

NEMŠKA FILOZOFIJA DANES: MED IDEALIZMOM, ROMANTIKO IN PRAGMATIZMOM *

ANDREW BOWIE

1. Zgodovina in filozofija

V svojem eseju *O zgodovini religije in filozofije v Nemčiji* je Heinrich Heine leta 1834 pred francoskim občinstvom izrazil mnenje, da je nemška naklonjenost »metafizičnim abstrakcijam« povzročila, da je veliko ljudi obsodilo filozofijo, češ da je nezmožna imeti praktičen učinek, Nemčija naj bi namreč imela svojo revolucijo le v misli, medtem, ko jo je Francija imela v dejanskosti. Heine odkloni, čeprav nekako ironično, da bi se pridružil onim, ki obsojajo filozofijo: »Nemška filozofija je pomembna stvar, ki zadeva vse človeštvo in samo poslednji vnuki bodo sposobni soditi, če naj bomo krivi ali poveličevani, ker smo izpeljali svojo filozofijo predno smo izpeljali svojo revolucijo.«¹ Nato napravi sledečo napoved:

Nemška revolucija ne bo milejša ali nežnejša, ker so ji predhodili kantovska kritika, fichtejevski transcendentelni idealizem in celo filozofija narave. Prek teh doktrin so se razvile revolucionarne sile, ki samo čakajo dan, ko bodo lahko izbruhnile in napolnile svet z grozo in občudovanjem. ... Ne smejte se mojemu nasvetu, nasvetu sanjača, ki vas svari pred kantovci, fichtejevci in filozofi narave. Ne smejte se zanesenjaku, ki pričakuje enako revolucijo v kraljestvu pojavnosti, kot se je zgodila v kraljestvu duha. ... V Nemčiji se bo igrala igra, v primerjavi s katero se bo francoska revolucija zdela kot neškodljiva idila. (*Ibid.*, str. 616–617.)

Kaj natančno je mišljeno s temi napovedmi, je prepuščeno interpretaciji, toda jasno je, da ima Heine Kanta in nemški idealizem, navkljub svoji kritičnosti do njiju, za sredstvo v sodobnem boju proti uveljavljeni religiji in neza-

* [Prevedeno po: »German Philosophy Today: Between Idealism, Romanticism, and Pragmatism«, v: *German Philosophy Since Kant*, ur. A. O'Hear, Cambridge University Press, Cambridge 1999, str. 357–398.]

¹ Heinrich Heine, *Sämtliche Werke in Drei Bänden*, Phaidon, Essen, str. 615–616.

koniti politični avtoriteti. Heinejevemu namenu navkljub, pa se nam iz našega vidika vsa ta opažanja lahko zdijo precej problematična. Marx bo ob takšnem dojemanju neuspeha nemškega idealizma kmalu zahteval, podobno kot je predvidel Heine, da filozofi prenehajo z interpretiranjem sveta in ga začnejo spreminjati. Toda potem se človek spomni zgodbe Martina Heideggerja, ki se je med študentskim gibanjem leta 1970 pojavil na praznovanju sedemdesetega rojstnega dne Hansa-Georga Gadamerja, da bi mu zapel hvalo, in ki se je obtožb, ki so mu grozile zaradi njegovega nacizma, tam ubranil s citiranjem Marxove teze o Feuerbachu in priznanjem, da je bil Gadamerjev pogled na filozofijo kot interpretacijo navsezadnje morda vseeno boljša zamisel. Nedvomno zahteva težavno razmerje med filozofijo in prakso v Nemčiji posebno natančno raziskovanje.

Če sodimo po tem, kako je bila nemška filozofija v večjem delu tega stoletja sprejeta v Britaniji, so domnevne nevarnosti teh idej, četudi ne vedno kantovskih, zagotovo pa fichtejevskih, schellingovskih in – spomnimo se Popperja – heglovskih, le-te izključile iz kakršnekoli resne filozofske obravnave. Tok nemške zgodovine po letu 1933 je služil le pospeševanju tega, kar so vpejljali napadi Russlla in drugih na »britanski idealizem«, nemški filozofi kot je bil Heidegger, pa so prispevali svoje s svojimi sramotnimi političnimi posegi. Kot dajejo slutiti Heinejeva opažanja, je bila nemška filozofija velikokrat zelo jasno povezana z zgodovino in politiko, to pa na način, ki je postal šele nedavno tega značilen za britansko filozofijo. V času, ko je Nemčija vnovič združena šele desetletje, bi zato lahko pričakovali, da se bo filozofija še enkrat odločno pomaknila na politični oder. Značilnost ponovne združitve Nemčije pa je bila ravno *odsotnost* odločnejšega vpletanja mnogih zahodnonemških filozofov v politične dogodke. Čeprav so se na ponovno združitve odzvali Jürgen Habermas, münchenski filozof Dieter Henrich in drugi, ni zelo verjetno, da bi poskus gledanja na »nemško filozofijo danes« v optiki nedavne zgodovine do tega trenutka ustvaril opažanja, ki bi imela filozofske vrednosti. Zanimivo dejstvo pri tem je, da obstaja očitno nasprotje med vztrajanjem na družbeno-političnem *angažmaju* od leta 1968 dalje – v katerem je bilo navidezno upanje v revolucionarno politično spremembo dejansko prej posreden odgovor na vedno večjo nezmožnost Zahodne Nemčije, da bi se sprijaznila s svojo nacistično preteklostjo, kot pa rezultat dejanskega revolucionarnega stanja v sedanosti – in sprostivju, ki je sledila dejanski politični spremembi, na katero mnogi z leve še vedno gledajo z nezaupanjem. Ironično je, da so bili dejanski vplivi leta 1968 in časa po njem na *filozofijo*, navkljub neuspehom v drugih pogledih, precej radikalni.² Povojno institucionalno prevlado Heideggerja in eksisten-

² Ne smemo pozabiti koliko razvoj zahodnonemške demokracije dolguje antiavtoritativnim idejam študentskega gibanja, ki so odprle določene vidike politične razprave.

cialne filozofije je prekinilo vztrajanje na raziskovanju družbenopolitičnih vpletenosti filozofije, kar je vodilo k obnovljenemu vplivu kritične teorije frankfurtske šole, k plodnemu spraševanju o izročilih nemške filozofije in navsezadnje, po bolj posredni poti, k rastočemu zanimanju za analitično filozofijo.

Kako zapleten je lahko odnos med zgodovino in filozofijo, nakazuje nedavna trditev Dieterja Henricha (ki sam ni ravno kakšen radikalec) v zvezi s temo »Filozofija v eni Nemčiji«, da bi bilo za mislece v bivši NDR zelo narobe, če bi sedaj zavrnilo Marxa kot filozofa.³ Glede na široko razširjeno odklanjanje Heideggerja v Nemčiji po letu 1968 zaradi njegovega nacizma in bolj nedavno odklanjanje Marxa zaradi dogodkov v poznih osemdesetih letih, je Henrichova izjava, da »so resnično plodni učinki filozofskih teorij ... skoraj vedno dolgoročni učinki, ki se pojavijo prek vrste posredujočih instanc« (*ibid.*, str. 191) bolj primeren odgovor na zgodovino filozofije, kot pa želja ne zao-stajati za filozofsko modo, ki je v določenih krogih Nemčije očitna v nereflektiranem množičnem prisvajanju poststrukturalizma ali, če smo že pri tem, analitične filozofije.⁴ Ko so Zhou Enlaja vprašali o vplivih francoske revolucije na sodobno zgodovino, je odgovoril, da je »o tem še prezgodaj reči karkoli«. Dejstvo je, da je tudi še vedno prezgodaj, da bi lahko rekli, kakšni so bili in kakšni bodo vplivi nemških idealističnih in romantičnih idej. Kar nas pripelje k moji glavni temi.

Moj naslov »Nemška filozofija danes« se nanaša ne le na filozofijo, ki se danes izvaja v Nemčiji, temveč tudi na to, kako zgodovina nemške filozofije nastopa v filozofiji danes. Seveda bi bilo nemogoče obravnavati vse sodobne pristope k filozofiji v nemškem intelektualnem življenju: če bi zanemarili upoštevanja vredne razlike v sorazmernem številu ljudi, ki se z vsakim pristopom ukvarjajo, se spisak pristopov ne bi nujno zelo razlikoval od enakovrednega spiska v Ameriki.⁵ To, kar me tu zanima, je, *zakaj* je določenim pogledom sodobne nemške filozofske tradicije uspelo preživeti tako naznanitev njihovega konca kot celo tudi njihov dejanski konec kot središča razprave tekom

³ Dieter Henrich, *Nach dem Ende der Teilung. Über Identitäten und Intellektualität in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt 1993, str. 203.

⁴ Za premišljen odgovor poststrukturalizmu glej Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt 1984 str. 203; za Habermasov manj občutljivi odgovor glej *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1985/*The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1987; za nekoliko drugačen nedavni pogled glej Wolfgang Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt 1996.

⁵ Kar *bi* se razlikovalo, bi bilo število filozofov, ki so srečni, da delajo tako v odnosu do nemških kot do analitičnih tradicij, kot so Rüdiger Bubner, Wolfram Högge, Albrecht Wellmer in nekateri drugi filozofi, ki jih obravnavamo spodaj.

obravnawanega obdobja.⁶ Pogled na ta problem nas bo pripeljal do gledišča, s katerega lahko naša filozofska samopodoba postane precej jasnejša.

2. Znanost, metafizika in subjektivnost

Kot v večini zahodnega sveta so se filozofi tako v Nemčiji, kot v tej deželi, zaradi pritiska politične in ekonomske stvarnosti vedno bolj prisiljeni spraševati o namenu svojega početja. Vendar pa *ta* zahteva po praksi navadno prihaja od drugod. Zahteva ni le naključna, proivedla jo je groba instrumentalna vladna politika, na katero se v tej deželi odzivajo s še enim podukom aplicirane etike: takšne vladne politike so same delno rezultat tega, kar je verjetno najbolj neizbežna značilnost modernosti. Leta 1964 je Heidegger izjavil: »Razvoj znanosti je hkrati njihova ločitev od filozofije in vzpostavitev njihove neodvisnosti. Ta proces sodi k koncu/dovršitvi (*Vollendung*) filozofije.«⁷ Tema »konca filozofije«, kot prizna Heidegger, nas popelje nazaj k utopičnem pogledu na razmerje filozofije do prakse, ki ga je nakazal Heine, po Heglovi smrti pa so ga razvili mladoheglavci, Marx in drugi. V tem času naj bi praktična uresničitev ciljev filozofije, ki je bila obravnavana kot izraz človeške samozakonodaje, potrebo po filozofiji domnevno naredila za povsem odvečno – zamisel, ki v današnjih dneh odmeva v določenih različicah pragmatizma. Vendar pa nas zamisel o koncu filozofije pelje v neko precej drugačno smer. Heidegger je predvidel bistvene povezave med koncem/dovršitvijo filozofije in tistim, kar je postalo pojmovanje o mišljenju kot informacijskem procesiranju, ki vodi do teorije kognitivne znanosti in razvojne epistemologije. Za Heideggerja je vprašanje, ki je nakazano v zamisli o »koncu filozofije«, *tako* v preteklosti *kot* v sedanosti, zadevalo odnos »metafizike« do subjektivnosti in tukaj naletimo na odločilni navidezni paradoks.

Za poskuse, da bi skrčili teorije o subjektivnosti na teorije informacijskega procesiranja – možgane kot »super računalnik«, z miselnimi stanji kot stanji softvera, itd. – bi se zdelo, da stremijo h končni »zrušitvi« samozavedajočega se subjekta in to prek razkritja, da lahko kognitivne procese subjekta digitalno reproduciramo in da gre naposled za iste procese, katerih pojavljanje lahko opazimo v drugih sistemih v naravi. Heidegger meni, da so takšne trdi-

⁶ Najbolj izstopa, da tukaj izpuščam razpravo o Gadamerjevemu delu, ki se skoraj izključno opira na tradicijo, ki jo podrobno preučujem. Gadamerjev vpliv je bil tako razširjen, da ga na pričujočem mestu ni mogoče ustrezno predstaviti: v angleščini je tako ali tako dobro dokumentiran. Kot bomo kmalu videli, je moja glavna tema v bistvu verzija tega, kar izraža naslov Gadamerjeve *Resnice in metode*, čeprav se moja obravnava te teme od Gadamerjeve precej razlikuje.

⁷ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niermeyer, Tübingen 1988, str. 63.

tve rezultat tega, kar je že vsebovano v povezavi med Descartovo trditvijo o vzpostavitvi temeljne gotovosti filozofije v *cogitu* in njegovo zamislijo, da bi človek moral biti »vladar in gospodar narave«. Do povezave pride zato, ker v modernosti »filozofija postane empirična znanost o človeku, o vsemu, kar lahko za človeka postane izkustven predmet njegove tehnologije«. (*Ibid.*, str. 63-6.) Kot tak – in to je bistvena točka tega dokaza – je vzpon zamisli, da lahko zavest razložimo na isti način kot ostalo naravo, sam obravnavan kot proizvod subjektovega rastočega nadzora nad naravo, ki je značilen za modernost. Heidegger trdi, da je vse od Descartesa do Heglove trditve, da je »substancija subjekt« in do Husserlovega iskanja »načela vseh načel«, »skrb (*Sache*) filozofije ... subjektivnost«. (*Ibid.*, str. 70.) Kot sem pokazal drugje, je Heideggerjeva zgodba preprosto napačna kar zadeva zgodovino, ker ne upošteva mislecev, ki so del njegove lastne tradicije in ki so že postavili veliko enakih trditev kot on sam.⁸ Navkljub temu pa ne smemo zanemariti vprašanj, ki izvirajo iz njegovega načina oblikovanja osnovnega problema. Heidegger trdi, da naj bi Heglova »absolutno vednost« ali Husserlov »dokončni dokaz« določila subjektov lasten resničen opis samega sebe, ki bi zagotavljal, da resnice, ki jo subjekt proizvaja, ne bi mogla skeptično spodkopati vprašanja o zanesljivosti njenega izvora. Heidegger poveže ta – idealističen – pogled subjektivnosti s tem, kar je lastno *materialistični* znanstveni razlagi sveta, ki jo sam povezuje z vrhuncem zahodne filozofije, ki je očitno v Nietzschejevi »volji do moči«. Za Heideggerja je bistvo *tako* idealističnega *kot* materialističnega pogleda, da privzameta stališče končnega izrazljivega temelja in to bodisi v samogotovosti subjekta bodisi v fizikalistični redukciji tega subjekta na njegov materialni temelj.

Heidegger trdi, da nas ta vez med navidezno nasprotujočima si stališčema lahko pripravi do »zavedanja, da se skriva nekaj, kar nič več ne more biti stvar filozofije« (*ibid.*, str. 71) – »filozofija« je sedaj definirana izključno kot podvzetje, ki se bo utemeljevalo v moči subjekta. To samega Heideggerja vodi k dvomljivim razglabljanjem o različnih vrstah – ne-»filozofskega« – »mišljenja«, kot nastopa pri pesnikih kot je Hölderlin, ki rajši dovetno »poslušaja poslanosti biti«, kot pa da bi spontano svoje sheme vsiljevalo naravi. V tej poudarjeni obliki Heideggerjeva destrukcija metafizike le reproducira drugačno – in potencialno nevarno – različico problemov, ki so del tega, kar želi pustiti za seboj: vprašanje, kdo odloča o tem, kdaj je spregovorila bit, se ne razlikuje dosti od vprašanja, kako je subjekt lahko svoja lastna, absolutna avtoriteta. Kar je pomembno v pričujočem okviru je, da je bil zanimivi vidik Hei-

⁸ Glej Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, Routledge, London 1993 in »Rethinking the History of the Subject: Jacobi, Schelling and Heidegger« *Deconstructive Subjectivities* (ur. Simon Critchley in Peter Dews), SUNY Press, Albany 1996, str. 105–126.

deggerjevega spodbijanja fundacionalizma že predstavljen že v kritikah Spinoze, Kanta in Fichteja, ki jih je v 1780. in 1790. letih F. H. Jacobi povezal skupaj kot fundacionaliste in to s stališča, ki ga je imenoval svojo lastno »*Unphilosophie*«, na zelo podoben način kot je Heidegger povezal idealizem in materializem. To pripelje Jacobija do zavrnitve *cogita* kot temelja filozofije in do trditve, da »Jaz nisem *kartezijanec*. Začenjam kot orientalec (*Morgenländer*) v svojih spregatvah s tretjo in ne prvo osebo. Prepričan sem, da za *Cogito* preprosto ne bi smeli postaviti *Sum*«. ⁹ Jacobijevo spodbijanje filozofskega fundacionalizma se je izkazalo za eno glavnih sestavin v razvoju romantične filozofije, ki jo bom obravnaval spodaj in za katero želim pokazati, da postaja eden izmed najpomembnejših prispevkov nemške filozofije filozofiji danes. ¹⁰

Eden od načinov, na katerega lahko nakažemo, zakaj Heideggerovega pristopa na moremo kar enostavno zavreči je, da upoštevamo, da dejstvo, da se je od Kanta dalje večji del sodobne filozofije ukvarjal s pogoji možnosti spoznanja, ki naj bi temeljili v dejavnosti subjekta, ne razloži niti tega, kaj omogoča subjektivnost sámo, niti ne razloži zakaj se – razen če ne sprejmemo prikaza absolutnega idealizma, o kakršnem bom razpravljajal v nadaljevanju – enkrat, ko subjektivnost obstaja, sreča s svetom, ki ji je razumljiv. Če je subjekt, kot pravi Heidegger, »žarek svetlobe«, žarek sam ne more »ustvariti jasnine, jase« (*ibid.*, str. 73), ki vzpostavlja prostor za resnico onkraj njenih naključnih in zmotnih prepričanj. Kot je dokazoval že Jacobi, obstaja v teh izrazih neizogibna krožnost, ki zadeva vsako zahtevo po vzpostavitvi kognitivnih temeljev, pa najsi bo to z idealističnega ali materialističnega vidika. Kognitivni znanstvenik, na primer, predpostavlja, da tisto, kar je subjektivno, lahko postane objektivno, s tem da prepozna samega sebe kot nekaj, kar temelji na neki vrsti vzročno utemeljenega informacijskega procesiranja, ki ga izvajajo računalniki. Za tako trditev pa sama kognitivna znanost ne more jamčiti, saj se nujno zanaša na neutemeljivo sodbo, da je ta predpostavka resnična osnova misli, če naj ta že na samem začetku tvori svoj predmet kot ustrezni predmet znanstvenega raziskovanja. Henrich postavi trditvam kognitivne znanosti o lastnem

⁹ *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn* (ur. Heinrich Scholz), Reuther in Reichard 1916, str. 52. Videti je, da ideja sprevrnjenja *cogita*, ki jo še vedno vse prepogosto pripisujejo Kierkegaardu (ki jo je prevzel od Schellinga, ta pa od Jacobija), izvira od J. G. Hamanna, ki jo je leta 1785 predlagal v pismu Jacobiju: glej Manfred Frank, »*Unendliche Annäherung*«. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Surkamp, Frankfurt 1997, str. 676.

¹⁰ Glej Andrew Bowie, *From Romanticism to Critical Theory. The Philosophy of German Literary Theory*, Routledge, London 1997 in »Romanticism and Technology« v: *Radical Philosophy*, zv. 72 1995, str. 5–16. Jacobi predstavi svoje dokaze v imenu teologije, toda njihovi učinki krepko presegajo teologijo. Mimogrede, Jacobi je imel precejšen filozofski vpliv na Hölderlina.

filozofskem statusu naslednji (kantovski) ugovor: »Teorije se vzpostavljajo za predmetna področja (*Sachbereiche*), ne da bi se jih dalo izpeljati iz teh področij. V sisteme, ki sami na noben način ne morejo biti odkriti, povezujejo dano sti (*Gegebenheiten*) in pravilnosti, ki jih lahko opazujemo ali dokumentiramo.«¹¹ Preprosto kantovsko vprašanje za fundacionalističnega kognitivnega znanstvenika se glasi: kaj lahko povzroči, da nekaj, kar naj bi bil izključno vzročni sistem, sebe dojame *kot* vzročno? To izrazi Henrich v izjavi, ki nakazuje pomembno alternativno pojmovanje Heideggerju o tem, kaj bi lahko bila »metafizika«: »Spoznanje dejanskega samo sebe nikdar ne more povsem vključiti v svoje lastno pojmovanje celote dejanskosti.« (*Ibid.*, str. 166.)

Premislek očitnih pomankljivosti razlage, ki jo o »mišljenju in svetu« ponuja kognitivna znanost, je bil v veliki meri del opravila, ki so ga (poleg mnogih drugih) ob koncu osemnajstega in začetku devetnajstega stoletja podali Fichte, Jacobi, Schelling, »zgodnji romantiki«, Novalis in Friedrich Schlegel, ter Schleiermacher – Heglov primer pa je, kot bomo videli, bolj zapleten. Nadaljnja poanta je, da odzivi na implikacije Heideggrovega prikaza metafizike igrajo danes pomembno vlogo v filozofiji tako Nemčije kot delov angleško govorečega sveta. Eden glavnih dosežkov nemške filozofije v približno zadnjih tridesetih letih, še posebej v Henrichem delu¹² in v delu tübinskega filozofa Manfreda Franka,¹³ je bilo razkritje globine in zapletenosti, za kateri gre v zgodbi, ki jo Heidegger pove na vse preveč redukcionističen način. Nadalje, tako zgodovinsko raziskovanje ne sestoji samo iz »racionalne rekonstrukcije« preteklih dokazov, ki odzvanjajo v trditvah sodobne filozofije, temveč prej skuša razviti možnosti preteklih teorij, ki mogoče niso postale vidne med njihovo izvorno recepcijo.¹⁴

¹¹ Dieter Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt 1982, str. 81.

¹² Npr., v delih *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt 1967, *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1982, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–95)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–5)*, Klett-Clotta, Stuttgart 1992.

¹³ Npr. v delih *Der unendliche Mangel an Sein*, Suhrkamp, Frankfurt 1975, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, *Das Problem »Zeit« in der deutschen Romantik*, Schöningh, Paderborn, München, Dunaj, Zürich 1990, in še najpomembnejše, »*Unendliche Annäherung*«.

¹⁴ Glej Henrich, *Nach dem Ende der Teilung*, str. 1993. Druga možnost tukaj je absurdni historicizem, ki ga predstavljajo Frederick Beiser in nekateri drugi nemški raziskovalci, ki navzlic dragocenim prispevkom k spoznanju zgodovine filozofije, neusmiljeno omeji dokaze preteklosti na kontekste njihovih odkritij. Beiser groteskno misli, da bi zgodovino morali raziskovati na ta način, saj je domnevno le malo verjetno, da bo razkritje potenciala preteklih dokazov za sedanjost veljalo več kot le nekaj let. Navkljub Beiserjevimi trditvam o nasprotnem, je to v resnici Rankejev pogled na zgodovino, pogled na zgodovino z gledišča večnosti. (Glej *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 34, jesen/zima 1996.)

Kot je dobro znano, so določene sestavine v Kantovi kritični filozofiji vedno vznemirjale kasnejše filozofe. Ena izmed njih je prikaz tega, kako je spontanost subjekta hkrati tisto, kar svet, ki je dan v receptivnosti, prej naredi za predmet spoznanja kot pa za empiristovo neartikulirano množico vtisov, obenem pa je tudi osnova praktične samodoločitve; druga je Kantovo vztrajanje, da vloga subjekta v spoznavanju njega samega loči od narave »na sebi«, ker lahko subjekt spozna naravo le takšno, kot se mu ta pojavlja. Osrednja vprašanja v zgodnjem nemškem idealizmu izhajajo iz sledečih vidikov Kanta: kakšno razmerje ima spontanost subjekta do dejavnosti preostale narave in kako bi lahko to spoznali? Nadalje, kako sploh narava »na sebi« povzroči pojave v subjektu, če je topično ločena od tistega, kar o njej lahko vemo? Povedano z drugimi besedami in kot je Jacobi vprašal leta 1787, kako lahko noumena »povzročijo« pojave, če se kategorija »vzroka« lahko nanaša le na to, kar povzroči spontanost subjekta s tem, ko poveže zor prek shem časovnega zaporedja?¹⁵

3. Osnove sodobne filozofije

Nedavni porast zanimanja za takšna vprašanja v angloameriški filozofiji je posledica različnih dejavnikov. Ko začnejo kognitivni znanstveniki trditi, da lahko dajo fizikalistične odgovore na nemška idealistična vprašanja, bi jih filozofi, kot smo ravnokar videli, najverjetneje vprašali, ali ne pozabljajo kantovskih in fichtejevskih ugovorov zamisli, da lahko dejavnost misli samo sebe razloži kot katerikoli drug predmet. Fichte izjavi, da »je napaka celotnega realizma [pri čemer v grobem meri na to, kar bi mi poimenovali »fizikalizem«], da gleda na Jaz le kot na ne-Jaz in zato ne razloži prehoda iz ne-Jaza v Jaz.«¹⁶ Ni nam treba sprejeti Fichtejeve idealistične razlage Jaza, da bi bili zmožni sprejeti izhodiščno trditev: sodobni realisti, kakršen je Frank Farrel, tudi poudarjajo – skupaj s Hilaryjem Putnamom, Johnom McDowellom in drugimi – da »intencionalna usmerjenost k svetu ni nekaj, kar bi lahko naknadno dodali potem, ko smo podali vzročno razlago intencionalnih stanj opisanih na neintencionalen način.«¹⁷ Tudi ponovno pojavljanje postkantovskih vprašanj postane verjetno, kadar učinki tehnične aplikacije določenih oblik znanstvene vednosti na naravo postanejo vedno bolj katastrofalni za naravo kot

¹⁵ Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus ein prächt.*, Gottl. Löwe, Breslau 1787, str. 224.

¹⁶ *Fichtes Werke I*, de Gruyter, Berlin 1971, str. 211.

¹⁷ Frank B. Farrel, *Subjectivity, Realism and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 62.

celoto ter s tem porajajo vprašanja o tem, kakšni sta v resnici znanost in narava. Gre za vprašanja, ki so jih sprožili Schelling, Heidegger, Adorno in drugi. Osrednja vprašanja tukaj izhajajo iz načinov, ki uokvirjajo vprašanje o odnosu misli in sveta. Čeprav tvegam, da se bo zdelo, kot da sledim Wagnerjevemu postopku v *Prstanu* moram, preden preidem k sodobnim razpravam, prikazati določene osrednje vidike filozofske zgodovine, ki jih te razprave predpostavljajo in izmed katerih jih anglosaški filozofi kar nekaj še vedno slabo poznajo.

Po Kantu je svet narave intelegibilen le zaradi zmožnosti subjektov, da prej stvari spontano *dojemajo* na določene načine, vključno z načini, ki jih omejujejo zakoni, kot pa da bi jih sprejeli povsem pasivno. Če je potemtakem narava kot predmet spoznanja, kot je vztrajal Kant, samo tista, ki jo »pogojujejo« nujni zakoni, potem rojstvo tistega, kar bi lahko spoznalo te zakone in spontano izvedlo spremembe v svetu pojava, postane nedostopno našemu spoznanju. Hegel je Fichtejev odgovor na Kantov dualizem iz *Wissenschaftslehre* (1794) povzel s svojo trditvijo leta 1801, da Fichtejevi dokazi vodijo k »subjektivnem subjektu-objektu«, k svetu narave, ki se ga da spoznati in ki *se* posameznim subjektom *pojavi* v obliki odpornih deterministično vzpostavljenih predmetov, čeprav ga v resnici poraja absolutna spontanost (»absolutni Jaz«), katere del je njihova individualna samoporajajoča dejavnost misli (»relativni Jaz«). Hegel je bil tudi mnenja, da je Schelling z vztrajanjem na potrebi razumeti, kako bi lahko samozavedajoč se subjekt vzniknil iz narave, postavil nadaljnji »objektivni subjekt-objekt«, ki je bil potreben za vzpostavitev mostu med mišljenjem in naravo, pri čemer je bila narava na različnih ravneh in v različnih stopnjah inherentno samodoločujoča.¹⁸ Cilj nemškega idealizma je bil izraziti razmerje med mišljenjem in naravo kot razmerje med dvema napolnjenima identičnima vidikoma celote totalnosti, Absoluta, in tako preseči razdor med idealizmom in materializmom. Zdi se, da se preseganje tega razdora, in v tem je bila resnična težava, vedno zgodi s podrejanjem ene strani drugi. Fichtejev problem se je nahajal v statusu narave, ki je postala le predmet praktičnega uma, s čemer je ostal ranljiv za Schellingovo preroško ekološko obtožbo, da je naredil iz narave nekaj, s čimer lahko razpolagamo po mili volji. Schellingov problem pa je bil v tem, kako zastaviti razmerje med njegovo filozofijo narave in transcendentalno filozofijo, če naj ne pademo nazaj v predkantovski spinozistični »dogmatizem«. Kakorkoli, »narava na sebi« nekako mora vsebovati »subjektivni« vidik, če naj se izognemo neprepričljivemu dualizmu. Toda kako bi lahko ta vidik narave same na sebi opisali s filozofskega gledišča končnih posameznih subjektov? Bi lahko ideje teh subjektov o total-

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1982.

nosti postale konstitutivne, kot bo poskušal pokazati Hegel, ali pa so morale ostati le regulativne, kot je vztrajal Kant in kot so trdili tudi romantiki? S Kantovega izhodiščnega epistemološkega gledišča, je premik – ki je mikal tudi samega Kanta – zato narejen v smeri ontološkega razmisleka o tem, kako je lahko narava sploh lahko prišla do tega, da se v našem mišljenju »intuitivno prepozna«. Vprašanje, ali ta pogled predstavlja le povratek k predkantovskemu stališču, je postalo, kot bomo videli, kamen spotike vse odkar je prišel na površje v interpretacijah različnih vidikov Kantove *Kritike razsodne moči*.¹⁹

Osrednje vprašanje tu izivira iz Kantovega pojmovanja »upodobitvene moči« v prvi *Kritiki*, ki se nelagodno giblje med spontanostjo in receptivnostjo ter s tem pušča na široko odprto vprašanje Kantovega idealizma ali realizma. Pomembnost zavrnitve, da bi v epistemologiji izločili vlogo spontanosti, je nedavno ponovno poudaril McDowell v delu *Misel in svet*, ki je oslabiljeno različico Fichtejevega stališča (in njegovega razvoja pri Heglu) zoperstavil redukcionističnemu fizikalizmu kognitivne znanosti. Odločilen problem je, za kakšno vrsto spontane dejavnosti gre pri »produktivni upodobitvi«, za mesto shem, ki pojme naredijo čutne.²⁰ Da bi razložil svoje prepričanje, da mora biti navidezno popolnoma objektivna narava rezultat nečesa, kar je samo po sebi subjektivno, če naj pride do točke samospoznanja, Fichte trdi, da se »Jaz ne more zavedati svoje dejavnosti v produkciji tega, kar je intuitivno spoznano« (*Fichtes Werke I*, str. 230) – drugače bi prišlo do neskončne regresije zavedati se, da se zavedamo, da se zavedamo, itd. – zato se lahko posamezni subjekti zavedajo le rezultatov svoje nezavedne dejavnosti – pojavljajoče se objektivne narave – prek kognitivne zmožnosti razuma. Čeprav je za Fichteja utemeljevalna spontanost tisto, kar transcendentalni filozofiji omogoči, da se utemelji, s tem, da iz receptivnosti (»ne-Jaza«) naredi enostavno reducirano obliko spontanosti (»absolutni Jaz«),²¹ tvori zamisel, da je spontanost »nezavedna« – in zaradi tega vodi k našemu občutku zunanjega sveta – enega ključnih izvornih premikov k tistemu, kar bo postalo zelo vplivna struktura sodobne nemške filozofije.

V tej strukturi se nekakšen predhodni »aktivni« temelj (in tu obstaja več zgodb) razcepi na subjektivni in objektivni svet. Berlinski filozof Herbert Schnädelbach je glede na to strukturo predlagal delitev na »spekulativni idea-

¹⁹ Glej Robert B. Pippin, »Avoiding German Idealism«, v: *Idealism as Modernism*, Cambridge University Press 1996, str. 129–153, in trditve spodaj.

²⁰ Glej Andrew Bowie, »John McDowell's *Mind and World*, and Early Romantic Epistemology«, *Revue internationale de philosophie*, zv. 50 (197) št. 3/1996, str. 515–54, ki postavlja pod vprašaj McDowellovo verzijo vprašanja prek njegovega neupoštevanja problema shematizma kot nastopa v tradiciji od Kanta do Heideggerja.

²¹ Frank imenuje to stališče »Produktionsidealismus«. Jacobi in drugi so trdili, da je bila to v bistvu verzija spinozizma, v kateri je bila vsebina preimenovana kot absolutni Jaz. (Glej Bowie, *From Romanticism to Critical Theory*, 1. pogl.)

lizem« Fichteja, zgodnjega Schellinga in Hegla ter »spekulativni naturalizem« Schopenhauerja, Marxa ter Horkheimerja in Adorna.²² Misleci, ki ne delijo Fichtejevega idealističnega prepričanja, da je temelj načeloma dosegljiv misli, sodijo v zadnjo kategorijo.²³ Za Fichteja je etična naloga filozofije, da pripravi naravo – nerazvito spontanost – do skladanja z jasno spontanostjo uma. V času, ko je bil tudi v stiku z Novalisom in Schleglom, ima Schelling – ki se v različnih obdobjih giblje med »idealisti« in »naturalisti« – v svojem *Sistemu transcendentalnega idealizma* iz leta 1800 ta temelj za »nezavedno produktivnost«. Ta nam je, sledeč namigom iz Kantove tretje *Kritike* o lepoti kot možnem sredstvu dostopa k »nadčutnemu substratu«, v katerem pride do sprave narave in svobode, dostopna le v estetskem ustvarjanju in recepciji. V filozofiji svojega srednjega obdobja se Schelling usmeri proti idealizmu in označuje temelj odnosa subjekt – objekt, kot '*Ungrund*' (netemelj), ki je nerazložljivi aktivni vir tako sveta pojavov kot svobode človeka, da počne tako dobro kot zlo.²⁴ Po zgledu Schellinga Schopenhauer odstrani kakršnekoli preostanke mnenja, da je možen razumski prikaz temelja in označi za temelj »voljo«, v čemer mu sledi Nietzsche, ki ima ta temelj za Dioniza²⁵ in kasneje za »voljo do moči«. Za poznega Heideggerja je Nietzschejevo razumevanje pojma volje vrhunec razumevanja biti v izrazih subjektivnosti, ki se prične z Descartesom. Celó za samega Heideggerja, ki »ontološko« razkritje »biti« dojema kot nerazložljiv prvotni temelj »ontične« razlage, lahko rečemo, da je sledil delu te tradicije.

Ko Habermas interpretira omenjeno tradicijo pri Nietzscheju, Heideggerju in Derridaju, v povezavi z njo trdi, da »kadarkoli Eno mislimo kot absolutno negativnost, kot umik in odsotnost, kot upor vsakršni propozicionalni artikulaciji (*Rede*), se temelj (*Grund*) racionalnosti razkrije za brezno (*Abgrund*) iracionalnega«. ²⁶ Upošteva sumničenja, ki jih v postnacistični Nemčiji razumljivo vzbuja kakršnakoli vrsta domnevnega iracionalizma, je komaj presenetljivo, da Habermas meni, da je potrebno to strukturo zavreči. Vprašanje, ki tvori središče nekaterih najbolj pomembnih razprav v današnji nemški filo-

²² Herbert Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt 1987, str. 159–161.

²³ Fichte sam je to prepričanje sčasoma opustil.

²⁴ O različnih stopnjah Schellingove filozofije glej Bowie, *Schelling*. Heidegger tem idejam veliko dolguje, kot je očitno v Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Niemeyer, Tübingen 1971.

²⁵ To pojmovanje Dioniza črpa, ne da bi bilo to izrecno omenjeno, iz Friedricha Schlegela in Schellinga.

²⁶ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp 1988, str. 160. (*Postmetaphysical Thinking*, MIT Press, Cambridge MA 1992.) O povezavi med Schellingom, Nietzschejem in Derridajem (ter Rortyjem), glej Bowie, *Schelling*, 4. pogl.

zofiji, je, ali so potenciali te domnevno vprašljive tradicije res tako izčrpani in razveljavljeni kot predpostavlja Habermas, glede na njegovo prepričanje, da pozornost temu, kar ne more biti propozicionalno artikulirano, verjetno vodi k neodgovornim trditvam, ki temeljijo na »intuiciji«.

Vodilno vlogo v sodobni nemški polemiki o temelju filozofije se v splošnem pripisuje Heglu, ki ga še vedno pogosto razlagajo kot da je preprosto presegel neuspehe svojih idealističnih in romantičnih predhodnikov in zato obšel njihov potencialni »iracionalizem«. Hegel, katerega osnovno pojmovanje odmeva v Habermasovi zavrnitvi ideje o »Enem ... kot absolutni negativnosti« in, kot bomo videli, tudi v drugih vidikih Habermasovega dela, trdi, da mnenja o prvotnem temelju razmerja subjekt-objekt zadevajo intuitivno »neposrednost«. Takšna mnenja torej ali predpostavljajo nezamejeno naravo subjektove spontanosti na neveljaven način ali pa ne nudijo nobenega načina razumevanja, kako bi domnevna enotnost duha in sveta kadarkoli lahko postala razložljiva: Heglu bi se zdelo, da to nasprotuje sodobnemu uspehu v iskanju posttradicionalnih načinov organiziranja družbe in odkrivanju zakonov narave. Po Heglu je subjekt sposoben artikulirati svojo utemeljitveno vlogo le na *koncu* sistema, kot »posredovana« »substancia, ki je subjekt«, ko razume, da je njegov občutek omejenosti na začetku »neposredovan« temelj njegove konec koncev neomejene narave. Heglov Absolut je, če uporabim Henrichovo posrečeno trditev, »končen kolikor ni končno nič drugega kot negativni odnos do sebe«. (Henrich, *Selbstverhältnisse*, str. 160) Brez »negativnega« odnosa med končnimi momenti – takšnimi, ki izhajajo iz nasprotujočih si trditev, od katerih mora ena biti napačna – bi v vednosti ne bilo napredka. Teza, da lahko končnost preseže filozofski uvid v nujne omejitve vsega posamičnega bi ne imela nobenega smisla. Ta teza ne vodi ne k idealističnemu sistemu, ki temelji na neposredni samogotovosti, kakršen je Fichtejev, ne k skeptičnem naziranju, da nikoli nimamo nobene gotovosti, da je naša misel v stiku z bitjo, saj Hegel meni, da je *neuspeh* katerekoli posamezne misli, da bi postala neposredno identična s svojim predmetom, neuspeh, ki izhaja iz tega, da je to, da posamičnost vedno zahteva nadaljnja »posređovalna« razmerja do drugih posamičnosti, kar samo ne more biti določeno, tudi tisti motor, ki nas vodi k »absolutni Ideji«. Teorija koherence, s pomočjo katere je sistem zgrajen, bo zato, ko bo dokončan, postala teorije korenspondence.

V takšni različici heglovstva lahko vidimo idealistično megalomanijo, sistem, v katerem »želodec postane duh«, kot se je izrazil T. W. Adorno v stavku, ki povzame osnovno kritiko heglovstva in drugih idealizmov, ki se začnejo v zgodnji romantiki, to je, celo preden Hegel razvije svoj sistem, in ki jih Schelling od leta 1820 dalje eksplicitno aplicira na Hegla. Vseeno pa bi bolj zmerne različice heglovstva, kakršne so razvili Klaus Hartmann, Robert Pippin,

John McDowell ali celo, do določene mere, Richard Rorty kot tudi drugi sodobni zagovorniki Hegla v Nemčiji, na katere je vplival pragmatizem, trdile, da je Hegel v resnici meril zgolj na to, da se vprašanju pomena biti izognemo s tem, ko je naša zmedenost glede biti rezultat nezmožnosti uvideti, da je »bit«²⁷ zgolj prazen pojem quinovskega nečesa, kar še išče svojo vrednost. Pojem napolnimo z vsebino tedaj, ko spoznamo, da bit pomeni nekaj samo takrat, ko se konkretno vključimo v določanje biti – »ni entitete brez identitete«. Drugače gre za iracionalno Eno, ki bi ga morali doseči v »intuiciji«²⁷ in bi bilo potemtakem pojmovno nedosegljivo. V tem pogledu »absolutna Ideja«²⁷ preprosto pomeni trditev, da lahko dejanski proces spoznanja prepustimo specifičnim znanostim, ki izpolnjujejo sistemovo integrirano klasifikacijo sponzanih oblik, ki jih je privzelo mišljenje v zgodovini svojih dejanskih srečanj z svetom. To je zapeljiva vizija, saj navidez zaobide »metafizične«²⁷ skrbi²⁷ in se sprijazni s tistim, kar tako ali tako deluje z ogromnim uspehom. S Hartmannovimi izrazi ponudi Hegel »teorijo kategorij ali takšnih določenosti realnega, ki dovoljujejo rekonstrukcijo in se zato pojavijo kot kategorije«. (MacIntyre, *Hegel*, str. 104.) Hegel je bil zato naslednje pristanišče analitičnih filozofov, kakršen je McDowell, ki so spoznali, da so postkantovske dileme še vedno zelo navzoče, ki pa so se, da bi misel in svet ne postala ločena, obrnili na absolutni idealizem. Vendar pa celo v teh pomanjšanih verzijah heglovskega stališča preži Heideggrov sum, da bo filozofija navkljub vsemu dosegla vrhunec v naravoslovni znanosti, saj smo problem »biti«, ki je prvi dejanski pogoj katerekoli znanosti, pregnali s tem, da smo ga »subjektivirali«²⁷.

Problem, ki je Heglu skupen s katerokoli verzijo absolutnega idealizma in ki so ga v svojih kritikah Fichteja in drugih postkantovskih utemeljiteljev napovedali že Novalis, Schlegel in drugi, nakazuje že zgoraj navedena Henrichova formulacija, da namreč »spoznanje dejanskega nikoli ne more povsem integrirati sebe v svoje pojmovanje celote dejanskosti«. V »refleksivnem«²⁷ pojmovanju mišljenja in sveta kakršno je Heglovo, mora biti subjekt načeloma sposoben samega sebe sebi narediti za popolnoma prepoznavnega prek svojih odnosov s svetom, ki mu zato odsevajo nazaj njegovo lastno bistveno resnico. To je seveda en način gledanja na projekt kognitivne znanosti: poznavanje vzročnega delovanja sveta naj bi nam povedalo, kaj mišljenje dejansko je.²⁸ Vendar pa ostaja dejstvo, da artikulirana enotnost mišljenja in sveta,

²⁷ Hartmann ponudi »nemetafizično«²⁷ branje Hegla v: *Hegel. A Collection of Critical Essays* (ur. A MacIntyre), University of Notre Dame Press, Notre Dame, London 1972, str. 101–124.

²⁸ To ne pomeni, da sam menim, da bi Hegel ali njegovi predhodniki za en sam trenutek pristali na to materialistično pojmovanje, marveč le, da so si omenjene strukture opazno podobne, saj se spirajo na to, da ena stran drugi reflektira, kar ta dejansko je.

ki je za Hegla možna na koncu razlage o njenem razmerju, ki jo izpelje sistem, zahteva *prvotno* enotnost, ki jo želi sam izločiti z vztrajanjem, da je bit prazna vse dokler ni določena v »refleksivnem« procesu posredovanja. Toda če ta prvotni temelj ne bi že imel neposrednega (nerefleksivnega) dostopa do samega sebe *kot* on sam, potem ne bi obstajal način, na katerega bi lahko to, kar je povsem artikulirano na koncu, *pre*-poznalo samo sebe – se pravi, vedelo *znova* zase – kot isto, kar je bilo tam na začetku. Kako bi vedeli, kdaj je bil dosežen konec, v kolikor ne more biti prepoznani v ogledalu, kot »drugo od sebe«, s čimer smo sploh pričeli? To pomeni, da mora to, kar je na koncu (to je, filozof, ki gradi sistem) predpostavljati nepojasnjen in neposreden dostop do biti na samem začetku, in to točno na način, ki se mu mora Hegel izogniti, če hoče pokazati, da zmore filozofija izčrpno artikulirati strukturo Absoluta.²⁹

Če se ta prvotni temelj dejansko nepopravljivo upira podreditvi pod pojem, ki bi ga identificiral in če zavest »obstaja« na tak način, da konec koncev ne more razložiti ničesar, kar bi pozneje zvedeli o svetu – kajti zavest »refleksivnega« samospoznanja in njeno določeno spoznanje o svetu sta obe odvisni od predrefleksivne eksistencialne kontinuitete – potem postane absolutni idealizem nemožen. V tem – romantičnem – pogledu bit, neposredno, dejanski temelj, ni istega reda kot refleksivni spoznavni temelj, ki iz njega izhaja.³⁰ Kot poudari Frank – kar bo pomembno tudi za argumente o samozavedanju, ki jih bom obravnaval v nadaljevanju – to pomeni, da »ravno tako kot je potrebno [refleksivno] samorazmerje razložiti izven okvira nedeljene enotnosti predreflektivnega *sebstva*, je treba ravno tako, po analogiji, [refleksivni] odnos subjekta do predikata v sodbi, [ki tvori spoznavno obliko dostopa do spremijnjajočega se sveta določne vrednosti] razložiti prek preproste enotnosti absolutnega položaja ali eksistence [»dejanskega temelja«]. (Frank, »*Unendliche Annäherung*«, str. 672.)³¹ Dejanski temelj, ki se ga ne da raztopiti v določeno spoznanje, zagotavlja, da lahko revidirana sodba izhaja tako iz istega sveta in, v primeru samospoznavanja, istega *sebstva* kot predhodna, a sedaj napačna sodba. Tako moramo ali predpostaviti, kot to dejansko stori Hegel, spoznavni odgovor o tem, kaj bit dejansko je, ali pa ne moremo trditi, da smo podali

²⁹ Za klasičen prikaz problema Heglove »logike refleksije«, kjer ta problem postane očiten glej Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt 1971.

³⁰ Glej, F. W. J. von Schelling: »*On the History of Modern Philosophy*« (ur. in prev. Andrew Bowie), Cambridge University Press 1994; Frank, *Der Unendliche Mangel*; Bowie, *Schelling*, »The Actuality of Schelling's Hegel-Critique«, v: *Bulletin of Hegel Society of Great Britain*, 21–22 1990, str. 1929; »The Schellingian Alternative«, v: »Symposium on Bowie: Schelling contra Hegel«, zvezek *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 30, jesen/zima 1994, str. 23–42, in »John McDowell's *Mind and World*«.

³¹ To sledi iz Kantovega ugovora proti ontološkem dokazu, da »bit ni dejanski predikat«: Hegel, spomnimo, zagovarja ontološki dokaz.

izčrpen prikaz razmerja med mišljenjem in svetom. K nekaterim implikacijam tega precej težavnega vprašanja se bom vrnil kasneje.

Če predpostavljamo, da so takšna nasprotovanja absolutnemu idealizmu veljavna, potem sedanji zastavek nakazuje Habermasova pripomba, da navljub intervenirajočem filozofskem napredovanju, »ne obstajajo argumenti v njegovo podporo: filozofsko smo še vedno sodobniki mladoheglovcev.« (Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, str. 277), kajti njihovi »argumenti si ponovno prisvajajo končnost duha v nasprotju do samo-odnosno-totalizirajočega mišljenja dialektike«. (*Ibid.*, str. 47.) Habermas razlaga to kot »postmetafizično« situacijo,³² na katero se želi odzvati s spremembo filozofske paradigme iz tradicionalne, ki je, kot smo videli, osnovana na poskusu vzpostaviti temelj subjektivnosti, v paradigmo, ki je temelji na intersubjektivnosti in v kateri je temeljno »komunikativno delovanje«. Habermasova pot k temu pojmovanju je skrajno zapletena, vendar pa temelji tudi na problematičnem prikazu pomena zgodovine, ki sem jo očrtal. Razlogi za »jezikovne obrate« v filozofiji niso vedno tako premočrtni kot včasih nakazuje Habermas in heglovstvu ne moremo tako hitro ulti kot bi si to želeli mladoheglovci. To je vodilo k eni izmed določujočih debat v sodobni nemški filozofiji, v kateri so trditve idealizma, romantike in pragmatizma tekmovala na poučne načine. Da bi lahko razumeli to debato, se moram sedaj lotiti neke druge zgodovinske točke, ki pa obenem zadeva nekatere od tem, ki smo jih ravnokar raziskovali.

4. Vrnitev hermeneutike

Lahko se zdi, kot da doslej namerno nisem upošteval tiste razsežnosti sodobne nemške filozofije, ki jo predstavljajo utemeljitelji analitične filozofije kot sta Frege in Carnap, katerih delo so zopet resno nadaljevali po vojni, še posebej prek vpliva Ernsta Tugendhata,³³ Karla-Otta Apla³⁴ in drugih od šestdesetih let dalje. Ta vpliv je bil odločilen za razvoj Habermasovega kritičnega razmerja do tradicije, ki sem jo opisoval in je sedaj tudi, navkljub svojim pre-

³² Kot je menil Schnädelbach je to ponesrečen izraz: namesto njega predlaga izraz »postidealističen«, čeprav je tudi ta problematičen, glede na nerešeno razpravo okrog pojma »realizem«.

³³ Npr. *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1975. (*Traditional and Analytical Philosophy*, Cambridge University Press 1982), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979. (*Self-Consciousness and Self-Determination*, MIT Press, Cambridge 1986), *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

³⁴ Npr. *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1973. Apel je bil pomemben tudi zaradi svoje vpeljave dela C. S. Peircea v nemško razpravo: glej K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt 1975.

vladujočim pozitivnim učinkom, vodila do tega, da so v Nemčiji nastali oddelki, ki so tako dogmatično analitični v svoj usmeritvi, kot velika večina takšnih oddelkov v Britaniji ali Ameriki. Vendar pa »jezikovnega obrata« v nemški filozofiji ne moremo, kot je to mogoče v angleški filozofiji, razumeti kot rezultata intervencij Fregeja, Russla ali zgodnjega Wittgensteina. Hermenevtični obrat v nemški filozofiji, ki je že dejansko »jezikovni obrat«, je produkt zgodnje romantične filozofije, ki v zgodbi, ki sem jo opisoval in jo je povsem razvil Schleiermacher od leta 1805 pa do svoje smrti leta 1834, igra vlogo, ki je bila do nedavnega v veliki meri neupoštevana ali napačno razumljena.³⁵ Pomembnost hermenevtike v Schleiermacherjevi misli izhaja iz dokazov proti heglowskemu in drugim idealizmom, ki ponazarjajo romantično težnjo v nemški filozofiji. Za Franka »filozofski romanticizem« – stališče, ki smo ga ravnokar preučili, ki dvomi v heglowsko »refleksivno« paradigmo – vodi k ideji, da »transcendenca biti v odnosu do zavesti prisili filozofijo, da stopi na pot neskončnega napredovanja, na kateri bit ni nikoli izčrpana s tem, da jo zavest ustrezno zapopade, tako, da je navzoča v nikdar zaključeni interpretaciji«. (Frank, *Unendliche Annäherung*, str. 729.) Romantični pojem subjekta ustrezno povzema Novalisov predlog iz njegove kritike Fichteja iz let 1795–1796, da je »zavest bit izven biti v biti«, kar zahteva »teorijo o ... ne-biti v biti, zato, da bi bit za sebe obstajala na določen način«. ³⁶ To seveda pomeni, da za bit nikoli ne moremo reči, da je prisotna na absoluten način in da sam naš občutek biti proizvaja neuspeh »refleksije«, da bi zapopadla celoto nekogašnje biti v odnosu do biti sveta. Malo kasneje se bom vrnil k nekaterim posledicam, ki izhajajo iz te ideje, toda najprej moramo videti, kako je ta ideja povezana z jezikovnim obratom.

Sedaj je že precej jasno, da utemeljitveni projekt analitične filozofije jezika nič več ne obljublja tega, kar so nameravali njegovi začetniki. Nedavni prikaz zgodovine filozofije jezika meni, da »preučevati filozofijo jezika pomeni uvideti, da v filozofiji obstaja napredek«, nakar ponudi nekaj, kar je v bistvu presenetljivo heglowska razlaga premikov od tistega, kar bi lahko imeli za »neposrednost« ukvarjanja (1) z besedo (zgodnji Wittgenstein in Russel), do (2) (opazovanja) stavkov (logični pozitivizem), do (3) jezika kot celote (teorija govornih dejanj), do (4) »posredovanega« holizma, ki jezika in sveta nima več za ločena (Quine, Davidson – dandanašnji bi lahko upajoče celo začeli

³⁵ Schleiermacherja imam za osrednjo figuro, saj se je, v nasprotju s Hamannom, Herderjem, Wilhelmom von Humboldtom in drugimi romantiki popolnoma zavedal vseh razsežnosti jezika – tj. semiotične, semantične, pragmatične in »svet razkrivajoče« – ki so postale osrednje za sodobno filozofsko debato.

³⁶ Novalis, *Band 2 Das philosophisch-theoretische Werk* (ur. Hans-Joachim Mähl), Hanser, München, Dunaj 1978, str. 100.

dodajati zgodnjega Heideggerja in Gadamerja).³⁷ To je resnično napredek, a precej manj očitno gre za globalni napredek, ko spoznamo, da je bil konec zgodbe podrobno navzoč že v Schleiermacherjevi hermenevtiki. Takole pravi Schleiermacher: (1) »v svoji edini pojavnosti je beseda izolirana; njena določenost ne izhaja iz nje same ampak iz njene okolice«;³⁸ (2) »Stavek (*Satz*) kot enota je tudi najmanjša stvar, ki je lahko razumljena ali napačno razumljena« (*ibid.*, str. 98) (misel, ki jo povezuje s pojmom »govornega dejanja« (*ibid.*, str. 89)); (3) »če obravnavamo jezik kot da izhaja iz vsakokratnega dejanja govorenja, ga ne moremo ... podrediti preračunljivosti« (*ibid.*, str. 80); (4) »Če ... domnevamo, da je izjava trenutek nekega življenja, potem moram poskušati najti celotni kontekst in vprašati, kako je posameznik spodbujen, da izreče izjavo (prilika) in h kakšnemu sledečemu trenutku je bila izjava usmerjena (namen)« (*ibid.*, str. 89) – takšna razlaga je »neskončna naloga«. Očitno tukaj ne upoštevam prepričljivega in nespornega napredka v logiki in v sredstvih, ki jih imamo na razpolago za raziskovanje zgradbe jezika, ki so spremljala nastop analitične filozofije jezika, toda prav tako očitno je, da Schleiermacher razkriva dejstva o jeziku in interpretaciji, ki so šele nedavno dejansko začela postajati »mainstream« filozofije v angleškem jeziku.³⁹

Ravno kar navedeni (priznam, da skrčeni) izvleček zgodovine analitične filozofije jezika dvajsetega stoletja daje slutiti, da je velik del te zgodovine določil poskus najti utemeljevalno povezavo med jezikom in svetom, ki je imel, ob predpostavki, da subjekt ne more biti temelj intersubjektivnih pomenov, za cilj ločiti psihologijo in epistemologijo od semantike.⁴⁰ Vendar pa je način, na katerega je bil ta poskus izpeljan, dejansko sprožil jezikovno ponovitev nekaterih problemov utemeljevanja v nemškem idealizmu. Naj je šlo Russlove »propozicije«, Carnapove »observacijske izjave«, Schlickove »konstatacije« ali karkoli drugega, takšna stališča neveljavno vzamejo neko začetno razmerje jezik-svet za samolegitimirajoče – verifikacijski kriterij, na primer, sam po sebi

³⁷ *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century* (ur. John V. Canfield), Routledge, London 1997, str. 35.

³⁸ F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (ur. Manfred Frank), Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 106. Do takrat, ko bo izšel ta esej, bo izšel že angleški prevod *Hermeneutik und Kritik* v »*Hermeneutics and Criticism*« and *Other Texts* (ur. Andrew Bowie), Cambridge University Press 1998.

³⁹ Glej Andrew Bowie, »The Meaning of the Hermeneutic Tradition in Contemporary Philosophy«, v: »*Verstehen*« and *Humane Understanding* (ur. A. O'Hear), Cambridge University Press, Royal Institute of Philosophy Lectures, Cambridge 1997, str. 121–144.

⁴⁰ Te premiki so dejansko na splošno povezani s Kantovim dvomom in so zgodovinsko vezani na Jacobija in romantike, na način, ki ga bo potrebno še podrobneje raziskati: glej J. Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge University Press 1991; Andrew Bowie, »The Romantic Connection: Neurath, the Frankfurt School, and Heidegger« (pred izidom).

ne more biti verificiran – ali končajo v regresiji, kjer mora eno izjavo upravičiti druga, ne da bi kdajkoli sploh bilo jasno kaj upravičuje to izjavo, razen, če ne predpostavimo, da je njena začetna »neposrednost« ireduktibilno dana. Končni rezultat je vedno ugotovitev, da popolna analitična razlaga tega, kaj ljudje počno, ko razumejo izjavo, postane nemožna: izjava o pogojih pod katerimi izvorna izjava lahko velja za resnično, vodi do potrebe razčleniti pogoje izjave o pogojih in tako naprej. Friedrich Schlegel je kot del romantične kritike idealizma že leta 1796 menil, da »ne obstajajo nobena temeljna načela (*Grundsätze*), ki bi vsestransko bila primerni spremljevalci in vodniki k resnici. Celo najbolj nevarna [temeljna načela] so lahko opravičljiva za določene stopnje »za razvoj mišljenja in celo najbolj zanesljivi in najboljši lahko vodijo v brezno napak«. ⁴¹ V tem mu sledi – kar daje slutiti dvomljivo naravo večine prikazov zgodovine jezikovnega obrata – Otto Neurath: »Na razpolago nimamo nobenega čarobnega oraklja, s pomočjo katerega bi lahko ločili nevarne izraze od manj nevarnih«. ⁴² Nadalje, »svet razkrivajoča« razsežnost jezika, ki je žarišče romantične tradicije, ki sta jo delno oživila Heidegger in Gadamer (in je prisotna v bolj romantični strani poznega Wittgensteina) je pogosto izločena kot »nesmiselna« v imenu poskusa dognati kako je mogoče, da se jezik nanaša na sistem tega, kar Putnam ironično imenuje »vsi objekti, ki obstajajo«. ⁴³

Celo najbolj očitno in še vedno priljubljeno referenčno razmerje nas pripelje nazaj k nemškemu idealizmu. Kot je menil Frank (Frank, »*Unendliche Annäherung*«, str. 89; glej tudi Bowie, *From Romanticism to Critical Theory*, 3. pogl.) vzročna teorija reference – kjer naj bi obstajal »vzročno določen odnos med mentalnimi predstavami in predmeti v svetu« ⁴⁴ – zastavi vse probleme, ki so bili že prisotni v vprašanju, kako bi lahko Kantove stvari na sebi sebi povzročile pojave, in ki jih je Jacobi uporabil proti vsakršni filozofski trditvi, ki bi bila zmožna utemeljiti spoznanje. Kako lahko svet-objekt povzroči pomen, glede na to, da se pomeni nanašajo na stanja, v katerih so stvari *razumljene* kot da so *na določen način*, ne pa le na način gole eksistence predmetov. Že Schleglermacher se je povsem zavedal problema: »Ob različnih časih ista organska naklonjenost [kjer vzročnost igra vlogo] vodi k popolnoma drugačnim pojmom. Zaznavanje smaragda bo zame ob nekem času shema določene zelene

⁴¹ Friedrich Schlegel, *Philosophische Lehrjahre (1796-1828)* (*Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe* zv. 18), Ferdinand Schöningh, München, Paderborn, Dunaj 1963, str. 518.

⁴² Otto Neurath, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften. Band 2*, Hölder-Pichler-Tempsky, Dunaj 1981, str. 924.

⁴³ Hilary Putnam, *Representation and Reality*, London, Cambridge, MA 1989, str. 120.

⁴⁴ Jerry Fodor, nav. v J. E. Malpas, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge University Press 1992, str. 65.

barve, potem določene kristalizacije in končno določenega kamna«. ⁴⁵ Očitno obstajajo vzročni dogodki, ki so pogosto prepoznavni in se dogajajo med predmeti sveta in mojim organizmom, toda ti so tako posebni in raznoteri, da za njih nikoli ne bi mogli reči, da povzročajo ponavljajoče se in sporočljive pomene: problem razmerja med spontanostjo in receptivnostjo tu ponovno nastopi v drugi obliki. ⁴⁶ Ta problem je očitno celo v izzivalnem nereducirajočem sodobnem realizmu Franka Farrella, ki se vedno, ko zaškrta, zateče k nerazloženi aktivni metafori sveta, ki v nas proizvaja prepričanja. (Glej, npr. Farrel, *Subjectivity*, str. 254.)

Hermenevitična tradicija, ki jo je ustoličil Schleiermacher, tako, kot nedavno delo Putnama in drugih pragmatično usmerjenih mislecev, ne vidi nobenega primernege načina, na katerega bi končno odgovorila na »Vprašanje« reference, če je to »Vprašanje« sploh smiselno. Pogoji razumevanja preprosto preveč variirajo, da bi bili kadarkoli zmožni zasnovati utemeljitveno zvrst referenčnega razmerja. Kot se je izrazil Schleiermacher, ne moremo *niti* popolnoma izolirati sveta, vključno z jezikom, od tega, kar naše misli k njemu spontano prispevajo, *niti* ne moremo popolnoma izolirati naših misli od njihove receptivne aktivne povezanosti s svetom. Že za Schleiermacherja (in za njegovega prijatelja Schlegla) potemtakem ne obstaja nobena utemeljevalna točka, s katere bi lahko pričeli, tako da »se moramo zadovoljiti s poljubnimi začetki na vseh področjih spoznanja«. (Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, str. 149; glej Bowie, »The Meaning of the Hermeneutic Tradition«.) ⁴⁷ Ravno naključnost, ki je lastna transcendenci biti v odnosu do zavesti, porodi Schleiermacherjev pogled na hermenevotiko in tudi pripelje do tega, da »interpretivni obrat« postane tako osrednjega pomena za sodobno filozofsko razpravo. ⁴⁸

5. Premiki v paradigmah

Glede na Habermasovo navezanost na – priznam, da pragmatizirano –

⁴⁵ F. D. E. Schleiermacher, *Dialektik (1814-15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, Meiner, Hamburg 1988, str. 39. Tugendhat to zelo jasno dokaže v *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*.

⁴⁶ Kot sam pokažem v »John McDowell's *Mind and World*«, je tukaj ključni problem prisvojitve Kantovega pojma shematizma v teoriji jezika, ki naj bi bil most med spontanostjo in receptivnostjo.

⁴⁷ Enak poudarek sta ponovila Friedrich Schlegel v 90. letih osemnajstega stoletja in Novalis.

⁴⁸ Glej *The Interpretive Turn* (ur. David Hiley, James Bohman in Richard Shusterman), Cornell University Press 1991.

razlago analitičnega jezikovnega obrata,⁴⁹ želim sedaj pokazati, zakaj določeni vidiki romantičnih idej, kakršne je privzel in vpeljal Schleiermacher, porajajo dvom v možnost uspeha Habermasove želje po celoviti spremembi filozofske v komunikacijsko paradigmo. Kot bomo videli, je to odvisno od pojmovanja subjekta v medsebojno konkurenčnih teorijah, hkrati pa to priča tako o vlogi jezikovnega obrata v sodobni filozofiji, kot tudi o odnosih nemške filozofije do svoje preteklosti. Habermasov premik k paradigmi komunikacije je verzija jezikovnega obrata, usmerjena k govornemu dejanju, ki v določenih pogledih deli Heideggerjev pogled na nezmožnost sodobne filozofije, da bi filozofijo utemeljila z razlago subjekta. Habermas privzame vidike (med drugimi) Kanta, Hegla, Georga Herberta Meada in Tugendhatovo formalno semantiko, da bi dokazal, da: »vse, kar si zasluži ime subjektivnost ... dolguje sebe nepopustljivi, individualizirajoči prisili jezikovnega medija procesov učenja« (Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, str. 34), ki se vzpostavlja v subjektivnih javnih artikulacijah »presoje zmožnih« kognitivnih, etičnih in estetskih veljavnostnih trditvah.

Habermasova osrednja poteza je razvidna iz njegovih pripomb k jezikovnemu novokantovstvu Ernsta Cassirerja: »S semiotičnim obratom izgubimo ne le edino referenčno točko objektivnega sveta, temveč tudi transcendentalnega subjekta onstran tega sveta. Kakor hitro transcendentalne zmožnosti prenesemo na različne simbolne sisteme, transcendentalni subjekt izgubi svoje mesto onstran empiričnega sveta ... in je potegnjen v tok zgodovine«. ⁵⁰ Skratka, »svet-konstituirajoče zmožnosti s transcendentalne subjektivnosti prenesemo na gramatikalne strukture«. (Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, str. 15.) Zato se veljavnost svetovnega nazora lahko vzpostavlja zgolj v komunikacijskem procesu, saj nova vrsta racionalnosti »ne more več zagotavljati *predhodne* enotnosti raznoterja pojavnosti« (*ibid.*, str. 43), za kakršno je Kant trdil, čeprav ni uspel razložiti kako jo podaja »Jaz mislim, ki mora moči spremljati vse moje predstave«. Za Habermasa se ta pogled racionalnosti izteka v pomemben in ploden poudarek etičnih in normativnih vidikih komunikacije: če lahko pridemo do veljavnosti le prek javnega splošnega soglasja, ker ni nobenih utemeljevalnih epistemoloških sredstev dostopa k svetu, mora biti to soglasje brez prisile, če naj mu pripišemo racionalnost.⁵¹ Če sodimo po nje-

⁴⁹ Izvrsten povzetek svojih interpretacij jezikovnega obrata poda v: Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, str. 24–45. (*Between Facts and Norms*, Polity Press, Cambridge 1996.)

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt 1997, str. 33. Argument je pravzaprav zelo podoben tistemu, ki ga je proti Husserlovemu pojmovanju transcendentalnega subjekta napravil Derrida v *La voix et le phénomène* [Prim. slov. prev.: *Glas in fenomen*, prevedla Zoja Škušek-Močnik, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988].

⁵¹ Kot predlagam v petem poglavju dela *From Romanticism to Critical Theory*, je bila tudi etična razsežnost, čeprav na nekoliko drugačen način, osrednja za Schleiermacherja.

nih pragmatičnih učinkih, je bila Habermasova teorija pogosto izredno uspešna in je znatno prispevala k teoriji in praksi številnih predmetov humanističnih in družbenih ved, k pravni teoriji in včasih celo k visoki ravni političnih razprav v Nemčiji.

Habermas do svoje teorije delno pride zaradi tega, ker hoče uiti posledicam stališča, ki sta ga ob koncu vojne zagovarjala njegova mentorja v »prvi generaciji« frankfurtske šole, namreč Max Horkheimer in T. W. Adorno v *Dialektiki razsvetljenstva* (1947). Bližina tega dela novonietzschejanstvu post-strukturalizma in njena schellingovska razdelava kritik učinkov sodobne tehnologije na naravo, so iz nje naredile središče precejšnjega dela nedavnih razprav v Nemčiji. (Glej, npr. Habermas, *Der philosophische Diskurs*; Welsch, *Vernunft*.) Osnovna tema je »refleksivnost« uma, ki smo jo na tem mestu že vseskozi implicitno ali eksplicitno obravnavali. Modernost je za Habermasa »samozakonodajna«, legitimnost si namreč lahko dá le um sam, ki se vzpostavlja v komunikativnem delovanju. Kaj pa če si »nezavedne« razsežnosti strukture, ki jo je začrtal Fichte, ne moremo zamisliti v racionalnih izrazih, kar trdi del tradicije, ki se je začela s Schellingom? *Dialektika razsvetljenstva* pripelje to možnost do njene skrajnosti, v luči katastrof sodobne zgodovine namreč zagovarja stališče, da sam »instrumentalni um«, ki poganja sodobno tehnologijo, žene le subjektov hobbesovski nagon po samoohranitvi. Posledica tega je, da »razsvetljenje pade nazaj v mitologijo«, saj »podrejenost vsega naravnega arogantnemu subjektu končno doseže svoj vrhunec v prevladi slepo objektivnega, naravnega«. ⁵² Kot smo videli, je bil eden od Schellingovih poskusov, na katerega je vplivala romantika, vzpostaviti temelj inteligibilnosti sveta, v tem, da umetnost, ker ni niti proizvedena samo z upoštevanjem pravil, niti samo koristna, ponuja – še vedno racionalen – način pomiritve s tem temeljem. Za avtorja *Dialektike razsvetljenstva* je celo umetnost v veliki meri prenehala biti metafora za spravo nujnosti in svobode. Namesto tega je vsa umetnost, razen najbolj napredne in uporne, sama postala podvržena instrumentalnemu umu s tem, da je postala blago za »kulturno industrijo«. Zaradi tega ni na razpolago nobenega prostora, iz katerega bi se lahko razvila nova vrsta filozofsko upravičene racionalnosti. O tej vesplošni obsodbi modernosti Habermas upravičeno meni, da zamegljuje tudi prednosti, ki jih je ta prinesla, saj um, ki je lahko tako instrumentalen kot komunikativen, zvaja zgolj na prvega. To Horkheimerja in Adorna pripelje k stališču, ki ni prav daleč od pojma »podreditve biti« v zahodni metafiziki, na katerega naletimo pri poznem Heideggerju. V pričujočem okviru je pomembneje, da ima Habermas to

⁵² Max Horkheimer in T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt 1971, str. 3–5.

obsodbo za rezultat »paradigme filozofije subjekta«, ki probleme, ki jih povzroči sama, naredi za nerešljive.⁵³ Vsakdo, ki ne sprejme potrebe po premiku k intersubjektivnosti, se potemtakem ujame v stare aporije »metafizike«, ki se opira na to, da se »bo spoznavajoči um ponovno znašel v umno zgrajenem svetu« (Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, str. 42), oziroma, ko to spodleti – saj »mora samorefleksija nekaj narediti za predmet, ki se kot spontani vir vse subjektivnosti, popolnoma umakne iz oblike objektivnosti« (Habermas, *Der philosophische Diskurs*, str. 433) – na »iracionalistično« sklicevanje na nedosegljiv izvor.

Glede na sporno povezavo med filozofijo in prakso, s katero smo sploh začeli, moramo biti oprezni, da ne prikličemo preteklosti za to, da bi postavljala pod vprašaj Habermasovo stališče, čeprav so lahko nekatere njegove poteze v okviru tradicije, ki smo jo preučevali, upravičeno predmet dvoma. Na prvi pogled je najbolj očitna postvarelost, ki jo vsebuje Habermasova – po vsej verjetnosti iz Gadamerja izhajajoča – metafora jezika, ki nadomešča transcendentnega subjekta kot mesto konstituiranja sveta.⁵⁴ Medtem ko od Kanta dalje sam pojem subjekta zahteva spontanost, lahko za gramatikalne strukture rečemo le, da dejavnost usmerjajo, ne vzpostavljajo pa dejavnosti same: če tega nočemo priznati, se nevarno približamo postvarelemu jezikovnemu idealizmu, v katerem so transcendentalizirane strukture jezika same prej odločujoč dejavnik, kot pa en vidik bolj zapletenega procesa konstituiranja sveta. Schnädelbach predlaga, da imamo »transcendentalno kot celoto za sposobnost empiričnih človeških bitij slediti določenim pravilom in načelom v mišljenju, spoznavanju in delovanju«.⁵⁵ A tudi potem dejanske razlage resničnih komunikativnih delovanj ne moremo zvesti na razčlemba pravil, ki so del tega, kar jih omogoča,

⁵³ V nasprotju s Heideggerjem sta avtorja *Dialektike razsvetljenstva* še vedno nameravala prispevati k novim oblikam racionalnosti, ne pa samo trditi, da je bila ta neločljivo povezana z gospostvom. Adorno je kasneje razvil pojmovanje, ki vselej ni tako zelo oddaljeno od Habermasovega: glej Bowie, *From Romanticism to Critical Theory*, 9. pogl. Habermas se preveč izključno osredotoča na Adornove trditve, da lahko le radikalna sodobna umetnost, kot je delo Kafke, Becketta ali Schönberga, prek svojega upiranja obstoječim načinom ustvarjanja smisla v modernosti ohrani občutek tega, kaj bi bila nova racionalnost. Adornova *Negativna dialektika* ponuja zanimivejše vidike za teorijo kritične racionalnosti, kot bi lahko sklepali iz Habermasa: glej npr. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*.

⁵⁴ Sam Gadamer je takšne metafore prevzel od poznega Heideggerja: prim. njegovo pripombo, da »'subjekt' izkustva umetnosti, ki ostaja in vztraja, ni subjektivnost osebe, ki jo izkusi, temveč delo umetnosti same« (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975, str. 98, kar nakazuje na postvarelost, ki se ponavlja v njegovem mišljenju. Tako kot Hegel v svoji razlagi »*Sittlichkeit*« tudi Gadamer vztraja, da sami sebe nikoli ne moremo osvoboditi »predsodkov«, pri rojstvu katerih ne igramo nobene vloge in ki smo jim podrejeni že z dejstvom, da sploh smo v družbenem svetu.

⁵⁵ Herbert Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, str. 289.

kot je to pokazal Schleiermacher, ko je vztrajal na potrebi po »tehnični« razlagi, ki naj bi dopolnila pravilom-zavezano »slovnično« razlago. To pa je potrebno zato ker, kot je uvidel že Kant, spoznati, kateremu pravilu sledimo v razlagi samo ne more biti, če se hočemo izogniti neskončnemu regresu, rezultat pravila. To pomeni, da interpretacija kognitivnih trditev zahteva (čeprav do manjše mere) vidik iste vrste sodbe, ki ni omejena s pravili, kot je potreben, da nekaj dojamemo kot umetniško delo. (Glej Bowie, *Od romantizma do kritične teorije*, poglavje 5.) Habermasova trditev, da je svet v bistvu vzpostavljen z že vnaprej obstoječimi oblikami komunikativnega delovanja, v katere se socializiramo z naučenjem pravil, v bistvu počiva, kot meni Frank, na napačni predpostavki, da so očitno nujni pogoji vzpostavitve sveta tudi zadostni pogoji.

Obračanje filozofskih stališč ima pogosto za učineki proizvajanje skoraj enakega problema v drugačni obliki. Tako kot Gadamer tudi Habermas včasih le premesti lastnosti spontanosti v jezik, ki ga posamezni subjekti pridobijo prek receptivnosti. Trditev, da »se jezik govorečim subjektom razkrije za nekaj prvotnega in objektivnega, za strukturo, ki oblikuje pogoje možnosti« (Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, str. 51), se v tem pogledu komajda razlikuje od Heideggrove trditve, da »govorica govori. Človek govori do mere, do katere se sklada z jezikom.«⁵⁶ Romantična tradicija se po drugi strani izogne tej heideggerjanski postvarelosti, toda še vedno daje jeziku osrednjo vlogo. V svoji *Etiki* je Schleiermacher, ki je prvi temeljito razdelal načine, na katere jezik prevzema *nekatere* funkcije, ki so jih sicer pripisovali transcendentalni subjektivnosti,⁵⁷ zapisal: »Če se zdi, da jezik pride k [otroku] najprej kot receptivnost, se to nanaša samo na določen jezik, ki ga obkroža; spontanost, kar se tiče sposobnosti sploh govoriti, je sočasna s tem jezikom.«⁵⁸ Vprašanje je, še enkrat, kakšno vlogo bi morali pripisati subjektivni spontanosti: pomen jezikovnega obrata se zdi različen, odviseno od odgovora na to vprašanje.

Glede na to, da smo v uporabi dejanskega jezika zelo pogosto »govorjeni« s tem, kar smo se naučili storiti v že domačih družbenih kontekstih, Habermasovo stališče napoteva na neodstranljivo razsežnost komunikativnega delovanja, četudi lahko ta dobi prizvok »ideologije«: koliko obstajajoča sredstva jezika v družbenem kontekstu omogočajo in koliko zakrivajo ter ovirajo, kdo odloča za katero od teh dveh možnosti gre? V svojem zgodnjem delu, *Spoznanje in interes*,⁵⁹ se je Habermas ukvarjal predvsem z načini, na katere bi

⁵⁶ Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, prevedel Dean Komel, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 28.

⁵⁷ Pobuda, ki jo je prvi dal Hamann leta 1784: glej Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester University Press 1993, 6. pogl.

⁵⁸ Friedrich Schleiermacher, *Ethik (1812–13)*, Meiner, Hamburg 1990, str. 66.

⁵⁹ *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt 1973. (*Knowledge and Human Interests*, Heinemann, London 1978.)

posamezna družba ali družbena skupina lahko vključevala »sistematično izkrivljeno komunikacijo«, toda Gadamerjeva trditev, da je »pedsodek«, v pomenu netematiziranih pravil in spoznanj, ki ostajajo v ozadju, neodstranljivo vgrajen v vso komunikacijo v dejanskih družbah, je pripravila Habermasa do spoznanja, da je mesto, s katerega razsojamo o tem, kaj je izkrivljeno, bolj problematično kot je sam mislil, saj v dejanskih kontekstih ne more biti metaperspektive izven komunikacije (takšno stališče bi imelo za posledico ravno tisto metafiziko, ki se ji sam želi izogniti). Zato je poskušal obnoviti kritični perspektivo, ki bi lahko dokazala »ideološko« naravo nekaterih oblik komunikacije, z naddejstvenim postulatoma »idealne govorne situacije«, v kateri komunikacije oblast ne bi popačila, saj bi udeleženci priznali usmerjenost k resnici onstran svojih posebnih interesov, ki jo domnevno vsebuje samo komunikativno delovanje. Vendar pa se navkljub tem spremembam Habermasa ne loti ustreznega razlage spontane razsežnosti uporabe jezika s strani posameznih subjektov, ki je ne moremo pripisati jeziku samemu, ne da bi se zapletli v vprašljive metaforične popačenosti.⁶⁰

6. Meje semantičnega obrata

Na razpravo o teh vprašanjih se je osredotočil Henrich s trditvijo, da Habermasa ne more uspešno izpeljati premika paradigme, saj je zanemaril ključno razsežnost, zgodovino dokazov o samozavedanju.⁶¹ Bistveno potezo v svojem premiku paradigme Habermasa opre na Tugendhatovo trditev, da problem samozavedanja lahko semantično ukinemo z analizo položaja propozicij prve, druge in tretje osebe.⁶² Če te lahko medsebojno preoblikujemo, potem se »idealističnim« problemom samozavedanja, očitnih v potrebi po razlagi

⁶⁰ Glej Manfred Frank, *Stil in der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1992, »Wider den apriorischen Intersubjektivismus« (ur. Micha Brumlik in Hauke Brunkhorst), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer, Frankfurt 1993, str. 273-289, in *The Subject and the Text. Essays in Literary Theory and Philosophy* (ur. Andrew Bowie), Cambridge University Press 1997.

⁶¹ Za več podrobnosti o razpravi glej pomemben prikaz Petra Dewsa v *The Limits of Disenchantment*, Verso, London, New York 1995, 8. pogl. Najpomembnejša besedila so: Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*; Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979; Henrich, *Konzepte*, Suhrkamp, Frankfurt 1987, »Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein« (ur. Clemens Bellut in Ulrich Müller-Scholl), *Mensch und Moderne*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989, str. 93-102; in Frank, »Subjektivität und Intersubjektivität«, v: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart 1991, str. 410-477.

⁶² Stališča Habermasa in Tugendhata se v določenih vidikih razlikujejo, kar pa bi zahtevalo precej zapleten prikaz teh razlikovanj. Na pričujočem mestu me zanima samo način, na katerega se za svoje dokaze o samozavedanja oba opirata na semantične predpostavke in pri tem zagršita isto odločilno napako.

samopripisovanja psiholoških predikatov – in tudi razlagi »qualia«, čeprav to tu ni glavni problem – izognemo z dokazom, da propozicije prve osebe, ki so potrebne za vzpostavitev samopripisovanja, v bistvu nimajo drugačnega položaja od drugih propozicij. Samozavedanje bo tako inherentno propozicijsko in tako dostopno v istih intersubjektivnih terminih kot katerikoli drug vidik sveta. Biti jaz v Tugendhatovi teoriji ima tako za posledico moje spoznanje, da lahko druga oseba uporabi katerokoli od pripisovanj moje prve osebe v drugi ali tretji osebi, a se bo propozicija še vedno nanašala name.⁶³

Pomenljivo je, da lahko Tugendhatovo stališče konstruiramo kot neke vrste jezikovno heglovstvo: na isti način kot sem za Hegla jaz lahko jaz sam le prek strukture samoprepoznanja v drugem, kar je osnovna struktura *duha*, prevzame v semantičnem modelu vlogo *duha*, *Geist*, jezik, s tem da je sedaj jezik medij prek katerega jaz sebe samega individualiziram od drugih predmetov sveta, vključno z drugimi subjekti. Henrich je omenjeni problem s to vrsto stališča poistovetil že v šestdesetih letih, pri čemer je uporabil argument iz Fichteja (glej Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*; Bowie, *Aesthetic and Subjectivity*, poglavje 3),⁶⁴ Frank pa je pokazal, kako glavni ugovor takim stališčem tvori romantično plat postkantovske misli na načine, ki so za sodobno filozofijo še vedno pomembni. Osnovno vprašanje se tukaj glasi kaj je tisto kar, razen mojega lastnega *predhodnega* poznanstva tistega, kar je za mene mesto razumevanja, lahko na samem začetku »povzroči«, da sodim, da je materialni dogodek, ki ga povzroči fizični predmet v svetu, jezikovni znak, ki ga je proizvedel drug subjekt?⁶⁵ Ugovori Tugendhatu in Habermasu, ki izhajajo iz takšnih vprašanj, napotujejo na neko delitev v sodobni nemški filozofiji, za katero Henrich meni, da je odločilna za to ali lahko obstaja »konsistentna analitična filozofija jezika«. (Nav. v Frank, *Selbstbewußtsein*, str. 435.)

Začetne trditve tukaj naj bi nadalje pojasnile problem s heglovskim absolutnim idealizmom, ki smo ga preiskovali zgoraj. Poskusi, da bi podali eksteralističen prikaz samozavedanja se končajo v krogu, ki bi se mu lahko izogni-

⁶³ To je v bistvu verzija Strawsonovih trditev o osebnosti, v kateri se moja identiteta vzpostavlja prek razlikovanj od prostorsko časovnega predmeta.

⁶⁴ V nasprotju s Frankom Henrich samega sebe ne bi neposredno povezal z zgodnjo romantično filozofijo, saj raje vidi kot ključno figuro Hölderlina in je še vedno prepričan, da je mogoče razdelati prepričljivo različico heglovstva. Navkljub temu trdim, da so romantiki zelo blizu idejam, ki jih Henrich izpostavi v *Fluchlinien* in drugje.

⁶⁵ Glej Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, in njegovo dokazovanje v »Unendliche Annäherung«, str. 804-806, da je Novalis že prek Fichtejevega prikaza izvora intersubjektivnosti v *Grundlage des Naturrechts*, identificiral postvarellost, ki semantični model samozavedanja naredi za neizpeljivega. V delu *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt 1994. (*The Struggle for Recognition*, Polity Press, Cambridge 1995) Habermasov naslednik v Frankfurtu, Axel Honneth, navkljub svojim mnogim spoznanjem glede problema intersubjektivnega pripoznanja v socialni filozofiji, tega problema sploh ne obravnava.

li, če bi povsem zanikali obstoj samozavedanja in privzeli neko vrsto radikalnega behaviorizma, ki ga tako Habermas kot Tugendhat v celoti zavračata. Krog se pojavi, ker lahko eksternalistična teorija samozavedanja razloži le tisto, kar je omenjeno na neeksternalističen način s *predpostavljanjem*. Novalis je ta problem strnil v preprosto vprašanje: »Ali za sebe lahko iščem shemo [tj., način apliciranja pojma na zor], če pa sem jaz tisto, kar shematizira?« (Novalis, *Das philosophisch-theoretische Werk*, str. 162.) Frank temeljno trditev ponazarja z metaforo ogledala, v katerem lahko zrcalno podobo v svetu zgradimo kot propozicijo o meni v drugi ali tretji osebi. Kako lahko jaz v ogledalu sebe identificiram s *sabo*, ne da bi se na neobjektiven način *že* »poznal«?⁶⁶ Identifikacije predmetov so inherentno zmotne in propozicionalne, toda ko Ernstu Machu v odsevu, v ogledalu na koncu tramvaja, ne uspe videti *sebe samega* kot »bednega pedagoga«, se on – kot prva oseba – v tem trenutku še vedno nezmotljivo in takoj zaveda, da nekoga vidi, čeprav mu v propoziciji ne uspe identificirati sebe kot zunanjega prostorsko-časovnega predmeta. To zavedanje zato vključuje neko vrsto spoznanja, ki ne more biti čutno in izpeljano iz sklepa. V ustrezni teoriji samozavedanja in komunikacije torej potrebujemo način razlikovanja med tistim, s čimer mora biti nekdo seznanjen, da bi razumel, kaj *pomeni* za samozavedajočega se posameznika reči »Jaz«, od tistega, kar potrebujemo, da se lahko prek pravila ali mehanizma proizvede zvok »Jaz«. Tako kot mnogi sodobni filozofi tudi Habermas za to nima prepričljive razlage. Rorty, ki še najbolj jasno ponazori problem, trdi, da je pojem zgolj »redna uporaba označbe ali zvoka«. ⁶⁷ Pretiran poudarek pojma »uporabe« v tej trditvi, je posledica Rortyjevega redukcionističnega pristopa k subjektivnosti: mar misli, da bi moral uporabiti zvoke »samozavedajočega subjekta« tudi za svoj računalnik, ko ta v zvočni obliki »uporablja« zvok »Jaz«? Glavni argument proti semantičnemu pogledu povzema Frank takole: »vednost, ki je z gledišča 'njega' pripisana 'Jaz'-govorcu, je nekaj drugega in nekaj več od povelja pravila konvertibilnosti deiktičnih izrazov«. (*Subjektivität und Intersubjektivität*, str. 446.) Kar zadeva to pojmovanje Henrich vztraja, da ni tako, kot je upal nemški idealizem, da bi nekdo lahko »temeljne logične oblike ali načine utemeljitve znanosti in metafizike oziroma temeljne norme delovanja« deduciral iz samozavedanja, saj ti vidiki misli »izgubijo svoj pomen in svojo pravilno uporabo ter temelj svoje legitimacije, če sami ne morejo predpostavljati samozavedajočih se bitij.« (Henrich, *Konzepte*, str. 31.)

⁶⁶ Če »vedeti« pomeni to, da identificiramo s pomočjo predikata, te zvrsti »vednosti« strogo vzeto ne moremo imenovati vednost. Frank tu naimguje na dejstva, kot je na primer moja gotovost, da se nedoločeno počutim slabo, še preden spoznam – pristanem na trditev, da – sem depresiven v kliničnem pomenu besede.

⁶⁷ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, 2. zv., Cambridge University Press 1991, str. 126.

Videti je, da gre za precej težko razumljiv očitek na račun impresivne zgradbe habermasovske teorije in pomembno je, da ne pretiravamo glede oddaljenosti, zlasti Franka, od emancipacijskih ciljev te teorije.⁶⁸ Poleg tega niti za trenutek ne mislim, da je Habermasov poskus vzpostaviti komunikativno teorijo racionalnosti v celoti zmoten: nezaželjene alternative so v osnovi ali dogmatična teologija ali scientizem. Moja vprašanja so usmerjena k posledicam njegove pripravljenosti odvreči prevelik del nemške filozofske tradicije in to v imenu analitičnega jezikovnega obrata, za katerega se sedaj kaže, da je več kot vprašljiv. Ugovori Henricha in Franka razkrijejo pomembno in specifično filozofsko napetost, do katere pride ob soočenju komunikativne paradigme s tradicijo, za katero sama trdi, da jo je pustila za seboj. V pričujočem kontekstu sta neposredno pomembna dva dejavnika. Prvi zadeva razmerje strukture problema za Tugendhata in Habermasa do strukture problema, ki ga vsebuje Heglov sistem: v obeh se mora tisto, kar naj bi bil domnevno *rezultat* reflektivne strukture samoprepoznanja v drugem, opreti na nekaj prvotnega, kar ne more biti reflektivno, saj je reflektivno razmerje odvisno od tega prvotnega, da je sploh lahko razumljivo; drugi pa pomeni, da Heideggerjevi razlogi za slovo od »filozofije« ali »zahodne metafizike« prenehajo veljati, če so ti argumenti pravilni. Obe temi se nanašata na zavrnitev ideje, da bi morala spontanost samozavedajočega posameznika igrati temeljno »metafizično« vlogo v filozofiji, kar odzvanja tudi v semantični tradiciji.⁶⁹ Bistvo romantičnega stališča je, da subjekt *ni* mogel, kot je to predpostavljala zgodnji Fichte, igrati te utemeljitvene vloge, kar pa še ni pomenilo, da je bil zato zvedljiv na nekaj drugega, za kar bi lahko ugotovili, da igra to vlogo. Dejanski problem je razložiti, kako lahko posamezni subjekti postanejo sposobni razumeti, se soočiti in spremeniti svoja razmerja do, priznajmo, pogosto domala velikanskih prisil – vključno s tako prisilamo jezika kot tudi njihove lastne družbene identitete, ki se oblikuje v družbeni interakciji – s katerimi se soočajo.

Če ne *postanemo* samozavedajoči se, kot trdi Habermasova teorija (sledec Heglu), da to namreč postanemo prek socializacije v komunikativnem delovanju, potem posameznega samozavedanja ne moremo zvesti na teorijo, ki pojav samozavedanja razloži na isti način, kot bi razlaga svetni predmet. Zardi tega Henrich vztraja, skladno z romantičnim pojmovanjem, da perspektive subjekta in perspektive osebe ni mogoče zvesti druge na drugo: »da je [vsak posameznik] točno ta oseba, je treba izkusiti kot naključno z vidika njegove

⁶⁸ V delu *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, Frank hitro sprejme ključne vidike Habermasove teorije proti Lyotardu.

⁶⁹ Zgodaj v svoji karieri, preden se je usmeril k analitični filozofiji, je Tugendhat študiral skupaj z Heideggrom.

subjektivnosti« (Henrich, *Fluchtlinien*, str. 21); posledično, »sami sebe razumemo enako prvobitno kot enega [osebo] med drugimi«, na področju, na katerem so pojmi tisto, kar naredi svet razumljiv in »kot Enega [subjekta] zoperstavljenega celotnemu svetu« (*ibid.*, str. 138), medtem ko oni to niso. Ta dva načina razumevanja se ne skladata in to je vir filozofskih vprašanj, s katerimi je v modernosti soočen vsak, če se poglobi v svoj lastni obstoj.

Ideja o divergenci med subjektom in osebo ni le del metafizične nostalgije: tako na primer ponudi način razumevanja novega pomena estetskega proizvajanja in dojemanja v modernosti. Prav ta potreba po novih, nepojmovnih sredstvih artikuliranja posamezne biti v svetu se nanaša na specifično moderen občutek, da so pojmi (ali vzpostavljene jezikovne igre) lahko primerni osebi, da pa na koncu niso primerni subjektu. V povezavi s to potrebo je potreba po načinih razkrivanja same biti, ki se, kot bo trdil Heidegger, hkrati razkriva in skriva z vsako artikulacijo tega, kar je. Zanimivo je, da imamo v modernosti pogosto nepojmovno umetnost glasbe za tisto, ki nam razkriva načine biti tako subjekta kot sveta, ki jih lahko skrjuje družba, v kateri vedno bolj prevladujeta znanost in tehnologija.⁷⁰ Frank navaja Jacobijevo opazko o njegovih pismih o Spinozi iz leta 1789, da »imamo celo o našem lastnem obstoju le občutek, ne pa pojma,«⁷¹ in komentira, »saj ne vemo zase (in vemo *da* obstajamo) s tem, da neko bitnost pripišemo vrsti bitnosti (kaj bi bil pojem, ki bi razvrstil izkustvo biti sebstvo?)«. (Frank, *Unendliche Annäherung*, str. 688.) Glede na to bi lahko s pomočjo teh terminov rekli, da obstaja potemtakem vez, ki povzroči vzpon hermenevtike, filozofske estetike in zgodovine sodobne umetnosti, vez med bitjo subjekta, ki transcendentira razmerje med seboj kot subjektom in tistim, kar ve o sebi kot o svojem lastnem predmetu ter med bitjo, ki je transcendentna, ne glede na to, kaj o njej trdimo.

Temeljno ontološko trditev povzema Schleiermacher na sledeč način:

Kot misleci smo le v posameznem dejanju [misli]; toda kot bitja smo celota vseh posameznih dejanj in trenutkov. Napredovanje je le prehod iz enega [refleksivnega] trenutka v naslednjega. To se torej zgodi skozi našo bit, živčoč enotnost zaporedja miselnih dejanj. Transcendentna osnova misli, ki vsebuje načela povezovanja, ni nič drugega kot naša lastna transcendentna osnova kot misleče biti. ... *Transcendentna osnova mora sedaj zares biti tako ista osnova biti, ki na nas vpliva, kot osnova biti, ki je naša lastna dejavnost.*⁷²

⁷⁰ Glej Andrew Bowie, »Adorno, Heidegger and the Meaning of Music« v *Thesis 11* (v tisku). Seveda je pomembno, kako pomembna je za poznega Wittgensteina glasba.

⁷¹ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Loewe, Breslau 1789, str. 420.

⁷² *Friedrich Schleiermachers Dialektik* (ur. R. Odebrecht), Leipzig 1942, str. 274-275. V »transcendentno osnovo« Schleiermacher umesti Boga, toda to ne vpliva na filozofski argument: do te domneve je nenazadnje prišel prek svojega spoprijema z Jacobijem.

Schleiermacherjevo pojmovanje umetnosti se opira ravno na potrebo po upoštevanju predrefleksivnega »občutka« našega obstoja, ki presega posamezna miselna dejanja – Novalis uporabno razloži predrefleksivno neposrednost »občutka« s pripombo, da »občutek ne more čutiti sebe«. (Novalis, *Das philosophische-theoretische Werk*, str. 18.) Schleiermacher ta občutek poimenuje »neposredno samozavedanje«, v katerem »posamezno življenje [tj. subjekt v Hertrichovem smislu] izrazi sebe v svoji razliki«, ⁷³ tako da je »v lirični poeziji, kjer gre za izražanje gibanja neposrednega samozavedanja [=občutka], misel sama v resnici le sredstvo predstavljanja [bolj kot propozicija, ki je upravičena do veljavnosti]«. (Schleiermacher, *Hermeneutik*, str. 138.) Na ta način nepropozicionalni vidik samozavedanja ni odrinjen v mistično neartikuliranost, kot mestoma nakazuje Habermas, pač pa je namesto tega dojet kot osnova potrebe po nepojmovnih oblikah artikulacije in kot njihova produkcija.

7. Prihodnost metafizike

Obstajajo nadaljnje pomembne razsežnosti teh vprašanj. V romantičnem pojmovanju sta bit narave in bit subjekta povezani tako, da narava ne more biti zvedena na tisto, kar nam naravoslovje – ki se vselej lahko vzpostavlja le v »posameznih dejanjih« misli (tj. v propozicijah) – lahko o njej pove. Adorno povzame bistvo romantičnega pogleda na sebstvo in naravo, ko pravi, da »sami dejansko nismo več kos narave v trenutku, ko opazimo, ko spoznamo, da smo kos narave«, tako da je tisto, »kar transcendirar naravo, narava, ki se je zavedla sebe«. ⁷⁴ Brez tega spoznanja postane »zunanja« narava predmet instrumentalnega uma, ki si nič več ne prizadeva razumeti svoje lastne dejavnosti kot dela celote, ki transcendirar partikularistično spoznanje. Nenavadno dejstvo je, da če naj, kot vztrajajo razvojne epistemologije in ostale scientistično usmerjene teorije, človeška bitja dojamemo zgolj naturalistično, moramo potem sklepati, tako kot Schelling, da mora narava, namesto, da bi bila zvedena na determinizem, *inherentno* vsebovati tisto, kar lahko preseže determinizem in razvije refleksivno samodoločnost.

Habermasa lastni kantovski dvom glede vprašanj o razmerju narave do subjektivnosti vodi k zmanjševanju pomena takšnih pogledov, čeprav se jim, kot poudari Peter Dews, približa v pripombah, kot je naslednja: »Res je, da tempirane bombe neusmiljeno izkoriščane narave tiho, toda trmasto tiktaka-

⁷³ Friedrich Schleiermacher, *Vorlesungen über die Ästhetik* (ur. Carl Lommatzsch), de Gruyter, Berlin, New York 1974, str. 76.

⁷⁴ T. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), Suhrkamp, Frankfurt 1996, str. 154-155.

jo. Toda medtem, ko se zunanja narava vali po svoji poti maščevanja za po-habljenje, ki smo ji ga prizadeli, tudi narava znotraj *nas* povzdiguje glas.«⁷⁵ Habermas ne zaupa takšnim vprašanjem, ker bi lahko, kot pravi Dews, kakršnekoli normativne trditve, ki izvirajo iz vezi med naravo in subjektom in »za katere se domneva, da imajo metafizično oporo, uporabili za razveljavitev demokratskega konsenza članov družbe«. (Dews, *The Limits of Disenchantment*, str. 161-2.) Komunikativni konsenz tu privzame vlogo Kantovega transcendentalnega subjekta, ki tudi nima dostopa do narave na sebi. Takšne dozvedno kantovske predpostavke res lahko razorožijo redukcioniistični fizikalizem ali iracionalistične ekološke teorije, toda hkrati se tudi odpovejo vsakemu čutu, da filozofija še vedno lahko na razne načine postavlja pomembna vprašanja o naravi, na katera »nomotetična« znanstvena teorija ne more odgovoriti. Zares težak problem je potemtakem problem, ki je očitno že v nemškem idealizmu, namreč kaj napraviti z razliko med tem, kaj se razkrije v filozofskem ukvarjanju z razmerjem med naravo in subjektivnostjo ter posledicami, ki jih lahko iz tega ukvarjanja potegnemo za delovanje znotraj javne sfere. Habermasovi sumi, da se romantične ideje bodisi opirajo na predkantovski dogmatizem bodisi vsebujejo »odpoved probleme rešujočega filozofskega mišljenja pred poetično močjo jezika, literature in umetnosti«,⁷⁶ je v tem pogledu ravno toliko zgodovinski kot je specifično filozofski. Z usmeritvijo svojega pristopa k temu, kar je lahko javno potrjeno, se želi izogniti najslabšim potezam tega, kar so ponazarjale Heideggrove trditve o novi vrsti »prisluhnjena besedam biti«, ki so napeljevale na to, da je jezik javne razprave zgolj »jezik metafizike«. Vendar pa v tem procesu Habermas zmanjša vlogo teh oblik razkrivanja sveta, ki so pomembne, ker se upirajo svojemu preoblikovanju v diskurzivnost ali v znanstveno preverljive teorije. Kot pokaže primer Schellinga, je bil poskus, razviti filozofijo narave, katere vloga ne bi bila le ponuditi epistemološke utemeljevanja za naravoslovja, tisti, ki je prvi odprl možnost izvedljivega ekološkega pojmovanja, v katerem narava ne moremo zvesti tisto, kar bi nam o njej lahko povedala znanost. Posamezne veje znanosti ne morejo, ker bi se sicer ujele v začarani krog, razložiti svojega lastnega obstoja.⁷⁷

Habermasovi dvomi o romantičnih pojmovanjih se opirajo na pojmovno kantovsko predpostavko, da je vpeljava treh ločenih sfer spoznavne, etične in estetske veljavnosti najvažnejši pozitiven rezultat tega, kar je Max Weber ozna-

⁷⁵ Jürgen Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo, Zürich 1991, str. 125, nav. v Dews, *The Limits of Disenchantment*, str. 165. Naj spomnimo, da je o Schellingu Habermas napisal svojo doktorska disertacijo.

⁷⁶ Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt 1991, str. 90.

⁷⁷ To je najbolj očitno v evlucijskih teorijah, ki morajo sebe razlagati kot rezultat evlucijske prilagoditve. Glej Bowie, *Schelling*, 2. pog. To sicer takšnih teorij ne naredi napačnih, pomeni pa, da ne morejo biti samoutemeljujoče.

čil kot »odčarujočo« značilnost modernosti. Problem je v tem, da ta predpostavka ponovno vodi nazaj k Heideggerjevemu vprašanju o sedanji vlogi filozofije, upošteva nedvomen uspeh »ontičnih« znanosti v tem, da so obšle toliko svojih prejšnjih nalog in glede na dejstvo, da je zakonodaja *znotraj* teh predpostavljenih sfer le stežka naloga same filozofije. Habermasov odgovor je trditev, da lahko filozofija danes »vsaj pomaga ponovno spraviti v tek zamrznjeno medsebojno delovanje med kognitivno-instrumentalnim, moralno-praktičnim in estetsko-izraznim, ki je kot premični mehanizem, ki se je trmasto zapletel vase«. ⁷⁸ Vendar pa Habermas ne ponudi prepričljive razlage o tem, kaj je tisto, kar bi dovolilo, da bi se to – romantično – medsebojno delovanje ponovno pričelo. Očitno je prej cilj najti nove oblike usmerjenosti, ki bi reintegrirale te razlikujoče se sfere modernosti, kot pa dovoliti prevlado racionalnosti v kateri cilj posvečuje sredstvo. Toda ta cilj nujno vodi k idejam, ki *so v protislovju s* predstavo, da te sfere sploh tvorijo ločene sfere. To je tudi razlog, da vsakršen medsebojni odnos sfer zahteva prevrednotenje virov iz estetike, ki jih ne moremo skrčiti zgolj na izrazno funkcijo, ki ji jo pogosto pripisuje Habermas. Celó sam Kant je prišel do sklepa, da je že sama možnost, ne le skupnega družbenega življenja, temveč tudi spoznanja – in glede na njegov dokaz, samega jezika – odvisna od osrednjega središča estetskega, namreč domišljije. ⁷⁹ V *Kritiki razsodne moči* trdi, da je »skupnostni čut«, kakršen je potreben za možnost »obče sporočati tudi stanje čudi«, nujni pogoj za »spoznanje nasploh«, saj brez postuliranja takšnega skupnostnega čuta ni nobenega načina, da bi sploh lahko razumeli, kako lahko spontanost in receptivnost vzajemno delujeta na način, ki proizvede intersubjektivno dostopno spoznanje. ⁸⁰ Pri tem uporabi celo glasbeno analogijo, govori namreč o »uglašenosti« (*Stimmung*) spoznavnih moči, ki ima »drugačna razmerja«, odvisno od predmeta, za katerega gre in ki je lahko določeno le »z občutjem (ne s pojmi)«. (*Ibid.*)

Ponovno je bil Schleiermacher tisti, ki je prvi podrobno izpeljal nekatere od metodoloških posledic tega, kar take zamisli pomenijo za sodobno filozofijo. Čeprav dejstvo neposrednega samozavedanja pomeni, da »ne moremo vedeti, če druga oseba sliši in vidi tako kot mi« (*Friedrich Schleiermachers Dialektik*, str. 371), moramo postulirati, tako kot Kantov »skupnostni čut« – se pravi, na način, ki ne more biti pojmovno analiziran – da se spoznanje v vsakomur

⁷⁸ Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt 1983, str. 26. (*Moral Consciousness and Communicative Action*, Polity Press, Cambridge 1992.)

⁷⁹ Ta vidik Kanta je bil tisto, kar je vodilo Schellinga in Schleiermacherja, da sta v »shematizmu«, ki povezuje spontanost in receptivnost, videla temelj sposobnosti uporabiti omejeno število razmeroma stalnih označevalcev za neomejeno število načinov artikuliranja sveta. Glej Bowie, *From Romanticism to Critical Theory*, 2. pog.

⁸⁰ Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, prevedel Rado Riha, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 66. Temo odlično obdela Welsch v *Vernunft*, str. 490–495.

vzpostavlja na isti način, če naj kaj takega, kot je spoznanje sploh obstaja. Ključno razmerje je med receptivnostjo, za katero nikoli ne moremo dokazati, da je pri drugih enaka in ki vseeno vsebuje radikalno drugačen »vloček« za vsakega posameznika in vsako kulturo ter spontanostjo, za katero moramo *domnevat*, da navkljub tem razlikam na enake načine strukturira receptivnost. Ali pa je tisto, kar spontanost ustvarja, *dejansko* isto, mora biti dokazano z »izmenjavo zavesti ... kar predpostavlja posredujoči termin, univerzalni in skupni sistem določitve« (*ibid.*, str. 372), namreč jezik. (O tem glej Bowie, Uvod k *Hermeneutics and Criticism*.) Videti je, da to vodi neposredno nazaj k Habermasu in njegovemu proceduralnemu pojmovanju sebstva in jezika. Toda Schleiermacher ne misli, da samozavedanje nastane prek »nepopustljive individualizirajoče sile jezikovnega medija učnih procesov« (Habermas, naveden zgoraj), kar interpretacijo drugega naredi za manj odvisno od pravil, kot pa bi to rad predstavil Habermas. Za Schleiermacherja je, kot smo videli, interpretacija »neskončna naloga«, ki se naposled opira na *umetnost* »tehnične interpretacije«, ki ni omejena s pravili. Njegovi dokazi o naravi posameznega samozavedanja pomenijo, da je »semantična simetrija«, identiteta smisla besede, iz »Jaz« in »ti« ali »ona/on« vidika, lahko le postulat, ki ga v dejanski komunikaciji preverimo, ne pa metodološki temelj.⁸¹ Kot pravi Frank:

Moramo se drug z drugim sporazumeti kot posamezniki, ne čeprav, temveč prej *zaradi* tega, ker ne moremo graditi na sistemu sporazuma, o katerem bi se sporazumeli vnaprej. Če bi to ne bilo tako, bi pojmovanje resnice kot intersubjektivnega konsenza izgubilo svoj smisel: nič več bi ne bilo specifična postmetafizična alternativa klasično-ontološki [representacijski] teoriji resnice. (Frank, *Stil in der Philosophie*, str. 83.)

Habermas se strinja, da je semantična simetrija lahko le potrebna protislovna domneva (Habermas, *Faktizität und Geltung*, str. 35), vendar pa ne poda prepričljivega mnenja o tem, zakaj ni nič več kot to. Če bi to storil, bi omejitve semantičnega obrata v odnosu do takih vprašanj hitro postale očitne.

Estetski moment, ki je potreben za verodostojno sodbo spoznavanja, je tisti, ki vodi Putnama, da nasproti Habermasu zagovarja, da »sta interpretacija v najširšem pomenu izraza in vrednost vsebovani v naših pojmihi o racionalnosti na vsakem področju«. ⁸² Ločitev sfer racionalnosti je lahko v nekaterih

⁸¹ Schleiermacher se tudi zaveda načelne nevarnosti teorije konsenza, kar je razvidno v njegovi izjavi, da »celo napačna misel lahko postane vsem skupna«. (*Ibid.*, str. 374.) O problemih, ki so povezani s pojmom semantične simetrije glej Manfred Frank, *Die Unhin-tergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer »postmodernen« Toterklärung*, Suhrkamp, Frankfurt 1986.

⁸² Hilary Putnam, *Realism and Reason. Philosophical Papers*, 3. zv., Cambridge University Press 1983, str. 300.

pogledih dejansko dejstvo v institucionalnem delovanju sodobnih družb, vendar pa ni nobenega filozofskega razloga, da bi mislili, da so lahko te sfere ločene kaj bolj kot hevristično – *razen*, če ne domnevamo, kot to včasih stori Habermas, da je model fizikalnih znanosti model racionalnosti kot celote. Putnam, skladno z romantičnim pojmovanjem, trdi da ne obstaja filozofsko verjetna razlaga uma, ki bi temeljila na prvotnosti metod fizike, saj »je racionalnost v 'nomotetičnih' znanostih ravno tako megljena in nezmožna formalizacije kot 'Verstehen'«. (*Ibid.*, str. 299.) Vedno obstaja nedoločno število možnih teorij, ki lahko pokrijejo vsako serijo pravilnih opažanj, čeprav nam bo neoporečna »estetska« sodba, ki ni omejena s pravili (ki jo je Kant imenoval »reflektirajoča sodba«) povedala, da v resnici nobena od njih ni kandidat za racionalno sprejemljivost.

Osnovni problem je, da se neka vrsta »heglovskih« problemov, ki jo razkriva romantična paradigma, ponavlja pri Habermasu. Tako je, na primer, nejasno tako kateri sferi pripada sama teorija komunikativnega delovanja, kot tudi to kaj lahko utemelji vlogo teorije kot *razsodnika* delitve sfer. Dokazi, ki so potrebni za utemeljitev teorije, slonijo na takšni zvrsti razlikovanj, ki jih nedvomno izvajamo v poteku k veljavnosti usmerjene komunikacije med resnico, normativno pravilnostjo in subjektivno resničnostjo, toda kaj je tisto, kar tem razlikovanjem omogoča, da jih prepoznamo za *konstitutivno* veljavna v teoriji, ne da bi že vnaprej predpostavljali resnico teorije samega komunikativnega delovanja? Nelagodno kantovsko razmerje med empiričnim in transcendentnim se tu ponovno pojavi v drugačni obliki. Nadalje, pogosto lahko tudi sodimo na način, ki naj bi pripadal eni izmed sfer, zato da bi dosegli nekaj v drugi sferi, na primer tedaj, ko biologi uporabijo metafore, da bi prišli do novega pojmovanja.⁸³ Glede na to da nekateri najpomembnejši filozofski spori nastopajo prav v zvezi z razporeditvijo kompetenc med sferami, znotraj sfere ne moremo utemeljiti sodbe, katere izjava ali izpeljava sodi v posamezno sfero. Z nekega estetskega vidika, na primer, določene zvrsti psihologije glasbe sploh ne zadevajo glasbe, saj tisto, kar nekaj naredi za glasbo, ni očitno ne v analizi zvočnih sestavin ne v izmerljivih odzivih poslušalca; po drugi strani lahko psiholog dokazuje, da je glede na nemožnost končnega konsenza o tem, kaj glasba je, njen načrt vsaj utemeljen v dostopnem dokaznem gradivu. Kje v okviru Habermasove teorije se nahaja metapravilo, ki odloča, katera sfera pristojnosti je primerna v spodbijanem primeru?⁸⁴

⁸³ Glej npr. Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Suhrkamp, Frankfurt 1980.

⁸⁴ Jean-François Lyotard, *Le différend*, Minuit, Pariz 1983, izpelje to vprašanje v povsem neverjetno teorijo o nekomenzurabilnosti diskurzov. Moja ugotovitev je, da Habermasova delitev sfer stopnjuje probleme, ki so inherentni vsakemu bistvenemu nestrinjanju in

Habermasova teorija, ki se je skozi leta odlikovala z vse večjem zmanjševanju svojih bolj poudarjeno transcendentalnih trditev, v končni instanci počiva na »množičnem izvornem konsenzu« v »življenjskem svetu«, ki ga ima Habermas, sledeč Husserlu, za »predpredikativni in predkategorični« temelj vsakodnevnih pomenov. (Habermas, *Faktizität und Geltung*, str. 38.) Od tod bi lahko sklepali, da Habermas sprejme Heideggerjevo stališče, ki izhaja iz romantične estetike,⁸⁵ da brez prvotnega, predpredikativnega »ontološkega« razkritja sveta, ki dopušča, da je nekaj sploh razumljeno kot nekaj, »ontične« znanosti sploh ne bi mogle nastati. Vendar pa Habermas trdi, sledeč Tugendhatovemu glavnemu (semantičnemu) ugovoru Heideggerju,⁸⁶ da ta vednost iz ozadja o »življenjskem svetu« sploh ni vednost v strogem smislu« (*ibid.*, str. 39), saj je ni mogoče ovreči in ni odprta razpravi kar zadeva veljavnost trditev o njej. Za Habermasa je resnica »zahtevo po veljavnosti, ki jo povežemo z izjavo s tem, da jo izjavimo«,⁸⁷ nasproti kateri lahko zavzamemo »da/ne stališče« (*Ja/Nein Stellungnahme*),⁸⁸ vendar pa njegovo vztrajanje na strogem razlikovanju med »diskurzivnim okoriščanjem z veljavnostnimi trditvami« in tem, kar se je vedno že zgodilo v razumevanju življenjskega sveta, ogroža pragmatični značaj njegove teorije. Putnam je pokazal, da Rortyjeva podobna ločitev »človeške misli na govorico 'znotraj iger jezika, ki jim vlada merilo' in na govorico 'izven' iger jezika«, vpeljuje v bistvu metafizično razlikovanje med vrstami jezika, ki ga ne Rorty ne Habermas ne bi smela podpreti.⁸⁹ Sledeč romantikom Frank trdi, da je propozicionalna resnica, katere ocenljivost lahko ocenimo »utemeljena v resnici-kot-razumljivosti«. (Frank, *Stil in der Philosophie*, str. 73.) Ne moremo podati končnega opisa resnice, kakršno zahteva formalna semantika, saj se vselej že zanašamo nanjo kot na razumljivost – tj., na neki prvoten neposreden čut ali »občutek« kaj je sploh res, kakršnega sta imela v

ki so pravzaprav laže obvladljivi, če sfer veljavnosti ne poskušamo že od začetka ločiti. O tem problemu glej tudi Manfred Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Erweiterte Neuausgabe, Suhrkamp 1989, str. 590-607.

⁸⁵ Heidegger bi tega ne razumel na tak način, toda za prikaz kontinuitete romantičnih idej z ustrežajočimi vidiki Heideggerjega dela glej Bowie, *From Romanticism to Critical Theory*.

⁸⁶ Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin 1970. Tugendhat zagovarja skrajno razliko med razkritjem sveta, ki je inherentno kakršnikoli vrsti pomena in pojmom zahteve po veljavnosti, na katero se njen prejemnik lahko odzove negativno ali pozitivno.

⁸⁷ Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, str. 129.

⁸⁸ Kot opozori Wolfram Hogebe v *Ahnung und Erkenntnis*, Suhrkamp, Frankfurt 1996, str. 29, je pojem »Stellungnahme« metafora. Status »privzetja stališča« ni na ta način »ontološko nič manj problematičen, kot reprezentacije in nameni«, ki se jim skušata Tugendhat in Habermas izogniti z metaforo. Kje se to »stališče« v resnici nahaja?

⁸⁹ Hilary Putnam, *Pragmatism*, Blackwell, Oxford 1995, str. 64.

mislih Kant in Jacobi – da bi sploh lahko karkoli opisali ali razumeli, vključno seveda s semantično teorijo resnice oziroma trditvijo, da je resnica zahteva po veljavi.⁹⁰ Zdi se, da Habermas v resnici sprejme približno tak pogled, toda potem skuša prek Tugendhatove semantike doseči omejitev njegove uporabe. Kot je, sledeč Wittgensteinu, pokazal Nelson Goodman, so svetovi – vključno z onimi v znanostih – narejeni »s tem, kar je ponazorjeno in izraženo – s tem, kar je pokazano, kot tudi s tem, kar je izrečeno«, tako da »vedenje ne more biti izključno ali celo prvenstveno stvar določanja, kaj je [semantično] resnično«. Na primer »pravilnost« literarno napačne metafore, ki reši neki problem, je v naših dejanskih opravilih s svetom pogosto pomembnejša od propozicionalne resnice in je, poleg tega, odprta temu ali bo sprejeta ali zavržena.⁹¹

Če naj veljavnosti ne omejimo na tisto, kar je lahko propozicionalno zatrjevano in če naj sfere racionalnosti vpeljemo v zares nujno potrebno novo medsebojno delovanje, potem mora filozofija uporabiti vire iz estetike na način, ki ga Habermasov pristop pogosto podceni ali onemogoči. Vprašanja, ki jih sproža estetika v nemški filozofiji od Kanta dalje, nudijo načine spraševanja o tem ali obstaja več kot le hevristična delitev med pojmovnimi načini veljavnosti, ter ohranjajo usmerjenost k ideji celote, ki ni zvedljiva na posebne diskurze, za kakršne gre na primer pri ekoloških vprašanjih, ki zadevajo mesto samozavedajočega se življenja v naravi. Takšna vprašanja so pogosto možna le v metaforični obliki, toda to ne pomeni, da ne morejo nuditi bistvenih spoznanj, ki jih drugi diskurzi zameglijo.

To so seveda metafizični problemi, a če Kantovega mnenja o zvezi med spoznavanjem in estetiko ne ontologiziramo, njihova posledica ni, kot vztraja Habermas, da je metafizika, utemeljevalna ontološka ali epistemološka disciplina: navsezadnje so predvsem skrbi glede zvrsti utemeljevanja, ki je na razpolago sodobni filozofiji, sploh Kanta in romantike pripeljale k estetiki. Ravno kar postavljena vprašanja nakazujejo, da lahko zaradi preostanka scientizma Habermasova lastna teorija sama včasih pade pod kategorijo »metafizike«, ki jo želi pustiti za seboj. Bistvo romantičnega stališča je, da zadeva tisto, kar Schnädelbach imenuje »negativna metafizika«, namreč »upravičen opomin, da diskurz nima popolne kontrole nad resničnim in dobrim: da obstaja nekaj, kar z metodo ne more biti predvideno, kar pa se mora pokazati in se izkusiti«. (Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, str. 171–172.) To vrsto metafizike poveže ravno s tistimi idejami, ki jih Habermas povezuje z iracional-

⁹⁰ Predpostavljam, da zato Davidson misli, da je resnica neopredeljiva in predpostavi »intuitivno zapopadenje, ki ga imamo o pojmu«. (Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press 1984, str. 267.)

⁹¹ Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis 1978, str. 18–21. Tukaj me ne zanima veljavnost drugih vidikov Goodmanovega stališča.

nostjo: Kantovo »stvarjo na sebi«, Wittgensteinovim »mističnim«, Adornovo »neidentiteto« in Heideggrovo »bitjo«, h katerim, menim, bi bilo potrebno dodati tudi romantični pojem »biti«. ⁹²

Podobno kot Henrich vidi Schnädelbach specifično vlogo sodobne filozofije, ki ji preprečuje, da bi bila temelj naravoslovja, oziroma da bi jo mu bilo mogoče podrediti, kot »razmišljujočo usmerjenost«, ki tematizira, »kar že predhodi in se nahaja v osnovi naših tematiziranj v mišljenju, spoznavanju in delovanju«. (Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, str. 131.) Ključ do tega, kar odlikuje filozofijo, je potem v tem, da »zavzame mesto v mediju govorjenja Jaz ali govorjenja mi«, *ne* pa v tretji osebi:

Filozofija je artikulacija v misli našega teoretičnega *in* praktičnega razmerja z nami samimi, ki res sodeluje v razmerju do sveta, vendar sebe ne razkrije – kot trdi scientizem – prek tega razmerja: nasprotno, prej lahko naša razmerja do sveta pojasnimo in razumemo s tem, da začnemo z našim razmerjem do sebe ... Vidik prve osebe ... je *edino* mesto možne rehabilitacije filozofije po koncu metafizike in idealizma. (*Ibid.*, str. 320.)

Tako kot Habermas Schnädelbach pogosto sumničavo omenja »romantično«, kot da bi sodila k iracionalizmu, ki mu v svoji obrambi negativne metafizike želi ugovarjati, toda to, kar tu poudarja, je bistveno že za Novalisovo kritiko Fichteja. Novalis razsredišči subjekt kot to zahteva Schnädelbach (*ibid.*) in hkrati vpelje njegov primat kot skrb filozofije na način, na katerega Henrich razlikuje med subjektom in osebo: »Jaz je v bistvu nič – vse mu je treba *dati* – toda le njemu samemu je lahko nekaj dano in dano postane nekaj prek Jaza.« (Novalis, *Das philosophisch-theoretische Werk*, str. 185.) Zelo jasno je, da posledice, ki jih Novalis potegne iz takšnih razmislekov, ne ustrezajo prejeti sliki romantične filozofije: ⁹³ »Človeška vrsta ne more seči dlje od uvida, kakšno spoznanje je primerno za njeno posamezno stopnjo – za trajanje in vzpostavitev njenega življenja – in da poskrbi, da patološko ne podpira gonje za znanjem – da ga pusti v harmoniji z drugimi silami in z možnostmi.« (*Ibid.*, str. 793.) Na tej točki se romantična tradicija, ki so jo večinoma spregledali ali obravnavali kot mistični beg iz pritiskov modernosti, izkaže za pomembnega predhodnika dvoma o fundacionalistični filozofiji in scientizmu, ki je značilen za najboljši ameriški pragmatizem.

⁹² Glej Andrew Bowie, »Non-Identity: The German Romantics, Schelling and Adorno« (ur. T. Rajan in D. Clark), *Intersections: Nineteenth Century Philosophy and Contemporary Theory*, SUNY Press, Albany 1995, str. 243–260.

⁹³ Pri Novalisu (in Schleglu) včasih najdemo elemente takšne slike, toda dejansko usmeritev njune misli sem že orisal. Večji del takšne sprejete slike je tako ali tako odvisen od napačne interpretacije uporabe ključnih izrazov kot sta pri romantikih »občutek« in »hrepenenje«, ki imata pogosto zelo stroge epistemološke pomene.

Putnam je nedavno trdil, da »kar je javno preverljivo (ali celo, kar je intersubjektivno 'zakonito izjavljeno') ni vse, od česar lahko vsako človeško bitje ali vsaka kultura živi«. (Putnam, *Pragmatism*, str. 75.) Pri čemer na nekem drugem mestu, kar zadeva preživetje slabe metafizike v pomembnih delih analitične tradicije, dodaja, da je »prerekanje odraslih mož in žena o tem, ali število tri 'resnično obstaja' smešen prizor«. (*Ibid.*, str. 44.) Nalogo sodobne filozofije potemtakem vidi prej v »kritiki kulture« (*ibid.*), kot pa v jalovih poskusih izčrpno opisati razmerje med domnevno že narejenim svetom in simboli, ki ta svet predstavljajo. V istem duhu Henrich navaja primer nefrofiziologa, ki v klasičnem primeru filozofskih vprašanj, ki jih sproži ločitev sfer, »zapusti svoj laboratorij, v katerem so zavest in čustva le kompleksi streljajočih nevronov in se vrne v krog družine, ki jo ima rad«. V luči nedvomnega uspeha naravoslovja postavlja Henrich vprašanje ali je edina »enotnost razumevanja«, ki nam je še ostala, da se odrečemo zamisli, da bomo lahko kdajkoli »v mišljenju svet držali skupaj« (Henrich, *Fluchtlinien*, str. 60), kot je to sedaj storila znanstveno usmerjena filozofija. Kot sem že predlagal, če se poskusu držati skupaj svet v mišljenju, ki je oblikoval najboljšo nemško filozofijo od Kanta, odpovemo, postane zares vedno bolj nejasno kaj sploh lahko počne filozofija, česar ne bi bolj opravile specifične znanosti. Zdi se mi, da je nevarnost, ki se skriva v Habermasovem, sicer edinstveno daljnosežnem poskusu razviti komunikativno teorijo racionalnosti in modernosti, pozaba nekaterih virov, ki so na razpolago v nemški tradiciji za soočenje s tem položajem.

Kar vsebuje podoba nefrofiziologa, je bilo očitno že v Jacobijevi bojzani, da bi ozko ukvarjanje z dosežki naravoslovja vodilo k tistemu, kar sam označi za »nihilizem«, saj bi se pozabilo, da »je največji dosežek znanstvenega raziskovalca, da razkrije (*enthüllen*) in razodene (*offenbaren*) *obstoj* (*Daseyn*)... Razlaga je za njega sredstvo, pot k cilju, bližnje, toda ne končni smisel.« (V Heinrich Scholz, ur. *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, str. 90.) Če filozofiji ne gre za cilje onkraj čiste razlage, potem smo morda resnično prišli do konca filozofije. Trenutno se za velik del, še posebej angloameriškega filozofskega sveta, zdi, da je zadovoljen, da prispeva k tej situaciji. Ena izmed ironij zgodovine filozofije je, da so deli nemške tradicije, ki so jih vsaj v zadnjih sto letih v angleško govorečem svetu preprosto pozabili ali zvečine odpisali, sedaj bolj v stiku z možnostjo bodočega zdravja filozofije in človeške kulture, kot večina filozofije, ki je tako pripravljena obtožiti to tradicijo za njen neuspeh v zvezi z dejanskim svetom.

Prevedla Eva in Aleš Erjavec