin Ritter in Walter Bröcker, danes pa jo sprejema samo še zelo malo poznavalcev. Platon dialogov, za Derbolava »kritični realist«, torej ni mogel biti na noben način avtor »mističnega, ezoteričnega tajnega nauka« <sup>20</sup> v *Sedmem pismu*, ni mogel biti »mistagog«. <sup>21</sup>

Edino nesporno v tej interpretaciji je uvid, da se Platon tu, v *Sedmem pismu*, zares na neki način poslavlja od rezultatov dialogov *Teaitet* in *Sofist* ter se v osnovi vrača na pozicijo iz *Kratila*. <sup>22</sup> Kako to razumeti? Kaj ga je vzpodbudilo k temu? Zadovoljivo pojasnitev je mogoče dati edino s temeljito interpretacijo *Sedmega pisma*, kar tu seveda ni mogoče. Zato bo moralo zadoščati, da namesto tega pokažemo samo na en odločilen aspekt, vsebovan v pismu.

<sup>19</sup> J. Derbolav, nav. d., str. 114.

<sup>20</sup> Isto, str. 125.

<sup>21</sup> Isto, str. 131.

<sup>22</sup> Ta nazor zastopa tudi K. Gaiser, *Name und Sache in Platons 'Kratylos'*, Heidelberg 1974, str. 112. S tem soglaša tudi Hennigfeld, nav. d., str. 69.

»Stvar sama« je tam označena kot tisto »neizrekljivo« in »neposredljivo«. Tako kot stvar sama ne more biti nikoli spoznana z golim imenovanjem ali določujočim obmejevanjem, ampak se spoznanje le-te – vedno samo po dolgem in vsestranskem miselnem zadrževanju v njenem okrožju – porodi naenkrat, kot iskra ali svetloba, ki iznenada pobliskne v duši, tako tudi tega spoznanja, ko je enkrat rojeno in se naprej hrani samo od sebe, ni mogoče nikoli sporočiti drugemu na način direktnega teoretskega razlaganja, ki se vrši prek besed, pojmov, stavkov in izjav, tako kot se sicer lahko posredujejo vse druge vsebine znanja.

Gotovo nas ne bi pripeljalo posebno daleč, če bi hoteli v tem najti kak mistiki soroden skrivni nauk o vsesplošni »neizrekljivosti« tistega najvišjega in zadnjega. Tako iz sklopa celega pisma kot tudi iz vsake črke konkretnih formulacij je očitno, da ni govor o kaki popolni neizrekljivosti, ampak izključno o nevarnosti, da bo »stvar sama« sicer izrečena in izjavljena, a kljub temu, ali celo ravno zaradi tega, *ne bo* tudi dejansko dojeta. Tisto najvišje ne sme biti izpostavljeno nevarnosti, da bolišano, domnevno razumljeno in naprej izročeno in kljub temu ne bo *dejansko* sprejeto in prisvojeno.<sup>23</sup>

Morda ne pelje v zablodo stališče, da se tu ponovno srečujemo z znamenito Platonovo kritiko pisave iz *Fajdra*, ki pa je še na poseben način razširjena. Mitsko prikazana iznajdba pisave je tam na videz nepričakovano pokazana kot nekaj, kar bolj pomaga golemu mnenju kot čuvanju prave resnice (Phaidr. 275a). Razlog je prvenstveno v tem, ker se tisto napisano samo zdi kot nekaj živega, medtem ko je v resnici mrtvo, tj. nesposobno, da se v najrazličnejših in vselej novih življenjskih situacijah vedno znova potrjuje, ostajajoč pri tem vendarle samemu sebi enako in prav na ta način ohranjajoč konkretno, dinamično, živo obstojnost, ki je iz temelja ven različna od vsake abstraktne, prazne identičnosti (Phaidr. 275c5–e5). Samo neposredno »zapisovanje« v dušo tistega, ki se uči, samo ustni razgovor kot sejanje in gojenje semena živih besed in

<sup>23</sup> Zasluga Rainerja Thurnherja, *Der siebte Platonbrief. Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*, Meisenheim am Glan 1975, je, da je prepričljivo pokazal, da je razumevanje glavne namere *Sedmega pisma* v veliki meri odvisno od tega, kako se tu razume samo »sporočanje«. Po njegovem je bistvo sporočanja v naslednjem (str. 97): »'Sporočati' pomeni v drugem prebuditi izkustvo dejanskosti, ki ga imamo mi sami, tako da za naprej tudi ta sodeluje v tem izkustvu in ga z nami deli.« Prim. tudi naslednjo določitev (str. 101): »Sporočati pomeni storiti, da drugi sodeluje v izkustvu, ki ga imamo sami.« Smer našega nadaljnjega izpraševanja je v znatni meri določena s tem, da sprejemamo to tolmačenje.

govora v duši posameznika je lahko primerno in odgovarja temu dinamično-živemu razumevanju resnice, ki se razkriva v *Fajdru*.

V *Sedmem pismu* pa je narejen še korak naprej. Tudi ustno izrečeni govor je tu zaznamovan kot veskozi ambivalenten. Ravno tako kot pisava lahko tudi govor povedano in izrečeno tako rekoč ubije in prepusti zgolj zunanjemu, praznemu ponavljanju, pri čemer nujno izostane prav tisto edino bistveno, namreč *notranje izkustvo* tega, kar se izreka.

Da bi mogli izmeriti celotni doseg te t. i. jezikovne skepse v *Sedmem pismu*, je priporočljivo vzeti v zakup tudi tematsko sorodno mesto iz dialoga *Sofist* 234 s. Tam teče beseda o neki kar najbolj neobičajni, skoraj neverjetni večini posnemajoče umetnosti, ki je tako s pomočjo narisane in naslikane kot tudi samo izgovorjene slike oz. besede in govora sposobna proizvesti celoto bivajočega, npr. morje in zemljo, nebo, bogove, ljudi, tako vsa živa kot tudi neživa bitja. S tako večino je mogoče »mlade in te, ki so še vedno oddaljeni od resnice stvari, varati z govori, s tem, ko jim kaže izgovorjene slike vsega mogočega tako, da se rečeno zdi resnično, ta, ki govori, pa najmodrejši med vsemi ljudmi«. Šele s časom in v zreli dobi bodo ti, ki so bili tako prepričani in zavedeni, morda lahko »spremenili takrat sprejete nazore in na podlagi v delih vmeščenih dejanskosti, ki so se jim medtem približale, popolnoma preobrnilo predstave iz teh govorov. Šele tedaj se bodo namreč približali bivajočemu in izkušnje jih bodo prisilile, da se bodo dejansko dotaknili bivajočega«.

330

Izkušnja (*pathos*) – tu razumljena v smislu trpnosti in prenašanja odpora »stvari same«, tj. dejanskega bivajočega – se torej kaže kot tista, ki edina lahko prekine laskavo očarljivost (*goeteia*) večine posnemanja, ki se poslužuje zgolj besed in govornih obratov in ki na videz lahko proizvede prav vse, kar obstaja. Prav izkušnja se torej pokaže kot edina, ki lahko tega, ki je urečen s čarovnijo te čudežne večine posnemanja, tako rekoč iz sna vsemogočnosti prebudi za pravo dejanskost.

V čem je pravzaprav ta izkušnja in kako se kaže od blizu, bomo lahko podrobneje rekli šele med raziskovanjem. Tu naj opozorimo le, da gre v *Sedmem pismu* za nevarnost možnega izostanka prav te in take izkušnje. To, kar tu lahko izzove zmedo in bralca privede v zagato, je vsekakor naznačena možnost, da tudi v dialektičnih, strogo znanstvenih pojmih oz. stavkih kot tudi v celoti vseh mogočih izjav, vedno enoznačno določenih glede na resnico in lažnost, vendarle lahko izostane prav ta izkušnja. Po drugi strani pa je očitno, da je

prav ta izkušnja tisto edino, kar nam jamči *živo dejanskost* govornega in poslušaneega.

Ker je torej tudi *logose*, ravno tako kot sama imena, mogoče le na videz usvojiti, v resnici pa brez kakršnega koli notranjega sodelovanja prazno ponavljati in izročati naprej in ker so *ravno* v tem smislu, kljub svoji logični enoznačnosti, vendarle bistveno neobstojni in nezanesljivi, mora postati zdaj iz temelja vprašljiva tudi njihova prednost pred golimi imeni, ki jim je bila pripisana v *Teajtetu* in *Sofistu*.

Tako nas torej ta pomembni nauk *Sedmega pisma* spet napotuje nazaj h *Kratilu*. Tega dialoga, kot kaže, res ni mogoče razlagati kot golo predstopnjo nauka o izjavi in stavku, kakor je izdelan v *Teajtetu* in *Sofistu*. Njegovo vsebino je treba – na neki način prevzemajoč navedeno Steinthalovo stališče – izkusiti predvsem kot pravo, težko dostopno in globokoumno uganko, da bi jo šele s tem in na podlagi tega lahko ponovno poskusili interpretativno razumeti.

\* \* \*

Takemu poskusu pa mora biti predhodno kritično soočenje z danes gotovo najpomembnejšo in najvplivnejšo interpretacijo tega dialoga, Gadamerjevo. Tudi po njegovem je glavna namera dialoga *Kratil* »prestopanje okrožja besed (*onomata*) s pomočjo dialektike«. <sup>24</sup> Ta težnja po prestopanju je Platona zavedla v to, da se je umaknil »pred dejanskim odnosom med besedo in stvarjo« in da ni reflektiral globoke jezikovne vezanosti vsake izvedbe mišljenja. <sup>25</sup> Gadamer gre celo tako daleč, da trdi, da »Platonovo odkritje idej še temeljiteje prikriva lastno bistvo jezika, kot so to storili sofistični teoretiki, ki so lastno umetnost (*techne*) razvili z rabo in zlorabo jezika«. <sup>26</sup> V skladu s tem Gadamer ne okleva in prav pri Platonu najde odločilni začetek tega, kar sam imenuje »pozaba jezika v zahodnem mišljenju«. <sup>27</sup> Vse, kar tvori bistvene momente te »pozabe jezika«, je po njegovem prepričanju mogoče, vsaj v obrisih, pokazati ravno pri Platonu. Pred vsem premeščanje jezikovne pretenzije po resnici s posameznih besed na celotni govor, ki te posamezne besede spaja, razdvaja, medsebojno

**331**

---

<sup>24</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Gesammelte Werke, 1. zv.), Tübingen 1990, str. 411. Zdi se, da njegova poznejša preudarjanja iste teme, čeprav so pomembna in v mnogočem vodijo naprej, v primerjavi z njegovo začetno kritiko Platonovega *Kratila* ne prinašajo nič bistveno novega.

<sup>25</sup> Isto.

<sup>26</sup> Isto, str. 412.

<sup>27</sup> Isto, str. 422.

podreja in nadreja. Potem pa posledično pretolmačenje lastnega smisla besede v goli znak in še dalje v čisto število, kar je sicer »zelo daljnosežna konsekvencenca, ki v resnici bistveno vpliva na vse nadaljnje mišljenje o jeziku.«<sup>28</sup> Vso to zgodovino razvoja strne na koncu v bistveno formulo »podrejanje jezika 'izjavi'«<sup>29</sup> in zaključi: »Kritika pravilnosti imen v *Kratilu* predstavlja torej že prvi korak v tisti smeri, na koncu katere sta novoveška instrumentalna teorija jezika in ideal znakovnega sistema uma. Stisnjena med sliko in znak je bila bit jezika lahko samo nivelirana na čisto bit znaka.«<sup>30</sup>

Vse, kar Gadamer sam išče pozitivnega v jeziku in verjame, da je v njem našel, pri Platonu pogreša. Predvsem uvid v »pristno enotnost besede in stvari«,<sup>31</sup> kot tudi v enotnost »jezika in mišljenja.«<sup>32</sup> Nadalje zavest o tem, da je »beseda čisto dogajanje«<sup>33</sup> prav tako kakor tudi jezik nasploh, ki mu je najgloblje lasten »karakter dogajanja«,<sup>34</sup> kar se najbolje kaže v procesu »neprestanega tvorjenja pojmov«. V tem »neprestanem tvorjenju«, ki gre skupaj z »živo metaforiko jezika«,<sup>35</sup> je prepričan Gadamer, je mogoče prepoznati tudi skrivnostni proces »porajanja besede«<sup>37</sup> in celo njenega »dejanskega rojstva«. <sup>38</sup>

**332** Lastno razvijanje teh glavnih momentov in razdelava razumevanja jezika, ki bi bilo bližje živemu jeziku, tistemu, ki se vselej dogaja samo v razgovoru, opira Gadamer na nauk o *verbum* iz krščanske spekulacije o sv. Trojici, še splošneje pa na novoplatonistični nauk o emanaciji.<sup>39</sup> V tem pogledu torej Platon, ki je bil sicer gotovo njegov priljubljeni filozof, ni postal tudi njegov pravi so-govornik.

Eden glavnih ciljev našega razpravljanja pa je pokazati, da so ravno pri Platonu, in to predvsem v njegovem *Kratilu*, že vsi ti temeljni momenti živega razu-

<sup>28</sup> Isto, str. 416.

<sup>29</sup> Isto, str. 472.

<sup>30</sup> Isto, str. 422.

<sup>31</sup> Isto, str. 406. Prim. str. 407.

<sup>32</sup> Isto.

<sup>33</sup> Isto, str. 423.

<sup>34</sup> Isto, str. 431. Prim. str. 438.

<sup>35</sup> Isto, str. 407. Prim. str. 431 in str. 438.

<sup>36</sup> Isto, str. 438.

<sup>37</sup> Isto, str. 426.

<sup>38</sup> Isto.

<sup>39</sup> K temu delo avtorja: *Zur Sprachauffassung H.-G. Gadamer's v: Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1996, 2. zv., str. 227–35.



mevanja jezika, ki jih Gadamer tako vztrajno išče. Da bi to dognali, se je treba najprej distancirajoče osvoboditi od še danes prevladujoče določitve domnevne osnovne teme dialoga, namreč problema »pravilnosti imen«, prav tako pa tudi od izbire med naravnim ali zgolj konvencionalnim izvorom jezika, ki jo je določila tedanja sofistika. Morda je čas, da se te uvodne in začetne določitve dialoga metodično potisnejo v ozadje in se poišče tisto bistveno v njem šele v nadaljnjem postopnem razvijanju vprašanj.

V relevantnih interpretacijah je sicer že večkrat prišlo na dan, da je Platonova pozicija pravzaprav onstran površne alternative med *nomos* in *physis*.<sup>40</sup> Brezobzirni Hermogenov konvencionalizem med razgovorom postopoma izgublja ostrino, ravno tako kot Kratilov vsake argumentacije načelno nezmožni nazor o vedno že izvorno dani in preprosto predloženi resnici imen, medtem ko se to, kar bi bilo v resnici pravilno, pravzaprav išče nekje v sredini, v kateri sta obe skrajnosti prevladani. Kratil se je s sprejemanjem predpostavke o ustanovitelju imen, ki je sicer puščen v popolni nedoločenosti, naposled vendarle prisiljen odreči tezi o naravno vznikli, začetni izvornosti in dopustiti neko razumno, z znanjem in običajem podprto dejavnost izbiranja in posnemanja. Na drugi strani pa tudi Hermogen pride do tega, da se odreče tezi o brezpogojni in brezobzirni poljubnosti sporazuma ter imenom in jeziku nasploh prizna pomembnost nekega kar je le mogoče zvestega odgovarjanja, posnemanja in razodevanja bistva vsake zadevne stvari.

333

Kaj se je torej na koncu pokazalo kot tisto, kar posreduje in poenoti obe izhodiščno skrajni poziciji? Zdi se, da je odgovor povsem enoznačen – *mimesis* kot dejavnost jezikovnega posnemanja, razodevanja in spravljanja na dan bistva vsake stvari, ki bi sicer ostalo skrito. In ravno v tem je treba prepoznati *pravo* temo celotnega dialoga. V samem dialogu je to naznačeno s tremi različnimi, a po pomenu očitno sorodnimi izrazi, namreč najprej kot *mimema* (423b9; 430a10; e10), potem kot *deloma* (433b3; d1) ter končno kot *eikon* (439a3). Vsak od teh treh izrazov – ne glede na to, kako bi katerega od njih prevedli – je poskus, vselej drugače obeležiti in označiti notranjo naravo in bistveno moč (*dynamis*) enega in istega, namreč samega *imena*.

<sup>40</sup> Prim. P. Friedländer, *Platon II*, 3. dopol. izd., Berlin 1964, str. 186: »*Nomos* začne izgubljati tisti ton poljubnosti, ki mu ga je na začetku dalo povezovanje z 'dogovorom' in 'sporazumom', namesto tega odzvanja zdaj v njem tisto spoštovanja vredno in zakonito nekega prastarega izročila. Sofistični *nomos* postane Platonov *nomos*, ta spada v bližino *logosa* in *nousa*. Tako potem *nomos* tu stopa tudi v posebno zvezo s *physis* in začnemo slutiti, kako malo običajna alternativa med *nomos* in *physis* seže v globino pravih problemov.« Podobno Hennigfeld, nav. d., str. 50.

Že to bi nas lahko opozorilo, da ime, kot osrednja tema dialoga *Kratil*, ni na sebi nič obstojnega in predanega, ampak je že samo bistveno neko *dogajanje*. Tisto, kar je Gadamer v *Kratilu* zaman iskal, namreč besedno zvezo »čisto dogajanje«, je ravno središčna točka celega razgovora. Kdor na primer bere zares markanten Gadamerjev opis notranje dialektike besede,<sup>41</sup> se komaj lahko izogne vprašanju, kaj mu je preprečilo, da ni opazil in prepoznal ravno te temeljne jezikovne konstelacije (ki jo sicer sam tako točno opisuje) ravno v največjem in najspornejšem odseku *Kratila* in je namesto tega (sledec pri tem dolgi in vplivni tradiciji) videl zgolj »etimološko opitost«.<sup>42</sup>

Naša naslednja naloga bo podrobneje izprašati posnemanje kot proces tvorjenja besed. Prvi korak v tej smeri lahko naredimo z vprašanjem o pravem pomenu *nomothetes*, torej dajalca imen, ustanovitelja besede ali zakonodajalca jezika, o katerem se v *Kratilu* često in vedno znova govori. Upravičeno je bila ravno v tem že zdavnaj prepoznana »nosilna predpostavka cele diskusije«,<sup>43</sup> pri čemer se je vedno znova opozarjalo tudi na skoraj popolno nedoločenost prave narave tega predpostavljenega jezikotvorca.<sup>44</sup> Kako bi se kljub temu – tako rekoč interpretativno presegač to, kar je v *Kratilu* povedano – dalo določiti bistvo njegove dejavnosti?<sup>45</sup>

**334**

V *Kratilu* izvemo, da se posnemanje, iz katerega izhajata beseda in jezik sploh, ne sme razumeti kot muzikalno. Kljub temu da je ime tu izrecno določeno kot »glasovno posnemanje tistega, kar posnema« (423b9 s.), pri tem ne smemo

<sup>41</sup> H.-G. Gadamer, nav. d., str. 462: »Obstaja tudi druga dialektika besede, ki daje vsaki besedi notranjo dimenzijo razvejenja: vsaka beseda vznikla iz neke sredine in se nanaša na celoto, po kateri edino tudi je beseda. V vsaki besedi odzvanja celota jezika, ki ji ta beseda pripada, in se kaže celota svetovnega nazora, ki se nahaja v njeni osnovi. Zato je v vsaki besedi, kot dogajanju svojega trenutka, hkrati tudi tisto neizrečeno, na katerega odgovarja in namiguje.«

<sup>42</sup> Isto, str. 413.

<sup>43</sup> J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylus und in den spätern Schriften*, Darmstadt 1972, str. 413.

<sup>44</sup> J. Hennigfeld, nav. d., str. 51, z napotilom na Steinthala. Za P. Schmitterja, *Das Wort als sprachliches Zeichen bei Platon und de Saussure* v: H. Becker/H. Schwarz, *Gedenkschrift für Jost Trier*, Köln/wien 1975, str. 45–61, je *nomothetes* samo »del abstraktne deduktivne teorije« in »fikcija z metodološko vrednostjo« (str. 50).

<sup>45</sup> Mimogrede, kot znamenje tega, v kolikšni meri se je zdela vloga tega *nomothetes* v kasnejšem platonizmu važna, lahko služi tudi opomba, da na primer Proklos v svojem komentarju *Kratila* v *nomothetesu* ne vidi analogije svetotvornega božanskega demiurga, ki je kasneje mitsko predstavljen v *Timaju*. Prim. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Lisae 1908, cap. 51, p. 19, 24.

pomisliti na onomatopoetično posnemanje: namesto ritmov (424c1) posnema prava umetnost dajanja imen izključno notranje bistvo (*ousia*) vsake posamezne stvari (423c11–424a6). To rešitev lahko razumemo kot anticipacijo zaključka celotnega dialoga, kjer je brezglasno in brezbesedno spoznanje *ousia* oziroma *idea* končno razglašeno za nujno predpostavko pravilnega imenodajstva. Ali je s tem torej spoznanje bistva določeno kot edini resnični način tvorjenja besed in jezika, kar bi hkrati prezpogojno zahtevalo odmik tako od zunanega lika vsake posamezne stvari kot tudi od njenega notranje odzvanjajočega tona in ritma? Vse govori temu v prid. Tako konec dialoga kot tudi nadaljnji razvoj Platonove misli o jeziku v smeri nauka o stavku in izjavi sta v veliki meri determinirana prav s temi anticipacijami.

Tvorec besed torej ni *mousikos*. Ali je to Platonova zadnja beseda? Ali pa je s tem samo dal svoj prispevek k »metafiziki luči«, zasidrani globoko v grškem duhu, po kateri »za Grke velja, da se podobe za tisto najvišje veliko raje jemljejo iz sveta svetlobe kot iz sveta zvoka«. <sup>46</sup> Menimo, da doslej obravnavani obrat v razumevanju jezika pri poznem Platonu, v katerem se ta ponovno približuje posamezni besedi in procesu njenega posnemajočega tvorjenja, vendarle zadostno opravičuje naš poskus, da še enkrat zastavimo vprašanje po pravi notranji naravi samega posnemanja.

Zdi se, da odgovor na to vprašanje vsebujejo predvsem tiste razlage, ki jih Platon sam označuje kot »preširne in smešne«, namreč izjemno neobičajne analize tako imenovane glasovne simbolike (Crat. 426c1–427d2). Ne šele beseda, ampak vsak glas kot tak se tu prikazuje kot nekakšno posnemanje, kot slika vselej drugačnih glasovnih gibanj, med katerimi sta najpomembnejši dve: »teči« (*rhein*) in »trepetati« (*tremein*). Tu se na neki način že samemu vokalu pripisuje tista vloga, ki se kasneje v *Sofistu* daje šele glagolu, potem pa tudi izjavi v celoti, namreč vloga prvega in najmanjšega spoja in povezave, prve *symploke*. Povejmo mimogrede, da je medtem v relevantnih raziskavah potrjena ta izjemno zanimiva zveza Platonovih razprav z današnjim določanjem vloge glasov v glasbi. <sup>47</sup>

<sup>46</sup> P. Friedländer, *Platon*, 1. zv., Berlin 1954, str. 73.

<sup>47</sup> A. Soulez, »Das Wesen der *phone*. Die Relevanz eines phonetischen Symbolismus für eine Bedeutungslehre: *Kratylos*«, v: T. Kobusch in B. Mojsisch (prir.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 131–145; pos. 143, z napotilom na delo R. Casati/ J. Dokic, *La philosophie du son*. Prir. J. Chambon, Nimes/Marseille 1994. Povsem nasprotno naši intenciji pa zavrača Apelt vsako misel na povezanost glasbe in spoznanja idej (nav. d., str. 20): »Svet idej se

Ali bi bilo torej smiselno že pri Platonu iskati vsaj naznake tistega uvida v svojevrstno prednost sluha in poslušanja pred vidom in gledanjem, o katerem je Gadamer prepričan, da ga je mogoče najti šele pri Aristotelu, in ki ga hkrati razglaša za temeljno izkustvo in izhodišče, na katerem je osnovan celotni hermenevtični fenomen?<sup>48</sup>

Na to vprašanje je treba odgovoriti pritrdilno. V *Timaju* 47c4 s. poslednji smoter glasu in sluha vidi v tem, da je prek njega človek sposoben opazati harmonijo vsega, to pa pomeni nevidne, samo ušesu dostopne ritme in melodije kozmičnih obhodov, in potem s pomočjo tega opažanja privedi lastno, povsem kaotično in neurejeno gibanje, ki mu je prirojeno in od rojstva vsajeno globoko v dušo, neposredno v »glasbeni« sklad in red. Kljub temu da je prišlo tudi tukaj na prvi pogled bolj do izraza Platonovo praprepričanje o načelni prednosti vida, očesa in gledanja, se vendarle zdi, da se neprikrito naznačuje izjemna vloga glasbe in posluha.<sup>49</sup>

V *Fajdru* 61a3 je neka precej skrivnostna določba filozofije kot najvišje glasbe, v *Fajdru* 284d2 pa je filozof izenačen z glasbenikom, točneje s služabnikom Muz. To gotovo nista naključni formulaciji.<sup>50</sup> Ali se nam s tem morda odkriva ravno temeljna določba tega, kar je v *Kratilu* mišljeno kot *izvorno posnemanje*, v katerem nastajajo besede in imena, določba, ki tam sicer ni jasno izrečena, je pa po stvari sami in po smislu vendarle vsebovana v vsem rečenem?

336

V sebi dvojna teza, ki naj bi nas vodila dalje, čeprav je njo samo tu komaj mogoče zadostno utemeljiti, se glasi: 1. Proces posnemajočega besedotvorja ima muzični temeljni karakter. 2. To muzično posnemanje je treba razumeti kot duhovno porajanje.

Najprej prvo. Teza, da se posnemanje, ki išče pravo besedo in jo najde, dogaja pravzaprav na muzični način, pomeni predvsem, da pri tem glavne vloge ne

ne glasi in ne odzvanja, da bi se njegovi toni lahko ponavljali v jeziku tonov. Ali se mu morda želi pripisati zvoke harmonije sveta? Tedaj bi, kar je Platon sam (423c) zelo dobro opaža, ne bilo treba težiti k njegovemu posnemanju v besedah, ampak samo v glasbi.«

<sup>48</sup> H.-G. Gadamer, nav. d., str. 466.

<sup>49</sup> Na to je odločno opozoril predvsem Jetske C. Rijlaarsdam, *Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratylus*, Utrecht 1978, str. 94, ki je tudi potegnil nit interpretacije od *Timaja* nazaj do *Kratila*.

<sup>50</sup> Prim. pomembne Heitschove pojasnitve v njegovem komentarju ad loc.: *Platon Werke*, Bd. II 4: *Phaidros. Übersetzung und Kommentar von E. Heitsch*, Göttingen 1993, str. 114.

more igrati oko, torej tudi tisto notranje oko duše ne, ki ga Platon sicer tako močno poudarja in neprestano postavlja v ospredje svojega filozofiranja. Iskanje besede je najprej slušne narave. Kaj torej s poslušanjem pravzaprav iščemo? Ritme in melodije. Kaj pa so le-ti? S Platonom bi morali odgovoriti približno takole: določene strukture, »harmonije« nevidnih, samo slišnih gibanj. Taka gibanja pa očitno niso zunanja, niso krajevna in prostorska gibanja, ampak notranja, Platon jih najpogosteje označuje kot *gibanja duše*, pri čemer ne gre najprej misliti individualne, recimo človeške duše, ampak predvsem *dušo sveta*, katere harmonično-muzična zgradba predstavlja od nekdanj eno najtežje dojemljivih skrivnosti poznega Platonovega dialoga *Timaj*.

Za kaj tu gre, lahko najboljše razumemo, če še enkrat pretehtamo že omenjeno določitev mišljenja kot notranjega razgovora duše s samo seboj. *Iskanje* duše, ki je pred izrečeno in izjavljeno sodbo, ki je seveda – in to je posebej pomembno – tudi pred tisto sodbo, ki je »izrečena« samo v popolni tišini in brezglasno, je na obeh relevantnih mestih, v *Teaitetu* in v *Sofistu*, natančneje določeno kot neko zibanje in nihanje izmeničnega spraševanja in odgovarjanja, potrjevanja in nepotrjevanja.

337

Kako se natančneje kaže to neobičajno sem-in-tja? V *Teaitetu* 190a2–4 dobimo nekoliko podrobnejšo informacijo: »Ko pa ona (tj. duša), napredujoč počasneje ali tudi hitreje,<sup>51</sup> (nekaj) določi, ter taisto potem tudi že trdi (tj. preprosto reče: *phe*) in ne dvomi (*distaze*) več, tedaj imamo to za njeno sodbo in postavko (*doxan*).«

Predpostavka, da duša, četudi brezglasno, četudi sama zase, izreče sodbo in izjavo (*doxa* oz. *logos*), je neko vedno že vnaprejšnje razhajanje s samim seboj, neko sebe-podvajanje, namreč ravno tisto, kar se sicer označuje kot dvom, pri čemer ta dvom tu prav gotovo ne sme biti razumljen zgolj »spoznavnoteoretsko«, ampak – kot sicer tudi znamenita Descartesova *dubitatio*<sup>52</sup> – kot popolna izpostavljenost, kot notranje trepetanje in drhtenje v breztemeljnosti vsesplošnega neznanja. Prvo določeno izrekanje sodbe bi bilo torej treba videti

<sup>51</sup> Kaj naj bi označevale te tako težko razložljive besede *eite bradyteron eite kai oxyteron epaxasa*? Ali je s tem morda vendarle dan vsaj neki namig na muzično-ritmični karakter tega predlogičnega, dvomečega iskanja duše, posebno če vzamemo v zakup klasično Platonovo določbo ritma v *Simpoziju* 178c1 kot spoja in zveze tistega »počasnejšega« in »hitrejšega«?

<sup>52</sup> Prim. *Meditationes de prima philosophia* II, 1: »... tanquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum.«

kot zaključek tega procesa dvomljenja, ki bi ga morali potem v skladu s tem razumeti kot v sebi bistveno nedoločeni proces nekakega tipajočega iskanja. To povsem nedoločeno gibanje blodečega iskanja poti je pred vsakim enoznačno določenim *logosom*, tj. vsako izjavo, sodbo, stavkom, povedjo.

Platon se je v okvirih svoje »filozofije jezika« komaj kje zares dlje zadržal pri tej skrivnostni, vseskozi vprašanja vredni predpostavki vsega in vsakega *logosa*.<sup>53</sup> Kot temelj svoje misli o jeziku je sprejel, ne da bi na to posebej in izrecno opozarjal, vedno že določeno in zagotovljeno »izjavo nečesa« (*logos tinos*) kot vselej enoznačno določeni stavek in je s tem, kot že na začetku rečeno, bistveno predložil nadaljnji razvoj celotnega zahodnega nauka o jeziku.

Nedoločeno gibanje sem in tja, lastno predlogičnemu dvomečemu iskanju duše, je ostalo na neki način izven obzorja njegovega nadaljnjega preudarjanja. Ko pa se pri poznem Platonu težišče preučevanja jezika iz stavka znova premakne na besedo oz. ime, je to za nas morda lahko izziv in vzpodbuda, da prav v *Kratilu* poiščemo vse tisto, kar je v vsem tem ostalo tako rekoč tematsko preskočeno, da torej poiščemo to povsem nedoločeno gibanje brezglasnega iskanja prave besede v globini duše. Ali imamo torej v tem dialogu nedoločeno gibanje dvomečega iskanja, in to ne iskanja vedno že nekako sestavljenega *logosa*, ampak ravno posameznega imena samega? Ali je mogoče najti ravno pri Platonu, in to prav tu, v *Kratilu*, tisto tako rekoč pregovorno *izkustvo*, ki šele išče in najde besede, s katerimi bi bilo samo lahko izrečeno, torej tisto, kar je, na primer, Gadamer<sup>54</sup> s poudarkom postavil v središče živega razumevanja jezika? Se nam je morda pokazalo, da je motivacija poznega obrata Platonovega razumevanja jezika, ki je prišel do izraza v *Sedmem pismu*, utemeljena ravno v uvidu v nevarnost izostanka žive *izkušnje* stvari same? Jasno je, da je pri Gadamerju taka izkušnja iščočega gibanja sem in tja v sovisnosti z osrednjim pojmom celotnega njegovega dela, ako ni z njim celo istovetno, namreč s pojmom *igre*. Kje bi se torej v *Kratilu* dalo najti kaj temu analognega?

338

<sup>53</sup> Sicer se je v svojem delu s tem nedvomno zelo intenzivno bavil. Prim. tako pomemben govor o »dvomečem nihanju« ali »blodnji« (*planen*) duše v Soph. 245e3–5, kot tudi globoki in daljnosežni opis »brez-potnosti« ter »dvomljenja in iskanja« (*aporein kai zetein*) v Resp. 524a6 in e5.

<sup>54</sup> H.-G. Gadamer, nav. d., str. 421. Gibanje »premišljujočega raziskovanja in preudarjanja, ki niha sem in tja« in »šele išče popolni izraz svojih misli«, torej prav to, kar poskušamo tu pokazati že pri Platonu, najde sam Gadamer šele znatno pozneje, komaj pri Tomažu Akvinskem in nasploh v krščanskem trinitarnem misteriju inkarnacije.

Kaže, da najprej v tistem, sicer najpogosteje nerazumljenem ali napačno razumljenem, v *Kratilu* pa vedno znova krepko poudarjenem fenomenu božanskega navdušenja in prevzetosti (*enthousiasmos*). Ko Sokrat govori o tem, da ga je nenadoma (*exaiiphnes*) zajela neka »demonška modrost« (Crat. 396c–e), da je božanska imena morda ustanovila neka moč, ki presega ljudi (397c1–2), da mi kot ljudje ne moremo raziskovati bogov (401a3), da se boji govoriti o bogovih (407d6), da nas spoznanje o tem, kako pravzaprav razumeti in odkriti bivajoče brez besed, popolnoma presega (439b4) – potem je treba vzeti vse to povsem resno in hkrati dobesedno.

Večina interpretov emfatične naznake prevzetosti v dialogu sicer razume zgolj kot znake ironičnega poigravanja.<sup>55</sup> V nasprotju s tem je treba vztrajati pri tem, da motiv entuziazma pri Platonu, pa četudi pospremljen z ironijo, ne naznačuje popolnega razvrednotenja vsebine, o kateri gre beseda, ampak prej kaže na to, da je prava in lastna utemeljitev kake postavljene hipoteze za nas nedosegljiva.<sup>56</sup> Entuziazem je za Platona edini primerni način občevanja z mitskim.<sup>57</sup>

Drugi način namigujočega napotovanja na mitsko, s tem da se pri tem odredimo vsaki zahtevi po logični razlagi in utemeljitvi vsega bivajočega, imenuje Platon *igra*. Igra za Platona ni nikakršno poigravanje, niti nekaj, česar ne bi bilo treba jemati skrajno resno. Je, nasprotno, kot pravi v svojem zadnjem delu, »za nas to, kar je treba vzeti kar najbolj resno« (Legg. 803d7). Namreč, šele z igro in v igri kot z božanskim prevzetem slavju in praznovanju se bogovi družijo z nami in bivajo pri nas.<sup>58</sup> V tem smislu je na splošno povsem upravičena nedavna opazka Ernsta Heitscha, da smo z našim poskusom razumevanja igrivega karakterja Platonovih dialogov šele na začetku.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Tako se npr. Apeltu zdi povsem samoumevno, da so taki Platonovi namigi »seveda ironični« (nav. d., str. 6).

<sup>56</sup> Prim. K. Gaiser, nav. d., str. 53. Deloma od tega odstopa Th. A. Szlezak, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin/New York 1985, str. 212, 12.

<sup>57</sup> Prim. npr. *Phaidr.* 249d. Na povezanost entuziazma, mita in imena je opozoril tudi Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen 1925: »Toda motiv mita je ta, da hoče govoriti, pustiti zveneti; kajti mit pomeni vest. Mit se lahko celo oprime 'imena', kajti ime lahko v kondenzirani formi konzervira celoten kompleks kake povedi.«

<sup>58</sup> Legg. 653d; 665a, z dobrim komentarjem Klausja Schöpsdaua (Platon, *Nomoi*, I–III, Göttingen 1994, str. 257). Prim. tudi *Phaidr.* 275b5; d5–8. Glede igre same prim. H. Gundert, *Zum Spiel bei Plato, v: Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag, Den Haag 1965, 188–221, pos. 213–14.*

<sup>59</sup> E. Heitsch, Sprachtheoretische Überlegungen Platons, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 23. 1/1998, str. 43–59, op. 46.

Nedoločenost v zvezi s tvorcem in ustanoviteljem besed in nedoločenost nekoga čudnega, samo na robu razgovora nakazanega in nas vedno presegajočega načina, da se tudi brez kakršne koli besede najde in odkrije bivajoče samo – obe slonita na skupnem temelju božanskega oz. demonskega izvora besede in jezika sploh, na katerega Platon v dialogu zgolj namiguje, nekako v strahu in oklevajoč. Demonska modrost, ki edina zares pripada mitičnemu entuziazmu izvorne igre jezika, iz katere vznikajo besede in imena, in ki edina tej igri pozorno prisluhne ter ji hkrati odgovarja z ustreznim posnemanjem, se kot taka izkazuje najprej v tistem, kar je od nekdanj predstavljal najspornejšo točko celotnega dialoga, namreč v tistih neprikrito in prav obešenjaško poigravajočih se etimologijah, ki obsegajo daleč največji del tega razgovora.<sup>60</sup> Res se je treba strinjati s staro trditvijo Maxa Warburga, da je *Kratil* »nastal iz vzgoje (*paideia*) in igre (*paidia*)« ter da je ta dialog pravzaprav veličastna »komedija spekulativne fantazije«.<sup>61</sup>

340 Etimologije v *Kratilu* torej ne pripadajo »prazni in nepomembni igri«,<sup>62</sup> niti »objestni igri«,<sup>63</sup> ne pomenijo nikakršne »diskriminacije«<sup>64</sup> jezika. Hoteti na tak način odriniti njihovo begajočo skrivnostnost vstran, nikakor ni dostojno mislečega interpreta, še posebej, če sicer ni nagnjen k preziranju in zatajevanju »tistega etimološkega nagona, ki je bil Grkom, in nikakor ne na zadnjem mestu tudi Platonu samemu, v krvi«.<sup>65</sup>

Od tega, kako razumemo in razlagamo etimološki del *Kratila*, je odvisna uspešnost celotne interpretacije tega skrivnostnega dialoga. Že Steinthal je o Platonovih etimologijah mislil v dobršni meri drugače kot večina tedanjih in

<sup>60</sup> Najožji povezanosti etimologije in entuziazma, ki jo tu nedvoumno zastopamo, deloma oporeka Szlezak, nav. d., str. 212.

<sup>61</sup> M. Warburg, *Zwei Fragen zum »Kratylos«*, Gräfenheinen 1929, str. 29.

<sup>62</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Einleitung zum »Kratylos«*, zdaj v: *Über die Philosophie Platons*, Hamburg 1996, str. 229. Schleiermacher je na tem mestu (iskreno in nezavito) izrazil vso svojo očitno ne majhno zadrego glede vprašanja etimologij v *Kratilu*: »Nasprotno smo zdaj mnogo dosegli z odkritjem novejšega časa, da je Platonu tudi vse to bila samo igra in šala ter da tudi tu, kot v mnogih njegovih delih, ne moremo iskati nikakršne vzvišene modrosti. Samo da je, po drugi strani spet težko opravičiti tega globokoumnega moža za takšno količino neotesanih in praznih šal ter za postopek, ki je brez primere, da svoji nesrečni nagnjenosti k besednim igram pusti udariti na dan na tako osupljiv način ...«

<sup>63</sup> O. Apelt, nav. d., str. 13.

<sup>64</sup> J. Derbolav, *Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der »VII Brief«*, nav. d., str. 118.

<sup>65</sup> P. Friedländer, *Platon*, II, Berlin (3) 1964, str. 183.



sedanjih razlagalcev: »Platon bi gotovo rad videl, da bi obstajala znanost o etimologiji, ker pa je še ni bilo, bi jo rad sam zasnoval. Toda čutil je, da tega ne more. Iz načrta etimologije, ki ga prikaže v drugem delu našega dialoga, nekaj zavrača kot napačno, nekaj verjame deloma, drugo verjame zares; dokazati pa ne more ne napačnosti enega ne pravilnosti drugega; zato eno in drugo izpostavi porogu.«<sup>66</sup>

Zelo opazen komično-ironični aspekt v etimološkem delu dialoga je vsekakor dopustno razlagati kot znak neke avtorjeve distance.<sup>67</sup> Vse pa je odvisno od tega, kako to distanco razumeti. Ali v prvi vrsti kot porogljivo zavračanje pretenzije po resnici? Ali prej kot znak spoštljivega varovanja *meje* človeku dostopnega znanja? Jasno je, da se naš razmislek giblje v tej smeri razumevanja in razlaganja.

Apeltovo<sup>68</sup> mnenje in mnenje mnogih drugih, da etimologija v Platonovem delu ne igra omembe vredne vloge, se je medtem v raziskavah Platona v glavnem izkazalo kot napačno.<sup>69</sup> Tako je med drugim prišlo na dan, v kolikšni meri

<sup>66</sup> H. Steintal, nav. d., str. 99. Mnogi raziskovalci etimologije v *Kratilu* jemljejo kot resno mišljene. Tako npr. G. Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*, 3 zv., London (3)1875, pos 2. zv, str. 518–529, potem U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, 2. zv., Berlin 1920, 1 zv., str. 289 in V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, Paris 1940, ki bi rad v etimologijah iz *Kratila* našel »encyclopedie de theories theologiques, cosmologiques et morales ayant trait a la conception du flux perpetuel« (str. 93), ki po njegovi sodbi ne izhaja v celoti od samega Platona. Prim. tudi *Questions platoniciennes*, Paris 1970, str. 25, istega avtorja. Da je »cela antika (...) popolnoma sprejemala Platonove etimologije in jih prenašala naprej kot nekaj zanesljivega« (2), je sicer zelo prepričljivo pokazal P. R. Hofstätter, *Vom Leben des Wortes. Das Problem an Platons Dialog »Kratylos« dargestellt*, Wien 1949, pri čemer je prišel do naslednjega zaključka: »Podedovano mnenje, da Platon svojih etimologij niti sam ni jemal resno, se mi ne zdi povsem prepričljivo glede na splošni odnos do njih v antiki.«

<sup>67</sup> Tako npr. J. C. Rijlaarsdam, nav. d., str. 144. Podobno Guthrie, nav. d., str. 23.

<sup>68</sup> O. Apelt, nav. d., str. 13.

<sup>69</sup> Pred vsemi M. Warburg, nav. d., str. 23, in B. Unterberger, *Platons Etymologien in Kratylos (Jahresbericht des Gymnasiums am Fürstbischöf. Knabenseminar Carolinum-Augustinum in Graz)*, Graz 1935 in 1937. V novejšem času posebno C. J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München 1959. Prim. trezno in pretehtano stališče M. Krausa, nav. d., str. 23.: »Tako bi lahko prišli v skušnjava, da bi v celotnem etimološkem delu videli demonstracijo nesmiselnosti tega postopka. Vendar pa nam po drugi strani že sam velikanski obseg tega razdelka brani, da bi zavrgli njegovo vsebino. Tako je v tem gotovo najbolje prepoznati Platonov poskus, da razišče, v kolikšni meri je mogoče strukture spremenljive čutne dejanskosti pojmovno najti v konkretnih besedah jezika. Pomemben pa je tudi osupljivi spekter pomembnih jezikovnoznanstvenih spoznanj, ki ga Platon tu razgrne. Sprejel je diahroni razvoj

daje etimološka razlaga besed pri Platonu – in to predvsem v njegovih poznejših delih – »zdaj izhodišče za raziskovanje, zdaj potrebno razumevanje in vrednotenje kake besede ali besedne rabe, s tem pa često omogoča tudi globlji uvid v bistvo raziskovanega predmeta ali sklopa.«<sup>70</sup>

Visoko vrednotenje etimologije, posebno pri poznem Platonu, pa tudi zavest, čeprav zgolj kot slutnja, o njeni povezanosti z glasbo morda nista nikjer drugje v njegovem delu prišla tako lepo do izraza kot v sedmi knjigi *Zakonov*, kjer je rečeno tole: »Ko raziskujemo stara imena, moramo pogosto z začudenjem ugotoviti, kako dobro in naravi primerno so bila dana. Tako na primer ime za plese ljudi, ki so dobro razpoloženi in zmerni v uživanju. Kako pravilno, muzikalno in smiselno je dal dajalec imen, kdor koli že je to bil, celi tej skupini plesov ime *emmeleia* (tj. 'ples prave mere').«<sup>71</sup>

Staro dostojanstvo etimologije je treba torej rešiti, in veljalo bi ponovno sprostiti skrbno prisluškujoči smisel za stari Antistenov izrek, da »izhodišče izobrazbe leži v raziskovanju imen.«<sup>72</sup> Toda ali je s tem že potrjena naša osrednja teza, da je etimologija odločilnega pomena tudi v procesu *tvorjenja* in *porajanja besed*? Očitno še ne. Nekaj povsem drugega je namreč po poti etimologije zgolj »slediti imenom« (Crat. 436b1; 437b5) in »nego lastne duše prepuštili imenom« (440c4), kot pa etimologiji pripisovati moč, da ta imena šele spočne in tako rekoč poraja. Kako je torej s samim *porajanjem* imen?

**342**

Da bi na to lahko odgovorili, se moramo spet vrniti k *Sedmemu pismu*. Tam je, v očitno namerno skrivnostnem in dvoumnem opisu zadnjega in najvišjega spoznanja »stvari same« (EP. VII 341c–6d1), zapisano: »Iz intenzivnega ljubezenskega občevanja, ki nastaja v okrožju stvari same in skupnega življenja (z njo?), se v duši iznenada porodi luč, podobno kot preskoči iskra, in se potem naprej že hrani sama s seboj.«

Tu torej ne gre za kakršno koli teoretsko zapopadenje kakega že obstoječega bivajočega, ampak za *synousia* in *genesis*, namreč za erotično ljubezensko

jezika z ustreznimi spremembami v glasovnem gradivu, upošteval je dialektalne razlike, pa tudi možne vplive tujih jezikov, vključil glasovne premene, izpadanje in dodajanje glasov, sistematsko uredil glasovne skupine in še mnogo drugega.«

<sup>70</sup> C. J. Classen, nav. d., str. 96.

<sup>71</sup> Legg. 816b16. Prim. k temu Rijlaarsdam, nav. d., str. 132.

<sup>72</sup> Diog. Laert., VII, 16: *arhe paideuseos he tou onomaton episkepsis*.

razmerje in porajanje.<sup>73</sup> Dolgo je že znano, da se Platon na vseh mestih v svojih delih, kjer naj bi prišlo do izraza tisto najvišje, poslužuje skoraj izključno erotičnega načina izražanja. Tako se, naj tu navedem samo en primer, v *Politei* (490a8–b9) govori o pravem filozofu, ki se na svoji erotični poti vzpenjanja ne zaustavi, »dokler se ne dotakne narave tega, kar vsako posamezno dejansko je«. Šele tedaj, ko se »s tistim, kar je v njegovi duši sorodno temu dejanskemu bivajočemu, le-temu približa in stopa z njim v ljubezenski odnos, spoznava, porajajoč um in resnico, ter živi resnično in se dalje hrani«. <sup>74</sup>

Ali zadošča, s sklicevanjem na po smislu sorodna mesta v *Simpoziju* in *Fajdru*, kot to počne, recimo, Cornford,<sup>75</sup> enostavno ugotoviti, da Platon tu »prevzame jezik elevzinskih misterijev« in da »njegove metafore za vizijo izhajajo iz spolnega občevanja in poroke«? Ali imamo tu res opraviti samo z »metaforo« za neko teoretsko »vizijo«? Ali pa bi bilo treba, nasprotno, samo teoretsko spoznanje – kadar gre za tisto najvišje – izkusiti in razumeti iz *dejanskega* oplajanja in porajanja, ki se dogaja v duši?<sup>76</sup>

Samo če jemljemo povsem resno Platonov namig na porajajoči karakter vsega dejanskega spoznanja, ki se tiče tistega najvišjega, »stvari same«, lahko razumemo tudi tisti, v naši obravnavi Derbolava omenjeni nauk iz *Sedmega pisma*, ki nepripravljenega bralca vedno znova preseneti in odbije, namreč nauk o vsesplošni neobstojnosti, ne le imen in slik, ampak tudi pojmov, pa celo samih stavkov in izjav, torej nauk o nujnosti, da se mora vse to, da bi sploh bilo, vedno znova rojevati. Velika zasluga Tilmana Borscheja je, da je ta tako osupljivi nauk *Sedmega pisma* skušal nedavno pojasniti z opozorilom na njegovo

343

<sup>73</sup> Gotovo je filološko upravičeno razumeti obrat *ek polles synousias* (Ep. VII 341c6) v smislu mnogih in čestih družjenj tistih, ki se skupaj uče, *to syzen* (c7) pa kot njihovo skupno življenje z učiteljem, kakor to v novejšem času počne R. Ferber, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die »Ungeschriebene Lehre« nicht geschrieben?*, Sankt Augustin 1991, str. 36, s precej prepričljivim sklicevanjem na Legg. 968c6. Kljub temu je tu težko spregledati očitno namerno dvomnost Platonove uporabe te besede, predvsem če upoštevamo tudi emfatično uporabo besed *syneinai* in *synontos* ravno na najodločilnejših mestih zadnje in najvišje stopnje erotično-filozofske posvetitve v *Simpoziju* (211d8, 212a2), kjer je ravno tako – v popolnem soglasju s *Sedim pismom* – beseda o »porajanju« in »hranjenju«.

<sup>74</sup> Prim. Adamov komentar ad. Loc., *The Republic of Plato*. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam, Vol. II, Cambridge 1975 / (1)1902/, str. 15, kjer med drugim ugotavlja: »Spoznanje ideje je po Platonovem nazoru intelektualni in moralni preporod.«

<sup>75</sup> F. M. Cornford, *Mathematics and Dialectic in the Republic VI–VII*, 1932, zdaj v: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. By R. E. Allen, London 1963, str. 61–95.

<sup>76</sup> Več o tem v avtorjevi knjigi *Ideja dobrega*, Zagreb 1995, str. 272 isl.

povezanost s prastarim križem vseh tolmačev Platona, s »curious passage«<sup>77</sup> v *Simpoziju* 207d–208a, kjer je zatrjena popolna smrtnost ne le vsega telesnega, ampak tudi vsega, kar pripada duši, celo vseh spoznanj in sploh vsega znanja.<sup>78</sup>

Naše mnenje pa je, da tudi *Kratil* ne more biti pravilno razumljen, če ne upoštevamo tega Platonovega nauka o porajajočem karakterju vsega duševnega in duhovnega. V božansko in demonsko vzneseni etimološki igri jezika se ne dogaja samo kako poljubno sebebeprepuščanje vodstvu imen in bogastvu njihovih notranjih, v sebi neskončno mnogovrstnih pomenov, ampak se v tej igri vsa ta imena, besede, sam jezik v celoti, *še le rojevajo*. To, da mi danes, kljub vzpodbudam Wilhelma von Humboldta, še vedno slepi in gluhi stojimo pred skrivnostjo jezikovnega porajanja, izhaja v največji meri iz tega, da je zasutek celotne zahodne filozofije jezika bistveno zaznamovan prav z daljnosežno odstranitvijo pesništva iz vodilnega obzorja temu posvečenega razmišljanja, pri čemer tudi Platon ni kakšna posebna izjema.<sup>79</sup>

Platon je seveda dobro vedel, da sam s svojo, na zanesljivo obstojnost idej usmerjeno filozofijo težko razloži, oz. sebi in drugim težko položi račun (*logon dounai*) o somračno neprozornem okrožju tega res mitskega rojevanja jezika. Nedvoumno kritični rezultati zgodnjih dialogov *Ion* in *Menon* o tem ne dopuščajo nikakršnega dvoma. Po drugi strani pa je tu, v *Kratilu*, s ponavljajočimi se aluzijami na skrivnostnega »dajalca imen« in na muzično-igrivo »demonško modrost«, zavestno in namerno ostal pri golih namigovanjih. Zdeti se mu je moralo, da sebe in svoje filozofiranje lahko brez oklevanja in brez zadržka zaupa edino tisti poti spoznanja, ki se opira tako rekoč izključno na *logos*, to pa pomeni na pojem, stavek, sodbo, izjavo.

344

<sup>77</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy IV: Plato: the man and his dialogues earlier period*, Cambridge 1975, str. 390.

<sup>78</sup>T. Borsche, *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München 1990. Borschejeva glavna teza se glasi nekako takole (str. 89): »Izjava bistva se, tako kot vsak *logos*, rojeva v mišljenju in govorjenju. Prav v tem je njegova moč, kajti nevidne ideje predstavlja kot naš proizvod in s tem tudi kot nam razumljive. Toda v tem je tudi njegova slabost, kajti *logoi* so, kot vse, kar pripada duši, nezanesljivi, spremenljivi in minljivi.« Tu lahko ostane odprto, ali so konsekvence tega daljnosežnega uvida v knjigi sami zadostno filozofsko izpeljane.

<sup>79</sup> Prim. pomembno pripombo o Platonovi kritiki pesništva pri Hennigfeldu, nav. d., str. 36, op. 30. Ne smemo prezreti, da nedvoumno ostri Platonovi kritiki pesništva v *Politei* predhodi nekakšna resignacija glede lastne sposobnosti priti v resnično komunikacijo s pravim velikim pesništvom. V zgodnjem dialogu *Hipij manjši* pravi Sokrat: »Tako bomo zdaj Homerja zapustili, saj ga ne moremo vprašati, kaj sploh je mislil.« Prim. k temu Szlezak, nav. d., str. 210 sl.

Da pa je vedel tudi za drugo, o tem pričajo številne, povsod po njegovem delu raztresene etimologije, najpogosteje opazne samo dovolj pazljivemu in v dolgi vaji branja za to pripravljanemu ušesu, ti vedno iznenada pobliskujejoči migljaji iz »božanskega vrtinca«, kot je v *Kratilu* enkrat (421b3) imenovana, s tem pa hkrati tudi razložena, resnica.

*Prevedla Andrina Tonkli-Komel*

## ○ BESEDAH ALI ○ JEZIKU

§ 1. *Filalethes*. Ker je Bog ustvaril človeka, da bi ta bil družbeno bitje, mu ni samo vdihnil želenja in mu predočil nujnost skupnega življenja s sorodnimi bitji, marveč mu je dal tudi sposobnost govora, ki naj bi bila sredstvo in obča vez družbe. Od tod so nastale *bese*de, ki so prikladne za predstavitev ali tudi za izražanje idej.

**347**

*Teofilos*. Zelo me veseli, da se ne strinjate z gospodom Hobbesom. Ta ni priznaval, da je človek ustvarjen za družbo. Predstavljal si je, da je bil človek vanjo prisiljen samo iz nuje in zaradi hudobije vrstnikov. Ni pa pretehtal dejstva, da bi se tudi najboljši ljudje, ki jim je sleherna hudobija tuja, morali združiti zato, da bi laže dosegli svoje namere, prav tako kot ptice, ki se zbero, ker v jati letajo bolje, ali kot bobri, ki se povežejo zato, da bi vzdignili tiste svoje velike jezove, ki bi jih sicer ne mogli, ko bi jih bilo le malo število. Ti jezovi pa so jim potrebni, da si pripravijo zaloge vode ali jezerca, ob katerih si nato zgradijo prebivališča in v katerih lovijo ribe, s katerimi se hranijo. To je temelj živalskih družb, ne pa strah do vrstnikov, ki ga v živalskem svetu ni.

*Filalethes*. Imenitno: da pa bi človek bolje gojil družbo, je od narave prejel *organe*, primerne za tvorjenje tistih artikuliranih glasov, ki jim pravimo *bese*de.

---

*Teofilos.* Kar se tiče organov, so tudi opičji na videz prikladni za tvorjenje besed; o besedah pa pri opicah ne najdemo niti najmanjšega sledu. Gotovo je torej, da jim primanjkuje nekaj nevidnega. Prav tako je treba tudi upoštevati, da bi lahko govorili, se pravi, se sporazumevali s pomočjo glasov iz ust tudi brez artikuliranih glasov, na primer, če bi uporabljali glasbene tone. Da bi pa iznašli jezik tonov, bi bila potrebna večja veččina; jezik glasov pa so lahko oblikovali in postopoma izboljševali preprosti ljudje. So pa tudi narodi, ki tako kot Kitajci tvorijo besede – teh je malo – s toni in naglasi. Po mnenju slavnega Golinsa, matematika in poznavalca jezikov, je njihov jezik umeten, to je, našel ga je kak bister človek, da bi vzpostavil jezikovno razmerje med različnimi narodi, ki prebivajo v tisti veliki državi, ki ji pravimo Kitajska; ta jezik se je doslej sicer mogoče tudi spremenil zaradi dolgotrajne rabe.

§ 2. *Filalethes.* Tako kot imajo orangutani in druge opice organe, a ne morejo uobličiti besed, bi smeli trditi, da papige in druge ptice imajo besede, a ne jezika. Mogoče je namreč, da se te ptice naučijo zelo različnih glasov, pa vendarle vseeno ostajajo brez jezika. Le človek zna uporabljati glasove kot znake notranjih pojmov, da jih pokaže drugim.

**348**

*Teofilos.* Menim, da jezika ne bi nikoli ustvarili brez želje po sporazumevanju; ko pa je jezik ustvarjen, pomaga človeku, da razmišlja sam s seboj, bodisi ker nam besede omogočajo, da si zapomnimo abstraktne misli, bodisi ker so pri razmišljanju znaki in gluhe misli zelo uporabne: kajti veliko časa bi bilo treba, če bi hoteli razložiti vse in če bi vselej postavljali definicije namesto izrazov.

§ 3. *Filalethes.* Ker bi bilo za vsako posebno stvar potrebno posebno ime in ker bi pomnožitev besed skalila rabo jezika, se je jezik še bolj izpopolnil z rabo splošnih izrazov, primernih za izražanje splošnih idej.

*Teofilos.* *Splošni izrazi* ne koristijo samo izpopolnjevanju jezikov, ampak so potrebni njihovem sestavu. Kajti če s posebnimi stvarmi mislimo na posamezne stvari, bi bilo nemogoče govoriti, ko bi obstajala samo lastna imena, ne pa »apelativi«, se pravi, ko bi obstajale samo besede za posamezno. Kadar gre namreč za posamezno, za posamezne okoliščine in zlasti dejanja – te najpogosteje pretvorimo v znake – se nenehno pojavljajo nove stvari. Če pa s posebnimi stvarmi mislimo na najnižje vrste, je očitno, da so to že na podobnosti osnovane univerzalije, ki jih mimogrede le s težavo vemo določiti. Ker gre torej le za večji ali manjši obseg podobnosti glede na to, ali se nanašamo na rodove ali na

vrste, je naravno, da se zaznamuje vsaka vrsta podobnosti ali primerljivosti in da zato uporabljamo splošne izraze vseh stopenj. In ker so najsplošnejši revnejši od idej ali bistev, ki jih zaobjemajo, čeprav so z ozirom na osebe, na katere se nanašajo, obsežnejši, se pogosto najlaže tvorijo in so najkoristnejši. Zato vidimo, da otroci in ljudje, ki jim je kak jezik ali kaka zadeva bolj malo znana, uporabljajo splošne izraze, kot so stvar, rastlina, žival, namesto izrazov za posamezno, ki jim manjkajo. Gotovo pa je, da so bila spočetka vsa lastna ali posamezna imena apelativi ali splošna imena.

§ 4. *Filalethes*. So pa tudi besede, ki jih ljudje uporabljajo zato, da bi zaznamovali ne idejo, marveč pomanjkljivost ali pomanjkanje kake ideje, tako kot nič, nevednost, jalovost.

*Teofilos*. Ne vidim preprek v zvezi s trditvijo, da obstajajo *privativne ideje*, tako kot obstajajo negativne resnice, saj je negacija pozitivno dejanje. O vsem tem pa sem že marsikaj povedal.

§ 5. *Filalethes*. Da bi se nekako približali izvoru vseh naših dejanj in znanj in o pravkar povedanem ne razpravljali dlje, se mi zdi koristnejše spoznanje, da tiste besede, ki jih uporabljamo za oblikovanje od čutov oddaljenih dejanj in pojmov, *izhajajo* iz čutnih idej ter so od tod prenesene na abstraktnejše pomene.

*Teofilos*. Do tega prihaja zato, ker so nas naše potrebe prisilile, da smo zapustili naravni red idej, ki bi bil skupen angelom in ljudem in vsem umnim bitjem sploh in ki bi mu sledili, če ne bi skrbeli za lastne zadeve: prisiljeni smo bili, da sledimo redu prigod in okoliščin, ki jim naša vrsta podlega. Ta red pa nam ne nudi *izvora pojmov*, temveč tako rekoč *zgodovino naših odkritij*.

*Filalethes*. Zelo dobro. Analiza besed nam lahko preko samih imen daje umeti tisto zvezo, ki bi jo analiza pojmov ne mogla razkriti iz razloga, ki ste ga sami navedli. Naslednje besede: *predstavljati si, dojeti, oprijeti se, spočeti, vliti, okušati, razburjenje, mir* itn. vse izhajajo iz dejanj, ki se vršijo pri čutnih stvarih, a se jih uporablja za opredelitev določenih načinov mišljenja. V svojem izvornem smislu pomeni duh isto kot *dih, angel* pa pomeni *sla*. Od tod pa lahko domnevamo, kakšne so bile videti prve ideje, ki so jih imeli prvi govorniki tistih jezikov, in kako je narava s pomočjo samih imen nepričakovano prišepetala ljudem izvor in počelo vseh znanj.

---



*Teofilos*. Opozoril sem vas že na to, da je bila za Hotentote izpoved vere prirejena takole, da beseda za Svetega duha v njihovem jeziku zaznamuje lahno in prijetno sapo nekega vetra. Isto velja za druge besede, čeprav tega ne morem vedno razpoznati, saj so se prave etimologije porazgubile. Neki Nizozemec, ki ni preveč spoštoval religije, je zlorabil to resnico (se pravi, da imajo izrazi teologije, etike in metafizike svoj izvor v grobih stvareh) in bi v nekem svojem slovarčku osmešil krščansko teologijo in vero. Izrazom je podtaknil take definicije in obrazložitve, ki jih ni jemal od rabe, marveč izpeljal iz izvirne moči besede: vse je zlohотно zaobrnil. Ker pa se je drugače izkazal za brezbožneža, je bil kaznovan – tako govore – v Rospel-huysu. Seveda pa je koristno razmišljati o *analogiji med čutnimi in nečutnimi stvarmi*, ki so osnova tropov. V veliko pomoč nam bo zelo običajen primer rabe predlogov, kot so *k* [à], *s*, *od* [de], *pred*, *v*, *izven*, *preko*, *po*, *na*, *proti*. Ti predlogi so izpeljani iz kraja, razdalje in gibanja ter so kasneje preneseni na vsakršno vrsto sprememb, redov, zaporedij, razlik, skladij. Predlog *k* pomeni približevanje, ko npr. porečem, da grem v [à] Rim. Ko kako stvar prilepimo, jo približamo k tisti, s katero jo želimo strniti; zato pa rečemo, da je stvar prilepljena *na* [à] drugo. Še več: ker imamo takrat, ko nekaj sledi nečemu, neko vrsto nesnovne zveze, iz nraavnih razlogov pravimo, da to, kar sledi gibanju in volji nekoga, pripada tej osebi ali je od nje odvisna, kot bi bilo privezано na [à] njo, pravimo, da gre za njo ali z njo. Neko telo je z drugim, ko sta skupaj na kakem kraju; rečemo pa, da je ena stvar z drugo, ko se nahaja v istem času, v istem redu ali delu reda ali pa ko je udeležena pri istem dejanju. Ko prihajamo *od* nekod, je ta nekje bil predmet čutnih stvari, ki nam jih je ponudil. Še je tak za spomin, ki je zaposlen z njim. Iz tega izhaja, da je predmet označen s predlogom *od* [de], kot kadar rečemo, da gre *za* [de] to, da govorimo *o* tem [de], ravno kot da od tega prihajamo. In ravno tako kot za tisto, kar je zaprto v kakem kraju ali v kaki celoti, kar nastane in prestane z njo, tudi za pritike menimo, da so v subjektu: *sunt in subjecto*, *inhaerent subjecto*. Tudi predlog *na* uporabljamo v zvezi s predmetom in rečemo, da smo *na* tem ravno tako, kot je delavec *na* lesu ali *na* kamnu, ki ga seka ali obdeluje. Te analogije pa so zelo nestanovitne in niso odvisne od točno določenih pojmov. Iz tega pa sledi, da so jeziki zelo različni pri rabi *predlogov* in *sklonov*, ki jih zahtevajo ali v katerih so same skrite ali možnostno prisotne.

350

Prevedel Jan Bednarik

## SPREMNA BESEDA

Vprašanje razmerja med jezikom in ontologijo pri Leibnizu se zdi tako zapleteno in raznoliko, da ga pravzaprav lahko zaobjamemo le z daljšo samostojno študijo. Še tako bi ga prav gotovo ne mogli izčrpati. Sledeče vrstice so zato le poskus kratkega orisa nekaterih vidnejših potez tega razmerja, tako kot jih srečujemo pri preučevanju Leibnizovih spisov.

Leibniz je raziskoval ravni in območja »jezika« z različnih vidikov. Diapazon njegovih pristopov in pogledov ohranja v sebi nekaj podobnega čudom monadološkega zrenja. Leibniz je v svojem prizadevanju za univerzalno karakteristiko zasnoval dovršeno možnost preseganja filološke tradicije humanizma v okviru veličastne baročne metafizike, obenem pa je kot znanstvenik in jezikoslovec preiskal osnove številnih naravnih jezikov. Izgrajevanje univerzalnega formalnega jezika in preučevanje geneze narodnih jezikov pri Leibnizu nista v antitezi. Neenotnosti in razlike, ki se sproščajo sprotno s poglobitvijo dejstev, ne načenjajo zgradbe vesoljne skladnosti. Kvečjemu le zrcalijo temeljno razliko, zaenkrat pa še ne razkola, med človekom in Stvarnikom, ki razmejuje območja popolnega in nepopolnega v redu vesolja. Metafizika ontološkega pluralizma monad in prestabilirane harmonije se v tem okviru znajde pred žariščem jezikovnega fenomena medčloveškega sporazumevanja z vsemi njegovimi nejasnostmi, dvoumnostmi in pomanjkljivostmi vred.<sup>1</sup>

**351**

Obravnava vprašanja jezika v 17. stoletju sama po sebi ni novost. Bacon Verulamski, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke so se vsak na svoj način spraševali o bistvu jezika in govorjenja. Prav tako ni novo niti prizadevanje za umetno izpopolnjevanje jezika kot sredstva utemeljevanja prave in trdne vednosti. Teoretično osnovo tega prizadevanja predstavlja Aristotelov spis *O interpretaciji*: razlike v jezikih in v zvočni podobi besed niso že razlike v pomenu in v »podobah stvari«.<sup>2</sup> V 17. stoletju so nekateri pisci še vedno razumevali te Aristotelove besede kot vabilo k iskanju prajezika, ki naj bi bil skupen vsem ljudem pred padcem babilonskega stolpa, tistega jezika, s katerim je Adam poimenoval stvari. Ključ popolnega ujemanja misli, jezika in stvarnosti je npr. iskal Jakob Böhme. Leibniz opozarja, da so takšna prizadevanja obsojena na neuspeh. Četudi je nekoč prajezik najbrž zares obstajal, je danes docela izginil

<sup>1</sup> Prim.: *Nouveaux Essais*, III, 9–12.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Peri hermeneias*, 16 a 5–10.

---

ali pa se je ohranil »le v maloštevilnih relikvijah, v katerih je težko spoznati njegovo delo«. <sup>3</sup> Leibniz zavrača tudi nasprotno Hobbesovo predstavo jezika kot zbora poljubnih izrazov, ki omogočajo posploševanje in računanje. Resnica tu ni v stvarih, marveč v besedah, ki se nanje nanašajo. <sup>4</sup> Zmota je po Leibnizovem mnenju v tem, da besede kot poljubna sredstva, izhajajoča iz človekove volje, ne morejo omogočiti dojetja stvarnosti. <sup>5</sup> V spisu *Quid sit idea* Leibniz poudarja, da mora med besedo in stvarjo obstajati nekakšna analogija v strukturi. Ta je lahko naravnega ali poljubnega značaja. Stopnje podobnosti so namreč različne: majhen krog je zrcalo velikega, poljubni izrazi pa tako izrazite podobnosti ne premorejo. Prav teh je največ. Osnova njihove strukturne podobnosti s stvarmi je opisana v spisu *De linguarum origine naturali*: »Jeziki pa vendarle imajo neki naravni izvor; ta izhaja iz ujemanja zvokov z afekcijami, ki nastanejo v duhu ob pogledu na stvari.« Izvorni pomen besede razumemo, če smo sposobni dojeti element, ki bi mu lahko rekli radikal izraza. Radikali so lahko onomatepejske besede, onomatepejske črke ali pa glasovi, ki nastanejo ob vzklikih. Ti niso enaki pri vseh ljudeh in kažejo na prisotnost spremenljivk, ki izhajajo iz različnih položajev govorcev. Pri svojem razmišljanju se Leibniz opira na Platonovega Kratila. Leibniz dopušča, da je osnovelec izrazov neki zakonodajalec, *nomothetes*, vendar opozarja, da je že ta pri Platonu mišljen kot človek. Ljudje kujejo pomene besed s tem, da izražajo lastne afekte. Ti so si v temelju enaki, a so si vendarle različni zaradi neenakosti v kulturnih, zemljepisnih in zgodovinskih okoliščinah.

**352**

Tretja knjiga dela *Nouveaux essais sur l'entendement humain* pogloblja te uvide preko pogovora med Teofilom (Leibnizom) in Filaletesom (Lockom). V besedah se sicer izražajo omejena stališča. To pa vendarle ne zastira težnje k harmoniji in redu, ki vlada med stvarmi. Vsak naravni jezik izpričuje to težnjo s tem, da omogoča sestavljanje neskončnega števila stavkov, v katerih se omejene besede združujejo v enotno pomensko skladbo. Sklepni del tretje knjige ugotavlja, da je kljub temu v naravnih jezikih še vedno navzoča nekakšna temeljna nepopolnost, ki izhaja iz tega, da pomen določenega znaka ni določen enkrat za vselej, marveč je izpostavljen spremembam. Teofil je prepričan, da ta ovira vsaj načelno ni nepremostljiva. Za preseganje nepopolnosti pa je po-

<sup>3</sup> Prim.: *Epistolica de Historia Etymologica Dissertatio*.

<sup>4</sup> Prim.: T. Hobbes, *De corpore*, I, 3, 7.

<sup>5</sup> Prim.: *Dissertatio praeliminaris de alienorum operum editione, de scopo operis, de philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*.

trebna »sprememba jezika«. To spremembo je Leibniz zasnoval že v mladostnem spisu *Dissertatio de Arte Combinatoria* (1666), ki mu je tudi v zrelih letih pripisoval velik pomen. V njem je začrtana univerzalna kombinatorika pomena, ki temelji na enoznačnem pomenu semantičnih atomov. Smisel karakteristike je izgraditev nekakšne *ars invenindi et iudicandi*, ki naj bi omogočala človeku prosto gibanje v neskončnem morju vednosti. Leibniz pripisuje temu jeziku sposobnost odkrivanja novih resnic. Ontološka zveza med zakonom in pomenom osvetljuje bistvene strukture stvarnosti. Narava stvari, ki je človeku nedostopna prek intuicije, se polagoma odstira s pomočjo predstavnostne in simbolične valence znakov, ki so povezani v jezikovne verige.

Leibniz raziskuje radikale in osnove univerzalnega jezika s preučevanjem naravnih jezikov. Prizadeva si najti nespremenljive strukture, ki omogočajo primerjavo in skladnost jezikovnih modusov. Šele z zgodovinskim pregledom jezikovnih razlik in analizo zgodovinsko danih pristopov do analogije med besedo in stvarjo se odpira možnost utemeljenega oblikovanja idealnega jezika, ki naj bi premostil razlike med ljudmi in med ljudstvi. Zaupanje v sporočevalno možnost različnih jezikovnih sestavov, katerega drugi veliki zagovornik je Humboldt, nas opozarja, da je pri Leibnizu »jezik nekaj drugega kot čisti sestav znakov, ki smo si ga izmislili za prikazovanje celotne množice predmetov. Beseda ni samo znak. V nekem težko umljivem smislu je beseda tudi nekaj takšnega kot podoba. (...) Beseda hrani v sebi na skrivnosten način zvezo s tem, kar sama 'predstavlja'. Nekako pripada biti stvari, ki jo predstavlja, in to v nekem temeljnem smislu, ne le kolikor je npr. mimetično razmerje vselej soudeleženo pri nastanku jezika.«<sup>6</sup>

Beseda vključuje ontološko razsežnost monade, ki se iz svoje perspektive odpira vesoljnosti pomena.

*Jan Bednarik*

---

<sup>6</sup>H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, str. 478.

# POVZETKI - ABSTRACTS

Dean Komel

355

## Umetnost, fenomenologija in evropska človeškost

Husserlovo zatrjevanje sorodnosti med fenomenologijo in umetnostjo (Husserl v svojem pismu Hofmannsthalu leta 1907) se zdi prepričljivo. Odveč bi bilo ob tem poudarjati prispevek fenomenologije k estetski teoriji v dvajsetem stoletju. Dovolj je, da spomnimo na Husserlove analize slikovne zavesti, obsežno Ingardnovo delo na področju estetike, pa Sartra, Merleau-Pontyja, Dufrenna, Iserja, v hermenevtični smeri z izhodiščem pri Heideggru, pa še Gadamerja, Finka, Ricoeurja, Jauša, Pareysona, Vattima, Boehma ... Med Slovenci je na prvem mestu gotovo treba omeniti Franceta Vebra in njegovo *Estetiko* iz leta 1925, ki jo je na novo odkril Dušan Pirjevec na začetku sedemdesetih let prejšnjega stoletja. Ker je povezovanje fenomenologije s sočasnimi gibanji na področju umetnosti in kulture temeljno zaznamovalo slovensko duhovno žitje v času med svetovnjima vojnama in nato neprekinjeno od šestdesetih let naprej, bi nadaljnje naštevanje avtorjev in akterjev gotovo preraslo v pravo kulturnološko enciklopedijo. V stvarnem registru pa vendar izstopa ena tema: *krizno samorazumevanje humanosti*, še konkretnije *evropske humanosti* v dvajsetem

---

stoletju. In prav ob tej temi se zdi primerno preveriti sorodnost med fenomenološkim in umetniškim videnjem sveta, kot jo zatrjuje Husserl.

Ključne besede: fenomenologija, umetnost, humanizem, irealni lik, mimezis

### **Art, Phenomenology and the Crisis of European Humanity**

Husserl's assertions of the affinity between phenomenology and art (Husserl in his letter to Hofmannsthal in 1907) seem convincing. It would here prove superfluous to emphasize the contribution of phenomenology to the 20th century theory of aesthetics. It may well suffice to bring to our mind Husserl's analyses of the pictorial consciousness, Ingarden's extensive work in the field of aesthetics, that of Sartre, Merleau-Ponty, Dufrenn and Iser, all keeping track of Heidegger's hermeneutics, and Gadamer, Fink, Ricoeur, Jauß, Pareyson, Vattimo, Boehm. ... Undoubtedly, among Slovenes the first person that comes to our mind is France Veber and his *Aesthetics*, which was written in 1925 and rediscovered by Dušan Pirjevec in the beginning of the 70s. In view of the fact that the linking of phenomenology with the then movements in the field of art and culture made its indelible mark on the Slovene spiritual life between the two wars – and especially from the 60s onward, when it became its constant companion –, any further enumeration of authors and proponents would no doubt make up a proper encyclopaedia. In its real register, however, we can detect the prevalence of one prominent topic: *the critical self-knowledge of humanity*, or more accurately, *European* humanity of the 20th century. And it is exactly in this context that we find it appropriate to examine the resemblance between phenomenological and artistic visions of the world as asserted by Husserl.

**356**

Key words: phenomenology, art, humanity, unreal figure and mimesis

---

Tine Hribar

## Skrivnost transcendence v imanenci

Ko smo že pristali na razliko med imanenco in transcendenco, sprejeli razmejitve notranjega od zunanjega (ne zunanjega od notranjega, kajti zunanje je zunanje le, kolikor je zunaj moje notranjosti, moje zavesti), ostaja vprašanje, kako do-ločiti transcendenco. Kako jo sploh ločiti od imanence. Vprašanje je izredno težko, fenomenološko najbolj zahtevno ravno zato, ker do-ločitev transcendence, namreč transcendence kot fenomena, ne more biti zadeva od-ločitve. Kot pri vsakem fenomenu, ki je stvar sama, ne pa stvar na sebi ali naša stvar, gre tudi pri transcendenci lahko le za zadevo danosti. Ne more iti za zadevo zadanosti, za nekaj, kar smo si zadali in naložili z lastno odločitvijo. Zaostrimo problem do kraja: Če za nas obstajajo le fenomeni, fenomeni pa so zadeva imanence, kako tedaj sploh lahko govorimo o transcendenci kot o nečem za nas, kot o fenomenu? Ne pomeni transcendenca, kolikor gre zares za transcendenco, prej transcendenco fenomena kot pa fenomen transcendence? Nismo trenutek pred tem, ko smo začeli govoriti o transcendenci in njeni izključitvi, že izključili nekaj drugega, namreč omejitev na fenomen? Se nismo s tem odrekli samoomejitvi na območje fenomenov, s tem pa tudi svoji temeljni, se pravi, fenomenološki naravnosti?

**357**

Ključne besede: fenomenologija, fenomen, bog, transcendeca, imanenca

## The Secret of Transcendence in Immanence

After having acknowledged the difference between immanence and transcendence and having accepted the delimitation of the interior from the exterior (not the exterior from the interior, because the exterior can only be grasped as that which is outside my interiority, my consciousness), there still remains the question of how to determine the meaning of transcendence; how to separate it from immanence. The question is extremely difficult and phenomenologically most demanding exactly because determining transcendence, i.e. the transcendence as a phenomenon, cannot be a matter of determination. Like every phenomenon, which is the thing itself and not a thing in itself or our thing, transcendence can only be thought of as a matter of givennens. It cannot be conceived as a task, as what we've set ourselves to deal with according to our

---

own decision. Considering the question in its extreme, if there are but phenomena – and these are matters of immanence –, how are we to discuss transcendence as something that is there for us, as a phenomenon? Doesn't transcendence, taken in its truest sense, mean the transcendence of the phenomenon rather than the phenomenon of transcendence? Haven't we, before discussing transcendence and its exclusion, already excluded something else, namely our restriction to the phenomenon? And in doing so, haven't we also renounced our self-restriction to the realm of phenomena and with this our fundamental, that is, phenomenological approach?

Key words: phenomenology, phenomenon, God, transcendence, immanence



Hans Reiner Sepp

**Epoché kot razprtje kroga.  
O temeljnem vprašanju hermenevtike Hansa Lippsa**

Hans Lipps podobno kot Heidegger fenomenološko analizo pretvori v hermenevtično in podobno kot Heidegger se tudi on s tem zasuče proti Husserlovemu transcendentalno-fenomenološkemu pristopu. Podobno kot Heidegger tudi Lipps dokazuje, da je filozofiranje izraz eksistence, pri čemer to spoznanje radikalizira v tem smislu, da se – tudi hermenevtično pokazljivi – filozof izkuša kot sovključen v zakonitosti, ki jih odkriva. Kljub temu pa ravno zanj obstaja možnost, da uide krogu naravnosti naravnega življenja, vendar ne s tem, da zapusti ta krog, temveč tako, da je do njega v odnosu ekstremne pozicije, pri čemer je sam ta ekstremni odnos še najskrajnejša potrditev teh zakonitosti eksistence. Lipps ta ekstremni odnos označuje kot »preprečevanje«, »prekinitev« in ga drugače kot Heidegger in v tem navezujoč na Husserla misli kot *epoché*. Radi bi pokazati, kako Lipps v kontekstu svoje hermenevtike določi to dogajanje epochéja, ga preinterpretira v nasprotju z njegovo določitvijo pri Husserlu in se s tem hkrati razmeji od Heideggerja ter v čem je meja te Lippsove interpretacije.

Ključne besede: fenomenologija, hermenevtika, epoche, hermenevtični krog, eksistenca

**Epokke as the Disclosure of the Circle. On the Fundamental Question of the Hermeneutics of Hans Lipps**

Hans Lipps, like Heidegger, transforms phenomenological analysis into the hermeneutic one and, in a similar fashion as Heidegger, turns towards Husserl's transcendental-phenomenological approach. Like Heidegger, Lipps argues that philosophizing is an expression of existence, but goes on to radicalize this insight in the sense that the philosopher – who is also hermeneutically manifestable – experiences himself as the one who is included in the laws he reveals. However, despite all this he has the opportunity to avoid the circle of natural life's mode of comportment. Not by leaving the circle aside, but by relating to it from the extreme position, where this extreme relation proves the extremest possible affirmation of these laws of existence. Lipps calls this extreme relation

---

»prevention« or »interruption«, and, unlike Heidegger – and with this moving towards Husserl –, thinks it as *epokke*. We would like to show how in the context of his hermeneutics Lipps defines what is going on around the *epokke*, how he reinterprets it in contrast to Husserl's definition, how he treads a different path from Heidegger and, lastly, to define the limits of his interpretation.

Key words: phenomenology, hermeneutics, *epokke*, hermeneutic circle, existence

Felix Duque

## Prispevek k španski poti v hermenevtiko

Zdi se mi, da krožijo vse velike teme sodobne hermenevtike okrog »centralne« in s tem brezdanje ideje *sacrificiuma*. Moj namen je bil, vključiti jih v refleksijo o življenju, ki izhaja iz Ortege in Unamuna. Na ta način uidemo vsakršnemu redukcionizmu, pa tudi čistemu znotrajbesedilnemu diferencialističnemu beganju sem ter tja. V skladu s tem ob koncu predlagam sledeče: ne romantična polarnost »identiteta/diferenca«, temveč *drugost*. Ne kultura ali narod po vzorcu »prijatelj/sovražnik« (á la Schmitt), temveč *mestizaje*, mešanstvo. Niti zastarela shema »subjekt /objekt« niti moderna »intersubjektivnost« (pojem, ki meša razlikovanja in nianse, namesto, da bi jih etabliral in spodbujal), temveč interpretirani *dogodek* v neki in za neko določeno situacijo. Ne »ustnost *versus molk*«, temveč »spis« v smislu besedila življenja kot *palimpsesta*. Ne »večnost« *versus* ireversibilno zaporedje zaznav (to, čemur nasplošno pravimo »čas«), temveč človeški *čas kot ekstaza trenutka*. Navsezadnje tudi ne »biografija« (niti na splošno »zgodovina kot sistem«, *pace* Ortega), temveč tekst kot tkivo, z ozirom na združitev identitete, torej v *spomin priklicano* napovedano smrt (Quevedo). To bi lahko bili *topoi*, v katerih se razvija *hermenevtika fakticitete*. Okolica, ki se poraja in zori iz srečevanj in nasprotovanj. Kot koža. Takšna je človekova koža besede.

Ključne besede: hermenevtika, jezik, življenje, subjekt, zgodovina

## The Spanish Path to Hermeneutics

It seems as if all great topics of contemporary hermeneutics circled round the »central« and thus fathomless idea of *sacrificium*. It was my intention to include them in the reflection on life based on the thought of Ortega and Unamuno. We can thus avoid every reductionism as well as sheer intra-textual differentiating to-and-fro wanderings. In view of all this I propose in the conclusion the following: not the romantic polarity »identity/difference« but rather *otherness*. Not culture or nation following the pattern »friend/enemy«, but *mestizaje*, the mixing. Neither the obsolete scheme »subject/object« nor the modern »inter-subjectivity« (a concept blurring the differences and nuances instead of establishing and stimulating them). Not »eternity« *versus* irreversi-

---

ble sequence of perceptions (what we generally conceive as »time«), but instead human *time as the moment's ecstasy*. And last, but not least, not »biography« (nor »history as a system« in general terms, *pace* Ortega), but rather text as tissue in view of the union of identity and therefore the announced death *recalled to mind* (Quevedo). These could be the *topoi* in which the *hermeneutics of facticity* can be brought to its full development. The environment, which stems from and matures in these encounters and contrarities. Like the skin. Such is the man's skin of the word.

Key words: hermeneutics, language, life, subject and history

**Arno Baruzzi**

## **Kritika moderne**

Kaj pomeni moderna? Izraz poznamo že iz časa, ko so začeli razlikovati med *antiqui* in *moderni*. Ločitev poteka med neko prejšnjo in neko kasnejšo dobo. Stara je ločena od nove. V izrazu je zabeleženo tisto, kar v nemščini označujemo z besedo novi vek. Moderna, novi vek. Kdaj se začne ta vek? Ne začenja se s to besedo, oziroma ne začenja se samo z njo. Kaj mu pripada, koliko časa že traja? Še vedno smo v moderni, zmerom znova se skušamo oddaljiti od starega, ki se je izoblikovalo znotraj moderne same. Spor o tem, kdaj se je moderna začela, se še ni polegel. Nekateri zgodovinarji postavljajo njen začetek v osemnajsto stoletje, drugi pa nazaj v štirinajsto, petnajsto ali šestnajsto. Okoli tega izraza se prepleta veliko drugih in njemu sorodnih, kot so modernost, modernisti in modernizmi, nazadnje tudi postmoderna. Slednja že kaže na terminološki skok. Tudi najnovejše razpravljanje o moderni pre-skuša razliko med modernim in postmodernim. Se je postmoderno poslovilo od modernega? Ne, kot bomo videli, še vedno se povsem sklicuje nanj. Ostajamo sredi moderne. V kateri meri se to dogaja? Da odgovorimo na to vprašanje, moramo pregledati tisto, kar se zdaj imenuje kritika.

**363**

Ključne besede: moderna, kritika, razsvetljenstvo, globalizacija, subjekt

## **The Critique of Modern Age**

What does modern age mean? This term has been familiar to us since the first distinction between *antiqui* and *moderni* appeared. The distinction is the line dividing a former from a later period. The older is separated from the new. The German word for it can be rendered as new age. Modern age, new age. When did this age begin? It didn't begin with this word, or more exactly, it didn't begin solely due to this word. What are its basic characteristics and for how long has it been here? We are still in modern age, we are constantly trying to set ourselves apart from the old, which formed itself within modern age. The question of its beginning is still a bone of contention. Some historians place its in the 18th century, others in the 14th, 15th or 16th century. Around this term several other cognate terms are clustered, such as modernity, modernists and modernism, and eventually postmodern period. The latter reveals a termi-

---

nological shift. More recent debates on modern age focus their attention on the difference between the modern and postmodern. Has the postmodern parted from the modern? As the essay will show, the postmodern still refers to the modern. We persist in it. To what extent does this hold true? In order to answer this question, we have to examine what is now called the critique.

Key words: modern age, critique, Enlightenment, globalization and subject

**Vlado Milovanović**

## **Igra virtualne resničnosti**

Virtualne tehnologije vplivajo na naše dožemanje sveta. To pomeni, da je poleg našega fizičnega sveta prisoten še virtualen (umeten) svet. Ta umeten svet pa se je razširil čez fizični svet, tako da je postalo zelo težko ločiti med enim in drugim. Z nastopom interneta pa se je tako ali drugače začela velika selitev »on-line« v virtualno mrežo. Danes stvari pomenijo nekaj šele, ko so na internetu. Tako na primer nastajajo razna virtualna podjetja in zabaviščne strani, katerih namen je, da privežejo človeka na neskončen tok informacij. Življenje v virtualnem svetu je hitro, spreminjajoče se, neskončno. Gibanje po njem je edini smisel, saj poleg informacijskega toka ne obstaja nič. Kako lahko vpliva virtualno na naše življenje, če pa je definicija virtualnega ravno še-ne-realno? Kako je mogoče, da toliko ljudi hoče prebivati v virtualnem, ne razumejo pa, kaj to pomeni? Kaj se skriva v virtualni resničnosti, da je tako vabljiva?

Ključne besede: virtualnost, realnost, svet, igra, informacija

**365**

## **The Play of Virtual Reality**

Virtual technologies affect our perception of the world. This means that besides physical world there also exists a virtual (artificial) world. However, this artificial world has spread over the physical world, so that it has become very difficult to draw a clear line between them. With the advent of Internet began the great »on-line« movement into the virtual web. Today things are meaningful only if they can be found on Internet. We thus experience the luxurious growth of various virtual enterprises and pleasurable web sites with the sole intention of tying people to an incessant flow of information. Life in the virtual world is quick, changing and infinite. Surfing through it is its only goal, since all we find in it is the information flow. What are the ways in which the virtual can influence our lives in view of the fact that the definition of the virtual is none other but not-yet-real? How is it possible that so many people want to dwell in the virtual without grasping its meaning? What lies hidden in the virtual reality that makes it so alluring?

Key words: virtuality, reality, world, play, information

---

---

**Damir Barbarić**

### **Igra jezika. K Platonovemu dialogu *Kratil***

Platon je seveda dobro vedel, da sam s svojo, na zanesljivo obstojnost idej usmerjeno filozofijo težko razloži, oz. sebi in drugim položi račun (*logon dounai*) o somračno neprozornem okrožju tega res mitskega rojevanja jezika. Nedvoumno kritični rezultati zgodnjih dialogov *Ion* in *Menon* ne dopuščajo o tem nikakršnega dvoma. Po drugi strani pa je tu v *Kratilu*, s ponavljanimi aluzijami na skrivnostnega »dajalca imen« in na muzično-igrivo »demonsko modrost«, zavestno in namerno ostal pri golih namigovanjih. Zdeti se mu je moralo, da sebe in svoje filozofiranje lahko brez oklevanja in zadržka zaupa edino tisti poti spoznanja, ki se opira tako rekoč izključno na *logos*, to pa pomeni na pojem, stavek, sodbo, izjavo.

Da pa je vedel tudi za drugo, o tem pričajo številne, povsod po njegovem delu raztresene etimologije, najpogosteje opazne samo dovolj pazljivemu in v dolgi vaji branja za to pripravljenemu ušesu, ti vedno iznenada pobliskujoči migljaji iz »božanskega vrtinca«, kot je v *Kratilu* enkrat (421b3) imenovana, s tem pa hkrati tudi razložena resnica.

**366**

Ključne besede: jezik, igra, dogajanje, *logos*, ime

### **The Play of Language. On Plato's Dialogue *Cratylus***

Plato was of course well aware of the fact that with his philosophy, oriented towards the reliable existence of ideas, he would have much trouble in explaining viz. rendering account (*logon dounai*) to himself as well as to others as regards the unapparent twilight realm of this truly mythical genesis of language. Undoubtedly, critical results of his early dialogues *Ion* and *Menon* in this sense leave no room for doubt. On the other hand, in *Cratylus*, with recurring allusions to the secretive »giver of names« and to musically playful »demoniac wisdom«, he consciously and deliberately sticks to plain hints. He must have believed that he could trust his philosophizing without hesitation or hindrances only to that path of knowledge which is grounded, so to say, solely on *logos*, that is to say concept, sentence, judgement and statement.



However, numerous etymologies scattered all across his works bear witness to his awareness of the other side of language. They are most often perceivable only by an acutely vigilant ear, which is accustomed to long reading exercises. These always sudden flashing hints from the »divine whirl«, as the truth is once named in *Cratylus* (421b3) and thus also explained.

Key words: language, play, happening, logos, name

## SPOROČILO AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.

Uredništvo poda recenzijo o primernosti prispevka in jo na željo posreduje avtorici/avtorju.

Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.

K prispevku priložite povzetek v slovenščini in angleščini ali v kakem drugem tujem jeziku (do 200 besed in pet ključnih besed).

Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.

Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*.

Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference (priimek avtorja, letnica, stran), če je mogoče, v besedilu.

Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).

Avtorica/avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.

## Erratic Impact – Philosophy Research Base

Categorized by history, subject and author, this meta-index integrates text resources with the best online resources. Based upon visitor participation, the Philosophy Research Base serves as both a study guide and a platform for a wide variety of community services for students and teachers in philosophy and related subjects.

---

ISSN 1318-3362

UDK 1

## **PHAINOMENA**

### **REVIJA FENOMENOLOŠKEGA DRUŠTVA V LJUBLJANI**

JOURNAL OF THE PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

#### **GLAVNA UREDNICA - EDITOR IN CHIEF**

Andrina Tonkli-Komel

#### **UREDNIŠKI ODBOR - EDITORIAL BOARD**

Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore.

#### **MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET – INTERNATIONAL ADVISORY BOARD**

Koordinator Dean Komel

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Jean Grondin (Montreal), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Günter Figal (Tübingen), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Praha) Thomas Luckmann (Konstanz), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Silvia Stoller (Wien), Peter Trawny (Wuppertal), Helmuth Vetter (Wien), Bernhard Waldenfels (Bochum), Ichiro Yamaguchi (Yokohama).

Revija izhaja dvakrat letno (dva dvojna zvezka) - Currently published twice a year (two double issues).

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, kulturologije, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Avtorji naj priložijo enostranski povzetek članka. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, philosophy of religion, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science and psychoanalysis are welcome. Authors are requested to enclose a one-page abstract of their article. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

#### **NASLOV UREDNIŠTVA - EDITORIAL OFFICE ADDRESS**

Andrina Tonkli-Komel, d.o.o Nova revija, Dalmatinova 1, 1000 Ljubljana tel. (386 1) 133 40 47 fax (386 1) 133 42 50

info@nova-revija-si

Dean Komel, Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, Ljubljana 1000, te. 386 1 2411106, dean.komel@guest.arnes.si

<http://www.ff.uni-lj.si/filo/drustva/Phainomena.htm>

<http://www.ff.uni-lj.si/filo/english/links/phainomenaa.htm>