

HEIDEGGER Z BRENTANOM.

Tubit kot vprašanje gibanja

Eden najbolj zanimivih paradoksov, ki nam jih je dala antična filozofija, je Zenonov paradoks o mirovanju puščice v vsakem posamičnem sedanjem trenutku njenega leta, od izstrelitve do pristanka. Ko je Aristotel v 5. in 6. knjigi *Fizike* skušal pobiti Zenonove paradokse o gibanju, se je oprl na razloček med kontinuiranostjo in zaporednostjo. V nasprotju z zaporednima členoma zaporedja, med katerima ni ničesar, kar bi jima bilo podobno, velja za sosednja dela kontinuirane celote – naj jo označim z izrazom kontinuum – prav nasprotno. Še več, sosednja dela kontinuuma se po Aristotelu vselej dotikata in imata skupno mejo. Kontinuuma namreč ni mogoče razdeliti na dele, ki ne bi bili tudi sami kontinuirani in deljivi, tako da je deljiv v neskončnost. Od tod izvirata znameniti formulaciji, da daljica ni sestavljena iz točk (ker so nedeljive, niso kontinuumi) in čas ne iz sedajev (točkastih, nedeljivih delov časa). S takim orodjem je mogoče razrešiti tisti Zenonov paradoks gibanja, ki pravi, da mora gibajoče se v omejenem času preteči neomejeno število razdalj, saj mora vselej priti najprej do polovice poti, potem pa še do polovice preostanka in tako v neskončnost. Če kontinuirano razdaljo v mislih razbijemo na neskončno število delov, moramo pri tem upoštevati, da je tudi trajanje gibanja kontinuirano in da se torej pri konstantni hitrosti gibanja deli v neskončnost ne le razdalja, ampak tudi trajanje. Paradoks o Ahilu in želvi je pravzaprav samo variacija tega paradoksa in ga lahko razložimo na podoben način.

Ali pa je taka koncepcija kontinuuma uporabna tudi pri razlagi paradoksa o puščici, ki miruje v vsakem sedaju svojega leta? Aristotel je vsekakor mislil, da je. Po njegovem si časa ne zamišljamo ustrezno, če si ga predstavljamo kot sestavljenega iz točkastih sedajev, in zato pri sedaju strogo vzeto sploh ne moremo govoriti ne o gibanju ne o mirovanju. Toda iz tega izvira težava Aristotelove koncepcije kontinuiranega: ne zmore pojasniti uspeha matematične predstave, ki prostorsko gibanje ali časovno trajanje brez sramu opazuje v posameznih točkah in se pri njihih opisih celo dokoplje do zanesljivo pravilnih rezultatov. Za zavrnitev Zenonovih paradoksov o gibanju kot neomejenem postopku v omejenem času pravzaprav zadostuje, da zavrremo predstavo o času kot zaporedju enako velikih odsekov časa, večjih od nič, in da torej časovno trajanje dojamemo kot kontinuum. Aristotelove opredelitve kontinuuma kot nečesa, česar del ne more biti nedeljiv, točkast, pa nam ni treba sprejeti. In Aristotelovo vztrajanje o deljivosti vsakega od delov kontinuuma ni pri paradoksu o mirovanju puščice v vsaki posamični točki leta nič bolj nujna zahteva. Če postavimo, da v točkastem sedaju ni ne gibanja ne mirovanja, smo se paradoksu sicer res izognili. Ampak taka predstava za matematično dojetje kontinuuma sploh ni paradokсна, ali drugače, ni nič bolj paradokсна od koncepta točke kot brezrazsežnega dela razsežnosti. Paradoks o puščici je v nasprotju z drugimi Zenonovimi »dokazi« paradoksen samo za filozofijo. Samo filozofija ima nalogo pojasniti, kaj pravzaprav mislimo, ko rečemo gibanje ali mirovanje. Aristotelov odgovor, da v točkastem sedaju ne moremo govoriti ne o gibanju ne o mirovanju, je torej v neskladju z učinkovito prakso matematične predstave, po kateri gibajoče se telo vselej dejansko spremljamo v taki in taki posamični točki.

Ali je mogoče ugoditi filozofski zahtevi po ontološki razjasnitvi gibanja in obenem ohraniti abstraktno matematično predstavo, ki kontinuum opazuje v točkastem delu? Je mogoča dialektična razrešitev vprašanja, nekakšna »točka v gibanju«, ali splošneje »geometrija v gibanju«, razrešitev, s katero bi lahko pojasnili paradoks o puščici, ne da bi se morali zato odreči predstavi o mirovanju v vsaki posamezni točki? Mislim, da se nam taka možnost ponuja, če se opremo na koncept kontinuiranega, kakor ga je na aristotelovski podlagi, vendar s pomembnimi zasuki, zastavil Franz Brentano.

Brentanova kritika matematičnega konstruktivizma

Brentanova koncepcija kontinuiranega v nareku iz leta 1914 (gl.: Brentano 1976) je bila neposredni odgovor na Poincaréjev abstraktni matematični postopek, po katerem naj bi idejo kontinuuma skonstruirali denimo tako, da si predstavljamo neskončno število razpolovitev med številoma 0 in 1, mu prištejemo vse druge racionalne ulomke v intervalu in nazadnje še iracionalne (*ibid.*, str. 3–5, 49–51).

Po Poincaréju torej pridemo do koncepta kontinuuma na način konstrukcije, in sicer s predstavo, ki vključuje zamisel o neskončnem štetju nekontinuiranih delcev.¹ Taka opredelitev kontinuuma je enakovredna opazovanju gibanja v točkastem sedaju iz Zenonovega paradoksa, kjer gibajoče se miruje, in je filozofsko nezadovoljiva, saj domneva, da gibanje skonstruiramo iz neskončnega števila mirovanj. Brentano jo je zavrnil iz dveh razlogov.

Prvič, v nasprotju s Poincaréjem je menil, da ideje kontinuuma ne dobimo šele z miselno konstrukcijo, temveč da moramo izhajati iz njene faktičnosti: poznajo jo otroci in neizobraženi ljudje (*ibid.*, str. 7), vsekakor smo jo imeli že dolgo, preden smo se začeli ukvarjati s filozofijo (*ibid.*, str. 3). Če bi na tej podlagi menili, da se je lotil opredelitve kontinuiranosti z značilnim heideggrovskim razmislekom, da se pač vselej že gibljemo v razumevanju kontinuiranosti, da vselej že razpolagamo z njenim predpojmom, čeprav je še nimamo v eksplicitni obliki pojma, bi šli predaleč. Brentano je namreč menil, da vse pojme dobimo neposredno ali posredno *iz zora* (*ibid.*, str. 3), in tako tudi pojem kontinuiranega. Tudi teza, da pojmi niso oblikovani enkrat za vselej, temveč da se proces njihovega nastanka ponavlja – podobno kakor pri Heidegggru, kjer je izvorno mišljenje v pojmu vselej nekakšna »izvorna ponovitev« tistega, kar je naplavljen v predpojmu, potrebna je konstruktivna destrukcija predpojma –, se pravzaprav nanaša na ponavljajoči se proces abstrakcije pojmov *iz zora*. Z vztrajanjem pri nezvedljivem razločku med zorom in pojmom, pri katerem ima zor nekakšen spoznavni primat glede bližine dejanskosti, je bil očitno empirist-psihologist. V (heideggrovskega) fenomenologu ga je mogoče spreverniti šele, če pokažemo na nevzdržnost njegove koncepcije zora in jo imanentno sprevernemo. No, in točka, s katere lahko dejansko izpeljemo tako imanentno in dialektično sprevernitev v fenomenologijo, je prav njegova koncepcija kontinuuma.

Drugi razlog, zaradi katerega je zavrnil Poincaréjevo razlago kontinuuma, je namreč ta, da kontinuiranost ne more biti zagotovljena že z operacijo štetja v neskončnost, kakršno ponuja denimo reiterativna značilnost dveh točk na premici, da je med njima vedno mogoče najti še eno. Brentano je obenem s štetjem v neskončnost zavrnil tudi Aristotelovo zahtevo po neskončni deljivosti kontinuuma (*ibid.*, str. 8–9). Razlog, ki ga je navedel proti tisti zahtevi, je bil empirističen: pri drobljenju na dele naj bi slej ali prej prišli do meje zaznavnega, vendar nimamo zato tistega, kar smo zdrobili, še nič manj za kontinuum (*ibid.*, str. 9); delitev zgolj v mislih pa je brez garancije izkustva in zato nična (*ibid.*, str. 11). Tako je treba priznati, da je za neempirista tak argument prazen in da je Brentano-

¹ Poincarée je bil nasprotnik Cantorjeve teorije množic, po kateri je kardinalnost množice realnih števil večja od kardinalnosti množice naravnih števil, po kateri je torej neskončnost realnih števil *neštevna* neskončnost.

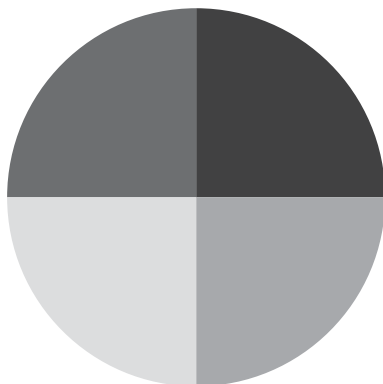
va pomanjkljivost natančno v tem, da čutnemu zoru pripisuje posebno bližino z resnico ali z dejanskostjo. Presenetljivo pa so bili vsi njegovi konkretni zgledi kontinuumov čiste geometrijske idealizacije, in kot take jih je tudi obravnaval – kar pomeni, da poudarjanju čutnega zora ne bi smeli pripisati prevelike teže. Bistveno opozorilo je bilo njegovo opozorilo na vprašanje *meje*. Čeprav ga je sam zastavil v drugačnem kontekstu, lahko vprašanje meje zastavimo pri reiterativnih operacijah v neskončnost. Tako štetje v neskončnost kot tudi Aristotelova deljivost v neskončnost sicer razumeta zamisel neskončnega kot nekaj bistvenega za koncepcijo kontinuiranega, vendar jo pripišeta nečemu, kar je kontinuumu kot takemu zunanje. Neskončnost umestita v abstraktni postopek neskončne delitve ali neskončnega podvajanja kontinuiranega, tako da se zdi, da je tisto, za kar pri kontinuumu gre, vselej nekako zunaj dosega naše misli, vedno se skriva v točki, ki je ravno *vmes* med opazovanima, ali v tistem, kar razdeli kontinuum na dvoje. Pri kontinuumu pa mora misel v nekem smislu prežeti njegovo razsežnost, hočem reči, ne more ga šele skonstruirati v predstavi, kakor si ga tudi ne more zgolj analitično predstavljati, temveč se mora, da bi ga lahko razvila v koncept, udeležiti v njem. Šele ko se na tak način otrese svoje abstrakne drža do objekta, tudi objekt (kontinuum) izgubi svoj abstraktni karakter predstave o neskončnem štetju in postane dejanska neskončnost, neskončnost na delu. Vprašanje meje, na katerega je opozoril Brentano, nam lahko da koncept take »neskončnosti na delu«: če točko dojamemo na podlagi njene vmesnosti ali če del dojamemo na podlagi njegove odlomljenosti. Skratka, konceptu kontinuumu se najbolj približamo tako, da dojamemo kontinuiranost njegovega ničnega dela – njegove meje ali konca. V tem je Brentanov razloček z Aristotelom morda še najbolj očiten: v nasprotju z njim je menil, da je pri kontinuiranem gibanju ne le *mogoče* določiti njegov konec oz. mejo, temveč da je ravno »končnost«, se pravi, možnost konca ali meje, tisto osrednje pri konceptu kontinuumu (prim.: *ibid.*, str. 39).

102

Pleroza in teleioza. Meja kot osrednje določilo kontinuumu

Koncepta, s katerima je Brentano opredelil kontinuum, sta bila koncepta pleroze in teleioze, polnosti in stopnje spreminjanja pri meji. Že imeni izražata razveljavitev nasprotnosti med točko in razsežnostjo, kakor jo je zagovarjal Aristotel. Glede pleroze pri meji se vprašanje postavlja samo od sebe: kako je lahko nekaj, kar je brez razsežnosti (vsaj brez tiste razsežnosti, ki jo kontinuum zapolnjuje), polno?

Brentano je vpeljal koncept pleroze ob zgledu življenjske črte. Ta se nekje začne in nekje konča. Začetni in končni trenutek črte, če ju opazujemo kot meji, le enostransko mejita na mogoče kontinuirane odseke, ki se začenjajo z njima in končujejo nekje v notranjosti črte. Narobe pa vsak od notranjih trenutkov



življenjske črte, če ga opazujemo kot mejo, lahko velja kot začetni trenutek poznejših intervalov *in* kot končni trenutek zgodnejših intervalov. Značilnost začetnega in končnega trenutka, da sta v primerjavi z drugimi trenutki življenja le enosmerna, je z Brentanom mogoče pojasniti s konceptom *pleroze*: v primerjavi z notranjimi mejami imata zunanji meji črte le polovično plerozo, in to z nasprotno usmerjenostjo (*ibid.*, str. 15). – Geometrijski zgled pleroze je nemara še bolj jasen. Če središče kroga, razdeljenega na štiri barvne krožne izseke – modrega, rdečega, rumenega in zelenega –, opazujemo kot zunanjo mejo modrega izseka, ima le četrtinsko plerozo v primerjavi s polno plerozo središča kot notranje meje mogočih izsekov pri čisto modrem krogu (*ibid.*, str. 15–16). Naj dodam, da se mora pri zgledu v četverje razkosanega kroga geometer odločiti, ali je središče *ali* modro *ali* rdeče *ali* rumeno *ali* zeleno, in če je modro, potem se v tisti točki samo modri krožni izsek končuje na način »zaprtega intervala«, vsi drugi izseki pa na, filozofsko vzeto, nekoliko nedorečeni način »odprtega intervala«. To je zato, ker je za geometra točka povsem neodvisna od celote, ki ji pripada, tako da jo lahko poljubno prišteje ali odšteje, ne da bi imelo to kakšen neposreden vpliv na kontinuum. Narobe pa brentanovec lahko mirne duše zatrdi, da središče pripada *vsem* krožnim izsekom – le da samo v četrtinski in pri vsakem izseku drugače usmerjeni plerozi.²

103

Z vpeljavo pleroze je mogoče zavrniti Aristotelov pomislek, da gibanju nikoli ni mogoče določiti konca, češ da nikoli ni tistega prvega trenutka, s katerim naj bi se gibanje začelo ali končalo. Težava naj bi bila v tem, da bi moralo v prelomnem »prvem« trenutku gibajoče se telo obenem mirovati in se gibati. Tudi matematična rešitev z razločitvijo med zaprtim in odprtim intervalom – s čimer je mogoče enoznačno določiti, ali je prelomni trenutek del ene ali druge kontinuirano potekajoče celote – je pravzaprav bolj zaobitje problema kot njegova dejanska

2 V tem smislu je Brentano zapisal, da med dvema točkama ni le ene daljice, ampak jih je poljubno mnogo, le da imajo samo delno, različno orientirano plerozo (Brentano 1976, str. 16–17).

razrešitev, saj še vedno dovoljuje aristotelovske končne, po razsežnosti omejene intervale, ki nimajo konca ali meje. Stik med zaprtim in odprtim intervalom je filozofsko ustrezno pojasnjen samo z ene strani. Če pa upoštevamo možnost *ujemanja mej* med kontinuiranim mirovanjem in kontinuiranim gibanjem, lahko vsakemu intervalu določimo njegov konec, le da v tistem trenutku (ali v tisti točki, v tisti instanci ...) nima polne pleroze, saj si jo deli s koncem sosednjega intervala.

Koncept teleioze je še bolj intriganten, saj v nekem smislu razširi načelo variabilnosti pleroze zunanjih meja kontinuuma tudi na njegove notranje meje, s čimer meja šele zares postane osrednje določilo kontinuuma. – Teleiozo lahko mogoče najbolj učinkovito pojasnimo ob Brentanovem zgledu pravokotnika, ki enakomerno prehaja od modre barve k rdeči (*ibid.*, str. 33). Primerjajmo barvni odtenek poljubne vodoravnice z barvnim odtenkom diagonale v tisti točki, kjer se sekata. Z abstraktnega matematičnega stališča je barvni odtenek diagonale in vodoravnice v sečišču povsem identičen, saj sečišče leži na enoznačno določeni navpičnici, ki ji je mogoče enoznančno določiti barvo – in navsezadnje, ker je za geometra sečišče daljic nujno ena sama točka, ki obstaja povsem neodvisno od svojih sekant, je jasno, da je lahko le barve, identične s svojo. Če pa sečišče opazujemo kot notranjo mejo diagonale in ga primerjamo s sečiščem kot notranjo mejo vodoravnice, potem ima po brentanovski geometriji od nje drugačno *teleiozo*, se pravi, drugačno *stopnjo variacije* barvnega prehoda od modre k rdeči, saj prehod po diagonali poteka počasneje kot po vodoravnici; in ker jo seka pod drugačnim kotom, tudi pleroze nima enake. Če sečišče vodoravnice in diagonale opazujemo kot notranjo mejo navpičnice, je teleioza barvnega prehoda v tisti točki spet čisto drugačna, saj se po navpičnici barva sploh ne spreminja. Ali še nekoliko drugačen zgled: če primerjamo modri odtenek začetne navpičnice kot zunanje meje barvno prehajajočega pravokotnika z modrim odtenkom začetne navpičnice povsem modrega pravokotnika, imata različni teleiozi (gl.: Brentano



1998, str. 51). Pri kontinuumu barvnega prehoda je namreč treba za vsako opazovano navpičnico reči, da je *že sama po sebi na poti* od rdeče k modri, kar pomeni, da začetna zunanja meja preprosto ni povsem modra, in tudi končna ni povsem rdeča, kakor bi lahko sklepali iz abstraktne predstave.

V brentanovski geometriji kontinuiranega, ki se opira na koncepta pleroze in teleioze notranjih ali zunanjih mej kontinuumu, moramo torej upoštevati, da mej ali koncev kot delov kontinuumu ne moremo obravnavati neodvisno od celote, ki ji pripadajo kot deli. Zato je mogoče govoriti o na prvi pogled protislovni »razsežnosti nerazsežnega dela kontinuumu«, v navedenih zgledih torej o atributih razsežnosti pri trenutku ali točki: o usmerjenosti, polnosti, stopnji variacije. Del kontinuumu, njegova meja, ima v sebi neposredno vključene lastnosti celote, katere del je.³ Zato je vprašanje meje bistveno za opredelitev kontinuumu. Kontinuum ni sama zase stojčča neskončna celota, ki jo opazujemo od zunaj in ji abstraktno določamo bodisi končno število poljubno majhnih kontinuiranih delov bodisi neskončno število točkastih delov, temveč je ekspresivna celota, saj dobi svoj polni pomen šele, če upoštevamo, da jo vsak od njenih notranjih ali zunanjih »končnih delov«, se pravi njenih koncev ali mej, v sebi vključuje in implicira, prav kakor se kontinuirana celota eksplicira šele v njih in z njimi.

Brentanov bistveni prispevek k tezam o kontinuiranem je v primerjavi z Aristotelom in matematiki (ne le s Poincaréjem) v tem, da je s konceptoma teleioze in pleroze vsekakor mogoče spremljati gibanje ali mirovanje v točkastem sedaju – zato seveda ni nič čudnega, da lahko z matematičnim postopkom vselej dobimo pravilen rezultat –, le da moramo pri tem, kadar nas zanima ontološki status gibanja ali mirovanja, upoštevati, da ima gibajoče se telo v poljubnem izbranem sedaju, če ga opazujemo kot mejo časovnega kontinuumu, ki obsega gibanje, povsem drugačno teleiozo od telesa, ki v tistem sedaju miruje. S tem je Zenonov paradoks o puščici razrešen: gibajoča se puščica ima v poljubnem izbranem trenutku svojega leta drugačno teleiozo od puščice, ki v tistem trenutku miruje – in tako torej gibanje ni sestavljeno iz mirovanj. Čeprav je gibanje mogoče opazovati v točkastem sedaju, so v vsakem izbranem sedaju dedovane lastnosti kontinuirane celote gibanja, celote, ki ji pripada kot meja. Na podlagi brentanovske koncepcije kontinuiranega torej lahko rečemo, da je gibanje na delu že v točkastem sedaju, tako da je točka vselej že točka v gibanju. Brentanovska razlaga kontinuumu je bistveno drugačna od matematične, kjer je kontinuiranost vselej nekaj tretjega, kar od zunaj zlepi dele, ki bi lahko stali tudi sami zase. Če je za matematiko kontinuum vselej »vmes«, vselej ravno v tisti točki, ki jo je mogoče najti med

3 Prim.: Brentano 1976, str. 34: »Allein eine genauere Untersuchung zeigt, [...] daß jede Grenze, weil sie, was sie ist, nur im Zusammenhang mit dem Kontinuum ist, dem sie als Grenze zugehört, wo dieses Kontinuum Differenzen zeigt, auch selbst Unterschiede tragen müsse[.]«

našo in poljubno izbrano drugo, tako da ga nikoli ne moremo zajeti v tisti točki, kjer ga opazujemo, pa z Brentanom lahko točko, kadar jo opazujemo kot notranjo ali zunanjo mejo kontinuuma, denimo kot točko na daljici, razumemo kot teleiotično točko, se pravi kot točko, ki je vselej že na poti od konca h koncu, že sama na sebi je v gibanju.

Zavrnitev primarnih kontinuumov, zavrnitev spoznavnega primata zora

S konceptom kontinuuma ne kot abstraktne neskončnosti, ne kot reiteracije v neskončnost ali kot neskončnega raztega, ampak kot take neskončnosti, ki jo je mogoče razložiti le na podlagi njenega konca (meje), kot neskončnosti, ki ji je »končnost« najlastnejša možnost, smo se na las približali odločilnim konceptom Heideggrove filozofije *Biti in časa*. Preden se lotim podrobnejše aplikacije prvega na druge, mi je ostala še naloga imanentne sprejnitve Brentanovega empirizma-psihologizma v heideggrovsko fenomenologijo. Pokazati je treba, da je vztrajanje pri primatu zora pred pojmom ne le nepotreben del teorije o kontinuiranem, temveč je z njo vsaj v enem pogledu tudi v protislovju. Da je pri konceptu kontinuiranega, pri katerem je del v posebnem eksplikativno-komplikativnem razmerju s celoto, popolnoma vseeno, ali smo do njega prišli z abstrakcijo iz zora ali s konstrukcijo povsem racionalnih elementov ali tudi čisto drugače, je jasno iz vseh zgledov, ob katerih je Brentano predstavil svojo zamisel. Protislovje, ki ga vključuje njegovo vztrajanje pri primatu zora, pa je mogoče pokazati ob tistem, kar je poimenoval razloček med primarnimi in sekundarnimi kontinuumi.

106

Naj predstavim dva Brentanova zgleda takega razločka. Ker je barvo mogoče abstrahirati od razsežnosti, lahko pri barvno prehajajočem pravokotniku razločimo med pravokotno ploskvijo, primarnim kontinuumom, in pravokotno razsežnim barvnim prehodom, sekundarnim kontinuumom. In pri gibanju lahko razločimo med (primarnim) časovnim kontinuumom kot takim na eni strani in v času variirajočo ali konstantno spremembo prostora na drugi strani (sekundarni kontinuum) (Brentano 1976, str. 28). Bistveni lastnosti, ki jih je pripisal primarnim v primerjavi s sekundarnimi, sta dve: so *pravilni*, se pravi, imajo enakomerno teleiozo (*ibid.*, str. 29), in potekajo *naravnost* (*ibid.*, str. 36).⁴ Meriloma naj bi ustrezali samo dve vrsti kontinuumov, in sicer »telesa glede na svoje tri prostor-

4 Pri tem sicer različnost med lastnostima ni povsem opredeljena: obe je namreč mogoče pojasniti kot enakomernost ali ničelnost teleioze. Nemara je razlika samo v tem, da se »pravilnost« nanaša na enakomernost, kakršno bi lahko pripisali tudi enakomernemu prehajanju barve od rdeče k modri, lastnost potekanja »naravnost« pa zahteva splošno enakomernost, enakomernost prehajanja v vseh razsežnostih kontinuuma – to lastnost ima pravokotna ploskev, nima pa je pravokotno razsežni barvni prehod, kjer je mogoče v različnih smereh opaziti različne stopnje variacije.

ske razsežnosti« in časovni kontinuumi. Pri tem je časovni kontinuum še v neka-
kšni prednosti pred prostorskim, saj so tridimenzionalni prostorski kontinuumi
le meje štiridimenzionalnih kontinuumov gibanja ali mirovanja, poleg tega pa
varirajo v smereh svojih razsežnosti.

Brentanu moramo vsekakor pritrditi, da so kontinuumi lahko zelo kompleksno
kontinuirani. Če v barvno prehajajoči pravokotnik zarišemo nepravilno krivuljo
in jo opazujemo kot kontinuum, hitro vidimo, da je kontinuirana na več različ-
nih načinov in v več smislih – kot barvni prehod, kot ukrivljanje po ravnini, kot
napredujoča menjava položaja na ravnini (*ibid.*, str. 31). In še več, Brentano ima
popolnoma prav, ko meni, da je napredujoča menjava položaja na ravnini v ne-
kem smislu prvotnejša od ukrivljanja ali barvnega prehajanja, saj brez menjave
položaja ne bi bilo ne ukrivljanja ne barvnega prehajanja, medtem ko si barvne-
ga prehajanja in ukrivljanja ne moremo zamisliti brez menjave položaja na rav-
nini. Moja pripomba v zvezi s prvotnostjo »menjave položaja« je, da taka menja-
va, čeprav je pravilna in poteka naravnost, ne more biti primarni kontinuum ...
zato ker sploh ni kontinuum! S tem seveda ne mislim, da je pri prostorsko kon-
tinuiranem »menjava položaja v prostoru« zaporedje. Pač pa mislim, da »menja-
va položaja v prostoru« pri prostorsko kontinuiranem sploh ni nič drugega kot
prav njegova kontinuiranost. In seveda ni nobeno presenečenje, da mora biti ti-
sta krivulja na barvno prehajajočem pravokotniku *najprej* sploh nekaj kontinui-
ranega, *preden* je lahko nekaj barvno kontinuiranega ali ukrivljeno kontinuirane-
ga. Toda lastnost »biti kontinuiran«, čeprav je nekaj prvotnega pri kontinuumu,
sama pač ni kontinuum, saj bistvo ni istega rodu kot tisto, česar bistvo je. Ko pri
nečem opazimo »menjavo položaja v prostoru«, seveda opazujemo nekaj prostor-
sko kontinuiranega – toda menjava sama pri tem ni kontinuum, in torej tudi ne
prvotni kontinuum, čeprav gotovo *je* nekaj prvotnega pri kontinuumu: njegova
kontinuiranost.

Brentanovi »primarni kontinuumi« so torej kontinuirane celote kvečjemu v zelo
posebnem pomenu besede. Ni se mogoče znebiti vtisa, da v zamisli primarno
kontinuiranega odmeva zamisel prostora in časa kot nekakšnih »čistih form zora«,
kot podlage, s katere je mogoče izpeljati »abstrakcijo iz zora« in skovati koncept
kontinuiranega. Samo z meriloma pravilnosti in potekanja naravnost namreč še
ni mogoče pojasniti, zakaj naj bi bila, denimo, ploskev pravokotnika prvotneje
kontinuirana od modre, razlite v pravokotno razsežnost. Nezapisana domneva je
očitno ta, da je (geometrijska, abstraktna) *forma*, se pravi, razsežnost, prvotnej-
ša od (barvne) *vsebine*, ki nastopa znotraj razsežnosti. Pri tem pa je seveda ostala
nereflektirana upravičenost razločitve med empirično-psihološko vsebino in ab-
straktno formo. Na prvi pogled je zamisel o času in prostoru kot pravilnih in nar-
avnost potekajočih primarnih kontinuumih, ki naj bi jih razločili od sekundar-

nih, kjer teleioza variira, v neskladju z Brentanovim zavračanjem predstave, po kateri naj bi bil čas stalen, menjavale pa naj bi se samo stvari v njem (*ibid.*, str. 93). Toda Brentano v resnici ni zanikal predstave o času kot zunanjem okviru, kot formi znotrajčasovnega dogajanja – le zatrdil je, da čas dejansko teče, se pravi, da je čas primarni kontinuum, časovna črta, kjer je vsekakor mogoče opaziti pravilno in naravnost potekajočo, vendar še vedno napredujočo *menjavo* trenutkov.

Za koncepcijo kontinuuma kot »neskončnosti na delu«, kot neskončnosti, ki jo opredeljuje njen končni, nični, brezrazsežni del – teleiotična meja – je vztrajanje pri času in prostoru kot enakomerno in naravnost variirajočih kontinuumih povsem nepotrebno. Z njim se je Brentano zapletel v za današnjega bralca nekoliko smešne spore z »Einsteinovo zablodo« (*ibid.*, str. 30), po kateri čas in prostor nista evklidski razsežnosti, ne potekata »enakomerno in naravnost«, in torej ne zadošujeta merilom »primarne kontinuiranosti«. Geometra, ki kontinuirane objekte razume kot miselne konstrukcije z vnaprej izbranimi začetnimi določili, Einsteinova teorija v ničemer ne more zmotiti. Čisto drugače je pri Brentanu, saj je menil, da je svoj pojem kontinuiranega dobil z neposredno abstrakcijo iz čutnega zora, in da ima čutni zor spoznavni primat pred pojmom. Z današnjega stališča brez težav vidimo, da je bilo tisto, kar je imel sam za neposredno abstrakcijo iz zora (za psihologistični tip »čiste forme zora«), v resnici še kako posredovano z newtonovsko *koncepcijo* časa in prostora.

108

To pomeni, da einsteinovska koncepcija časa in prostora Brentanu ni protiintuitivna zato, ker je v nasprotju z danostmi zora kot takega, ampak zato, ker je intuitivno dojetje časa in prostora vselej že določeno s tako in tako koncepcijo – da sta torej zor in pojem, intuicija in koncept, vzajemno določujoča. Ni čiste ga zora, saj intuitivno dojetje stvari poteka po postopkih, ki so že določeni s koncepcijami. Drugače rečeno, zor ima vselej že status predpojma. Namesto spoznavnega primata čutnega zora pred miselnim konceptom bi bilo treba vztrajati pri nekakšni krožnosti med zorom in konceptom v izkustvu – in to seveda pomeni, da je treba na novo postaviti razumevanje izkustva. Treba ga je heideggerizirati, se pravi, ga razumeti kot »razpoloženje«, kjer gre natančno za to, da ni niti zaznavnost pojavov pred idejo, kakor seveda tudi ni ideja pred zaznavanjem pojavov, temveč smo v razpoloženjih postavljeni pred ideje-pojave, pred koncepte-zaznave, z eno besedo, pred *fenomene*.

Življenjska črta in bivanje kot bivanje-h-koncu

Čas kot psihološka čista forma znotrajčasovnega dogajanja in prostor kot psihološka čista forma znotrajprostorskega sta v heideggrovski koncepcija časa in sveta opuščeni in preseženi s koncepcijama »časenja časa« in »svetenja sveta«. Razloček

med Brentanom in Heideggrom glede tega vprašanja je mogoče najbolj izrazito viden pri omenjenem zgledu »življenjske črte«, kjer sta konca v polovični in nasprotno usmerjeni plerozi glede na obojestransko in polnost pleroze notranjih meja. Vprašanje se glasi: če sta meji življenjske črte res le v enosmerni in polovični plerozi v primerjavi z notranjimi mejami – k čemu je potem usmerjen drugi del pleroze, čemu pripada? Za vsako od notranjih meja namreč velja, da, če jo opazujemo kot sedaj, v polovični plerozi pripada preteklemu življenju, v polovični pa prihodnjemu življenju. Narobe pa konca življenjske črte tega kontinuuma ne razločujeta od ničesar, saj v prvem koncu ni tistega prej, v zadnjem pa ne tistega pozneje. Če torej menimo, da imata konca življenjske črte le polovično plerozo, potem sta meji, ki po eni strani pripadata kontinuirani celoti, po drugi strani pa ne pripadata ničemur, ki torej *sta nekaj in obenem nista nič*.

Težava je na prvi pogled podobna kot pri Aristotelovem pomisleku, da se gibanje ne more nikjer začeti, saj bi v tisti točki morali telesu pripisati mirovanje in gibanje hkrati. Toda s konceptom pleroze je opredeljena možnost ujemanja mej sosednjih kontinuiranih celot, in s tem je povezava med mirovanjem in gibanjem pri opazovanem telesu pojasnjena. Problem meje z ničem je drugačen. Sosednje kontinuirane celote lahko razumemo kot dele večjih kontinuiranih celot (kot so, denimo, štirje barvni krožni izseki pri omenjenem zgledu deli večje kontinuirane celote: kroga). S tem prevedemo vprašanje zunanje meje manjšega kontinuuma na vprašanje notranje meje večjega kontinuuma. Tako je nerazrešeno ostalo vprašanje, kaj je z zunanjimi mejami tistega, kar je – v danih okoliščinah – največja kontinuirana celota (pri zgledu kroga, ki ga sestavljajo barvni izseki, je to krog kot celota). Težava je v tem, da si zunanja meja največje opazovane kontinuirane celote svoje pleroze *ne deli z ničemer* – le kako naj bi bila torej okrnjena, kakor je o življenjski črti menil Brentano? Če jo imamo za okrnjeno ali delno, mar s tem ne domnevamo, da se na svoji skrajni meji življenjska črta ujema z ničem, da si deli mesto z ničem in da ima torej tudi nič svoje mesto v njej? Zastavek vprašanja se dramatično poveča, če pomislimo, da je predstava o življenjski črti z vključeno okrnjenostjo predstava, ki je v jedru vseh teoloških abotnosti – kakršne so tožbe o človeškem bivanju kot okrnjenem bivanju, o njegovi notranji ničnosti, o manku esence, ki je obenem eksistencialni manko itd. – teoloških abotnosti, ki se začnejo in končajo pri vprašanjih o poreklu (začetku), o smislu (koncu) in o končnosti, in ki jih zaznamuje fascinacija s smrtjo in z ničem.

Pri tem pa težav s protislovnim »ujemanjem meje z ničem« pri konceptu teleioze ni. Podobno, kakor lahko pri zgledu barvno prehajajočega pravokotnika rečemo, da je že v začetnem, modrem koncu kontinuiranega prehoda vsebovana rdeča barva z drugega konca, lahko tudi pri zgledu življenjske črte rečemo, da je v čisto vsakem trenutku opazovano bivajoče že samo po sebi na poti od enega konca

k drugemu, ali da biva le tako, da je že na sebi h-koncu. Ena od Heideggrovih tez o smrti se skladno s tem glasi, da je vsakdo že ob rojstvu dovolj star za smrt: že v začetnem koncu je torej vsebovan zadnji konec, kakor je nasploh v vsakem koncu vzdolž črte. Ali drugače, možnost konca je torej v nekem smislu vtkana v bivanje samo, toda ne v teološkem smislu, po katerem je bivanje že samo po sebi nepopolno, okrnjeno bivanje, temveč tako, da se dejanska neskončnost bivanja izraža v vsakem od njegovih koncev (notranjih mej). Eksistencialno odločilna ni sta ne prvi ne zadnji konec kot zunanja konca življenske črte, temveč konec kot tak – konec, ki je lahko kateri koli konec vzdolž črte –, s katerim se eksplicira in v katerem je implicirana neskončnost kot »neskončnost na delu«.

Do protislovne meje z ničem torej lahko pridemo le pri konceptu pleroze, vendar tudi tam samo takrat, ko jo povežemo s koncepcijama časa in prostora kot primarnih kontinuumov, kot kontinuiranih evklidskih razsežnosti. Če si bivanje predstavljamo kot omejeni sekundarni kontinuum, ki se razteza po neomejeni razsežnosti primarnega kontinuumu časa, se pravi, kot daljico trajanja na časovni premici, pridemo do omenjenega teološkega vprašanja o meji z ničem, do vprašanj »kaj je bilo prej« in »kaj bo potem«. Povsem enak je razmislek pri prostorsko-sti kontinuumu. Če si predstavljamo, da moramo pri prostorsko kontinuiranem razločiti med primarnim in sekundarnim kontinuumom, med kontinuirano razsežnostjo prostora in vsebino, ki nastopa znotraj prostorske razsežnosti, potem hitro pridemo do vprašanja meje z ničem, saj se razsežnost razteza tudi onstran opazovane kontinuirane celote. Pri tem ni protislovna šele možnost ujemanja mej kontinuirane celote s prazno razsežnostjo, temveč že njena podlaga, razločitev med prostorsko kontinuiranim in njegovim prostorom.

110

Težavo brentanovske koncepcije kontinuiranega torej lahko odpravimo že preprosto s tem, da opustimo razločevanje med primarnim in sekundarnim kontinuumom in se raje oprimemo predlagane razločitve med kontinuirano celoto in kontinuiranostjo kot posebno eksplikativno-implikativno zvezo med delom in celoto pri kontinuumu. Kontinuirano telo torej ne nastopa *v* prostoru, ki ga zapolnjuje, ampak je ustrezneje reči, da se telo kontinuirata s prostorom. Kontinuumu ne moremo od zunaj vtakniti *v* prostor ali *v* čas in ga ne moremo iz njiju izvzeti – v kontinuumu je že vsebovano *odvijanje* prostora in časa. Razsežen je torej le kot eksplikacija tistega, kar je komplicirano že v njegovem koncu, v njegovi meji. S tem smo že pri Heideggrovi bistveni opredelitvi prostorske tubiti, po kateri tubiti svoj prostor »nosi s sabo«, in torej nikoli ni v njem kot je »voda v kozarcu« (Heideggrov zgled). Povsem eksplicitno je to zajeto s konceptom bivanja-v-svetu (*In-der-Welt-sein*): v nasprotju s teološkimi velikimi skrivnostmi človeka in njim v brk se pri tubiti nikoli ne moreš vprašati, »odkod je prišla na ta svet« in »kam potem z njega odide«, saj je že sama na sebi v svetu, bivanje je mo-

goče le kot bivanje-v-svetu. Tubiti ne moremo izolirati od njene prostorski in časovnosti, saj ji pripadata v prvotnem smislu, natančno tako kot kontinuiranost pripada kontinuiranemu. Z drugimi besedami: tako kakor izvorno razumljeni prostorski in časovni nista le zunanji lastnosti tubiti, ampak sta izraza njene biti, saj tubit *je* le tako, da je v-svetu in h-koncu, tako tudi prostora in časa v konceptiji kontinuuma ne moremo razumeti kot »primarnih kontinuumov«, ampak rajši kot kontinuiranje kontinuiranega.

Ekspresivni in transcendentni nič

Morda pa se zdi, da z aplikacijo predelane brentanovske konceptije kontinuuma na Heideggrova koncepta bit-h-koncu in bit-v-svetu lahko zadovoljivo razložimo le del zgodbe. Prav dobro namreč vemo, da Heidegger še zdaleč ni bil nerazpoložen za vprašanja o nič. Čeprav je njegova konceptija biti-v-svetu nesporno nezdružljiva s tradicionalnimi teološkimi tezami in jo imamo lahko celo za radikalno materialistično ali vsaj za imanentistično konceptijo, pa se vendarle zdi, da ima v kontekstu filozofije *Biti in časa* le omejen doseg. Zdi se, da jo je mogoče razumeti – in dejansko so jo pogosto tako razumeli – kot podlago zamisli neka-kšne teologije višjega ranga, izrazito moralnega eksistencializma, kjer so vse tradicionalne teološke kategorije zavrnjene zgolj na način vzvratne dialektike, tako da se v eksistencialno analitiko, iz katere so bile sprva spektakularno izgnane, potem vrnejo kot njen *causa finalis*. Naj dam konkreten zgled: ko se je Heidegger lotil fenomena vesti, je najprej destruiral osrednjo teološko kategorijo klicočega pri klicu vesti – tega ali onega pozitivnega boga – in pokazal, da je klicoči kar samolastna tubit sama, oziroma bit tubiti, ki se oglašja na grozljivi način molka. Se pravi, pokazal je, da vulgarna (teološka) predstava o klicu vesti sicer nedvomno zgreši resnični fenomen, vendar le tako, da ga s svojo zgrešitvijo še vedno zadeva. Še pomembnejši zgled pa je tisto, kar pri zgledu klica vesti nastopa kot klicoče: bit tubiti, ki se oglašja z molkom. Bit tubiti je mogoče razumeti prav kot nič, h kateremu naj bi bila tubit nagnjena, tako da je celo določena kot »nagnjenost v nič biti« (Heideggrov izraz). Tako se zdi, da lahko znotraj Heideggrove filozofije, celo v njenem jedru, vendarle najdemo tudi tisto protislovno »mejo z ničem«, ki dovoljuje, da nekaj je, obenem pa ni nič. Ne moremo je sicer imeti za teološko karakteristiko v tradicionalnem smislu besede. Tubit se sicer res nanaša na svojo bit kot na svoj transcendens, ampak tisti transcendens je vendarle notranji tubiti, je njeno notranje brezno, je okrnjenost same eksistence. Kljub temu pa se natančno pri omenjem izviru napajajo vse humanistične, eksistencialistične in religijske interpretacije in aplikacije Heideggrove filozofije. Heideggrovo destrukcijo vulgarne modrosti, da je človeško bivanje smrtno, razumejo v vzvratnodialektični-teološki formuli kot bit-k-niču, s tem pa seveda spregledajo bistveno h-konč-

no razsežnost tubiti, ki človeško bivanje razkriva kot neskončnost na delu, kot ekstenzivno omejeno in intenzivno neskončno bivanje.

Naj še nekoliko natančneje opredelim pomislek. Ne gre le za to, da ima nič svoje mesto v osrčju Heideggrove filozofije. Tudi pri predlaganem branju konceptov bit-h-koncu in bit-v-svetu s predelano brentanovsko koncepcijo kontinuiranega je nič igral osrednjo vlogo. Šlo je za nekakšen *ekspresivni nič*, za brezrazsežni del celote, v katerem celota izrazi svojo razsežnost, za nični del neskončne celote, s katerim neskončnost celote šele postane dejanska neskočnost, za konec, s katerim je celota šele lahko neskončnost na delu. V nasprotju s tako razlago se teološke, humanistične in eksistencialistične razlage Heideggrove filozofije tako ali drugače oprejo na nekakšen *transcendentni nič*, kjer gre (na primer) za to, da pri razmerju tubiti do njene ničnosti (bit tubiti ni nič bivajočega) tista ničnost s svoje strani ostane neprizadeta, ostane nase skrčena nasebnost, tako da je razmerje med tubitjo in bitjo le enostransko razmerje, ki ga najpreprosteje ponazori razmerje med tostransko bivajočim in onstranskostjo. Naj dam zgled: sem sodi Gadamerjeva aplikacija delov Heideggrove filozofije *Biti in časa* na hermenevtiko, kjer je razmerje med tubitjo in njeno bitjo povzeto kot razmerje razumevanja, tisto razumevano v eminentnem smislu je strogo vzeto »*Unvordenkliche*«, saj ostane radikalno neprizadeto od razumevanja, razumevanje se ne more nikoli izteči v neposredno razumetje, saj je vselej le posredovana enotnost med razumevanjem in razumevanim smislom. – Zdi se, da celotnega dometa Heideggrove filozofije s predlaganim ekspresivnim ničem ne moremo zajeti. Področja teologije, humanizma in eksistencializma se bodo lahko vselej opirala na Heideggrove teze, če jih bodo le razlagala na podlagi domneve o transcendentnem ničju.

112

Pokazal sem, da je treba Brentanov koncept kontinuuma v nekaterih pogledih heideggerizirati, da dobimo iz njega najboljše, zdaj pa se je pokazala tudi nujnost, da Heideggrovo koncepcijo ničja brentaniziramo, če ga hočemo očistiti njegove teološke dimenzije, iz njegove filozofije je treba izcediti teološki transcendentni nič. Naloga predlagane aplikacije predelane Brentanove koncepcije kontinuuma na koncepta bit-h-koncu in bit-v-svetu, kjer je ničnost biti razumljena kot ekspresivni nič, je bila dosežena že s tem, da je bila izpeljana brez sklicevanja na transcendentni nič, se pravi, brez domneve o meji z ničem ali o nagnjenosti v nič, brez temeljne teološke teze o zaznamovanosti bivajočega z ničem. S tem je bila zagotovljena neodvisnost ekspresivnega ničja od transcendentnega. Vprašanje, ali je tudi transcendentni nič neodvisen od ekspresivnega, naj pustim brez eksplicitnega odgovora.

Razlaga z ekspresivnim ničem se razlikuje od razlage s transcendentnim ničem predvsem po tem, da je pri njej razmerje med tubitjo in njeno bitjo strogo dvo-

smerno, po tem, da premik v tubiti nujno spremlja tudi premik v biti, tako da gre celo za en sam premik. Po razlagi z ekspresivnim ničem vlada torej med tubitjo in bitjo posebno razmerje sopripadnosti. S tem se pokaže polni pomen aplikacije predelane brentanovske koncepcije kontinuuma na Heideggera: razmerje med bitjo in tubitjo je treba razumeti kot *ekspresivno sopripadnost*. Če si tubit predstavljamo kot kontinuirano celoto, bit pa kot njeno nično mejo, kot konec, glede na katerega lahko tubit opredelimo kot bivanje-h-koncu, potem lahko zapišemo, da tubit eksplicira in izraža bit, obenem pa jo v sebi komplicira in implicira. Razmerje med tubitjo in bitjo je torej tako kot pri celoti in delu pri kontinuumu. Njuna sopripadnost je v tem, da je celota na delu v svojem delu.

Literatura:

Aristotel (1988) *Fizika*. Zagreb: Globus, str. 128–180.

Brentano, Franz (1976) *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Brentano, Franz (1998) *Nauk o kategorijah*. Ljubljana: Študentska založba.

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

Heidegger, Martin (1990) *Identiteta in diferenca*. Maribor: Obzorja.

Smith, Barry, »Zur Kognition räumlicher Grenzen: Eine mereotopologische Untersuchung«, <http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/kognitio.PDF>.