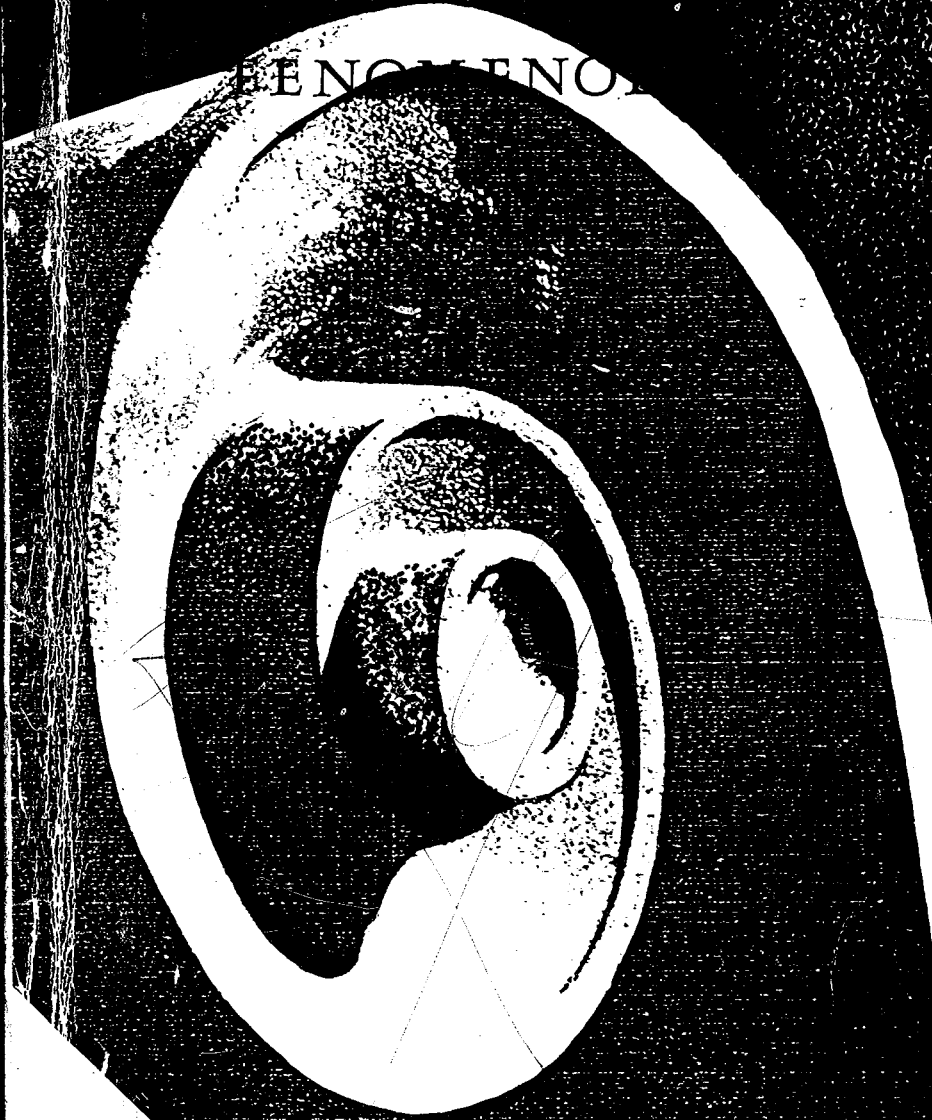


PHENOMENA



Ljubljana

letnik II / šte

PHENOMENA

K A Z A L O

INTENCIONALNOST

Martin Heidegger: Intencionalnost	1
Tine Hribar: Izvor intencionalnosti	23

FENOMENOLOGIJA JEZIKA

Edmund Husserl: Izraz in pomen (§ 11, § 12, § 13)	40
Martin Heidegger: Biti-tu in govor. Jezik (Bit in čas § 34)	46
Andrina Tonkli-Komel: Jezik kot izrazni govor	52
Dean Komel: Vebrov program fenomenologije jezika in opredelitev kraja govorice	63

DIALOG

RENATO CRISTIN: Harmonija izvora. Pesništvo in grškost mišljenja pri Heideggru	74
Pogovor z Renatom Cristinom	88

RELIGIOLOGIJA

Aleš Debeljak: "Smisel" v Webrovi sociologiji religije	97
---	----

RECENZIJE	110
------------------------	-----

POVZETKI	119
-----------------------	-----

Martin Heidegger

INTENCIONALNOST

(Smisel in naloga fenomenološkega raziskovanja II: Fundamentalna odkritja fenomenologije, njen princip in pojasnitev njenega imena)

Ta odkritja bomo karakterizirali in to karakteristiko dopolnili s pojasnitvijo principa fenomenološkega raziskovanja. Na tej podlagi bomo poskušali z interpretacijo samooznačbe tega raziskovanja, z določitvijo njenega imena **fenomenologija**.

Med odločilnostnimi odkritji bi želeli obravnavati tri: prvič **intencionalnost**, drugič **kategorialno zrenje** in tretjič **izvorni smisel apriorija**. Te preučitve so neogibne tako po svoji stvarni vsebini kot po načinu preučevanja, samo tako lahko dobimo "čas" fenomenološko pred oči in je dana možnost pravilnostnega napredovanja njegove analize v tem, kot kar se kaže.

Intencionalnost

Najprej želimo obravnavati intencionalnost zaradi tega, ker je sodobna filozofija svojsko spodbudo nahajala tedaj in jo nahaja še danes prav v tem fenomenu, ker je intencionalnost prav to, kar preprečuje neposredno in ne vnaprej privzeto sprejetje tega, kar želi fenomenologija. Dotaknili smo se je že ob karakteriziranju načina, kako je **Brentano** poskušal klasificirati celoto psihičnih fenomenov s strogim priličenjem njej sami. **Brentano** je v intencionalnosti prepoznal strukturo, ki tvori pravo naravo psihičnega fenomena. Tako mu je postala kriterij razločevanja med psihičnimi in fizičnimi fenomeni. Ta struktura, kolikor jo vnaprej nahajamo v pojavljajoči se bitnosti, pa je obenem kriterij in princip naravnostne delitve samih psihičnih fenomenov. **Brentano** izrecno poudarja, da privzema le tisto, kar sta že poznala **Aristotel** in sholastika. Pri **Brentanu** se je naučil videti intencionalnost tudi **Husserl**.

S kakšno pravico pa tedaj še govorimo o odkritju intencionalnosti v fenomenologiji? Zaradi tega, ker obstaja razlika med golim in grobim poznavanjem kake strukture in razumetjem njenega pravega smisla in njene spletenosti ter s tem doseženih možnosti in horizontov v to usmerjenega in zatrdno potekajočega raziskovanja. Od grobega poznavanja in uporabe v klasifikacijske namene do principialnega razumetja in razdelave tematike je zelo dolga pot, ki terja nove preučitve in preureditve. **Husserl** o tem zapiše: "Ob tem pa je od prvega dojetja kakega razločka v zavesti do njegovega pravega, fenomenološko čistega fiksiranja in konkretnega ovrednotenja silni korak - in prav ta za uglašeno, plodno fenomenologijo odločilni korak ni bil napravljen."¹

V dnevni filozofski literaturi fenomenologijo radi karakterizirajo takole: **Husserl** je od **Brentana** privzel pojem intencionalnosti; znano je, da intencionalnost izhaja iz sholastike; ta pa je temačna, metafizična, dogmatična. Torej je pojem intencionalnosti znanstveno neuporabljiv in fenomenologija, ki ga uporablja, je obremenjena z metafizičnimi predpostavkami in potemtakem sploh ni utemeljena na neposrednih danostih. Tako **H. Rickert** (**Metoda filozofije in neposredno**) piše: "Posebno tam, kjer ima vlogo po **Brentanu** posredovani sholastični pojem **intencionalnosti**, se zdi pojem neposrednega še kaj malo razjasnjen in miselni tok večine fenomenologov je prežet s tradicionalno metafizičnimi dogmami, ki njihovim pripadnikom naravnost onemogočajo, da bi tisto, kar imajo pred očmi, videli nepristransko."² Ta sestavek vsebuje temeljito polemiko s fenomenologijo. Tudi sicer in prav v uvodu k novi izdaji **Brentanove psihologije** je s strani **O. Krausa** rečeno, da je **Husserl** preprosto privzel **Brentanov** pojem intencionalnosti. Za **Marburško šolo** je intencionalnost ostala tudi pravi kamen spotike, tisto, kar obenem zagrajuje pristop do fenomenologije.

Če takšne predstave izrecno zavračamo, se to ne dogaja zaradi tega, da bi obranili **Husserlovo** originalnost nasproti **Brentanu**, marveč zato, da bi ob takšnih karakteristikah preprečili vnaprejšnje onemogočenje pristopa že do najelementarnejših preučevanj in do razumetja fenomenologije.

a) Intencionalnost kot struktura doživljanj: izpostavitve in prve pojasnitve

Poskušali bomo pokazati, da je intencionalnost struktura doživljanj kot takih, ne pa doživljanj kot duševnim stanjem dodana priredba k drugim dejanskostim. Vnaprej naj povem: Pri poskusu razjasniti intencionalnost, tj., jo videti in dojeti v tem, kar je, ne smemo pričakovati, da se bo to zgodilo na mah. Osvoboditi se moramo predsodka, da je s tem, ko fenomenologija zahteva, da dojamemo stvari same, rečeno, da moramo stvari dojeti na mah in nedejavno: marveč je prodiranje do stvari postopno, in naj predvsem odstrani predsodke, ki zagrajujejo stvari.

Besedni pomen **intentio** je: **naravnati-se-na**. Vsak doživljanj, vsako duševno obnašanje je naravnano na nekaj. Predstavljanje je predstavljanje nečesa, spominjanje je spominjanje nečesa, sodba je sodba o nečem, domnevanje, pričakovanje, upanje, ljubezen, sovraštvo - nečesa. Pravijo, da je to trivialnost, posebej še naglasijo, da v tem ni kakega posebnega dosežka, ki bi zaslužil oznako odkritja. A približajmo se tej trivialnosti nekoliko bolj in izpostavimo, kaj pomeni fenomenološko.

Za naslednje preučitve ni potrebna nikakršna posebna ostroumnost, le opustitev predsodkov - zgolj gledanje in utrditev gledanega, brez radovednostnega vprašanja, kaj naj bi s tem počeli. Najtežje, kar se nam mora posrečiti, je stvarnostno razmerje do najbolj samoumevnega, kajti človek ima element svoje eksistence v umetelnostnem, zlaganem, v že vselej po drugih sčvekanem. Zmota je meniti, da so fenomenologi zgledni fantje, ki jih odlikuje odločenost za oprijemljivi boj s tem in pozitivno hotenje po razprtju pa nič drugega.

Unavzočimo si eksemplarični, lažje pristopni primer "duševnega obnašanja": konkretno naravno zaznavo - zaznavo stola, na katerega, ko vstopim v sobo, zadenem in ga, ker mi je napoti, odrinem. Naglašam to zadnje, da bi poudaril, kako se skušamo približati najbolj vsakdanjemu načinu zaznave, ne pa zaznavanju v poudarjenem smislu le funkcionirajočega preučevanja. Naravna zaznava, kakor v njej živim, ko se gibljem v svojem svetu, najpogosteje ni samostojno preučevanje in študiranje stvari, marveč se nanaša

na konkretno praktično obnašanje do reči; ni samostojno, ne zaznavam, da bi zaznal, marveč da bi se orientiral, našel pot, nekaj obdelal; to je čisto naravno motrenje, v katerem živim stalno. Groba interpretacija bi zaznavo stola karakterizirala takole: v moji notranjosti se odvija določeno duševno dogajanje; temu psihičnemu dogajanju "znotraj". "v zavesti" ustreza "zunaj" fizična realna stvar. Torej je ustrezna prirejenost med zavestnostno dejanskostjo (subjektom) in dejanskostjo zunaj zavesti (objektom). Duševno dogajanje vstopa v neko razmerje do nečesa drugega, zunaj njega. Na sebi ni nujno, da nastopi to razmerje, kajti ta zaznava je lahko zmotna zaznava, halucinacija. Psihološko dejstvo je, da nastopajo psihična potekanja, v katerih je nekaj zaznano - domnevno -, kar sploh nikoli ni eksistiralo. Možno je, da moje psihično dogajanje zajame halucinacija, tako da zaznam, kako je zdajle v tej dvorani čez vaše glave zapeljal avtomobil. Tu duševnemu poteku v subjektu ne ustreza realni objekt; tu imamo zaznavo, ne da bi nastopilo kakšno razmerje do česa zunaj nje; ali pri zmotni zaznavi: Grem po temnem gozdu in zagledam, kako mi nasproti prihaja človek, ko bolj pogledam, vidim, da je drevo. Tudi tukaj manjka objekt, ki je bil domnevno zaznan v tej zmotni zaznavi. Glede na ta nesporna dejstva, da lahko realni objekt v zaznavi ravno umanjka, ne bi smeli reči, da je vsaka zaznava zaznava nečesa: se pravi, intencionalnost, naravnost-sebe-na nekaj, ni nujna značilnost vsake zaznave. In celo če bi vsakemu psihičnemu dogajanju, ki ga označujem kot zaznavo, ustrežal fizični objekt, bi bila to dogmatična trditev: kajti ni ničesar, kar bi zagotavljalo, da sem iz svoje zavesti stopil v realnost.

Od **Descartesa** vemo - in vsaka kritična filozofija trdno vztraja pri tem, da pravzaprav vselej dojamem le "vsebine zavesti". V uporabi pojma intencionalnosti je potemtakem že vsebovana, npr. glede zaznavnega obnašanja, dvojna predpostavka: najprej metafizična predpostavka, da psihično izstopa iz sebe k fizičnemu, kar je, kakor je znano, od **Descartesa** naprej prepovedano. Nato pa je v intencionalnosti predpostavka, da psihičnemu poteku vselej ustreza realni objekt; dejstva zmotne zaznave in halucinacije pa govorijo proti temu. To meni **Rickert** in veliko drugih, ko pravijo, da tičijo v pojmu intencionalnosti metafizične dogme. Toda ali smo s takšno interpretacijo zaznave kot halucinacije in zmotne zaznave intencionalnost sploh dobili pred oči? Smo govorili o tistem, kar ta naziv

pomeni za fenomenologijo? Ne! Tako malo, da zgoraj podana interpretacija, če postane podlaga razprtja intencionalnosti, do brezupnosti prepreči dostop do tega, kar je fenomenološka namera. Pridimo si o tem na jasno tako, da ponovimo interpretacijo in si jo ostreje ogledamo. Kajti domnevne trivialnosti nikakor ne moremo sprejeti kar tako, najprej bi morali opustiti plehko trivialnost nepristnih, a običajnih spoznavnoteoretskih vprašanj.

Unavzočimo si halucinacijo: Rekli bomo, da avtomobila realno sploh ni bilo, torej ni nikakršne prirejenosti med psihičnim in fizičnim, temveč je dano le psihično. Toda ali ni halucinacija po svojem smislu vendarle halucinacija, domnevna zaznava avtomobila? Ni tudi ta domnevna zaznava, ki je brez realnega razmerja do realnega objekta, prav kot takšna neka naravnava-sebe-na domnevno zaznano? Ni zmeta sama kot taka naravnava-sebe-na, četudi realnega objekta faktično ni tu?

Ni tako, da bi kaka zaznava postala intencionalna šele s tem, da psihično vstopi v razmerje s fizičnim in da ni več intencionalna, če to realno ne eksistira, marveč je zaznava, najsibo prava ali zmotna, intencionalna sama v sebi. Intencionalnost ni lastnost, ki bi bila zaznavi pridodana in bi ji pripadala le v določenih primerih, marveč je kot zaznava že **izvorno (von Hause aus) intencionalna**, ne glede na to, ali je zaznano realno navzoče ali ne. In prav zaradi tega, ker je zaznava kot taka naravnava-sebe-na nekaj, ker tvori intencionalnost strukturo samega nanašanja, lahko pride do nečesa takega, kot sta halucinacija in napačna zaznava.

Tako tedaj, ko opustimo vsa spoznavnoteoretska vnaprejšnja mnenja, postane očitno, da je samo nanašanje - še povsem neodvisno od vprašanja njegove pravilnosti ali nepravilnosti - že po svoji strukturi naravnava-sebe-na. Ni tako, da bi se najprej neintencionalno odvijal psihični potek kot stanje (kompleks občutkov, spominske relacije, predstavnostne podobe in miselni poteki, v katerih nastane podoba, o kateri se potem vprašujemo, ali ji kaj ustreza) in bi v določenih primerih postal intencionalen, marveč je bit samega nanašanja naravnava-sebe-na. Intencionalnost ni doživljaju pridodano, včasih v njem odvijajoče se razmerje do ne-doživljajskega, marveč so intencionalni sami doživljaji kot taki. To je prvo, bržkone še povsem

prazno določilo, ki pa je že dovolj pomembno za pridobitev distance do metafizičnih predsodkov.

b) Rickertovo napačno razumetje fenomenologije in intencionalnosti

Ob privzetju intencionalnosti in že v načinu, kako so interpretirali in naprej razvijali **Brentana**, so manj gledali na izrazilo te sestave strukture doživljaja kot pa na to, kar so domnevali pri **Brentanu**: metafizične dogme. Pri **Husserlu** je bilo odločilno, da se ni oziral po dogmah in predpostavkah, kolikor so bile navzoče, marveč po fenomenu samem, da je **zaznava naravnava-sebe-na**. Te strukture pa tudi pri drugih obnašanjih ne gre spregledati. **Rickert** vzame to za podlago svoje konfrontacije in zatrdi, kako to lahko opazimo pri obnašanjih, kajti intencionalnost upošteva glede na obnašanje v razsojanju, ne pa pri pred-stavljanju. Takole pravi: Predstavljanje ni spoznavanje. Do tega pride, ker vztraja pri dogmah: Moje predstavljanje v sebi nima nikakršne transcendence, ne izstopa ven k predmetu. **Descartes** je vendarle dejal, da predstavljanje, perceptio, ostaja v zavesti in **Rickert** meni, da je v transcendenci razsojanja, katerega predmet opredeli kot **vrednoto**, manj uganke kot v transcendenci, ki je v predstavljanju v smislu izstopanja ven k realni stvari. Do tega dojetja pride, ker meni, da v sodbi spoznamo nekaj, kar ima karakter vrednote, kar torej ne eksistira realno in to identificira z duhovnim, ki je zavest sama; meni, da je vrednota nekaj imanentnega. Če pripoznavam kako vrednoto, ne izstopam iz zavesti in je ne prekoračujem.

Za nas ni bistveno pokazati, kako se **Rickert** giblje v protislovjih, ko enkrat uporablja fenomenološki pojem predstavljanja, drugič pa mitičnega psihologije, marveč to, da že na izhodišču upošteva le intencionalnost, kolikor ustreza njegovi teoriji, se je pa otrese, kolikor se ne strinja z njegovo teorijo, da predstavljanje ni spoznavanje. Značilno je, da kljub vsej ostroumnosti pade ob najbolj prvobitnih zahtevah: sprejemanje dejstev, kakršna se dajejo. S tem ostane mišljenje brez tal. Prisile reči ni mogoče v nekem primeru upoštevati, v drugem pa ne; upoštevati, če ustrezajo vnaprej fiksirani teoriji - ne upoštevati, če jo rušijo. Značilen primer tega načina mišljenja nudita **Rickertova** iz **Brentana** izhajajoča spoznavna teorija in

teorija o sodbah. Obravnavali ju bomo, da bi videli, kako so sodbe odvisne od dojetja reči.

Ricker sprejme od **Brentana** določitev sodbe kot pripoznanja. Slediti moramo prav mestu, na katerem uporabi po **Brentanu** izkazano intencionalnost in na katerem pred njo obenem zapre oči, skoči v teorijo in konstruira. Unavzočimo si na kratko teorijo, ki temelji na **Brentanovi** karakteristiki sodb.

Če razsojamo, pravi **Rickert**, soglašamo s predstavami oziroma jih odklanjamo. Kot tisto bistveno tiči v sodbi "praktični" odnošaj. "Ker pa mora tisto, kar velja za sodbo, veljati tudi za spoznavo, izhaja iz sorodstva, ki obstaja med sodbo ter hotenjem in čutenjem, da gre tudi pri čisto teoretičnem spoznavanju za zavzetje stališča do določene vrednote... Le v razmerju do vrednot ima alternativni odnošaj odobravanja ali neodobravanja kak smisel." ³ Tako pride **Rickert** do svoje teorije: **Predmet spoznavanja je vrednota**. Če zaznam stol in pravim: stol ima štiri noge, je po **Rickertu** smisel tega spoznanja **pripoznanje neke vrednote**. Pri najboljši volji pa česa takega v strukturi te zaznavnostne izjave ne bomo nikoli našli; kajti nistem naravnani na predstave in še manj na vrednote, marveč na faktično dani stol.

Pripoznanje ni prilepljeno na predstave, temveč je samo predstavljanje naravnano-sebe-na; to sploh šele daje možnost razsojanja o nečem in potrjevanje v razsojanju je fundirano v predstavljanju. Med predstavljanjem in razsojanjem samima obstaja intencionalno sovisje. Če bi **Rickert** ugledal intencionalnost predstavljanja, tudi ne bi zapadel v mitologijo sovisja sodbe in predstave, kakor da bi sodba šele "pristopila". **Tudi sami odnošaji med intencionalnostmi so intencionalni**.

Tedaj **Rickert** do te teorije tudi ni prišel s študijem reči, marveč s prazno dedukcijo, v katero so bile privzete dogmatične sodbe. Zadnji ostanek od sestava reči je edino ta, ki ga je **Rickert** privzel od **Brentana**, glede katerega pa je vprašljivo, če zadeva polno dejstvenost sodbe. "Če označimo... sodbo kot odnošaj, ki ni predstavnosten, to ne pomeni, da v tem na primer skupaj z **Brentanom** vidimo drugačnosten način odnosa zavesti do njenih

objektov od tistega, kakršen je v predstavljanju. Ta trditev je za nas veliko preveč polna predpostavk." ⁴ Tu **Rickert** odkloni intencionalnost kot kriterij različitve, v **Brentanovem** smislu, med odnošajema predstave in sodbe. Kaj sam postavi na to mesto? Kako opredeli in utemelji razliko?

Raziščimo, "v kateri rod psihičnih procesov spada popolna sodba, kolikor takšna stanja, v katerih se obnašamo neprizadeto motreče, sploh razlikujemo od tistih, ob katerih deležimo na vsebini naše zavesti kot na nečem, kar je za nas vrednota... Želimo torej le ugotoviti dejstvo, ki mu tudi čisto senzualistična teorija ne bo mogla nasprotovati".⁵ Skoraj slepi bi videl, da je to dobesedno **Brentanova** pozicija, ki ne želi nič drugega, kakor rod psihičnih procesov razdeliti po vrstah našega obnašanja, ali jih motrimo neprizadeto ali pa smo udeleženi v njih. **Rickert** zajema svojo teorijo predvsem iz tal, ki so bila začrtana z **Brentanovimi** opisi, ne vidi pa, da postavlja intencionalnost za fundament svoje teorije sodb in spoznavne teorije. Dokaz: Hkrati z upoštevanjem tega deskriptivnega razlikovanja uvaja **Rickert** pojem predstave, ki je v nasprotju s tistim, ki ga polaga v temelj oblikovanja definicije sodb; tukaj: neprizadeto, naravnati-se-na, torej predstavljanje kot način predstavljanja, na drugi strani: predstava kot predstavljeno, in to tako, da je predstavljeno vsebina zavesti. Tam, kjer **Rickert** zavrača predstavni idealizem in želi dokazati, da spoznavanje ni predstavljanje, se ne drži enostavnega in preprostega smisla predstavljanja, marveč postavlja za temelj mitični pojem. **Rickert** pravi, da predstave, dokler so le predstavljene, prihajajo in odhajajo.⁶ Zdaj predstavljanje ni enostavno predstavljajoče obnašanje, marveč so predstave predstavljene. "Predstavljajoče spoznanje potrebuje dejanskost, ki je neodvisna od spoznavajočega subjekta, kajti s predstavami smo tisto od spoznavajočega subjekta neodvisno zmožni dojeti le, kolikor so odraz ali znaki neke dejanskosti."⁷ Ob tem pojmu predstave, kolikor lahko naravnati-se-na tendira le k znaku, se da kajpada zlahka pokazati, da predstavljanje ni spoznavanje.

Toda kako je s pojmom predstave, ki ga uporablja **Rickert**, ko sodbo razmejuje od predstavljanja v smislu enostavno motrečega obnašanja? Zakaj **Rickert** ne vzame pojma predstave v deskriptivnem smislu, tako kakor pojem sodbe, ki se ujema z deskripcijo? Zakaj ne sledi smislu tega, kar je

v tem: neprizadeto motreče obnašanje?

To je zaradi tega, ker **Rickerta** vodi vnaprejšnje mnenje, teza, da **spoznavanje ne sme biti predstavljanje**; kajti če bi bilo spoznavanje predstavljanje, tedaj bi njegova lastna teorija, da je spoznanje pripoznanje in predmet spoznanja vrednota, postala odveč in bi bila bržkone sprevernjena. Da predstavljanje ne sme biti spoznanje, je predsodek, ki se krepi s sklicevanjem na **Aristotela**: spoznanje je sodba. Spoznanje je vselej resnično ali lažno; resnične ali lažne pa so po **Aristotelu** samo sodbe. S takšnim sklicevanjem na **Aristotela** meni **Rickert** zgolj to, da **Aristotel** razume sodbo na isti način - medtem ko **Aristotelu** pomeni ravno tisto, česar **Rickert** ob enostavnem sestavu predstavljanja ravno noče videti - "**pustiti nekaj videti**". **Rickert** ne vidi tega preprostega smisla predstavljanja, da pomeni prav spoznavanje.

Vpogled v primarno spoznavno naravo predstave si je zgradil s tem, ko predpostavi mitični pojem predstavljanja iz naravoslovne filozofije in pride do formulacije, da so v predstavljanju predstavljene predstave. V primeru predstave kot enostavne zaznave pa ni predstavljena predstava, marveč vidim stol. To je v smislu predstavljanja samega: ko gledam na, ne menim, da vidim predstavo nečesa, kar ni navzoče, marveč da vidim stol. Golo unavzočenje, ki ga označujemo tudi kot predstavo nečesa - na primer, če si zdaj predstavljam svojo pisalno mizo -, tudi v takih primerih golega mišljenja o nečem ni predstavljena predstava, vsebina zavesti, marveč stvar sama. Ravno tako je s spominskimi predstavami, npr. z vožnjo po jezeru: ne spominjam se predstav, marveč čolna in vožnje same. Najbolj prvobitni dejstveni sestavi, ki so v strukturah samih, so prezrti na ljubo neke teorije: spoznavanje ne sme biti predstavljanje, kajti samo tedaj, če spoznavanje ni predstavljanje, ima teorija prav v tem, da je predmet spoznanja vrednota in to mora biti, ker mora obstajati vrednotnostna filozofija.

To, kar nekoga napravlja slepega nasproti intencionalnosti, je vnaprejšnje mnenje, da gre tu za teorijo odnosa med fizičnim in psihičnim, medtem ko želimo pokazati zgolj strukturo psihičnega samega. Naj so to, na kar se usmerja predstavljanje, realne materialne stvari, ali pa le fantazijske, naj pripoznanje pripoznava vrednoto ali pa se razsojanje usmerja na nekaj

drugega. ne realnega, prvo je to, da sploh vidimo to naravno-sebe-na. Predvsem moramo brez vsakršne spoznavnoteoretske dogme utrditi strukturo obnašanj. Le iz prav videnega in skozenj je možno ostrejšje dojetje in morebitna kritika doslejšnje fenomenološke interpretacije intencionalnosti. Naučili se bomo uvideti, da se dejansko še tudi v fenomenologiji vežejo na intencionalnost nerazjasnjena vnaprejšnja mnenja, ki filozofiji, tako obremenjeni z dogmami, kot je **neokantovstvo**, prav zares zelo otežujejo videti pokazano kot tako. Ker sami mislijo dogmatično in usmerjeno, je prvo, kar domnevajo, tisto enako, nato pa se domneve oprimejo, toliko prej, ker fenomeni dejansko niso izčrpno razprostrti.

Glede obnašanj moramo imeti pred očmi zgolj strukturo naravne-sebe-na. Odstraniti moramo vsakršno teorijo o psihičnem, zavesti, osebi in podobnem.

c) Temeljni ustroj intencionalnosti kot take

Doslej doseženo o intencionalnosti je, formalno rečeno, prazno, a eno je že jasno, da mora biti, ne da bi imeli v ozadju kako realistično ali idealistično teorijo o zavesti, prosto uprisoteno strukturo sovisje samo, da se naučimo videti danosti kot take in to, da odnošaji med obnašanji, med doživljaji sami niso kompleksni stvari, temveč imajo tudi odnošaji med samimi obnašanji spet intencionalno naravo, da so vsi odnošaji življenja v samem sebi določeni s to strukturo. V nadaljevanju bomo videli, da tu še obstajajo težave, ki jih ne moremo brez nadaljnega odpraviti. A da bi videli to, moramo najprej zagledati intencionalnost samo. Od tu naprej bomo obenem lahko dosegli terminološko fiksiranje, tako da bomo razumeli izraz, ki se v fenomenologiji pogosto uporablja, a je ravno tako pogosto razumljen napačno: Gre za pojem **akta**. Življenjska obnašanja imenujemo tudi akte: zaznava, sodba, ljubezen, sovraštvo... Kaj tu pomeni akt? Ne dejavnosti, poteka ali kakršnekoli sile, akt pomeni tu zgolj **intencionalni odnošaj**. Akti so takšni doživljaji, ki imajo naravo intencionalnosti. Vztrajati moramo pri tem pojmu akta in ga ne konfundirati s čim drugim.

Kakor že fundamentalna je intencionalnost, ostaja na prvi pogled prazna. Preprosto rečemo: predstavljanje je predstavljanje nečesa, razsojanje je razsojanje o nečem, itn.: nekako ni videti, kako naj bi na podlagi takih struktur nastala znanost. S to znanostjo naj bi bilo očitno konec, preden se je zares začela. Dejansko se zdi, kakor da bi bila ta fenomenološka utrditev intencionalnosti zgolj tautologija. Tako je **Wundt** že poprej dejal, da vse fenomenološko spoznanje lahko reduciramo na stavek: $A = A$. Poskusili bomo pogledati, ali ni še veliko tega, kar bi bilo potrebno povedati, ker navsezadnje večina tega še ni bila izrečena. Ko se držimo tega prvega odkritja fenomenologije, da je intencionalnost struktura doživljaja in ne šele naknadna relacija, že imamo prvo napotilo, kako bi morali ravnati, da bi ugledali ta ustroj, to strukturo.

aa) Zaznano zaznavanja: bivajoče na njem samem (stvar iz okolja, stvar iz narave, stvarskost)

Z utrditvijo intencionalnosti kot vnaprej nahajane strukture obnašanj smo se vsekakor izognili zdrsnjenju v konstrukcijo in kako preskakujočo teorijo. Obenem pa je v tem vključena nujnost, da k tej strukturi pristopimo ravno tako brez vnaprejšnjih mnenj. Sedaj bomo poskusili prikazati temeljno strukturo intencionalnosti. Z naravno-sebe-na je predhodno na njej označen le prvi moment, tako da smo še daleč od polnega strukturnega ustroja in tudi to je še povsem formalno prazno.

Zaradi pojasnitve temeljnega ustroja intencionalnosti se bomo znova vrnili k eksemplaričnemu primeru naravne zaznave stvari. Intencionalnost nam ne pomeni začasnega in naknadno vstopajočega objektivnega odnošaja med fizično stvarjo in psihičnim procesom, temveč strukturo obnašanja kot obnašanja do, naravne-sebe-na; s tem ne označujemo te določne zaznave (stola) tu in zdaj, marveč **zaznano kot tako**. Če iščemo temeljni ustroj intencionalnosti, potem je najbolje, da se približamo njej sami: naravnavi-sebe-na. Zdaj ne gledamo na naravno-sebe, marveč imamo pred očmi **načemernost**. Ne gledamo na zaznavanje, marveč na zaznano in sicer na **zaznano te zaznave**. Kaj je to?

Rečeno brez predsodkov - stol sam. Ne vidim "predstav" o stolu, ne dojemam nikakršne podobe stola, ne sledim občutkom o stolu, marveč vidim preprosto **njega** - njega samega. To je najpoprej dani smisel zaznavanja. Vprašati moramo še natančneje: **Kaj** vidim v svoji "naravni" zaznavi, v kateri se živ nahajam v tej dvorani, kaj lahko izjavim o stolu? - Dejal bom, da stoji v predavalnici 24 spodaj poleg katedra, bržkone ga uporabljajo predavatelji, ki med predavanjem radi sedijo. To ni nikakršen poljuben **katedrski stol**, temveč čisto določeni, **katedrski stol v predavalnici 24 Univerze v Marburgu**, ki je zaradi uporabe morda nekoliko poškodovan, slabo prebarvan v tovarni pohištva, iz katere očitno izvira. Tako bom govoril o stolu, če ga bom opisoval povsem naravno, brez konstrukcije in eksperimentalne predpriprave. O čem pripovedujem tedaj? O ničemer drugem kot o povsem določeni, četudi nepomembni zgodbi stola, o zgodbi, v kateri je tu stalno, vsak dan prisoten. Zaznavano te "naravne" zaznave označujemo kot **stvar iz okolja**.

Pri tej zaznavi se lahko zadržim in to, kar je v njej tu, stol sam, opisujem naprej in rečem: ima takšno in takšno težo, to in to barvo, je velik in širok toliko in toliko, lahko ga premikamo s kraja na kraj, če ga visoko dvignem in spustim, bo padel, s sekuro ga lahko razsekamo, nato zažgemo, da bo zgorel. Tudi zdaj imamo spet zgolj izjave, v katerih govorim o zaznavanem samem, ne pa o predstavah o stolu in občutkih, a gre vendarle za drugačna določila stvari kot poprej. To, kar smo zdaj dejali o zaznavanem samem, bi lahko izjavili o vsakem poljubnem kosu lesa. To, kar smo zdaj izpostavili pri stolu, ga ne določa kot stol. O stolu smo sicer nekaj izjavili, vendar ne kot o stolasti stvari, temveč kot o **stvari iz narave**; to, da je zaznavano stol, je zdaj brez pomena.

Zaznavano je stvar iz okolja (Umwelt: obsvetja); torej je tudi stvar iz narave. V naši govorici imamo za to razliko zelo pretanjene razločke v načinu, kako govorica sama tvori pomene in izraze. Pravimo: Podarjam vrtnico: lahko bi tudi rekel: Podarjam cvetlico, ne pa: Podarjam rastlino. Botanika pa ne razčlenjuje cvetlic, temveč rastline. Razloček med rastlino in cvetlico, ob čemer z obema poimenujemo isto vrtnico, je razloček med stvarjo iz okolnega sveta in stvarjo iz narave. Vrtnica kot cvetlica je stvar iz okolnega sveta, vrtnica kot rastlina stvar iz narave.

Zaznavano je na njem samem tako eno kot drugo. Kljub temu nastane vprašanje, če smo s tem opisom, v katerem smo izpostavili tisto, kar se daje na zaznavani stvari sami, že dosegli to, kar v fenomenologiji v strogem smislu označujemo kot zaznано. Če pomislimo na to, da obe strukturi stvari - stvar iz okolja in stvar iz narave - pripadata enemu in istemu stolu, tu očitno že nastane težava glede tega, kako razumeti obe ti dve strukturi stvari. S tem se bomo natančneje seznanili pozneje v drugi zvezi. Zdaj naj ugotovimo le tole: Če v naravnem govorjenju, ne ob preučevanju in teoretičnem študiju stola, rečem, da je stol trd, ne želim ugotavljati stopnje trdote in gostote te stvari kot materialne stvari, temveč povedati: stol je neudoben. Že tu vidimo, da se določene strukture, ki pripadajo stvari iz narave in jih lahko motrimo kot take ločeno, trdoto, težo, najprej prezentirajo s čisto določenimi karakterji okolja. Trdota, materialni odpor je sam tu s karakterjem neudobnosti in je tu tudi samo tako, ne pa da bi bil šele z njo razprt ali izpeljan iz nje. Zaznано se daje po njem samem, ne pa na temelju vidikov, ki bi bili naknadno privedeni k stvari. To je določena stvar iz okolja, četudi ostane mnogim skrita.

Temu, kar v zaznavanju najdemo vnaprej, tej naravni stvari tu, se lahko še bolj približamo. S primernim načinom raziskave lahko ob njej izpostavimo, da ji kot taki stvari neogibno pripadata nekaj takega, kot sta materialnost in razsežnost, da ima vsakršno razsežnostno kot razsežnostno barvo in naprej, da ima barva kot barva tudi svoje razsežje, da je materialno, razsežnostno premakljivo, da lahko spremeni svoje mesto. Tudi s tem na tej stvari sami spet izpostavimo nahajano, a zdaj ne več na zaznanem (stolu) kot stvari iz okolja in tudi ne na njej kot naravni stvari, temveč obravnavam zdaj **stvarnost** kot tako. Govorim o materialnosti, razsežnosti, barvi, premakljivosti in podobnih določilih, ki niso lastne temu stolu kot temu, temveč pripadajo vsaki, poljubni naravni stvari, o strukturah, ki tvorijo stvarskost stvari, strukturnih momentih naravne stvari same, stanjih stvari, ki jih razberemo iz danega samega.

V vseh treh primerih smo obravnavali zaznavano bivaajoče na njem samem, to, kar spoznavno dojetanje lahko nahaja na njem. Zaznavanje tu uporabljamo v širšem, a naravnem smislu. Običajna spoznavna teorija pa tudi psihologija bi tu dejali, da so ti opisi naravnih stvari in stvari iz okolja

zelo naivni in kot naivni pravzaprav neznanstveni. Kajti najpoprej vidim z očmi pravzaprav le nekaj barvastega, najpoprej imam le občutje rumenega in drugo nato dodajam.

V nasprotju s tem znanstvenim opisom si želimo prav naivnost in to čisto naivnost, ki vidi pristno in predvsem katedrski stol. Če pravimo "vidimo", potem "videti" tu nima ozkega pomena optičnega občutenja, marveč ne pomeni nič drugega kot "golo spoznavno dojetje nahajanege". Če se držimo tega izraza, potem bomo znali brez težav neposredno dano jemati tako, kakor se kaže. Rekli smo namreč, da je na stolu videti, kako izvira iz neke tovarne. Nismo delali nikakršnih sklepov, nismo razglabljali, marveč je to na njem videti, četudi nimamo nikakršnih občutij o kaki tovarni ali nečem takem. Polje tistega, kar nahajamo v golem vzetju na znanje.

bb) Zaznavano zaznavanja: tisti kako intendiranosti (zaznavanostno bivajočega, karakter telesnostnega-tu)

Še zmerom nismo pri tistem, kar smo označili kot zaznavano v strogem smislu. Zaznavano v strogem fenomenološkem smislu ni zaznavano **bivajoče** na njem samem, marveč **zaznavano** bivajoče, kolikor je zaznavano, **kakor se kaže** v konkretni zaznavi. Zaznavano v strogem smislu je zaznavano kot tako, natančneje rečeno, na primer **zaznavanostno** tega stola, način, struktura, v kateri je zaznan stol. Način, kako je zaznavan ta stol, se razlikuje od strukture, v kateri je predstavljen. Izraz: **zaznavano kot tako** pomeni **bivajoče v načinu njegove zaznavanostnosti**. S tem smo povsem novo strukturo najprej le naznačili, namreč strukturo, o kateri vseh teh določil, ki sem jih doslej navajal o stolu, ne morem več navajati.

Zaznavanostnost stola ni nekaj, kar bi pripadalo stolu kot stolu; zaznavani so lahko tudi kamen ali hiša ali drevo ali kaj podobnega. Zaznavanostnost in struktura zaznavanostnega spada torej h zaznavanju samem, tj. k intencionalnosti. Potemtakem lahko razlikujemo naslednje: **bivajoče samo**: stvar iz okolja, naravno stvar oz. stvarnost ter **bivajoče v načinu njegove intendiranosti**, njegove zaznavanostnosti, predstavljenosti, razsojenosti, ljubljenosti, osovraženosti, mišljenosti v najširšem smislu. V prvih treh

primerih imamo opraviti z bivajočim na njem samem, v četrtem z intendiranostjo, zaznavanostnim bivajočega.

Kaj je to - zaznavanostno? Ali sploh obstaja kaj takega in ali lahko kaj povemo o zaznavanostnem stolu? Gre za to, da ugledamo to strukturo neodvisno od kakršnihkoli teorij, za razliko od struktur, ki pripadajo stvari in bivajočemu kot bivajočemu. Po teh predhodnih določilih in obmejitvah glede na stvarnost imamo že tudi namig, v katero smer moramo usmeriti pogled. Očitno ne na stol sam, kakršen je zaznavan, marveč nanj glede na **kako njegove intendiranosti**. Kaj se kaže tu? Zaznavano kot tako ima karakter **telesnosti**, tj. bivajoče, ki se prezentira kot zaznavano, ima karakter **telesnostnega-tu**. Ni le dan kot on sam, marveč kot on sam v svoji telesnosti. Razlikovati moramo med načinom danosti **telesno-danega** in **samo-danega**. Ta razlika nam postane jasna, če izpostavimo tisti kako, v katerem je tu zgolj predstavljeno. Predstavljanje jemljemo tu, v smislu golega unavzočenja.

Sedaj si lahko unavzočim Weidenhauserjev most; prestavim se pred most. V tem unavzočenju mosta je dan most sam, prav most sam in ne podoba o njem, ne kaka fantazija, temveč on sam, pa mi vendarle ni telesnostno dan. Telesnostno bi bil dan, če bi šel jaz tja dol in bi se postavil pred sam most. To pa pomeni: Temu, kar je samo dano, ni potrebno, da bi bilo telesnostno dano, pač je narobe vsaka telesnostna danost tudi sama dana. **Telesnost je odlikovani modus samodanosti kakega bivajočega**. Ta samodanost postane še jasnejša z obmejitvijo nasproti nekemu drugemu možnemu načinu predstavljanja, ki ga v fenomenologiji dojemamo kot **prazno mnenje**.

Prazno mnenje je način predstavljanja nečesa na način misli na nekaj, spominjanja, način, ki lahko nastopi v razgovoru o mostu. Menim most sam, ne da bi ga pri tem videl v njegovem izgledu kot takem, pač pa mislim nanj v smislu praznega mnenja. V tem načinu in govorjenju se giblje velik del našega naravnega govorjenja. Mislimo na stvari same, ne na podobe in predstave o njih, pa jih vendarle nimamo nazorno dane. Tudi v praznem mnenju je menjeno menjeno direktno, samo kot tako, a le prazno, kar pomeni, brez vsakršne nazorne izpolnitve. Na nazorno izpolnitev naletimo spet v unavzočenju kot takem. Prazno menjenje pa sicer podaja bivajoče

samo, a ga ne daje telesnostno.

Ta razloček med praznim mnenjem in nazornim predstavljanjem ne velja le za čutno zaznavanje, ampak za modifikacije vseh aktov. Vzemimo stavek: $1+2$ je $2+1$. Lahko ga izrečemo brez premisleka, pa ga bomo vendarle razumeli in vedeli, da ne izreka nesmisla. Lahko pa ga speljemo tudi razvidno, tako da speljemo vsak korak unavzočevanja menjenegega. Prvič je bil na določen način izrečen slepo, drugič videno. V drugem primeru, ko je menjeno unavzočeno, gre za originarno unavzočenje, ko si prezentiram $2+1$... vsa določila z njihovimi izvornimi pomeni. V tem načinu nazornega mišljenja, se pravi na stvareh izkazujočega se, se gibljemo le redkokdaj, najpogosteje pa znotraj skrajšanega in slepega mišljenja.

Nadaljnja vrsta predstavljanja v najširšem smislu je **slikovna zaznava**. Če analiziramo slikovno zaznavo, jasno vidimo, da ima zaznavano slikovne zavesti povsem drugačno strukturo kot zaznavano zaznave kot take ali kot predstavljeno unavzočenja kot takega. Lahko si ogledujem razglednico, na kateri je Weidenhauserjev most. Tedaj imamo opravka z novo vrsto predstavljanja. Telesno dana je zdaj razglednica sama. Ta razglednica sama je stvar, objekt, ravno tako kot so most ali drevo in podobno. Vendar ta stvar ni preprosta stvar kot most sam, marveč je, kot rečeno, slikovna stvar. Ko jo zaznavam, vidim skozi njo odslikano, namreč most. V slikovni zaznavi tematsko ne dojemam slikovne stvari, marveč tedaj, ko gledam razglednico, vidim - seveda naravnostno naravnano - na njej odslikano. most, odslikano na razglednici. V tem primeru ni niti prazno menjen, niti zgolj unavzočen, niti originarno zaznavan, marveč dojet na tej svojevrstni stopnji odslikave nečesa. Most sam je zdaj predstavljeno v smislu predstavljenosti po poti predstavitve skozi nekaj. To slikovno dojetje, dojetje nečesa kot odslikanega skozi slikovno stvar ima povsem drugačno strukturo kot enostavna zaznava. To si moramo čisto jasno unavzočiti, kajti zmerom znova poskušajo jemati slikovno dojetje kot tisto vrsto dojetja, s pomočjo katere, tako verjamejo, je moč pojasniti objektno zaznavo sploh. V slikovni zavesti sta slikovna stvar in odslikano. Slikovna stvar je lahko konkretna stvar - uokvirjena slika na steni -, vendar slikovna stvar ravno ni zgolj stvar kot naravna stvar ali kaka siceršnja stvar iz okolja, marveč nekaj kaže, odslikano samo, narobe pa v enostavni zaznavi, v enostavnem

dojetju kakega objekta ne bomo našli nič od kakršnekoli slikovne zavesti. V nasprotju z vsakršnim enostavnim nahajanjem enostavnega objektnega dojetja bi bilo, če bi to nahajanje interpretirali tako, kakor da bi tedaj, ko gledam to hišo tu, najprej zaznaval sliko (Bild: podobo) v moji zavesti, tako da bi bila dana slikovna stvar in bi bila nato šele ta slikovna stvar dojeta kot odslikujoča, namreč kot odslikava hiše tu zunaj, se pravi, da naj bi bila znotraj subjektivna slika in zunaj, transcendentno, odslikano. Ob tem ne nahajamo nič vnaprej, temveč v enostavnem smislu zaznave vidim hišo samo. Ne glede na to, da ta prenos povsem drugače konstituirane slikovne zavesti na enostavno objektno dojetje ne pojasni ničesar in vodi do nevzdržnih teorij, si moramo unavzočiti pravi motiv, zaradi katerega ga moramo odkloniti: ne ustreza preprostemu fenomenološkemu nahajanju. Obstaja še ena težava, ki pa se je ne moremo podrobneje lotiti: Če je spoznanje sploh dojetje objektno slike kot imanentne slike transcendentne stvari zunaj, kako naj bi tedaj dojeli sam transcendentni objekt? Če je vsako objektno dojetje slikovna zavest, tedaj za imanentno sliko spet potrebujem drugo slikovno stvar, ki mi predstavlja imanentno, itn. To je sekundarni moment, ki govori proti tej teoriji. Glavna stvar pa je naslednja: Kakor ni slikovnosti in odslikavanja v smeri enostavnega dojetja, tako tudi v aktu objektnega dojetja samega ni nič takega, kot je slikovna zavest. Substrukcije slikovne zavesti za objektno dojetje ne zavračamo zaradi tega, ker to vodi v neskončni regres, se pravi, da s tem ničesar ne pojasnimo, ne zaradi tega, ker s to substrukcijo ne pridemo do nikakršne prave trdne teorije, temveč zato, ker je že sama v nasprotju z vsemi fenomenološkimi nahajanja, ker je teorija brez fenomenologije, moramo zaznavanje razumeti kot nekaj totalno različnega od slikovne zavesti. Slikovna zavest je sploh možna šele kot zaznavanje, a le tako, da je slikovna stvar dojeta in je šele po njej odslikano.

Fiksirajmo: Pravi moment v zaznavnostnem zaznavanega, če izhajamo iz enostavne zaznave, je: **V zaznavi je zaznavano bivajoče telesno tu**. V naravo zaznavanega kot telesno na njem samem eksistirajoče spada kot nadaljnji moment vsake konkretne zaznave stvari z ozirom na njeno zaznavnostno to, da je zaznavana stvar vselej menjena v svoji **stvarnostni celotnosti**. Če gledam čutno zaznavni objekt, ta poznani stol, tedaj vselej vidim - govorim o določenem načinu gledanja - le določeno stran in nek

aspekt. Vidim npr. zgornji del sedeža, pod površino ne vidim, pa kljub temu ne menim, ko gledam na stol oziroma le na noge, da ima noge odžagane. Ko vstopim v sobo in zagledam omaro, ne zagledam vrat omare ali zgolj eno ploskev, marveč izhaja iz smisla zaznavanja, da zagledam omaro. Če grem okoli nje, dobivam zmerom nove aspekte; toda v vsakem momentu v smislu naravnega mnenja menim, da vidim omaro samo, ne pa katerega od njenih aspektov. Ti aspekti se lahko nenehoma spreminjajo z mnogoterostjo aspektov, ki se mi nudijo. Ko hodim okoli stvari, se telesnostna istost zaznavanega samega ohranja. Stvar se odraža v svojih aspektih. Vendar ne menimo odraza, temveč vselej v odrazu zaznavano stvar samo. V mnogoterosti spreminjajočih se zaznav se ohranja istost zaznavanega, nimam nobene druge zaznave v smislu kakega drugega zaznavanega, pač pa je druga vsebina zaznave, a zaznavano je menjeno kot isto.

Pri slikovni zaznavi pa imamo glede dojetja celotnosti in njenega odraza pred seboj spet drugačno strukturo zaznavanega v ožjem smislu. Telesno zaznavana je slikovna stvar sama, a tudi ta vselej le v enem aspektu. Vendar pa zaznava slikovne stvari v naravni slikovni zaznavi nekako ne pride do izraza. Tako lahko npr. pismonoša jemlje slikovno stvar (razglednico) zgolj kot stvar iz okolja, kot dopisnico. Zaznava slikovne stvari kot čista, enostavna zaznava stvari pa ne samo, da ne pride do izraza, ampak tudi ni tako, da bi najprej videl le stvar, nato pa sklenil, da je to slika o, marveč naenkrat zagledam odslikano, ne vidim najprej in tematsko izolirano slikovne stvari, potez in lis podobe. Da bi jih videl kot čiste momente stvari, je že potrebna modifikacija naravnega načina motrenja, nek način razpodobitve. Naravna tendenca zaznave je v tem smislu usmerjena k dojetju slike.

cc) Prvi prikaz temeljne vrste intencionalnosti kot sopripadnosti intentio in intantum

Znotraj mnogoterosti načinov predstavljanja imamo obenem določeno sovisje: prazno mnenje, unavzočenje, slikovno dojetje in enostavno zaznavanje niso preprosto postavljeni drug ob drugega, marveč imajo v sebi določeno

strukturno sovisje. V nazornem unavzočenju lahko npr. prazno mnenje nazornostno izpolnim. V praznem mnenju, v mišljenju brez misli menjeno je nazornostno neizpolnjeno, manjka mu polnost zrenja. Unavzočenje pa ima možnost nazornostne izpolnitve, kolikor unavzočenje nikoli ne more podati stvari same v njeni telesni danosti, le do določene stopnje.

Namesto da govorim o nečem kar tako, na podlagi enostavnega, ohranjajočega se unavzočenja, lahko - če pride npr. do spora o številu lokov in stebrov mostu - unavzočeno izpolnim na nov način s telesno danostjo samo. Zaznava in danost zaznave sta odlikovani primer intencionalne izpolnitve. Vsaka intenca ima v sebi tendenco izpolnitve in vsaka ima svojo vselejšnjo konkretno možnost izpolnitve, zaznava sploh le z zaznavo, spominjanje nikoli s pričakovanjem, temveč le s spominjajočim unavzočenjem oz. zaznavo. Obstaja povsem določeno zakonito sovisje glede možnosti izpolnitve poprej danega praznega mnenja. Tako je tudi znotraj sfere slikovne zaznave. Ta sovisja je možno oblikovati še bolj komplicirano, postaviti poleg slike, ki je original, še posnetek v smislu kopije. Če imam kopijo, tj. kopirano sliko nečesa, je pred nami določena sovisnostna zgradba posnetka - slike (originala) - in modela, in sicer tako, da s predstavitveno funkcijo posnetka (slike v razmerju do modela) kaže iz njega prav odslikano. Če pa naj kopija kot kopija dokaže svojo posnemovalnostno pristnost, je ne morem primerjati z modelom, temveč daje nazorni izkaz kopije, posnetka, kopirana slika, ki je na sebi sami - kot slika o - model. Te svojevrstne strukture izkazovanja in njegovih možnosti se odvijajo v vseh aktih dojetanja, četudi bi se zdaj čisto nič ne ozirali na ta specifični dojemalnostni akt zaznavanja. Tako se kaže - in to je najpomembnejše - zaznavano v svojem zaznavanostnem, kot slika ovedeno v svoji slikovnosti, enostavno unavzočeno v načinu unavzočenja, prazno menjeno v načinu praznega menjenja. Vsi ti razločki so različni načini intendiranosti svojih predmetov.

Ta strukturna sovisja in stopnje izpolnitve, izkazovanja in iz-pričanja relativno lahko ugledamo na polju nazornega predstavljanja, so pa vsebovana v čisto vseh aktih, npr. v območju čisto teoretičnega obnašanja, opredeljevanja in govorjenja. Brez možnosti zaslediti tu strukture vsakokratno intendiranega kot takega samega sploh ne bi mogli pomisliti

na znanstveno izpostavitev dejanske, iz fenomenov samih ustvarjene fenomenologije tvorbe pojmov - geneze pojma iz grobega pomena. Brez tega temelja pa sleherna logika ostaja diletantska oziroma konstrukcija.

Tako smo pred samosvojo pripadnostjo med načini intendiranosti, **intentio** in **intentum**, ob čemer moramo intentum, intendirano razumeti v izpostavljenem smislu, ne zaznavano kot bivajoče, marveč bivajoče v kako njegove zaznavanosti, intentum v kako njegove interpretiranosti. Šele s tem kako intendiranosti, ki spada k vsaki intentio kot taki, sploh lahko, čeprav le predhodno, ugledamo temeljni ustroj **intencionalnosti**.

Intentio dojemamo v fenomenologiji tudi kot menjenje. Obstaja sovisnost med menjenjem in menjenim oziroma med **noesis** in **noema**. **Noein** pomeni zaznavati, enostavno dojeti, zaznavanje in zaznavano v načinu njegove zaznavanosti. Te termine navajam, ker v tem ni vsebovana samo terminologija, ampak že tudi določena interpretacija naravnave-sebe-na. Vsaka naravnava-sebe-na, strah, upanje, ljubezen ima karakter naravnave-sebe-na, ki jo **Husserl** označuje kot **noesis**. Kolikor je **noein** vzet iz sfere teoretičnega spoznanja, izhaja tu razlaga praktične sfere iz teoretične. Za naš namen ta terminologija ni nič nevarnega, namreč pri razjasnitvi, da je intencionalnost zares polno določena šele tedaj, ko jo vidimo kot to pripadnost: intentio in intentum. Naj povzamemo: Kakor intencionalnost ni naknadna prireditev najpoprej neintencionalnih doživljajev in objektov, marveč je struktura, tako v temeljni ustroj strukture vselej neogibno spada njena lastna intencionalna namera, intentum. Ta predhodna izpostavitev **temelnjega ustroja intencionalnosti kot vzvratne pripadnosti intentio in intentum** ni zadnja beseda, temveč le prvo nakazilo in izkaz tematičnega polja preučevanj.

Če to določilo razmejimo od **Brentanovega**, moramo reči: **Brentano** je v intencionalnosti videl **intentio**, **noesis** ter različnost njenih načinov, ni pa videl **noeme**, **intentuma**. Ostajal je negotov pri določanju tega, čemur je dejal "intencionalni objekt". Že štirje pomeni predmeta zaznave - zaznavanega - razodevajo, da smisel "nečesa" v predstavljanju nečesa ni pri roki brez nadaljnjega. **Brentano** zato niha: z "intencionalnim objektom" meni najprej bivajoče samo v njegovi biti, nato pa kako njegove dojetosti,

brez ločenosti od bivajočega: do čiste izpostavitve tega kako intendiranosti pri **Brentanu** sploh ne pride, tj. intencionalnost kot taka, kot strukturna celota, pri njem ni izpostavljena. To pa nadalje pomeni: intencionalnost je opredeljena skupaj z bivajočim, kot njegov karakter; identificirana je s psihičnim. Pri **Brentanu** ostaja nerazprto tudi to, česa struktura naj bi intencionalnost pravzaprav sploh bila in sicer toliko, kolikor je sprejel v svojo teorijo psihično v tradicionalnem smislu imanentno zaznavnega, imanentno zavedanega (v smislu **Descartesove** teorije). Karakter samega psihičnega ostaja nedoločen, tako da to, česar struktura je intencionalnost, ni izvorno unavzočeno v tistem načinu, ki ga terja intencionalnost. To je moment, ki v fenomenologiji še tudi danes ni prevladan. Tudi dandanes dojemajo intencionalnost preprosto kot strukturo zavesti oziroma kot strukturo aktov, osebe, pri čemer obe ti dejanskosti, katerih struktura je intencionalnost, spet privzemajo na tradicionalen način.

Sicer so poskusi, da bi v fenomenologiji - tako pri **Husserlu** kot pri **Schellerju** - v dveh povsem različnih smereh izstopili iz psihične pogojenosti in psihičnega karakterja intencionalnosti; pri **Husserlu**, kolikor intencionalnost dojema kot občo strukturo uma (uma ne kot psihičnega, razmejenega od fizičnega); pri **Schellerju**, kolikor jo dojema kot strukturo duha ali osebe, a spet razmejenih od psihičnega. Videli pa bomo, da s tem, kar pomenijo um, duh, anima, nastavek, na katerem delajo te teorije, ni prevladan. Na to opozarjam, ker bomo videli, da fenomenologija s to določitvijo intencionalnosti terja znotraj sebe radikalno preobrazbo. Da bi zavrnili fenomenološko intencionalnost, torej ne smemo kritizirati preprosto le **Brentana**! S tem nam tema vnaprej uide iz rok.

Ni intencionalnost kot taka metafizično dogmatična, temveč je to tisto, kar je vtakano v strukturo oziroma ostaja vtakano na podlagi tradicionalnega umanjkjanja vprašanja o tem, česa domnevno struktura to je, o tem, kaj pomeni smisel te strukture same. Kljub temu pa velja kot metodično pravilo za prvo dojetje intencionalnosti, da se ravno ne trudimo okoli razlage, marveč da fiksiramo zgolj to, kar se samo kaže, pa naj bo še tako ubožno. Le tako bo moč na njej sami in skoznjo ravno tako stvarno videti, česar struktura je in na kakšen način je to. Ni poslednje pojasnilo psihičnega.

marveč prvi zastavek za prevladanje nekritičnega postavljanja tradicionalno določenih dejanskosti, kot so psihično, zavest, doživljajska sovisnost, um. Če pa je to naloga v tem fenomenološkem temeljnem pojmu, potem je ta naziv najmanj primeren za to, da postane fenomenološko geslo, kajti označuje to, ob razklenitvi česar se bo v svojih možnostih našla fenomenologija sama. Zato moramo brez okolišenja reči: to, kaj pomeni sopripadnost intentuma in intentio, ostaja zatemnjeno. Kako se nanaša intendiranost bivajočega na to bivajoče samo, ostaja uganka; ostaja tudi vprašljivo, ali sploh lahko vprašujemo tako. Te uganke pa ne moremo izpovprašati vse dotlej, dokler je njena narava zakrita s teorijami za in proti intencionalnosti. Razumevanje intencionalnosti zato ne napreduje, kolikor spekuliramo o njej, temveč le, kolikor ji sledimo v njenih konkrekcijah. Priložnost za to bo, ko si bomo poskusili razjasniti drugo odkritje fenomenologije, odkritje **kategorialnega zrenja**.

Prev. T. Hribar

Prevajalčeva opomba: Gre za prevod drugega poglavja (prvi je bil objavljen v 4. številki pričujoče revije) iz Heideggrovih predavanj **Prolegomena k zgodovini pojma o času** (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe II,20; Klostermann, Frankfurt/M 1979, str. 34-62), ki jih je imel v letnem semestru 1925 na univerzi v Marburgu.

1. E.Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, v: *Jahrbuch fuer Philosophie und phänomenologische Forschung*, I. zv., I. del, Halle 1913, str. 185; /Husserliana. zv. III, I. knjiga, Haag 1950, str. 223./

2. H. Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung*, v: *Logos*, zv. XII, 1923/24, str. 242. prip.

3. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg/Br. 1892, str. 52 (2. izdaja 1904, str. 106.)

4. Prav tam, str. 56. (Prav tam, str. 104.)

5. (Prav tam, str. 105.)

6. Prav tam, str. 57 (Prav tam, str. 105.)

7. Prav tam, str. 47. (Prav tam, str. 78.)

Tine Hribar

IZVOR INTENCIONALNOSTI

Radikalnost je pogosto prav v tem, da se ne oziramo naokoli. Da se na primer ne sprašujemo po odtenkih povedanega in po morebitnih prenesenih pomenih besed, marveč jih vzamemo v dobesednem pomenu. Da rečem, tako stvarjem kot besedam, pustimo biti neposredno to, kar so. V tem smislu se Heidegger opre na tisto Husserlovo dodatno pojasnilo k fenomenološkemu Principu, ki pravi, da nas v primeru, če vselej sprejmemo le tisto, kar se nam v izvorni intuiciji (evidenci) živo daje (neposredno kaže), ne more zapeljati nobena teorija; torej je ta princip kot princip vseh principov, povzame Heidegger, pred vsemi drugimi porincipi in s tem tudi pred vsakršno teorijo. Fenomenološki Princip je predteoretiški princip, se pravi: pogoj možnosti teorij kot teorij, katerekoli ali kakršnekoli teorije. In znanost, ki izhaja zgolj in samo iz njega, je predteoretiška znanost. Izvorna praznanost.

V fenomenološkem Principu gre za izvorno, tj. pradržo doživljanja sveta oziroma življenja kot takega. Za praintuicijo življenjskega sveta, za prarazvidnost sveta življenja oz. življenja v svetu. Ta prarazvidnost življenja v svetu, tega edinega resničnostnega življenja, je zato z življenjem samim identična življenjska simpatija: simpatija do, natančneje, z življenjem.

S poudarjenjem življenjske simpatije pa se, četudi izhaja iz njegove formulacije fenomenološkega Principa, Heidegger že tudi distancira od Husserla, se pravi, od njegove specifične, tj. transcendentalne anti-patije do življenjskega sveta. Do tiste antipatije, ki terja, da postavimo življenjski svet v oklepaj (*epoche*), dokler ga prek redukcije na objektni korelat čistega jaza (transcendentalnega subjekta) ne konstituiramo kot intencionalni objekt, restituiramo kot fenomen. Vso to proceduro ima Heidegger za izraz absolutizacije teoretiške naravnosti.

Sama sintagma, besedna zveza *življenjska simpatija* izpričuje Heideggrovo navezavo na misleca, ki sta poleg Husserla odločilno vplivala na podobo nemške filozofije z začetka 20. stoletja. To sta bila Wilhelm Dilthey (1833-1911), utemeljitelj *filozofije življenja* in obnovitelj *hermenevtike* ter Max Scheler (1874-1928), utemeljitelj *personalizma* in obnovitelj *materialne etike* (vrednot). Pri Diltheyu je življenje predvsem življenje duha; zato življenje, prežeto z zgodovinskostjo oz. življenje, ki ga je moč razumeti. V letu 1910 izda tekst *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih* (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*). Scheler pa v letu 1913 izda dva pomembna teksta: *Formalizen v etiki in materialna etika vrednot* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*) in *K fenomenologiji in teoriji občutkov simpatije* (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympatiegefühle*). Čeprav starejši od Husserla, se Dilthey v navedenem delu opira na Husserlove *Logične raziskave*; Scheler pa se je imel za Husserlovega učenca in je skupaj z njim začel izdajati *Letopis za filozofijo in fenomenološke raziskave* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), katerega prva številka je poleg prve knjige Husserlovih *Idej* prinesla prav Schelerjev tekst o etiki. Heideggrova fenomenologija življenjskega sveta, izhajajoča iz življenjske simpatije kot svojega pranačela, je potematkem rezultanta vplivov Husserla, Diltheya in Schelerja, seveda predelanih in na novo osmišljenih. Po tej osmislitvi Heidegger fenomenologijo življenjskega sveta oblikuje kot hermenevtiko fakticitete.

1. Hermenevtika fakticitete

Hermenevtika je po definiciji iz predavanj *Ontologija* (*Hermenevtika fakticitete*), ki jih je imel Heidegger 1923, izšla pa so kot 63. zvezek *Zbranih del* (*Gesamtausgabe II/63*, Klostermann, Frankfurt 1988) avtointerpretacija fakticitete. Če vzamemo "življenje" kot način "biti", pravi uvodoma Heidegger, potem je to "faktično življenje": "Biti - tranzitivno: biti faktično življenje!" (63,7) sama beseda "hermenevtika" izhaja iz grške besede *hermeneia*, njen pomen pa najlažje zapopademo iz razumetja vloge boga *Hermesa*; ta bog je v grški mitologiji posrednik med bogovi in ljudmi, prenaša sporočila bogov in jih ljudem že tudi tolmači, tako da jih

skozi to tolmačenje, tj. razlago, lahko razumejo. V tem smislu uvede hermenevtiko tudi Heidegger. Ne kot nauk o interpretaciji oz. o zakonih razumevanja, marveč kot sporočilnostno razlago fakticitete: faktičnosti človekovega življenja v načinu njegove biti.

Prvo, kar spada k faktičnosti človeka, je človekova končnost. Končnost kot izraz človekove smrtnosti. Brž ko se človek rodi, navaja Heidegger, je dovolj star, da umre. Medtem ko Husserlov čisti jaz kot nosilec nenehnega, nikoli začetega in nikdar dokončanega toka doživljajev ne pozna smrti, tako da se ima za ne-smrtnega, spada po Heideggru zavest o smrti in smrtnosti v samo bit človeka. K samorazumetju človeka in zato tudi k avtointerpretaciji, k samorazlagi lastne faktičnosti, tj. danosti. In to ne na distančni način, marveč skozi sam način biti. "To razumevanje, ki vznikla v razlagi, je povsem neprimerljivo s tem, čemur sicer pravimo razumevanje, s spoznavajočim nanašanjem na drugo življenje; to sploh ni nikakršno nanašanje sebe na... (intencionalnost), marveč nek *kako tubiti same*; vnaprej naj ga terminološko fiksiramo kot *budnost* tubiti zase samo." (63,15) Hermenevtika fakticitete je samosporočilnostna razlaga človeka, razlaga iz lastne biti, se pravi iz človekove biti, ki je faktično tu, tu v faktičnem življenju, torej: iz tu-bitu. Način človekove biti je biti tu: na svetu, v svetu, sredi življenja.

V samosporočilnostno razlago človeka spada prav in predvsem razumetje samega sebe kot *tubiti*; gre seveda za poskus dobesednega prevoda nemške besede *Dasein* in zato nam v slovenščini beseda *tubit* kot umetno oblikovana beseda zveni nekoliko tuje. Uporabili bi sicer lahko, formalno gledano, tudi kak drug izraz, na primer *bivanje* oz. *eksistenca*, kajti prav to pomeni *Dasein* v običajni nemški filozofski terminologiji. Toda za Heideggra je *tubit* na eni strani več od *bivanja*, na drugi strani pa manj od *eksistence*; manj, kolikor Heidegger z izrazom *eksistenca* označuje ne samo *tubit*, marveč *tubit* (skupaj) z njenim *samorazumetjem*. Kaj pomeni to?

Človek po Heideggru ni *animal rationale*, misleča žival, marveč *bivajoče*, ki mu gre v njegovi biti za to bit samo; prav zaradi lastne smrtnosti, tj. končnosti svoje biti. Če bi bil nesmrten, neskončen v svoji biti, se pravi, če bi bilo moje življenje časovno neomejeno, večno, potem bi mi ne bilo treba biti v skrbeh zaradi svoje biti in mi za to bit kot tako sploh ne bi šlo. Šlo bi

mu za kaj drugega, morda za obnašanje stvarstva, kakor gre Bogu Stvarniku, ne pa za bit kot bit. Ker pa je človek končen, smrten, človeku gre, še kako gre za njegovo bit. A če mu gre za lastno bit, to pomeni, da se človek razume ne samo kot bitje, ki je tu, na svetu, torej prav kot *tubit*, ampak da razume, vselej že vnaprej razume, kaj *pomeni biti*: razume *smisel biti*. To pa ne pomeni, da si človek zna že tudi odgovoriti na vprašanje, *kaj je smisel biti*; *razumeti* bit še ne pomeni bit že tudi *dojeti*, *zapopasti*. V tem je srčika takoimenovanega *hermenevtičnega kroga*: da bi se sploh lahko vprašal po smislu biti, moram nekako že razumeti, kaj pomeni biti, torej že poznati tisto, kar moram šele spoznati, tj. dojeti, doumeti, zapopasti.

V tem pa je že tudi paradoks faktičnega človekovega življenja, se pravi paradoks biti človek na način *tubiti*. Kajti če bi se doumel v svoji biti, če bi se dokopal do zapopadka, pojma biti, bi se v svoji biti bržkone ne razumel več. Ko gre človeku v njegovi biti za lastno bit, biva v razponu med razumetjem in doumetjem biti: biti tu, biti *tubit* pomeni potemtakem biti prav v tem razponu. Biti v svoji biti *na poti* do lastne biti. Biti na poti do lastne biti kot samodoumete *tubiti*. "Tubit je le v njej *sami*. Ona je, toda kot *medpotje* (das Unterwegs) same sebe do *sebe!* (63,17) Ne samo, da je človek, brž ko se rodi, dovolj star, da umre, ampak vse do smrti živi odprto (nesklenjeno, necelovito) življenje. Nikoli ni sklenjena dejanskost, marveč vselej odprta možnost samega sebe. Toda ob smrti, s smrtjo kot možnostjo svoje nemožnosti pred seboj. In to je tisto, kar Heidegger označuje z izrazom *eksistenca*; človek kot *tubit* je eksistenca (ex-sistentia), tj. svoja lastna izpostavljenost. Iz-postavljenost v dobesednem pomenu; tako kakor je bil izpostavljen Ojdip, ko sta njegova krušna starša pastirju svojih ovac naročila, naj ga, otroka, odnese v planine in pusti tam, med kamenjem in divjimi živalmi.

Eksistenca je esenca, bistvo človeka. Ker je po Heideggru esenca človeka torej eksistenca, so njegovo misel začeli označevati, zlasti pod vplivom Jean Paul Sartra, kot eksistencializem. Vendar je šlo v tej zvezi od vsega začetka za nerazumevanje in zato za nesporazum. Eksistenca je esenca človeka *kot tubiti*, toda prav kot *tubiti*; primat ima *tubit* kot *tu-bit* in z njo *vprašanje o biti*, *po smislu biti*, ne pa odgovori, tj. napotila glede eksistence. Eksistencializmu gre za recepte bivanja, za bivanje, ki naj bi bilo kot

projektno bivanje pred bistvom, Heidegger pa se v temelju ne giblje niti na ravni *bistva* (esse essentia) niti na ravni *bivanja* (esse existentia), marveč na ravni *biti* (esse) kot biti.

Kolikor človeku kot faktični *tubiti*, kot eksistenci vselej že gre za lastno bit, seveda ne more biti v distančnem odnosu do nje. Se do lastne eksistence ne more obnašati kot indiferentni, neprizadeti opazovalec. Narobe. *Tubitna* budnost, izražena v skrbi za lastno bit, je zaznamovana z izrecno in neodpravljivo prizadetostjo. S prizadetostjo zaradi vsak trenutek pričujoče možnosti lastne nemožnosti, tj. smrti. Od tod Heideggrova zavrnitev zavestne intencionalnosti kot možne strukture *tubitnostne* budnosti. Zavrnitev, ki sovпада z odklonitvijo Husserlove absolutizacije teoretičnega.

Tubitnostna budnost je namreč eksistenčni samoizraz, ne pa "*predmet* zrenja" oz. opazovanja. Je izraz hermenevtične praintuicije, ne pa odraz ali podatek intencionalnostne evidence. Te, namreč kot *evidence zavesti o nečem*, sploh ne bi bilo, ne bi bila možna, če ne bi bilo človeka kot *tubiti*, kot bitja, ki je tu in ki skozi ta tu *razume ne le lastno bit*, ampak tudi *bit vsega*, kar je: *bit vsakega bivajočega*, bit vseh reči v ali na svetu: *človeško biti* pomeni *biti v svetu*, to pa nadalje pomeni, da je človek kot *tubit*, torej kot *bit-v-svetu* (In-der-Welt-sein), v svetu vselej že tudi doma. Ne na ta način, da bi bil gospodar vsega, kar je, marveč tako, da ima vse, kar je, zanj nek pomen in da se v tem svojem svetu zato vselej že tudi tako ali drugače znajde, se pravi: orientira. Drugače rečeno: "Predmete moramo jemati tako, kakor se kažejo sami od sebe, se pravi, kakor jih srečujemo z *določenega gledišča* (Hinsehen: gledanje tja, intenca). Gledišče vznikne iz orientiranosti (Orientiert-sein: biti orientiran) o njih, iz žeseznanjenosti z bivajočim." (63.74) Iz tega, da bivajoče že vnaprej razumemo prav kot bivajoče, kot bivajoče v njegovi biti. Samo tako nam to bivajoče, nam neki "*predmet*" sploh lahko postane intencionalni objekt, element intencionalnosti kot korelativne strukture med intenco in intendiranim.

Le zaradi bitne orientacije, ki smo je zmožni, orientacije v biti bivajočega, se pravi na podlagi tega, da kot *tubitno* eksistirajoči vselej že razumemo, kaj pomeni biti, lahko stvari dojamemo v načinu njihove biti, tj. glede na našo intenco: kot takšne ali drugačne intencionalne objekte. Intencionalni objekt

je objektni korelat intence subjekta, relat korelacije, ki zaradi intencionalne strukture nosi naziv intencionalnosti. To troje spada skupaj, kar pomeni, da so tako sama 1. intencionalnost kot 2. subjekt intence in 3. intencionalni objekt utemeljeni, podprti z neko globljo, temeljnejšo strukturo. Struktura intencionalnosti je možna, ker jo omogoča neka struktura, ki je izvirnejša od nje, namreč struktura človekove tu-bitosti kot biti v svetu.

Pred intencionalno zavestjo o nečem je tubitnostno nanašanje na bivačoče. Nanašanje vsakogar od nas kot eksistenc, v naši vsako-kratni biti tu in zdaj na stvari iz našega okolja, tj. iz našega življenjskega sveta oziroma vsakdanjega življenja. Intencionalnost (naperjenost), uzrta kot podgrajena s takšnim predintencionalnim načinom biti (nanašanjem), pa kajpada terjaja reinterpretacijo, razlago iz novega razumetja.

2. Praintencionalnost

Heidegger intencionalnost najširše in najbolj temeljito razdela v predavanjih *Prolegomena k zgodovini pojma časa (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe II/20, Klostermann, Frankfurt 1979)* iz poletnega semestra 1925. Tu obravnava "tri temeljna fenomenološka odkritja" in sicer v naslednjem zaporedju:

- a) intencionalnost,
- b) kategorialno zrenje in
- c) apriorij.

Najprej razčisti z nekaterimi napačnimi razlagami intencionalnosti; predvsem pa s tisto, po kateri se *intentio* nanaša na predstavo kake stvari, tako *intentum* ni stvar sama, temveč tisto predstavljeno. Očitno se ta kritika nanaša tudi na Husserlovo korelativno dvojico *noesis-noema*, znotraj katere je *noema* tisto mišljeno, tj. predstavljeno kot intencionalni objekt: transcendenca v imanenci.

Heidegger zavrne razločevanje med *imanenco* in *transcendenco* v pomenu razlike med *notranjim* in *zunanjim*; če je *intentum* stol, potem se v vsakdanjem življenju oz. življenjskem svetu ne nanašamo na predstavo o stolu, marveč neposredno na sam stol. In sicer prav na vsakokratni faktični

stol (stol tu in zdaj). se pravi na stol v njegovi živi danosti, tako rekoč telesnosti.

Ko ste se usedli na svoj stol, ste to naredili samodejno. Niste si rekli: "To je stol in zdaj se bom usedel (usedla) nanj." Ko ste vstopili v predavalnico, pravzaprav na stole sploh niste bili posebej pozorni; zares pozorni bi postali šele, če bi se znašli le pred klopami brez stolov. Prav to je tista domačnost, o kateri sem prej govoril; (vnaprejšnja) zaupljivost do sveta se nam poruši šele tedaj, ko nekaj, kar naj bi bilo tu, manjka. To, da stvari so, je samoumevno; zaskrbljeni in tuhtajoči postanemo, če jih ni, kjer in kadar bi morale, pač glede na našo intenco (pričakovanje) biti. Nebiti, ne pa bit bivačočega, je torej tisto, kar nas vznemiri, spravi iz vsakdanjega ravnotežja. Ali pa neustreznost reči. Stol začutite šele tedaj, kadar vam postane neudobno. Ker je stol morda pretrd. Ob tem nam to, da je stol "trd", ne pomeni tega, da je trd kot stvar; ne pomeni nam njegove fizikalne trdosti, ne gre nam za to, da bi ugotavljali stopnjo trdote in gostote te lesene stvari, marveč zaznavamo prav in samo njegovo neudobnost. To je tudi primarni, prvi in prvotni pomen izraza *trd*; do prenesenega pomena pride šele s prestopom na fizikalno raven, ko začnemo na primer govoriti o trdnih, tekočih in plinastih stanjih snovi.

Strogo vzeto metaforična in s tem poetična zato ni vsakdanja, temveč znanstveniška govorica. Vsakdanja govorica je prozaična. Če vrtnici rečemo cvetlica, ker gre pač za rastlino, ki cveti, to ni nič poetičnega. Poetično je cvetlici reči rastlina oziroma začeti z zaporedjem *rastlina-cvetlica-vrtnica*, namesto z zaporedjem *vrtnica-cvetlica-rastlina*, ki velja v vsakdanjem življenjskem svetu. A pustimo ironijo in se vrnimo k stvari sami. "Pravimo: Podarjam vrtnico; lahko bi rekel tudi: Podarjam cvetlico, ne pa: Podarjam rastlino. Botanika pa ne razčlenjuje cvetic, temveč rastline. Razložek med rastlino in cvetlico, ob čemer z obema poimenujemo isto vrtnico, je razložek med stvarjo iz obsvetja in stvarjo iz narave. Vrtnica kot cvetlica je stvar iz obsvetja, vrtnica kot rastlina stvar iz narave." (20,50) Na stvari iz vsakdanjega življenja se nanašamo konkretno, praktično in ne teoretiško, abstraktno. Zanima nas kot prav ta stvar iz našega neposrednega okolja, ne pa kot "naravna" (naravna ne v naravnem temveč v fizikalnem pomenu)

stvar: stol na primer kot udoben ali neudoben stol, ne pa kot stvar z lastnostmi, ki pripadajo vsaki leseni stvari: snovnost, velikost, teža, gostota, itn.

Poleg stola, ki ga imamo zdaj in tu pred, pravzaprav pod seboj, si lahko unavzočimo tudi svoj stol doma oz. iz stanovanja. Tudi v tem primeru, čeprav tega stola ne zremo neposredno, se nanašamo na stol sam in ne na predstavo o njem. Seveda lahko le pomislimo na stol, tako da je v tem primeru le slepo menjen in ne mišljeno viden (kakor če rečemo $1+2 = 2+1$, ne da bi pomislili, kaj to pomeni); tedaj intenca ni očitvidno izpolnjena, stola ne vidimo zares, vendar to ne spremeni dejstva, da se nanašamo prav na stol sam in ne na predstavo o njem. In četudi bi imeli pred seboj le fotografijo stola, bi se v vsakdanjem izkustvu nanašali na stol sam in ne na fotografijo kot fotografijo (s podobo kot podobo, sliko kot sliko, ne glede na stvar samo, se na primer ukvarjajo le poklicni fotografi, torej znotraj posebne profesionalne naravnosti, na katero se kajpada lahko, če smo fotografi tudi sami preklopimo). Isto bi bilo s kopijo fotografije in s kopijo kopije, itn. Tako pa je tudi v dveh skrajnih primerih, v primeru napačne zaznave in v primeru halucinacije. Če drevo zamenjamo za stoječega človeka, se v tem hipu nanašamo na človeka kot človeka in ne na predstavo o človeku. In če nič ne vidimo, pa vendarle halucinatorno "vidimo" človeka, "človeka", ob katerem nas grabi groza, se še kako nanašamo na tega in takega človeka.

Ob vsem tem Heidegger povzame: "Ni tako, da bi kaka zaznava postala intencionalna šele s tem, da psihično stopi v razmerje s fizičnim in da ni več intencionalna, če to realno ne eksistira, marveč je zaznava, najsibo prava ali zmotna, intencionalna sama v sebi. Intencionalnost ni lastnost, ki bi bila zaznava pridodana in bi ji pripadala le v določenih primerih, marveč je kot zaznava že izvorno intencionalna, ne glede na to, ali je zaznano realno navzoče ali ne. In prav zaradi tega, ker je zaznava kot taka naravnava-sebena nekaj, ker tvori intencionalnost strukturo samega nanašanja, lahko pride do nečesa takega, kot sta halucinacija in napačna zaznava." (20,40) Načini danosti stvari so glede na različnostna nanašanja seveda različni, toda to, kar je vsakokrat dano na različne načine, v vsakokrat drugačnem načinu svoje biti, ostaja isto.

"Ista pa ostaja tudi struktura intencionalnosti. "Tako smo pred samosvojo pripadnostjo med načini intencionalnosti, *intentio* in *intentum*, ob čemer moramo *intentum*, intencionalno razumeti v izpostavljenem smislu, ne zaznavano kot bivajoče, marveč bivajoče v kako njegove zaznavanosti, *intentum* v kako njegove intencionalnosti. Šele s tem kako intencionalnosti, ki spada k vsaki intenci kot taki, sploh lahko, čeprav le predhodno, ugledamo temeljni ustroj intencionalnosti." (20,61) Ustroj intencionalnosti kot strukturne celote. Toda na čem temelji ta ustroj?

Po Husserlu je nosilec intencionalnosti kot strukture zavesti, namreč zavesti o nečem, ego, katerega subjekt je čisti, tj. transcendentalni jaz. Do tega jaza pridemo s pomočjo fenomenološke redukcije. Do njega kot takega s transcendentalno redukcijo, do njegovih struktur pa z eidetsko redukcijo. To so apriorne strukture jaza kot transcendentalnega subjekta, ki, vzete v svoji celoti, tvorijo transcendentalni apriorij, izhodišče konstitucije sveta kot fenomena. Ko se Heidegger vpraša po temelju intencionalnosti, se zato vpraša po izvornem smislu tega apriorija.

Oglejmo si na kratko še enkrat izhodišča in temeljne rezultate fenomenološke redukcije kot take in v celoti. Pri redukciji gre za redukcijo vsega empiričnega, se pravi čutnega in posamičnega. Vse to postavimo v oklepaj, ko se prebijamo do čistega, tj. predempiričnega, z empirijo v ničemer "zamazanega" jaza. To prebijanje je v razmerju do človeka posel transcendentalne redukcije: z njo človekov jaz razcepimo na *empirični jaz*, ki smo ga pustili začasno (k njemu se bomo vrnili s pomočjo konstitucije) v oklepaju in *transcendentalni jaz*; ta jaz pa je še zmerom individualni jaz, torej fakt: tako kakor so fakti posamične stvari v naravi. Zato mora transcendentalni redukciji slediti še eidetska redukcija, ki izpostavi jaz kot *eidos* (kot tisto *obče* vseh jazov) oziroma njegove elemente, ki so kot elementi *občega obč* elementi (forme, struktura). Taka strukturna forma je na primer že sama forma intencionalnosti kot korelacije *noesis-noema*. V razmerju do zunanjih stvari iz narave transcendentalna redukcija seveda ne pride v poštev; tu imamo takoj opravka z eidetsko redukcijo, npr.: drevo, se pravi vsako drevo in s tem vsa drevesa, reduciramo na *eidos* drevesa, na drevo kot tako. Enako naredimo kajpada tudi s človekom kot naravnim bitjem: človek kot človek se v svoji postavi razlikuje od konja kot konja

(prav zato lahko lutko človeka zamenjamo s človekom samim). Transcendentalna redukcija se torej nanaša le na človeka, eidetska redukcija pa tako na stvari kot človeka; in na človeka spet z dveh vidikov, z vidika njegove inteligibilnosti in z vidika njegove animaličnosti.

Do tega dvojnega vidika pride, ker imamo na izhodišču opravka s klasično metafizičnim razumetjem človeka, ki je povzeto v definiciji: Človek je *animal rationale*. Kot animalično bitje zapade človek, kakor sicer vsa naravna bitja, eidetski redukciji, kot racionalno bitje pa ga s transcendentalno redukcijo najprej odtrgamo od njega samega kot animaličnega bitja, potem pa ga rentgeniziramo še z eidetsko redukcijo, da bi prišli do njegovih običnih strukturnih elementov.

Redukcija kot postopek odmika od čutnega in posamičnega pomeni že kot taka tudi odmik od čutnega zrenja oz. čutnih evidenc. Da bi sploh lahko začeli z redukcijskim postopkom, moramo biti sposobni tudi drugačnega, se pravi nadčutnega zrenja in/ali zrenja nadposamičnostnega. Temu zrenju pravi Husserl *kategorialno zrenje*; ker je pač sposobno uzreti *obče*, obče, ki je že kot tako kategorija (npr. bit, vzrok, predmet, itn.) ali pa ima kategorialno naravo (vsaka stvar v svoji eidetskosti). Glede na to dvojnost se kategorialno zrenje po Heidegru deli na *sintetično* in *eidetsko* kategorialno zrenje.

Prvo je rezultat sintetičnega akta in nastopa na primer pri ugotavljanju *stanja stvari*: Ta miza je rumena. Pri uzrtju stanja stvari v tem primeru souzremo že tudi *je*. se pravi kategorijo *biti*; bit ni realni predikat stvari, kakor je na primer rumena barva, zato je ne moremo ugledati v čutnem (senzualnem), temveč le v nadčutnem (kategorialnem) zrenju. To velja tudi za vrsto drugih kategorij, npr. za veznike: Ta miza je rumena *in* velika. Tudi *in* ni realni predikat in ga zato lahko uzremo le kategorialno, znotraj uzrtja stanja (sestava) te ali one stvari oziroma odnosov med stvarmi. Drugo, eidetsko kategorialno zrenje je rezultat eidetskega akta (akta ideacije) in to, kar daje, njegovo pred-metno so *izgledi* te ali one reči; *eidōs* ni sama stvar, temveč *izgled* (vsakokratne, eksemplarične) stvari. Od tod razlika med samimi stvarmi in fenomenom kot stvarjo samo.

Bistveno je, da ob zagledanju stvari najpoprej in neposredno ne zagledam same stvari (prav te in te hiše, takšne in takšne oblike, tako in tako pobarvane, s temi in temi odrgrinami), marveč uzrem stvar samo (hišo kot hišo). Neposredno in najpoprej identificiram to stvar tu pred mano v njenem občem izgledu, prepoznam *eidōs* (bistvo) hiše. Hiša kot *fenomen*, kot tisto, kar se mi po fenomenološkem Principu izvorno in neposredno daje, kot to, kar je in kakor je, ni sama ta hiša (čeprav brez nje kot "primerka" ni nič, saj je temelj, podlaga, izhodišče redukcije), temveč ta hiša *kot* hiša, hiša v svojem bistvu. Zato temelji fenomenologija po Husserlu na bistvogledju in ne na opazovanju pojavov: je bistvoslovje in ne pojavoslovje.

To pomeni: "Konkretno, izrecno predmetno dajajoče zrenje ni nikoli izolirana, enostopenjska čutna zaznava, temveč je zmerom stopenjsko, tj. kategorialno določeno zrenje." (20,93) Drugače rečeno: kategorialni akti, akti *čistega kategorialnega zrenja* niso nikakršen "subjektivni dodatek", funkcija nekakšnega spontanega "mišičnega uma", ki oblikuje receptirano čutno snov, marveč tisto *predhodno*, kar šele omogoča tako noetični subjekt kot noematični objekt. Spada torej v apriorij, v apriorni ustroj intencionalnosti kot korelacije med subjektivnim in objektivnim.

In prav zato fenomenološka konstitucija ne pomeni "proizvajanja kot izgotavljanja, marveč *dopusčanje videnja* (Sehenlassen) *bivajočega v njegovi predmemosti*" (20,97): ta predmetnost ni ne rezultat potrditve razuma v zunanjem svetu (proizvod subjekta) ne nekaj, kar bi bilo pridodano realnim predmetom, marveč je *izpostava* biti intencionalnega. Ni izpostava *spoznavnega apriorija*, apriorija čistega jaza kot transcendentalnega subjekta, ki naj bi zaobsegal vse, kar je v subjektu "*pred* prekoračitvijo meja njegove imanence" (20,100), temveč izpostava *bitnega* apriorija. "Tako v idealnem kakor v realnem, če naj za hip privzamemo to ločevanje, obstaja glede na njuno predmetnost izpostavljivo idealno, tisto nekaj v biti idealnega in biti realnega, kar je a priori, strukturno poprejšnje. To pa že nakazuje, da apriorij znotraj fenomenološkega razumevanja ni naziv za kako nanašanje, marveč je *naziv* biti. Ne samo da apriorij ni nič imanentnega, primarno subjektivni sferi *pripadajočega*, tudi nič transcendentnega, specifično realnosti zavezanega, ni." (20,101) Vendar pri Husserlu to ni povsem jasno. Zaradi tega ne, ker ni jasna razlika med realnim ("subjektivnim") in

idealnim ("objektnim"), med realno in idealno bitjo. Zato pri njem tudi smisel apriorija kot apriorija ni jasen. Če sledimo "samorazumetju fenomenologije kot analitične deskripcije intencionalnosti v njenem aprioriju" (20,108), potem se neogibno zaustavimo prav pred apriorijem samim. Kot kaj in kako se nam daje? Ali se nam sploh daje tako nazorno, da bi ga lahko razločno razčlenili in opisali? In s tem zadostili fenomenološki deskripciji, ki pomeni opis razčlenjenosti uzrtega, evidentno videnega?

Dve temeljni vprašanji se postavljata ob Husserlovi transcendentalni fenomenologiji in obe sta vezani na njeno kartezijansko dediščino. Prvo je vprašanje človeka kot intencionalnega bitja v pomenu nosilca zavesti o nečem. Ali smemo, kakor napravi Husserl, človeka reducirati na zavest? Ne zgrešimo že na začetku, se vpraša Heidegger, če skušamo bit človeka razložiti iz bistva zavesti? Drugo vprašanje je pravzaprav že posledično vprašanje in se nanaša na strukturo zavesti kot intencionalne zavesti, na intencionalnost kot strukturo, ki jo zastopa korelacija *noesis* (zavest kot misel) - *noema* (nekaj kot mišljeno, zavedano), znotraj katere je bit zavesti *realna* bit, bit zavedanega pa *idealna* bit. Noema kot intencionalni objekt namreč ni le v položaju transcendence v imanenci (znotraj intencionalne strukture zavesti), ampak je vselej že tudi rezultat *eidetskega* akta, torej isto kot *eidós* (izbrana stvar v svojem izgledu). V refleksiji, ko *noesis* samo spremenimo v *noemo*, seveda tudi zavest v njeni realni biti *eidetsko* preoblikujemo v *eidós* in jo tako zajamemo v njeni *idealni* biti: kot čisto zavest, kot zavest čistega jaza, kot območje (regijo) absolutne biti. Tako pri razločitvi med transcendentalno in empirično kot pri razločku med realno in idealno bitjo pa se Husserl, ugotavlja Heidegger, nikoli ne spomni, da bi se vprašal po smislu biti kot biti. Kaj pomeni, je zato zdaj tisto heideggrovsko vprašanje, *bit kot bit*, ne glede na razliko med *realno* in *idealno* bitjo? In nato, v zvezi s prvim vprašanjem Husserlove redukcije človeka na zavest, še vprašanje: Kaj pomeni bit zavesti (*Sein v Bewusst-Sein*), se pravi bit tega intencionalno, na način intencionalnosti bivajočega?

3. Husserlovski redukcionizem

Za Heideggro se problem husserlovskega redukcionizma ne odpre šele ob čistem jazu (transcendentalnem subjektu) kot rezultatnem residuumu

fenomenološke redukcije. marveč že na njenem začetku, ob "izhodiščni naravnosti" (20,155) fenomenološke redukcije kot take (fenomenološke v ožjem pomenu: izključitev vprašanja biti in nebiti zagledane stvari) in v celoti (transcendentalne in eidetske redukcije kot fenomenološki redukciji v ožjem pomenu nadgrajenih redukcij):

"Predočimo si smisel in metodično nalogo *fenomenološke redukcije*: Iz faktične, realne zavesti, ki je dana v naravni naravnosti, je treba dobiti čisto zavest. To dosežemo s tem, da se ne oziramo na realno postavljeno, da odstopimo od vsake realne postavitve. V redukciji naravnost abstrahiramo od realnosti zavesti, dane v naravni naravnosti pri faktičnem človeku. Realni doživljaj je kot realen izključen (*epoche*), da bi dobili čistega, absolutnega. Smisel redukcije je prav v tem, da zavrne uporabo realnosti intencionalnega: ni postavljen in skušen kot realno. Kolikor sploh izhajamo od realne zavesti faktično eksistirajočega človeka, se to zgodi le, da bi jo končno abstrahirali, da bi se od realnosti zavesti kot take poslovili. Zaradi tega je redukcija kot *abstrahiranje od* že po lastnem metodičnem smislu nezmožna pozitivno opredeliti bit zavesti: V smislu redukcije spustimo iz rok ravno tista tla, na katerih bi edinole lahko postavili vprašanje o biti intencionalnega (seveda z namero, da bi ravno na podlagi tako dobljene regije šele določili smisel te realnosti). Tu gre sicer le za vprašanje, ali redukcija kot taka sploh kaj prispeva k določitvi biti intencionalnega? Seveda moramo biti tu previdni, kajti *Husserl* bi tu odvrnil takole: Smisel redukcije je ravno v *najpoprejšnjem* abstrahiranju od realnosti, da bi jo potem lahko opazovali prav kot realnost, tako kakor se kaže v čisti zavesti, ki sem jo dobil z redukcijo. Ob tem odgovoru pa se je spet treba vprašati, ali je na ta način zadoščeno vprašanju o biti intencionalnega. Kaj še dosežemo z redukcijo? Ne abstrahira le od realnosti, ampak tudi od vsakokratne poedinosti doživljajev. Ne ozira se na to, ali so ti akti moji oziroma akti drugih individualnih ljudi, temveč jih motri le v njihovem *kaj*. Motri kajstvo, strukturo aktov, ni pa njegova tema način, kako so, bit aktov. Postavljeno je le vprašanje po kajstveni vsebini struktur, po strukturi intencionalnega kot temeljni strukturi psihičnega, po kajstveni vsebini ustroja te strukture, po bistvu kajstva odnošajev, po različnosti njihove naravnosti in kajstveni vsebini razmerij v njihovi zgradbi, ne pa po bistvu njihove biti.

Ideacija (eidetska redukcija), izpostavitve izgledov bistvenostnih vsebin aktov, gleda le na vsebinsko strukturo, ni pa povzeto bistvo biti doživljajev znotraj bistvenostne sovisnosti čiste zavesti. Čeprav gre tu za povsem različne predmete, naj to vendarle pojasnimo s primerom. Če želim razmejiti barvo kot bistvo od tona, lahko to razmejitev opravi, ne da bi se vprašal po načinu biti obeh teh dveh predmetov. Ko določam, kaj je *essentia*, bistvo barve in tona, ravno ne gledam na njuno *eksistenco*, na njuno vsakokratno poedinost, ali je barva barva neke stvari, v tej in tej osvetlitvi. Gledam le na to, kaj pripada vsaki barvi kot barvi, pa naj eksistira ali ne. Njeno eksistenco abstrahiram, s tem pa še toliko bolj bistvo njene eksistence." (20,150-151)

Ko z redukcijo izpostavim in tako dobim bistvo (*essentia*) kake reči ter pridobim njeno kajstveno vsebino (*extensio*), že tudi zgubim bivanjskost (*existentia*) te reči. Recimo, da se s tem naravnim stvarjem ne zgodi kako zelo velika krivica. "Če pa bi obstajalo bivajoče, katerega kajstvo je ravno biti in nič drugega kot biti, tedaj bi bilo ideativno motrenje v razmerju do takšnega bivajočega najfundamentalnejša zmeta." (20,152) Takšno bivajoče je seveda človek kot tubitnostno bivajoče, človek kot bitje, katerega esenca je prav v eksistenci.

V razmerju do človeka je fenomenološka redukcija torej redukcioniistična. Ta redukcionizem je z vidika človeka kot eksistence po Heideggru ne samo najhujša Husserlova zmeta, ampak je zmeta kot taka: zmeta zmot.¹

4. Biti v svetu

Za človeka, ki se rodi, ne rečemo, da je prišel do zavesti, marveč pravimo: prišel je na svet. Rojstvo pomeni prihod na svet in *živeti* pomeni z vidika tako razumljenega rojstva *biti na svetu*; brž ko se rodimo, smo že na svetu. smo v svoji eksistenci tako rekoč vrženi v svet. Ne da bi o tem lahko vnaprej premišljevali, se odločali, ali želimo ali ne želimo ugledati luč sveta.

¹ "Pokazalo se bo, da ta napaka (*Missverständnis*: nesporazum) obvladuje fenomenologijo in da jo obvladuje na podlagi gospodarstva tradicije." (20,152)

V svoji biti smo tu, preden se sploh zavemo. Naša eksistenca je torej pred našo zavestjo. Preden dobimo zavest oz. jo imamo kot zavest o nečem, smo že na svetu in v svetu. Smo, samodejno iščoč materino mleko, že naravnani na drugega in na reči v svetu. Ta naravnost (intencionalnost) ni samo predteoretiška, ampak tudi predzavestna naravnost. Pred zavestnim spoznavanjem so predzavestni načini biti; psihoanaliza govori o nezavednem in v njegovem okviru na primer o nezavedni *tesnobi*, ki se nas prime ob rojevanju in nas potem spremlja vse življenje. Po Heideggru je tesnoba način biti, način, kako v svoji biti sem to, kar sem, namreč eksistenca: tubitnostno bivajoče, ki mi gre v lastni biti za to bit samo. Ker je torej v mojem bistvu biti in nič drugega kot biti, ker moja esenca ni nič drugega kot eksistenca, priti na svet in *biti v svetu* vselej že pomeni biti v skrbi za svojo bit, se pravi: za tu-bit. Tesnoba je le druga plat te skrbi. Tista plat, v kateri mi je tesno zaradi dejstva, da za smrt, ki me čaka, da ne rečem kliče iz prihodnosti, nisem nikoli premlad.

Skrb in tesnoba nista iste narave kot na primer vzrok in učinek. Vzrok in učinek sta *kategoriji* in se nanašata na stvari, ki ne eksistirajo. Tesnoba in skrb kot načina človekove biti, se pravi momenta tubiti kot biti v svetu, pa sta elementa eksistence. Tem elementom pravi Heidegger zato *eksistenciali*: eksistenciali niso kategorije, niso povedki bivajočega kot bivajočega, marveč so zgolj in samo načini biti tubitnostno bivajočega, tj. eksistirajočega.

Eksistirati, človeško biti pomeni biti v svetu. Biti-v-svetu (*In-der-Welt-sein*) kot esencialni način eksistence je zato izvorni, vse druge eksistencialne noseči ali zaobsegajoči eksistencial. Njegova vsebinska razsežnost se izraža v skrbi, ki je torej (kljub temu, da so eksistenciali kot načini biti, brez katerih ni človeka kot človeka, kot eksistence, enakoizvorni) temeljni eksistencial.

Skrb kot temeljno določilo biti v svetu me ne obrača le k samemu sebi v moji biti, ampak me kot izvorni način eksistiranja, kot vodilnini fenomen tubiti vselej že usmerja k stvarjem sveta. Biti v svetu pomeni biti obrnjen k stvarjem sveta, naravnani k stvarjem iz sveta. Skrb je vselej skrb za... In v tem je izvorni pomen intencionalnosti. Še več: "Z vidika skrbi kot temeljnega fenomena tubiti lahko rečemo, da je to, kar je v fenomenologiji dojetje kot intencionalnost in kakor je dojetje, fragmentarno, le od zunaj

videni fenomen." (20,420) Intencionalnost namreč ni šele lastnost zavesti kot *zavesti o nečem*, marveč je istovetna s strukturo *biti v svetu*, se pravi z naravnostjo skrbi kot skrbi za... Šele iz skrbi za, predvsem za lastno bit, lahko vznikne zavest o nečem. Šele iz biti v svetu vznikna zavest o stvareh sveta, natančneje, o znotrajsvetnih stvareh.

Biti v svetu ni posledica tega, da imamo zavest, marveč je pogoj možnosti zavesti. Namreč zavesti kot zavesti o nečem, se pravi kot spoznavajoče zavesti. O tem se lahko poučimo tudi iz vsakdanje govornice. Pravimo: Prišel sem k zavesti, izgubil sem zavest, padel sem v nezavest, itn. Ne glede na zavestnost ali nezavestnost torej ta *sem*, prvoosebni edninski izraz moje biti, ostaja. Biti v svetu ne pomeni zgolj in samo zavestno biti. Moja eksistenca, katere gradniki so eksistenciali (skrb, tesnoba, radost, krivda, dolgčas, itn.), je pred menoj kot zavestnim jazom.

Kot eksistenca sem v svetu, preden se zavem samega sebe kot jaza. In preden se znotraj zavesti kot zavesti o nečem postavim kot subjekt, ki si to nekaj dostavlja kot (intencionalni) objekt. Struktura biti v svetu je pred intencionalno strukturo zavesti. Kot eksistenca sem pred samim seboj kot zavestnim jazom in morebitnim subjektom. Ravno tako pa tudi objektov ne bi bilo, če pred njimi ne bi bilo stvari; če tu, v svetu, ne bi bilo bivajočih stvari, ki jih s subjektno intencionalno naravnostjo nato lahko spremenimo v objekte.

Obstaja torej razlika med *človekom kot eksistenco* in *človekom kot subjektom*; obstaja tudi razlika med *stvarjo kot bivajočim* in *stvarjo kot objektom* in obstaja razlika, ki je primarna, se pravi razlika med *biti v svetu* in *imeti zavest o nečem*.

Heidegger je bil prvi, ki je uvidel in zarisal te razlike, razlike, ki jih večina (pod to večino mislim na filozofe) še dandanes ne more razumeti, kaj šele upoštevati. O tem priča vztrajno napačno razumevanje postmodernizma, katerega bistvo je prav v upoštevanju teh razlik, ne pa v ultramodernističnem potenciranju subjektivitete subjekta, depotenciranju objektov v simulakre in intencioniranju zavesti o nečem v zavest o ničemer. Heidegger izstopi iz kartezijanske paradigme na ta način, da sestopi na

raven, ki je globlja od ravni modernega, novoveškega subjekta. S tem ne zavrne same ravni človeka kot subjekta (stvari kot objektov, zavesti kot intencionalne zavesti), pač pa zavrne, ko pokaže na izvirnejšo ali globljo raven od te, njeno absolutizacijo: ekspanzionistično eskalacijo subjekta oz. subjektivitete.

Kakor smo videli, je Heidegger do odkritja teh razlik prišel najprej, ob doslednem sledenju fenomenološkemu Principu, z uztjem tega, da se v življenjskem svetu nanašamo neposredno na stvari same, na primer na šolsko tablo. Da se nanje ne nanašamo šele prek predstave o njih in da nam izvorno tudi kot intencionalni objekti ne fungirajo. Stvari kot objekti so proizvod teoretiške naravnosti, torej specifična modifikacija našega izvornega, življenjskosvetnega srečavanja in sprejemanja stvari. "Naravnega človekovega izkustvenega načina zato ne smemo označevati kot naravnost." (20,156) Po tem odkritju se Heidegger osredotoči na samo fenomenološko metodo, na ravni ali stopnje fenomenološke redukcije. Tu se mu zastavi vprašanje, kaj je ob Husserlovem razločevanju med realno in idealno, med absolutno in relativno, imanentno in transcendentno bitjo smisel biti kot take: biti kot biti. In seveda vprašanje o biti intencionalno bivajočega, o biti čiste zavesti (transcendentalnega jaza) kot poslednjega residuuma, zadnjega preostanka redukcij. Ker se redukcijski postopek začne z *epoche*, s postavitvijo v oklepaj življenjskega sveta in življenja v njem, se mu ta vprašanja izostrijo v vprašanje, kaj *zares* pomeni biti v svetu. Zlasti ob eidetskem abstrahiranju eksistence, v katerem se človek (kolikor je njegova esenca prav v eksistenci) kot človek pravzaprav zgubi: tako da preostane le še čisti jaz kot absolutni, se pravi nečloveški (neumljiv, "večen", neranljiv, neprizadeto opazujoči) subjekt.

In če smo se na začetku spomnili Diltheyja in Schelerja, moramo na koncu, v kontekstu eksistence in eksistencialov omeniti Soerena Kierkegaarda (1813-1855), na katerega se Heidegger v *Ontologiji (Hermenevtiki fakticitete)* izrecno sklicuje. Gre tako za Kierkegaardovo izpostavitve eksistence kot eksistence (nasproti Heglovi absolutni ideji in zvižčnosti uma) kot za posamična konkretna dela, kakršen je njegov tekst *Pojem tesnobe*; šlo je seveda le za pobudo, za vse nadaljnje pa je odgovoren Heidegger sam.

Edmund Husserl

IZRAZ IN POMEN

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

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

Vsak primer nam kaže, da je treba tu dejansko narediti bistveno razliko. Če (v resničnem govoru, ki ga vedno predpostavljamo) izjavim: *Tri višine trikotnika se sekajo v eni točki*, potem je seveda podlaga temu, da tako sodim. Kdor posluša mojo izjavo z razumevanjem, to tudi ve, namreč *apercipira me* kot nekoga, ki tako sodi. Ali pa je moje sojenje, ki sem ga tu **dal na znanje**, tudi pomen izjavnega stavka, ali je to tisto, kar izjava **pove** in v tem smislu izrazi? Očitno ne. Vprašanje po smislu in pomenu izjave bo praviloma le redko kdo razumel tako, da bi mu prišla na misel sodba kot psihični doživljaj. Pač pa bo na to vprašanje vsak odgovoril: kar ta izjava izjavlja, je **isto**, kdorkoli že jo izreče ter v kakršnihkoli okoliščinah in v kateremkoli času že to stori; isto je ravno to, da *se tri višine trikotnika sekajo v eni točki* - nič več in nič manj. V bistvu torej ponovimo "isto" izjavo,

ponovimo pa jo zato, ker je ta posebej primerna izrazna forma za tisto identično, ki se imenuje njen pomen. V tem identičnem pomenu, ki se ga - kot identično v ponavljanju izjave - vedno lahko jasno zavedamo, ni mogoče o sojenju in o tem, ki sodi, neposredno ničesar odkriti. Smatrali smo, da je treba zagotoviti objektivno veljavnost stvarnega stanja in smo jo kot tako izrazili v formi izjavnega stavka. Stvarno stanje samo je, kar je, če mi njegovo veljavnost potrjujemo ali ne. Je veljavna enotnost na sebi. Toda ta veljavnost se nam je kazala, in objektivno, kakor se nam je kazala, smo jo postavljali. Rekli smo: to je tako. Seveda bi tega ne bili storili, bi tega ne mogli izjaviti, ako bi se nam tako ne kazalo: z drugimi besedami, ako bi ne bili presodili. To je torej sovsebovano v izjavi kot psihološkem dejstvu, spada k naznanjanju. Toda edinole k naznanjanju. Medtem ko to obstaja v psihičnih doživljajih, pa tisto, kar je v izjavi izjavljeno, nikakor ni subjektivno. Moj sodbeni akt je bežen doživljaj, nastane in mine. Ni pa tudi to, kar izjava izjavlja, njena vsebina - *da se tri višine trikotnika sekajo v eni točki* - nekaj nastajajočega in minevajočega. Kolikokrat jaz, ali kdorkoli že, to isto izjavo izrečem v enakem smislu, tolikokrat na novo presodim. Sodbeni akti so od primera do primera različni. Toda, kar sodijo, kar izjava pove, to je povsod isto. To je v strogem razumevanju besede identično, je ena in ista geometrijska resnica.

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

Če manjka "možnost" ali "resničnost", potem je intencijo izjave seveda moč izvršiti "samo simbolično"; izpolnitve, ki predstavlja njeno spoznavno vrednost, ne more črpati iz zora in na njem utemeljenih kategorialnih funkcij. Tedaj ji manjka, kot pravimo, "resničen", "pravi" pomen. Kasneje bomo to razliko med intendirajočim in izpolnjujočim pomenom natančneje raziskali. Karakteriziranje različnih aktov, v katerih se konstituira ta sopripadnost idealnih enotnosti, in pojasnitev bistva njihovega aktualnega "pokritja" v spoznanju, bo zahtevalo težavne in obsežne raziskave. Gotovo

pa je, da ima vsaka izjava, če je v spoznavni funkciji (t.j. če svojo intencijo izpolnjuje in če jo sploh lahko izpolnjuje v korespondirajočih zorih ter v kategorialnih aktih, ki jih formirajo) ali ne, svoje mnenje in da se v tem mnenju, kot njej svojstvenem specifičnem karakterju, konstituira pomen.

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

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

§ 12. Nadaljevanje: izražena predmetnost

Govor o tem, kaj izraz izraža, ima po dosedanjih preučevanjih že več bistveno različnih pomenov. Po eni strani se nanaša na naznanjanje nasploh in pri tem posebej na smisel dajajoče, zlasti pa še na smisel izpolnjujoče akte (kolikor so taki sploh na razpolago). V neki izjavi izrazimo (naznanimo) npr. našo sodbo, toda tudi zaznave in druge smisel izpolnjujoče, mnenje izjave ponazarjajoče akte. Po drugi strani se nanaša omenjeni govor na "vsebino" teh aktov, in sicer najprej na pomene, ki se često označujejo kot izraženi.

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 13. Sovisnost pomena in predmetnega odnosa

Po teh primerih smemo vzeti razliko med pomenom izraza in njegovo lastnostjo, da se imenujoč ravna na to ali ono predmetno (in seveda tudi

razliko med pomenom in predmetom samim), kot nekaj gotovega. Jasno pa je tudi, da med različnima stranema izraza obstaja neka ožja sovisnost: izraz namreč samo s tem, da pomeni, zadobi odnos do predmetnega, to se pravi, da izraz označuje (imenuje) predmet s **pomočjo** svojega pomena, da je akt pomenjenja določen način menjenja vsakokratnega predmeta - čeprav se ta način pomenljivega menjenja in s tem pomen sam pri identičnem držanju predmetne smeri lahko spremeni.

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

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

(prev. A. Tonkli-Komel)

¹ Tako npr. TWARDOWSKI predpostavlja "predstavno dejavnost, ki se giblje v dvojni smeri" v spisu: *K nauku o vsebini in predmetu predstav*, Dunaj 1894, s.14.

Martin Heidegger

BITI-TU IN GOVOR. JEZIK

Počutje in razumevanje sta temeljna eksistenciala, ki konstituirata bit tu-ja, razklenjenost biti-v-svetu. Razumevanje skriva v sebi možnost razlage, to je prisvojitve razumetega. Počutje se drži v določenem razumetju, kolikor je enakoizvorno z razumevanjem. Tudi njemu ustreza določena razložljivost. Z izjavo je postal razviden skrajni derivat razlage. Razjasnjenje tretjega pomena izjave kot sporočila (izpovedi) je privedlo do pojma rekanja in govorjenja, ki mu doslej nismo posvečeli pozornosti, in sicer namenoma. To, da jezik *še le sedaj* tematiziramo, naj naznanja, kako ima ta fenomen svoje korenine v eksistencialnem ustrojstvu razklenjenosti tubiti. *Eksistencialno-ontološki fundament jezika je govor*. V dozdajšnji interpretaciji počutja, razumevanja, razlage ter izjave smo se tega fenomena že stalno posluževali, v tematski analizi pa smo ga tako rekoč utajili.

Govor je eksistencialno enakoizvoren s počutjem in razumevanjem. Razumljivost je tudi še pred prisvojitvijo razlage vedno že razčlenjena. Govor je artikulacija razumljivosti. Je torej že v podlagi razlage in izjave. To, v govorni artikulaciji razčlenjeno kot tako imenujemo pomenska celota. Ta se lahko razpusti v pomene. Pomeni so kot tisto artikulirano artikulabilnega vedno smiselni. Ako je govor, artikulacija razumljivosti tu-ja, izvorni eksistencial razklenjenosti, njo pa primarno konstituira biti-v-svetu, mora tudi govor imeti specifično *svetni* bitni način. Počutna razumljivost biti-v-svetu se *izreka* kot govor. K pomenom se priraščajo besede. Ni pa besedje opremljeno s pomeni.

Izrečenost govora je jezik. Ta besedna celotnost, v kateri ima govor svojo "svetovno" bit, se kot znotrajsvetno bivajoče nudi kot nekaj priročnega. Jezik je lahko razbit v navzoče besedje. Govor je eksistencialno jezik, ker ima bivajoče, katerega razklenjenost je pomensko artikulirana, bitni način zasnute, na svet napotene biti-v-svetu.

Kot eksistencialno ustrojstvo razklenjenosti tubiti je govor konstitutiven za eksistenco. H govornemu izrekanju spadata kot možnosti *slišanje* in *molk*. Ob teh fenomenih postane jasna konstitutivna funkcija govora kot takega.

Govorjenje je "pomenilno" razčlenjevanje razumljivosti biti-v-svetu, ki ji pripada sobiti, in ki se vedno drži v določenem načinu priskrbovalne družne biti. Ta je govoreča kot pritrjevati in odrekati, zahtevati, svariti, kot izgovor, razgovor, zagovor, nadalje kot "dajati izjave", pa kot govoriti na način "imeti-govore". Govorjenje je govor o... "O-čem" govora ni nujno in najpogosteje celo ni tema določujoče izjave. Tudi ukaz je izrečen o - želja ima svoj "o-čem". Zagovoru ne manjka njegov "o-čem". Govor ima nujno ta strukturni moment, ker sokonstituira razklenjenost biti-v-svetu; to temeljno ustrojstvo tubiti ga predoblikuje v njegovi lastni strukturi. Nagovorjeno govora je vedno v nekem pogledu in v nekih mejah "ogovorjeno". V slehernem govoru je nekaj *govorjenega* kot takega, v vsakokratnem želenju, spraševanju, samoizrekanju o... je povedano kot tako. V povedanem se govor sporoča.

Fenomen *sporočila* moramo razumeti, kakor je ob analizi že bilo nakazano, v ontološko širokem smislu. Izjavljajoče "sporočilo", npr. obvestilo, je poseben primer eksistencialno načeloma dojetega sporočila. V njem se konstituira artikulacija razumevajoče družne biti. Ta "deli" sopočutja in razumetja sobiti. Sporočilo ni kak prenos doživljajev, npr. mnenj in želja, iz notranjosti enega subjekta v notranjost drugega. Sotubit je bistveno že razodeta v sopočutju in sorazumevanju. Sobiti se v govoru "izrecno" *deli*, t.p. da ona že je, le da nerazdeljena kot nepojmljena in neprisvojena.

Vsak govor o..., ki v svojem govorjenem sporoča, ima hkrati značaj *samoizrekanja*. Govoreč se tubiti *izreka*, ne zato, ker je najpoprej kot "notranje" zaprta pred "zunanjim", temveč ker je kot biti-v-svetu razumevajoča že "zunaj". Izrečeno je prav "zunanjskost", to se pravi vsakokratni način počutja (razpoloženja), glede katerega se je pokazalo, da zadeva polno razklenjenost v-biti. H govoru pripadno oznanjevanje počutne v-biti ima svoj jezikovni indeks v kadenci, modulaciji, govornem tempu, "v načinu govorjenja". Sporočanje eksistencialnih možnosti počutja, t.p. razklepanja eksistence, lahko postane samosvoj cilj "pesniškega" govora.

Govor je pomenskostno razčlenjevanje počutne razumljivosti biti-vsvetu. Kot konstitutivni momenti mu pripadajo: "o-čem" govora, nagovorjeno, govorjeno kot tako, sporočilo in oznanjevanje. To niso nobene lastnosti, ki jih je moč empirično izluščiti iz jezika, marveč v bitnem ustrojstvu tubiti ukoreninjeni eksistencialni značaji, ki ontološko šele omogočajo nekaj takega kot je jezik. V faktni jezikovni obliki nekega govora lahko posamezni od teh momentov umankajo oziroma ostanejo neopaženi. To, da pogosto "dobesedno" *ne* pridejo do izraza, je samo indeks določenega načina govora, ki mora, kolikor je, vselej biti v celoti omenjenih struktur.

Poskusi dojeti "bistvo jezika" so se tako vedno tudi osredotočali na enega od teh momentov in pojmovali jezik po vodilu ideje "izraza", "simboličnih form", sporočila kot "izjave", "oznanila" doživljajev ali "oblikovanja" življenja. Tudi s sinkretičnim spajanjem teh delnih določb ne bi dobili povsem zadostne definicije jezika. Odločilno je, da ontološko-eksistencialno celoto strukture govora najpoprej obdelamo na temelju analitike tubiti.

Povezanost govora z razumevanjem in razumljivostjo postane razločnejša iz neke eksistencialne možnosti, ki sama pripada govorjenju. Ako nismo "prav" slišali, ne pravimo slučajno, da nismo "razumeli". Slišanje je konstitutivno za govorjenje. In kakor jezikovno oznanjevanje temelji v govoru, tako akustično zaznavanje temelji v slišanju. Poslušanje nečesa je eksistencialna odprtost tubiti kot sobiti za drugega. Slišanje celo konstituira primarno in pristno odprtost tubiti za njeno najlastnejše moči-biti, kot slišanje glasu prijatelja, ki ga sleherna tubit nosi s seboj. Tubit sliši, ker razume. Kot razumevajoča bit-v-svetu z drugimi je "poslušna" sotubiti in sami sebi ter v tej poslušnosti sopripadna. Medsebojno slišanje, v katerem se oblikuje sobit, ima možne načine sledenja, spremljanja, privativne moduse ne-slišanja, zoperstavljanja, kljubovanja, odvratanja.

Na temelju tega eksistencialno primarnega moči-slišati je možno nekaj takega kot poslušanje, ki je samo fenomenalno še izvirnejše kot to, kar se v psihologiji "najpoprej" določa kot slišanje, sprejemanje tonov in zaznavanje zvokov. Tudi poslušanje ima bitni način razumevajočega slišanja. "Najpoprej" nikoli in nikdar *ne* slišimo šumov in zvočnih kompleksov, temveč avto, ki ropoče, motor. Slišimo kolono na maršu, severni veter, žolno, ki

trka, ogenj, ki prasketa.

Da bi "slišali čisti šum", je potrebno že neko umetno in zapleteno naravnanje. To, da pa najpoprej slišimo motorje in avtomobile, fenomenalno izkazuje, kako se tubit kot bit-v-svetu vselej že nahaja *pri* znotrajsvetnem bivajočem, nikakor pa ne najpoprej pri "občutkih", katerih vrvež bi bilo treba najprej oblikovati, da bi zadobili odskočno desko, s katere naj subjekt odskoči in tako naposled dospe do nekega "sveta". Tubit je kot bistveno razumevajoča najpoprej pri razumetem.

Tudi v izrecnem poslušanju govora drugega najpoprej razumemo povedano, natančneje, z drugimi smo že vnaprej pri bivajočem, o katerem je govor. *Ne* slišimo najpoprej izgovorjenega v oglaševanju. Celo tam, kjer je jezik nejasen ali celo tuj, slišimo najpoprej *nerazumljive* besede in ne kake raznolikosti tonskih dat.

V "naravnem" slišanju "o-čem" govora lahko vseeno poslušamo način povednosti, dikcijo, toda tudi to samo v predhodnem sorazumevanju govorjenega: kajti le tako obstaja možnost ocenitve "kako" povednosti v njenem prileganju tematično "o-čem" govora.

Podobno tudi odvratanje kot odgovor sledi najpoprej neposredno iz razumevanja v sobiti že "razdeljenega" "o-čem" govora.

Le kjer je dana eksistencialna možnost govorjenja in slišanja, lahko nekdo poslušša. Kdor "ne more slišati" in "mora občutiti", lahko zelo dobro in prav zategadelj poslušša. "Vlečenje na ušesa" je zgolj privacija slišnega razumevanja. Govorjenje in slišanje temeljita v razumevanju. To se ne poraja niti z obilo govorjenja niti s prizadevnim vlečenjem na ušesa. Prisluhne lahko samo nekdo, ki že razume.

Isti eksistencialni fundament ima neka druga bistvena možnost govorjenja, *molk*. Kdor v medsebojnem pogovarjanju molči, lahko "da" pristneje "razumeti", to se pravi pristneje oblikuje razumevanje, kot pa ta, ki mu ne zmanjka besede. Z gosto-besednostjo o nečem ni niti najmanj zamčeno napredovanje razumevanja. Narobe: obširna zgovornost zakriva ter privaja

razumeto v navidezno jasnost, to se pravi nerazumljivost trivialnosti. Molčati pa ne pomeni biti nem. Nemi, nasprotno, tendira k "rekanju". Nekdo, ki je nem ne samo da ni dokazal, kako lahko molči, temveč nima niti možnosti, da bi kaj takega dokazoval. In nekdo, ki je po naravi redkobeseden, lahko prav tako malo kakor nemi kaže, da molči in more molčati. Kdor nikoli ničesar ne reče, ne zmore v danem trenutku tudi molčati. Samo v pristnem govorjenju je možen pristni molk. Da bi lahko molčala, mora tubiti imeti nekaj za povedati, to se pravi, razpolagati mora z neko pristno in bogato razklenjenostjo same sebe. Tedaj molčečnost razodeva ter - izpodbija "govoričenje". Molčečnost kot modus govorjenja tako izvorno artikulira razumljivost tubiti, da iz nje izvirata pristno moči-slišati in razpoznavna bit-drugega-z-drugim.

Ker je za bit tu-ja, to se pravi počutje in razumevanje konstitutiven govor, tubiti pa pove: biti-v-svetu. se je tu-bit kot govoreča v-bit že izrekla. Tubiti ima jezik. Mar so Grki, katerih vsakdanje eksistiranje je pretežno potekalo v medsebojnem pogovarjanju, in ki so hkrati "imeli oči" za gledanje, tako v predfilozofski kakor tudi filozofski razlagi tubiti slučajno opredeljevali bistvo človeka kot *zoon logon ehon*? Poznejša razlaga te definicije človeka v smislu *animal rationale* "umnega živega bitja" sicer ni "napačna", zakriva pa fenomenalna tla, s katerih je ta definicija sneta. Človek se kaže kot bivajoče, ki govori. To ne pomeni, da mu je lastna možnost glasovnega oznanjevanja, temveč da je to bivajoče na način odkrivanja sveta in tubiti same. Grki nimajo nobene besede za jezik, ta fenomen so "najpoprej" razumeli kot govor. Ker pa je bil *logos* pri filozofskem razmisleku pretežno upoštevan kot izjava, se je razdelava temeljnih struktur form in sestavin govora odvijala po vodilu *tega* logosa. Le-ta pa temelji v ontologiji navzočega. Temeljna sestavina "pomenskih" kategorij, ki se je prenesla v nadaljnje jezikoslovje in ostaja načeloma še dandanes merodajna, je osredotočena na govor kot izjavo. Če pa ta fenomen vzamemo v načelni izvornosti in širini eksistenciala, se pokaže nujnost presaditve jezikoslovja na ontološko izvornejše fundamente. Naloga *osvoboditve* gramatike od logike *predhodno potrebuje* neko *pozitivno* razumetje apriornih temeljnih struktur govora nasploh kot eksistenciala in je ne moremo opraviti naknadno z izboljšavami in dopolnitvami izročenege. Glede na to je treba vprašati po temeljnih formah možne pomenskostne razčlenitve razumljivega

nasploh in ne zgolj v teoretskem motrenju spoznanega ter v stavkih izraženega znotrajsvetno bivajočega. Pomenoslovje ne sledi samo od sebe z obširnim primerjanjem kar najštevilnejših in oddaljenih jezikov. Prav tako nezadostno je, recimo, prevzemanje filozoskega horizonta, znotraj katerega je jezik problematiziral *W. v. Humbolt*. Pomenoslovje je ukoreninjeno v ontologiji tubiti. Njegov vzpon in padec je odvisen od usode le-te.¹

Filozofsko raziskovanje se mora že enkrat odločiti za vprašanje, katera vrsta biti sploh pripada jeziku. Je jezik znotrajsvetno priročna priprava, ali ima vrsto biti tubiti, ali pa nobeno od obeh? Kakšne vrste je bit jezika, da je lahko "mirtev". Kaj se pravi ontološko, da neki jezik raste in propada? Imamo jezikoslovje, toda bit bivajočega, ki je njegova tema je zavita v mrak; zastrt je celo horizont za raziskujoče vprašanje po njej. Mar so pomeni slučajno najpoprej in večinoma "svetovni", naznačeni s pomenljivostjo sveta, pogosto celo pretežno "prostorni", ali je to "dejstvo" eksistencialno-ontološko nujno in zakaj? Filozofsko raziskovanje bi se moralo odpovedati "filozofiji jezika", da bi povprašalo po stvareh samih, in se privedlo v stanje pojmovno razjasnjene problematike.

Pričujoča interpretacija jezika naj bi le nakazala ontološki "kraj" za ta fenomen znotraj bitnega ustrojstva tubiti in predvsem pripravila nadaljnje analize, ki po vodilu neke fundamentalne vrste biti govora skušajo v povezavi z ostalimi fenomeni ontološko izvorneje ugledati vsakdanost tubiti.

(prev. D. Komel)

¹ Prim. k pomenoslovju *E. Husserl, Log.razis. sv. II. 1. in 4.-6. raziskavo. Nadalje radikalnejše dojetje problematike v Idejah I. a.a. § 123 ff. s. 255 ff.*

Andrina Tonkli-Komel

JEZIK KOT IZRAZNI GOVOR

Husserlove *Logične raziskave* niso niti raziskave jezika v širšem niti raziskave logike v ožjem smislu, pač pa poskus zasnovati logiko kot znanost (o) znanosti. V okviru tega poskusa poteka potem tudi razmislek o logičnem v jeziku in o logičnosti jezika.

Vsaka znanost faktično ni nič drugega kot sistem znanstvenih izjav, vendar pa tisto, kar dela znanost za znanost, niso goli jezikovni znaki, povezani s formalnimi (gramatičnimi ali logičnimi) pravili, temveč govor, ki izreka veljavno zvezo med "pomenom" in "predmetom". Znanost kot znanost je tedaj resničen govor, logika kot znanost o takem govoru pa nauk o resnici.

Kakšna vrsta govora je resničen govor?

Aristotel pravi v *PERI HERMENEIAS* takole: "...govor (*lógos*) je vsak pomenski (*semantikós*)... Ni pa vsak izkazujoč (*apophantikós*), ampak le tisti, kateremu je svojstvena resničnost (*aletheúein*) ali lažnost (*pseúdesthai*)."/17a,1-4/

Apofantični govor torej ni govor, ki zgolj pomeni, ki zgolj nekaj govori, marveč govor, ki pomeni NEKAJ, ki nekaj govori O NEČEM. Pomenljivi govor je izkazujoč, kadar pomeni tako, da s svojim pomenom kaže to, kar pomeni; izkazujoči govor je resničen, če odgovarja tistemu, o čemer govori, če se izkaže tisto, kar kaže. Ta navidez najbolj samoumevna definicija jezika kot govora o nečem opredeljuje v resnici osrednji umski problem: kako se med tistim, kar govorimo in tem, o čemer govorimo, vzpostavlja smiselna zveza?

Logične raziskave so, kot je znano, v prvi vrsti kritika psihologizma, ki najprej pokaže temeljni paradoks psihologizma (po eni strani zvajanje psihičnega na objektivno psihično realnost, po drugi zvajanje zakonitosti

objektivne realnosti na psihično, zgolj subjektivno doživljanje). nato nezmožnost psihologistične samoutemeljitve (iz česar izhaja tudi nezmožnost take utemeljitve logike in znanosti sploh) ter končno psihologizem kot vrsto skepticiističnega relativizma (drže, za katero je bistveno, da se lahko vzpostavi in ohranja le kot miselna nedoslednost).

Fenomenološko analizo jezika je v okviru te reakcije proti psihologizmu treba razumeti kot polemiko proti jezikovno-teoretski formi psihologizma, ki je pomene obravnavala kot psihične fenomene in s tem jezik kot nekaj psihičnega. Husserlovo prizadevanje za uveljavitev nove ideje logičnega kot izkazujočega, resničnostnega govora, je tako najprej prizadevanje za čisto pomenoslovje, ki ima za cilj zagotovitev idealnosti pomenov kot čistih pomenskih identitet znotraj pomenske enotnosti neke teorije.

Logika kot čisto pomenoslovje ima po Husserlu svoj historični izvor v Platonovi dialektiki - v "logiki čistih splošnosti", iz katere izhaja in v kateri je utemeljena sama ideja znanstvenega spoznanja kot nujno in brezpogojno veljavnega spoznanja. t.j. takega, ki izključuje samo možnost, da bi bilo drugače. Platon (in vsa filozofska misel po njem) pa se izrecno distancira od pripisovanja prevelike važnosti besedam vseh vrst in od dlakocepskega ukvarjanja z njimi (prim. Theait.184c); prezaskrbljenost za besede je po njegovem v nasprotju s svobodnostjo in plemenitostjo mišljenja, ki se v svoji nujnosti ne boji uporabiti iste besede v različnih pomenih ali za isti pomen različnih besed. Ali to pomeni, da je mišljenje in filozofiranje ravnodušno do jezika? Nasprotno. Ravno "(pretirano) ukvarjanje z jezikom" je tisto, ki problem jezika, problem odnosa med jezikom in mišljenjem reši še preden je bil sploh zastavljen kot problem. Napotil glede bistva in narave jezika tako ne gre iskati v različnih znanostih o jeziku, marveč prav v filozofiji.

Pomeni kot "prva skrb" logike ne vznikajo iz jezika, prihajajo pa do izraza v govoru, so govorni izrazi. Kaj je govor? Jezik kot sistem znakov (še) ni govor. Znaki namreč nekaj naznačujejo, ne pa nujno tudi pomenijo. Tako npr. rdeče nebo naznačuje lepo vreme, čeprav ne pomeni "lepega vremena". Znaki v smislu naznačevanja ne predstavljajo bistvenega v govoru, saj spadajo pravzaprav v predgovorno sfero - namreč v sfero predmetov, ki samo

priložnostno vstopajo v funkcijo znaka (so znaki le v prenesenem pomenu).

Govora ne sestavljajo predmetni znaki, ampak besede. Beseda, za razliko od predmeta, ne more zgolj priložnostno vstopati v funkcijo znaka: posebnost besede kot nepredmetnega znaka je namreč ravno v tem, da brez svojega "označenega" - brez svojega pomena ni nič, ni beseda. Besedi sicer pripada njena predmetna, fizična plast (zvok, zapis), vendar pa je ta predmetnost sama po sebi nema. Da bi bila beseda lahko znak (da bi označevala) mora biti več kot zgolj znak, biti mora enotnost znaka in pomena. Čutna plast znaka torej še ne tvori označujoče funkcije znaka. Zaznava črk na papirju ali artikuliranih zvokov namreč ni isto kot prepoznavanje teh črk ali teh zvokov kot besed. Prav to prepoznavanje, to **razumevanje** imenuje Husserl pomen podeljujoči akti. Da bi fizično pojavljanje znaka sploh postalo označujoče, je potrebna neka psihična intencija, t.j. motiv-interes razumevanja. Fizični del znaka tako nima neposredne zveze s pomenom, ampak šele posredno - prek intencije pomena.

Povedanega seveda ni moč razumeti tako, da najprej obstajajo besede, katerim se potem podeljujejo pomeni v kakem refleksivnem postopku. Prav tako neustrezno pa bi bilo, če bi opisano situacijo tolmačili obratno: da se pomenom dodajajo besede naknadno.

"Besedni zvok lahko imenujemo izraz, ker izraža pomen, ki mu pripada." (Ideen I.s.305) Izraz je tisti znak, ki ima pomen. Pomen pa ima tako, da pomeni in da nekaj pomeni. Izrazu pripade pomen tako, da se na fizično-materialno plast asociativno veže tok psihičnih doživljanjev, ki podeljujejo pomen (pomen podeljujoči akti) in doživljanjev, ki izpolnjujejo pomen (pomen izpolnjujoči akti). Vendar pa je treba zdaj paziti, da izrekanja psihičnih doživljanjev pomena ne zamenjamo z izrazom. Tako izrekanje (npr. neke želje) še ni izraz, pač pa le **dajanje-na-znanje**. Izražanje namreč ni izrekanje pomenske intencije, ampak se prek te intencije nanaša na tisto, kar pomeni. Eno je, če oznamim: "*Mislím, da je 2×2 vendarle 4*". drugo, če izrazim misel: " $2 \times 2 = 4$ ". Medtem ko je doživljanje neke misli enkratno dejanje, ki ga ni mogoče nikoli več ponoviti na čisto identičen način in v identičnih okoliščinah (pa čeprav gre za tako suhoparno vsebino kot tu), je

izražena vsebina sama vedno ista, ne glede na to, kdo jo doživlja in izraža, ne glede na njegove miselne in izrazne zmožnosti ali izkušnje. Izraz $2 \times 2 = 4$ ohranja nespremenjen pomen ene in iste matematične enačbe, neodvisno od vsakokratnega premisleka in izrekanja ali zapisovanja.

Kaj je torej izraz?

Izraz daje po eni strani na znanje doživlja pomena, po drugi se nanaša na vsebino teh doživljanjev, na njihov pomen, končno pa zadeva izraz tisto, v pomenu (po)menjeno in prek tega izraženo predmetnost. Vse troje: naznanjanje, pomen in (pomenjeni) predmet spada neločljivo k izrazu. Izraz zato ne samo nekaj izraža, ampak izraža nekaj **o nečem**, to se pravi, da nima le svojega pomena, da ne samo pomeni, pač pa hkrati nekaj pomeni in se tako nanaša na to, kar pomeni - na predmet. Predmet in pomen nista eno in isto: oba sicer spadata k izrazu, toda pomen kot to, kar izraz izraža, predmet pa kot to, o čemer se izraža. (Da to dvojje spada skupaj, vendar ni isto, je npr. razvidno pri sinonimih, tautologijah, navsezadnje pri besedah različnih jezikov.)

Izraz kot pomenljivi znak se s tem, da pomeni, nanaša na izraženo predmetnost, t.j. imenuje predmet s pomočjo svojega pomena. Za izraz je torej značilno:

- 1) da ima pomen - to ga razlikuje od ostalih znakov;
- 2) da se v pomenu konstituira odnos do predmetnosti kot (po)menjene predmetnosti, pri čemer ni bistveno, ali ta predmetnost eksistira kot dejanski predmet ali ne (tako npr. pri izrazu: *dežela, v kateri tečeta mleko in med*, točno vem, za kaj gre, čeprav izražena predmetnost - vsaj v dobesednem pomenu - ne obstaja realno, to se pravi na isti način, kot če npr. vzkliknem: "*To mleko se je skisalo*" ter se namrdnem, kjer mi je izraženo očitno neposredno nazorno v čisto konkretni neprijetni zaznavi);
- 3) da se pomen identificira s predmetnostjo, ki jo pomeni (da se pomenska intencija izraza izpolni, ponazori z intendirano predmetnostjo samo). Tako npr. geometrijsko pravilo, da je *najdaljša stranica trikotnika tista, ki leži nasproti pravega kota*, lahko kadarkoli ponazorim, medtem ko izraz *štirikotni trikotnik* ali *leseno železo* nima izpolnitve, čeprav ni brez pomenske vsebine.

Kaj izraz izraža?

Rekli smo že, da ne izraža psihičnih doživljanj pomena; izraz pa tudi ne izraža svojega pomena, ki ga kot izraz obsega - se ne nanaša sam nase; izraz končno tudi ne odraža predmeta v smislu realne predmetnosti.

Izraz izraža tisto, kar je v doživljanju pomena doživljeno ter ga s tem, ko ga izrazi, naredi za pomen v logičnem smislu - za logični pojem. To, kar je v pomenskem doživljanju doživljeno (in v pojmu pojmljeno) ni pomen samega izraza, pač pa tisto, kar izraz s svojim pomenom (po)meni. To pa ni nič drugega kot (po)menjena predmetnost sama. Menjena predmetnost ni realna predmetnost, temveč miselna vsebina - mišljeno kot predmetni s-misel. Miselno (noetično) ima tako prednost pred logičnim; je njegov smiselnostni izvor. "Tvorba smisla je več kot podeljevanje pomena, več kot uporaba pravil, je tvorba konteksta: ... smisel stoji in nastaja med vrsticami."¹

Prek pomena prihaja do izraza menjeno, mišljeno kot tako. Tisto, kar izraz izraža, je torej neka (s)miselna vsebina, katere pomen ostaja isti kljub množstvu pomenskih intencij. Pomen namreč ni predmet pomenskih intencij, marveč tisto identično, preko katerega se pomenske intencije nanašajo na en in isti predmetni smisel. Pomen je tedaj umni karakter jezika, je smiselni način govora o nečem. Pomen kot pomen nečesa ne izhaja, bistveno gledano, iz objektivnosti tega, kar pomeni, ampak obsega pomenjeno kot smiselno storitev; ravno tako tudi pomen kot pomenjenje (pomen jezikovnik izrazov) ne izhaja iz jezika (iz pozitivne predstave jezika kot nekega sistema po sebi), marveč iz intencije smisla. Menjenje, mišljenje je nekakšno brezzvočno, tiho govorjenje, ki v principu sicer predhodi jeziku kot pomenljivemu govoru, hkrati pa ni neka realiteta izven in ob besedah, ampak se izvršuje prav in skozi govorjenje.²

¹ B. Waldenfels. *Der Sinn zwischen den Zeilen*, v: *Studien zur Sprachphänomenologie. Phänomenologische Forschungen* 8, Freiburg/München 1979, s. 185, 166.

² Vprašanje, ali je Husserl mentalist, oz. ali je Husserl sploh mentalist, tehta med drugim tudi C.F. Gethmann v članku *Phänomenologische Logikfundierung*, v: *Phänomenologie im Widerstreit. Fr. am M.: Suhrkamp* 1989.

Identiteta pomena je identiteta pomenske vsebine nasproti množstvu aktov. Pomen je v razmerju do vsakokratnih aktov pomenjenja kot npr. rdeče *in specie* do rdečih lis na nekem papirju, ki so takisto rdeče. Pomenska identiteta, ki sega čez ta ali oni empirični psihološki doživljanj pomena, ni pravzaprav nič drugega kot možnost identične **ponovljivosti**. Identiteta pomena je nadčasovna v smislu identične ponovljivosti. To kontinuiteto in permanentnost pomena kot možnost ponovitve in identifikacije v različnih časovnih intervalih, v različnih okoliščinah, v množstvu aktov, ki jo vsak dan preizkušamo, imenuje Husserl "idealnost" ali "irealnost" pomenov.

Pomeni so irealni glede na realnost vsakokratnih aktov, jezikovnih znakov in celo jezikov; prav tako pa tudi glede na realnost vsakokratnih predmetov. Idealnost izjavnih pomenov ima tako strukturo identitete v diferenci, pri čemer je identiteta seveda predpostavljena diferenci kot tisto, kar prihaja do izraza v različnih jezikovnih znakih (vendar ne izhaja iz te razlike).

Toda identiteta, ki sega čez ta ali oni empirični akt, še ne sega tudi čez empirični doživljanj sploh kot čista idealna veljavnost. To se pravi, da je vsak pomen kot identiteta sicer idealen, ni pa vsak ideja.

Idealni pomeni so empirični, kadar se nanašajo na dejstva dejanskega sveta, apriorni pa, kadar se nanašajo na bistva, t.j. na eidose kot idealno predmetnost (kadar je torej sama predmetnost, ki jo pomenijo, nekaj idealnega).

Kako se lahko v sferi identitete sploh pojavi (ta) razlika? Razumevanje, ki podeljuje pomen, je neodvisno od vrste eksistence predmeta. Razumevanje je intencionalni akt, ki predmet hkrati označuje (denotira) in sooznačuje (konotira), ga (po)kaže, imenuje ter hkrati predikativno določa, atribuirira. Vsak pomen je na ta način idealen, isti v množstvu jezikovnih kontekstov, isti za govorca in poslušalca. Toda: pomenska intencija se ne nanaša na pomen, ne pomeni pomena, pač pa prek njega predmet sam (predmetni pomen). Idealna veljavnost pomenov ima zaradi tega ontološko utemeljitev.

Da bi to postalo razumljivo, moramo na kratko opisati strukturo akta. Akt sestavlja kvaliteta (*trditve, zanikanje, vprašanje,...*) in materija (*vsebina trditve, zanikanja,...*), slednjo pa zopet določbe predmeta, ki predstavljajo načine menjenja nekega predmeta in se v logiki imenujejo predikati (npr. *enakostranični, enakokotni,...* trikotnik) ter oznaka predmeta samega, imenovani predmet, "X", ki ima v logičnem stavku funkcijo subjekta, t.j. nosilca predikatov. Tako načini, kako je neki predmet menjen, kakor tudi to, kot kaj je menjen, tvori predmetni pomen, ki ga v L-sodbi presojamo.

Vendar pa predmetni pomen še ni celotna sodba, marveč le vsebina L-stavka. K popolni sodbi spada tudi prej omenjena kvaliteta, tetični karakterji postavljanja, ki L-stavek šele delajo za L-postavko. Logični stavek namreč trdi, zanika, širše vzeto pa tudi domneva, sprašuje,.... po določeni vsebini. Sodba torej ni le izjava, kako in kaj, pač pa razsodba, kako in kaj nekaj JE, potemtakem vedno že tudi postavka, da nekaj je (ni, domnevno je,...). Korelat logičnega stavka v tem smislu tedaj ni predmetni pomen, temveč **stvarno stanje**. Tu pa vstopa tudi razlika med empiričnim in apriornim pomenom.

Empirični pomeni (vedno kot idealne enotnosti) se od apriornih pomenov (ki so prav tako idealne enotnosti) razlikujejo po tem, da se njihova vrednost vendarle spremeni, kadar se spremeni tetični karakter, t.j. kadar se dejanski obstoj tega, kar pomenijo, izkaže npr. kot domnevni ali celo imaginarni obstoj. Empirični pomeni imajo torej idealno veljavnost, nimajo pa absolutne, brezpogojne veljavnosti.

Trditve, da so pomeni - v nasprotju z realnostjo tega, kar pomenijo - idealni, ne pove sama po sebi pravzaprav nič drugega kot ugotovitev, da tisto, o čemer govorimo, ni isto kot to, kar rečemo. Razlika med empiričnimi in apriornimi pomeni pa očitno meri na nekaj drugega.

Empirični pomeni se izrekajo v t.im. *okazionalnih* sodbah. Okazionalni (priložnostni, prigodni, torej pogojno veljavni) za Husserla niso le npr. zaimki in druge nesamostojne besedne vrste, marveč vsi izrazi običajne govorice, ki predpostavljajo situacijo komunikacije in so razumljivi le iz konteksta ter položaja udeleženih oseb. Nasprotno pa apriornim pomenom

pripada apodiktična (brezpogojna) veljavnost, ki temelji na absolutni (neodvisni) identiteti - neodvisni od priložnosti, v katerih se uveljavlja. Absolutni pomeni izključujejo možnost (situacijskih) nesporazumov in spadajo kot neodvisne, nevezane identitete v idealni govor.

Idealni način govorjenja je predmet čiste logike, čiste logične gramatike, ki se ne ukvarja z izražanjem poljubnih sodb, ampak z aksiomatsko očitnostjo generalnih bistev, s "speciami" kot pomenskimi identitetami ideacije, idealnih splošnih aktov. V tem smislu je logika znanost o apriornem vsake znanosti, t.j. o aksiomatski bazi posameznih znanosti.

Logični govor ni idealni govor le zaradi idealnosti (iz)rekanja, marveč hkrati in predvsem zaradi idealnosti izrečenega. Idealnost logičnega govora torej ne gre razumeti le kot idealno-identično ponovljivost izjavnega pomena v absolutnem, metajezikovnem smislu, temveč obenem kot idealnost pomenjene stvari, ki se v idealni govorni shemi identificira kot identična. Če pa to razumemo na tak način, potem logika ni predpisovanje pravil mišljenja, ampak opisovanje specifične idealne predmetnosti - zakonov, ki niso zgolj subjektivni principi mišljenja, temveč principi mišljenega, kakor pripada mišljenju. Logika, pravi Husserl v *Formalni in transcendentalni logiki*, "ni normativna disciplina, ampak prav znanost v pregnantnem smislu"/s.35/.

Vprašanje po (možnem) idealnem jeziku je treba vrniti v vprašanje: kaj je v samem jeziku tisto, kar omogoča govoriti na idealni način, izrekat zakonite sovisnosti na "zakonit" način? Z drugimi besedami: zakaj sploh jezik in ne kaotični tok besed? Vsak jezik dopušča določene oblike in določenih ne. Možnost ali nemožnost tvorjenja teh oblik ni naša subjektivna, psihična zmožnost-nezmožnost; če jezik govorimo, potem pač samodejno uporabljamo zgolj dopustne besedne zveze.

Zakoni, ki ločujejo smisel in nesmisel ter določajo način, na katerega se pomenske sestavine vežejo v en pomen, v pomenljivi govor, še niso logični zakoni, pač pa dajejo čisti logiki šele *možne* pomenske forme. Zakoni, ki določajo konstitucijo pomenskih form, še nimajo zveze z resničnostjo, s tem, ali so tako formirani pomeni "predmetni" ali "brezpredmetni", zato ne

moremo trditi, da je jezikovni sestav zgolj odslilkava sestavljene predmetnosti.

Razločitev smisla od nesmisla je tista najbolj primitivna razlika, ki vzpostavlja jezik in ga določa kot smiselni govor. Nesmisel je treba tu razumeti kot nesmiselno kompozicijo besed, ki sploh nič ne pove ter tako sploh ne daje priložnosti, da bi vprašali, o čem govori. Nesmisel, o katerem tu govorimo, torej ni ostroumni nesmisel tipa: *leseno železo*, ali izmislek kot: *pol človek pol konj*, temveč prav popolna odsotnost smisla - "brezsmisel".

Vsi možni pomeni so podvrženi primarnim zakonom, ki a priori določajo možne oblike povezovanja. Pomensko področje ima omejeno število oblik povezovanja, zato so vse možne zveze odvisne od tega pičlega števila osnovnih form. Te oblike (*in, ali-ali, če-potem, ...*) nimajo "svojega", ampak vezni (kopulativni) pomen (pomenijo *povezovanje, izključevanje, pogojevanje, ...*).

Zakoni smisla, ki tvorijo tisto apriorno vsakega jezika, šele omogočajo možne pomenske zveze in s tem to, da je govor govor, da govori, da pomeni. Povsem drugačni zakoni pa so potrebni za določitev vrednosti pomenov: resničnost in neresničnost, t.j. protislovnost. Resničnost ali protislovnost pomeni možnost ali nemožnost biti pomenjenega predmeta, kakor je razvidna iz njegovega lastnega pomena. Tu torej ne gre več zgolj za formalne sintaktične kategorije, ampak za formalno-ontološke. To je področje logike kot izkazujočega govora, torej govora, ki ne le govori, marveč govori o nečem in sicer - v skladu z zakonom neprotislovja - o tistem, kar je, da je, o tistem, česar ni, da ni.

Zakoni logike torej ne ločujejo več smisla od nesmisla, niso primarni zakoni smiselnih zvez, pač pa razločujejo smisel od protismisla kot protislovja - protigovora, t.j. govora, ki je napačen, ker govori proti in v nasprotju s tistim, o čemer govori. Tu ne gre več za napake v samem sestavljanju in povezovanju besed, v sintaksi, temveč za lažno prikazovanje stvarnega stanja, za neresnico.

Medtem ko so zakoni smisla samoumevni in izstopajo zgolj izjemoma (kadar smo se prisiljeni osredotočiti na tisto, kar običajno obvladujemo samodejno), so zakoni logike zakoni tistega govora, ki - za razliko od običajnega, vsakdanjega govora - ne more in noče tolerirati protislovja. Logična sfera v širšem smislu (kot sfera logosa) je tako dvoplastna. Logika predstavlja gornjo plast, plast formalne resnice oz. protislovja; gramatika pa tvori spodnjo plast, plast smisla oz. nesmisla.

Disciplina, ki se ukvarja s preučevanjem primarnih pomenskih struktur, primarnih tipov členjenja in povezovanja ter iz tega izhajajočih zakonov tvorjenja pomenskih kompleksov in pomenskih modifikacij, je koncipirana v racionalizmu 17. in 18.st. kot univerzalna gramatika. Toda ideja univerzalne gramatike pokriva tako čisto gramatiko, t.j. apriorno, idealno v jeziku, kot tudi empirično gramatiko. Medtem ko ostaja apriorno gramatično v gramatiki samoumevno, je empirično gramatično hvaležen predmet znanstvenega preučevanja, tako v svoji splošnosti (kot nekaj splošno-človeškega) kakor tudi v svoji specifičnosti (kot nekaj, kar pripada posameznemu ljudstvu, njegovi zgodovinskosti in kulturnosti). Univerzalni gramatiki, ki se ukvarja s splošno-človeškim v tem empiričnem smislu, pripada torej zgolj empirična univerzalnost, ki jo karakterizira težnja k vzpostavitvi dejanskega idealnega jezika (v smislu meta-jezika). Predpostavka ideje univerzalne matematike (*mathesis universalis*) in univerzalne znakovnosti (*characteristica universalis*) je konvencionalnost znaka in označevanja, ki je prisotna že v osnovi Aristotelovega tolmačenja jezika: Ime (*ónoma*) je glas, ki označuje (pomeni) po dogovoru (*katà synthéken*) (PH, 16a,19). Idealni jezik po Husserlu ni prvenstveni interes, niti naloga filozofije. Poudarjanje konvencionalne narave jezika-govora kot znaka izvzema jezik iz relacije smisla in omogoča moderno matematiko, potem pa matematizacijo znanosti in konstrukcijo umetnih jezikov. Filozofiji, ki je kot smiselni govor bistveno zavezana sopripadnosti mišljenja in govorjenja, pa naj bi prvenstveno šlo za neko pomembnejšo razliko, za razliko med apriornim in empiričnim obravnavanjem jezika.

Apriorna gramatika kot čisto pomenoslovje je namreč nekaj povsem drugega kot empirično jezikoslovje (ne glede na to, ali ima za predmet naravni ali idealni jezik). Apriorna gramatika je stvar principielnega filozofskega

raziskovanja. je filozofska gramatika, ki ji ne gre za jezik kot pozitiviteto, kot sistem na sebi, temveč za tisto, kar šele dela jezik za človeški govor - to pa je apriorij pomenskih form.

Čisto oblikoslovje pomenov je posebno področje logičnega, predstavlja apriorni fundament jezika kot pomenljivega govora, zato ga ne gre zamenjevati z empirično predstavo neke gramatike (ki izhaja iz neke historične, praviloma latinske slovnice). Oblikoslovje pomenov zadeva tisto idealno v jeziku, ki predstavlja hkrati nekaj najbolj primitivnega v vsakem jeziku. Zaradi te protoidealnosti vsakega jezika posebej se je sploh smiselno vprašati, kako izraža Slovenec, kako Nemec in kako Kitajec: možnost, verjetnost, množino, kako trdi, zanika, izključuje, povezuje, pogojuje... Obenem pa je s tem mogoče pojasniti, kako lahko kategorije mišljenja, ki se že kar preočito pokrivajo z gramatičnimi kategorijami, nenadoma niso več arbitrarne, ampak veljajo za vsako človeško misel, t.j. za vsako misel (določenega) intersubjektivnega sveta.

Čisto oblikoslovje pomenov ne skuša pojasniti le izvora ideje idealnega jezika, marveč najpoprej odgovarja na vprašanje, kako je možen jezik kot jezik, ki prvič: **nekaj** govori in drugič: **o nečem** govori, ki skratka nekaj pove o nečem. Ta dvojna zgovornost oz. povednost jezika je tista temeljna karakteristika jezika, brez katere bi jezika kot človeškega govora ne bilo, s tem pa bi seveda umanjala tudi specifična identiteta človeka kot smiselno, t.j. umno govorečega.

Dean Komel

VEBROV PROGRAM FENOMENOLOGIJE JEZIKA IN DOLOČITEV KRAJA GOVORICE

Franceta Vebra radi navajamo kot utemeljitelja sodobne slovenske filozofije - slovenske - to pove: v slovenščini razmišljujoče in pisane filozofije. Ali je zgolj slučaj, da je Veber kmalu po prihodu iz Gradca v Ljubljano, torej na samem začetku svoje miselne poti, objavil študiji *O fenomenologiji jezika* ter *O razmerju med besednim in stvarnim doživljajem*¹, v katerih razgrne vprašanje o jeziku ter možnost njegove obravnave v novi znanstveni disciplini - fenomenologiji? Vebrovo zgodnje zanimanje za problematiko jezika se zdi toliko manj slučajno, kolikor bolj se notranja vez med filozofskim mišljenjem in jezikom kaže kot nujna.² No, iz česa se ta vez sama utemeljuje? To vprašanje ne sodi niti zgolj v okvire problematike filozofskega izrazja oz. "pojmovnega aparata" niti zgolj v filozofijo jezika kot posebno filozofsko disciplino; z njim se namreč filozofska misel šele prične izvorno samoutemeljevati v besedi.

Kako sploh zastaviti vprašanje o jeziku? Zdi se, da moramo pri tem nujno izhajati iz neke predstave o jeziku in njegovem bistvu. Naš razmislek Vebrove zastavitve vprašanja o jeziku bo na podlagi kritike nekaterih njenih izhodišč skušal nakazati neko drugo možnost: potrebno je zapustiti pred-stavo jezika kot nečesa tako ali tako bivajočega in dopustiti skušnjo svetne stave govornice. Pri tem prehodu gre za spremembo fenomenološkega načina obravnave jezika v smeri topološke re-inter-pretacije, t.p. vnovične napatitve k izhodiščnemu kazanju, h kraju iz-kazovanja bistva.

I.

Odstrtje vprašanja po jeziku Veber povezuje - kar je odločilno - z zasnutjem neke nove jezikoslovne vede, ki bi dopolnila in po svoje tudi nadgradila že obstoječe jezikoslovne discipline kot so oblikoslovje, skladnja, primerjalno jezikoslovje, t.j. fenomenologijo jezika. Potreba po taki novi jezikoslovni

vedi naj bi izhajala, kakor dokazuje Veber, neposredno iz nepopolnosti že obstoječega jezikoslovja. V čem se kaže ta nepopolnost in kako naj jo na novo zasnovana fenomenologija jezika nadgradi?

Veber ponuja obširen odgovor, ki obsega celotno študijo *O fenomenologiji jezika*. Najpoprej se sooči z dejstvom, da znotraj jezikoslovja obstajajo različne znanosti o jeziku: te se ne razlikujejo zgolj po tem, da na različne načine obravnavajo isti predmet - jezik, marveč da se jim jezik sam nudi kot različen predmet. In vendarle vse govorijo prav o istem - jeziku. To problematično razmerje med znanostmi o jeziku in njihovim predmetom rešuje Veber z opiranjem na sodobno splošno vedoslovje, ki za razliko od tradicionalnega dosledno ločuje med tem, kar je predmet spoznanja in predmetom, ki je psihološka podlaga tega, kar je predmet spoznanja. V stavku: "Ljubljana je mesto" ne trdim "Ljubljane", temveč "nekaj o" Ljubljani. To dejstvo, ki ga izrekam o Ljubljani, ima (nujno) za psihološko podlago predstavo mesta Ljubljane. Pravi predmeti trditev so dejstva. Le o njih lahko rečemo, ali so resnična ali ne. Resnična dejstva so predmeti znanosti. Vsako dejstvo sloni najmanj na enem osnovnem predmetu, hkrati pa na vsakem osnovnem predmetu lahko sloni obilica dejstev. V primeru znanosti o jeziku moramo torej razlikovati "jezik" kot osnovni predmet in jezik kot predmet znanosti.

To razlikovanje je kjučnega pomena za določanje popolnosti oziroma nepopolnosti neke znanosti, v našem primeru jezikoslovja. Merilo popolnosti dane znanosti je dvojno: temeljsko in dejstveno. Pri temeljski popolnosti gre za to, "kake in kolikere predmetne temelje naj vsebujejo istinita dejstva znanosti o nečem sploh", pri dejstveni popolnosti pa za to, "kaka in kolikera istinita dejstva naj zasleduje vsaka posamezna znanost na nekem ji od temeljske popolnosti dotične skupine znanosti predpisanem osnovnem predmetu."³

Glasovi, besede, stavki itn. so zgolj predmetni fundamenti in ne že kar predmeti jezikoslovja. Jezikoslovec ne spoznava besed, stavkov in jezika kar tako, marveč spoznava nekaj o besedah, nekaj o stavkih in nekaj o jeziku. Vse obstoječe jezikoslovne vede so vede o jezikovnih dejstvih, ki slone na jeziku kot takem. Nobena obstoječa jezikoslovna veda pa ne

preučuje jezika kot takega, temveč vedno le ta ali oni posamezni jezik. To je po Vebru ekstenzivna meja jezikoslovja. Intenzivna meja jezikoslovja pa je po njegovem v tem, da se vse obstoječe jezikoslovne discipline ukvarjajo le z zunanjo, fizično platjo jezika (glasovi, stavki). Jezikoslovje naj bi torej tako v intenzivnem kot ekstenzivnem okviru nujno dopolnjevala fenomenologija jezika. Ta se preučuje predvsem nečutno, psihološko plat jezika in pri tem hkrati skuša določiti splošne zakonitosti jezika nasploh.

Veber skuša ob tem tudi dokazati, kako je psihološka plat jezika pomembnejša od fizične, kolikor je konstitutivna za sam jezik kot tak. V t.i. tihem govoru je recimo fizična plat jezika odsotna in vendarle se ob njem vzbujajo določene jezikovne predstave. Ta, v tihem govoru javljajoči se jezik kot tak, je po Vebru istoveten z notranjim, t.j. psihičnim stanjem jezika, oziroma s "predstavami onega slovniškega, lingvističnega jezika, pravzaprav z nekim sestavom teh predstav".⁴ Govorjenje ter poslušanje nujno spremlja predstavno doživljanje oddajajočih glasov. Notranja ali psihična plat jezika je nujni, ne pa tudi zadostni pogoj slehernega govora. Govor ali del govora se polno realizira šele s tem, da nekaj izraža ali pomeni. Z drugimi besedami: za polno realizirani govor ni dovolj predstava glasov m-i-z-a, marveč je hkrati potrebna predstava predmeta mize. To je po Vebru posredna psihična stran jezika, ki je za jezik kot tak najpomembnejša, a hkrati najmanj obravnavana. Poudariti velja, da se Vebru zdi pomanjkljivo tudi sodobno pomenoslovje ali semizologija, ki je, kakor pravi, "le po svojem imenu nauk o pomenu".

"Vsaka beseda, stavek... nekaj 'pomeni' in nekaj 'izraža', in sicer nekaj drugega pomeni, v kolikor nekaj drugega izraža, pri čemer je to, da in kaj dotična beseda, stavek pomeni, absolutno odvisno od tega, da in kaj dotična beseda, stavek izraža."⁵ To je izhodiščna definicija fenomenologije jezika, ki ima opraviti z jezikom kot takim in ne le s tem ali onim posameznim jezikom. Podrobnejša izvedba fenomenologije jezika pa sledi šele v zapisu *O razmerju med besednim in stvarnim doživljanjem*, objavljenem leta 1922.

V tem zapisu Veber analizira razliko med neposredno in posredno psihično stranjo jezika; iz slednje izvira ključna pomenska in izrazna funkcija jezika. Veber se ne strinja z mnenjem, da bi pri tem šlo zgolj za asociacijo med

besedno in stvarno predstavo, torej, da je predstava glasov m-i-z-a hkrati že predstava predmeta miza. Če že gre za neko asociacijo, je ta prav gotovo specifična; v čem je njena specifičnost pa skuša Veber ugotoviti na podlagi psihološke analize razmerja med besednim in stvarnim doživljajem. Sleherni doživljaj ima dve komponenti: vsebino in dej. od vsebine je odvisno, kaj ima kak doživljaj kot svoj objekt, od deja pa, na kakšen način (pristni ali nepristni) ima doživljaj nekaj za objekt. Veber pri tem opozarja še na moment pozornosti, ki je po njegovem mnenju vse premalo upoštevan: možno je, da doživljaj obrača pozornost bolj nase in manj na objekt ali pa tudi obratno; tako je recimo pri predstavi pozornost bolj na objektu, pri čustvu pa bolj na doživljaju. Gre za pozornostno ali paženjsko kvantiteto vsebine in deja kakega doživljaja. Razmerje med njima je recipročno: čim večja je vsebinska kvantiteta doživljaja, tem manjša je dejna ter obratno. Vebrove formalizacije teh razmerij, ki rezultira v generalni pozornostni enačbi vsega doživljanja ter v splošni asociacijski pozornostni enačbi, tu ne bomo posebej podajali.

Preidimo spet na polje razmerja med besednim in stvarnim doživljajem. Veber pravi: "Kadarkoli doživi in naj doživi katerikoli subjekt predstavo npr. kakih glasov kot besedno (splošno: 'jezikovno') predstavo, tako torej da mu ta predstava s svojim objektom (n.pr. glasovi) vred v smislu svoječasnih izvajanj obenem nekaj drugega 'pomeni' in 'izraža', ni in ne sme biti (vsaj ne pretežno) njegova pozornost pri objektu te besedne, temveč (vsaj pretežno) le pri objektu odgovarjajoče stvarne predstave, oziroma odgovarjajočega stvarnega doživljaja sploh."⁶ Ko npr. Slovenec sliši besedo "miza" ter doživi spricho predstave glasov "m-i-z-a" predstavo mize, je njegova pozornost pri objektu te stvarne predstave, ne pri objektu besedne predstave glasov "m-i-z-a". Nekdo, ki ne zna slovenščine, bi v tem primeru postal pozoren na objekt besednih predstav. Specifičnost asociacije med besednim in stvarnim doživljajem ni v tem, da bi nastopala istočasno, ali da bi nastop prvega sprožil nastop drugega, marveč v zakonitih pozornostnih odnosih.

Tako pride Veber do naslednjih definicij besede:

a) lingvistične: besede so oni fizični pojavi (glasovi, organski dotiki, premiki etc.), ki nastopajo kot objekti besednih doživljajev;

b) lingvistično-psihološke: besede so besedni doživljaji (predstave onih fizičnih pojavov);

c) psihološke: besede so stvarni doživljaji. Beseda miza pomeni lahko glasove m-i-z-a, predstave teh glasov, ali pa predstavo predmeta miza. Tej trojni definiciji besede ustreza tudi trojna definicija jezika: jezik je sistem fizičnih pojavov, ki nastopajo kot objekti besednih doživljajev, jezik je sistem besednih doživljajev, jezik je sistem stvarnim doživljajev. Fizična, neposredno psihična ter posredno psihična stran so v korelativnem razmerju, pri čemer vsak korelat nujno navezuje na drugega in ne more nastopati samostojno.

II.

S tem smo orisali pglavitne elemente Vebrovega zasnutja fenomenologije jezika. Tu nas ne zanima toliko teoretična dovršenost ali nedovršenost tega zasnutja (čeprav se seveda ponuja vrsta pripomb), kolikor sama predpostavka takega zasnutja fenomenologije jezika. Postavitev te nove znanosti o jeziku, ki bi v ekstenzivnem in intenzivnem oziru dogradila že obstoječe jezikoslovne discipline, izhaja, kakor smo videli, iz neke predhodne ločitve med jezikom kot tematskim predmetom znanosti in jezikom, ki je "psihološka podlaga" znanstvene predstavitve. To, kar Veber označuje kot "psihološko podlago" jezika, ni nič drugega kot njegova vsakokratna in v tej vsakokratnosti vnaprejšnja fenomenalnost. Ta fenomenalnost pa je upoštevana samo toliko, kolikor služi kot podlaga znanstvene tematizacije jezika. Ni vprašanje, kako je jezik najprej očiten v svoji fenomenalnosti, marveč, kako je na podlagi vnaprejšnje redukcije njegove fenomenalnosti lahko znanstveno predočen. Ta redukcija predhodno zamejuje vidno polje, znotraj katerega je jezik tako razviden, da je moč pred-staviti tisto bistveno na njem.

Veber se zateka k ustaljeni predstavi jezika kot nečesa fizično-psihično bivajočega, pri čemer je psihična plat zanj bistvena, t.j. bistvo jezika samega določujoča. Hkrati s to predstavo in morda prav na podlagi nje se jezik kaže kot "besednjak", t.j. kot sistem izraznih sredstev za govorno izražanje in sporazumevanje. Izrazna funkcija jezika je povezana z doživetjem predstave predmeta, ki ga neka beseda izraža. Veber pripominja, da niso sicer vsi doživljaji predstave, so pa predstave vsi besedni oz. jezikovni doživljaji.

Besedovanje je torej sredstvo predstavljanja in se v svoji predstavno-posredniški vlogi vklaplja v splošno ekonomijo doživljanja.

Tako Veber ob zaključku zapisa *O fenomenologiji jezika* pravi naslednje: "Ker je 'jezik' zasidran v *sredini med* (podč. D.K.) to duševnostjo in neduševnim svetom, bodo zakoni te duševnosti morali vreči neko luč tudi na zakone jezika".⁷ Ta citat najprej kaže, da fenomenologija Vebru pomeni toliko kot čista psihologija (v razliki do empirične), njen odlikovani predmet je duševnost, doživljaji in vse, kar se v njih neposredno daje. Izhodišče Vebrove fenomenologija jezika je v temelju psihologistično: zakoni duševnosti naj odločajo o zakonih jezika. Kaj naj pravzaprav pomeni to, da je jezik zasidran v "sredini med to duševnostjo in neduševnim svetom"? Nemara Veber s tem zgolj na drugačen način naznačuje razmerje med neposredno in posredno psihično platjo jezika. Tudi čezpsihična dimenzija jezika je po svojem bistvu - psihična.

Obe omenjeni predstavi jezika - kot nečesa fizično-psihično bivajočega ter kot izraza - sta povezani s podstavo razlike med imanentno (psihično) in transcendentno (realno) bitjo, ki je na delu od Descartesa naprej. Sama predstava jezika kot nečesa bivajočega sega nazaj v Grčijo in samoumevno vlada še danes, tudi in morda predvsem tam, kjer se zavrača ontologijo jezika. Jezik je predstavljen na mestu bivajočega, njegov ontološki kraj pa ostaja zastrt. Tako se vse znanosti o jeziku, skupaj z različnimi vejami t.i. filozofije jezika, gibljejo v predstavi jezika kot nečesa tako in tako bivajočega.

Tisto, po čemer Veber izrecno sprašuje, je razmerje med besedami in stvarmi, oz. razmerje med besednimi in stvarnimi doživljaji. To razmerje naj bi s svoje strani vzpostavljalo neki odnos med dušenostjo in neduševnim svetom, dvema bitnima sferama, ki sta sicer principiarno razmejeni po načinu svoje danosti: ena je imanentno zaznavna, druga pa transcendentno. Če fenomenologije nočemo že vnaprej vpreči v podstavo te razlike in jo izenačiti (tako kot Veber) s čisto psihologijo, moramo predhodno razjasniti dojemanje "danosti", t.j. fenomenosti same. Fenomenskost ni pojavnost psihičnega ali fizičnega sveta, marveč svetovnost sama in kot taka. Govorjenje o posredni in neposredni danosti že v izhodišču prezre našo situiranost sredi

tega, kar se vsakokrat daje. Danost, fenomenskost je vselejšnji in vnaprejšnji način očitnosti tega, pri čemer smo v nekem svetu. "Biti-pri-nečem-kot-nečem" ne pomeni zavzemanja prostora pri nečem, marveč obratno: "odstopanje prostora" nečemu kot nečemu, prehodnost v razprostrlosti tega, kar se kaže in kar je - v tej meri - tudi zgovorno. "Biti-pri-nečem-v-svetu" zmeraj spremlja "govoriti v nekem jeziku". To, da govorimo v jeziku in ne z njim, naznanja, da nam jezik ne pripada kot neko sredstvo, ki bi ga lahko odložili kjerkoli v svetu, temveč zadeva našo razpoloženost sredi sveta nasploh. Jezik je bistveno: *govorica sveta*.

III.

Namesto, da jezik še naprej jemljemo kot tisto bivajoče, ki je nekje v sredi med duševnostjo in neduševnim svetom, enostavno pripoznavamo: *govorica je vedno govorica nekega sveta, pa tudi svet je vedno svet neke govornice*. Sopripadnost govornice in sveta je očitna še preden izrecno vemo, kaj je svet in kaj je govornica, še pred slehernim bivajočnostno pod-stavo enega in drugega. Ne gre za to, da bi si govornico predstavljali kot svet ter obratno, marveč da nas same spravimo na kraj svetne stave govornice, v katero smo kot prebivajoči v nekem svetu in govoreči vnaprej iz-stavljeni. Tako prihajanje do kraja zbližuje z bližino samo.

Rekli smo: govornica je vedno govornica nekega sveta, svet je vedno svet neke govornice. Toda kako? Mar šele s tem, da opomenjanje reči odpira neki svet? Mar nismo še pred slehernim opomenjanjem že seznanjeni s pomenljivostjo reči ter se izrecno ali neizrecno zanašamo na to, da nam reči pomenijo in "imajo" pomen nečesa? Vsa zanesljivost reči je v tem, da pomenijo nekaj in ne nič. Če bi nam reči ne že govorile v svoji pomenosti, ne bi mogli ničesar meniti. "Govoriti" tu pove toliko kot "kazati se". To je izredno široko razumevanje "govorjenja", ki presega predstavo jezika in seže do svetne stave govornice. **Kazanje** je bistvena poteza govornice, ki se hkrati izpričuje kot temeljna *razsežnost* sveta. Ne govorimo le mi ljudje, marveč: vse, kar je, **nam že nekako** in kot nekaj govori.

Pri tem smo poudarili: reči v svetu se kažejo, pomenijo **nam**, nikoli same sebi. Reči tudi ne morejo o ničemer in z nikomer govoriti. Reči se sicer kot

reči podarjajo z neko govorico, toda reči nimajo govora. O nečem ter z nekom, predvsem pa s samim seboj ni zmožna govoriti nobena neživa ali živa reč, marveč edino človek. Zato človeka ne gre jemati niti kot reč med rečmi niti za žival med živalmi. S tem nočemo reči, da je človek nad njimi. Vsekakor pa je na poseben in za njegovo bistvo specifičen način ob njih in z njimi.

Človek naj bi se od vsega ostalega bivajočega razlikoval po tem, da ima govor. Ta opredelitev človeka je vsekakor pravilna, toda prav v tolikšni meri problematična. Ostaja nejasno, kako človek "ima" nekaj takega kot je "govor"? Kaj pomeni tu "imeti"? Kaj pravzaprav tu menimo z "govorom"?

Tudi Veber pripoznava, da samo izgovarjanje artikuliranih glasov še ni govor. Beseda nikakor ni zgolj skupek artikuliranih glasov. Govor, beseda je bistveno več. Kaj? Naša beseda za "besedo" naj bi bila sestavljena iz predpone "bez" v starem pomenu "zunaj" in glagola "sedeti".⁸ "Beseda" torej izvorno pove: "sedeti zunaj z namenom razpravljanja o nečem". Sedeti zunaj... kje?. "Zunanost" ni zgolj nasprotje "notranjosti", marveč je skupaj z njo "odprtost nekam", "razprostiranje nekam". "Sedeti zunaj", to se pravi "biti zunaj", pomeni odprtost za neko odprtost, ki izhaja iz samega "notranjega bistva" človeka. Odprtost za odprtost se odpira kot dopuščajóče kazanje. "Imeti govor" torej pove: biti v dopuščajóčem kazanju tega, kar se kaže. S tem imetjem "ima" človek predvsem samega sebe - v nekem svetu.

Govor ni - kot se običajno meni - zgolj izgovarjanje besed, marveč dopuščajóče kazanje, ki je pripuščeno v svetno stavo govornice. Ta ni kar tako "na voljo", marveč ravno zahteva našo voljo po rekanju, neko "hoteti-nekaj-reči", s katerim vselej za-stavljamo same sebe. Dopuščajóče kazanje je na podlagi te za-stavljenosti vsakokrat ubrano kot popuščanje in izpuščanje, kot zapuščanje in odpuščanje, kot nepuščanje in razpuščanje besedovanja ali brezbesedno prepuščanje molku.

Kako je s tem prepuščanjem molku? Molk lahko zblízuje ali oddaljuje prisotnost neizgovorjenega. Molk ne samo, da kaže, marveč je z njim vselej od-kazana tudi bližina in daljina, t.j. kraj kazanja. Prav mejni fenomen

molka izpričuje, kako govor po svojem bistvu ni zgolj izgovarjanje besed nekega jezika. Tako bi z molkom ne mogli ničesar povedati. A tisto, o čemer molčimo, velikokrat najjasneje govori. Molk je zgovornejši od besed. Toda molk smo vse preveč navajani obravnavati kot negativni derivat govora, kot golo odsotnost govornenja in besed. Ta negativna predstava molka izhaja iz prej omenjene "pozitivne" predstave jezika kot sistema izraznih sredstev, besed, opremljenih s pomeni. Toda, kaj če je molk to, kar v sebi bistveno hrani besedo? Kaj če šele molk poklanja besedi tisto, kar za jezikoslovje ostaja vse do dandanes nerešljiv problem: smisel? Odgovor bi terjal neko obsežnejšo analizo t.i. glasovne plati jezika, ki pa jo bomo zaenkrat odložili. Glede na to, da nas govorjenje o molku vse prehitro odvrne od *njegovega* kraja, bi veljalo najpoprej prisluhniti tistemu govornenju govornice, ki zveni iz tega kraja samega kot čisto puščanje: pesnjenju. To je obeenem poglavitni topološki premik pri razgrinjanju bistva govornice, kajti pesništvo ni ena od ravnih govornice ali celo ena od njenih funkcij, marveč raven govornice kot take.

IV.

Naznačeni topološki premik se izhodiščno upravičuje na podlagi neke temeljne izkušnje. To naj bila pesniška skušnja govornice. Najpoprej je potrebno poudariti, da pesniki zelo redko izpovedujejo tako skušnjo; ne zato, ker bi jo pogrešali, marveč ker vse preveč govorijo iz nje. In če jo že podajajo, potem je vsekakor ne izrekajo na način določujoče trditve. A čeprav pesnjenje ničesar ne določa, tisto pesnjeno ne ostaja neopredeljeno. Opredeljuje ga razkrivajoče skrivanje, ki ohranja večznačnost njegovega samopodarjanja. To skrivno razkrivanje jemxkot pravi pesnik, "darežljivost pesmi". "Darežljivost pesmi" naj bi se po besedi tega pesnika naznanjala v tem, "da je njena vzornost v presežnosti jezika".⁹

Pesnjenje ne presega jezika v neki drugi razsežnosti, marveč tako, da ga dopušča v njegovem lastem presežku, izmikajoči stavi. Presežnost jezika je svit svetne stave govornice. Bližina te stave se skrivajoče izmika. Ohranjajoče sledenje njenemu izmikajočemu vzoru je molčeča zamaknjenost. Iz take zamaknjenosti nam govori Murnova pesem "Urok":

Molk je to v vsem božjem nebesnem prostanstvu,
skoro duša v njem se izgubi,
skoro čuti tek svetov je in vesoljstva,
tajno govorico vse dehti.

Jaz jo čul sem; divna, bajna je, brezglasna.¹⁰

Tajnost, dehtenje, bajnost, brezglasje... vse to je presežek vznikanja in ponikanja, podarjanja in jemanja v miru sveta in molku govorice.

Pesniško rekanje iz molčeče zamaknenosti v vse-mirje od-govarja sopodarjanju sveta in govorice. "Od-" označuje tukaj razmerje kraja, v katerem je sopodarjanje oteto, se pravi osvobodeno in obvarovano. Pesniška skušnja svetne stave govorice nam govori, da je človekovo prebivanje ves svoj čas napoteno v kraj in nikdar ne more zastati na mestu tistega, kar ima zgolj pomen nečesa. Njegovo prebivanje kroji, obvladuje smisel, presežnost pomena. Krojiti se pravi izrezovati, razstavljati in sestavljati ter tako vladati.

Zaradi vladavine temeljnega reza med smislom in pomenom, med krajem in mestom, med besedo in besedjem, bistva govorice ni moč izraziti v predstavi jezika. Zato znanost o jeziku in pesnenje iz govorice ostajata v trajnem navzkrižju. Kako naj v tej dobi sveta, ki je čas brez konca in prostor brez kraja, pesnenje iz govorice pritegne k sebi mišljenje govorice, da bi se govoreče bitje zmoglo odtegniti izzivu tehnološki znanosti?

1. France Veber - *O fenomenologiji jezika*, Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino 2, Ljubljana, 1920, str. 1-46, 137-187; *O razmerju med besednim in stvarnim doživljanjem*, Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino 3, Ljubljana, 1922, str. 134-149. Kot kaže najava na platnicah knjige *Problemi sodobne filozofije* (Ljubljana, 1923) je Veber načrtoval tudi razpravo *Psihologija jezika s posebnim ozirom na slovenski jezik*.

2. *Kakor pove Hegel v Predavanjih iz zgodovine filozofije* (WW 20, Frankfurt a.M. 1969, str.259): "znanost pripada nekemu narodu samo tedaj, ko jo poseduje v lastnem jeziku..." kar je "v primeru filozofije še najnujnejše."

3. *O fenomenologiji jezika*, str.20.

4. *Ibid.*, str. 147

5. *Ibid.*, str. 180

6. *O razmerju med besednim in stvarnim doživljanjem*, str.140.

7. *O fenomenologiji jezika*, str.187.

8. Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srbskoga jezika I.*, JAZU, Zagreb 1988, str.141.

9. Edvard Kocbek, *Zbrane pesmi II*, Ljubljana 1977, str.238.

10. J. Murn, *Topol samujoč (Izbor pesmi, proze in pisem)*, Kondor 1967, str. 23.

Renato Cristin

HARMONIJA IZVORA PESNIŠTVO IN GRŠKOST MIŠLJENJA PRI HEIDEGGRU

Jacques Taminiaux je v nekem sugestivnem eseju spregovoril o "nostalgiji po Grčiji", ki se je pojavila "ob zori nemškega idealizma". Tako je želel kritično in zgodovinsko razjasniti občutje sorodnosti in bližine, ki je kulturni ambient prvotnega nemškega idealizma (Fichte, Hegel, Schelling, Hölderlin, Sinclair, *Najstarejši sistemski program*) povezovalo z grško skušnjo.¹ Heglova ponovna prisvojitve grške misli (s tem je mišljena njegova interpretacija Aristotela) in Hölderlinov povratak h grškemu razpoloženju (kot preporod celovitega videnja sveta), predstavljata značilno idealistično prevzemanje miselnih oblik iz klasičnega grškega obdobja. Nemška klasična filozofija je predložila temeljne poteze grškosti tako, da jih je preobrazila po romantičnem in neoklasičnem ključu. Grški teoretski val je lahko ponovno prodril v zahodno filozofijo predvsem skozi mrežo refleksij o zgodovini kot kraju razodevanja usode človeštva. - Problem sveta kot totalitete, izpolnjene s smislom, dojetanja tega smisla ter pojmovanje filozofije kot čuvarke posvetnih in onstranskih smotrov človeka dobi svoje osrednje mesto v nemškem idealizmu, zlasti še v Heglovem sistemu, kot problem duhovne produkcije življenja in zgodovine ter univerzalnosti in večnosti te produkcije, ki se kaže kot "znanost" sveta v enotnosti končnega in neskončnega. Kljub zavedanju razlik, ki ločijo prve grške mislece ("fizike") od Platona in Aristotela, ali predstavnike platonskih šol od aristotelikov, postane v nemškem klasičnem idealizmu spet razviden obstoj enotnega filozofsko-teološkega prostora, ki povezuje grško fragmentarnost.

Tudi pri Heideggru, ki se vendarle kritično spoprijema z idealističnimi sistemi, smo priča podobnemu vzratnemu sestopu: tudi pri njem mora določitev mišljenja prestatiti grško filozofsko skušnjo. Heidegger mogoče stopa še dlje: sam pravi, da je treba govoriti in misliti grško, da je Grke treba misliti še bolj grško. Že od svojih prvih freiburških predavanj (1919-1923)²

združuje zanimanje za Husserlovo fenomenologijo, dojeto v smislu ekstremnega "radikalizma", s posebno pozornostjo do problemov grške filozofije, najprej do Platona in Aristotela, potem pa do celotnega grškega prostora (značilno je predavanje iz leta 1926: *Temeljni pojmi antične filozofije*)³.

Obravnava grštva postane za Heideggra metafora možnega raziskovanja biti; torej ne samo zgodovinsko raziskovanje začetka zahodne misli, ne samo preverjanje obstojnosti in trajnosti grške filozofije v naši epohi, marveč tudi in predvsem odkrivanje možnega načina mišljenja biti danes. Poglavitna tema grške filozofije je prav bit - "prava filozofija" je, kot pravi Platon, v "vzponu k temu, kar je" (Politeia, VII, 521 c) - vendar, poudari Heidegger, gre za bit, pojmovano kot prisotnost bivajočega, za omejeno videnje biti, za tisto njeno interpretacijo, ki izhaja od bivajočega. To, kar še velja ohraniti, je sam hod. pot v višino, platonski "vzpon", Parmenidova "pot" k resnici, spremeni pa naj se izid te poti, ki ne sme privedi do ontifikacije biti, marveč k biti kot taki, preprosto taki. Nujnost filozofije se je grškim mislecem razodela kot prvi ter po Heideggru skrajni premislek resnice biti. Kljub temu pa je bil to vendarle samo začetek, obupna in tragična tesnoba ob nečem, kar je ostajalo bolj v senci, kar je bilo ugledano le na trenutke, kar se je kot tako (kot bit) le bežno pokazalo ter se podarjalo skoraj izključno le kot bivajoče (kot prisotnost bivajočega). Nujnost filozofskega mišljenja samega, trdi Heidegger, zahteva premislek prvega začetka in njegovega hoda v luči možnosti nepozabljenja biti, nezamenjave biti s celoto bivajočega. Ponovni premislek filozofije mora začrtati in uresničiti "drugi začetek" mišljenja. Potrebno je torej prisluhniti glasu metafizike, da bi pripravili oni začetek, ki zahteva ločitev med pri-hodom biti in prisotnostjo bivajočega. "Drugi začetek iz nove izvornosti pomaga prvemu začetku ohraniti resnico njegove zgodovine in tako njegovo neodtujljivo in popolnoma lastno drugačnost, ki postane plodna le v zgodovinskem razgovoru med misleci."⁴

Med prvim in drugim začetkom mora pasti zavesa, ki je zakrivala zasnutek filozofije kot mišljenja biti (kakor tudi mišljenja fakticitete življenja), ohraniti pa je treba naravo mišljenja kot poti (*Wegcharakter des Denkens*)⁵, da bi se tako vzdrževala vez med obema začetkoma. Kaže, da oba poskusa (prvega že uresničenega, drugega pa še v možnosti) označuje dinamični ritem

in harmonični ton mišljenja, ki se v njiju uveljavlja. Gibanje in harmonija, deklinirana in konjugirana kot harmonija gibanja in dinamičnost harmonije, tvorita podlago, mogoče celo temeljno podlago, tako grškega načina mišljenja kakor tudi Heideggrovega zbliževanja filozofije in pesništva. To tezo velja podrobno razložiti.

Problem, ki se mu ne moremo izogniti, je izrekljivost biti: kako se lahko izreka in misli biti? Kako doseči govorico, v kateri naj spregovori biti? Predhodne, vendar zelo natančne in temeljite korake na poti k temu razodevanju so opravili prvi misleci (predsokratiki), ki jim je uspelo razsvetliti bistvo govorice in imenovati bistvo biti. Grki so "skusili poved" biti, ali bolje: "prebivali so v načinu biti govorice, le da niso zmogli 'misliti' tega bista".⁶ Drugi začetek, oziroma novi vznik misli po "koncu filozofije", se mora vrniti k nedokončani izvorni skušnji, se tu zadržati ter vpeljati mišljenje, ki izvira iz skustva pozabljenosti biti oziroma iz pozitivne premostitve te pozabljenosti. Zdi se, da se smisel drugega začetka zgošča prav v ponovni oživitvi in osmislitvi prvega začetka.

Grki so torej "prebivali" v izvoru govorice in v bistvu biti, dojemali so bistvo filozofije v tisti meri, ki jih je približevala meri biti; ta kasneje ni bila več dosežena. Vprašanje po izvoru mišljenja se zaobrne v vprašanje po mišljenju izvora: kako mišljenje dojema poreklo govorice biti ter svojo lastno poreklo? Na začetku filozofije je problem izvora postavljen in hkrati že rešen v enostavnosti skladja, sozvočja, harmonije: so-izvornosti. "Nekoč" - pripoveduje Heidegger - "na začetku zahodne misli, se je bistvo govorice zabliskalo v svetlobi biti. Nekoč, ko je Heraklit mislil *Logos* kot ključno besedo, da bi v njej mislil bit bivajočega. Toda preblisk je v trenutku ugasnil. Nihče ni dojel njegovega žara, niti bližine tega, kar je razsvetljeval."⁷ Ta kratka pripoved sovključuje rešitev uganke izvora: premestiti se je treba nazaj v tisti prvotni trenutek, "vztrajati" v svetlobi bliska in dokončno razkriti to, kar je za trenutek razsvetlil: "bistveno ali osmišljevalno mišljenje", blizko bitnosti pesnjenja. Nihče, niti Heraklit, ni uspel dojeti "bližine tega, kar je razsvetlil", preproste bližine, ki jo je tisti žar pokazal. Vendar Heraklit "pozna" razliko med izražanjem mnenj (jasnim svetovnim naziranjem) in uvidenjem bista tega, kar je, oziroma "razliko in neposredno nezdružljivost splošnega mnenja in bistvenega

mišljenja"⁸. Heraklit se je le gibal v soseščini one bližine: lahko bi rekli, da je tisti blisk bil istočasna objektivna in subjektivna svetloba, blisk biti in preblisk uvida. Mogoče se je bit v tistem trenutku prikazala in bila razumljena, vendar nahitroma, v zginjajoči in izmikajoči obliki. Heidegger opaža, da se kasneje uveljavi razlika med dvema oblikama mišljenja: splošnim mnenjem, ki se razvije v "preračunljivo misel", misel znanstvenega in tehničnega razuma, ter bistvenim mišljenjem ("osmišljujočim", "spominjajočim" mišljenjem ali, še sugestivneje: "pesniškim" mišljenjem). Bistveno mišljenje je težko dojemljivo in skrivnostno preseneča: "nedojemljivo ni zato, ker je preveč zapleteno, marveč zato, ker je nadvse preprosto. Ne preseneča zaradi oddaljenosti, marveč zaradi prevelike bližine tistega v njem mišljenega"⁹. To, kar blisk razkriva, je blizko, preblizko: Grki so "prebivali" v tej bližini, dojemali so bližino *logosa* kot kraj in nastajanje, preprostost in bitnost, vendar niso uspeli domisliti uganke soizvornosti *logosa* in biti, biti in mišljenja, mišljenja in pesnjenja. "Kaj bi se zgodilo, če bi Heraklit - in po njem Grki - resnično mislili bistvo govorice kot *logos*, kot zbir! Nič manj kot to: Grki bi bistvo govorice mislili izhajajoč iz bista biti, oziroma kot to bistvo samo."¹⁰

Izvorna poved (*Sage*) ne pomeni toliko izključitve možnosti imenovanja, izražanja, kakor zbiranje (*logos*, *legein*) bistvenih potez mišljenja biti, prepletanje mišljenja biti in pesnjenjem, njuno harmonično skladje. V tej igri se po mojem videnju uveljavlja kozmološka tvornost mišljenja in pesnjenja, ki presega sleherno razsojanje in izjavljanje. Mišljenje ne pomeni le postavljanja v odnos ter logičnega izpeljevanja sodb. Osmišljevalno mišljenje, ki zmore zrcaliti razodetost biti, presega logiko v smeri popolnoma nove ontologije. Podobno najbrž velja tudi za pesnjenje: v pesništvu "govori govorica na odlikovan način", ki ni niti zgolj retoričen niti zgolj impresionističen, marveč odgovarja nagovoru biti, ki je so-odgovorna ontološki strukturi, ne samo tuzemski, ampak tudi kozmični. V pesništvu govori govorica biti: "samo pesniško rekanje doseže, da se razodene obličje četverja"¹¹. Kakor mišljenje ni zgolj logična abstrakcija, temveč faktično ontološko soustvarjanje, tako tudi pesniško rekanje ni zgolj gramatikalna ali skladijska norma, temveč snovanje in zrcaljenje četverja. Ta zakoreninjenost v izvorni preprostosti, to prebivanje v bližini tvori tisti prehod, ki nas privede do sopripadnosti osmišljevalnega-pesniškega

mišljenja in *physis* kot gibanja biti. Njun soodnos se najprej pokaže v prvotni grški misli, nato pa v bistvu drugega začetka.

Heideggrovo pojmovanje *physis* je še najbližje Heraklitovemu: *physis kriptesthai philei*. "Narava se rada skriva." (Fr. B 123). Ta rek naj bi izpovedoval nihanje med vznikanjem (*phyein: aufgehen*) in ponikanjem (*untergehen*), ritmično igro med odkrivanjem in prikrivanjem resnice biti. To sinkopirano prehajanje tvori ubranost, ki je v temelju izvora oz. "začetka samega: začetka biti kot biti"¹². Izvorni *logos*, prvotni zbir združuje prikrivanje in razodevanje biti *physis*. Pojem, boljše figura, ki podpira to združevanje, je - kakor je moč razbrati iz nekaterih Heideggrovih opredelitev bistva *physis* kot bistva biti - *harmonija*. V predavanju o Heraklitu iz l. 1943, lahko beremo: "*physis* sama (...) je harmonija (*Fügung*), v kateri se vznikanje združuje s skrivanjem in skrivanje z vznikanjem. Grška beseda za *Fügung* je *harmonia*"¹³. Harmonija dopušča bistvu *physis*, da se razodeva v skladu z lastno notranjo kontrapozicijo, v skladu z lastno dvojnostjo prikazovanja in neprikazovanja, pri čemer je, kot pravi Heraklit, "skrita harmonija močnejša od očitne" (Fr. B 54), ker je sposobna oblikovati več moči, več možnosti: večjo konsistenco in rezistenco nasproti tenzijam nasprotij: "nasprotno se sklada in iz neskladij nastaja čudovita harmonija" (Fr. B 8).

To je skrita harmonija, ki deluje v stičišču četverja. Heideggrovo pojmovanje biti, ki se povzdigne do harmoničnega heraklitovskega *logosa*, izpoveduje relativni monizem, predvsem pa neko harmonijo, ki uravnovesi napetosti in ne spreminja potez elementov četverja. "Harmonijo" moramo torej jemati kot temeljno besedo začetnega mišljenja, hkrati pa kot enega pglavitnih pojmov osmišljevalne pesniške misli, tiste misli, ki zavoljo bližine z bitjo pripoznava težavnost pristopanja. Harmonija in bližina se lahko zblížujeta v nepravilnem ritmu, ki skandira sijajnost biti, v kadenci, ki razkriva "bližino in oddaljenost, v kateri krajina preseva in zginja, se približuje in oddaljuje"¹⁴. kjer imena četverja niso le imena, marveč se udejanjajo v prepletanju prostora in časa, bližine in daljine, ki jih določa ter ohranja v njihovi različnosti. Ob tej hvalnici harmoniji ne smemo pozabiti vloge vse prej kot pomirjujočih ali harmoničnih pojmov, kakršni so: tesnoba, dolgčas, ali nič v *Biti in času* in pri zgodnjem Heideggro nasploh. Vendar pa se tu v

glavnem osredotočamo na Heideggro, ki je bližje obdobju prebolevanja metafizike in poglobljanja pesniškega mišljenja.

Bistvo mišljenja drugega začetka bi torej lahko opredelili, namigne Heidegger, z eno besedo: *Agchibasie*, približanje - besedo, ki sama sestavlja 122. Heraklitov fragment. V premisleku te besede se razvije zadnji del dialoga, ki nakazuje kraj sprostivte (*Gelassenheit*): "E.: *Agchibasie* (...) dobesedno pomeni: približevanje (*Nahegehen*). M.: Morda tudi: iti-v-bližino (*In-die-Naehe-gehen*). S.: Vi to mislite dobesedno, v smislu 'pustiti-se-ponovno-privesti-v-bližino' (*In-die-Naehe- hinein-sich-einlassen*)? M.: Približno. E.: Torej je ta beseda ime, morda najlepše ime za označevanje tega, kar smo našli. M.: Toda kljub temu še vedno iščemo v njenem bistvu."¹⁵

Stopiti v bližino: dopustiti, da se bit razodene v svoji harmoniji med bližino in daljavo - to je tisto, kar 122. fragment lahko pove v sozvočju osmišljevalne misli. Kraj bližine, ki ni nikoli dokončno dosežen, marveč vedno odložen v nedoločnosti usode biti (ali njenih epoh), vzpostavlja mesto tiste posebne harmonije, ki ohranja človeško prebivanje v četverju. V Heideggrovem komentarju k prvemu Anaksimandrovemu fragmentu najdemo izraz *die Fuge* (ali *der Fug*) - spoj ali skladje, skoraj analogen izrazu *die Fügung* - harmonija, ki označuje temeljno potezo bivajočega v njegovi prisotnosti, a tudi povezanost tubiti s totaliteto bivajočega. Skladje ali harmonija "je lastna postopnemu bivanju, ki tako ponovno vstopa v sklad. Spoj je skladje" - skušnja dovršenosti, sij biti, zemeljska zastrtost, sinja prosojnost, vse to se uresničuje v skladju, ki ni zgolj površinsko. marveč, kakor pri Heraklitu, kliče k "pravici", višji in globlji Dike. Skladje pomeni dopuščanje podarjanja biti v spoju svoje prisotnosti, vendar ne v enostranski obliki čistega prikazovanja, marveč v notranji harmoniji s tubitjo in bivajočim, kajti: "mnogo izvornejše je združevalno-usklajevalno skladje"¹⁶. Misлити skladje pomeni odgovarjati harmoničnemu bistvu četverja: "*physis* mislimo izvorno le, če jo dojemamo kot harmonijo, ki vznikanje ponovno združuje v skrivajoče prikrivanje in tako dopušča vznikanje biti kot tisto, kar bistveno izvira iz tega skrivajočega prikrivanja. To vznikanje zato primerneje določamo kot razkrivanje"⁷.

Prej smo govorili o kozmološki vrednosti osmišljevalnega mišljenja, vendar je potrebno pojasniti, da ne gre za kozmologijo v znanstvenem smislu. Jasno je, da se v znanstvenem pogledu na svet narava ravna po zakonih, ki jih je moč odkrivati in meriti, medtem ko Heideggrov predlog ne vsebuje več računa, predvidevanja in dedukcije. Heideggrova obravnava biti *physis* in *kosmosa* nenazadnje vključuje drugačen pojem mere (*metron*, *Mass*). Spomnimo se Hoelderlinovih besed: "*Giebt es auf Erden ein Maass? Es giebt Keines*"; na zemlji ni nobene mere, nebo (bogovi) je mera človeka. Po Heideggru mera ni toliko in samo na nebu (torej v božanstvih), kolikor prav na zemlji, znotraj *physis*. To je nenavadna in nezaslišna mera, ki pa je izvirnejša od sleherne druge, razumsko pojasnjene mere na svetu. Harmonija torej ni kaka neobvladljiva moč, ki nasilno zbližuje nasprotja, ampak sad mere biti v smislu, ki ga je moč zaslutiti v 30. Heraklitovem fragmentu: "tega univerzalnega reda, ki je za vse isti, ni ustvaril nihče od bogov ali ljudi, pač pa je bil, je in bo živi ogenj, ki se prižiga in ugaša glede na pravo mero". Mera pa pripada zemlji, ne prihaja le od bogov, ampak je neločljivo povezana s celotnim četverjem. Mera ni merilo za merjenje in računanje prostora in časa, ni predmet ali produkt tehnike, marveč razsežnostna igra *Zeit-Spiel-Raum*-a kozmosa. Prisluhnimo Heideggrovi interpretaciji: "osnovni pomen, bistvo *metron* je prostranost, odprtost, *Lichtung*, ki se razprostira in razširja. *Metron thalasses* v grščini ne pomeni 'mere' ali 'merila' morja, ampak njegovo prostranost, 'odprto morje'. Izvorni kozmos, *physis* kot razsvetljujoča harmonija, prižiga, t.p. razsvetljuje prostranosti, v odprtosti katerih se pojavljajoče šele deli v harmonično prostranost svojega izgledanja in prezentiranja"¹⁸. Heideggrov kozmos torej utemeljuje harmonično sozvočje med njegovimi najbolj neskladnimi elementi glede na notranjo mero, ki izvira iz biti.

Heraklitov nauk o *logosu* v svojem izvornem preblisku obnavlja pretenzijo biti po tem, da je mišljena v skladu z lastnim bistvom. Takšna pretenzija dopušča Heideggru ugledati smisel filozofskega mišljenja, saj le-ta "določa filozofijo v njenem bistvu. Filozofija ni rojena iz mita. Filozofija se poraja samo iz mišljenja in v mišljenju. Toda mišljenje je mišljenje biti. Mišljenje se ne rojeva. Mišljenje je, kolikor je bit"¹⁹. *Logos* kot zbir pomeni "zadržanost v izvorni enotnosti harmonije"²⁰, v enotnosti biti, ki je, če sledimo Parmenidu, enotnost *noein* in *legein*. Osmišljevalno mišljenje ne

more zaobiti tega zedinjevalnega mesta: "samo zato, ker je bit skušena kot harmonija in *physis* in ker je povedna beseda priznana kot temeljni način doumevanja biti", lahko mišljenje postavimo ob bok izvornemu ali pesniškemu rekanju. Njuno so-pripadanje predstavlja "izvorno harmoniziranje nevidne harmonije. *Logos - harmonia - physis - kosmos* povedo isto"²¹.

Kljub razpršitvi, ki lahko doleti celoto bivajočega, kljub lomom in "preskokom" narave in sveta, je bit, ki se oglašča v osmišljevalnem mišljenju, bistveno harmonična. Tragični razkoli je ne obvladujejo popolnoma. Spomnimo se vzklika Uranie v Hölderlinovi hvalnici: "moj svet, o sin, je harmonija" (*Hymne an die Göttin der Harmonie*). Takšna harmonija se ne prikazuje kot izginjanje razlik; harmonija je namreč *Innigkeit*, intimnost, "ime sopripadanosti tujega"²². Ne razveljavlja drugega in ne odpravlja različnosti v prid večje kompaktnosti, ampak zbira v eni ali več osrednjih točkah, v središčih intimnosti, tj. absolutne bližine. Tako je "spor" med zemljo in nebom, ki v spisu o umetniškem delu proizvede umetniško stvaritev, dojet v novi kvaliteti polarizacije med elementi četverja: pot v bližino terja, da spor ustvari, proizvede sozvočje; prebivanje samo se ne more izmakniti temeljem harmonije, ker so temelji *physis*, ritmi ali izbori skrivanja in odkrivanja biti.

V območju te nove polarnosti četverja srečamo tudi pesništvo v njegovem razmerju z mišljenjem. Tudi razumevanje izvornega smisla pesništva se mora miselno prepustiti grški skušnji, in sicer "neprestano zahtevanemu: 'misliti grško'", ki je "skušeno in uresničeno kot pot pogovora z izvornim mišljenjem"²³. Samo s ponovno prisvojitvijo izvornih besed je mogoče vrniti besedo govoricu biti, ki se mora razodevati kot pesniška govoricu; samo "pesniška poved" namreč doseže, da "spregovori četverje". Četverje, v katerega strukturi se ohranja dogodje biti, govori le v izvorni povedi, v taki bližini *logos*-a, da prisili misel, ki hoče osmišljati, k nasutju od začetka. Heidegger izrecno govori o pesniškem mišljenju, pri čemer pesništvu pripisuje vrednost mere prebivanja na zemlji, mišljenju pa pomen razkrivanja biti. Filozofiji pri tem ne podeljuje specifičnega statusa: filozofija "ni 'specialiteta' (...), marveč stik, v katerem se mislečemu človeku po-darja bit, če predpostavljamo, da je harmonija ta stik med ljudmi"²⁴.

Mišljenje in pesništvo je torej moč raziskovati ter dojeti izhajajoč iz istega izvornega okrožja, lahko bi tudi rekli, iz istega usodnostnega okrožja: iz prvega začetka in iz drugega začetka. Če vzamemo, da je stik, o katerem govorita, harmoničen, in če vzamemo, da njuno bistvo ustreza temu stiku.

Grkom se pesnjenje razodeva kot *poiesis* (iz glagola *poiein* - delati, proizvajati). *Poiesis*, pesnjenje torej izvorno pomeni delo; to nam dopušča, meni Heidegger, da ga interpretiramo kot pro-izvajanje, privajanje bistva stvari v ne-skritost (kar pomeni: v resnico). V pogledu "prihajanja v *aletheia*", se *poiesis* povezuje z *physis*, in je tako: po eni strani nihanje med vznikanjem in ponikanjem biti bivajočega, po drugi pa napetost med prikrivanjem in odkrivanjem resnice biti. Pesnjenje, kolikor ga povezujemo z *logos*-om, zbira skustvo biti in govori govoro: izvorna poved (*Sage - logos*) je v svojem bistvu pesnjenje, ki ga mora spremljati mišljenje, kakor predpisuje 6. Parmenidov fragment: "treba je govoriti in misliti: bit je". V tem pogledu se izraz "mišljenje in pesništvo" izpričuje kot *endyadis* na kažipotu Parmenidove tautologije, ki jo Heidegger ponovno odločno pripozna: "mišljenje in pesnjenje sta, čeprav na bistveno različen način, izvorno (in začetno) eno in isto", pomenita torej domislitev in ubeseditiv uganke vseh ugank. Ob grški zori ugledamo izvir, iz katerega prihaja razmerje med mišljenjem in pesnjenjem, ki je - to moramo ponoviti - razmerje sozvočja: harmonije. Nahajata se v uglašeni bližini: to je drobna, vendar jasna razlika, ki ju istočasno ločuje in združuje: čeprav se razhajata, vseeno ubirata vzporedni poti in, kot meni Heidegger, vzporednici se srečata in sovpadeta "v ne-skončnosti, v presečišču, ki ni zgolj njun proizvod"²⁵. Poleg tega, da poudarimo ontološko daljnosežnost Heideggrovega pojmovanja pesništva²⁶, bi bilo potrebno odstreti še bistvo tiste skrite harmonije, ki spremlja tudi dogajanje biti.

Obličje resnice se razodeva v odprtosti, ki je zasnovana v pesništvu ali pesniškem mišljenju. Odprtost (*das Offene*) je zagotovo brez meja in ovir, vseeno pa je v skladu z neko "mero", z nekim kanonom, ki ji dovoljuje, da se podarja taisti meri, ki določa strukturo četverja. Mera je prostranost (*die Weite*), v kateri prebiva človeško bitje v stiku z bitjo. Ta prostranost ni enostavno prostorno razširjanje, niti kaka razvlečena in zato nedoločljiva neskončnost, marveč prostor igre časa, v kateri se prisotnost in odteg

usklanjeta kot bistvena poteza izvorne povedi.

V odprtosti pesništva se obnavlja mera, ki ureja razmerje med *kaosom* in *nomosom*, med kaosom in kozmosom. Tu je seveda pričujoča tudi tragična beseda, tragična poved, ki je pesnikom dostopna prek klica biti; toda artikulacija četverja, ki je imenovana v odprtosti pesništva, terja povezavo, *harmonia*. Mislec kot je Heraklit seveda vznemirja zaradi tragičnega tona, ki prežema njegove fragmente. Toda izvorna in posebna Heraklitova dialektika je predvsem harmonično razmerje, ki je - čeprav izključujoče, nestabilno in težko - vendarle skrivno trdno. Heidegger seveda odkriva in prepozna "bistveno dvoreznost" tragične besede, smrtno igro tragedije, v kateri se *lethe* in *aletheia* ne srečujeta vedro in brez bolečine, marveč njun spor usodno obvladuje človeka. In vendarle opisuje *physis* kot *Fuegung*, odprtost kot mero, poved kot odzven biti. Tudi ko pritrjuje Hölderlinu, da je sveto kaos ("sveti kaos" pesništva: *Wie wenn am Feiertage...*), misli na razvezanje kaosa v meri izvorne povedi. Morda si "le v spevu - ne prej, ne drugje - duh ustvari osmišljevalno harmonijo svetega"²⁷. Morda je tedaj "osmišljujoča harmonija" temeljna poteza pesniškega mišljenja, izrinjena iz tragičnosti, a naravnana k harmoniji. Navsezadnje je težko dojeti, da je naravnost sprostitev (*Gelassenheit*) - odločilni način biti tubiti človeka v poslušanju in odgovarjanju izvorni povedi - neka tragična drža, zdi se, da jo je ustrezneje gledati kot sproščenost mišljenja v umirjenosti biti.

Interpretacija pesniškega mišljenja kot harmoničnega mišljenja ubira drugačno (a hkrati komplementarno) pot kot tista interpretacija, ki hoče poudariti njegovo tragičnost. Heideggrova Grčija, tema nepretrganega pogovora s Hölderlinom, pa tudi s prijateljem pesnikom Erhartom Kästnerjem, gotovo ni primerljiva z negibno umirjenostjo in vedro veličino brez viharjev, kakršna se Grčija kaže Winckelmannu. Heideggrova Grčija pozna razdiralno dionizično moč, prestala je Nietzschejevo tragično skušnjo, še vedno kaže sledove razcepljenosti med čisto *theoria* in zbirajočim-osmišljevalnim *logosom*, med prekipevajočo fakticiteto življenja in posvetno preračunljivostjo *ratio*. Vendar Grčija Heideggro pomeni tudi kraj sprostitve: kraj pre-bivanja v pričakovanju mišljenja, ki obeta rešitev - kot piše Kästnerju: "nesposobnost mišljenja in pesnjenja pred tem vznemirljivim procesom", pred procesom tehnike, terja od nas premislek "celotne Grčije"

("blažene Grčije", bi rekel Hölderlin) in razumetje, da misel "pomaga pripraviti kraj za možno osmislitev trenutka sveta": "težavnost tega miselnega načina se skriva v njegovi preprostosti, v njegovem neprikazovanju"²⁸. Kästnerju pošilja tudi obširen opis Grčije in njene uganke (v pismu, odposlanem takoj po svojem prvem potovanju v Grčijo): "To morje, te gore, to sonce, to nebo - dejstvo, da je tu in samo tu lahko vzniknila *A-letheia* in so se bogovi lahko vrnili in morali vrniti v njeno varno luč, dejstvo, da je bit tu delovala kot prisotna-bit in utemeljevala človeško pre-bivanje, je danes zame še bolj vredno čudenja in še manj pojmljivo kot prej. Komaj da obstaja beseda (*Wort*), ki je temu primerna; imamo le od-govor (*Antwort*), ki pa vendarle še ne zadošča. V Grčijo moramo nesti s seboj veliko mišljenega, veliko predhodno pesnjenege, da bi lahko potem sprejeli to neprimerljivo Več (*Mehr*): čudovitost čiste prisotnosti. Pogosto se mi zdi, da je vsa ta Grčija en sam otok. Nobenega mostu ni. Obstaja začetek, Hölderlin je rešil njegov začetni značaj. Mi pa le s težavo odgovarjamo rešitelju. Ko se moramo obrniti in se vprašati o zavezujoči naravi poezije, torej o mišljenju in umetnosti, smo že zapečateni v ne-skladju."²⁹

Kako interpretirati to razpoloženje, ki bi ga lahko imenovali nostalgija in pričakovanje? Nostalgija morda pomeni nujnost razumevanja vrednosti začetnega trenutka mišljenja in pričakovano nujno, da tisti trenutek ponovno pritegnemo v novi začetek. Grčija predstavlja izvor mišljenja, toda tudi izvor tehnike, "vznemirljivega poteka" znanstvenega in tehnološkega mišljenja. Ko je Heidegger leta 1967 govoril na Akademiji znanosti in umetnosti v Atenah o povezanosti filozofije in tehnike ter o usodni nevarnosti te zveze, si je drznil poiskati korenine tehnološkega in tehnološkega mišljenja. "govoril bom", je pisal Kästnerju par dni pred predavanjem. "o Atenah in Heraklitu pa o vprašanju: kaj danes je? Kibernetika in futurologija"³⁰. V Grčiji je torej tudi tragičnost, dvojno bistvo metafizike, vendar se zdi, da Heidegger verjame v rešitev, ki lahko pride "predvsem in najbolj" iz sozvočja, kajti v svetu tehnike "sozvočje štirih 'glasov usode' ne odzvanja več", odmev četverja onemi.³¹ Povrniti glas temu skladu: prizadevanje pesniškega mišljenja se mora obrniti k tej nalogi, vzpostavljajoč "soglasje (*Fuge*), iz katerega in po katerem se ves ne-skončni odnos usklaja (*sich fügt*) po svoji četvernosti. Tihemu glasu te harmonije (*Fügung*) je najtežje prisluhniti. Da bi mu lahko

prisluhnili, se moramo najprej ponovno naučiti poslušati izvorno poved (*Sage*), v kateri se je nekoč oglašala velika usoda Grčije"³². Usoda, ki nas še danes zadeva, h kateri in iz katere moramo gledati, da bi lahko spet prisluhnili glasu metafizike ter pozabili na fascinacijo tehnike.

Lahko si sicer mislimo, da je Heideggrov zasuk k pesništvu beg iz realnosti, da je njegovo "zadrževanje na podeželju" bežanje iz sodobnega sveta. Toda vse to je bil njegov način, kako "misliti grško", kako "misliti Grke na še bolj grški način"³³, kot pravi Gadamer, in nenazadnje način prebolevanja metafizike, kakor tudi sproščeni do stvari. Pogled v "to, kar je", največja bistrost v primerjavi z aktualno epoho biti, se uresničuje zaradi tega načina mišljenja (in njegove povedi). Ta način mišljenja ne popušča projektom dialektičnega združevanja misli v harmonični obliko, a vseeno sugerira podobo harmonije biti. To, kar Heideggrovo ljubezen do Schwarzwalda, njegovih poljskih poti in gozdnih jas povezuje z nostalgijo po Grčiji in njenih pokrajinah, je klic po mišljenju harmonije ter fakticitete bivanja. Jaso v Schwarzwaldu in sončni otok Delos konkretno povezuje pot: "v ozračju poljske poti, ki se spreminja z letnimi časi, uspeva vedoča vedrina, katere obličje je pogosto otožno. To vedro vedenje je 'bistro' vedenje. Nihče, kdor ga že nima, ga ne dobi. Kdor ga ima, ga ima od poljske poti"³⁴. Ne da bi pretiravali s tem vedrim obličjem mišljenja, ki mora sicer v zrcalu gledati svoje vznemirljivo drugo v sebi in zunaj sebe, se zdi primerno spomniti, kako Heidegger v nekem pismu prijatelju Kästnerju, morda nehote, daje prednost apolinični dimenziji: "Pogosto 'sem' na otoku Delosu in od tam mislim celotno Grčijo."³⁵ Na Delosu se je rodil Apolon in njemu je bil Delos posvečen.

Opombe:

1. J.Taminiaux, *La nostalgie de la Grece a l'aube de l'idealisme allemand*, Nijhoff, La Haye 1967.

2. Primerjaj predavanje v zimskem semestru 1919/20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*) in poletno predavanje 1921. (*Augustinus und der Neuplatonismus*), ali predavanje v zimskem semestru leta 1921/22 (*Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, GA 61, Klostermann, Frankfurt/Main 1985).

3. V razponu med poletnim semestrom iz leta 1931, ki se nanaša na Aristotelovo IX. knjigo *Metafizike*, zimskim semestrom iz leta 1932/33, ki govori o Platonu, poletnim semestrom iz leta 1932, ki govori o Anaksimandru in Parmenidu, predavanji iz leta 1943/44 o Parmenidu (*Parmenides*, GA 54, Klostermann, Frankfurt/Main 1982) ter Heraklitu (*Heraklit*, GA 55.

Klostermann, Frankfurt/Main 1979). Glej tudi pomemben seminar z E.Finkom o Heraklitu v zimskem semestru 1966/67 (M.Heidegger - E.Fink, Heraklit, Klostermann, Frankfurt/Main 1970).

4. M.Heidegger. *Beitraege zur Philosophie*, izd. F.W.von Herrmann, GA 65, Klostermann, Frankfurt/Main 189, str. 187.

5. Heidegger je poudaril "značaj poti mišljenja, edine, ki lahko zagotovi skustvo pozabe biti": M.Heidegger. *Der Fehl heiliger Namen, Denkerfahrungen (1910 - 1976)*, Klostermann, Frankfurt/Main 1983, str. 179.

6. M.Heidegger. *Logos. Saggi e discorsi*, prev. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, str. 156.

7. *Ibidem*.

8. M.Heidegger. *Heraklit*, cit., str. 149.

9. *Ibidem*.

10. M.Heidegger. *Saggi e discorsi*, cit., str. 156.

11. M.Heidegger. *Sprache und Heimat*, v *Dauer im Wandel, Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl J.Burchardt*, Verlag Callwey, Muenchen 1961, str. 182.

12. M.Heidegger. *Heraklit*, cit., str. 131.

13. *Prav tam*, str. 141.

14. M.Heidegger. *L'abbandono*, prev. A.Fabris, *Il melangolo*, Genova 1983, str. 73.

15. *Prav tam*, str. 76.

16. M.Heidegger. *Il detto di Anassimandro, Sentieri interrotti*, prev. P.Chiodi, *La nuova Italia*, Firenze 1968, str. 332-333.

17. M.Heidegger. *Heraklit*, cit., str.160.

18. *Prav tam*, str. 170; cfr. tudi misel "...pesniško prebiva človek", v M.Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., str. 130 idr.

19. M.Heidegger. *Sentieri interrotti*, cit., str. 179.

20. M.Heidegger. *Heraklit*, cit., str. 178.

21. *Ibidem*.

22. M.Heidegger. *Lu poesia di Hölderlin*, prev. L.Amoroso, *Adelphi*, Milano 1988, str. 238.

23. M.Heidegger. *Heraklit*, cit., str. 366.

24. *Prav tam*, str. 373.

25. M.Heidegger. *L'essenza del linguaggio*, *In cammino verso il linguaggio*, prev. A.Caracciolo, Mursia, Milano 1973, str. 154.

26. Tako moramo razumeti izjavo Vattima, ki pravi, da je "pesništvo ontološko dogajanje samo, središče dogodevanja biti". Cfr. G.Vattimo, *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1985, str.160.

27. M.Heidegger. *Come quando al di festa...*, *La poesia di Hölderlin*, cit., str. 80.

28. M.Heidegger - E.Küstner. *Briefwechsel*, izd. H.W. Petzet, Insel, Frankfurt/Main 1986, str.113 (pismo Kaestnerju 10. december 1969).

29. *Prav tam*, str. 51 (pismo Küstnerju 23. avgust 1962).

30. *Prav tam*, str. 94 (pismo Küstnerju 18. marec 1967). Predavanje v Atenah z naslovom: *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, 6. april 1967, objavljena v M.Heidegger. *Denkerfahrungen*, cit., str. 135 - 149.

31. M.Heidegger. *Terra e cielo di Hölderlin, La poesia di Hölderlin*, cit., str. 212.

32. *Prav tam*, str. 213. *Rahlo spremenjen prevod*.

33. H.G. Gadamer. *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987, str. 137.

34. M.Heidegger, *Der Feldweg. Aus der Erfahrung des Denkens*, H.Heidegger, GA 13, Klostermann, Frankfurt/Main 1983, str. 90.

35. M.Heidegger - E.Küstner. *Briefwechsel*, cit., str.52 (pismo Küstnerju 23. avgust 1962).

(prev.M. Vončina)

POGOVOR Z RENATOM CRISTINOM

Poučujete na univerzi v Trstu. Bi nam lahko predstavili študij filozofije v Italiji? Kako je z intelektualno podobo Trsta nasploh?

Študij filozofije na italijanskih univerzah je po mojem mnenju brez prave podlage zaradi premajhne pozornosti do pouka filozofije v srednjih šolah. Filozofija je kot učni predmet že dolgo predpisana zgolj na gimnazijah (klasičnih in naravoslovnih). Tudi če raven poučevanja ni bistveno nazadovala, je upadla kulturna in socialna vloga filozofije. Splošno pomankanje doveznosti za filozofijo, ki ga ni moč prezreti, se ne izraža samo v nenehnem krčenju finančnih sredstev za filozofske raziskave s strani državnih institucij, marveč tudi v vedno večji ravnodušnosti javnega mnenja. Če so mediji pred časom oznanjali zanimanje menagerjev za filozofijo in še posebej za etiko, je bil to zgolj instrumentalen interes, običajno preoblikovanje tržnih razmerij. Filozofija kot marketing ni mogla za dolgo preživeti. In vendar današnja moralna in politična kriza v Italiji vsekakor narekuje večjo pozornost do filozofskega razmišljanja. Te pozornosti seveda ne gre vsiljevati, marveč mora vznikniti iz potreb italijanskega življa. Ne bi želel, da ta začetna lamentacija zaznamuje celoten najin pogovor. Kažejo se tudi nekatera pozitivna znamenja: število študentov rahlo raste, večja se tudi njihova prizadevnost ter zanimanje za učno materijo in njen družbeni kontekst: taka je vsaj moja izkušnja v Trstu.

Kar zadeva intelektualno podobo Trsta, moram reči, da univerza doživlja stalen razrast v družbenem tkivu, tako na področju naravoslovnih in aplikativnih znanosti kakor na področju humanistike. V ospredju so seveda naravoslovne znanosti, za katere imamo v mestu poleg univerzitetnih oddelkov tudi druge ištutucije: *Mednarodno središče za teoretično fiziko*, *Mednarodno visoko šolo za podiplomske študije*, *Raziskovalni sektor*. Posebej velja opozoriti na novoustanovljeno *Interdisciplinarno delavnico za naravoslovne in humanistične znanosti*, ki deluje v okviru omenjene Šole. Tam se prirejajo številni seminarji ob sodelovanju fizikov, matematikov, pisateljev, psihologov, literarnih

teoretikov, filozofov itn. Podoba Trsta kot srednjeevropskega kulturnega središča se z valom novih oblik raziskovanja in novih tehnologij seveda spreminja, a humanistično-eksistencialna podlaga še vedno ostaja.

Sodelujete pri urejanju osrednje italijanske filozofske revije Aut-aut. Kako gledate na razvoj italijanske filozofije v zadnjem času?

Italijanska filozofija si trenutno prizadeva za večjo samostojnost mišljenja, ki je v zadnjih dveh desetletjih zaradi čezmernega nagnjenja k prevzemanju in ponavljanju skušenj drugih dežel (na prvem mestu Nemčije in Francije) morda ni premogla. Vsekakor je tudi to obdobje prispevalo k izoblikovanju obilice samostojnih in izvirnih miselnih iskanj. Številni prevodi (nekaj tisoč del na leto) so zanesljivo pospešili kulturno in filozofsko rast ter pripravili teren tako za polno deprovincializacijo naše kulture kakor tudi za njeno uveljavitev v drugih deželah. Razvojne črte italijanske filozofije so v bistvu iste kot v drugih deželah: v zadnjih letih je imela širok odmev hermenevtika (Gadamer, Heidegger), uveljavila se je analitična filozofija, ki je zunaj ozkega lingvističnega okvira predložila pomembne etično-politične razmisleke; po skušnji iz petdesetih let se je na prizorišče vrnila fenomenologija.

Morda je poglobljena poteza italijanske filozofije prav premislek anglosaksonske in kontinentalne tradicije. Poleg zgodovinsko-filozofskega preučevanja, ki ima v Italiji dolgo tradicijo, predvsem po zaslugi Croceja, se uveljavljajo tudi nekateri manj strogo zgodovinski pristopi. Nanje ima precejšen vpliv analitična anglosaksonska filozofija in strukturalizem, pa tudi fenomenologija in epistemologija. Hermenevtika se zavoljo svoje pozornosti do fenomena zgodovinskosti in tradicije vmešča med zgodovinsko in sistematično raziskovanje. Od sodobnih mislecev so največje pozornosti deležni Wittgenstein, Husserl ter predvsem - Heidegger, saj njegova misli dopušča razvijanje raziskovanja v različnih smereh: filozofsko-zgodovinski smeri (na podlagi tehtnih interpretacij, ki jih je zapustil Heidegger), v fenomenološki smeri ter v smeri postmoderne.

Pred kratkim je izšla knjiga o recepciji Heideggro v Italiji. Katere so bistvene značilnosti recepcije in nadaljnega razvijanja Heideggrove misli v Italiji? Opazil sem, da je veliko zanimanje vzbudil izid Beiträge zur

Philosophie.

Ko je leta 1989 izšel zbornik, posvečen *receptiji Heideggra v Italiji*, sem na prošnjo uredništva "Heidegger Studies" sestavil članek o tej temi. To ni bilo lahko delo: ne samo zaradi obilice študij in interpretativnih smeri, marveč predvsem zavoljo tega, ker je receptija Heideggrove misli samostojna in svobodna, daleč od sleherne ortodoksije. Skušal sem pokazati, kako se je Heideggrova misel od petdesetih let naprej recipirala v treh interpretativnih smereh: prva je povezana s hermenevtiko, druga s fenomenologijo in tretja s tradicijo katoliške misli. Naj v nekaj besedah povzamem to situacijo.

V dvajsetih in tridesetih letih je Heideggrova misel ostala skoraj povsem prezrta zaradi prevlade idealistično-zgodovinske kulture (Croce, Gentile). Ta je odklanjala nove filozofske teme. Eksistencialistični tok, ki se je razvijal od tridesetih let naprej z Nicolò Abbagnano in Luigiem Pareysonom, je vzpodbudil razmišljanja o Heideggru in hermenevtično transformacijo eksistencializma, ki jo je opravil Pareyson sam ter pred kratkim Gianni Vattimo. To je Heideggra postavilo v središče filozofskega razpravljanja. Tudi znotraj fenomenološkega polja se je z Antoniom Banfijem in Enzom Pacijem razvilo podobno zanimanje za Heideggrovo misel, toda v tem primeru so Banfijevo in Pacijevo kritično stališče presegle šele raziskave naslednje generacije fenomenologov (predvsem bi omenil Giuseppeja Semerarija, Alda Masulla in Carla Sinija). Z zblizevanjem fenomenologije in hermenevtike se je zanimanje za Heideggra ponovno povečalo. Tu bi navedel predvsem Vincenza Vitiella, ki povezuje Heideggra s Heglom in svojo izvorno "filozofsko topologijo", ter Maria Ruggeninija, ki skuša povezati hermenevtiko in fenomenologijo na podlagi koncepcije "lingvističnosti biti", čeprav nerad zapostavljam druge pomembne avtorje.

Izdaja *Prispevkov k filozofiji* je seveda dala nov impulz za te raziskave, čeprav zapletenost govornice, v kateri so napisani, še bolj kot sicer otežuje prevajanje v italijanščino. Menim, da je pot preučevanja Heideggrove misli še dolga, predvsem pa se mi zdi, da Heidegger lahko vzpodbudi razmisleke, ki presegajo navadno zgodovinsko-filološko obravnavo.

To nedvomno velja tudi za fenomenološko filozofijo v širšem evropskem pa tudi zunajevropskem prostoru; kateri so osrednji toposi razpravljanja v

fenomenološki misli danes?

V zadnjih letih je fenomenološko raziskovanje prodrlo v mnogih smereh, s tem da se je ponekod precej oddaljilo od horizonta Husserlove misli. Po velikih likih pohusserlijanske fenomenologije - Fink, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Landgrebe, Potočka, Ricoeur, Paci itn. - so se uveljavile nove generacije, fenomenologi, ki so rojeni v tridesetih ali štiridesetih letih. Tudi v tem primeru je naštevaje imen vselej nepopolno in nevhvaležno, vseeno pa bi rad omenil vsaj nekatera, prav zato, da bi naznačil topose aktualnega fenomenološkega raziskovanja v Evropi.

Pomemben dogodek v fenomenološkem raziskovanju je izdaja Heideggrovih marburških predavanj med leti 1923-28, v katerih Heidegger razvija kritiko Husserla in njegove izhodiščne pozicije. Ponovno, ne zgolj zgodovinsko, marveč tudi teoretično ovrednotenje Heideggra in Husserla je velika novost v pohusserlijanski fenomenologiji zadnjih let. Druga pomembna novost je naraščajoče mednarodno sodelovanje, ki raziskovalcem s področja fenomenologije omogoča vedno več znanstvenih stikov in izmenjav. Poleg Husserlovih arhivov v Leuvenu (ki ga upravlja Samuel Ijsseling), Kölnu in Freiburgu, je zdaj aktiven tudi Husserlov arhiv v Parizu (upravlja ga Jean-Françoise Courtine). Pred kratkim pa je bil s sodelovanjem univerz v Bochumu in Wuppertalu ustanovljen tudi *Graduirter Kolleg* na temo *Fenomenologija in hermenevtika*. S teh dveh univerz prihajata Bernhard Waldenfels in Klaus Held, ki sta trenutno najizrazitjša predstavnika tega novega fenomenološkega toka. Poleg razmerja med fenomenologijo in hermenevtiko stopa v ospredje predvsem fenomenološki premislek etike in politike, fenomenološka sociologija ter aplikacija fenomenologije v psihologiji. Gre za tradicionalne teme, h katerim se pristopa na podlagi njihovega imanetnega razvijanja, ki prisiljuje fenomenološko refleksijo k stalnemu prilagajanju in vnovičnemu upravičevanju.

V Vaši knjigi "Heidegger in Leibniz - Pot in razum" obravnavate razmerje med osmišljevalnim in preračunljivim mišljenjem. Kakšna je po Vašem mnenju perspektiva in naloga osmišljevalnega mišljenja v dobi, ko se načrtujejo umetni možgani?

V knjigi o Leibnizu in Heideggru sem hotel nakazati razliko med eno

obliko mišljenja, ki je določena kot "preračunljiva", in med drugo, ki je določena kot "osmišljevalna", ter skušal to dvojnost metaforično izraziti s podnaslovom "Pot in razum". Ko je Heidegger svoje mišljenje biti označil kot "osmišljevalno" in ga radikalno zoperstavil znanstveno-metafizičnemu "preračunljivemu" mišljenju", ga je verjetno vodila potreba po čisti razliki, po čistem rezu s tradicijo. Zategadelj morda ni domislil vseh možnosti tradicije, ali vsaj nekaterih njenih območij. Heideggrova interpretacija zgodovine filozofije izvira iz fenomenološke "destruktivnosti", katere ga je naučil Husserl: gledati neposredno proti "stvarem samim", brez zgodovinskih ali filoloških posredovanj. V njegovi interpretacija Leibniza je precej hermenevtičnega nasilja, kateremu je žrtvovano bolj posredno razumevanje. Ako je Leibniz vrhunec "preračunljivega mišljenja", in ako je v monadološkem mišljenju, kot verjamem, da sem dokazal, tudi element "osmišljevalnega" mišljenja, torej mišljenja, ki v temelju zadeva eksistencialno in ontološko strukturo človeka ter njegov način mišljenja, potem se deloma zmanjša pomen omenjenega Heideggrovega razlikovanja. Vseeno pa to nikakor ne pomeni, da smo danes to razliko že uspeli preseči. Ne smemo slepo verjeti niti v simplifikacije "preračunljivega mišljenja" niti v zahtevne komplikacije "osmišljevalnega mišljenja". Zavračam poenostavljeno etiketiranje. Da bi vzdrževali plodnost mišljenja je potrebno skeptično in kritično gledanje.

Omenjeno dihotomijo skušam preseči v smeri mišljenja, ki živi od obeh dimenzij, t.j. mišljenja, ki v obdobju odsotnosti zasnutkov lahko pomaga snovati, ki v obdobju odsotnosti uma lahko pomaga umevati. To mišljenje ni niti popolno odrekanje tradiciji niti njeno pospešeno odpravljanje. Postmoderna (v svoji filozofski varianti dekonstrukcionizma) nam tu ne more več pomagati, ker je opcijo uma radikalno zavrnila. Po drugi strani ne zadošča več tudi golo zgodovinsko-filozofsko gledanje, ki se ukvarja s filološko rekonstrukcijo preteklosti. Če je Heidegger strl lupino metafizično-tehničnega farizejstva in še danes nakazuje možnost, da se izognemo prevladi metafizike, morda nikakor ni odveč utemeljiti mišljenje, ki bi ponovno sprejemalo izgubljeno umnost. To mišljenje si utira pot s pripoznanjem, da umnost ni zgolj to, kar je zgodovina o njem vseskozi trdila, ter da je po drugi strani možno (vsaj jaz verjamem, da je) najti neko dimenzijo umnosti tudi v mišljenju biti. Toda zdaj moramo sami napredovati po tej poti; poiskati moramo sredstva, ki bi našemu

razmišljanju in ravnanju podelila povsem novo umnost, prosto shem moderne znanstvene racionalnosti. Da bi začrtali to novo možnost mišljenja, niti ni potrebno še naprej ohranjati besede "um". Jaz bi govoril o fenomenološkem umevanju, umevanju, ki postavlja v ospredje stvari same, konkretnost fenomenov, in katerega navdihuje zasnutek univerzalne korelacije med subjekti in svetom. Seveda, beseda "um" nekako ostaja, vendar kot koristno znamenje na tej poti, kot zadnji indic prisotnosti tradicije, ki pa se nam je ni treba pretirano bati: njena obskurna območja lahko presežemo tako, da do konca izrabimo to, kar je v njej pozitivno.

Razmerje med osmišljevalnim in preračunljivim mišljenjem zadeva tudi reafirmacijo vloge pesništva kot bistvenega elementa sleherne zgodovinske kulture.

Mišljenje in pesništvo sta bila tradicionalno ločena, pri čemer je pesništvo v primerjavi z mišljenjem (filozofskim in znanstvenem) igralo podrejeno vlogo. Dovolj se je spomniti Platona in njegove hierarhije filozofije, znanosti in umetnosti. Kibernetika in elektronski jeziki, ki so se pojavili v našem stoletju, so to subordinacijo znova vzpostavili. Trg ne pušča veliko prostora za pesniško govornico. Toda po drugi strani je zakoreninjenje neke kulture, civilizacije v svojem pesniškem snovanju nepogrešljiv moment v rasti mišljenja in človeške kulture, ki ga noben formaliziran jezik in noben trg ne more odpraviti, ne da bi s tem izgubil tla, na katerih kljub vsemu raste. To reafirmacijo pesništva kot izvorne dimenzije govornice je moč primerjati z zahtevo fenomenologije po "povratku" k izvoru, po vrnitvi k tej izvorni dimenziji, ki jo je Husserl imenoval *Lebenswelt*, in ki jo je Heidegger določil z besedo *bit*. Sklicevanje na Heideggrova in na njegovo slavljenje pesništva kot govornice domovine je včasih morda preveč lagodno, vendar kakor sami pravite, pesništvo je osnovni element, ali vsaj en od osnovnih elementov celotne kulture. Upoštevati to, pomeni razumeti do temelja bistvo vsake naše posamezne kulture.

Posvečate se tudi problematiki subjektivnosti in intersubjektivnosti; slednja se danes vse bolj povezuje z vprašanjem interkulturalnosti kot inovacije postmoderne. Kaj bi po Vašem mnenju lahko tvorilo podlago možne evropske interkulturalnosti?

Tematika, ki jo omenjate, mi je res nadvse blizka. Ne zgolj zaradi tega, ker se sistematično ukvarjam s problemi subjektivnosti in intersubjektivnosti (v maju 1992 sem med drugim v Trstu organiziral mednarodno srečanje na temo "Leibniz in vprašanje subjektivnosti"), marveč predvsem zato, ker sta tadva pojma v središču mojega prizadevanja za zasnutje nove filozofske paradigme. To novo paradigmo označujem kot "fenomenološko monadologijo", temelji pa na povezavi fenomenološke koncepcije intersubjektivnosti z monadološko koncepcijo sveta pri Leibnizu. Smotrnost take povezave vidim v filozofski dinamiki, ki bi povezovala antično metafizično težnjo po zedinjenju enotnosti in množstva ter moderno pozornost do pluralnosti sveta v svoji eksistencialni in ontološki konkretnosti. Ta fenomenološko-monadološka paradigma sega v svoji etično-politični dimenziji tudi na področje interkulturalnosti. V tisku imam knjigo o tej tematiki, ki je zelo aktualna, pa tudi nadvse kompleksna, saj zadeva celotno zgodovino civilizacije kot soočanja kultur. Svoboda soočanja kultur, ohranjanja njihovih posebnosti ter zmožnosti njihovega preoblikovanja po vsej verjetnosti tvori podlago možne evropske kulturne integracije. Kakor pravi Eliot: kultura je nekaj "organskega", pluralni organizem, ki živi in se razvija prav kot nekaj živega. Poleg tega je že Cicero pripoznal, da je za kulturo bistveno prav to, da se "kultivira", vzgaja. Soočenje s problemi mnogovrstnih realnosti našega življenskega sveta je danes po mojem mnenju temeljni izziv filozofskega mišljenja. Potrebna je refleksija "mnogovrstnosti" kot strukturalnega pogoja naše eksistence in poglobljene poteze sveta, v katerem prebivamo. Naša filozofska in politična prihodnost je v marsičem odvisna od tega, kako se bomo spoprijeli s tem problemom. Na podlagi teoretskega poduka, ki zmore pokazati "vrednote" interkulturalnosti, se politika lahko nauči tolerance do različnega in drugačnega.

Na prostoru bivše Jugoslavije smo priča najbolj krvavi moriji po drugi svetovni vojni. Ta je v marsičem razkrila politično nepripravljenost oziroma nemoč Evrope, da se zoperstavi pojavom, ki so v tem stoletju že privedli do dveh katastrofalnih vojn. Je ta omahljivost znamenje neke globalne krize evropejstva, ki se skriva pod plaščem ekonomskega in političnega integriranja in ki jo je Nietzsche stoletje nazaj označil kot "evropski nihilizem"?

Ko zaslišim besedo "vojna" in se zavem, da je ta beseda nedaleč od nas "dejstvo", se zgrozim. Hočem reči: jugoslovanska tragedija ni samo politično-ideološki dogodek z ogromnimi ekonomskimi posledicami, ki so vsem dobro znane, marveč tudi povratek nekega tabuja, ponoven pojav vojne na našem kontinentu. Izbruh te vojne, ni samo hrvaška, bosanska ali srbska tragedija (v Sloveniji so nekateri etnični, politični in kulturni dejavniki pripomogli k hitri rešitvi, nacionalna osamosvojitve je bila dosežena brez prave vojne), marveč tudi težka odgovornost Evrope, predvsem Evropske skupnosti, pa tudi Vzhoda. Upravičeno omenjate "nepripravljenost" oziroma "nemoč" Evrope, da bi rešila to človeško dramo. Evropa je res nemočna, oropana politične in kulturne razumnosti, ki bi zmogla vzpostaviti mir. Toda v primeru vojne med Srbijo, Bosno in Hrvaško bi taka "vzpostavitev" miru pomenila zgolj postavitev nagobčnika na srbsko destruktivno blaznost, z velikim tveganjem, da se ogrozi življenja par sto tisočev Muslimanov in Hrvatov. Taka rešitev bi bila še vedno zgolj vsiljena. Po mojem mnenju sta poleti leta 1991, ko se je pričel srbsko-hrvaški spopad, tadva naroda zapravlila zgodovinsko priložnost, da z odločnim rezom prekineta stoletno verigo masakrov in vzajemnega sovraštva. Imela sta možnost nehati s sovraštvom in začeti vse skupaj znova. Vendar noben od njiju ni imel poguma, da za dosego miru tudi sam kaj zastavi. Tako vzpostavljeni mir bi bil stabilnejši in konkretnější; premagana bi bila ovira, ki je najtežje premagljiva: etnično in kulturno sovraštvo.

Tako kompleksne tragedije seveda ne gre pretirano poenostavljati. Toda nemoč Evrope je tudi (ne samo, ampak tudi) nezmožnost vzajemnega kulturnega razumevanja med deželami, ki ji pripadajo. Ne vem, če nam Nietzschejeve kategorije še lahko pomagajo v tem obdobju evropske civilizacije. Menjale so se politične in socialne strukture in morda tudi samo bistvo Evrope. Danes pripoznavamo, da resnica ni samo grško-krščanska resnica, pa tudi to, da volja do moči ne pripada samo Zahodu, temveč prav tako npr. islamskemu svetu.

Menite torej, da današnje bistvo evropejskosti zadeva neka druga razpoloženost in ne nihilizem?

Ne vem, če je bistvo nihilizma prenešeno v trenutno bistvo evropejskosti; gotovo pa je premestitev etičnosti na raven tehnike in manipulativnosti

človeškega bitja dominantna poteza tega bistva. Ponavljam, upravičeno povezuje evropsko civilizacijo z nihilizmom, toda zgodovinski razvoj morda kaže navzočnost drugih elementov. Po mojem mnenju je filozofsko mišljenje zadnjih desetletij preveč enostransko interpretiralo politično-kulturno situacijo. Opazilo je vse slabosti Zahoda v volji do moči in prevladi subjektivitete. To je filozofski redukcionizem in izraz iste teoretično-praktične nesposobnosti, ki ni zmogla zaustaviti vojne in srbske ekspanzije in ni uspela prevladati medetničnega sovraštva v nekdanji Jugoslaviji. Husserlov razmislek krize evropskega človeštva, ki ga sodobna filozofija (od postmoderne do dekonstrukcionizma) vse preveč rada obravnava kot preseženo racionalistično deviacijo, ostaja zame še naprej veljaven, ker drugače ne vidim praktičnega izhoda iz omenjene krize. Obnovitev primata uma ne pomeni nujno zapadanja v rasvetljenske utopije in reprodukcije ideološko-družbenih zastranitev. Ključno je prizadevanje po izhodu iz te aktualne evropske krize, s katero se verjetno ni moč več soočiti z instrumenti nietzschejanske kritike. Zdi se mi, da so nastopili drugi interesi in drugi kriteriji resnice, ter da je zategadelj potrebna obnova kritike uma. Umska transformacija tradicionalnega uma. Izid te transformacije je seveda še negotov, toda interpretacija krize s sredstvi fenomenologije uma se mi zdi danes - ob vseh pomislekih in možnih kritikah - edina pot, ki ji je moč slediti, posebej, če se zavemo, da "um" danes nima istega in preseženega pomena kot stoletje nazaj.

Renato Cristin (roj. 1. 1958 pri Trstu) je februarja letos gostoval v Fenomenološkem društvu s predavanjem **Videnje kot govorica fenomenologije**. Spada v krog italijanskih filozofov fenomenološko-hermenevtične orientacije, ki se zbirajo pri reviji *Aut-Aut* (l. 1951 jo je ustanovil Enzo Paci, en najvlivnejših italijanskih fenomenologov). Objavljal je številne članke v italijanskih, francoskih, španskih in nemških filozofskih revijah, prevajal Husserla, Heideggra in Gadamerja, ter uredil zbornik **Fenomenologija. Zgodba nekega razhoda (Husserl-Heidegger)**. Leta 1991 je izdal knjigo **Heidegger in Leibniz. Pot in razum z Gadamerjevim predgovorom**. Trenutno pripravlja zbornik **Fenomenologija v Italiji**, ki bo izšel letos v zbirki **Orbis Phaenomenologica** (Freiburg).

(vprš. in prev. Dean Komel)

Aleš Debeljak

"SMISEL" V WEBROVI SOCIOLOGIJI RELIGIJE

Razprava o vidikih "smisla" v religiji¹ sega nazaj do *Protestantske kritike in duha kapitalizma* (dalje PE), tega prvega in hkrati najbolj protislovnega dela v Webrovi sociologiji religije. Razpon problemov, ki se jih Weber v tej razpravi loteva, resnično vzbuja strahospoštovanje, kar je dobro razvidno iz številnih polemik, ki jih je razprava sprožila. Že enostavna navedba vseh z njo povezanih tematskih sklopov meji na nemogočo nalogo. Materializem proti idealistični razlagi, vloga splošnih zakonov v zgodovini, razlika med cerkvijo in sekto, različne oblike reformacije, nasprotje med srednjeveškim in reformiranim krščanstvom, modernost proti tradicionalizmu, zahodni kapitalizem: vsa ta vprašanja so vzniknila v omenjenih polemikah. Webrova razprava torej za družbeno misel ni nič drugega kot nekakšna Pandorina skrinjica problemov, do njihovih rešitev pa vodijo poti, ki se cepijo. Kljub nespornemu pomenu omenjenih problemov pa večina nima neposrednega pomena za moj tukajšnji premislek. Najbolje bi bilo, če bi lahko enostavno zaobšel vse stranske probleme in se kar takoj poskusil lotiti jedra, tj. Webrovega razumevanja religiozega "smisla". Kot ugotavlja dosedanja analiza (Collins 1986; Marshall 1982; Poggi 1983), Webrova slavna razprava vsebuje več hipotez, ki jih avtor sam ni vedno zadovoljivo ali celovito razčlenil. Webrovo razumevanje "smisla" v religiji protestantizma se namreč skoraj neločljivo prepleta z drugimi razlagami. Če jih posebej in kritično ne izpostavimo, ostane Webrova teza o religioznem "smislu" še naprej bolj ali manj zastrta.

Jedro in obrobje Webrove razprave

Za začetek je treba razlikovati med osrednjim vprašanjem in problemi, ki se jih Weber samo površno dotika. Prvi vtis je ta, da je PE razprava o tem,

¹ Dolgim uram pogovorov s prijateljem Jacekom Ganowiczom dolgujem vzpodbudo za premislek o privlačnosti in pasteh religije.

kako je religija preoblikovala tradicionalno srednjeveško družbo. Protestantizem tu nastopa kot dejavnik, ki je vzbudil in pospešil rast kapitalizma. Religija je torej nujni opornik, brez katerega si moderne družbe ni mogoče zamisliti. Takšno razumevanje Webrove teze je rodilo obtožbe o idealizmu njegove teorije. Dva najbolj vneta polemična duhova med Webrovimi sodobniki, Rachfahl (1968) in Fischer (1968), sta obsodila PE, češ da je poskušala začetke kapitalizma pripisati kar religioznemu prepričanju. Trdila sta, da je Webra v prizadevanju, da bi zavrnil Marxa, zaneslo v drugo skrajnost. Zato je segel po "duhovni" interpretaciji zgodovine. Kot je pokazal Marshall (1982: 58), ta kritika izhaja iz napačnega razumevanja Webrovih tez. Weber nikoli ni poskušal postaviti Marxa na glavo in znova vpeljati hegeljanski idealizem. Obtožbe o idealizmu bržkone izvirajo iz nemoči kritikov, da bi celovito videli pretanjeno Webrovo argumentacijo. Ni dvoma, da je odnos med protestantizmom in vzponom kapitalizma nosilni steber PE. Toda v svoji dejanski analizi je bil Weber precej bolj tenkočuten: svojo argumentacijo je razčlenil na dve hipotezi, na osrednjo in na obrobno.

Vendar mora tudi Weber nositi del krivde za opisano zmedo. Nikoli ni bil namreč dovolj jasen pri omenjanju dveh hipotez. Najbolj jasno ju je izpostavil Marshall (1982: 57-59). Na osnovi lastne analize je odnos med protestantizmom in kapitalizmom nazorno predstavil kot verigo iz dveh členov. Prvi člen povezuje protestantizem z asketsko usmeritvijo v vsakdanjem poslovnem delovanju; religiozna prepričanja so tu vzrok posvetnih stališč in dejanj. Drugi člen ta asketizem povezuje z izvori modernih kapitalističnih družb. Odnos med protestantizmom in kapitalizmom v PE je posreden: oba se povezujeta prek posredovanja posvetnih človeških stališč.

Treba je poudariti, da Weber teh dveh členov ni obravnaval z enako pozornostjo. Razmerje med protestantizmom in asketizmom je deterministično: protestantska religija je asketizem postavila v posameznikov posvetni poklic. Nasprotno pa je vpliv posvetnega asketizma na rojstvo kapitalizma, ta drugi člen v Webrovi verigi, predstavljen znatno bolj šibko. Asketizem lahko prispeva k rojstvu kapitalizma le v zvezi z drugimi vzroki in v medsebojnem učinkovanju. Med temi vzroki je Weber izpostavil zlasti

vlogo racionalnega pogodbenega prava, knjigovodstvo in druge administrativne tehnike, kot na primer centralizirano absolutistično državo. Ti in nekateri drugi dejavniki so skupaj z asketizmom prispevali k nastopu kapitalizma.² V PE je vloga stališč ljudi v kapitalizmu razumljena kot pogojna in relativna oblika (Schluchter 1981: 142-143). Če kaj, potem je ta relativizem zagotovo dobra protiutež obtožbam o idealizmu.

Nekaj namigov o tem, da pomeni asketizem enega nujnih vzrokov za pojav kapitalizma, najdemo le v začetnih in sklepnih poglavjih PE, zato upravičeno predstavlja obrobje Webrove razprave. Jedro PE predstavlja najpoprej prav *povezava* med obema elementoma, med protestantizmom in posvetnim asketizmom. V nadaljevanju se bom osredotočil nanjo.

Kalvinova doktrina in izhodišče Webrove teorije

Skoraj vsi komentatorji soglašajo, da kalvinistična doktrina o predestinaciji predstavlja izhodišče Webrove analize. Moderna kapitalistična zavest počiva na religioznem razodetju, o katerem je pridigal Kalvin, eden najvidnejših utemeljiteljev reformatorske cerkve. Calvinizem za Webra pomeni nekakšnega "prvega gibalca". Parsonsu se imamo zahvaliti za jasnovidno osvetlitev bistva Kalvinovih nauk, kot jih je razumel Weber. Grobo jih je mogoče povzeti takole:

- Obstaja en in absolutno transcendentni bog, stvarnik in vladar sveta, katerega atributi in vzroki delovanja so zunaj človeškega razumevanja.

- Bog je iz nedoumljivih razlogov vnaprej določil usodo človeških duš. Namenil jim je bodisi večno odrešitev bodisi "večno pogubo in smrt". Ta odredba obstaja od vekomaj in za zmeraj. Človekova volja ali vera ne moreta vplivati nanjo. Bog je iz svojih nedoumljivih razlogov ustvaril svet in vanj postavil človeka v svojo slavo.

² Seveda pa v PE Weber navaja te druge, ne-stališčne dejavnike, ki so prispevali svoj delež k nastopu kapitalizma v splošnem smislu, le kot "družbene okoliščine" (Weber, 1956: 183). Razčlenitev teh okoliščin je opravil kasneje, in jih povzema v predavanjih o Splošni ekonomski zgodovini. (Weber, 1961)

- Bog je določil, da naj človek, ne glede na svojo vnaprej določeno usodo, dela tako, da bo ustvaril božje kraljestvo na zemlji.

-Človek in svet sta prepuščena sama sebi, nepopravljivo izgubljena v "pogubi in smrti", iz katerih razen po milosti božji ni rešitve (Parsons 1949: 522).

Predpostavke Kalvinovega nauka je Weber imel za najbolj pomembne dejavnike modernega "poklica": absolutni pomen odrešitve in nemoč, da bi karkoli vedeli o končnem pomenu predestinacije. Na prvi pogled ni v tem nič ohrabrujočega, kaj šele, da bi vzpodbujali k posvetni dejavnosti, poslovni varčnosti in podjetniški pobudi.

Vpliv kalvinizma je zato treba obravnavati glede na psihološki pritisk te doktrine. Calvin je učil, da je življenje brezupno. Odrešitev v posmrtnem življenju je edini cilj, vendar ni sredstev, da bi jo dosegli. Ali bo kdo odrešen ali ne, je bilo odvisno od božje presoje. Ne obstaja način, da bi dognali, ali je bil kdo predestiniran za pogubo ali za odrešitev.

Predestinacija je bilo po Webru odskočna deska za ogromni psihološki pritisk, ki je ljudi gnal v versko zatočišče. (Poggi 1983: 70). Logično vzeto obstaja v zvezi s tem pritiskom le ena rešitev. To je vdanost v usodo (Weber 1956: 232). Premislek na podlagi Kalvinovih podmen vodi k sklepu, da mora predestinacija nujno voditi v fatalistično sprejemanje nedoumljivih božjih sodb. Vendar se kalvinisti niso predali fatalizmu. Namesto pasivnega odrekanja posvetnemu življenju so se zatekli k trdemu delu. Uspeh v posvetnem opravilu, "poklicu", so začeli obravnavati kot znak predestinacije za odrešitev, značilne samo za božje izbrance. Zavezanost iskanju odrešitve in strah pred predestinacijo so kompenzirali s prepričanjem v "poklic". Breme Kalvinove "strašne obsodbe", ta psihološki pritisk predestinacije, je bilo mogoče olajšati s trdim posvetnim delom.

Ta hipoteza o "psihološki prisili" ostaja v komentarijih k PE neizpodbitna. Pričujoči premiselk pa jo poskuša postaviti pod vprašaj. Trdim namreč, da takšno branje pomeni bližnjico, ki zaobide prvi korak Webrove argumentacije: povezavo med Kalvinovim naukom in prepričanju kasnejših protestantov, se pravi, neokalvinistov, pietistov ali metodistov. Za kaj

takega je potrebna "zgodovina idej", ki utegne razložiti, kako je Kalvinova predestinacijska doktrina vzpodbudila vero v moderno pojmovanje "poklica". Odnos med "poklicem" in asketizmom predstavlja Webrovo hipotezo o "vedenju", drugi člen iz zgoraj omenjene interpretacije.

Webrova hipoteza o "zgodovini idej"

Prvi člen Webrove analize je razlaga načina, kako je Calvinov izvorni nauk prispeval k pojmu modernega "poklica". Calvin ni delu pripisoval nobenega z božjo previdnostjo povezanega pomena. Radikalna predestinacijska doktrina je samozadostna, ne glede na kakršnokoli možnost upanja ali zmanjšanju odrešitve.³ Čeprav ne pozna upanja, pa Calvin ni bil zgrožen. Sam je imel izrazito vlogo, ki mu jo je zaupal bog: širiti sporočilo o predestinaciji. Kot pridigar je Calvin "...samega sebe imel za izbranega predstavnika boga". (Weber 1956: 110). To ga je prepričalo v njegovo lastno odrešitev; bil je izbravec. Pridigajoč o predestinaciji je bil sam nedovzeten za njen fatalizem. Ni imel potrebe, da bi se zatekel k načelu dobrih del in iskal izhoda v posvetnem "poklicu". Celo več: to zanikanje posebne vrednosti dela se je izrazilo v doktrini.

Pravoverni kalvinistična doktrina se je sklicevala na skupnost vernikov in boga v zakramentih. Omenjala je "druge plodove Duha le naključno... Calvin sam je kar najbolj zanosno zanikal, da bi bila dela znamenja naklonjenosti boga" (Weber 1956: 228).

Kalvinistična ortodoksija je brezkompromisno poudarjala vero. V soočenju z nedoumljivimi sodbami in zastrašujočim pritiskom predestinacije, so se morali verniki spoštljivo ukloniti božji volji in slepo sprejeti sodbe. Weber je poudarjal paralizirajočo logiko Kalvinovega teološkega stila. "Zveza vere v absolutno veljavne norme z absolutnim determinizmom in transcendenco

³ Pri Kalvinu lahko zasledimo določeno refleksijo tradicionalističnega, luteranskega "poklica", kot je opozoril Weber, ki opaža, da jih je Calvin "podobno kot luterani, obravnaval (dela) kot plodove vere..." (Weber 1956: 228). Vendar je takšna interpretacija dela precej oddaljena od tistega, kar je v kasnejših protestantskih verovanjih veljalo za znamenja milosti.

je bila na svoj način proizvod velikega genija" (ibid: 126). Temu geniju se je "predala cela generacija". Ljudje so bili uročeni spričo "veličastne skladnosti Kalvinove doktrine" (ibid: 104).

Weber se tako navezuje na vpliv Kalvinove doktrine na generacijo neposrednih učencev, tj. ljudi, ki so zapadli pod neposredni osebni vpliv velikega reformatorja. V tem okviru se ne omenja nobena posebna spodbuda k delu. Calvin je bil karizmatični vodja. Najbolj otipljivo se je njegova karizma odražala v socialnem življenju Ženeve, glavnega oporišča nove vere. Meščani so Kalvinov prihod razumeli kot "poseben znak božje milosti" (Swatos 1986: 79). O Kalvinovi popularnosti priča tudi to, da je povsem preoblikoval mestno politiko. Brez nasilja, le z osebnim vplivom in močjo svoje prepričljivosti je "strmoglavil uveljavljene voditelje in jih zamenjal s svojimi lastnimi starešinami" (ibid: 76). Njegova karizma je presegala politično oblast. Calvin je užival absolutno vdanost svojih pristašev tudi glede Svetega pisma. Njegova beseda o teoloških vprašanjih je bila malodane izenačena z božjo besedo, njegova interpretacija zapisov pa je veljala za božji navdih. Nedopusten je bil dvom, da je njegova pridigarska in teološka interpretacija božje besede neučinkovita. Kot izrazom božje milosti Kalvinovim naukom ni moč oporekati, jih kritizirati ali jih kako drugače spreminjati. Njegova razlaga Svetega pisma je imela pomen in težo dokončnih ugotovitev, ki ne dopuščajo nobenega dvoma. Ljudje, ki so živeli pod Kalvinovo "karizmatično spono", kot temu pravi Swatos, so sprejemali njegovo ortodoksijo brezpogojno.

Kriterij predestinacije

Kot je pokazal Parsons (1949: 531), je bila v Kalvinovih časih Ženeva pač teokracija. V njej so prevladovala religiozne zadeve. Vsi drugi vidiki socialnega življenja so bili podrejeni religiji. To je veljalo tudi za ekonomijo. V čustvenem odnosu med prerokom in njegovimi učenci je Ženeva spominjala na socialistično komuno (Parsons 1949: 531). Individualistične delovne prakse, asketska posvetna stališča in prepričanje v moderni "poklic" med kalvinisti še niso bila navzoča. "Ekonomska dejavnost je bila resno omejena" (Roberstson 1970: 175). Vendar ta religiozna vnema

ni trajala večno. Sčasoma je kalvinizem postal bolj rutiniziran, nova vera se je morala prilagoditi potrebam vsakdanjih ljudi.

Nastop rutinizacije je sprožil teološko krizo kalvinizma (MacKinnon 1988: 151).⁴ Na površje je prišla strogost predestinacijske doktrine, ki je bila prej prekrita s Kalvinovo karizmo. Ko se je ta razblinila, so se kalvinisti - odrezani od odrešitve, hkrati pa hrepeneč po njej kot po edinem cilju življenja - znašli v brezhodnem psihološkem položaju (Weber 1956: 104). Začeti se je morala dejanska reinterpretacija izvorne Kalvinove doktrine. Nastopiti so morali Kalvinovi nasledniki, da bi zmanjšali negotovost glede odrešitve in ublažili fatalizem. Kalvinova prepričanja je bilo treba oblikovati tako, da bojo bolj uglasena s psihološkimi potrebami rutinskega (vsakdanjega) socialnega življenja. S tega vidika so vsi interpreti Kalvinovega nauka šli po isti doktrinarni poti. Predestinacija božje izbire za odrešitev je ostala nedotaknjena.⁵ Vendar so poskušali blažiti posledice predestinacije s pomočjo dodatne ideje. Takšna je bila ideja, da predestinacija za odrešitev ni človeku nedostopna. Obstaja način, kako se lahko prepričamo, ali je kdo predestiniran za odrešitev. Za dosego tega cilja se "kot najbolj primerno sredstvo priporoča intenzivna posvetna dejavnost. Ta in samo ta lahko razprši verske dvome in daje gotovost milosti" (ibid: 122).⁶

Neokalvinistični teologi so našli pot iz dileme, ki so jo nasledili od svojega učitelja. Čeprav odrešitev ostaja stvar predestinacije oziroma muhavosti boga, pa je bilo vendarle mogoče razbrati, kdo bo odrešen. Intenzivno

⁴ MacKinnonov članek v resnici odkriva več zanimivih dejstev. MacKinnonov glavni popravek Webrovega eseja zadeva način rešitve teološke krize kalvinizma. Weber trdi, da so krizo rešili neokalvinistični duhovniki z uvedbo pastoralnega nasveta. To so bile takojšnje praktične rešitve, s katerimi so obšli uradno doktrino. MacKinnon pa pokaže, kako so krizo dejansko rešili neokalvinistični teologi, ki so spremenili samo uradno doktrino, sankcionirano v Dortski in Westminsterški sinodi (MacKinnon 1988: 155-158).

⁵ Baptisti so prekinili s tem načelom, saj so v svoji doktrini postavili pod vprašaj pomen predestinacije. Vendar njihov primer ni bistven za Webrovo hipotezo o zgodovini idej.

⁶ Zdi se, da je MacKinnonova kritika najboljša prav z ozirom na to Webrovo tezo. Samo nekateri neokalvinisti imajo posvetno dejavnost za edino sredstvo za dosego odrešitve. Večina neokalvinističnih teologov priporoča tudi pokoro ali meditacijo (MacKinnon 1988: 167-169).

udejstvovanje v posvetnem poklicu, ki je kronano z uspehom. je postalo poglaviti znak predestinacije za odrešitev. To prepričanje je dalo pojmu "poklica" novo težo. V luteranstvu je "poklic" pomenil predvsem sankcioniranje tradicionalne delitve dela, tj. imel je konservativno vlogo. Ljudje so bili zavezani svojemu poklicu zaradi domneve, da predstavlja njihov "poklic" božjo dolžnost. Premik pri razumevanju "poklica" so naredili šele neokalvinisti. Prevzeli so luteranski pojem poklica in ji dali nov pomen.⁷ Neokalvinistom je "poklicno" delo pomenilo priložnost za pridobitev znamenja odrešitve. Nič čudnega, če so razumeli "poklic" prej za nalogo kot dolžnost (ibid: 85-86). Parsons (1949: 531) sicer opozarja, da se je posvetni "poklic" postopoma razvijal. Tudi Marshall (1982: 58) se sklicuje na "izvire posebnih usmeritev v ekonomske dejavnosti...v...zgodnjih verskih sistemih". Vendar niti Parsons niti Marshall nista izluščila tega dela Webrove analize iz drugih argumentacijskih niti v PE. Povsem drugače razmišlja Steven Turner. Zanj je PE "študija določenih kulturnih učinkov asketske religije" (Turner 1986: 201). S tega vidika odnos med Kalvinovo doktrino in prepričanju, ki so ji sledila, predstavlja jedro Werovega spisa. Pojem "poklica" je eno od takšnih prepričanj. Turner ga povezuje z obsežnejšim problemom intelektualne racionalizacije. Trdi, da je Weber uvidel potrebo po analizi posledic prevladujočih prepričanj in družbene zaloge idej kot dejavnih motivov v socialnem življenju (Turner 1986: 214-215).

V prizadevanju, da bi jo uskladili z realnostjo vsakdanjega, rutinskega življenja v družbi, so se Kalvinovi nasledniki približali moderni interpretaciji "poklica". Takšno iskanje intelektualne konsistence je proces, o katerem razpravlja Weber. Mehanizem procesa racionalizacije predstavlja temelj odnosa med Kalvinovimi prepričanju in modernim pojmom "poklica". S te perspektive je PE enkratni prispevek k zgodovini idej, saj analizira, kako ena ideja rodi oziroma pospeši drugo s pomočjo lastne izpopolnitve. Turner uspešno izpostavi hipotezo "zgodovine idej" iz PE s tem, da prikaže vpliv Kalvinovih naukov na moderno razumevanje "poklica". Weber je poskušal vzpostaviti vez med prepričanju in socialnim obnašanjem. Ta vez

predstavlja drugo bistveno hipotezo v PE. Povezuje pojem modernega "poklica" z dejanskim ravnanjem tistih, ki so sprejeli to prepričanje. Weber se ni le vprašal po tem, kaj je spodbudilo moderno razumevanje "poklica", ampak je poskušal tudi raziskati, zakaj se je ta ideja tako učinkovito udejanila v socialnem vedenju oziroma obnašanju.

Hipoteza o socialnem obnašanju

Weber je jasno artikuliral način, kako religiozne norme vplivajo na obnašanje ljudi. Werner Sombart (1967) in nekateri drugi Webrovi sodobniki so ob kritiki njegove razprave trdili, da so Webrove "posebnosti modernega kapitalizma", zlasti poslovna varčnost, ta izraz modernega ekonomskega asketizma, obstajale tudi v drugih tradicijah in pred nastopom modernosti. Da bi te trditve dokazali, so Webrovi kritiki pokazali na razširjenost zapovedi o trdem delu in poslovni prizadevnosti v različnih predmodernih religijah. Webrovi kritiki so tudi pri katoliških piscih odkrili smernice za obnašanje v duhu kapitalizma, saj so tudi katoliki hvalili varčnost in trdo delo; priznavali so celo potrebo po kopičenju in investiranju kapitala (Marshall 1982: 87-98). Vsi ti primeri so seveda skušali zavrniti Webrovo tezo: nič ni tako posebnega v protestantizmu in "duhu kapitalizma". Webrov odgovor na to je bil nedvoumen. Seveda so religije in etični kodi vedno priporočali varčnost in trdo delo. Vendar pa je edino "značilni protestantski pojem o odrešitvi, o *certitudo salutis* v poklicu omogočal psihološke sankcije, kakršne je to religiozno prepričanje postavilo za *industria*. Tega katolicizem ni poznal, ker so bila njegova sredstva za odrešitev drugačna." (Weber 1956: 203)

Protestantske ločine niso bile tako učinkovite pri preoblikovanju družbe samo zaradi zapovedi o trdem delu. Ta priporočila so lahko imela vpliv samo glede na psihološki dobiček, ki je predstavljal "poklicno" delo kot sredstvo odrešitve. Asketska vzdržnost se je dejansko odražala v socialnem obnašanju protestantov zato, ker je bila notranja zveza med temi vrtilinami in odrešitvijo izražena v doktrini reformatorske cerkve.

⁷ Weber (1956: 85) govori v tem kontekstu o novem poudarku.

Odnos med obljubo odrešitve in asketizmom je po Weberu precej kompleksen. Asketski protestantizem se ne zateka preprosto k delovni zavezi v prepričanju, da dobra dela lahko iztržijo odrešitev. Posameznikova usoda v posmrtnem življenju je povsem prepuščena božji previdnosti. Človekova dela nanjo nimajo nobenega vpliva. Toda uspeh v posvetnem poklicu protestanti razumejo kot očitni znak milosti, ki posamezniku dopušča, da lahko preveri svojo predestinacijo. Protestantizem povezuje posvetni uspeh v "poklicu" z možnostmi odrešitve. Ta odnos ima večina komentatorjev za ključ do Webrove razprave.

Vendar pretirano poudarjanje mehanizma "psihološke sankcije" pozablja na Webrovo tezo o zgodovini idej. Moderni pojem "poklic" se tako obravnava kot že izoblikovana ideja. Nobenega prostora ni za razlago procesa nastanka te ideje. Drugi problem, ki zadeva argument "psihološke sankcije", je enako resen, čeprav v komentarjih ne nastopa pretirano pogosto. Kritično vprašanje mora biti tukaj zato tole: ali Weber vzporeja kontingentne spremenljivke, ali pa je ena že implicirana v drugi in logično izhaja iz nje? Večina uglednih kritikov trdi, da gre za slednje. Roland Robertson (1970: 173) trdi, da je načelo o dobrih delih vsebovano v kalvinistični doktrini. Za Robertsona je PE čista vaja v branju religioznega teksta, ne pa preverljiva empirična študija, ki bi vzporejala dve kontingentni in neodvisni spremenljivki. Takšna kritika spregleduje dejstvo, da notranji odnos med načelom dobrih del in obljubo odrešitve predstavlja samo eno spremenljivko v tezi o "psihološki sankciji". Drugo spremenljivko predstavljajo dejanska stališča, ki jih izraža socialno obnašanje protestantom. Normativni predpis, ki ga sankcionira obljuba odrešitve, se tako po Weberu navezuje na empirično obnašanje. Kot odnos med prepričanju in obnašanjem, tema kontingentnima in medsebojno odvisnima spremenljivkama, ze zdi ta predpostavka empirična (Marshall 1982: 119).

Smernice za posvetno delo

Weber je s tem v zvezi izrazil svoje stališče najbolj izrecno v svojem odgovoru Rachfahlu: "Posebej moram poudariti, da osnove empiričnega preverjanja o vprašanju, ali so ti temeljni religiozno-psihološki odnosi

dejansko imeli vpliv na življenjsko prakso ljudi, kot sem bil trdil, v mojih spisih ne izhajajo niti iz razprav o dogmatiki niti iz teoretskih razprav o etiki. Izhajajo iz zelo različnih virov. Posebej sem izpostavil Baxterjevo in Spencerjevo pisanje o pastoralni skrbi in, kar je najbolj pomembno, njune odgovore na preučevanja tistih, ki so iskali pastoralne smernice glede konkretnih, praktičnih problemov v njihovem življenju" (Weber 1987: 1123).

Z vključitvijo pastoralnih pisem, napisanih v odgovor na povpraševanja ljudi, je Weber poskušal omogočiti neodvisen dokaz za dejanske življenjske prakse, ne glede na obstoječe normativne predpise. Kakorkoli že je ta dokaz šibak, pa načeloma protestantsko socialno obnašanje predstavlja neodvisno spremenljivko, ki se razlikuje od etičnih maksim. Odnos med tema dvema spremenljivkama predstavlja preverljivo empirično predpostavko, kot to dokazuje Marshall (1982: 122).

Druga ključna hipoteza v PE povezuje prepričanja z obnašanjem. Weber trdi, da je imelo protestantsko prepričanje, ki je delo povezovalo z odrešitvijo, pozitiven vpliv na krepitev asketskih delovnih praks. Prepričanje v odrešitev dejansko povzroča, da ljudje izkazujejo prizadevnost v svojem vsakdanjem obnašanju. "Religiozne ideje se povezujejo z določenimi tipi stališč v zvezi s posvetnimi dejavnostmi" (Parsons 1949: 536). Tu se jasno kaže nasprotje s hipotezo o "zgodovini idej", torej z razlago, ki povezuje oba sklopa prepričanj. Vendar Weber nikoli ni zadovoljivo razlikoval teh hipotez. Razlaga, ki sledi pojmu "poklica" nazaj do Kalvinovega nauka, se nekako zlepi z drugo hipotezo o tem, kako je pojem "poklica" dejansko oblikoval socialno obnašanje. Izraz tega miselnega okvira je viden v odgovoru kritikom, kjer Weber trdi, da je bil cilj njegovega spisa pokazati, kako je duh asketizma kot nekoč v samostanskih skupnostih prispeval k razvoju ekonomskega racionalizma, ker je videl dobiček v tistem, kar je bilo pomembno: v racionalnem motivu (Weber 1956: 259).

Da se odnos med protestantizmom in modernim poklicem jasno razlikuje od člena "prepričanje-obnašanje", je najlažje dojeti na primeru baptističnih sekt, ki jih Weber obravnava. V tem primeru je hipoteza "zgodovine idej" preprosto brezpredmetna. Za razliko od drugih protestantskih denominacij se baptisti niso nikoli zmenili za doktrino predestinacije (Weber 1956:

148).⁸

Baptisti so "poklic" in načelo dobrih del povezovali z okoljem. Baptisti so razumeli "poklic" kot že izdelano prepričanje, ne da bi se do njega prikopali z lastnimi razlagalnimi naporji. Toda prav ta proces intelektualne racionalizacije je natančno tisto, na kar se sklicuje Webrova razlaga "zgodovine idej": zato nima nobene teže pri analizi baptizma.

Ne glede na to pa je "poklic" vendarle učinkovito vplival na socialno obnašanje baptistov. To pa zato, ker so baptisti prav tako kot neokalvinisti, pietisti in metodisti, upoštevali dobra dela kot svojevrstno znamenje milosti. Za vse štiri ločine opravljanje poklica pomeni pot k odrešitvi. Njihove doktrine poznajo isti notranji odnos med zapovedmi o trdem delu in obljubo odrešitve.⁹ Ta odnos igra vlogo neodvisne spremenljivke v okviru Webrove hipoteze o socialnem obnašanju, tj. o tem, kako so pripadniki puritanskih sekt s svojim obnašanjem upoštevali norme poslovne varčnosti in prizadevnosti. S tem Webrova razlaga "psihološke sankcije" dobi novo osvetlitev. Kalvinov izvorni nauk o fatalistični doktrini predestinacije ni več bistveni del mehanizma "psihološke sankcije". Nadomestila jo je predestinacija, vezana na upanje: delo je v tem kontekstu razumljeno kot znamenje milosti. (Iz angleščine prevedel Marjan Kokot)

⁸ Weber trdi, da baptizem predstavlja "poleg kalvinizma drugi neodvisen vir protestantskega asketizma" (Weber 1956: 144). Weber tu baptizem zoperstavlja ne samo kalvinizmu, ampak tudi metodizmu in pietizmu, ki ju obravnava kot kalvinistični izpeljanki.

⁹ Seveda obstajajo nekatere pomembne doktrinarne razlike v načinih pridobitve milosti. Weber to priznava, saj pokaže, da zato, "...ker je bila predestinacija zavrnjena, je posebno racionalen značaj baptistične morale psihološko temeljil predvsem na ideji čakanja na sestop duha, kar je še danes značilno za kvekerska srečanja" (Weber 1956: 148) Baptisti so kot pravilno pot do milosti priporočali kontemplacijo, ki lahko vodi v ekstazo. S tega vidika baptizem nasprotuje kalvinističnemu poudarjanju posvetnega asketizma. Toda to nasprotje je vse prej kot absolutno. "Kolikor je baptizem vplival na običajen delovni svet, pomeni ideja, da bog govori samo takrat, ko meso molči, jasno spodbudo za preudarjeno tehanje delovanja... Radikalna odstranitev mašije iz sveta ni dopuščala nobene druge psihološke smeri razen posvetnega asketizma... dosledna moralnost baptistov se je v praksi spreobrnila v pot, ki jo je pripravila kalvinistična etika." (Weber 1956: 149) Poleg poudarjanja kontemplacijo kot neke vrste vzporedno pot k milosti vključuje baptizem tudi kalvinistično načelo dobrih del.

REFERENCE:

Collins, R. (1986). *Max Weber: A Skeleton Key*. Beverly Hills: Sage

Eisenstadt, S. (1973). "The Implications of Weber's Sociology of Religion for Understanding Processes of Change in Contemporary Non-European Societies and Civilizations" pp. 131-155 in Glock, C.Y. & Hammond, P.E. *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*. New York: Harper and Row

Fischer, K. (1968). "Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", pp. 11-26 in Winkelmann, J.(ur.) *Max Weber "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" II: Kritiken und Antikritiken*. München: Siebenstern Taschenbuch.

MacKinnon, M. (1988) "Calvinism and the infallible assurance of grace". *The British Journal of Sociology*, no. 2, 143-177

Marshall, G. (1982). *In Search of the Spirit of Capitalism*. New York: Columbia University Press.

Parsons, T. (1949). *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press

Poggi, L. (1983). *Calvinism and the Capitalist Spirit*. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Rachfahl, F. (1968). "Kalvinismus und Kapitalismus", 57-148, in Winkelmann, J.: *glej Fischer, K.*

Robertson, R. (1972). *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.

Schluchter, W. (1981). *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental Theory*. Berkeley: University of California Press

Swatos, W. "Charismatic Calvinism: Forging a Missing Link", pp. 73-81, in Glassman, R. & Swatos, W. (ur.): *Charisma, History, and Social Structure*. New York: Greenwood Press

Sombart, W. (1967). *The Quintessence of Capitalism*. New York: Harper and Row

Turner, B. *For Max Weber*. Boston & London: Routledge and Kegan Paul Tennbruck, F.H. (1980). "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber". *The British Journal of Sociology*, no. 31, 13-351

Weber, M. (1964a) *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press

- (1964b) *The Religion of China*. New York: MacMillan

- (1978) "Anticritical last Word on the Spirit of Capitalism". *The American Journal of Sociology*, No. 5: pp. 1105-1130

- (1956) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner and Sons

- (1985). *From Marx Weber: Essays in Sociology*. ur. Gerth, & Mills, C.W. New

York: Oxford University Press

RECENZIJE

Martin Heidegger: GRUNDPROBLEME DER PHÄNOMENOLOGIE (1919/20)

Gesamtausgabe II/58, Klostermann, Frankfurt/M 1993

Predavanja, ki jih je imel Heidegger v šolskem letu 1919/1920, pričajo o močnem vplivu, ki sta ga imela v tem času nanj Bergson in Dilthey. Sprva se zdi, kakor da smo sredi filozofije življenja. Heidegger nenehno poudarja, da je fenomenološko izhodišče lahko le življenje kot tako in v celoti. Njegovo osrednje zdajšnje geslo je: živeti življenje. Življenje, ki je vse v vsem in ki zato nima ničesar zunaj sebe ali nad seboj.

V ta kontekst sodi tudi Heideggrova pogosta raba termina *Lebenswelt*, življenjski svet. Ta je podlaga vseh človekovih naravnosti, vključno s teoretiško oz. znanstveniško. Z *življenjskim svetom* se sicer srečamo že v prvih Heideggrovih predavanjih na freiburški univerzi, namreč v predhodnem šolskem letu. Nosila so naziv *K opredelitvi filozofije (Zur Bestimmung der Philosophie)* in so kot zvezek 56/57 *Zbranih del (Gesamtausgabe)* izšla že leta 1987. Heidegger tu govori o življenjskem svetu v ednini in množinsko o življenjskih svetovih v smislu naslednje formulacije: "Kakor religioznega človeka veliko spoštovanje sili v to, da molči o svoji poslednji skrivnosti in kakor pravi umetnik živi le, kolikor ustvarja, ne pa govoriči, torej sovraži čvekanja o umetnosti, tako znanstveniški človek učinkuje le skozi življenjskost pristnega raziskovanja. Prebuditev in vzniknjenje življenjskega sovisja znanstvene zavesti nista predmet teoretičnega razglabljanja, marveč tvornega življenja vnaprej - nista predmet praktične postavitve pravil, marveč učinek izvorno motivirane osebnoneosebne **biti**. Le tako se lahko zgradi življenjski tip in življenjski svet znanosti." (56/57,5) Z znanostjo je tu v prvi vrsti mišljena seveda prva znanost, tj. filozofija.

Zanimivo je, da se v teh prvih predavanjih pojavijo že tudi besede, h katerim se Heidegger znova vrne šele čez več let, obelodani pa jih tako rekoč šele čez desetletja. Takšna beseda je npr. *Ereignis*, za zdaj mišljen še kot

dogodek, se pravi, še ne terminološko kot *dogodje*; in to, kar se kasneje izoblikuje kot opozicija *Er-eignis/Ent-eignis*, nastopa zdaj kot opozicija *Er-leben/Ent-leben*. Tako Heidegger o čisto teoretiški, opazovalno predstavljalni intencionalnosti ugotavlja: "Predmetnost, objektna bit kot taka *me* ne zadeva. Jaz, ki predstavlja sploh nisem več *jaz*. Predstavljanje (Feststellen: fiksiranje) kot doživljaj je še samo rudiment do-življanja; je od-življanje... Ko gledam kateder, sem zraven s svojim polnim jazom, z njim sobivam, je moj lastni doživljaj in tako ga tudi vidim; ni nikakršno potekanje, marveč *dogodek* (ne-potekanje, v vprašalnem doživljanju ostanek dogodka). Do-življanje ne poteka pred menoj, kot kaka stvar, ki sem jo postavil tja, kot objekt, marveč si ga sam do-gajam in do-gaja se po svojem bistvu. In če ga, zroč naj, razumem tako, tedaj ga ne razumem kot po-tek, kot stvar, objekt, marveč kot nekaj docela novovrstnega, kot dogodek." (56/57,75) Gre že za poskus preseženja relacije med subjektom in objektom. Za preseženje razumetja intencionalnosti kot razmerja med subjektom intence in intencionalnim objektom.

V *Temeljnih problemih fenomenologije (1919/20)* Heidegger svoja razmišljanja, četudi se že vpeljani terminologiji deloma odpove, razvija naprej v prikazani smeri. "Vsaka transcendentalna filozofija pomeni zoženje na *teoretiško* spoznanje, zvrnitev na *mišljenje*. Pridemo do analitične obdelave z določeno zakladnico form (prim. n. pr. *Laska*, pri katerem sistem regij postaja sistem sublimiranih objektov). Toda *življenje* ni nikakršen objekt in nikoli ne more postati objekt; ni nekaj, kar bi mogli subjektivirati. Naš glavni cilj je spoznati prav to. - A tudi speljava življenja na *subjekt* (v spoznavnoteoretskem ali psihološkem smislu) ni mogoča." (58,236) Heidegger se že trudi, da bi razprl tisto, kar je pred subjektom in objektom; in kar omogoča ne samo njiju, ampak tudi odnos med njima. Prav to je korak naprej od vsakršne transcendentalne filozofije, ki objektiviteto objektov utemelji na subjektiviteti, kot subjektiviteto subjekta; kajti Heideggeru gre za tisto, kar je na izvoru samega tega transcendentalnega postopka in kar omogoči identiteto subjektivitete in objektivitete, sam obstoj te identitete.

Obnebje, ki mu to omogoča, je obzorje življenja kot takega in v celoti: "življenja na sebi in za sebe". Vendar, kakor je razvidno iz naslednjega

Heideggrovega samopovzetka, ta orientacija ni življenjskofilozofske narave. Temeljna intenca je fenomenološko hermenevtična: "V fenomenološki metodi nahajamo tele korake:

1) Najpoprej, če začnem s preučevanjem brez predsodkov, je to *napotilo* k določeni sferi faktičnega življenja.

2) S tem je povezana *prvo zakoračenje* v življenjsko izkustvo, ne glede na to, za kaj gre v posamičnem. To zakoračenje ni nikakršno obtičanje na mestu, marveč je *sonapotitev*, vpotegnjen sem v tok življenja. Gre za neposredno *sotvorjenju* doživljanja. (Zdi se, da se ob tem *Husserlova* 'fenomenološka redukcija' sprevrača v svoje nasprotstvo. V njej ravno *nisem* zraven, ne zavzamem nikakršnega stališča, izvajam *epoche*. A to je le *negativna* plat zadeve. Fenomenološko redukcijo le tedaj lahko tako karakteriziramo, če že vnaprej na vsa doživetja zremo kot na *intencionalna* in izhajamo poleg tega iz doživljajev, dojetih kot stvari (npr. zaznav).- Če pa izhajamo iz samega razumetja, tedaj pridemo prav do zahtevka po 'sotvorjenju' življenjskega izkustva z največjo živostjo in imanentnostjo).

3) Sledi *predvidenje*, *skok vnaprej* fenomenološke intuicije, v horizonte, ki so dani v življenjskem izkustvu samem, v tendence in motive, ki so v življenjskem izkustvu. Tega se ne da *naučiti*. Je pa odločilno za produktivno videnje fenomenov samih.

4) Nato pride *artikulacija* vidnega, *izpostavitev* posameznih momentov fenomena.

5) (Treba je vključiti še): *interpretacijo fenomenov*.

6) Končno pride pravo *oblikovanje* fenomenološko ugledanega, ki znova povzame v artikuliranju razcepljeno. - Tu stopa fenomenologija v tesni odnošaj z umetnostjo." (58,254-255)

Iz te konceptualizacije hermenevtične fenomenologije je očitno, da Heidegger kritične distance do Husserla ni razvil šele v obdobju *Biti in časa*, temveč jo je imel tako rekoč že od vsega začetka. In to prav na podlagi koncepta o življenjskem svetu, o katerem sta s Husserlom na začetku dvajsetih let nedvomno veliko razpravljala, a ga je Husserl sprejel in po svoje zaobrnil šele sredi tridesetih let.

(Tine Hribar)

Bernhard Waldenfels: EINFÜHRUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE
(UTB für Wissenschaft, W.Fink Verlag, München 1992, 164 str.)

Wandenfelsov *Uvod v fenomenologijo* nudi podroben in celovit prikaz problemskega in zgodovinskega razvoja fenomenološke misli od prvega preboja v Husserlovih *Logičnih raziskavah* do njene "mejne" postmoderne situacije. Zakaj je misli s stoletno tradicijo pravzaprav potreben uvod? Na to Wandenfels ne odgovorja neposredno, pač pa je iz samega načina obravnave razvidno, da razvoj fenomenološke filozofije ni potekal premočrtno, ampak v vedno novih "zastranitvah", ki so se polagoma izoblikovale v ključne tope. Prva taka zastranitev in hkrati topos, ki še danes učinkuje, je Husserlovo delo samo. Prav na podlagi vnovične prisvojitve Husserla skušajo danes nekateri fenomenologi, predvsem v Franciji, Nemčiji, Italiji, pa tudi ZDA "vrniti udarec" derridajevskemu dekonstruktivizmu. To pa po svoje hkrati terja radikalizacijo temeljnih izhodišč fenomenologije same, neko ponovno "začenjanje od začetka". Tudi Wandenfelsovo razmišljanje se giblje, kot izpričujejo že njegove prejšnje knjige *Das Zwischenbereich des Dialogs* (1971), *Der Spielraum des Verhaltens* (1980), *Phänomenologie in Frankreich* (1983), v smeri take radikalizacije, ki je še posebej razvidna v kritični obravnavi pojma življenjskega sveta pri Husserlu in Merleau-Pontyju.

Wandenfelsov *Uvod v fenomenologijo* se za razliko od znanega Spiegelbergovega historičnega prikaza fenomenološkega gibanja iz leta 1960 ne omejuje na golo podajanje rezultatov fenomenološke filozofije, marveč predvsem nakazuje notranje tenzije v razvijanju miselne problematike, tako pri posameznih avtorjih kot v nacionalnih filozofskih tradicijah. Prvi del knjige je posvečen temam, ki jih je inavguriral "oče" fenomenologije E. Husserl (katerega "sinovi" so vsi po vrsti pobegnili z doma): ideja fenomenologije, intencionalnost, eidetska in transcedentalna redukcija, kriza evropskega človeštva, svet življenja. V poglavju o regionalnih ontologijah oriše Husserlov vpliv na göttingenški in münchenski fenomenološki krog ter Schelerjev in Ingardnov poseg na področju etike

oz. estetike. Freiburška fenomenologija je prikazana skozi razmerje med Husserlom in Heideggrom, ki je postalo še posebej aktualno z izidom Heideggrovih predavanj iz dvajsetih in tridesetih let. Prikaz fenomenologije v Franciji se osredotoča na problematiko telesne eksistence (ki v zadnjem času znova reaktualizirana v delih Michela Henryja), iztopajo pa imena Jeana Paula Sartra, Maurice Merleau-Pontyja, Paula Ricœra ter Emmanuela Levinasa. V anglosaksonskih deželah stopa v ospredje soočenje med fenomenologijo in analitično filozofijo, pa tudi amplikacija fenomenologije na sociologijo (Alfred Shütz, Aron Gurwitsch). Uveljavitvi fenomenološkega preučevanja v posameznih znanstvenih regijah (psihologiji, psihiatriji, antropologiji, psihoanalizi, pravu, pedagogiki, religiologiji, jezikoslovju, logiki, matematiki, estetiki) Wandenfels sicer nameni obširno poglavje v drugem delu knjige. Posebej obravnava tudi soočenje fenomenologije z marksizmom in strukturalizmom oz. postrukturalizmom. Pri tem ne spregleda dejstva, da je fenomenologija v bivših socialističnih deželah nastopala predvsem kot protiutež historičnemu materializmu, čeprav niso redki tudi poskusi zблиževanja (leta 1975 je Wandenfels skupaj z A. Pažaninom, H.-G. Gadamerjem ter J.M. Broekmanom v Dubrovniku organiziral podiplomski kurz *Fenomenologija in marksizem*, na podlagi katerega sta leta 1977 in 1979 pri Suhrkampu izšla dva istoimenska zbornika). Poseben primer je recepcija fenomenologije na Japonskem od dvajsetih let naprej, zaznamovana s tradicijo zena - malo šale: Japonci so še danes prepričani, da jim je neposredno zrenje bistev takorekoč prirojeno.

Wandenfelsov *Uvod v fenomenologijo* seveda ne more nadomestiti konkretnega študija osnovnih fenomenoloških del, vsekakor pa nudi koristno orientacijo v ključni problematiki filozofije 20.st.

(Dean Komel)

Gion Condrau, SIGMUND FREUD UND MARTIN HEIDEGGER, Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie, Universitätsverlag Freiburg in Verlag Hans Huber Bern/Stuttgart/Toronto 1992

Po besedah Oda Marquardsa spadajo psihoanalitski pojmi v filozofijo zato, ker so bili to filozofski pojmi preden so postali psihoanalitski. V spremenjeni obliki velja to tudi za tiste psihoterapeutske šole, ki so se razvijale s Freudom ali proti njemu. Svoje zveze z nekim določenim filozofom pa ne razglašajo vse tako odkrito kot züriška šola tubitne analize (Daseinsanalyse), ki jo je ustanovil Medard Boss. Avtor pričujoče knjige je Bossov naslednik in predsednik internacionalnega združenja za tubitno analizo. Zaradi te filozofske afinitete je recenzija iz filozofske perspektive upravičena, četudi Condrau v podnaslovu razločno poudarja svoje terapeutske interese.

Pisec predstavlja zbir svojih predavanj in sestavkov iz zadnjih petnajstih let, ki vsebujejo raznovrstna težišča. Poleg uvodne primerjave med Freudom in Heideggrom so posamezni prispevki posvečeni temam iz psihoterapije (npr. "Der Weg zu einer Daseinsanalytischen Neurosenlehre"; "Die Kunst des Lebens - Grundlagen einer daseinsanalytischen Psychosomatik"; "Vom Sinn der Daseinsanalyse"), vodilo pa ostaja tudi tu naslonitev na Heideggra. V drugih poglavjih ("Angst, Schuld, Gewissen"; "Das existenziale und existenzielle 'Sein zum Tode'") postane ta navezava očitna. Spričo velike bližine züriške šole s Heideggrom je le težko ohraniti jasno ločitev med terapeutskimi in filozofskimi premisleki tudi kadar gre za specifično zdravniška vprašanja kot npr. vprašanje shizofrenije ali borderline-sindroma.

Ime "tubitna analiza" je prvi uporabil Ludwig Biswanger. Najprej strokovne razlike med njim in Bossom so privedle kasneje do "ločitve, ki jo je komaj mogoče rekonstruirati" (s.95), kakor zapiše Condrau (v svoji predstavitvi, ki vključuje tudi številne druge avtorje); ne glede na osebne animozitete izhaja razlika med obema protagonistoma tubitne analize iz različnega prisvajanja fenomenologije - za Biswangerja ne igra odločilne vloge le Heidegger, ampak tudi Husserl, Boss pa se navezuje izključno na Heideggra. Leta 1987

objavljeni **Zollikonski seminar** dokumentira izredno dominantnost filozofa. Condrau je - pri vsej samostojnosti - v bistvenem sprejel Bossovo stališče za svoje. Bralcu te knjige se tako v prvi vrsti zastavlja vprašanje njegove recepcije Heideggra in kritike Freuda, ki je iz tega izšla.

Züriška šola označuje svoj lastni metodični postopek (s Heideggrom in proti Freudu) kot fenomenološki. Pojem fenomenologije se ravna po maksimi iz **Biti in časa**: dati videti to, kar se kaže tako, kakor se samo od sebe kaže; z besedami avtorja: "...vse, kar nas srečuje, pustiti biti na njemu bistven način in ga kot takega zaznavati"(s.11). Takšno, v širšem smislu fenomenološko postopanje se priznava tudi Freudovim opisom bolezni, medtem ko je metapsihologija obsojena, češ da gre zgolj za "supozicije"; s tem razume Condrau in **Zollikonski seminar** konstrukcije, ki izhajajo iz predsodkov in se jih ne da fenomenalno pokazati. Ta metodična diskrepanca po avtorjevem mnenju preprečuje, da Freuda in Heideggra "mislimo skupaj" (kot to npr. poskuša Alice Holzhey-Kunz na primeru Lacana). Da je Freud pri izdelovanju teorij često sledil naravoslovno-znanstvenemu nagibu, je že dolgo navajan in utemeljiv ugovor (pomislimo le na Bergsona in Schelerja, davno preden je Habermas uporabil slavno formulacijo o "scientističnem napačnem samorazumevanju").

Metodični zasnutek züriške šole, t.j. njeno razumevanje fenomenologije, prav tako pa tudi njen način zavračanja Freudove metapsihologije (katere terapeutska odkritja tudi Condrau nesporno priznava) vzbuja, kljub delnemu strinjanju, pomisleke. Če začnemo s Freudom: Gotovo najdemo pri njem konstrukcije, ki izvirajo iz naravoslovnih predsodkov, ali pa so preprosto posledica filozofskega neznanja. Začetniku psihoanalize pa je bilo popolnoma jasno, da se je mnogo tega, kar se mu je nekaj časa zdelo kot edina pot - svoje, v praksi dobljeno izkustvo formulirati preko posameznega primera kot obvezujoče - izpostavilo le kot pomožna konstrukcija in ne kot neomajna teza (to je kasneje marsikateri Freudov učenec in občasno celo on sam spregledal v vnetem boju proti odpadnikom). Če Condrau meni, da je bil Freud v svoji samopredstavitvi glede metapsiholoških "preinterpretacij" "pošten", potem smemo opozoriti tudi na Freudovo "uradno" interpretacijo svoje teorije kot "spekulacije" (gl. *Jenseits des Lustprinzips IV*) in nauka o nagonu kot "mitologije" (gl. 32.predavanje

iz *Neue Folge*). Vseskozi upravičeno zavračanje nepremišljene uporabe kategorij iz področja naravne kavzalnosti privede številne fenomenologe do tega, da vidijo kavzalne odnose tudi tam, kjer gre zgolj za metaforično rabo. Razumevanje fenomenologije, posebno Heideggrovo, za rabo metafor je vsekakor omejeno. Nadaljnja diskusija bi lahko pokazala, da premore Heidegger in praksi neprimerno globlje razumevanje za metafore kot tam, kjer se zgolj podreja "ranjeni" metafiziki (najbistvenejše o tem v Ricoeurjevi knjigi *Živa metafora*); dalje, da se je tudi znotraj psihoanalize izostril čut za pomen metafor (gl. Wurmser 1983 v *Psyche*), kar velja za različne ravni psihoanalitske tvorbe pojmov (od klinične "fenomenologije" do filozofskih teorij).

Maksima, na katero prisega fenomenologija, predstavlja nedvomno pomemben korektiv rabi "supozicij" in "konstrukcije", ki ne ustrezajo fenomenom. Fenomenologija je od Husserla in njegovega zoperstavljanja "naturalizmu" naprej upravičeno insistirala, da je moramo biti pri razlikovanju različnih vrst bivajočega pozorni na vsakokratno vrsto biti. Heidegger uporablja za način postopanja, ki se pri tem zahteva, izraz "deskripcija". To pa lahko vodi tudi do določenih nesporazumov. Zdi se mi, da ne nazadnje to potrjuje tudi Boss sam, ko se ponovno sklicuje na neposrednost izkustva. Condrau je tu nedvomno previdnejši (vendar se žal s to zelo problematično tezo utemeljitelja züriške šole ne spoprime izčrpno; s.343 govori o "neposredni navezanosti na smiselnostno človeške eksistence"). Če prav razumem, podleže tu govor o neposrednosti neki zamenjavi. Po eni strani je terapeut osredotočen neposredno na terapeutsko dogajanje; to ne nazadnje pomeni, da se poslužuje jezika pacienta in mu ne dodaja nikakršnega metapsihološkega "tolmačenja": avtor upravičeno govori v tej zvezi o "terapeutskem prileganju" pri Bossu (s.81). Drugače pa je to z **razlago** neposrednosti aktov; ta je na kakršenkoli način vedno posredovanje. Heideggrovo ostro nasprotovanje Heglovemu dialektičnemu posredovanju participira na zameglitvi dejstva, da so tudi v navidezno brezpredsodkovnem pogledu fenomenologije vsebovani spekulativni predpojmi, kamor spadajo tudi metafore in operativni pojmi. Proti naivnemu pojmu deskripcije je večkrat nastopil Eugen Fink; tudi Heidegger je vedno znova prebijal videz neposrednosti, predvsem ko je svoje lastno tolmačenje označil kot "nasilno", načelno pa že z uvajanjem pojma

"fenomenološke konstrukcije".

Condrauovo poznavanje Heideggra je obsežno, čeprav upošteva predvsem dva spisa **Bit in čas** ter **Zollikonski seminar**. Ob tem se sproža vprašanje, če in koliko naj se pojem tubiti v tubitni analizi določa glede na posamezne postaje Heideggrovega mišljenja. V **Biti in času** razlikuje Heidegger, kot je znano, pristno, nepristno in vsakdanjo tubit. Condrau enači pojem zdravja s pojmom svobode (s.306), kar bi po Heideggru veljalo za pristno bit. Če pa sledimo nadaljnjo pot filozofa, potem je treba priznati, da k pristnosti spada tudi nedomačnost, izpostavljenost, celo ogroženost z blaznostjo (Hölderlin in Nietzsche se navajata kot kronski priči). Terapeut očitno ne more in ne sme meriti na tak pojem svobode; iz tega sledi, da je zdravje sicer mogoče enačiti s svobodo, vendar pa bi se morala ta vsekakor določati manj iz pristnosti kot iz vsakdanjosti (kolikor tu izključuje nepristnost).

To je eden izmed primerov, v katerem bi bilo treba mejo med terapeutskim privilegijem in filozofsko zahtevo jasneje potegniti ter preudariti, koliko Bossova intencija navajanja pacientov k polni in pristni tubiti sploh vzdrži. Možen pa bi bil tudi izdatnejši obrat k vsakdanjosti - tudi kot odgovor na kritike, ki so že dolgo prisotne (od Blankenburga), da se v svoji raznolikosti komaj pregledni fenomeni bolezní vsakdana v züriški šoli preskakujejo v korist nekega (ob tem še poenostavljenega) filozofskega zasnutka. Tudi ugovor proti prehitremu izključevanju nepristnosti ima svojo težo, če drži, da nemoč prenesti lastno nepristnost producira neuroze (Sonnemann).

Condrau predstavlja züriško šolo tubitne analize v njenem razmerju do Heideggra in Freuda od znotraj ter hkrati preudarno in poznavalsko. Ker se je recenzentu zdelo pomembno predvsem natančneje izprašati določena mesta tega sestavka v njegovih predpostavkah, ostane za podajanje različnih tem s številnimi historičnimi referencami, primeri in premisleki za terapeutsko prakso: povabilo bralkam in bralcem s področja filozofije, medicine in psihoterapije k lastnemu branju.

Helmut Vetter (prev. A.T.Komel)

SINOPSIS - SYNOPSES

Tine Hribar

IZVOR INTENCIONALNOSTI

UDK 165.423.1

Intencionalnost ni niti objektivna niti subjektivna v običajnem pomenu, pač pa je v globljem smislu oboje hkrati, kolikor intencionalnost, spadajoča k eksistenci tubiti, omogoča, da se to bivajoče eksistirajoče nanaša na navzoče. O intencionalnosti ne moremo odločati na podlagi pojma subjekta, kajti sama je bistvenostna, četudi ne najbolj izvorna struktura subjekta. Intencionalna struktura odnošajev ni nekaj, kar bi bilo imanentno takoimenovanemu subjektu in kar bi naknadno potrebovalo transcendenco, marveč je prav intencionalni ustroj odnošajev tubiti ontološki pogoj možnosti transcendence (transcendiranja). Intencionalnost je ratio cognoscendi transcendence, transcendencia (bit-v-svetu kot temelj intencionalnosti) pa ratio essendi različnih vrst intencionalnosti.

Tine Hribar

VOM URSPRUNG DER INTENTIONALITÄT

UDC 165.423.1

Intentionalität ist weder objektiv noch subjektiv im üblichen Sinne, wohl aber beides zumal in einem viel ursprünglicheren Sinne, sofern die Intentionalität, zur Existenz des Daseins gehörig, ermöglicht, daß dieses Seiende, das Dasein, existierend zu Vorhandenem sich verhält. Man kann nicht von einem Subjektbegriff aus etwas über Intentionalität entscheiden, weil diese die wesenhafte, wenn auch nicht ursprünglichste Struktur des Subjekts selbst ist. Die intentionale Struktur der Verhaltungen ist nicht etwas, was dem sogenannten Subjekt immanent wäre und allererst der Transzendenz bedürfte, sondern die intentionale Verfassung der Verhaltungen des Daseins ist nach Heidegger die ontologische Bedingung der Möglichkeit jeglicher Transzendenz. Die Intentionalität ist die ratio cognoscendi der Transzendenz, die Transzendenz (das In-der-Welt-sein als Fundament der Intentionalität) ist die ratio essendi der Intentionalität in ihren verschiedenen Weisen.

Andrina Tonkli-Komel

GOVOR KOT IZRAZ

UDK 165.62

Husserlove *Logične raziskave* so poskus zasnovati logiko kot znanost o znanosti in v teh okvirih se zastavlja tudi vprašanje o jeziku znanosti. Znanstveni govor je tisti govor, ki izreka veljavno zvezo med "pomenom" in "predmetom" - torej resničnostni govor, ki ne le nekaj pove, marveč pove nekaj (ustreznega) o nečem. Da pa bi se govor sploh nanašal na nekaj, da bi sploh lahko o čemerkoli govoril, mora kot govor že nekaj pomeniti. Biti mora torej izvorno pomenljivi govor, ne zgolj konvencionalni znak, temveč področje smisla. t.j. sopripadnosti mišljenja in govorjenja.

Andrina Tonkli-Komel

REDE ALS AUSDRUCK

UDC 165.62

Logische Untersuchungen Husserls stellen einen Versuch die Logik als die Wissenschaft von der Wissenschaft zu begründen dar. In diesen Rahmen erhebt sich auch die Frage nach der Sprache der Wissenschaft. Wissenschaftliche Rede ist die Rede, die den gültigen Bezug zwischen "Bedeutung" und "Gegenstand" ausspricht - also wahrhaftige Rede, die nicht nur etwas sagt, sondern etwas über etwas sagt. Um sich überhaupt zu etwas beziehen zu können, um über irgendwas reden zu können, muß die Rede schon etwas bedeuten. Sie muß ursprünglich bedeutungsvolle sein, nicht nur konventionelles Zeichen, sondern der Bereich des Sinnes, d.h. der Korrelation von Denken und Reden.

Dean Komel

VEBROV PROGRAM FENOMENOLOGIJE JEZIKA IN OPREDELITEV KRAJA GOVORICE

UDK 165Veber

Veber je svoj program fenomenologije jezika zasnoval na začetku dvajsetih let, kmalu po prevzetju stolice za filozofijo na ljubljanski univerzi. S to novo znanostjo o jeziku, ki se posebej osredotoča na psihološko oz. izrazno plat jezika, je hotel dopolniti že obstoječe jezikoslovne vede, ki jih ne zanima jezik kot tak. Kritična presoja Vebrove fenomenologije jezika pokaže, da fenomenološka prisvojitve jezika kot možnega predmeta znanosti, pri čemer je fenomenologija sama pojmovana kot čista psihologija, zastre njegovo fenomenalnost. Veber jeziku pripiše neko psihično-fizična bit,

njegovo ontološko mesto pa vidi v sredini med duševnostjo in in neduševnim svetom. Naša topologija govornice izhaja nasprotno iz izvorne sodanosti govornice in sveta. Bistvena poteza govornice, ki je zmeraj svetovna, se izpričuje kot temeljna razsežnost sveta, ki je vselej govorljiv. Kraj govornice, ki se prvovrstno naznanja z mejnim fenomenom molka, nikoli ne more priti do besede v znanstvenem pred-stavljanju jezika, marveč le v čistega rekanju iz govornice same. pesnenju.

Dean Komel

VEBERS PROGRAM DER PHÄNOMENOLOGIE DER SPRACHE UND DIE BESTIMMUNG DES ORTES DER SPRACHE

UDC 165Veber

France Veber (Franz Weber) hat sein Program der Phänomenologie der Sprache am Anfang der 20er Jahre entworfen, bald nach der Übernahme des Lehrstuhles für die Philosophie an der Universität in Ljubljana. Mit dieser neuen Wissenschaft, die besonders die psychologische Seite der Sprache (bzw. den Ausdruck) in Betracht nehmen sollte, versuchte er die schon vorhandene Sprachwissenschaften zu vervollständigen, die nicht an der Sprache als solche interessiert sind. Die kritische Beurteilung Webers Phänomenologie der Sprache zeigt, daß die phänomenologische Aneignung der Sprache als möglichen Gegenstand einer Wissenschaft, wobei die Phänomenologie selbst als reine Psychologie verstanden wird, die ursprüngliche Phänomenalität der Sprache verhüllt. Veber schreibt der Sprache ein psychisches-phisches Sein zu, und sieht ihren Ort zwischen den seelischen und nichtseelischen Welt. Unsere Topologie des Wesens der Sprache geht aber von der ursprünglichen Mitgegebenheit von Sprache und Welt aus. Der Wesenszug von Sprache, die immer weltlich ist, erweist sich zugleich als Grunddimension der Welt, die immer sprachlich ist. Der Ort der Sprache, die sich in erster Linie durch das Grenzphänomen des Schweigens ankündigt, kann niemals in einem wissenschaftlichen Vorstellen von der Sprache zum Wort kommen, sondern nur in reinem Sagen aus der Sprache selbst, im Dichten.

Aleš Debeljak

"SMISEL" V WEBROVI SOCIOLOGIJI RELIGIJE UDK 141.4

Članek obravnava genezo in pojasnjevalno moč pojma "smisel" v Webrovi sociologiji religije. Pokaže, da je Weber poizkusil analizirati zvezo med protestantizmom in vzponom kapitalizma na način zgodovine idej. Samo na tak način se "smisel" lahko artikulira iz *certitudo salutis*, ki je na delu v protestantizmu oziroma kalvinizmu. Z diskusijo o nujnosti preoblikovanja kalvinistične doktrine, psiholoških sankcijah in odrešitvi v poklicu članek razvije okvir za razumevanje postopka, po katerem religiozne ideje dajejo smisel posvetni dejavnosti. Webra torej ne kaže razumeti samo z vidika sociologije, ampak tudi zgodovine idej.

Aleš Debeljak

"MEANING" IN WEBER'S SOCIOLOGY OF RELIGION

UDC 141.4

The article discusses the genesis and explanatory power of "meaning" in Weber's sociology of religion. It demonstrates that Weber attempted to analyze a liaison between protestantism and the rise of capitalism by way of history of ideas. In this respect only can "meaning" be articulated out of *certitudo salutis* which is at work in calvinism. In a discussion of a necessity of modified calvinist doctrine, psychological sanctions, and redemption through a professional vocation, the article develops a frame of reference for an understanding of a procedure whereby religious ideas give meaning to secular activities. Weber should be therefore understood not in terms of sociology of religion only, but also in terms of the history of ideas.

ISSN
UDK 1

PHAINOMENA 1993 II/5-6

Glasilo Fenomenološkega društva v Ljubjani
Bulletin of Association for Phenomenology

GLAVNI IN ODGOVORNI UREDNIK - EDITOR IN CHIEF
Andrina Tonkli Komel

UREDNIŠKI ODBOR - EDITORIAL BOARD
Aleš Debeljak, Tine Hribar, Dean Komel, Ivan Urbančič, Tomo Virk

ZNANSTVENI SVET - SCIENTIFIC COUNCIL
Damir Barbarič (Zagreb), Renato Cristin (Trst), Klaus Held (Wuppertal),
Thomas Luckmann (Costanz), Bernhard Wandenfels (Bochum), Helmuth
Vetter (Dunaj)

IZDAJATELJI
Fenomenološko društvo, Religioško društvo,
CPZ Fakultete za družbene vede

OBLIKOVANJE Marjana Pahor
TISK Grif

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

ŽIRO RAČUN 50100-678-44780

Publikacijo sofinancira Ministrstvo za znanost.

Po mnenju Ministrstva za kulturo z dne 21.7.93 se za proizvod plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št.3 davka od prometa proizvodov in storitev po Zakonu o prometnem davku (Uradni list RS, št.4/92)

Aleš Debeljak

"SMISEL" V WEBROVI SOCIOLOGIJI RELIGIJE UDK 141.4

Članek obravnava genezo in pojasnjevalno moč pojma "smisel" v Webrovi sociologiji religije. Pokaže, da je Weber poizkusil analizirati zvezo med protestantizmom in vzponom kapitalizma na način zgodovine idej. Samo na tak način se "smisel" lahko artikulira iz *certitudo salutis*, ki je na delu v protestantizmu oziroma kalvinizmu. Z diskusijo o nujnosti preoblikovanja kalvinistične doktrine, psiholoških sankcijah in odrešitvi v poklicu članek razvije okvir za razumevanje postopka, po katerem religiozne ideje dajejo smisel posvetni dejavnosti. Webra torej ne kaže razumeti samo z vidika sociologije, ampak tudi zgodovine idej.

Aleš Debeljak

"MEANING" IN WEBER'S SOCIOLOGY OF RELIGION

UDC 141.4

The article discusses the genesis and explanatory power of "meaning" in Weber's sociology of religion. It demonstrates that Weber attempted to analyze a liaison between protestantism and the rise of capitalism by way of history of ideas. In this respect only can "meaning" be articulated out of *certitudo salutis* which is at work in calvinism. In a discussion of a necessity of modified calvinist doctrine, psychological sanctions, and redemption through a professional vocation, the article develops a frame of reference for an understanding of a procedure whereby religious ideas give meaning to secular activities. Weber should be therefore understood not in terms of sociology of religion only, but also in terms of the history of ideas.

ISSN
UDK 1

PHAINOMENA 1993 II/5-6

Glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani
Bulletin of Association for Phenomenology

GLAVNI IN ODGOVORNI UREDNIK - EDITOR IN CHIEF
Andrina Tonkli Komel

UREDNIŠKI ODBOR - EDITORIAL BOARD
Aleš Debeljak, Tine Hribar, Dean Komel, Ivan Urbančič, Tomo Virk

ZNANSTVENI SVET - SCIENTIFIC COUNCIL
Damir Barbarić (Zagreb), Renato Cristin (Trst), Klaus Held (Wuppertal),
Thomas Luckmann (Costanz), Bernhard Wandenfels (Bochum), Helmuth
Vetter (Dunaj)

IZDAJATELJI

Fenomenološko društvo, Religiološko društvo,
CPZ Fakultete za družbene vede

OBLIKOVANJE Marjana Pahor
TISK Grif

INFORMACIJE IN NAROČILA
INFORMATION AND SUBSCRIPTIONS

Nova revija d.o.o.
Cankarjeva 10b, Ljubljana
tel.: (061) 219-125
fax.: (061) 233-087

ŽIRO RAČUN 50100-678-44780

Publikacijo sofinancira Ministrstvo za znanost.

Po mnenju Ministrstva za kulturo z dne 21.7.93 se za proizvod plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št.3 davka od prometa proizvodov in storitev po Zakonu o prometnem davku (Uradni list RS, št.4/92)