



KULTURNOST SLIKOVNOST POJMOVNOST

INTERKULTURNOST

Hans Rainer Sepp:	Homogenizacija brez nasilja? K fenomenologiji interkulturnosti po Husserlu	5
Cathrin Nielsen:	Heidegger in Zahod	19
Javier San Martin:	Husserl in Ortega. O kritiki kulture v fenomenologiji	39
Detlef Thiel:	Jacques Derrida. Od krize evropskega duha do novega kozmpolitizma	55
Ram Adar Mall:	Evropa: Od ideje univerzalnosti do univerzalnosti ideje: medkulturnostna fenomenološka perspektiva	81
Lenart Škof:	Upanišade, hermenevtika in indijska tradicija	109
Ishiro Yamaguchi:	Ki kot temelj medtelesnosti	123
Dean Komel:	Kaj je interkulturnost?	161

SLIKA

Bernhard Waldenfels:	Zrcalo, sled in pogled	181
----------------------	------------------------	-----

LOGIKA POJMA

Mario Kopic:	Kant o filozofiji in matematiki	201
Jan Princ:	Vloga absolutnega vedenja v filozofiji kot sistemu izkustva	209

HERMENEVTIKA POJMA

Friedrich-Wilhelm von Herrmann:	Hermenevtika in pojmovnost v bitnozgodovinskem mišljenju	291
Jesús Adrian:	Hermenevtika in tvorjenje pojmov	263
Andrina Tonkli-Komel:	Husserl v Biti in času	283

Recenzija

Arno Baruzzi, <i>Europas Autonomie</i> (Jan Bednarik)	295
---	-----

POVZETKI

301



INTERKULTURNOST



INTERKULTURNOST

3



INTERKULTURNOST





Pripravila Andrina Tonkli Komel



4





Hans Reiner Sepp

HOMOGENIZACIJA BREZ NASILJA?

K fenomenologiji interkulturalnosti po Husserlu*

Že dolgo poteka diskusija o tem, v kolikšni meri je Husserlov koncept filozofije kot »univerzalne znanosti« primeren za presojanje o drugih kulturah. Ali ni, nasprotno, z duhom evropeizma, v katerem naj bi se uresničeval, *nasilen* do neevropskih svetovnih nazorov?¹ Ali potem tudi Husserlova fenomenologija, čeprav homogenizacijski učinek s strani evropske pozitivne znanosti podvrže izčrpni kritiki, sama ne izvaja neke *homogenizacije*, ob tem da evropsko znanstveno držo sicer dojame globlje, vendar jo prav tako povzdigne v zadnje veljavno in obče zavezujoče merilo? Se ne skriva torej tudi v tej homogenizaciji fenomenologije, v njeni težnji, da naj bi bili evropski principi prave teorije in prakse veljavni za vse svetove, polasčanje drugih kultur?

5

V nasprotju s tem vidi Ram Adhar Mall v fenomenologiji orientacijsko podlago² za »odprto«, »analogično hermenevtiko« kot metodo interkulturene filo-

* Predavanje na Znanstveno-raziskovalnem središču v Kopru, 23. maja 2004.

¹ Prim. predvsem J. Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. [O duhu. Heidegger in vprašanje] Frankfurt am Main 1988, str. 138 isl.; prim. tudi kritiko T. Takahashija (glej T. Hani: *Heimat und das Fremde*. [Domovina in tujina] V: *Husserl Studies* 9 [1992], str. 199–216, op. 2).

² R. A. Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. [Filozofija v primerjavi kultur. Medkulturna filozofija – nova orientacija] Darmstadt 1995, str. 45 isl. ter 87 isl.





zofije. Takšna hermenevtika postopa fenomenološko, tako da lahko z njeno pomočjo vidimo in s tem tudi presežemo »noematični karakter vsake kulturne stvaritve in pogojenost vsakega hermenevtičnega kroga«;³ bila naj bi »odprta«, ker njen pojem spoznanja »ne vključuje tistega, kar je treba razumeti«,⁴ in operira »analogično«, kolikor »različne modele razumevanja kot modele vidi različno, vendar ne radikalno različno«.⁵ Takšna hermenevtika je, kot to posrečeno formulira Mall, »brez-krajevno krajevno* in »krajevno brez-krajevno«,⁶ se pravi, nujno stoji in se spreminja *med*⁷ vezanostjo na eni strani in prevzemom neke države na drugi strani, države, ki se na »višji ravni refleksije«⁸ skuša osvoboditi vezanosti: fenomenološko orientirana, brez-krajevno krajevna hermenevtika zavzema *glede* na najrazličnejša stališča v svetu »stališčno brez-stališčnost«;⁹ potemtakem je »ne moremo zamenjati z nekim določenim stališčem«. Po drugi strani pa stoji vendarle na nekem *kraju*, četudi je ta *glede* na mundana stališča brez-krajevno. Stoji na nekem kraju, ker se tudi fenomenologija in hermenevtika nahajata v *svetu*. Ta krajevnost brez-krajevnega fenomenološko-hermenevtičnega pogleda je očitno dvojne narave: po eni strani je izraz konkretne tradicije, iz katere izvira konkretna oseba, ki se fenomenološko-hermenevtično udejstvuje,¹⁰ po drugi, v našem kontekstu pomembnejši, pa

6

³ Prav tam, str. 45.

⁴ Prav tam, str. 68.

⁵ Prav tam, str. 62; prim. tudi str. 93.

* *Ortlos orthaft* (naj bralca potolažimo, da je enako »hudo« tudi njegovemu nemškemu kolegu). Op. prev.

⁶ Prav tam, str. 78.

⁷ V tem smislu je primeren postopek, da v tem *med* pokažemo »prekrivanja« različnih kultur (prim. prav tam, str. 39 isl.). Glede kategorialne strukture tega *med* prim. tudi B. Waldenfels, *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*. [Prepletenost med domačim in tujim svetom] V: R. A. Mall in D. Lohmar (ur.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (Studien zur interkulturellen Philosophie, I. zv.)* Amsterdam/Atlanta 1993, str. 53–65.

⁸ Mall, n.n. m., str. 88. To naj bi bilo »realno možno kultiviranje razumevanja, tako da lahko reflektiramo hermenevtični krog, kot da bi stali zunaj, kot da bi bili brez-kraja« (str.78).

** *Standpunkthaften Standpunktlosigkeit*. Op. prev.

⁹ Prav tam, str. 88. – D. Lohmar je z navezavo na Husserlova določila *geneze* to pozicijo podrobneje analiziral kot raz-lastitev na podlagi epoché veljavnosti (prim. *Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos* [K preseganju domačega etosa]. V: R. A. Mall in D. Lohmar (ur.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. N. n. m., str. 67–95) in s pojmom »razlašajoča hermenevtika« (str. 75) pripravil etiko, ki ni vezana na domači svet.

¹⁰ »Inkarniran kot nekaj krajevnega«, hermenevtični subjekt poseduje »del določene tradicije in govori določen jezik« (Mall, n. n. m., str. 92 isl.). Mall v tej povezanosti pravilno vidi predpostavko za to, »da se izognemo nasilni prisvojitvi ali popolnemu zanemarjanju tujega« (str. 93), saj subjekt tu prepozna meje svoje navezanosti in s tem v tej tradiciji veljavnih določitev smisla ne postavlja absolutno; motiviran je za pogled izven tega področja veljavnosti.





opozarja na zakoreninjenost, na samo smiselno genezo brez-krajevnosti. Vendar pa bo kritik fenomenologije tukaj postavil vprašanje, ali potem ta druga navezanost fenomenološke hermenevtike – kljub distanciranju od potez evrocentrizma v Husserlovi filozofiji¹¹ – ne dokazuje homogenizirajočega učinka, ki implicira nasilje, kolikor je s sklicevanjem na fenomenologijo in višjo raven refleksije, ki jo ta omogoča, podlaga teorije, ki razlaga pluralnost in dostope k svetu, postalo določeno zgodovinsko pogojeno pojmovanje. Ali lahko iz nasprotni smeri pokažemo, da »homogenizacija«, ki tiči v brez-krajevnosti, ni determinirana s krajevnostjo, v kateri ima prva že svoje izhodišče?

V nadaljevanju bi radi z navezavo na Huserlova temeljna določila skicirali pot, po kateri bi se lahko fenomenologija izognila očitku neupravičene homogenizacije. Sočasno s tem bomo skušali priskrbeti fenomenološko podlago *brez-krajevnosti* v Mallovem konceptu »brez-krajevne krajevne hermenevtike«. Najprej bo treba, z navezavo na premisleke japonskega fenomenologa Toruja Tanija, osvetliti samo problematiko (I.); potem naj bi se kot pravšnje gibalo v izgradnji homogenizacijskega učinka pokazal strukturni moment skrbi (II.); nato bomo diskutirali o na tem vzpostavljenem razmerju med fenomenologijo in homogenizacijo (III.), na koncu pa na tej podlagi začrtali nastajajoči metodični nastavek fenomenologije interkulturalnosti (IV.).

Problematika

Toru Tani je očitku, da se tudi fenomenologija nečesa polašča, zoperstavil upoštevanja vredno argumentacijo.¹² Pri tem se navezuje na razlikovanje, izhajajoče iz fenomenološke razlage domačega sveta, ki igra pri Husserlu bolj

¹¹ Prim. prav tam, str. 39–43. Prim. tudi Waldenfels, n. n. m., str. 60: Čeprav Husserl dopušča, »da lastno in tuje izhajata iz ‚razlikovanja‘«, pa zanj lastno »znotraj tega ločevanja /fungira/ kot fundamentalna temeljna plast ali notranje jedro«, kar ne pomeni nič drugega kot nastavek »enkratnega sveta življenja« in korelativno »enkratnega uma«. Kot nasprotni model Waldenfels predlaga koncept »univerzalizacije v množini« (str. 63). Prim. tudi kritiko Husserla s strani E. Hostensteina: *Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen*. [Evropa in človeštvo. O Husserlovih kulturnofilozofskih meditacijah] V: Chr. Jamme in O. Pöggeler (ur.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. [Fenomenologija v navzkrižju. Ob 50. obletnici Husserlove smrti] Frankfurt am Main 1989, str. 40–64, še posebno Hostensteinovo napotilo na »novi univerzalizem«, ki poudarja zgolj »univerzalne meje (inter- in intrakulturne) variacije« in se s tem nič več ne prepira s pluralističnim pojmovanjem (str. 55). Medtem ko Waldenfels univerzalnost pluralizira, jo Hostenstein minimalizira.

¹² V njegovem že na začetku citiranem članku »*Heimat und das Fremde*«.





marginalno vlogo: na razlikovanje med »pradomovino« in »domačim svetom«. ¹³ Pradomovina označuje torej tako transcendentno globinsko dimenzijo kot tudi genetično predhodnost domačega sveta. V primerjavi s pradomovino domači svet ponazarja konstitucijo višje stopnje. Pomeni način, kako se pradomovinsko svetovno razmerje po srečanju s tujimi svetovi spreminja v domačega: v izkušnji tujega se lastni svet prvič razume kot tak, se pravi kot razmeroma zaprta enotnost, katere zaprtost je določena s specifično »normalnostjo«, ki velja za ta svet. Razmerje domačega sveta se vzpostavi torej šele potem, ko je konstituiran *smisel enotnosti* lastne sfere sveta, do katerega smo v implicitno vedočem odnosu. Vsak lastni svet, konstituiran *kot* domači svet, lahko takšno vedenje o razmerju lastnega domačega sveta do tujih (kot denimo v primeru Grk – Negrk) že implicira. Nadaljnji konstitutivni korak pomeni združitev domačih svetov v neko homogenizacijsko razmerje, ki šele upravičuje govor o *pluralnosti* svetov: v srečanju s tujimi domačimi svetovi se lahko tako izoblikuje pojmovanje, da obstaja množstvo možnih domačih svetov in – še posebej v primeru »Evrope« – motivacija, da se lastno in tuje vključi v razširjeno interpretacijo sveta, da se korelativno konstituira neki velikanski prostor (»vesolje«), ki bo integriral, *homogeniziral* domače in tuje svetove. Homogenizacija je polaščanje v tem smislu, da tuje implicitno prilagaja lastnemu. ¹⁴ Homogenizacija torej kaže obe značilnosti: po eni strani pluraliziranje svetov, domačih in tujih, znotraj enovitega prostora, po drugi strani pa na domači svet usmerjeno konstitucijo tega enovitega prostora, njegovo konstitucijo v skladu s smiselnimi oblikami lastnega domačega sveta.

Temu lahko dodamo, da »pradomovinskega« ne smemo dojemati kot blaženo mitično stanje, ki bi dejansko obstajalo v nekem določenem času, marveč označuje transcendentno globino domačega življenja, globino, ki jo to življenje zmeraj že konstitutivno zakrije. Označuje globino individualno- oz. skupinsko specifično osvojenega sveta smisla,* transcendentni izvor nezamenljive in nenadomestljive vsebine jedra vsakokratnih svetovnih nazorov. V tem

¹³ Tani, n. n. m., str. 201. Glede Husserlovega pojma »pradomovine« Tani napotuje na njegov rokopis iz leta 1934, ki je bil objavljen pod naslovom: *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. [Temeljne raziskave o fenomenološkem izvoru prostorski narave] V: Marvin Farber (ur.): *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Mass. 1940, str. 305–326 (2. izd. New York 1968). Glede domačega in tujega sveta prim. predvsem *Hua XV*, tekst št. 27 in 35, prilogi XI in XLVIII. Husserlova *Zbrana dela (Husserliana)* so tukaj citirana s kratico *Hua* in rimsko številko.

¹⁴ Prim. Tani, n. n. m., str. 204 isl.

* *Welt-Sinnes. Op. prev.*



smislu »pradomovina« označuje neko *prasingularnost*.¹⁵ Temu transcendentalnemu smislu pradomovine pa mora ustrezati tudi sekularizirani korelat, ki velja še pred apercepcijo lastnega sveta kot domačega, namreč tam, kjer se človeštvo zaradi srečanja z nekim tujim človeštvom kot tako še ni definiralo. Takšen mundani pradomovinski odnos gotovo že pozna predoblike izkušnje tujega,¹⁶ kar se, denimo, izraža v vedenju, da »tudi zunaj« obstajajo ljudje, vendar o njihovih podrobnih življenjskih razmerah in pojmovanjih ne moremo veliko povedati, ali pa v strahu pred demonskimi silami. Tukaj bi morali natančno raziskati, v kolikšni meri te predoblike izkušnje tujega pripravljajo preobrazbo »prazgodovinske povezanosti« v razmerju domačega sveta.

Tanijeva teza se glasi, da je pojem »Evrope« pri Husserlu transcendentaloempirični dvojni pojem,¹⁷ ki ga Husserl kot takšnega ni vseskozi reflektiral in k

¹⁵ V nasprotju z domačimi svetovi kot vsakokratnimi singularnostmi znotraj pluralnosti (Tani, n. n. m., str. 202).

¹⁶ Prim. Waldenfels, n. n. m., str. 59; Lohmar, n. n. m., str. 69 isl. – K. Held raziskuje v navezavi na Husserla, oz. njegovo pojmovanje »praustanovitve« teorije, podrobno predstojne homogenizacije, ki v lastnem svetu združujejo posebne horizonte sveta in njihove dispozicije interesov (prim. Held: *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*. [Husserlova teza o evropeizaciji človeštva] V: Jamme in Pöggeler (ur.): *Phänomenologie im Widerstreit*. N. n. m., str. 13–39, tukaj str. 19 isl.). V nasprotju s Holensteinom in Waldenfelsom (prim. zgoraj op. 11) Held poudari, da izkustveno življenje določa svoje izkustveno polje tudi v srečanju z drugimi horizonti interesov in tujimi svetovi vedno v istem, *enem* svetu (prim. str. 22, 29); v tem ne tiči neko »izravnavanje vseh kultur domačega sveta v prid enotne kulture enega sveta«, ker je ostalo prvo ohranjeno v svojem obstoju (str. 23 isl.). Held se v tem nanaša na temeljni Husserlov pogled: »Nek svet je lahko le enkrat; ne moreta biti dva koeksistirajoča svetova« (Ms. D 8, str. 1; prim. tudi *Hua XVI*, str. 91 isl., str. 135). Ta *eni* svet ne smemo, kot sugerira Holensteinova kritika Heldovega tolmačenja (prim. Holenstein, n. n. m., str. 43), dojemati kot upredmeteni, v kateri koli smisel že zaprt identični, temveč kot strukturni princip, ki korelira z odprto izkustveno možnostjo. Nek svet kot *fenomenološki* pojem, ki ga skuša dojeti naravno razmerje do sveta, pomeni popolnoma »prazen horizont« (Husserl), ki je kot tak še ‚preko‘ vsega regulativno-ideelnega, in označuje v tem smislu tudi skrajno minimalizirano univerzalno. Svet v fenomenološkem smislu je tako rekoč garant za to, da ima vsak domači in posebni svet tudi svoje zunanje horizonte. Svet je ta odnosnost-navzven sama. Tam, kjer je v nasprotni potezi absolutiziran domači svet, v tem smislu predhoden enemu svetu, je za ta domači svet zunanji odnos izgubljen. (prim. Held, str. 29). Temu ustreza svet kot fenomenološka najdba določene tematične relacije transcendentarno-fenomenološke naravnosti; s tem ni niti nujen faktičen korelat vsakega naravnega imetja sveta, čeprav fenomenološko najdljiv v vsakem takšnem imetju, niti ni korelat samega fenomenološkega pogleda: če hoče fenomenologija označiti svet-v-naravni-naravnosti kot isto, mora naravno naravnost opustiti, z drugimi besedami: transcendentalni pogled na strukturo naravnega sveta kar se tega tiče ni v identiteti bitne veljavnosti z naravnim svetom, temveč »nad« njo (prim. *Hua VI*, str. 153), je v tem omejeno-tematičnem smislu *brez-krajeven*, kot je glede tega transcendentalna subjektiviteta sama (Mall, n. n. m., str. 46).

¹⁷ Tani, n. n. m., str. 203; podobno tudi Lohmar, n. n. m., str. 86.



razjasnitvi katerega lahko odločilno prispeva diferenca med pradomovino in domačim svetom. S tem namreč, ko je Husserl transcendentalno fenomenologijo odločilno povezal s kulturno tvorbo, imenovano »Evropa«, je transcendentalno pradomovino »Evropa« poistovetil z njeno sekularizirano obliko kot domačim svetom. To poistovetenje pa ne temelji na bistvu fenomenologije. Homogenizacijo Husserlove filozofije bi lahko torej z vso upravičenostjo kritizirali tam, kjer svoj transcendentalni izvor enači s svojo mundano pojavo. Takšno kritiko neupravičenega homogenizacijskega učinka fenomenologije po Taniju fenomenologija lahko opravi in mora opraviti sama.¹⁸ Ob tej kritiki bi morali presoditi tudi njeno primernost za interkulturni dialog.

II. Homogenizacija in skrb

Vprašanje, ki ga motivira izkušnja številnih domačih svetov, namreč vprašanje, ali v takšni pluralnosti obstaja kaj občega, vprašanje o *enem in istem svetu*, je spremljalo nastanek evropske filozofije kot univerzalne znanosti. Ta je na vprašanje, ki transcendirata celotno domačo posebnost, skušala odgovoriti iz usmeritve, katere namen je preseganje vse situiranosti in vezanosti na interese praktičnega življenja.¹⁹ Že antična filozofija je s tem ustvarila predpogoje za konstrukcijo *homogenega sveta* kot sestava izključno ideelno – in s tem v nasprotju z vselej le situativno-relativnimi domačimi resnicami – irelativnih vsebin. Svojo radikalizacijo ta konstrukcija doživi v novem veku z matematiziranjem ideelnega, z *zamejitvijo* ideelnega na matematične neskončne pole in njihovo uporabo pri realnih dogodkih. Pri tem so, privzemajoč antične nazore, matematično-ideelno prepoznali kot pravo resnično bit, ki je podlaga zgolj subjektivno-relativnemu domačih svetov, te svetove označili kot gole pojavne načine irelativno matematično-ideelnega in s tem omogočili, da se vse sub-

¹⁸ Pri tem se je treba po Taniju vprašati, koliko ima metabasis fenomenologije, identifikacija transcendentalne pradomovine s posvetno dojeto Evropo, svoj temelj »v notranji strukturi [...] transcendentalne fenomenologije« same (Tani, n. n. m., str. 208). Tani prepričljivo poudari, da ta metabasis temelji v neizogibnosti, da si transcendentalna fenomenologija ne more kaj, da v svoji jezikovni drži, ki je vedno *mundana, končno konstituirana*, ne bi posredovala svoje, za transcendentalno spoznanje konstitutivne *pred-biti* (pri. zlasti str. 208–210). Iz tega spoznanja Tani sklepa, da naj bi bila naloga fenomenološkega raziskovanja v tem, da upošteva to dilemo: »Naša dejanska sedanost torej tiči med vulnerabilnostjo pred-biti, ki vedno trpi zaradi slabotnosti svoje zaščitenosti v pradomovini, in nasiljem biti, ki skuša kolonialistično preinterpretirati tujost. [...] Inter-esse fenomenologije, ki se uresničuje znotraj naše faktične prisotnosti, prav tako tiči med pred-bitjo in bitjo. Ena od osrednjih nalog fenomenologije mora zato biti vprašanje o tej vmesnosti.« (str. 212)

¹⁹ Prim. *Hua VI*, str. 328 isl.; *Hua XXVII*, str. 187 isl.; *Hua XXIX*, str. 386 isl.



jektno-relativno v svojih realnih, konkretno-faktičnih povezavah uvrsti med matematične ideje, se tu obračuna in tehnično obdela.²⁰

Husserl je pokazal, da ta »idejna preobleka«,²¹ ki matematizacijo narave širi preko domačih svetov, ne izvira le iz evropske filozofije, temveč tudi iz nekaterih predznanstvenih učinkov življenjskega sveta. Tako je naravnost na ideelne pole, mejne oblike, utemeljena v tistem slogu svetovnega življenja, ki ga Husserl označi²² kot »induktivnega«: vsa svetovna izkušnja predstavlja zgolj eno jedro samodanega, zajeto v horizonte, ki vnaprej začitajo nadaljnje možno izkustvo, v katero lahko torej izkustvo vstopi. Vse horizontne vnaprejšnje začitnosti navsezadnje napotujejo na »totalni horizont« sveta, ki je, kot absolutno prazen horizont brez slehernega izkustva, vedno vnaprejšen in permanenten. Ta napotitveni sistem v procesu matematizacije idealizirajo, se pravi, postavijo ga med matematične ideje, ki pa v celoti fungirajo kot nikoli dosežene mejne ideje in uravnavajo celotno izkušnjo sveta ter korelativno izkušeno bit.

Osrednji smisel *končnosti* mundanega življenja tvori to, da ima svetovno življenje vedno le eno določeno jedro samodanega, evidence, in je napoteno na iterativni, nezaključeni proces »potrditve«. Ni samoumevno, da je personalni subjekt, pripuščen v prostor in čas, podrejen takšni strukturi. Ni nujno, da to velja za sleherno subjektivno bit: za omniprezentni, neskončni božanski duh ne bi bilo te diference med samoimetjem in predhodno zarisanoostjo, med izgubo imetja in upanjem na ponovno pridobitev, z eno besedo: za Boga ne bi bilo diference med *intenco* in *izpolnitvijo*.²³ Medtem ko je svetovno življenje postavljeno v to diferenco in jo mora prestajati, je na določen način naravnano na samo sebe: namreč kot vedno in vsestransko *oskrbujoče*,²⁴ ki se vedno trudi za zagotavljanje in maksimiranje vsakokrat izpolnjenega. Še matematizacija je podrejena tej življenjskosvetni strukturi skrbi, s tem ko jo prerašča in si neposredno prizadeva za njeno maksimiranje. Ta struktura skrbi kaže na določene

²⁰ Prim. Hua VI, § 9.

²¹ Prav tam, str. 51.

²² Prim. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. [Izkustvo in sodba. Raziskave o genealogiji logike] Redigiral in ur. L. Landgrebe, 5. izd. Hamburg 19976, str. 28.

²³ Glede Husserlovega pojmovanja »sistema« intence in izpolnitve glej *Hua XIX/1*, § 14, ter *VI. Untersuchung*, prvi in tretji razdelek; *Hua III/1*, § 136; *Hua XI*, § 2 ter prvi in drugi razdelek.

²⁴ »Oseba je le oseba kot oskrbujoča.« (*Hua XV*, str. 599) Prim. izvajanja Nam-In Leeja o pojmu skrbi pri Husserlu (*Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte [Phaenomenologica zv. 128]*. Dordrecht/Boston/London 1993, str. 148).



splošne strukturne značilnosti. Pomeni na primer zasedbo »prostorskosti«, ki se odpira z diferenco, ki vzpostavlja intenco izpolnjujoči sistem;* ta zasedba se dogaja kot izoblikovanje induktivnosti izkustva sveta, ki je kot takšna nezaključena in ima svojo »mejo« le v celotnem horizontu sveta, do katerega pa ne pride nikoli. Na podlagi te nezaključenosti ostaja nadaljnja mundana intencionalnost v horizontu sveta na koncu nezadovoljiva. Nazadnje korelira smisel usmeritve mundane induktivnosti z natančno usmerjenim aktim središčem, namreč z neko na dnu telesne zavesti fundirano in od tod na okolico orientirano subjektno centriranostjo.

Struktura skrbi je tam, kjer je konkretna, vedno zaznamovana s tipiko domačega sveta, ki zaseda njen izvor v pradomovinskih smiselni strukturah. Že njene splošne strukturne značilnosti prostorskega zavzetja, nezaključena induktivnost in nezadovoljiva intencionalnost ter subjektna centriranost se pojavljajo v horizontu sveta v določeni obliki, z vsakokratnimi interpretacijskimi vsebinami. Če je tudi homogenizacija, ki jo motivira srečanje s tujimi domačimi svetovi, vezana na to strukturo skrbi, če je osnovana na njej in če operira z njo, potem je v nenehni tendenci, da v konstrukciji svoje celote absolutizira strukturo skrbi lastnega sveta. Seveda ne manjka poskusov, da bi se v homogenizaciji omejil vpliv lastnega domačega sveta. Takšen, radikalen in le deloma posrečen poskus lahko vidimo v sami matematizaciji narave. Omejitve vpliva domačega sveta se pri tem udejanja tako, da skuša matematizacija po možnosti vsebinsko izprazniti domačnost, se pravi, jo formalizirati. Ta poskus pa uspe le deloma, kajti struktura skrbi ostaja pri tem nespremenjeno v veljavi, kar se kaže npr. v tem, da se jemlje matematizacijo narave za smoter *obvladanja* narave. Glede na to je treba reči, da vsaka homogenizacija, ki pušča nemodificirano označujočo strukturo skrbi, ki je odgovorna za domačo navezanost, implicira *kolonialistično nasilje*. Če pa struktura skrbi tako izvorno in odločilno prežema izkustveno življenje, ali potem sploh še obstaja možnost za homogenizacijo brez nasilja?

III. Homogenizacija in fenomenologija

V nadaljevanju bomo podprli tezo, da transcendentalna fenomenologija, z izhodiščem pri Husserlu, vsebuje zasnove, na podlagi katerih se je mogoče izogniti očitku, da homogenizacija, ki jo izvaja, evropeizira nastavke iz drugih kultur.

* *Intention-Erfüllungssystem. Op. prev.*



Seveda se bo potem treba tudi vprašati, ali njeno ravnanje sploh še lahko označimo kot homogenizacijo v običajnem smislu. Dokaz formulirane teze bomo tukaj izpeljali v dveh ozirih: 1. Transcendentalna fenomenologija vzpostavlja drugačen samoodnos, takšen, ki lahko transcendirata strukturo skrbi izkustvenega življenja. 2. Zagotavlja instrumentarij, s pomočjo katerega lahko osvetlimo vsakokratno kulturno vezano *materialno* izoblikovanje skozi diferenco intenco izpolnjujočega sistema razprtega prostora.

Ad 1. Izkustveno življenje se nahaja v krogu, kolikor se ob vsem intencionalnem poseganju pojavlja vedno le tam, kjer ima svoje korenine: v vnaprejšnji danosti sveta. Ta krog je tudi *hermenevtičen*, kolikor življenje v svetu sebe vedno razume le iz sveta, se pravi, kolikor je na koncu napateno na svet kot totalni horizont vsega iz preteklosti sedimentiranega in sonavzočega kot bodočega vnaprej začrtanega smisla. Transcendentalna fenomenologija skuša ta krog predreti, s tem ko *postavi v oklepaj* vnaprejšnjo danost sveta; zdaj ne živi več v tendenci po univerzalnem horizontu, temveč pušča to tendenco »pod« sabo.²⁵ Iterativni proces potrjevanja, napredovanja intencionalne vnaprejšnje začrtanosti* privede do parcialne izpolnitve in novih vnaprejšnjih začrtanosti, pa tudi do ustavitve, se pravi, oskrbujoče življenje v njegovi temeljni tendenci, ki razširja intenco izpolnjujoči sistem, hkrati zaustavi. V tej univerzalni zaustavitvi se kažejo temeljna tendenca življenja, njegovo terminiranje v horizontu sveta in – korelativno – struktura sveta kot totalnega horizonta samega in kot takega. To, kar se kaže, je *tema* fenomenologije. Glede te teme se ji je posrečila sprostitev od strukture skrbi izkustvenega življenja. Če bi transcendentalna fenomenologija to svojo možnost identificirala z domačo »Evropo«, torej svojo transcendentalno pradomovino poistovetila z Evropo, bi si spodmaknila lastna tla: potem si ne bi mogla predočiti strukture skrbi katerega koli regionalnega življenja in bi tako odpravila samo sebe. V transcendentalni pradomovini »Evropa« razpirajoča se možnost fenomenologije pa intendirata *prekoračenje* domače »Evrope«, saj omenjena intenca v svojem smislu pomeni preseganje vse domačnosti. Njena intenca je pač preseganje intenco izpolnjujočega sistema kot takšnega, s tem da jo lahko pušča tematično.

Toda kako lahko fenomenologija pojasni, da je ta sistem dejansko presegla, da je izstopila iz kroga, na katerega je vezano izkustveno življenje? Na to vpra-

²⁵ Prim. *Hua VI*, str. 153.

* *Vorzeichnung. Op. prev.*



šanje je smiselno odgovoriti le iz pozicije znotraj kroga, ker je izstop iz njega pač lahko vprašljiv.²⁶ Če pri odgovoru ni mogoče zavzeti zunanje, »nadrejene« pozicije, je lahko potemtakem podan samo v negativnem smislu: v prikazu dogajanja odtegnitve, ki ni več razumljivo iz krožne strukture, se pa še vedno »kaže« v njej, za njo. Takšno dogajanje odtegnitve označuje dejansko izvajanje fenomenologije. Fenomenologija se izkustvenemu življenju ne odteguje preprosto s tem, da ga hoče zaustaviti v njegovi temeljni tendenci, temveč v radikalnem smislu, da zaustavitev omogoča ravno s tem, da si odteguje samo strukturo tendiranja, se pravi, da ne fungira več v slogu, v katerem se izvršuje vse izkustveno življenje: v slogu *motivacije*.²⁷ Medtem ko vse praktično in teoretično delovanje v horizontu sveta kaže svojo specifično motiviranost, nima fenomenologija ravno zaradi svojega izhodišča, epoché in redukcije, nima *nobenega motiva*,²⁸ kot je Husserl večkrat poudaril: le zato, ker nima fenomenologija nobenega motiva v horizontu sveta, se ji sploh šele razpira možnost, da si ta horizont pridobi kot fenomen. Toda kako lahko brez motiva sploh začne? Odgovor se mora očitno glasiti: začne lahko, ker motivna zadolženost izkustvenega življenja *sama* motivira – vendar zakriva in motivira v povsem drugem smislu. Če je tista motivna zadolženost kot temeljna intencionalna struktura možna le v neki prostorskosti, ki se razpira z diferenco med intenco in izpolnitvijo, potem *v sebi* napotuje na principielno neizpolnljivost, ki je dana poleg te prostorskosti: na nezaključenost vse v horizont sveta usmerjene intencionalnosti. Z drugimi besedami: sama deluje motivirajoče, kolikor, navidezno paradokсно, implicitno začrta določeno izpolnljivost te principielne neizpolnljivosti: izpolnljivost, ki je v *spoznanju* te neizpolnljivosti. Ta »motiv« je skrit v življenju, ker ga zadeva kot takega; je motiv v drugačnem smislu, kot so vsi motivi življenja, kajti zadeva življenje v njegovi motiviranosti sami.²⁹ Ker tako

²⁶ S tem ni mišljeno, da mora hermenevtika postopati vedno imanentno krožno. Nasprotno, gre za fenomenološko utemeljitev transcendence kroga, se pravi, za zagotovljeno usposobljenost fenomenologije za preseganje hermenevtičnega kroga: da lahko njeno usposobljenost, kot »refleksivno-meditativno instanco« »opazovanja kroga« (Mall, n. n. m., str. 93), fenomenološko dokažemo. Koliko je to v skladu z Waldenfelsovo zahtevo po ohranjanju zunanosti, ki ne dopušča etabliranih krožnih teorij »teleološke, dialektične, hermenevtične ali komunikativne« vrste (prim. Waldenfels, n. n. m., str. 62), bi bilo treba še preveriti.

²⁷ Prim. *Hua IV*, § 56.

²⁸ Prim. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer Transcendentalen Methodenlehre* (*Husserliana Dokumente* Bd. II/1). Izd. H. Ebeling, J. Holl in G. van Kerckhoven, Dordrecht/Boston/London 1988, str. 33 isl.

²⁹ Za Hansa Lippsa hermenevtično situacijo označuje to, da »ostajamo v okoljih svojega temelja«; »aporetično filozofije« tiči po njem v tem, da sicer »ne razpolagamo z njegovim začetkom«, ga pa lahko »srečamo pri utemeljitvi, ki je zgodila predhodno«: »srečati-se-pri ni nikakršna gola zaobr-





zadeva življenje samo, lahko to v horizont sveta nepoloženo »možnost« sprostimo le radikalizirano obnašanje življenja do samega sebe. Le v diskurzivnem odskoku iz kroga izkustvenega življenja, posredno motiviranega z eksistencialnimi mejnimi izkušnjami,³⁰ se lahko življenje prisvoji v svoji transcendentalni strukturi. Akt fenomenološke epoché je posredno-neposredno izstopanje v možnostni horizont, ki se odpira v skoku.

Ad 2. S tem ko se fenomenologija v označenem smislu osvobodi strukture skrbi življenja, lahko to strukturo analizira v njeni fenomenalni sestavi. Pri tem lahko pokaže ne le – tako kot se je tega lotil že Husserl – na transcendentalno genezo intenco izpolnjujočega sistema na vsaki konstitucijski stopnji, tja do njenih konstitutivnih izvorov v predjaznih, predpredikativnih učinkih. Naloga fenomenološke analize, zavezane interkulturalnosti, bi morala poleg tega biti to, da ta prikaz opravi tako, da v njem izpraša kulturno različne izraze intenco izpolnjujočega sistema v njihovi vsakokratni transcendentalni zgodovini in povrh postane vidna transcendentalna zasnova vsakokratnega prazgodovinskega v njegovi določeni vrsti, njegovi »relaciji« v določeni materialnosti.³¹

Pogled fenomenologije je sam določen vidik in pač *ni* vezan na domači svet. Je *krajeven* in v svoji faktični odprtosti v transcendentalnem, nikakor ne mundanem, smislu relativen do transcendentalne pradomovine (»Evrope«). Obenem je *brez-krajeven*, kajti nikakor ni relativen do domačega sveta oz. kompleksa domačih svetov, označenih kot »Evropa«, in uhaja nevarnosti pollaščajajoče ga homogenizacije, ker prav tako ne operira na področju oživelih domačih svetov, temveč le-te v svoji mundanosti presega, s tem ko zavrača tendenco strukture skrbi vsega izkustvenega življenja. Mesto fenomenologije je s tem tako »pod« kot tudi »nad« izdiferenciranostjo domačega in tujega sveta –

nitev k samemu sebi. To, na kar nismo bili naravnani, *tvori* prizadetost [betroffen]. In kolikor so predvidevanja [...] nekaj bistveno predhodnega, tj. le v *oddatku* ozaveščajočega, njihova izpostavitve pomeni epoché«. (*Die menschliche Natur [derke Bd. III]*. 2. izd. Frankfurt am Main 1977, str. 56; prim tudi *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik [Werke Bd. II]*. 4. izd. Frankfurt am Main 1976, str. 21 isl.)

³⁰ Prim. Fink, n. n. m., str. 38.

³¹ Sem sta tako Husserl kot tudi Cassirer postavila odločilno utemeljitev. Tako kot Husserl je tudi Cassirer, po E. W. Orthu, »posvaril pred preprostim hipostaziranjem pojma jaz in podobno pojma svet. Jaz in svet se diferencirata šele v procesu simboličnih oblikovanj tako rekoč kulturnozgodovinsko« (Orth: *Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserls und Ernst Cassirers*. V: Jamme in Pöggeler [izd]: *Phänomenologie im Widerstreit*. n. n. m., str. 332–351; citat str. 343).



»spodaj« v krajevnosti njenega transcendentalnega izvora in »zgoraj« v brez-krajevnosti njenega transcendentalnega poseganja.

IV. Nastavek za fenomenologijo interkulturnosti

Če je mesto fenomenov fenomenologije v tem smislu osvobojeno suma polaščajoče homogenizacije, potem s tem še nismo pokazali, v kolikšni meri je lahko transcendentalnofenomenološka analiza sama izpeljana v *občnosti*, se pravi, ali oziroma do katere stopnje njena pradomovinska ustanovitev* implicira povezavo kulturnega kroga, ki bi bila napoti univerzalni veljavnosti njenih izjav. Takšna povezava je dana s tem, da se transcendentalna stanja izrazijo v nekem jezikovnem odnosu, ki je vedno le mundani jezikovni odnos, jezik tega ali onega domačega sveta.³² Kot fenomenološka analiza ni zamenljiva z določenimi jezikovnimi odnosi, je z njimi tudi ne smemo poistovetiti. Potemtakem naloga stalnega razkrivanja izhaja iz jezikovnih zakritosti fenomenološko pokazanega ter obenem iz naloge interkulturnega sodelovanja, ki to razkrivanje različnih pradomovinskih korenin izvaja in sploh šele lahko verificira diferenco med fenomenološkimi smiselnostmi in zakritostmi z domačimi jezikovnimi državami.

16

Takšno interkulturno fenomenološko raziskovanje bi bilo zaznamovano predvsem z naslednjimi tremi značilnostmi:

1. Odstop od strukture skrbi za transcendentalno fenomenologijo vsakič poteka le v *tematičnem*. Svet določujoče življenje postavlja izven izvrševanja, ki potem v svoji korelativnosti med subjektiviteto in svetom postane tema fenomenologije; da pa bi se akt fenomenologa, ki to kaže, ravno tako izvzel iz njegove vključenosti v strukturo skrbi, je potrebna nadaljnja podobna pozornost.

2. Fenomenološka analiza lahko kot temo poudari pradomovinsko v njegovi specifični *relaciji*. Ta kaže konkretno lastno v izvoru njegove lastnosti v do-

* *Stiftung. Op. prev.*

³² Potemtakem je treba Mallu tudi tukaj pritrditi, ko formulira, da je »nesoglasje vgravirano v jezikovne stile«: »V nekem hermenvtično zelo pregnantnem smislu je razumevanje stvari pred razumevanjem jezika.« (Mall, n. n. m., str. 95.)

³³ »Fenomenologija je v precejšnjem delu sestavljena iz zgodovine husserlovskih herezij.« (P. Ricoeur, cit. po B. Waldenfels: *Einführung in die Phänomenologie*. München 1992, str. 9.)



stopu, ki ne izvira iz tega lastnega, z ohranitvijo, ki mu pripada, pa se ga tudi ne polašča. V tem smislu fenomenologija izvaja homogenizacijo, vendar takšno, ki v zasnovi svojega izoblikovanja, v trenutku, ko se pojavijo posamezne relacije kot take, takoj spet razpade. Obratno lahko s tem relacije same od sebe pripravijo neko »homogenizacijo«, ki ni več determinirana z domačim svetom, temveč izhaja iz »srečanj« fenomenološko dojetih relacij, njen smisel in veljavnost biti pa je treba šele določiti.

3. To gibanje porajanja fenomenološko specifične »homogenizacije« ustreza ravnanju fenomenologije, ki ga moramo glede tega označiti kot *diskontinuirano*. Diskontinuiranost pri tem označuje postopno napredovanje fenomenološke analize, za katero ni le nujno, da se sooča s presenečenji in prilagaja presenečenjem, izhajajočih iz relacij, ki jih je razkrila sama, temveč mora v tem tudi vedno znova postavljati na kocko samo sebe; ki se nadalje s svojo analizo, ki se izvaja zaradi jezikovnih odnosov in horizontov razumevanja drugih domačih svetov, ne le obogati, temveč lahko postane tudi na novo določena, pri čemer nima že vnaprejšnjega potrdila za dejanski spoznavni porast. Fenomenologija se ne udejanja le v *heretični* eksistenčni obliki³³, ki v domnevno istem išče vedno drugo, temveč se v tem obenem, ravno kot interkulturalna teorija, vedno na novo loteva *tveganja*.³⁴

³⁴ »V tveganju razumevanja ostaja odprto, kaj bo z našim starim razumevanjem.« (Mall, n. n. m., str. 99)





Cathrin Nielsen

MARTIN HEIDEGGER: EVROPA IN ZAHOD*

*Velika mesta
iz kamna sezidana
na ravnini!
Tako nem gre brezdomec
s temnim čelom za vetrom*
(Trakl, *Zahod*, 2. verzija)¹

Kdor v Heideggrovem mišljenju išče konstruktivni prispevek filozofije k javni debati o Evropi, bo sprva razočaran. Slavni pogovor z Rudolfom Augsteinom za revijo Spiegel se steka v lakonične besede: »Le še kak bog nas lahko reši.«²

* Teksti, ki so jih v ta blok prispevali Nielson, San Martin, Thiel in Mall, so izvorna predavanja na kolokviju »Fenomen Evropa« 16.–18. oktobra v Fenomenološkem centru v Pragi (prim. Phainomena 45–46).

¹ Prepesnil Kajetan Kovič. Lirika 8, str. 68. Izvirnik: »Groß sind Städte aufgebaut / Und steinern in der Ebene; / Aber es folgt der Heimatlose / Mit offener Stirne dem Wind«. Trakl, *Abendland*, 2. Fassung.

² »Nur noch ein Gott kann uns retten«. Prim. intervju, dan v Heideggrovi hiši 23. septembra 1966, ki je z naslovom *Le še kak bog nas lahko reši* izšel v reviji DER SPIEGEL (št. 23) malo po Heideggrovi smrti maja 1976. Pogovor je ponatisnjen v knjigi *Odgovor. Pogovori z Martinom Heideggrom* | Antwort. Martin Heidegger im Gespräch. Izdala Günter Neske in Emil Kettering, Pfullingen 1988, str. 99 isl. Pogovor za revijo Spiegel je v slovenskem prevodu Tineta Hribarja





Te daljne besede se v javnosti gibljejo kakor klopotec: čudijo se jim, nato pa nanje pozabijo. Nasprotno pa Heideggrovo vztrajno odklanjanje, da bi se moralno, družbeno, politično dojemljivo opredelil o Tretjem rajhu, sproža ogorčenje, ki traja že desetletja. Heidegger se je *filozofsko* izrekel o nacionalsocializmu v vojnih in povojnih letih; najobširneje, četudi »času neprimerno«, v predavanjih o Nietzscheju.³ Zakaj je Heidegger potemtakem dejansko molčal, in še: kakšen bi lahko bil razlog za nesorazmerno dolgo vztrajanje javnega ogorčenja – to se pravi pozitivno pripoznati na novo urejene povojne razmere. Če želimo najti Heideggrov filozofski prispevek k aktualni debati o Evropi, potem moramo vzeti za izhodišče prav to molčeče ne-pripoznanje *tega* novega začetka – Heidegger celotnega povojnega razvoja h kar se da neideološki, liberalno-demokratsko legitimirani, znanstveno-tehnični racionalnosti namreč ni priznaval kot prevladanje evropske krize dvajsetega stoletja. Še več, v tem, kar se je zgodilo po letu 1945, je videl celo nadaljevanje notranjega opustevanja Evrope: »... še vedno se gibljemo, z vsem obstojem, znotraj cone nihilizma«⁴ beremo leta 1956 v odprtem pismu Ernst Jüngerju. Ali pa leta 1950 v [privatnem] pismu Karlu Jaspersu: »... zadeva zla še ni na koncu, šele stopa v pristni svetovni stadij«.⁵

20

izšel leta 1988 z naslovom *Pogovor s Heideggrom* (1966) (Nova revija 73–74 (1988), str. 614–626) in leta 1995 z istim naslovom v Phainomeni 13–14 (1995) (str. 103–134).

³ Heideggrova predavanja o Nietzscheju na Freiburški univerzi (zgoščeno v letih 1936–1940), so trajala več semestrov: *Der Wille zur Macht als Kunst*, v zimskem semestru šolskega leta 1936/37; predavanje je bilo objavljeno leta 1985 kot 43. zv. *Skupne izdaje* [HGA]; Nietzsche's metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: die ewige Wiederkehr des Gleichen, v poletnem semestru leta 1937 (44. zv. HGA; Frankfurt ob Majni 1985); Nietzsche's II. Unzeitgemäße Betrachtung, v zimskem semestru 1938/1939 (46. zv. HGA; F/M 2003); Nietzsche's Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis, v poletnem semestru 1939 (47. zv. HGA; F/M 1989); Nietzsche, Der europäische Nihilismus, iz drugega trimestra leta 1940 (48. zv. HGA; F/M 1986). Predelani zadnji dve predavanji sta izšli kot samostojna študija o Nietzscheju tako pri založbi Neske, kot tudi znotraj *Skupne izdaje* (6. zv. HGA, 1. in 2. del; F/M 1996, 1997). V letih 1937 in 1944 je Heidegger vodil seminar o Nietzschejevi filozofiji (1. Nietzsche's metaphysische Grundstellung /Sein und Schein/, 2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens, 87. zv. HGA; F/M 2004). Predavanje o *Evropskem nihilizmu* je dostopno v prevodu Iva Urbančiča (Ljubljana 1971). Prim. Phainomeno 31–32 (2000) str. 143 isl.

⁴ »... wir bewegen uns mit dem ganzen Bestand noch innerhalb der Zone des Nihilismus.« Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*. Frankfurt ob Majni ⁴1977, str. 41. Odslej bomo navajali strani izdaje iz Heideggrove *Skupne izdaje*. Prim. Martin Heidegger, *O vprašanju biti*, Maribor 1989, str. 40.

⁵ »... die Sache des Bösen ist nicht zu Ende. Sie tritt erst ins eigentliche Weltstadium.« Pismo Karlu Jaspersu, napisano 8. aprila 1950. V: Martin Heidegger/Karl Jaspers: *Korespondenca* | Briefwechsel 1970–1963, Frankfurt ob Majni 1990, str. 202. Prevedeno v Phainomeni 21–22 (1997) str. 303–306.





S to le težko sprejemljivo, neprijetno diagnozo se najustrezneje soočimo, če jo dejansko poskusimo tolmačiti iz sredine Heideggrovega mišljenja, kar pa že vsaj od začetka tridesetih let lahko razumemo kot obsežen poskus umestitve [Verortung] evropsko-zahodne zgodovine. V ciklu predavanj iz leta 1949 Heidegger to umestitev poimenuje *Vpogled v to, kar je*.⁶ Kaj »je«, to pa je mnogoznačno in mnogoplastno. Ne meni zgolj sočasnih razmer in tega, od česar se te razmejujejo. To umestitev bomo zasledovali v nadaljnjem. V grobem jo lahko zajamemo prek dveh polov, ki se *inverzivno* nanašata drug na drugega in ki jih za zdaj imenujem Evropa in Zahod.⁷ Moja prva teza je, da Heideggrova razmišljanja o evropskosti zasegajo razmišljanja o zahodnosti [*Abendländische*],⁸ ki jo Heidegger od evropskosti razlikuje s tem, da evropskost v zahodnosti najde svojo *mejo*. Če Heidegger evropskost misli kot usodnostno [*geschickhafte*]⁹ tendenco po brezumni ekspanziji, ki se bolj ali manj premočrtno steka v globalno svetovno družbo in s tem zaznamuje nekakšen »konec zgodovine«, pa misel o zahodnosti govori o tem, da ta konec pripada globljemu do-končanju, brezdanji cezuri, ki jo moramo obravnavati kot pristno sredino zgodovine. Odnos do te brezdanje sredine zgodnji Heidegger zajema kot »bit-zasmrtnost«, ki tvori skriti temelj zgodovinskosti tubiti. Petindvajset let kasneje (zdaj iz »bitnozgodovinske« perspektive), govori Heidegger o Zahodu kot o »deželi zatona« (12. zv. *Skupne izdaje*, str. 73),¹⁰ v katero mora Evropa vstopiti, če ne želi preminiti zaradi svojega imperialnega in s tem vse bolj brezzgodovinskega, brezmerne bistva. Dokončno zgodovinsko podobo Evrope torej tolmači iz cezure, ki sega globlje, kakor večinoma ustreza evropskemu samorazumevanju lastne zgodovine. V njej razgaljeno globinsko dimenzijo ima Heidegger za

⁶ *Einsicht in das, was ist*. Bremer Vorträge 1949. Das Ding – Das Ge-stell – Die Gefahr – Die Kehre. 79. zv. *Skupne izdaje*. Frankfurt ob Majni 1994.

⁷ Heidegger je ubral tak opozicionalni način govorjenja v 4. zvezku *Skupne izdaje* (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt ob Majni 1981, ²1996) str. 177, kot tudi v 12. zvezku *Skupne izdaje* (Unterwegs zur Sprache, F/M 1985), str. 73. Obe besedili sta dostopni v slovenskem prevodu (*Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Ljubljana 2001, str. 167; *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995, str. 79) Heidegger tu med ostalim povzema zgodovinsko pot zahodno-evropske metafizike oz. filozofije. 'Inverzivna' koncepcija zgodovine sugerira takšno diferenciranje. Prim. tudi Cathrin Nielsen: *Odtegnjena sredina. Pričujočnost pri Heideggeru*. | Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger. Würzburg 2003, str. 154 isl.

⁸ Besedi *Abendland*, *Abend* in njune izpeljanke tu zaradi nagovorjenega konteksta prevajam z Zahod, oz. zahod. Prim. *Na poti do govornice*.

⁹ Prim. op. št. 14.

¹⁰ »Land des Untergangs«; prim. *Na poti do govornice*, *ibid.*, str. 79. Besedo *Untergang* tu prevajam kot zaton oz. ponik. Prim. *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 283 isl.





»merodajno formo zgodovine«, saj »začenja v temeljni zgodbi« (40. zvezek *Skupne izdaje*, str. 42).¹¹

Moja druga teza je, da misel cezure in ponovnega prinašanja zgodovinskosti, ki se tu začenja, ni nikakršnem abstraktni konstrukt, temveč za Heideggra kulminira v sedanji dobi, in zato danes zadeva »nas« v odlikovanem smislu. Kdo pa smo »mi«? In kaj »je« danes? »Mi« po eni strani meni evropsko znanstvenotehnično civilizacijo, ki je na tem, da se bo razrasla v svetovno civilizacijo. »Mi« pa smo po drugi strani mi, Nemci, kot »srčna sredica«¹² Evrope, ki jo je za Heideggra nepremagljivo opustošil neznanški dotik negativnega. Kolikor prvo ni brez naveze z drugim, ampak je zgodovinsko sprijeto, smo »mi« poklicani, da se postavimo izven sedanjega zgodovinskega kraja, izven raznotero zaklinjane »ure nič«,¹³ kar pomeni, da se moramo z njo sprijeti kot z razdelavo in predelavo bistveno odtegnjenega *usodja*.^{14, 15} Heidegger ta sprijem povezuje z možnostjo dejanskega preobrata in tako tudi dejanskega novega začetka. To, da je ta mogoč, da je neko dobo mogoče umestiti ne zgolj historično, ampak da se da z njo sprijeti tudi začetno zgodovinsko, to Heidegger tolmači kot posebnost zahodnoevropske zgodovinske poti. Na njej se začetek in konec ne obnašata samo historično, pa tudi ne samo linearno-procesno, a tudi ne zgolj dialektično, temveč obenem vedno hkrati tudi *inverzivno*. S tem je mišljeno, da zgodovina v svoji procesualnosti ostaja stisnjena v preobrat (Heidegger govori o »*Kehre*«, »obratu«), ki se odtegne razpoložljivosti. Vsako dokončno zgodovinsko stanje je vedno že podtalno prehiteno, oz. zajema ga povratek v začetek, ki ga ne more pozunanjiti. Po drugi strani pa vsak začetek ostaja zapisan koncu, ki zajema konec prav tega začetka. Ta inverzivni »izostanek«, oz. to, da je Evropa sama zgodovinski oz. »usodnostni« fenomen, ne pa tla zgodovine, to je tisto, kar je na Evropi zahodnega, obenem pa je to v eminentnem smislu *zgodovinski kraj* naše lastne pričujočnosti.

¹¹ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt ob Majni 1983, str. 42. Prim. *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995, str. 39.

¹² »Herzmitte«.

¹³ Stunde Null.

¹⁴ *Geschick*. Prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, *ibid.*, predvsem str. 168.

¹⁵ Prim. pismo Jaspersu s 5. julija 1949: »Spoprijem z nemško nesrečo in njeno svetovnozgodovinsko-novoveško zavozlanostjo bo trajal vse do konca najinih življenj!« (Heidegger/Jaspers: *Korespondenca* / Briefwechsel, *ibid.*, str. 186; prim. Phainomena 21–22 (1997), str. 290). O tem »sprijetju« (brez naveze na Heideggra) od nedavna tudi Christian Meier: *Od Aten do Auschwitza. Motrenja o položaju zgodovine*. [Von Athen bis Auschwitz. Betrachtungen zur Lage der Geschichte. München 2002.



1.

Najprej moramo razčistiti, kaj evropskost pri Heideggru pravzaprav pomeni. Za izhodišče lahko vzamemo premislek iz predavanja *Kaj je to – filozofija*, ki ga je Heidegger imel avgusta 1955 v kraju Cerisy-la-Salle (Normandija). Tam beremo: »Stavek: filozofija je po svojem bistvu grška, ne pove nič drugega kot: Zahod in Evropa, in edino onadva, sta v svojem najbolj notranjem zgodovinskem teku izvorno ‚filozofska‘. To izpričujeta nastanek in gospodovanje znanosti. Ker znanosti izhajajo iz najbolj notranjega zahodnoevropskega zgodovinskega toka, namreč iz zgodovinskega filozofskega toka, so danes zmožne specifično oblikovati zgodovino človeka po celi zemlji.«¹⁶

Evropski zahod je tu sprva določen v treh ozirih: je grški, filozofski in kot tak je po svojem notranjem ustroju zgodovinski. Kako si ti trije oziri sopripadajo? In kako v njih že tiči napotilo na nemirno, tendenčno vsezajemljivo širjenje znanstveno-tehnične civilizacije po vseh kulturah? Začnimo z grškostjo. Evropa kot okcidentalna kulturna družba (torej ne kot geografska enota, kot ta tudi ni nič drugega kot razbrazdani rtič Azije)¹⁷ pričinja v sporu z orientalnim svetom. Politično ta pričetek zaznamuje zmaga grški mestnih držav nad perzijskim kraljestvom; zmago običajno označujemo kot zmago združbe svobodnih državljanov nad v sebi zaključeno, patriarhalno statiko Orienta. Filozofsko je ta svetovnozgodovinski spor predvsem *Hegel* prvi tolmačil kot zameno in izhod iz v sebi sklenjene, nerazlikovane substance: medtem ko azijski svet ostaja zbran v substancionalni enotnosti, se substanca v svobodnem, grškem svetu razseda [*tritt ... auseinander*]. Uveljavi se moment refleksije, misleče motrenje substance, ki *sebe* zoperstavlja in *sebe* somisli. »Začudenje« vznikla, ki pozablja nase, ugasne; stopi v svobodno, teoretično razmerje do narave. Hegel govori o prehodu vzhodnjaškega svetnega vznika v zahodnjaški zaton in s tem povezano rojstvo notranjega »sonca samozavesti«,¹⁸ torej o

¹⁶ »Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich ‚philosophisch‘. Das wird durch die Entstehung und Herrschaft der Wissenschaften bezeugt. Weil sie dem innersten abendländisch-europäischen Geschichtsgang, nämlich dem philosophischen entstammen, deshalb sind sie heute imstande, der Geschichte des Menschen auf der ganzen Erde die spezifische Prägung zu geben.« Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen ⁹1988, str. 7. Prim. *Kaj je to – filozofija?*, Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, str. 388.

¹⁷ »... zerklüftetes Kap des asiatischen Kontinents«; prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, *ibid.*, str. 166.

¹⁸ »Sonne des Selbstbewußtseins«, G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1. zvezek, *Die Vernunft in der Geschichte*, izd. J. Hoffmeister, Hamburg ⁶1994, str. 243.





odpravljenju samorazodevanja narave v notrišnji [*inwendig*] pojem. Nekaj takega, kot je *episteme theoretike*, iz neposrednega dogajanja izstopajoče, distančno, kritično teoretično gledanje in znanost, ki se usmerita na izstavljanje vzrokov in razlogov, je nekaj neorientalnega sploh.¹⁹

O čudenju (*thaumazein*) in o tu porojenem spraševanju kot pričetju zahodno-evropske filozofije in zgodovine govori tudi Heidegger. Dogajanje tolmači kot razsedanje *physis* in *logos*. *Physis*, vznik narave v najširšem smislu, stopa v določno razmerje do vednosti, do samostojnega prevpraševanja in upovedovanja tega vznika (*logos*). Sprva je *logos* v vsej svoji mnogoznačnosti (kot temelj, zbir, vzrok, beseda, princip, poračunavanje, itd.) del *physis*, ob vzniku narave meni tisto, kar jo zbira v njeno »prisostvo« in ostajanje: *logos*, *legein*, napotuje v »biro«, *Lese*, kakor se pojavlja v besedah nabiranje grozdja ali jagod, *Wein-*, *Beerenlese*: dopuščanje, da raztreseno bivajoče leži pred nami, s tem ko ga poberemo in zberemo.²⁰ Ta bira, ki je še zavezana vzniku, se razlikuje od kasnejšega *logon didonai*, sokratsko-dialektičnega poračunavanja [*Rechen-schaftsgabe*], ki predstavlja filozofski center *polis*. Diferenca med stvarjo in govorom, ki se nanjo navezuje, se še ni uveljavila. Ali drugače: svet še ni predmet nekega >o-čemer< [*Worüber*], ampak mogotni vznik; njegov »preizkusni kamen« (*kriterion* kot to, na čemer se nekaj odloči za svojo določnost), še ni vprašanje, ampak prav tako mogotna *možnost zatona*. V tej uveljavljeni možnosti zatona tiči specifična diferenca do Heglove koncepcije; imenuje dimenznja« začetnost v njeni nejasnosti. Heidegger imenuje začetno recipročno prežemanje vznika in ponika dogajanje *aletheie*.²¹ Njeno protigibanje je *lethe* kot upiranje svetlemu in zamejenemu, pa tudi *čas* kot temni horizont vsakršne sedanjosti in tako kot skrivnostna »zaloga«²² vsega tistega, kar je. Svet postane

Prim. *Filozofija svetovne zgodovine. Predavanja. Uvod. Um v zgodovini*, Ljubljana 1999, str. 189, § 356.

¹⁹ Prim. Karl Löwith: *Nezadostne pripombe o razliki Orienta in Okcidenta. |Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident. V: Pričujočnost Grkov v novejšem mišljenju. Slavnostni zbornik ob 60. rojstnem dnevu Hansa-Georga Gadamerja |Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen 1960, str. 141–170.*

²⁰ »... ein einholendes und versammelndes Vorliegenlassen des verstreut Seienden«; prim. Martin Heidegger, *Logos* (Heraklit, Fragment 50). V: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, str. 199–221; *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 219–244.

²¹ »Heidegger nennt die anfängliche gegenseitige Durchdringung von Aufgang und Untergang das Geschehen der *aletheia*; ...«

²² »Rücklage«; Martin Heidegger, *Logos* (Heraklit, Fragment 50), *ibid.*, str. 213; *Predavanja in sestavki*, str. 234.



naprotje avtonomnega znanstvenega uma šele ko se v samem sebi »zakorenini« gibanje »bire«, ki vse zbira v njegov obris. Časovni, nočni in brezdanji karakter sveta se umakne in v sebi sprostí *sebe* diferencirajoči *logos*. Takoj ko se čudenje temu, da »je nekaj in ne raje nič«, razvije v kritično vprašanje, prične sebe od le-tega razlikovati, pričinja sebe razumevati kot od tega ločeno in s tem nekako nase postavljeno. Ta samo-stojnost [*Eigen-Ständigkeit*] spraševanja, to, da ga torej na plan ne pokliče stvar sama, ampak se ji samoiniciativno, radovedno posveča zaradi impulza hotenja po vedenju ter jemlje bivajoče pred oči v njegovi sedanjosti in zamejenosti – to postane bistvena poteza teorije. Njeno poglavitno vprašanje *ti estin?* »Kaj je to?« Heidegger označi za »zgodovinsko vprašanje našega zahodno-evropskega mišljenja.«²³

Tega, kar se godi v Grčiji približno v 5. stoletju in kar dojemamo kot rojstvo Evrope, Heidegger kot tudi Hegel ne tolmačita zgolj iz neke filozofske perspektive, ampak ga obadva obenem tolmačita *kot* originarno filozofsko, kolikor filozofsko pomeni: da se čudimo, vprašujemo, polni nemira, razločujoči se, znanstveno, in smo v tem nekako na poti, odprti, v pogovoru. Kot vemo, imenuje Hegel ta nemirni biti-preko-substance duh; njegova substanca je *svoboda*, in »napredek v zavesti svobode« dejavnost duha.²⁴ Tudi Heidegger govori o bistvenemu »zunaj-sebe«²⁵ duha, pa tudi o »pošiljanju iz Orienta v Okcident«, kot njegovem »usodju izseljeništa«.²⁶ (75. zvezek *Skupne izdaje*, str. 146). V nasprotju s Heglom Heidegger gibanja napredujočega izseljeništa ne tolmači kot razgrnjenja pičlega, zastrtega začetka v njegovo neskončno sebe-vedenje, temveč v smeri nasproti stremeče napetosti do tega, kar se umika v razsedanju

²³ »... die geschichtliche Frage unseres abendländisch-europäischen Denkens«; Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 91988, str. 10. Prim. *Kaj je to – filozofija?* Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, ibid., str. 391. Prim. tudi Johannes Lohmann: *O paradigmatskem karakterju grške kulture* / Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur. V: *Pričujočnost Grkov n novejšem mišljenju* / Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, str. 171–188, 177: »Grki so s tem *physis* kot princip dogajanja, ki se vrši po preglednih pravilih, ločili od *logosa* kot principa njegove formulacije, in so s tem ‚govorici‘ (ki sprva pomeni toliko kot ‚poved‘), res vzeli njeno ‚magično‘ moč, zato pa so mišljenje, ki je šele postalo polnoletno, razvezali v njegovi učinkovitosti.«
²⁴ »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit«; Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, str. 63. Prim. *Filozofija svetovne zgodovine. Predavanja. Uvod. Um v zgodovini*, str. 51, § 107.

²⁵ »Außer-sich«; prim. 75. zv. *Skupne izdaje* (Zu Hölderlin – Griechenlandreisen, Frankfurt ob Majni 2000), kot tudi 12. zvezek *Skupne izdaje*, ibid., str. 55 (*Na poti do govornice*, ibid., str. 58). Etimološko je *Geist* povezan z *gheis*: »biti razsrjen, zgrožen, biti zunaj sebe.«

²⁶ »Auswanderungsgeschick«. Prim. op. št. 9 in 14.



physis in *logos* – *lethe*, oz. tistega, kar se giblje k biti: temna dimenzija časa. Trdneje ko se *logos* zakoreninja v sebi samem, več omejitvev ko ovrže in izniči, bolj ko *sebi* postaja obsežno pričujočnejši, bolj se oddaljuje od možnosti ponika, poléženi v »zalogo« časa. Ta možnost ponika ostaja po Heideggru edina možnost dejanskega začetka. Če naj bi bili začetki nekaj več in nekaj drugega kot golo prerazporejanje obstoječih možnosti, potrebujejo smrtonosni moment sebeopuščanja [*Selbstaufgabe*], prehoda skozi »nič« tal in vzorov. Um, ki programsko briše to brezdhanje odprto dimenzijo, izgublja zaledje divjine niča, se zmehanizira. Zaradi omejenega prostora lahko žal zgolj naznačimo izostritev te tendence k samonanašanju, ki po Heideggru doleti meta-fizično ustrojeni *logos*, še posebej v premeni v novoveško racionalnost. Descartesovo mišljenje temelji v metodičnem dvomu glede vse biti, razen tiste nenavadne biti tega jaz mislim (*cogito*); Hegel zavest izrecno misli kot ab-solutno, kot v sebi sklenjeno, in na koncu konsekvnetno govori o tem, da duh povsod tipa samega sebe. Prostorje sveta se zoži na prostorje ponovne prepoznavnosti.²⁷ Kasneje v Nietzschejevih besedah »volja do moči« docela stopi na plan goltajoča, konzumatorna zaokupiranost uma s samim sabo. Njej se vse kaže kot v jedru odkrito, izročeno použitju, skupaj s človekom, po njegovi zgodovinsko-naravni končnosti. Tu, pravi Heideggrovo frapantno strnjenje, tu so se že vnaprej odigrala tudi masovna uničenja 20. stoletja; so posledica *anihilacijske*²⁸ ustrojenosti evropske racionalnosti.²⁹

26

²⁷ »Der Spielraum der Welt verengt sich zum Spielraum der Wiedererkennbarkeit.« Prim. slavno mesto iz *Enciklopedije*: »Princip evropskega duha je [...] samozavedni um, ki sebi toliko zaupa, da zanj nič ne more biti neprestopljiva ovira, in ki se zato dotika vsega, da bi si v tem *sam sebi* postal pričujoč.« (Enc. § 393. Poudarki avtoričini) Prav to ekspanzivno zaupanje v »ponovno-prepoznavanje-v-vsem«, in neupornost, ki leži v tem, so nekateri zdaj spoznali za trpko mejo; prim. Peter Sloterdijk: *Če se Evropa zbudi* | Falls Europa erwacht. Frankfurt ob Majni 1994, str. 9: »... ‚ravednost‘ sama postaja ‚svetovna sila‘: ‚gibanje poseganja‘, ki leži v njej, tako spreminja vse, česar se dotakne, v ‚resurs in vplivno cono‘.«. (10)

²⁸ Stavek se v izvorniku glasi: »Hier, so Heideggers verstörende Engführung, sind auch die Massenvernichtungen des 20. Jahrhunderts vorgespielt; sie sind eine Konsequenz der *annihilierenden* Verfaßtheit europäischer Rationalität.« Fremdwörterbuch (DUDEN) pojasnjuje nemško rabo glagola *annihilieren* takole: »1. a) zunichte machen; b) für nichtig erklären; 2. Elementar- und Antiteilchen zerstören.« Prim. SSKJ 1, str. 44.

²⁹ Temu precej enodimenzionalnemu branju zahodne metafizike lahko očitamo predvsem to, da poudari predvsem njeno *razumno plat* ter specifično vlogo *uma*, ki je med drugim v tem, da razumu dodeli področje pristojnosti, in mu pri vsem drugem postavi zapahe, sicer pa ga ne upošteva. Po drugi strani pa vendar le stežka oporekamo, da zgolj instrumentalni kontinuum razuma v vedno večji meri predstavlja svetovno dejanskost, in še, da je bil in da je filozofski um vse bolj zastrašujoče pripravljen, da bi se podredil »zgodbi o uspehu« razuma. Danes si um zagotovo ugaja v tem, da kot demokratično-upravičevalna dekla pometa v naravoslovju, ki pa ga zlorablja.





Možnost ponika ima v Heideggrovem mišljenju, ravno nasprotno, skupaj z zavestjo časa in s tem s pristno, brezdanjo odprtostjo, že od začetka osrednjo vlogo. V *Biti in času* stopa na plan v pozivu k »ponovitvi«, v kateri odzvanja zgodovinskost, ki na čisto določen način presega linearno ali progresivno historičnost. Kar se ponovi, ni neka prejšnja ontologija, na primer Aristotelova, temveč *legein on*, upovedovanje bivajočega iz brezna časa (oz. fundamentalnoontološko rečeno: iz časovnosti). Zgodnji Heidegger poskuša »fundamentalnoontološko« obiti za novoveško filozofijo merodajno ločevanje *physis* in *logos* (narave in duha, biti in zavesti, itd.), tako da teoretični pogled na svet povrne v predteoretsko seznanjenost s svetom (1. razdelek *Biti in času*). Ta se pokaže kot prežeta z podtalno zavestjo smrti, ki kot brezimna končnost zaobjema vse prisostvovanje (2. razdelek). »Ponovno-prinašanje«, *Wiederholung*, ki ga tu mislimo, je potemtakem prestavljenost v poseg začetnega, v diskontinuiteto, ki »pretresa« vsakdanje znani kontinuum. Ne pusti se »pregovoriti ‚preteklemu‘, da bi se vrnilo kot nekdanj dejansko«, ampak je prav kot »preklic tega, kar se danes udejanja kot ‚preteklost‘« (2. zvezek *Skupne izdaje*, str. 510).³⁰ Sam ta preklic je vsebinsko popolnoma prazen in nedoločen; od dejanskosti evropskemu duhu ne navrže niti drobtinice več, ne kaže v nobene nove določnosti, ampak pristno »nedomačnost« tubiti vleče v kontinuum izčiščenega svetnega zadrževanja, ki jo predstavlja to, da mora umreti. Zasnovanost z rojstvom, dediščino našega porekla, ki vnaprej zarisuje naše faktično razprte možnosti tu in zdaj, z njo pa tudi evropsko dediščino neustrašnega in vse požirajočega duha, obdaja zasnovanost v smrt. Ta končnost je za Heideggra pristna *ekstasis* ali neujemljivi »izven-sebe sploh« (24. zvezek *Skupne izdaje*, str. 378)³¹ tubiti. Končnost je ta, ki tubit kliče iz brezzgodovinskosti neskončnega progressa ponujajočih se možnosti nazaj v skriti temelj njene zgodovinskosti. S skrajnih meja odškrnjena nedomačnost človeškega prebivanja [*Da-sein*] v tesnobnem vedenju za smrt postavlja prebivanje v odločitev. Zbir v začetek pri Heideggru obstaja le tu.

* * *

To »enostransko« prednost *smrtne* uglašenosti kot svet razpirajoče sile je v zadnjem času ponovno kritiziral Klaus Held. V navezi na uglašenost, ki je v

³⁰ »Widerruf dessen, was im Heute sich als ‚Vergangenheit‘ auswirkt«; prim. *Bit in času*, Ljubljana 1997, str. 521.

³¹ »Außer-sich schlechthin«; Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt ob Majni 1975, ²1989, ³1997.



navezi s pojmom »rojstvenosti« pri Hannah Arendt, ji zoperstavlja zasnovano temeljno razpoloženje »rojstvenega strahospoštovanja«, ki ne prihaja iz temne brezimmnosti smrti, ampak iz »razprtosti za svet kot svet«. ³² Poleg tega jo, kot *izvorno sopripadno*, povezuje še – kar je zame v prenekaterem pogledu problematično – z evropskim, samozavedno-znanstvenim duhom: »Znanost motivirajoče čudenje in v njem vsebovano strahospoštovanje je pravzaprav sprejemljivost za obnovo luči sveta; gre za razpoloženje rojstva, učlovečenja [...] To temeljno razpoloženje tvori začetnega duha Evrope. Iz njega je vsak človek v naši kulturi za kraj rojstvene svetne odprtosti prejel neprimerljivo plemenitost.« ³³ In še: »Začetnega duha Evrope tako označuje to, kako se manifestira v pričenjajoči znanosti – svojevrstna odprtost za *svet kot svet*, tj. za napeto razmerje med njegovo temeljno razpoložensko izkušeno *enotnostjo* in njegovim posebnosvetnim množtvom.« ³⁴

Na prvi pogled se zdi, da Held »uglašnost v zmožnost začenjanja« ³⁵ prestrašene negativitete končnosti preobrne v pozitiviteto svetu odprtega čudenja. Dejansko pa so s tem preobrnjenjem zgodovinoopirajočega temeljnega razpoloženja in v njem utemeljenega dojetanja demokracije povezani specifični premiki, ki se neposredno dotikajo naše teme in ki jih lahko razločno kontrastiramo Heldovem osnutku. ³⁶ Zadevajo prostorje političnega, koncepcijo

28

³² »Gebürtlichkeit«, »gebürtliche Scheu«; »Aufgeschlossenheit für die Welt als Welt«; Klaus Held, *Evropa in svet* | Europa und die Welt. V: *Evropa od znotraj in od zunaj. Univerzalnost in partikularnost* | Europa von innen und außen, Universalität und Partikularität. Izdala K. Held in Franz Knipping, Trier 2001, str. 1–14, 9.

³³ »Das wissenschaftsmotivierende Staunen mit der darin enthaltenen Scheu ist eigentlich eine Empfänglichkeit für das Neuwerden des Lichts der Welt; es ist eine Stimmung der Geburt, der Menschwerdung. [...] Diese Grundstimmung bildet den anfänglichen Geist Europas. Von ihr her bekam in unserer Kultur jeder einzelne Mensch als ein Ort der gebürtlichen Weltoffenheit eine unvergleichliche Würde.« Held, *ibid.*, 8.

³⁴ »So kennzeichnet den anfänglichen Geist Europas, wie er sich in der beginnenden Wissenschaft manifestiert, eine eigentümliche Offenheit für die *Welt als Welt*, d.h. für das Spannungsverhältnis zwischen ihrer grundstimmungshaft erfahrenen *Einheit* und ihrer sonderweltlichen Vielheit« Held, *ibid.*, 5. Poudarki avtoričini.

³⁵ »Gestimmtheit ins Anfangenkönnen« Klaus Held: *Temeljno razpoloženje in kritika časa pri Heideggeru*. | Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger. V: *O Heideggrovi filozofski aktualnosti* | Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Izd. D. Papenfuss in O. Pöggeler, 1. zv. Filozofija in politika, Frankfurt ob Majni 1991, str. 47.

³⁶ »Enostranskost«, ki jo Held kritizira pri Heideggeru, zagovarja István M. Fehér v svojem spisu *Heidegger in Kant – Heidegger in demokracija* | Heidegger und Kant – Heidegger und die Demokratie. V: *Evropa in filozofija* | Europa und die Philosophie. Izd. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt ob Majni 1993, str. 105–127. Njegov interes je mojemu izvajanju ravno nasproten. Medtem ko gre





zgodovine in problem začetka. Tezno lahko rečemo, da Held, do neke mere navezan na Hegla, evropski svetni odprtosti in z njo povezanima fenomenoma znanosti in demokracije spremeni mejo [*entgrenzt*] in jih *univerzalizira*. Evropskost strukturalno, pa tudi vse bolj faktično, prek svoje v sami sebi utemeljene razprtosti zajema vse zunajevropske etnije in kulture ter dobiva nadkulturni značaj. Zakoliči prostor zmožnosti začenjanja in tako zaznamuje tako začetek in tudi konec zgodovine. Held v tem kontekstu citira mnogoznačne Jaspersove besede, po katerih je »Evropa [...] lastna morda zgolj tako, da je po možnosti vse.«³⁷ Tu se moramo vprašati, kje in koliko se ta neskončna biti-možnost in biti-vse razlikuje od onega »zunaj-sebe sploh«, ki ga misli Heidegger, in katere konsekvence ima z ozirom na politično, zgodovinsko in sploh v oziru na to, kar je povezano s problemom začetka. Se prostorje zgodovinske začetnosti dejansko izčrpa v »ekscentrični identiteti«³⁸ Evrope, vpeti med rojstvenim strahospoštovanjem in brezmejno radovednostjo? Ali pa se v tej kvaziskromni izjavi o potencialni možnosti-biti-vse izreka imperialistična neutешnost kulture, ki, kot zapiše Nietzsche, zaradi neke zgodnje odločitve (Nietzsche jo poimenuje »sokratizem«) »nima nikakršnega trdnega in svetega prasedeža, ampak je obsojena izčrpati vse možnosti in se bedno hraniti od vseh kultur«³⁹ Poskusimo vsaj delno naznačiti Heideggrov odgovor.

Fehérju za to, da pokaže, kako Heideggrovega dojemanja »sploh ni treba zoperstavljeti s Heldovim fenomenološkim dojemanjem demokracije« (112), ker ga – polemično izostreno – *sploh ne moremo* zoperstaviti filozofskemu idealu demokracije, ki zase rezervira fenomena začetka in zgodovinske odprtosti (Fehér se tu sklicuje na tezo R. Rortya o »prednosti demokracije pred filozofijo«. V: *Uničenje moralčne samozavesti: šansa ali ogrožanje? Praktična filozofija v Nemčiji po nacional-socializmu* / Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus. Izd. Forum za filozofijo Bad Homburg, F/M 1988, str. 273–289), gre meni za to, da se sploh prebijem k takem *spreminjanju meja* [*Entgrenzung*] *pojmov demokracije in Evrope*.

³⁷ »Europa [...] eigen vielleicht nur dadurch [ist], daß es der Möglichkeit nach alles ist.« Karl Jaspers, *O evropskem duhu* / Vom europäischen Geist. V: Karl Jaspers: *Poračun in obeti* / Rechenschaft und Ausblick, München 1958, str. 283.

³⁸ »exzentrische Identität«; prim.: Rémi Brague: *Europe, la voie romaine*, Paris 1992; nemški prevod *Evropa, ekscentrična identiteta* / Europa – die exzentrische Identität, Frankfurt ob Majni/New York 1993.

³⁹ »... keinen festen und heiligen Ursitz hat, sondern alle Möglichkeiten zu erschöpfen und von allen Culturen sich kümmerlich zu nähren verurtheilt ist?« Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1; izdala G. Colli in M. Montinari, Berlin/New York 1988, str. 145. Prim. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Ljubljana 1995, str. 130.





2

Kar Held uveljavlja zoper Heideggra, je torej spet tisto demokratično prostorje političnega, kakor se izoblikuje kot svetni karakter *polisne* javnosti in tu razcvetajočih se znanosti. Prav to je tisto, ki je – ali pa prav zato – po cezuri Auschwitza, sposobno v pogledu na Nemčijo in Evropo zagotoviti možnost novega začetka. Ta novi začetek pa zdaj ne nastopa več kot *zgodovinska možnost*, ampak z zavestjo »svojevrsne odprtosti za svet kot svet« začetka-*kot*-začetka, ki se nad vsem »posebnosvetnim množtvom« strjuje v »razpoložensko izkušeno enotnost«. ⁴⁰ Sprememba meje [*Entschränkung*] odprtosti-za-svet v mejo sveta-*kot*-sveta ne tiči v pojmu razumevanja, položenega v »hermenevtični kot« – kot v vključevanju in odpravi vsega svetno možnega v smislu že svetno dejanskega, ki se zakoličuje iz prostora možnega. Kako je mogoče odprtost, ki se zaveda same sebe, razlikovati od tega, kar Hegel misli kot konec svetovne zgodovine: absolutno vednost, na kateri je *na sebi* izvršen napredek duha v zavesti svobode, kjer je »vsebina že dejanskost, ponižana do možnosti, prevladana neposrednost, oblikovanje že zastavljeno v smeri abreviature [...]« ⁴¹ Brisanje dejanskosti za razpoložljivo možnost – abreviatura, skrajšanje sveta na njegovo mišljenost – kaj to pomeni za vprašanje po začetku? In (kako) je, po drugi plati, mogoče to anihilacijsko abreviaturu dejanskosti spraviti skupaj s pravkar izkušenim dotikom ničā, z opustošenji vojne, množičnih pobojev in velebombardiranj?

Heidegger se s temi vprašanji sooči, ko zasutek zgodovinsko mejno spremenjene Evrope zoperstavi dvojemu: vprašanju po genezi grške *polis* in tudi vprašanju po današnji dejanskosti, z lastnim zgodovinskim krajem. ⁴² Obe zgodovinski dejanskosti sta po svoje primerni za predočevanje človeške odprtosti iz njenih »skrajnih meja« in »nenadnih brezdanjosti« ⁴³, torej od tod, koder

⁴⁰ Held: *Evropa in svet* / *Europa und die Welt*, *ibid.*, str. 5.

⁴¹ »... wo der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abreviatur ... herabgebracht ist.« G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, izd. J. Hoffmeister, Leipzig 1949, str. 28. Prim. *Fenomenologija duha*, Ljubljana 1998, str. 28 (30 B).

⁴² Prim. Peter Trawny: *Heidegger in Hölderlin ali evropsko jutro* / Heidegger und Hölderlin oder Der europäische Morgen, Würzburg 2004. Trawny postavlja ‚zgodovinskost‘ v sredo vprašanja po Evropi. Glej tudi mojo recenzijo te knjige, ki bo v kratkem izšla v reviji *Philosophisches Jahrbuch*. Nujnost izhajanja iz lastnega zgodovinskega kraja na kratko izreče tudi Eugen Fink, ko pravi: »Le kot nihilisti lahko govorimo z Grki« (15. zv. HGA, Seminare (1951–1973, Frankfurt ob Majni 1986), str. 261).





človek trči ali prihaja k božjemu, mehničnemu, ničnemu, živalskemu, itd., ali, kot pravi Nietzsche, kjer je žival preveč krotka, da bi zamejila grozo vzbujajočo nedoločnost tega, kar človek lahko je.⁴⁴ Zato je Jakob Burkhardt svetlost in transparentno grške *polis* povrnili v temno prostorje; tu se nenadoma ne zamaje nič manjšega kot sama meja, *mera* človeškega zadrževanja. Tudi Christian Meier, zgodovinar antike, ne dopušča nobenega dvoma o nedomačni dvosmiselnosti »zavesti-zmorenja«,⁴⁵ in njenem brez-mernem karakterju. Heidegger meri na to brezdano dimenzijo, ki prehiteva svetno odprtost *polis*, ko sredi »totalne vojne« in njene tehnokratske uničevalne politike ponovno tematizira *vprašanje po odprti meri človeka*. Političnost svojega kraja ne poseduje iz sebe, temveč temelji v »nedomačnosti« človeka, v njegovi bližini do prisostvovanja in odsostvovanja, odpiranja in grozljivo brezmerne uničevanja.⁴⁶ Potemtakem mora »zamejiti« svoje prostorje z ozirom na to, kar prestopa njegove razpolagalne sposobnosti in tisto, kar je tjakaj položeno, kljub temu vključevati kot predpolitični in nadpolitični »izostanek« [*Ausstand*]. *Skandalon* Heideggrovega dojetanja politike ni v tem, da *vprašanje po političnem postavlja nazaj v vprašanje biti in zgodovine*, ne da bi, ravno narobe, resnico, bit in zgodovino (pravzaprav kantovsko) dojemal iz univerzalnega »sveta človeštva« in v njem zakoreninjenega *najstva*. »Bitnozgodovinsko« so kraji masovnih likvidacij v Auschwitzu in preskok v industrijsko namensko racionalnost »isto«.⁴⁷

Heidegger zameji političnost v dvakratnem pogovoru s Sofoklejevo *Antigono* (leta 1935 in leta 1942).⁴⁸ Druga zborovska pesem tragedije začenja z slavnicami

⁴³ 40. zv. *Skupne izdaje*; prim. *Uvod v metafiziko*; prim. tudi 54. zv. (Parmenides, Frankfurt ob Majni 1982, ²1992), str. 130 isl.

⁴⁴ Prim. 62. § iz *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche-Werke, 2. zv., str. 622, oz. *Onstran dobrega in zlega*, Ljubljana 1988, str. 66–68.

⁴⁵ »Könnens-Bewußtsein«; Christian Meier, *Nastanek političnega pri Grkih* / *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt ob Majni 1980.

⁴⁶ »Das Politische hat seinen Ort nicht aus sich, sondern es gründet in der ‚Unheimlichkeit‘ des Menschen, in seiner Nähe zu Anwesen und Abwesen, zu Eröffnung und erschreckend maßloser Vernichtung.«

⁴⁷ »Aufbruch in die industrielle Zweckrationalität« Prim. Heideggrovo drastično strnjenje iz leta 1949 v enem od *Bremenskih predavanj*: »Poljedelstvo je zdaj motorizirana prehranjevalna industrija, v bistvu isto kot fabriciranje trupel v plinskih celicah in uničevalnih taboriščih (79. zvezek *Skupne izdaje*, ibid., str. 27) In še: »Vojna je postala podvrsta izrabljanja bivajočega, ki se nadaljuje v miru« (7. zvezek *Skupne izdaje*, Frankfurt ob Majni 2000, str. 89; prim. *Predavanja in sestavki*, str. 102). Prim. sporno, vseeno z v pogledom v sovisja: Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du Politique*. Heidegger, l'art et la politique. Paris 1987.

⁴⁸ Leta 1935 v *Uvodu v metafiziko*, leta 1942 v predavanju *Ister* (53. zv. HGA, Frankfurt ob Majni



besedami: »Neznanskega je mnogo. Vendar ni nič bolj neznanskega od človeka.«⁴⁹ Koliko je človek »neznanski«? Prvič: v svoji »zavesti zmorenja«, in v neskončnem progresu vanjo položenih tehničnih možnosti. Heidegger tolmači izgrajevanje teh možnosti kot genezo metafizične Evrope in njenega razvoja od epistemičnega uma pri Platonu, pa do samozavednega duha pri Heglu in tendenc, ki zdaj vsezaobsegajoče motečih, odstavljajočih, goltajočih (konzumnih) tendenc naše neposredne sedanjosti. Njeno bistvo, ki je v Auschwitzu postalo brezdanje odprto, je *brezmernost sploh*. Ta brezmernost je v problematičnem razmerju do *druge* plati »neznanskosti« človeka: do njegove odprtosti in nemoči, izpostavljenosti, fakticitete in odvisnosti. Bolj ko človek iz te nemoči beži in se zaupa brezmerju tehničnega obvladovanja nemoči, manj je sposoben v prehodu skozi nemoč najti končno, »pomirjeno« mero. Nasprotno pa nemočno potrebovanje in mehanično-tehnična zadovoljevanje pogojujeta drug drugega v smislu slabe neskončnosti. Ta *druga*, potisnjena in sukcesivno »izbrisana« plat nedomačnosti, ki ima opraviti z utrpevanjem *časa* in vanj položenim »treba je umreti«, ki jo Heidegger že od začetka misli kot pristno, evropskemu duhu nasprotno sredino biti, to najde Heidegger izgovorjeno v kratkih, a skrajno polarnih besedah *Antigone*. Po svarilu sestre Ismene, da naj za začetek (*arche*) ne vzame nečesa, kar dela človeka nemočnega in brez znanj (*amechanes*), Antigona odgovori, da želi prav to, *pathein to deinon*, pristno in izrecno utrpeti nemoč in jo vzeti nase. Kaj pomeni ta zagonetni prevzem? Antigona prevzame odprtost, ki je človek, po tisti plati, kjer odprtost zahteva človeka v njegovi *nerazpoložljivosti*: ne le po plati začetka in vanj položenih, neskončno ponujajočih se možnosti, ampak tudi po plati smrtnega ponika, ki se mu zagotovo bliža, torej v tem, da svoje ravnanje določa iz *patosa*, ki jo radikalno iz-stavlja iz pravkar porojenega, prostega prostora *polisa* in njegove zavesti-zmorenja. Antigona kot svoj bistveni temelj prevzame neko »*arche t'amechana*« (53. zvezek *Skupne izdaje*, 145),⁵⁰ brezdanji začetek, ki se odtegne vsej »mehanično« razpoložljivi vednosti in se obenem predstavlja kot *konec vseh nam znanih možnosti in njihovih pogojenih začetkov*. V tem se za

1983, ²1993). Glede razlik prim. Tine-Valentin Hribar: *Etično bistvo Antigone. Pogovor med Heideggrom in Sofoklejem* / Das ethische Wesen der Antigone. Die Zwiesprache zwischen Heidegger und Sophokles. V: *O Heideggrovi filozofski aktualnosti* / Zur philosophischen Aktualität Heidegger. Izd. D. Papenfuss in O. Pöggeler. III. zv., Frankfurt ob Majni 1992, str. 43–53. Prim. Nova revija 202–203 (1999), str. 167, op. 82.

⁴⁹ »Ungeheuer ist viel. Doch nichts / Ungeheuer als der Mensch.«

⁵⁰ Martin Heidegger, Hölderlins Hymne , Der Ister' (poletni semester 1942), Frankfurt ob Majni 1982.



Heideggra pokaže meja politično-tehničnega-evropskega sveta. Antigona stavi njegov brezmejni poseg nazaj v temno prostorje časa in s tem zgodovine.

Kaj pa Heideggra privede do tako svojevrstnega paraleliziranja te tragedije s sedanostjo? Kako se danes najdevamo v isti »neznanski« situaciji, ki jo je Sofokles ubesedil v petem stoletju pred Kristusom? »Bit in mišljenje ali pa *bit in čas – to je vprašanje*«, se lakonsko glasi v predavanju *Evropa in nemška filozofija*.⁵¹ Ali se bomo pustili zvleči naprej, v nezaprečeni progres znanstveno-tehnične civilizacije, do katerega je napredovala »zavest-zmorenja« – in v katerem se srečujeta nacionalsocialistična in liberalnodemokratična dejanskost⁵² – ali pa se dejansko soočimo z katastrofično »uro nič« in sicer kot s tisto *arche t'amechana*, ki vse, »od začetka dalje«, znova postavlja v odločitev: zgodovino, naravo, boga, kraj človeka in »merila njegove trdnosti.«⁵³ Po Heideggru smo – kakor v Sofoklejevih časih – dandanes na takem kraju odločitve o »zgodovini ali izgubi zgodovine«. (65. zvezek *Skupne izdaje*, str. 96)⁵⁴ Prav ta *arche t'amechana*, ta pri rojstvu Evrope odrinjena dimenzija *lethe* kot skrivanja in odtega, ki se v dobi skrajne pozabe, in v podobi svetovnih vojn, masovnih uničenj, globalnih opustošenj zemlje, pa tudi kot napredujoče likvidiranje prostorskih in časovnih določil – prav ta se vrača v spomin kot nedomačna meja dejansko *človeškomožnega*. V tem oziru postane tudi jasno, da v *Antigoni* ne vstaja od mrtvih orientalni, sklenjeni svet. Antigonin patos je za Heideggra nujnost, porojena skupaj z neskončnim progresom evropskosti, kot od nje same nespoznana in odrinjena meja. Arhaična je, kolikor poreklo političnega in njegove linearno-progresivne zgodovine dojema iz *arche t'amechana*, oz., kot pravi Heidegger, kot nerazpoložljivo »usodje«, čigar začetek in konec se nahajata tostran rojstvenostne svetne odprtosti Evrope ter njegovega konca v industrijski svetovni družbi. Prevzem te zgodovine kot planetarne *usode* in s tem diferenca do nečesa, česar sama ne more več ujeti, pomeni za Heideggra prvo zasijanje »obrata« ter inverzije zgodovine v njen začetek. To povrnjenje Heidegger sredi evropske katastrofe, druge svetovne vojne, poimenuje »Zahod«.

⁵¹ Martin Heidegger, *Europa und die deutsche Philosophie*. V: *Europa und die Philosophie*, ibid., str. 31–42, 40. Prim. Phainomena 11–12 (1995), str. 129–140.

⁵² Prim. Reinhart Maurer: *Res spotakljivo v Heideggrovi filozofiji tehnike* / Das eigentlich Anstößige an Heideggers Technikphilosophie. V: *Heidegger, tehnika – etika – politika* / Heidegger. Technik – Ethik – Politik. izd. R. Margreiter/K. Leidlmeier, Würzburg 1991, str. 25–35.

⁵³ »Maßstäbe seiner Standfestigkeit«; Martin Heidegger, *Europa und die deutsche Philosophie*. Ibid., str. 31–42. Prim. Phainomeno 11–12 (1995), str. 129–140.

⁵⁴ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938), Frankfurt ob Majni 1989, ²1994.





Kaj je Zahod? V pojmu Zahoda se prežemata pobistveli [*gewesene*]⁵⁵ izvor zgodovine pri Grkih in prihodnji kraj Evrope. »Ali zahodnost še obstaja? Postala je Evropa« beremo v spisu *Hölderlinova zemlja in nebo* (1959).⁵⁶ In hkrati: ali mora Evropa »šele postati dežela zahoda, iz katerega se pripravlja drugo jutro svetovnega usodja.« (4. zv. *Skupne izdaje*, str. 176 isl.)⁵⁷ Analogno zgodnjim, eksistencialnoontološkim premislekom o ambiguiteti smrti kot hkratnem odprtju in koncu, se tudi zahod kaže kot nekaj, kar je obdarjeno z začetkom, ali obratno: začetek se kaže kot nekaj, kar na koncu vedno še »izostaja«. »Zahod menja smisel in podobo«⁵⁸ pravi Trakl kratko. Gre za začetek, ki je prek političnih dejanskosti »pričujejoč«; pričujejoč »ni kot zgodnje še učinkujoči, ampak kot ta, ki skače naprej, in s tem je tako kot začetek določujoči konec, pravzaprav cilj« (39. zv. *Skupne izdaje*, str. 241).⁵⁹ Ta *inverzija* Evrope, Zahod, ki jo Heidegger ponovno najdeva v pesnitvah Trakla in še posebej Hölderlina, je zato »starejša, se pravi zgodnejša, in zato obljublja več kot platonsko-krščansko ali celo evropsko predstavljena.« Gre za »deželo zatona« in obenem »prehoda v začetek, v njej skrito zgodnjost.« (12. zv. *Skupne izdaje*, str. 73)⁶⁰ Mnogo je znamenj za to, da Heidegger v »zahodu« misli *odprti čas* oz. zgodovinskost sploh, ki naj bi nastopila zoper določeni, »sklenjeni« čas in zoper njegovo formo slabe neskončnosti.

34

Heidegger potemtakem ne sprašuje po evropskosti in *njenih* odprtih možnostih (ki jih v bistvenem ima za že prehojene in le še brezkončno variabilne), ampak si zada, da bo premeril in prehodil pričuječnost Evrope, vse od njenih izvornih krajev. V *Zahodnem pogovoru*, napisanem v letih 1946–1948 beremo: »Pojdiva tu, v večerni svetlobi, ob bregu vzdolž toka, proti njegovemu izviru ...« (75. zv. *Skupne izdaje*, str. 63)⁶¹ To »prekrižanje« vsekakor ima karakter upora – in je kot tako vendarle *hoja k izviru, ob toku navzgor*: vsaka beseda je v sebi »protinapad«, kot Heidegger mnogoznačno zapiše v svojem pismu Jaspersu,

⁵⁵ Prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, *ibid.*, str. 81.

⁵⁶ Prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, *ibid.*, str. 139–171.

⁵⁷ Prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, *ibid.*, str. 166. Glej tudi op. št. 8.

⁵⁸ »Abend wechselt Sinn und Bild«; prim. *Na poti do govorice*, *ibid.*, str. 79.

⁵⁹ »... nicht als das von früher her nur Nachwirkende, sondern als das Vorausspringende, das somit als Anfang zugleich das bestimmende Ende, d.h. eigentlich Ziel ist ...« Martin Heidegger, Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘ (zimski semester 1934/1934). Frankfurt ob Majni 1980, ²1989.

⁶⁰ Prim. *Na poti do govorice*, *ibid.*, str. 79.

⁶¹ Abendländisches Gespräch. Martin Heidegger, Zu Hölderlin – Griechenlandreisen. *Ibid.* Prim. op. št. 8.





četudi se vse »ne odigrava v sferi ‚političnega‘«. ⁶² Problematična, vendar s Heideggrovega vidika konsekvantna, se pri tem zdi ta neznanska radikalnost, s katero s to subverzivno hojo v *povratka v začetek*, izklopi vse aspekte nasploh praktičnega, pa tudi svobodnejšega in političnega uma. Politično po Heidegru, kakor beremo v nekem pismu Jaspersu iz leta 1950, na pričujočem zgodovinskem kraju Evrope tako ali tako »eksistira zgolj navidez«. ⁶³ Določilne sile sprememb leže v globini zgodovine.

Na to Jaspers odgovori po dveh letih ranjenega, železnega molka: »Če bi sedeli nasproti mene, bi kot pred desetletji, še danes doživeli moj besedni izbruh, v besu in zaklinjanju uma. [...] Ali tak pogled na stvari, prek njihove nedoločnosti, ne spodbuja uničevanja? Ali z videzom veličastnosti takih vizij ne zamudimo tega, kar se da storiti? [...] Lahko politično, ki ga imate za izigranega, sploh kdaj izgine? Ali ni le spremenilo svoje podobe in svojih sredstev? Ni treba spoznati prav to?« ⁶⁴ Kakor koli že ocenimo »spremembe političnega po podobi in sredstvih« – Heidegger je vztrajal, da prestajanje »ure nič« in izničenj, ki so ji predhodila, potrebujejo načelnejši novi začetek od tistega, ki ga prakticira znanstveno-politično-moralično ponovno oboroževanje, od povojnega časa pa vse do sedanjosti – kar se le še stopnjuje, prakticirano pod tem, kar vedno znova priznavamo: pod popolnoma nerazčiščenim in izpraznjenim pojmom »Evrope«. Pri tem ostaja vprašljivo, ali Heideggrov nezaslišano enostranski način branja zahodnega uma kot tehnokratske racionalnosti, zadene »fenomen Evrope« v celoti. V neposrednem interesu naše lastne pričujočnosti pa naj bi vseeno bilo, da Heideggrovo upravičeno polemično pozornost do medtem že globalne tendence vzamemo zares ter da njegovega

⁶² Pismo K. Jaspersu z 8. aprila 1950, v: Heidegger/Jaspers, *Korespondenca* / Briefwechsel, str. 202. Prim. Phainomena 21–22 (1997), str. 303–306. Manfred Riedel bere to idejo upora znotraj tradicije »skrite Nemčije« kakega Nietzscheja ali Stefana Georgeja. »Zato Heidegger, iz oči v oči z evropsko katastrofo 2. svetovne vojne, [duha] razlaga kot ‚zahodnega duha‘, ki prestopa Zahod v smeri objubljenega ‚dežele novega jutra‘, udomačenja v deželi jutranjici ...« Manfred Riedel: *Heideggrov obrat evropski obrat* / Heideggers europäische Wendung. V: *Evropa in filozofija* / Europa und die Philosophie, ibid., str. 43–66, 66.

⁶³ Prim. Phainomena 21–22 (1997), str. 305.

⁶⁴ »Sie würden, wenn Sie mir gegenüber säßen, wie vor Jahrzehnten noch heute meinen Redeschwall erfahren, in Zorn und in der Beschwörung der Vernunft [...] Ist solche Ansicht der Dinge durch ihre Unbestimmtheit Förderung des Verderbens? Wird nicht durch den Schein der Großartigkeit solcher Visionen versäumt, was zu tun möglich ist? [...] Kann das Politische, das Sie für überspielt halten, je verschwinden? Hat es nicht nur seine Gestalt und Mittel verändert? Und muß man nicht gerade dies erkennen?« Pismo Karlu Jaspersu z 8. aprila 1950, Jaspersov odgovor 24. julija 1954. Prim. Phainomena 21–22 (1997), str. 308–309.





upiranja evropski okupaciji »začetka«, ponovno ne podredimo prav temu sebezazumetju. Nerazpoložljivost takšnega »drugega začetka«, ki nas vseeno ne odreši nujnosti odločitve o njegovi nujnosti, se izrazi v besedah »Le še kak bog nas lahko reši.«⁶⁵ Da bi izmerili časovno »neprimernost« takšnega načina govorjenja, ni treba, da se spomnimo besed enega od očetov ameriške ustanovitve, Thomasa Jeffersona, s katerimi Richard Rorty začne svoj spis *Prednost demokracije pred filozofijo*: »Zame ne nastane nikakršna škoda, če mi сосед reče, da obstaja dvajset bogov, ali pa da Boga ni.«⁶⁶ V nasprotju s sebezazumetjem avtonomne subjektivitete, ki si zoperstavlja svet kot sestoj, izroččen radovednosti in konzumu, in ki dojema Boga kot privatno zadevo, se Heidegger trdno drži arhaičnega dojetanja, da mora biti dimenzija političnega na razpolago »ne-skončnemu razmerju zemlje in neba, človeka in boga«,⁶⁷ da nas ne bi potegnilo v slabo neskončnost iztrošljive racionalnosti. Središče teh štirih svetnih plani ni *agora*, trg, ki se je razrasel v informacijsko družbo, ampak danes v svoji notranjosti raztrgana »brezglasna sredina« (4. zv. *Skupne izdaje*, str. 178),⁶⁸ ki je sredi Evrope zapustila dve neznanski opustošeni svetovnih vojn. Njena »neskončnost« se začne razlikovati od brezkončnega progressa takrat, ko zmore postati »usodnostna«, kar pomeni, ko »Evrope« ne razumemo le kot temelj in predmet brezmejne inovacije, ampak tudi kot zgodovinsko nadmočen fenomen, proti kateremu smo pravzaprav brez moči. Morda bi bil začetek to, da se vsaj ne bi več slepili glede te *nemoči*.

Da moramo zgodovino motriti filozofsko, se zdi od preobrnjenja Heglove filozofije na noge politične eksistence nevarna in nesmiselna misel. Nesmiselna,

⁶⁵ Intervju za revijo SPIEGEL. V: *Odgovor / Antwort*, ibid., str. 99 isl. Prim. Nova revija 73–74 (1988), str. 621; Phainomena 13–14 (1995), str. 122.

⁶⁶ Rorty: *Der Vorrang der Demokratie*, ibid., str. 273. Teza, da moramo demokracijo dojeti kot tla filozofije, ki nam jih ni treba več upravičevati, je do neke mere analogna Gadamerjevi *univerzalizaciji hermenevtike* in njenem globokem zaupanju v odprtost *logosa*, ki pravzaprav ne pozna nikakršne dejanske meje: »Upravičeno bi rad obranil zahtevo po univerzalnosti razumevanja in govorjenja. Vse lahko ubesedimo, o vsem se lahko poskušamo sporazumeti.« (Hermeneutik II. *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1993, str. 201. Prim. *Hermenevtika II, Resnica in metoda*, Ljubljana 2001) Heglovo dojetanje se zato zdi bolj realistično: po Heglu je princip evropskega duha »samozavedni um, ki si zaupa, da zanj nič ne more biti nepremagljiva ovira, in se zato dotika vsega, da bi v tem popričujočil samega sebe.« (Enciklopedija, § 393, dodatek; poudarki avtoričini)

⁶⁷ 4. zv. *Skupne izdaje*, ibid., str. 176; prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, ibid., str. 167. V tem pogledu na celoto se skriva tudi miselna dobrina stare Evrope, ki, tudi nekažljiva, teče vzporedno z tehnokratsko emancipatorno tendenco. Prim. npr. Platon, *Gorgias* 507 e isl. Na žalost Heidegger te navezave – zaradi svoje kritične koncepcije »metafizike« – večinoma ignorira.

⁶⁸ »tonlose Mitte«; prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, ibid., str. 167.



kolikor smo tradicionalno formo metafizike kot nauka o prvih vzrokih in razlogih razkrinkali kot ideološko, kar pa zadene tudi smrt kakršnega koli smisla ali razloga zgodovine. Nevarna pa zato, ker odzvanjanja in nadomestki tega izvorno metafizičnega ukoreninjenja mnogotero ogrožajo to, kar danes v ideji *svobode od naravno zgodovinske pogojenosti sploh* globalno pridobiva pomen: urejanje znanstveno-tehnične monokulture, ki ga dosledno spravljamo skupaj s »koncem zgodovine«. Heidegger, v tem si je edin s Heglom, se oprime takó misli, da moramo zgodovino dojemati kot pristno *sredino* evropskega Zahoda, kot tudi tega, da zgodovina kot takšna sredina bolj ali manj postaja le še prazni tek zamenjujočih se podob. Evropska zgodovina, skupaj z njeno dokončno zgodovinsko skrepenitvijo, bržkone poseduje notranje »usodje«, ki jo šele napravlja za to, kar je. To Heidegger imenuje usodje metafizike: *logos* dojema sebe kot samostojno instanco proti končnosti fizičnega. To, da *napoka* [*Aufbruch*] naravnosti, samozagotavljanje uma v njej, ki tvori odprtost in premičnost evropske kulture, njena »ekscentrična identiteta« (Brague), spenja njeno zgodovino od Grkov pa do danes. Medtem ko Hegel strne njeno genezo pod imenom »napredek v zavesti svobode«, govori Heidegger o tem, da ta napredek osnavlja *nihilizem*, konzumatorne, goltajoče narave, ki je danes na tem, da se bo uveljavil na vseh področjih življenja. Brutalno znamenje tega sta uničevalni vojni 20. stoletja, v katerih jasno stopa na plan »nedomačnost« človeškega razpolaganja, ki tako zadobi karakter cezure. Iz te cezure Heidegger ponovno-prinaša *zgodovinskost* Evrope. V bistvu Evrope popričujočeno zahtevo po začetku, vrne nazaj, v nedomačno odprtost časa.

Prevedel Aleš Košar

LITERATURA

- Martin Heidegger, Gesamtausgabe:
- Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),
 - Bremer und Freiburger Vorträge,
 - Einführung in die Metaphysik,
 - Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,
 - Grundprobleme der Phänomenologie,
 - Hölderlins Hymne ‚Der Ister‘,
 - Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘,
 - Unterwegs zur Sprache.
 - Zur Seinsfrage. Frankfurt ob Majni ⁴1977.
 - Was ist das – die Philosophie? Pfullingen ⁹1988.
 - Vorträge und Aufsätze, Pfullingen ⁶1990.





- Martin Heidegger/Karl Jaspers, Briefwechsel 1920–1963, Frankfurt ob Majni 1990.
- Brague, Rémi, *Europa, la voie romaine*, Paris 1992.
- G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, izd. J. Hoffmeister, Hamburg 1994.
- *Phänomenologie des Geistes*, izd. J. Hoffmeister, Leipzig 1949.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, izd. J. Hoffmeister, Leipzig 1949.
- Klaus Held/Franz Knipping, *Europa von innen und außen, Universalität und Partikularität*, Trier 2001.
- Dieter Henrich/Walter Schulz/Karl-Heinz Volkmann-Schluck (iz.): *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer*, Tübingen 1960.
- Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Tübingen 1993.
- Hans-Helmuth Gander (iz.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt ob Majni 1993.
- Karl Jaspers: *Rechenschaft und Ausblick*, München 1958.
- Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du Politique. Heidegger, l'art et la politique*, Paris 1987.
- R. Margreiter/K. Leidmeier, *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*, Würzburg 1991.
- Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt ob Majni 1980.
- *Von Athen bis Auschwitz. Betrachtungen zur Lage der Geschichte*. München 2002.
- Günther Neske/Emil Kettering, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988.
- Cathrin Nielsen, *Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger*, Würzburg 2003.
- Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, KSA 1*. Berlin/New York 1988.
- D. Papenfuss/O. Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt ob Majni 1991.
- Peter Sloterdijk, *Falls Europa erwacht*, Frankfurt ob Majni 1994.
- Peter Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der europäische Morgen*, Würzburg 2004.
- 38** *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Frankfurt ob Majni 1988.



Javier San Martín

HUSSERL IN ORTEGA: O KRITIKI KULTURE V FENOMENOLOGIJI

Ortegov odnos do Husserlove fenomenologije je v zadnjih desetih letih postal ena najpomembnejših točk kritike španskega filozofa. Kar se je njegovim učenecem zdelo že izčrpano vprašanje, se je izkazalo za odločilno pomembno. V ta odnos je marveč vgrajen sklepnik razumevanja te filozofije.¹ Odvisnost Ortebove filozofije od Husserlove fenomenologije sem poskušal dokazati na drugem mestu, pri čemer sem prišel do sklepa, da tvorijo *Logične raziskave*,² *Ideje I*³ in raziskave fenomenologov v Husserlovem göttingškem krogu nujen okvir za ključne pojme Ortebove teoretične filozofije.⁴ Pri kritiki Ortebovega odnosa

¹ Pojasnitev tega odnosa je brezplodno iskati pri Spiegelbergu, tako v prvi izdaji njegove knjige *The phenomenological movement*, kot tudi v tretji, ki je odvisna od nezadostnih pojmovanj Juliana Mariása. CFR. op. cit. str. 672, Bern, 8. Tudi tam citirano knjigo Moróna Arroye so dela Philipa Silverja, Nelsona Orringerja; Pedra Cereza in moja lastna dela daleč preseгла. Stališče Spiegelberga do P. Silverja je mogoče zavrniti z izsledki raziskav omenjenih avtorjev.

² Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Husserliana [Hua], 18. zv. (1975), 19. zv. (1984), 20. zv. (2002).

³ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua, 3. zv. (1976). Prim. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica [SM], 1997, (Filozofska knjižnica ; zv. 41)

⁴ Prim. moje spise: »La fenomenología de Ortega y Gasset«, prvo poglavje knjige »Ortega, cien anos después«, izšlo v: *Centro de la UNED*, Málaga 1987, str. 95–137. »Ortega, filosofía alemana y postmodernidad«, *Agora, papeles de filosofía*, Universidad Santiago, št.10, 1991, str. 13–33.





do Husserla pa je pomembno, da datiramo posamezne Ortegovе trditve, ker potem lahko ugotovimo, da trditev, kako da je presegeel in zapustil Husserlovo fenomenologijo, takoj ko jo je spoznal, namreč izvira šele iz poznih let, natančno, iz leta 1929.

Po prvi svetovni vojni pa je Ortega napisal zelo veliko, mogoče celo nekatere svojih najbolj znanih knjig, ki so posvečene politični in kulturni kritiki in v katerih bi bilo seveda neutemeljeno iskati Husserlov vpliv. Mednje spadajo *Nastanek in propad Španije*,⁵ *Tema našega časa*⁶ in *Vzpon množic*.⁷ Iz teh let, natančno iz prvih mesecev leta 1929, izvirajo tudi njegova najpomembnejša predavanja, objavljena kot zpuščina pod naslovom *Kaj je filozofija?*, v katerih Ortega filozofijo razumeva še pod Husserlovim vplivom, čeprav je občutiti tudi že Heideggrov vpliv. Toda v teh knjigah in predavanjih najbolj pade v oči to, da v njih ne zasledimo samo številnih idej, trditev in pojmovanj, ki jih je pri Husserlu najti šele v njegovih zadnjih spisih, temveč da si avtor v njih utira pot k prehodu v *radikalno realnost*, kakor imenuje transcendentalno subjektivnost, na način, ki je zelo podoben tistemu iz *Krize evropskih znanosti*.⁸ Tako lahko v njih zasledimo kritiko »imperializma« naravoslovne metode prav v Husserlovem smislu. Vse to pa govori o tem, da lahko pri Ortegi zasledimo prav takšen razvoj, kakršnega je ubrala fenomenologija po prvi svetovni vojni pri Husserlu in s tem postala izrecno kritično premišljanje takratnega položaja kulture v Evropi.

Ugotovimo lahko, da je Ortega neodvisno od Husserla fenomenologijo uporabljal kot kritiko kulture, pri čemer se zdi zanimivo raziskati, kakšna je povezava te kritike s Husserlovo teoretično fenomenologijo. Na ta način lahko dobimo vpogled v funkcijo fenomenologije. Branje Ortege bi potem lahko veljalo za poskus uvoda v fenomenologijo, v katerem bo prišla v ospredje enotnost teoretične in praktične fenomenologije.

»Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica«, *Revista de Occidente*, maj 1992, str. 107–127. in v: *Ensayos sobre Ortega*, UNED, 1994.

⁵ *Gesammelte Werke* (Zbrana dela), odslej GW, Deutsch Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1978, II.

⁶ prav tam

⁷ GW, III, prim. slov prevod, SM 1985.

⁸ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hua, 6. zv. (1976), 29. zv. (1991). Prim. *Phainomena* št. 45/46, str. 5–18.





V mojem predlogu so seveda nedokazane predpostavke, ki jih tukaj ne morem izčrpno izpeljati, potrebno pa jih je vsaj omeniti. Najpomembnejša se morda nanaša na poseben Ortegov odnos do Husserla, Ortega je namreč vedno mislil, da je Husserlova fenomenologija čisto teoretična, zato le težka praktično uporabna. Zanj je čisto spoznanje bistva, težko si jo je torej predstavljal kot kritiko kulture. Temu bi potem sledila predpostavka, da je Ortegov kritika kulture fenomenološka kritika. Obe predpostavki vključujeta tudi neko določeno pojmovanje Husserlove fenomenologije, ki bi ga tudi rad orisal, vendar le toliko, kolikor je potrebno za razumevanje mojega poskusa.

S svojim predlogom, da branje Ortegov kritike kulture lahko služi kot uvod v praktično plat fenomenologije, Ortega postavljam na posebno mesto v fenomenologiji; Husserl je namreč fenomenologijo v osnovi uvedel kot ovrženje napačnega nauka o znanosti. Šele po vojni je videl, da ima ta napačni nauk o znanosti tudi svojo kulturno plat, tako da je bilo krizo nauka o znanosti mogoče videti samo kot znamenje globlje krize evropskega človeka. Pri Ortegi je bilo drugače. Filozofijo je od vsega začetka razumel kot politično praktiko. Zanj je bil položaj Španije najpomembnejši problem življenja. Španija mu je prizadevala bolečine, tako je trdil. Zategadelj je bil zanj celoten smisel filozofije političen.

Svoj sestavek bom razdelil na tri dele. V prvem bom na kratko ponovil tri zgoraj omenjene predpostavke. V drugem bom poskušal predstaviti Ortegovo kritiko kulture iz dvajsetih let, posebej pa v njegovi knjigi *Upor množic*. V tretjem bom naposled poskusil dokazati, da je to kritiko mogoče izpeljati iz fenomenološke teorije in da je zelo podobna kritiki kulture, ki jo je Husserl izpeljal v svojem zadnjem delu, *Krizi evropskih znanosti*, v smislu uporabe fenomenologije. S tem poskušam podpreti svoj predlog, da prihaja pri Ortegi neposredno do izraza enotnost teoretične in praktične plati fenomenologije ter da zato lahko velja fenomenološko branje njegove filozofije kot dejanski uvod v fenomenologijo.

1. Predpostavke moje raziskave

Vnaprej sem omenil tri nujne predpostavke svojega predloga. Prvi je povezan s trditvijo, da je Ortega zapustil fenomenologijo takoj, ko jo je spoznal, namreč leta 1913. Že maja tega leta je namreč bral *Ideje o čisti fenomenologiji*. Vendar





je položaj bolj zapleten. Njegove izrecne trditve o preseganju fenomenologije izvirajo namreč šele iz leta 1929, medtem ko je že junija 1913 objavil vrsto kratkih spisov o tej Husserlovi knjigi, ki so morda celo njena prva obravnava zunaj meja Nemčije, v kateri Ortega resnično čudovito recipira in razumeva fenomenologijo. V teh kratkih spisih lahko sledimo zares prekrasnemu prikazu fenomenološke metode, ki odgovarja na vprašanje, kaj je fenomenologija. Ta po Ortegi nastopa v treh korakih, kot zor, v eidetski redukciji in naposled v fenomenološki redukciji. V istem mesecu je Ortega imel predavanje,⁹ ki je bilo odločilno za razumevanje zgodovinskofilozofskega mesta in pomena zora ter za razumevanje njegove filozofije kot filozofije, ki presega novokantovstvo in se zapiše fenomenološkemu načelu. Razen tega Ortega v njem pravilno ugotovi, da gre v fenomenologiji, po njegovem takratnem razumevanju, za novi spoznavni model, ki presega prejšnje. Ta načela so bila za Ortego odločilna, ko je poizkusil neposredno življenje opisovati z nezainteresiranega gledišča, kar naj bi bil prvi in nujni prispevek filozofa, ki tako postane *El Espectador*, nezainteresirani gledalec.

42

Tukaj seveda ne morem prikazovati, kako je Ortega uporabil in recipiral različne fenomenološke pojme, tako kot tudi ne težav, ki jih je takoj videl v teoriji redukcije in ki so ga šele po letu 1929 pripravile do priznanja, da gre pri fenomenologiji v bistvu za novoveški spoznavni model. Na tem mestu bi omenil le svoje prepričanje, ki ga seveda ne morem dokazati, da je Ortega zelo globoko razumel intencijo fenomenologije in da je filozofiral iz nje, da pa tudi on nikoli ni mogel preseči teorije redukcije in je zato navsezadnje prišel do zaključka, da se je Husserl s to teorijo znova povrnil v novoveško filozofijo. Zase je menil, da je novi fenomenološki model spregledal takoj, ko je spoznal, da teorija redukcije še vedno operira z novoveškim modelom. Zato je v uvodu za nemško izdajo svoje avtobiografije dejal, da je fenomenologijo zapustil takoj, ko jo je spregledal.

Fenomenologija je za Ortego spoznanje bistva. Na začetku je bila ta naloga nujna in temeljna. Kljub temu je bila zanj fenomenologova nezainteresiranost

⁹ Predavanje z naslovom »Sensación, construcción, intuición, je bilo žal objavljeno šele leta 1979, v istem zvezku kot tudi posthumno objavljena predavanja o psihologiji, ki jih je izdal Paulino Garagorri pod naslovom *Psicologische Untersuchungen* (Psihološke raziskave). V *Obras Completas* (odslej OC), Madrid, *Revista de Occidente-Alianza Editorial*, XII, 487–499; v nemščini »Empfindung, Konstruktion und Intuition« (Občutje, konstrukcija in intuicija), v: J. San Martín: *Schriften zur Phänomenologie*, ur. Karl Alber, Freiburg 1998, str. 35–49.



pomanjkljivost, ker se ji je z abstrakcijo bistva izmaknilo življenje, Ortega pa je hotel opisovati človeško življenje. Zato je izrazil svoje začudenje, ko je bral začetek *Formalne in transcendentalne logike*,¹⁰ kjer se Husserl posveti krizi pojma uma v znanostih. Po njegovem mnenju se Husserl ni sposoben ukvarjati z zgodovino. Ortega se tolaži, češ da je to Husserlovo početje nekaj postranskega in časovno pogojenega in da se je lahko pripetilo le v tistem času.¹¹ V taistem spisu, ki izvira iz leta 1941, poroča o tem, da je izvedel za Husserlova Dunajska predavanja, ki da naj bi bila celo že objavljena v Beogradu in v katerih naj bi Husserl razložil pojem zgodovinskega uma. Seveda bi bilo potemtakem vse njegovo pojmovanje fenomenologije nezadostno, vendar se Ortega tudi tokrat tolaži s tem, da spis povsem nekritično pripiše Finku.

To pomeni, in to bi bila moja druga predpostavka, da je v fenomenologiji vselej najti dve usmeritvi, prva je tista, ki vse razumeva, izhajajoč iz *Idej* iz leta 1913, ki torej dobo in redukcijo zapopade v novoveškem jeziku in modelu; in drugo, ki interpretira fenomenologijo, vračajoč se iz *Krize*, kjer transcendentalna subjektivnost nastopa v generativni in socialni povezavi in je zato v bistvu zgodovinska. Prvi način razumevanja operira še v novoveškem modelu. Resničnost in predstava sta razcepljena. Doba zagotavlja dostop do življenja zavesti, ki se pojavlja kot /njeno? xx/ področje. Težave takšnega jezika so Husserla pripeljale do novega pojmovanja, ki je našlo svoj izraz v dvajsetih letih, posebej v njegovih številnih delovnih rokopisih, od katerih je nekaj zelo pomembnih objavljenih v VIII. zvezku *Husserliane*.¹² V teh besedilih je Husserl tako kritičen do izrazja, ki ga je uporabil v *Idejah*, da gre že za novo pojmovanje, ki vsekakor pomeni dokončno slovo od kartezijanstva, če naj uporabimo Landgrebejeve besede. To novo pojmovanje odpira pot h *Krizi*. Vprašanje je, kje leži fenomenologija, v prvi ali drugi smeri. Menim, da je samo fenomenologijo treba razumeti teleološko, tj., da je sama zase neko gibanje, ki se pokaže šele v svojem razvoju, tako da *Ideje* hočejo izraziti več, kot zmorejo. Ortega je zapo-

¹⁰ Edmund Husserl, *Formale und transcedentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Hua, 17. zv. (1974).

¹¹ Prim. Ortega y Gasset, »Über das Denken, seine Theurgie und seine Demiurgie«, *GW*, IV, Deutscher Verlags-Anstalt, 1978, str. 198. Ortega pravi: «Vsakdo, ki mu je jasno, kaj predstavlja Husserl – kot filozofski pojav s kar največjim vplivom za celo obdobje – bo lahko bral te vrstice le z največjo ganjenostjo ... Četrtrič, ker je to, kolikor vem, edini odlomek v njegovem celotnem delu, kjer je govor o dejstvu, ki presega področje znanosti, ki znanosti prerašča in zaobsega – skratka, kjer je govor o splošno človeškem dejstvu.»

¹² Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologische Reduktion*, Hua, 8. zv. (1959).



padel to intencijo, ni pa je mogel združiti s teorijo redukcije in dobe. S to intencijo vselej operira, vendar pa sam zapusti to, kar pojmuje kot legitimno fenomenologijo.

Zdaj pa se bom posvetil tretji predpostavki, ki je pravzaprav več kot le predpostavka, je hipoteza mojega dela in jo je mogoče izvesti iz drugih predpostavk. Kakor bomo kmalu videli, je bila Ortegovna kulturna kritika zelo intenzivna. Nikoli je ni označil kot fenomenološko, tako kot tudi njegova filozofija nikoli ni veljala za fenomenološko. Če predpostavimo fenomenološki karakter njegove filozofije, potem moramo ugotoviti, da ima fenomenološki karakter tudi njegova kritika. To pa je že bolj hipoteza kot predpostavka. Zato bi rad prešel k Ortegovi kritiki kulture.

2. Ortegovna kritika kulture

44

Ortega je svoja fenomenološka razmišljanja začel v *Meditacijah o Don Kihotu*,¹³ svoji prvi knjigi iz leta 1914, in sicer kot opis dveh nasprotujočih si kulturnih drž, namreč sredozemsko španske, povsem intuitivne, neposredne, nekultivirane in nemške, ki svet podredi delu in disciplini pojma. To, o čemer sanja Ortega, je sinteza obeh kulturnih drž in v tem vidi rešitev Španije. Svetovna vojna pa mu je pokazala, da je ta sinteza še veliko nujnejša, ne samo za Španijo, temveč tudi za Evropo, saj je delo pojma pripeljalo do takšnega pojma uma, v katerem je bilo neposredno življenje tolikanj zatrto, da je bilo zares tudi izničeno.¹⁴ Na tej točki Ortega poglobi svojo kritiko, ki jo je začel že v *Meditacijah o Don Kihotu* in ki kaže na usmeritev njegove prihodnje kritike kulture.

Dejali smo že, da je za Ortegovo recepcijo fenomenologije že od vsega začetka odločilnega pomena vprašanje presejanja novoveškega spoznavnega modela. Že v *Meditacijah o Don Kihotu* govori o novoveški posebnosti, ki bo odslej odločilnega pomena za njegovo kritiko kulture, namreč o težnji novega veka, da daje prednost takšni podobi človeka, v kateri človek postane kvantiteta in faktum, tako da to, kar je o njem napisanega znanstveno (Darwin) ali literarno (Flaubert), že izhaja iz takšne podobe človeka. Tako Ortega že leta 1914! Na začetku dvajsetih let torej ugotovi in zapopade, da v tej novoveški posebnosti

¹³ Ortega y Gasset, *Meditacije o Don Kihotu*, Ljubljana : Družina (Zbirka Sidro; 26. zv.), 2003.

¹⁴ Prim. Phainomena 33/34, str. 274–266.



tiči novi in nevarni pojem uma, ki je odgovoren za najglobljo kulturno krizo Evrope. S tega vidika Ortega s svojim spisom *Tema našega časa*, ki izvira iz enega njegovih predavanj iz leta 1921, poskuša pripomoči k tej sintezi in k razglasitvi te bistvene naloge naše dobe.

Preseganje modernosti v Ortegovem mišljenju ni ostalo brez posledic. Filozofije se je učil pri marburškem novokantovstvu, ki zanj predstavlja jedro razsvetljenstva. Ortega meni, da je razsvetljenstvo za novokantovce predvsem ustvarjanje znanosti in vzgoja za moralo. Spoznavati pomeni tvoriti teorije za reševanje problemov. Po novokantovstvu predstavlja neposredno življenje človekovo živalsko plat, ki jo je treba potlačiti in privedi do discipline znanosti in morale. Po Ortegi izvirajo španski problemi prav iz tega, da ni razvila modernosti. Problem Španije izvira iz pomanjkanja znanosti in morale. Zato je bila Ortegova naloga v času, ko je še pripadal novokantovstvu, prispevati k razvoju modernosti v Španiji. Torej se je moralo tudi njegovo preseganje novokantovstva oz. modernosti s fenomenologijo zrcaliti v njegovi oceni španskega položaja. In to zaznamo takoj, že v njegovi znameniti knjigi *Nastanek in propad Španije* iz leta 1921, in sicer v zadnjem poglavju. Če je bil prej španski problem pomanjkanje modernosti, je Ortegov pogled zdaj drugačen: To, da španski narod ni bil »moderen« narod ali da to vsaj ni bil v zadostni meri, nas v tem obdobju ne sme preveč žalostiti. Vse namreč kaže, da gre t. i. »novi vek« h koncu.¹⁵ Isto idejo načne v svojih predavanjih *Kaj je filozofija*, kjer znova govori o priložnosti za ponoven vzpon tistih narodov, ki jim v novem veku ni šlo najbolje, ker jim je bilo težko razumeti, kaj je subjektivnost in kaj naj bi bila zavest.¹⁶

Toda kaj je modernost? Sta to zgolj znanost in morala, kakor meni novokantovstvo? Je to le razsvetljenstvo? Ena izmed najbolj zanimivih raziskav Ortegovega dela bi bila ta, da bi orisali njegov celotni razsvetljenski pojmovni okvir, saj je vso njegovo filozofijo treba razumeti kot preseganje modernosti. V prej citiranem besedilu iz leta 1921 Ortega podaja značilnosti modernosti: racionalizem, demokratizem, mehanicizem, industrializem in kapitalizem; to so teme in splošne novoveške tendence, Temeljna tema raziskave pojma razsvetljenstva v Ortegovi filozofiji bi bilo prav vprašanje, v kakšnem odnosu je vse to s filozofijo in novodobnimi modeli spoznanja in človeka. Seveda lahko v zvezi s tem nakažemo le nekaj smernic.

¹⁵ *Espana invertebrada*, OC III, 123 isl., nemški prev. *Aufbau und Zerfall Spaniens*, GW, III, 7 sl.

¹⁶ *Qué es filosofía?*, OC VII, 369; *Was ist Philosophie?*, GW, V, 313 sl.



Vsekakor je nujno omeniti zelo pomembno razliko med različnimi stoletji novega veka. Predvsem nam mora biti jasno, da 19. stoletje filozofsko še spada k novemu veku. Novoveškost tega stoletja so presegli le nekateri misleci, namreč tisti, ki so vplivali na razvoj fenomenologije, npr. Brentano in Dilthey. V nekem besedilu, ki ga je Ortega napisal za svojo knjigo *Upor množic*, a ga kasneje ni vključil vanjo, lahko vidimo, kako je Ortega sodil 19. stoletje in njegov odnos s stoletjem pred njim. Devetnajsto stoletje je prevzelo in razvilo ideje osemnajstega. Osemnajsto pa ni poznalo ne demokracije, ne eksperimentalnega znanstvenega razvoja, ne industrializacije, zato ni moglo vedeti, kako bodo ti koncepti učinkovali na človeško naravo. Dolžnost 19. stoletja, ki pa jo je to stoletje popolnoma zgrešilo, je bila presoja, kakšne bodo prave posledice rabe idej 18. stoletja. Jasen primer tega je položaj izvedenca v znanostih, ki je izum 18. stoletja. V tistem stoletju je bil začetnik specializacije znanstvenik, ki je bil še odprt za celoto znanosti. 19. stoletje je še bivalo iz ozračja 18. stoletja, zato se ga nevarnost novega položaja še ni dotaknila. Drug in pomemben primer: 19. stoletje je uvedlo in razvilo demokracijo. Demokracijo je razumelo v kontekstu komplementarne etike, ki je, recimo, cenila določene vrednote človeškega sobivanja in nekako vplivala na demokracijo. Vendar pa komplementarna etika ni rezultat demokracije. In tako Ortega ugotavlja: Kako se ne bi spraševali, ali bo tisti, ki je bil vzgojen v čisti demokraciji, sposoben demokracije, če mu manjka komplementarna etika?¹⁷ Ali je mogoče o vsem odločiti z navadno večino glasov? Enako velja za specialista. Ali se bo še lahko ukvarjal z znanostjo, če je izgubil vsakršen stik s temelji znanosti, s pojmom uma, s pojmom resnice? Znanstvenikov začetka ali sredine 19. stoletja ta nevarnosti še ni zadevala, ampak v teku stoletij lahko polagoma opazimo, kako znanstveni nauk čedalje bolj izgublja vsakršen stik s temi temeljnimi pojmi. Rezultat nove podobe človeka je recimo psihologizem. Po njem je človek čisto dejstvo. Prav to pa želi ovreči fenomenologija.

Toda izvor problema ni v popačenju, ki bi lahko bilo posledica 19. stoletja. Ortega je šel globlje in je ta problem odkril že v samem razsvetljenstvu, namreč v načinu, kako je razsvetljenstvo razumelo um. V svojem spisu *Tema naše dobe* predstavlja probleme, kot je npr. pojem uma, ki segajo vse od racionalizma, prek transcendentale filozofije pa do novokantovstva. Dejali smo, da je v novokantovstvu spoznanje predvsem tvorjenje teorije in da se fenomenologija, nasprotno, obrača k zoru. Model novokantovstva pa je v osnovi

¹⁷ *La rebelión de las masas*, ur. P.Garagorri, Alianza Editorial, priloga III, str. 293



model racionalizma, ki zasnuje um ločeno od neposrednega življenja. Ta pojem uma je vir kritičnega položaja kulture v naši dobi, kar je, kot bomo takoj videli, tema znamenite Ortegove knjige *Upor množic*.

Če po racionalizmu, oz. po novokantovstvu, zaničujemo neposredno konkretno življenje, tako da leži smisel samo v umu ali v predstavi, v teorijah, se neposredno življenje v odnosu do smisla izprazni, postane nesmiselno, ostane brez vrednosti, postane nekaj, kar je le rezultat faktov. Konkretni človek faktično postane »nekaj«.

Znanosti torej raziskujejo ta dejstva in njihove odnose in so pri tem zelo uspešne. Njihov uspeh je mogoče takoj uporabiti za povečanje blagostanja. Vendar pa sta z rezultati te znanosti in povzdigovanjem njihovega metodičnega postopanja kot zgled vsakršnemu znanju povezana tudi brezsmiselnost in pomanjkanje vrednosti konkretnega življenja. Pojem uma v teh znanostih je podvržen nekaterim načelom, npr. nujnosti izključevanja vsakršne subjektivnosti, tj. vsega, kar se nanaša na smisel in vrednost, da bi se lahko omejili le na dejstva. To pripelje do imperializma fizike¹⁸ oziroma do terorja laboratorijev,¹⁹ kakor temu pravi Ortega.

47

Fenomenologija pomeni za Ortego preseganje modela modernosti, tj. spoznavnega modela, tipičnega za novokantovstvo in racionalizem. Seveda pa pomeni tudi tisto pojmovanje razuma, ki je pojem uma zastavil kot nekaj življenju tujega. Ortegov osnutek življenja, ki ga je razumel kot nalogo našega obdobja, je oživitev uma, s tem ko tega vnovič zasidramo v življenje. Ne gre ne za racionalizem, ne za vitalizem, temveč za živi um, za um v konkretnem življenju, v življenju vsakega posameznika.

Poleg te diagnoze Ortega vztraja še pri neki drugi, zelo pomembni točki, ki nam bo pomagala naprej. Racionalizem je hotel priti do nespremenljive, z večnimi zakonitostmi izražene teorije sveta. Tako bi lahko postal tudi gospodar prihodnosti, nespremenljive prihodnosti. Ta posebnost racionalizma je ena odločilnih točk Ortegove kritike, in sicer v dveh temeljnih smereh. Prva je pozitivna in v njej se živi um nujno kaže svojemu bistvu ustrezno kot neposredno življenje, ki se razpira kot zgodovinski um, kot um zgodovine. To je Ortega izrazil že zelo zgodaj, vsekakor še preden je prebral Heideggrovo delo *Bit in*

¹⁸ *Qué es filosofía?*, OC VII, str. 295; *Was ist Philosophie?*, GW. V, 338.

¹⁹ Prav tam, str.298, nem. prev., str. 341.





čas in prek njega verjetno odkril Diltheya. Živi um je zgodovinski. V enem izmed spisov, napisanih še pred *Bitjo in časom*, Ortega zahteva, da na novo razvijemo smisel zaznavanja, s katerim naj bi zaznavali zgodovinski smisel človeškega življenja. Kajti izguba smisla zgodovine ali neposrednega življenja se pojavi hkrati z racionalizmom. Za racionalizem je zgodovina napovedljiva vnaprej. Storititi moramo le to, da odkrijemo to napoved. Racionalizem je v temelju nezgodovinski. Novi, živi um bi moral biti zgodovinski.

To so torej temeljni elementi Ortegeve kulturne kritike. Izhaja iz filozofske diagnoze izgube živosti uma, ki je povezana z izgubo smisla za konkretno, neposredno življenje. Njegov predlog zato pomeni ponovno oživitev uma. Toda vse to so predlogi in teoretične diagnoze. Kaj se je pravzaprav zgodilo v resničnosti, v evropski družbi? Kako se je razvijal ali uresničeval ta manko živosti uma, smiselna izpraznitev neposrednega življenja? Kakšno posledico so imeli uspehi znanosti na naraščajoči ugled prepolovljenega znanstvenega uma? Odgovor na to vprašanje leži v *Uporu množic*, v najznamenitejši, pa tudi najbolj napačno razumljeni knjigi Ortege y Gasseta.

48

Tukaj lahko podam le nekaj namigov o tem, kaj se mi pri tej knjigi zdi temeljno. Opozoriti želim na to, da je najpomembnejša zmeta, ki jo je morala utrpeti ta knjiga, da so jo obravnavali kot knjigo o politiki,²⁰ pa tudi kot knjigo o sociologiji. Je namreč mnogo več od tega. Zdi se, kot da je Ortega v njej napravil za bistveno tisto, kar je mogoče samo zgodovinsko, oziroma da se je zavzel za takšno vrsto družbe, ki dedičem razsvetljenskih idealov enakosti vzbuja globok odpor. Poleg tega so knjigo brali samo zase, ne oziraje se na Ortegevo celotno delo, in to tudi v Španiji, čeprav gre v njej za fenomenološko kritiko modernosti v zvezi z dejansko kulturo takratnega človeštva v Evropi. Zato bi lahko dejali, da gre pri tem po eni strani za negativno plat pozitivnega predloga ponovne oživitve uma, tj. programatičnega preseganja modernosti, ki jo Ortega uporabi po recepciji fenomenologije, po drugi strani pa za rezultate s tem povezane raziskave o kulturni dejanskosti družbe, v kateri vlada neživi um modernosti.

Videli bomo, da je v tej povezavi eden izmed odločilnih elementov, ki jih Ortega nahaja v družbi svojega časa – pa čeprav se zdi, da govori o nas –, izguba zgodovinskega smisla. Ortegeva analiza po drugi strani dokazuje, da

²⁰ O običajnih zmetah v zvezi s tem delom glej Julian Marías, »Introducción a La rebelión de las masas«, v: *Acerca de Ortega*, str. 219 isl., ur. Espasa Calpe, Madrid 1991.



modernost, čeprav bi jo bila filozofija lahko preseгла, ne samo živi naprej, temveč tudi vpliva na naše celotno življenje in se pretaka po njem. Položaj odnosa množic do manjšin je eden izmed simptomov učinkovanja modernosti. Pri tem običajno pozabljamo ne samo na to, da je treba to delo razlagati iz celotnega Ortegovega fenomenološkega dela, ampak da je treba v njihovi sovisnosti zapopasti tudi elemente tega dela samega, kajti v takšnem razumevanju leži ključ! Družbe, vsaka družba, sestavljajo množice in manjšine, ki večini predlagajo in priporočajo modele ravnanja. Z izgubo zgodovinskega smisla, kar je učinek racionalizma, saj je po njem prihodnost že določena – to je po Ortegi tudi vsebina pojma napredek – razsvetljenstvo manjšine napeljuje k temu, naj se odpovedo ustvarjalnemu delovanju in postavljanju zgledeov. Ob koncu moderne dobe se manjšine odpovedo svoji dolžni ustvarjalnosti in funkciji zgleada, s tem pa tudi raziskovanju prihodnosti, ki kot prihodnost pravzaprav ne obstaja več, saj je že vnaprej določena. Progresizem in utopizem sta bolniška postelja novodobnega racionalizma manjšin oz. intelektualcev.

Množice pa po svoji strani nimajo več modelov obnašanja, saj so usmerjene le nase. Toda v tej usmerjenosti se je zgodilo nekaj, kar je spremenilo psihologijo množic in posledično tudi možnosti njihovega obnašanja. Obstajala so že številna krizna obdobja, v katerih manjšine niso imele kaj ponuditi. V nekem smislu je krizno obdobje ravno pomanjkanje odlikovanih manjšin. Eden od pomenov svetovne krize je prav v tem. V našem obdobju pa so se množice spremenile, ker je razsvetljenstvo z novimi političnimi in ekonomskimi sistemi in posebej s tehničnim razvojem, ki ga je omogočila novodobna znanost, odprlo toliko možnosti, da je življenjski standard za večino ljudi v Evropi izredno zrasel. Kar je bilo prej namenjeno le manjšinam, je zdaj tudi možnost za večine. To pa je zelo vplivalo na množice in prav s tem vplivom se ukvarja Ortega, zato da bi razumel človečnost množic. Menim, da to izvede mojstrsko.

Zahodni svet je z nenehnim razvojem teh možnosti dosegel takšno celovitost olajšav, da so v njem vsi problemi, ki so bili v drugih obdobjih, kar velja tudi za obdobje razsvetljenstva, še resnični in življenjsko nevarni problemi, povezani npr. z zdravjem, lakoto, katastrofami, zdaj rešeni. S tega vidika svet ni več tuje in nevarno območje, temveč prej domovina, kjer se srečujemo s samimi gotovostmi. Skoraj vsi problemi, ki jih srečamo, so že rešeni in vse, na kar naletimo, je že gotovo. Nevarnosti so na videz majhne. Ta položaj, ki ga doživljamo od rojstva in nas ne sme puščati brezbrizne, je ustvaril novo psihologijo množic, ki je po Ortegi odločilna za presojanje trenutnega položaja.



Kaj in kakšen pa je človek množice, ki se je pojavil kot osnovni rezultat razsvetljenstva oz. moderne? Ortega uporabi štiri modele, da bi značaj človeka množice razumel resnično globinsko. Predvsem pa nam mora biti jasno, da človek množice ni družbeni razred, temveč vrsta človeka, ki jo je najti v vsakem razredu. Ti štirje modeli so zelo zanimivi in predstavljajo, preneseni na naš položaj, izreden prispevek h kulturni kritiki. V tem, kako so bili izbrani, pa prepoznamo vso Ortegovo bistrovidnost. Človeka množice vidi kot razvjenega otroka, »zadovoljnega seniorita« (mladega gospodiča) oz. dediča plemstva, ali pa, in to bi bil tretji model, kot uporniškega barbara. Zadnji, četrti vzorec človeka množice je specializirani znanstvenik. Te modele bom na kratko razložil in upam, da bo s tem razumljiva Ortegova kritika kulture, kritika, ki se ne nanaša na ekonomijo, temveč na tisto plast življenja, ki zaobsega celotno družbo in je zato lahko posebej uporabna za naš sedanji položaj, v katerem ekonomski problemi niso najpomembnejši. Ortegova kritika deluje tudi tam, kjer so ekonomski problemi rešeni, zato tudi presega idealno ekonomsko situacijo.

50

Psihologija razvjenega otroka je že dobro znana. Gre za otroka, ki mu je bilo dano vse, kar koli je zahteval, tako da se mu zdi svet celota gotovosti in olajšav, v katerem ni zunanje pritiska, in zato prične dejansko identificirati s svojo voljo. Tako lahko tudi človek množice z olajšavami in gotovostmi, ki so jih ustvarili znanost, kultura in politična ureditev, sprejema svet kot celoto problemskih rešitev in gotovosti, ki jih mora le uporabiti, ne da bi zato potreboval kakršno koli lastno disciplino in ne da bi bil čemur koli zavezan.

Enako velja za samozadovoljnega *senorita*, tj. za sina bogatega očeta, ki je zanj rešil že vse težave in zato v življenju ne prevzema nobenih odgovornosti. Samovšečni *senorito* je znana oseba v južni Španiji, območju, kjer še obstaja veleposestniški sistem. V tem primeru dedič prebiva iz bogastva svojega očeta, s predpostavko – ta svojo potrditev nahaja v dejanskosti –, da ima namreč naravno pravico do takšnega načina življenja. Brez težav zapravlja napore svojih staršev. Točno to pa velja tudi za pripadnike plemiškega stanu, katerih predniki so bili izbrani ljudje, bojevniške ali ustvarjalne manjšine, ki so prispevale k uveljavljanju družbe, njihovi dediči pa sami niso prispevali ničesar več. Zanje je bilo rešeno vse, ne da bi bili družbi v čemer koli zavezani.

Položaj uporniškega barbara ni bil nič boljši. Bil je predcivilizacijski človek, ki se je naučil uporabljati orodja civilizacije, vendar v osnovi zato, da bi jo napadel, npr. z orožjem, ki so mu ga z obrobja civilizacije priskrbovali pripadniki



prav te civilizacije. Človek množice napredek tehnike jemlje prav tako, kakor barbar uporablja orožje, povsem neodvisno od znanosti in tehnike, ki ga proizvaja in ne da bi institucijam, ki to znanost poganjajo, pripisoval kakršen koli ugled. Najstrašnejši primer današnjega barbarizma je za Ortego napačen odnos med splošno koristjo, ki jo priskrbi znanost, in zanimanjem ljudi zanjo. Tu se ne moremo slepiti in od tistih, ki tako ravnajo, pričakovati kaj drugega kot barbarizem (str. 199). To pomeni, da mi, civilizirani Evropejci, sedimo na barbarizmu! Žal ni težko najti primerov za to.

Barbarizem pa se pri Ortegi ne navezuje samo na zaničevanje znanosti, ki omogoča proizvodnjo *commodities*. Obstaja še en temeljni element tega barbarizma. Rekli smo, da so za razvjenega otroka in zadovoljnega plemiškega dediča ugodnosti, ki jih uživajo, naravne, da so zanj naravna pravica. Torej, barbar biva v naravi in prav tako biva tudi človek množice, ki misli, da značilnosti njegovega, olajšav polnega sveta, izhajajo iz narave. Prepričan je, da so civilizacija, znanost, tehnika in politični sistem rojeni iz narave, s tem pa postane naravni človek barbar, za katerega pretenzije in zahteve civilizacije ne veljajo več. Človek množice je zares barbar. Zanj sploh ne veljajo več civilizacijska načela.

To potem pomeni povratak v barbarizem, ki mu hkrati sledi izguba zgodovinskega smisla. Po Ortegi danes opažamo mnogo večjo nevednost glede zgodovine kot v drugih časovnih obdobjih. Vodilni Evropejec dandanes o zgodovini ve manj, kot bi vedel XVII. in XVIII. stoletju. To priča o vračanju v barbarizem oziroma, kot ustrezno pravi Ortega, priča smo vertikalnemu vdoru barbarov. Barbari, ki so vdrlji v Evropo, ne prihajajo od onstran rimskega imperija, temveč gre za vzpon notranjega barbarizma.

XII. poglavje je posvečeno barbarizmu znanstvenega specializma. Po Ortegi je specialist zrel sadež modernosti, načina, na katerega je znanost uspela in hkrati s svojimi sijajnimi dosežki preobrazila tiste, ki jih ti dosežki poganjajo naprej v ljudi množice, tj. v moderne barbare. Znanost človeku vsiljuje specializacijo, s čimer ta izgubi stik z živimi vrelci znanja in s splošnim umevanjem vesolja. Samo od tod pa dobijo smisel različni temeljni pojmi znanosti, kot so bit, resnica, um in znanstveno delovanje. Specialist postane nevedni modrec, kar je toliko nevarneje, ker je vedočo vladavino z nekega področja prenesel na druga, na katerih je nevedoč. Predvsem se bo nečimrno obnašal do življenjskih vprašanj, ki jih ignorira, ker je moder na svojem področju.





Značilnost človeka množice je tudi v tem, da se ne podreja nadrejenim silam, nadrejenim elementom vrednotenja, ki postavljajo zahteve. Ker je izgubil tudi zgodovino, iz katere bi lahko črpal napotke, kako se obnašati, je vezan le sam nase oziroma na spremenljive imperATIVE, kakršni so javno mnenje ali pa ugodje in *commodities*, kar je vse mogoče zelo enostavno manipulirati. Izpraznjenje osebnosti, ki ga je s seboj prinesla moderna človeškost, s seboj nosi velika tveganja za kulturo in za prosvetljevanje ravno v tem, kar ima za pozitivno. Znanost in kultura sta namreč v kočljivem ravnotežju, čeprav se zdita trdna kot kamen, kajti zaradi težav, ki preživijo, zlahka padeš v kremplje demagogov ali pa zahtevaš rešitve od države, s čimer se odpira prostor za totalitarizem, ki bo razrušil vsakršno avtonomijo znanosti.²¹

3. Fenomenološki karakter Ortegove kritike kulture

52 Drugih aspektov Ortegove kritike kulture ne morem predstaviti. Ob koncu želim izpostaviti rdečo nit, ki ji sledi Ortegovo delo od leta 1913, ko je sprejel fenomenologijo kot svojo temeljno filozofijo na osnovi svojega političnega stališča, iz katerega izhaja že od vsega začetka. Bistroidnost, s katero je probleme Španije diagnosticiral že v svoji novokantovski etapi, je morebiti že leta 1914, posebej pa po koncu I. sv. vojne, postala bistroidnost, s katero je napovedoval evropske probleme. Ortegova pot je bila v prepoznavanju fenomenologije kot preseganju novoveškega spoznavnega modela. Njegova izkušnja pa je od vsega začetka ta, da se fenomenologija začneja z ovrženjem psihologizma. Psihologizem je teorija, ki za temelj znanosti postavlja človeško bitje kot golo dejstvo. Zadnje poglavje *Meditacij o Don Kihotu* nam že kaže Ortegovo bistroidno kritiko kulture. Darwin in Flaubert izražata kulturni okvir, ki ga mora fenomenologija preseči, kajti za fenomenologijo življenje nikoli ni golo dejstvo. Zatem bo Ortega sledil razvoju od racionalističnega razsvetljenstva do 19. stoletja in pozitivizma, skupaj z njegovo izgubo vrednosti in historičnega smisla.

S strani fenomenologije se kažeta dve nalogi, prva je pozitivna in predlaga program, namreč program za pravnjost, kar je Ortega v tistih letih razumeval kot ponovno oživitev politike in velikih idealov razsvetljenstva, tj. kot ponovno

²¹ Več o kritičnem pomenu te knjige, glej delo avtor pričujočega spisa: *Fenomenologia y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid 1996, 6. poglavje, str. 199 isl.



oživitev uma in demokracije – sam bi rekel pobistvenja demokracije. Demokracija ni nekaj, kar bi bilo treba preseči, kajti demokracija je absolutni rezultat, ki ga ni mogoče več preseči, kar pa ne pomeni, da se ne more spriditi. Demokracija je namenjena posameznikom v njihovem medsebojnem odnosu, niso posamezniki namenjeni za demokracijo.²² To, da stranke kvarijo demokracijo, bi bil po Ortegi jasen primer neizpolnjevanja programskega predloga, saj demokracija v praznih besedah skrepeni in ostane brez prave demokratične substance.

Druga naloga je kritična. Ortega je globoko razumel kvantitativno redukcijo človeka v 19. stoletju, ki ga je povzročil znanstveni nauk psihologizma. Preseganje psihologizma naj bi vključevalo tudi preseganje vseh uresničitev psihologizma. Ta predlog bi utegnil biti povzet po *Logičnih raziskavah*. Toda Ortega fenomenologije ni razumel samo iz *Logičnih raziskav*, temveč tudi iz *Idej* iz leta 1913. Tedaj je fenomenologijo razumeval kot preseganje novoveškega modela spoznanja, tj. racionalizma in subjektivizma, v prid nekega drugega modela, po katerem leži vir v življenju vsakega posameznika. Ortega bo to kasneje poimenoval radikalna realnost. Vse se kaže v formi individualnega življenja. Od tod Ortega širi svojo kritiko, tako da kritike evropske družbe ne razume le v odnosu do pozitivizma in psihologizma 19. stoletja, temveč to stoletje vidi kot neposredni produkt 18. stoletja. Tedaj je racionalizem z idejo napredka povzročil takšno naravnost mislecev oz. intelektualcev, da ti pravzaprav postanejo slepi za zgodovinski smisel in s tem povsem nesposobni delovati kot intelektualci. Racionalizem, utopizem in revolucionarizem (revolucija se dobro zлага z utopizmom in racionalizmom) so povzročili odvrnitev mislecev od njihove naloge, biti misleci vodniki. Upor množic je le druga plat tega odpadništva intelektualcev zaradi racionalizma 18. stoletja. Zakaj lahko rečemo, da je ta ugotovitev fenomenološka? Po mojem mnenju zato, ker nam uporaba fenomenologije v zgodovini, tako kot to dela Husserl v *Krizi evropskih znanosti*, kaže novi vek kot boj dveh temeljnih motivov, transcendentalizma in objektivizma. V tem boju podleže transcendentalizem, ker je imel novoveški transcendentalizem slabe kali, ki so mu preprečevale, da bi predstavil pravi pomen človeškega življenja; zato je naposled podlegel naturalizaciji človeka oz. pojmovanju, v katerem je človek točka, v kateri je najti le določenosti. V tem se pokriva z objektivizmom, ki ga 19. stoletje z dosežki znanosti lahko samo podpira.

²² V izvirmiku: (...) Individuen für die Demokratie.



Našo pozornost lahko zbudi ugotovitev, da je Ortega, ki je po teh stopinjah šel v dvajsetih letih, posebej v začetku leta 1929, v predavanju z naslovom *Kaj je filozofija*, ki ga je imel kot uvod v filozofijo, hodil po podobni poti kot Husserl v *Krizi*. V drugem predavanju se loti analize tega, kaj znanost pomeni v naši kulturi in predstavi zožitev, ki jo prinaša položaj znanosti kot zgleda vsakršnega znanja za filozofijo. Kasneje v zelo zanimivi razlagi o smislu fizike pokaže na odvisnost dejanskosti fizike od predhodne dejanskosti, ki leži pred njo in iz katere prva jemlje smisel. V naslednjem koraku razišče, kaj znanost predpostavlja, in iz tega s pomočjo principa vseh principov, tj. z evidenco, slednjič pride do radikalne realnosti, kakor sam imenuje transcendentalno subjektivnost. Odkritje te realnosti dejansko pomeni preseženje novega veka in začetek neke nove dobe. Seveda je bil to *predlog intelektualcev, medtem ko je dejanskost nekaj drugega*. To je bila naloga *Upora množic*, knjige, ki, če jo beremo v tem kontekstu, predstavlja kritično analizo kulture s stališča fenomenologije.

Prevedel Matej Štinc

54 LITERATURA

Ortega y Gasset: *Gesammelte Werke*. Deutsch Verlags-Anstalt, Stuttgart 1978.

Ortega y Gasset: *Sensación, construcción, intuición*. posthum., ur. Paulino Garagorri, v: *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1979. (V nemščini: *Empfindung, Konstruktion und Intuition* v: J. San Martin (ur.): *Schriften zur Phänomenologie*, Karl Alber, Freiburg 1998.)

Julian Marías: *Introducción a La rebelión de las masas*, v: *Acerca de Ortega*., Espasa Calpe, Madrid 1991.

Javier San Martin: *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Centro de la UNED, Málaga 1987.

Javier San Martin: *Ortega, filosofía alemana y postmodernidad*. Agora, papeles de filosofía, Universidad Santiago 1991.

Javier San Martin: Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica«. *Revista de Occidente*, 1992, in v: *Ensayos sobre Ortega*, UNED, 1994.

Javier San Martin: *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid 1996.



Detlef Thiel

JACQUES DERRIDA: OD KRIZE EVROPSKEGA DUHA DO NOVEGA KOZMOPOLITIZMA

»Spomnil sem se slike P. Veroneseja, ki prikazuje nekaj stadijev ugrabitve Evrope.«¹ Husserl gotovo ni nikdar videl te slike in je pomislil nanjo le zato, ker se je spomnil na reprodukcijo, ki jo je imel nekoč pred očmi. Veronesejeva slika *Ratto d'Europa* (delo iz leta 1580, Benetke, Doževa palača) prikazuje sekvenco, sestavljeno iz treh prizorov. Na levi je prizor, v katerem Evropo, oblečeno v premočeno zlato in srebrno obleko, pomočnice posadijo na hrbet ležečega bika, desno spodaj, v prizoru zelo majhnih dimenzij, jo bik odnese v morje, zgoraj pa oba, v prizoru, ki je prikazan v še manjših dimenzijah, zabredeta v vodo.

55

Zdi se, da ta prizor vsakdo pozna. Toda, ali ga dejansko poznamo? Hči Feniksa, kralja, ki je vladal v starem mestu Sidon, nekoliko južneje od današnjega Bejruta, je sanjala. Vsebinsko njenih sanj je približno v sredini drugega stoletja pred našim štetjem podal jezikoslovec in bukolik Moshos iz Sirakuz. Zanj sta se v podobi dveh žensk spopadala dva dela Zemlje – »Azija in tisti, ki ji leži na-

¹Husserl 1984, 281 isl. V zvezi s takšnimi in drugačnimi zaznavami podob prim. D. Thiel, 1997, 79 isl. – Ta sestavek je avtor prvotno podal v obliki predavanja v Pragi, na mednarodnem kolokviju *Fenomen Evropa. Prispevek fenomenologije k razpravi o Evropi*. Kolokvij sta vodila Hans-Reiner Sepp in Ludger Hagerdorn.





sproti«. Ena izmed žensk, Azija, podobna domačinki, zatrjuje, da je spravila na svet otroka, Evropo, in da ga mora vzrediti. Toda druga, ki je videti kot tujka, se otroka polasti s pretvezo, da ga Zevs želi darovati kot počastitveni dar. Evropa se prestrašena zbudi: Kaj pomenijo te sanje? Pokliče svoje prijateljice in skupaj se napotijo na travnike ob morju, da bi nabrale rože. Vsako izmed deklet išče svojo najljubšo rožo, narciso, hiacinto, vijolico, timijan, krokus (rumeni žafran); pomlad je. Evropa prelepe škrlatne rože zbere v zlati košari. Ta umetnina, ki jo je izdelal Hefajst, je podrobno opisana. Motiv, slika v sliki, povzema celoto, ki se zrcali v *mise en abyme*. Na košari je med drugim upodobljena Io, hči rečnega boga Inaha, ustanovitelja mesta Argos. Io je prikazana kot krava, ki »vsa blodna stopa po slanih stezah«. Opazujejo jo moški, stoječi na obrežju (ali na obeh straneh Bosporja). Zevs se dotakne krave in jo pri sedmerih rokavih Nila spet spremeni v žensko.

Kypris, ciprska Afrodita, ki je te sanje sprožila, povzroči tudi njihovo uresničenje in tako rekoč realizacijo evropskega sna. Je edina boginja, ki je znala poraziti Zevsa; vanj je izstrelila svoje puščice in ga udarila s strastjo. Zevs si je nadel preobleko, na cvetočem travniku se je pojavil v podobi bika. Ta fenomen antičnega sredozemskega simbola pa ne vsebuje ničesar od svoje siceršnje pojavnosti/. Bik je nenavaden, ne gleda mrko, pogled mu žari, njegovo krzno je zlato rumeno; na čelu se mu lesketa srebrno bel krog, rogovi, ki ga zakrožajo, se nad njim stikajo v podobi polmeseca; njegov omamni vonj prekaša sladke vonjave travnika. Mar vse to ne deluje bolj kot halucinacija, omama?² Bik »... je stal pred nogami neomadeževane Evrope, ji polizal vrat in jo uročil (*katethelge*).« Dekle bika boža, ljubkuje in celo poljubi, on pa muka, kot da bi se oglašala migdonska flavta (mišljen je globoki zven frigijske dvojne flavte); dekle, nič hudega sluteč, pokliče prijateljice: pridite, zajahajmo bika! Sama se prva povzpne nanj in bik se dvigne, se zapodi v morje in, okreten kot delfin, v spremstvu Nereid in Tritonov suhih kopit zdirja čez valove. Evropa začne tožiti, opazi namreč paradoks ali sprevernitev: delfini se ne podijo po kopnem, govedo pa ne po vodi. Svojega ugrabitelja imenuje »božji bik« (*theotayrhe*). Vpraša ga: Ali si bog? Bik se ji razodene in napove, kaj se bo zgodilo. Ježa ali beg prek

² Krog z luninim krajcem na vrhu, rože in drugi detajli pričajo o atributih, ki so jih pripisovali Izidi: prim. Bühler 1960, z zgledom pri Ovidu. Moshos sledi pripovednemu izročilu, vendar v mit o Evropi vnese pomembne obrate, ki so jih nato povzeli Horac, Ovidij, Seneka, Nonos in drugi (prav tam, 28 isl. in 206 isl.). Po drugih izročilih se dogajanje odvija v sosednjem mestu Tiru; Evropa ni Feniksova hči (kot pri Homerju, *Iliada* XIV, 321 isl.), ampak sestra, ali pa je sestra Kadmosa, ki je v Grčijo prinesel abecedo; včasih pa jo povezujejo tudi z Demetro oz. Hero.



vode vodi nazaj v Zevsov rojstni kraj, na Kreto. Zapeljana, ugrabljena devica bo tam slavila poroko in Zevsu rodila »slavne sinove«, »ki bodo vsi postali vladarji nad ljudmi«.

S tem Moshos sklene svojo pripoved. Imeni sinov omenja že Homer: Minos in »božanski junak Radamantis«; njune naloge je 200 let pred Moshosom opisal Platon v sklepnem delu Gorgiasa (523 e, 526 d): Na travniku, na križišču (*en te trhiodo*), kjer se ena pot odcepi k otokom blaženih, druga pa v Tartar, bosta morala razsojati o dušah umrlih. Radamantis naj bi sodil dušam iz Azije, Aiakos (po izvoru iz Evrope, v nasprotju z drugima dvema, ki prihajata iz Azije) pa dušam iz Evrope. Minos naj bi predsedoval sojenju mrtvih; Odisej ga je videl z zlatim žezlom v roki.

Zdi se, da se pomen te zgodbe – tako kot tudi sam bralec – izgublja v labirintu namigov in napotovanj, vzporednic in zrcaljenj. Drugi velikanski labirint – ne labirint iz kamna, kakršnega je postavil arhitekt Dedal na Kreti (ta, ki ga je dal kralj Minos zapreti v lastno stvaritev), pač pa iz besedil – je zgradil Jacques Derrida. Ariadnina nit v njem je fenomenologija. Njena vodilna nit pa je zopet to, da vodilna nit obstaja in mora obstajati, izsleditev, smisel ali namen, cilj ali telos.

Husserl je hotel v predavanju, ki ga je imel 7. maja 1935 v dunajski *Kulturni zvezi* »osvetliti posebno teleologijo, tako rekoč vrojeno le naši Evropi«. V ta namen je Husserl poudaril »problem univerzalne in čiste duhovne znanosti«. Prepoznati »fenomen Evropa« v njegovem bistvu naj bi pomenilo uzreti krizo in uvideti, da subjektivnost skupnosti /eines, wir/, ki nosi ime Evropa, usmerja ideja transcendentne skupnosti.³ Derrida je ta motiv povzel; preučeval ga je vse življenje in v zvezi z njim opozarjal na vedno nove probleme in povezave. V nadaljevanju bi rad prikazal najpomembnejše faze v tej polemiki. Derrida se – na kratko povedano – podaja na pot od Husserla do Kanta. Na tej poti se razvije politično mišljenje, za katero velja, da je dobilo svoj izraz šele pozneje. Izkazalo pa se bo, da je bilo navzoče že od samega začetka.

³ Husserl 1954, str. 318 in 348. Husserl je predaval brez pisne predloge (ponovno 10. maja) in je to besedilo šele naknadno prenesel na papir (prim. prav tam, XIII isl.); leta 1954 ga je objavil Walter Biemel pod naslovom *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (Husserl 1954, 314–348).





1. Geneza ideje – Evropa kot medij (1953–1967)

Pred petdesetimi leti, osemnajst let po Husserlovem dunajskem predavanju – 1953/54 – je Derrida, ki je bil takrat star 23 let, pri Mauriceu de Gandillacu napisal *mémoire*, diplomsko ali magistrsko delo, celo knjigo, ki je obsegala 300 strani. Njen četrti in zadnji del nosi naslov: Teleologija. Smisel zgodovine in zgodovina smisla. Prvo poglavje četrtega dela pa je naslovljeno: Rojstvo in krize filozofije. Derrida neumorno prevprašuje problem, ki ga je odprl (ali aktualiziral) Husserl: Kako je mogoč začetek? Kako lahko pride do absolutne nove utemeljitve, praosnovanja? Natančneje rečeno: »Kako je lahko izvornost utemeljevanja *pred* sintezo? Kako se lahko vse začne z zapletenostjo?«⁴

Derrida premišljuje o težavah transcendentalne teleologije. Ta ne more biti dana v izvorni evidenci, pred slehernim oblikovanjem zavesti subjekta; ostaja zastrta, skrita za samim gibanjem filozofije. O njej ni mogoče dvomiti, niti je ni mogoče nevtralizirati. Pač pa sama fenomenologija, »na misteriozen način«, dokazuje in uresničuje teleologijo. Te ni mogoče dokazati niti z empiričnim dogajanjem, saj vendar usmerja konstitucijo svetne zgodovine. Če naj bi bila teleologija transcendentalna evidenca, bi jo moral biti zmožen prepoznati vsak transcendentalni subjekt, torej »sleherni človek« (prav tam, str. 248).

58

Gre za »idejo‘ v kantovskem smislu«. Husserl s tem nima v mislih »deskriptivnih pojmov«, ampak »eksaktne idealne pojme«, ki se v čutnem zrenju, denimo v geometriji teles, površin, točke, kota itd., sploh ne morejo pojaviti. Takšne ideje imajo svoj izvor, »prautemeljitev«, v subjektu, v primeru geometrije v nekakšnem »nedoumljivem Talesu, ki še bajesloven ni«. Takšne ideje so najprej »čutne slike, ki se razvijejo pri posameznih osebah in na čudežen, nov način v sebi skrivajo intencionalne neskončnosti.«⁵

S tem Husserl ponavlja neko Kantovo figuro: Matematika naj bi dolgo, »(zlasti pod Egipčani), le tipala okrog sebe«. Tako je bilo vse do trenutka, ko je »srečni domislek enega samega človeka«, »(naj ga imenujemo *Tales* ali kakor koli drugače)«, pripeljal do »*revolucije*«; odtlej je bila » neki znanosti izbrana in načrtana gotova pot, za vse čase in v neskončne daljave.«⁶

⁴Derrida 1990, 12 in VII. V nadaljevanju bomo navedke iz Derridaja podajali dvojno: pred poševnico s številkami strani iz francoske izdaje, za njo pa iz nemškega prevoda, kolikor obstaja (tu večinoma modificirano).

⁵Husserl: 1976, 154 isl., § 74; Husserl 1954, 378 in 322.

⁶Kant 1781, Predgovor B XI. To velja za naravoslovje oz. fiziko, veljalo pa naj bi tudi za metafiziko.



Derrida je poudaril, da je ta domislek – prvotna pridobitev, praosnovanje, izpolnjeni trenutek navdiha – vdor, predvsem akt svobode.⁷ V svojem predavanju iz leta 1959 je razlagal naslednje: »Ideja resnice, torej ideja filozofije ali znanosti, je neskončna ideja, ideja v kantovskem smislu. Vsaka totaliteta, vsaka končna struktura je v primerjavi z njo nepopolna.« Husserl poudarja »načelno, esencialno, strukturno nemožnost dokončanja strukturne fenomenologije«. Na več načinov opredeljuje neskončno odprtost doživetja in se pri tem sklicuje na »idejo v kantovskem smislu, na vdor neskončnega v zavest«. Proti koncu predavanja pa razmišlja takole: »Navzočnost *telosa* ali *namena* za teleološko zavest, neskončne teoretske anticipacije, ki se hkrati daje kot neskončna praktična naloga, je nakazana vsakič, ko Husserl govori o ideji v kantovskem smislu. [...] Ta ideja je ideja ali sam projekt fenomenologije, to, kar jo omogoča, in s tem ko presega [débordant] njen sistem evidenc ali aktualnih določitev, ga presega kot njegov vir ali njegov konec.«⁸

Kako je torej takšna ideja lahko realizirana ali posredovana? Kako se lahko pojavlja? Husserl trdi, da naj bi pri »starogrškem ljudstvu, v 7. in 6. stoletju pred Kristusom« vzniknila »nova drža posameznika do okolnega sveta. Posledica tega pa je bil vdor neke povsem drugačne duhovne tvorbe, ki je naglo prerasla v sistematično zaprto kulturno formo; Grki so jo poimenovali filozofija. [...] V preboju filozofije v tem smislu, torej filozofije, ki zaobjema vse znanosti, vidim, naj se sliši še tako paradoksalno, prafenomen duhovne Evrope« (Husserl 1954, 321). Derrida to mesto navede in pri tem opaža težave: »Nenavadna razlaga, ki izdaja [*trahit*] trajanje vseh poprejšnjih nejasnosti.« Po Derridaju »je v ‚dunajskem predavanju‘ Evropa ta, ki prevzema vlogo posredovanja [*médiation*] med čistim transcendentalnim jazom in empirično inkarnacijo teleološke ideje«.⁹

Husserlovo kritiko Kanta moramo tukaj pustiti ob strani; spomnimo naj le na dve njeni točki: Husserl meni, da Kant še ne stoji na »pratleh« fenomenološke subjektivnosti (Husserl 1974, 271, § 100); zaradi »mitičnega«, konstruktivističnega oblikovanja pojmov mu ni uspelo priti do njihove poslednje jasnosti, do dejanskega začetka (Husserl 1954, 202 isl.).

⁷Derrida 1962, 145 isl./178. Pa tudi Thiel 1990, 346 isl. in Thiel 1993, 219 isl.

⁸Derrida 1967 a, 237/244, 242/248 n. in 250/257. Formulacija »irruption de l'infini auprès de la conscience« se na primer spet pojavi v Derrida 1994a, 212/252 itd. Pa tudi v Thiel 2003, 257 n. – Derrida je vseskozi ohranjal formulacijo »ideja v kantovskem smislu«. Leta 1962 je ob Husserlu razlagal, da je ta ideja nekaj regulativno nedoločenege, »regulativni pol neskončne naloge«, predmet ideacije, ki ga ta lahko konstruirava v ustvarjanju (iznajdenje nečesa še ne obstoječega, v nasprotju z ideacijo kot zrenjem bistev). Ta ideja se ne more dajati, ne more biti določena v nobeni evidenci, saj je možnost evidence same; »kot neskončna določljivost onega X«, je »le nanašanje na predmet, torej – v najširšem smislu – objektivnost sama.« Derrida 1962, 29/60 op., 150 isl./182 isl. in 153/185.

⁹Derrida 1990, 250 in 249.



Husserl torej Evrope ne razume v kakršnem koli »svetnem« smislu. Empirična Evropa ima svojo lastno genezo, ki bi jo bilo težko zajeti v neskončni transcendentni teologiji. »Izhajajoč iz geografske, politične ali ekonomske faktičnosti, ne moremo strožje definirati eidetske enotnosti Evrope. Da bi dojeli Evropo, moramo torej izhajati iz ideje, iz čistega pomena *a priori*. Ta ideja Evrope je v Evropi rojena ideja; je ideja filozofije, ki je, kot nam pove Husserl, v svoji absolutni izvornosti evropska ideja« (prav tam, 249 isl.). »Duhovna Evropa ima svoj rojstni kraj« (Husserl 1954, 321).

Derrida vidi v tem »protislovje« (*contradiction*). Husserl zamenjuje rojstni kraj ideje filozofije, *eidosa* Evrope, s »pojavom helenizma, umeščenim v čas in realni prostor«. Ta zmeda ima bremenilne posledice. Ali takšna uredba (*instauration*) filozofije ne deli človeštva v dve družini? Na eni strani na Evropejce, ki so dočakali duhovni prihod Evrope, in na drugi na ne-Evropejce (Derrida 1990, 252 isl.)? Dejansko skuša Husserl odgovoriti na vprašanje, »ali nosi evropsko človeštvo v sebi absolutno idejo, in ni le empirični antropološki tip, kot sta ‚Kitajska‘ ali ‚Indija‘; in nadalje, ali igra evropeizacije vseh tujih človeštev v sebi izkazuje vodstvo absolutnega smisla, ki pripada smislu sveta, ne pa njegovemu zgodovinskemu nesmislu«. Njegov odgovor se glasi: Le v Evropi je prodrla ideja »theorie«, neskončne naloge; in le Evropa ima »notranji smisel«, »skrito teleologijo« (Husserl 1954, 14 isl.).

Derrida si prizadeva, da bi Husserlov evrocentrizez razkril kot napako, kot šibko točko. Ta kritična distanca že napoveduje drugi pojem Evrope. Če k fenomenološki metodi sodi začasno postavljanje predmeta v oklepaj (*epoché*), je treba tudi evropsko faktičnost v parentezi, idejo filozofije, podvreči »klasični ‚imaginarni variaciji‘«. Derrida sklepa, da je Evropo potemtakem mogoče nadomestiti z Azijo, Afriko itd. Vendar pa zaradi »privilegirane prejetja« ideje filozofije obstaja evropski *eidōs*. Ali pa ima morda Husserlovo izrecno oporjanje na »narod« Grkov le fiktiven in metaforičen pomen? »Zagotovo ne.« (Derrida 1990, 250 isl.)

Ali je ideja resnice, ki se je, kot vztraja Husserl, nekega dne pokazala prav tem ljudem, predsokratikom, potemtakem obstajala že poprej? Ali pa je stvaritev filozofije vezana na končni obstoj neke čisto določene skupine ljudi? V kakšnem razmerju sta sploh empirija in ideja, eksistenca in esenca? Derridajeva kritika meri predvsem na nevarnosti, ki jih skriva Husserlov model posredovanja takšnih polov, na krizo. Dunajskemu predavanju »vseskozi spodleteva





pri upoštevanju učinkovite geneze te ideje in njene zgodovinske zakoreninjenosti«. Husserl to sam pripominja, vendar le mimogrede.¹⁰ Krizo teleologije tolmači kot prehodno zmago naivnega objektivizma znanosti. Ne poglobi pa se v izvor te krize iz ignoriranja ali pozabljanja transcendentalne geneze.¹¹

Derrida bo še dolgo tuhtal o tej površnosti. Predvsem zastavlja vprašanje: »Kako je mogoče, da določeni subjekti v določenih zgodovinskih trenutkih, na določenih koncih sveta teleološko idejo zatajijo, je ne prepoznajo, jo izkrivijo ali prikrijejo, naredijo za nekaj, kar ne obstaja, ali pa jo ‚pozabijo‘?« (Prav tam, 248.) Odgovor je sprva podal v obliki previdnih protivprašanj: »Ali nas preprosti obstoj ‚kriz‘ ne obvezuje, da moramo ideji filozofije dopustiti sestop v ‚svetno‘ zgodovino in empiričnemu dogajanju samemu dodeliti kontinuirano vlogo?« (Prav tam, 249.) In začasni rezultat tega: »Transcendentalno in empirično morata biti torej izvorno implicirana v eksistenci, ki se, kolikor je čisto v-svetu, odpira resnici biti« (prav tam, 251).

Derrida se ne zadovolji s Husserlovim modelom nenadnega nastanka zavesti, kot da bi ta padla z neba. »Ali je – ker je transcendentalna možnost vselej *že tu* – akt, s katerim se ta zbudi, transcendentalno ali empirično ‚rojstvo‘?« (Prav tam, 253.) Ta *déjà là* pokvari čista razlikovanja. Srečni domislek, s katerim je prvemu iznajditelju, kot pravi Kant, zasvetila »luč« (Kant 1781, B XII), in to *prvikrat*, je nastopil že po zaslugi neke vrste križanja polov eksistence in esence. Derrida to imenuje »komplikacija« ali »kontaminacija«. To pa ima naslednje konsekvence: »Če je neskončna naloga vselej izvorno navzoča ali možna, potem sam akt, s katerim od tod dobimo zavest, ni izvoren.« Potemtakem bi bil uničen temelj te teleologije.¹²

Zakaj je nujno, da se pojavi absolutna ideja (prav tam, 254)? Kako se lahko ideja neskončne naloge uravna v čisto končnost? Neskončno je moralo biti *že*

¹⁰ Derrida 1990, 257. Derrida navaja dve mesti: »Kar je pridobljeno kot veljavno, kot resnica, tako služi kot material za morebitno razvitje idealitet višje stopnje, in tako vedno znova«; »Znanstvena kultura [...] pomeni tudi revolucioniranje zgodovinskosti, ki je zdaj zgodovina ponikanja /entwerden/ končnega človeštva v nastajanje človeštva neskončnih nalog.« (Husserl 1954, 323 in 325; izraz »entwerden« v francoskem prevodu Gérarda Granelsa ni preveden.)

¹¹ Derrida 1990, 258; prim. 272. R. P. Breton je leta 1959 opozoril, da so v tem, kar Husserl (v *Kartezijanskih meditacijah*) imenuje »habitualnosti«, konstitutivna dejanja že pozabljena (Breton 1965).

¹² Derrida 1990, 253; nemški izraz »Besinnung« je bil pozneje preveden kot *prend conscience* (prav tam, 255). Derrida je to nakazal že prej: Teleologija se pojavi kot *že* konstituirana enost (prav tam, 40). Empirični jaz je – po Husserlovi formuli – »zmerom *že* konstituiran« (prav tam, 90 op. 43).



navzoče; empirično in transcendentalno sta torej »neločljiva in dialektično vzajemna«. ¹³ To dvojno gibanje, sestop ideje oz. transcendentalnega, hkrati pa vzpon empiričnega, se zopet pojavi v spisu iz leta 1963: »Dopustiti sestop smisla, vendar sočasno povzdigniti vpis.« ¹⁴

Tu gre za napoved tega, kar je od leta 1965 naprej poimenovano kot dekonstrukcija. Ta, povedano le *en passant*, kot je Derrida vedno znova zatrjeval, ni niti metoda niti pojem. Kant je zapisal, da *Kritika čistega uma* ni sistem znatnosti, ampak »Traktat o metodi« (B XXII); Husserl fenomenologiji pravi metoda (Husserl 1976, 3). Toda dekonstrukcija naj bi ne bila in ne more biti nekaj, kar bi bilo mogoče zvesti na aksiome, načela, pravila, in dogmatično posredovati naprej. Ostala naj bi to, kar je že od vselej v teku, že od zmeraj potekajoča igra antagonističnih in iztirjenih sil, v tekstih in teksturah, v teoretskih in realnih strukturah. To je, gledano z večje razdalje, variacija postopka, ki ga je opisal Platon (na primer v *Filebu* 18) in po katerem se je treba ob doslednem upoštevanju vmesnih stopenj povzpeti od posameznega k splošnemu in se – tudi obratno – zopet spustiti navzdol. Klasično ime te metodološke zahteve je dialektika.

62

Derrida je v 60. letih aktivno sodeloval v polemiki, ki jo je sprožil Claude Lévi-Strauss. Šlo je za tematiko strukturalne antropologije, etnologije, evrocentrizma. Plod tega je bil predvsem izid *De la grammatologie* v letu 1967. Tu bomo opozorili le na odlomek, v katerem je mogoče razpoznati postopek, značilen za Derridaja. V njem merodajne avtorje obravnava z dveh plati, tako rekoč kot *insider* in *outsider*, kot metafizik in antimetafizik. »Rousseaujeva dinamika je neobičajni sistem, v katerem se kritika etnocentrizma organsko povezuje z evropocentrizmom.« ¹⁵ Da bi ponazoril to ambivalentnost, Derrida

¹³ Derrida 1990, 256 n. Bernhard Waldenfels poudarja nekatere »preroške postavitve akcentov« v Derridajevem zgodnjem spisu, na primer »dialektično koincidenco« konstituirajočega in konstituiranega (Waldenfels 1995, 84 in 86, v navezavi na Derrida 1990, 211). Sem sodi tudi motiv skrivne »kontaminacije« (prav tam, 87 n.; Derrida 1990, 30: »contamination dissimulée«). Po drugi strani pa se Derridajeva »včasih bolj odprta, včasih pa bolj negativna dialektika« »še zmeraj« poslužuje »pojmov, npr. ‚protislovja‘, kot gonila /Motor/ geneze« (prav tam, 87; Derrida 1990, 197). Vendar pa besedilo gotovo vsebuje več, kot je Waldenfels pripravljen iz njega razbrati.

¹⁴ Derrida 1967a, 21/22. Nekaj vrstic naprej, v neposredni navezavi na Husserlovo delo *Ursprung der Geometrie*: Smisel mora počakati, dokler ne bo povedan ali zapisan, da bi postal to, kar – »v svoji zadržanosti /Hingehaltensein/ (á différer de soi) – je, namreč smisel. Iz te – za smisel konstitutivne – diference kmalu nastane slavna *différance*.

¹⁵ Derrida 1967b, 316/381.





primerja dva odlomka, vzeta iz *Eseja o izvoru jezika* in iz *Čmila*. V prvem besedilu Rousseau protestira proti evropskemu predsodku, po katerem se človeka presoja le z vsakokratnega lastnega vidika; v drugem besedilu pa podaja »evropocentrično veroizpoved« in na primer trdi: »Ne črnici ne Laponci nimajo razuma [*le sens*] Evropejcev.« Derrida se je dokopal do argumentacije: ta cirkulira med dvema Evropama in naj bi ostala ali postala klasična. »Evropejec zagreši napako [*a le tort*, krivico], da ne zamenja svojega mesta, da se ima za negibno središče Zemlje, da ostaja vsajen kot drevo v svoji deželi.« Toda za Rousseauja ima Evropejec priložnost ali moč, da je hkrati evropski in vse drugo; prebivalec zmernega podnebnega pasu *mora* svojo (specifično) diferenco bodisi izbrisati ali pa preseči, zato da bi ustvaril »odprtino za človečnost človeka«. Po Rousseauju je na primer v Franciji, prej kot kje drugje, odlikovano opazovalno mesto, s katerega sta mogoča boljši nadzor nad igro protislovij in boljše razumevanje naravnih vzrokov kulture.¹⁶

2. Rt Evropa in njegovo Drugo (1987–1990)

Skoraj petintrideset let pozneje se je Derrida zopet vrnil k dunajskemu predavanju. V *De l'esprit* (1987) podaja skicirano primerjavo treh diskurzov o Evropi in duhu, nastalih med obema vojnoma: Husserlovega, Heideggrovo predavanje *Uvod v metafiziko* (1935) in Paula Valéryja *La crise de l'esprit* (1919) in *La liberté de l'esprit* (1939).¹⁷ Derrida pri vseh treh avtorjih opaža nekakšen strah, negotovost, »držo tesnobe«: Kaj se dogaja z nami? Heidegger ob pogledu na Nemčijo med Ameriko in Rusijo opaža »odvzem moči duha«. Valéry Evrope ne opredeljuje glede na zgodovino ali geografijo (z vidika slednje je ta le polotok Azije), ampak v funkcionalnem smislu, kot skupek maksim,

¹⁶ Prav tam, 318/383. Derrida je izčrpno analiziral shemo Rousseaujevih opozicij – sever / jug, akcent / artikulacija, energija / jasnost, srce / um, toplota / mraz, življenje / smrt, itd. V preprostejši obliki jo najdemo na primer pri Nikolaju Kuzanskem (Cusanus 1971, II, pogl. 15). Kuzanski je sicer ob Danteju zaslužen za pripravo specifično krščanskega pojma Evrope, ki se je oblikoval v 15. stoletju. Enea Silvio Piccolomini (poznejši papež Pij II.) je Bizanc poimenoval »drugo oko Evrope«; ta se zdaj ni več kazala – kakor poprej – le kot cerkveno-religijska enota, pač pa tudi kot zgodovinska, politična in gospodarska veličina, kot »naša lastna hiša«. O tem Karageorgos 1992, 144 n. – V zvezi s Heglovo filozofijo prava Derrida pripominja: »Ko afriško nezavedno vstopi v zgodovino, se dialektizira in postane zavestno, začne se evropeizirati, obveže [*engage*]; zaveže, zajamči, zaplete, zastavi] svojo arbitrarnost v teleološko odločitev duhovne ekonomije ...« Derrida 1974, 234a.

¹⁷ Derrida 1987, 94 n./73 n. in 138 n.



potreb, dela, kapitala itd.; *homo europeus* ni definiran z raso, jezikom, običaji itd. Sprašuje takole: »Kaj boste DANES storili?«¹⁸ Derrida meni, da hoče Husserl v svojem predavanju tako rekoč narediti red v »transcendentalni teleologiji uma, ki je evropski humanizem« (prav tam, 95/139) – toda zdi se, da se mu namesto tega vanj prikradejo nekatera grozljiva, strašna merila. Oglejmo si le dva primera:

a) Husserl zapiše: »V duhovnem smislu k Evropi očitno sodijo angleška ozemlja, Združene države itd., ne pa tudi Eskimi ali Indijanci sejemskih menažerij, ali cigani, ki se nenehno potepajo po Evropi.« (Husserl 1954, 318 isl.) Derrida pripominja: »Pridržanje [*retention*] angleških ozemelj ‚duhovni‘ Evropi, bi lahko, smešno, s poudarjeno komiko, ki obtežuje ta mračni odlomek, pričalo o filozofski nekonsekventnosti« (1987, 95/138). Ali se ne bi bilo treba vprašati, po čem se v tej perspektivi angleška ozemlja razlikujejo od ZDA? Šestdeset let pred tem je Nietzsche z geografskim pojmom Evrope opravil tako, da je prišel zraven »Ameriko«, »kolikor je ta dežela hči naše kulture«.¹⁹

64 b) V *Izvoru geometrije* je Husserl označil poseben prelom, značilen za pot k telosu fenomenologije, evropskemu človeštvu: »Toda tako kot predstavlja človek, še celo prebivalec Papue, novo stopnjo animalnosti, namreč glede na žival, tako predstavlja filozofski um novo stopnjo človeškosti in njenega uma.« (Husserl 1954, 337 isl.) Leta 1961 je Derrida pripomnil le naslednje: »Osvestitev o tem, kar je že bilo tu, označuje prelom in s tem radikalen in ustvarjalni izvor.«²⁰ Sedem let pozneje je zopet navedel ta Husserlov stavek, tokrat v navezavi na opazke o zgodovini, teleologiji in antropologiji pri Heglu in Kantu; leta 1987 pa je ta citat uporabil še enkrat, spet brez komentarja, kot bi bila njegova vprašljivost povsem očitna.²¹

Na torinskem kolokviju o »Evropski kulturni identiteti«, ki ga je vodil Gianni Vattimo, je Derrida 20. maja leta 1990 v svojem predavanju linije primerjave

¹⁸ Navaja Derrida, prav tam, 99 n./142.

¹⁹ Nietzsche 1878, II, Št. 215. Ob tem tudi z materiali bogat pledoajé Paula Richarda Bluma 2001, 168. Tam (170 n.) tudi o Husserlovem Dunajskem predavanju.

²⁰ Derrida 1962, 162/194.

²¹ Derrida 1968, 146/105 op.; Derrida 1987, 95 n./139. V zabeležki, natisnjeni pod tekstnokritičnimi opombami, Husserl do konca razširi prepad: »Fizično-kemična narava je edino, kar imamo skupnega s prebivalci Papue. V nasprotju s tem pa se naše okolje v temelju razlikuje od okolja prebivalcev Papue in te razlike nikakor ne bi mogli opredeliti kot geografsko razlikovanje Avstralije od Evrope.« (Husserl 1954, 548) Derrida ne uporabi tega citata – morda iz spoštovanja do Husserla ...





treh avtorjev speljal še dlje; dotlej je ta slonela predvsem na Husserlu. Besedilo je pod naslovom *L'Autre cap* izšlo januarja leta 1991 – »sredi zalivske vojne«. ²² Derrida samega sebe na začetku predstavi kot »neke vrste preakulturiranega, prekolonializiranega mešanca.« ²³ Izhajajoč iz tega občutka, pride do dveh aksiomov, pridobljenih s prevaro (po *subrepciji*).

Prvi aksiom: končnost. Evropejci »smo« stari in mladi, starci in mladeniči, zaradi izčrpanosti, »utrujenosti«, in zato, ker neke prihodnje Evrope še ni. Kaj storiti? Ali se je treba posloviti od stare Evrope in kreniti naproti novi, neznani? Ali pa se moramo vrniti in ob velikem slavju »vnovičnega snidenja« rekonstruirati staro Evropo? ²⁴ Derrida si na neki način hkrati prizadeva za oboje: Starega ne moremo in ne smemo pozabiti, novo pa naj bi moralo ostati vselej odprto.

Drugi aksiom: Svojestvo (*le propre*) kake kulture je to, da ni identična s seboj. ²⁵ Odnosa do sebe in istovetnosti ni brez kulture drugega. »Monogenealogija je v zgodovini kulture vselej mistifikacija.« (Prav tam, 17/12.) Drugače povedano: namesto da – kot običajno – uveljavljamo vsakokrat lastno, po možnosti premočrtno, neprekinjeno poreklo iz enega in edinega začetka – in to celo z nasiljem – je bolj primerno dopuščati pluralnost izvorov. To je gotovo najstarejši Derridajev motiv. Ne gre mu za tako imenovano »novo Evropo« (ki kot politični program že lahko predstavlja past), pač pa za Evropo onstran izčrpanih programov, onstran evrocentrizma *in* anti-evrocentrizma (prav tam, 17 isl./14 isl.).

Derrida navidezna protislovja – kot že tolikokrat – pripelje do enotnega ob-razca, tokrat pač najkrajšega možnega: *cap* – rt, najbolj sprednji kraj, konica; *caput*, oglavje /Haupt/, naslov, glava (*eschaton*); dirka; v pomorskem jeziku kapitan ali prednji konec ladje, vendar pa tudi *kapital*, kapitalizirajoča rezerva itd. (Prav tam, 19 isl./15 isl.) Evropa je rt v geografskem smislu, toda vselej se je opredeljevala in kultivirala v podobi zahodnega rta in zadnje konice. ²⁶ Ali je

²² Derrida 1991, 8/8, 35/27 in 82/61 op. Nemški in ameriški prevod – oba iz leta 1992 – imata poleg naslova še podnaslov: *Zwei Essays zu Europa in: Reflections on Today's Europe*.

²³ Derrida, prav tam, 13/11. *Métis*, Mestize; toda *me tis*, noben, nihče; *metis*, prebrisanost, prebrisan načrt, odlok; *Metis*, mati Atene.

²⁴ Prav tam, 14 n./11 n. *Retrouvailles* je bil uradni izraz Mitterandove vlade.

²⁵ Derrida razvija pomenske odenke: *différence avec soi, d'avec soi, à soi*. Prim op. 13 v našem besedilu.

²⁶ Prav tam, 30/23; *la pointe finale* je tudi zadnja ali končna *pointe*. V pismu nekemu prevajalcu v angleščino, ki je živel na Finskem, se Derrida poigrava z geografijo: »Finistère, na drugem koncu,



ta predstava duhovnega rta zgolj želja? »Ideja konice vzornosti, porinjene naprej, je ideja evropske ideje« (prav tam 28 isl./22). Logika *exemplarité* je večinoma izkrivljena, ker zgled uzurpira to, kar bi moral le razjasniti.

Derrida pripelje v igro še drug paradoks. Intelektualci imajo dvojno nalogo, *double bind* (prav tam, 33/25 isl.): Ohranjati morajo določeno idejo Evrope ali, natančneje, diferenco. Evropa je to, kar je, ker je to, in ne ono. Toda zaradi »potresa«– perestrojke (prav tam, 62/47), padca berlinskega zidu, ponovne združitve obeh Nemčij, liberalizma – je ta ideja v tem, da odpre identiteto Evrope, na drugem rtu, drugi obali ali cilju, na rtu drugega. Mar Evropa ni odgovorna tudi za odpiranje? Za spremembo kurza? Za anticipacijo nepredvidljivega (*ante-capere*)? (Prav tam, 22 isl./17 isl.)

Francoska beseda *capital* naj bi to vprašanje kapitalizirala v dveh slovničnih spolih (prav tam. 38/29 isl.). To je Derridajev način nakazovanja in uporabe slovničnih diferenc v tako imenovanih naravnih jezikih:

66

a) Ženski spol: *la capitale* (prav tam, 39/30). Ali obstaja glavno mesto v Evropi ali za Evropo? »Bajka o razširitvi evropskega modela« je v resnici boj za kulturno hegemonijo. Na tem delajo kulturne industrije. Te stremijo h kulturni identiteti Evrope, ki se ne more in ne sme razcepiti, ostati mora prevedljiva – toda hkrati se ne more in ne sme normirati v smislu obče razumljivosti in rentabilnosti, vsenavzočnosti nekaterih prednosti, *remote control*, demagogije v »krajih konsenza, doseženega brez truda«. »Torej niti monopol niti razpršitev.« (Prav tam, 41 n./31 isl.)

Derrida vpelje v igro dva motiva, ki ju vedno znova navaja tudi drugod. Prvi: morala, politika, odgovornost vselej izvirajo iz aporije (prav tam, 43/33); linearni, načrtni potek kakega programa je v najboljšem primeru tehnologija, ni pa odločitev, akt praktičnega uma (prav tam, 46/36). Drugi motiv: »kapilarnost«. Ožičenje je samouničenje totalitarnih režimov; telefon na primer ne dopušča obstoja meje med javnim in zasebnim (prav tam, 44 isl./34).

»Nacionalizem in kozmopolitstvo sta vselej dobro shajala drug z drugim, pa naj se to zdi še tako paradokсно; od Fichteja naprej lahko to potrdijo številni

bi v francoski Bretaniji (za razliko od vaše Velike Britanije)« pomenilo »*terre de la fin, pays-limite*«; »Finnland«, *Finlande*, bi lahko ustrezno prevedli kot »*pays de la fin*«; Derrida 1992.



primeri« (prav tam, 49/39). Logika je znana: Svojstvo (*le propre*) kake nacije ali idioma je vrh /Kap/ za Evropo; analogno temu je Evropa vrh /Kap/ za univerzalno bistvo človeškosti. Evropa se ima za avantgardo, za predhodnico geografije in zgodovine. Derridajev primer spominja na to, kar smo prej povedali o Rousseauju: Francija ali, natančneje povedano, njena prestolnica Pariz je iznašla človekove pravice itd.²⁷

b) Moški spol: *le capital*. Marxov *Kapital* bo nujno treba brati na drug način, pravi Derrida. Pri tem je treba paziti na »*novo* kritiko *novih* učinkov kapitala (v doslej neznanih tehnično-druženih strukturah)«. Treba je tudi analizirati razlike med pravom, moralno in politiko, ali med brezpogojno idejo prava in efektivnimi pogoji njenega premeščanja (prav tam, 57/43). Najzanimivejši moment pri Valéryju je točka, »v kateri regionalna ali partikularna nujnost kapitala proizvaja ali sproža vseskozi ogroženo produkcijo univerzalnega. Evropska kultura je torej v nevarnosti, ko se ta idealna univerzalnost – sama idealiteta univerzalnega kot produkcija kapitala – znajde v položaju ogroženosti« (prav tam, 65/49). Ogrožen je torej idealni kapital ,naše‘ kulture, ki ga pomnožujejo ljudje, študij in znanost, telo in medicina.²⁸

Derrida zahteva »da kapitalni paradoks univerzalnosti« postavimo na preizkušnjo antinomije.²⁹ Ta vrednost se mora navezati na vrednost, ki jo ima kot zgled. Univerzalno se mora vpisati v singularno, v idiom, kulturo kakega individua ali nacije. Ta vpis v lastno telo je vsakokrat edinstven – ali tukaj ne škriplje tisti srhljivi stroj iz Kafkove kazenske kolonije? In v prav takšni obliki – kot zgled za lok od subjekta do svetovnega človeka – Derrida navaja znameniti Husserlov rek: »V svojem filozofiranju smo torej [...] funkcionarji človeštva.«³⁰ To naj bi bila odprtina, odpiranje rta.

Derrida na koncu ostro vztraja pri tem, da dolžnost, odgovoriti na evropski spomin, ne podlega skupnemu merilu z vsem tistim, kar lahko sicer razumemo

²⁷ Derrida 1991, 50 isl./38 isl. Derrida pojasnjuje ta galocentrizem (prav tam, 72 isl./54 isl.) ob Valéryju; druge »centrize« (etno-, logo-, falo-, andro- itd.) obravnava v Derrida 1994a; glej tudi Thiel 2003a). Na to se navezuje tudi motiv *omphalosa* (popka, kamna v središču sveta). Derrida se je distanciral od nereflektiranih konceptov avantgarde (Derrida 1975).

²⁸ Derrida 1991, 66/50; implicitni namig na dela Michela Foucaulta.

²⁹ *épreuve, endurance*; prav tam, 78/59 in 71/53. Isti postopek že 1953/54.

³⁰ Derrida 1991, 73/55; Husserl 1954, 15, § 7. Pred tem Husserl zagotavlja: v celoti človeškega obstoja filozofija nima »pomena privatnih ali sicer kakor koli drugače omejenih kulturnih ciljev«.



kot dolžnost. Sledi naštevanje elementov te tako rekoč absolutne dolžnosti; vseskozi gre za dvojne, aporijske dolžnosti, ki jih je – kar nikakor ni naključje – sedem:³¹

- 1) odpreti Evropo temu, kar ni Evropa, kar ni nikdar bila in nikoli ne bo;
- 2) sprejeti tujca in hkrati tudi njegovo drugačnost (gostoljubje);
- 3) kritizirati totalitarni dogmatizem, ki je uničil demokracijo in evropsko dediščino, vendar pa kritizirati tudi »religijo kapitala«, ki vgrajuje svoj dogmatizem v novih podobah;
- 4) gojiti vrlino te kritike, kritične ideje, kritične tradicije, obenem pa jo – ne da bi jo kompromitirali – podvreči tudi dekonstruktivni genealogiji;
- 5) sprejeti edinstveno evropsko dediščino ideje demokracije, vendar hkrati priznati, da ta ideja ni nikdar dana, da ni niti regulativna ideja v Kantovem smislu, ampak nekaj, kar je treba vselej šele premišljati in kar torej ostaja prihodnje;³²
- 6) paziti na diferenco, idiom, manjšino, singularnost, vendar pa tudi na univerzalnost formalne zakonitosti;
- 7) tolerirati in upoštevati vse to, kar se ne postavlja pod avtoriteto uma, na primer vero (*foi*) ali mišljenja (*pensées*) kot navezave na ideal razsvetljenstva.

68

3. Kantove vizije – kozmopolitizem in gostoljubje (1991–2003)

Derrida je 23. maja 1991 v Parizu na prireditvi UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) otvoril zaključno razpravo. Njegova niti ne tako »skromna premišljevanja« so UNESCO v znameniti gesti tesno povezala ali prešla s Kantovim »velikim malim tekstom«, *Idejo o uni-*

³¹ Derrida 1991, 75 isl./56 isl. Seznam se vsakokrat začenja z »*Le même devoir dicte ...*« Derrida se v razčlenitvenih shemah pogosto poslužuje števila sedem.

³² Ta točka je navedena v Derrida 1993, 108/113: Ideja prihodnje demokracije ni niti ideja v kantovskem smislu niti aktualni, omejeni pojem demokracije. Isti odlomek je naveden tudi v Derrida 2003a, 121/118.



verzalni zgodovini v svetovljanski naravnosti.³³ UNESCO naj bi bil privilegirani, celo edini možni kraj vpraševanja po pravici do filozofije (prav tam, 11). V omenjenem besedilu, pa tudi drugih, je Kant napovedal vrsto mednarodnih institucij, ki so večinoma zaživele šele po letu 1945. Takšnim aktom na-povedovanja (*annoncer, prédire, prefigurer, prescrire*) je Derrida pripisal »telepoetsko« moč.³⁴ Institucije kot UNESCO so najprej filozofemi, filozofski akti in arhivi. »Način biti UNESCA je *a priori* filozofski način biti.« (Prav tam, 17.)

Obstaja skupina pojmov in idej, ki so zgolj in povsem evropski: filozofije prava in zakona, človekove pravice, univerzalna zgodovina. Države, ki so to sprejele, proizvajajo filozofijo. »Ideja (v kantovskem smislu), ki nas tukaj združuje v zavesti, da se mora definicija filozofske naloge in prava naslanjati na filozofijo v njeni svetovljanski in zato inter-nacionalni ali med-državni razsežnosti [...], ta ideja, kot pravi Kant sam, predpostavlja filozofsko približevanje splošni zgodovini«. Slednja je neločljivo povezana z neke vrste načrtom narave, usmerjenim k celovitemu, »popolnemu državljanskemu zedinjenju znotraj človeškega rodu«. Za nekoga, ki dvomi o tem naravnem načrtu, pravi Kant, je celotni projekt pisanja obče zgodovine goli »roman«. Da se ne bi zabrisala ostra meja med literaturo (romanom, fikcijo, imaginarnim nasploh) in filozofijo, torej da bi šlo za filozofsko obdelavo svetovne zgodovine, njeno »razgrnitev v smislu sistema«, je potrebno »navodilo«. Kant ga poda: Obstajalo naj bi ravno v so-sledju Grki-Rimljani-barbari.³⁵

Po Kantu je narava v svojem načrtu človekovo nespravljivost »uporabila« kot sredstvo, da bi v »neizbežnem antagonizmu iznašla stanje miru in varnosti«; po številnih prevratih, vojnah itd., naj bi nazadnje prišlo do izstopa iz stanja divjaštva in vstopanja v zvezo ljudstev, v kateri za varnost in pravo ne bodo skrbele posamezne države, ampak le »velika zveza ljudstev (*Foedus Amphictyonum*), združena moč«. ³⁶ Derrida to pospremi s komentarjem: »Kar spominja na romaneskno zgodovino, pa to vendarle ni, kar je v resnici le zgod-

³³ Derrida 1997a, 12. Kantov spis je izšel novembra leta 1784 v *Berlinische Monatsschrift*, kot prvi od petnajstih objavljenih sestavkov; decembra leta 1784 je sledila objava slavnega besedila *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

³⁴ Derrida 1997, 12 isl. V zvezi z motivom telepoeze prim. tudi Thiel 2003, 248 isl.

³⁵ Kant 1784, 29, Deveti stavek; Derrida 1997a, 19 isl.

³⁶ Kant 1784, 24, Sedmi stavek; naveden v Derrida 1997a, 23 isl. *Amphiktýones* (okoljski prebivalci) so tvorili religijsko-kultno-politične skupnosti, zavezane zaščiti kakega svetišča, na primer Apolonovega templja v Delfih.



vinskost zgodovine same, je ta zvijača narave.« (Prav tam, 26.) Narava uporabi stransko pot prek izvornega nasilja in nepriljudnosti, da bi služila umu in torej pognala v tek filozofijo, do družbe narodov. V tej igri umne zvijače Derrida prepoznava »gonilno, kapitalno, eksemplarično vlogo« grško-rimske oz. kontinentalne Evrope (prav tam, 26 isl.). Po Derridaju naj bi navodilo, ki ga je dal Kant, grška »zgodovinskost in zgodovinopisnost«, pomenilo znamenje in nakazovanje možnosti zgodovine, ki združuje vse, kar je povezano z univerzalnostjo človeškega rodu (prav tam, 28).

Po drugi strani pa je Kant v devetem stavku, ki govori o »našem delu sveta«, dodal parentezo: ».../ (ki bo nekoč najbrž dajal zakone vsem drugim)« (Kant 1784, 29). Derrida poudarja: »To naredi iz tega teksta svetovljanskega duha [...] kar najbolj evrocentrirani tekst, kar jih lahko obstaja, gotovo ne le v njegovi filozofski aksiomatiki, pač pa tudi v pogledu nazaj, napotovanju na grško-rimsko zgodovino in v pogledu naprej, napotovanju na prihodnjo hegemonijo Evrope« (1997b, 22). In tako Derrida glede Hegla, Husserla, Heidegggra in Valéryja trdi: »/.../ teleološka os tega diskurza je postala tradicija evropske modernosti« (prav tam, 29 isl.). Drugače povedano: Ariadna pač ne bo nikdar pripravljena izgubiti svoje niti.

Derrida zopet poziva k preseganju starega, utrujenega, iztrošenega (*usée, usante*) nasprotja med evrocentrizmom in anti-evrocentrizmom (prav tam, 31). »Filozofija nima le enega spomina. S svojim grškim imenom in evropskim spominom je bila vselej mešanec, hibridna, posvetna, multilinearna, poliglotska.« (Prav tam, 33.) To dejstvo moramo uvideti in glede nanj usmerjati svoje delovanje. »V filozofiji, kot tudi drugod, sta evropocentriem in anti-evropocentriem simptoma misijonarske in kolonialistične kulture.« (33 isl.)

Pojem *cosmopolis*, na katerega je opozoril Kant, je za Derridaja »hkrati preveč naturalističen in teleološko-evropski« (prav tam, 46; prim. 29). Poudarja pa še neko drugo Kantovo misel: »Ta prosvetlitev, z njo pa tudi določena deležnost srca pri dobrem, ki si jo prosvetljeni človek, potem ko ga je popolnoma dojel, neizogibno vzame, se mora polagoma dvigovati vse do prestolov in mora vplivati celo na njihova načela vladanja.«³⁷ Kant kot primer navaja notorično denarno stisko naših »svetovnih vladarjev« – do te seveda prihaja zaradi tekočih vojnih načrtovanj; pa vendar poteka »poplačilo« vse večjega »bremena dolgov«

³⁷ Kant 1784, 28, Osmi stavek.



v nedogled in vse se bo »od daleč namenilo nekemu prihodnjemu velikemu državnemu telesu, o katerem ni zglela v svetu preteklosti.« Dejansko obstaja »upanje, da se bo po mnogih revolucijah pretvorbe nazadnje uresničilo to, kar ima narava za najvišji smoter, splošno *svetovljansko stanje*, kot naročje, v katerem se bodo razvile vse izvorne zmožnosti človeškega rodu.« (Prav tam.)

To možnost – pravzaprav praktično nujnost poplačila – vzame Derrida zelo zares. Svoj uvod sklene takole: »Pravica do filozofije odslej morda poteka prek razlikovanja med različnimi območji [*régimes*; ureditvami, ustanovami, formami vladanja] dolga /Schuld/, med končnim in neskončnim dolgom [...], med določenim poplačilom in določeno potrditvijo dolga – in morda včasih tudi določenim poplačilom v imenu potrditve.« (Derrida, 1997b, 50.)

Mednarodni pisateljski parlament je marca leta 1996 v Svetu Evrope v Strasburgu organiziral prvi kongres »zavetnih mest« /*Fluchtstädten*/. Derrida, ustanovni član in podpredsednik tega parlamenta, je za to priložnost napisal tekst, očrt programa za bodočo izdelavo *Listine*: Svetovljani vseh dežel, še nekaj napora!³⁸ Niz premišljevanj zadeva odnos države in mesta, v Evropi in drugod (24/7). Pobuda za ustanovitev zavetnih mest ne more biti stvar države; kajti tam, kjer gre za novi pojem, novo politiko mesta, »na primer v nastajajoči Evropi«, postane »pravilo državne suverenosti« problematično.³⁹ Mednarodno pravo je zdaj omejeno s pogodbami med suverenimi državami (23/7).

Derrida je – opirajoč se na besedilo Hanne Arendt, nastalo okrog leta 1950 – spomnil na srednjeveško načelo pravice do azila: *quid est in territorio est de territorio* (19 isl./5). Opisal je nastanek in določeno pomanjkanje pravice do azila v današnjem času – od francoske ustave 1946, Ženevske konvencije 1951 (pristop Francije leta 1954), do protokola Newyorške konvencije 1967 (28 isl./ 8 isl.) – in opozoril zlasti na nagli proces njenega izpraznjenja in pešanja zaradi prioritete ekonomskih koristi. Politični diskurzi o pribežališču, azilu in gostoljubju so postali »čisto retorični alibiji« (33 isl./11). »Ta težnja po zapi-

³⁸ Derrida 1997b, 24/7. Formulacija združuje naslov slavnega pamfleta, s katerim je hotel markiz de Sade radikalizirati revolucijo (*Francozi, še nekaj napora, če hočete postati republikanci!*, 1795), in poziv *Proletarci vseh dežel, združite se!* na koncu Marxovega in Engelsevega *Manifesta komunistične partije* iz leta 1848. Prim. pogovor z Antoinom Spirom, v Derrida 1999, 69.

³⁹ Derrida 1997b, 14/3. Derrida je na svojem predavanju zgodaj poleti leta 1992 v Pragi opozoril na to, da mesto, glavno mesto, mesto-država, polis, metropola itd. niso več trdne in poslednje enote družbe oz. politike. »Toda to, da se je začela ‚post-city-age‘, še ne pomeni, da moramo na mesto pozabiti.« Derrida 1994b, 40/55. Derrida se je tudi sicer veliko ukvarjal s temo mesta.



ranju je razširjena, splošna stvar: ne za Evropo nasploh (če predpostavimo, da lahko sploh kdaj govorimo o Evropi nasploh), pač pa za dežele Evropske skupnosti; to je včasih cena, ki jo je treba plačati za Schengenski sporazum.«⁴⁰

Derrida navaja tudi druge smernice, na primer kritiko nenadzorovanega policijskega nasilja pri Walterju Benjaminu in Hanni Arendt. Spomni nas predvsem na najstarejše korenine in izročila zavetnih mest: hebrejska, srednjeveška in tista, ki so »skupna določeni vrsti grškega stoicizma in pavlovskega krščanstvu«. ⁴¹ Ciceron je prevzel stoiški kozmopolitizem; Pavel pa je radikaliziral, dobesedno »politiziral« prvotne zahteve abrahamske vere, na primer zahtevo »Odpri vrata« (Izaija 26,2). Razsvetljenstvo je dediščina tega izročila; njegovo najnatančnejšo filozofsko formulacijo je brez dvoma podal Kant v *Tretjem sklepnem členu k večnemu miru*: »Svetovljansko pravo morajo določati pogoji splošnega gostoljubja.«⁴²

Derrida o tem »pomembnem členu, o neskončni zgodovini, ki jo nosi in vleče za seboj, ne da bi jo omenil«, ni podrobneje razpravljal (1997b, 48/17). Po-udarja le njegove meje in omejitve. Kant je bratsko deležnost pri »skupni posesti zemeljskega površja«, ki zadeva vsa umna bitja, opredelil kot »naravno pravico«. Zdi se, da je s tem »brezmejno /masslos/ razširil« svetovljansko pravico do splošnega gostoljubja (prijaznosti): zanj je to pogoj večnega miru (prav tam, 50 isl./18 isl.). Toda Derrida pusti, da se v jasni luči pokaže razlika: Vse, kar se dviga nad golimi tlemi – »prebivanje, kultura, institucija, država itd.« – ni več nujno brez izjeme podvrženo temu pogoju (prav tam 53/19). To ima najmanj dve posledici:

a) Kant iz splošnega gostoljubja izključuje »pravico gosta« (to bi zahtevalo »posebno dobrodelno pogodbo«) in jo omejuje na »pravico obiskovanja«.

b) Prijateljsko naklonjenost gostu postavi v odvisnost od državne suverenosti, torej od zakona in policije. To pa ima spet posledice, ko gre za (danes tako imenovane) »kršitve gostoljubja« /Hospitalitätsdelikte/.⁴³

⁴⁰ Prav tam, 34/12. Derrida se tukaj (in v 26/8) opira na Luca Legouxa: *La crise de l'asile politique en France*, Centre français sur la population et le développement (CEPED) 1995.

⁴¹ Prav tam, 43 n./16 n., sklicujoč se na *Numere* (4.Mojzesovo knjigo) 35, 9-32; na komentarje Emmanuela Lévinasa iz leta 1982 in Daniela Payota 1992, pa tudi na Dantejev azil in Pavlovo Pismo Efežanom 2, 19 isl.

⁴² Derrida 1997b, 47 isl./17; Kant 1795, 357.

⁴³ Derrida 1997b, 56/20, 36/12 in 40/14, z ostro kritiko projekta *loi Toubon*, ki hoče z zaostritvijo





Derrida pušča ob strani to, da je Kant svoj spis napisal pač predvsem zato, da bi javno razgalil odnos Evropejcev do kolonializiranih ljudstev; preskoči tudi Kantovo poročilo o Kitajski in Japonski (Kant 1784, 359 isl.). Kljub temu si velja zapomniti njegovo radikalno opredelitev (razgrnjeno v drugih besedilih): Gostoljubje ni del etike, pač pa je etika (izkušnja) gostoljubja (42/15). Toda, kot pravi na koncu, »neke *druge* ideje svetovljanstva morda še ni.«⁴⁴

Pet let pozneje se je Derrida vrnil h Kantovemu sklepnemu členu. V pogovorih s psihoanalitičarko Elisabeth Roudinesco, objavljenih leta 2001, pojasnjuje: »Kantov svetovljanski ideal, ki ga nadvse spoštujem, še predpostavlja, da je državljan svetovljan ‚kot državljan‘, torej kot subjekt neke države. Ko Kant opredeljuje pogoje splošnega gostoljubja, se vseeno sklicuje na množstvo držav, ki nikdar ne tvorijo obče države. Te države in njihovi državljski subjekti morajo definirati zakone gostoljubja. Doseči morajo, da se ta pravila spoštujejo, in torej postaviti meje sprejemanju tujega državljana: kot obiskovalca [*visiteur*] za omejen čas, ne pa kot gosta [*résident*; prebivalca, guvernerja, namestnika] (in sicer v nasprotju s prvim za daljši čas). Zdi se mi, da se ta pojem svetovljanske gostoljubnosti, tako častitljiv in brezhiben, še zmeraj navezuje na figuro državljanstva nacionalne države, prav tistega državljanstva, ki je na poti premika, prekoračenja, transformacije.«⁴⁵

73

V skladu s tem si Derrida prihodnjo demokracijo predstavlja kot demokracijo, »ki se ne bi več bistveno navezovala na državljanstvo«. Slednje naj bi bilo nujnost in treba bi se bilo boriti, da bi si ga ljudje, ki so zanj oropani, končno pridobili. »Toda človekove pravice bi bilo treba razširiti preko državljanstva.« Morala bi se razviti »nova internacionala«, ki bi segala preko meja nacionalnih držav.⁴⁶ Namigovanje na marksistično-leninistično izročilo, ki je kozmopolitizmu postavilo nasproti internacionalnost, moramo seveda uvrstiti v niz Derridajevih neutrudnih pozivov, naj se prekoračijo stare meje in pojmi.

starejših odredb (iz nov. 1945) vsako gostoljubje, izkazano tujcem »brez dokumentov« obravnavati kot »teroristično dejanje«.

⁴⁴ Derrida 1997b, 42/15 in 58/21.

⁴⁵ Derrida & Roudinesco 2001a, 210 n., ob napotilu na Derrida 1997b. Transformacijo povzroči prej potrjena nova prevlada telekomunikacij: mobilni telefon, internet itd. Derrida je to leta 1991 poimenoval »kapilarnost« (omreženje). Prim. Derrida 2004a: »Treba je preseči (*relever*) /aufheben/ kozmopolitizem«, ker se vseskozi navezuje na pojme, ki se danes premeščajo: *polis*, mesto, teritorij, avtohtonost itd.

⁴⁶ Derrida & Roudinesco 2001a, 211. Prim. Derrida 2004b, 172 isl.



Derrida je v *Politiques de l'amitié* (1994) izrekel in nadvse obširno posvaril pred prenačlenjenim kozmopolitizmom, zahtevanim površno in nepremišljeno (celo še s sklicevanjem na Kanta), pa tudi globoko skepso do – med filozofi in literati presenetljivo razširjene – težnje po apeliranju na »vse ljudi«, naravnost na »človeštvo«, na »vprašanje pčloveštva«. Tudi Husserl se je posluževal takšne »slogovne oblike« – »nadnacionalnosti Evrope«, »družina, nacija, nadnacija« itd.⁴⁷ Želja po univerzalnem pobratenju, po »mi«, po (transcendentalni) komunikacijski skupnosti itd. se zdi strukturno nujna, vendar pa je že od začetka v nevarnosti, da ne bo več pripuščala ničesar in nikogar drugega in da bo vse difference izravnala v usodni monokulturi.

4. Feniks – nevtralizacija dogodka (2002–2003)

Derrida se po petdesetih letih spet vrne k Husserlovemu dunajskemu predavanju, obravnava ga obširno kot še nikoli prej, ne da bi ga izčrpal.⁴⁸ Na predavanju, ki ga je imel 27. avgusta leta 2002 v Nici – *Le »Monde« des Lumières à venir* –, je najprej vpostavil povezave s Kantovimi pojmi arhitektonike, časti in interesa uma. Nato se je obrnil k aktualnim rečem. Evropski pojem vojne naj bi bil pri koncu, vendar to pomeni vse prej kot mir. Vse drhti v istem potresu, ki ga zmedeno imenujemo »globalizacija«. Spet se odpira valéryjevsko vprašanje iz *L'autre cap*: Mi danes – kaj naj storimo? Ali moramo, smemo izpodbijati Husserlove premise, ali naj jih izpodbijamo, celo teleologijo? Ali pa predstavo o tem, kako se po dolgi odiseji zopet zateči v varni pristan izvora, ki naj bi se moral, kot je mislil Husserl, samo reaktivirati. Ali nismo dolžni raje poskusiti misliti še kaj drugega kot »krizo Evrope« in podobne reči?⁴⁹

Preteklost ostaja vseskozi na delu. Primer za to je iztrošena globalizacija, katere moč izenačevanja je Derridaju vseskozi trn v peti. Husserl je pisal: »Evropa je nastala z razširitvijo racionalne internacionalnosti Rimskega cesarstva. To raz-

⁴⁷ Husserl 1954, 320, 322 in 315.

⁴⁸ Derrida pa na primer spregleda Husserlove nenavadne izjave o Indijcih ali o politeističnih religijah; Husserl 1954, 331 in 335.

⁴⁹ Derrida 2003a, 174 isl./167 isl., v odlomku »Teleologie und Architektonik: die Neutralisierung des Ereignisses«. – Catherine Malabou zatrjuje: »Odiseja je za Derridaja forma ekonomije, dobesedno ‚zakon hiše‘.« (Derrida & Malabou 1999b, 14. Že leta 1964 Derrida navaja Lévinasa: »Mitu o Odiseju, ki se vrača na Itako, bi nasproti postavil zgodbo o Abrahamu, ki dokončno zapusti svojo domovino in jo zamenja za neko še neznano deželo«; Derrida 1967a, 228/235; zopet v Derrida 1997c, 24 op.12.



širitev bi lahko označili kot romanizacijo, ki je s helenistično filozofijo vključevala helenizacijo.«⁵⁰ Šestdeset let pozneje Derrida opaža, da se je ta racionalna internacionalnost danes razširila prek vseh meja Evrope in da se romaniziranje nadaljuje v jezikih, v »mondialatinizaciji«. V pogovoru, objavljenem 16. oktobra 1999 v reviji *Figaro*, je Derrida to povezal s tradicijo svetovljanstva: »novi nacionalizmi« tvorijo peklenski par z *mondializmom*, globalizacijo. Kozmopolitizem bi bilo treba kultivirati, preseči njegovo stoiško ali krščansko, pravzaprav pavlovsko tradicijo, tako kot bi bilo treba kultivirati tudi mednarodno pravo.«⁵¹

S tem sovпада tudi govor o koncu vojne. Derrida je leta 1995 na predavanju v Löwenu razlagal: »Odpor in odporiške vojne – kot pravi Schmitt v svoji *Theorie des Partisanen* – postavljajo pod vprašaj pojem vojne v evropskem pravu; s tem ko odpravljajo razlikovanje med vojaškim in civilnim, kršijo zakone vojne in mednarodno pravo. Tukaj preskakujem neko drugo veliko poglavje (Hegla, Marxa, Schmitta, Blanchota).«⁵² Ali je zdaj nastopilo to, česar se je leta 1932 bal Carl Schmitt? Derrida in Elisabeth Roudinesco v pogovorih obširno pretresata tudi vprašanje smrtne kazni, še zlasti v povezavi s francosko revolucijo. Le kratek citat: »V suvereni državi – danes Franciji ali Evropi kot Evropski skupnosti – se odpravi določen tip ubijanja, vendar pa se ubijanje, usmrtitve, v nekaterih situacijah nadaljujejo: na primer v vojni.«⁵³

Nazaj k Husserlu – vendar ne s pridno in marljivo rekapitulacijo. Vprašanje po veljavnosti teleologije je povezano z dvomom v nujnost vrnitve k izvoru. Derrida poudarja Husserlovo »medicinsko shemo«: »Kako to, da v tem oziru ni nikdar nastala znanstvena medicina, medicina nacij in nadnacionalnih skupnosti? Evropske nacije so bolne, Evropa sama je, pravimo, v krizi.«⁵⁴ Duhovni

⁵⁰ Husserl 1993, 16. Tudi Thiel 2003b, 105.

⁵¹ Derrida 2001b, 343. Derrida 2003a, 38 n./36: » /.../ v modernem smislu, ki naj bi ne bil več isti kot pri stoikih in svetem Pavlu, mišljenje kozmopolitske demokracije morda predpostavlja neko teo-kozmogonijo, pa tudi kozmologijo in svetovni nazor, ki jih določa okrogla oblika globusa.«

⁵² Derrida 1998a, 117 isl./104.

⁵³ Derrida & Roudinesco 2001a, 150.

⁵⁴ Husserl 1954, 315; »evropsko obolenje« (prav tam, 317). Čisto na začetku dunajskega predavanja omenjena »razlika med znanstveno medicino in tako imenovanim ‚naravnim zdravilstvom‘«, ki »v ljudskem življenju nasploh« izvira »iz naivnega izkustva in tradicije« (prav tam, 314), seveda izdaja predvsem naivnost samega Husserla. Do omalovaževanja »ljudske medicine«, »alkimije« in drugih nejasnih praks s pred- ali kvazitranscendentalnimi razsežnostmi prihaja zaradi enostranske, skoraj slepe usmerjenosti k scientizmu.



telos evropskega človeštva, prav neskončno idejo, idejo v kantovskem smislu, neskončno nalogo kot *theorio*, kot teoretično držo, ideal nove forme prakse, univerzalni znanstveni um, je doletelo zlo, ki ga je Husserl diagnosticiral kot »objektivizem«. ⁵⁵

Neskončna naloga racionalnosti je, kot pravi Derrida, preizkušana (*arraisonée*) in »v svoji identiteti nadzorovana z delitvijo dela in modelom védenja ali specifične racionalnosti«. Kot »praktični ideal« je ta naloga brezpogojna. Takšna *inconditionnalité* ostaja za Derridaja merodajna (prav tam, 177/171). Husserl kritizira transcendentno zlo objektivizma, ki si nadeva krinko racionalnosti, skratka: iracionalizma. Tisti racionalizem, ki je »značilen za vso novoveško filozofijo od renesanse naprej«, se ima za »dejanski, torej univerzalni racionalizem«. Iz Kanta izhajajoči nemški idealizem si je sicer strastno prizadeval, da bi presegel naivnost, vendar ni dosegel potrebne »odločujoče stopnje višje refleksivnosti« (Husserl 1954, 339).

Derrida izpostavlja osrednjo misel: naivnost, zabloda ali prevzetnost so *nujne* napake. Nastajajo prav z ustvarjenjem idealnih objektov, ki »kakor sami od sebe, zaradi svoje ponovljivosti in nujno tehnične strukture zastirajo in posvečujejo pozabo svojega zgodovinskega in subjektivnega izvora« (*voilent et vouent*; prikrivajo in posvečajo, skrivajo in poklanjajo).« Znanstveni um v teku svojega napredka spontano proizvaja krizo. To je um, ki spravlja um v krizo, na avtonomen in kvazi avtoimunski način.« ⁵⁶ Predstava, po kateri naj bi vse od začetka obstajalo dvoje: nekaj, kar naj bi bilo samostojni um, in ob njem, njemu nasproti, še njegovo prav tako samostojno drugo, je neprimerna. Od samega sebe odcepljeni um, tako rekoč iracionalno samega ratia, namreč prej leži že v strukturi življenja, dozorenja žive sedanjosti.

Iracionalistični učinek pluraliziranja, razcepitve vse do »regionalnih panog«, nasprotuje teleološki enosti uma, neskončni nalogi, organizirani »celovitosti

⁵⁵ Derrida 2003a, 176/170. Podobno že leta 1962: V *Krizi* diagnosticirana »patologija« ima sicer globok etični smisel padca [*chute*] v »pasivnosti«, nezmožnosti za držo »odgovornosti« do smisla v avtentični aktivnosti ali »reaktivaciji«.« Derrida 1962, 74 isl./106 op.

⁵⁶ Derrida 2003a, 178 n./172. To je omenjena kontaminacija, Derridajev lajtmotiv. Leta 1985 je razlagal, da kriza znanosti »ni nič drugega kot nujna posledica delovanja samega uma« Derrida 1986, 169. Pri avtoimuniziranju ne gre za preprosto obrambo, ampak za paradoksalni proces, v katerem se »kot je znano, živi organizem štiti pred lastno obrambo tako, da uničuje lastne imunske sposobnosti«, Derrida 2001c, 72 op. Prim. Derrida 2003a, 59/57 in 154/151: »Avto-imunost je [...] vseskozi okrutnost sama, avto-infekcija sleherne avto-afektacije«.



resnic« (Husserl 1954, 338) – tako kot v Kantovih antinomijah idealiteta nasprotuje arhitektonski zasnovi. »Dodati moramo, da je teleologija, teleologizem, ki je od Kanta do Husserla tako močno obvladoval idealizme in transcendentalne racionalizme, tudi to, kar omejuje ali nevtralizira dogodek« (Derrida 2003a, 197 isl./173) Dogodek (*événement*) je za Derridaja to, kar se ne pusti programirati, kar uhaja sleherni strukturi pričakovanja in anticipacije; je edinstvena in izredna *alteriteta* tistega, kar prihaja, prihodnjega. V motivu dogodka ležijo začetki nekakšnega odklona, kritične distance – tudi do fenomenologije v njeni klasični obliki. Za Husserla kriza korenini v »zablodelem racionalizmu«; nemški idealizem je že prej uvidel, da je bila »razvojna oblika *ratio*« »razumljiva zabloda«. ⁵⁷ Distanciral se je od »starega racionalizma« in od tega, da so ga sumili »reševanja časti« »razsvetljenstva«. ⁵⁸ Derrida to zaostri: Ali je Husserl potemtakem reakcionar ali revolucionar?

Kriza, kot pravi Husserl v svoji sklepni besedi, ni »temna usoda« ali sicer nerazpoložljivo vladanje difuznih sil – temveč postane, takoj ko »fenomen Evropa« zajamemo v njegovem središčem, jedrnem bistvu«, takoj pregledna. »Da bi lahko doumeli nered sedanje ‚krize‘⁵⁹, se je treba dokopati do *pojma Evrope* kot *historiče teleologije neskončnih ciljev uma* in pokazati, da je bil evropski ‚svet‘ rojen iz idej uma, torej iz duha filozofije. Tedaj bi se lahko ‚kriza‘ razodela kot *navideni poraz racionalizma*. Razlog neuspeha racionalne kulture pa je [...] le v njenem *poplitvenju*, v njeni zapredenosti v ‚naturalizem‘ in ‚objektivizem‘.« (Husserl 1954, 347)

Derrida vzame to metaforo zares: um se zaprede v lastne niti, kot se sviloprejka iz notranjosti ovije v zunanji kokon, in se zastre kot s pajčolanom.⁶⁰ Derrida opiše oba možna izhoda: propad ali prerojenje Evrope. Husserl zahteva »herojstvo uma«, preseženje velike utrujenosti. Iz njenega pepela bo »vstal Feniks nove življenjske srčnosti in poduhovljenja, kot zastavek velike in daljne prihodnosti človeka: Kajti samo duh je nesmrten.« (Husserl 1954, 348)

⁵⁷ Husserl 1954, 347. Derrida navaja napačno: »Une aberration qui reste compréhensible [conceivable, *begriffliche*]«; Derrida 2003a, 182/175.

⁵⁸ Husserl 1954, 337; Derrida 2003a, 181/174 isl.

⁵⁹ Derrida 2003a, 182/176. Derrida se izogne izrazu »fenomen Evropa«. Sprejema prevod svojega prijatelja Granela, ki »Unwesen« /nered/ prevaja kot »renversement de l'essence«. Granel postavi »crise actuelle« v narekovaje in jih pri naslednji omembi »krize« opusti. Walter Biemel pripominja: »III. dela predavanja ni v rokopisu.« (Husserl 1954, 551)

⁶⁰ Namigovanje na – Derrida 1998b. Tudi Thiel 1999, 285 isl., in Thiel 2005 (v tisku).



Tudi Kant pozna »tega Feniksa narave, ki se sežiga le zato, da bi iz svojega pepela pomlajen zopet vstal v življenje«. ⁶¹ Sicer formulira presenetljivo domnevo o izvoru »posebnega ustroja« »Palestincev« in o neizmernem bogastvu tega ljudstva, katerega pripadniki so sami trgovci in ki je s trgovanjem z Indijo prišlo do feničanskih pristanišč, Tira, Sidona in drugih mest. ⁶² Toda greko-centrizem, jedro in zametek evrocentrizma, v katerega sponse sta – skupaj s številnimi drugimi avtorji – ujeta tudi Kant in Husserl, očitno preprečuje, da bi videli še dlje. Kjer vidi Husserl le ujetosti *ratia* v samega sebe in po samem sebi, Kant po vsem sodeč prepozna le racionalno zvijačo narave. Derrida sprejme oba impulza: samozapletenost uma in njegove antinomije – oboje mora biti svarilo. Poskuša se prebiti nad omejitve, ki učinkujejo moteče in omejuječe. Ne obstajajo le politične meje (državnost, nacionalnost itd.), ampak tudi pojmovna določila.

Izvitje iz kokona, katerega zaščitniška funkcija lahko postane hromeča, tako da se mora nujno pojaviti avtoimuniziranje kot zaščita telesa pred samim seboj – najaktualnejšo fazo tega svojevrstnega procesa lahko ponazorimo z Derridajevim sodelovanjem z Jürgenom Habermasom. V pobudi, sproženi pomladi leta 2003, so bile zopet nakazane »premise in perspektive«: »Opredelitev novih evropskih političnih odgovornosti onstran vsakršnega evrocentrizma«, »poziv k ponovni potrditvi in učinkovitemu spreminjanju mednarodnega prava in njegovih institucij« itd., in sicer »v duhu, če že ne v smislu, ki napotuje na kantovsko tradicijo.« ⁶³

Nekatere tendence iz te pobude je mogoče najti že v neki knjigi, ki je bila izdana leta 1922 in ki govori o »hiperamerikanizirani Evropi« in »hiperameriških metodah«. V mislih imam »vrtljive avtomate«; ti nenadoma množično preplavijo Berlin, nato pa brž spet izginejo. Pravzaprav so to filmske kamere, »ki lovijo dogajanja, ne da bi kdo upravljal z njimi«; tako nastale žive sekvence v nekem skrivnostnem studiu zmontirajo v kinofilme, ki zaradi zmesi avtentičnosti in fikcije požanjejo neznanski uspeh pri občinstvu. ⁶⁴ Avtor knjige,

⁶¹ Kant 1755, 321.

⁶² Kant 1755, 205, § 46 op.

⁶³ Derrida & Habermas 2003b. »Neka druga Evropa, vendar z istim spominom, bi se (tako si vsaj želim) lahko zbrala proti politiki ameriške hegemonije (projekt Wolfowitz, Cheneyja, Rumsfelda itd.) in proti arabsko-islamski teokraciji brez racionalizma in politične prihodnosti«; Derrida 2004a. Seveda bi ta Evropa potrebovala lastno zvezo vojaških sil; tako se je Derrida izrazil tudi v pogovoru z Borradorijevo – Derrida 2004b, 158.

⁶⁴ Friedlaender/Mynona 1922, 57, 95.



Mynona oz. Salomo Friedlaender, je (do leta 1933) objavil mnogo grotesk, filozofskih spisov in celo vrsto knjig, iz katerih je mogoče razbrati, da gre za kantovca – seveda kantovca neke do danes tako rekoč neznanе usmeritve: bil je namreč učenec Ernsta Marcuseja. Leta 1921 je zapisal, da volja do moči krščanske duše, ki jo je Nietzsche »obrnil k svetu« – »revolucija brez primere« – »ni nekaj pristransko brutalnega, marveč je božansko univerzalna: lahko na primer združuje evropske narode, in treba je upati in delati za to, da bomo ta cilj kljub vsemu dosegli.«⁶⁵ Časopis *Philosophia*, ki ga je v Beogradu izdajal Arthur Liebert in v katerem sta leta 1936 izšla oba prva dela Husserlovega spisa o *Krizi*, bi moral objaviti tudi neki Friedlaenderjev esej; načrt se je zaradi nesrečnih okoliščin izjalovil. Friedlaender se – tako kot Husserl – umešča v častitljivo tradicijo, v kateri se metodično prepletata filozofija in medicina.⁶⁶ Sicer pa je dobro vedel, kdo je bil Husserl; podpisal je na primer naslednjo obrazložitev: »Vsi priljubljeni govori o skupnem duhu, volji ljudstva, o idealnem, o političnih ciljih narodov ipd. so romantika in mitologija, izvirajo iz analognega prevajanja pojmov, katerih pravi pomen obstaja le v posamezni osebni sferi. Duhovna bit je fragmentarna.«⁶⁷

V kolikšnem obsegu gre tu za anticipacijo sodobnih nevarnosti, nam pokaže primerjava s Kantovo opazko: »Ker je namen Previdnosti, da se ljudstva ne zlijejo skupaj, ampak so zaradi neke zaviralne sile med seboj v konfliktu, sta nacionalni ponos in nacionalno sovraštvo nujna za ločevanje nacij [...] Oblasti rade vidijo to utvaro [...] Um pa nam po drugi strani daje zakon, da instinkti, ker so slepi, sicer vodijo našo živalskost, vendar jih morajo nadomestiti maksične uma. Zato je treba izkoreniniti to nacionalno utvaro, na njeno mesto morata stopiti patriotizem in kozmopolitizem.«⁶⁸

79

⁶⁵ Friedlaender/Mynona 1921, 370.

⁶⁶ Omenimo naj le Platona, ki izpostavlja Hipokrata in njegovo pravilno metodo (*Phaidros* 270 b isl.) in Ficina. Husserl podaja opažanje: »Tako se lahko enostranska racionalnost vsekakor sprevrže v zlo« (Husserl 1954, 338); prav to je v ozadju Friedlaenderjevega/Mynonovega recepta, po katerem mora »ortopedsko zdravljenje« z enim sunkom pomakniti na pravo mesto izpahnjeno, »skrivnčeno«; Friedlaender/Mynona 2001, 37, 47.

⁶⁷ Husserl 1954, 342. Tipkopis iz Mynonove zapuščine *Kant und die sieben Narren. Ein Philosophiegeschichte* (1936) je hudo naperjen proti takšnim priljubljenim govorom – predhodnikom in pomožnim sredstvom fašizma in diktature; v njem najdemo tudi satirično ovrednotenje Husserla kot logika (izdaja v pripravi).

⁶⁸ Kant 1913. O tem in o združljivosti patriotizma in svetovljanstva v Kleingeld 2003.





Mit o Evropi, opojna *love story*, ki naj bi pripadala le Kronosovemu nasledniku Zevsu in njegovima spremljevalkama, Moči in Nasilnosti, je stara vsaj toliko kot Homer.⁶⁹ Od kod torej prihaja Evropa? Iz katerega konteksta je bila iztrgana? Ali morda iz grškega? Zagotovo ne. Morda je bilo vse privzeto že od prej. Kar nam daje vedeti Moshos, je pač ravno to, da je Evropa »otrok« Azije in s tem drugega izvora, proizvod ali učinek drugega – in da je ravno ta Evropa nastala le iz nekih mračnih spletk, iz omame, ugrabitve, seksualnega nasilja. Toda – le »od kod se mi poraja ta lestvica idej?«⁷⁰

9. oktober 2004

Prevedla Martina Soldo

⁶⁹ Prim. Bühler 1960, 108. V zvezi z likom Zevsa prim. Derrida 2003a, 36 /35 isl..

⁷⁰ Kant 1936, 82.



Ram Adar Mall

EVROPA: OD IDEJE UNIVERZALNOSTI DO UNIVERZALNOSTI IDEJE: MEDKULTURNOSTNA FENOMENOLOŠKA PERSPEKTIVA

1. Uvodna beseda

81

Čisto fenomenološka analiza smisla in bistva ideje Evrope morda zahteva univerzalnost, vendar pa ni nujno, da lahko to zahtevo upraviči katera koli fenomenologija – medkulturnostna še toliko manj kot znotrajkulturnostna. K fenomenološki metodi sodi temeljna nepristranskost. Izpeljave, ki jih podajam v tem besedilu, so zasnovane na prepričanju, da Husserlova veličastna metoda zrenja bistev vsebuje nepogrešljivost in nevezanost. Nepogrešljivost zato, ker zavezuje k iskanju in odkritju izvorne izkustvene podlage, ki šele daje smisel naši govorici, našim pojmom; nevezanost pa zato, ker »se načelo zrenja bistev upira disciplinarnosti« (Plessner). To dovolj nazorno pokaže raznolikost ravnanj Heideggra, Schelerja, Plessnerja, Löwitha, Mohantyja, Nitte in drugih. Posebna lepota in čistost fenomenološkega »obrata« je v njegovi brezmejni aplikativnosti. Ker pa kot takšen nima lastnega, »izvornega ozemlja«, in ker brez pomoči zunajfenomenološkega gledišča ne more tematizirati ali vsebinsko podati nobene izjave, mora priznati enako pravico tudi drugim interpretacijam. Stremljenje (Suche) k zrenju bistev ostaja obvezujoče, čeprav je lahko tej zahtevi zadoščeno na zelo različne načine.

Medkulturnost, razumljena fenomenološko, je poimenovanje neke naravnosti (Attitude), drže, naravnave (v Husserlovem smislu) – je posledica refle-



ksijsko-meditacijskega urjenja epoché v svetovnofilozofskem kontekstu in ima tako teoretsko-filozofski kot praktično-komunikacijski pomen. Od tod zasnova medkulturnostne fenomenologije glede na tematiziranje vseh mogočih predmetov nastaja kot samodiferenciranje »pradomovinskega«, umeščeno-neumeščene praintence, praosnutka s temeljnimi skupnimi potezami in osvetljenimi kulturnimi razlikami. Znani japonski fenomenolog Yoshihiro Nitta je na mednarodnem kongresu na temo »Struktura medkulturnega sveta« v Kjotu leta 1995 sprožil vprašanje: »Kako je možno fenomenološko vprašanje o medkulturnosti?« Ob tem je ugotovil, da gre za analogno razmerje. »Čeprav med medkulturnostno izkušnjo in izkušnjo intersubjektivnosti ni strogih vzporednic, lahko tudi v medkulturnosti izkušnji najdemo sopripadnost enosti in pluralnosti ... lastne kulture in drugih.«¹ Za fenomenološko teorijo in prakso ostaja obvezujoča vsenavzočnost noetično-noematične korelacije, povezane s karakterjem evidenčnosti izvorno dane izkušnje – v današnjem medkulturnostnem fenomenološkem kontekstu celo še bolj kot kadar koli prej. Fenomenologija nas uči, naj spoštujemo vsakokratno intenco, akt zavesti. Plessner govori o »grehu fenomenologije«,² kadar se to spoštovanje izgubi in ko fenomenolog samo po sebi pravilno analizo bistev prikrajša za potrebe lastnega načina razlaganja filozofije, religije in kulture. Ne morem se znebiti vtisa, da je Husserlova fenomenologija evropske ideje zasnovana prav na takšni preinterpretaciji. To postane jasno, kot bomo še pokazali, ob pregledu njegovih izjav o neevropskih filozofijah in kulturah.

82

Postmoderna premišljevanja o identiteti opozarjajo na sisteme razlik v odvisnosti od tega, ali ob tem razmišljamo, čutimo in delujemo intrakulturno ali pa interkulturno. Iz tega sledi, da je vsako srečanje, tudi takšno, ki je poudarjeno intra-kulturno, v temelju inter-kulturne narave. Dve osebi, dva pripadnika tako imenovane iste kulture, namreč včasih predstavljata razliko, enako medkulturni razliki. Predstavnik takšne razlike sta na primer Mahatma Gandhi in njegov morilec, Godse. Tako se pokaže, da je znotrajkulturnost podpojem medkulturnosti. Posledica tega je, da transkulturnost ne pomeni nič drugega kot ime za takšno medkulturno naravnano, ki izpričuje svojo »umeščeno neumeščenost« onstran vseh apriornih določitev in spekulativno metafizičnih ontolo-

¹ Nitta, Y.: »Kako je možno fenomenološko vprašanje o medkulturnosti?«. V: *The Structure of Intercultural World*. International Institute for Advanced Studies, Kyoto, 1995, str. 81. Prim. tudi prav tam: Toru Tani: *Phenomenology of Interculturality*, str. 59–69.

² Plessner, H.: »Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls (1859–1938) Mass und Wert«, v: *Philosophie und Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1979, str. 60.



giziranj in ki nam je izvorno dana. Najmanjša enotnost identitete je potemtakem posamezni individuuum, a tudi njegova identiteta je in ostaja zaobjeta v nastajanju in je bolj ali manj obremenjena z razlikami.

Zametke ideje »Evrope« nahajamo v grškem mišljenju, v mišljenju »logosa«, logosa, ki se je, kot pravi južnoameriški filozof Leopoldo Zea, »naredil za absolutni instrument spoznanja«. ³ Zdi se torej, da je bila ideja univerzalnosti pojmu Evrope položena že v zibko. Ta ideja se je razraščala naprej in se je spremenila v univerzalnost krščanskega logosa, Boga Očeta. Kaže, da se je v zametku ista ideja univerzalnosti nato zopet razrasla v idejo univerzalnosti modernih evropskih znanosti z njihovim tehnološkim ustrojem. Husserl govori o »univerzalni enetelehiji«, ki je prirojena ideji Evrope. Gre za apriorne trditve, ki jih ni mogoče ovreči, ko gre za resen pogovor med filozofskimi kulturami, pa pomenijo bolj malo.

2. Poskus definicije »evropske moderne«

Če hočemo »evropsko modernost«, navkljub njeni kompleksnosti in večplastnosti, definirati, jo moramo razumeti kot prepričanje, kot vero, da moderne evropske znanosti ljudi prvič postavljajo v tak položaj, da lahko sami določajo svojo usodo. Ta samodoločitev se oblikuje z apliciranjem znanstvenih spoznanj, posledica tega pa je, da se svet naravnava s pomočjo enakih, celo identičnih vrednostnih predstav, načinov obnašanja ipd. Tukaj pa je treba pripomniti, da so se ljudje pogosto pustili voditi in usmerjati lastnim univerzalističnim hrepenenjskim predstavam. Fenomenolog Paul Ricoeur zelo jasno izjavlja: »Poskušal bom dokazati, da je unificiranje resničnega sicer želja uma, vendar je hkrati prvo nasilje, prvi delikt ...« ⁴ Ricoeur v tem kontekstu govori o »duhu laži«, duhu, ki iskanje univerzalne resnice spremlja kot »Nesusova srajca«. Omejujoče, nerealistično in celo nevarno je hotenje, da bi ves svet, skupaj z

³ Prim. Zea, L.: *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Geschichte der Philosophie*. München, 1989, str. 19 n.

⁴ Ricoeur, P.: *Geschichte und Wahrheit*. München 1974, str. 152. Znani fenomenolog Levinas govori o »neozdravljivi alergiji«, ki je lastna evropski filozofiji. Levinas piše: »Zahodna filozofija se zruši z odkritjem drugega; pri tem drugo, ki se manifestira kot bit, izgubi svojo drugost. Filozofijo že od njenih začetkov grabi strah, neozdravljiva alergija vpricho drugega, ki ostaja drugo.« Lévinas, E.: *Spur des Anderen. Untersuchungen zu Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg/München 1983, str. 211.



vsemi njegovimi raznolikimi filozofijami, kulturami in religijami, osrečili po nekem določenem vzorcu mišljenja in delovanja.

V kontekstu opisovanja zahodne modernosti se danes pogosto govori o »modernem mitu«. Zahodna modernost je v bistvu modernost enotenja, Zahod pa pri tem svojo vlogo razume kot vodilno. Skoraj vse zahodne družbe menijo, da bo sprejetje znanstvenih spoznanj iz vsakogar nujno naredilo sekularnega, miroljubnega in razsvetljenega človeka. Tukaj je očitno prišlo do zamenjave med »hard-ware« platjo globalizirane zahodne modernosti in »soft-ware« platjo svetovnih kultur. Tudi znanstvena samopodoba in svetovna podoba človeka je slika v množici slik, vendar to pogosto ostaja prezrto.

Ideja Evrope pozna torej več virov: 1. grškega, 2. rimskega, 3. v religijskem oziru krščanskega, 4. humanističnega, liberalnega, sekularnega, zraslega na ruševinah dolgotrajnih verskih vojn, in 5. moderno znanstvenega, tehnološkega in tržno-gospodarskega.

84

Postmoderni misleci so na različne načine opozarjali na trdovratno nagnjenost modernosti k univerzalnosti, in sicer ne po krivici. Številni znameniti filozofi, na primer Hegel, Husserl, Heidegger, pa tudi Gadamer, so dejansko verjeli, da so filozofija, religija, kultura in zgodovina izključno evropski dosežki. To so globalnozgodovinski predsodki. Sijajni dosežki teh mislecev seveda ohranijo svojo vrednost, če iz njih odstranimo predsodke. Govorjenje o današnji »evropeizaciji sveta, človeštva« pa je bolj znamenje časa, saj zgodovina človeštva pozna tudi druge forme globaliziranja, izhajajočega iz drugih delov sveta. Primer tega je matematično globaliziranje števila nič in decimalnega sistema. Tudi v »čajjiziranju« bi lahko videli nekakšno vzporednico današnjega »mcdonaldiziranja« sveta. K temu naj dodamo, da moderno evropeiziranje ne pušča nedotaknjene niti same Evrope. Noben govor, ki razmerje Vzhod-Zahod v obravnava smislu dihotomije, zato ne seže dovolj daleč.

Na idejo univerzalnosti zahodnega in evropsko-krščanskega duha lahko gledamo tudi kot na intencionalni, noematični korelat noetičnih aktov. In do tu bi bilo vse v redu – če bi le ne delovali tudi zunajteoretski, zunajfilozofski, hegemonični dejavniki moči, ki tej ideji dajejo naboj, da se lahko uveljavlja. Kako bi si sicer lahko razlagali tako imenovane uspehe kolonializma, imperializma, misijonarstva, neoliberalizma ...? V knjigi *Al Kajda in kaj pomeni biti moderen* – zelo poučnem, informativnem in evro-kritičnem delu z dobro idejnozgo-



dovinsko podlago – je John Gray, profesor za evropsko idejno zgodovino na londonski School of Economics ideologiji Al Kajde pripisal moderne evropske lastnosti.⁵ Opozoril je na enostranskost pogledov in sodb, ko se na primer diktatorjem iz 20. stoletja, dejavnim v zahodnem prostoru, predvsem Hitlerju in Stalinu, ne pripisuje istih značilnosti kakor diktatorjem iz azijskega, iransko-arabskega, afriškega ali južnoameriškega sveta. Gray meni, da obstaja več form modernosti, ki se lahko imenujejo bodisi komunizem, islamizem, kulturna revolucija, neoliberalizem, kulturni boj, konec zgodovine, ali pa »pax Americana«. Globaliziranje in modernost lahko stopata naprej z roko v roki, vendar pa ni nujno, da vodita do enakosti struktur v vseh sferah življenja. Že Adorno je opominjal, da je identiteta, torej enotnost, praforma ideologije, in da lahko postane nevarna. Zato je za človeštvo dobro, če se uči koeksistirati z različnimi oblikami mišljenja in življenja.

Pogosto se upravičeno govori o koristih in pomanjkljivostih modernosti. Njena podoba Janusove glave je dobro znana. Mahatma Gandhi je v kritiki modernosti na svoj način govoril o sedmih smrtnih grehah današnjega človeštva: 1. Bogaštvo brez dela; 2. Užitek brez vesti; 3. Znanje brez značaja; 4. Poslovanje brez morale; 5. Znanost brez človeškosti; 6. Religija brez žrtve in 7. Politika brez načel.⁶ Modernost se pritožuje nad podreditvijo etike in morale ekonomiji in to objokuje, hkrati pa jo v praksi podpira. Evropsko modernost muči tudi naslednja dilema: Želi si služiti resnici, a se izogiba dejanskosti. Duh izkustva uči, da se vse pretenzije po absolutnosti ali odtujijo resničnosti ali pa se zadovoljujejo s praznim, vsebinsko siromašnim formalizmom.

3. Nagovorjenost Evrope in Ne-Evrope nekoč in danes

Eno od obeležij Evrope je njen pustolovski duh, povezan s težnjo po ekspanzionizmu. To, da je Evropa iskala Ne-Evropo, veliko manj pa Ne-Evropa Evropo, je posledica tega pustolovskega duha in težnje po ekspanziji. V dobi postkolonialnizma doživljamo neko povsem drugačno srečanje med Evropo in Ne-Evropo. Pannikar v svojem standardnem prikazu svetovne zgodovine nad vse poznavalsko, kritično in pretehtano opisuje dolgo zgodovino razmerij med Vzhodom in Zahodom in zgodovino evropskih vdorov v Azijo, evropske pre-

⁵ Prim. Gray, J.: *Al Qaeda and What it means to be Modern*. Faber & Faber, London 2003.

⁶ Prim. Gandhi, M.K.: *Young India*, 1925.





vlade v Indiji, na Kitajskem in Japonskem ter nazadnje tudi umika belcev z območja Daljnega vzhoda.

Evropa je za Indijo vedela že dolgo pred Aleksandrovim bojnim pohodom, saj so se indijski vojaki že leta 480 pred našim štetjem pod perzijsko zastavo bojevali na grških tleh. Evropsko ekspanzijo so določali politični in gospodarski dejavniki, poleg teh pa zmeraj tudi cilj razširjanja krščanstva. »Duh križarjev,« pravi Panikkar, »je nadomestila vnema spreobračanja ...«⁷

Tudi če je »krščanski ofenzivi« na azijske religije spodletelo in je Azija ostala za Evropejce religijski, kulturni in filozofski izziv ali celo razočaranje, ni mogoče zanikati, da je na Azijo vplival sprejem modernih evropskih idej: demokracije v najširšem smislu, naravoslovja, raziskovanja zgodovine, misli o nacionalnosti itd. – seveda brez preloma z azijskimi tradicijami. Evropska prizadevanja po enotnosti vseskozi ostajajo nasprotje azijski mnogovrstnosti. Azijska drža je v primerjavi z evropsko pretežno in v celoti bolj pluralistično zastavljena.

86

V članku, objavljenem 11. julija 1997 v časopisu *Die Zeit*, Nordhofen zastavlja naslednje vprašanje: »Kaj dela iz Evrope Evropo? Gledano ... z vidika drugih kultur, se protislovja nacionalnosti in mentalitet, različnih veroizpovedi skrčijo v difuzni pojem ‚zahodnega‘.«⁸ Nordhofen sicer poudarja evropsko raznolikost in tolerantnost, vendar pa spregleda to, da je podoba Evrope v ogledalu drugih kultur – navkljub njeni raznolikosti, humanizmu in udomačenemu liberalizmu – univerzalistična, imperialistična in misijonarska.

Pri naslovu »Evropa v zrcalu svetovnih kultur« gre pravzaprav za spremembo perspektive, za neevropsko, izvenevropsko odkrivanje Evrope. Evropa je bila gotovo najbolj vneta raziskovalka drugih celin in je sama le redko – ali pa sploh nikoli – postala predmet odkrivanj. Halbfass zato upravičeno pravi, da so se Evropejci navadili na to, »da se vidijo kot odkritelje par excellence ... V imenu svoje filozofije in znanosti, pa tudi v imenu krščanske vere, so se Evropejci predstavljali kot nosilci in oznanjevalci resnične, transkulturne univerzalnosti. V odkrivanju in razumevanju drugih – v tako imenovanem ‚evropeiziranju‘ Zemlje in človeštva pri Husserlu in Heideggru – je vse prepogosto umanjala pripravljenost na samovpraševanje in samoodkrivanje.«⁹

⁷ Panikkar, K.M.: *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zürich 1955, str. 430.

⁸ »Die Farbe Bunt«, *Die Zeit*, Št. 29, str. 40.



Lichtenberg je pred dvestotimi leti v žalostnem in zgodovinsko pomenljivem tonu zapisal: »(Domorodni) Amerikanec, ki je odkril Kolumba, je odkril nekaj slabega«. ¹⁰ V milejši obliki bi lahko to navezali tudi na odkrivanja Evrope s strani Neevropejcev. Od Aleksandra Velikega in Kolumba pa vse do konca kolonialistične in imperialistične dobe v 20. stoletju je bil dialog med kulturami dejansko bolj ali manj monolog Evrope. Kljub različnim pogojenostim današnji dialog kultur ne predstavlja več enosmerne ceste. In to je dobro.

Današnje nagovarjanje kultur, filozofij, religij in drugih form svetovnega nazarja je po kvaliteti čisto drugačno kot nekdanje. Za novo situacijo, v kateri Evropa nagovarja Azijo, Afriko in Južno Ameriko in obratno, je značilno, da v njej neevropske kulture v pogovoru sodelujejo in se izražajo z lastnim glasom. Novost pri tem nagovarjanju je, da vsebuje de facto hermenevtična situacija poleg obeh hermenevtičnih razsežnosti, samorazumevanja in tujega razumevanja Evrope, še dve dimenziji, namreč samorazumevanje in tuje razumevanje neevropskih kultur.

Institucionalizirani področji orientalistike in etnologije na primer kažeta, da se je Evropa skoraj vedno reprezentirala kot subjekt in da so jo pri tem podpirali zunajfilozofski dejavniki. Ker pa vzajemno razumevanje danes ni in ne more več biti enosmerna cesta, se zastavlja vprašanje, kdo koga razume, kdaj, kako in zakaj, ter kdo koga razume bolje ali najbolje. To velja tako inter- kot intrakulturno. Pri tem moramo upoštevati, da je samorazumevanje sicer na delu pri vsakem razumevanju (hermenevtični krog), vendar pa ne tvori edinega merila. Če bi ne bilo tako, bi bilo vsako razumevanje tujega podvojeno samorazumevanje. Evropo morda bolj preseneča, da je danes postala nekaj, kar je mogoče interpretirati in kar lahko interpretirajo tudi Neevropejci.

Eliade govori o »drugi, spodleteli renesansi« – in pri tem misli na odkritje, ki je veliko obetalo, namreč na odkritje azijskega duha, sanskrta, Upanišad in budizma v 18. in 19. stoletju. Ta se razlikuje od »prve renesanse«, ki je bila uspešna zato, ker odkritja grškega duha niso jemali resno le filologi, marveč tudi strokovnjaki s področij filozofije, teologije, zgodovine ter umetniki in literati. Eliade upravičeno meni, da je bil pglavilni razlog za neuspeh druge renesanse v tem, da so jo vzeli resno le indologi, ne pa tudi filozofi, teologi,

⁹ Halbfass, W.: »Die indische Entdeckung Europas und die ‚Europäisierung der Erde‘«, v: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, izd. R.A. Mall/ D. Lohmar, Amsterdam 1993, str. 210 n.

¹⁰ Nav. v FAZ iz dne 13. 3. 1992.



zgodovinarji, umetniki in literati.¹¹ To velja kljub nekaterim opazkam, ki so povzdigovala indijsko slovnico Paninija in sijajno pesništvo Kalidase.

Če se danes, v teku globalizacije, nahajamo na pragu »tretje renesanse« ali pa smo celo že v njej (in zdi se, da je tako), smo vsi postavljeni pred izziv in dolžni, da jo vzamemo resno in pripomoremo k temu, da bo uspela. Kajti nekakšna usodnost, ki je procesu globalizacije očitno lastna, narekuje medkulturno razumevanje in komunikacijo, ki enotnosti ne razume narobe, kot uniformnost, ampak se zavzema za enotnost *vpričo* raznolikosti. Takšna drža se odlikuje po tem, da se čuti bolj zavezana komunikaciji kakor konsenzu.

Derrida zelo posrečeno opisuje, *kako* se odvijata evropsko nahajanje identitete in evropska samorefleksija. Piše namreč: »Evropa goji lastno identiteto v figuri Rta, v biti-za-se lastne diference kot diference s seboj ... Od Hegla do Valéryja, od Husserla do Heideggra je ta tradicionalni dikurz – kljub razlikam – moderni diskurz.«¹² Vprašanje po identiteti je takšne narave. Predstava o identiteti – vsaj zdi se tako – veliko obljublja, toda iskana identiteta ni povsem zajeta v najdeni. Zato je ideja popolne čistosti identitete bolj mit, fikcija. To izpričujeta budistična metafizika in psihologija joge.

88

4. O mitu Evrope

Tudi če se nam ne posreči enoznačna razlaga imena Evropa in če tega imena ne moremo čisto geografsko omejiti le na osrednjo Grčijo, mit o »ugrabitvi Evrope« vseeno dovolj jasno govori o *od kod* in o *kam*, nakazanima v njem. Ravno ta Evropin »kam« pa je bil nadvse spremenljiv, zgodovinsko pogojen in usoden, ne le zanjo, ampak – še toliko bolj – tudi za zunajevropski svet.

Zeus naj bi opazoval lepo hčer feničanskega kralja Agenorja, ko se je ta kopala. Zaljublil se je vanjo, se spremenil v bika, jo ugrabil in na svojem hrbtu prenesel iz Azije v deželo, ki še ni imela imena in je od takrat imenovana Evropa.

To poimenovanje je nadvse inspirativno. Za masko, ki jo nosi mit, se skriva marsikaj, kar se bo pozneje uresničilo. Evropa kot morebitni plod ugrabitve se

¹¹ Prim. Eliade, M.: *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, Wien 1973, str. 76.

¹² Derrida, J.: »Kurs auf das andere Kap - Europas Identität«, v *Liberation*, št. 3, oktober 1990, str. 11.





je takšnih plenilskih pohodov lotevala od Aleksandra Velikega pa vse do danes; svetu je pridigala univerzalizem in ga gojila v praksi. Evropa, ki je bila sama plen, je postala plenilka – kakšna ironija! Evropejec prihaja iz zmage, bi lahko rekli nekoliko ostreje. Ob podelitvi Nobelove nagrade je imel Wole Soyinka predavanje s pomenljivim sporočilom, izraženim v stavku: »Ta preteklost se mora pretvarjati svoji sedanjosti« (Zürich 1988). Kajti zunajevropski svet se ima za to, kar danes je, nehote zahvaliti Evropi. Evrocentrični krog je pravzaprav hermenevitični krog.

Glede vprašanja določitve porekla filozofije so se mnenja že pri starih Grkih razhajala. Prepirali so se o tem, ali filozofija dejansko izvira iz Indije ali iz Grčije. Medtem ko je Lukijan iz Samostate menil, da se je boginja filozofije najprej spustila z neba pri Indijcih in šele nato pri Grkih, je Diogen Laertij razglašal, da je filozofija iznajdba Grkov in ne barbarov.¹³ V dolgi zgodovini srečevanj Zahoda in Vzhoda se je mnenje Diogena Laertija, zahvaljujoč številnim dejavnikom, razvilo v filozofsko dogmo. Na to je odločilno vplivala tudi politična konstelacija. Heidegger vse preveč jasno pravi: »Stavek: Filozofija je v svojem bistvu grška, ne pove nič drugega kot: Zahod in Evropa, izključno onadva, sta v svojem najbolj notranjem zgodovinskem toku izvirno filozofska.«¹⁴

5. »Evropska« kot pridevnik samostalnika filozofija

Pridevniki so imeli že od svoje določitve naprej pravico, da tistega, kar opredeljujejo, ne dovolijo postavljati v absolutno stanje. Evropska filozofija pometakem pomeni filozofijo iz Evrope. Ob prelistavanju raznih knjig o zgodovini filozofije – z izjemo nekaterih, ki so bile izdane v zadnjem času – ugotovimo, da te z nekakšno samoumevnostjo obravnavajo izključno zgodovino evropske filozofije. Kot da bi bil izraz »evropska filozofija« tautologija. Filozofija namreč – to je globoko zakoreninjeno mnenje, ki pa sloni na neznanju, napačni informiranosti, diletantizmu, predsodku in prevzetnosti – naj bi bila vendarle samo evropska. In dejansko pravi Heidegger naslednje: »Pogosta fraza o ‚zahodni filozofiji‘ je v resnici tautologija.«¹⁵ Ima nas, da bi vprašali, ali gre tukaj

¹³ Prim. Mall, R.A./Hülsmann, H.: *Die drei Geburtsorte der Philosophie*. China Indien, Europa, Bonn, 1989, str. 23.

¹⁴ Heidegger, M.: *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 1963, str. 13.

¹⁵ Prav tam, str. 13.





za zgolj analitično tautologijo, kot v primeru trditve Vsi samski moški so neporočeni, ali pa za stvar same filozofije. Heidegger seveda nima v mislih čisto analitične tautologije. Univerzalnost, projicirana v pridevnik »evropska«, se nato izraža tako, da je filozofska resnica definirana skozi evropsko tradicijo, slednja pa se definira skozi filozofsko resnico. V tem tiči *petitio principii*, ki stoji na poti medkulturnemu sporazumevanju in komunikaciji. V izrazu zahodnoevropska filozofija Heidegger dosledno vidi tautologijo.¹⁶

Hegel je bil ta, ki je zatrjeval, da je bil krščansko-germanski Evropi dan pravi ključ do resnice; Azijo je postavil na začetek, Evropo pa na konec zgodovine. Mnenje, da je ta izraz zgolj idealistično-metafizičen, se izkaže za pomanjkljivo.¹⁷ Zgodovina zavesti pridevnika »evropska« svojo pretenzijo po univerzalnosti dolguje neki strukturi moči, ki je z odkritjem neevropskega prostora vpeljala enostranski diskurz.¹⁸ S strani Evrope vpeljani diskurz je univerzalizem evropskosti naredil za konstitutivni element diskurza, kot da bi bil problem univerzalnosti zgolj problem definicije.

90

Samoumevnost pretenzije po univerzalnosti v pridevniku »evropska« ima dolgo zgodovino. Temeljni kamen so položili že Grki z razlikovanjem: Grki in barbari. Svoje so prispevali tudi Aleksandrovi osvajalni pohodi. V spisu »Kritika globalne filozofije« govori Herra o »Aristotelškem sindromu«.¹⁹ Medkulturni način gledanja ni podaljšek in razširitev določenega načina gledanja na kulturo; to bi namreč pomenilo staro prakso v novi izdaji, s ciljem, da naj se ta diskurz zopet monopolizira.

6. Evropski um

Že apostol Pavel je podučeval Grke; rekel je, da je to, kar so častili kot Neznano in k čemur so molili, že enkrat za vselej poimenovano. To je krščanski Bog Oče, ki se je razodel po Kristusu, svojem sinu.

¹⁶ Prim. Heidegger, M.: *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 1963, str. 13.

¹⁷ Prim. Hülsmann, H.: *Nietzsche und Odysseus*, München 1990, str. 106 isl.

¹⁸ Prim. Mall, R.A.: »Meditationen zum Adjektiv »europäisch« aus interkultureller Sicht«, v *Der technologische Imperativ*. Ob 75. rojstnem dnevu Heinza Hülsmanna, izd. W. Blumberg/D. Nemeth, Wien 1992, str. 139–150.

¹⁹ Prim. Wimmer, F. (ur.): *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien, 1988, str. 14 isl.



Grška ideja uma zase zahteva univerzalnost, ki presega njeno lokalno, sedimentirano podobo in ki naj bi jo bila zmožna izražati edinole ona. Južno-ameriški filozof Zea je to »magistralno« pretenzijo napotil nazaj na logos, s tem ko je zopet vzpostavil izvorni pomen logosa kot uma in govorce. Spособnost posredovanja dojetega s pomočjo govorce je antropološka konstanta, ne pa obeležje zgolj grškega ali evropskega duha.²⁰

Pogosto sem se spraševal, zakaj se je krščanska Evropa – z izjemo nekaterih držav, ki so še do pred nedavnim gojile le utopične politične nazore – v svoji duhovni zgodovini zavzemala za republikansko, pluralistično formo demokracije, v sferi religije pa je zavračala pluralistično teologijo. Prav današnje medkulturno in medreligijsko prizorišče namreč jasno priča o tem, da bi bilo narobe in nevarno, če bi si *eno* filozofijo ali religijo *perennis* lastila izključno neka določena kultura, filozofija ali religija.

S poimenovanjem je pač tako. Če metonimične diference (med imenom in poimenovanim) nočemo preprosto ukiniti s trikom definicije nominalizma, nam preostane, da se spomnimo na Lao Zija in na Rigvedo, pa tudi na Kuzanskega in Goetheja. Ime je sicer lahko dano, vendar ni večno ime, nas uči Lao Zi. V Rigvedu je govor o enem *resničnem*, ki ga modreci poimenujejo z različnimi izrazi.

Če je evropska kultura to, kar je ustvaril evropski um, pa tudi evropsko, zahodno krščanstvo, se zastavlja vprašanje, od kod izvira univerzalistična pretenzija te kulture. Že pri Heglu najdemo gnanost za neko skrivno identiteto med bitjo in možnostjo – in sicer ne le na filozofski ravni, ampak tudi na ravni politike in religije. Heglovo filozofijo je zato mogoče brati tudi kot uveljavitev univerzalistične pretenzije Evrope. Kritičnemu mislecju se morda lahko zazdi, da je evropska identiteta s to pretenzijo kriptična identiteta; toda kaže, da današnje globaliziranje to kriptično identiteto spreminja v konkretno resničnost. Hegel govori kot Evropejec, toda subjekt, *mi*, o katerem govori, je univerzalen. Danes pa je treba z vso jasnostjo vztrajati pri tem, da noben subjekt iz lastne predstave o samoudejanjenju ne more in ne sme narediti izključnega cilja vsega človeštva. Windelband, ki sicer ni bil slep za negativne posledice evropskega osvajanja, je temu osvajanju vseeno pritrjeval. Njegovi razlogi so

²⁰ Prim. Zea, L.: *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Geschichte der Philosophie*, München, 1989, str. 23.



bili naslednji: »S to pritrditvijo bi zgolj sankcionirali brutalno pravico nasilja, če nas ne bi vodilo prepričanje, da zmagovita družba predstavlja višjo vrednoto.«²¹ Windelband bodisi izenačuje zmago z moralno zmago ali pa je slep za drugačne vrednote drugačnih družb. Na dlani je, da so takšno zgodovinpisje, takšna etika, moralni nauk, religijska in kulturna filozofija nevarno zoženi.

Fenomenolog Husserl je v svojem dunajskem predavanju z naslovom »Križa evropskega človeštva in filozofija« 7. maja 1935 pred Dunajsko kulturno zvezo govoril o tem, da je prava razsežnost Evrope duhovna, ne pa geografska, tehnična ali civilizacijska. Husserl je menil, da je mogoče onstran povsod razširjenih shem tujosti in domačnosti pri Evropi odkriti nekaj enkratnega. »To zasledimo prav pri naši Evropi. V tem je na nas nekaj edinstvenega, za kar so občutljive tudi druge človeške skupnosti, in sicer kot za nekaj, kar zanje postaja – ne glede na vso presojo koristi – motiv, da se v nezlomljivi volji po duhovni samoohranitvi kljub vsemu vselej evropeizirajo, medtem ko se mi, če se razumemo prav, na primer ne bomo nikdar indinizirali. V mislih imam to, da čutimo (in ta občutek je kljub vsej nejasnosti gotovo upravičen), da je našemu evropskemu človeštvu vrojena enetelehiya ...«²² Ali gre tu za novo inačico teorije o vrojenih idejah, presajene na področje filozofije kulture? Husserl v filozofih vidi funkcionarje resničnega človeštva. Feyerabend mu v zvezi s tem očita osupljivo nevednost; kajti, kaj neki je Husserl vedel o resnični biti kulture Nuerov? Govori celo o fenomenološki domišljavosti pri Husserlu, združeni s precejšnjim prezirom do drugače mislečih. »I think it shows an astounding ignorance (what does Husserl know of the 'true being' of the Nuer?), a phenomenal conceit (is there any single individual who has sufficient knowledge of all races, cultures, civilizations to be able to speak of 'the true being of humanity'?) and, of course, a sizeable contempt for anybody who lives and thinks along different lines.«²³

Takšna razlaga evropskih in neevropskih kultur temelji na predsodkih, ki izhajajo iz različnih virov in dejansko kar preveč bijejo v oči, da bi jih bilo treba izpodbijati s strokovno znanstvenimi argumenti. Ker pa še danes povzročajo »nered« v številnih filozofskih glavah, zahtevajo kritično obravnavo.

²¹ Windelband, W.: Vom Prinzip der Moral (1883), v: *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, zv. 2, Tübingen 1919, str. 176.

²² Husserl, E.: *Die Krisis*, Hua zv. VI, Den Haag 1962, str. 320.

²³ Feyerabend, P.F.: *Farewell to Reason*, New York 1987, str. 274.





Kljub temu da nekateri v univerzalnosti tehnološke formacije vidijo potrditev zgoraj omenjene Husserlove teze, pa sam Husserl nikakor ni bil nagnjen k zamenjevanju ravni *hardwara* (torej zunanje, globalne univerzalnosti in enotnosti evropske znanosti in tehnike) z ravno *software* (torej z notranjo, duhovno kulturno podobo). Husserl je imel v mislih duhovno univerzalnost evropske kulture; prevzemanje te kulture pa ni prevzemanje zunanosti, ampak je notranje.

Husserl, ki je bil sam veren protestant, se je morda spogledoval z idejo univerzaliziranega krščanstva – vendar to izkustveno ni nastopilo. Pri pojmu bog je pomembna ednina, pravi Husserl. Mar niso tudi njegov pojem kulture, njegova ideja filozofije, Evrope in teorije evropskega uma predpostavljali podobno zahtevo (univerzalne) edninskosti?

To, za kar si je Husserl prizadeval v svoji fenomenologiji in teleologiji, je (v smislu stopenjsko teoretskih shem) podal že Hegel v prikazu zgodovine filozofije, v kateri naj bi vzhodnjaki sovpadali z dobo njenega otroštva, krščansko-germanski Evropejci pa z dobo njene (duhovne) zrelosti, starosti. Od sredine 18. stoletja naprej so dejansko nepretrgoma uspevali evropski kolonializem, imperializem in misijonarstvo. Morda je prav to spodbudilo Hegla (pa ne le njega), da je v tem videl potrditev ideje univerzalnosti »Evrope«. Za Heglovo filozofijo je značilno izobčenje drugih kultur. Afriškemu človeku pripisuje divjost in neobrzanost, lastnosti, zaradi katerih Evropejci teh ljudi ne morejo razumeti. »Če bi jih hoteli razumeti, bi morali opustiti vse evropske predstave ... Prav zato se tudi ne moremo zares vživeti v njihovo naravo, tako kot (se ne moremo vživeti) v naravo psa.«²⁴

Jaspers je kot eden izmed redkih modernih filozofov s svojo tezo o »osnem času«, torej o hkratnem filozofskem dogajanju znotraj kitajske, indijske in grške filozofije, pridevniku »evropska« določil pomen, ki mu pripada. Na žalost ta teza z vsemi njenimi posledicami ni bila vzeta resno.²⁵

Pozni Scheler, ki je ob Plessnerju, Löwithu, Schützu, Ricoerju, Rombachu, Patocki in drugih sodil med fenomenologe, katerih stališča do Evrope sta za-

²⁴ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Philos. Bibliothek, 171a, Hamburg 1955, str. 218.

²⁵ Prim. Jaspers, K.: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1983, str. 76 n. Mall, R.A./Hülsmann, H.: *Die drei Geburtsorte der Philosophie*, China, Indien, Europa, Bonn 1989.



znamovali simpatija in kritičnost hkrati, se je zavzemal za poravnavo med Azijo in Evropo – ob popolni spremembi evrocentrične naravnosti. V Schelerjevi ideji poravnave Evropa ni le »tista, ki daje«. Scheler meni, da si Evropejci »doslej sploh še nismo resno zastavili nekega vprašanja – namreč vprašanja, ali morebiti pri našem zahodnem civilizacijskem procesu v celoti, pri tem tako enostransko in vse preveč aktivno *navzven* usmerjenem procesu, naposled ne gre le za *poskus z neprimernimi sredstvi, gledano z vidika zgodovinskega procesa kot celote ...*«²⁶ Husserl, ki se ni kaj prida zmenil za Schelerjeve kritične misli do Evrope in je krizo Evrope razumel skorajda kot krizo vsega človeštva, je s tem po vsem sodeč zagrešil napako zamenjave *pars pro toto*. Kajti – kot se je spraševal Scheler – kaj neki »... ta poznozahodnjaški intermezzo pomeni za človeštvo, za celoto? Malo, ali celo nič! Ta pesimistična teorija je prav tako specifično evropska kot teorija v napredek zaverovanega pozitivizma – zamenjan je le vrednostni predznak. Saj kriza Evrope vendar še ni znamenje odmiranja človeštva ...«²⁷ O tej Schelerjevi opazki lahko spričo globalne ogroženosti zaradi tehničnega ustroja upravičeno podvomimo, toda naša razprava o univerzalnosti, lastni ideji Evrope, ostaja vseeno neokrnjena. Prodornost in aktualnost teh opazanj pridobivata celo vse večjo težo. Scheler tako danes predstavlja nekakšen korektiv za izključujoče mišljenje ali-ali: Evropa ali barbarstvo, West and the rest, boj med kulturami, konec zgodovine itd. Pogosto so mu (po krivici) očitali, da hoče iz Zahoda narediti Vzhod, kristjane spreobrniti v budiste. Relativiranje evropskega duha v Schelerjevi filozofiji poravnave ni nekaj, kar bi bilo samo sebi namen, ampak služi cilju poravnave. Ta cilj pri njem določa nazor, po katerem »so nacionalni duhovi poklicani, da se v vseh rečeh strogo kulturne narave ... dopolnjujejo, in sicer v nenadomestljivosti.«²⁸

Če pozorneje prebiramo Huntingtonovo besedilo »The Clash of Civilization«, lahko ugotovimo, da mu je pravzaprav globoko žal zaradi izgube evropskega univerzalizma. Kot realpolitični mislec pa se zaveda, da Evropa danes ne more več proizvajati svoje stare univerzalnosti. Zato predlaga okrepitev složnosti vseh Evropejcev v boju proti nevarnostim, ki Evropo ogrožajo.

Ena resnica, če ta sploh obstaja, ne daje prednosti nobenemu določenemu pridevniku, ki bi jo označeval kot bodisi evropsko, indijsko, kitajsko ali kot katero drugo. Karl Löwith upravičeno meni, da bitnozgodovinsko mišljenje ne

²⁶ Scheler, M.: *Philosophische Weltanschauung*. München 1968, str. 107.

²⁷ Prav tam, str. 94 n.

²⁸ Scheler, M.: *Gesammelte Werke*, zv. 5, Bern 1976, str. 386.



kaže privrženosti posebej Zahodu.²⁹ Pridevnik, pri katerem gre za hoteno sovpadanje z univerzalnim, pravzaprav zrcali samega sebe.

Krščanstvo je krenilo v svet, da bi prosvetlilo pogane in pokazalo edino pravo pot k bogu. Pri tem je bilo zelo uspešno. Tudi to je utrdilo univerzalno pretenzijo pridevnika »evropski«. V 18. in 19. stoletju je bila Evropa na zmagovalnem pohodu. To je morda Hegla vzpodbudilo, da je izjavil naslednje: »Svet je obplut in za Evropejce okrogel. Čemur še niso zagospodovali, ali ni vredno truda ali pa šele čaka, da bo osvojeno.«³⁰ Ali Hegel tukaj privaja k pojmu »duha časa«? To sicer ne pomeni nikakršne tolažbe za tiste filozofe, ki so dopustili, da duh philosophiae perennis v smislu interkulture filozofske in fenomenološke orientacije veje vsepovsod – toda vseeno nam lahko nekoliko odleže, če se spomnimo, da je Hegel filozofijo razglasil za bistveno določilo nemškega duha in da je iz nje izločil tudi druge Evropejce. Skoraj preroško je zapisal: »V zgodovini filozofije bomo videli, da je v drugih evropskih deželah, kjer vneto in z ugledom gojijo znanosti in tvorbe razuma, filozofija – razen po imenu – izginila in potonila celo vse do spomina in slutnje in da se je pri nemški naciji ohranila kot posebnost. Od narave smo prejeli višjo poklicanost, naj bomo varuhi tega svetega ognja.«³¹

Ko sem se zopet lotil branja Heglove *Fenomenologije duha* z vidika medkulturne filozofije in fenomenologije, sem bil hkrati navdušen in razočaran. Navdušen sem bil, ker je veliki filozof Hegel v tem svojem veličastnem spisu predstavil prav tako veličasten projekt človeškega duha; presenetila in razočarala pa me je evrocentrična in kristocentrična ozkost njegovega razumevanja filozofije, kulture in religije. Morda je pri tem odigralo svojo vlogo tudi Heglovo nepoznavanje drugih. Tudi *Zeitgeist*, duha časa, bi lahko deloma okrivili za to. Toda v Heglovem času so obstajali tudi filozofi in misleci, ki so imeli drugačne poglede. Zato ni dobro povsem zanemarjati ozkosti, zasidrane v njegovem miselnem sistemu. Evropsko-krščanska podoba umeščeno-neumeščene duha za Hegla ni le evropski in krščanski duh, marveč »absolutni duh« sam. Hegel je torej slep za forme duha, s katerimi se srečujemo na primer v indijski in kitajski filozofiji. Heglova *Fenomenologija duha* je fenomenologija

²⁹ Prim. Löwith, K.: *Geschichtliche Abhandlungen*, Stuttgart 1960, str. 175.

³⁰ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Philos. Bibliothek 171d, str. 763.

³¹ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. V: Werke in zwanzig Bänden / Zbrano delo v dvajsetih knjigah/, zv. 18, Frankfurt/M. 1971, str. 12.





določenega duha, določena fenomenologija pa ne more v celoti zajeti absolutnega duha. Vse to kaže tudi na aprioristično, čisto definicijsko, metafično-spekulativno določanje ideje evropskega duha. Zamenjava mesta univerzalnosti je bila torej zgodovinsko naključje.

Evropska dediščina še zmeraj izhaja iz tega nazora; v tehničnem ustroju današnjega sveta vidi celo potrditev evropske ideje enotnosti.³² Henningsen je v svojem članku »O pretenziji in bedi evropskega univerzalizma« zapisal: »Eurocentrične poudarke, v katerih se pri Kantu, Heglu, Marxu in Engelsu zavestno-nezavedno zrcali prevlada Evrope, lahko sicer še vedno zasledimo v organizaciji študija zgodovine (tudi na področjih teologije in filozofije, če naj se omejimo le na ti dve – op. avt.) na nemških in drugih evropskih univerzah ... Zgodovina, ki se podaja kot antična, srednjeveška in novoveška zgodovina, je evropska ... Zgodovinarji živijo in mislijo za Zahod.«³³

7. Evropsko kot oznaka enotnosti

96

Evropska kultura je imela že od svojih začetkov naprej srečo (ali pa smolo), da se je lahko potrjevala. Zato je v odnosih s tujimi kulturami le poredkoma razvijala zrelo skromnost. Raznolikost kultur je antropološko dejstvo. Predstavlja stremljenje k medkulturnosti. Evropski izobraženci so se navadili gledati na Evropo kot na enoto, ki se je razvila iz ideje. To jim je prišlo včasih prav, ko so se na drugih celinah potrjevali kot Evropejci. V praksi so uveljavljali diferenco, ki so jo sami vzpostavili.

Kot vemo, se je Evropa rodila v glavnem v treh mestih: Atenah, Rimu in Jeruzalemu. Ideja Evrope ima torej tri očete oziroma tri matere. Ta tri središča so bila – in ostajajo – že od zgodnjericanskih in zgodnjekršćanskih časov ter srednjega veka do danes v med seboj implicitno ali eksplicitno napetem odnosu. Imela pa so kajpada tudi zelo različne potenciale. Atene niso poznale razodete religije, pač pa so posedovale znanost. Ravno nasprotno je bilo z Jeruzalemom. Rim pa je bil opredeljen bolj praktično in pragmatično; bil je bolj privržen institucijam in pravnim predpisom kakor religiji ali znanosti. Tako

³² Prim. Gadamer, H.-G.: *Das Erbe Europas*, Frankfurt a.M. 1989. Held, K.: *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, v: *Phänomenologie im Widerstreit*, izd. C. Jamme in O. Pöggeler, Frankfurt a.M. 1989, str. 13–39.

³³ Henningsen, M.: *Merkur*, zv. 8, 1983, str. 897.





imenovana zahodna enotnost zakriva difference znotraj teh treh tokov. Nekaj podobnega se je zgodilo z naukom o troedinosti: arijanci so v tem videli več bogov in zato jih je nikejski koncil leta 325 izobčil. Filozofskega koncila, ki bi na filozofski način dogmatiziral enotnost Evropejcev, seveda ni bilo. Toda dejstvo je, da so Evropejci navzven nastopali izrazito složno.

Evropa ima mnogo očetov in zato pridevnik »evropski« – kljub religijskim, zgodovinskim in filozofskim ideologijam enotnosti – ne more izražati le enovitosti. Evropska zgodovina nosi nasledstvo nasilja. To zelo posrečeno opisuje francoski zgodovinar Jean-Baptiste Duroselle: »Ko mi govorijo, da je Evropa dežela pravice, pomislim na samovoljo; ko mi govorijo, da je Evropa dežela človeškega dostojanstva, se spomnim na razizem; ko slišim, da je dežela uma, se spomnim na romantično zanesenjaštvo.«³⁴

8. Prizadevanje za pravično ovrednotenje pridevnika

Sčasoma bo morala Evropa spoznati in sprejeti proces svojega nastajanja; morala se bo tudi osvoboditi predsodka (za katerega je večinoma odgovorna kar sama), češ da predstavlja edino resnično paradigmo v filozofiji, kulturi, religiji itd. Kaj malo namreč zaleže, če samovoljno vzpostavimo neko difference in jo nato povzdigujemo, učimo in prakticiramo. V tem smislu Indija indologov večinoma pomeni izmyslek, orientalistika pa je zahodna projekcija in učna in raziskovalna panoga na evropskih akademskih ustanovah.³⁵ Identiteto in difference bi morali namreč nazirati kot enako izvorna in po rangi enakovredna načina, kako stvari so – tako kot na primer govorjenje in molčanje. Kdor vidi v molčanju le nezmožnost govorjenja in meni, da se lahko to sčasoma popravi, nalaga logosu pretežno breme, breme, ki ga ni zmožen nositi.

Ko hočejo filozofi preseči trnovo plat sveta, tako da njegove difference, mnogoterosti in druga nasprotja zgolj privajajo v zavest, v misli, teorijo in refleksijo, misleč, da bodo nasprotja s tem izginila, gre pri tem za slabo empirično in moralno prakso. Onstran fikcij popolne primerljivosti in neprimerljivosti je mogoče sprejeti mnogoglasje filozofije, uma, kulture in religije kot nekaj, kar

³⁴ Nav. v: *Die Wiederkehr Europas*, avtor H. Schulze, FAZ, 28.4.1990.

³⁵ Prim. Said, E.: *Orientalism*, str. 92 n. Malek, A.A.: »Orientalism in Crisis«, v: *Diogenes* 44, 1963, str. 107 n.



zahteva narava ali pa bog. In to lahko vzamemo nase, morda lahko celo prenašamo. V tem smislu je razvoj pristne filozofske kulture pomembnejši od same filozofije; kajti slednja je odvisna od njega.

Laik nima težav, ko na samostalnike, kot so ples, glasba, kuhinja ipd., navezuje pridevnike evropsko, indijsko, kitajsko, afriško in južnoameriško. Zakaj bi se filozof torej ne mogel učiti iz laične prakse, osvobodjene predsodkov? Mar je stvar tu dejansko tako zelo drugačna? V izrazih ples ali glasba vlada metonimija, tako kot v izrazih filozofija, logos, tao, brahman, jen, dharmā itd.

Primer žabe iz vodnjaka, ki ga podaja Chuang Tzu, nam lahko pomaga preseči absolutiziranje in izključevalnost pridevnikov, ne pa njihove omejenosti, ki izraža naš pogled. To, kar je Christina Boidi povedala o nalogi južnoameriške filozofije, je delna naloga vseh ne-evropskih filozofij. »Tako imenovana objektivnost si jemlje za izhodišče tudi tisti subjekt, ki jo postulira. Ne gre za to, da bi morali pozabiti na dobrega starega Hegla ali pa iz naših knjig izbrisati Platona, pač pa gre za razumevanje univerzalne filozofije ali, recimo, kar evropske filozofije, v smislu tega, kar ta filozofija dejansko je – namreč filozofija določene kulture, ki se je sama predstavljala kot edinstvena, univerzalna in vseobsegajoča. In zato ima južnoameriška filozofija tudi negativno nalogo, saj zavrača zastrte kategorije evropske filozofije, v imenu katerih je ta uveljavljala svojo prevlado (nad drugimi kulturami).«³⁶ Pridevnik »evropska« je imel sprva politično, potem pa civilno in zato kulturno, filozofsko in religijsko konotacijo. Od Homerjevih časov pa vse do našega stoletja je Evropa predstavljala prevladujoči moment diskurza Vzhoda in Zahoda.³⁷

Trditev, češ da je Evropa nadaljevanje Azije v smeri Zahoda, je bila morda nekdaj tudi deloma upravičena. Danes pa je vse preveč okorna in prej neprimerna. Pogosto se je govorilo o nevarnosti, ki evropskemu preti s strani azijskega – ob poudarjanju nasprotja Azija – Evropa. Takšna izhodišča, skoraj v duhu teorije zarote, se lahko iztečejo v *self-fulfilling prophecy*. Tako niso razmišljali le stari evropski zgodovinarji in misleci – celo veliki nemški filozof Heidegger je leta 1936 v svojem rimskem predavanju zapisal, da gre dandanes »za rešitev Evrope ali pa za njeno uničenje«. Ta rešitev, nadaljuje Heidegger,

³⁶ Boidi, Christina: »«Ist ein freies unabhängiges eigenständiges Denken in Lateinamerika möglich?» V: *Conceptus*, let. XXII, št. 56, 1988, str. 116.

³⁷ Prim. Said, Edward.W.: *Orientalism*, London 1978, str. 5 isl.



se nahaja v »potrditvi evropskih ljudstev pred *azijskim*«. Heidegger meni, da je treba preseči »razkoreninjenje in razcepljanje« Evrope.³⁸ To nas spomni na nekatere odlomke iz Huntingtonovega dela o boju med kulturami. Zdi se, da je Evropin strah pred izgubo identitete neodpravljev. Tudi cesar Wilhelm II. je zarisal podobo nadangela Mihaela, ki poziva Evropo k budnosti vpričo azijske nevarnosti. Karl Jaspers, ki je bil sprva Heideggrov prijatelj, nato pa oponent, je svaril pred takšnimi pretiravanji in hkrati zavračal sleherno metafizično hipostaziranje nasprotja Evropa – Azija. Pravzaprav si domišljamo, da bi se lahko Evropa izgubila zaradi Azije.³⁹ Z ozirom na svetovni mir je dandanes potrebno drugačno mišljenje, namreč mišljenje, po katerem pratemelj ali to, kar nosi in prenaša vse, ni niti izključno azijsko niti izključno evropsko, pač pa predstavlja neskončni rezervoar z možnostjo brezštevlnih interpretacijskih vzorcev. Ni absolutnega besedila, niti absolutne interpretacije.⁴⁰

9. O mestu evrocentrične diference

Od Hegla vse do Heideggra in Husserla je bilo zmeraj prisotno prizadevanje, da bi evropsko identiteto in univerzalnost predstavili onstran geografskega in relativnega kulturnega območja v zgolj idejo Evrope. Husserl govori o duhovni geografiji ideje Evrope. To samooklicano in nase naslonjeno identiteto so dolgo, vse predolgo potrjevala in podpirala kolonialistična, imperialistična in politična razmerja moči. Husserlovo iskanje žduhovne podobe Evrope⁷ se je izteklo v njegovo odkritje transcendentne subjektivnosti. Husserlov odgovor na vprašanje, ki ga je sam postavil – Katere so značilnosti duhovne podobe Evrope? – vsebuje naslednji poudarek: enotnost duhovnega življenja, delovanja in ustvarjanja. Začuda pa ta univerzalnost evropskega duha ne pozna le diferenciranj, marveč tudi diskriminacijo, izključevanja. »Kajti v duhovnem smislu,« pravi Husserl, »k Evropi gotovo spadajo angleška ozemlja, Združene države itd., ne pa tudi Eskimi ali Indijanci sejemskih menažerij, ali Cigani, ki se vseskozi potepajo po Evropi.«⁴¹ V zvezi s tem bi nas zanimal Husserlov odziv na krščansko prakso spreobračanja prav teh Indijancev, ki kajpada niso

³⁸ Prim. Heidegger, M.: »Europa und die deutsche Philosophie«. V: *Europa und die Philosophie*, izd. H.H. Gander, Frankfurt/M. 1993, str. 31.

³⁹ Prim. Jaspers, K.: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1983, str. 996 isl.

⁴⁰ Prim. Mall, R.A.: »Interkulturelle Philosophie und Historiographie«, v: *Ethnozentismus*, izd. M. Brocker in H. Nau, Darstadt 1997, str. 69–89.

⁴¹ Husserl, E.: *Die Krisis*, Hua, zv. VI, str. 318 n.



imeli ničesar opraviti z evropskim duhom. Ali je krščansko sporočilo tukaj vseeno bolj človeško kakor sporočilo Husserlove fenomenologije evropskega duha? Na te Husserlove vrstice se je Derrida odzval s kritično, vendar umestno pripombo: »Vztrajanje pri angleških ozemljih kot tistem, kar sodi k žduhovni' Evropi, na komičen način priča o filozofski nekonsekvantnosti – ta nezaslišani in srhljivi odlomek zaradi svoje komičnosti učinkuje toliko bolj okorno ...«⁴² Čeprav to morda ni bila Husserlova neposredna namera, je dal s svojimi pogledi potuho poznejši praksi, ki je v Indiji na primer pripeljala do tega, da je britanska oblast hotela iz Indijcev narediti Angleže. Sem sodi tudi to, da je John Stuart Mill, eden izmed očetov evropskega liberalizma, poslal britanskim oblastem pisni nasvet, naj Indiji ne pustijo svobode, tudi zaradi njene nizke kulturne ravni, saj naj bi bila za njen nadaljni kulturni razvoj odgovorna britanska vlada.⁴³ Spomniti moramo tudi na to, da je imel Husserl omenjeno predavanje leta 1935 na Dunaju. Na vprašanje, zakaj je treba danes to besedilo vedno znova navajati in komentirati, je možnih več odgovorov: 1. Veličina posameznega filozofa le-tega še ne odrešuje od posameznih – včasih ravno tako velikih – nekompetentnosti in napak. 2. Husserlova sijajna filozofska kompetentnost gre tukaj vštric z medkulturno-filozofsko in fenomenološko nekompetentnostjo. 3. Sklicevanje na idejo univerzalnosti evropskega duha daje potuho politični praksi, ki jo zavračamo ravno zato, ker krni človekove pravice. 4. Takšnih misli o univerzalističnem in ekskluzivnem, posebnem položaju evropskega duha, ne bi smeli preprosto odpraviti kot nekaj obrobne glade na osrednji nauk teh filozofov – kakor da bi jih pogojeval le duh časa in kakor da bi bile povsem brez pomena za dejansko sistematično mišljenje. Derrida še kako upravičeno pravi: »To sklicevanje na duha, na Evropo, je za Husserlovo mišljenje prav tako malo obrobna in postranska stvar, nekaj akcidentalnega, kakor za Heideggrovo mišljenje. Igra pomembno vlogo, ima odrejeno funkcijo v transcendentni teleologiji uma, ki je evrocentrični humanizem.«⁴⁴ 5. Zatrjevanje, češ da je evropski duh nova, pravzaprav poslednja stopnja v razvoju uma, izraža prevzetnost. V podobi evropske civilizacije naj bi človeštvo doseglo svoj vrhunec.⁴⁵ Evropsko človeštvo za Husserla ni in ne more biti evrocentrično, saj ideja evropskosti vsebuje univerzalnost. Husserlov govor o Ciganih, ki so tako kot on sam veljali za »ne-arijce«, ne izzveni brez določene ironije.

⁴² Derrida, J.: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M. 1988, str. 138.

⁴³ Prim. Parekh, B.: Superior People. The narrowness of liberalism from Mill to Rawls. V: The Times literary supplement, 25. 2. 1994.

⁴⁴ Derrida, J.: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Str. 139.

⁴⁵ Prim. Husserl, E.: *Krisis*, str. 337 isl.





Husserlov govor o umu je dosegel svoj vrhunec v evropskem filozofskem umu. Če se hoče Evropa izogniti propadu, mora storiti vse za vnovično rojstvo evropskega uma. Toda »največja nevarnost, ki preti Evropi, je utrujenost. Če bi se proti tej nevarnosti vseh nevarnosti kot ždobri Evropejci' borili s hrabrostjo, ki se ne ustraši niti neskončne borbe, bi iz uničujočega požara brezverja, iz ognja naraščajočega obupa nad civilizacijskim poslanstvom Zahoda, iz pepela velike utrujenosti ... vstal ... feniks.«⁴⁶ Plessner kritično pripominja, da se »Husserlove sanje o večnem miru na ta način razodevajo kot predstava želje, niti ne lepa, pač pa nevarna za občutek odgovornosti ...«⁴⁷ V sijajnem spisu »Homogeniziranje brez nasilja? O fenomenologiji medkulturnosti v navezavi na Husserla« je znani fenomenolog Hans Rainer Sepp zapisal: »Kajti, mar se Husserlova fenomenologija – čeprav je homogenizirajočo dejavnost evropske pozitivne znanosti podvrгла obsežni kritiki – tudi sama ne loteva homogeniziranja, ko evropsko znanstveno držo sicer zajame globlje, vendar pa jo prav tako povzdigne v poslednje in za vse veljavno merilo?«⁴⁸ Zato se Sepp v duhu medkulturne fenomenologije zavzema za »prekoračenje slehernega podomačevanja sveta«. Nismo si predstavljali, da bo srečanje z drugim tako težko, kot se kaže dandanes; drugega namreč ni mogoče odpraviti z definicijo. Vselej ko Evropa zasluti izgubo svoje tako imenovane duhovno-kulturne identitete, univerzalnosti in enkratnosti, govori o krizi Evrope, kot da bi izguba njene izmišljene univerzalnosti pomenila hkrati že tudi izgubo evropske identitete. Derrida zelo jasno pravi: »V trenutku, ko se začnejo nakazovati meje, obrisi, *idos*, končni cilji, konci in neskončnost Evrope, torej, ko se rezerve idioma, kapitala pri neskončnosti in univerzalnosti znajdejo v nevarnosti, vsi pravijo: kriza Evrope kot kriza duha.«⁴⁹ Kriza duha je torej izraz univerzalističnega hlepenja.

Husserl govori tudi o krizi evropskega človeštva, Heidegger pa obžaluje razlastitev duha, ki jo enači s padcem Zahoda. Vsi ti strahovi krožijo okoli misli o izgubi univerzalističnih pretenzij, proizvedenih doma.

Dejansko mesto univerzalnega pridevnika »evropsko« je pri Heglu prihajanje duha k-samemu-sebi v absolutnem vedenju, pri Husserlu transcendentna skup-

⁴⁶ Husserl, E.: *Krisis*, str. 348.

⁴⁷ Plessner, H.: *Philosophie und Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1979, str. 65.

⁴⁸ Sepp, Hans R.: »Homogenisierung ohne Gewalt? Zu einer Phänomenologie der Interkulturalität im Anschluss an Husserl«, v: *Philosophie aus interkultureller Sicht*. Philosophy from an Inter-cultural Perspective, izd. N. Schneider, D.Lohmar et alia, Amsterdam 1997, str. 263.

⁴⁹ Derrida, J.: »Kurs auf das andere Kap - Europas Identität«, v: *Liberation*, št. 3, oktober 1990, str. 11.





nost mi-subjektivnosti, pri Hedeggru pa gotovo razkritje biti. Če sploh obstaja kaj takega kot usoda biti, potem jo ti trije filozofi iščejo na svoj način. Kot da bit ne bi imela ničesar opraviti z neevropskostjo! Prepričanje, da so filozofija, kultura in religija evropska večšina, je mit.

Motili bi se, če bi mislili, da so ti trije Evropejci evropsko univerzalnost omejevali na tehnološko globalnost; ne, tu gre za pretenzijo po transcendentalni ideji, po absolutnem duhu in razkritju biti, ki ne obstaja le v ideji. Transcendentalna ideja Evrope je hkrati tudi voluntaristična in drugemu ne dopušča, da bi bilo drugače. Kajti *biti drugače* ni zgolj stopnica na poti k absolutnemu, niti ni nekaj relativnega. Ta duhovna Evropa ni proti komunikaciji, vendar pa hoče z absolutiziranjem lastnega hermenevitičnega modela (pod krinko transparentnosti) vseeno zaščititi svoj filozofski, kulturni in religijski diskurz. Geneza Evrope je zgodovina nenehnih zgreševanj drugega; lastna projekcija *dru-gosti* namreč drugega ne pusti, da bi prišlo na obzorje.

Nemalo je evropskih izobražencev, ki resnice nočejo sklanjati v množini; to bi namreč – kot menijo in se bojijo – lahko ogrozilo usodo univerzalnega evropskega uma.⁵⁰

Evropa ni ves svet, tudi ne duhovni. Ne gre le za to, da to uvidimo, marveč moramo iz tega potegniti tudi konsekvence. Kajti le na ta način lahko presežemo skoraj aprioristični univerzalizem in Evropi dovolimo, naj bo evropska, vendar s pogledom na to, kar ni Evropa, kar ni nikdar bila in gotovo tudi ne bo. V duhu Hülsmannove teze o »antropocentrični diferenci«⁵¹ bi rad na tem mestu govoril o »evrocetrični diferenci«, namreč diferenci, iz katere pridevnik »evropsko« šele pridobiva pomen in izpeljuje pretenzijo, ki naj bi jo že posedoval.

10. Evropa in pojem zgodovine

K posebnim obeležjem krščansko-evropske identitete sodi čezmerno poudarjanje kategorij časovnosti in zgodovinskosti. Naj gre za *philosophia* ali za *religio perennis*, se to mišljenje nagiba k izključnemu posedovanju absolutnega

⁵⁰ Prim. Mall, R.A.: »Zur interkulturellen Theorie der Vernunft. Ein Paradigmenwechsel«. V: *Vernunftbegriffe in der Moderne*. Stuttgartski Heglov kongres 1993, izd. H. F. Fulda in R.-P. Horstmann, Stuttgart 1994, str. 750–774.

⁵¹ Prim. Hülsmann, H.: *Nietzsche und Odysseus*, München 1990.



v določenem konkretnem sistemu, v konkretni politiki, osebi ali religiji. To morda deloma izhaja iz skrivnosti krščanske Trojice. Dokaz za to je hermenevtika posebnega razodetja, *revelatio specialis*.

Če kaka kultura vse preveč poudarja dejavnike časa in zgodovine, postane vzvišena in začne puščati le malo prostora za nadčasovno in nadzgodovinsko. To nazadnje pripelje do tega, da se nadzgodovinsko premaguje kot usoda. Ko gre za vprašanje o resnici časa in zgodovine, lahko ugotovimo, da azijsko in indijsko mišljenje v nasprotju z evropskim časovnosti in zgodovinskosti v njunem odnosu do biti ne pripisuje ontološkega pomena. Za indijsko mišljenje imajo dogodki prednost pred časom, vrednote, katerih uresničenje pomeni osvoboditev, odrešitev, nirvano ipd., pa so nadčasovne in nadzgodovinske. Zgodovina in čas sta zato tu bolj obrobnega pomena.

Prav zdajšnja politična situacija nam kaže, da je zgodovina obstajala in obstaja tudi izven Evrope. Tudi v evropskem prostoru se govori o zgodovinah – v množini! – čeprav v religijsko-filozofskem in tudi ideološkem smislu govorimo o svetovni in univerzalni zgodovini, pri tem pa imamo v bistvu v mislih evropsko zgodovino. Pojem evropske zgodovine kot svetovne zgodovine izraža neko pretenzijo. Znotraj nje je govor o ljudstvih, ki niso le nezgodovinska, ampak so brez sleherne zgodovinskosti. To so evropska, ne pa univerzalna meričuje aroganco. Tudi evropska zgodovina se je konstituirala ob egipčanskih, perzijskih, arabskih in turških vplivih – če naj se omejimo le na nekatere. Danes vemo, da so v zgodnejših obdobjih svoje zgodovine ljudske skupščine in druge demokratične ustanove poznali tudi Indijci in ne le stari Grki.

Termin »svetovna zgodovina« bi morali razumeti predvsem v smislu horizontalnega pojma in ne v smislu strnitve zgodovine. Še zlasti dandanes se ne bi smeli slepiti, da je še zmeraj veljaven stari, antično-zahodni model zgodovine. Današnja hermenevtična situacija od vseh zahteva pripravljenost gledati na razumevanje drugega in na dopuščanje, da postanemo razumljeni s strani drugega, kot na dve plati istega hermenevtičnega kovanca.

Šele v zadnjem času Evropa od blizu izkuša, kako jo vidijo Ne-evropejci. Ta obrat perspektive bi lahko pomagal obema stranema, če bi obe odložili plašnice. Ta horizont medcelinskega obrata perspektive nam pomaga razpoznati težnjo po poenotenju, po *eni* zgodovini, da bi lahko začeli na svetovno zgodovino gledati kot na *svet* zgodovine. Vsaka primerjava mora metodološko izhajati iz



takšnega uvida. »Če ne bomo pazili,« piše zgodovinar Christian Meier, »bomo lahko postali provincialno omejeni. Morda pa to že dolgo smo, če smo – kot pravi Tonybee – še zmeraj na stopnji Vasca da Game, njegovega obplutja Rta dobrega upanja, kot da naj bi domnevni svetovnozgodovinski horizont obsegal le Evropo in nekatera sosednja ozemlja.«⁵² Na dejansko zgodovino Evrope, katere vpliv se je razširil po vsem svetu, pa tudi na samo idejo zgodovine, moramo gledati kot na eno izmed številnih po rangu enakovrednih zgodovinskih predstav.

Naša medkulturnostno usmerjena fenomenološka meditacija o ideji Evrope in pridevniku »evropsko« je nazadnje prerasla v meditacijo o slehernem pridevniku. Pripeljala nas je do uvida, da je pridevnik tisti, ki določa samostalnik, ne pa obratno. Pri tem je vseeno, ali gre za pridevnik *kitajsko*, *indijsko*, *evropsko*, *arabsko*, *afriško*, *indijansko*, *ameriško* ali *južnoameriško*. Če drži, da pridobitve, kot so filozofija, kultura in religija, niso izključno evropski dosežki, ampak pripadajo človeku kot človeku, potem je pogosto slišana teza o ‚evropeizaciji sveta‘ pravzaprav izpraznjena. Če pa evropeizacija pomeni, da neevropske dežele prevzemajo zahodno znanost in tehniko in se zaradi tega prevzemanja tudi radikalno spreminjajo, je s tem mišljena težnja časa, ki je brez dvoma prisotna. Vse to pa je treba postaviti v svetovne okvire, ne pozabljajoč na egiptovske, indijske, kitajske in arabske vplive na grštvo in evropsko kulturo. Upravičeno lahko torej zastavimo nekoliko provokativno zveneče vprašanje: V kolikšni meri sta evropska filozofija in kultura dejansko evropski? Odkar je sčasoma ves svet sprejel indijski decimalni sistem in odkritje števila nič, bi lahko namreč govorili tudi o ‚indizaciji sveta‘.

Iz povedanega bi ne smeli kratko malo zaključiti, da je univerzalistična pretenzija neevropskim kulturam že po bistvu tuja. Dandanes vemo, da jo vsebujeta tudi kitajska in indijska kultura, vendar s to razliko, da ti kulturi v praksi tako rekoč nista mogli nepremišljeno zanetiti uničujočega kulturnega boja. To dokazuje podrobnejša analiza različnih kulturnih srečevanj v zgodovini človeštva.

Če so filozofija, kultura in religija nekaj univerzalnega (kar pravzaprav tudi so), ne morejo izključevalno relativirati neke določene filozofije, kulture ali religije, pa naj bo ta bodisi grška, kitajska, indijska, afriška ali južnoameriška.

⁵² Meier, Chr.: »Jenseits von Europa«, v: *Die Zeit*, št. 13, 24. 3. 1989.



Absolutizem se včasih presenetljivo prezentira tudi kot absolutiziranje relativnosti.

Fenomenološke refleksije in meditacije o medkulturnosti, o Evropi v zrcalu svetovnih kultur, ideji Evrope in pridevniku »evropsko« pa ne bi smele spregledati, da obstaja poleg zmagovalne Evrope, ki drugega kot drugega bodisi asimilira ali omalovažuje, tudi neka druga Evropa, namreč Evropa liberalizma, tolerance, humanizma, razsvetljenstva in človekovih pravic. Neevropske celine seveda te Evrope tako rekoč ne poznajo ali pa jo poznajo bolj slabo. Kljub temu pa ostaja zgodovinsko dejstvo, da so številni indijski borci za osvoboditev – predvsem Gandhi, Nehru in drugi – poznali to Evropo in se učili od nje; pričakovali so in si želeli, da bi postali v tem smislu evropski. Tudi današnji govor o globalizaciji ni tako enoznačen, kot se pogosto zdi. Pogosto namreč raven hard-wara, univerzalne prisotnosti evropske tehnološke formacije, zamenjujemo z ravno soft-wara, kulturne in religijske enotnosti, ki je nikdar ni bilo in je najverjetneje tudi nikdar ne bo. In dobro je, da je ne bo. Razlikovati moramo med koristni in škodo, dvema Janusovima obrazoma globalizacije, in paziti, da ne nasedemo nevarnim sanjam golega niveliziranja. Ideja univerzalnosti ostaja še vedno regulativna ideja, v smislu fenomenološkega delovanja zavesti pa noematični korelat. In dokler bomo dopuščali, da nas usmerja in vodi takšna ideja, se bomo zmožni izogniti tako univerzalizmu kot golemu relativizmu.

11. Povzetek:

Prišli smo torej do tega, da ima ideja Evrope aprioristične poteze. Kot pravi Plessner, pa »v končni instanci aprioristična antropologija tako ali drugače pripelje do absolutiziranja določenih človeških možnosti.«⁵³ Takšen pristop zunajevropskim kulturam, filozofijam in religijam naprti »hibo«; na ta način postane namreč »tertium comparationis« izključna domena lastne kulture. Zdi se, da je univerzalnost slepa za uvid, da izostanek nekaterih obeležij pri drugih kulturah ne pomeni »hibe«, marveč neko drugo antropološko zakoreninjeno možnost mišljenja, čutenja in hotenja. K širini medkulturnostnega fenomenološkega pogleda sodi tudi relativiranje lastnega položaja.

⁵³ Plessner, H.: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1979, str. 294.





Medkulturnostna fenomenološko-filozofska naravnost nas danes obvezuje k poslovitvi od doma proizvedenega poabsolutenja. Šele tako lahko postanemo zmožni sodelovati v filozofskih, kulturnih in religijskih pogovorih, ne da bi si nadevali plašnice. Plessner ima še kako prav, ko pravi: »Šele z odpovedjo prevladi evropskega sistema nazorov o svetu in evropskih kategorij si evropski duh odpira čisto svoboden pogled v horizont izvorne raznolikosti zgodovinsko nastalih kultur in njihovih svetovnih aspektov. Odpoved absolutnosti predpostavk, ki šele omogočajo to razkritje, pripelje te predpostavke do zmage. Evropa zmaguje, kolikor razvezuje.«⁵⁴ Plessner govori o »prevrednotenju izkušnje« in nas svari pred doma proizvedenim strahom pred relativizmom; govori pa tudi o »prerelativiranju« lastne pozicije; »zatekanje k absolutnemu je namreč onemogočeno z zavedanjem.«⁵⁵

Kdor absolutizira neko določeno zgodovinsko vzpostavljeno pozicijo, tej pripisuje privilegiran dostop do resnice ali pa druge zgodovinsko nastale filozofske, kulturne in religijske možnosti obravnava kvečjemu kot predstadije lastne pozicije. Plessner v tem kontekstu upravičeno govori o »monopoliziranju človeškosti«. Neevropske forme življenja se obravnavajo reducirano – bodisi skozi radikalno predrugačenje njihove substance, z namenom, da bi postale razumljivejše evropskemu duhu, ali pa odklonilno, skozi zavračanje ali ignoriranje. Znani fenomenolog in poznavalec Husserla Mohanty v duhu medkulturnostne fenomenološke naravnosti opozarja, da Husserl idejo grškega izvora filozofije enači z univerzalno »prazasnovo«. Takšna ideja je »... only a myth of a particular brand of historiography of philosophy ... There is no such root idea, no such primal *Urstiftung*.« Mohanty tudi upravičeno meni, da so bili pogledi nekaterih filozofov, na primer Heglovi, Husserlovi in Heideggrovi, »... determined as much by their preconceptions as by their ignorance.«⁵⁶

Svoja razmišljanja bi rad sklenil z besedami dveh pesnikov-filozofov, ki enosti nista zamenjevala s poenotenjem; Hölderlin je zapisal: »Biti složen /einig/ je božansko in dobro; od kod neki pri ljudeh hlepenje, da mora biti resnično le eno in samo eno.«⁵⁷ V podobnem duhu piše Rabindranath Tagore: »Če bi človeštvo kdaj doletela ta katastrofa, da bi vse preplavila ena sama religija, bi moral bog poskrbeti za drugo Noetovo barko, da bi bitja, ki jih je ustvaril, rešil

⁵⁴ Prav tam, str. 299.

⁵⁵ Prav tam, str. 298.

⁵⁶ Mohanty, J.N.: *Explorations in Philosophy*. Zv. I: *Indian Philosophy*. New Delhi 2001, str. 77 n.

⁵⁷ Hölderlin, F.: *Zbrana dela*, izd. F. Beissner, Frankfurt/M. 1961, str. 217.





pred duhovnim uničenjem.«⁵⁸ Medkulturnostno usmerjena fenomenologija nas morda lahko ščiti pred takšnimi »hlepenji« in »katastrofami«. In nepristranski medkulturnostni fenomenološki pogled nas opominja, da se moramo posloviti od univerzalistične tendence, položene v idejo Evrope (pa tudi, *mutatis mutandis*, v idejo katerega koli drugega kontinenta).⁵⁹ Kajti medkulturnostno in fenomenološko »nepristranski opazovalec« je nujno opredeljen na ta način. In najboljšo pot do tega predstavlja nekaj urjenja v vzdrževanju od sodbe (epoché). Husserl ni in ni bil zmerom ter v celoti zvest nepristranskemu duhu svoje sijajne fenomenološke metode; izneverjal se ji je še zlasti tedaj, ko je šlo za idejo Evrope in univerzalno teleologijo (grško-evropskega) uma. V tej točki ga je Scheler intelektualno prekašal.

Prevedla Martina Soldo

⁵⁸ Tagore, R.Z., v: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. München 1955, str. 73.

⁵⁹ Prim. Mazower, M.: *Der dunkle Kontinent. Europa im 20. Jahrhundert*. Berlin 2000, str. 570.



Lenart Škof

UPANIŠADE, HERMENEVTIKA IN INDIJSKA TRADICIJA

1. Razsežnosti medkulturne filozofije

109

R. A. Mall v svojem delu *Medkulturna filozofija* polje učinkovanja medkulturne filozofije razpre na štiri področja: filozofsko, teološko, politično in pedagoško.¹ Na naši poti k hermenevtičnim problemom razumevanja upanišad nas vodita prva dva pristopa: misel v zgodnjih prozih upanišadah² je pogosto še vpeta v teološki govor brāhmaṇ, hkrati pa smo (z redkimi izjemami, ki jih bomo posebej omenili) prav v teh delih priča prvim izrazom filozofskega mišljenja v Indiji. Toda kakšno vlogo lahko igra v tej zgodovini medkulturno mišljenje? Sodobno medkulturno filozofijo navkljub različnosti pristopov vodi temeljna usmeritev, ki jo je v svoji *Primerjalni filozofiji* (*La philosophie comparée*, 1923) utemeljil »pozitivist« Comtove šole Masson-Oursel z načelom analogije in ki jo Mall z nadgradnjo v smislu sodobnega konteksta hermenevtičnega mišljenja povzame v svojo metodo »analoške hermenevtike«: različne filozofije (in religije; tu govorimo o etosu medreligioznosti) lahko vzporejamo, ne

¹ R. A. Mall, *Intercultural Philosophy*, Rowman&Littlefield Publishers, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2000, str. 6.

² Med zgodnje prozne upanišade sodijo *Bṛhadāranyaka*, *Chāndogya*, *Taittirīya*, *Aitareya in Kauṣītaki upanišad*, verjetni datum nastanka prvih dveh (predbudističnih) upanišad je po Olivellu (*Upaniṣads*, tr. by P. Olivelle, Oxford Univ. Press, Oxford 1998, xxxvi) 7./6. stoletje pr. n. št.





da bi jim s primerjavo odvzeli bogastvo njihovih medsebojnih vsebinskih razlik, po Mallu gre v tem za »podobnost relacije med nepodobnimi stvarmi.«³ Značilnost analoške medkulturne hermenevtike je tudi njena zavest o vzpostavitvi takšnega medkulturnega subjekta, ki ne samo da nikoli ne deluje zunaj lastne zgodovinske posredovanosti, temveč je ob tem vselej zmožen biti kritičen tudi do svoje tradicije in razumevati tudi drugo tradicijo oziroma vstopati vanjo. Pri tem se Mall bolj kakor h (»zgodnjemu«) Gadamerju nagiba k poznejši Habermasovi kritiki Gadamerjevega univerzalizma.⁴ Vendarle je za naše vprašanje o hermenevtični aktualizaciji upanišad oziroma za vprašanje o njihovem prispevku k sodobni (hermenevtični) filozofiji lahko zanimivih dvoje vzporednic k omenjenim medkulturnim pristopom. V mislih imamo J. L. Mehto (1912–1988) in W.C. Smitha (1916–2000), ki sta kot intelektualna sopotnika in pionirja na svojih področjih z izvorno metodologijo in vsebinskimi poudarki prispevala pomembne nove uvide in razprla nove horizonte hermenevtični in primerjalni in medkulturni filozofiji na eni in teologiji primerjalne religije (»A Theology of Comparative Religion«) oziroma primerjalni religiologiji na drugi strani.

110 W. C. Smith o teologiji religij (to simtagmo razume kot subjektivni roditelj) govori kot o »teologiji vere v njenih številnih oblikah«, o znanosti primerjalne religije oziroma o primerjalni religiologiji pa kot o »teologiji religijske zgodovine človeštva.«⁵ Toda zakaj je za primerjalne in medkulturne filozofe pomembno, da Smithovo metodo jemljejo resno? Odgovor je v tem, da religijska zgodovina (krščanstva, saj je Smith kristjan) že *per se* zavezuje k etosu »medreligijskega« (in seveda s tem hkrati že tudi medkulturnega) razumetja, saj je za vsakega verujočega kristjana ravno Jezus Kristus tisto središče vere, ki napotuje k pritegnitvi vseh ljudi v okrožje bližine, kakor ga definira beseda »mi.«⁶ Tudi medkulturna filozofija vsebuje (hermenevtični) etos, ki ga nosi želja po razumetju drugega in katerega odsotnost morda najbolj ponazarja začetni stadij razvoja evropske oziroma zahodne indologije, ki se je napajal tudi v heglovski filozofskozgodovinski dihotomiji med otroštvom in odraslostjo duha. Tovrstni pristop, podprt z nezgrešljivostjo filoloških analiz, je indijsko tradicijo oropal njenega kulturnozgodovinskega konteksta in mislil onkraj in-

³ Mall, n. d., str. 6.

⁴ Prim. prav tam, str. 16.

⁵ W. C. Smith: *A Reader* (ur. K. Cracknell), Oneworld, Oxford 2001, str. 215.

⁶ R. A. Mall navaja kot primer medkulturnega dialoga prav medreligijski etos, ki ga razume kot obstoj različnih poti, ki vodijo k isti religijski resnici (n. d., str. 18).





dijske interpretativne zgodovine. Zato ni nenavadno, če J. L. Mehta ob premisleku o Heglu, njegovi dediščini in evropskih indologih (denimo W. Jonesu in Th. Colebrooku) v svojem zadnjem predavanju iz l. 1988 govori o totalnem (kulturnem) horizontu predrazumetja, ki lahko tudi razumetje indijskih svetih spisov (kar upanišade po indijski tradiciji so) posledično vrača v okrožje indijske miselne tradicije. Tej je Mehta kot smārta brahmán seveda pripadal od rojstva.⁷ A to velja le do neke mere: Heidegger je bil tisti, ki je Mehti razprl celotni horizont⁸ filozofske misli in mu vedske spise prav s tem omogočil brati in razumeti na fenomenološki način, s tem pa *Rgvedi* in posebej upanišadam podeliti tisto aktualno hermenevtično razsežnost, ki je ni bilo mogoče najti ne v klasični indijski ne v zahodni indološki interpretativni tradiciji.⁹

Indijski tradiciji pa vendarle ne moremo odreči interpretativne zgodovine (v smislu hermenevtike kot grške večine razumevanja), saj na njen izraz naletimo tako v njenih začetkih, pri interpretaciji vedskih spisov, kakor tudi pri, denimo, Śri Aurobindu. K. Roy to ilustrira ob primeru Śabarove bhāṣye iz 6. stol. (tj. komentarja Jaiminija, domnevnega utemeljitelja sistema Pūrve Mīmāṃse), kjer je v poteku razumevanja vedskih spisov celo treba nastopiti proti tradiciji (ki sicer velja za sveto; sskt. »atikramiṣyāma«, v pomenih: »naj prestopimo/

111

⁷ Tako gre razumeti Mehtovo hermenevtično karakterizacijo zahodnih indologov oz., ožje, vedologov, ki jo podaja v svojem premisleku o Śri Aurobindu: »(...) zahodni učenjak je relativno indiferenten do tega, kaj je Veda, kot Śruti, ves čas pomenila ljudem, za katere je bila in ostaja sveti tekst, in kaj jim lahko še pomeni v prihodnje.« (J. L. Mehta on Heidegger, *Hermeneutics and Indian Tradition*, E. J. Brill, Leiden/New York/Köln 1992, str. 163). Seveda se sodobni vedologi zavedajo tudi tovrstne nevarnosti – M. Ježić denimo v uvodu k prevodu upanišad ob razpravah o besedi ‚upanišad‘ »iz spoštovanja do indijske tradicije« najprej navaja Śankarovo razlago tega termina in se po izčrpnih in kritičnih analizah (zahodnih) indoloških argumentov v svojem sklepu tudi spoštljivo vrača k njej. (M. Ježić, *Rgvedske upanišadi*, Matica hrvatska, Zagreb 1999, str. 13 isl.).

Smārta so bili brahmáni, ki so, opirajoč se na indijsko tradicijo, proučevali *smṛti* – tj. številne razlagalne vedske spise, ki nimajo statusa razodetja; ti brahmáni so bili v tem smislu nekakšni indijski hermenevtiki.

⁸ Uporabljamo naslovno parafrazo iz ‚preludija‘ k Mehtovim spisom W. J. Jacksona (gl. n. d., 1-24).

⁹ P. Olivelle opozarja na Whitneyjevo opombo k Böhlingkovi izdaji upanišad in s tem indološko – filološko odkrivanje „pravega“ pomena teh spisov: »In prevod je takšne vrste, kakršno sem v članku v tej reviji [tj. *American Journal of Philology*, op. L. Š.] pred nekaj leti označil kot najbolj zaželeno – je namreč preprosto verzija sanskrtskega učenjaka, izdelana iz teksta samega, in ne iz domačega komentarja, predstaviti pa želi prav to, kar razprave same govorijo (...) (P. Olivelle, »Unfaithful Transmitters: Philological Criticism and Critical Editions of the Upaniṣads«, *Journal of Indian Philosophy* 26 (1998), 173.) Olivelle tudi poudarja, da je navkljub sodobnim prijemom v interpretaciji upanišadskih tekstov še vedno zaslediti odpor do indijskih komentatorjev in s tem do „konservativnejših“ izdaj upanišad.





prekršimo/presežemo«), da bi jo lahko razumeli.¹⁰ Upanišade lahko v tem okviru že v njihovi izvorni obliki, ki jo zaznamuje vpetost vedsko-upanišadskega človeka v mikro- in makrokozmični okolni svet, štejejo za anticipacijo »trends eksistencialno-hermenevtičnega naziranja človeka v njegovi kompleksnosti.«¹¹ Mehtova umestitev indijske filozofije (in religije) v tok svetovne filozofije, če imamo s tem v mislih husserlovsko in heideggrovsko mišljeno evropeizacijo in planetarizacijo zunajevropskih miselnih tokov v 20. stoletju, je indijski filozofiji, paradoksalno, da prav prek Heideggra, omogočila, da je v vedskih spisih znova našla navdih za nov začetek. V navezavi na postavje (*Gestell*) kot prevladujoči modus bivanja in z ozirom na vseplanetarno krizno stanje človeka je Mehta prepričan, da »(...) za nas na Vzhodu ni druge možnosti kakor stopati z evropeizacijo in iti skozi njo. Edino s tem potovanjem v tuje in nepoznano si lahko znova pridobimo našo istovetnost; tu – kakor tudi drugod – je pot k nam najbližjemu najdaljši povratak.«¹² Pot v lastno tradicijo, ki vodi prek ovinka evropeizacije človeštva, je na videz docela nasprotna metodam medkulturne in primerjalne filozofije, kolikor te vztrajajo pri (sicer hermenevtično posredovanem) analoškem principu in sopostavitvi različnih tradicij ter pri odpravi evropocentrizmov v filozofiji. Mehta obenem sam poudarja, da je naloga, ki si jo je zadal, docela različna od primerjalne filozofije in tudi od kake vsepovezujoče »mistike«. Njegova pot pa se vendarle razodene kot nosilka prihodnje medkulturne filozofske zavesti in *ipso facto* tudi razpira nove horizonte primerjalnemu filozofskemu mišljenju:

»Če obstaja upanje po končni enotnosti različnih filozofij in religij, ga ne gre iskati v postavljanju dvomljivih mostov med njimi, niti v vprašljivih sintezah in kompromisih, temveč edinole skozi povratak k svojim izvorom, v skoku v to nemirno področje, polno možnosti podelitve glasu njegovi prvobitni besedi v množstvu jezikov.«¹³

Že Heidegger sam, naslanjajoč se na Valeryja in njegovi vprašanji o prihodnosti Evrope, o prihodnji usodi filozofije sveta pravi naslednje: »Gre za véliki zače-

¹⁰ Prim. K. Roy, »Hermeneutics and Indian Philosophy«, v: *Phenomenology and Indian philosophy* (ur. by D.P. Chattopadhyaya & L. Embree & J. Mohanty), Indian Council of Philosophical Research, New Delhi and Center of Advanced Research in Phenomenology, Boca Raton 1992, str. 290–301.

¹¹ N. d., str. 299.

¹² J. L. Mehta on Heidegger, *Hermeneutics and Indian Tradition*, Predgovor, XII.

¹³ N. d., 90 (5. pogl.: »The saving leap«). Mehta seveda opozarja, da se potem, ko je ta pot enkrat uhojena, indijska filozofija ne sme več ozirati nazaj in mora spet misliti indijsko.





tek (...) Opira se redkim drugim vélikim začetkom, ki s tem, kar jim je lastno, pripadajo istemu začetku ne-skončnega razmerja, v katerem je obsežena zemlja.«¹⁴ To je zdaj področje »mišljenja«, dogodje samo v razodevanju biti, ki se odpira tudi indijski filozofski tradiciji in k njenim izvorom – *Ṛgvedi*, brāhmaṇam, upanišadam..., in iz katere se vije pot, s katere človeka nagovarja iz vrelca resnice in skozi boštvo bogov prihajajoča govorica. Kako ji lahko, poslani in usojeni v njen namig, odgovorimo?

2. Upaniṣade in indološko izročilo

F. Staal, indolog in primerjalni filozof, v svoji razpravi »Imamo v Aziji filozofijo?« o upanišadah zapiše naslednjo misel: »To da so Upaniṣade polne absurdnosti in kontradikcij, ni nekaj, česar ne bi vedeli že prej.«¹⁵ Staalova karakterizacija, ki jo sam podpre z navajanjem poznejših *Śrauta sūter*, v katerih »ni absurdnosti, ni protislovij, ni poljubnosti: vse je skrbno oblikovano in podvrženo podrobni in logični analizi«,¹⁶ pa vendarle sklepa dolgo obdobje tovrstnega razumevanja vedskih spisov od 19. stol. dalje – omenimo F. M. Müllerja, J. Eggelinga, F. Edgertona, A. B. Keitha idr., ki so navkljub odličnemu poznavanju celotne vedske tradicije, od saṃhit preko brāhmaṇ in āraṇyak do upaniṣad, vztajali pri nekaterih za omenjene spise ponižujočih vrednostnih sodbah. Med bolj negativnimi in posmehljivimi razpravami iz (konca) tega obdobja je prav gotovo Edgertonova »Upaniṣade: kaj iščejo, in zakaj?«¹⁷ Edgerton, ki (je) sicer velja(l) za avtoriteto vedoloških študij, se v skladu z antropološkimi teorijami o razvojnih stadijih religij(e) upanišadam približa prek magijskega in utilitarnega (slednje naveže tudi na *Ṛgvedo*) konteksta. Kozmične identifikacije brāhmaṇ, āraṇyak in upaniṣad označi kot vsebine, ki so »pogosto brez vsakršnega smisla«, odreka jim tudi kakšno koli povezavo s *filozofijo*, ki jo razume kot »iskanje abstraktne resnice« in kot področje »nezainteresiranega« motrenja stvarnosti.¹⁸ Različne *vidye* (tj. »znanja«) in skleпно

¹⁴ M. Heidegger, *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu* (prev. A. Košar in V. Snoj), Nova revija, Ljubljana 2001, str. 167.

¹⁵ F. Staal, »Is there Philosophy in Asia?«, v: *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy* (ed. by G. J. Larson and E. Deutsch), Princeton Univ. Press, Princeton Mass. 1988, 221.

¹⁶ N. d., 222.

¹⁷ Gre za Edgertonov predsedniški nagovor pred Ameriškim orientalnim društvom iz leta 1929. Izdano v *Journal of the American Oriental Society* 49 (1929), 97–121.

¹⁸ N. d., 99 isl.





upanišadsko sintagmo *ya evam veda* (»ta, ki tako ve«) preprosto označi kot usmerjene k praktičnim ciljem (magijskega) pridobivanja dobrin tega sveta, brez kakšne koli možnosti drugačne interpretacije odnosa med znanjem najvišjih stvari in prisposodobami tako pridobljenega človekovega bogastva (črede krav, potomstvo, obilje). Kaj torej iščejo upanišade? Edgertonov odgovor se glasi: »Predvsem so prej religijske kakor abstraktno filozofske. In zgodovinski izvor njihove usmerjenosti, ki je v primitivnih idejah o magijski moči znanja, je v njih še vedno popolnoma jasen (...)«¹⁹

Omenili smo že možnost, da (zlasti) upanišade razumemo kot izraz človekovega eksistencialno-hermenevtičnega položaja v vsej njegovi kompleksnosti. Prav zaradi tega morebitne odsotnosti logično-analitičnih ali dialektičnih metod v njih ne moremo razumeti kot bistvenega manjka v razmerju do, denimo, grške tradicije (tj. vélikih Platonovih dialogov, kot sta *Sofist* in *Teajtet*). Če je mogoče sodobno medkulturno filozofijo povezati z različnimi fenomenologijami telesa (»mikrokozmosa«) in okolnega sveta (»makrokozmosa«), lahko prispevki upanišad in zgodnjih upanišadskih filozofov (tudi v primerjalni luči v razmerju do jonskih filozofov in Heraklita) tvorijo pomembno poglavje teh raziskav. Vendar se vrnimo korak nazaj: tudi nekateri indijski interpreti – denimo Belvalkar in Ranade v svoji *Zgodovini indijske filozofije* (1927) – opozarjajo na »šibke točke« prvih upanišadskih spisov ob koncu obdobja brāhmaṇa: »(...) občasno se srečamo s čudaškimi besednimi igrami, odvečnimi ponovitvami, ritualističnimi domisleki, obrabljenim simboliziranjem, duhovniškimi nagradami in kletvami ter predpisi in nešteti otročarijami (...) Naletimo tudi na nedoslednosti in protislovja, tako zavestna kot nezavedna, odstopanja, ki zelo ovirajo potek argumenta (...)«²⁰ Ker avtorja v nadaljevanju bistvo upanišadske misli postavita v intuitivno področje spoznanja, v nasprotju z (grško) logiko argumentativne dialektike, je iz tega mogoče sklepati dvoje: prvič, da se avtorja zavestno in nezavedno še spopadata z ne ravno malim bremenom orientalistične in starejše indološke tradicije ter z zametki primerjalne filozofije, in, drugič, da je upanišade z vso zalogo interpretativnih izzivov danes mogoče razumeti v smislu njihove umestitve v bipolarno dvojico argumentativno – intuitivno(-pesniško), kar pa je mogoče le z naslonitvijo na možnosti reinterpretacije vedskega izročila, ki jih ponuja Mehta. Odgovor na vprašanje (v

¹⁹ Prav tam, 120.

²⁰ S.K. Belvalkar, R.D. Ranade, *History of Indian Philosophy, Volume Two – The Creative Period*, Bilvakuṅja Publishing House, Poona 1927, 141.





katerem odmeva parafraza naslova prej omenjene Edgertonove razprave) – *Kaj so upanišade?*, ki si ga zastavi tudi indijski filozof A. R. Mohanty, tako pogojuje vnovični premisleko o hermenevtični zgodovini vedskih tekstov in o njihovi aktualnosti.²¹

Šele tako lahko razumemo Mehtov zasutek oziroma vnovični premislek pomena najstarejše indijske religioznosti v *Rgvedi* in začetkov filozofije v upanišadah, ki ga vodi Heideggrova misel o novih velikih začetkih »mišljenja«, in dejansko moč revitalizacije njihovih vsebin, ki jih omenjeni spisi prinašajo v današnji čas. Mehta ne verjame, da so Heideggrove analize zaprte v okrožje »zahodnega« človeka:

»Ali ni tradicija indijske misli tista, v kateri je zdrs v predstavnostno mišljenje – seveda drugačnega obsega kakor na Zahodu – že prišel pod drobnogled misli, ali ni to tradicija, v kateri je zavest o ‚Razliki‘, ali o ‚Identiteti‘, ali o nujnosti ‚preokreta‘ navzoča že od samega začetka?«

Ne le japonska oziroma, širše, vzhodnoazijska filozofija (daoizem, budizem), ki jo je Heidegger postopoma in previdno pritegoval v okrožje svoje misli, tudi in predvsem najstarejša indijska vedsko-upanišadska tradicija, s katero si Husserlov in Heideggrov »zahodni« človek deli bližnjo in skupno indoevropsko jezikovno in kulturno (pred)zgodovino, je torej lahko enakovredna sopotnica grško-evropsko-zahodni filozofiji in njeni fenomenološko-hermenevtični tradiciji.²²

²¹ A. K. Mohanty, *Upaniśads Rediscovered*, Akash Publ., Cuttack 1992, 1. pogl. (»Upanishads, What are they?«, 9-29. Mohanty zavrača oba pristopa: tako ortodoksnega (indijskega), ki ne priznava "zunanje" kritike upanišadskih tekstov, kakor tudi pristop tistih zahodnih indoloških učenjakov, ki jih razumejo v smislu domnevnih aracionalnih (tj. emotivnih) in s tem nefilozofskih tendenc (gl. »Predgovor«).

²² O razmerju zahodne in japonske tradicije pri Heideggru gl. M. Heidegger, »Pogovor iz govornice (Med Japoncem in vprašujočim)«, v: *Na poti do govornice* (prev D. Komel et al.), Slovenska matica, Ljubljana 1995: »Ta pogled na prikazovanje je po svoje grški, glede na ugledano pa ni več, nikdar ni več grški.« (str. 140; poud. L. Š.) O Heideggru in Aziji prim. tudi M. Kopic, »Heideggrova vznesenost nad Vzhodom«, *Phainomena* 12 (2003), št. 45–46, str. 75–89. O skupni indoevropski filozofski predzgodovini in primerjalno zanimivih vzporednicah med Parmenidom in Uddālako Āruṇijem (upanišadskim filozofom iz 7. stol pr. n. št.) gl. M. Ježić, »Parmenid i Uddālaka: O prvem svjedočanstvima ontologije u Helladi i Indiji«, *Synthesis philosophica* 14 (1992), št. 2, str. 427–440.





3. Na poti k izvorom: od ṛgvedske saṃhite do zgodnjih proznih upaniṣad

»Oboji smo enega rodu, ljudje in bogovi,
iz iste matere oboji dihamo.« (Pindar)²³

Kako torej ubraniti vedске tekste pred omenjenimi negativnimi vrednotenji nekaterih indologov in kako – kar je še težja naloga – tekste, ki prinašajo štiri- (Ṛgveda) oziroma skoraj tritisočletno izročilo (najstarejše prozne upaniṣade), prepoznati kot aktualno mesto nagovora sodobnega človeka? Že Ṛgveda, najstarejši tekst vedskega obdobja, nam izročā vedskega človeka, umeščena v prostor četverja (tu sledimo Mehtovi filozofski intuiciji) – sveta človeka, prebivalca zemlje, smrtnika (*martyah*), ki pa je kot navdihnjeni pesnik odprt nebeškemu svetu in njegovim prebivalcem, bogovom (*devatāh*). Deset tisoč kitic ṛgvedskih himn vedski Indijci imenujejo *mantr*e, kar v sanskrtu pomeni »tisto, s čimer mislimo«, to je sredstvo mišljenja (tudi *manman*), molitev in (sveta) govorica ṛṣijev, vedskih pesnikov. Himna je torej miselno dejanje in pot, po kateri do pesnika dospe govorica, vodi prek *brāhmana* (sr. sp.), tistega, kar je ṛṣi – pesnik/videc uvidel ter v kitici in himni izrazil. Brahmān (m. sp., pesnik, duhovnik; brāhmaṇa, m. sp., tisti, ki pozna/recitira vedске tekste, svečenik; brāhmaṇa, sr. sp., vedski teksti) je zdaj tisti, ki v duhu »sliši« *mantra* in jo pesniško oblikuje, saj je prvotni vedski pomen brāhmana (poznejšega upaniṣadskega in vedāntskega absoluta) po Thiemeju »pesniško oblikovanje«, pri katerem pesniku pomagajo bogovi: bog Indra je največji ṛṣi, bog Bṛhaspati je največji mojster govora. Brāhman pa s tem, ko je prinesen in lepo oblikovan (*sutakṣan*, db. »lepo stesan«) v himne (*sūkta*, »himna«, »kar je lepo povedano/izraženo«), v svet prinaša resnico (*ṛta*). *Taittirīya saṃhitā* III, 5, 2, 1 pravi pesniku Vasiṣṭhi z Indrovim glasom: »brāhmaṇam te vakṣyāmi« – »Oznani ti bom brāhmana!« Bog Indra bo tako z božjim pesniškim darovanjem človeku-smrtniku prinesel resnico, katere vrelec je v najvišjih nebesih. Njen varuh je Varuṇa, njen vrelec pa je izvor tako bogov kakor tudi ljudi. Ta resnica se kaže kot svetleča, njen najvišji simbol je svetloba.²⁴ Brāhman je tako po Thiemeju dejavnost, ki se nahaja med *navdihom* misli/intuicije (*dhī*) in njenim izrekanjem

²³ Cit. po W. F. Otto, Bogovi Grčije (prev. S. Krušič in A. Leskovec), Nova revija, Ljubljana 1998, 168.

²⁴ Gl. P. Thieme, »Brāhman«, v: isti, *Kleine Schriften*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1984, str. 91–129. Odlomek iz TS nav. po: *prav tam*, str. 118. O Varuṇi in kozmološki sliki sveta vedске Indije prim. L. Škof, »Ṛgvedske himne Varuṇi in vprašanje moralnosti v stari vedski religioznosti«, *Studia mythologica Slavica* V (2002), str. 163–188.



(*uktha*), izraženim z glasom in šele pozneje (za pomnjenjem v duhu) zapisanim v tekstu, *Ṛgveda* pa je epifanija te resnice, ki pa se zdaj po Mehti ne kaže skozi predstavnostno razmerje kake korespondenčne teorije resnice, temveč v smislu svetljave-jasnine (*Lichtung*), odprtja prostora in prinašanja resnice (*rte z bráhmanom*) v svet.²⁵ Bráhman je govor in tisto resnično tega govora je bráhman.²⁶

Kakor se je iz prvotnih ṛgvedskih pomenov ‚sile/moči‘ (*power*), izražene v obliki svetega govor(jenj)a (Gonda), ‚mišljenja v ugankah‘, ‚žuganke‘ (Renou) oziroma že omenjenega ‚pesniškega oblikovanja‘ (Thieme) bráhman postopoma razvil v upanišadsko prvo počelo in še poznejši vedāntski absolut, pa je glede zgodnje vedske misli, če jo navežemo na Heideggrovo in Mehtovo hermenevtično misel, pomemben doprinos analiz J. A. B. van Buitenena, ki se navezujejo na še drugi, za nas pomembni termin vedskega izročila, *akṣaro* (‚zlog‘): ta je zdaj poleg bráhmana lahko tisti izraz, ki nas v poteku vedsko-upanišadske misli vodi k prostoru, v katerem je nam, smrtnikom, prebivajočim na zemlji, podarjena govorica. V *Ṛgvedi* je akṣara kot zlog začetek in izvor vsakega govora, vseh himn in ritualnih obrazcev. Kot tisto začetno pa je zlog hkrati že tudi tisto, po čemer prebiva ves svet.²⁷ Zlog kot prvo in najmanjše v govorici je tudi tisto venomer ohranjajoče se te govorice: v zgodnji *sāmavedski Jaiminīya upanišad bráhmani* (1.1) je akṣara, že prvič mišljena kot sveti zlog *OM*, prvo počelo vsega stvarstva, v poznejši, *Munḍaka upanišadi* (1.1.4-5) pa »hipostazirani, višji bráhman v nasprotju z nižjim bráhmanom, vedskim znanjem.«²⁸ Akṣara kot prvotni zlog (večina prevajalcev upanišad akṣaro pozneje

²⁵ J. L. Mehta, »Reading the *Ṛgveda*: A Phenomenological Essay«, v: *Phenomenology and Indian Philosophy*, str. 314 isl. Mehta tu polemizira s H. Lüdersom, avtorjem monografije o Varuṇi in rti (H. Lüders, *Varuna III*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951/1959). Lüders v nasprotju z Oldenbergom resnice ni več razumel in prevajal kot ‚red‘ oz. ‚zakon‘.

²⁶ *Śatapatha bráhmana* II, 1, 4, 10 pravi: »vāg vai brahma tasyai vācaḥ satyam eva brahma« – »resnično – bráhman je govor in resnica tega govora, to je bráhman« (sskt. tekst, nav. po Thieme, *n. d.*, str. 120). A tu Thieme te besede ne prevaja več s ‚pesniškim oblikovanjem‘ (*dichterische Formulierung*), temveč že z ‚oblikovanjem resnice‘ (*Wahrheitsformulierung*), s tem pa označi tisti pomik, ki ga prinašajo bráhmane (ki niso več *saṃhite* in s tem *mantra*, ki so jih pesniško oblikovali ṛṣiji) in tudi prve, tj. najstarejše, upanišade. Seveda je že v zgodnjih upanišadah misel o bráhmanu napravila še nadaljnji korak, proti bráhmanu kot tistemu počelu, po katerem vsa bitja so to, kar so, in slednjič k absolutu.

²⁷ *Studies in Indian Literature and Philosophy: Collected Articles of J. A. B. van Buitenen* (ur. L. Rocher), American Institute of Indian Studies/Motilal Banarsidass, Delhi 1988, str. 157–179: »tataḥ kṣaraty akṣaram tad viśvam upa jīvati« – »iz tam priteka Zlog: po njem prebiva ves svet« (*Ṛgveda* 1.164.42; sskt. tekst nav. po: *n. d.*, str. 159).

²⁸ Prim. *n. d.*, str. 161 in 166.





prevaja z izrazi ‚neminljivo‘, ‚večno‘; *imperishable*) je tako tisto utemeljujoče in nagovarjajoče vse govornice, ki jo z Mehto ter s pomočjo bráhmána kot pesniškega oblikovanja in pozneje oblikovanja resnice lahko po van Buitenu prepoznamo kot maternico *in hkrati* embrio slehernega bivajočega. Prav v tej bližini stvarstva in toka njegovega vselejšnjega porajanja in prerajanja onkraj zdrsa v območje metafizike, prvega počela *kot* prvega nad vsem drugim lahko zaslutimo igro dogodja biti, izraženo z Mehtovimi in Heidegrovimi besedami:

»Lahko velja, da je mišljenje *Ereignis*, doseganje tega področja, pri zahodnem človeku posredovano z zgodovino njegove lastne metafizične tradicije. Toda ali iz tega sledi, da mora biti takšno prebivanje v ‚regiji vseh regij‘ vselej posredovano? Ali ni Heidegger sam poudarjal, da je bit v svoji resnici tisto, kar vsemu podeljuje moč in v čemer ima svoj izvor vsa razdelitev? In četudi je ta v nekem smislu nujno posredovana, ali mora imeti to edinstveno posredovanje karakter zahodne metafizične usode?«

»Na čem se prelamlja zvonjava tišine? Kako tišina kot prelomljena dospe v zvenenje besed? (...) Način, iz katerega smrtniki, iz raz-ločenja poklicani v raz-ločenje, po svoje govorijo, je: odgovarjanje [Entsprechen]. Smrtniško govorjenje mora predvsem zaslišati poziv, ki kot tišina raz-ločenja kliče svet in reči v разо njegove ubranosti. Sleherna beseda smrtniškega govorjenja govori iz tega posluha in kot ta posluh.«²⁹

Če lahko bráhmána v njegovem prvotnem pomenu po sledi indoloških raziskav razumemo kot skrivnostno moč pesniškega oblikovanja, slišanja (posluha) navdihnutih vedskih pesnikov, in če bráhmanu sorodno akšaro razumemo kot manifestacijo oblikovanja govornice/besede v tišini zore stvarstva, ali ni njun prihod in njuno dogodevanje, ki mu odgovarjajo vedski pesniki, oblikujoč svoje besede v mantre, tisto mesto, ki ga Heidegger oblikuje v stavek »Iznašanje sveta in reči na način tišanja je dogodje raz-ločenja«³⁰ in s katerega lahko odrinemo na dolgo pričakovani povratek na naši poti?

Kako pa se ta misel povezuje z omenjenimi zahodnimi indološkimi kritikami upanišadske filozofije, ki je sledila *saṃhitām* in *bráhmaṇam*, kritikami, ki so, kakor smo videli, upanišadam pripisovale nefilozofsko, v najslabšem primeru celo nezrelo in docela abotno misel? Kaj je pripomoglo k tovrstnemu vred-

²⁹ J. L. Mehta *on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition*, str. 93, in M. Heidegger, *Na poti do govornice*, str. 27.

³⁰ Heidegger, *n. d.*, str. 26.



notenju upanišad? Upanišade kot filozofski zaključek *Ved* naj bi po M. Müllerju presegle vedski politeizem, toda ali je na sledi hermenevitičnega povratka, protigibanja v razmerju do domnevnega, vedskim spisom inherentnega evolucionizma (M. Müller) še mogoče misliti v tovrstnih kategorijah? Pomen besede ‚upanišad‘, ki jo je slovnično-pomensko nesporno mogoče izpeljati iz korena ‚*šad‘ (‚sedeti‘) s predponama ‚upa‘ (‚semkaj, k‘) in ‚ni‘ (‚dol‘) v pomenu ‚sesti se k nekomu‘ (*upanišad*, ž. sp., ‚sedenje pri nekomu‘, ‚skrivni nauk‘, ‚beseda o nečem‘)³¹, so indijska tradicija in indologi razlagali povsem različno. Šankara jo razume v posebnem smislu ‚znanja‘, zahodni indologi pa v pomenskem razponu, ki sega od izvornega ‚sedenja pri nogah učitelja‘ (Lassen in Benfey) do gramatiki manj zvestih izpeljav iz kontekstualnih pomenov znotraj vedskega korpusa: ‚spoštovanja‘ (brāhmana/ātmana, svetega ognja; Oldenberg), ‚skrivne formule‘ (Deussen; tudi stari vedski razlagalci so ‚upanišad‘ tolmačili kot *rahasyam*, ‚skrivnost‘) in slednjič ‚povezave/zveze/enakosti‘ (Renou, Falk, Olivelle). Prav slednjo pomensko skupino lahko razumemo kot izraz skritih (»mističnih«) povezav v trikotniku med sferami ritualnega dela (mantra, himne, obrazci, molitve), (makro)kozmosa in človeške osebe (telesa), značilnega za celotno vedsko tradicijo.³² Tako navdihnjeni avtorji samhit (ṛṣiji) kakor tudi prvi upanišadski filozofi, ki so ustvarjali še v zaključnem obdobju brāhmaṇ in āraṇyak,³³ so želeli doumeti skrivnost kozmičnih povezav. Videli smo, da je brāhman kot skrivnostna moč pesniškega oblikovanja (mantra – kitice in himne) že hkrati resnica pesnikovega govora. V upanišadah pa se poudarek iz pesniško-posredniškega doumevanja in ubesedovanja dvojice na relaciji ritualno-kozmičnega odnosa prenese v filozofsko artikulirane ubeseditve – besede oziroma upanišade odnosa med makro- in mikrokozmosom, katerega najvišji izraz bo v upanišadah povezava oziroma poistovetenje med brāhmanom (vseprežemajočim in vseutemeljujočim počelom sveta) in ātmanom (skritim jedrom in počelom sebstva). Pomemben in besedi ‚upanišad‘ soroden izraz za ‚povezavo/zvezo‘ iz začetnega obdobja indijske filozofije je ‚bandhu‘. Prav filozofija ubesedovanja kozmičnih povezav (*bandhutā*) pa je bila trn v peti zahodnih indologov. Če v tej »filozofiji« ni argumentativne moči

³¹ Za izčrpn in kritični pregled celotne zgodovine tolmačenja izraza županišad' gl. M Ježić, *Rgvedske upanišadi*, Matica hrvatska, Zagreb 1999, str. 13–21. Pslov. ‚*besēda‘ je izvorno pomenila ‚sedenje skupaj‘, pozneje ‚pogovor‘, sestavljena pa je iz predpone *be- v verjetnem pomenu ‚skupaj‘ ter izpeljave korenskega dela iz ide. *sed-, ‚sedeti‘, torej podobno kot pri ‚upanišad‘ (prim. M. Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, 2. izd., Modrijan, Ljubljana 2003, str. 37). Na isti pomenski pomik opozarja že Deussen pri besedi ‚collegium‘.

³² Prim. *Upaniṣads* (tr. by P. Olivelle), Oxford Univ. Press, Oxford 1998, lii isl.





in metod grške dialektike, kaj torej ta filozofija, zdaj mišljena že na hermenevtični poti povratka, prinaša?

Obdobje brāhmaṇ že zaznamuje t. i. (proto)filozofija mikro- in makrokozmičnega sorodstva oziroma filozofija povezav („bandhutā“), izhajajoča iz funkcije bogov pri ritualih. Gre za misel o vrsti povezav med bogovi in živimi ter neživimi stvarmi. Ker tu velja vedska misel »parokṣapriyā iva hi devāḥ pratyakṣadviṣaḥ« (»kajti bogovi ljubijo skrito in zaničujejo očitno«),³⁴ so mnoge izmed tovrstnih povezav očem smrtnikov skrite (zato upanišade kot skrito védenje). Tako ne naletimo le na naravno oziroma očitno prepoznavne analogije med, denimo, soncem in očesom, dihom in vetrom, temveč tudi na številne etimološke in fonetične podobnosti ali pa povezave, izpeljane iz »enakega« števila zlogov, štetih s posebnimi metodami. Čeprav te etimološke povezave ne ustrezajo filološkim (»znanstvenim«) etimologijam, Olivella upravičeno opozarja, da s posmehljivo indološko kritiko tovrstnih izpeljav in pogostih ponovitev ne moremo vstopiti v svet upanišadske filozofije, še manj pa tako zmoremo doumeti okvir vedskega pogleda na svet. V *Bṛhadāraṇyaka upanišadi* tako beremo:

120

»On je še Bṛhaspati: Bṛhatī je namreč govor, on je njegov gospod. Tako je Bṛhaspati. Je pa tudi Brahmaṇaspati: *Brahman* je namreč govor in on je njegov gospod (*pati*). Tako je Brahmaṇaspati. Je pa tudi Sāman: Sāman je govor, saj je ona (*sā*) in on (*ama*), to je sāmanstvo Sāmana. Ali pa, ker je enak (*sama*) komarju, muhi, slonu, enak tem trem svetovom, enak vsemu, tako je zares Sāman. Združenost v istovetnosti s Sāmanom doseže ta, ki ga tako pozna. On pa je tudi Visoki napev (*Udgītha*). Dih je resnično visoko (*ut*), z dihom je podprto (*uttabdham*) vse to. In napev (*gītha*) je govor. Ker je visoka (*ut*) in napev (*gītha*), je ona Visoki napev (*Udgītha*).«³⁵

³³ Najstarejša izmed upanišad, *Bṛhadāraṇyakopanišad*, tako že s svojim imenom pove, da spada še v okvir brāhmaṇ (najdemo jo v zadnjih šestih poglavjih 14., tj. zadnje knjige *Śatapatha brāhmaṇe*, ta knjiga pa velja za āraṇyako), nastala naj bi v 7./6. stol., čeprav so mnoge vsebine seveda starejše (gl. *n. d.*, str. XXXVI).

³⁴ BU 4.2.2 (prev. po skt. tekstu iz izdaje P. Olivella, *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, Oxford Univ. Press, New York/Oxford, 1998).

³⁵ BU 1.3.20-24. Bṛhatī je vrsta metrura, sestavljenega iz 36 zlogov v štirivrstičnem verzu, pomeni pa tudi ‚obsežno‘, ‚veliko‘. Sāman je liturgično besedilo, ki je v nasprotju s himnami ṛgvedske in yajurvedske samhite, ki jih recitirajo v treh tonskih legah, peto v petih oz. sedmih. Istovetnost je tudi razmerje med predpono ‚ut‘ (‚gor‘, ‚visoko‘) in ‚uttabdha‘ (‚podprto‘, tj. (navzgor) ‚privzdignjeno‘). Glede Olivella gl. *n. d.*, liv isl.



V tem odlomku najdemo vrsto fonetičnih »etimologij«, ki sicer ne ustrezajo slovničnim oziroma filološkim pravilom sanskrta, vendar pa podpirajo misel o prvenstvu govora (*bráhmana*) in pesmi/napeva (*udgītha*), ki ta govor izraža. Udgītha je v upanišadah pogosto poistovetena s svetim zlogom *OM* in tako izjemno pomembna za ritualno dejanje in misel ter za iz tega izhajajoče kozmično-mistične povezave vsega, kar je, s tistim, kar je *hypokeímenon* vsega. Zvokovno-pojavne podobnosti in povezave tako pojave in stvari ter bogove in ljudi združujejo v niz hierarhičnih odnosov, v »združujoči pogled s prepoznanjem posamičnega, obsegajočega in temeljnega počela, ki oblikuje svet.«³⁶ Tako se vse stvari sveta povežejo v vseobsegajoči niz mikro- (*adhyātmam*, tj. z ozirom na telo) in makrokozmičnih sorodstev/povezav (zemlja – telo, voda – seme, ogenj – govor, veter – dih, sonce – oko, strani neba – sluh, mesec – pamet itd.), ki so utemeljene bodisi v *ātmanu*, vseobsegajočem in hkrati najnotranjšem bistvu človeka in drugih bitij in stvari, bodisi onkraj slehernega prostora/časa, v sveti in večni igri dogodja sveta, v *bráhmanu*:

»Ta zemlja je med (*madhu*) vseh bitij, vsa bitja so med te zemlje. Svetleča in nesmrtna oseba v tej zemlji in, z ozirom na telo, svetleča in nesmrtna oseba, ki prebiva v telesu, to, resnično, je sebstvo, to je nesmrtno, to je *bráhman*, to je Vse [...] Ta veter je med vseh bitij, vsa bitja so med tega vetra. Svetleča in nesmrtna oseba v tem vetru in, z ozirom na telo, svetleča in nesmrtna oseba, ki je v dihu, to, resnično, je sebstvo, to je nesmrtno, to je *bráhman*, to je Vse [...] To sebstvo (*ātman*) je med vseh bitij, vsa bitja so med tega sebstva. Svetleča in nesmrtna oseba v tem sebstvu in svetleča in nesmrtna oseba, povezana s telesom, to, resnično, je sebstvo, to je nesmrtno, to je *bráhman*, to je Vse. To sebstvo je nadvladar vseh bitij, vseh bitij kralj. Tako kakor so vse napere pripete na pesto in okvir kolesa, tako so v to sebstvo vpeta vsa bitja, vsi bogovi, vsi svetovi, vsi dihi, vsa ta telesa.«³⁷

³⁶ N. d., lv (Olivelle navaja J. Breretona iz njegove razprave »The Upanishads«, v: Wm. T. de Bary and I. Bloom (ur.), *Approaches to the Indian Classics*, Columbia Univ. Press, New York 1990, str. 118).

³⁷ Odlomki so iz BU 2.5.1.; 2.5.4; 2.5.14-15. ‚Madhu‘ (‚med‘): medica kot izvrstna pijača iz medu (zgodnejša indoevropska različica, že v Vedah in dalje pri Indijcih, soma, vino pri Grkih).



BIBLOGRAFIJA

- Belvalkar, S. K. & Ranade, R.D., *History of Indian Philosophy, Volume Two – The Creative Period*, Bilvakuñja Publishing House, Poona 1927
- Chattopadhyaya, D. P., & Embree, L. & Mohanty, J. (ur.), *Phenomenology and Indian philosophy*, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi and Center of Advanced Research in Phenomenology, Boca Raton 1992.
- Cracknell, K., *W. C. Smith: A Reader* (ur.), Oneworld, Oxford 2001.
- De Bary, Wm. T. and Bloom, I (eds.), *Approaches to the Indian Classics*, Columbia Univ. Press, New York 1990.
- Edgerton, F., »The Upaniṣads: What do they Seek and Why?«, *Journal of the American Oriental Society* 49 (1929), str. 97–121.
- Heidegger, M., *Na poti do govovice* (prev D. Komel et al.), Slovenska matica, Ljubljana 1995.
- Heidegger, M., *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu* (prev. A. Košar in V. Snoj), Nova revija, Ljubljana 2001.
- Jackson, W. J. (ur.), *J.L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition*, E. J. Brill, Leiden/New York/Köln 1992.
- Ježić, M., »Parmenid i Uddālaka: O prvimi svjedočanstvima ontologije u Helladi i Indiji«, *Synthesis philosophica* 14 (1992), št. 2, str. 427–440.
- Ježić, M., *Ṛgvedske upaniṣadi*, Matica hrvatska, Zagreb 1999.
- Kopić, M., »Heideggrova vznesenost nad Vzhodom«, *Phainomena* 12 (2003), št. 45–46, str. 75–89.
- Larson, G. J. and Deutsch, E. (ur.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton Univ. Press, Princeton Mass. 1988.
- Mall, R.A. *Intercultural Philosophy*, Rowman&Littlefield Publishers, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2000.
- Mohanty, A. K., *Upaniṣads Rediscovered*, Akash Publ., Cuttack 1992.
- Olivelle, P. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, Oxford Univ. Press, New York/Oxford 1998.
- Olivelle, P., »Unfaithful Transmitters: Philological Criticism and Critical Editions of the Upaniṣads«, *Journal of Indian Philosophy* 26 (1998), str. 173–187.
- Otto, W.F., *Bogovi Grčije* (prev. S. Krušič in A. Leskovec), Nova revija, Ljubljana 1998.
- Rocher, L. (ur.), *Studies in Indian Literature and Philosophy: Collected Articles of J. A. B. van Buitenen*, American Institute of Indian Studies/Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
- Snoj, M., *Slovenski etimološki slovar*, 2.izd., Modrijan, Ljubljana 2003.
- Škof, L., »Ṛgvedske himne Varuṇi in vprašanje moralnosti v stari vedski religioznosti«, *Studia mythologica Slavica V* (2002), str. 163–188.
- Thieme, P., *Kleine Schriften*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1984.
- Upaniṣads* (prev. P. Olivelle), Oxford Univ. Press, Oxford 1998.



Ishiro Yamaguchi

KI KOT TEMELJ MEDTELESNOSTI

V tem poglavju se bomo ukvarjali z osrednjim pojmom za obravnavanje telesnosti v vzhodnoazijski kulturi, namreč s pojmom »Ki« (kit. Ch'i). Ki je na delu v treh zgoraj označenih področjih, namreč »pred razcepom na subjekt in objekt«, »v razcepu« in »v telesno-duhovni enotnosti po razcepu«. Ki obravnavamo najprej na prvem področju, namreč v živi, fungirajoči telesnosti glede na njegovo vlogo pri osnovnem oblikovanju komunikacije, se pravi glede na vprašanje, na kakšen način je Ki odločilen za temelj komunikacije – v husserlovskem pomenu za konstitucijo intersubjektivitete.

123

Pojem Ki je zahodnemu bralcu skoraj neznan; izjeme so tisti redki Evropejci, ki se ukvarjajo z azijskimi borilnimi športi in so izjemno pomembni za pristno kulturno izmenjavo med vzhodom in zahodom na celostni, praktični ravni. V današnji Japonski je Ki eden najpomembnejših pojmov – ne le na področju vzhodne medicine – za tradicionalno razumevanje telesnosti. Na Japonskem ni nobene tradicionalne kulturne oblike, ki ne bi uporabljala tega pojma pri razlagi svojih praks.





1. Ki v kitajski naravni filozofiji

a. Temeljni pojem Ki

Preden se lotim razmerja med Ki-jem in telesnostjo, je koristno, če podam na kratko zgodovinski pregled celotne problematike, kolikor je njegovo splošno poznavanje nujno za tukaj obravnavano posebno tematiko. Pojem »Ki« je nastopal prvotno kot temeljni pojem naravne filozofije v stari Kitajski. Osnovna zamisel Ki-ja (kit. Ch'i) izhaja iz izkušnje neposrednega sožitja z naravo, predvsem iz za preživetje nujne rasti žita, ki je povezana z zanimanjem za spremenljive pojave, kot so to sonce, dež, veter, oblaki, tla itd. Predpostavlja se, da je v dinamičnem spreminjanju narave v njenih različnih fenomenih na delu univerzalni praelement »Ch'i«. Beseda je težko prevedljiva; približno ustreza grškemu pojmu »pneuma« in indijskemu »prajña« in pomeni »sopara, duh, najfinejši vpliv«,¹ »življenjski dih, plinasto širjenje«,² »eter«, »sprva še brez-oblična, a vendar oblikovna temeljna substanca«.³

Ch'i obravnavamo fenomenalno v dveh nasprotujočih si oblikah: Yin in Yang (dobesedno: senčna in sončna stran gore), kar pomeni mračni, vlažni, težki, ženski vidiki in svetli, suhi, lahki, moški vidiki v dinamični interakciji. Osnovna ideja Yin in Yang nauka Ch'i-ja, ki se je razširil že v četrtem stoletju pr. Kr.,⁴ pomeni dinamično dvojnost, v kateri poteka stalno prehajanje, npr. osvetlitev senčnega mesta. V tem smislu ne gre tukaj za nikakršen togi dualizem, ki eno substanco principelno ločuje od druge in privede s tem do dihotomije. Te razlike moramo obravnavati ločeno in odvisno od posameznega področja. Tsou Yen (3. st. pr. Kr.) je nauk o Yinu in Yangu postavil v sistematično povezavo z naukom o petih elementih (zemlja, les, kovina, ogenj, voda),⁵ ki so se razvili prav tako iz vsakdanjega življenja v stari Kitajski in so po svojem bistvu dojeti

¹ J. Needham: *Wissenschaftlicher Universalismus*, str. 113.

² Prav tam, str. 299.

³ W. Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück*, str. 331 isl. Sicer pa prevajajo Ki različni avtorji takole: O. Franke kot »učinkujoča sila«, H. Wilhelm »življenjska sila«, A. Forke »fluid«, W. Grube in W. Eichhorn »dih« v zvezi s »stvariteljskim navdihom«, M. Granet »le souffle«, A. G. Graham »eter«. Prim. F. Fukui: *Seiyô bunken ni koeru Ki no yakugo* (Prevajanje Ki-ja v evropski literaturi), v: *Ki no shisô* (Misli o Ki-ju), izd. S. Onozawa idr., Tokyo 1978, str. 557–567.

⁴ J. Needham, prav tam, str. 96 isl.

⁵ Needham opaža le to, da nastopa v grškem nauku o elementih namesto lesa in kovine zrak; prav tam, str. 299. Po mojem mnenju je treba privzeti skupno podlago nauka o elementih v antiki; na tem področju bi se morali lotiti nadaljnjih raziskav.



tudi kot Ki, s čimer je utemeljil kozmološki sistem, ki je pozneje močno vplival na politiko in znanosti na Kitajskem. V tem sistematiziranju ima po drugi strani kot ozadje pomembno vlogo tudi temeljna zamisel o skladnosti med nebom (narava) in človekom (politika). Nazoren primer tovrstnega načina obravnavanja so naslednje misli: »Sreča in nesreča sta odvisni od cikličnih premen sonca, lune, zvezd in planetov ter periodičnega spreminjanja med uničevanjem in spočenjanjem (v letnih časih). Kajti kovina, les, voda, ogenj in zemlja (Ch'i teh elementov) vladajo izmenično (v svojih dolgoročnih krogotokih), in (po točno ponavljajočih se obdobjih) je luna (njen vpliv) posebno močna v svoji rasti in upadanju. Vendar so vse te spremembe zgolj (odstopanja) v temeljni ciklični pravilnosti (Yina in Yanga v velikem Tau), ki je ne pozna noben mojster (ali vladar, na katerega bi lahko ljudje naslovili svoje priprošnje). Če slediš Tau, si pridobiš bogastvo, če se mu zoperstaviš, te čaka nesreča. Zato zna modri (vladar) natančno napovedati nesreče (njihov prihod), se pripraviti nanje, kajti če izkoristi čas obilne rasti, lahko uide nadlogam nesreče.«⁶ Tsou Yen pojasnjuje v tem okviru pravila premikov Ki-ja v njegovem sistemu in spreminjanje zgodovinskih vladarjev po teh pravilih ter predpostavlja, da naj bi politika ustrezala tem pravilom.⁷

b. Ki v razvoju naravne filozofije

V razvoju genetičnih zamisli Ki-ja, ki je imel močan vpliv na razvoj naravne filozofije, lahko naredimo zanimivo primerjavo z drugimi pomembnimi miselnimi tradicijami na Kitajskem, namreč s taoizmom in naukom o premeni v znani knjigi »I Ching«. V njej je geneza sveta prikazana takole: »Premene (i) slonijo na obstoju vseмогоčnega, vseobsegajočega (t'ai chi). Iz njega nastaneta dve temeljni obliki (ling i), ki proizvedeta štiri slikovne simbole (su hsiang), iz katerih nastane osem diagramov (pa kua).«⁸ »Dve temeljni obliki« pomenita tukaj Yin in Yang, »štirje slikovni simboli« ponazarjajo štiri letne čase, »osem diagramov« pomeni osem znakov, iz katerih izpeljujemo 64 heksagramov.

V nasprotju s tem je v taoizmu na prvem mestu Tao kot »nič«: »Tao poraja enotnost (eno), enotnost dvojnost (dva) in dvojnost trojnost (tri). Trojnost poraja vsa bitja. Vsa bitja nosijo Yin in oklepajo Yang. Fluid (Ki, I. Y.) praznine

⁶ Fan Li, v: Chi Ni Tzu, po E. Chavannes: Les mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien, Paris 1895–1905, str. 4, cit po Needham, prav tam, str. 279.

⁷ Prim. Needham, prav tam, str. 187 isl.

⁸ I Ching, 389, po prev. H. Wilhelma: I Ging, Düsseldorf/Köln 1972, str. 295.





vzpostavlja harmonijo.«⁹ Za razvoj naravne filozofije je bila seveda osrednjega pomena povezava obeh misli. Z Ohitsu-jem (kit. Wang Chi) je prišlo do sistematične povezave nauka o premeni (i) s taoističnim mišljenjem, pri čemer je bil t'ai chi razumljen kot nič v taoističnem smislu.¹⁰ Toda pozneje so se interpretacije t'ai chi-ja, ničā, izvornega Ki-ja v neokonfucianizmu, različno razvijale naprej; tega vidika tukaj ne bomo obravnavali.¹¹

Tukaj je zanimiva interpretacija zgoraj omenjene trojnosti v taoizmu, ker se na tej točki jasno pokaže pojmovanje Yina in Yanga kot dinamične dualnosti, ki je ne moremo interpretirati kot substancialno dualnost. Trojnost se interpretira kot povezava med Yinom, Yangom in med njima posredujočim Taom. V tem posredovanju pa se Tao sam ne prikaže v kakem pojavu. To posredovanje se izraža bolj v gibanju Yina in Yanga. V to gibanje sta vključena dva vidika, namreč »bipolarnost«¹² oz. nasprotnost in neko ciklično, dinamično gibanje. V tem gibanju je bipolarnost izražena s kvantitativnim razmerjem med Yinom in Yangom. Ta praznina in izpolnitev z Yinom in Yangom ter ritmično, ciklično krožno gibanje predstavljajo pomembne vidike, ki se uporabljajo v kitajski medicini v nauku o petih elementih. Ta bipolarnost lahko sicer v primerjavi z monokavzalnimi razmerjem vzrok-učinek »konvencionalne metafizične substance« vključuje nasproten pol, vendar pa je le-ta v kontekstu taoizma bolj interpretativno dodan, da bi to razmerje dojeli kot »povratno relacijo« med vzrokom in učinkom nekega fenomena.¹³ A z vidika sinergije moramo pogledati več sil v neki celoti: »In v nasprotju s kavzalnimi mišljenjem Zahoda, ki privzema, da je vsak učinek rezultat nekega časovno predhodnega vzroka, vidijo Kitajci v učinku dinamični potek ob istočasnem sodelovanju aktivnih in struktivnih sil.«¹⁴

⁹ Tao-te-ching, 42. poglavje. (»Dao je rodil Eno./ Eno je rodilo dvoje./ dvoje je rodilo troje./ in troje je rodilo desetisoč bitij./ Desetisoč bitij nosi yin, objame yang/ in združi vseobsežne sile dah.« V: Klasiki daoizma, Ljubljana 1992, prev. M. Milčinski, str. 115.)

¹⁰ Prim. M. Fukunaga: Ju Dō Butsu Sankyō kōshō ni okeru Ki no Gainen (Pojem Ki v razmerju med konfucianizmom, taoizmom in budizmom) v: Ki no shisō (Misli o Ki-ju), Tokio 1978, str. 238 isl.

¹¹ Prim. Ki no shisō (Misli o Ki-ju), 3. del, 2. in 3. poglavje, str. 438–472.

¹² K. K. Cho: Das Absolute in der taoistischen Philosophie, v: Transcendenz und Immanenz, str. 248.

¹³ Prim. K. K. Cho, prav tam, str. 251; paradokсна korelacija med vzrokom in učinkom je jasno vidna šele v filozofiji Mahāyānabudizma Nāgārjune, prim. spodaj poglavje V.

¹⁴ M. Porkert: Die chinesische Medizin, Düsseldorf 1982, str. 72.





c. Filozofija Ri-ja in Ki-ja v neokonfucianizmu

Filozofija Ki-ja kaže od časov dinastije Sung (960–1278) nek nov razvoj s pojmom Ri (kit. li: »vzorec, princip«¹⁵), in se na novo razmahne v razcvetu neokonfucianske Ri-Ki filozofije, ki na novo integrira taoistične in budistične elemente ter nauk I-Ching. Kot smo videli, je bil element »principa« ali »strukture« prisoten že v zgoraj omenjenem naravno-filozofskem pojmu Ki-ja. Kaj torej natančno pomeni pojem »Ri«?

Prvotno izhaja misel Ri-ja iz interpretacije nauka I-Ching.¹⁶ Osnovno načelo v nauku I-Ching se glasi: »Neprestana menjava med Yinom in Yangom se imenuje tao.«¹⁷ Neokonfucianec Ch'eng I (1033–1107) interpretira ta stavek takole: »Ločeno od Yina in Yanga ni nobenega taa. To, da Yin in Yang delujeta, je tao. Yin in Yang sta ch'i. Ch'i je tisto konkretno (hsing erh hsia), tao metafizično (hsing erh shang).«¹⁸ Tukaj omenjeno »metafizično« (hsing erh shang) pomeni to, kar ni vidno v določeni obliki; konkretno pa je ravno upodobljivo, vidno.¹⁹ To razliko utemeljuje Ch'eng I na samem tekstu I-Ching: »Kar je metafizično (hsing erh shang), imenujemo tao, kar je privzelo obliko (hsing erh hsia), imenujemo priprava.«²⁰ Po drugi strani pa je istočasno razlika vidnega, zaznavnega in nevidnega, nezaznavnega jasno vidna že v času dinastije T'ang (okoli 9. stol.), v katerem je dosegla svoj vrh šola Hua-yen budizma, ko je budistična stran kritizirala pojem Ki-ja oz. Taa taoizma. Budist ima pojem izvirnega Ki-ja in Taa za nekaj oblikovnega in konkretnega in postavlja nad te pojme pojem Dharma in Ri-ja, ki naj bi bil večno nespremenljiv in principialen (pogosto preveden z noumenon, resnica). Ta koncepcija Ri-hô-kai-ja (noumenon-dharma-svet)²¹ naj bi imela z neokonfucianci velik vpliv na zgornjo interpretacijo I-ching-a.²²

127

¹⁵ Glede vprašanja ustreznega prevoda prim. Needham, prav tam, str. 282 isl.

¹⁶ Tukaj sledim Shimadovi interpretaciji; prim. K. Shimada: *Die Neokonfuzianische Philosophie*, Berlin 1987, posebej str. 59–100.

¹⁷ *I Ching*, str. 369, prev. H. Wilhelm, str. 275, prim. K. Shimada, prav tam, str. 64.

¹⁸ Ch'eng I: *I shû*, enthalten in *Erh Ch'eng ch'üan shu*, 15: 14b, prim. K. Shimada, prav tam.

¹⁹ Prim. K. Shimada, prav tam.

²⁰ *I Ching*, str. 392, prev. H. Wilhelm, str. 299; prim. K. Shimada, str. 64.

²¹ Druga stopnja štirih dharma-svetov v na Kitajskem visoko razvite šole Hua-yen; prim. *Japanese-English Buddhist Dictionary*, »Kegon-«, Tokio 1965.

²² Prim. M. Fukunaga: *Ji Dô Butsu Sankyô Kôshô ni okeru Ki no Gainen* (Pojem Ki v razmerju med konfucianizmom, taoizmom in budizmom) v: *Ki no shisô* (Misli o Ki-ju), Tokio 1978, str. 237 isl.





Ch'eng I je prestavil premeno Yina in Yanga v Tao v dveh različnih dimenzijah: Yin-Yang kot Ki, oblikovno, in Tao kot Ri, metafizično-brezoblično; to zgoščeno ločevanje je sprejel in nadaljeval dovršitelj neokonfucianizma, Chu Hsi (1130–1200). Torej tvori polje napetosti kitajske filozofije, v kateri so se ob neokonfucianski Ri-Ki filozofiji razvijale različne šole, kot npr. Lu-Hsiang-Shan-ova (1139–1193) in Wang Yang-mings-ova (1472–1529), ki so obravnavale Chi kot poslednji temelj stvari.²³

V povzetku bomo rekli o Ki-ju v kitajski naravni filozofiji tole:

- 1) Ki je duhovno-materialni praelement, ki so ga v kitajski antiki ljudje živeli in razumeli kot tisto, kar uravnava celotno življenje in kozmično naravo. Zajema formalno-strukturni in materialno-snovni moment.
- 2) Ki se pojavlja v bipolarno-dinamičnem in ritmičnem gibanju. Ta bipolarnost je vedno v ritmičnem gibanju; zato je ne moremo razumeti v smislu togega substancialnega dualizma.

128

3) Strukturnalni moment v Ki-ju so z interpretacijo Taa in kritiko budizma v neokonfucianizmu razlagali kot metafizični princip Ri, tako da sta Ki in Ri določala nadaljnji razvoj kitajske filozofije.

2. Ki v kitajski medicini

a. Temeljne poteze kitajske medicine

Kitajska medicina temelji na zgoraj omenjenem sožitju človeka z naravo. V tem kontekstu je skupaj z naukom o Yinu in Yangu pomemben zelo tradicionalni kitajski način življenja in opazovanja, tako imenovana »enotnost človeka in neba«. Opazovanja sožitja z naravo, ki se ne omejujejo le na naravne fenomene vremena in tal, temveč upoštevajo tudi kultiviranje narave, npr. vodno kanalizacijo za namakanje njiv, so bila bistvena tako za uspevanje žita kot tudi za ohranjanje in skrb za zdravje ljudi. Metaforično lahko rečemo, da se med dvanajstimi organi (= njive) v telesu skozi različne kanale pretakata Ki in kri, s čimer se organi prehranjujejo in na ta način skrbijo za zdravje telesa.²⁴

²³ Prim. K. Shimada, prav tam, poglavje II-2 in III.

²⁴ O »analogiji« med fiziološkim obravnavanjem telesa in vodno kanalizacijo prim. Y. Kanô: Isho





V kitajski medicini razlagajo telo poleg vseh siceršnjih reči preko nastanka iz Ki-ja, predvsem pa gledajo nanj kot na skupek številnih kanalov pretakajočega se Ki-ja in krvi, čeprav se je v istem času razvilo anatomsko raziskovanje.²⁵ Anatomsko določljivi organi so seveda pomembni, vendar le toliko, kolikor speljujejo svoj nastanek na Ki, ki ostaja v njih in jih prežema. Torej obravnavajo organ iz pretakajočega se Ki-ja in v skladu z empirično preverljivostjo. V tem smislu postane razumljiva izjava, da izpeljuje kitajska medicina svoja temeljna spoznanja iz obeh temeljev, iz Ki-ja in krvi.²⁶ V danes prakticirani kitajski medicini, zlasti akupunkturi in akupresuri, privzemajo tirnico* (jap. Kei-raku) v telesu, ki ne sovпада z ožiljnim sistemom. Preko te tirnice se petdesetkrat dnevno pretaka Ki.²⁷ Pomembno pa je, da ta tok ni vključen v telo, temveč da skozi določena križišča preko številnih kanalov iz kože v tokove Ki-ja tečejo v naravo, in tako nastaja interakcija, vtekanje in iztekanje med Ki-jem v telesu in Ki-jem v kozmosu, seveda tudi interakcija s pretakajočim se Ki-jem sočloveka.** Ta zamisel je osrednjega pomena za medtelesnost, kakor bomo pokazali spodaj. Nastanek bolezni razlagajo v kitajski medicini s tem, da disharmonija Ki-ja in zastajanje pretoka Ki-ja v telesu, katerega glavni razlog je premočna emocija,²⁸ potegneta za sabo negativne učinke zunanjega Ki-ja iz narave. Ozdra-

ni mieru kiron (Nauk Ki-ja v literaturi [kit.] medicine), v: Ki no shisō (Misli o Ki-ju), ur. S. Onozawa/K. Fukunaga/Y. Yamai, Tokio 1978, str. 289 isl.; prim. tudi Needham, prav tam, str. 326.

²⁵ Ishida vidi razlog za to, da se v kitajski medicini anatomsko raziskovanje ni razvijalo naprej, v tem, da je dominiralo raziskovanje telesa, ki je bilo vezano na njegov nastanek iz Ki-ja in njegov tok. Prim. H. Ishida: Ki nagarerushintai (Iz Ki-ja pretakajoče se telo), Tokio 1987, str. 2–20.

²⁶ S to splošno karakterizacijo kitajske medicine prim. Y. Nagahama: Tōyō igaku gairon (Očrt vzhodnoazijske medicine), str. 18–24. Glede »pnevmatične medicine«, ki naj bi bila v starem veku razširjena od Grčije preko Indije do Kitajske, prim. Needham, prav tam, str. 299.

* Laufbahn

²⁷ Prim. H. Ishida, prav tam, str. 29; poleg tega: »K aktivnim (yang) pojavom v času od polnoči do poldneva se prištevajo tisti, ki ležijo in potekajo na površju, hrbet, trup nad predpono, zunanji in prehodni predeli, faze preobrazb lesa in ognja, konstelirajoča sila *shen*, aktivna individualno-specifična energija *qi*, obrambna energija *wei*, aktivni tokovi *jin*, polnost energije *shi* (lat.: repletio), jasnost, trdota, ne-okusnost in lihost. [...] Nasprotno pa označujejo Kitajci kot struktivni (*yin*) fenomen čas od poldneva do polnoči, v globini delujoče, potapljaajoče se, trebuh, trup pod predpono, notranji ali akumulativni predeli, [...] motnost, mehkost, slanost in sodost.« M. Porkert, prav tam, str. 77 isl.

** Precej nejasen stavek: »Wichtig ist aber, daß dieser Strom nicht im Körper eingeschlossen ist, sondern daß durch bestimmte Kreuzungspunkte hindurch mehrere Kanäle aus der Haut hinaus in Ströme des Ki in die Natur fließen, und auf diese Weise entsteht die Wechselwirkung, das Ein- und Ausfließen zwischen dem Ki im Leib und dem Ki im Kosmos, natürlich auch die Wechselwirkung mit dem fließendem Ki des Mitmenschen.«

²⁸ Skupina sedmih emocij: veselje, jeza, skrb, zamišljenost, žalost, strah in groza, prim. M. Porkert, str. 197.





vitev bolezni ne pomeni pri tem nič drugega kot ponovno vzpostavitev harmonije Ki-ja v telesu s pomočjo različnih metod vplivanja na Ki-tokove (npr. akupunktura, akupresura, zdravilo)²⁹ in delovanje Ki-ja v kozmosu.

Iz zgornjega opisa temeljnih potez kitajske medicine lahko izpostavimo naslednje značilnosti:

1) Celostno sodelovanje namesto razdeljenih funkcij posameznih organov: disfunkcije enega organa ni mogoče obravnavati ločeno kot posamezno mehansko enoto. Za kitajsko medicino je amputacija zadnja metoda, kajti s to možnostjo je povezana nevarnost precejšnje fizično ireverzibilne motnje pravnega krogotoka.

2) Pri tem je zanimivo, da poteka tega krogotoka anatomsko ni mogoče določiti. Ne ustreza niti živčevju niti kakemu drugemu sistemu. Toda povezanost nevidnih kanalov lahko s pomočjo EEG in drugih eksperimentalnih metod fiziološko izmerimo in potrdimo. Takšne raziskave so opravili že pred leti na Kitajskem in Japonskem. In te povezave se vse bolj empirično potrjujejo.

3) Odnos med telesom in dušo je obravnavan tukaj skozi posredujočo in utemeljujočo vlogo Ki-ja v enotni povezavi vzajemnega delovanja. Tukajšnji kratki medicinski prikaz Ki-ja ni razširjen le v zdajšnji kitajski medicini, pač pa tudi v zdravstvenem varstvu ali gimnastiki na Kitajskem in Japonskem.

b) Kitajska medicina in psihofizično raziskovanje

Tukaj gre za principiелno vprašanje o bistvu in metodi vzhodnoazijske medicine. Na Kitajskem in Japonskem izvajajo danes psiho-fiziološke raziskave akupunkturnega sistema in izžarevanja Ki-ja navzven. Problem predstavlja pri tem teoretski okvir, znotraj katerega se lahko praksa vzhodne medicine po svojem bistvu prosto razvija in reflektira. Kakšen pomen ima matematizirajoča kavzalna razlaga za dojetanje celostnega telesa iz dinamičnega gibanja Ki-ja? Če razumemo to vprašanje v razponu polarnosti med kavzalnostjo in intencionalnostjo v smislu Husserla, lahko na hitro izpostavimo naslednje štiri točke:

1) Husserlova intencionalnost je razumljena kot zavestna »usmerjenost na nekaj«, v katere noetični-noematični korelaciji je konstituiran smisel. Na temeljni

²⁹ Glede splošnih terapevtskih oblik kitajske medicine prim. M. Porkert, VI. poglavje.



ravni zaznavanja ima lahko Ki naslednje lastnosti: za naše običajno zaznavanje je neviden, neslišen, vendar »otipljiv«. Otipljiv je lahko kot kinestetično občutenje gibajočega se Ki-ja v telesu ali kot celostno občutenje polnosti in praznosti Ki-ja v lastnem telesu oz. med telesi. To čutenje nima nobene jasne konture ali oblike, prej ga lahko okarakteriziramo kot nedoločno občutenje znotraj telesa potekajočega gibanja ali kot celostno občutenje atmosferičnosti. Husserl je pripisal občutenju poseben status intencionalnosti; občutenje spada k »nememu izkustvu, ki ga je treba šele pripeljati do čistega izraza njegovega lastnega smisla«,³⁰ ki ni konstituiran v običajno kot »jazno-aktivno« dojeti intencionalnosti, temveč v »pasivni« intencionalnosti.³¹ Husserl je že v ,5. Logični raziskavi' razumel občutenje po eni strani kot »prikazujoče vsebine zaznavnih aktov«, po drugi pa kot »ne-intencionalno doživetje«, ker mora »pekoča, zbadajoča, vrtajoča bolečina [...] sama veljati kot občutek«. ³² Tudi Scheler podarja posebno intencionalnost čutenja, ki se kaže tam, »kjer so občutki in čutenje istočasni, je pač občutek to, na kar se čutenje usmerja«, ³³ in kritizira kantovsko pojmovanje »reduktibilnosti čutenja na ,razum'«. ³⁴ Ta kritika je pri E. Strausu formulirana takole: »Občutenje se ne nahaja pod ,mislim', ki mora spremljati vse predstave. V občutenju se nič ne apercipira. [...] Obstajajo pač primerjalne sodbe o dveh občutkih, toda nobena o dveh fazah občutenja.« Občutenje je naravnano na to, kar se naznanja že samo kot bližnje. [...] Razmislek onemi pred neposredno močjo grozljivega, strašnega, vabljivega«. ³⁵ Ta posebni način »povezanosti« ³⁶ ne pripada »predmetu kot objektu, in tudi ne samemu subjektu«, temveč »perspektivnemu doživljanju v občutenju«, ki ga označujemo kot »komunikacijo med jazom in svetom, ki jo doživljamo v občutenju«. ³⁷

³⁰ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1977, str. 40.

³¹ Občutenje kot pasivna sinteza, prim. I. Yamaguchi: *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, str. 26–30. Skrčena interpretacija Husserlovega občutenja, ki jo je uvedel Asemissen z izključitvijo »razširjanja« faz občutenja in je osvetljena šele v analizi pasivne sinteze, vodi k »noematični fenomenologiji« – ki naglaša »predmetno konstitucijo« – v kateri je malo prostora za fungiranje pasivne sinteze. Prim. H.-U. Hoche: *Handlung, Bewußtsein und Leib*, str. 22–27, 245 isl.

³² E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, Bd. V, str. 392 isl.

³³ M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Ges. Werke, Bd. 2, 1966, str. 262.

³⁴ Prav tam, str. 271.

³⁵ E. Straus: *Vom Sinn der Sinne*, 1956, str. 123 isl.

³⁶ Prav tam, str. 128.

³⁷ Prav tam, str. 133.





V tej zvezi je sicer zanimiva Yuasaova zasnova interpretacije tega fenomena tekočega Ki-ja z Merleau-Pontyjevim pojmovanjem »telesne sheme« in »intencionalnega loka«. Na tem mestu se na kratko spomnimo, da »intencionalni lok« nosi³⁸ življenje zavesti na še globlji podlagi poenotenja, inteligence, čutnosti in motorike, in v tem smislu avtor napotuje na problematiko Husserlove pasivne sinteze. Vendar obravnava intencionalnost kot »fiziološki fenomen« oz. kot »fiziološko energijo«³⁹ in eksperimentira z meritvami, kot da bi bil »intencionalni lok« nek »realen« žarek. S tem ko diskreditira⁴⁰ Merleau-Pontyjevo pojmovanje kot golo filozofsko »hipotezo«, spregleda relevantnost fenomenološkega opazovanja psiho-fiziološkega sklopa. Fiziološko raziskovanje tekočega Ki-ja je seveda možno, ker je Ki neposredno povezan z našo konkretno biološko telesnostjo. Če pa ne upoštevamo razmerja med celostnim fenomenom in abstrahirano realno-zunanjo kavzalnostjo, zapademo v metodično, bistvu fenomena neustrezno prisilo.

1) Psiho-fizični ali psiho-nevrofiziološki sklop je pri Husserlu dojet kot »psihofizična kondicionalnost«, ker velja pojem kavzalnosti za »realni vzrok«⁴¹ v objektivni prostorsko-časovnosti* in ga ne smemo preprosto zamešati s pojmom »motivacija« subjekta. Po eni strani – to je odločilno – ta kondicionalnost sama predpostavlja konstitucijo objektivne telesnosti in intersubjektivitete, po drugi pa naj bi bilo sporazumevanje o tej zvezi sploh nemogoče.⁴² Objektivirano, fizikalno naravno telo je potemtakem naravoslovna konstrukcija, katere vzrok je naturalistična naravnost, v kateri se abstrahirata izvorno živa intersubjektivna telesnost in personalni jaz. S tem zapade naravno telo v neke vrste »samopozabo«.

Po drugi strani lahko fenomen psiho-fizične kondicionalnosti različno izkusimo na – v smislu moderne zahodne znanosti – »predznanstveni ravni«. V kitajski medicini je s pojmom Ki že od samega začetka karakteristično zaznamovan

³⁸ M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, str. 158.

³⁹ Prim. Y. Yuasa: *Ki Shugyô Shintai* (Ki, urjenje in telo), str. 190, 198.

⁴⁰ Prim. Y. Yuasa: *Shintai* (Telo), str. 231 isl.

⁴¹ E. Husserl, *Ideen II*, Hua IV, str. 64.

* Raum-Zeitlichkeit

⁴² Prim. E. Husserl, prav tam, str. 86 isl; poleg tega: »Teza, da je intersubjektiviteta nujni pogoj za izkustvo psiho-fizične kondicionalnosti, je neodvisna od vprašanja, ali ima solipsistični subjekt svoje objektivno telo ali ne. Za njeno utemeljitev zadošča ugotovitev, da solipsistični subjekt nima možnosti sporazumevanja z drugimi subjekti.« B. Rang: *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt a. M. 1990, str. 367 isl.





»psihofizični sklop« kot celostno obravnavanje človeške eksistence. Toda ta sklop je razumljen drugače kot »psihofizikalna kavzalnost« v smislu modernega naravoslovja, ki predpostavlja matematizacijo narave, strogo induktivno metodo in kartezijanski dualizem.⁴³ Kitajska farmakologija se je na primer v svoji dolgi tradiciji opirala na psihosomatski uvid, ki ga je pridobila s telesnim izkustvom. Pri tem igra odločilno vlogo zgoraj omenjeno razumevanje telesnosti, nevidnega součinkovanja akupunktornega sistema in petih elementov ter etiologije Ki-ja, npr. korelacije med petimi organi, petimi elementi in petimi stanji občutka.⁴⁴ Učinkovanje zdravila lahko tukaj analiziramo le v tem kompleksnem delovnem sklopu organsko obravnavanega telesa; kemična analiza zdravila in namensko ekperimentiranje na anatomsko določenem živčnem sistemu pomenita dejansko konstruiran in omejen delni aspekt.⁴⁵

1) Intersubjektivna telesnost v svetu življenja ima svoj temeljni sloj v predrefl-derni znanosti pomeni abstrakten, konstruiran razvoj na teh tleh. Waldenfels napotuje na mesto v ‚Idejah II‘, kjer je prikazano, kako »anonimno« izkustvo narave ustreza »tako dani kot delujoči podlagi doživetja«⁴⁶ kot »faktično stanje, ki je v sebi nerazumljivo«.⁴⁷ Ta »nerazumljivost« ima »predznanstveni« značaj, in tukaj je »stičišče« duhoslovne in naravoslovne znanosti, ker že »prehod od personalistične k naturalistični naravnosti [...] ne pomeni kratko malo poti od znotraj navzven«, »kajti v svojem doživljanju smo na določen način tudi že zunaj, ne pa vključeni v samozadostno sfero čistega občutenja«.⁴⁸ Pomeni tudi neizčrpna tla, iz katerih se lahko dejansko razvije druga vrsta znanosti, kot npr. kitajska medicina. Kitajska medicina je že od začetka »psihosomatska« in ostaja to tudi, kolikor bazira na temeljnem dojemanju telesnosti s pomočjo pojma »Ki«. Toda ta psihosomatski uvid sloni, v nasprotju s psihofizikalnim načinom raziskovanja moderne zahodne znanosti, na svojem lastnem predznanstvenem izkustvu⁴⁹ in lastni znanstveni praksi, kolikor predznanstveno

⁴³ Glede okarakteriziranja kitajske medicine kot »pred-renaissance« in njenega naslavljanja z »nikakršna moderna znanost«, ki je na žalost obremenjeno z vprašljivim predpostavljanim univerzalne zgodovine zahodne znanosti, prim. J. Needham, *Medizin und chinesische Kultur*, v: *Wissenschaftlicher Universalismus*, str. 301 isl., 329.

⁴⁴ Prim. S. Aimi, *Kanpô no shinshin igaku (Psihosomatika v kitajski medicini)*, Tokio 1976, str. 35 isl.

⁴⁵ Prim. S. Aimi, prav tam, str. 34.

⁴⁶ B. Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*, str. 118.

⁴⁷ E. Husserl: *Ideen II*, str. 275 isl.

⁴⁸ B. Waldenfels, prav tam.

⁴⁹ Za celostno karakterizacijo kitajskega mišljenja kot »organskega« mišljenja, ki skuša »univer





izkustvo z vajo in urjenjem pogloblja spremembo naravnosti duševne in telesne strani Ki-ja in ga ravno ne abstrahira in premešča na matematično raven.

1) Ki je mogoče kultivirati, v njem se lahko izurimo in se ga priučimo. Vsekakor pa ga ne moremo nadzorovati v tehnično-instrumentalnem smislu. Zavestna vadba spada na področje aktivne intencionalnosti, vendar mora ta zavest o »nečem« na zaželeni ravni vadbe Ki-ja svojo noemo kot nekaj predmetnega (naj gre za realno ali idealno predmetnost) izgubiti ali odpraviti. To, kar skozi »rokovanje« s konkretnimi stvarmi v telesnosti urimo, je pozornost, koncentracija, intenzivnost same zavesti, ki se kaže v kreativnem, visoko aktivnem celostnem stanju v različnih konkretnih dejanjih. Tukaj razpade tudi polarizacija intencionalnosti in kavzalnosti, toda ne na ravni predpredikativne, psihosomatske podlage doživljaja, pasivne sinteze, temveč na ravni višje »enotnosti telesa in duha«, ki jo gojijo v azijski tradiciji in na kar je usmerjeno urjenje. To bi bilo potrebno izpeljati detajlneje.

3. Raba besede Ki v japonskem vsakdanjiku

134

Pojem Ki je imel na Japonskem zelo zanimiv razvoj. Beseda Ki izvira, kot je bilo rečeno zgoraj, pravzaprav iz Kitajske. Toda obstaja poseben razlog, zakaj je bil ta pojem na Japonskem pozitivno sprejet in je dobil prav svojski izraz. Pred uvedbo pojma »Ki« iz Kitajske je obstajala beseda »Ke«, ki se je uporabljala kot izraz za duhovno delovanje vseh bitij »Mono no Ke« (duhovna moč stvari) v smislu animizma. Na tej podlagi so Japonci sprejeli Ki v smislu kitajske filozofije. Raba te besede se je na Japonskem kmalu zelo razširila. V zgodovinskem delu »Taiheiki« (sredina 14. stol.) je mogoče jasno pokazati več načinov uporabe te besede. Pojem se je v osemnajstem stoletju uporabljal zelo vsestransko kot izraz za psihična stanja. Iz tega časa najdemo več kot petdeset izraznih načinov prikazovanja duhovnih stanj z besedo Ki. Ti načini so ostali v uporabi do danes.⁵⁰ Danes razumejo Ki običajno glede na kontekst kot »zračnost, duh, duša, čud ali občutek«. Ta večpomenskost ponazarja, da Japonci brez te besede ne zna izraziti niti svojega psihičnega niti klimatskega stanja.

zum stvari in dogodkov sistematizirati s pomočjo modelne strukture, ki pogojuje vse medsebojne vplive svojih različnih delov«, prim. J. Needham: Die grundlegenden Ideen der chinesischen Wissenschaft, v: Wissenschaft und Zivilisation in China, Bd. 1, str. 216.

⁵⁰ Za razvoj besede Ki v literarni zgodovini Japonske prim. Y. Akatsuka: Ki no kôzô (Struktura Ki-ja), Tokio 1974, str. 47–146.



Če analiziramo rabo te besede, lahko najdemo zelo pomembno značilnost. Najprej je to ne-individualistični, medčloveški značaj. Se pravi, raba besede Ki kaže, da Ki svojega mesta nima v individu, določenem subjektu, temveč nastaja med ljudmi.

a. Kozmični značaj Ki-ja v jezikovni rabi

Tukaj bomo na kratko razjasnili rabo besede Ki. Pri tem bo obravnava, ki se usmerja na gramatične strukture, razkrila zanimive vidike. Pomožni členek »ga« kaže, da je členu »ga« predhodna beseda subjekt stavka. V naslednjih primerih se uporablja beseda Ki vedno kot subjekt stavka z neprehodnim glagolom.

1) Kot trenutno dogajanje, ki se izraža z neprehodnim glagolom.

Ki ga hareru – Ki se jasni: nekdo je veder.⁵¹

Ki ga shizumu – Ki se spušča: nekdo je otožen.

Ki ga muku – Ki se obrača: nekoga mika, da bi nekaj napravil.

Ki ga tsuku – Ki se drži: 1) (nekomu) se posveti; 2) nekdo prihaja spet k sebi.

Ki ga suru – Ki stori: nekdo ima občutek, da ...

Ki ga au – Ki se ujema: nekdo deli z nekom enako prepričanje.

135

2) Z uporabo členska »ni«, ki ima pomen »k«, »v« ali »po« in torej nakazuje določeno usmeritev ter funkcijo dativa:

Ki ni iru – vstopiti v Ki: nekaj je nekemu všeč.

Ki ni kakaru – biti odvisen od Ki-ja: nekaj ne moči pozabiti.

Ki ni sawaru – vezan na Ki: nekaj nekoga prizadene.

Ki ni naru – spremeniti se v Ki: * povzročiti nekomu skrb.

Ki ni suru – narediti za Ki: nekoga za nekaj skrbi.

3) Za opis neke lastnosti, ki je zaradi rednega ponavljanja prešla v navado in se izraža z določenim pridevnikom.⁵²

⁵¹ S konkretnim stanjem prizadeti, namreč čuteči subjekt, tukaj ni izražen dobesedno; vendar pa je dotični v konkretni govorni situaciji pravilno razumljen. Če hočemo dotično osebo povsem jasno poudariti, postavimo na začetek stavka osebni zaimsek s pomožnim členkom »wa«, ki označuje topiko, temo stavka. Primer: »Watashi wa ki ga tsuita.« – kar zadeva mene, Ki drži; domislil sem se.

* zum Ki werden

⁵² Kimurasov predlog, da bi Ki prevedli s pojmom »pogum« [Mut], je upravičen le v 3. primeru. V 1. in 2. primeru, kjer gre za opis dogajanja, je ta prevod neprimeren. Po drugi strani je za našo obravnavo dinamični značaj 1. in 2. primera pomembnejši od 3.





Ki ga ôkii – Ki je velik: nekdo je velikodušen.
Ki ga chiisai – Ki je majhen: nekdo je malodušen.
Ki ga ôi – Ki je veliko: nekdo je podjeten.
Ki ga nagai – Ki je dolg: nekdo je potrpežljiv.
Ki ga mijikai – Ki je kratek: nekdo je nepotrpežljiv.
Ki ga tsuyoi – Ki je močan: nekdo je odločen.
Ki ga yowai – Ki je šibek: nekdo je neodločen.

1) Pomožni členek »o« kaže, da je beseda pred »o« objekt stavka. Primer za to je tranzitiven glagol.

Ki o tsukau – uporabiti Ki: nekdo je pozoren.
Ki o mawasu – Ki vrteti: nekdo je preveč pozoren do bližnjega.
Ki o tsukeru – Ki prilepiti na nekaj: nekdo se nečesa pazi.
Ki o ushinau – Ki izgubiti: nekdo postaja nemočen.
Ki o hiku – Ki potegniti: pritegniti pozornost nase.

Pri zgornjih primerih je posebej zanimiv 1. Tukaj igra glavno vlogo Ki sam. Ki se drži nas, se obrača na nas, opravlja nekaj na nas; v tem smislu učinkuje Ki na nas in nas na različne načine nagovarja. Pomemben je dogodek sam, da nas namreč določen Ki doleti in nagovori, in spreminjajoča se pripadnost dogajanja individuu dobi pomen le pred glavnim aspektom. »Priti spet k sebi« v japonsčini prvotno ne pomeni, da *sam* spet prihajam k sebi, temveč nasprotno, da Ki spet (na meni) prihaja k sebi. Kozmični, individuuum zajemajoč značaj Ki-ja, gledan ločeno od ozadja psihično-fizične diferenciacije in prej razumljen v pojmu »učinek«, »dotik« oz. »pritegnitev«, se jasno kaže v različnih primerih uporabe.

Po drugi strani ni mogoče trditi, da lahko opišemo občutke le z besedo Ki. Japonski besednjak za izraze občutkov je zelo bogat in raznolik. Beseda Ki sama je nomen, samostalnik. Opis duševnega stanja poteka prvotno s pridevniki.

b. Ki in Kokoro

Nadalje ponazarja pomen Ki-ja razmejitev njegove rabe od rabe Kokora, ki se prevaja kot »duša« ali »srce«. Namesto Ki-ja je pri nekaterih priložnostih mogoče uporabiti besedo Kokoro, toda v večini primerov besede Kokoro namesto Ki-ja ne moremo uporabiti, npr. pod rubriko 1): »Ki ga tsuku« (nekdo se je domislil priti k samemu sebi). Tukaj ne moremo reči »Kokoro ga tsuku«, ker





izraz Kokoro ni tako gibljiv in okreten kot Ki in potemtakem ne sodi k izrazu »držati se«. Poleg tega se Kokoro pojmuje bolj individualno in ne kozmično kot Ki. »Ki ga suru« (nekdo ima občutek, da ...) lahko rečemo, vendar »Kokoro ga suru« ne. S »Ki ga suru« razumemo natančno: »Ne vem zakaj in od kod, toda nekako imam nejasen občutek, da ...« Ta fleksibilna, fina, nedoločna, včasih nejasna lastnost Ki-ja se razlikuje od lastnosti Kokora, ki jo moramo označiti bolj poduhovljeno, trdno in substancialno; pri tem lahko rečemo »Kokoro o kimeru – določiti dušo: odločiti se«, ne pa »Ki o kimeru«. V istem smislu lahko rečemo »Kokoro o uchiakeru – odpreti srce: povedati nekemu nekaj zaupnega«, ne pa »Ki o uchiakeru, kajti običajno Ki-ja ne uporabljamo namerno za odpiranje, ker je Ki že zunaj v gibanju, še preden ga tako ali drugače določimo. Pri 3) je zanimivo, da »Kokoro ga nagai« (dolgo) in »Kokoro ga mijikai« (kratko) ne smemo reči, čeprav »Kokoro ga ôkii« (nekdo ima veliko srce) in »Kokoro ga chiisai« (nekdo je ozkosrčen) pa lahko. »Ki ga nagai« (nekdo je potrpežljiv) ali »Ki ga mijikai« (nekdo je nepotrpežljiv) implicira, da je nekdo lahko trajno pozoren ali da, obratno, posveča le kratko pozornost. Torej opisujemo, da je nekdo vzdržljivejši in intenzivnejši ali zmožen le manjše pozornosti. Pri Ki-ju je največkrat tematična trenutna, sedaj fungirajoča funkcija, medtem ko vsebuje Kokoro utrjeno, substancialno lastnost. S to primerjavo postane jasno, da je Ki gibljiv, lahek, fin in nedoločen, okreten navzven, funkcionalen in kozmičen, Kokoro pa trden, težak, razmeroma jasen, ponotranjen, substancialen in individualen.⁵³ Nadalje kaže Ki bolj pomen »zavesti«, medtem ko Kokoro »duše«. Kako različno se uporabljata v procesu urjenja in vadbe tradicionalnih borilnih športov, bomo prikazali v naslednjem poglavju.

4. Ki in psihiatrija

Japonski psihiater Kimura poudarja bolj med človekom in naravo ali sočlovekom nastajajoči, gibljivi kozmični značaj »Ki-ja«, ne pa na individuum oz. določen posamezen subjekt omejen, ter ga naredi produktivnega za razumevanje japonske psihe ter analizo psihopatoloških fenomenov, npr. shizofrenijo. Ozadje njegovega dela tvori razvoj psihiatrije na Zahodu, od raziskovalcev, kot so Bauer, Tellenbach in Binswanger, pa do Blankenburga, v kateri gre za na-

⁵³ Prevod psihologije v japonščino pomeni »shin (enak znak kot ‚Kokoro‘ pri drugačni verziji) ri (urejanje) gaku (znanost)«; individualistični način obravnave je bil prevzet že pri sprejemu zahodne psihologije.





vezovanje na predvsem dialoško-filozofska, eksistencialistična in fenomenološka opazovanja. Psihiatrični fenomen tukaj ni mogoče obravnavati omejeno na posamezen individuum, naj je organsko ali mentalno pogojen, temveč skozi močno poudarjeno intersubjektivno medčloveškost.

Kimura opozarja na etimološki pomen besede Ki, namreč zrak ali nekaj zračnega, v kitajski naravni filozofiji. Ta nadindividualni-kozmični značaj pojma ostaja po njegovem mnenju v vsakdanji rabi tudi v današnji Japonski. Kot primer kozmološko-klimatološke rabe navaja zgoraj omenjeni »Ki ga hareru«. Dobesedno: Ki se jasni; jasni se. To pomeni, da postaja nekdo veder. Kimura interpretira besedo »Kibun«, dobesedno »Ki-del«, ki se običajno prevaja kot razpoloženje ali občutek, izvorno kot del atmosferskega Ki-ja, in skuša intersubjektivni značaj občutka pojasniti s pojmom »sodelovati pri Ki-ju«. ⁵⁴

a. Individualnost Ki-ja in njegov značaj vmesnosti

Po Kimurovem pojmovanju pomeni nekaj razpoloženskega, čustvenega pomensko polje, ki se razprostira daleč preko razpoloženskega občutja posameznika v skupno medčloveško atmosfero. Ta atmosferskost pa ne nastane šele tedaj, ko se dva človeka srečata in skušata z določenimi nameni ustvariti določeno atmosfero. Te atmosferskosti med posameznikom in njegovim okoljem ne smemo dojemati individualistično, ker izhaja poreklo razpoloženskega občutja in čutenja posameznika po Kimuri genetično iz medčloveškega odnosa. ⁵⁵

Srečanje med dvema človekoma pomeni torej nastajanje neke nove atmosfere, ki se med njima in njunim okoljem občasno od časa do časa dinamično dvigne. To zvezo opiše Kimura takole: »Če hočem o Ki-ju nekoga drugega reči, da je z mojim identičen ali različen, moram *neposredno* občutiti ne le svojega lastnega, temveč tudi Ki drugega. Vendar pa ni tako, da o stanju tujega Ki-ja domnevam ali ugibam, da je podoben ali celo enak mojemu lastnemu, temveč »tuji« Ki občutim v istem aktu sočutenja skupaj s svojo lastno *istočasnostjo*. V trenutku tega občutenja ni strogo vzeto še *nobene ločitve med jazom in drugim*. Do te ločitve pride šele tedaj, ko pridem od te enosti »k sebi«, k sebi, ki je že tako in

⁵⁴ Prim. B. Kimura: Zur wesensfrage der Schizophrenie im Lichte der japanischen Sprache, V: Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie 17, 28, 1969, str. 29.

⁵⁵ Prim. B. Kimura: Mitmenschlichkeit in der Psychiatrie, Ein transkultureller Beitrag aus asiatischer Sicht, v: Z. f. Psych. u. Psychother. 19, 1971, str. 8 isl.





tako občutil Ki, ki je torej že tako in tako razpoložen. In povsem istočasno s tem ‚prihajanjem-k-sebi‘ prihaja tudi drugi, ki se je pred tem zлил z mano v istem aktu občutenja, k sebi, tokrat kot nekdo, ki je že tako in tako občutil Ki in je tako in tako razpoložen.«⁵⁶

Tukaj bomo opozorili na to, da s pojmovanjem aktivnega, zavestnega vživetja, v katerem »domnevamo« ali »ugibamo« kaj posameznega, ne moremo razložiti fenomena atmosfere. Takšno vživljanje je zmeraj prepozno in je kvečjemu sekundarna interpretacija tistega, kar je nastalo že na elementarni ravni.⁵⁷

b) Atmosfersko pred in v razmerju jaz in ti

Toda po drugi strani zgolj privzem istočasnosti soudeležnosti jaza in drugega pri atmosferem Ki-ju kot dimenzija medčloveškosti po mojem mnenju fenomena ne more temeljito pojasniti. Kimurov dialoško-filozofski nastavek predpostavlja za razlago medčloveškosti že eksistenco jaza in ti-ja in razmerje jaz-ti kot aktivno soudeležbo pri med ljudmi vedno že nastalem Ki-ju. Pri Kimurovi obravnavi manjka strogo spoznavno-teoretska ali transcendentalna zastavitev vprašanja. Seveda psihiatrična obravnava ne more vedno bazirati na določenem filozofskem stališču; vendar pa gre tukaj za to, da temeljito osvetlimo medčloveški značaj fenomena »Ki«. Dialoško-filozofski nastavek ne sprašuje v zadostni meri po pogoju, kako zaznavamo človeka kot človeka, temveč raziskuje, kako se dogaja srečanje vsakič dejansko kot »razmerje jaz-ti«. Vprašanje o transcendentalnem pogoju zaznavanja človeka ima neko filozofsko motivacijo, namreč speljati izkustvo človeka na njegov evidenten izvor in s tem pojasniti »kako« človeškega odnosa.

Kimura poudari, da nastaja atmosferskost v odnosu jaz-ti vedno znova nanovo tam, kjer ni še nobene ločitve med jazem in ti-jem. Torej je atmosferskost to, kar nastaja v odnosu jaz-ti kot skupni eksistencialni »akt sodelovanja pri Ki-ju«. ⁵⁸ Ker ni odnos jaz-ti nič individualnega, ni atmosferskost prav tako nič individualnega. Nasproti temu pogledu in poudarku odnosa jaz-ti pa je treba

⁵⁶ B. Kimura: Zur Wesensfrage der Schizophrenie im Lichte der japanischen Sprache, v: Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie, medizinische Anthropologie 17, 28, 1969, str. 31.

⁵⁷ Nezmožnost, da bi z aktivnim, zavestnim vživetjem lastnega jaza razložili enakoizvornost drugega in njegovo tujost, je bila prepričljivo pojasnjena s temeljitimi razlagami v fenomenoloških raziskavah. Prim. B. Waldenfels: Das Zwischenreich des Dialogs, str. 39 isl.

⁵⁸ B. Kimura, prav tam, str. 32.



izpostaviti naslednje: v srečanju ali zaznavanju drugega človeka »dojemam« le-tega kot človeka že pred ravniyo sodbe. To je možno na osnovi pasivne sinteze, v kateri poteka celotno zaznavanje med drugim z različnimi, vizualnimi, akustičnimi čuti. V tem okviru je atmosferičnost med mano in drugim že na delu v tem zaznavanju. Vsako zaznavanje ima kot fundament nekaj atmosferskega. Tega se zavedamo pri različnih zaznavah, npr. ko zaznavamo nekaj kot robota ali človeka. Pri zaznavanju nekega objekta kot robota opazim med mano in robotom nekaj atmosferskega, česar se nisem ovedel in kar je povsem drugačno kot atmosferskost pri zaznavanju človeka, kar pa prav tako sam nisem izžval. Pri vsakem zaznavanju je na delu že nekaj atmosferskega, afektivnega. Ko Husserl zagotavlja, da naj bi bilo zaznavanje samo radikalno intersubjektivno, misli s tem tudi implicitne, genetično gledane, intersubjektivne smiselne povezave.⁵⁹

Pri zaznavanju lahko razlikujemo dva različna primera: ali enostransko nekoga opazim ali čutim, da me tudi on zaznava. Ko sam nekoga opazim, obstajajo spet različne možnosti, npr. da ga zaznavam kot »nekoga« v predmetnem smislu, npr. kot »šoferja«, »brata«, »podobo«, z različnimi smiselnimi kompleksi in emocionalnimi barvami, ki so zmeraj zraven. V tem je atmosferičnost na ravni zaznavanja. Ker je zaznavanje samo popolnoma intersubjektivno, ker je naša prostorska in časovna zavest intersubjektivno oblikovana, ker imata naš občutek in čustvo intersubjektivne implikacije, ni presenetljivo, da ima atmosferskost kot fundament zaznavanja intersubjektivni značaj. Ni nobenega zaznavanja, ki ne bi imelo intersubjektivnega porekla.

Tukaj je glede zaznavanja telesnosti med ljudmi potrebna dopolnjujoča korektura. Čeprav Kimura glede tega ni jasen, je razvidno: preden se dva človeka srečata, je eden že v atmosferičnosti, ki nastaja med njim in njegovim okoljem v dinamični, stalni – če naj tukaj uporabimo kitajski pojem – izmenjavi kozmičnih energij Yina in Yanga. Človek je na sebi že atmosferski. To pomeni, da živi v kozmično-klimatskem Ki-ju. Na tem mestu je potrebno navesti bioenergetično pojmovanje Ki-ja.

⁵⁹ Prim. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*, str. 442. Prim. tudi zgoraj omenjeno (glej str. 55 isl.) intersubjektivnost kot predpostavko za psiho-fiziološko kondicionalnost v *Idejah II*, § 18. Merleau-Ponty opozarja na »človeško atmosfero«: »Vsakdo se obdaja z neko človeško atmosfero, z večasih precej slabo določeno, kot denimo pri sledih v pesku, ali z zelo izrazito, kot denimo pri natančnem ogledu hiše, ki so jo šele pred kratkim zapustili njeni prebivalci.« *Phänomenologie der Wahrnehmung*, str. 399.



Ki kot atmosferičnost pozitivno sprejema in interpretira tudi Tellenbach v svoji knjigi: »Okus in atmosfera« [Geschmack und Atmosphäre]. Zanj je atmosferičnost to, kar presega realno faktičnost in to, »kar odločilno določa sočloveško druženje, kot denimo odklonitev in naklonjenost, in v občutku za atmosferičnost imamo organ za dojetanje tistega, kar povsem neposredno in enotno opredeljuje sodobnike in okolje. V stalni atmosferski izmenjavi z drugim smo dobili svoje bistvo nazaj zmeraj od drugega, se pravi, iz skupne atmosferskosti. To je namreč izvorna sfera unikuma, kjer ni prišlo še do nobene ločitve med jazom in ti-jem, nobene artikulirane medčloveškosti.«⁶⁰ Tellenbach prikazuje atmosferičnost mnogostransko, predvsem v povezavi z oralnim smislom s pomočjo analize psihopatoloških primerov. Zgornja opredelitev atmosferskosti pa napravi očitno, v kolikšni meri njegovi prikazi »preverbalnega in prerefektivnega sveta atmosferskosti«⁶¹ spoznavnoteoretsko neučinkovito presegajo Kimurove opise.⁶² Razliko med atmosferskim Ki-jem in Ki-jem kot pozornostjo je potrebno zdaj opisati še podrobneje.

c. Fenomen pozornosti

Tukaj lahko pritegnemo v našo debato sam fenomen pozornosti. Pri Husserlu je le-ta po eni strani prikazan z jaznim-aktom intencionalnosti in po drugi s horizontnostjo pozornosti: »Na splošno je pozornost bistveni strukturi specifičnega akta jaza (jaznega akta v pregnantnem smislu besede) pripadajoče tendiranje jaza k intencionalnemu predmetu, [...] in sicer kot izvršujoče-tendiranje. [...] Začetek ima torej intencionalni horizont, kaže preko sebe v prazen, šele v prihajajočih izpolnitvah nazoren način; napotuje implicitno na kontinuiran sintetični proces [...], skozi katerega se razteza *kontinuirana enovita tendenca*.«⁶³

Merleau-Ponty pogloblja in konkretizira to horizontnost pozornosti v svojem razmišljanju o oblikovnem horizontu afekcije. To spoznanje je ponazorjeno najprej v zastavitvi vprašanja: »zakaj zbuja pozornost ravno ta ali oni aktualni

⁶⁰ H. Tellenbach: Geschmack und Atmosphäre, Salzburg 1968, str. 56.

⁶¹ Prav tam, str. 116.

⁶² Tellenbach govori v svoji razpravi: Die Begründung psychiatrischer Erfahrung und psychiatrischer Methoden in philosophischen Konzeptionen vom Wesen des Menschen (V: Neue Anthropologie Bd. 6, izd. H.-G. Gadamer, P. Vogler, Stuttgart 1975, str. 138–181) o določitvi »človeka v načinu biti atmosferskosti (sferična antropologija)« in se jasno navezuje na pojmovanje Ki-ja pri Kimuri. Prim. prav tam, str. 175 isl.

⁶³ E. Husserl: Erfahrung und Urteil, str. 85.



predmet, če so vsi njegovi deli zavesti vnaprej lastni?« Tukaj gre za »zavest«, »vedoče ne-vedenje za še ‚prazno‘ in kljub temu že določeno intenco, ki je bistvo pozornosti.«⁶⁴ A po drugi strani vključuje to praznino in izpolnitev sam pojem intencionalnosti. Njegov odgovor se glasi: »Biti pozoren ne pomeni samo jasneje poudariti že prej dano; nasprotno, pomeni učinek pozornosti, tako dano izvorno oblikovno artikulirati. Predhodno oblikovane so oblike same kot horizonti, v celoti sveta konstituirajo povsem novo regijo.«⁶⁵ Poleg oblikovne artikulacije pozornosti je pomemben način izvrševanja pozornosti: »Tako se akt pozornosti povezuje s svojimi predhodnimi akti skozi prevrat danosti, in enotnost zavesti se sestavlja korak za korakom v »prehodnih sintezah«. To je čudež zavesti: skozi pozornost prikazati fenomene, ki enotnost predmeta v istem trenutku, v katerem jih razkrojijo, ponovno vzpostavijo v novi dimenziji.« Potemtakem je vse bolj jasno, da se problemsko področje pozornosti jasno prekriva s področjem pasivne sinteze v Husserlovem smislu. To se kaže tudi v naslednjem stavku: »Tako pozornost ni asociacija podob [...], temveč aktivna konstitucija nekega novega predmeta s *tematizacijo in ekplikacijo* tega, kar je bilo prej le navzoče kot *nedoločen horizont*.«⁶⁶

142 Zanimivo je tudi, da vidi Merleau-Ponty nalogo genetične fenomenologije v raziskovanju tega področja: »Zavest kaže soočiti z njeno lastno predrefleksivno živo prisotnostjo pri stvareh, prebuditi jo v njeni lastni pozabljeni zgodovini: to je prava naloga filozofske refleksije in edina pot k ustrezni teoriji pozornosti.«⁶⁷

Tukaj se lahko z vidika pasivne in aktivne diference fenomena Ki ozremo na govorno rabo Ki-ja, kakor je bila obravnavana zgoraj. Tam je bilo opozorjeno na to, da lahko rabo Ki-ja različno obravnavamo s členom »ga« (označitev subjekta) in »o« (označitev objekta). Pri prvem ima glavno vlogo Ki sam: Ki ga muku (Ki se obrača = nekoga mika, da bi nekaj napravil), Ki ga tsuku (Ki drži = nekomu je prišlo na misel). S tem je izraženo, da nas Ki obdaja kot atmosferičnost in klimatološkost, da smo vedno že v atmosferičnem, še preden to reflektiramo. Po drugi strani lahko Ki »uporabimo« (Ki o tsukau = nekdo je pozoren), »držati se česa« (Ki o tsukeru = nekdo pazi), »vrteti« (Ki o mawasu = nekdo je preveč pozoren), tako da ga preobjektiviramo, čeprav ne more biti nikoli pod popolnim nadzorom. Končno ne moremo obravnavati ti dve strani

⁶⁴ M. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, str. 49.

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, prav tam, str. 51.

⁶⁶ Prav tam, str. 52.

⁶⁷ Prav tam, str. 53.





Ki-ja seveda nikoli ločeno, temveč le v medsebojnem vplivu, kakor je to pri součinkovanju med pasivno in aktivno sintezo pri Husserlu.⁶⁸

d. Terapevtska metoda: molk v atmosferskem, tekočem Ki-ju

Da bi konkretno prikazal vlogo atmosferskega Ki-ja v sočloveškosti, še preden je na delu aktivno udeležen, pozoren Ki, bi želel tukaj navesti zanimiv primer iz psihiatrične prakse. Japonski psihiater Tadashi Matsuo je skozi recepcijo fenomenološkega obravnavanja Blankenburgove psihiatrije in njegove obdelave intersubjektivitete pri Huserlu prispel do tega, da je shizofrene paciente tretiral metodično z medčloveškim molkom.⁶⁹

Kot primer posrečenega zdravljenja navaja naslednji primer:⁷⁰

Pacient T. je bil pred stacionarnim sprejemom obravnavan dvakrat v različnih bolnišnicah, ko pa je prišel k Matsuu, je bil telesno in mimično močno napet, v avtističnem stanju sploh ni govoril, ležal je v togo na postelji in gledal v strop. Matsuo (spodaj M.) ga je ogovoril, vendar ni dobil nobenega odgovora. M. ni mogel storiti nič drugega, kot da se je usedel poleg njega in skušal podaljšati svojo prisotnost, toda razpoloženje je bilo tako napeto, da je jasno občutil zavračanje svoje navzočnosti. Molk je postal skoraj neznošen – kasneje označen kot molk (I). Postopoma je jasno začutil, da, ko ni imel nobenega namena, da bi opazoval T.-jevo stanje ali ga pripravil do govorjenja, ga tudi ni gledal ali mislil nanj in se je ukvarjal le s svojimi lastnimi mislimi, tedaj ga je T. poleg sebe prenašal. Se pravi, ko se ni jasno zavedal T.-ja in je brez zanimanja mislil le na druge stvari ter bil brez misli sproščeno tam, je začutil, da se je napetost v molku sprostila. Potem si je prizadeval, da bi preživel več časa pri T.-ju, pri čemer je mislil le sam nase in svojo intenco ni naravnal na T.-ja.

Potem je prišlo med njima sčasoma do majhne spremembe:

T. je pokazal med M.-jevo prisotnostjo manj togo mimiko, in M. je lahko tako ostal pri njem več kot eno uro. Ta čas se je vse bolj podaljševal, in M. je mislil vse manj nanj, včasih pa tudi nase ne; zgolj sedel je poleg T.-ja in od časa do

⁶⁸ Prim. moje delo, 1982, str. 109 isl., 121.

⁶⁹ Pim. T. Matsuo: Chinmoku to jihei, bunretsubyôsha no genshôgakuteki chiryôron (Molk in avtizem, fenomenološka terapija shizofrenih), Tokio 1987.

⁷⁰ Naslednji opis parafrazira prosti prevod str. 5–25, pri T. Matsuu, prav tam.



časa celo zadremal, se zbudil in opazil, da je tudi T. spal ali gledal v strop. Molk, ki je prevladoval v tem času, je kasneje označil kot molk (II). Po prvem mesecu je ta čas narasel na skupno več kot tri do štiri ure dnevno. Po petdesetih dneh se je T. prvič usedel na posteljo, pogledal M.-ja z rahlim nasmeškom in mu z gestami nakazal, da bi rad z njim jedel mandarino. Po dveh mesecih je M. T.-ju predlagal, da se skupaj sprehodita po notranjem dvorišču bolnišnice; T. mu je sledil z velikim naporom, in po sprehodu se je popolnoma sproščen usedel na svojo posteljo in se M.-ju nasmehnil; dnevi, ko sta se lahko skupaj sprehajala po dvorišču, sedela na klopi in molče jedla, so postajali vse pogostejši. Ta molk pa se je v primerjavi s prejšnjim, napetim, spremenil. M. ni občutil T.-jevo molčanje nič več kot zavračanje, temveč kot njun medij, ki ga je podpirala tudi skupna hrana. V tistih urah, ko je M. začutil atmosfero, ki je dopuščala, da T.-ja ogovori, ga je ogovoril. T. je pri tem pokazal največkrat napetost in ni odgovoril, toda včasih se je začel s takšnim molkom sam na kratko izražati o svojem stanju.

144

Po petih mesecih je skušal T. prenočiti doma; to se ni posrečilo. Potem je začel M. zaradi svojega dvoma do T.-ja zavzemati določeno distanco in skrajševati čas molka; to ga je pripeljalo do prejšnjega stanja, toda v sedmem mesecu se je med njima polagoma spet vzpostavil sproščen molk. Sčasoma je postalo to sobivanje v molku tako samoumevno in naravno, da je bil lahko M. do T.-ja pri skupnem obedovanju in sprehajanju zaupen in sproščen in ga je prenehal nagovarjati kot zdravnik pacienta. Po dveh mesecih sproščenega druženja je hotel T. spet domov in želel to namero tudi uresničiti. Takoj nato je lahko stanoval z drugimi pacienti v skupni sobi in poldrugo leto po svojem sprejemu zapustil bolnišnico. T. živi sedaj kot ribič.

Matsuo poudarja poseben pomen molka (II) v tem procesu, v katerem lahko človeka brez medsebojnih intenc, se pravi brez predmetne noeme, pustita drug drugega kot individua v ne-zainteresiranosti.* To označuje kot »nepredmeten, nezainteresiran molk«. ⁷¹ V nasprotju s tem vlada v molku (I) aktivna, na partnerja kot individua naravnana, upredmetujoča intencionalnost. Matsuo se navezuje na terapijo z molkom, ki so jo predlagali že Schwing, Benedetti in Sechey,⁷² in jo skuša razložiti s fenomenološko analizo intersubjektivite,

* Un-interesiert-Sein

⁷¹ T. Matsuo, prav tam, str. 30.

⁷² Prim. T. Matsuo, prav tam, str. 34–39; tukaj omenjena literatura: G. Schwing: Ein Weg zur Seele





predvsem s pasivno sintezo, v kateri so predrefleksivno konstituirane intersubjektivne povezave smisla.

V molku (II) je upredmetujoča intencionalnost postavljena izven funkcije; to vsebuje po Matsuu Blankenburgovo epoché II, ki je na osnovi Schützovega poudarka naravne naravnosti vzvraten odnos do naravne naravnosti označil kot epoché II.⁷³ S to epoché se skuša upredmetujoča in reflektirajoča intencionalnost v svetu življenja, v katerem se čuti bolnik ogrožen in iz katerega skuša ubežati v zaščitno cono avtizma, dejansko odpraviti in s tem odpreti prostor za molk (II), v katerem se bolnik v tekoči izmenjavi Ki-ja atmosferskosti kot predrefleksivne, nepredmetne intencionalnosti sčasoma počuti samozavestneje in lahko spet vzpostavi odnos do drugega.

Zato opisuje Matsuo cilj terapije z molkom takole: »da terapevt (sprva) kolikor je mogoče oslabi odnos, ki intendirata ti [...], s čimer se ponovno vzpostavi prava pasivna intersubjektiviteta med pacientom in zdravnikom, in sčasoma omogočimo nastanek na svetu življenja bazirajočem razmerju jaz-ti.«⁷⁴ To pomeni, da ne smemo takoj na ti naravnano pozornost do pacienta uporabiti kot terapijo in potemtakem pacientu ne bi smeli nasilno odtegniti odpor in zaščito v obliki avtizma, temveč nasprotno, pacient in zdravnik naj v molku II tekočo pasivno intersubjektiviteto postavita kot skupno osnovo za odnos jaz-ti v svetu življenja.⁷⁵

145

Iz povzetka zgornjih premislekov o Ki-ju glede pridobitev v psihiatriji, dobimo naslednje točke:

1) Ki je obravnavan z dvojnega vidika; po eni strani kot Ki, ki zmeraj že obstaja kot atmosferičnost med ljudmi in med človekom v svetu ter je poleg tega povezan s Ki-jem v kitajski medicini, ki nevede ritmično kroži v našem telesu in se izmenjuje s Ki-jem v kozmosu; po drugi strani kot Ki, ki je na delu kot pozornost, npr. v razmerju jaz-ti med zdravnikom in pacientom.

des Geisteskranken, Zürich 1940; G. Benedetti: Klinische Psychotherapie, Bern 1964; M. A. Sechehaye: Introduction à une psychothérapie des schizophrènes, Pariz 1954.

⁷³ Pim. T. Matsuo, prav tam, str. 46 isl. – nanašajoč se na W. Blankenburg: Phänomenologische Epoché und Psychopathologie, v »Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften«, 1975; in »Phänomenologie der Lebenswelt-Bezogenheit des Menschen und Psychopathologie«, v: Sozialität und Intersubjektivität, ur. E. Grathoff/B. Waldenfels, München 1983.

⁷⁴ T. Matsuo, prav tam, str. 217.

⁷⁵ Prim. prav tam, str. 229 isl.





2) S tem razlikovanjem je tematizirano atmosferično razmerje med ljudmi, ki je predhodno razmerju jaz-ti; to ima odločilen pomen ne le za vprašanje konstitucije intersubjektivitete, temveč tudi za terapijo z molkom.

Nadalje:

3) Dvojni vidik Ki-ja nam bo pri obravnavi procesa urjenja borilnih športov, ki diferencira vajo poglobljanja ali analizo zavesti šole Yogâcâra, omogočil konstruktivne nastavke.

TELESNOST V URJENJU JAPONSKIH BORILNIH ŠPORTOV

1. Vaja v dihanju in vaja v »katak« (osnovna oblika)

a. Pojem urjenja: duhovno-telesna vaja

146 Urjenje borilnih športov se navezuje na razvoj celotne osebe. Najprej je potrebno pojasniti pojem »urjenje«, ker se zdi vaja športnih zvrsti le ena vrsta učinkovitega treniranja telesa in doseganja določenega učinka. Zdi se, da gre tukaj za obvladovanje lastnega telesa, za metodo obvladovanja in nadzorovanja telesa kot objekta. V vsakdanjiku izvajamo hojo, tek, skakanje, metanje, dviganje itd. večinoma glede na cilj, da bi nekaj opravili; pri tem običajno nismo pozorni na lastno telo in njegovo gibanje, razen pri motnjah takšnega gibanja. V športu pa postane hitra hoja, skakanje v višino, metanje v daljavo, dviganje uteži sam cilj; da bi dosegli rezultat, kolikor je le mogoče natančno nadzorujemo in treniramo telo. Ali nastopa tukaj prefinjena, povečana, najvišja oblika razcepa subjekt-objekt, v katerem gre za to, da telo objektiviramo in obvladamo do najvišje možne stopnje? Enako vprašanje si lahko zastavimo pri vseh umetnostih, ki zahtevajo dobro telesno obvladovanje, kot npr. ples.

Zanimivo je, da je tistemu, ki se uri v konkretni telesni umetnosti, včasih naklonjena srečna ura, v kateri izgine razcep na subjekt in objekt in obenem doseže najvišjo mero »uspeha«, ki pa je zanj v tem trenutku, paradokсно, nepomemben. To pa ni danes več nikakršen eksotični »izjemni« fenomen. Sčasoma so socialni psihologi ta fenomen sprejeli.⁷⁶

⁷⁶ Prim. npr. B. M. Csikszentmihalyi: *Beyond Boredom and Anxiety – The Experience of Play in work and Games*, San Francisco/Washington/London 1975, nem. Prev.: *Das Flow-Erlebnis*, Stuttgart 1985.



Japonska tradicija se tega fenomena zaveda in ga razume s pojmom »urjenje« kot cilj izobraževalne poti. Tukaj ne najdemo v doseženem stanju nikakršnega nasprotja med jazom in svetom več; tako imenovana »enotnost telesa in duha« je udejanjena. Toda kaj pomeni takšna tematizacija, kot je to tako imenovana enotnost telesa in duha? To ni nikakršno mistificiranje načinov mišljenja ali eksotično, skrivnostno prikrivanje, temveč konkretno doživetje, ki ga v vseh tradicionalnih japonskih borilnih športih vadijo dan na dan in v vsakem posameznem boju bolj ali manj intenzivno tudi udejanjajo. Tudi ni zgolj opis tega, kar razumemo s fungirajočo telesnostjo. Nezaostnost dualističnega pojmovanja telesnosti na ravni zaznavanja je bila že precej dobro razložena v pomembnih fenomenoloških analizah Husserla in Merleau-Pontyja. Toda nam gre za fenomenološki opis in pojmovanje bistvenega neke posebne dimenije, ki jo lahko dosežemo le z dolgimi in intenzivnimi vajami. Zato moramo proces vaje ustrezno opazovati, tako da bomo lahko pojasnili zelo diferencirano povezavo telesnosti, razmerje med duhovnimi in telesnimi elementi.

b) Vaja v dihanju kot izvor duhovne intenzitete

Poseben pomen vaje v dihanju je razmeroma znan na področju yoge, avto-genega treninga ter zen-meditacije. Na japonskem pomeni beseda Kokyū (dihanje) poleg »dihanja« tudi »trik«, * in to ne velja le za vajo v borilnih športih in zen-meditaciji, temveč za vse umetnosti: ples, gledališče, glasbo, slikarstvo in vse vrste ročnih del. Toda kako ozka je povezava med vajo v dihanju in tako imenovano duhovno vajo, izraža najjasneje beseda mojstra v lokostrelstvu, pri katerem je E. Herrigel vabil lokostrelstvo.⁷⁷ Takole pravi: »Kajti s tem dihanjem ne odkrivате le izvora vseh duhovnih moči, temveč dosežete tudi to, da se ta vrelec čedalje obilneje pretaka in toliko lažje preliva skozi vaše ude, toliko sproščenejši ste ...«⁷⁸ Tukaj najdemo opozorilo, da je pravilno dihanje celo na svoji izvorni ravni tesno povezano z duhovno močjo in da predstavlja nalogo, ki jo je mogoče vedno izboljšati. Najprej bi radi videli, iz česa je sestavljeno pravilno dihanje. Nato bomo поблиže pogledali povezavo z notranjo naravnostjo.

* Kunstgriff

⁷⁷ Prim. E. Herrigel: Zen in der Kunst des Bogenschießens, München 1955. E. Herrigel je po svojem poučevanju, kot docent filozofije je predaval na Univerzi Tôhoku od leta 1924 do 1929, vabil lokostrelstvo pri mojstru Abe-ju in dosegel v tej umetnosti zelo visok nivo.

⁷⁸ E. Herrigel, prav tam, str. 30.



Fiziološko gledano ne pomeni dihanje nič drugega kot izmenjavo plinov živega bitja, izmenjavo med kisikom (O₂) in ogljikovim dioksidom (CO₂). Po eni strani lahko dihanje v določeni meri nadzorujemo; za določen čas lahko dihanje zadržujemo ali zelo počasi ali hitro vdihujemo in izdihujemo. Na teh možnostih temelji dosti prakticiranih tehnik ali vaj dihanja. Toda takšno zavestno dihanje je dejansko redko, kajti običajno ljudje ne izvajamo dihanja zavestno. Poleg zavestno nadzorovanega dihanja funkcionira avtomatično preko malih možganov vodeno dihanje. Le-to prevladuje npr. v spanju.⁷⁹

Številni opisi pravilnega dihanja v vzhodnoazijskih vajah za dihanje imajo skupno precej točk. Dve pomembni značilnosti sta trebušno dihanje in dolgo, lahno izdihanje. Mojster Abe opisuje takole: »Potisnite po vdihu sapo počasi navzdol, tako da se *trebušna stena* nekoliko napne, ter jo tu zadržite nekoliko časa. Potem izdihnite kolikor je mogoče *počasi in enakomerno* ter po kratki pavzi hitro spet zajemite zrak. – Po nadaljnjem izdihavanju in vdihavanju se bo ta ritem sčasoma določil sam.«⁸⁰

c. Koncentracija na dihanje in ožja psihosomatska povezava med dihanjem in spretnostjo

148

Ta sprva zavestna vaja v dihanju se dejansko izvaja tako intenzivno, da pravo delovanje, v obravnavanem napenjanju loka, stopi v ozadje, ker se celotna koncentracija usmeri na dihanje: »Skoncentrirajte se izključno na dihanje, kot da ne bi hoteli početi nič drugega.«⁸¹ Popolna koncentracija na dihanje pa za začetnika sploh ni tako preprosta naloga. Enaka vaja, koncentracija na dihanje, se pri zen-meditaciji v določenih šolah prakticira kot pomembna vaja. Ta vaja zahteva, da razen dihanja ne mislimo na druge stvari, naj je to dolgo le sekundo.

Po dolgi vadbi dihanja dosežemo določeno stanje zavesti, v katerem izgine običajna zavest aktivnega delovanja. Herrigel opisuje to takole: »Naučil sem se tako brezskrbno izgubiti v dihanju, da sem imel občasno občutek, da ne diham sam, temveč, kakor se že čudno sliši, *sem dihan*. In če sem se v urah zamišljenega ovedenja *upiral* tej nenavadni predstavi, pa nisem mogel več dvomiti, da je v dihanju to, kar je bil mojster obljubil.«⁸²

⁷⁹ Prim. J. Piiper/M. P. Koepchen: *Atmung. Physiologie des Menschen*, Bd. 6, München/Berlin 1975.

⁸⁰ E. Herrigel, prav tam.

⁸¹ E. Herrigel, prav tam, str. 32; podčrtal I. Y.

⁸² Prav tam.



To je v številnih pogledih zelo zanimiv opis. Najprej nas zanima, zakaj se je moral Herrigel »*upirati* tej nenavadni predstavi«. Za to lahko navedemo dva razloga. Najprej dopuščajo pomen in upoštevanje samozavesti v evropskem novem veku malo prostora za področje, v katerem se sploh lahko in smemo izgubiti.⁸³ Večinoma je to zelo negativno okarakterizirano, kot npr. opoj z glasbo ali čutno ugodje, kjer je »samo-izgubljenost« negativno ovrednotena. Človek se mora paziti takšnega močnega občutka. Po drugi strani je takšno doživetje označeno kot »občutek«. Apostrofiranje kot »občutek« ali »intuicija« je pač tudi edino, kar lahko skoraj adekvatno poda stanje zavesti. Vendar je ovrednotenje pojma »občutek« problematično. Občutek velja po novoveškem, zahodnem pojmovanju zunaj religijsko-filozofskih opazovanj, kot pri Schleiermacherju ali R. Ottu, za zgolj »subjektivnega in individualnega«, kot nekaj stvarno in znanstveno sekundarnega.⁸⁴

Toda ta notranji in subjektivni občutek »biti dihan« je v jasni povezavi z »zunanjo, telesno« realnostjo, ki se neposredno izraža v praksi urjenja lokostrelstva. O tem zopet Herrigel: »*Kvalitativna razlika* med temi manj posrečenimi in še zmeraj številnimi spodletelimi poskusi je bila pri tem tako prepričljiva, da sem bil pripravljen priznati, da zdaj končno razumem, kaj bi moralo pomeniti ‚duhovno‘ napenjanje loka. To je bilo torej bistvo stvari: *nikakršen tehnični trik*, za katerega sem zaman poskušal priti, temveč *osvobajajoče in novo možnost odpirajoče dihanje*.«⁸⁵ Še jasneje lahko vidimo povezavo s pomočjo primerov, pri katerih je bilo idealno dihanje moteno. »Ko sem napel lok, je prišel trenutek, v katerem sem začutil: če ne bo prišlo takoj do strela, ne bom mogel več zdržati napetosti. In kaj se je zdaj nenadoma zgodilo? Edinole to, da me je obšlo *težko dihanje*.«⁸⁶ Ali: »Zagrizen odpor do izčrpavajočega *težkega dihanja*, tako da ni šlo drugače, kot da sem si pomagal z ročnimi in ramenskimi mišicami. Obstal sem ... vendar v krču, in sproščenost je izginila.«⁸⁷

⁸³ R. Schinzinger dobro opaža pri odporu do takšne razsubjektivizacije oz. »razosebljenja« na zahodu naslednje: »Kljub Goethejevi zreli modrosti o »odpovedovanju« nam je budistično merilo razosebljenja tuje. Spoštovanje individualne duše, originalne osebnosti, nas ločuje od Vzhoda.« R. Schinzinger: Einleitung zu »Nishida Kitarô: Die intelligible Welt«, Berlin 1943, str. 19.

⁸⁴ Glede interpretacije »občutka odvisnosti« v Schleiermacherjevi filozofiji religije prim. G. Scholz: Die Philosophie Schleiermachers, 1984, str. 130–140. Glede »religije kot numinozne vznesenosti« pri R. Ottu prim. R. Otto: Das Gefühl des Überweltlichen, 1941.

⁸⁵ E. Herrigel, prav tam, str. 33, podčrtal I. Y.

⁸⁶ Prav tam, str. 40.

⁸⁷ Prav tam, str. 39.





Tukaj naletimo na trditev, da je »duhovna« napetost loka – kaj to sploh pomeni, bomo podrobneje obravnavali kasneje – tesno povezana s pravilnim dihanjem in da ob napačnem dihanju, negativno gledano, pride do težkega dihanja, ki se neposredno izraža v spodletelosti pravilnega napenjanja in v izginotju sproščenosti. Vendar lahko sedaj ravno odvrnemo, da naj bi bila povezava med težkim dihanjem in spodletelostjo napenjanja zgolj fiziološka, tukaj omenjena »duhovna« napetost, ki se zdi utemeljena le na občutku »biti dihan«, pa še vedno subjektivna. S tem ugovorom lahko celotno problematiko še zaostriamo in razjasnimo naslednje vprašanje: Ali je vaja v dihanju konec koncev zgolj tehnika, sredstvo smotra, ki je v odličnem zadetju cilja? Potem bi šlo zgolj za tehnicizacijo in avtomatizacijo določene vaje, ki jo je mogoče dovršiti do te mere, da se pojavi končno občutek izvzetosti vsake zavesti, da tehniko izvajamo sami, da se torej vaja kvazi »neosebno« izvaja sama od sebe. Ta avtomatizacija in občutek »kvazi neosebnosti« je že izkušnja, ki jo imamo iz kolesarjenja.⁸⁸

Ali torej »duhovna napetost« ne pomeni nič drugega kot golo avtomatizacijo vaje? Preden načnem to osrednje vprašanje, bi rad obravnaval japonski pojem »Waza« (prevedeno s pojmom tehnika) in »Kata« (oblike, praoblike), s čimer si bomo lahko konkretnije predstavljali vadbeni proces v japonskih borilnih športih.

150

c. Waza (tehnika) in posnemanje kat (praoblik)

Waza pomeni na določen smoter vezano tehniko, da bi se lahko ta smoter učinkovito in pravilno izpolnil. V različnih borilnih veščinah obstajajo različne posamezne tehnike izvajanja določenega gibanja na določen način. Po drugi strani pa se pri obvladovanju takšnih tehnik v japonski tradicionalni borilni veščini vedno zelo upošteva, *kako* se izvaja. Posamezne tehnike se lahko izvajajo z višjo intenzivnostjo, tako da postanejo lastni cilj, in utegne se zdeti, kot da razen izvajanja tega gibanja ne bi bilo na svetu nič drugega.

Pri tem je za pomen intenzivne vaje zelo pomembna razlika med psihološkimi in fiziološkimi mejami. Kdor vadi določeno tehniko, doseže po določenem, trdi vaji svojo psihološko mejo; misli ali čuti, da »sam ne morem nič več vaditi«; ta mejni občutek je tesno povezan z določenim strahom ali samopresojo. Vendar dober trener ali učitelj ne ostane na tej meji samopresoje in občutka treni-

⁸⁸ Glede tehnike in avtomatizma prim. A. Gehlen: *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961, str. 96 isl.



rajočega, marveč učenca spodbuja k nadaljevanju, do fiziološke meje, ki jo lahko označimo kot mejo telesnosti. Na tej točki posreduje učitelj. Dober učitelj natanko pozna obe meji svojega učenca in ve, da lahko pride do pravega utelešenja ali obvladovanja tehnike med tema mejama, prestopanjem psihološke meje in upoštevanjem fiziološke. Na tem mejnem področju oslabi sklicevanje na zavestni »jaz«, vse bolj živo in močnejše postaja delovanje iz »nezavednega«. Zato učitelj svojega učenca spodbuja, da se sam hitro odpravi k temu področju.⁸⁹

Na tem področju se izoblikuje celovitost in enovitost učenca. Pri npr. kendôju je to opisano z besedami »Ki Ken Tai Ittchi«⁹⁰: Enotnost Ki-ja, meča in telesa. Meč pomeni tukaj gibanje meča, posamezne tehnike večine. Ki je v tem primeru po eni strani pozornost in volja, po drugi pa dinamično čutenje celotnega gibanja samega sebe in drugega. Obvladovanje meča naj bo torej v skladu s pravilno telesno držo in pozornostjo. V procesu, katerega cilj je doseganje enotnosti, učenec sam spozna, kako ozko in subtilno sta povezana pozornost in telesno gibanje.

d. Vaja kat (osnovne oblike) v tekočem Ki-ju

151

V kendôju obstaja npr. deset osnovnih oblik, ki jih mora trenirajoči mojstriti. Le-te vsebujejo različne vrste udarcev (oblike) v različnih fiktivnih borbenih situacijah.⁹¹

Vaja oblike* pomeni, da različne borbene situacije zreduciramo na njihovo osnovno situacijo in vadimo njeno vsakič ustrezno osnovno obliko, povezavo med akcijo in reakcijo z vsakič pravilno obliko udarca. Ponavljanje vaje je nujno za doseganje utelešenja teh oblik, ne da bi morali različnosti vsakokratnih konkretnih situacij intelektualno presojsati ali si jih predstavljati. V tej vaji oblike se je mogoče priučiti osnovna pravila gibanja z mečem. Toda kaj pomeni

⁸⁹ Za to spoznanje se moram zahvaliti osebnemu pogovoru z mojstrom kendoja K. Andôju, Univerza Waseda, Tokio.

⁹⁰ S. Ômori: *Ken to Zen (Meč in zen)*, Tokio 1973, str. 245 isl. Glede pojma »Shin Ki Ryoku Ittchi« (Enotnost srca, Ki-ja in moči), ki pomeni vsebinsko isto, prim. Shi. Nakabayashi: *Nihon kobudô ni okeru shintairon (Nauk življenja v japonskih tradicionalnih borilnih športih)*, v: *Shisô* Nr. 604, 1983, str. 111.

⁹¹ Glede kat v kendôju prim. N. Shigeoka, *Zenkai Nihon kendô gata (Pojasnitev osnovnih oblik kendôja)*, Tokio 1982, str. 12–14.

* Form-Übung





utelešenje osnovnega pravila? Merleau-Ponty je pravilno pokazal slabost tradicionalnega filozofskega pojmovanja, ki takšno temeljno človeško prakso, denimo učenje maternega jezika, plazenje, vstajanje, hojo, tekanje, branje, tja do tipkanja in šofiranja ali mečevanja, razlaga bodisi mehanistično bodisi idealistično. Ustrezno razumevanje učnega procesa obstaja po njem v uvidu v telesno shemo in njeno fungirajočo »prehodno sintezo«. ⁹²

Pri vaji Kendôja delata dva v paru: učitelj in učenec. Najprej se pokaže, kako oz. v kakšnem zaporedju naj protitudarec učenca sledi udarcu učitelja. To spominja na pričakovan odgovor na določeno vprašanje. Po uvežbanosti postane obema očitno, kateri udarci si sledijo. Končno se navodila učitelja koncentrirajo vse bolj na to, da se izvaja vaja v intenzivnem, polnem Ki-ju, tako da se v vsakem primeru, se pravi pri udarjanju in po udarjanju, udejanja enotnost Ki-ja, meča in telesa. Predvsem je treba poudariti, da se celotna vaja izvaja v paru, tako da je podan nastavek učitelja (učitelj vodi posamezne vaje) in je vse naprej okarakterizirano v dinamičnem teku ter iztekanju in vtekanju Ki-ja med učiteljem in učencem. Če učitelj pri tem spreminja tempo, zamah in situacijo, mora učenec ustrezno odgovoriti, ne da bi izgubil enotnost Ki-ja, meča in telesa.

152

Najpomembnejše točke glede vaj oblike je mogoče povzeti takole:

1) Dogovorjena oblika je izraz za vse možne udare. Ta izraz je kristalizacija popolnoma napetega Ki-ja; to je primerljivo z udarcem strele, ki se zablika skozi oblake in osvetli celotno nebo. Polnost Ki-ja, ki se lahko izraža v vseh možnih oblikah, v vseh priložnostih, je predpostavka in cilj te vaje.

2) Učitelj vodi vajo. Pazi na ujemanje dihanja in eksistence intenzivnega Ki-ja na obeh straneh; šele kot je to uresničeno, vstopi sam.

3) Učenec odgovori na udarec učitelja. Toda v najboljšem primeru uspeha vaje ga ne pričakuje. Določeno pričakovanje ponazarja že »predstavo«, ki, kot je Husserl izčrpno analiziral, ⁹³ je na delu že v zaznavanju pri pasivni ali aktivni

⁹² Prim. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, str. 166–172, str. 177–179; »Prostor, v katerem poteka posnemanje, ni objektivni ali ‚predstavni prostor‘, utemeljen na miselnem aktu, zoperstavljen konkretnemu prostoru s svojimi absolutnimi mesti« (str. 166). Glede možnosti integriranja »predrefleksivnih strukturirajočih učinkov socialne geneze« v pedagoško teorijo socialnega učenja prim. K. Meyer-Drawe: *Leiblichkeit und Sozialität*, 1984, str. 255–269.

⁹³ E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua. XI, Den Haag 1966, str. 72 isl.





sintezi. Takšna predstava ne more koeksistirati s pravilno izpolnjenim Ki-jem »brez predstave«. Ki učenca naj bo tako kot učiteljev še naprej pozitivno izpolnjen, tako da bo njegov odgovor kot istočasna osvetlitev neba s streljo, strela brez namena, osvetlitev brez namena.⁹⁴

4) Ma (med-[prostor]) med partnerjema je pomembna naloga vaje. Ta med je prostor razmaka, kjer lahko pride vsak trenutek do udarjanja z obeh strani. »Vstopiti v med«, »razmak je preozek ali prevelik«, to sta izraza različnih modalitet tega med. Med je pač po partnerjih vedno različen in nastaja vedno nanovo.

5) Posnemanje se začne že pri pravilnem opazovanju mojstrove predstavitve kat. Za to obstaja posebna beseda: »Mitorigeiko«. →»Mitorigeiko« pomeni dobesedno »gledati-in-sprejeti-vajo«, kar pomeni, da gledamo izvajanje večšine skozi mojstra in si prisvajamo kvintesenca večšine, kar je že pomemben del vaje. Pravimo celo, da učenec krade večšino mojstru, ker mojster natančno ve, kdaj naj določeno večšino pokaže določenemu učencu na določenem nivoju, in je kljub učenčevi vnemi ne pokaže do primerne časa. Izurjen učenec lahko pri pogledu na predstavitev mojstra dojame kvintesenca večšine. Pri tem ni pomembna le sinestezija zaznavanja učenca, temveč se njegova celotna telesnost nadaljuje skozi Ki v telesu mojstra, in tam doživi in vadi gibanje mojstra. Kakor pokaže Merleau-Ponty, se organist vživi (vadi) v kratkem času v zanj nove orgle.⁹⁵ Prav tako se tudi telesnost učenca vadi v večšini mojstra z vso svojo pretanjeno spretnostjo.

2. Vaja Ki-ja v urjenju borilnih športov

a. Povezava med dihanjem, Ki-jem in Kokorom v urjenju

S. Ōmori ima za najpomembnejši razlog, zakaj se je praksa urjenja mečevanja razvila iz takratnega odkritega bojevanja na prostem, v tem, da so imeli ogromen pomen za bojevanje navodila in vaje dihanja ter s tem dosežena vzdržljivost in notranji mir.⁹⁶ Vaja dihanja in Ki-ja sta zelo tesno povezani med sabo.

⁹⁴ Za to delovanje brez predstave navaja D. T. Suzuki dober primer živali, ki je takoj razumela dušo in namen drvarja, ki jo je hotel ujeti, in se ga je izogibala. Ko pa bi drvar »brez pričakovanja in predstave« vneta delal, bi ga padajoča sekira ubila. – Prim. D. T. Suzuki: Zen und die Kultur Japans, Hamburg 1985, str. 55 isl.

⁹⁵ Prim. M. Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, str. 175.

⁹⁶ Prim. S. Ōmori: Ken to Zen (Meč in Zen), str. 235 isl.





Vendar pa dihanje in Ki seveda nista identična. Ki pomeni filozofsko gledano materialno-duhovno, kozmično energijo, ki tvori prasnov in praoblisko sveta. V kitajski medicini ga dojemajo tako, da se pretaka skozi telo v določenem, nezavednem ritmu. Vendar lahko označimo dihalno vajo vedno kot glavni dostop do vaje Ki-ja, ker zavestna vaja dihanja lahko pomeni neposredni nastavek za vajo nezavednega področja.

V zgodovini Kendôja obstaja perioda, v kateri so posebej obravnavali vajo Ki-ja kot svoj najpomembnejši del. Nek tekst iz tega časa, z začetka osemnajstega stoletja, opisuje pomen in prakso vaje Ki-ja.⁹⁷ Iz opisa lahko razberemo, da so takrat dojemali Ki v različnih izročilih, npr. v taoizmu, konfucianizmu in v kitajski medicini, raznotero kot tisto, kar neposredno zadeva človeški vsakdanjik. Z medicinskega vidika je bil takrat dobro znan naslednji nazor: »Vse funkcije človeškega telesa so nastale skozi fluid (mišljen je Ki). Zato človek z močnim fluidom ne zbolí. [...] V nekem medicinskem delu to pomeni: ‚Od stotine bolezni izvirajo vse iz fluida.‘⁹⁸ Ki (tukaj v tekstu preveden vedno z besedo ‚fluid‘) je nadalje obravnavan v povezavi z etičnim življenjem z besedo ‚srce‘, zgoraj je bil izražen kot duša (»kokoro«), takole: »Gre za to, da je fluid močan in neprikrit. Srce in fluid sta v temelju enotna.«⁹⁹ Tukaj opazimo zlasti to, da je izobraževanje močnega, zdravega Ki-ja obravnavano v vsakdanjiku v tesni povezavi z etičnim življenjem, »srcem«: »Če srce ni jasno, se fluid oddalji od poti in zaide v samovoljno gibanje. Če je fluid v neurejenem gibanju, izgubi svojo oblast nad močjo in odločnostjo in ovira s površinskim vedenjem jasnost srca. [...] Vse te stvari lahko preverimo in spoznamo pri umetnosti mečevanja. Zato mora začetnik najprej izpolniti svoje človeške dolžnosti kot otroško pieteto in bratovsko ljubezen in se odtrgati od človeškega poželenja. Ko človeška poželenja niso več samovoljno v gibanju, potem je fluid zbran in neoviran. [...] Prav tako je pri mečevanju. Da je duh miren in fluid v harmoniji, da so reakcije spontane in se tehnika izvaja naravno, to določa njegovo bistvo.«¹⁰⁰

To trditev zlahka razumemo v povezavi s celotnim kontekstom Ki-ja. Zgoraj pri medicinskem obravnavanju Ki-ja smo ugotovili, da bolezen nastane v glavnem zaradi močnih emocij, ki motijo harmonično-ritmično pretakanje Ki-ja v telesu. Etična naloga človeka, ki je tesno povezana tudi z obvladovanjem moč-

⁹⁷ Prim. Shozan Shissai: Tendu geijutsu ron (Veščina hribovskih demonov), Weilheim/Obb. 1969. Glede tega razvoja prim. R. Minamoto: Kata (Osnovna oblika), Tokio 1989, str. 219–237.

⁹⁸ Prav tam, str. 123.

⁹⁹ Chozan Shissai, prav tam, str. 122.

¹⁰⁰ Prav tam, str 123 isl.





nih emocij v idealni obliki vrline, je pri tem istočasno naloga ustvarjanja in ohranjanja močnega in zdravega, harmoničnega Ki-ja.

Ta poudarek sodelovanja med Ki-jem in Kokorom etičnega življenja je tradicionalni konfucianski aspekt, ki je bil posebej znan v času Meng-tsu-ja (okoli 372 do 289 pr. n. š.). Ômori interpretira Meng-tsujevo izjavo »volja je gospodar Ki-ja, in Ki je polnost iz (v) telesa« tako, da naj bi bil Ki energija, skozi katero se izvršuje volja, in da Ki posreduje nevidno srce (dušo) in vidno telo.¹⁰¹ Vendar Meng-tsu obravnava učinek med voljo in Ki-jem kot součinkovanje: »Če je volja enotna, lahko premika Ki, in če je Ki enoten, lahko premika voljo.« V tem kontekstu je obravnavano urjenje Ki-ja kot naloga, ki je tesno povezana z etičnim osmišljanjem »človeških dolžnosti«.¹⁰²

Povezavo med dihanjem, Ki-jem in Kokorom (srce, duh) bomo obravnavali sedaj z vidika stopenjskosti zavesti. Kokoro, ki je nosilec etičnega osmišljanja, je bolj ali manj zavesten. Ki, ki je s Kokorom v razmerju součinkovanja, je kot atmosferičnost in pozornost bolj ali manj zavesten, kot medicinski fenomen pa, ki se ritmično pretaka po telesu, običajno nezaveden. Vaja dihanja poteka na začetku zavestno, vendar pa pride na koncu do pravilnega dihanja nezavedno. Ta vaja se izvaja s Ki-jem kot pozornostjo, ki jo lahko okarakteriziramo kot gibljivo, navzven obrnjeno, funkcionalno in kot zavest, ne pa s Kokorom (duša, srce), ki ga je potrebno obravnavati bolj kot ponotranjeno, substancialno in kot trdno voljo.¹⁰³ Ômori opozarja na to, da Ki dihanje vodi, ne pa mu sledi. S tem ni z njim eno, temveč je pred njim; tako postane dihanje sčasoma daljše in pravilno.¹⁰⁴

b. Sta vaja v dihanju in vaja v Ki-ju tehniki?

Tukaj se lahko vrnemo k sredi poglavja zastavljenemu vprašanju, ali je z dihalno vajo tesno povezana vaja Ki-ja tehnika, obvladovanje sredstva za nek končni cilj, in se v tem smislu prišteva k avtomatizmom, pri katerih se lahko dejavnost brez razcepljene zavesti z določenimi deli izvajajo celostno, kvazi »nezavedno.

¹⁰¹ Prim. S. Ômori: Ken to Zen (Meč in Zen), str. 151 isl.

¹⁰² Prim. S. Ômori: Zen no hassô (Uvid Zena), str. 127.

¹⁰³ Prim. zgoraj op. 22.

¹⁰⁴ Prim. S. Ômori: Sanzen nyûmon (Uvod v Zen), str. 71 isl.



Stanje zavesti popolne koncentracije na poenotenje z dihanjem ne smemo zamenjevati z avtomatizmom, kot npr. sposobnost, da lahko dobro kolesarimo brez zavesti o podrobnostih. To je mogoče dobro razumeti iz zgornjega opisa povezave med etičnim življenjem, ki ga nosi Kokoro, in vajo Ki-ja. S Kokorom povezana vaja Ki-ja zahteva urjenje, ki zadeva celotno življenje in terja vseživljenjsko vajo. Da bi še jasneje pokazal razliko med tehničnim mišljenjem in urjenjem, bi rad navedel izjavo zenovskega meniha Takuana, ki je mojstru mečevanja svetoval o pravilni notranji držī.¹⁰⁵

V tem primeru uporablja Takuan besedo »Kokoro« (srce), ki implicira tukaj tudi funkcijo Ki-ja. Zastavi si vprašanje nekega učenca mečevanja: kam naj se obrne srce v boju? Njegov odgovor se glasi: »Če se obrne k gibom nasprotnika, potem se zadrži pri tem. Če se obrne k mislim, kako ga bo podrl na tla, potem se zadrži pri teh mislih. Če se obrne k mislim, da ga nasprotnik ne bo podrl, potem se zadrži pri teh mislih. [...] Sploh ne misli na to, kam naj se srce obrne, kajti potem bo srce napolnilo celotno telo do konca prstov na nogi in roki. [...] Če srce enkrat vztraja v enem delu telesa, potem ga je treba s tega mesta premestiti in spraviti v delovanje tja, kjer je potrebno. Ta prenos pa dejansko ni lahek. Kajti srce se prime natanko tam, kjer se je enkrat že zadržalo. [...] Če ne vztraja nikjer, potem pusti nazadnje drugo [...] na cedilu. Za to (ne zadržati se na nobenem določenem delu, I. Y.) pa je potrebna velika in dolga vaja.«¹⁰⁶

Morali bi se spomniti, da je šlo prej pri mečevanju za življenje in smrt; misel, da je potrebno nasprotnika pobiti in ne biti pobit, je globoko zakoreninjena v celotni eksistenci, zavesti in nezavednem bojujočega. Kako se lahko tega dejansko osvobodimo? Stalna omamljenost s kakim sredstvom ne pomaga, temveč vodi v lastno uničenje. Celo misel, da bi bili brez misli, je misel. Pri zen-meditaciji, ki jo bomo pozneje izčrpneje obravnavali, začnemo večinoma z nujnim vprašanjem o smislu življenja in vneto iščemo rešitev, ki jo imenujemo »preboj« ali »razsvetljenje«. Toda zenovski učitelj pravi učencu: »Če imaš le še najmanj jasno predstavo o ‚preboju‘ ali o začetnih črkah ‚pre-‘, je to le znamenje, da moraš še naprej vaditi in vaditi.«

¹⁰⁵ Citirano po D. T. Suzuki: Zen und die Kultur Japans, str. 52.

¹⁰⁶ D. T. Suzuki, prav tam, str. 53. Prim. tudi opis E. Herrigela: »Duh je navzoč povsod, ker se ne zadržuje nikjer, na nobenem posebnem mestu. In lahko ostane navzoč, ker, tudi če se nanaša na to ali ono, od tega ni preišljivo odvisen in zato ne izgubi svojo izvorno gibljivost.« E. Herrigel: Zen und die Kunst des Bogenschießens, str. 48.





Pri vaji japonskih športov dobimo zmeraj namig, da se vaja ne izvaja le v telovadnici, temveč se mora nadaljevati zunaj nje v celotnem vsakdanjiku. To zadeva ravno dejanskost počasne preobrazbe v pravo »nesebičnost«, »Mushin« (ne-srčnost*), ki velja kot oznaka zgoraj omenjenega stanja zavesti »polne enotnosti z dihanjem«.

Zgoraj povedano kaže, da ni takšna vaja na koncu nikakršno golo urjenje tehnike. K tradicionalni zamisli tehnike spada bistveno pojem »zavestnega in tudi nezavednega smotra« in »sredstva«. Pri tem gre za to, da določen smoter tehnično učinkovito mojstrimo z določenim sredstvom preko aktivnega samozavedanja.¹⁰⁷ En primer: lokostrelski mojster Abe je rekel Herrigelu, ki je po dokončanju vaje v napenjanju lahko prešel na vajo streljanja: »Pravi strel v pravem trenutku izostaja, ker se ne otrešete samega sebe. Ne napenjate se zaradi izpolnitve, temveč čakate na svoj neuspeh. Dokler bo tako, nimate nobene druge izbire, kot da sami izzovete od vas neodvisno dogajanje, in dokler ga izzivate, se vaša roka ne razpre na pravilni način – kakor roka otroka; ne počí kot lupina zrelega sadeža.« Herrigel je na to odvrnil: »[...] končno napnem lok in ustrelim, da bi zadel cilj. Napenjanje je torej sredstvo za smoter. In ta odnos ne morem izgubiti izpred oči. Otrok ga še ne poza, jaz pa ga ne morem več izključiti.«¹⁰⁸

157

Nasprotje med izpolnitvijo, počenjem lupine zrelega sadeža, in tehničnim mišljenjem, ki je tesno povezano z aktivnim samozavedanjem in zavestjo predmetnih smotrov, prihaja tukaj jasno na dan. Urjenje tradicionalnih japonskih športov meri na stanje zavesti, v katerem se samo-naravnost, ki korenini v telesni osrediščenosti,¹⁰⁹ in predmetna zavest udejanjenja večšine razpustita sami.¹¹⁰

* Nicht-Herzgeist

¹⁰⁷ Čeprav pozna moderna tehnika fenomen, da postane sredstvo nenadzorovljiva potenca in je mišljeno s stališča razpoložljivih potenc kot možni smoter, se mi zdi, da se relacija smoter-sredstvo ali sredstvo smoter tehnike ni toliko spremenila, ker delujemo pod zavestnim ali nezavednim »da-bi-razmerjem« [Um-zu-Verhältnis]. Prim. diferenciran razmislek o tehniki pri B. Waldenfelsu: Die Reichweite der Technik, v: Der Stachel des Fremden, str. 140–150.

¹⁰⁸ E. Herrigel: Zen und die Kunst des Bogenschießens, str. 41.

¹⁰⁹ Prim.: »Telo ima sedaj za svoj jaz edinstveno oznako, da nosi v sebi nično točko vseh teh orientacij.« E. Husserl, Ideen II, str. 158; prim. tudi Int. III, str. 642 isl.

¹¹⁰ S tem ko se iztrgate samemu sebi, se tako odločite, da boste pustili za sabo samega sebe in vse svoje, da ne bo od vas preostalo nič več kot nenamerna napetost.« (E. Herrigel, prav tam, str. 42).





Madžarsko-ameriški sociolog Csikszentmihalyi je raziskoval strukturo veselja in intrinzično motivacijo pri takšnih dejavnostih, kot so šah, plezanje po skalah, rock-ples in kirurgija ter s pojmom »flow-doživetja«, ki se nanaša na njegovo oznako iz pretočne kvalitete »polzenja«, okarakteriziral kot prikladno razmerje med potrebami po delovanju in zmožnostmi delovanja.¹¹¹ Pri globokem »flow« se na zanimiv način kot strukturni momenti pokažejo zgoraj omenjene značilnosti intenzivnega urjenja japonskih klasičnih športov, npr. »zaostritev pozornosti«, »raztapljanje delovanja in zavesti«, »integracija duha in telesa«,¹¹² »transcendenca mej ega«¹¹³. Toda sklicevanje na flow-doživetje dobi pomen šele tedaj, ko ni obravnavano zgolj kot nekaj »nenavadnega«, temveč je mišljeno v povezavi s socialnim vsakdanjikom. Zato ni samo »zgrešeno«, temveč nujno »obravnavati v njem najdeno okrepljeno stanje duha kot pogoj za razvoj novih kulturnih oblik.«¹¹⁴

c. Dogajanje in postajanje onstran aktivnosti in pasivnosti

V urjenju japonskih tradicionalnih borilnih športov se zmeraj upošteva moment, v katerem zavestna dejavnost trči ob svojo mejo in se začne prebujati nezavedna telesnost. To se jasno izraža tudi v jezikovnem izrazu s pomočjo glagola »naru« (postati, dogajati se). Ko rečemo »ta oblika (vam) je dozorela«, to pomeni, da se »nekaj dogodi«, tako kot »sneži«. Dejstvo, da je nekdo določeno obliko zelo dolgo vadil in jo sedaj obvladuje, tukaj ni najpomembnejše. To je mogoče spet razbrati iz tistih besed mojstra Abeja, ki jih je izrazil neposredno po dolgem urjenju posrečenega mojstrskega strela Herrigela: »Pravkar je izstrelilo,‘ je vzkliknil, ko sem ga ves iz sebe pogledal [...] ,Kar sem rekel,‘ se je hudoval mojster, ,ni bila nikakršna pohvala, le ugotovitev, ki vas ne sme zadevati. Prav tako se vam nisem priklonil, kajti pri tem strelu ste povsem nedolžni. [...] zdaj vadite naprej, kot da se ni zgodilo nič.«¹¹⁵

Ta pozornost na od določenega subjekta neodvisno, za Japonca pa »naravno« dogajanje se kaže v posebni slovnični obliki, »jihatsu kei«, ki ne označuje niti aktivnosti niti pasivnosti, temveč ustreza bolj grški medialni obliki.¹¹⁶ Na pri-

¹¹¹ Prim. M. Csikszentmihalyi: *Das Flow-Erlebnis: Jenseits von Angst und Langeweile: im Tun aufgehen*, Stuttgart 1985.

¹¹² M. Csikszentmihalyi, prav tam, str. 130.

¹¹³ Prav tam, str. 116.

¹¹⁴ Prav tam, str. 134. Tukaj omenjeno »stanje duha« je seveda stanje integracije duha in telesa.

¹¹⁵ E. Herrigel, prav tam, str. 66.

¹¹⁶ Obstaja »verbalno označeno dogajanje ali stanje«, »od katerega je subjekt prizadet, vendar brez





mer »Yama ga *mieru*« – »mieru« je medialna oblika, in »ga« označuje, da je prva beseda (v tem primeru »Yama« [gora]) subjekt stavka – pomeni pri tem dobesedno »Goro (mi) je videti«; nasprotno pa pomeni »Yama o miru« – »miru« eksoaktivni glagol in »o« označuje objekt stavka – dobesedno: »(jaz) vidim goro«. Drug primer: »Jûyô da to *omoeru*« (zdi se mi, da je to pomembno); pri tem se medialna oblika »omoeru« (zdi se mi) razlikuje od eksoaktivnega glagola »omou« (misliti), npr. »jûyô da to omou« (mislim, da je to pomembno). Ko uporabljamo te izraze, »nekaj videti« ali »zdi se mi«, s tem mislimo: ni pomembno, da strogo omejeni končni jaz nekaj vidi ali misli; najbrž gora ni vidna samo »meni«, temveč tudi drugemu, ali takšne misli nas sedaj doletijo iz vseh mogočih, tudi neizrečenih razlogov.

V skladu s karakterizacijo japonskega medija, ki ni niti aktiven niti pasiven, trdi P. Hartmann nekaj pretiravajočega: »Človek se tako v za svoje življenje odločilnem stiku z okolico ne vidi kot samostojno bitje, ki se iz sebe polasča svet, temveč kot od dogajanj ,aficirani objekt‘. Svetovna dogajanja nastopajo v japonskem pogledu na svet kot nosilni elementi vsega dogajanja [...]: indogermanskemu, aktivnemu dejavnemu subjektu ustreza v japonščini področje, kateremu pripada nek proces; niti ni označeno, ali ima v tem subjektnem področju svoj izvor, kaj šele, da ga je ta ‚subjekt‘ proizvedel.«¹¹⁷

Pomembno je tudi to, da je ta oblika medija, ki ni niti aktivna niti pasivna, razvojno-zgodovinsko gledano izvorna oblika, iz katere so se razvili pasiv, pogojnik in za japonsko societeto izjemno pomemben honorativ.¹¹⁸ Nadalje je bil medij izvorno izraz za numinozno, sveto, od katerega se je čutil človek neposredno prizadet in ga je gledal s spoštovanjem;¹¹⁹ in ta element tvori jedro pomena honorativa. Dejansko je potrebno omeniti, da »svet medija« v japonskem živem svetu ni le živ, temveč je njegova posebna vrednost prepoznana v obliki honorativnih izrazov, ki ustrezajo na Japonskem posebej pomembnim socialnim odnosom.

Prevedel Jože Hrovat

agensa in ne glede na to, ali z lastno namero ali ne.« B. Lewin: *Abriß der japanischen Grammatik*, Wiesbaden ²1975, str. 152.

¹¹⁷ P. Hartmann: *Einige Grundzüge des japanischen Sprachbaues*, Heidelberg 1952, str. 115. – Pri tem je treba upoštevati, da avtor redko poudari zgoraj omenjeni grški medij.

¹¹⁸ Prim. K. Sono: *Die Höflichkeitsformen des Japanischen*, v: *Monumenta Nipponica* IV, 1941, str. 335, tudi H. Araki: *Keigo no Japanologie*, (Japanologija v ljudnostnih oblik), Tokio 1990, str. 140.

¹¹⁹ Prim. H. Araki, prav tam, str. 162 isl.



Dean Komel

KAJ JE INTERKULTURNOST?

Interkulturnost je najprej slogan, ki se danes nedvomno dobro prodaja, razprodaja in preprodaja. Ne le na trgu humanističnih naziranj, marveč tudi konkretnih političnih ideologij, kolikor te seveda sploh še imajo pogum, da nastopajo kot ideologije. Interkulturnost je postala tako rekoč obvezni element splošne intelektualistične retorike.¹ Zato se tudi tu postavlja vprašanje o tem, kaj je interkulturnost, lahko zlahka izkaže kot navadno retorično vprašanje. Po drugi strani pa to, da vsi vemo za interkulturnost, čeprav ne vemo, kaj je, dela vprašanje po njej tako rekoč neodločljivo.²

161

Interkulturnost je vsekakor filozofska moda. Ustvarja obrazce in sem pa tja tudi kak obraz. Nedvomno je tudi terapevtsko sredstvo za postmoderno »prebolevanje«
moderne kulture. Interkulturnost se, tudi v različici interkulturene filozofije, vsiljuje kot vrednostni imperativ postmodernosti filozofije. Filozofija, ki ne izkazuje interkulturene kompetence, je označena kot »evropocentrična«
in »zahodno hegemonistična«. Po drugi strani pa se srečujemo s po-

¹ Prim. k temu tudi posebno tematsko številko revije *Aut-aut* (312, 2002) o multikulturalizmu; razmerje med ideologijo in retoriko je sicer večplastno, saj se medsebojno prikrivata in odkrivata v tistem, kar skušata pri sebi pokriti in kar stopa na dan kot njuno pretiravanje.
² Podrobneje o tem v: Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Ljubljana 2002, str. 87–146.





misleki, ali je interkulturnost sploh vredna filozofskega razmisleka. Ta zadržanost je povezana s privajeno držo filozofije, da svoje vloge in nalog ni nikoli postavljala v okviru kake »kulture«, če pa jih je že, potem skoraj izključno z namenom kulturne kritike. Šele v postmodernem stanju se je filozofija pričela dojemati in sprejemati »kulturalistično«, v čemer se neredko prepoznava »sofistiko«. Vendar pa je vprašanje, ali tako prepoznavanje sploh spoznava kaj od tistega, kar je določilno za filozofijo v »postmodernem stanju« in kar se v pomenljivem vidiku nakazuje tudi z oznako »interkulturnosti«.

Sofistično gibanje je v stari Grčiji notranje vzgibala razprtija med *nomos* in *physis*. Danes težko rečemo, da smo še priča kakemu sporu med kulturo in naravo, ki bi ga človek prestajal v svojem duhovnem bistvu. »Človek« je absolutno, že do absurda prepričan o bistvenosti svoje prisotnosti. »Duh« pa je bistveno odsoten. V »bistvu« prevladuje neka nespornost v zvezi s prepričanjem, da sta postali narava in kultura »predmet« možne manipulacije, ki je najprej neka mahinacija v dejanskosti same človeškosti. Čeprav postmoderna sebe proklamira skozi razloko in navzkrižje, je oboje zgolj forma, vsebinskega spora ni, vse je zgolj forma. V formalnih navzkrižjih je razlika med vsebino in formo brez sledi izginila in ta brezslednost določa prevladujoči estetski okus oziroma izkustvo sploh, ki nima več zaznavne, marveč zgolj še estetizacijsko funkcijo. Estetizacija je postala splošna uni-forma dejanskosti v njenih domnevno brezštevilnih virtualnih možnostih. To je možno, kolikor se redukcija na formo odvija v svojstvu informacije. Informacija, ki je usmerjena na učinek forme, pa je sama po sebi sredstvo manipulacije. Zgolj-forme kot sredstva informativne manipulacije so po svojem bistvu – če je tu sploh dovoljeno govoriti o bistvu – mahinacija s tistim, česar po nekem tradicionalnem pojmovanju ni mogoče reducirati na sredstvo, tj. s človeškostjo samo. Človeškost se zato postavlja kot ovira funkcionalizacije, izkazuje se kot nekaj nefunkcionalnega, zastarelega in kot to, kar se tolaži z neko kulturo ...

Vprašanje je, ali je interkulturnost sama element te mahinacije ali pa v sebi odpira neko spornost? Ali je to njeno dvosmiselnost, namreč mahinacije in spornosti, krize, možno kakor koli odpraviti? Ali jo je sploh primerno odpravljati? Ali pa se ravno tu primerja inter-kulturnost, se pravi v tej hkratnosti mahinacije in kriznosti?

Slednja je bila že kmalu na začetku stoletja dojeta kot *kriza evropskega človeštva*, kriza te človeške kulture ali kar kriza zahodne kulture. Celo dvajseto





stoletje je potekalo v znamenju te krize, pričetek tretjega tisočletja pa jo je postavil v še nepregledni okvir tistega, kar pojmuje, a še nismo dojeli kot *globalizem*. Kje se dogaja ta globalizem? Na Zemlji? Mar ne vključuje Zemlje kot svojega resursa? Mar hkrati z globalizmom ne postaja problematičen tudi način, kako naseljujemo Zemljo, in mar se v imenu tega ne iščejo drugačne kulturne perspektive?³ Toda možni dogovor o temeljnih predpostavkah sobivanja na Zemlji v temelju vendarle spodnaša nenavaden vzpon militarizmov in terorizmov, radikalizmov in fundamentalizmov, ki so dodobra zamajali predstavo liberalnodemokratske postzgodovine človeškega bivanja na Zemlji, s tem pa tudi perspektivo interkulturnosti.

Ali morda zaznavamo kako drugo perspektivo kulture ali pa bi se bilo nemara bolje vprašati, ali sploh imamo kakšno perspektivo kulture?⁴ Imamo medije, a mediji niso kultura oziroma vsaj niso sporni na način kulture, kar se opazi predvsem v favoriziranju škandaloznega. S tem mediji izdatno podpirajo to, da danes sploh nimamo toliko opraviti s kulturo, ampak z naveličanostjo od kulturne ponudbe. To pomeni, da smo si kulturo že prisvojili kot nekaj proizvodno-razpoložljivega, s čimer so vnaprej določene tudi njene perspektive. Pravzaprav se ne vidimo več v nobeni takšni perspektivi, kar ustvarja občutek zgubljanja identitete. Problem kulturnega evropocentrizma in zahodne kulturne hegemonije ni le v tem, da se pollašča tujih identitet, marveč – kar dela to pollaščenje še hujše – v tem pollaščenju izgublja tisto lastno, tisto, česar se oprijemlje kot »identitete«, kar niti doživlja ne več, marveč samo še preživlja kot neko krizo. V tem je neko znamenje resnice kot odtegnjene resnice, pri čemer se »odteg-

³ K temu vprašanju napotuje tudi sourednik zbornika *The Cultures of Globalization* Frederic Jameson, ki v zvezi z globalizacijo poudarja »invencijo nove kulture in nove politike« (Frederick Jameson and Masao Miyoshi (ed.), *The Cultures of Globalisation*, Durham and London 1998, xvi. Tak poudarek vendarle prezre, da je tovrstna kulturna inventivnost v pogledu svoje možnosti vnaprej konstituirana kot zasutek iz tradicije.

⁴ S tem vprašanjem se med drugim ukvarja Terry Eagleton v svoji razpravi *The Idea of Culture* (Oxford, 2000), ki pa perspektivnost kulture že v naslovu omeji na njeno idejo. V sklepnem poglavju ugotavlja: »Primarni problemi, s katerimi se srečujemo v novem tisočletju – vojna, lakota, revščina, bolezni, dolгови, droge, onesnaževanje okolja, razseljenost ljudi – nikakor niso specialno ‚kulturni‘. To niso primarno vprašanja vrednosti, simbolizma, jezika, tradicije, pripadnosti ali identitete, še najmanj od vsega umetnosti. Kulturni teoretiki qua kulturni teoretiki lahko zelo prispevajo k njihovemu razreševanju.« (Eagleton 2000, 130) Eagleton torej pripoznava, da je ideja kulture v okolju novega tisočletja nekako brez perspektive. To pa hkrati pove, da je nekaj narobe v sami ideji kulture, da ta sama ne dopušča nobene perspektive. Prav tu pa se odpira možni smisel interkulturnosti, ki ga Eagleton očitno brez ostanka izenačuje z multikulturalizmom, tako da interkulturnost pri njem ne nastopa niti kot pojem.





njenosti« nikoli ne jemlje resno, torej kot »duhovno«. »Duhovno« je razumljeno in ustvarjano kot tisto, kar se subvencionira, da bi se ohranile »nacionalne kulture« oziroma da bi se lahko prehranjevali njeni predstavniki, ki ne uspevajo več razmišljati kot posamezniki, marveč samo še kot taki ali drugačni predstavniki kulturništva, nacionalnega, evropskega, globalnega. To kulturništvo se jemlje kot moralno, a je brez duha, lahko manifestira in protestira, se medijsko razglaša in proglaša, vendar se ga ne vidi in ne sliši.

Danes se nadalje očitno kaže problematičnost t. i. nacionalnih kultur, po drugi strani pa se skušajo za vsako ceno ohranjati kulturne identitete posameznikov in skupin znotraj nacionalnih okvirov in zunaj njih. Znašli smo se celo v priležnosti novega nacionalizma. Z ošibitvijo nacionalnega se krepi nacionalistični vidik kultur, narodenost nadomešča vsakovrstna izrojenost. Predvsem pa se poraja brezglavost zastopnikov javnega mnenja. Pomislimo samo na samo-umevnost, s katero Slovenci po vstopu v Evropsko skupnost poudarjamo nujnost ohranjanja nacionalne identitete in njenih interesov. Ni se mogoče znebiti vtisa neresnosti takih poudarkov, ki kot da prikrivajo, da gre v resnici za nekaj drugega. Dandanes smo se tako rekoč že navadili, da povsod tam, kjer se komu »na veliko« gre za *ne*-kaj, v resnici gre za nekaj drugega, daleč od tistega, kar se poveličuje. Ko, recimo, proslavljamo Prešernov dan, odkrivamo spomenike Kosovelu in Kocbeku, urejamo Trubarjeva zbrana dela, izdajamo vsako leto na desetine pesniških zbirk, prevajamo vse mogoče v slovenščino in iz nje itn., se v resnici ne dogaja nobena identiteta oziroma še najprej ostaja odtegnjena resnice identitete, ki vzpostavlja takšno in drugačno delo subjekta. Druga taka navidezna je recimo »evropska identiteta«, ki se jo večkrat predstavlja interkulturno, kot »združenost v različnosti«. Za kaj dejansko gre: za velik mednarodni subjekt, ki se potrjuje tudi na različno majhnih subjektih, saj ga to nič ne stane, ne da bi bilo kakor koli vprašljivo tisto, kar tu v resnici sploh prihaja skupaj, kajti tu naletimo le na en in edini »način«: proizvodni. Resnica je tu bistveno odtegnjena in zakrita, čeprav je proizvodnja sama način pritegovanja in razkrivanja. Vendar v svojem učinkovanju ne dopušča resnice, saj bi to pomenilo, da bi razkrila svoj manipulativni značaj. Ta mahinacija se prvič nakaže z nastopom subjekta, ki je gotov samega sebe in to gotovost jemlje kot kriterij resnice. Korak naprej od te samogotovosti je samozgotovljenost, v kateri subjekt nastopi kot funkcija proizvajanja, najprej še v podobi delavca, potem pa samo še v funkciji.



Upoštevaajoč »odtegnjenost« resnice, lahko ugotovimo, da tisto, kar v resnici jemljemo kot problematično »identiteto«, nikakor ni perspektiva kulture, marveč *subjekt in funkcija* kulture. Opraviti si dajemo s subjektom in funkcijo. Tudi ko gre za interkulturnost, se nanjo pretežno gleda kot na podaljšek intersubjektivne komunikacije ali pa kot na funkcijo komunikacije. Interkulturnost kot perspektiva kulture zahteva soočenje s horizontom subjektivnosti, drugače se zaman otepa evropocentrizma in zahodne hegemonije, saj spregleda, da je tudi tisto zunajevropsko in nezahodno že zdavnaj subjektivno centrirano in ravno tako globalno funkcionalizirano. Skratka, teorija interkulturnosti, ki operira zgolj s kritiko evropocentrizma in zahodne hegemonije, seže prekratko in gotovo postori premalo, ko skuša neperspektivnosti lastne kulture zgolj pridati perspektive drugačnosti – obrat mora biti znotraj same perspektive, ki bi v resnici odpirala drugačnost. »Bi«, kajti resnica je bistveno odtegnjena, in to ni kaka filozofska domislica, marveč konsekvence nihilizma subjekta, ki se je postavljal z zgodovino absolutnih smotrov, da bi bil naposled sam postavljen v funkcijo podrejanja moči, ki hoče absolutno oblast na Zemlji, totalno proizvodnjo narave in zgodovine.

Slej ko prej je treba vračunati drugačnost, ki je za subjektivistično perspektivo interkulturnosti nesprejemljiva in kateri se zato prideva lastnosti »primitivnega«, »zaostalega«, »neciviliziranega«, vseeno pa tudi nadeva značaj nekakšne »kulture«. Kot da bi kultura vztrajala tudi v lakoti, vojni, epidemijah ..., zgubi se šele, ko prebežniki od tam prestopijo prag obljubljenega raja razvitega sveta. Je potem ta raj v temelju brezkulturn, in to navkljub vsemu kulturnemu bogatenju? A bogati vedno le subjekt kulture, kajti kultura sama je v bistvu siromašna in poskuša črpati od drugod. Če se v tem pogledu vprašamo, kaj se dogaja v tako imenovanem tretjem svetu, kaj sploh vemo o njem, od njega in kaj lahko sploh postorimo v zvezi z njim, se nas poloti svojevrstna nemoč. Ta nemoč pa je zgolj odsev *moči*, moč, ki zasega temeljno voljo subjekta tako, da jo pasivizira. Subjekt trpi moč in se zato lahko izkazuje samo kot moč, kar niti ni neposredni nasledek subjektivitete, marveč je ta samo še sled uveljavljanja moči za moč volje do volje, če je to seveda eno in isto; verjetno, da je prvo diktatura obvladovanja drugega, drugo pa demokratično zadovoljevanje prvega, tako da lahko vzdržimo v nekem sistemu svobode. Sem se vmešuje tudi razvpiti »spopad civilizacij«, v katerega vstopajo, tako rekoč brez možnosti izstopa, vsi subjekti na svetovnem prizorišču, vseh religioznih, nazorskih, izobrazbenih, socialnih, gospodarskih redov in razredov. Na drugi strani se odpira vprašanje, ali bo to prizorišče sploh vzdržalo, ali planetu Zemlja ne grozi, da se pod



pritiskom spopadanja moči, ki za sabo pušča opustošenje, spremeni v puščavo, da torej odreče možnost naseljevanja. Vendar nam takoj pride na misel kak rally po Sahari; naša navada razpolaganja je postala tako privajena, da – kot v kaki dokumentarni oddaji – razpolagamo tudi s predstavo možnega opustošenja.

Krepi se tudi etično predstavljanje zemlje kot podstave skupnega bivanja ljudi. A kaj ta predstava pomeni ljudem, ki so se, recimo, znašli v situaciji vojnega pustošenja? Izkazuje se, da so tudi naravna opustošenja neposredna ali posredna posledica vojnih pustošenj, pri čemer stanje vojne lahko sploh ni transparentno kot stanje vojne. To stanje karakterizira črpanje in izčrpavanje materialov, zemeljskih, tehničnih, humanih, božanskih. Ne določa proizvodnja dobrin njihove potrošnje, marveč je potrošnja ta, ki bistveno narekuje tempo produkcije, kolikor se z njo ne misli le potrošnje blaga, marveč *način ohranjanja moči, ki se prehranjuje samo še z močjo*. Pokazalen primer tega je recimo potrošnja živali, ki pogreša sleherni obredni značaj; kot sestavina prehrambene verige zgolj veriži moč. Da se tu odvija »zgolj« vojna za pridobivanje moči, bo jasneje pokazal razvoj genetike. Čeprav ne vemo, katera vojna se z njo pričinja, nas že mobilizira kot globalizacija.

166

Ne glede na to, kam stopamo, ne moremo stopiti nazaj; mobilizacijski proces, imenovan globalizacija – četudi bi bil umišljen – je sprožen in lahko bi rekli, da obeta neko novo informacijsko dobo zemlje, v kateri bo tudi humanost zemeljskega humusa postala, morda je tudi že postala, informacijska. To je v resnici tisto, kar se propagira pod geslom »družbe znanja«, ki sebe avtomatično razume tudi kot »odprto družbo«. To znanje nima nič opraviti z »episteme« in ne potrebuje nobenega vedenja o znanju, še spoznavne teorije ne. Kolikor tega kot filozofi ne vidimo, tudi nismo zmožni dojeti razsežja interkulturalnosti, ki se jo pogosto in brez zadržkov pripisuje »družbi znanja«. Vendar je ta sama bistveno že odpisala interkulturalnost, o kateri se tu sprašujemo. Naj zadostuje namig na sumničavi pogled te družbe znanja na humanistiko, predvsem tam, kjer je ta povezana s »klasičnimi« vsebinami. Domneva se tudi, da je padec humanističnih idealov iracionalistična epizoda, ki ne prizadeva mainstreama modernega vzpona Človeka.⁵ Sploh je ne zanima zgodovina, razen kot muzejski artefakt. Če družbo znanja razumemo iz mahinalne razsežnosti gesla

⁵ Glede tega prim. razpravo Stephena Toulmina, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago 1992.





»znanje je moč«, potem je interkulturalnost potisnjena na stran neke »nemoči«, ki je morda ne znamo še prav oceniti, ker ne razpolagamo s primernimi vrednostmi – tudi tam, kjer se te predstavljajo kot humanitarne. Vredno je že vnaprej šteto glede na možnosti prilastitve: to, kar je mogoče prilastiti, je vredno, to pa, kar ni prilastljivo, je ne vredno oziroma se »pozitivno« nevtralizira v vrednosti eksotičnega, skrivnostnega, tujega, čudnega, drugačnega, izjemnega, nedosegljivega itn. V teh karakterizacijah ni težko ugotoviti posebnega poestetenja fenomenov, in če vemo, da je v to, kar zaznavamo, že položena vrednost, potem je tudi bolj ali manj jasno, da sam način, kako kaj zaznavamo, že obrača vrednosti v svoj prid.

Če gre v interkulturalnosti za kake »vrednosti«, potem se tu prvo vrednost pripisuje drugemu, določeneje nemoči ali celo nemožnosti drugega, kolikor ga ne vrednotimo samo v kontekstu možne prisvojitve, marveč priznavamo tudi brezvrednost (neprisvojljivost) drugega. *Deuteros* (drugi) se v grškem jeziku povezuje z glagolom *deuo*, »oddaljiti se«, »trpeti pomanjkanje«, »zaostajati«, »stradati«. Drugi bi zato lahko bil tisti brez vrednosti, kar naredi za nekaj še posebej kritičnega vprašanje vrednosti samih. Interkulturalnost pa bi morala povprašati ne le o vrednostih postavljene kulture, marveč narediti vprašljivo samo »kategorijo« vrednotenja. Vprašanje, odkod vrednote in kje je njihov izvor, ki z vso silino nastopi pri Nietzscheju, se v interkulturalnosti dejansko odpre v pogledu možnih krajev srečevanja, ki vrednosti v enaki meri predpostavlja, kot jih tudi ustvarja. Morda bi morale vrednote nadomestiti vrednosti, vendar se s tem hkrati pojavi nevarnost, da te vrednosti delujejo zgolj še funkcionalno-konstruktivsko, ne pa bivanjsko konstitucijsko. To večinoma zanemarja današnja komunikacijsko usmerjena hermenevtika, ki se kritično-metodično utemeljuje na »interpretativnem umu« in ga skuša preurejati v transverzalni um. Interpretativna umnost, kolikor spodbija možnost ene utemeljujoče resnice, po svoje priznava odteg resnice in ga skuša zapolniti z ne celostjo, množtvom, pluralizmom, partikularnostjo, navzkrižjem, priznavanjem difference, vendar je vse to skupaj prekratko, da bi resnično lahko ujeli odtegnjenost. Vsa postmoderna zagnanost zoper eno verjetno sploh ni pretehtala njenega potega, ki ga danes sicer izpričuje samo še začudujoča odsotnost duha. To, kar se obravnava kot metafizično počelo enega, je za interpretacijska načela nedostopno, zato se mora interpretativni um omejiti v svojem postopanju, da tudi njega ne bi zadel očitek totalitarnosti, ki ga sam sicer rad naslavlja na um nasploh.



Zdi se torej, da se pod oznako »interkulturnost« in tistim, kar ta označuje, pod vso svojo površinskostjo, modnostjo, ideološkostjo, nefilozofičnostjo, skriva neki za filozofijo bistveni in odločilni problem. »Interkulturnost« bi bila potemtakem neke vrste *pseudonim*. Beseda »pseudonim«, skrivno ime, vsebuje *pseudos*, kar v grškem jeziku označuje nasprotje od razkrivanja resnice (*aletheia*), torej njeno zastiranje, zakrivanje, odtegnjenost, ki jo Grki zajemajo z besedo *lethe*. Resnica kot razkritost je zanje šele neko trganje iz odtegnjenosti v skrivanje. Kolikor ima interkulturnost opraviti ne le s kulturo, pač pa tudi z neko odtegnjeno resnico le-te, ni lahko ugotoviti, kaj sama po sebi je, in zato zase terja poseben filozofski razmislek, naj ga dojemamo kot »filozofijo interkulturnosti« ali pa ne. Z interkulturnostjo se kultura v resnici pričinja razkrivati kot neka druga resnica kulture ali kar kot drugačna kultura resnice, s čimer je seveda mišljena predvsem filozofija. Kako to misliti iz odtegnjenosti? Nikakor ne tako, da skušamo to drugačno resnico kulture, ki se skriva pod pseudonimom interkulturnosti, pritegniti v tisto, kar imenujemo in s tem jemljemo kot resničnost, pa naj bo ta zgodovinske, ekonomske, znanstvene, kulturniške medijske ali kake druge vrednosti. Kot smo naznačili, so te vrednosti vse po vrsti vprašljive in s tem, da interkulturnost pritegujemo v nje, jo naredimo samo še bolj vprašljivo, kolikor je seveda že vnaprej ne jemljemo kot neke zgoj pridane vrednosti. Pred slehernim jemanjem-za-vredno pa ima v filozofiji prednost *priznavanje*. *Priznavanje gre naproti odtegnjenosti*. S priznavanjem odtegnjenosti le-tej niti ničesar ne jemljemo niti ji česar koli ne dodajamo. Priznavanje je posebnost razkrivanja resnice, kolikor spoznava za resnično tudi tisto, kar se upira temu, da bi ga sprejemali kot resnično. Priznavanje vključuje tudi tisto pravično, kot resnično pa ne more izključiti možnosti prevare. Priznavanje potemtakem ni le pomembna »kategorija« interkulturnosti, marveč celo tisto, kar ta pseudonim sam v sebi skriva kot sebi najbolj lastno in tuje hkrati. Če smo interkulturnost opredelili kot pseudonim, potem bi lahko rekli, da se v »priznavanju« skriva poreklo interkulturnosti. Torej tisto, kar je v osnovi tistega, kar se skriva pod oznako »interkulturnosti«.

168

Za filozofijo sploh ni neobičajno, da se njene ključne teme obdajo z meglo splošnosti in modnosti. Nič čudnega ni, da filozofija pod svojimi izrazi prikriva in zakriva bistvene probleme, tako kot recimo nekdanj pod oznakami »ontologija« in »spoznavna teorija« ali pa danes »etika«. Kljub temu da je potreba po etiki povsod v ospredju in pogosto povsem rine v ozadje filozofijo, zelo redko ali sploh nikoli ne nastopi razmislek, v čem je sploh problem etike danes in ali se le-ta sploh prvenstveno kaže na ravni potrebe po etiki. Ta namreč



izpričuje edino nihilizem. »Nihilizem« je spet eno tako samo sebe zastirajoče filozofsko odstrtje, povezano z razkritjem krize evropske kulture in duha. Kolikor obetanje »interkulturnega etosa« ne more prezreti ali celo prezirati samega sebe kot duhovnega poslanstva, mora priznati tudi svojo nihilistično poslanost. Zato se resno postavlja vprašanja *kraja* takega interkulturnega etosa, vprašanje njegovega *prebivališča*, kar *ethos* tudi izvorno pomeni, če ga nočemo vnaprej vzpostavljati na splošni, tj. univerzalistični ravni.⁶

Prav problematično stališče takega univerzalizma in po drugi strani partikularizma tvori osrednji vidik filozofije interkulturnosti, ki vključuje tudi zgodovinski horizont interkulturnega učinkovanja filozofije same. Dejstvo, da je s filozofijo vzniknil univerzalizem, sproža v interkulturnih teorijah kritiko evropocentrizma, kolikor Evropo nosi duhovnozgodovinsko univerzalistična težnja, ki se je realnozgodovinsko prelevila v zahodni imperializem. Po drugi strani pa se lahko vprašamo, ali je brez univerzalističnega gledišča sploh možna interkulturna preglednost. Postavljeni smo v položaj, da filozofskega razmisleka interkulturnosti ne moremo vzpostavljati z mesta, ki je hkrati naš sedež, tj. iz evropskosti in Zahoda. Toda enako neustrezno bi bilo tudi ta sedež zanamrjati ali ga zavračati, očitajoč evropocentrizem ali zahodno hegemonijo, in se pri tem sklicevati na Človeka. Boj proti univerzalizmu v vprašanju interkulturnosti je vnaprej izgubljen, ker se je njegova možnost že udejanjila vse do partikularnosti. Prikriva se resnica te izgubljenosti. Možno je zavzemanje za interkulturnost po kulturnem univerzalizmu, ne pa proti njemu.⁷ Interkulturnost se mora nujno nekako zgubljati v svetu, da ne bi izgubila sveta, ki ga ne smemo

⁶ Danes se sicer bolj kot o interkulturnem etosu govori o etiki globalizacije, tako npr. tudi Peter Singer v delu *One World. The Ethics of Globalization* (New Heaven & London, 2004). Delo svojih univerzalističnih pretenzij niti ne taji, predvsem seveda s predlogom oblikovanja globalne oblasti, ki bi presegla oblastništvo nacionalnih okvirov. Tudi Beck zatrjuje: »Iz globalizacijske pasti ne vodi nikakršna nacionalna pot. Zato pa transnacionalna« (Ulrich Beck, *Kaj je globalizacija*, Ljubljana 2003, str. 204). Oba vidita prihodnost v »evropskem modelu«. Kolikor lahko pri njiju kot pozitivno jemljemo to, da ni mogoče stopiti pod univerzalizem, pa si ne zastavita vprašanja, ali je mogoče na njegovi podlagi sploh zagovarjati kako etiko. Tudi obstoj skupnih globalnih problemov in potreba njihovega skupnega reševanja sama po sebi ne upravičujeta, marveč zgolj opravičujeta »etiko globalizacije«, saj se ta prikazuje iz istega območja moči kot ti problemi sami. Tako se tudi kritično postavlja nasproti premoči, ne postavlja pa vprašanja o moči sami. Pravi naslov bi se zato glasil: »Etika globalne moči«.

⁷ V tem pogledu je precej dvosmiselna tudi ugotovitev R. A. Malla: »Idea univerzalizma je in ostaja regulativna, in dokler dopuščamo, da nas usmerja in vodi taka ideja, se bomo lahko izognili bodisi univerzalizmu bodisi golemu relativizmu.« (Ram Adhar Mall, *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Nordhausen 2003, str. 172.)





vnaprej enačiti z univerzumom ali zasebnostjo. Zgubljanje v svetu ne išče tujega, marveč je že prej našlo potujevanje sveta samega, ki je nekaj drugega od odtujitve.⁸ S tem je povezana »politika priznavanja«, ki se lahko izogne pasti humanističnega univerzalizma tako, da s tem, ko povsod priznava idejo Človeka in ideal človeštva, nikjer ne prepozna »ljudi«. Ljudje se zgubijo v »mnoštvo« in »množico«.

Tako se »interkulturno stanje« znajde v precepu enega in mnoštva. Ne le da je postala očitna nemožnost ene kulture, marveč tudi tiste kulture enega, ki ji običajno pravimo elitna, lahko pa bi bila tudi *kultura izjemnega*. Ali interkulturnost dopušča izjemnost, je sama tudi kultura izjemnega? Vse se zdi, da interkulturnost neprimerno bolj kot z izjemnim povezujemo z »mnoštvom«, in v zadnjem času smo priča številnim politično-teoretskim apologijam »mnoštva«, najbolj razpita je gotovo Negrijeva.⁹ Razmerje do izjemnosti in mnoštvo se slej ko prej opirata na razumevanje razlike in različnosti. Ali različnost ustvarja izjemo in izjemnost ali ne? V slednjem primeru potemtakem obstaja brez razlike, je brezrazlična. Tudi različnost mora nekako dopuščati razliko, tudi mnoštvo mora dopuščati izjemo.

170

Za interkulturnost so važni »ljudje«, ne »človek«, ne »človeškost, ne »človečanstvo«, ne »ljudstvo« ali »ljudskost«, ne »narod« ali »narodnost.¹⁰ Kdo so »ljudje«? Ljudje niso enostavno »mnoštvo«, še manj pa »množica«, ne le zato, ker je med ljudmi možna izjema in izjemnost, kajti ti dve sta možni le, kolikor je razlika med ljudmi. Ljudje ne srečujejo drug drugega na način, da se pač živi skupaj; so-bivanje ljudi že vedno osvobaja kot ljudi. Ljudje so v sobivanju navezani drug na drugega tako, da drug z drugim delijo svobodo. Ta svoboda se lahko, in najpogosteje tudi se, sprevrže v svoje nasprotje, ki ustvarja gospodarje in sužnje, vladarje in podložnike, oblastneže in podjarmljene. Beseda »ljudje« je, tako kot tudi nemška beseda »Leute«, etimološko povezana z grško besedo »eleuteria« in latinsko »libertas«, »svoboda«. »Ljudem« je lastna neka

⁸ O tem Bernhard Waldenfels, *Verfremdung der Moderne*, Göttingen 2001.

⁹ Prim. tudi razpravo Paola Virna *Slovnica mnoštva* (Ljubljana 2003), ki »kategorijo« mnoštva obravnava manj apologetsko od Negrija in Hardta, vendar še vedno vztraja znotraj polarnosti ljudstva in mnoštva.

¹⁰ Interkulturno gledano, je govoriti o »evropskem ljudstvu« prav tako zavajajoče kot govoriti o »evropskem narodu«. Evropejci niso ne narod ne ljudstvo; šele s tem dejansko nastopi problem »identitete« Evrope. Kaj v tem pogledu pomeni ugotovitev Larryja Siedentopa, da je »kriza evropske integracije – vprašanje demokracije v Evropi – obenem kriza liberalne politične miselnosti«? (Larry Siedentop, *Demokracija v Evropi*, Ljubljana 2003, str. 45.



»liberalnost«, »svoboda«, ki jih izpričuje kot »ljudi«. Indoevropski koren *leudh naj bi pomenil »rasti« (*leudhi, »ljudstvo«). Torej je beseda v pogledu etimološkega izvora zelo blizu tistemu, kar označuje beseda »narod«. Se nam torej tu ponuja nov pogled na narod, torej to, da so narod najprej »ljudje«? Grki poznajo še besedo »demos«, ki je v osnovi »demokracije«, »vladavine ljudstva«. Vendar je njen pomen »ljudstvo« naknaden. Koren »dao« izvirno pomeni deliti. Pojmovanji »naroda« in »ljudstva« sta danes kritični, ker se jemlje v zakup predvsem njuno subjektivistično vrednost. Vsekakor interkulturnost, kolikor ji gre za »ljudi«, predpostavlja »svet« svobode oziroma, kot bomo videli, sploh kak »svet«. Ko omenjamo »svet«, smo spet pri univerzalnosti. Toda svet, ki zadeva interkulturnost, ni univerzum, veliko bolj je univerzum vselejšnja kultura, kar izpričuje beseda »vesolje« v svoji prvotni staroslovanski obliki »vaseljana« v pomenu »naseljeni svet«, *oikoumene*. Tudi univerzum je najprej naselje. Kritika univerzalizma mora doumeti, da le-ta pripada načinu (verziji), kako naseljujemo svet. Tega načina ni mogoče zamejevati niti preko identitete vseh razlik niti pod razliko vseh identitet. Naseljevanje sveta je prvotna politika priznavanja, ljudje dobivajo od tam, kjer so naseljeni, svoje poreklo, svojo izvornost kot vselej odtegnjeno izvornost. Izvor potrjuje bivanje, ki iz njega priteka in preteka s tem, čemur lahko rečemo prebivanje. Če smo prej omenjali interkulturnost kot *pseudonim*, njeno poreklo pa smo določili kot *priznavanje*, potem bi bilo prebivanje sinonim, *soznačnica* interkulturnosti, kolikor je vnaprej ne zamejujemo s problematiko univerzalizma in partikularizma. Tu se ponuja možnost, da pretresemo njuno subjektivistično osnovo.

Treba se je vprašati, ali so ta stališča glede univerzalizma in partikularizma, preden se postavljamo prednje, tudi filozofsko izčiščena. Tako filozofsko prečiščenje, ki je v sodobni hermenevtiki znano pod imenom destrukcije, razgradnje, pokaže, da je univerzalna kritična osnova filozofija sama, *epohalni* dosežek, povezan z vznikom novoveške subjektivitete. Kot epohalna pa skriva v sebi odteg resnice. Univerzalistična struktura ne določa filozofije nasploh, marveč njen zgodovinski izsek. Samo v tem epohalnem obzorju subjektivitete je možen tudi očitani evropocentrizem, ki si samega sebe predstavlja univerzalistično. Zanj je značilno široko prisvajanje zgodovinskih in nezgodovinskih kultur, kar kaže tudi nastop takih znanosti, kot so etnologija, arheologija, zgodovinopisje, antropologija itn. Ne moremo pa enačiti z evropocentrizmom tistega, kar se naznani z veliki grškim rekom »spoznaj samega sebe«, ki odlikuje držo filozofije. V tem reku se ne soizreka še noben center jaza in ne identiteta onega »mi«, marveč najprej in predvsem neka odprtost za samega





sebe – postavljenost pred svet. Tu je torej podana neka sredina-svet, ki še ni usrediščena v neko središče, je pa scela razprta. *Meleta to pan*, glej na celoto, skrbi za celoto, se tako glasi neki drug izrek, pripisan Periandru. In če je s prvim odprta neka sredina, nam drugi razpira neko vmesnost. Človek se prepoznava v bivajočem v celoti, ne da bi bil ta celota sama. Človeškost je razprta sredi bivanja kot *vmesnost pre-bivanja*. *Prebivanje* je nastanjenost v svetu (sredina), hkrati pa tudi njegovo prestajanje (vmesnost).

Kako je zdaj s to odprto sredino in razprto vmesnostjo?

Ta sredina in ta vmesnost se izrekata, čeprav nista imenovani, s predpono oznake-psevdonima, ki tvori vodilno nit pričujočega razmisleka: v »inter-« inter-kulturnosti same. »Inter« je ista beseda kot nem. »unter« v »Unterschied« in kot slov. »notri«. Ta predpona spenja kulturo v njeni notrinskosti, po kateri kulturo, kakor koli že jo definiramo, najprej dojemamo v bistvenosti *prebivanja* kot nastanjenosti v svetu (sredini) in prestajanju sveta (vmesnosti). Problem, morda eden ključnih filozofskih problemov sedanosti, je to, da je še ne pojmuje oziroma da se jo šele učimo pojmovati v tej bistvenosti prebivanja. Drugače bi »inter-kulturnost« kot temo filozofskega razmisleka lahko mirno spravili z dnevnega reda, saj ta beseda »zgolj« poudarja bistveno notrinskost kulture. Toda v tem »zgolj« je cela epoha in misel, ki jo ta zahteva zase. Filozofija, ki se osredinja na inter-kulturnost, ima tako opraviti z nečim, kar *še ni* – svetom kot sredino prebivanja – vendar ne tako, da sploh ni, marveč je v neki bistveni možnosti, v neki vnaprejšnjosti, apriornosti, in to pomeni, da *že* nekako *je*, v neki *vmesnosti*, na neki poti. Ta vmesnost izpolnjuje smisel *tradicije kot prenosa, izročila kot sporočila*. Interkulturnost je kot kultura zasnovana v tradiciji, vprašanje pa sproža ta »v«, ta »inter-« sam, ki je postal očiten kot neko epohalno določilo.

Če se vprašanja etosa interkulturnosti povezuje z iskanjem njenega kraja, potem se tu v nekem smislu res nahajamo na nekem »brezkrajevnem kraju« in »krajevni brezkrainosti«, kot skuša pokazati v svoji interkulturni hermenevtiki Ram Adhar Mall. Ta paradokсна oznaka, ki v veliki meri povzema paradoksnost topologije inter-kulturnosti, pa nas ne odrešuje razmisleka o vmesnosti, ki v tem tiči, marveč nam ga ravno nalaga. Potrebno je razviti neko topiko inter-kulturnosti, ki bi opredelila *kraje srečevanja*. V nasprotnem primeru tvegamo, da se na krajih brez kraja srečujemo povsod in nikjer, torej v neki ponesrečeni različici slabe univerzalnosti. Z umanjkanjem sredine srečevanja pa se izmakne tudi vmesnost sporazumevanja.





Interkulturni toposi niso geografska mesta, niso multikulturalna velemesta ali pa multikulturni kozmopolis kot projekcija prihodnjega človeškega bivanja na Zemlji. *Polis* po svojem poreklu ni množstvo, marveč skupnost prebivanja. Kaj in kje so *interkulturni toposi*? Tak topos je recimo politično, tak topos je umetnost, je religija, je znanost, je socialna skrb, izobrazba, je resnica, je svoboda, je duh, je spolnost, je telo, je ekonomija, vojna in mir, narod, govorica, lahko bi rekli, da predvsem govorica. Vse to so načini srečevanja človeškosti, ne le s samo seboj, marveč s tistim, kar jo izpolnjuje v pogledu svetovnosti sveta. Svetovnost sveta tako zajema celotnost vseh toposov srečevanja, toda ta celotnost je v izvrševanju, je proces in dogajanje. Svetovnost sveta ni ne univerzalni topos ne transverzalni utopos interkulturnosti, marveč *odprta sredina*.

Preden se podrobneje posvetimo dojetju sveta kot odprte sredine interkulturnosti, je treba najprej odgovoriti na pomislek, ali taka izpostavitve sredine morda ne pomeni neupravičene zapostavitve tega, kar je v središču sveta kot subjekt. Mar ne bi morali osrediščnosti v subjektu le priznati neke relevance, saj drugače uveljavljamo odprto sredino sveta kot brezsubjektivno, tako rekoč brezčloveško? Vendar pa sredina, čeprav asubjektivna, ni nikoli brezčloveška. V primerjavi s tem je lahko osrediščnost v subjektu brezčloveška v tem smislu, da zanika nesubjektivno človeškost kot primitivno, nezgodovinsko, neizobraženo itn. Njen paradoks je v tem, da postavlja univerzalno človeškost, ne da bi bila možna vase zajeti sleherni parcialno človeškost. Zajema torej na način izjeme, ne da bi priznavala izjemnost. Vračuna sicer, da človeškost ni nikoli človek nasploh, marveč bistveno »vsak za sebe«, vendar pa iz te vsaksebnosti naredi središče, namesto da bi se spustila v sredino. Vsak-za-sebe kot točka samorefleksije jaza se namreč že reflektira v odprtem ogledalu, ki bolj postavlja njega, kot pa da bi ga on postavljaj. Prav to prihajanje na čisto in čistina prihajanja pomenita »svet«. Kdo smo na tej čistini, če nismo subjekti? Odprt ostaja prav ta »kdo« kot znamenje naše umeščenosti v sredino. Sredina sveta je zato vselej občutena kot vmesnost sporazumevanja. Svet najprej spregovarja kot občutek sporazumevanja, ki opredeljuje naše prebivanje. Prebivamo tam, kjer občutimo razumevanje do nečesa in z nekom ali pa k tistemu razumevajoč težimo. Prebivanje je drugačno od osrediščanja v subjektu prav po svoji umeščenosti v sredino. Prebivati pomeni tako »prebivati nekje« kakor tudi »prebiti nekaj«, »sta(nova)ti nekje« in »prestati nekaj«. Prebivanje tu ni zgolj nado- meščanje subjekta, ker prebivanje nikoli ne more zgolj »zasedati mesta«, ni ga mogoče podvreči »funkciji«.



»Prebivanje« tako – kolikor z njim označujemo način umeščenosti v sredino sveta – v temelju omogoča epohalni prehod kulture v interkulturost oziroma od subjektne osrediščenosti kulture k odprti sredini interkulturnosti. Prebivanje tvori interkulturni etos, kolikor v tej grški besedi še uspemo najti izvorni pomen bivališča, prebivališča. Namesto interkulturnost bi tako lahko rekli, predvsem pa premišljevali, *prebivanje*.¹¹

Nobenega od prej navedenih toposov interkulturnosti ni mogoče obravnavati mimo toponomije prebivanja. Prebivanje ustanavlja interkulturnost. To pomeni, da je izročilo prebivanja ključni moment interkulturnosti. Izročilo, tradicija, tvori možno podlago interkulturnosti, kolikor obsega poreklo in priznavanje. Toda poreklo in priznavanje je neko izročilo šele na način sporočanja, tj. tradicije na način prenašanja človeškosti, ki šele odpira svet prebivanja, tj. raznovrstnost naseljevanja sveta. V tem je morda različna od multikulturalizma, ki zgolj zagovarja različnost ob nevprašljivi uniformni podlagi, na kateri se razvrščajo kulturni vzorci. Interkulturna vednost je zaradi svoje zasnovanosti v izročilu prebivanja drugačna od multikulturne zavesti, ki je v osnovi brez te vednosti. To ne pomeni zgolj tega, da je pojavno zavezana globalnemu ekonomizmu, marveč da ji je sploh bistveno odvzeta zmožnost za vednost, ki bi se *spuščala v pogovor*. Tako spuščanje v pogovor nastopa le tam, kjer se prenaša človeškost, kjer vlada neko izročilo prebivanja.

174

Kaj bi torej v zvezi s tem konceptualno pomenila oznaka »interkulturnost«?

Interkulturnost, kakor koli že je ta oznaka preobtežena in kar koli že se nalaga nanjo in vlaga vanjo, kaže na naš problem s kulturo kot naseljevanjem sveta. Problem interkulturnosti skriva v sebi problem prebivanja. Zagotovo ni zgolj filozofski koncept, hkrati pa vendar ni mogoče zanikati, da posebej zadeva filozofijo oziroma interkulturno posebnost filozofije. Kakor koli že pojmuje mo filozofijo, tj. ji pripisujemo zgolj grški izvor ali še kakega drugega, ji pridajamo znanstveno ali splošno humanistično obeležje, poudarjamo njeno emancipacijsko ali hegemonistično vlogo, nikakor ni mogoče zanikati njenega interkulturnega razsežja, ki smo ga naznačili s »sredino« in »vmesnostjo«. Morda se prav v njegovem okrožju znova zbudi problem razmerja med filozofijo in

¹¹ V tem pogledu je vsekakor zanimiv Sloterdijkov poskus v trilogiji *Sphären*, da bi na novo, s stališča nastanjenosti v svetu, napisal filozofsko zgodovino človeškosti. Vendar pa intelektualistični širini Sloterdijkovega pogleda na razsežje prebivanja manjka tista globina, ki jo srečamo pri Martinu Heideggro, ki je prvi podal filozofsko odstrtje prebivanja.



humanističnimi vedami, če ne tudi vprašanje filozofije kot znanosti, ki po globokem Husserlovem razumevanju zadeva evropskost samo. Napredek v tem razumevanju je povezan s prehodom od razsvetljen(sk)e kulture do *kulture sveta*, ki jo označujemo kot *interkulturalnost*. Prehod *od razsvetljenstva do sveta* je najprej nujen v okviru tega, kar razumemo kot evropskost, ki se odpira nekemu možnemu sporazumevanju. Evropskost je tudi neka duhovna vmesnost, ki jo samo obseda duh središča. Toda evropskost je sama v sebi *bitno* že neki *prevod*, in samo zato lahko njeno zgodovinsko identiteto spodnaša razlikovanje, določneje, samo-razlikovanje, ki ga običajno, se pravi sledeč tradiciji, dojemamo predvsem *jezikovno*. *Ni jezika nasploh*, jezik tudi ne obstaja kot množica jezikov, so pa gotovo različni jeziki, med katerimi je možen prevod. Ko govorimo o interkulturalnosti, je treba pripraviti prevod v tisto, kar nam že govori kot govorica sveta, ki je izrazno ne zaobseže nobeden od jezikov, hkrati pa tvori skrito porenko razlike vsakega od njih.

Prav če upoštevamo samo možnost prevoda, je filozofsko nezadostno, da problem interkulturalnosti omejimo na problem interkulturalne filozofije. Tema interkulturalnosti ni zgolj srečevanje in sporazumevanje med kulturami in v kulturi, ampak sama možnost in pripravlanje takega srečevanja. To v bistvu zadeva njeno vez s filozofijo, čeprav ta ne more prevzemati interkulturalnosti kot svoje naloge ali vloge, saj se mora, kolikor naj bo zavezana sami sebi, osvoboditi vsakovrstnih vlog in nalog. Če pa vez med filozofijo in interkulturalnostjo zadeva to odvezanost samo, potem se filozofija in interkulturalnost navezujeta druga na drugo na način *osvobajanja tradicije*, ki je vse kaj drugega kot osvobajanje *od* tradicije. Če slednje razumemo kot razsvetljenstvo, potem se tu nakazuje prehod od razsvetljenskega človeka k zjasnjenju biti v svetu, ki prihaja do besede v tradiciji (kulturi) in v tistem skozi njo odprtem (»inter«).

Kolikor se svet ponuja kot ta prvovrstna sredina za interkulturalnost in ponuja tudi odvezujočo vez s filozofijo, smo torej tu hkrati napoteni na *prvobitno vmesnost jezika oziroma jezikov*, kolikor jezik nasploh ne obstaja, so pa vsi jeziki govorica sveta. Jeziki vselej napotujejo na neko sredino, zato ni mogoče le *sporazumevanje v jeziku*, *marveč tudi razumevanje jezika drugega in prevajanje med jeziki*.¹² Interkulturalnost bi lahko imenovali kar medjezikovnost, ki

¹² Prim. razpravo Mete Grosman *Književnost v medkulturalnem položaju*, poglavje »Medkulturalnost in medkulturalna zavest«: »Zaradi nerazdružljive povezanosti jezika in kulture opisujemo tudi vse oblike sporazumevanja s tujimi jeziki in še zlasti ves tujejezikovni pouk kot medkulturalni stik in



pa jo moramo misliti v okvirih posredovanja sveta, drugače ni le brezvsebinska, marveč ne-odgovorna do vselejšnje govornice sveta, kolikor nam ta vedno nekaj pomeni in je za nas tako ali tako pomemben. V tem smislu se sredina sveta, biti-v-svetu, sporoča tudi nejezikovno, četudi nikoli ne brezjezikovno.

Pri tem moramo upoštevati okret sodobne filozofije, s katerim je poudarjeno postala neko *mišljenje v govornici*. Jezik ni zgolj osrednja tema filozofije v 20 st., v njenih različnih usmeritvah. To izredno zanimanje filozofije za jezik je znamenje njene zaokrenitve k mišljenju v govornici. S tem filozofija ne postane filologija, saj filološki pristop k jeziku postane sam vprašljiv, kar potrjuje tudi razvoj lingvistike v 20. st. in njen vpliv na razvoj humanističnih ved, kjer je zavrnila prevlado psihologije, čeprav poskuša ta še naprej ohranjati svojo vladavino prek kognitivnih znanosti. S tega vidika je treba resneje jemati tudi zaokrenitev filozofije k mišljenju v govornici, ki ima posledice tako za utemeljevanje humanističnih ved kot tudi za temelje humanizma. Slednji se opira na razumevanje človeka kot govornega oziroma kot umne živali (*zoon logon echon*). Problematična ni samo dvosmiselnost človeškega logosa kot govornega in umnega, marveč hkrati tudi to, da se identiteta človeškosti oblikuje na podlagi identifikacije z živalskim. Na podlagi tega so se oblikovali vrednostni kriteriji, katera človeškost je bliže živalski in katera je po svoji izobrazbi in vzgoji najdlje od nje in najbolj varna pred njo, katera je, če lahko tako rečemo, najbolj odmišljena. Prav to, da mišljenje obravnavamo kot mišljenje v govornici, pa nam preprečuje, da bi človeškost in živalskost višjevredno razločevali na podlagi njune nižjevredne enostnosti.¹³ Te preprosto ni, še tako primitiven svet je ravno svet in morda še bolj svet kot visoko civilizirani svet. V tem »civiliziranem svetu« se dogaja velika manipulacija z živalskostjo, nezamisljivo in javnosti prikrito klanje, ki ga »primitivni svet« nikoli ne doseže, in ravno na tej točki ga civilizirani svet brezobzirno presega.¹⁴

pravimo, da tako sporazumevanje in pouk potekata v medkulturnem položaju.« (Meta Grosman, *Književnost v medkulturnem položaju*.) Da avtorica največ pozornosti nameni fenomenu prevajanja, seveda kaže na to, kako je zvest o medkulturnem položaju že zasnovana v sami medkulturni položenosti zavesti, ki se oblikuje s tradicijo prevoda.

¹³ Koliko in kako »interkulturnost« zadeva razmerje med človeškostjo in živalskostjo, je seveda vprašanje posebne vrednosti, ki zase terja tudi drugačno vrednotenje, se pravi postavitev v to razmerje. Zaenkrat malo ali skoraj nič ne kaže, da bi bila drugačna postavitev sploh poskušana.

¹⁴ Da bi se lepo ohranjal »civiliziran obraz«, se od časa do časa uprizori, recimo, kaka gonja proti lastnikom kitajskih restavracij, v katerih naj bi brezobzirno jedli pse, pri čemer se seveda nihče ne ozre na svoj lastni jedilnik.





Kolikor se zavzemamo za filozofijo kot mišljenje v govorici, se vzbudi vprašanje: Ali s tem ne pospešujemo samo sofistike? Mar tako filozofske argumentacije ne krčimo na retorično? Tisto, kar nas dviguje nad domnevno sofistično stališče in njegovo filozofsko protistališče, je pojmovanje sveta, s katerim se vse relativira: sveta si ne izmišljujemo, marveč ga najdevamo, vendar nikoli ne v kakšnem dokončnem stanju, marveč tako, da ga spolnjujemo, tako kot recimo odgovor spolnjuje vprašanje.

Odgovor na vprašanje, kaj je interkulturnost, nas slej ko prej privede do hermenevitične razprostrtosti vprašanja in odgovora, ki pomeni situacijo razgovora. V situaciji razgovora pa se lahko znajdemo samo kot nagovorjeni od tistega, kar prihaja vmes med razgovorom. Interkulturnost bi lahko opredelili kot *kulturo v razgovoru*, ki je nagovorjen od govorice sveta. Svet tu ni mišljen ne kot univerzum, ne kot univerzalni horizont, ne kot intersubjektiviteta, niti kot tisto, kar nam je tako ali drugače pomembno. Svet nam spregovarja v vseh teh pomenih, pa vendar ni nič od tega. Svet je zgovoren edino v spregovarjanju *sredine*. Sredina sama ni razsežje, pač pa daje razsežja. Sredino je najbolje označiti s tistim, kar je poskušal Heidegger primisliti z »Es gibt« kot »se daje«, »se daruje«; sredina kot »es« oblikuje razsežja kot razmerja med nebom in zemljo, med ljudmi in bogovi, med besedo in rečjo. Ta razmerja nam govorijo kot osrednja, tj. sredino kot sredino zadevajoča in prizadevajoča. Le njihovo posredovanje, ki tvori smisel izročila sploh, nam omogoča razumeti *interkulturnost kot kulturo v razgovoru*. Zanalašč tu govorimo o kulturi v ednini. Ne le za to, da ne bi vzpodbujali lažnega pluralizma različnosti kultur, marveč zato, da bi poudarili, kako interkulturnost danes ni zgolj kaka lastnost kulture, marveč njena lastnost in tujost hkrati. Lastna kultura, ki jo običajno enačimo kar z »identiteto«, je način vmesnosti in edino kot ta vmesnost ima lahko danes neko relevanco. S tem lastno, v isti ali še večji meri kot tuje, potrebuje razgovor kot tuje.

Če se zdaj povrnemo k razmerju med interkulturnostjo in filozofijo, potem lahko ugotovimo, da se ta odnos gotovo ne zastavlja samo iz grškega ali nekega drugega začetja, marveč tudi iz tistega območja, ki se večkrat pomenljivo označuje kot »drugo miselno pričetje«. Ta drugi začetek pa je tesno povezan z vprašanjem razmerja do jezika. Ne le v okviru vprašanja, kako jezik lahko je, marveč, kaj se pravi misliti v govorici. Govorica opredeljuje možne kraje in tudi skrajnosti filozofije. S tem se je filozofija v – interkulturni krajini – bistveno našla na poti do govorice. Heideggrovo knjigo z naslovom *Na poti do*



govorice lahko zato vzamemo kot temeljni oziroma kar utemeljuje razmislek o interkulturnosti, ki ga ne moremo prosto uvrščati pod posplošeno dojeto filozofijo interkulturnosti. Z interkulturnostjo ni nič, kolikor njenih lastnih splošnosti ne privedemo do potujenih *po-sebnosti*. Šele na tej ravni posebnega se prične odvijati razgovor, ki je bistveno drugačen od tega, kar se posplošuje kot komunikacija. Zato je *interkulturnost kot kultura razgovora* bistveno nekaj drugega od *interkulturene komunikacije*, ki se niti ne razločuje od multikulturalizma. Heideggrova knjiga *Na poti do govornice* je temeljna prav, kar zadeva tak razgovor, pri čemer nimamo v mislih le znanega pogovora z japonskim gostom ali sklicevanje na Lao Zija: pomemben je predvsem priključitev same *raze* (inter-, unter-, dia-) tega razgovora. Najprej v razmerje med rečjo in rekanjem, ki zasije v sredini sveta, pri Heideggro oklicani kot »das Geviert«, »četrterje«. Četrterje ni le skup štirih, zemlje in neba, smrtnih in nesmrtnih, marveč so ti napoteni drug na drugega skozi razločenje (Unterschied), so medsebojno ubrani v razboru (Zwiefalt), vzajemno nošeni v raznosu (Austrag). Tu si ni potrebno naknadno izmišljovati razlik in različnosti – razlika je na delu kot sredina sveta, iz razlike se porajajo vmesnosti.

178 Interkulturnost kot psevdonim, kot priznavanje, kot različnost in drugost, kot lastnost in tujost, kot sredina srečevanja in vmesnost sporazumevanja, kot prebivanje, kot kultura v razgovoru. Kaj jih druži, vse te različne, kot da jih združuje *druženje v razgovoru*. Vendar z interkulturnostjo kot »kulturo v razgovoru« ni mišljena toliko trajnost kulture pogovora kolikor vztrajnost razgovora o kulturi.¹⁵ Le taka vztrajnost ohranja odprto in s tem dejavno identiteto kot najkritičnejši pojem sodobnosti.

¹⁵ Gayatri Chakravorty-Spivak v nekem zapisu o pojmovanju kulture ugotavlja, da »sleherna definicija ali deskripcija kulture izhaja iz kulturnih dojemanj raziskovalca« (Gayatri Chakravorty-Spivak, »Culture«, *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*, zv. I, št.1, str. 11.) . S tem se je seveda mogoče strinjati, vendar je vsakokratno izhodišče že vnaprej posredovano s situacijo razgovora.





SLIKA



SLIKA

179



SLIKA





Pripravil Dean Komel



180





Bernhard Waldenfels

ZRCALO, SLED IN POGLED

H genezi slike

Večina slikovnih koncepcij boleha za tem, da začenjajo previsoko, namreč na ravni slikovnih del in slikovnih medijev. Zaradi tega pri doživljanju slike nismo pozorni na razpoke in brezna. Ta očitek zadeva tako filozofske teorije slike kot tudi umetnostno teorijo, umetnostno zgodovino in muzejsko prakso, ki se ne zna več čuditi temu, da obstaja nekaj takega kot slike. Vendar lahko zaradi ponovnega navdušenja nad slikovnim in zaradi ikonoklazma sklepamo na fascinacijo nad slikovnim, ki daleč presega kulturno zalogo slik.

181

Pričujoči razmislek se vrti okoli geneze slike, ki omogoča vdor v zaprtost nekega v lepi ali pa nič več v lepi videz ujetega estetskega sveta, tako da se pri tem sprostijo tako pred- kot tudi post-estetski motivi umetnosti. Umetnost terja genealogijo, ki bo enakovredna Nietzschejevi genealogiji morale ali Husserlovi genealogiji logike. Kontingenca razporeditev redov, ki »obstajajo«, ne da bi bile trdno določene, kaže tako nazaj, za obstoječe rede, kot tudi preko sebe, oboje v nerazločljivi prepletenosti. Nekemu *être brut* ustreza *art brut*, ki se niti ne začne niti ne konča pri sami sebi.¹ To nas ne uči le filozofskega ovedenja razporeditve vidnega in slikovnega, temveč tudi moderne slikovne prakse,

¹ Glede koncepcije razporeditve, ki je osnova za naslednje obravnave slike, prim. *Ordnung im Zwielicht* [Razporeditev v somraku] (1987). S pomočjo priloženih »slikovnih razporeditev« sem skušal pokazati, kaj se ubeseduje v tekstih.





znotraj katere se vedno znova stikajo in krepijo arhaični in revolucionarni momenti. Upanje na vse večjo deziluziacijo, med katero dojemamo slike vedno bolj kot slike brez zunajestetskih učinkovanj, se izkaže za varljivo. Vprašanje »Kaj je slika?« se zastavlja z vse večjo nujnostjo, kolikor več novih slikovnih form si prilasti naše izkustvo.² Glede na raznolikost vidikov, ki jih je treba upoštevati, so naše fenomenološko navdahnjene analize zastavljene poudarjeno skopo. Gre za to, da označimo nekatere nevrvalgične točke, ki so pri poizvedovanju po genezi slik neizogibne. Če »slika« obstaja, potem obstaja le v sečišču različnih slikovnih dimenzij.³

1. Slika in slikovno pojmovanje

Začnimo z nekaterimi minimalnimi pogoji, ki jih mora izpolnjevati slika, da lahko velja za sliko. V fenomenološki in hermenevtični maniri izkušnjo lahko določimo v tem smislu, da v njej nastopa *nekaj kot nekaj*. To izvorno diferenco med tem, kaj nekaj je, in načinom, kako je to dano, mišljeno ali dojeto, označujem kot *signifikativno diferenco*.⁴ Takoj ko imamo opravka z neko vizualno izkušnjo, nam to pove, da postane vidno *nekaj kot nekaj*.⁵ O slikovni izkušnji govorimo tedaj, ko postane v *sliki* vidno nekaj kot nekaj. Slika torej najprej ni nekaj, kar poleg vsega drugega tudi vidimo; kot medij gledanja je podobna soncu, v katerega svetlobi nekaj vidimo. Sončni mrki nas spomnijo na nekaj, kar je Platona spodbudilo k tako daljnosežnemu razmišljanju: ne vidimo preprosto sonca, temveč nekaj na soncu, kar je ogroženo z bleščanjem in zaslepitvijo, takoj ko pogledamo naravnost v svetlobo.

² Napotujem na istoimensko knjigo, ki jo je izdal Gottfried Boehm (1994) in v kateri je dokumentirana zgodovinska in aktualna raznolikost naših slikovnih predstav. Glede sedanje vprašljivosti priljubljenih umetnostnozgodovinskih predstav najdemo veliko zanimivega pri Hansu Beltingu: *Das Ende der Kunstgeschichte* [Konec umetnostne zgodovine] (1995).

³ Tukaj nadaljujem tisto, kar sem začel na nekem drugem mestu. Prim. *Der Stachel des Fremden* [Želo tujega, prim. slov. prev. v Zbirki Phainomena, Ljubljana 1998], 13. in 14. pogl., *Sinnes-schwellen* [Pragovi čutnega], od 5. do 7. pogl., še posebej 6. pogl.: »Der beunruhigte Blick« [Vznemirjeni pogled], na katero se neposredno navezujem. Glede pobud, ki sem jih dobil od Merleau-Pontyja, prim. moj članek v *Métraux/Waldenfels*, 1986: »Das Zerspringen des Seins« [Razkrajanje biti]. Omenjena pripravljala dela mi omogočajo, da na tem mestu le poantiram nekatere probleme, ne da bi obširneje osvetljeval njihovo teoretsko ozadje.

⁴ Izčrpneje o tem: »Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten« [Fenomenologija z eidetičnega, transcendentnega in strukturalnega vidika], v: *Waldenfels* 1998, posebej str. 21.

⁵ Kot večinoma, izhajam tukaj iz ožjega pojma vizualne slike, vendar je v razgrnitvi slikovnih vidikov njegova razširitev neizogibna.





Slika je torej sedaj podvržena *ikonični diferenci*, diferenci med tem, kar je slikovno vidno, in medijem, v katerem to je vidno. Podobno kot pri znaku lahko razlikujemo med (od)slikujočim in (od)slikanim.* Slika sama se podvoji. V primeru slikarske upodobitve se diferenca materializira v *pikturalno* diferenco; v upodobitvi se razlikujejo materialni in formalni oz. funkcionalni momenti.⁶ Osrednja točka in jedro te slikovne koncepcije je tisti majčkene *kot*,** ki ga ne moremo prišteti niti k intencionalnemu aktu ustvarjalca ali opazovalca niti k slikovni vsebini. Ta *kot* markira nastop slike kot slike; brez njega ne bi bilo niti slikovne vsebine niti slikovnih intencij. Fenomenološkemu in hermenevtičnemu *kot*, ki ga srečamo pri Husserlu in Heidegru, ustreza torej neki ikonični oz. pikturalni *kot*.

V podobnem smislu, kot govorita Husserl in Merleau-Ponty o fungirajoči funkcionalnosti, fungirajočem jazu, fungirajočem živem telesu ali fungirajočem jeziku, lahko označimo sliko, ki nekaj kot takšno napravi vidno, kot *fungirajočo sliko*, katere fungiranja ni mogoče vzpostaviti z nikakršnim tematiziranjem. Če slika ne pomeni le sekundarnega dodatka, gledamo *vanjo* še preden *jo* vidimo. Ta *kot* izvira iz nekakšne samodiferenciacije. Slika se ne razlikuje zgolj od drugih, temveč se razlikuje v sami sebi in od same sebe podobno kot živo telo, ki fungira kot živo telo in se obenem nahaja v svetu kot telesna stvar. Uganka vidnosti tiči sedaj v tem, da se samo postajanje in ustvarjanje vidnega vrši s sredstvi vidnega. V tem smislu sem na nekem drugem mestu govoril o potencirani vidnosti. Vse to je več kot samoumevno. Problemi nastopijo takoj, ko si pobjiže ogledamo vlogo slike.

Tradicionalne in novejšje slikovne koncepcije izzivajo dvojno nevarnost: da se slikovno pojmovanje bodisi utopi v poplavi slikovnega bodisi nasede v preveliki plitvini. Prvo nevarnost lahko označimo kot *ontologiziranje* slike. Ikonična diferenca je odpravljena, ko se slike spremenijo v *slikovno realnost* ali, obratno, realnosti v *realne slike*. Tovrstna tendenca je prisotna v platonizmu, v katerem se čutne reči pojmujejo kot čutne odslikave ideelnih izvornih slik, ali v novoveških teorijah zavesti, v katerih so reči fizičnega zunanjega sveta podvojene z mentalnimi slikami parafizičnega notranjega sveta. Ikonična diferenca se vsekakor vedno znova uveljavlja vzvratno. Po eni strani se svet čutnega

* *(Ab)bildendem und (Ab)gebildetem*

⁶ Glede teh diferenčnih pojmov prim. Waldenfels 1990, str. 219; 1999a, str. 115, 132 isl. ter G. Boehm 1994, str. 29 isl.

** *Als*



in idejnega podvaja na zunanji in notranji svet, po drugi pa se podvajajo platonске slike v čutne odslikave in ideelne izvorne slike,* tako kot novoveške predstavne slike (*ideas*) razpadejo v žive in obledele slike. Ta slikovna mora se konča takoj, ko izhajamo iz večstopenjske izkustvene strukture in slikovno ali znakovno zavest prepustimo temeljnemu sloju neposrednega izkustva.⁷ Vendar pa se tukaj kaže neka druga nevarnost, kajti to gledanje vodi k oslavitvi slikovnega izkustva. V tem primeru je slika utemeljena na *neslikovni realnosti*, in sicer na straneh odslikujočega ter, kolikor računamo z možnostjo ne-realne slike, vsaj na straneh odslikujočega slikovnega nosilca. Posledica tega je nadalje to, da je slikovno dogajanje, v katerem je nekaj vidno, zvedeno nazaj na *slikovne intence* slikovnega predstavnika ali proizvajalca, opazovalca ali uporabnika. Neslikovna realnost potrebuje neki slikovni subjekt, ki dejanskost naseljuje s slikami.⁸ Ontološko pretiravanje slike s slikovno realnostjo se preobrača v *semiološko-funkcionalno* reduciranje slike vse do golega pomožnega sredstva ali orodja. V prvem primeru so slike same realne, v drugem zastopajo realnost. Sedaj se zastavlja vprašanje, ali sta s tem adekvatno zajeta slikovni red in vloga slike.

184 Da bi zlomili premoč realnosti in tematizirali slikovni medij v njegovem fun-
giranju, potrebujemo posebno vrsto fenomenološke *epoché*. Potreben je pogled, ki se obvladuje, kar pove več, kot če se vzdržimo sodbe o realnosti ali celo negiramo postavitev realnosti. Morda lahko trdimo, da s tem, kar upodablja-
joča umetnost počne, takšne *epoché* ne prakticira nujno v tistem, kar misli sama o sebi, in sicer na tak način, da ne ustvarja zgolj nekaj vidnega na sliki, temveč prinaša v sliko vidnost samo. Naravna slikovna naravnost bi se s tem podrla in že omenjeno potenciranje vidnega bi doseglo nadaljnjo stopnjo.⁹

* *ideelle Urbilder*

⁷ Glede te slikovne koncepcije, ki je osnovana pri Husserlu, Finku in Ingardnu ter pri Sartru zaostrena v negativno slikovno pojmovanje, prim. Gerhard Bensch: *Vom Kunstwerk zum ästhetischen Objekt* [Od umetnine do estetskega objekta] (1994).

⁸ Za Reinhard Brandta, ki se v tej točki navezuje na nauk o imaginaciji pri zgodnjem Sartru, pomeni ljudem pridržana negacija rojstvo slike, saj ta po definiciji prikazuje nekaj, kar ni ona sama. Prim. pred kratkim izdano, sistematično zasnovano in poučno raziskavo *Die Wirklichkeit des Bildes* [Dejanskost slike] (1999), ki je seveda v nasprotju z mojimi lastnimi poskusi na tej odločilni točki in potemtakem tudi z mojo oceno umetniškega dogajanja. K temu dodajam, da pri Husserlu nikakor nima zadnje besede intencionalnost akta, da namreč le-ta napotuje nazaj na pasivno izkustveno dogajanje, ki ga ne upravlja jaz. Prim. *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua XI).

⁹ Morda lahko v tem primeru govorimo o umetniški presežni vrednosti slike, ki lahko ostane implicitna ali pa izstopi eksplicitno. Glede potenciranja vidnosti v treh stopnjah: z realnostjo





Podobno kot obstaja po Romanu Jakobsonu poetična funkcija jezika v tem, da se nanaša na lastni medij, bi bila *pikturalna funkcija* slike v tem, da se nanaša na slikovni medij in, kot dodajam sam, na slikovno dogajanje v celoti, na vstop-in postavitev-v-sliko.* Nadalje s Karlom Bühlerjem in Romanom Jakobsonom privzemimo, da so pri vsakem jezikovnem dogodku udeležene vse funkcije jezika, le da pač s spremenljivo dominantnostjo; podobno bi lahko veljalo za vidno in slikovno dogajanje, ne da bi se nas moral polastiti strah pred referentom ali njegovo omalovaževanje. Tako bi si lahko predstavljali, da se slike približujejo slikovnim stvarim in stvari stvarnim slikam, ne da bi se ikonična diferenca porušila v pokritju slike in stvari.¹⁰

V nadaljevanju se bom lotil skiciranih vprašanj in jih poglobil, tako da bom kot poskusne slike postavil tri slikovne aspekte: odslikavo v kontrastu do izvorne slike, oddaljeno in bežečo sliko,** tri aspekte torej, ki so v izkustvu zasidrani v prototipični obliki zrcala, sledi in pogleda. Pri tem izhajam iz prepričanja, da je določeno funkcionaliziranje slike nepogrešljivo za to, da bi se slika kot slika sprostil, da pa ni treba vsega, kar presega funkcionaliziranje, v celoti odpraviti kot ontologiziranje slike. Zadnje velja posebno za platonsko slikovno mišljenje, ki ga kljub vsej upravičeni delni kritiki ne kaže tako zlahka odriniti na stran.

2. Odslikava, izvorna slika in podobnost

Od-slikanost*** slike se zdi tako očitna kot vprašljiva. Nihče ne bi rekel, da je Zevksis naslikal grozdje in s tem privabil ptice, če bi bilo naslikano grozdje videti povsem drugače kot užitno. Platon in številni drugi pred njim in po njem se ne bi toliko borili proti slikovni očaranosti, če ne bi to, kar se na sliki prikazuje, izgledalo do zamenljivosti podobno temu, kar je. In ko Aristotel v svoji *Poetiki* označi človeka kot ἡέιζοέέβδᾶᾷίί, potem je treba prav gotovo misliti tudi na posnemovalno ugodje in posnemovalno zmožnost, ne pa le na sublimne in zato tudi manj specifične oblike prikazovanja. Nobenega dvoma

povezano slikovnostjo, ločeno upodobitvijo in umetniško sliko, prim.: »Das Rätsel der Sichtbarkeit«, [Uganka vidnosti] v: Waldenfels 1990, str. 210–217.

* das Ins-Bild-Treten und das Ins-Bild-Setzen

¹⁰ V tem vidim alternativo za samoukinitvev umetnosti in odpev moderne umetnosti, s katerim izzveneva prej omenjena raziskava R. Brandta (1999, str. 222 isl.).

** das Fernbild und das Fluchtbild

*** *Abbildlichkeit*





ni, da otrok začne s posnemanjem in ponavljanjem in ravno s tem najde svoj lastni izraz in delovanje. Konec koncev celotna umetniška rafiniranost ne sme pozabiti, da obstajajo one *zrcalne* in *senčne slike*, ki jih Platon sicer pomakne na spodnji konec slikovne hierarhije, h katerim pa se vedno znova vrača. Zrcalna in senčna slika, ki nastane iz součinkovanja med svetlobnimi efekti, površinskimi lastnostmi in obrisi podob, spada k igri zaslepljevanja narave, ki sicer zahteva gledalca, ki bo prepoznal eno v drugem, vendar pa ne nakazuje na nikakršnega proizvajalca. Naj na rob pripomnimo, da celo z vsemi žavbami moderne jezikovne logike namazana semiotika, kakršna je Pierceova, ki z ikono označuje slikovni znak, razlikuje med simptomom in simbolom ravno na podlagi tega, da odnos med označujočim in označenim temelji na podobnosti, ne pa na kavzalnih efektih ali konvencijah.

Seveda obstaja arzenal ugovorov, ki nam je še predobro znan. Če označimo sliko kot odslikavo, ki je podobna odslikujočemu, potem merimo slike že po neslikovni dejanskosti – toda ali ta sploh obstaja? Problem slikovnega posredovanja je v tem odnosu podoben jezikovnemu posredovanju. Današnji stavki kot »Vse, kar vemo, vemo iz medijev« s pretiranjem nakazujejo, za kaj gre. Sem spadajo ugovori, ki zadevajo neposredno moment podobnosti. Da so si tudi stvari podobne, kot v primeru dvojčkov, kaže na to, da podobnost za karakteriziranje slikovnosti ne zadošča niti tedaj, ko ji priznamo ustrezen kredit. Nadalje lahko pokažemo na to, da podobnost ni nikakršna relacija, ki bi jo na stvareh kot takšnih lahko videli, ne da bi zavzeli neko stališče, znotraj katerega, denimo, je neka oseba podobna drugi ali portret podoben portretirani osebi, naj bo to z vidika velikosti, barve kože, starosti, držje. Podobnost pri tem spominja na prostorski kompoziciji, kot sta to levo in desno, katerih določanje bi bilo brez navedbe stališča ali fiksne točke nemogoče.¹¹ Gotovo ne moremo spregledati, da nam lahko podobnost dobesedno pade v oči, namreč tedaj, ko skupni aspekt sili v ospredje, ne da bi navedli izrecno merilo za primerjavo. Obstajajo, kot je izčrpno pokazal Husserl, predpredikativne izkušnje podobnosti. Vendar vse to ne izključuje tega, da to, kar je v izkustvu podobnosti

¹¹ Celo kvalitativne diference kot desničarstvo ali levičarstvo ali politično oblikovanje kril na levo in desno kažejo nazaj na telesno naravnost delujočega oz. na parlamentaristični sedežni red. Sprejetje kar vnaprej danih asociacij podobnosti pri Humu tukaj trči ob svoje meje. Glede fenomenologije asociacije kot forme oblikovanja smisla prim. temeljno študijo Elmarja Holensteina (1972). Glede vprašanja podobnosti v sliki prim. tudi Brandtovo polemiko z N. Goodmanom (Brandt 1999, str. 186–203); avtorju, ki po dolgih poteh zelo osvežujoče argumentira, tudi tukaj ne morem slediti, ko v kulturalizem zaprtim simbolnim sistemom zoprestavlja »naravno celino kulturno invariantnih izkušenj in optično evidentne določitve« (str. 197).



izenačeno, ne bi bilo po sebi že enako. Nobena podobnost ni dana z naravo, vedno ji je primešan moment umetnega in kontingentnega.¹² Konec koncev obstajajo ugovori, ki izvirajo iz umetniške prakse in umetnostne zgodovine. Sklicujemo se lahko na to, da od nekdanj obstajajo ornamenti, torej slikovna dela, ki ne odslikujejo, denimo pri islamski stenski umetnosti, in da se je tako imenovana nepredmetna umetnost že zdavnaj odpovedala temu, da bi kaj odslikovala. Monetovi lokvanji in Cézannova jabolka bi bili potem le šibke preteveze za neko avtonomno igro med barvo in obliko, ki bi se ji lahko na dolgi rok odpovedali. Ali je povsem tako? Ali teksture in svetlobne igre* ne pripadajo naravi? Negativno označevanje kot »ne-predmeten« ali »nezaveden« odpira več vprašanj, kot pa nanje odgovori.

V vsakem primeru ostaja dovolj ugovorov, ki jih ne moremo preprosto ovreči, in to niti ni moj namen. Nasprotno, želel bi pokazati, da v motivu podobnosti tiči več, kot bi bilo mogoče sklepati po takšnih ugovorih. S tem se vračam še enkrat k Platonu. Ko označi čutne stvari kot odslikave (ἰέειπειάοά, ?ἰἰἰεἰπἰάοά) in slikovna dela kot odslikave odslikav, ne meri na neslikovno realnost (kot v novoveških teorijah zavestnih slik), temveč na izvorno sliko (έάΨά), ki se vsekakor vidi, čeprav z očmi duše ali duha. Preveč poenostavljamo, če Platona prehitro vežemo na idejni realizem.¹³ Predvsem je odločilno to, da Platon nikakor ne utemeljuje dualizma dejanskosti in slike, marveč izhaja iz *samopodvojitve* in *samopomnožitve* slikovno vidnega. Dejstvo, da je *x* podoben *y*-u, pomeni: *x izgleda kakor y*. Ta »kakor« povezuje vidno z vidnim, izhajajoč iz neke ločitve med *x* in *y*. V tem smislu je povsem na mestu, če govorimo o slikovnosti v stvareh, ki je pred slikovnostjo upodobitev. Jezikovni pendant te podobnosti, v katerem nastopa eno za drugo, tvori *metafora*.¹⁴

Ti razmisleki vodijo po sledeh geneze slike, ki je povezana z nastankom vid-

¹² Nietzschejeva formula o »poizenačenju neenakega« (KSA I, str. 880), ki sem jo ponovno uporabil, se potrjuje tudi tukaj.

* *Lichtspiele*

¹³ To izrecno počne R. Brandt: 1999, str. 21, 114–116, 228. Avtor obravnava lastno zrcalno sliko vseskozi kot »izvor slikovnega nastanka« (str. 43), vendar veže zrcaljenje na »kognitivni učinek opazovalca« (str. 32), ki pa ničesar ne dolguje procesu zrcaljenja. Jaz, ki sem, se vidim kot nekdo, ki ni jaz – ravno v sliki. Prim. razmislek v nadaljevanju.

¹⁴ Prim. aristotelovsko določitev metafore: »Dobro prenesti (ἰάοάοἰἰἰάῦἰ) pomeni videti podobno.« [Kajti najti pravilne prispodobne je isto kot odkriti podobnost med stvarmi.] (Poetika, 1459 a 8) ter ovrednotenje te določitve pri Paulu Ricoeurju: *La métaphore vive* (1975, nem. 1986), posebej str. 34.





nosti stvari. Vsekakor pa potrebuje platonska paradigma ustrezne korekture. – 1. Izhajamo iz kontingentnih ureditev vidnega, ki spadajo v zgodovino gledanja, ne pa morda v kozmično panoramo, ki zbira v sebi vso vidnost in se po biti stopnjuje na več in manj. S tem se razpon vidnosti premakne iz ontološke vertikale k *časovno-genetični horizontali*. Izvorno sliko bi morali potem razumeti kot produkt *izvornega izoblikovanja*, ustanavljanja, ki odpira vidno polje in poraja vidne možnosti. Nevidna izvorna slika, ki jo uzremo z očmi duha, kot denimo matematični idealni krog, nepomešano belino, ali »enakost samo«, se spremeni v *pred-sliko*,* ki vleče za sabo celo serijo *poznejših slik*.** Ta »poznejše« je treba razumeti v dvojnem pomenu, kot »zatem« (fr. *après*) in »v skladu z« (fr. *d'après, selon*). V tem se oblikovanje v času razlikuje od medsebojnega nizanja števnih elementov, ki zmeraj že so, kar so. Vidimo več, kot dejansko vidimo, ne da bi ta več pripadal ločeni sferi nadčutnega. – 2. Strogo nasprotje med čisto izvorno sliko in golo odslikavo, med primarno in sekundarno sliko, odmika *skalo vidnosti*, ki trči ob meje vidnosti – kot v primeru Malevičevega črnega kvadrata –, vendar ne odpira nobene razpoke med vidnim in nevidnim. Izvorna slika, ki se ohranja v ponovljenih poznejših slikah kot takšnih, ni več nikakršna izvorna slika; nasprotno, poznejša slika izgubi golo od-slikovnost, ki prispeva k oblikovanju. Čista izvorna slika, h kateri se ne bi vračali v ponovljenem gledanju, bi bila kot blisk, ki nas oslepi; gola odslikava bi bila, nasprotno, vidni kliše, kateremu ustreza stereotipiziran pogled. Proces nastajanja vidnega v sliki podlega paradoksu ponovitve, v katerem se isto ponavlja kot drugo. – 3. Kolikor je oblikovanje udeleženo pri izgrajevanju nečesa kot nečesa od nekoga kot nekoga, je naše govorjenje o *kreativni ali produktivni slikovnosti*, ki se ne opira na razpoložljivo realnost, upravičeno. V zrcaljenju, temu tako preprosto dozdevnemu še-enkrat in vedno-znova, postane nekaj to, kar je in kar nikoli dokončno ne bo – tako kot nas pogled v ogledalu, takoj ko se oplesk privajenosti odlušči, sooči z nami samimi, ne pa da zgolj odseva znano podobo. V tem smislu obstaja tudi *kreativna ali produktivna mimezis* že pri otroku, ki se odkrije v starševski podobi, pri umetniku, ki najde svojo lastno pisavo v kopiranju starih mojstrov. Celo mimikrija pomeni iznajdljivo prilagajanje okolju, ki se oblikuje v podobah in ne le posnema obstoječe. – 4. V oponašanje in posnemanje vedno že vstopajo *elementi pomena*; gre za »inkarnirane pomene« (Merleau-Ponty), ki platonovskemu posnemanju idej priznavajo določeno upravičenost. Če izkušnja pove, da nastopa nekaj kot nekaj,

* *Vor-Bild*, zglede, vzor

** *Nach-bildern*



potem velja to tudi za slikovno posredovano izkušnjo. Vzemimo primer iz predmetnega izkustva, ki ga uporabi Husserl v svoji teoriji pomena: Napoleon je portretiran kot mogočni zmagovalec iz Jene ali kot poraženec pri Waterlooju, kot cesar ali vojskovodja itd., nikoli pa kot Napoleon nasploh. Nič ne vstopi v sliko, ne da bi vanjo vstopilo kot nekaj. Selekcija aspektov ustreza omenjenim vidikom podobnosti. Ravno zato lahko različne slike prikazujejo iste stvari ali osebe. V sliki se srečata čutnost in pomen, tako da lahko s Husserlom in Plesnerjem govorimo o pristni asteziologiji. Videz-kot spada k vlaknom, iz katerih se tke tkanina izkustva, tako da lahko govorimo – če prilagodimo znani izrek – o izdelovanju slik v izkustvu.

Elementarna slikovnost izkustva se potencira v produciranje upodobitev, ki so v nekem smislu podobne pisnim dokumentom. Če dokumenti zmorejo nekakšno »virtualno sporočanje«, ki odstopa od aktualnih situacij in kontekstov,¹⁵ potem bi upodobitvam lahko pripisali *virtualno obliko prikazovanja*. Vsekakor bi se bilo koristno vprašati, ali in koliko ima diferenca med ustnim in pisnim svoj vizualni pendant. Pri tem bi se bilo potrebno vprašati o vlogi živega telesa in pričakovati bi bilo, da telesni govornici ustreza ravno tako svojska telesna ikonskost. Temu razmišljanju tukaj nočem slediti še naprej,¹⁶ pač pa bi rad pokazal, da je vsaka oblika slikovne postavitve usidrana v *nastajanje* vidnega, od refleksivnosti katerega živi vsako prikazovanje. Toliko tudi slikovna umetnost ohrani nekaj zagonetnosti zrcaljenja, ki nas preseneti, še preden instrumentalno uporabimo njene učinke. Refleksivnost čutno danega napotuje na »čutno refleksijo« našega živega telesa, ki je gledajoče in obenem videno.¹⁷ Da nekaj izgleda kot ..., pomeni, da je nekaj vidno v drugem. Monotoni procesi golega odslikovanja in posnemanja se pomaknejo v ospredje šele tedaj, ko nastanek reda in njegovega prostora izgine v togem stanju razporeditve; parcialne in lesketajoče se podobnosti se tedaj spremenijo v identitete, ki jih v sili nadomestimo z drugimi, ne da bi prehajale ena v drugo.

¹⁵ Prim. prilogo III v Husserlovi Krizi (Hua VI), str. 371: »Najpomembnejša funkcija pisnega, dokumentirajočega jezikovnega izraza je, da omogoča sporočila brez neposrednega ali posrednega osebnega nagovora, da je tako rekoč virtualno sporočilo.«

¹⁶ Prim.: »Ferne und Nähe in Rede und Schrift« [Bližina in daljava v govoru in pisavi], v: Waldenfels 1999 b.

¹⁷ Prim. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit* (1964), str. 33, in *Le visible et l'invisible*, passim.





3. Oddaljena slika in predočanje

Samopodvojitve in samopomnožitve vidnega v obliki izvornih in poznejših slik poteka po tirih oponašanja in ponavljanja. Nekaj nastopi še enkrat in vedno znova in s tem dobi svojo podobo, ki se osamosvoji v upodobitvi. Takšna zrcaljenja tvorijo splet vidnega.¹⁸ Kar pade v oči, se lesketa na različne načine, sočasno pa se oblikujejo fotografije,* iz katerih izžareva vidnost in katere obdaja vidno kot svetlobni jašek. Lahko še tako pogosto zagotavljamo, da stvari, ki so si podobne, niso nikakršne slike, optičnega migetanja, ki ga ustvarja podobnost tega skoraj-istega, ni mogoče preprosto zgrabiti. To, da stari Demokrit zagotavlja, da naj bi bil zrak »poln slik«,¹⁹ bi lahko med drugim izhajalo iz tega. Na svetu ne obstajajo samo slike, temveč obstaja slikovni svet, ki je poseljen s sanjami in bedenjem, z dnevom in nočjo, v somraku »nočnega dne« (*Država* 521 c), ki se od Platona naprej vztrajno upira razprostirajočemu se raz-svetljevanju, tistim *lumičres* uma. Slike pomenijo, da ne bo nikoli popoln dan.

190 Vendar to ni vse. Slike se pomaknejo v nadaljnjo dimenzijo, ki v odsotnosti in daljavi doseže neko globino. Ta razločno odstopa od površnosti zrcaljenj. Kar se pojavi v vizualni izkušnji, ne izgleda le *kakor drugo*, s katerim se bolj ali manj izenačuje, tudi pojavi se z *drugim*. Stari nauk o asociaciji govori o neki časovno-prostorski stičnosti, ki je v novejši fenomenologiji in hermenevtiki nadomeščena s smiselnimi horizonti. Nekaj se ne pojavi le *kot nekaj*, temveč v sklopu, ki soodloča o tem, kot kaj se bo posamezna zadeva prikazala. Geštaltistično gledano ne obstaja nobeno gledanje brez vidnega polja. Iz zrcaljenj podobnosti se kaže celota. Medtem ko se klasični nauk o asociaciji nagiba k atomizmu, se tukaj naznanja nekakšen holizem, ki vsekakor obeta lastne probleme. Jezikovni pendant te so-danosti in so-mnenja tvori *metonimija*, ki po Jakobsonu povzroča nastanek konteksta.²⁰

Kaj ima vse to opraviti s sliko? V ozadju področja izkustva in posebno zornega polja, v katerem je nekaj vidno tu in zdaj, se odpirajo brezna daljave. Kot je

¹⁸ To v nasprotju do kavzalnosti kot trdega »cementa univerzuma« (Hume).

* Licht-Bilder, svetlobne slike. Op. prev.

¹⁹ Cit. po R. Brandt 1999, str. 117.

²⁰ Prim. »Die zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen« [Dve strani jezika in dva tipa afazičnih motenj], v: R. Jakobson 1974.





duh, tako pravi Avguštin, pretesen, da bi zaobjel samega sebe, tako je področje izkustva preozko, da bi zajelo samo sebe. Kar se pojavlja tukaj in zdaj, napotuje k drugemu, ki se nahaja drugje in v drugem času, tam in ne tukaj, nekoč in ne zdaj. Vloga, ki jo slika prevzema na tem mestu, ni v tem, da bi premoščala kontraste, temveč da bi spremenila daljavo in bližino in pred-očila to, kar ni navzoče. Specifična ikonična fikcija, zaradi katere x izgleda kot y , je nado-meščena z reprezentativno funkcijo: x spominja na y . Ta dimenzija prostorsko-časovne daljave tudi pri Platonu ne umanjka. V njegovem nauku o anamnezi je lira ta, ki spominja na dečka, in pri izstopu iz votline, izstopu na svetlo, pri pobegu »od tukaj tja« (*Theaitet 176 a*) igra odločilno vlogo stopnjevanje bližine in daljave. Tudi predočanje se lahko vrne k naravnim predoblikam.

Medtem ko je podobnost uvedena z zrcaljenji, se predočanje ravna po sledih. Pristni slikovnosti stvari ustreza ravno tako pristna znakovnost stvari, ki je pred vzpostavitvijo znakovnih stvari. To, kar se kaže, kaže na drugo. Sledi so kompleksne tvorbe, kažejo simptomatične aspekte, ki so povezani s kavzalnimi efekti, a tudi specifične ikonične aspekte, kot denimo v primeru prstnih odtisov ali stopinj, ki lahko privedejo do identifikacije storilca.²¹ Odločilno pa je, da sledi ostajajo, da se vtisnejo v materijo, se vanjo vgravirajo; celo sled v pesku ostaja tako dolgo, dokler je ne odstrani veter. Sled je torej bolj obstojna kot zrcalne in senčne igre, ki so odvisne od določene osvetlitve. Medtem ko sta zadnji blizu foto- in kinematografskim umetnostim, je sled bližja grafiki in seveda tudi pisavi.

Tudi poskusi, da bi na sliki pokazali elemente sledi, naletijo na ugovore. Le-ti zadevajo sprva znakovni značaj sledi. Tako malo, kot je dvojček slika drugega dvojčka, je fizična sprememba v pesku, na tleh ali nebu izenačena s sledjo. Sledi obstajajo očitno le, ko nekaj interpretiramo kot napotilo na odsotno in s tem uporabimo kot spominski znak ali predznak. Potemtakem ni v naravi niti zrcalnih niti spominskih slik. Zdi se, da v prihodnje to pomeni, da so sledi – podobno kot funkcionalno uporabljene slike – nekaj sekundarnega spričo primata prisotnosti, v kateri se ohranja naša vera v dejanskost. Znakovna stvar, ki je realno prisotna, napotuje na nekaj, kar je po možnosti ravno tako realno, vendar ni potrjeno z nobeno živo prisotnostjo. Sled kot znak bi bila torej utemeljena v *neznakovni* realnosti fizično pokazane stvari.* Vendar s tem ugovori

²¹ Prim. *Theaitet 193 b-c*, o motivu sledi pa: *Antwortregister* [Register odgovorov], str. 545–552.

* des physischen Zeigdinges



še niso izčrpani. Na splošno bomo priznali, da lahko reprezentacija privzame ikonične poteze, vendar bomo oporekali, da je odvisna od takšnih potez. Označevalec, ki zastopa označenca (v skladu s staro formulo: *aliquid stat pro aliquo*), le-temu ne rabi biti podoben. Zveza se lahko izoblikuje tudi kavzalno ali konvencionalno, kot v primeru kemičnih mikroelementov ali pri številnih in lastnih imenih. S tem argumentom funkcionalna semiotika prekaša ikoniko, ki jo imamo tukaj pred očmi. Toda ali si s temi ugovori stvari ne poenostavljamo?

Šibko točko predstavlja domnevni primat prisotnosti. Ali je daljava dejansko derivat bližine, mar se daljava ne začne v prisotnosti, v živi in telesni bližini, ki ni nikoli popolna prisotnost? Podobno kot v primeru samopodvojitve in samopomnožitve slike v izvorni sliki in poznejših slikah, moramo v primeru sledi računati s prostorsko-časovnim *samozamikom*, ki vodi k temu, da vsaka poznejša slika privzema poteze *oddaljene slike*.²² Čisti, brez-diferenčni sedaj bi bil nekaj, kar se ne prikazuje *kot* nekaj, *kakor* drugo in z drugim. Bil bi miselna stvar, idealna mejna vrednost²³ ali pa čutni preblisk, ki je dojemljiv le kot mejna izkušnja in torej v kontrastu z normalnimi izkušnjami. Čisti sedaj ne bi bil nekaj, torej dobesedno nič. To pomeni, da je prisotnost sama že sled nečesa drugega, *izvorna sled* (Derrida), ki je pred vsemi sekundarnimi spominskimi znaki. Vsako rojstvo napotuje na prapreteklost, ki ni bila nikoli prisotna in se kot taka vtiskuje v prisotnost.²⁴ V tej izvorni sledi se dotikata preteklost in prihodnost, poznejši in predhodni znak; kajti preteklost, ki ni bila nikoli prisotnost, ostaja obet prihodnosti v obliki drugega prihodnjika, ki ga ni mogoče zreducirati na naše sedanje možnosti.

Vse to se prenaša na upodobitve, ki ponazarjajo daljnost. Fotografija ni oddaljena slika zato, ker prikazuje nekoga odsotnega, temveč ker prikazuje nekoga – in naj sem to sam, ki se gledam v ogledalu, naj si to ti, ki stojiš pred mano – kot odsotnega. Podobno velja za kultne slike, ki predočajo odsotnega boga ali vladarja, ali za slike prednikov in umrlih, ki dopuščajo prisotnost

²² Ustrezna prepletenost bližine in daljave se nahaja na področju jezika; prim. moj članek, naveden v op. 16.

²³ Prim. Husserlove analize časa: Hua X, 40 ter Derridajevo dekonstruktivno branje teh tekstov v: *La voix et le phénomène* (1967).

²⁴ Tako Merleau-Ponty (1945, str. 280) in Levinas (1974, str. 31). Oba avtorja na različne načine radikalizirata Husserlov in Heideggrov nauk o času.

²⁵ Prim. temeljne slikovno-zgodovinske raziskave Hansa Beltinga: *Kunst und Bild* [Umetnost in slika] (1990). Preobrazba srednjeveških kulturnih podob v umetnino novega veka se zdi vsekakor soodgovorna za to, da se je součinkovanje pri- in od-sotnosti v primerjavi s spraševanjem o fik-





preminulih.²⁵ Nedostopnost je nedostopnost iz bližine. Pripada »arhitektonični preteklosti«,²⁶ ki pomeni, da nas preteklost življenja ali zavesti aficira, še preden je prepuščena zavesti preteklosti, delu spomina ali negovanju tradicije. Sledi pomnjenja segajo globlje in dlje kot trud spomina.* Kažejo nazaj na temačno področje izvornega pozabljenja, kar je tudi osrednji platonski motiv. Kot telesna bitja smo pili iz reke Lethe, tako da so izvorne podobe, ki smo jih videli, vedno že izročene pozabi.

Podobnost v poznejši sliki skozi predočanje v oddaljeni sliki torej ni le dopolnjena, temveč poglobljena. To izvira navsezadnje iz tega, ker daljave kot daljave ni mogoče izkusiti brez želje, ki mi pusti biti nekje, kjer nisem. V že omenjenem primeru Platon za izhodišče ne jemlje zgolj nekega dečka in njegove lire, temveč zaljubljenega dečka, čigar prisotnost pogreša ljubimec. Asociacija ni nikakršen goli mehanizem, temveč je, kot v Freudovi *Razlagi sanj*, stkana iz afektov. Če slike zreduciramo na kognitivne sheme, lahko s takšnimi slikami manipulira tudi računalnik. Vendar so oddaljene slike, ki ne predstavljajo, akumulirajo in reproducirajo le oddaljenega, temveč daljavo kot daljavo pripuščajo v bližino, vse kaj drugega, tako kot se pozna, če česa ni na določenem mestu v prostoru in času ali če česa ni na tistem mestu, kjer to iščemo. Oddaljene slike ne vzpostavljajo le odnosov na področju vidnega, kakor to počnejo izvorne in poznejše slike, temveč delujejo kot *zaželeni* in *tesnobne slike*.** *Vestigia terrent*, ta zmožnost prestrašenja tiči v vsaki sledi, ki prehiteva naše poskuse prilaščanja in manipuliranja.

Lahko bi se vprašali, kako to, da podobnost v odslikavi, a tudi osnutek modelnih izvornih slik v filozofiji ter v nomoloških znanostih običajno pritegne neprimerno večji interes kot slikovno predočanje tega, kar nam je tuje. To bi lahko bilo povezano s tem, da se proces podobnosti močneje opira na vprašanje o splošnem »kaj«, »čemu« in »zakaj«, medtem ko ima podobnost bolj opraviti z vprašanjem o tistem »da« in o faktičnem »kdaj« in »kje«, ki je pri Grkih spadalo na področje ἑὸ ὄϊ ἴσῃσά. Vprašanje o prikazovanju daljnega in odsotnega se postavlja na vsakdanji način, ko nas zanese v tujino, ko kdo živi

ktivnem prikazovanju umaknilo v slikovno refleksijo in prakso; s sekulariziranjem slikovnega sveta se je oslabila tudi dimenzija drugega, ki se danes ponavlja v spremenjenih okoliščinah. Glede filozofskega ozadnja odsotnosti v sliki prim. Iris Därmann: *Tod und Bild* [Smrt in podoba] (1995).

²⁶ Prim. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, str. 296.

* *Gedächtnis* – pomnjenje, *Erinnerung* – spomin. Op. prev.

** *Wunschbilder und Angstbilder*



daleč stran, ko kdo umre. Razpoznavni znak, spominek s potovanja in nagrobniki tvorijo poseben slikovni trezor. Sem spadajo posebna življenjska področja, denimo zaslíševanje prič pred sodiščem, raziskovanje zgodovinskih virov in etničnih navad, navsezadnje področje politíčne in religiozne reprezentacije, ta galerija vladarskih, božjih in kulturnih podob, ki izžarevajo posebno učinkovanje na daljavo. Pogled v daljavo je seveda na različne načine prepleten z vprašanji slikovnih prikazovanj, vendar se v tem nikakor ne izčrpa. Ni pa tudi dopustno, če bi to obravnavanje daljave in odsotnosti odpravili tako, da bi bila umetnost na ta način podrejena nekemu tujemu smotru. Takó lahko govorimo le, če menimo, da lahko daljavo, smrt, pričevanje, kulturno tujost, politíčno moč in sakralno avro dojamemo neodvisno od njihove zavezujočnosti. Ali nimamo tukaj opravka s podobami, ki jih muči nemogoča naloga, da bi privedle v sliko nekaj, kar ruši vsak slikovni okvir? In ali to v določeni meri ne velja za vsako sliko, tudi za domnevno tako avtonomno tabelno sliko v muzeju?

4. Bežeča slika in odtegnitev

194

Pomislek do preveč enostranskega in preveč visoko-stopenjskih slikovnih pojmovanj se še okrepi, če se ukvarjamo z zadnjo dimenzijo, ki se križa z obema drugima. Ta izvira iz podvojitve gledanja v gledanje in videnje oz. iz podvojitve oblikovanja v postajanje slike in njeno izoblikovanost,* podvojitve, ki ustreza dvojnosti izrekanja in izrečenega na področju govora.²⁷ Gledanje tukaj pomeni dogodek nastajanja vidnega, priti-na-dan in še posebno stopiti-v-sliko,** kar je vsebovano v vsakem opisu vidne oblike in stvarnega položaja. Ne moremo reči, da tega momenta v procesih podobnosti in predočanja ni, vendar se tam pojavi le v dvoumni obliki in njegovo lastno pomembnost večkrat spregledamo. Obstaja tendenca sledenja naravni smeri gledanja in dopuščanje zlivanja gledanja z videnim, slikovnega nastajanja z izoblikovanostjo.

Oglejmo si še enkrat diferenco med odslikujočim in odslikanim. Ta relacija ostaja na področju vidnega, torej na področju tistega, kar je bilo že videno in kar je še za videti. Kolikor se slika približuje zgolj odslikavi, se vidnost ne stopnjuje, ampak zgolj razteza. Slikovna zgodovina vedno znova pokaže, da bi popolna odslikava odpravila ikonično diferenco, brez katere ne bi bilo nika-

* *Bildwerdung und Gebilde. Op. prev.*

²⁷ Izčrpnje v: *Antwortregister*, II. del, pogl. 2 in 3.4.

** ... *Zum-Vorschein-kommen und speziell das Ins-Bild-treten ... Op. prev.*



kršne slike. Pri tem vedno znova tako v umetnostni teoriji kot tudi umetnostni praksi citirajo Pigmaliona kot paradokšno figuro, ki meri na to, da bi se odpravile meje fikcije. Toda v čem obstaja ta odprava? Nikakor ne v tem, da kip popolnoma reproducira svojo predlogo,* jo prikaže v vseh elementih. Poanta ni v popolnem vpogledu, temveč v *živi podobi*, ki se pri Daumierju spušča s podstavka – tako rekoč drugi Kratil (*Kratil* 431 c), a obenem »očarljivo lepa podoba«, ki se prebujata v življenje. Kip se spremeni v premično podobo, kot Dedalove priprave. Že pogosto so opozarjali, da se slikar v grščini imenuje $\alpha\beta\alpha\eta\alpha\delta\iota\delta$, torej nekdo, ki prikazuje živo. Če to vzamemo zares, potem cesarstvo vidnosti s tem ne bi bilo, denimo, dovršeno, temveč preseženo; kajti živo, samo sebe premikajoče je vidno v pogledu, s katerim se srečamo, a ne v dovršenem pogledu. Tukaj se torej že nakazuje tisti presežek, na katerega meri naš razmislek.

Ta presežek pogledu tudi uide, če to, kar se odslikuje, kot izvorna slika, razumljeno kot $\epsilon\acute{\alpha}\acute{\gamma}\acute{\alpha}$, torej kot ugledana podoba, kot ugledana pojava, pripada višji, sublimirani obliki vidnosti. Kakor koli že so naše človeške oči slabe, pa vseeno participirajo na vsevidnosti *panorame*, ki zajema vse, in na *panikoniki*, v kateri se kaže bit kot ona sama. V ideji se sklene reža med bitjo in pojavom. »Enako samo« ali »lepo samo« se tako rekoč odslikuje skozi samo sebe, stoji samo zase. Če v novem veku padejo meje, ki dovršeno izvorno sliko dvigujejo nad naše ustvarjanje, če se umetnik, če se tehnik v starem in novem smislu loti samovoljnega predstavljanja in izdelovanja izvornih slik, potem se širi kraljestvo umetne vidnosti. Jamski prebivalci so se privajali na pokončnost tako, da so pripravili umetno osvetlitev in nočno jamo spremenili v »nočni dan«, ki naravno sončno svetlobo naredi pogrešljivo. To ni bil nikakršen platonizem za ljudstvo, temveč platonizem za eksperte gledanja. Pri samem Platonu svetloba vsekakor ne spada niti na področje vidnega niti ni na razpolago gledajočemu. Dojema jo kot tisto tretje med gledanjem in ugledanim, od koder »sončno oko«, tudi »oko duha«, prejme svoj vid. Oko je najsončnejše, najbolj soncu podobno ($\times\zeta\epsilon\acute{\epsilon}\acute{\iota}\acute{\alpha}\epsilon\acute{\alpha}\acute{\gamma}\acute{\rho}\delta\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\acute{\iota}$) med čutnimi organi (*Država* 508 b). Če pa se vse vidi v luči sonca, ali je lahko potem še ena ideja sonca, ki daje svetlobo, kot pri Platonu ideja dobrega, ali pa vodi gibanje, ki je usmerjeno »preko biti« ($\acute{\alpha}\delta\acute{\gamma}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\iota}\acute{\alpha}$ $\delta\zeta\delta$ $\acute{\iota}\delta\delta\beta\acute{\alpha}\delta$), tudi preko kraljestva vidnosti?²⁸ Vendar svetloba, ki ne zasije ponovno v višji svetlobi, kaže »sončeve pege«, ki se ponovijo v »slepi pegi« gledanja.

* *Vorbild* – zgled, vzor

²⁸ Koincidenca med $\acute{\iota}\eta\eta\acute{\alpha}\rho\epsilon\delta$ in $\acute{\iota}\eta\eta\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\acute{\iota}$, kot v primeru plotinskega Nus (glej *Enneade* V, 3, 8), bi bila s tem izključena.



Na radikalnejši način je režim vidnega porušen, če izvorna slika kot izvorno izoblikovanje, kot izvorno ustanavljanje vidnosti vstopi v zgodovino gledanja. *Izvorna slika* se spremeni v *izvor*, ki iniciira gledanje. Ta *izvor*, ki je lahko le naknaden, le za nazaj pred-očen in re-prezentiran, nas sooči z *nevidnostjo v vidnem*, ki vsako vsevidnost prepusti fantazmi. Gibljemo se v horizontih vidnega, ki vidnosti postavlja meje, vsaki sliki, ki nekaj prikazuje, pa podeljuje poteze oddaljene slike. Vendar dvoumnosti še zmeraj niso odpravljene. Dokler se daljava meri ob izvorni bližini, odsotnost ob izvorni prisotnosti, predočanje ob živi navzočnosti kot kraju vidnosti, se zdi vse nevidno kot *faktično nevidno*, ki bodisi ni več vidno bodisi še ni vidno, a pripada »univerzalnemu področju« vidnosti. Vsevidnost se nadaljuje, a le kot potencialna vsevidnost. Iz tega se napajajo svetovnozgodovinska polaščanja in razvrščanja umetnosti.

Do radikalnega izpada iz kozmične ali zgodovinske umestitve vidnega in slikovnega dogajanja pride na drugem mestu, namreč tam, kjer pade v oči in vdira v sliko vidni dogodek sam. Prototip vidnosti nevidnega ni nič več zrcalo, ki nekoga dela podobnega nekomu drugemu, niti sled, ki nas spomni na oddaljeno, temveč *pogled*, ki nas zadene kot tuji pogled. Kolikor se začne lastni pogled drugje, na nekem »ne-mestu«,²⁹ na katerem ne morem biti, se drži pogleda kot takšnega nekaj tujega. Tako kot je po Mihailu Bahtinu vsaka beseda »na pol tuja beseda«,³⁰ je tudi vsak pogled na pol tuji pogled. Odslikana podvojitve vidnega in časovno-prostorski samozamik kulminirata v podvojitvi pogleda, v neki *samoodtegnitvi*, v kateri se gledanje izmika samemu sebi in izzove neskončno željo po gledanju, ki ne najde zadovoljitve v nikakršnem vizualnemu ugodju. Kolikor sta zrcalna slika in sled udeleženi pri tem dogajanju, dosejata tudi dimenzijo globine, kakor prihaja na dan v Lacanovi interpretaciji zrcalnega stadija ali pri Levinasu v sledi drugega. Kot pokaže Merleau-Ponty v *Le visible et l'invisible*, se v procesu izenačevanja odpira vrzel drugosti in tujosti: gledajoče in gledano sta podvržena koincidenči v ne-koincidenči. Se prekrivata in se ne. Tendanca po predočanju in samopredočanju se odpira skozi neke vrste *proti-predočanje*,* v katero se izmika navzočnost. Tujost kot tujost se kaže v obliki žive odsotnosti.³¹

²⁹ Prim. Levinas, *Autrement qu'être* (1974), str. 58, ter sokratsko atopio.

³⁰ M. M. Bachtin, *Die Ästhetik des Wortes* (1979), str. 185. [Estetika besede; prim. slov. prevod M. Bahtin, *Teorija romana*, Ljubljana 1982, str. 72.]

* *Entgegenwärtigung*. Op. prev.

³¹ Prim. Husserlovo *Krisis* (Hua VI), str. 189. Husserl na tem mestu vzporeja »proti-predočanje« z »od-tujitvijo«.





Na koncu ostaja vprašanje, kako lahko privedemo v sliko gledanje, ki se izmika vidnosti in s tem tudi slikovnemu prikazovanju. Očitno se lahko to zgodi le na posreden način, v obliki »posrednega slikarstva«,³² ki v odklonu od ureditev vidnega prikaže, kaj izpade iz vsakokratnega vidnega in slikovnega okvira. V tej zvezi govorim o *bežeči sliki*, ki spominja na bežišče* perspektivčnih prikazov, s to razliko, da bežeči kraj tujosti ne podaljšuje linij in tirnic gledanja, temveč omogoča njihovo prekinitev, bodisi da se pogled pogrezne v brezdanjost vidnega bodisi da trči ob zorni zid. Bežeča slika ne obstaja v tem, da nekaj izgleda kot nekaj drugega ali spominja na drugo, temveč jo je mogoče zajeti v formulo: x zahteva y . Če gre za vidno in zorno dogajanje kot takšno, nimamo opravka le s producentским pogledom tistega, ki postavlja nekaj v sliko, tudi ne z recipientskim pogledom tistega, ki iz slike nekaj razbere, temveč z nekim pogledom-na, ki je primerljiv z nagovorom, apelom, ki izziva naš odgovarjajoči pogled. Ta pogled je možen le kot pogled vstran, kot pogled, ki se v nekaj, kar opazuje in kar stoji pred njegovimi očmi, ne zapiči frontalno, temveč prihaja od tam, kjer nas nekaj vznemirja in nas nenadoma prizadene v lastnem.³³

Ukvarjanja z izdelavo slike, pa tudi ukvarjanja literature in pesništva s samim seboj, se drži, tako kot toliko drugega, kar smo srečali na poti te obravnave, nekaj dvoumnega. To lahko pomeni, da to, kar v naši novoveški, estetsko obarvani tradiciji imenujemo »umetnost«, na narcističen način nadomešča vse večjo izgubo sveta, v obliki neke refleksijske umetnosti, ki je v marsičem podobna tako imenovani refleksijski filozofiji. Lahko pa bi bilo tudi tako, da umetnost v sebi odkriva cono slepote, ki spominja na molčanje in ki jo sooča z njeno lastno tujostjo, z nikogaršnjim *regard sauvage*, ki ni bil nikoli navzoč in tudi nikoli ne bo.³⁴ To bi pomenilo, da se ikonična diferenca med tem, kar je vidno, in tem, v čemer nekaj postane vidno, ne izgublja v neki formalni ali materialni estetiki ali pa v umetnosti, ki je postala refleksivna, temveč da se izza te nujne diference razpira nadaljnji razcep, namreč »responzivna diferenca« med tem, kar je iznaj-

³² Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit* (1964), str. 75.

* *Fluchtpunkt*. Op. prev.

³³ Prim. Merleau-Ponty, *La prose du monde* (1969), str. 185 isl.: Drugi nas ne srečuje nikoli popolnoma frontalno, temveč vedno lateralno, marginalno, tako da se nenadoma pojavi v našem vidnem polju.

³⁴ Zahteva Hansa Beltinga (1995, str. 178, 193), ki sledi Lévi-Straussu, da bi lastno kulturo lahko opazovali z očesom etnologa, s čimer bi postali pozorni na fikcije napisane umetnostne zgodovine, najde svojo oporo v nekem pogledu, ki prihaja od drugod.





deno v slikovni izdelavi, in tem, na kar to odgovarja. Platon golemu videzu zoperstavlja pobeg v »logoi«, pobeg v premišljen govor (*Phaidon* 99 c). Danes se zdi odvečno zahtevati »pobeg v slike«; razglasiti »pobeg iz slik« pa bi bilo resnično brez uspeha, ne le zaradi vse večje poplave slik, temveč tudi zato, ker to nasprotuje naši telesni in čutni eksistenci. Vendar ostaja premisleka vredna zamisel o brezslikovnosti sredi sveta slik, o slepi pegi, ki ohranja uganko vidnosti.

Prevedel Jože Hrovat

LITERATURA

- Bachtin, M. M., *Die Ästhetik des Wortes*, ur. R. Grübel, Frankfurt am Main 1979.
- Belting, H., *Bild und Kunst. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.
- , *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*, München 1995.
- Bensch, G., *Vom Kunstwerk zum ästhetischen Objekt. Zur Geschichte der phänomenologischen Ästhetik*, München 1994.
- Boehm, G. (ur.), *Was ist ein Bild?*, München 1994.
- Brand, R., *Die Wirklichkeit des Bildes. Sehen und Erkennen – Vom Spiegel zu Kunstwerk*, München 1999.
- Därmann, I., *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte*, München 1995.
- Derrida, J., *La voix et le phénoméne*, Paris 1967.
- Holenstein, E., *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag 1972.
- Husserl, E., *Husserliana* (=Hua), Den Haag oz. Dordrecht 1950 isl.
- Jakobson, R., *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, München 1974.
- Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 1974.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.
- *L'oeil et l'esprit*, Paris 1964.
- *Le visible et l'invisible*, Paris 1964.
- *La prose du monde*, Paris 1969.
- Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe* (KSA), ur. G. Colli in M. Montinari, Berlin 1970.
- Ricoeur, P., *La métaphore vive*, Paris 1975.
- Waldenfels, B., *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt am Main 1990 »Das Rätsel der Sichtbarkeit«; »Der herausgeforderte Blick. Zur orts- und Zeitbestimmung des Museums«.
- *Antwortregister*, Frankfurt am Main 1994.
- *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995 (»Das Zerspringen des Seins. Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei«).
- *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1998.
- *Sinneschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1999 (1999a) (»ordnungen des Sichtbaren«; »Der beunruhigte Blick«; »Anderssehen«).
- *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd 4, Frankfurt am Main 1999 (=1999b) (»Ferne und Nähe in Rede und Schrift«).



LOGIKA POJMA



LOGIKA POJMA

199



LOGIKA POJMA



Pripravila Andrina Tonkli Komel

200



Mario Kopic

KANT O FILOZOFIJI IN MATEMATIKI

Kant obravnava odnos med filozofijo in matematiko v drugem delu svoje znamenite *Kritike čistega uma*, v okviru transcendentalnega nauka o metodi. S tem vprašanjem se ni pozabaval le naključno in mimogrede, ampak z natančno določenim namenom in strogo sistematično. Kant je namreč želel okrepiti metodično samozavedanje filozofije v odnosu do matematike, potem ko je najprej obe skupaj postavil v ostro nasprotje z empiričnimi znanostmi. Filozofija je namreč sorodna matematiki v tem, da je racionalna znanost, saj se opira in sklicuje na isto sposobnost čistega uma. A ker matematika, kot je videti, zelo uspešno širi umno spoznanje, in to po docela apriorni poti, brez kakršne koli pomoči izkustva, zlahka pride do nesporazumov. Sam um si začenja domišljati, da je vsemogočen, da se lahko tudi v filozofiji obnaša enako kot v matematiki. Primer matematike vzbuja upanje, da lahko tudi filozofijo doleti taka sreča, da lahko celo doseže enako stopnjo apodiktične gotovosti, če bo le prevzela metodo, ki se je v matematiki izkazala za tako plodno in koristno. To upanje je dejansko zaslepilo nekatere racionalistične mislece (Kant ima seveda tu v mislih zlasti Spinozo), ki so neomajno verjeli, da med filozofijo in matematiko ni načelnih razlik.¹ Nevarnost zlorabe čistega uma, torej možnost širjenja njegove rabe prek ozkih meja izkustva, je Kanta nagnila k temu, da je

201

¹ Več o zgodovinskem zaledju in duhovnih predpostavkah Kantovega poskusa transcendentalne utemeljitve filozofije, zlasti v luči njegovega predkritičnega stališča, glej pri: Lewis W. Beck, *Early*





opozoril na formalne pogoje oblikovanja filozofskih pojmov in skušal tako obrzdati spekulativne težnje filozofije. Natančneje rečeno: dojel je, da je nujno disciplinirati um v njegovem lastnem interesu, in prišel do sklepa, da mora um disciplinirati samega sebe, si postaviti določene omejitve – tudi glede spoznavne metode, in ne le vsebine –, da bi se izognil tej stranpoti. S to mislijo pred očmi je Kant potegnil jasno ločnico med filozofskim in matematičnim spoznanjem. Ta ločnica je tema našega prispevka.

Kantova jedrnata formula določitve odnosa med filozofijo in matematiko se glasi: »*Filozofsko* spoznanje je *umno spoznanje iz pojmov*, matematično pa iz *konstrukcije pojmov*«. ² Vsekakor kaže dobro razmisliti, kaj to zares pomeni, saj nas lahko prvi vtis prevara. Gre za dve vrsti spoznanja, za dva načina gledanja, za dva načina obravnave. Razlika med filozofijo in matematiko je zlasti razlika v obliki, ne v predmetu spoznanja. Šele iz te razlike v odnosu do oblike spoznanja izhaja tudi razlika v odnosu do predmeta – matematika se ukvarja izključno s kvantitativnimi razmerji, filozofija pa zlasti s kvalitativnimi pojavi. Toda ta vrstni red po navadi spregledamo. Filozofija in matematika imata delno celo isti predmet (npr. totaliteta, neskončnost), vendar načina njune obravnave le-tega nimata nič skupnega. Filozofija se drži splošnih pojmov, posebno in posamezno obravnava le skozi prizmo občega. Matematika uporabljaja shematične prikaze, saj obravnava obče le *in concreto*, torej skozi posebno in posamezno. To razliko v načinu obravnavanja imenuje Kant razliko med »diskurzivno« in »intuitivno uporabo uma«. ³ Za matematične pojme je specifično, da niso odvisni od iskustva, niti v smislu izvora niti v smislu veljave. Matematične pojme je namreč mogoče »konstruirati«, torej apriorno zorno predstaviti; sami ustvarjajo predmete, o katerih govorijo, sami operativno posredujejo svoje potrjevanje (Bewährung). To velja tako za geometrijo kakor tudi za aritmetiko. Čisti zor (Anschauung) prostora je pogoj geometrične konstrukcije, čisti zor časa pa aritmetične konstrukcije. Shematični prikaz ima v obeh primerih sintetični karakter, saj vedno prinaša kaj novega, širi naše spoznanje in si lasti pravico do občosti in nujnosti, saj temelji na edinstveni in vseobsegajoči (čeprav vedno posamezni) predstavi prostora oziroma časa.

German Philosophy. Kant and His Predecessors, Cambridge 1969. O Spinozovem pogledu na odnos med filozofijo in matematiko glej: Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968. Prim. tudi: Edwin M. Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton 1988.

² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Werke III, Akademie-Ausgabe, Berlin 1904, str. 469 (B 741).

³ *Ibidem*, str. 473 (B 747).



Filozofski pojmi ne morejo sami zagotoviti realnosti svojih predmetov. Praviloma ne izhajajo iz izkustva, a samo v izkustvu najdejo svoje potrdilo. Nemogoče jih je »konstruirati« neodvisno od izkustva, nemogoče jih je apriorno zorno predstaviti, saj ni nikakršnih čistih zorov, v katerih bi lahko bili njihovi predmeti predstavljeni. Tu gre vselej za nujno izkustveno zaznavanje (*Wahrnehmung*) ustreznih konkretnih primerov. Filozofski pojmi so prazne oblike možnih zorov stvari, z njihovo pomočjo je mogoče povezati tisto, kar je zorno dano (zato je njihova funkcija tudi sintetična), a iz njih samih ni možno izpeljati danosti njihovih predmetov.

Da bi čim bolj poudaril bistveno razliko med filozofskim in matematičnim spoznanjem ter tako odločneje opozoril na škodljive posledice posnemanja matematične metode v filozofiji, je Kant podrobno analiziral temeljne sestavne dele te metode. Tega se je lotil zelo trezno in umirjeno, brez trohice zagrizenosti ali zaslepljenosti. Njegov cilj ni bil pokazati, da definicije, aksiomi in dokazidemonstracije (na katerih sloni temeljitost – *Gründlichkeit* – matematike) nimajo kaj početi v filozofiji, ampak da je njihova vloga v filozofiji bistveno drugačna kakor v matematiki, da se tu radikalno spreminjata njihov smisel in pomen.⁴ Če tega ne upoštevamo, če filozofija slepo posega za katerim koli od teh elementov in začne svoje teorije ovešati z matematičnimi simboli in formulami, je propad neizbežen. Kajti matematik v filozofiji, kot se živopisno izrazi Kant, »lahko zgradi le stolpe iz kart (Kartengebäude)«, prav tako kot lahko filozof v matematiki le »vzpodbuja navadno čvekanje (Geschwätz)«. **203**⁵

⁴ Da je skušal Kant tudi v svojem predkritičnem obdobju na enak način razmejiti filozofijo od matematike, dokazuje Friedrich Kaulbach v delu *Immanuel Kant*, Berlin 1969, str. 99–100, 199–201. Zato po vsem sodeč ne kaže pripisovati prevelikega pomena nekemu Kantovemu pismu iz leta 1773, v katerem obvešča svojega nekdanjega učenca, da dobro napreduje z delom pri *Kritiki čistega uma* in upa, da bo njegovo delo pritegnilo in spodbudilo kakšnega matematika, da ga prikaže v matematični obliki.

⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 477 (B 755). Čeprav so na primer »matematična mesta« pri Platonu vselej begala in še vedno begajo bralce njegovih dialogov (glej: Robert S. Brumbaugh, *Plato's Mathematical Imagination*, Bloomington 1954), Platon ni imel nikakršnih predsodkov do matematike in ni precenjeval geometrije na škodo filozofije. Še sploh pa ni mislil, da bi s pomočjo matematike reševal metafizična vprašanja in na njenem temelju gradil metafiziko! O tem glej več v: Walter Bröcker, *Platos Gespräche*, Frankfurt/M. 1967, str. 274–276. Glej tudi: Francis M. Cornford, »Mathematics and Dialectic in the 'Republic' VI-VII«, v knjigi Reginald E. Allen (ur.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1968, str. 61–95; Paul Pritchard, *Plato's Philosophy of Mathematics*, St. Augustin 1995.





Omenjeni sestavni deli matematične metode (definicije, aksiomi, dokazi-demonstracije) niso samo njena konstitutivna načela, ampak tudi operativni napotki.

Kant poudarja, da se matematika začenja z definicijami, saj šele z njihovo pomočjo ustvarja svoje pojme. Njeno področje raziskovanja pravzaprav brez definicij sploh ne obstaja. Prav zato, ker matematika svobodno ustvarja svoje pojme, jih lahko tudi zares definira, jih pojasni v strogem smislu besede. Ker si matematika pojme svobodno prilašča za svojo rabo, sicer ne more nič reči o tem, ali imajo njene definicije kakšen objektivni korelat, ali jim ustreza kateri koli predmet v realnosti ali ne.⁶ Vendar pa se matematične definicije zato nikdar ne morejo motiti, njihova pojasnila povsem ustrezajo predmetom, na katere se pojmi nanašajo, in vsebujejo ne več in ne manj kot tisto, kar je potrebno. V filozofiji je drugače. Tukaj so pojmi pred definicijami, njihova vsebina je dana že vnaprej, čeprav samo v temnem in nejasnem stanju. Filozofske definicije niso potrebne, vendar so zaželeni, da bi pojmi postali jasnejši in določnejši. Zato ne morejo biti na začetku, ampak kvečjemu na koncu raziskovanja, kot njegov končni izsledok. Poleg tega pa – kar je še posebej pomembno – filozofske definicije nikoli ne morejo biti popolne, temveč vselej vsebujejo preveč ali pa premalo bistvenih značilnosti pojava, na katerega se nanašajo.

204

Kar se tiče aksiomov, Kant trdi, da v resnici obstajajo le v matematiki, medtem ko v filozofiji kot umnem spoznanju iz pojmov pravzaprav ni ničesar, kar bi zaslužilo to ime. Aksiomi so namreč apriorna sintetična načela (Grundsätze), katerih veljavnost je evidentna, ki so torej neposredno gotovi. Njihova evidentnost izhaja iz tega, da so sestavljeni iz pojmov, »konstruiranih« v čistem

⁶ Kant nikjer ne pravi, nikjer pa tudi ne izključuje možnosti, da je matematika vselej na sledi neke realnosti, saj vzpostavlja nujne odnose med svojimi predmeti, le da te realnosti ne poznamo in je morda nikdar ne bomo spoznali (ali pa jo bomo odkrili šele v daljni prihodnosti). Priznanje takšne možnosti nikakor ne bi spodkopalo temelja predlagane razmejitve med filozofijo in matematiko. Zanimivo pa je, da je Hegel izrecno zavrnil takšno možnost. V svoji preveč skopi obravnavi odnosa med filozofijo in matematiko v predgovoru k *Fenomenologiji duha* poudarja, da »gibanje matematičnega dokaza ne pripada temu, kar je predmet, temveč je neko stvari vnanjsko početje« (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Sämtliche Werke 2. Jubiläumsausgabe, ur. H. Glockner, Stuttgart/Bad Cannstatt 1965, str. 39; slov. prevod: *Fenomenologija duha*, Ljubljana 1998, str. 34). To bi pomenilo, da imajo po Heglovem mnenju matematične izpeljave samo spoznavnoteoretski, ne pa tudi vsaj potencialno ontološki pomen. Da je šel Hegel predaleč pri poudarjanju enostranskosti in omejenosti matematike, nas opozarja Bruno Liebrucks v svojem velikem delu *Sprache und Bewußtsein 5: Die zweite Revolution der Denkungsart*, Frankfurt/M. 1970, str. 378–381.





zoru. Matematika lahko postavlja aksiome prav zato, ker je zmožna takšnih apriornih konstrukcij. Filozofija ji v tem nikakor ne more slediti, saj so vsa filozofska stališča diskurzivna, torej sestavljena iz pojmov brez zora, zato jih je treba vselej temeljito razložiti, se pravi utemeljiti njihovo veljavnost.

Naposled Kant meni, da je med filozofijo in matematiko velika razlika tudi v samem postopku dokazovanja (demonstracije). Matematična metoda dokazovanja je strogo apodiktična, ker je intuitivna. Matematična demonstracija jamči za zorno gotovost (anschauende Gewißheit) oziroma »evidentnost« (Evidenz), ki je empirični dokazi (empirische Beweisgründe) ne morejo zagotoviti. Le matematika je sposobna preprečiti vsako napako pri sklepanju (ali jo vsaj naknadno odpraviti), saj zna neposredno prikazati način povezovanja pojmov, torej analizirati tisto, kar je obče v posameznem zoru. Filozofija je prikrajšana za to prednost matematičnega spoznanja, saj lahko svoj predmet zaobseže le v mislih (*in abstracto*) oziroma opazuje obče le s pomočjo pojmov.

Pri tem ne gre za to, koliko je Kantovo dojetje matematičnega spoznanja v skladu s sodobnimi pojmovanji.⁷ Tem bolj zato, ker tudi ta pojmovanja niso enotna, ampak so med njimi ogromne razlike v pogledih na številna temeljna vprašanja. Seveda Kant ni enako blizu vsem šolam in smerem v sodobni matematiki⁸ – v marsičem kajpak tudi zato, ker je poznal samo Evklidovo geometrijo in ni mogel niti slutiti njenega poznejšega razvoja –, čeprav novejša prizadevanja v zvezi z operativnim zasnutkom aritmetike⁹ verodostojno potrjujejo aktualnost Kantovega dojetja. Nedvomno pa je Kant na zgleden in bistveno edini možen način opredelil odnos med filozofijo in matematiko. Kantova opredelitev namreč enako upošteva specifičnost obeh teknic, ki se potegujeta za naslov kraljice znanosti; ne meri na zunanje videnje njunega medsebojnega odnosa, ampak ga zanima njegova imanentna opredelitev. Tudi danes ni nič manj zavezujoča kakor tedaj, ko je bila prvič izrečena. Le filozofija se sprašuje po predpostavkah vsega, kar je, pa tudi sebe same, medtem ko ostaja matematika (skupaj z vsemi drugimi empiričnimi znanostmi) vkopana v

⁷ Eden od prvih, ki je ostro kritiziral Kantovo pojmovanje, je bil Bernard Bolzano v spisu *Philosophie der Mathematik*, Paderborn 1926, str. 77–85.

⁸ Kratek prikaz tega lahko najdemo v knjigi Stephana Körnerja *Kant*, Harmondsworth 1974, str. 39–41.

⁹ Najbolj znani primeri: Hugo Dingler, *Philosophie der Logik und Arithmetik*, München 1931; Paul Lorenzen, *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1969; Paul Lorenzen, *Methodisches Denken*, Frankfurt/M. 1974.





predmetnem svetu, povsem nezainteresirana za pojasnjevanje predmetnosti svojih predmetov.¹⁰ Ne le, da matematika ne more utemeljiti filozofije in ne razložiti njenega bistva (Wesen), ampak je prav (transcendentalna) filozofija tista, ki mora pokazati možnost same matematike.¹¹ V tem je njena nedvomna prednost pred vsemi drugimi znanostmi, in to brez izjeme. Če naj filozofija ustreza svoji izvorni nalogi, drugače tudi ne more biti.

Filozofsko spoznanje je torej podložno povsem drugačnim zakonom kakor matematično. Je izrazito ontološko naravnano, predpostavlja nekaj, s čimer ne more razpolagati. Zato njegova pota in dosežki niso naključni in arbitrarni, ampak nujni in objektivni. Gre mu za pojasnjevanje smisla kategorialnih pojmov, torej pojmov, s katerimi sploh šele lahko mislimo in govorimo o svetu, ne pa samo za rigorozno preučevanje svobodno zamišljenih formalnih sistemov, torej za natančno in dosledno izpeljevanje na temelju poljubnih izhodiščnih domnev. Filozofija je izvorno napotena na bit in se vselej ravna po poprejšnjem razumevanju njenega bistva. Skorajda odveč je opozarjati, da to poprejšnje razumevanje biti ne meri na nekakšno njeno neposredno danost. Kar je v temelju tega razumevanja, ni nikakršna stvar, ki se nam razkriva v obliki določene predstave, tako da bi jo lahko naknadno enostavno shematično razčlenjevali. Ravno zagonetnost in problematičnost tega izvornega izkustva biti je najgloblje in najmočnejše gonilo vsakega resničnega filozofiranja.¹²

Filozofija se torej od matematike bistveno razlikuje prav po tem, da nikoli ne prekine vezi s stvarmi in operira samo z njihovimi simboli, da vedno nekako ostaja pri samih označenih stvareh. Drugače kakor pri matematiki, ki je slepo prikovana na odtujeni svet simbolnih oblik, je pogled filozofije usmerjen k biti bivajočega, k svetu kot enkratnemu in vseobsegajočemu mediju biti bivajočega. Toda v nasprotju z empiričnimi vedami, ki jih prav tako zanima prostorsko časovna celota vsega bivajočega, se filozofija tega sveta loteva v načelu dru-

¹⁰ Fizik in filozof Carl Friedrich von Weizsäcker v tem smislu poudarja: »Odnos filozofije do tako imenovane pozitivne znanosti lahko zvedemo na formulo: filozofija postavlja tista vprašanja, katerih nepostavljanje je bilo pogoj uspešnosti znanstvenega postopka. S tem torej trdimo, da se ima znanost za svoj uspeh med drugim zahvaliti tudi temu, da se je odrekla postavljanju določenih vprašanj.« (Carl Friedrich von Weizsäcker, *Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen*, München 1978, str. 167).

¹¹ Prim. *Kritik der reinen Vernunft*, str. 483 (B 762).

¹² Za podrobnejšo pojasnitev hermenevtične situacije vprašanja po biti z vidika možnega »ugovora, češ da gre za gibanje v krogu« glej: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, str. 7–8, 152–153, 312–316.



gače. Ne giblje se na področju pozitivnega, ne ukvarja se s takšnimi ali drugačnimi dejstvi, ne opisuje obstoječe ureditve stvari. Njena glavna skrb je od nekdaj sistem temeljnih pojmov; od nekdaj je hotela le vzpostaviti nujni pojmovno kategorialni okvir razumevanja sveta, pokazati, kako nekaj sploh postane vidno kot dejstvo, odkriti implicitne pogoje vsakega možnega pojavljanja stvari. Filozofiji je zato tuja vsakršna poljubnost. Njeni pojmi so neobhodni in nezamenljivi, nikomur ni dopuščeno, da jih po mili volji uporablja ali ne uporablja, saj v resnici šele razpirajo obzorje izkustva bivajočega kot takega.¹³ Ni pomembno, da je ta izvorno utemeljujoča funkcija osnovnih pojmov prikrita in zakopana v samorazumljivosti našega vsakdanjega obstoja. Te izvorne skrbi za temeljne pojme filozofija nikakor ne sme zanemariti. Še sploh pa ne sme obupati nad njo ali jo prepustiti komu drugemu. To je njeno matično področje, tu je v resnici doma. Pri tem ji ne more pomagati nihče, prav nihče, niti matematika, niti lingvistika, niti katera koli druga naravoslovna ali družbena (humanistična) veda. Kot da bi si lahko filozofija od kogar koli sposodila nekaj, kar mora biti njen lastni dosežek!

Dandanes, ko filozofija izgublja domovino, ko se odceplja od metafizike in se umika s področja, na katerem je najprej zgradila svoj specifični način postavljanja vprašanj,¹⁴ je Kantova nedvoumna opredelitev odnosa med filozofijo in matematiko pomembna in globoka misel, ki zasluži resen premislek. Njen trajni sistematični pomen je nedvomen in nesporen.

207

Prevedla Seta Knop

¹³ Prim. Manfred Riedel, »Begründung und Grundgebung. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie«, v: Volker Gerhard, Norbert Herold (ur), *Wahrheit und Begründung*, Würzburg 1985, str. 13–26. Prim. tudi: Hans Michel Baumgartner, Hermann Krings, Christoph Wild, »Philosophie«, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* 4, München 1973, str. 1071–1087.

¹⁴ Niti redke izjeme ne morejo prikriti poraznega dejstva, da je filozofsko obzorje danes drastično zoženo, osiromašeno in izpraznjeno. Dovolj si je ogledati ambiciozno zastavljeno knjigo enega od najvidnejših predstavnikov današnje analitične filozofije, v kateri se na videz postavljajo velika vprašanja in ponujajo novi odgovori nanje: Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass. 1992. Malo verjetno je, da lahko filozofija v resnici prevlada današnjo globoko krizo ali dobi celo močnejšo spodbudo za okrevanje, če se bo povsem prepustila takšnemu strogo akademskemu, togemu in zdravorazumskemu načinu razmišljanja. Za globljo kritično analizo pobud in ciljev, pa tudi težav in omejitev strogo znanstveno usmerjene, tj. analitične filozofije, ki je sredi 20. stoletja napovedala »revolucijo v filozofiji«, se pravi radikalen razkol s celotno tradicijo evropskega filozofiranja, glej: Stanley Rosen, *The Limits of Analysis*, New Haven-London 1985. O tem, da je miselno soočanje z naivnostjo zdravorazumske oz. naravne naravnosti (Gesinnung) do sveta in življenja izhodiščna točka filozofije, glej: Eugen Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985, str. 11, 29, 37, 43.





LITERATURA

- Baumgartner, Hans Michel; Krings, Hermann; Wild, Christoph, »Philosophie«, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* 4, München 1973, str. 1071–1087.
- Beck, Lewis W., *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge 1969.
- Bolzano, Bernard, *Philosophie der Mathematik*, Padeborn 1926.
- Bröcker, Walter, *Platos Gespräche*, Frankfurt/M. 1967.
- Brumbaugh, Robert S., *Plato's Mathematical Imagination*, Bloomington 1954.
- Cornford, Francis M. »Mathematics and Dialectic in the ‚Republic, VI–VII«, v: Reginald E. Allen (ur.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1968, str. 61–95.
- Curley, Edwin M., *Behind the Geometrical Method*, Princeton 1988.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968.
- Dingler, Hugo, *Philosophie der Logik und Arithmetik*, München 1931.
- Fink, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Sämtliche Werke 2. Jubiläumsausgabe, ur. H. Glockner, Stuttgart/Bad Cannstatt 1965.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, Ljubljana 1998.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Werke III, Akademie-Ausgabe, Berlin 1904.
- Kaulbach, Friedrich, *Immanuel Kant*, Berlin 1969.
- Körner, Stephan, *Kant*, Harmondsworth 1974.
- Liebrucks, Bruno, *Sprache und Bewußtsein 5: Die zweite Revolution der Denkungsart*, Frankfurt/M. 1970.
- Lorenzen, Paul, *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1969.
- Lorenzen, Paul, *Methodisches Denken*, Frankfurt/M. 1974.
- Pritchard, Paul, *Plato's Philosophy of Mathematics*, St. Augustin 1995.
- Putnam, Hilary, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass. 1992.
- Riedel, Manfred, »Begründung und Grundgebung. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie«, v: Volker Gerhard, Norbert Herold (Hrsg.), *Wahrheit und Begründung*, Würzburg 1985, str. 13–26.
- Rosen, Stanley, *The Limits of Analysis*, New Haven-London 1985.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, *Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen*, München 1978.



Jan Princ

Vloga absolutnega vedenja v filozofiji kot sistemu izkustva

Če se Heglov filozofski podvig v svojih nešteti podrobnostih in neskončnih napotevanjih morda kaže kot vsaj izmuzljiv, pa je njegov deklarirani filozofski angažma povsem jasen in enoznačen, saj nam že v predgovoru svoje programske knjige, *Fenomenologije duha*, najavlja:

209

»Sodelovati pri tem, da bi se filozofija približala obliki vede – cilju, da bi odložila svoje ime *ljubezni do vedenja* in postala *dejansko vedenje* – to je tisto, kar sem si zadal.« (FD; #6)

Filozofijo je torej treba dvigniti na stališče vede oz. znanosti same (Wissenschaft) in v ta namen je Hegel spisal svojo *Fenomenologijo*, ki naj zavest, ki še živi in misli znotraj vsakovrstnih zmot in predsodkov, le-teh očisti do točke *absolutnega vedenja*, znotraj katerega bo sama v podobi *subjekta* zmožna doseči védenjsko obliko. Ta pot je obsežna, zapletena in bila je neštetokrat komentirana, zato se je bomo tu lotili s povsem formalnega vidika, ki naj nam njeno splošno vodilo razjasni povsem določno in enoznačno: namen je torej določiti vlogo in formalni status *absolutnega vedenja* v filozofiji kot sistemu resničnega *vedenja*, ki mu bomo v pričujoči razpravi kot njegovo *bistveno* potezo pripisali predikat *izkustvenosti*.



Najprej bomo določili splošni historično-pojmovni kontekst, znotraj katerega Hegel razvija svoje postavke, in pokazali, kako se vanj vpisuje *Fenomenologija duha*. S tem bomo določili smisel vpeljave »naravne zavesti« kot razločevane od pozicije »nas« in skozi tako podani smisel formalne strukture oz. metode *Fenomenologije* prikazali, kakšna določitev *absolutnega vedenja* sledi iz zastavka, ki ga Hegel začrta v njenem Uvodu, s tem pa določili filozofsko-vedeni tip *vedenja* v nasprotju z drugimi tipi *vednosti*, ki jih bomo uvrstili v rubriko »spoznanja«.

Po določitvi smisla *absolutnega vedenja* v *Fenomenologiji* pa bomo orisali strukturne težave, ki glede na njen zastavek onemogočajo znanstveni status vedenja *znotraj* le-te, in jih prikazali kot pojmovne razloge, zaradi katerih se je Hegel kasneje *Fenomenologiji*, kot »znanstvenemu uvodu v znanost« in s tem kot prvemu delu *sistema vedenja*, odpovedal.

Na osnovi rezultatov celotne analize bomo na koncu pokazali, da *absolutno vedenje* kot točka, s katero se vzpostavi *vedenje* v obliki svobodnega sistema resnice same, svoj znanstveni status lahko prejme šele znotraj konkretne izpeljave sistema samega, in prikazali, kako je s tem dokazana načelna nemožnost dostopa-do-vednosti notranje speta z dejanskostjo in resničnostjo *vedenja* samega.

210

1. Problemsko-zgodovinski okvir

Popolna resnica je, da sta misel in stvarnost tako totalno sprepleteni, da ene brez druge preprosto sploh ni:

če namreč predpostavimo, da je nekje *poleg* (našega) mišljenja še neka domnevna stvarnost, ki da misli uhaja, smo prav *z mislijo samo* vselej-že tam – in če stvarnost *spet* postavimo zunaj tega, smo kajpada na istem, itd.;

če, nasprotno, predpostavimo misel, ki naj bi bila tako *zablojena*, da je sama povsem *nestvarna*, pa je treba pripomniti, da je v njej pač spet sploh *edina stvarnost* – namreč blodečega samega, itd.

Resnica pa je epistemološko dejanska kot vedenje, ki je kot ta totalna sprepletenost po svojem bistvu vselej popolno, totalno oz. univerzalno:

če nekaj vem, je pač *res* tako, je *popolnoma* tako; če pa *ni povsem* tako, kot vem, potem – *ne vem*.



Ta preprosti razmislek, kot enostavna resnica sveta, tako tvori tudi vsebino temeljne filozofske dogme – enotnosti misli in stvarnosti. Ta je bila prvič eksplicitno zatrjena v znameniti Parmenidovi *identiteti* mišljenja in biti, potem pa preko Platonove teorije idej kot resnice-stvarnosti in zlasti Aristotelove določitve logičnosti kot temeljne strukture gibanja-stvarnosti povzeta v sholaističnem sloganu o *adekvaciji* intelekta in stvari, nazadnje pa s Heideggrovo interpretacijo Parmenida določena kot njuna *so-pripadnost*.

Če smo torej naznačili, da se vprašanje možnosti vedenja *nujno* razvršča glede na pojem adekvacije misli in stvarnosti, bomo filozofsko prizadevanje po določitvi pogojev le-te najprej razdelili na dve poglavitni obdobji, ki ju razločuje Descartesovo ime, in v nadaljevanju večino pozornosti namenili novoveškim poskusom njene natančnejše konceptualizacije.

Nekoliko na hitro: poglavitna (negativna) karakteristika predkartezijanske filozofije je bila ta, da je znotraj dvojnosti misli in stvarnosti večino pozornosti namenila (miselni) določitvi stvarnosti in njene strukture, same *stvarne* strukture misli (intelekta) pa ni natančneje razmejila in problematizirala. No, z Descartesovo inavguracijo *cogita* pa subjekt, določen kot *stvarni* »nosilec«
vedenja – zadnje s tem seveda tudi samo dobi obeležje svoje šele-subjektivnosti – postane (in ostane) nezaobidljivi konstituens pogojev resnice. S tem pa koncept adekvacije pridobi naslednje obeležje, ki ostane temelj vseh poglavitnih novoveških prizadevanj po določitvi možnosti resničnega spoznanja: na eni strani je subjekt kot nosilec mišljenja in vedenja določen kot *res cogitans*, misleča *stvar*, ki ji je kot moment stvarnosti-za-mišljenje nasproti postavljena *res extensa*, predmetna, od subjekta neodvisna razsežna *stvarnost*. Momenta adekvacije sta torej z Descartesovim posegom določena kot subjektivno mišljenje na eni strani in kot objektivna, razsežna stvarnost kot realnost-za-mišljenje na drugi. Kar tema momentoma, da bi lahko funkcionirala kot komponenti resnice, določene kot njuna adekvacija, še manjka, je kajpada prav mesto njune *adekvacije same*, znotraj katere sta obe sploh določeni *kot* adekvatni (identični, so-pripadni): to mesto, glede na obe določeno kot tisto *tretje*, v novoveški koncepciji ne zasede nihče drug kot bog, ki v določilu *substance* omenjenima ekstremoma sploh šele zagotavlja njuno *substancialno* resničnost.¹

¹ Opisana trojna struktura (misel – bog – stvarnost) je v podobni konstelaciji navzoča tudi pri drugih velikih glavah novega veka – od Berkeleyja, preko Malebrancheovega okazionalizma, kjer



Tako sta pri Spinozi mišljenje (red misli) in stvarnost (red stvari) določena le kot *atributa* boga, ki le-tega znotraj svojega horizonta v popolnosti izražata; ker sta s tem oba zvedena le na atributa, je red misli kajpak *isti* kot red stvari, a hkrati sta v točki svoje identitete, torej svoje resnice, – v bogu – oba določena kot »ukinjena«, saj znotraj substancialnega boga kot absolutne *afirmacije* ni prostora za kakršno koli negacijo; vsaka *vsebinska določenost* pa je, glede na slavno Spinozovo geslo, ki določenost enači z negacijo, seveda prav *negacija*, in tako znotraj točke, ki naj zagotavlja srečno in popolno ujetje misli in stvarnosti, umanjkata prav komponenti tega ujemanja.

Problem, ki se tu naznačuje, je torej naslednji: ker je resnica kot bistveno *totalna*, popolna, znotraj svoje absolutnosti določena kot povsem *brezvsebinska*, je edino polje vsebinske *določenosti* lahko le polje zgolj delne adevkacije, znotraj katere pa je torej sleherna resničnost tudi sama le delna in nepopolna. Tovrstno pojmovanje je s svoje strani lansiral Hume, ki je znotraj empirističnega zastavka proizvedel konsekvenco, da univerzalije (tj. resnica v svoji bistveni opredelitvi univerzalnosti, totalnosti), kolikor na noben način ne morejo biti dane znotraj izkustva, pač ne morejo imeti statusa znanstvene dejanskosti; s tem pa je polje možnosti vsebinskega spoznanja, ki je torej po definiciji neuniverzalno, omejeno le na partikularne ugotovitve o določenih empiričnih dejstvih in njihovih povsem zunanjih povezavah, s tem pa je sleherno *vsebinsko* spoznanje iz sfere teorije stvarnosti pregnano na raven, ki jo lahko povsem upravičeno uvrstimo v rubriko njene *kronike*.

S svojim radikalnim skepticizmom glede spoznatnosti univerzalij pa je Hume iz slovitega »dogmatskega dreveža« predramil še bolj slovitega Kanta, ki si je z uvidom v dogmatsko naravo tedanjega stanja spekulativne filozofije zadal, da »enkrat za vselej« določi pogoje in meje možnosti resničnega spoznanja: v ta namen je najprej najavil znameniti »*kopernikanski obrat*«. Ta obrat je teorijo adevkacije, ki je prej zahtevala priličenje intelekta stvarnosti, prebral še z druge strani, s tem pa je postalo jasno, da mora tudi stvarnost sama, kolikor naj sploh bo stvarnost-*za-zavest*, vselej že ustrezati notranji strukturi intelekta, saj je šele

je bog določen kot točka sinhronosti misli in stvarnosti, ki sta spet določeni kot neposredno medsebojno povsem neodvisni (npr. kavzalno), pa vse do Leibniza, čigar vrhovna monada predstavlja točko prestabilirane harmonije sicer medsebojno povsem neodvisnih monad (ki »nimajo oken«)... – a ker nas tu bolj kot zgodovinski oris zanima *pojmovni razvoj ontološko-epistemološke* problematike resnice in možnosti njenega spoznanja/vedenja, bomo izpostavili le »najčistejše« primere njene zgodovinske konceptualizacije.



na tej osnovi sploh izpolnjen minimalni pogoj njunega srečanja. Kot temelj strukture zavesti je Kant določil zmožnost *povezave* vobče, saj je ta lahko le produkt spontanosti zavesti, v nasprotju z njeno receptivno zmožnostjo, in šele *apriorna* zmožnost povezave je ta, ki na sebi neorganizirano čutno različije sploh vzpostavi v plan (s)miselnega *izkustva*. Spontanost apriornega povezovanja pa se glede na tri momente zavesti prav tako razločuje na tri načine povezave, katerih skupni imenovalec je transcendentalni jaz, zavest kot enotnost (svoje) sveta nasploh: znotraj čutnosti kot materiala za izkustvo je povezava navzoča kot *prostorska* hkratnost so-obstoja čutnih danosti in kot *časovni* pogoj njihove sukcesivnosti; kot razum je udejanjena kot končna kategorično-logična korelacija misli oz. predstav; znotraj uma kot zmožnosti mišljenja nepogojenega pa je vzpostavljena kot enotnost/totaliteta vseh potencialnih danosti znotraj en(otn)ega izkustva kot pogoja možnosti enotnega spoznanja. Spoznanje je torej tudi pri Kantu možno le znotraj horizonta izkustva, kjer je čutnost, ki je kot samostojna povsem neorganizirana in s tem »slepa« (tj. ne razumsko strukturirana), urejena s povezovalno funkcijo razuma – kategorijami. Te pa so brez sebi zunanega materiala, ki ga dobavlja prav čutnost, povsem »prazne«. In čeprav je vsebinska resnica dejanska le znotraj sprepletenosti čutnosti in razuma, ki skupaj tvorita izkustveno-pojavni svet, pa razum, ki že po svoji naravi teži k totalnosti in ki je s to naperjenostjo določen kot *um*, vselej že tudi *transcendira* polje izkustva, ki je znotraj določila svoje časnosti vselej določeno kot *zgolj-končno*. V svoji raz-ločenosti od sfere izkustva, ki edina zadošča pogojem vsebinske resnice, um tako tvori področje nestvarnega, transcendentalnega videza, ki kljub svoji brez-bitnosti kot totalitizirajoči princip v funkciji ideala šele *omogoča* univerzalnost mišljenja, znotraj katere izkustvena vednost sploh stopa na pot svoje *resničnosti*. S tem pa resničnost, kot po definiciji netotalna, za vselej ostaja le *relativna* in *končna*. Če je torej misel, kot raz-ločena od stvarnosti, znotraj svoje totalnosti določena kot *ne-stvarna* (brez-bitna), pa je ekstrem misli – samo »ekstrem«, saj kasneje pravi, da je ločen od misli?! zunanje stvarnosti v svoji nasebni *resnici*, kot *stvarna* podlaga čutnega materiala, kot raz-ločen od misli, tudi *nemisljiv* in s tem določen kot totaliteta *nespoznatne stvar(nost)i-na-sebi*: kakršno koli resničnostno vedenje kot *popolna* ustreznost misli in stvarnosti je torej znotraj tega zastavka določeno kot povsem *nemožno*.

To konsekvenco je do jasnosti izpeljal Jacobi. Na osnovi te radikalne raz-ločitve misli in stvarnosti je dokazoval, da mišljenje, če naj sploh zapusti svojo *zgolj* nase omejeno in s tem tudi povsem ne-stvarno, *zgolj* formalno-tavtološko nuj-





nost, v svoji pretenziji po kakršni koli *stvarni* vsebini nujno predpostavlja *vero*, ki v svoji *neposredni* in ne-razumsko utemeljeni *čutnostno-slutenjski* naslonitvi na zunajrazumsko *danost* razumu sploh šele dobavlja minimum njegove vsebinskosti. Ker je torej vsaka stvarna vsebina mišljenja možna le na podlagi *slepe*, neposredne *vere* v stvarnost, raz-ločeno od razuma, je sleherna pretenzija po znotraj sebe utemeljenem vedenju v njegovi adekvaciji s stvarnostjo za vselej obsojena kot jalova.

– Za sprejetje te argumentacije kot *verodostojne*, prav *skozi* njo samo, pa je ključen naslednji razmislek: Kaj namreč sledi iz postavke, da ima Jacobi prav, ali, še natančneje, kaj ta argumentacija kot pravilna, *in celo tudi že kot napačna*, predpostavlja? – Seveda prav to, da zadeva *realnost* situacije, ki jo preizprašuje: in le *glede na njo* se sploh lahko vzpostavi *kot* pravilna (oz. napačna). To seveda nujno implicira naslednji sklep: razumu in njegovemu diskurzu se ni treba šele odpraviti *ven* iz sebe v stvarnost, da bi lahko dobil vsebino – le-to namreč vselej *že kot tak* zadeva, vsako njegovo izrekanje *kot tako* vselej *že predpostavlja* sebe kot rekanje *o* nečem: natanko *o neki stvarnosti*, ki s tem torej razumu ne more biti le preprosto *zunanja*, temveč mu je na nekak radikalen način tudi *imanentna*. –

214

S tem razmislekom je Fichte dokazoval, da mora vsako mišljenje pred *sleherno* argumentacijo, kolikor tej sploh pripisuje *kakršno koli* relevantnost, nujno že predpostavljati neko *izvorno enotnost zavesti in njene predmetnosti*, saj v nasprotnem primeru mišljenje kot tako *nikoli* ne more doseči (svoje) stvarnosti. Izvor te enotnosti je Fichte delegiral v izvorno svobodno *postavljajočo dejavo* zavesti oz. jaza samega, ki skozi le-to *postavlja* stvarnost kot identično sebi in je tako kot *miselno* bistvo totalitete stvarnosti vzpostavljen v svoji *samozavedni* resnici.

Schelling pa je na drugi strani zatrjeval, da je ta izvorna identiteta dejanska le kot *absolut* sam, saj naj bi bil jaz vselej določen le v odnosu do nekega objekta, ne-jaza, in tako ne more vztrajati kot resnica *izvorne* identitete mišljenja in stvarnosti sploh.

Kljub medsebojnim razlikam pa sta tezo o izvorni enotnosti zavesti in predmetnosti oba postavila v formo *intelektualnega zora*, ki je kot tak vpeljan prav zato, ker vsaka argumentacija, ki pretendira po svoji *resničnostni* veljavi – *torej tudi sam poskus dokaza izvorne identitete same* – vselej *že predpostavlja* enot-





nost zavesti in predmetnosti, ki tvori osnovno komponento *vednosti* – in prav zaradi te svojske preddiskurzivnosti mora izvorna enotnost samozavedanja (Fichte) oz. izvorna identiteta subjekta in objekta (Schelling) privzeti neko ne-(oziroma pred-) diskurzivno formo, ki pa jo zagotavlja ravno *zor*. Ker pa je forma zora prav kot ne-/preddiskurzivna hkrati nujno tudi forma čiste *partikularnosti*, je s tem utemeljitev slehernega vedenja odvisna od povsem nključnega dejstva, namreč od tega, ali kdo ta *zor* znotraj sebe *uvidi* ali pa ga pač ne. S tem pa vedenje samo, kot bistveno *univerzalno*, prav skozi utemeljitveno gesto svoje možnosti to univerzalnost tudi že izgubi.

Situacija možnosti vedenja je v pravkar očitnem razvoju torej takšna: če je Kant skozi linijo dualizma misli in stvarnosti kot nečesa dokončnega vzpostavil nekakšen »moten razloček med nekakšnim absolutnim resničnim in nekakšnim siceršnjim resničnim« (FD; 77), ki ga je Jacobi prevedel v postavko o načelni nemožnosti resničnostnega vedenja samega, pa je v Fichtejevi in Schellingovi zastavitvi vedenje možno sicer vzpostavljeno, a le za ceno svoje radikalno partikularne utemeljitve, ki kot taka onemogoča prav njegovo bistveno potezo – *zmožnost biti last slehernega mislečega bitja*, skratka, *njegovo univerzalnost*.

215

Prav na tem epistemološkem prelomu pa je umeščen Hegel. Njegova temeljna stava je torej to, da je vedenje vsekakor možno. Še več, prav *skozi* prikaz njegove možnosti, kar je glavna naloga *Fenomenologije*, nam obljublja podati tudi temeljni princip njegove *dejanskosti*. Razvit prikaz le-te pa bo prav filozofija v napovedani obliki *sistema resničnostnega vedenja samega*. Ker je torej Hegel sam postavljen v dobo, katere glavna postavka je pravkar nakazana *popolna* nemožnost (občega) vedenja samega, bo torej pot dokazovanja možnosti in dejanskosti vedenja vodila prav *skozi* razrešitev te zagate *njegove dobe* same – kot taka pa bo nase vzela naslednje zahteve:

– *popolno* identiteto mišljenja in stvarnosti, ki kot taka sicer res tvori samo *definicijo* resničnostnega vedenja, bo morala v nasprotju s Fichtejem in Schellingom *dokazati* na diskurzivno-miselni način, saj bo le tako lahko zagotovila *univerzalnost* te osnove vsega vedenja;

– kolikor pa bo nase vzela napor njene *diskurzivne* izpeljave, se bo morala sama vpeti prav v polje dualizma zavesti in stvarnosti – le zavest sama, ne pa intelektualni zor njene identitete s totaliteto stvarnosti, je namreč univerzalna – in *skozi* ta dualizem dokazati, da *sam ne more vztrajati kot dokončen* – v tem





primeru bi namreč veljal Jacobijev argument –, temveč da lahko (in kako lahko) sam znotrajdualistični diskurz zavesti omenejeno identiteto proizvede *kot svojo resnico*, ki bo šele *kot dokazana* lahko tvorila resnično univerzalni temelj vedenja nasploh.

2. »Fenomenologija duha«

Torej: namen *Fenomenologije* je *dokaz* in *vzpostavitev* resničnega vedenja, pot do tega pa pelje preko naslednjega dojema:

»Po mojem uvidu, ki se mora upravičiti s predočitvijo sistema samega, je vsa stvar v tem, da resničnega ne pojmuje in izrazimo kot *substanco*, temveč ravno tolikanj kot *subjekt*.« (FD;18)

Ni treba imeti prehude domišljije, da bi bilo jasno, kako se ta program vpisuje v naš kontekst:

216

– *resničnost* samo smo v določilu *substance* z (Descartesovim in) Spinozovim zastavkom opredelili kot polje *adekvacije* misli in stvarnosti, ki je kot njuna *neposredna enotnost* prav *absolutna brezvsebinska totaliteta*;

– s pomočjo (Humovega in) Kantovega prikaza pa smo kot mesto enotnosti oz. *adekvacije* ekstremov določili polje *izkustva*, ki kot sfero njunega *posredovanja* predstavlja totaliteto (relativne) *vsebinske* (a *ne-stvarne*) *resničnosti*.

Hegel pa zahteva, da to mesto *substancialne* adekvacije kot *edino* mesto resnice same, kakor koli je že določena v teh očitno povsem *nasprotnih si* zastavitvah, mislimo *tudi* v določilu *subjekta* – to določilo pa naj bi bilo podano le skozi *celoten* potek *Fenomenologije* same.

Obravnavana problematika, tradirana v Heglov čas, je v jeziku *Fenomenologije* naslednja: vednost, ki naj stvarnosti *ustreza*, je, kolikor je locirana v ekstrem misli, v zavest, določena kot *spoznanje*; zavest torej *spoznava* sebi *zunanj* stvarnost, ki tako vztraja kot *merilo*, kateremu naj ustreza spoznanje kot resnično. In prav *spoznavanje* v svojem dualizmu, *skozi* katerega naj se v svoji identitetni resnici prikaže vedenje, bo v *Fenomenologiji* glavni predmet preiskave, ki jo Hegel opredeli kot »*obnašanje vede do prikazujočega se vedenja* in kot *preiskavo* ter *preverjanje realnosti spoznavanja*.« (FD; 83)





Tu pa ta preiskava takoj trči na dva problema, ki ju bomo prikazali kot razlog vpeljave »naravne zavesti« v *Fenomenologijo*:

– kakor koli naj se že trudimo resničnost ali neresničnost dualizma misli in biti prikazati *kot poslednje in nezvedljivo dejstvo* (ki torej tako kot osnovna struktura spoznavanja tvori tudi temelj Jacobijevega prikaza njegove dokončne *ne-možnosti*), pa je glede na temeljno postavko *časa* tudi ta preiskava soočena s tem problemom: Le kako naj pred znanostjo samo »umerimo« (ne-)resnico spoznavanja, ko pa ravno še *nimamo* znanstveno upravičenega merila, ki bi kot tako šele sploh omogočalo določitev ustreznosti, *resničnosti* spozna(va)nja?

»Ta predočitev, ki si jo predstavljamo kot *obnašanje vede do prikazujočega se vedenja* in kot *preiskavo* ter *preverjanje realnosti spoznavanja*, se ne more dogajati brez nekakšne predpostavke, ki je kot *merilo* vzeta za osnovo. Preverjanje namreč sestoji v podkladanju kakega privzetega merila in v tem, ali je tisto, kar preverjamo, z njim enako ali neenako; odločitev, ali je pravilno ali nepravilno, in merilo sploh, prav tako pa tudi veda, če bi bila merilo, sta tu privzeta kot *bistvo* ali kot *nasebje*. Ampak tu, kjer veda šele nastopa, se ni niti ona sama niti kar že bodi upravičilo kot bistvo ali kot nasebje, brez česa takega pa ne more biti nobenega preverjanja.« (FD; 83);

217

Ker pa (ne-)resničnost spoznavanja določamo *miselno*, se pojavi drugi problem: kolikor bo sleherno določilo spoznavanja, ki ga preiskujemo, dano le *za nas* kot *preiskujoče*, bo iz našega mišljenja o spoznavanju pač izpadel prav moment *nasebne stvarnosti* tega spoznavanja, ki tvori *edini* interes preiskave:

»Če zdaj preiskujemo resnico vedenja, se zdi, da preiskujemo, kaj je vedenje *na sebi*. Toda v tej preiskavi je to *naš* predmet, je *za nas*, in njegovo *nasebje*, do katerega bi prišli, bi bilo tako, nasprotno, njegova bit *za nas*; kar bi zatrjevali kot njegovo bistvo, še ne bi bila njegova resnica, temveč le naše vedenje o njem. Bistvo ali merilo bi se znašlo v nas in tisto, kar naj bi bilo z njim primerjano in o čemer naj bi se s to primerjavo odločalo, ga ne bi moglo pripoznati.« (FD; 85) /

Edini način, s katerim lahko zaobidemo navedena problema, zgoščena ob predpostavki dualizma zavesti in nasebne stvarnosti, ki naj bi fundirala kot *merilo resničnosti* spoznanja, je lahko le vpeljava obravnavanega predmeta (tj. spoznavanja) kot elementa, ki *hkrati* ustreza naslednjima zahtevama:





– ker sami ravno *nimamo* merila, *ob* katerem bi lahko u-*merili* resničnost spoznavanja, mora slednje svoje merilo vsebovati že v *samem sebi*;

– ker sleherni *naš* poseg v obravnavani predmet vselej vsebuje možnost aficiranja le-tega z našimi lastnimi predpostavkami in perspektivičnostjo, se mora sleherni merjenje realnosti spoznavanja dogajati le kot njegovo lastno samomerjenje; šele s tem bo izpolnjen tudi pogoj objektivnosti/znanstvenosti obravnave, ki *nas* vzpostavlja le v funkciji zgolj »ogledujočih« (FD; 87) predmet preiskave.

Predmet, ki ustreza naštetim zahtevam, pa je prav slovita *naravna zavest* in z vpeljavo le-te kot vzornega reprezentanta (samo-)preiskovanega dualizma, ki bo kot tak vztrajal skozi *celotno* preiskavo, se Hegel omenjenim problemom elegantno izogne:

»Toda narava predmeta, ki ga preiskujemo, nam prihrani to ločitev [tj. ločitev za-nas-stva predmeta in njegovega nasebja, ki navidezno onemogoča preiskavo; op. J. P.] ali ta videz ločitve in predpostavke. Zavest daje svoje merilo na njej sami in preiskava bo s tem primerjava njega predmeta s samim seboj, zakaj razločevanje, ki smo ga pravkar napravili, se znajde v njej. V njej je eno za *neko* drugo, oziroma sploh ima na sebi določenost momenta vedenja, hkrati pa ji to drugo ni le zanjo, temveč je tudi zunaj tega odnosa ali *na sebi*: moment resnice. V tem, kar torej zavest znotraj sebe razglašča za *nasebje* ali *resnično*, imamo merilo, ki ga postavlja sama, da bi ob njem merila svoje vedenje. Če *vedenje* imenujemo *dojem*, bistvo ali *resnično* pa sostvo ali *predmet*, je preverjanje v tem, da pogledamo, ali *dojem* ustreza predmetu. Če pa *bistvo* ali *nasebje predmeta* imenujemo *dojem* in, nasprotno, s *predmetom* razumemo njega kot *predmet*, namreč kot je bit za *neko drugo*, je preverjanje v tem, da pogledamo, ali predmet ustreza svojemu dojemu. Vidimo pač, da je oboje isto: bistveno pa je, da to obdržimo v vsem preiskovanju, da se ta dva momenta, *dojem* in predmet, *bit-za-neko-drugo* in *samonasebstvo*, znajdeti v samem vedenju, ki ga raziskujemo, in da nam zato ni treba prinašati s seboj meril in pri preiskavi aplicirati naših domislic in misli. S tem, da jih opustimo, dosežemo, da motrimo stvar, kot je na sebi in za sebe samo.

Toda dodatek nam ne postane odveč le po tej plati, da sta *dojem* in predmet, merilo in tisto, kar naj se preverja, navzoča v sami zavesti, temveč sta nam prihranjena tudi trud, da bi oba primerjali, in trud pravega preverjanja, tako da



nam, v tem ko zavest preverja samo sebe, ostane po tej plati le čisto ogledovanje [reine Zusehen]. Zakaj zavest je po eni plati zavest predmeta, po drugi plati pa zavest same sebe, zavest tega, kar je resnično, in zavest svojega vedenja o tem. Ker pa je oboje zanjo, je ona sama njuna primerjava, *zanjo* postane, ali njeno vedenje o predmetu temu ustreza ali ne.« (FD; 86–87)

Glede na našete kriterije lahko torej povzamemo, da bomo pogoje uspešnosti in znanstvenosti naše preiskave izpolnili natančno s tem, da našega predmeta ne bomo obravnavali *glede na* predpostavljeni dualizem, temveč tako, da bomo *spoznavanje*, torej *naravno zavest samo*, prav *kot* omenjeni *samo-preverjajoči se dualizem sam²*, zgolj opazovali.

Če smo torej možnost vedenja umestili v linijo resnice kot adevkacije dualizma misli in stvarnosti in če smo nakazali, da je vedenje kot resničnostno možno le, če omenjeni dualizem kot tak ravno *ni* dokončno in nezvedljivo dejstvo, je torej ves Heglov zastavek dokaza možnosti *vedenja* v tem, kako je misel in stvarnost, *kljub* Jacobiju, možno *misliti* (torej tudi navkljub Fichteju in Schellingu, ki sta to zmožnost delegirala na *zrenje*) *skupaj oz. v enem*.

Preiskava, ki ji sledi Fenomenologija, bo torej s tem takšna:

– kot samo-preverjanje realnosti spoznavanja se bo *v posebnem* dogajala kot ugotavljanje ustreznosti (adekvatnosti) le-tega nasebni stvarnosti, ki *znotraj sfere zavesti* vztraja kot njegovo predmetno merilo:

»... ravno v tem, da [zavest] sploh ve za kak predmet, [je] že navzoč razloček, da *ji* je nekaj *nasebje*, drug moment pa vedenje ali bit predmeta *za* zavest. Na tem razločevanju, ki je tu, temelji preverjanje.« (FD; 87)

– na podlagi tega preverjanja pa se bo preiskava hkrati odvijala kot preverjanje pogojev upravičenosti takšnega merila (in s tem seveda prav omenjenega dua-

² Tu je torej naznačen tudi odgovor na vprašanje po določitvi narave »naravnosti« *naravne zavesti*, njene vsebine in formalne opredelitve: ta določitev bo glede na povedano lahko zadovoljiva le, če bomo naravno zavest kot glavnega akterja *Fenomenologije* določili z ozirom na strukturne postavke, zavoljo katerih je vpeljana, katerim mora kot prav z njimi določena ustrezati in ob katerih je, samo znotraj njihovega konteksta, sploh relevantna; s tem je seveda jasno, da bi, če bi namreč poskusili ubrati pot njene empirično-historične določitve, s tem *povsem* zgrešili Heglovo namero, ki nas tu *edino* zanima.



lizma samega) v *splošnem*, saj »preverjanje ni le preverjanje vedenja, temveč tudi njegovega merila.« (FD; 87)

Hegel torej na podlagi orisanega zastavka doseže, da lahko v *Fenomenologiji* s stališča neke naravni zavesti zunanje pozicije, ki mu kot taka omogoča, da v obravnavo ne vnaša *lastnih* predpostavk, zgolj opazuje, ali dualizem sam *na sebi* sploh vzdrži, ali se torej kot tak *na samem sebi* lahko izkaže za upravičenega. S tem pa je zastavek celotnega prikaza naslednji:

– če naj se ta dualizem vzpostavi kot upravičen, se mora znotraj prikaza, ki mu sledi *Fenomenologija*, kot konsistenten izkazati v *vsaj enem* primeru svoje konkretne aplikacije, torej znotraj *vsaj ene* konkretne podobe naravne zavesti, ki je prav njegov privilegirani reprezentant; če se bo kot tak upravičil, bomo morali kot veljavne pripoznati tudi konsekvence, ki jih je izpostavil Jacobi;

– če pa *dokažemo* možnost resničnega vedenja, se bo moral ta dualizem *kot poslednja danost v totaliteti svojih aplikacij* izkazati za nevzdržnega, šele skozi ta prikaz pa se bo – *znotraj* linije adekvacije, le da z njeno rekonceptualizacijo – vedenje kot bistveno univerzalno izkazalo za možno, kar bo hkrati tudi prva stopnja na poti prikaza njegove dejanskosti.³

Ker nam Hegel že v Uvodu v *Fenomenologijo* napove, da omenjena dispozicija, v kateri kot reprezentant substancialnega pojmovanja resničnega nastopa naravna zavest, ne more vztrajati kot poslednja in nezvedljiva resnica, tudi mi tega, za zdaj sicer res le anticipiranega, uvida ne bomo prihranili za konec prikaza, temveč bomo naravnost rekli, da omenjena konstelacija skozi svoje samo-preverjanje *ne bo* vzdržala:

»Izkazalo se bo, da je naravna zavest le dojem vedenja, oziroma da ni realno vedenje. S tem ko pa se sama neposredno kakopak ima za realno vedenje, ima ta pot zanjo le negativen pomen in ji tisto, kar je realizacija dojema, celo velja za izgubo same sebe, zakaj na tej poti zgubi svojo resnico. Zato je mogoče v tem videti pot *dvoma* ali pravzaprav pot zdvo mljenja [Verzweiflung], na njej se namreč ne zgodi tisto, kar se po navadi razume z dvomljenjem – omajanje te ali one domnevne resnice, kateremu sledi ustrezno ponovno izginotje dvoma

³ Pogoja te »vsaj-enosti« in »totalnosti« sta seveda vpeljana prav zato, ker gre pač za vedenje kot bistveno *univerzalno*: kot tako pa je seveda možno le kot *obče* veljavno. Tudi že »samo ena« izjema, znotraj katere kot tako *ni* možno, ga seveda že partikularizira.



in vrnitev k oni resnici, tako da se stvar na koncu jemlje tako kot poprej. Pač pa je to zavestni uvid v neresnico prikazujočega se vedenja, kateremu je naj-realnejše tisto, kar je v resnici le nerealizirani dojem. Ta izpolnjujoči se skepticizem [sich vollbringende Skeptizismus], (...) se usmerja na ves obseg prikazujoče se zavesti (...).« (FD; 80)

V zvezi s konkretnim prikazom vsakokratne neresnice naravne zavesti lahko seveda napotimo le na samo branje *Fenomenologije*; ker je tu naše osnovno vodilo le formalni očrt tega prikaza, se bomo v nadaljevanju osredotočili le na njegove abstraktne poteze, ki jih Hegel eksplicira v Uvodu. V skladu s tem moramo izpostaviti dva ključna elementa, s pomočjo katerih bomo celoten smoter *Fenomenologije* predstavili v njegovi najminimalnejši dispoziciji:

– A – najprej bomo prikazali princip temeljnega izkustva, ki substancialno pojmovanje resnice v njegovem imanentnem dualizmu *zavesti sami* predstavi kot *nezadostno*;

– B – za tem pa bomo z vpeljavo pozicije »nas«, opazovalcev samo-preverjajočega-se dualizma, in z določitvijo njenega strukturnega mesta in vloge eksplicirali Heglov poskus prikaza neresnice tega dualizma kot nezvedljivega skozi *totaliteto* njegovih možnih aplikacij.

221

(A) Princip izkustva naravne zavesti

Skozi predpostavljeni dualizem naravne zavesti torej *spoznavanje* nujno implicira *trojno* strukturo: če imamo na eni strani pol zavesti, določene kot *spoznavajoče*, na drugi strani pa pol stvarnosti v določilu tega, *kar naj bo spoznano*, je torej samo *spoznavanje* kot polje njune *sredine* sfera *posredovanja*, ki je znotraj te *vmesnosti izkustva* določena kot *edino* polje adekvatno-resničnostne *vsebinskosti* nasploh. Ker pa je spoznavanje (tu je ključnega pomena prav *nedovršnost* spoznavanja kot posredovanja), za katero torej velja splošna označba substancialnosti iz vodilnega gesla *Fenomenologije*, prek te zastavitve določeno le kot *pot do spoznanja* (*dovršnost*), ki da ga po spoznavanju neposredno *imamo*, to implicira tudi neposredno nasebno vsebinskost *predmeta* spoznanja, ki v svoji nasebni resnici domnevno vztraja ne glede na zavest.⁴

⁴ »Hkrati velja pripomniti, da substancialnost prav toliko vključuje obče ali *neposrednost vedenja* kot tisto, ki je *bit* ali neposrednost za vedenje.« (FD; 18)

Z izpostavitvijo prej prikazane zgodovine *ontološke* koncepcije resnice *glede na trojno strukturo*





In ker ta *kot taka* po definiciji vztraja le, *dokler* se tudi predmet ohranja kot neka njej *zunanja* vsebinskost, je dispozitiv situacije obravnavanega dualizma misli in stvarnosti (tj. naravne zavesti same), s tem ko nameravamo prikazati *neresničnost* le-tega *kot poslednje diskurzivne danosti*, takšen: dokler bo predmet v svoji *nasebni* vsebinskosti za zavest vztrajal kot *zunanji* substrat določil njenega spoznavanja tega predmeta, bo tudi samo izkušanje/spoznavanje z zgolj-približevanjem predmetovi *popolni* določenosti ostajalo *končno* in *nepopolno*, kot tako pa v *neskončnost* vpeto v svoj *partikularni* dualistični horizont in s tem nasebni resnici kot bistveno *totalni* »na vekov veke« *neprimerno*. – A kako nam je lahko to tako *kristalno* jasno, če pa izkustveno spoznavanje kot vselej *končno* ravno *nikoli* še *ni* pri stvari sami, *od koder* bi se kot tako *edino* lahko z gotovostjo izrekalo o svoji *radikalni* neprimernosti nasebni resničnosti?

Odgovor najdemo pri Kantu, ki je pokazal, da *um*, kot *vselej že* zadevajoč (bistveno *sinhrono*) totalnost samo, diskurzivno-čas(ov)ni *razum*, ki je vselej omejen na *neposredno* (zunanjo) *danost* in šele prav *skozi umno* samo-preseganje sploh vzpostavljen v svoji diahroni kontinuiranosti, sploh omogoča in usmerja (tj. regulira): prav *prek* tega *umnega* transcendiranja linearno-časovne diskurzivnosti spoznavanja je lahko Kant stvar-na-sebi določil kot v *principu* nespoznatno – in ta *principelna gotovost* je *kot taka* možna le na podlagi tega, da je um na nekako vselej *že pri stvari sami*, saj šele prav *od tod* sploh lahko izreka svojo *gotovost kot tako*. Tu je seveda impliciran enoznačni sklep, da je

spoznavanja lahko sedaj v to trojno shemo umestimo tudi *epistemološke* posledice obravnavanih pojmovanj:

– Predkartezijanska metafizika spada na stran zavesti, ki naj na podlagi čistih misli, torej le znotraj svoje laste sfere, določi vso vsebino resnice; tovrstno prizadevanje torej ne more doseči resnice kot adekvacije, saj iz zavesti s tem izpade prav moment *stvarnosti*.

– Drugi ekstrem, pri katerem je vsa *vsebina* resničnega prestavljena na pol *predmetnosti*, predstavlja Jacobijeva koncepcija, kjer gre za zagato, ki je glede na prejšnjo očitno inverzna: za adekvacijo umanjka prav logično-diskurzivni *intelekt*.

– *Identiteta* obeh polov, adekvacija sama, pa se kaže kot dvojna: *po eni strani* je bila s Humom in Kantom določena kot *posredujoče* polje *izkustvenega spoznavanja*, ki pa je kot tako načeloma *relativno* in partikularno, s tem pa resnici, kot nujno totalni oz. univerzalni, neprimerno. (Razlika med Kantom in Humom je torej v *tem kontekstu* minimalna: če je s Humovim empirističnim zastavkom spoznavanje določeno kot pasivno beleženje (tj. kronika) posamičnih dejstev in kot njihovo relativno homogeniziranje, pa je s Kantovim transcendentalizmom hkrati določeno tudi kot aktivno, saj je *struktura* izkustva, ki le-tega *kot* spoznatnega šele vzpostavlja, dejanska le na podlagi subjektove *spontanosti*, *skozi* katero je ta znotraj tega polja določen kot njegov *dejavni*, strukturirajoči princip; pri Humu je tako izvorno (tj. pred spoznavanjem) *nedoločeni* pol sama zavest, ki vsebinskost prejema iz izkustva, pri Kantu pa je situacija ravno obratna. To dvojnost je





sama totalnost, *prav skozi to, da je um že vselej pri njej*, kot taka očitno dana znotraj nekega izkustva – sicer ne-empiričnega, a vseeno *izkustva*⁵ –, ki ga lahko s tem označimo prav kot temeljno *izkustvo uma samega*. – Prav *to* izkustvo, *kot bistveno totalno*, pa *kot tako* tvori tudi temeljno obeležje izkustva naravne zavesti v *Fenomenologiji*.

Če smo torej s Kantovo transcendentno zastavitvijo apriornost določili kot *formalno* strukturo, ki totaliteto izkustva *vnajprej (a-priori)* določa v njegovi formi, in če je Kant vsebino kot izvirajočo iz čutnosti določil kot tej formi radikalno *zunanjo*, saj naj bi bila brez nje kategorialnost povsem prazna, pa moramo to ugotovitev sedaj dopolniti takole: če je polje izkustva v svoji apriornosti v *zadnji instanci* – torej *prav znotraj izkustva kot totalnega!* – postavljeno kot *povsem formalno*, je jasno, da je vsak predmet, ki je dan *znotraj* te sfere, *tudi sam* (v zadnji instanci) *zvedljiv na čisto formo*; kot razločen od te diferenciacije apriorno-formalne strukture tako lahko vztraja le v določilu čiste *brezdoločilnosti* in *brezvsebinkosti* in prav kot tak ustreza temu, kar je Kant v razločitvi od (subjektivno-formalnih) pogojev izkustva določil kot nespoznatno stvar-na-sebi in kar je postavil *onstran* formalne sfere izkustva. Če je torej stvarnost v razločitvi od formalnosti razuma določena kot *povsem brezvsebinska*, *pa je v razločitvi od stvarnosti povsem enako določen tudi sam razum*, saj je kot moč povezave/razdruževanja nasploh možen le, dokler obstaja vsaj minimum razločevanosti, *skozi* katero sam kot ta moč sploh šele je *dejanski*. Ker pa ob odsotnosti sleherne zavesti *zunanje* stvarnosti, ki je kot taka pogoj za diferenciacijo, tudi razum v svoji distinktivnosti ni možen, je s tem tudi kategorialnost razuma v razločitvi od stvarnosti lahko opredeljena le kot čista *brez-*

sicer najeksplicitneje formuliral Fichte, ki je znotraj dualizma jaza in ne-jaza kot pola predmetnosti določanje jaza po ne-jazu opredelil kot spoznavanje, določanje ne-jaza po jazu pa kot delovanje.) – *Po drugi strani* pa smo kot zagovornike te identitete v obliki njene (*substancialne*) *neposrednosti* – ki je prav kot taka tudi povsem *brezvsebinska* in s tem, ker zunaj sebe ne dopušča ničesar, torej niti mesta, na katero bi se lahko umestila zavest, ki bi le-to sploh lahko pojmovala, hkrati tudi *nespoznatna* – omenili Spinozo, Fichteja in Schellinga, ki so le-to koncipirali kot boga, kot absolutni jaz in kot absolutno identiteto samo.

⁵ Izkustvo torej znotraj pričujoče obravnave v svojem minimalnem obeležju naznačuje prav omejeno nerazdružljivost misli in stvarnosti (zavesti in predmeta itd.), ki smo jo določili za temeljni pogoj resnice v njeni opredelitvi *adekvacije*:

»Princip *izkustva* vsebuje neskončno pomembno določilo, da mora biti za sprejetje in razpoznanje resničnosti [Annehmen und Fuerwahrhalten] neke *vsebine* človek sam *pri njej* [dabei], natančneje, da sam takšno vsebino pridobi v enotnosti z *zagotovostjo samega sebe* in kot z njo poenoteno.« (SW8; 7, op., str. 50)





vsebinska brezdoločnost: to pa je seveda natanko isto⁶ tistemu, kar smo v njeni različitvi od kategorialnosti določili kot stvarnost samo.

Zavest torej znotraj opredeljevanja oz. določanja predmeta samega skozi vsakokratno izkustvo kot *totalno* izkusi to, da je *vsa* nasebno pozitivna vsebina predmeta *dejanska* le kot njeno *lastno* določanje tega predmeta (tj. kot njegovo za-njo-stvo) in da je tako predmet, v katerega je pred-postavljala vsebino, v svoji *nasebnosti* povsem prazen, brezdoločen oz. brezvsebinski: ker pa je kot izkustvu zunanji pol misli enako (ne-)določena tudi sama in s tem (vsebinsko) od njega naravnost neločljiva, se *ta* konkretna podoba zavesti kot *neka* forma dualizma *nasploh* (ki je torej sploh *možna* le na podlagi te distinktivnosti) – z njo pa tudi zavest sama! – znotraj te čiste *brez*-distinktivnosti razpusti, izkaže (izkusi!) se kot nekonsistentna in kot *neresnična*,⁷ saj s tem sama dobesedno *hkrati* »izgubi glavo in tla pod nogami«. Ker torej z izgubo svoje (ločene) konsistence ne more več biti opredeljena kot ta, *ki* izkuša, je *skozi* to izkustvo *kot svojo lastno negacijo*, *kot to* »golo negativno gibanje« (FD; 81), dejanska le še kot *gibanje te negacije same*, kot njeno enostavno *dogajanje*.

224 Ker pa je naravna zavest v *Fenomenologiji* opredeljena *le* kot vsakokratni reprezentant preiskovanega *dualizma nasploh* in ker je *kot taka* določena prav kot *totalni* kompendij form dualizma, kot popolna zb(i)rka različnih načinov odnosa do predmetnosti⁸ (ki *kot taki* tvorijo tudi temeljno formo scientistične, moralistične, teološke in še marsikatero druge sfere), bo tudi samo omajanje pred-postavljene resnice *znotraj neke parcialne sfere* vzela kot le nekaj parcialnega. Zato se bo omajano resnico svoje vsakokratne naravnosti, znotraj neke *druge* forme dualizma kot takega, pač odpravila iskat v *neki drug predmet*.

⁶ Saj poznamo slovito Leibnizovo načelo: Če nimamo (vsebinskih) *določil*, ki vzpostavljajo *razlikovanje*, potem gre za *eno in isto* stvar!

⁷ Skozi izkustvo *propada* neke (vsake – a o tem kasneje!) podobe zavesti v njeni naperjenosti na resnico kot predmetno pa je seveda tudi jasno, kaj Hegel meni s tem, da se temeljno izkustvo naravne zavesti znotraj *Fenomenologije* dogaja kot *skeptično izkustvo*, kot »izpolnjujoči se skepticizem« (FD; 80). – *Totalnost izkustva* zavesti lahko od tod koncipiramo tudi na ta (negativni) način: če bi namreč zavest sama izkusila le omejeno število primerov neresnice kake njene posamezne upodobе, bi bila nevzdržnost vsakokratne pozicije prav *zanjo samo* nujno neprepričljiva; tako bi si namreč lahko znotraj določene konstelacije vselej obetala najti kak primer, ki *ne bi* zapadel skeptičnemu izkustvu, s tem pa bi seveda sama potencialno *večno* ostala znotraj *istega* predstavnega načina; totalnost vsakokratnega izkustva je torej za samo izkustvo radikalne nevzdržnosti določene pozicije kajpada *nujna*.

⁸ Prav te, ne pa njihova abstraktna forma, ki smo jo tu izpostavili, so namreč predmet *Fenomenologije*.





Situacija po sesutju *posamične* podobe zavesti je s tem potencialno naslednja: če bo *na mesto* izpraznjene posamične predmetnosti postavljena *nova* oblika le-te, ki je po svojem bistvu nasploh le »nekaj drugega« (FD; 89) kot prejšnja, bo zavest »norosti« tega čistega dogajanja-izkušanja negativnosti odrešena in bo tako spet dejanska kot neka *nova podoba zavesti*, s tem pa tudi kot *nova oblika dualizma kot takega*; če pa predmeta *ne bo* dobila, bo sama pač večno obsojena na norost tega gibanja negativnosti same. No, prav zaradi njihove povsem abstraktne »nekaj-drugosti« pa si podobe v splošnem sledijo povsem kaotično, brez vsakega določnejšega reda, kar pa seveda zaradi nemožnosti natančnejše sistematizacije ravno onemogoča temeljni zastavek preiskave realnosti obravnavanega dualizma, namreč negacijo *kompletnosti-totalnosti* teh podob. S tem se zastavi naslednje vprašanje:

Kdaj in kako bo mogoče zatrditi, da bodo predstavniki načini zavesti, ki si bodo sledili v *Fenomenologiji*, vsi, kdaj in kako bo torej ovržena *totaliteta* njenih predstavnih načinov?

(ad B.) *Princip izpeljave kopletnosti podob naravne zavesti*

225

Kot odgovor na predstavljeno zagato Hegel vpelje elegantno rešitev, splošno poznano kot načelo *določene negacije*, ki bo kot taka osnovni metodološki princip navezave upodob zavesti v njihovi *kompletnosti*:

»*Kompletnost* oblik nerealne zavesti se bo podala iz same nujnosti napredovanja in sovisnosti. Da bi to storili dojemljivo, je vobče mogoče vnaprej pripomniti, da predočitev neresničnostne zavesti v njeni neresnici ni kako golo *negativno* gibanje. Naravna zavest nanjo sploh tako enostransko gleda in vedenje, ki dela to enostranskost za svoje bistvo, je ena od podob nedovršene zavesti, ki sama spada v potek poti in bo v njem nastopila. Ta je namreč skepticizem, ki vidi v rezultatu vedno le *čisti nič* in abstrahira od tega, da je ta nič zagotovo nič *tistega*, iz *česar rezultira*. Nič pa je samo, vzet kot nič *tistega*, iz česar izhaja, dejansko resničnostni rezultat, s tem je sam *določeni* nič in ima *vsebinsko*. Skepticizem, ki se konča z abstrakcijo niča ali praznosti, od te ne more iti naprej, temveč mora čakati, če in kaj novega utegne nastopiti, da bi to spet vrgel v isto prazno brezno. S tem pa, ko rezultat, nasprotno, pojmuje, kakršen v resnici je, kot *določeno* negacijo, neposredno nastane nova oblika in v negaciji je narejen prehod, s katerim se napredovanje samo od sebe podaja skozi kompletni niz podob.« (FD; 81)





Čeprav je torej zavest sama *skozi* totalnost svojega skeptičnega izkustva dejanska le še kot to čisto *dogajanje-izkušanja negacije* svojega sveta in z njim same sebe, pa je prav *kot taka* kljub vsemu porodila neki rezultat, in ta, kot njena *resnica*, se glede na pogoje adekvacije kaže kot *dvojen*:

– na eni strani je ob *sovpadenju* ekstremov dualizma (tj. zavesti in predmeta) kot njuna *totalna adekvacija* določen prav kot tista čista *neposredna nerazlikovanost* obeh, ki smo jo s Spinozo (in skozi Fichtejev in Schellingov intelektualni zor) določili kot povsem *brezdoločilno* oz. *brezvsebinsko nerazlikovanost neposrednosti substance* same;

– po drugi strani pa je določen prav kot tista *sredina*, ki smo jo s Humom in Kantom locirali v samo *izkustvo*, kjer je le-ta določena prav kot *posredujoča* adekvacija ekstremov dualizma in kot edino polje (relativne) *resničnosti*, a se zdaj skozi določitev izkustva naravne zavesti kot *totalnega* – *četudi je le-to prav polje relativnosti, relacije nasploh* – tudi sama kaže kot *totalna adekvacija* sama.

226 Ta *dvojnost*, za katero smo že prej pokazali, da jo je kot nasledek substancialnega pojmovanja adekvacije, *kljub* njeni očitni *protislovnosti*,⁹ za realizacijo Heglovega programa treba misliti v določilu *subjekta*, pa seveda ni le neka abstraktna so-postavljenost dveh domnevno neodvisnih aspektov: *neposredna enotnost* sama, torej *prvi aspekt*, je kot taka namreč tvorila prav predpostavljeno opredelitev predmeta zavesti samega in *skozi* njegovo *izkustvo* se je ta sama v *svoji resnici* izkazala prav za *totaliteto posredovanja*, za *drugi aspekt sam*; sama ta *posredovanost izkustva* pa je kot totalna kot svoj *rezultat* proizvedla prav *nediferenciranost obeh polov*, njuno *neposredno enotnost* – *prvi aspekt*, katerega (si) hkrati kot svoj *pogoj* tudi pred-postavlja, saj je bila *kot dvojnost* na podlagi le-tega sploh možna – itd. Ker torej *vsak* izmed obeh aspektov *predpostavlja drugega*, hkrati pa v njem tudi *rezultira*, *ga proizvede kot svojo lastno resnico*, ker sta torej oba sploh *dejanska* le en *na podlagi drugega in drug skozi drugega*, je jasno, da ju je zato, *kljub njuni protislovnosti* vselej nujno misliti *skupaj in hkrati*, kot le *delna rezultata enega-in-istega procesa, ene-in-iste resnice*.

⁹ Prav to je namreč tudi Heglova lastna opredelitev temeljnega protislovja zavesti znotraj *Fenomenologije*, kot jo oriše v svoji *Enciklopediji filozofskih znanosti*:

»Zavest je torej, kot odnos vobče, *protislovje* samostojnosti obeh strani in njune identitete, v kateri sta obe odpravljeni [aufgehoben].«(SW10; 414; 258)



Ta resnica v svoji *dvojnosti* pa seveda ne more biti dana za zavest samo, saj ta lahko pojmuje le to, kar *ji* je dano kot *predmetni* ekstrem-za-spoznanje, ne pa same *sredine* oz. aдекватacije, katere ekstrem *je* ravno sama *kot spoznavajoča* in je le na podlagi te strukture kot taka sploh možna. – Prav zato je ta resnica lahko dana le za neko instanco, ki se dualizmu zavesti izmika in ki šele *kot taka* lahko pojmuje to, kar zavest *skozi izkušanje za svojim hrbtom proizvaja* kot resnico svoje vsakokratne podobe oz. dualistične konstelacije – to pa je prav pozicija, ki jo kot zgolj ogledovalci dogajanja dualizma zavesti zasedamo »mi«.

Če torej zavest vsebino neposrednega predmeta, ki ji je dejanska le kot njegovo *za-njo*-stvo, ne pa kot nasebna določitev predmeta samega, izkuša le kot *totalno negacijo vsakokratnega* predmetnostnega načina, pa je torej *naša* pozicija drugačna: ker torej *mi*, ker opazujemo dualizem – tj. zavest samo – kot njegovo čisto dogajanje izkušanja – tj. kot za-zavestno opredeljevanje, ki *vso določenost* prejme ravno skozi negiranje vsakokratne *nasebne vsebine* –, ne pa *glede na* neko predpostavljeno zunanost, tega ravno zato ne opazujemo zgolj *kot* negacije (ki je vselej le negacija *glede na predpostavljeno pozitivnost* in je torej *kot taka* opredeljena ravno s stališča zavesti), ampak prav kot *nasebno* opredelitev *dogajajočega se dualizma oz. izkustva zavesti samega*. Ravno s tem, ko je le-to za nas *negirano* prav v svojem določilu *negacije nasploh*, je ta kot *negirana negacija* prav tista *določena negacija* kot naš predmet, ki pa se kot *za-njo*-stvo predmeta v *določilu nasebne opredelitve dualizma samega, kot njeno lastno dogajanje* opredeljevanja, proizvaja za *hrbtom zavesti*. Ker pa smo pokazali, da sta ta dva *aspekta*, ki se zdaj kažeta kot *neposredna brezvsebinkost pozitivnega predmeta v njegovi identiteti z zavestjo* in kot *posredovana vsebinskost (za-zavestnost) negativnosti izkustva, ki je možna le kot odnos (relacija!)-do(-zunanje)-neposrednosti*, le dva *aspekta ene-in-iste resnice*, je jasno, da gre v obeh primerih za *isto* stvar, le da v njenih različnih aspektih: prvič v obliki njene *neposredne mirujoče enotnosti*, drugič pa v obliki le-te kot *enostavnega negativnega dogajanja*. – In prav ta resnica, ki se je kot *za-zavest-nost predmeta v formi njenega negativnega izkustva* kot nasebno določilo dualizma samega proizvedla za hrbtom zavesti, bo po sesutju kakega predmeta zavesti v *obliki svoje mirujoče enotnosti oz. neposrednosti* stopila na izpraznjeno mesto negirane predmetnosti zavesti nasploh, *kot predmetni korelat nove podobe zavesti*.

»[Z izkustvom kot negativiteto, tj. z razpustitvijo kakega predmeta zavesti] se novi predmet kaže kot nastal z *obrnitvijo zavesti* same. To motrenje stvari je





naš dodatek, s katerim se niz izkušenj zavesti povzdigne v védenjski tek, ki ni za zavest, ki jo motrimo. Je pa to dejansko tista okoliščina, o kateri je bila beseda že prej, ko smo si ogledali razmerje te predočitve do skepticizma, da namreč vsakokratni rezultat, ki se podaja pri neresničnostnem vedenju, ne sme odteči v prazen nič, temveč mora biti nujno pojmovan kot nič *tistega*, *česar rezultat* je, rezultat, ki vsebuje tisto, kar ima v njem resničnega poprejšnje vedenje. To se tu prikazuje tako: ker se tisto, kar se je najpoprej prikazalo kot predmet, zavesti zniža v vedenje o njem in ker *nasebje* postane *bit-za-zavest nasebja*, je to novi predmet, s katerim tu šele nastopi nova podoba zavesti, kateri je bistvo nekaj drugega kot poprejšnji. Ta okoliščina je tista, ki vodi vse sosledje podob v njihovi nujnosti. Le ta nujnost sama ali *nastanek* novega predmeta, ki se ponuja zavesti, ne da bi vedela, kaj se ji godi, je tisto, kar se hkrati godi za nas za njenim hrbtom. S tem pride v njeno gibanje moment *nasebstva ali biti-za-nas*, ki se za zavest, ki je sama v izkušanju, ne predočuje, temveč je vsebina tistega, kar nam nastaja, *zanjo*; mi dojemamo le formalno plat tega ali njegovo čisto nastajanje, *zanjo* je to nastalo le kot predmet, *za nas* hkrati kot gibanje in nastajanje.« (FD; 89)

228 Predmet, ki bo za zavest nastopal kot neki *drug* oz. kot *nov*, naključni predmet kot reprezentant predmetnosti nasploh, torej *za nas* ni le neki drug predmet, ampak prav *nasebna* resnica samega predhodnega predmeta zavesti. Kjer bo torej zavest videla zgolj naključno menjavo različnih predmetov, bomo *mi* videli prav nujni samo-razvoj *istega* predmeta – tj. dualizma zavesti samega –: in prav ta samorazvoj dualizma zavesti bo torej tudi osnovni metodološki princip, s katerim si Hegel obeta izpeljati *totaliteto* predmetnostnih načinov v njihovi znanstveno-sistematični nujnosti.

Vendar ta sistematizacija totalitete podob naravne zavesti vsaj znotraj *Fenomenologije* nikakor ni povsem enoznačna: izkustvo ovrženja *vseh* obravnavanih form dualizma zavesti ima očitno *za zavest samo* lahko le *negativni* pomen, ki ga lahko formuliramo takole: *niti eden izmed konkretnih prikazov dualizma zavesti v svoji imanentni (izkustveni) eksplikaciji ne vzdrži kot poslednje in nezvedljivo dejstvo*, saj vsi (obravnavani) tipi dualizma *kot svojo resnico* proizvedejo prav omenjeno *enotnost*, ki jih kot taka sploh omogoča (seveda velja tudi obratno: enotnost sama se kot taka nujno kaže le skozi *dualizem*). Da pa bi bila ta totalizacija *kot taka* izvršena, bi morali znotraj *Fenomenologije* vse *forme* obravnavanega dualizma prikazati prav *kot vse*; ker pa imamo tu predvsem opraviti le z različnimi *podobami* zavesti, katerim so omenjene forme le ne-





manifestna *podlaga*, je znotraj tovrstnega zastavka ta naloga videti naravnost nerešljiva: da je to tudi dejanski pojmovni razlog Heglove opustitve *Fenomenologije* kot *znanstvenega* uvoda v filozofijo kot vedovno-znanstveni sistem vedenja, bomo pokazali v naslednjem poglavju. Za zdaj pa zagotovilo glede totalnosti form obravnavanega dualizma znotraj *Fenomenologije* vzemimo v zakup in si pogledimo, kaj iz teh pogojev, kot izpolnjenih, sledi za določitev absolutnega vedenja kot vstopne točke v sistem filozofskega vedenja.

3. Absolutno vedenje – formalna določitev

Če torej rezultat predstavljenega zastavka *Fenomenologije*, s katerim si Hegel obeta doseči absolutno vedenje samo, obravnavamo kot dovršen, so opredelitve tega vedenja take: ker se je dualizem zavesti v *totaliteti svojih aplikacij* zvedel na dva aspekta ene-in-iste resnice kot adekvacije, znotraj katere se torej zaradi *hkratnosti* teh aspektov izvršuje prav vselejšnje (večno, neskončno) *sovpadanje* za-zavestnosti in na-sebja (tj. naravne zavesti in nas), zavesti in predmeta, *misli in stvarnosti sploh*, je prav to *sovpadanje* kot *totalna adekvacija* tista, ki kot identiteta spoznavanja in tega, kar je spoznavano, v temelju obeležuje prav *vedenje* samo; in prav to, v svoji najminimalnejši opredelitvi, ki je kot čisto *enostavno dogajanje* prav *univerzalni glagolnik bivanja vobče*, njegova osnovna ontološka *resnica*, njegovo enostavno *je-stvo*, je natančno tisto, kar Hegel glede na zastavek *Fenomenologije* označuje za *absolutno vedenje*, kot »resnico vseh načinov zavesti« (L1; str. 40) in njenega dualizma, kot »odprta vrata« v čisto znanstveno vedenje samo.

»Absolutno vedenje je *resnica* vseh načinov zavesti, ker se – kot je pokazal tek zavesti – šele v absolutnem vedenju popolnoma razpusti ločevanje *predmeta* od *gotovosti samega sebe*, resnica pa postane enaka tej gotovosti in ta gotovost resnici.

Čista znanost [Wissenschaft] potemtakem predpostavlja osvoboditev od tega nasprotja zavesti. Čista znanost vsebuje *misel*, kolikor je ta prav tako tudi stvar sama na sebi ali stvar samo na sebi, kolikor je ta prav tako tudi čista misel. Kot znanost je resnica čisto samozavedanje v svojem samorazvoju in ima strukturo sebstva, tisto, kar je na sebi in za sebe, je vedeni pojem, pojem kot tak pa je tisto, kar je na sebi in za sebe.« (L1; str. 40)



S tem pa moramo seveda tudi natančneje eksplicirati strukturo in pogoj možnosti tega *dogajanja-vedenja* in njegovega pojmovnega zajetja, tj. dojetja le-tega *kot* dogajanja, s tem pa tudi natančneje opredelili epistemološko-ontološki status pozicije, ki jo v *Fenomenologiji* zasedamo »mi«, opazovalci dogajanja-izkustva zavesti, torej status in strukturo mesta, s katerega je znotraj Heglovega zastavka edino mogoče uzreti resnico v formi njene najlastnejše opredelitve neskončnega dogajanja-vedenja v razliki z njeno substancialno opredelitvijo, ki si v epistemološkem oziru lahko lasti le status končnega in s tem resnici neadekvatnega *spoznanja*.

3.A) *Substanca in subjekt*

Torej: če smo protislovje, ki »poganja« omenjeno dogajanje, prej le opisali, bomo sedaj eksplicirali pogoje njegove možnosti.

Najprej si še enkrat pogledjmo, kako je sploh možno samo dogajanje izkušanja, ki v temelju obeležuje samo strukturo vedenja: ker je zavesti znotraj njene osnovne situacije dan le predmet, *ne pa tudi ona sama kot ta, za katero ta predmet je*, je za to, da se znotraj te konstelacije sploh lahko vzpostavi zavest *o* predmetu kot od le-tega razločena, nujno, da je sama zavest obeležena z nekim presežkom glede na *svoj* predmet (ali pa je predmet obeležen z nekim mankom glede na zavest – oboje je seveda *isto*), saj se le tako lahko vzpostavi kot od (svojega) predmeta *razločena*: če bi bila namreč zavest in predmet *povsem* soizmerna, bi namreč imeli le adekvacijo, v katero bi bila zavest *povsem* poplajena, s tem pa ta adekvacija ne bi mogla biti hkrati dana *za* zavest – v tem primeru bi torej imeli opraviti z nekakšno »nesubjektivirano«¹⁰ oz. *nikogaršnjo* adekvacijo. Šele kot od svojega predmeta razločena je torej zavest lahko vzpostavljena kot ta, ki je lahko *spet* adekvatna, tj. »stopljena« z *novim* predmetom (ki pa seveda tudi nima neke od zavesti neodvisne eksistence – njeno pojmovna eksistenca je namreč dejanska le *znotraj* te »stopljenosti«: njeno domnevna samostojnost pred to »stopitvijo« je vselej le vnazajšnji konstrukt), od katerega pa je na podlagi omenjenega presežka glede nanj *spet* vzpostavljena kot zavest *o* njem, itd., s čimer je omogočena *načelna neskončnost* kontinuitete oz. sukcesivnosti izkustva, ki se torej v svoji osnovni opredelitvi dogaja na podlagi *iste* krožne¹¹ strukture presežka zavesti *glede na* predmet. Da bi torej

¹⁰ Narekovaje tu uporabljamo zato, ker sam pojem subjektivacije in subjekta za zdaj sploh še ni natančneje tematiziran.

¹¹ Prav to stalno *vračanje* zavesti skozi izkustvo (predmeta) na mesto sebe kot radikalnega presežka





utemeljili samo možnost osnovne celice tega dogajanja-izkustva, smo morali vpeljati element, ki bo v nadaljnji eksplikaciji razkril osnovno pomanjkljivost substancialnega pojmovanja resnice: kot je dovolj razvidno, je ta element prav zgoraj vpeljani *presežek zavesti glede na (njen) predmet*,¹² za katerega smo rekli, da predmetnost kot tako sploh šele omogoča.

A najprej se vrnimo korak nazaj in pogledjmo, kako je ta presežek navzoč v substancialnem pojmovanju resnice oz. adekvacije. Ker ima znotraj tega pojmovanja (substancialno) resničnost le polje, v katerem sta si zavest (mišljenje) in predmet (stvarnost) *soizmerna* (ta soizmernost pa je delegirana v boga, ki glede na oba ekstrema predstavlja tisto *tretje*), je jasno, da ta presežek *kot tak* nima svoje (substancialne) resnice. Ker pa je ta, takoj ko je vzpostavljena sama zavest, torej *prav kot ona sama*, vselej že navzoč, je v zahtevi po soizmernosti, ki substancialnost sploh opredeljuje, vselej postuliran tudi neki delež predmetnosti, ki *naj* ta presežek v zadnji instanci (torej v neki limitni funkciji tega, kar Hegel imenuje »slaba neskončnost«) »zapolni«: če smo torej zgoraj rekli, da presežku zavesti kot takemu ustreza tudi neki radikalni *manko* na strani predmetnosti, je prav ta *manko* znotraj substancialnega pojmovanja vselej že »kamufliiran« znotraj nekega *najstva*, ki *naj* ga v limitni funkciji zapolni; do tedaj, torej pravzaprav v neskončnost, pa je zavest opredeljena kot *končna*, v svoji opoziciji do nje pa je končna seveda tudi sama predmetnost – in dualizem kot tak je s tem seveda *večen*. Ker pa smo pri obravnavi *Fenomenologije* pokazali, da ta dualizem, impliciran v substancialnem pojmovanju resnice, ravno *ni* dokončno dejstvo, si pogledjmo, na kakšen način je rekonceptualiziran in dopolnjen v Heglovem mišljenju.

glede na sleherno predmetnost, od koder je zgornji postopek načelno večno ponovljiv, je razlog, zakaj je po Heglu izkustvo, v zadnji instanci pa tudi sama filozofija kot to resničnostno dogajanje izkustvenega vedenja, vselej obeleženo z nekim fundamentalnim kroženjem-v-sebi:

»[Izkustvo] je vase se povračajoči krog, ki predpostavlja svoj začetek in ga samo na koncu doseže.«(FD; 853)

Na podlagi tega, da smo samo dogajanje vedenja kot resničnostnega opredelili s predikatom izkustvenosti (ki je nemara prav predikat *par excellence*), pa seveda isto obeležje krožnosti velja tudi za samo filozofijo kot celovit sistem dogajanja tega resničnostnega vedenja:

»Filozofija tvori krog: njeno prvo, neposredno, ker nasploh pač mora začeti, je nedokazano, saj ni nikakršen rezultat. Toda to, s čimer filozofija začne, je neposredno relativno, saj se mora na drugem koncu prikazati kot rezultat. Ona je neko sosledje [Folge], ki ne visi v zraku, ni neko neposredno začenjajoče, temveč kroži v sami sebi [ist sich rundend].« (SW7; 2, Dod., str. 39)

¹² Že od tod je jasno, da ta »presežek« ni nič drugega kot to, kar je – v negovem transcendentiranju polja končnosti – Kant opredelil kot *um*.



Omenili smo, da je izkustvo naravne zavesti, če naj bo prepričljivo zanjo samo, vselej postavljeno v svoji *totalnosti* in da ta totaliteta ne more biti navzoča na *linearni* ravni, saj je to prav omenjena raven limitne funkcije, ki opredeljuje slabo neskončnost. Ker pa je ta totalnost znotraj izkustva zavesti tej prav *izkustveno dostopna*, je nujen sklep, da si zavest v izkustvu predmetnosti, postavljenem kot totalnem, nekako *predhaja*, da ima torej kljub načelni nemožnosti sukcesivnega dostopa do totalnosti neko evidenco le-te, ki ji je dostopna prav *skozi* omenjeno izkustvo. Prav iz dejstva, da je totaliteta izkustva zavesti na neki način očitno *lahko* predmetna, pa je nujno izvesti naslednje sklepe: rekli smo, da v substancialnem pojmovanju presežek zavesti, kot všteti v substancialno adekvacijo, »pokriva« ravno v tisti »itd.«, znotraj katerega *naj bi* v limitni funkciji v odnosu do totalnosti pridobil pokritje v deležu sebi adekvatne predmetnosti; ker pa se skozi izkustvo zavesti *kot totalno* razkrije, da tisti »itd.«, ki naj bi predmetnost adekvatno primerjal zavesti, konstitutivno umanjka (in šele s tem sploh omogoči izkustveni zajem totalitete *kot take*), je jasno, da že samo *substancialno* pojmovanje resnice, ki kot substancialno-resnično priznava le polje *soizmerne* adekvacije zavesti in predmeta, vselej po nujnosti implicira še neki delež na strani zavesti, ki ravno *nima kritja znotraj polja soizmerne adekvacije*, a ravno *kot tak* sploh šele omogoča njeno pojmovno zajetje. In ta delež, prej omenjeni presežek zavesti glede na sleherno predmetnost, ki le-to kot predmetnost-za-zavest sploh šele vzpostavlja, je kot *brezsubstancialna transcendenca nad sleherno substancialno totaliteto* tisto, kar Hegel imenuje *subjekt* – šele od tod je lahko jasno, kaj zahteva Hegel, ko pravi, da »resničnega ne smemo pojmovati *le* kot substance, temveč ravno tako *tudi* [eben so sehr] kot subjekt«. Prav subjekt kot konstitutivni brezsubstancialni eksces nad totaliteto substancialnosti je torej element, ki zgolj substancialno pojmovanje stvarnosti naredi za znotraj sebe *pomankljivo* in ki je kot tak njegovo *imanentno* dopolnilo, ki prav v tej svoji zunajsubstancialni poziciji sploh omogoča sleherno adekvacijo v prej ekspliciranem pomenu *dogajanja* in njegovega zajetja *kot takega*. Sedaj pa si lahko to dogajanje adekvacije, prej abstraktno predstavljeno skozi protislovje enotnosti in razlike, ki ga implicira dualizem zavesti, tudi pobjliže ogledamo in natančno določimo njegove momente:

Zavest je sprva postavljena v odnos do predmeta kot nečesa *neposrednega*, v kar pred-postavlja resničnost, kateri naj njeno spoznanje ustreza; to je prvi moment, v katerem so *vsa* določila pred-postavljena le v neposrednost predmeta samega, saj so lahko *kot* v zavesti navzoča šele preko procesa spoznavanja. Tako je v predmetnost postavljena tudi določenost zavesti *kot take*, ki



torej v tem momentu *prvotne, neposredne enotnosti zavesti in predmeta*, sploh še ni določena *kot* od te predmetnosti razlikovana, s tem pa torej tudi ni vzpostavljena *kot* zavest – navzoča je torej le neposrednost sama.

Skozi postopek raz-ločitve zavesti od predmeta se torej sploh šele vzpostavi zavest *kot* zavest *o* predmetu; ta moment, ki ga sedaj lahko s polno veljavo imenujemo moment subjektivacije¹³ izkustva in njegovega *dogajanja*, je torej prav moment *razlike* zavesti in predmeta, ki kot tak ustreza dualističnemu pojmovanju; ta moment pa prvemu seveda ni *časovno* naknaden, saj se namreč moment neposredne enotnosti zavesti in predmeta šele skozi njega vzpostavi v aspektu enotnosti *razlikovanega*: ker je torej prvi moment le moment enostavne neposrednosti, je torej šele skozi drugi moment vzpostavljena njegova *resnica*, da je namreč ta neposrednost prav neposredna enotnost *zavesti in predmeta*. Iz tega torej sledi, da šele skozi drugi moment prvi sploh šele pridobi svojo veljavo in resnico, da je torej prvi moment *kot tak* sploh šele vzpostavljen skozi drugi moment (in mu s tem seveda tudi ne more *časovno* predhajati, saj od drugega ravno *ni* razločen kot nekaj zase veljavnega). Z analizo izkustva naravne zavesti v *Fenomenologiji* smo pokazali, da se ta drugi moment kot *negativno* izkustvo zavesti vselej dogaja kot negacija predpostavke zavesti, da je vsebina spoznanja *o* predmetu kot pozitivna že na sebi vsebovana v predmetu samem. Tako se izkustvo *glede na predpostavljeno pozitivno vsebinskost predmeta* dogaja prav kot negacija *te* predpostavke. Skozi izkustvo oz. negacijo, postavljeno kot totalno, pa se je izkazalo, da je vsa domnevna vsebina nasebnega predmeta dejanska le *kot* negacija le-tega, saj je element, ki preko izkustva kot negiranja domnevne vsebine vztraja kot tisti »onstran« *predmetnosti*, le povsem abstraktna, brezvsebinska in hkrati tudi brezsubstancialna »zunanost« *glede na polje izkustva/adekvacije in njeno negativno vsebinskost*, le-to pa smo, v identiteti s stvarnostjo samo, prav kot brezsubstanco, določili za subjekt sam.

S tem, ko izgine iluzija o domnevni predmetno-pozitivni vsebinskosti, *glede na katero* je samo izkustvo določeno kot negacija, pa je seveda tudi samo izkustvo *kot* negacija negirano prav v svojem določilu negacije, sama negacija kot totalna in s tem kot negirana negacija pa je naposled določena kot *znotraj sebe posredovana pozitivnost*, ki s tem predstavlja totaliteto v njenem aspektu dogajanja – tretji moment, ki je kot *vrnitev* v prvega hkrati tudi njegova *resnica* –; *kot* pozitivna pa je seveda določena prav zato, ker glede nanjo kot totaliteto ni več nobene zunanosti, glede na katero bi lahko bila določena kot njena negacija. Verjetno ni treba posebej poudarjati, da s tem, ko ta pozitivnost, ki





predstavlja resnico negirane negacije kot resnice negacije kot totalne, ta pa je prav resnica prvotne neposredne pozitivnosti, tvori prav moment, v katerem vsi predhodni momenti sploh šele dobijo svojo polno resnico, s tem pa seveda tem tudi ni zunanja oz. naknadna: predstavlja namreč prav točko, znotraj katere domnevno predhodni momenti sploh dobijo svojo konsistenco, in prav kot taka utemeljuje njihovo pojmovno *hkratnost*, v kateri so drugi momenti torej določeni le *kot* momenti, ne pa kot kake medsebojno zunanje in neodvisne entitete.

Opisano dogajanje seveda ni nič drugega kot osnovni dialektični utrip, ta pa je v določilu tega hkratnostnega (tj. ne-časovnega ali večnega) dogajanja možen le na osnovi funkcije, ki smo jo delegirali v subjekt. Če smo torej mesto subjekta v analizi pogojev izkustva opredelili kot zunanost glede na sleherni substancialnost, pa smo ga kot takega opredelili tudi kot brezsubstancialnega: kot tak, tj. kot sleherni predmetnosti neadekvaten, pa je seveda v tej svoji zunanosti *kot on sam* tudi povsem *neresničen*. Prav zato ga ravno *ne smemo* misliti kot samostojne, substanci zunanje entitete: ker je namreč prav kot brezsubstanci pogojev samega pojmovanja substancialnosti v sami svoji možnosti določen le *glede na* predmetnost, *kot njen konstitutivni presežek*, je kot tak tudi dejanski le skozi svoj *odnos* (ali bolje: *kot odnos*) do predmetnosti in le *kot njeno* transcendiranje. Kot tak je torej dejanski le skozi vpustitev v predmetnost, le *v in skozi* izkustvo, ki šele skozi aspekt svoje totalnosti in njene imanentne transcendence proizvede subjekt kot svoj lastni presežek in omogočujoči pogoj:

»[Subjekt] je čista *enostavna negativnost*, prav s tem pa razdvojitve enostavnega, oziroma protipostavljajoče podvajanje, ki je spet negacija te neprizadete različnosti in njenega nasprotja: le ta *ponovno se vzpostavljajoča* enakost ali refleksija v drugobiti v samo sebe – ne kaka *prvotna* enotnost kot taka ali *neposredna* kot taka – je resnično. Je postajanje samega sebe, krog, ki predpostavlja svoj konec kot smoter in ima tega za začetek in je le z izpeljavo in svojim koncem dejanski.« (FD; 19)

Čeprav je torej subjektovo mesto domnevno prav zunanost-glede-na-substanco, pa je sam resničen (ali bolje: je prav resnica sama) le kot substanca, kot

¹³ Prej smo to subjektivacijo postavljali v navednice; ker pa smo z izpeljavo pogojev dogajanja izkustva presežek zavesti, ki zavest kot zavest *o* predmetu sploh omogoča, razpoznali za brezsubstancialni *subjekt*, lahko sedaj tudi omenjeno subjektivacijo razpoznamo v njenem polnem, pojmovno razjasnenem smislu.





njeno imanentno dogajanje, ki ga je kot domnevno dogajanje-zgolj-negativnosti-izkustva na videz (tj. s stališča zavesti) pustil *za seboj*. Čim torej subjekt poskušamo misliti kot nekaj neodvisnega od predmetnosti ali kot tej predhodnega, se *nujno* kaže kot substancializiran.¹⁴ Prav skozi ta aspekt lahko Heglovo misel razločimo od koncepcij njegovih neposrednih predhodnikov.

Če smo rekli, da je v substancialni perspektivi subjektu kot imanentnemu presežku zavesti kot njegov ustreznik na strani predmetnosti predpisan tisti »itd.«, znotraj katerega si razum skozi neskončnost najstva obeta ta presežek zapolniti, lahko rečemo, da Hegel očita Kantu, ki je prav v ta »itd.« postavil stvar-na-sebi kot samostojen predmetni ekstrem, to, da je temu presežku-subjekta glede na sleherno predstavljlivo/fenomenalno stvarnost pripisal samostojnost in neodvisnost od zavesti – in s tem omogočil konsekvence, ki jih je izpostavil Jacobi –, ob tem pa spregledal, da je domnevna stvar-na-sebi v svoji onstranskosti zgolj čisti produkt presežne moči subjekta glede na sleherno predmetno stvarnost in kot tak ravno skrajni eksponent dogajanja-subjekta samega. Po drugi strani pa sta tudi Fichte in Schelling, ki sta, prizadevajoč se izogniti Jacobijevemu očitku, kot dejstvo izvorne identitete zavesti in predmetnosti postavila izvorni akt intelektualnega zora, prav tako zapadla v substancializacijo te enotnosti-subjekta: izvorno identiteto kot preddiskurzivno (in ravno zato kot le *zrenjsko*) sta namreč vsakemu diskurzu zgolj pred-postavila; kot taka pa je ta enotnost seveda prav *kot domnevno neodvisna* od diskurza in polja izkustva spet lahko dojeta le kot *substancialna*, poleg tega pa je kot preddiskurzivna ravno povsem partikularna in s tem nedokazljiva. Heglov očitek poleg substancializacije izvorne identitete torej zadeva prav to, da je absolutno vedenje kot dejanskost te identitete konsistentno in obče veljavno, hkrati pa tudi na edino ustrezno lahko dojeta le *skozi* diskurz, tj. *skozi* izkustvo radikalne transcendence subjekta glede na totaliteto predmetnosti. Šele tako se namreč lahko izognemo substancializaciji te izvorne identitete in le s tem izkustvom svojega radikalnega presežka glede na totaliteto predmetnosti, v katerem se um kot ta presežek dotika le sebe samega,¹⁵ je konsistentno izrečena temeljna

¹⁴ Zato lahko rečemo, da je subjekt *kot dejanski le glede na predmetnost* subjekt (sub-iectum) prav po svojem pojmu – nikoli ga namreč ne moremo misliti v njegovi samostojnosti.

¹⁵ S to formulacijo je filozofsko vedenje samo (*noesis tes noeseos*) opredelil že Aristotel:

»Um pa misli samega sebe na osnovi udeležbe [metalepsis] na predmetu mišljenja; um namreč postane mišljen s tem, da ga objame [thyanein: se ga dotika] in da ga misli, tako da sta um in predmet mišljenja eno in isto.« (Aristotel, Metafizika, XII, 7, 1072b; ZRC, Ljubljana 1999, str. 311–312.)



novoveška trditev, da je samozavedanje resnica zavesti, da je um resnica razuma.

Kakšna je torej teorija resnice kot adekvacije, ki nam jo ponuja Hegel, teorija adekvacije, ki presega in dopolnjuje svojo substancialno različico?

Pri substancialnem pojmovanju imamo torej opraviti s trojno strukturo: na eni strani imamo zavest (misel), na drugi strani pa predmet (stvarnost), ki si kot relativno samostojna medsebojno *povsem* ustrežata; ker pa hkrati ena stran drugo tudi predpostavlja (brez nje namreč nima svoje resnice), je kot njuna *sredina*, tj. prav kot polje njune adekvacije, kot tisto *tretje* glede na obe, postavljen bog, ki kot sama substanca s to svojo pozicijo sploh utemeljuje substancialnost teh ekstremov. S Heglom pa smo predstavili model, v katerem je kot tisto tretje postavljen subjekt kot imanentni presežek zavesti nad predmetnostjo: subjekt pa, kot rečeno, ravno *nima* svoje substancialnosti, saj je kot tak ravno ime za brezsubstancialni *razmik*, ki prav *kot ta razmik* razločevana elementa tudi povezuje oz. združuje; s tem pa sam ni več zgolj neko *tretje*: ker smo ga glede na samo polje adekvacije določili kot neko brezsubstanco *drugo*, ki pa prav kot tako sploh vzpostavlja drugost oz. razmik med zavestjo in predmetom, je glede na to, da smo ga v formi njegove neposrednosti določili kot tisto *edino*, ki je *kot* razmik zavesti in predmetnosti zgolj dejstvo njune razlikovanosti-v-njuni-enotnosti, ga lahko s števniskima predikatoma sedaj označimo kot zgolj-eno, ki pa je samo na sebi le dejstvo svoje sebi-drugosti. Drugost sama ni nekaj zase obstoječega: prav kot taka namreč seveda nujno implicira prostor sredine oz. identitete kot *tisto tretje*; ker pa je subjekt prav tisto *sebi nesubstancialno drugo*, ki kot tako vzpostavlja imanentno dvojnost zavesti, je vštetje tretjega (in s tem tudi drugega kot substancialnega) nepotrebno, saj le-to naravnost implicira prav substancialnost subjekta. V Heglovem pojmovanju torej nimamo več opraviti s tradicionalno trojno strukturo novoveške filozofije, ampak le še z *dvojnostjo subjekta samega*, ki pa je torej prav kot zgolj-en v enostavnem samo-razmiku oz. dvojnosti s samim seboj. Subjekt torej ni neko izvorno dejstvo, ki bi k predmetnosti prihajalo na zunanji način: sam je namreč prav dejstvo nesamostojnosti neposredne predmetnosti same, je indeks njene inherentne nezadostnosti in kot tak njen imanentni presežek, enostavno dejstvo svoje radikalne *neadekvatnosti* le-tej, ali bolje – ker je sama predmetnost kot taka prav dejstvo opredmetenja mesta subjektovega lastnega samo-razmika – *je zgolj dejstvo svoje radikalne neadekvatnosti samemu sebi*. – Kje je torej tu prostor za adekvacijo?



Heglov odgovor je spet kar se da eleganten: presežek zavesti glede na predmetnost (in s tem njena radikalna neadekvatnost le-tej) je torej opredeljen skozi presežek, neadekvatnost subjekta samemu sebi. Kot to neustrezanje sebi na podlagi svojega imanentnega protislovja enosti-edinosti in hkratni sebi-drugosti se torej tudi samo dogajanje subjekta, ki ga »poganja« prav omenjeno protislovje, *vrši* prav kot dogajanje neadekvatnosti subjekta sebi-kot-predmetnosti; prav skozi to neustreznost pa si ta imanentna dvojnost tudi sopripada, saj je kot samo-razlikovanje dejanska tudi kot samo-razmerje in kot samo-pri-merjanje, s tem pa si v svoji sebi-neustreznosti, neadekvatnosti, prav *kot taka* tudi že *ustreza*: adekvacija, ki jo Hegel določi kot samo-dogajanje resnice same, je torej v tem pogledu prav ustrezanje-subjekta-sebi *skozi* svojo sebi-neustreznost, ki prav kot taka vzpostavlja dogajanje resnice. In tu smo spet priče temu, da je um dejansko resnica razuma: na istem mestu, kjer razum v svoji n-protipostavljenosti predmetu vidi le svoje neustrezanje le-temu, se um v tem neustrezanju prepozna kot samodogajanje sebi-ustrezanja-*skozi*-sebi-ne-ustreznost kot neskončnega, absolutnega samodogajanja istosti, resnice, oz. vedenja samega.

V skladu s temi opredelitvami pa moramo sedaj tudi поблиže določiti sam omogočajoči »vzvod« tega hkratnostnega dialektičnega dogajanja, ki ga bomo naposled spoznali za najnotranjšo naravo absolutnega vedenja v njegovem temeljnem določilu dogajanja-subjekta, v njegovem najosnovnejšem življenjskem pulzu.

Odgovor smo v njegovih glavnih potezah naznačili že z doslejšnjo izpeljavo: glede na to, da smo enotnost in razlikovanost subjekta samega označili kot njegova *momenta*, je lahko seveda že vnaprej jasno, da vzgib njune premene ne more biti nič »mehaničnega«, torej nič, kar bi lahko opisali s časovnimi določili vzroka in učinka. Ker smo ju določili kot momenta *iste* totalitete, ki torej po definiciji ne dopušča nikakršne sebi eksterne drugobiti, ta vzvod tudi ne more biti nič tej *zunanjega* ali nasploh *drugega*: nujno premeno momentov tega dogajanja-vedenja lahko torej razložimo le kot dogajanju vedenja oz. dogajanju subjekta *imantno*, torej le kot njegovo lastno samopremeno. In če smo rekli, da vsak izmed omenjenih momentov šele preko navezave na druge sploh dobi svojo resnico in konsistenco, da je torej vsak šele v drugem to, kar *je* sam, imamo vse potrebne opredelitve, da omenjeni vzvod njihove premene tudi enoznačno določimo: le-ta je namreč prav *svoboda* sama, katere osnovna in minimalna opredelitev je v Heglovi terminologiji prav »biti v drugem pri sebi



samem«, kar je doseženo prav s transcendiranjem totalitete predmetnosti-končnosti, znotraj katerega se subjekt, kot prost predmetnosti in s tem končnosti prav skozi to radikalno nesoizmernost predmetni stvarnosti, vobče vzpostavi prav kot identičen sebi samemu, kot samozaveden in s tem neskončen. Formulo absolutnega vedenja kot neskončnega utripa samodogajanja vedenja oz. subjekta samega lahko sedaj dopolnimo s tem resnično temeljnim določilom: to neskončno imanentno samodogajanje subjekta/vedenja v njegovi enostavni dvo-zložnosti je prav *enostavno dogajanje svobodnosti same*.¹⁶

Ker pa smo s tem samo svobodnost subjekta v njegovem enostavnem dogajanju spoznali za osnovno opredelitev vedenja samega, lahko rečemo – kolikor te opredelitve veljajo prav za sleherno resničnostno vedenje vobče –, da tudi celotni obseg resničnega sistema vedenja ni nič drugega kot natančna imanentna eksplikacija tega enostavnega principa, razvita le na osnovi imanentnega dialektičnega samodogajanja vedenja/subjekta samega.

3.B) *Spoznanje in vedenje*

238

S pomočjo te abstraktne naznačitve minimalne forme vedenja v njegovem svobodnem dogajanju subjekta pa lahko sedaj tudi zarišemo napovedano razliko med le-tem kot edino resničnim – torej med *umnim* vedenjem kot dogajanjem resnice same – in pa med siceršnjo, »zdravo«-razumsko vednostjo, ki jo bomo torej uvrstili v rubriko spozna(va)nja.

Situacija spoznavanja je torej že glede na inherentno strukturo samega pojma spoznavanja¹⁷ opredeljena skozi trojno strukturo spoznavajočega (zavesti), spozna(va)nega (predmeta) in njune sredine, ki se vrši kot spoznavanje. Glede na ta razmik, ki je znotraj opredelitve spoznavanja postavljen kot dokončen, je jasno, da je tudi samo spoznavanje v svoji najosnovnejši opredelitvi obeleženo z neko *končnostjo* in že kot tako neprimerno (neadekvatno) resnici sami, ki smo jo opredelili v določilu njenega *neskončnega* dogajanja vedenja:

¹⁶ S tem ko je subjekt opredeljen kot sama svobodnost dogajanja, ne pa kot svobodnost *nad* dogajanjem – kjer torej sam sploh ni misljiv – je seveda jasno tudi to, da so vse bajke o Heglovem subjektu kot o razpolagajočem novoveškem subjektu, kot o Velikem manipulatorju nasploh – pač bajke. Sam je torej dejanski le *v-svetu* in *kot njegovo* dogajanje: vsak njegov domnevni »zunaj« je le brezsubstančni nič, je le rekonstrukcija pogoja njegove vselejšnje *v-svetnosti*.

¹⁷ Podrobno analizo pojma (oz. Ideje – kot pojma v formi identitete subjektivnosti in objektivnosti) spoznavanja (das Erkennen) je Hegel skozi ta *razmik* spoznavajočega od spozna(va)nega podal v svoji Logiki pojma oz. subjektivnosti *kot take*, in sicer v analizi Ideje v njenem momentu, ki smo ga zgoraj izpostavili kot moment *razlike*, Ideje v svoji *za-sebnosti* – cf. SW5; str. 262–327.





»S tem ko v tem spoznavanju [Erkennen] pojem objekt postavlja kot *svoj*, si daje ideja sprva le neko vsebino, katere osnova [Grundlage] je *dana* in na kateri je bila odpravljena le forma zunanosti. To spoznavanje v svojem izpeljanem smotru toliko še ohranja [behält] svojo *končnost*, le-tega v sebi hkrati še *ni* doseglo in v *svoji resničnosti* še *ni* dospelo k *resnici*. Ker, kolikor ima v tem rezultatu vsebina še določilo nečesa *danega*, toliko predpostavljeno *nasebje* nasproti pojmu še ni odpravljeno; s tem pa znotraj tega ni navzoča [erhalten] niti enotnost pojma in realnosti, resnica.« (SW5; 276)

Glede na to temeljno nasprotipostavljenost spoznavajočega in spozna(va)nega lahko sedaj izpeljemo naslednje sklepe: ker spoznavanje vselej že predpostavlja svojo raz-ločenost od svojega objekta, mu seveda takoj lahko pripišemo opredelitve, ki jih je v kontekstu te situacije izpostavil Jacobi: od resnice kot take je torej le-to vselej že odrezano; v svoji pretenziji po neki meri realnosti, ki jo spoznavanje dosega, pa je le-to vselej odvisno od svoje naslonitve na sebi *zunanjo* čutno-empirično *danost*, ki se kot taka vpisuje prav na mesto tistega »itd.« slabe neskončnosti, ki smo ga opredelili kot opredmeteni (fetišizirani) korelat presežka subjekta glede na predmetnost vobče. Kolikor se torej spoznavanje po definiciji ne zaveda deleža subjekta (*v formi* subjekta) znotraj svoje predmetnosti, se ji s tem tudi sama forma (ki je, kot bomo še videli, prav subjekt sam v svojem dogajanju-sebe-razlikovanja) in z njo sama *vsebina* te predmetnosti (ki pa je prav (dogajajoča-se-) forma v obliki svoje mirujoče ali naposredne enotnosti¹⁸) prikazuje kot povsem *naključna*; v svojem priličevanju *nasprotistoječi* stvarnosti je torej spoznavanje v temelju omejeno le na nekakšno *kroniko* le-te, njegovo temeljno formo kot formo resničnosti-*za-zavest* pa lahko s tem formuliramo s stavkom »Vem, *da X*« (ta namreč že znotraj svoje forme vsebuje razlikovanost, ki opredeljuje spozna(va)nje), *vsebina* in resnica tega spozna(va)nja pa je kot taka vselej le relativna, končna in zgolj-*začasna*.¹⁹

Vedenje kot dogajajoča se *identiteta* misli in stvarnosti pa torej razločka, ki opredeljuje spoznavanje, *kot takega* ne vsebuje, saj smo ga določili kot svobodno samodogajanje enotnosti-v-svoji-samorazlikovanosti subjekta oz. vedenja samega – s tem pa ga seveda tudi ne moremo več umestiti v substancialno formo spoznanja – »vem, *da X*« –, temveč ga lahko opredelimo le kot ima-

¹⁸ »... vsaka sicer določena vsebina ima svojo resnico samo v formi.« (SW5; str. 329)

¹⁹ »Najsi resnico na kakršen koli način pomirimo z omejenostjo in končnostjo – to je plat njene negacije, njene nerresničnosti in nedejanskosti, prav njenega konca, ne pa afirmacije, kar kot resnica je.« (L1; str. 27)





mentno samo-eksplicacijo tega X-a samega.²⁰ Sem pa spada še nadaljnje določilo, ki bo dokončno razjasnilo tudi status »nas« znotraj *Fenomenologije*: opredeliti moramo namreč sam status subjekta, ki to dogajanje vedenja sploh omogoča zajeti *kot tako* – in to je seveda tudi prav funkcija »nas« v *Fenomenologiji*. Jasno je, da tu ne gre za nič drugega kot za samo tematizacijo subjekta kot presežka-nad-totaliteto, na podlagi katerega je totaliteta adekvacije sploh lahko predmetno dojeta kot *subjektivirano izkustvo*. Rekli smo, da je forma predmeta/izkustva prav substancialnost sama in da je prav točka subjekta ta, ki to izkustvo lahko dojame *kot tako* – od tod pa se sedaj odpirata dve varianti tematizacije izkustva: kolikor je postopek, ki utemeljuje krog izkustva, postavljen kot *končen*, torej vselej *na eni strani* stoji subjekt, ki je prav v tej formi končnosti-*stanja* kot tak ravno *substancialna* zavest sama; na drugi strani pa prav tako kot nasprotipostavljen, in ravno s tem končen, stoji tudi (substancialen) predmet: in prav to je situacija, ki smo jo umestili v (substancialno) formo *spozna(va)nja*. Kolikor pa je *isti* postopek vzpostavljen *kot neskončen*, tj. v svoji *totalnosti*, je situacija drugačna, saj se prav na ta način tudi ekstremi nikoli ne vzpostavita kot substancializirana – in le tako je kot točka subjektivacije te totalitete-izkustva, v nasprotju s končno zavestjo, vzpostavljen prav subjekt, ki v tej funkciji zajemanja-svojega-izkustva-*kot-totalnega* ni nič drugega kot čisti, *brezsubstanci*ni pogled: in šele skozi ta aspekt je v svojem neskončnem dogajanju vzpostavljeno resnično, *spekulativno*²¹ vedenje kot enostavno svobodno dogajanje resnice same. In ker smo to dogajanje subjekta v njegovi dejanskosti prikazali kot razvezano na svoje momente, katerih immanentna *navezava* to dogajanje sploh vzpostavlja, lahko sedaj zaključimo, da pravo, filozofsko vedenje kot dogajanje resnice same ni nič drugega kot totalni, spekulativni *sistem* (-momentov) svobodnega dogajanja samo-izkustva²² subjekta samega.

²⁰ Hegel že v svojem zgodnjem spisu z naslovom »Verovanje in vedenje« samo *absolutno vedenje* opredeli kot »vedenje vedenja« samega (noesis tes noeseos!), s čimer je jasno, da je vedenje prav *modus* vedenja v določitvi njegovega *dogajanja*:

»In irgendeinem Wissen von allem bestimmten Inhalt abstrahieren, und nur das reine Wissen, das reine Formelle desselben wissen, ist reines absolutes Wissen; /.../« (»Glauben und Wissen«, SW I; str. 397; podč. J. P.)

S tem je tudi jasno, da formule absolutnega vedenja ne moremo spraviti v formalizacijo tipa »Vem, da vem«, kot je tudi že bilo predlagano: tako kot se npr. igra igra in je, če se igra, da se igra, to že neka druga igra, tako se tudi vedenje lahko le *ve*.

²¹ Spekulacija, ki smo jo tu navezali na točko čistega *brezsubstancnega gledanja*, že etimološko kaže prav na svojo povezavo s pogledom, zrenjem: [lat. speculari: gledati, opazovati].

²² S tem je jasno, da spekulacija kot eminentni princip vedenja vselej že po svojem pojmu implicira izkustvo:





4. Mesto absolutnega vedenja v vedovnem sistemu

Absolutno vedenje smo torej opredelili kot dogajajočo se adekvacijo misli in stvarnosti – resnice same –, kot čisto enostavno dogajanje-svobodnosti-subjekta kot prav te imanentne dvojnosti, ki v svojem samorazvitju vzpostavlja sistem totalitete spekulativnega vedenja. Ta samo-razvoj vedenja pa seveda kot tak ne sme predpostavljati nobene sebi zunanje opredelitve, na podlagi katere bi ga lahko kot takega določali – kar seveda pomeni, da se v njegovem opredeljevanju ne smemo posluževati niti obćih logičnih zakonov kot principa njegove izpeljave: še več, ti so namreč znanstveno upravičeni in s tem veljavni zgolj na podlagi imanentnega razvoja tega vedenja samega, ki je v obliki svoje razvite enostavne *neposrednosti* kot »logos, um tega, kar je« (L1; str. 28) prav logika sama kot temeljna ontološka struktura totalitete stvarnosti, kot (njena) enostavna resnica v formi neposrednega vedenja kot dogajajoče se identitete misli in stvarnosti:

»Logiko je torej treba dojeti kot sistem čistega uma, kot kraljestvo čiste misli. *To kraljestvo je resnica, kakršna je brez tančice sama na sebi in za sebe.* Zaradi tega bi lahko rekli, da je ta vsebina *prikaz Boga, kakršen je v svojem večnem bistvu pred stvarjenjem narave in končnega duha.* [S čimer je z duhom kot končnim tu mišljena prav zavest sama v svoji opoziciji glede na predmetnost. (Op. J. P.)]« (L1; 40-41)

241

Logika kot vedenje v momentu svoje *na-sebnosti* ali *neposrednosti* se v svojem samo-razvoju glede na imanentni utrip momentov tega hkratnostnega dogajanja spet cepi v moment svoje neposrednosti (bit), ki skozi samo-razvitje kot svojo resnico, ki smo jo opredelili kot presežek nad sleherno neposrednostjo, proizvede subjekt v njegovem lastnem samo-razcepu in notranjem *razlikovanju*

»... nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu; – nič ni v mišljenju, kar ni bilo v čutu, v izkustvu. Šlo bi za golo nerazumevanje, če spekulativna filozofija ne bi hotela priznati tega načela. Toda sama bi zadržala tudi obratno: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu, – ...« (SW5; 8, op., str. 52);

še več, rečemo lahko celo, da le-ta *ni nič drugega* kot prav *samo-izkustvo subjekta* v njegovi dogajajoči se totalnosti – in prav zato smo že v naslovu tudi system spekulativnega vedenja sam opredelili s predikatom izkustvenosti. Spekulacija v tem oziru torej ni nič drugega kot *Heglova varianta intelektualnega zora*: razlika pa je seveda v tem, da za razliko od le-tega sama ni postavljena kot neko *pozitivno* (in s tem substancialno) *pred-sistemsko* dejstvo, temveč je prav ime za osnovni princip – arhe – samo-eksplikacije sistema-vedenja v in *skozi* totaliteto njegovega *dogajanja*.





kot *negaciji* izvorne neposrednosti (bistvo). S tem je moment neposrednosti resnice vnačaj vzpostavljen kot neposredna enotnost v-sebi-vselej-že-*razlikovanega*; skozi radikalizacijo negacije neposrednosti, ki se vrši v sferi bistva, pa se torej ta *kot totalna* – zunaj nje namreč ne preostane nič, glede na kar bi lahko sama vztrajala *kot* negacija – samo-negira v tem svojem določilu: in s tem je tretji logični moment zopet vzpostavljen v svoji neposrednosti, ki pa *kot* taka posredovanja nima več zunaj sebe (bistvo) niti ga ne vsebuje zgolj na neekspliciran način (bit), temveč je *kot* sfera subjekta *kot* subjekta v svoji imanentni dvojnosti prav moment neposrednosti tega lastnega samo-posredovanja subjekta samega (pojem). Subjekt v formi pojma se prav *kot* to dogajanje-samo-razlikovanja-subjekta-v-sebi v svoji polni eksplikaciji naposled tudi za-sebe določi *kot* totaliteta forme, kar je *kot* identiteta misli in realnosti, *kot* temeljna ontološko-logična struktura-forma stvarnosti na-sebi vselej že *bil*: ta *forma* v svoji enostavni resnici-dogajanja pa sama ni nič drugega *kot* osnovni dialektični utrip, *metoda* (SW5; 329 isl.) *kot* dogajajoča se resnica sama; in *kot* ta resnica pa je dejanska zgolj *kot* vsa, temu samo-dojetju resnice domnevno predhodna eksplikacija – celotna logika sama –, ki torej sama ni nič drugega *kot* samo-eksplikacija pojma *kot* totalitete forme v njenem najlastnejšem samo-dogajanju resnice.

242

Skozi ta dojem, da subjekt v formi Ideje – ki je prav ta identiteta neposrednosti in posredovanja pojma v *formi pojma* – predstavlja resnico sebi sprva domnevno *tuje* stvarnosti (ki se je v Logiki prikazovala *kot* bit, *kot* bistvo in *kot* (nasebni) pojem), zdaj pa je sam *kot* Ideja, ki vso drugo-bit ve *kot* sebe samo, določen *kot* totaliteta narave *kot* vedenja, ki je glede na stopnjo svoje zgolj-nasebnosti (logika) *kot* v svoji drugobiti identično zgolj samemu sebi,²³ *kot tako* zdaj tudi predmetno – *za-sebe* – postavljeno. Narava *kot* vedenje v določilu *za-sebja* torej *kot* taka predstavlja moment negacije zgolj na-sebno/*neposrednega* vedenja logike. Skozi radikalizacijo negiranja te neposrednosti sleherne drugobiti, ki se vrši skozi pred-stavo smrti²⁴ *kot* totalne razpustitve sleherne neposredne izven-sebnosti *za-vedenje*, ki bi *kot* taka imanentni presežek subjekta glede na sleherno neposrednost-*za-subjekt* lahko »utopila« v samo-zadostni substancialnosti narave, pa je vedenje skozi samo-dojem tega presežka

²³ Ta opredelitev namreč znotraj sistema samega tvori prav osnovno opredelitev narave:

»Narava se je podala v formi svoje »biti-zunaj-sebe« [Andersichseyns]« (SW9; 247, str. 49)

²⁴ Zadnji razdelek momenta Narave v *Enciklopediji*, *kot* prehoda le-te v moment duha, namreč nosi prav naslov »Smrt individuuma iz sebe samega« [Der Tod des Individuums aus sich selbst] (SW9; str. 717)





kot bistva *sebe samega* v svoji radikalni *negativnosti* naposled določeno kot *duh*, kot vedenje, ki v svoji za-sebnosti tvori tudi na-sebno opredelitev stvarnosti same, kot *vedenje*, postavljeno v svoji na-in-za-sebni *resnici*.²⁵

Vrh tega sebe-vedenja kot samo-dojem duha, njegov *gnothi seauton* kot realiziran, pa predstavlja prav sama filozofija, katere *spoznavanje* skozi svoj zgodovinski razvoj zaokroža prav dojem absolutnega vedenja, s katerim se dojeta filozofija kot »krog vseh krogov« (SW8; #15, str. 61) v *vedenju* kot identičnem s totaliteto realnosti same vrača v svoje izhodišče. Na tem mestu pa moramo opraviti še z naslednjim pomislekom, ki glede na točko umestitve v sistem zadeva sam status absolutnega vedenja, te *alfe in omege* filozofije kot »dejan-skega vedenja« v njegovi identiteti z realnostjo.

Glede na to, da smo z obravnavo *Fenomenologije* eksplicirali dojem absolutnega vedenja kot točke, s katero se vedovni sistem kot tak sploh šele lahko *začne*,²⁶ smo omenili, da lahko glede na ta sistem *Fenomenologija* funkcionira le kot njegov *negativno skeptičistični uvod*, ki naj še *pred* začetkom sistema vedenja opravi z neupravičeno predpostavko izvornega dualizma zavesti, ki tej prav kot tak naravnost onemogoča dostop do vedenja. Naloga *Fenomenologije* v tem oziru je bila torej prav vzpostavitev izkustva, znotraj katerega naj naravna zavest *sama* uvidi – *izkusi!* –, da ta dualizem v *totaliteti svojih konkretnih form* ravno *ne more* vztrajati kot poslednje in nezvedljivo dejstvo, s čimer je bil ravno *prek izkušene negacije totalitete teh form* kot *resnica dualizma naravne zavesti* vzpostavljen subjekt kot točka absolutnega vedenja, katere *imanentna* izpeljava je ravno sistem vedenja kot tak. Ker pa je morala biti za zadovoljivo in neizpodbitno izpeljavo absolutnega vedenja kot smotra *Fenomenologije* znotraj le-te *za zavest samo* skeptično-izkustveno negirana oz. ovržena prav *totaliteta* form tega dualizma, smo sedaj postavljeni pred naslednji problem: 1. ker je bil temeljni metodološki princip izpeljave *totalitete* podob zavesti (kot konkretnih materializacij form tega dualizma) kot princip *določene negacije dele-*

²⁵ »Subjektiviteta pa je v formi življenja pojem, je na sebi absolutna *v-sebnost* [Insichseyn] dejanskosti in konkretna občost; skozi prikazano odpravljenje *neposrednosti* svoje realnosti se je sešla s samo seboj. Poslednja *zunaj-sebnost* [Aussersichseyn] narave je odpravljena; in v njej zgolj nasebstvujoči pojem je s tem postal *za-sebe*. – Narava je s tem prešla v svojo resnico, v subjektiviteto pojma, katerega *objektiviteta* sama je odpravljena neposrednost posamičnosti, *konkretna občost*; s tem, da je postavljen pojem, ki ima kot sebi ustrezajočo realnost za svoj obstoj [prav] pojem [sam], – je duh.« (SW9; § 376, str. 719)

²⁶ In se v njem – glede na konstitutivno krožnost same (izkustvene) filozofije – tudi konča: prav to njeno paradoksalno *mesto* bo tudi jedro pričujočega pomisleka.



giran v »nas«, je jasno, da ovržba *totalitete* tega dualizma prav *kot taka* ravno *nima veljave za zavest samo*²⁷ – s tem pa ji seveda ne more predstavljati zadostnega razloga, da bi sebe kot ta dualizem dokončno opustila. Tako si lahko zavest vselej obeta najti kak primer le-tega, ki bi kot dokončen vztrajal tudi po svojem skeptičnem pretresu in kot tak predstavljal tudi temelj za veljavo Jacobijevega očitka. 2. Tudi če vztrajamo pri tem, da je smoter *Fenomenologije* izpolnjen že, če je razviden le za »nas«, opazovalce dogajanja-izkustva zavesti, trčimo na težave, ki so s samo *Fenomenologijo* nepremostljive: najprej na to, da znotraj naše lastne pozicije, ki smo jo določili kot točko subjekta-spekulacije, po sesutju dualizma zavesti, predpostavljenega kot totalnega, naravnost *sovpademo* (tj. smo v identiteti) s samim dogajanjem-zavesti-v-formi-subjekta, in na to, kar je še pomembneje, da – četudi v funkciji subjekta vzpostavljamo možnost metodološkega principa, na podlagi katerega je v *Fenomenologiji* domnevno razvita totaliteta form dualizma zavesti – naše *mesto-forme niti za »nas« ni tematizirano v določilu samorazvoja forme kot take* – ta se kajpada določi šele znotraj logike same²⁸ –, s tem pa iz celote *Fenomenologije* izpade prav sam dokaz o formah dualizma *kot vseh*, ki smo ga določili za nujni pogoj konsistentne izpolnjenosti njenega smotra: tako je *Fenomenologija* v svojem poslanstvu znanstvene dedukcije absolutnega vedenja kot točke vstopa v vedovni sistem očitno *neuspešna* in *nezadostna*, saj je kljub sistematizaciji, ki je v njej na delu, netransparenten prav sam totalitizirajoči princip le-te – s tem pa je prav samo sosledje podob dualizma zavesti, ki je z metodo *Fenomenologije* domnevno urejeno, sistematizirano in totalizirano, lahko določeno le kot povsem naključno, nepopolno in neznanstveno, absolutno vedenje pa kot – nedokazano oz. nevzpostavljeno.

244

Teh težav se je Hegel, ko je pripravljal drugo izdajo *Enciklopedije* (leta 1827) kot dejanski sistem vedenja sam, očitno več kot jasno zavedal, saj prav v uvodnih razjasnitvah k sistemu, očitno aludirajoč na *Fenomenologijo*, zapiše:

»*Skepticizem*, kot skozi vse forme spoznavanja izpeljana negativna znanost, bi tvoril uvod, s katerim bi bila prikazana ničnost takšnih predpostavk [zavesti].

²⁷ Kar pa je ravno deklarirani smoter *Fenomenologije*! – prav *zavesti sami* naj bi se namreč skozi *njeno lastno izkustvo* ta dualizem izkazal za neresničnega, s čimer bi zavest prav skozi lastno samorazpustitev v identiteti nasebja in zasebja *sovpadla* s pozicijo »nas« kot čiste forme-subjekta.

²⁸ V opombi k prvem Predgovoru *Logike* Hegel, ko obravnava metodološki princip izpeljave sosledja podob v *Fenomenologiji*, povsem eksplicitno zapiše:

»Izpeljava v pravem pomenu je spoznanje metode in ima svoje mesto v sami logiki.« (L1; str.16, op.)





Toda sam bi bil ne le nerazveseljiva, temveč tudi odvečna pot, saj je tisto dialektično [das Dialektische selbst], kot je bilo pripomnjeno, bistven moment afirmativne znanosti. Poleg tega pa bi moral sam te končne forme najti tudi le empirično in neznanstveno in jih privzeti kot dane.« (SW8; #78, op. Str. 184)

Problem je torej ta: *pred* samim sistemom vedenja in *izven* njega je vsak poskus doseganja vedenja zaradi svoje imanentne neznanstvenosti že vnaprej obsojen kot *nezadosten*. Kot znanstven je možen le na podlagi samo-razvoja sistema samega, kot tak pa je očitno *nepotreben*, saj v tem primeru v sistemu ravno že smo – in s tem se zdi točka absolutnega vedenja kot mesta vstopa v sistem, z njo pa tudi vedenje samo, za zavest, ki je *izven njega*, za vselej nedostopna.

A prav kolikor predpostavljamo to radikalno zunanost neznanstvene zavesti glede na sistem, tudi že predpostavljamo več, kot bi glede na pričujočo izpeljavo smeli: kolikor smo namreč sam sistem vedenja opredelili v določilu njegove identitete kot *totaliteto* realnosti, je jasno, da je sleherna predpostavka kakega »zunaj« glede na ta sistem, ki bi ga dozdevno zasedala neznanstvena zavest, povsem neupravičena in *nerrealna*: ker sistem kot totalen *vse* možne načine predmetnosti in z njimi tudi vse forme dualizma – skratka: končnosti same –, ki kot taki tvorijo le partikularne, posebne *zgolj-momente* njegove neskončne v-sebi-krožnosti, kot svoje posebne krožne-sfere vselej že vključuje, je tudi sama neznanstvena zavest kot fiksirana znotraj neke posebne konstelacije predmetnosti, in prav *skozi* le-to, v sistem vselej že *vključena*, le da kot *zgolj-končna* in s tem nesvobodna – torej prav s tem, da se še ni povzpela (ali bolje: *spustila*) do določila subjekta – sama prav *zaprta* v nekakšen posebni krog, ki se ji znotraj njene končnosti prikazuje kot nepresegljiv dualizem. Tega pa lahko sama, prav s preseganjem svoje končnosti – kot z *aktom svobode* – v realizaciji sebi imanentne neskončnosti, ki se vzpostavi prav skozi totalnost njenega samo-izkustva, transcendira in se s tem v svoji najnotranjši resnici-subjekta priliči svobodnemu dogajanju sistema samega. Ravno kar navedeni citat iz *Enciklopedije* se namreč nadaljuje takole:

»Zahteva po takšnem izpolnjenem [vollbrachte] skepticizmu je enaka zahtevi, da naj znanosti predhaja dvomljenje o vsem, tj. popolno nepredpostavljanje glede česar koli. Pravzaprav pa je v odločitvi, da se misli čisto, [ta zahteva] izpolnjena skozi svobodo, ki abstrahira od vsega in tako zajame svojo čisto abstrakcijo, enostavnost mišljenja.« (ibid.)



Kje je torej, glede na povedano, *mesto* absolutnega vedenja kot vstopne točke v vedovni sistem in kakšna je znotraj tega njegova dejanska vloga?

Že prej smo omenili, da absolutno vedenje prav kot nesubstancialna »točka«-subjekta kot identitete misli in stvarnosti nikakor ne more vztrajati kot kako sistemu samemu *predhodno* pozitivno dejstvo – ravno s tem je le-to namreč po nujnosti substancializirano – temveč da v temeljnem določilu sebe kot svobodnega samo-dogajanja tvori prav totaliteto sistema samega. S tem pa absolutno vedenje tudi ne more zasedati zgolj kakega določenega *mesta* v njem: kot princip in dejanskost celote je namreč v njem prav *vseprisotno* in vsaka *znotrajsistemska* realnost ni torej nič drugega kot posebni *moment* njegove neskončno-se-dogajajoče-dejanskosti-svobode. Samo-prepoznanje sistemu domnevno *zunanje* zavesti kot le-temu vselej že imanentne je torej izvršeno prav skozi svobodno *transcendiranje* sleherne – eksplicitne ali implicitne – končne substancialnosti kot predpostavke zavesti, navzoče v njeni domnevni »vednosti« tipa »Vem, da X«, s čimer zavest v določilu subjekta kot dogajanja-svobodnosti tudi sama stopi na pot neskončne, božanske resnice.²⁹

²⁹ To transcendiranje pa se seveda ne dogaja kar tako, »na suho«: kot smo poudarjali skozi celoten tekst, je subjekt kot resnica te svobodnosti dejanski le *skozi* in *kot* transcendiranje določene forme dualizma, znotraj katere je ta spočetka navzoč le kot *končna zavest*, nasprotistoječa neki prav tako *končni predmetnosti*, ki je prav preko te svoje končnosti vpeta v *čas* – prav kot končni sta namreč obe *za-časni*. Že pri najavi naloge *Fenomenologije* smo omenili, da je moral Hegel opraviti prav s temeljnimi postavkami časa, če naj bi dosegel vedenje kot svobodnost samo.

S tem lahko opravimo še z enim antiheglovskim pomislekom, ki pravi, da je Hegel, glede na striktno imanentnost svojega sistema, prav s svojimi najslavnejšimi teksti – s predgovori in uvodi, nena-zadnje pa s *Fenomenologijo* samo, ki ji v njeni originalni verziji v sistemu nikakor ne moremo enoznačno določiti mesta – krši lastno pravilo tega imanentizma samega. Glede na povedano je namreč jasno, da prav *preko* vsaj minimalnega uvoda, *skozi katerega* lahko dosežemo vedenje samo, to vedenje *kot dejansko*, kot *nad-časno resnico vselejšnje časnosti same*, sploh vzpostavlja, ga vpisuje v *vsakokratni svet* – čas – sam.

Torej: šele *skozi* končnost, *skozi vselejšnji čas sam*, se je sploh možno povzpeti (spustiti?) do *večne, neskončne resnice same*.





JAN PRINCL: VLOGA ABSOLUTNEGA VEDENJA V FILOZOFIJI KOT SISTEMU IZKUSTVA

LITERATURA

G. W. F. Hegel:

- *Fenomenologija duha* (FD); Ljubljana, Analecta, 1998
- *Znanost logike 1* (L1); Ljubljana, Analecta, 2001
- *Phaenomenologie des Geistes*; Felix Meiner, Hamburg 1952
- *Sämtliche Werke* (SW), Jubiläumausgabe in 20 Bänden, H. Glockner; Stuttgart:
- SW 1; Auffaesse aus dem kritischen Journal der Philosophie; 1958
- SW 5; Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil.;1949
- SW 7; Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1952
- SW 8, 9, 10; System der Philosophie (Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrise, 1830);
- SW 8; 1. Teil, Die Logik, 1955
- SW 9; 2. Teil, Die Naturphilosophie, 1958
- SW 10; 3. Teil, Die Philosophie des Geistes, 1958



HERMENEVTIKA POJMA



HERMENEVTIKA POJMA

249



HERMENEVTIKA POJMA



Pripravila Andrina Tonkli Komel



250





Friedrich-Wilhelm von Herrmann

HERMENEVTIKA IN POJMOVNOST V BITNOZGODOVINSKEM MIŠLJENJU*

1. Mišljenje v hermenevtičnem odnosu

251

Bitnozgodovinsko mišljenje izhaja iz imanentne premene fundamentalno-ontološkega, tj. transcendentalno-horizontalno zastavljenega vprašanja biti. Biti-tu, *Da-sein*, v *Biti in času* pomeni: bit >tu<-ja. Ta bit je eksistenca, medtem ko >tu< imenuje razprtost, *Erschlossenheit*, vendar ne samó razprtost eksistence, temveč obenem tudi razprtost vse biti neeksistirajočega, netubitnostnega bivajočega. Sámó razprtost eksistence imenujemo *sebstveno-eksistencialno* razprtost. V njej je eksistenca, ko razumeva, od-maknjena v horizontalno razprtost. Ker to od-maknjenje tvori smisel ekstatičnega, lahko govorimo o *sebstveno-ekstatični* in horizontalni razprtosti. *Sebstveno-eksistencialno* razklenjena je eksistenca – v prvi vrsti – v svojih fundamentalnih bitnih načinih zasnutosti [*Geworfenheit*] v ta >tu< in v zasnavljanje [*Entwerfens*] tega >tu<. Ob izvrševanju zasnutega zasnavljanja eksistirajoče *sebstvo* prestopa bivajoče v smeri horizontalne razprtosti biti bivajočega, iz katere eksistirajoče *sebstvo* razume bivajoče, do katerega se zadržuje kot to, kar je in kakor je. To prestopanje v horizont izpolnjuje smisel transcendiranja. Transcendentalno-horizontalno razklenjeni >tu< (razprtost) je resnica biti nasploh oziroma v celoti. V

* Teksti v tem bloku so predavanja s seminarja na Oddelku za filozofijo Univerze v Milanu, ki ga je organiziral prof. dr. Alfredo Marini v marcu leta 2004.





fundamentalni ontologiji je s tem resnica biti zajeta transcendentarno-horizantalno.

Do imanentne premene in prehoda v bitnozgodovinsko mišljenje pride prek izkustva, da ima eksistencialna zasnutost v >tu< svoje poreklo v nasnavljanju [*Zuwerfen*] same resnice. K temu izkustvu pa spada tudi to, da nasnavljajočo se resnico biti sámó zaznamuje bistveni karakter jasnine oz. razkrivanja in skrivanja – skrivanja predvsem kot tistega, iz česar se na končne načine godi vse razkrivanje in jasnenje. Skrivanje pa se godi tudi kot samo-skritje in samo-odtegotvanje resnice kot neskritosti biti. Za to bitnozgodovinsko izkustvo ključno mesto v *Prispevkih k filozofiji* se glasi: »Skok je izvršitev zasnutka resnice biti¹ v smislu premaknjenja v odprto, na ta način, da se snovalec zasnutka izkusi kot zasnuti, tj. kot do-goden prek biti.«² Nasnavljanje resnice biti za eksistirajoči zasnutek je označeno ko do-godevanje, *Er-eignen*. Gre za do-godevajoči nasnutek za iz njega do-godeni zasnutek.³ Nasnutek se imenuje do-godevajoč, ker iz njega nasnavljajoča se bit človeka postane »godnost biti«.⁴ Korespondenca do-godevajočega nasnutka in do-godenega zasnutka je *dogodje*, Ereignis. V dogodju si sopripadata resnica biti in biti-tu kot bit >tu<-ja. Do-godevajoči nasnutek Heidegger imenuje tudi raba, *Brauchen*, ker resnica biti za svoje godenje [*Geschehen*], za svoje bistvovanje, rabi do-godeni zasnutek iz biti-tu. Do-godeno nasnavljanje se imenuje tudi *pripadanje* resnici biti: »Bit rabi človeka, da lahko bistvuje, in človek pripada biti, da lahko izvršuje svojo skrajno dolocitev kot biti-tu.«⁵ Naprotje dogodevajočega se nasnutka in dogodenega zasnutka oz. rabe in pripadanja je dojeto kot *nihaj v drugo smer*, oz. kot »obrat v dogodju«.⁶ Ta *obrat* dogodevajočega se nasnutka in dogodenega zasnutka se potem izkaže za temeljno strukturo bitnozgodovinskega mišljenja in se [takó] razlikuje od transcendence in horizonta kot strukture fundamentalnoontološkega mišljenja.

¹ Besedo *Seyn*, b i t, in njene izpeljanke pišem razprto. Prim. Phainomena 21–22 (1997), str. 320.

² »Der Sprung ist der Vollzug des Entwurfs der Wahrheit des Seyns im Sinne der Einrückung in das Offene, dergestalt, daß der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d.h. er-eignet durch das Seyn.« V: Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Skupna izdaja, 65. zv., izd. F.-W. v. Herrmann. V. Klostermann, Frankfurt ob Majni, 3. izdaja 2003, str. 239.

³ »Es ist der er-eignende Zuwurf für den daraus er-eigneten Entwurf.«

⁴ »[...] zum Eigentum des Seyns«. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, str. 263.

⁵ »Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört zum Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe.« M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, str. 251.

⁶ »Kehre im Ereignis«. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, str. 407.





Razgrnjenje transcendentalno-horizontalno zajete tubiti, ki razume bit, se v *metodološkem* pogledu vrši kot *hermenevtična fenomenologija*. Kot *fenomenologija* je to mišljenje izrecno dopuščanje videnja bit razumevajočega biti-tu na njem samem in od njega sem, ki se kaže od sebe sem.⁷ *Logos* te fenomenologije, dopuščanje videnja od sebe sem, ima smisel *razlage, hermeneúein*. V njem »se razumetju biti, ki sodi k tubiti sami, *oznanijo* samolastni smisel biti in temeljne strukture njene lastne biti.«⁸ Razlaganje, *Auslegen*, to hermenevtično fenomenološkega mišljenja, se vrši kot *oznanjanje*, Kundgeben. Razumetje biti, ki predfenomenološko neizrecno vedno že eksistira, se fenomenološko izrecno razlaga kot eksistenca v svojih sebstveno-ekstatično razprtih eksistencialnih temeljnih strukturah, kot horizontalno razprti smisel biti netubitnostnega bivajočega in kot horizontalno razprti bitni načini neeksistirajočega bivajočega. Hermenevtična fenomenologija biti tega >tu< se godi kot *samo-razlaga* eksistirajočega razumetja biti, kot prevedba neizrecnega bitnega razumetja v izrecno bitno razumetje. Ta samo-razlaga se vrši kot *oznanjanje* samega sebe, kot *sámo-oznanitev*.

Kaj se zgodi s hermenevtično fenomenologijo ob prehodu k bitnozgodovinskemu oz. dogodnozgodovinskemu mišljenju? Ne odpovemo se fenomenološkemu, pa tudi hermenevtičnemu ne, temveč oboje obdržimo, in sicer tako, da se deleži te imanentne premene. Besedilo *Pogovor iz govovice*⁹ nam osvetli hermenevtično-fenomenološki karakter bitnozgodovinskega mišljenja. Da bomo lahko interpretirali več mest, ki se v besedilu nanašajo na hermenevtično dogodnozgodovinskega mišljenja, začnemo s pregnantno določitvijo tega, kar bitnozgodovinsko mišljenje je. Najdemo jo v sedeminšestdesetem razdelku razprave *Premislek*, ki je naslovljen *Mišljenje biti*: »Bit sama do-gaja miš-

⁷ »Als *Phänomenologie* ist dieses Denken ein ausdrückliches Von-ihm-selbst-her-sehen-lassen des an ihm selbst und von ihm selbst her sich zeigenden seinsverstehenden Da-seins.«

⁸ »Dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben*.« M. Heidegger, *Sein und Zeit*. M. Niemeyer, Tübingen, 15. izdaja iz leta 1979, str. 37; *Skupna izdaja*, 2. zv. str. 50. Izd. F.-W. v. Herrmann. V. Klostermann, Frankfurt ob Majni 1977. Prim. *Bit in čas*, SM, Ljubljana, 1997, str. 65.

⁹ M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*. V: *Unterwegs zur Sprache*. G. Neske, Pfullingen 1959, str. 83–155. *Skupna izdaja*, 12. zv., str. 79–146. Izd. F.-W. v. Herrmann. V. Klostermann, Frankfurt ob Majni, 1985. Citiral bom po samostojni izdaji. Pageine najdete tudi na robu *Skupne izdaje*. Prim. *Na poti do govovice*, Slovenska matica 1995, str. 86–161.

¹⁰ »Das Seyn selbst er-eignet das Denken in die Geschichte des Seyns, in Jenes, daß das Seyn Er-eignis ist. So wird das Denken zum seynsgeschichtlichen.« M. Heidegger, *Besinnung*, *Skupna izdaja*, 66. zv., izd. F.-W. v. Herrmann. V. Klostermann, Frankfurt ob Majni, 1997, str. 209.





ljenje v zgodovino biti, v to, da je bit *do-godje*. Tako mišljenje postane bitno zgodovinsko.«¹⁰ Takó kot je fundamentalnoontološko mišljenje sámo odlikovani in izrecni način, kako se vrši transcendirajoče zasnuti zasnutek, tako se zdaj tudi bitnozgodovinsko mišljenje vrši kot izrecno do-godeno zasnavljanje tistega, kar se nasnavlja kot jasneč-skrivajoča se bit. Takó označeno bitnozgodovinsko mišljenje že razkriva svoj *fenomenološki* karakter. Fenomen, to, kar se na njem samem kaže od njega samega sem, je do-godevajoča bit sama. Mišljenje zmore misliti le to, kar se mu kaže iz do-godevajoče biti. Bit, ki se tako kaže, pa je treba sprejeti v miselni zasnutek in jo razgrniti, raz-preti. Miselni zasnutek se vrši kot izrecno dopuščanje videnja tistega, kar se, dogodevajoč kaže. Resnica biti se godi le v soigri do-godevajočega se nasnutka in iz tega do-dogodenega zasnutka.

To fenomenološko bitnozgodovinskega mišljenja pa je obenem tudi njegov *hermenevticni* karakter. Kako je zajeto tisto hermenevtično dogodnozgodovinskega mišljenja? Tako kot v metodološkem, sedmem paragrafu *Biti in časa* Heidegger tudi tu poseže po grškem glagolu *hermeneúein*. Vseeno pa odnos tega glagola do samostalnika *hermeneús* upričujoči drugače in ga poveže s imenom boga *Hermesa*. Ta je božji sel, ki prinaša naznanilo usodja. Tako nastopi beseda naznanilo, *Botschaft*, ki bo postala temeljna beseda pri karakterizaciji temeljne hermenevtične poteze v bitnozgodovinskem mišljenju. Prva določitev hermenevtičnega se glasi: »... *hermeneúein* je tisto podajanje, ki prinaša oznanilo, kolikor zmore slišati naznanilo.«¹¹ Hermenevtično mišljenje biti je *podajanje, ki prinaša oznanilo*, to oznanilo pa mišljenje prejme iz poslušanja naznanila. Kot v fundamentalni ontologiji je tudi tu govor o oznanilu, vendar ne o oznanjanju, *kundgeben*, temveč o *prinašanju* oznanila, *Kunde bringen*. V premeni oznanjanja v prinašanje se jasni premena hermenevtičnega v bitnozgodovinskem mišljenju.¹² Novo je tudi *poslušanje* naznanila. Medtem ko transcendentalno-horizontalno mišljenje neizrecno bitno razumetje, ki ga je treba izvršiti, prevaja v modus izrecnosti in s tem izrecno-pojmovnemu bitnemu razumetju *oznanja* to, kar je kot netematsko bitno razumetje vedno že treba izvršiti, pa bitnozgodovinsko mišljenje *poslušá* vsakokrat dogodevajoči se nasnutek biti. Ta nasnutek je tisto *naznanilo*, o katerem mišljenje v svojem za-

¹¹ »[...] *hermeneúein* ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag.« M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 121. Prim. *Na poti do govorice*, str. 125.

¹² »Im diesem Wandel vom Geben zum Bringen deutet sich der Wandel des Hermeneutischen im seinsgeschichtlichen Denken an.«





snavljanju prinaša oznanilo. Naznanilo je hermenevtična oznaka za dogodevajoči se nasutek. Poslušanje naznanila in prinašanje oznanila o slišnem naznanilu je hermenevtični karakter mislečega zasnavljanja.

Tisto hermenevtično v bitnozgodovinskem mišljenju je »prinašanje naznanila in oznanila.«¹³ S tem sta hermenevtično zajeta oba odnosa dogodja, ki nihata drug proti drugemu. Mišljenje biti je nastanjeno v »hermenevtičnem odnosu«,¹⁴ v odnosu do nanj naslovljenega naznanila in v odnosu zasnavljajočega prinašanja oznanila o slišnem naznanilu. Hermenevtični odnos mišljenja do biti pove, da je bit »rabljena v svojem bistvu«, da »pripada ... rabi«, ki »terja« mišljenje.¹⁵ Gre za taisto rabo iz dogodja, s katero smo označili dogodevajoči se nasutek. Dogodevajoči se nasutek kot raba terja mišljenje kot »prinašanje oznanila« in kot »ohranjanje naznanila«, ohranjanja nasnutega in misleč zasnutega naznanila, tj. resnice biti v ubesedenem [*worthaften*] pojmu.

Mišljenje je »nastanjeno v odnosu«, ki se imenuje »hermenevtični odnos, ker prinaša oznanilo onega naznanila.«¹⁶ Mišljenje je nastanjeno v odnosu dogodevajočega se naznanila do sebe, iz katerega prejema to, kar je treba misliti, kar – ko snuje, raz-pira in ohranja – kot »oznanilo tistega naznanila« spravlja v pojem. Dogodevajoče se naznanilo »terja« mišljenje, s tem da mu to mora misleč »odgovarjati«, da bi v tem odgovarjanju »pripadalo« dogodevajočemu se naznanilu.¹⁷ Odnos naznanila do mišljenja je odnos nagovora, usmerjenega na mišljenje, zato da bi mišljenje odgovarjalo naznanilu, temu, kar je, dogodevajoč se, nasuto. Le v ustreznem odgovarjanju dogodevajočem se nasnutku se lahko godi neskritost biti. Bitnozgodovinsko mišljenje bistveno sodeluje pri godenju resnice biti, vseeno pa gre za delež, ki si ga to mišljenje ne daje samo, temveč mu je [ta delež] dan iz naznanila, iz nagovora ali prigovora, iz dogodevajočega se nasnutka.

¹³ »[...] das Bringen von Botschaft und Kunde«. M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 122. Prim. *Na poti do govovice*, str. 126.

¹⁴ »[...] hermeneutischen Bezug«. M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 122. *Na poti do govovice*, str. 127.

¹⁵ »[...] in seinem Wesen gebraucht«, »gehöre [...] in einen Brauch«, »[...] beansprucht«. M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 125. Prim. *Na poti do govovice*, str. 130.

¹⁶ »[...] steht in einem Bezug«, »der hermeneutische, weil er die Kunde jener Botschaft bringt«. M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 136. Prim. *Na poti do govovice*, str. 141.

¹⁷ »[...] als die Kunde jener Botschaft«, »beansprucht«, »zu entsprechen«, »zu gehören«. M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 136. Prim. *Na poti do govovice*, str. 141.

¹⁸ »[...] der Botengänger der Botschaft«. M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 136. *Na poti do govovice*, str. 141.





Ker mišljenje prejema naznanilo iz dogodevajočega se nasnutka, ki ga, ko misli, prinaša kot oznanilo, je bitnozgodovinsko mišljenje »glasnik naznanila.«¹⁸ Mišljenje kot *glasnik* prinaša oznanilo vsakokrat dogodevajočega se naznanila. Vsakokratno naznanilo, nasnuto, ki se vsakokrat dogodeva, so vsakokratni »namigi tistega naznanila.«¹⁹ Samo če je bitnozgodovinsko mišljenje pozorno na te *namige* in če jih prevzema v misleči zasnutek ter jih v njem razvija, lahko zavlada namigujoča se resnica biti.

Hermenevtično prinašanje oznanila vedno in vselej slišane naznanila – to glasništvo je treba bitnozgodovinskemu mišljenju »jamčiti«²⁰ iz dogodevajočega se naznanila. To pa »rabi« hermenevtično glasništvo, s tem ko poslušajočemu–razumevajočemu mišljenju »prigovarja«²¹ razkrivajoč-skrivajočo se resnico biti za zasnvljajoče razgrnjenje. Hermenevtični odnos bitnozgodovinskega mišljenja je »razmerje naznanila in glasništva.«²² To razmerje je tisti proti-nihaj v dogodju, obrat med dogodevajočim se naznanilom in iz njega dogodenim glasništvom. Zato naše besedilo izrecno govori še o »dogodju naznanila.«²³ Tu je beseda »dogodje« izrečena primarno v pogledu na dogodevajoči se odnos, ki pa v igro ne stopa brez iz njega dogodenega odnosa.

256

Namigovalno dogodevajoče se naznanilo je dojeto tudi kot to »trajajoče« in to kot »jamčeče.«²⁴ Jamčilno je naznanilo v svojem dogodevajočem se nasnutku. To vsakokrat zajamčeno je neki zgodovinski način razkrivanja ali jasnjenja, ki je kot takó zajamčen snujoče raz-prt. Nasnuti jasnilni način resnice biti »rabi« mišljenje kot »glasnika«,²⁵ potrebuje misleči zasnutek, brez katerega zajamčeno naznanilo ne more vladati. Zajamčeni, dogodevajoč se nasnuti in do-

¹⁹ »[...] Winke jener Botschaft«. M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 146. *Na poti do govorce*, str. 125.

²⁰ »[...] gewährt [...]«, M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 153. *Na poti do govorce*, str. 159.

²¹ »[...] braucht [...]«, »[...] zuspricht [...]«, M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 153. *Na poti do govorce*, str. 159.

²² »[...] Verhältnis von Botschaft und Botengang«, M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 153. *Na poti do govorce*, str. 160.

²³ »[...] Ereignis der Botschaft«, M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 153. *Na poti do govorce*, str. 160.

²⁴ »[...] Während [...]«, »[...] Gewährnde [...]«, M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 155. *Na poti do govorce*, str. 161.

²⁵ »[...] als Botengänger [...]«, M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 155. *Na poti do govorce*, str. 161.



godeno zasnuti način jasnjenja resnice biti je ta >tu< iz biti-tu. Medtem ko je v transcendentalno-horizontalnem načinu gledanja resnica biti odklenjena kot transcendentalno-horizontalni >tu< tega biti-tu, je v bitnozgodovinski tirnici pogleda taisti >tu< dogodevajoč se nasnuti in dogodeno zasnuti zgodovinski način jasnjenja dogodevajoče se resnice biti.

K hermenevtičnemu pa spada tudi to, kar je bilo poprej, v *Biti in času*, povzdignjeno kot *hermenevtični krog*. Zato mora naše bitnozgodovinsko besedilo spregovoriti tudi o tem krogu. Načelno hermenevtični krog pove, da vsako razlagalno razumevanje že prihaja iz razlagalčevega predrazumetja. Krog je kroženje med razumetjem razlaganja in njegovim predrazumetjem. To kroženje se »dogaja povsod v hermenevtičnem« in s tem tudi v »razmerju med naznanilom in glasništvom.«²⁶ Mišljenje se je, da bi lahko izvršilo zasnavljanje, že moralo »približati« naznanilu. Da bi zmoglo kaj takega, pa že mora »prihajati od naznanila.«²⁷ Kroženje potemtakem zaigra med poslušajočim približevanjem in venomer že prihajanjem od nagovorjenosti po naznanilu. Za Heideggro pa ostane vprašljivo, ali »predstava pripoznanega kroženja«²⁸ zmore zadovoljivo naznačiti hermenevtični odnos. »Govor o nekem krogu« namrec ves čas ostaja »v ospredju«,²⁹ saj gre za besedo s področja, ki je hermenevtičnem odnosu tuje. »Kroženje« med hermenevtičnim predrazumetjem in hermenevtičnim zasnovanim in razlagalnim razumetjem lahko zadovoljivo označimo samó iz dogodja samega: kot obračajoce se godenje, kot *obračanje* med dogodevajočim se naznanilom in dogodenim glasništvom. O tem beremo v *Prispevkih k filozofiji*: »Obrat, ki bistvuje v dogodju, je skriti temelj vseh drugih [...] obratov, krogov in kroženj (prim. npr. [...] krog v raz-umevanju)«. ³⁰ Her-

²⁶ »[...] überall im Hermeneutischen« [...]», »[...] Verhältnis von Botschaft und Botengang [...]« M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 150. *Na poti do govovice*, str. 157.

²⁷ »[...] zugegangen sein [...]«, »[...] schon von der Botschaft herkommen [...]« M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 150. *Na poti do govovice*, str. 159.

²⁸ »Vorstellung des anerkannten Kreisens«; M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 150. *Na poti do govovice*, str. 157.

²⁹ »[...] die Rede von einem Zirkel [...]«, »[...] vordergründig [...]«; M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, str. 151. *Na poti do govovice*, str. 157.

³⁰ »Die im Ereignis wesende Kehre ist der verborgene Grund aller anderen [...] Kehren, Zirkel und Kreise (vgl. z. B. [...] den Zirkel im Ver-stehen)«. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, str. 407. Glede fenomenološko-hermenevtičnega karakterja bitnozgodovinskega mišljenja prim. tudi F.-W. v. Herrmann, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens & Pot in metoda. O hermenevtični fenomenologiji bitnozgodovinskega mišljenja*. Založba Klostermann, Frankfurt ob Majni, 1990.





menevtični odnos se odigrava kot obračanje, v katerem se odnos dogodevajočega se naznanila do mišljenja preobrne v odnos dogodenega mišljenja do naznanila in obratno. Iz odnosa dogodevajočega se naznanila do mišljenja to [mišljenje] prejema svoje predragnetje od tega, kar je treba misliti. Tako dogodeno mišljenje se samo izvršuje v poslušanju predragnetega kot razlagajočega zasnavljanja in ohranjanja tega, kar je, dogodevajoč se, nasnuto.

S tem se naznani tudi že to, kar je Heidegger – v svoji prvi obravnavi hermenevtičnega – imenoval *hermenevtična situacija*. Naznačujejo jo tri strukture: *predmetje*, *preduvid in predzajetje*, *Vorhabe*, *Vorsicht in Vorgriff*. Ta hermenevtična situacija doloca tudi hermenevtični odnos med naznanilom in glasništvom. Tu se naznanilo izkaže kot vsakokratno predmetje [*Vorhabe*] bitnozgodovinskega mišljenja, ki se imenuje tudi preddanost [*Vorgabe*], kolikor je preddanost preddana dogodevajočem se nasnutku. Bitnozgodovinsko mišljenje prisluškuje *predmetju* naznanila in se izvršuje kot *preduvid* tega, po čemer se lahko nasnuje iz predmetja, in se vzdržuje v *predzajetju* pojmovnosti, ki je črpana iz nasnute zasnavanosti.

258 2. Bitnozgodovinski pojem kot zajem

Z nazadnje povedanim smo se že dotaknili vprašanja o *pojmovnem karakterju* pojmovnosti [Begriffsscharaker der Begrifflichkeit] v bitnozgodovinskem mišljenju. Odgovor na to vprašanje dobimo iz sedemindvajsetega razdelka, znotraj pred-pogleda *Prispevkov k filozofiji*, ki je naslovljen: *Začetno mišljenje (pojem)*. Kakšnega karakterja bitnozgodovinski pojmi ne morejo imeti, nam pove mesto iz sedeminšestdesetega razdelka *Premisleka*, ki je naslovljen *Mišljenje biti*. Tu beremo: »Le v zasnavljajoči utemeljitvi biti-tu-ja in le kot to zmore bitnozgodovinsko mišljenje obenem vsakič misliti ‚tudi‘ bit samo, tj. se snovati-proti prestajanju dogodja kot v tem področju zasnavljanja zasnavto. Iz tega že postane jasno, da bistvo mišljenja ni več logično, tj. ni dobljeno iz ozira na izjavo o bivajočem. Njegov pojem se bržkone doloca iz temeljnega izkustva, da razumevanje biti spada v resnico biti same.«³¹ Iz tega odlomka

³¹ »Nur in der entwerfenden Gründung des Da-seins und als diese vermag das seynsgeschichtliche Denken zugleich ‚auch‘ je das Seyn selbst zu ‚denken‘, d.h. sich als diesen Entwurfsbereich geworfenes dem Ausstehen des Ereignisses entgegenzuwerfen. Hieraus wird schon deutlich, daß das Wesen des Denkens nicht mehr logisch, d.h. im Hinblick auf die Aussage über Seiendes gewonnen ist. Sein Begriff bestimmt sich vielmehr aus der Grunderfahrung der Zugehörigkeit des Verstehens des Seins in die Wahrheit des Seyns selbst.« M. Heidegger, *Besinnung*, str. 210.





lahko povzamemo dvojje: prvič, kakšnega bistva bitnozgodovinski pojem nima, in drugič, kam moramo gledati, da lahko pozitivno določimo karakter bitnozgodovinskega pojma. Ker bitnozgodovinsko mišljenje ni nikakršno izrekanje o bivajočem z ozirom na njegovo bit, bitnozgodovinski pojmi niso nikakršne kategorije biti. Bitnozgodovinsko mišljenje bržkone misli godenje resnice biti kot dogodje, in to tako, da to samo, kot mišljenje, spada v dogodje. Da bi lahko lastni pojmovni karakter dogodnozgodovinskega mišljenja zajeli pozitivno, moramo biti pozorni na to, da »razumevanje biti spada«, tj., za nas mišljenje biti, »v samo resnico biti«.

S tako usmeritvijo pogleda se bomo posvetili že omenjenemu navedku iz *Prispevkov k filozofiji*, kjer najprej beremo: »Ostrina upovedovanja v tem mišljenju in preprostost oblikujoče besede se merita ob pojmovnosti, ki vsako prazno ostroumje zavrača kot puhlo vsiljivost.«³² Bitnozgodovinska pojmovnost podpira ostrino upovedovanja in preprostost oblikujoče besede, ki jo dobi zgolj v pogledu in iz pogleda na stvar, ki jo je treba misliti. Kaj pa je to, kar je treba pojmiti? »Pojmljeno je to, kaj je tu, edinole in vselej, treba pojmiti – bit – vselej zgolj v skladu njenih fug.«³³ Te fuge so enake šestim področjem bistvovanja resnice biti iz *Prispevkov k filozofiji*: bistvovanje resnice biti kot odzven zaprečene resnice biti v bitni pozabi bivajočega, kot igra drugače začenjajočega se in prvozačenjajočega se bistvovanja biti k nam, kot miselno-raz-pirajoči skok v dogodje, kot utemeljevanje resnice biti kot biti-tu, kot prihodnje varuhe resnice biti in kot prikázanje poslednjega boga v bistvovanju dogodja. Vsa ta področja godenja biti kažejo strukturo sopripadnosti resnice biti in biti-tu-ja, strukturo naproti zanihujoče se pripadnosti mišljenja biti v samo resnico biti.

Glede na to pripadnost lahko zdaj določimo pojmovni karakter bitnozgodovinskega pojma: »Tu je pojem izvorno ‚zajem‘.«³⁴ Preden pojasnimo, kaj ‚zajem‘, ‚Inbegriff‘ tu pozitivno pomeni, moramo najprej odvrniti utečeni pomen te besede. »Za-jem tu nikdar ni nekakšno za-jemanje v smislu rodovnega za-objemanja.«³⁵ Rodovni zajem lahko tvorimo le v odnosu do bivajočega, ki ga

³² »Die Schärfe des Sagens in diesem Denken und die Einfachheit des prägenden Wortes messen sich an einer Begrifflichkeit, die jeden bloßen Scharfsinn als leere Zudringlichkeit abweist.« M. Heidegger, *Beiträge zu Philosophie*, str. 64.

³³ »Begriffen wird, was hier einzig und immer zu begreifen ist, das Seyn je nur in der Fügung seiner Fugen.« M. Heidegger, *Beiträge zu Philosophie*, str. 64.

³⁴ »Begriff ist hier ursprünglich ‚Inbegriff‘.« M. Heidegger, *Beiträge zu Philosophie*, str. 65.

³⁵ »In-begriff ist hier nie das Ein-begreifen im Sinne der gattungsmäßigen Umfassung.« M. Heidegger, *Beiträge zu Philosophie*, str. 65.





razdelimo po vrstah in rodovih. Bitnozgodovinski ‚za-jem‘ pa ni usmerjen na bivajoče, ampak na bit, natančneje na pripadnost mišljenja biti, ki jo je treba misliti. V tem smislu je rečeno, da je bitnozgodovinski zajem »najprej in vselej navezan na strnjenje obrata v dogodju, ki ga spremlja.«³⁶ Zajem je strnjenje dogodevajoče se resnice biti in v resnico biti spadajočega tj. dogodenega mišljenja. V bitnozgodovinskem pojmu je pojmljen obrat od dogodevajoče se biti in dogodenega mišljenja. Bit in njena resnica zase nista brez mišljenja in mišljenje ni brez biti, ki je dogodila mišljenje. Bitnozgodovinski pojem upošteva oba nasprotnostna odnosa dogodja.

»Zajemnost«, »Inbegrifflichkeit« lahko »nakažemo prek odnosa, ki ga ima vsak bitni pojem kot *pojem* – tj. v svoji resnici – do biti-tu in s tem do nastanjenosti zgodovinskega človeka.«³⁷ Tu je zelo jasno in pregledno rečeno, kaj zajem pomeni. Vsak bitnozgodovinski pojem je zajem, zato ker ima vsak bitni pojem odnos do biti-tu. V vsakem bitnozgodovinskem pojmu sta bit in biti-tu strnjena, resnica biti in bit >tu<-ja, ta pa je nastanjena v resnici biti in je zato imenovana nastanjenost. Nastanjenost pa je druga beseda za eksistenco. Vsak pojem resnice biti ima odnos do eksistence, najprej do eksistirajočega mišljenja, ki kot tako miselno raz-pira pojmljeno resnico biti. Vseeno pa –tako kot resnica biti vključuje tubitnostno nastanjenost, pa resnica biti obratno tudi vključuje nastanjenost. Sedemindvajseti razdelek *Prispevkov k filozofiji* se sklene z razjasnjujočim stavkom: Zajem »meni to iz nastanjenosti prihajajoče, notrinskost obrata v jasnino skritje povzdigujoče védenje.«³⁸ Zajemni pojem je tisto védenje, ki povzdigne notrinskost obrata med dogodevajočo se bitjo in dogodenim mišljenjem v »jasneče se skrivanje«. »Jasneče se skrivanje« imenuje

³⁶ »[...] zuerst und immer bezogen auf den mitgehenden Zusammengriff der Kehre im Ereignis.« M. Heidegger, *Beiträge zu Philosophie*, str. 64.

³⁷ »Inbegrifflichkeit [kann] angezeigt werden durch den Bezug, den jeder Seinsbegriff als *Begriff*, d.h. in seiner Wahrheit, zum Da-sein hat und damit zur Inständigkeit des geschichtlichen Menschen. M. Heidegger, *Beiträge zu Philosophie*, str. 64.

³⁸ »[...] meint das aus der Inständigkeit kommende und die Innigkeit der Kehre in die lichtende Verbergung hebende Wissen.« M. Heidegger, *Beiträge zu Philosophie*, str. 65. Glede zajemajočnosti bitnozgodovinskega pojma prim. tudi moj spis *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George ŕ Nežna, a svetla diferenca. Heidegger in Stefan George*. V. Klostermann, Frankfurt ob Majni 1999, str. 312. Prim. tudi P.-L. Coriando, *Die »formale Anzeige« und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten ŕ »Formalna naznaka« in dogodje. Pripravljaljoče premišljanje glede lastnega karakterja bitnozgodovinske pojmovnosti v pogledu na razliko mišljenja in pesnjenja*. V: Heideggerstudies. Duncker & Humblot, Berlin 14. zv. (1988), str. 27–43.





ubesedenost pojma. V ubesedeno oznanjenem pojmu je míšljena resnica biti *rešena* v njenem odnosu do zasnavljajočega se míšljenja in míšljenje v svojem zasnavljajočem odnosu do resnice biti *skrito*, verborgen, v pomenu *krito*, geborgen, rešeno. Ubesedeno kritje pojmljenega pojmljeno ohranja in ga *jasni* v obnovljenem miselnem obratu k njemu.

Prevedel Aleš Košar



Jesús Adrian

HERMENEVTIKA IN TVORJENJE POJMOV

O hermenevtično-fenomenološki artikulaciji faktičnega življenja, izhajajoč iz Heideggrovega zgodnjega dela

Že hiter pogled v kazala različnih zvezkov zgodnjih freiburških in marburških predavanj kaže, da ima fenomen življenja za Heideggra ekstremno pomembno vlogo. Tega interesa za primarno faktično življenjsko izkustvo ne smemo razumeti zgolj znotraj okvirja Heideggrovega akademskega dela, ta interes izhaja iz filozofskega pra-izkustva, ki ga je imel še mladi študent teologije v Freiburgu v letih 1909 in 1910. Gre namreč za to, da se mu zdi sumljiv sleherni poskus uvrščanja življenja v dogmatični in fiksni strukturni sistem, kot npr. pri skrepeneli usmerjenosti gledanja v sholastiki ali pa pri spoznavnoteoretski orientaciji neokantovstva. Prav fenomenološke interpretacije srednjeveške mistike, zgodovinske zavesti v prakrščanstvu Pavlovih pisem, Avguštinovega faktičnega življenjskega izkustva ali praktične filozofije pri Aristotelu poskušajo slediti sledi življenja v neposrednosti. Mladega Heideggra vodijo k filozofsko poglobljenemu spopadu z Diltheyem, Rickertom, Natorpom in Windelbandom, še zlasti pa s Husserlom.

Problematika sodobne filozofije se osredini v življenju kot prafenomenu. Za kaj pravzaprav gre? V prvi vrsti za način, kako je metodološko postavljen in rešen problem življenjske in doživljajske sfere. Na kratko: v tem času se Heidegger intenzivno ukvarja z vprašanjem, kako se genuino približati fenomenu življenja. Zato išče metodološki pristop, da bi pojmovno zajel smisel življenja

263



in njegova doživljajska sovisja. Bit življenja je zato kot filozofska tema bistveno zavezana vprašanju metode. Zato je metodološko vprašanje tako pomembno. »Stojimo na križišču« – kakor to izrazi patetično-efektni ton vojnega semestra leta 1919 – »ki odloča o življenju in smrti filozofije sploh, stojimo na robu brezna: bodisi v nič, ... ali pa se nam posreči skok v drug svet, ali natančneje, sploh šele v kak svet.«¹

Gledajoč iz te perspektive, bomo naš prispevek razdelili na štiri problemska področja: (I) najprej podajamo grobi pregled tistih avtorjev, ki so po Heideggrovem mnenju faktično življenjsko izkušnjo vzeli resno (npr. Duns Scotus, Pavel, Avguštin, Luther, Dilthey ali Aristotel); (II) nato bomo analizirali metodološki problem korektnega pristopa k orginarni življenjski sferi, pri čemer nam bo zelo v pomoč informativna Heideggrova diskusija z Diltheyem in Natorpom; (III) v sovisju s to metodološko problematiko bomo na kratko poudarili razlike med Husserlovo reflektivno fenomenologijo in Heideggrovo hermenevtično fenomenologijo; (IV) na koncu bomo pokazali, kako je formalno naznačevalna hermenevtika faktičitete sorodna z nalogo pojmovne artikulacije tubiti v ožjem smislu in z razkritjem njenih ontoloških struktur.

I. Po slehah faktično neposrednega življenjskega izkustva

Heideggrove *Zgodnje spise* tematsko po eni strani oblikuje Rickertova novokantovska šola, kar je mogoče jasno izslediti npr. po epistemološki orientaciji Heideggrove disertacije *Nauk o sodbi v psihologizmu*. V nasprotju s tradicionalno slepoto spoznavnoteoretskega subjekta za lastni svet življenja pa pri mladem Heideggro naletimo na stopnjevanje interes za faktično vedno že predpostavljeno pomensko sovisje sleherne dejavnosti sojenja. Analiza impersonalnih izjav kaže, da smisel takih izjav lahko razumemo le znotraj horizonta pred tem danega ozadnjega vedenja. Heidegger to ponazori z naslednjim primerom: »Če na primer s svojim prijateljem med manevrom hitrega premika topniške enote na njen položaj zamujam in v trenutku, ko zaslišiva grmenje topništva, rečem: ‚Pohiti, že poka‘, – potem je popolnoma določeno, kaj poka; smisel sodbe v celoti je v pokanju, v tem, da se godi prav zdaj.«² Razumetje

¹ »Wir stehen an der Wegkreuzung, die über Leben und Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund – entweder ins Nichts, ..., oder es gelingt der Sprung in eine andere Welt, oder genauer: überhaupt erst in eine Welt.« Skupna izdaja [GA], 56./57. zv., str. 62.

² »Wenn ich z.B. mit meinem Freund im Manöver einer schnell voraus- und in Feuerstellung auf



takšnih izjav, ki so odvisne od konteksta (kot ‚poka‘, ‚dežuje‘, ‚zvoni‘) direktno napotuje na predhodno razprtje smisla sveta, na praktično ravnanje pri vsakokrat sorazumeti govorni situaciji. V tem smislu lahko pri doktorandu Heideggeru zaznamo postopno premikanje brezsvetnega subjekta spoznavanja k historičnem življenju.

V habilitacijskem spisu o Dunsu Scotu mladi Heidegger odkrije človekovo sposobnost, da z univerzalnimi kategorijami postopa praktično. Smisel vsake izjave moramo iskati v živem substratu tubiti, tj. kategorialne forme niso prazne entitete, ampak potrebujejo izpolnitev. V skladu s to husserlijansko smerjo interpretacije si človeški razum pri spoznavanju pridobi aktivno vlogo, medtem ko je stvarjem dodeljen pasivni karakter spoznanosti. Brezčasni spoznavno-teoretski subjekt enostavno ne more ignorirati zgodovinske teksture in začasno razumetega pomenskega horizonta življenja.³ To za Heideggera pomeni, da fundamentalnih vprašanj o življenju ne moremo deduktivno izvesti iz objektivno postulirane biti, temveč so zakoreninjena v notranji vzgibanosti človeške tubiti. Scotus govori o *hit et nunc haecceitas*, o individualnosti eksistiranja tu in zdaj. Bogastvo te *haecceitas* premaga vsak poskus našega mišljenja, da bi jo uvrstili v homogeno pojmovnost. V nasprotju z dogmatično strukturo, ki odlikuje srednjeveški pogled na svet, je Duns Scotus »odkril večjo in bolj pretanjeno bližino do realnega življenja, njegove mnogovrstnosti in njegovih možnosti razpona.«⁴

Raznovrstnosti dejanskosti se lahko poklonimo le s pomočjo žive govornice. Organon filozofije je govornica, razprostrta v zgodovinskost. Teoretična drža uteleša le en možni način spoznavanja, ki pa seveda ne izključuje drugih. Živega duha lahko zajamemo le, ko je v njem spravljeno celotno obilje njegovih dosežkov, tj. njegove zgodovine. Torej gre za »zmoto, če se zadovoljimo s črkovanjem sveta in če ne [...] merimo na preboj v resnično dejanskost in dejansko resnico.«⁵ Dejanskosti torej ne moremo dobesedno prevesti v logično

gefahrenen Batterie nacheile und ich im Moment, wo wir den Geschützdonner hören, sage: ‚Eile, es kracht schon‘ – dann ist völlig bestimmt, was kracht; der Sinn des Urteils liegt in dem Krachen, in seinem jetzt (schon) Stattfinden.« GA, 1. zv., str. 186.

³ Lask in njegov princip materialne določenosti forme je tu zelo pomemben. Heidegger produktivno asimilira Laskovo idejo predteoretične absorpcije predhodno razumetega sveta. Glede nadaljnjega o tej temi glej Adrian (2001), str. 100 isl.

⁴ »[...] eine größere und feinere Nähe zum realen Leben, seiner Mannigfaltigkeit und Spannungsmöglichkeiten gefunden.« GA 1, 189.

⁵ »[...] es ist ein Irrtum, sich mit einem Buchstabieren der Welt zu begnügen und nicht [...] auf einen Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und die wirkliche Wahrheit abzielen.« GA 1, 406.





transparentno govorico; prej se razgrinja – kot je opazil že Dilthey – v socialno-historičnem bistvu človeške tubiti. Ta menjava perspektive pripravlja pot fenomenologiji kot praznanosti življenja, ki se razvija od zgodnjih freiburških predavanj dalje.

To razprtje in zasnovanje življenjske sfere se intenzivira v začetku dvajsetih let, v predavanjih *Fenomenologija religioznega življenja*. Tam najdemo: a) zanimive eksegeze praksičanske Pavlove skupnosti z ozirom na pričakovanje Gospodovega ponovnega prihoda; b) Avguštinov prikaz faktične življenjske izkušnje in njene različne motive za zapadanje; c) Schleiermacherjevo rehabilitacijo religiozne izkušnje v kontekstu zavrnitve državne in dogmatične instrumentalizacije religije; d) Lutrovo teologijo križa, ki zaničuje vsako abstraktno in spekulativno predstavo Boga. Če se ozremo na eksistencialno analitiko tubiti, ki jo Heidegger razvije pozneje, v *Biti in času*, so že tu jasno in razločno skicirane nekatere od poglobitvenih struktur fundamentalnih tendenc faktičnega življenja (zapadanje, zakritost, vest, >se<, skrb oz. kairološko izkustvo časa.)

266 Heidegger se intenzivno ukvarja s problemom fakticitete človeške tubiti in vedno opozarja na njen gibljivi karakter. »Gre torej za to« – kakor večkrat poudarja v predavanjih iz študijskega leta 1921/1922 *Fenomenološke interpretacije Aristotela* ali pa tudi v *Natorpovem poročilu* iz leta 1922 – »da se interpretativno prebijemo do gibanja, ki pravzaprav tvori *samolastno vzgibanost življenja*, v kateri in prek katere le-to je.«⁶ Že v teh letih naletimo na idejo, da bistva življenja ni mogoče zajeti objektivno, ampak ga prej razumemo iz njegovega zgodovinskega, časovnega in faktičnega procesa, v katerem se izvršuje.

Prav v tej sferi se giblje Heideggrova radikalizacija Aristotelove praktične filozofije, ki konkretizira Heideggrov filozofski program hermenevtično-fenomenološko orientirane analitike tubiti.⁷ Predavanja iz poletnega semestra 1924 *Temeljni pojmi Aristotelove filozofije* in predavanja iz zimskega semestra 1924/1925 *Platon, Sofist* nam dajejo obširno dokumentiran pregled. Heideggrov

⁶ »Es handelt sich also darum, interpretativ vorzudringen zu einer Bewegung, die eine *eigentliche Bewegtheit des Lebens* ausmacht, in der es und durch die es ist.« GA 61, 117. Glej tudi Natorpovo poročilo. Prim. Phainomena 15–16 (1996), str. 10–46.

⁷ O tej temi je že veliko napisanega, prim. Adrian (2002), Buren (1992), Lazzari (2002), Sadler (1996), Taminaux (1989) in še zlasti Volpi (1992), (1994), (1996)





interes za Aristotela se navezuje na njegova tolmačenja Pavla in Lutra, v katerih vedno znova opozarja na nujnost destrukcije »grecističnih«⁸ plati interpretacije, ki zakrijejo izvirno korenino faktičnoživiljenjske izkušnje. Ta destruktivni impulz spremlja tudi Heideggrovo branje Aristotela. Zakaj je za Heideggrova Aristotel tako fascinanten? Na kratko lahko rečemo, da je v Stagircu odkril protofenomenološko dimenzijo, ki mu – v nasprotju s Husserlom – nudi dostop do kinetičnega in razklenjajočega karakterja življenja.

Prva srečanja s Aristotelovim delom se gibljejo v kontekstu vprašanja, kaj filozofija pravzaprav je. Filozofsko raziskovanje ima najprej opraviti z zgodovinskim postajanjem človeškega življenja. To pomeni, da filozofska dejavnost izhaja iz hermenevtične situacije, ki si jo je treba vsakokrat prisvojiti z razumevanjem. Zajetje in določanje reči ni nikakršno nevtralnno zadržanje, temveč se pojavlja v znanem občevarju in predhodno razumetem svetu.⁹ Avtentična naloga filozofije torej ni toliko v tem, da moramo zadobiti abstraktno-znanstveno spoznanje objektov, temveč v praktičnem razmerju z našim ob svetjem, so-svetom, svetom sebstva. Drugače povedano: filozofsko orginarna drža se oblikuje v neprekinjenem izvrševanju življenja, ki je neprestano na poti.¹⁰ Ideja filozofije kot jasnine, ne pa kot kognitivnega dosežka, postane toliko bolj razločna, kolikor bolj se poglobljamo v pomen *alétheie*.¹¹

267

Izkustvo, meni Heidegger ob navezavi na Aristotelov pojem prakse, cilja na aktivno postopanje s svetom in ne na determinirani mehanizem ravnanj. Ontologija življenja izhaja iz skrbnega oz. skrbečega postopanja s stvarmi in drugimi ljudmi. Heidegger večkrat pohvali to praktično in dinamično raven življenja v razliki s kontemplativno in pasivno držo teorije. Iz te optike Heidegger prve vrstice *Metafizike*: »Vsi ljudje po naravi streme po vedenju«¹² interpretira kot dokazilo predhodnosti praktične držbe, iz katere šele izide teoretično spoznanje. Gre za tezo, ki se ujema z izvedenim modusom spoznavanja v *Biti in času*. O faktični eksistenci ni mogoče odločati v skicirki teorije. Skrb za vedenje je provizorična naznaka, ki produktivno poraja razvoj življenjskih možnosti. V vsaki znanosti gre za moje lastno življenje, ki se mora upirati nevarnosti

⁸ »gräzisierung«, prim. GA 61, 6.

⁹ Prim. GA 61, 18–19.

¹⁰ Prim. GA 61, 34 in 60 isl.

¹¹ Kar postane posebej jasno v Heideggrovi interpretaciji šeste knjige *Nikomahove etike*. Prim. prvih sto petdeset strani iz zimskega semestra 1924/1945 *Platon, Sofist*. (GA 19).

¹² Met. I 1, 980 a 21.





vsakdanjega posploševanja in nesamolastnosti javnosti, če se noče vreči v ruinanco.¹³ Tu najdemo pristno nalogo filozofije, namreč da je treba spregledati to strukturno tendenco zakrivanja. Osvobodeno od dnevnih potreb, se za človeka razpre prostorje samodoločitve, tj. možnost samolastnosti.

Fenomenološko branje *Nikomahove etike* nam pove, da filozofija jemlje svojo hrano iz človeške prakse, tj. prvič, da ima teorija podrejeno mesto, in drugič, da je v človeški praksi naseljena možnost samodoločitve. Heideggrova ontološka reformulacija se glasi: svojevrstnost človeške tubiti je v tem, da je njena eksistenca stalno v igri, da se mora neprestano odločati med več možnostmi. Samo če zavestno prevzamemo odgovornost, tj. če hočemo imeti vest, postopno nastopi priložnost za samolastno življenje. Gledano iz te praktične perspektive, se v *Biti in času* brez težav zjasni zahtevana prednost prihodnosti v nasprotju z metafizičnim privilegijem navzočnosti. Tubit ni nikakršna statično nespremenljiva instanca (*enérgeia*), ampak v prihodnost neprestano snujoča se in odločujoča dejanskost (*dynamis*).¹⁴ Kaj tubiti pomaga izbrati pravilno, samolastno smer? Odgovor na to vprašanje napotuje na praktično vednost, na pamet (*Klugheit, phrónesis*), ki je neprestano v boju s tendenco zakrivanja.¹⁵ Po Heideggru *phrónesis* za centralni pojem naredi dejstvo, da ostaja brezpogojno vezana na življenjsko izkustvo in da je neizvedljiva iz transcendentálnih principov. Še enkrat smo postavljeni pred problem, kako lahko genuino, avtentično, samolastno zajamemo življenje.

268

II. Metodološki problem korektnega pristopa k orginarni življenjski sferi

Od leta 1919 se Heideggrov filozofski interes osredinja na novo določitev filozofije. Filozofija, podana po akademski tradiciji, se v glavnem giblje na področju spoznavnoteoretske paradigme. Fenomen neposrednega življenja pa pripada drugi sferi, namreč sferi predteoretičnega. Če hoče filozofija to življenje zajeti praznanstveno, potem mora izhajati iz fakticitete. Izvor filozofske praznanosti ni zgolj fakt spoznanja, ki ga lahko objektiviramo, ampak prafakt življenja, ki se razteza svetnostno, pomensko in izvršilno. Novo izhodišče hermenevtično transformirane fenomenologije so zdaj neposredno pomensko

¹³ Prim. GA 61, 131–133; Natorpovo poročilo, str. 241–245, 29. § GA 20, 29. in 38. § *Biti in času*.

¹⁴ Prim. Aristoteles, *Nikomahova etika* VI 9, 1142 b 5–6.

¹⁵ Prim. GA 19, 50 isl.



obloženi doživljaji obsvetja in njegova naloga je »zajeti življenje, v polnem smislu njegove konkrekcije.«¹⁶

A vseeno, kako je mogoče metodološko zajeti življenje, ne da bi uvedli teoretično perspektivo, kako torej življenje izkušamo genuino? Stvari in okoliščine našega vsakdanjega življenja se najprej in primarno kažejo v kontekstu rutinskega srečevanja z našim obsvetjem, onstran vsakršnega teoretskega predmnenja ali svetovnih nazorov. Že v prvem freiburškem predavanju iz leta 1919, *Ideja filozofije in svetovnonazorski problem*, Heidegger svoj metodološko sugestivni postopek ilustrira s pomočjo fenomenološko zgoščenega opisa banalnega doživetja obsvetja, kakršno je npr. videnje katedra: »Vstopim v predavalnico, vidim kateder [...] Kaj ‚jaz‘ vidim? Rjave ploskve, ki se pravokotno križajo? Ne, vidim nekaj drugega; škatlo, in sicer veliko, na katero je postavljena manjša škatla? Nikakor ne [...] Vse to je slabo, napačna interpretacija, odvrnjenje od čistega zrenja v doživetje. Kateder vidim tako rekoč na en mah; ne vidim ga izolirano, [...] kateder vidim v neki orientaciji, osvetlitvi, z ozadjem.«¹⁷ Kasneje, v predavanjih iz poletnega semestra 1925, *Prolegomena k zgodovini pojma časa*, Heidegger uporabo tega optičnega interpretativnega modela imenuje temeljno fenomenološko zmoto, kolikor zasnavlja specifično teoretično in reflektivno zajetje reči, namesto da bi se prestavila v sovisje dostopa vsakdanjega občevanja z rečmi.¹⁸ Spontani in pogosto akritični sprejem te teoretične smeri gledanja je odgovoren za deformiranje življenja.

Primarno torej ne zaznavamo barve, teže ali velikosti predmeta, da bi kasneje lahko prišli do njegovega svetnega pomena. Ne, vedno že pri rečeh in pri ljudeh v našem pomen-podeljujočem zadržanju do sveta. »V doživljanju videnja katedra se *meni* nekaj daje iz neposrednega obsvetja. Ta obsvetni kateder, ali knjiga, ali tabla, itd. – to niso stvari z določenim pomenskim karakterjem, predmeti, ki so nato še dojeti kot tako ali tako določeni, ampak je to pomensko tisto primarno, daje se mi neposredno, brez miselnega ovinka prek zajemanja

¹⁶ »[...] das Leben im Vollsinn seiner Konkrektion zur Erfassung bringen«, GA 58, 97.

¹⁷ »Ich trete in den Hörsaal, ich sehe das Katheder. [...] Was sehe ‚ich‘? Braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden? Nein, ich sehe etwas anderes: Eine Kiste, und zwar eine größere, mit einer kleineren daraufgebaut? Keineswegs [...] All das ist schlecht, mißdeutete Interpretationen, Abbiegung von reinen Hineinschauen in das Erlebnis. Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, [...] ich sehe Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einen Hintergrund« GA 56/57, 71–72.

¹⁸ Prim. GA 20, 254 isl.





stvari. Ko živim v obsvetju, mi to povsod in vedno pomenja, vse je svetno, ‚sveti‘¹⁹

Obsvetni doživljaj katedra kaže, kako se stvari same dajejo. Zato ga Heidegger izbere za neposredno izhodišče filozofije. Fenomene vedno že interpretiramo v horizontu predhodnega razumetja sveta. V t. i. teoretični drži pa se ta primarna pomenskost obsvetja razblini. Ko Husserl naravno naravnost da v oklepaj, se giblje v brezsvetni, tj. svetu tuji ravni čistega subjekta, ki objektno reducira vse doživljaje. »Izgubljenost v teoretičnost, ki se je že tako globoko zažrla v nas, je res še velika ovira, da bi lahko pristno pregledali območje vladavine obsvetnega doživljanja.«²⁰ Trdoglavo vztrajanje pri shemi subjekt-objekt se lahko konča le v procesu razbistvenja življenja [*Entlebensprozeß*], ki se mu Heidegger želi na vsak način izogniti. Doživljaj je specifična izkušnja, ki se je ne da reducirati na proces objektivizacije zavesti in ki se v celoti razgrne v dogodku. Pradanost življenja je za Heideggera v navezavi življenja na svet, ne pa v samonavezavi na >jaz<.²¹ Ideja fenomenologije se za Heideggera zdaj določa kot »absolutna izvorna znanost o življenju na sebi in za sebe«,²² tako da življenje kot tako nikoli ne more postati objekt nevtralnega in egocentričnega motrenja. Smer metodične zastavitve vprašanja zdaj pogleduje k faktičnemu izvrševanju življenja.

270

V tem kontekstu Heidegger v Diltheyu in Natorpu najde pomembni oporišči za svojo kritiko Husserlove koncepcije transcendentnega subjekta. Izrecni razvoj temeljnih kategorij faktičnega življenja je namreč prioritetni cilj nekaterih Diltheyevih del. Filozofske izjave o življenju ne morejo stremeti le po formalnogični koherentnosti in končno veljavni evidenci, saj se življenje giblje v vedno že odprtem prostorju pomenskosti, znotraj katerega so stvari obsvetja, sosveta in sveta sebstva prisvojitve z razumevanjem. »Faktično« vedno že

¹⁹ »In dem Erlebnis des Kathedersehens gibt sich *mir* etwas aus einer unmittelbaren Umwelt. Dieses umweltliche Katheder, oder Buch, Tafel usw. sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und das bestimmte, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, ‚es welter‘« GA 56/57, 72–73.

²⁰ »Die tief eingefressene Verrantheit ins Theoretische ist allerdings noch ein großes Hindernis, den Herrschaftsbereich des umweltlichen Erlebens echt zu überschauen.« GA 56/57, 88.

²¹ »Die Urgegebenheit des Lebens besteht für Heidegger in seiner Weltbezogenheit und nicht in der Selbstbezogenheit auf das Ich.« Prim. GA 58, 36.

²² »[...] absolute Ursprungswissenschaft vom Leben an und für sich«, GA 58, 171.





»živimo, zajeti od pomenskosti«,²³ se Heidegger plastično izrazi v zimskem semestru 1919/1920, v predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije*.

Heidegger deloma sprejme Natorpove ugovore zoper Husserlovo fenomenologijo, še posebej po objavi *Idej*.²⁴ Natorp priznava, da s Husserlom načeloma izhajata z istih predpostavk: oba hočeta ponuditi prikaz doživljajskih sovisij zavesti, oba se strinjata glede zahteve po čistem nauku zavesti. In kje je razlika med Husserlom in Natorpom? Prvič, Husserlovo spoznanje bistva in podlago za gotovost tega spoznanja v glavnem utemeljuje intuicija, neposredno videnje ali zrenje.

Kaj pa karakterizira to čisto zrenje dajajoče intuicije? Kako evidenca dobi apodiktični dokaz? Strogo po Descartesu in s kvaziplatonističnim manevrom se Husserl prikloni togemu vzoru matematike.²⁵ Ta akritična asimilacija statičnega modela naravoslovja izdaja, da je utemeljitev izolirane posamezne postavitve mišljenja nezadostno uzrla kontinuiteto mišljenja. O tem se Natorp izreče jasno in razločno: »Mišljenje je *gibanje*, ne zaustavljanje; zaustavitve so lahko le prehodi, kakor lahko točko določimo le v potegu premice, ne pa vnaprej in prek nje same. [...] Domnevne čvrste točke mišljenja je treba razgraditi, vzgibati v kontinuiteto *miselnega procesa*. Tako ničesar *ni*, vse se le ‚daje‘. Vsako diskretno, v slabem smislu ‚racionalno‘ postavljanje se mora povrniti v iracionalno, tj. v pred- in čezracionalno logične kontinuitete. [...] *Proces sam je za ‚principe‘ ta, ki daje; samo tako je dano, se daje to, kar je dano.*«²⁶

271

Čisto zavest naj bi predstavljalo strogo zoperstavljanje dejanskosti, ki jo je mogoče izkusiti, obenem pa naj bi iz nje vseeno izhajali. Kako torej dobimo

²³ »[...] faktisch immer *bedeutsamkeitgefangen*«; GA 58, 104.

²⁴ Prim. GA 56/57, 99–108, GA 59, 92–147, ker Heidegger upošteva Natorpovo metodo deskriptivne refleksije in njegovo kritiko Husserla.

²⁵ Prav na to se naveže Heideggrova kritika Husserla. O tem glej izrecne analize v predavanjih iz zimskega semestra leta 1923/1924 *Uvod v fenomenološko raziskovanje*, še posebej tista mesta, na katerih Heidegger pokaže, kako Husserlova ideja znanosti neproblematično prevzame prototip matematičnega spoznavanja narave. Prim. GA 17, 81 isl.

²⁶ »Denken ist *Bewegung*, nicht Stillstellung; die Stillstände dürfen nur Durchgänge sein, gleichwie der Punkt nur im Zuge der Linie, nicht ihr voraus für sich und durch sich selbst bestimmt sein kann. [...] Die vermeinten Festpunkte des Denkens müssen aufgelöst, verflüssigt werden in die Kontinuität des *Denkprozesses*. So ist nichts, sondern wird nur etwas ‚gegeben‘. Jede diskrete, im schlechten Sinn ‚rationale‘ Setzung muß zurückgehen in das Irrationale, d.h. Vor- und Überrationale einer logischen Kontinuität. [...] *Der Prozeß selbst ist das ‚Gebende‘* für die ‚Prinzipien‘; nur so ‚gibt‘ es, ‚gibt sich‘ Gegebenes.« Natorp, Husserls ‚Ideen einer reinen Phänomenologie‘, Logos (1917/1918), 7. zv., str. 230.





čisti fenomen? Po Husserlu ga dosežemo z izklopom ali postavljanjem realitetnega karakterja v oklepaj. Ta *epoché* (prav tako kot Descartesov dvom) se razširja na ves svet. Potem pa kot fenomenološki rezidij preostane zavest v sebi, čista ali transcendentna zavest.²⁷ Husserlov problem tiči v stalni nujnosti posredovanja, še posebej refleksivnega posredovanja kontinuiranega toka doživljajskega sovisja. Spoznanje, da to sovisje v določenih momentih zmoremo zadržati, pa vseeno mora zadržati ta tok. To pa s seboj prinaša refleksivno modifikacijo navirajočega toka, toku potemtakem spremenimo njegov karakter. Mar se pri tem konkrekcija zavesti ne razblini v vsoto abstrakcij? Ali ni navirajoči tok zavesti zaustavljen proti svoji naravi? »Tok, ki vre,« poudarja Natorp, »je nekaj drugega kot to, kar od njega zajame in obdrži refleksija.«²⁸ Kolikor je zavest v vsaki smeri neskončna in brezmejna, ne more priti do končnega in absolutnega spoznanja te zavesti. Še manj pa nam postane jasno, da izklapljanje sveta predmetnosti, tj. preprosto negativno obnašanje, izstavlja zavest v njeni čistosti.

Heidegger še posebej poudarja procesualni, dinamični oz. kinetični karakter doživljajev, poudari pa tudi nujnost vzgibanja kategorij, zato da bi dosegel orginaro prevevanje, ki doživlja svoje obsvetje, spontano gledanje v pomen-skost (kot pri obsvetnem doživljaju katedra).²⁹ Na tej točki se pokažejo razlike med Heideggrovim in Husserlovim pojmom fenomenologije.

272

III. Husserlova refleksivna fenomenologija in Heideggrova hermenevtična fenomenologija

Postavljeni smo pred dva različna pojma fenomenologije, ki se v glavnem razlikujeta v določitvi fenomenološke intuicije. To intuicijo Husserl zajema kot refleksivno gledanje, Heidegger pa jo označuje kot hermenevtično razumevanje. Že pri mladem Heideggru lahko jasno in razločno sledimo različnim postajam njegove hermenevtične transformacije fenomenologije, še posebej pa v predavanjih iz vojnega semestra, v letu 1919, z naslovom *Ideja filozofije*

²⁷ Prim. Husserl, *Ideje*, 33. §.

²⁸ »Der Strom im Strömen ist etwas anderes, als was von ihm in der Reflexion erfaßt und festgehalten wird.« Natorp, *ibid.*, 237.

²⁹ »Heidegger legt auch einen besonderen Nachdruck auf den prozessualen, dynamischen oder kinetischen Charakter der Ergebnisse. Er unterstreicht auch die Notwendigkeit einer Verflüssigung der Kategorien, um ein originäres umwelterlebendes Mitschwingen, ein spontanes Hineinschauen in das Bedeutungshafte zu erreichen (wie im Fall des Kathederumwelterlebnisses).«



in svetovnonazorski problem, pa tudi v marburških predavanjih iz zimskega semestra 1923/1924, z naslovom *Uvod v fenomenološko raziskovanje*.³⁰ Hermenevitično-fenomenološko razklepanje pred tem analiziranega obsvetnega doživetja katedra je dober primer, da si predočimo Husserlovo reflektivni in teoretični pristop in Heideggrov ne-reflektivni in pred-teoretični pristop k življenju in doživljanju. Heidegger trdi, da neposredno obsvetno doživetje primarno izhaja iz vsakokrat razumete celote priprav, ne pa iz zaznave sfere stvari. V popredmeteni refleksiji obsvetno doživetje poteka predmetno, pred reflektirajočim aktom pa kot proces. Nasprotno pa hermenevitično razumevanje ostaja znotraj obsvetnega doživetja, ki ga je treba razložiti. Tako obsvetnega doživetja ne moremo objektivirati v predmet refleksije. Preplete se z izvršilnim smislom dogodevajočega se doživljanja. Pri tem pa ne gre za dogajanje [*Geschehen*] reflektivno predstavljenega procesa, ampak za doživljajsko dogajanje, ki mu sledim, ko hermenevitično razumevam. Ta najlastnejši karakter dogajanja je neki dogodek.³¹ A-teoretično, hermenevitično razumevanje je popolnoma nov pristop k doživljanju, ki so po svojem bistvu dogodki, kolikor sami izhajajo iz lastnega življenja, tj. niso več moja lastnina, ampak pripadajo izvorni, začetni, genuini, pristni in avtentični življenjski sferi.³²

Spoznavna teorija išče dostop k neposrednemu in primarnemu prek teorije (motrenja) in refleksije (premišljanja). Samolastno neposredno in primarno se s tem za hermenevitično fenomenologijo zakrije oz. postane nevidno. Prav izgubljenost v teoretično, ki smo jo že omenili, moti vpogled v področje vladavine obsvetnega doživljanja. Teoretiziranje potemtakem lahko interpretiramo kot »proces napredujočega, uničujočega teoretičnega inficiranja obsvetnega«,³³ kot odteg življenjskosti doživljanja, kot proces raz-tolmačenja, raz-življenja in raz-zgodovinenja. Konec koncev smo pred problemom metodično konkretnega zajetja oz. razklenitve doživljajev sploh.

Shematično bi lahko kontrast med Husserlovim reflektivnim in Heideggrovim hermenevitičnim pojmom fenomenologije prikazali takole:

³⁰ V obširni literaturi na to temo med drugim glej Gander (2001), Grondin (1991), Held (1988), Kalariparambil (1999), Riedel (1989), Rodríguez (1997) in še posebej von Herrmann (1981) in (2000).

³¹ Prim. GA 56/56, 73 isl.

³² » [...] Prozeß der fortschreitenden zerstörenden theoretischen Infizierung des Umweltlichen«. Zato je groba interpretacijska napaka, če ta dogodevni karakter življenja in doživljanja tolmačimo iz kasnejše bitnozgodovinske perspektive.

³³ GA 56/57, 89.





HUSSERLOVA
REFLEKSIVNA
FENOMENOLOGIJA

SUBJEKTIVITETA

Subjekt, zaradi živega substrata neukoreninjen, umetno postavljen pred objekt

DANOST

Področje intencionalnih objektov se v prvi vrsti daje v stvari postavljajočem motrenju sveta, ki cepi doživljaje z zvajanjem na pojasnjujoče gradbene elemente

ZAZNAVA

Primarne so čutne zaznave, ki nosijo vse druge načine dostopa do okolnega sveta, tako da se ozavemo okolnih reči kot prostorno razširjenih in izoblikovanih čutnih danosti. Okolni svet je kar najgloblji čutni izkustveni svet.

KAJ

Naravoslovno orientirana fenomenologija ugotavlja objektivna določila, tj. kajstveno vsebino stvari (barvo, obliko, težo, hitrost itd.)

POSTOPEK

Mehanizem refleksivnega pričujočevanja okolnosvetnih doživljajev, kjer so stvari teoretično objektivirane in potegnjene iz okolnega sveta. Zato doživljaj izgubi svoj izvorni karakter doživljanja in se reducira na proces, navezan na jaz, kar povzroči proces razbistvenja življenja.

HEIDEGGROVA
HERMENEVTIČNA
FENOMENOLOGIJA

FAKTIČNO ŽIVLJENJE

Življenje, vedno že vsajeno v hermenevtično situacijo

SREČEVANJE

Neposredni obsvetni doživljaji se ne dajejo v zavesti ali pred zavestjo, ampak nas vsakokrat srečujejo v znanem horizontu simbolično strukturiranega sveta življenja

POMEN

Čutna zaznava obdrži svojo veljavo, a izgubi svoj primarni karakter fundiranja. Doživljaji se neposredno ne kažejo kot zaznani objekti, ampak kot fenomeni, obloženi s pomenom. Obsvetje je sprva srečevani pomenski svet.

KAKO

Pra-znanstvena drža filozofije se ukvarja z načinom, >kako< se razumevajoče obnašamo do direktnega življenjskega sveta (skrb, skrb-za, zapadanje, >se< itd.)

DOGODEK

Mehanizem razumevajočega ponavljanja doživljajev iz obsvetja, ki izhaja iz pomenskega toka doživljanja, kjer reči, osebe in situacije preprosto in direktno srečujemo. Ti ne-refleksivno popredmeteni doživljaji ohranijo svoj izvorni dogodevni karakter, v katerem je moj historični jazpopolnoma zraven.



IV. Hermenevtika faktičitete kot razkritje ontoloških struktur tubiti

Rezultati različnih fenomenoloških interpretacij življenja, ki jih Heidegger izvaja tako v okviru kritičnega spopada s Husserlovo fenomenologijo kot tudi s produktivno eksegezo krščanske tradicije in Aristotelove praktične filozofije, se sprva izoblikujejo v praznanosti življenja (1919/1920), v *Natorpovem poročilu* (1922) – zato tudi govor o ontologiji življenja (1922) –, v poletnem semestru 1923 pa trčimo na hermenevtiko faktičitete in v marburških predavanjih iz leta 1925 smo že postavljeni pred eksistencialno analitiko, ki jo je dve leti kasneje sprejelo vase in še razširilo delo *Bit in čas*. V kontekstu problematike življenja lahko Heideggrovo zgodnjo fenomenološko hermenevtiko razumemo kot poskus pojmovne artikulacije ontoloških struktur faktičnega življenja. Življenjepiš, ki ga je Heidegger sestavil leta 1922 in ga skupaj z *Natorpovim poročilom* poslal v Marburg, je pomembno pričevanje o vse bolj ontološkem obarvanju hermenevtične ontologije tubiti: »Raziskave, na katerih temelji popolnoma razdelano predavanje, imajo za cilj sistematično fenomenološko-ontološko interpretacijo temeljnih fenomenov faktičnega življenja, ki ga po njegovem bitnem smislu razumemo kot ‚historično‘ življenje in ga kategorialno določamo po njegovih temeljnih načinih postopanja z nekim svetom in v nekem svetu (obsvetje, sosvet, svet sebstva).«³⁴

275

Hermenevtika faktičnega življenja je, kot smo že večkrat povedali, pred naslednjo poglavitno metodološko nalogo: Kako od golega zrenja priti k opisu njegove vsebine? Kako doseči direktni dostop k človeškemu življenju, k našemu lastnemu tubitnostnem karakterju?³⁵ Z drugimi besedami: Kako lahko pojmovno izrazimo ontološko konstitutivne strukture človeške tubiti? Prva naloga hermenevtike faktičitete vsebuje moment kritične razgradnje tradicije, tj. zahteva, da je treba razkriti v vsaki interpretaciji soudeležene predsodke, zato da bi dosegli pravi oz. genuini dostop do hermenevtične situacije. Šele takrat smo sposobni formalno naznačujoč raziskati kategorialno tkivo človeškega razumevanja tubiti.

³⁴ »Die Untersuchungen, auf denen die vollständig ausgearbeiteten Vorlesungen gründen, haben das Ziel einer systematischen phänomenologischen-ontologischen Interpretation der Grundphänomene des faktischen Lebens, das seinen Seinssinn nach als ‚historisches‘ Leben verstanden und nach seinen Grundverhaltenweisen des Umgehens mit und in einer Welt (Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt) zur kategorialen Bestimmung gebracht wird.« GA 16, 44.

³⁵ Prim. GA 63, 15.





Fenomenološko gledanje ni nikakršno nevtralnno in transparentno obnašanje, ampak je vedno že vsajeno v hermenevitično situacijo: »Vsaka razlaga ima svoje predmetje, predvidik in svoje predpajem (...) Celoto teh ‚predpostavk‘ imenujemo *hermenevitična situacija*.«³⁶ Vsaka razlaga se torej godi v tej predstrukturi, ki oblikuje primarni zasnutek razumevanja. Celo hermenevitična kot nekaj faktičnega se giblje v ozadju predonotološkega razumetja, ki ga ima tubit o biti. V tem smislu fenomenološka hermenevitična konstituira pogoj možnosti vsakega ontološkega raziskovanja.

Prisvojitve hermenevitične situacije ne pripada toliko reflektivnemu načinu, kot na primer pri Husserlu, čigar teoretično objektivirajoči postopek Heidegger postavlja pod vprašaj, temveč nasprotno, ponovitvi samorazumetja življenja. Hermenevitična mora omogočiti možnost orginarne predteoretične dostopa k človeški tubiti. S Heideggerovo hermenevitično fenomenologijo dosežemo predhodni horizont, iz katerega se da interpretirati dejstva. In kateri horizont je človeku fenomenološko najbliže? Pomembna odločitev, saj »je vse odvisno od tega, da pri prvem zastavku hermenevitične eksplikacije že vnaprej ne zgrešimo ‚predmeta‘.«³⁷ Heidegger kot izhodišče izbere situacijo, v kateri *de facto* že smo: vsakdanje življenje (kar Heidegger leta 1923 terminološko imenuje »danes«, »das *Heute*«.)

Tubit se nahaja v javno razloženem življenjskem prostoru, ki »gladko ogradi okrožje, iz katerega tubit sama postavlja vprašanja in zahteve. Okrožje je tisto, ki >tu<-ju v faktičnem biti-tu daje karakter orientiranosti, določene zamejitve načina in vrste njegovega gledanja.«³⁸ Javne razlage, v katerih se primarno nahajamo, izražajo strukturalno nagnjenje življenja k zakrivanju, ruinanci, padcu ali zapadanju.³⁹ Prav tu ponovno vstopi v igro razkrivalna funkcija hermenevitične, da prevrta te zgodovinsko akumulirane sedimentne plasti in življenju

³⁶ »Jede Auslegung hat ihre Vorhabe, ihre Vorsicht und ihren Vorgriff [...] Das ganze dieser ‚Voraussetzungen‘ nennen wir die *hermeneutische Situation*.« SuZ, 232. Prim. *Bit in čas*, SM 1997, str. 317. Podobno pravi *Natorpovo poročilo* in sicer o položaju, smeri in horizontu gledanja. (Prim. *Natorpovo poročilo*, 237–238).

³⁷ »[...] alles liegt daran, daß nicht schon im ersten Ansetzen der hermeneutischen Explikation der ‚Gegenstand‘ im vorhinein ... verfehlt wird.« GA 63, 29.

³⁸ »[...] fließend den Bezirk umgrenzt, aus dem das Dasein selbst Fragen und Ansprüche stellt. Er ist das, was dem ‚Da‘ im faktischen Da-sein den Charakter einer Orientiertheit, einer bestimmten Umgrenzung seiner möglichen Sichtart und Sichtweise gibt.« GA 63, 32.

³⁹ Prim. GA 61, 131; GA 63, 6; GA 20 § 29; SuZ § 38.

⁴⁰ V *Biti in času* je v tem kontekstu pomembno temeljno izkustvo tesnobe, saj v njem tiči možnost





ponudi avtentično področje manifestiranja.⁴⁰ Vsaka razlaga življenjskih form prebivanja izhaja iz teh interpretativnih plasti, ki jih je dobavila tradicija, da bi postopoma osvetlila pomenska sovisja življenja. Hermenevtika fakticitete se odvija kot Ariadnina nit, ki nas vodi iz labirinta vsakdanjega >se< k samo-interpretaciji življenja, nit, ki nas od strukturalne tendence zapadanja in izgubljenosti pripelje v pojmovno jasnost eksistence in nam, daleč od mask nesamolastnosti, odpira dostop k ontološkim strukturam tubiti. »Naloga hermenevtike je, da prebivanje v njegovem bitnem karakterju vsakokrat naredi dostopno, ga dodeli njemu samemu, da sledi samoodtuitvi, s katero je le-to zaznamovano.«⁴¹ Heidegger poudarja, da se želi s pojmom »fakticitete« ogniti izrazom, kot so »jaz«, »oseba«, »ego«, »subjekt« ali »animal rationale«, saj ti faktično življenje postavljajo pod določeno kategorialno regijo in izčrpajo orginaro določilo človeške tubiti v njenem oskrbovanju sveta. Tako se ohrani zanimanje za praznanost, v kateri ima življenje možnost, da samo sebe razume iz vsakdanjosti. Ravno v tem smislu, namreč kot kritično instanco, Heidegger leta 1923 razvije hermenevtiko samorazlage fakticitete, s katero je mogoče napraviti transparentne ontološke strukture prafenomena življenja.

Pripoznanje kolektivnih predstav v obliki religioznih pogledov na svet, etičnih norm, socialnih institucij itd., ki oblikujejo različne sfere življenja, terja kritično razgradnjo tradicije. »Tradicijo filozofskih vprašanj je treba zasledovati nazaj, vse do stvarnih virov. Tradicijo je treba razgraditi. Šele s tem je možna izvorna

277

odlikovanega razklepanja. Tesnoba, ki izklaplja vsakdanje razumetje in tubit uposamezni, kaže metodološko zanimive podobnosti s Husserlovo fenomenološko funkcijo redukcije. Uposameznitev tesnobe, tako kot tudi fenomenološka redukcija, daje veljavnost sveta v oklepaj in tubit prestavi v goli fenomen biti-v-svetu, kot bitno zmožnost. Čeprav tesnoba in redukcija izpolnjujeta isto funkcijo, se bistveno razlikujeta po načinu svojega postopanja. Medtem ko egološka redukcija temelji na objektivno reflektivni drži, smo pri tesnobi vrženi v temeljno razpoloženo, ki poseduje nas in tubit brez reflektivnega posredovanja postavlja pred njo samo. Tesnoba je odločilnega pomena za metodološke namene fundamentalne ontologije, ker je pasivna (tj. brez eksplicitne refleksije) in zato prinaša sebe-preglednost, ki jo Husserl pripisuje svojim trem redukcijam. Glede nadaljnjih informacij o tej temi prim. Merker (1988), Courtine (1990), str. 207–247, še zlasti str. 238.

⁴¹ »Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein.« GA 63, 15. Zanimivo in obsežno rekonstrukcijo procesa nastajanja hermenevtike fakticitete med Heideggrovimi prvimi docentskimi leti ponujajo Fabris (1997), Exposito (1997), pa tudi Buren/Kiesel (1994) in Courtine (1996).

⁴² »Die Tradition der philosophischen Fragen muß bis zu den Sachquellen zurückverfolgt werden. Die Tradition muß abgebaut werden. Dadurch erst ist eine ursprüngliche Sachstellung möglich.« GA 63, 75.





zastavitev zadeve.«⁴² Razgradnja oz. fenomenološka destrukcija nikakor ni uničevanje, ampak pozitivno prisvajanje in genealoško raziskovanje porekla te tradicije.⁴³ S tem hermenevtika doseže predteoretično in orginaro sfero, v kateri se človeška tubit neposredno vedno že nahaja. Zdaj pa potrebuje neki terminološki instrumentarij, namreč formalno naznako.

Temeljne pojme, s katerimi filozofska hermenevtika eksplicira razumetje, ki je lastno življenju o njegovi biti, mladi Heidegger imenuje »formalna naznaka.«⁴⁴ S tem izrazom Heidegger najde alternativo za metafizično zaznamovani pojem kategorij, ki se omejuje predvsem na področje narave. Naznaka, prav tako kot tudi eksistenciali iz *Biti in časa*, je formalna, *apriorna* in enakoizvorna: prvič, izraža samó bitne načine življenja, a ne nikakršne vsebine; drugič, oznaka je *apriorna*, kolikor že vedno součinkuje pred vsakim izkustvom; tretjič, različne formalne naznake so enakoizvorne, tj. ne da se jih deduktivno izpeljevati, ampak zgolj fenomenološko pokazovati. Heidegger poudarja, da »*formalno naznako* razumemo narobe vselej, ko jo jemljemo kot trdno, obče počelo in z njo konstruktivno dialektično deduciramo in fantaziramo.«⁴⁵

278 Filozofija beži od pomirjujočih sistemov, stereotipnih rešitev ali zakoreninjenih tradicij, zato da bi se vrgla v faktični življenjski tok. Življenje je stalno na poti, odprto za nova vprašanja in nove situacije, karakterizira se s svojim neprekinjenim procesom izvrševanja. Vseeno pa Heidegger dodaja: »Ta situacija ni rešilna obala, temveč skok v čoln, ki ga nosi, in vse je odvisno od tega, ali dobimo v roke vlečno vrv za jadro in ali se oziramo za vetrom. Ravno težave je treba videti; ta osvetlitev šele razklenja samolastni horizont na faktično življenje.«⁴⁶ Materialna nedoločenost ni manko, temveč prej samolastni potencial

⁴³ V predavanjih iz poletnega semestra leta 1927 *Temeljni problemi fenomenologije*, Heidegger fiksira osnovne domene fenomenološke metode kot fenomenološko redukcijo, konstrukcijo in destrukcijo. Prim. GA 24, 26–32.

⁴⁴ »Die Grundbegriffe, mit denen die philosophische Hermeneutik das Verständnis, das das Leben von seinem eigenem Sein hat, explizit macht, nennt der junge Heidegger ‚formale Anzeige‘«. O tej temi prim. Dahlstrom (1994), Imdahl (1997), str. 142–174, Rodríguez (1997), str. 155–187, Streeter (1997), str. 423–430. Prim. Phainomena 33/34 (2000), str. 109–117.

⁴⁵ »[...] die *formale Anzeige* immer mißverstanden [ist], wenn sie als fester, allgemeiner Satz genommen und mit ihr konstruktiv dialektisch deduziert und phantasiert wird.« GA 63, 80.

⁴⁶ »Diese Situation ist nicht die rettende Küste sondern der Sprung ins treibende Boot, und es hängt nun daran, das Tau für die Segel in die Hand zu bekommen und nach dem Wind zu sehen. Man muß gerade die Schwierigkeiten sehen; diese Erhellung erschließt erste den eigentlichen Horizont auf faktisches Leben.« GA 61, 37.





filozofskih pojmov. »Pomenska vsebina teh [formalno naznačujočih] pojmov ne meni in direktno ne izreka tega, na kar se navezuje, temveč zgolj naznačuje, opozarja, da razumevajočega to pojmovno sovisje poziva, da izvrši spremembo samega sebe v tubit.«⁴⁷

Izvorni karakter formalne naznake, kot pozneje tudi eksistencialov, je v tem, da naznačuje faktično življenjsko situacijo, ne da bi jo v njeni vsebini normativno zakoličila. Formalno naznačujoči pojmi so torej premični pojmi. »Metodično inicirajo hermenevtično dinamiko, ki jo filozofiranje dobavlja v izhodiščni točki. Formalna naznake ne smemo zajeti kot zakonito sovisje, naznačenega ne smemo hipostazirati.«⁴⁸ Hermenevtični pojmi preprosto vodijo v situacijo odločitve, vseeno pa konkretno odločitev pustijo v zraku; dajejo le orientacijo, kažejo v neko smer, vendar vsakokrat naznačene situacije ne moremo učinkovito in popolno zajeti.

Sklep: Temeljno vprašanje fenomenološki raziskavi mladega Heideggra se vrti v krogu ne-teoretičnega zajetja načinov biti življenja, ne da bi pri tem zašlo v iracionalizem. Za to pa je treba poiskati metodo, v kateri se predstavi prafenomen življenja. Ne gre za to, da bi problemsko situacijo enostavno prevzeli in s preoblikovanjem nekaterih temeljnih pojmov predlagali kako novo rešitev. Treba je razrahljati refleksivno shemo argumentacije, zato da bi ponovno prodrli do ideje filozofije kot praznanosti. Življenje ima notranjo možnost samozumetja. Prav tu se skriva jedro genuinega osnovanja filozofije, ki se ne navezuje več na spoznavni model transcendentnega subjekta, ampak izhaja iz izvrševanja življenja samega. V hermenevtični fenomenologiji pojmi izhajajo direktno iz življenja in doživljanja. Kaj je na kocki? Da moramo filozofijo

⁴⁷ »Der Bedeutungsgehalt diese [formal-anzeigenden] Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen.« GA 29/30, 430. V tem kontekstu lahko ugotovimo zanimive analogije med formalno dimenzijo naznake in Husserlovimi okazionalnimi izrazi. V *Logičnih raziskavah* razlikujemo med objektivnimi in brezčasnimi izrazi kot ‚težka telesa padajo‘, ki jih razumemo, ne da bi se ozirali na okoliščine, in okazionalni izrazi kot so osebni zaimki, kazalni zaimki ali indeksalna rekla kot so ‚tu‘, ‚on‘, ‚tam‘, ‚včeraj‘, ki so popolnoma odvisna od konteksta to, tj. imajo zgolj naznačujočo funkcijo (prim. *Logische Untersuchungen II/1*, 86 isl.) To temo bo obširno obravnaval Adrian (2004).

⁴⁸ »Sie initiieren methodisch eine hermeneutische Dynamik, die das Philosophieren in einem Ausgangspunkt liefert. Formale Anzeige darf nicht als gesetzmäßiger Zusammenhang gefaßt werden, das Angezeigte darf nicht hypostasiert werden.« GA 59, 85.





iz pozunanjenja pripeljati nazaj k njej sami. Fenomenološka destrukcija, tj. usmerjena razgradnja tradicije, nam ponovno odpre pra-sfero življenja, formalno naznačujoča hermenevtika fakticite pa nam ponuja različne bitne načine te orginarne življenjske sfere. Hermenevtika in tvorjenje pojmov sta torej dve plati istega kovanca.

Prevedel Aleš Košar

LITERATURA

1. Heideggrovi spisi:

- HEIDEGGER, Martin (1978): *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913). In *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, str. 59–188 (GA 1).
- (1978): *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916). In *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, str. 189–411 (GA 1).
- (1987): *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919). In *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, str. 3–117 (GA 56/57).
- (1993): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 58).
- (1993): *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 59).
- (1976): «Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (1919–1921). In *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, str. 1–44 (GA 9).
- (1995): *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920/21 und 1921). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 60).
- (1985): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/22). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 61).
- (1989): »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation (Natorp-Bericht 1922)«. *Dilthey-Jahrbuch* 6: str. 237–274.
- (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 63).
- (1994): *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 17).
- (1992): *Platon: Sophistes* (1924/25). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 19).
- (1988²): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (1925). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 20).
- (1987¹⁰): *Sein und Zeit* (1927). Tübingen, Max Niemeyer.
- (1989²): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 24).
- (1992²): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929/30). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 29/30).

2. Sekundarna literatura



- Adrián, J. (2000): »De la *Ética de Nicómaco* a la ontología de la vida humana«. Taula 33–34, S. 91–106.
- Adrián, J. (2001): »Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage«, *Heidegger Studien* 17, S. 93–116.
- Adrián, J. (2004): »Heidegger y la indicación formal. Hacia una articulación categorial de la vida humana«. *Dianoia* XLIX/52, S. 84–121.
- Buren, J. (1992): »The Young Heidegger, Aristotle and Phenomenology«. In Dallery u. Scott (Hrg.): *Ethics and Danher. Essays on Heidegger ant the Continental Thought*. State University Press, New York, S. 169–185.
- Courtine, J.-F. (1990): »Réduction phénoménologique-transcendentale et différence ontico-ontologique«. In *Heidegger et la phénoménologie*. Paris, J.Vrin, S. 207–247.
- Courtine, J.-F. (Hrg.) (1996): *Heidegger 1919–1928: De l'herméneutique de la facticité à la méta-physique du Dasein*. Paris, J. Vrin.
- Crowell, S.G. (1992): »Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic«. *Journal of the British Society for Phenomenology* 23/3, S. 222–239.
- Dahlstrom, D. (1994): »Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications«. *Review of Metaphysics* 47, S. 775–797.
- Esposito, C. (1997): »Il periodo de Marburgo (1923–1928) ed *Essere tempo*: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale«. In Volpi, F. (Hrg.): *Heidegger*. Roma, Laterza, S. 107–157.
- Fabris, A. (1997): »L'ermeneutica della fatticità nei corsi fruburghesi del 1919 al 1923«. In Volpi, F. (Hrg.): *Heidegger*. Roma, Laterza, S. 57–106.
- Gander, H.-G (2001): *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Grondin, J. (1991): *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Herrmann, F.-W (1981): *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F.-W. (2000): *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1975): *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Den Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Den Hague, Martinus Nijhoff.
- Imdahl, G. (1997): *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Kalariparambal, T. (1999): *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Kisiel, Th. und Buren, J. (Hrg.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, S. 195–212.
- Lazzari, R. (2002): *Ontologia della fatticitr. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*. Milano, Franco Angeli.
- Merker, B. (1988): *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Natorp, P. (1917/18): »Husserls ‚Ideen einer reinen Phänomenologie‘«. *Logos* 7, S. 215–240.
- Riedel, M. (1989): »Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl«. In Jamme, Ch. und Pöggeler, O. (Hrg.): *Phänomenologie im Widerstreit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, S. 215–233.



- Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid, Tecnos.
- Sadler, T (1996): *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*. London, Athlone.
- Streeter, R. (1997): »Heidegger's formal indication. A Question of method in *Being and Time*«. *Man and World* 30, S. 413–430.
- Taminiaux, J. (1989): »La réappropriation de l'*Ethique a Nicomaque: poésis et praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale«. In *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble, Jerome Millon, S. 149–189.
- Volpi, F. (1992): »Dasein as praxis. The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the practical philosophy of Aristotle«. In Macann, Ch. (Hrg.): *Martin Heidegger. Critical Assessments II*. London und New York, Routledge, S. 91–129.
- Volpi, F. (1994): »*Being and Time*: A Translation of the *Nichomachean Ethics*?«. In Kisiel, Th. und Buren, J. (Hrg.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, S. 195–212.



Andrina Tonkli-Komel

HUSSERL V BITI IN ČASU

Kot je znano, je delo *Bit in čas* posvečeno Edmundu Husserlu.¹ Opomba pod črto, s katero se pravzaprav sklene *Uvod v Bit in čas*, vsekakor ni zgolj izraz Heideggrove vpljudnosti do učitelja, saj je oprta na njegov več kot desetletni intenzivni študij Husserlove fenomenologije, ki ga je spremljal poskus preboja v temeljne koncepte grške filozofije. Študij Husserla »skozi Platona in Aristotela« in po drugi strani preboj k Platonu in Aristotelu »skozi Husserla« je temeljito izpričan tudi v samem tekstu *Biti in časa*, še posebej v sedmem, metodičnem paragrafu, nato pa še v petem in šestem poglavju. Vsa ta navedena mesta je možno sistematično preučiti na podlagi zgodnjih Heideggrovih freiburških in marburških predavanj, ki so že bila deležna številnih interpretacij. Na podlagi objav teh predavanj se je izoblikoval precej drugačen pogled na *Bit in čas*, ki – grobo rečeno – presega njegovo eksistencialistično dožemanje v smeri fenomenološko-hermenevtičnega, kar je velik napredek, vendar pa prinaša s seboj tudi nove filozofske probleme. Eden od takih osrednjih problemov je gotovo razmerje fenomenologije *Biti in časa* do Husserlove fenomenologije, ki zadeva nič manj kot zgodovinsko vlogo filozofije sploh. Da se ta problem zrcali tudi pri konkretnem prevajanju, kažejo nekatere diskusije glede vno-

283

¹ Tekst je bil prvotno objavljen v posebnem zborniku revije *Studia Phaenomenologica*, posvečenem prevajanju *Biti in časa* v druge jezike.



vičnega prevajanja *Biti in časa*, recimo, v francoski ² in italijanski jezik.³ Urednik Renato Cristin v uvodu k pred nedavnim izšlemu izboru tekstov in osebne korenspondence, ki zadevajo razmerje med Husserlom in Heideggrom, – njegov uvodni sestavek nosi naslov »Fenomenologija med Husserlom in Heideggrom« –, citira mesto iz Heideggrovih marburških predavanj *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, za katero sam pravi, da nakazuje »vse probleme, ki jih implicira Heideggrov spoprijem s Husserlom in ki jih lahko označimo s temi krilaticami: svet, jaz, doživljaj, zavest, transcendentalno in empirično, bit, eksistenca, transcendenca, noetično noematična korelacija«⁴. To mesto se glasi: »Temeljni element fenomenološke metode v smislu zaobrnitve raziskujočega pogleda od naivno dojetega bivajočega k biti označujemo kot *fenomenološko* redukcijo. S tem se glede na besedno rabo, ne pa glede na stvar, navezujemo na centralni termin Husserlove fenomenologije. Za Husserla je fenomenološka redukcija, ki jo je prvič izdelal v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (leta 1913) metoda zaokreta fenomenološkega pogleda od naravne naravnosti v svet stvari in oseb vživetega človeka k transcendentalni zavesti in k njenim noetično-noematičnim doživljajem, v katerih se objekti konstituitajo kot zavestni korelati. Za nas pa je fenomenološka redukcija zaokret fenomenološkega pogleda od kakor koli vselej že določenega

284

² Prim. François Vezin, »La traduction comme travail phénoménologique«, *Heidegger Studies*, vol. 3–4, Berlin 1987/88, str. 109–122; Pierre Jacerme, »A propos de la traduction française 'Être et Temps'«, *ibid.*, str. 155–199.

³ Prim. posebno številko revije *Magazzino di filosofia*, ki jo je uredil Alfredo Marini, avtor novega prevoda *Biti in časa* v italijanščino, z bogatimi bibliografskimi referencami glede prevajanja *Biti in časa* v druge jezike in kritičnimi komentarji k prevajanju Heideggrove misli sploh. Urednik v uvodu k prispevkom s simpozija, posvečenega problematiki prevajanja *Biti in časa*, v zvezi z razmerjem med Husserlovo in Heideggrovo fenomenologijo sicer na prvi pogled zagovarja stališče, ki je nasprotno našemu: »Husserla ni težko prevajati, pač pa ga je težko razumeti. Ni pojmoven, marveč intuitivno deskriptiven, in če se ti ne posveti, Husserla lahko bereš šest mesecev, ne da bi kar koli razumel. Njegove besede namreč ne ‚upovedujejo‘ (tj. ne izražajo in zbirajo), marveč indicirajo. Niso ‚pojmovne‘ besede („concettuali“). Pojmi v njegovem jeziku sicer nastopajo, vendar so dejansko spodbude za izvajanje intuitivskih aktov. Če se, pa čeprav beremo Husserla, ne naučimo ‚gledati‘, hermenevtična vaja s Husserlovim tekstom nima nobenega rezultata. Moj občutek je bil vselej tak: če bi želeli pripraviti srečanje o prevajanju Husserla, bi bilo zelo zanimivo, ker postavlja probleme, ki so povsem nasprotni tistim, s katerimi se srečujemo pri Heideggro.« (Na nav. m., str. 39–40.) Te očitne razlike med prevajanjem Husserla in Heideggro ne zanikamo, je pa problem, ali lahko prevaja Heideggro nekdo, ki prej ni prevajal ali vsaj študiral (recimo, prav Marini!) tudi Husserla.

⁴ Edmund Husserl – Martin Heidegger: *Phänomenologie* (1927), ur. Renato Cristin, Berlin 1999, str. 8.



dojetja bivajočega k razumetju biti (k zasnavljanju z načinom njegove neskrivosti) tega bivajočega.«⁵

Ob tem se pojavi vprašanje, ali Heideggrovo razumevanje fenomenološke redukcije vključuje ali izključuje Husserlovo dojetanje fenomenološke redukcije? Po našem mnenju je možno zgolj prvo, saj Heidegger drugače od Husserla ne bi prevzel poimenovanja za osrednjo sestavino fenomenološke metode. Ko beremo, interpretiramo, predvsem pa prevajamo *Bit in čas*, sicer nismo primorani izvrševati fenomenološke redukcije, kot jo definira Husserl, vendar pa tudi fenomenološke redukcije, kot jo je redefiniral Heidegger, ne razumemo in s tem tudi ne moremo soizvrševati, če nismo predhodno vsaj seznanjeni s Husserlovo definicijo le-te.

Verjetno ni zgolj vtis, da je bilo v doslejšnjih interpretacijah *Biti in časa* nepri- merno bolj v ospredju Heideggrovo hermenevtično preoblikovanje Husserlovega transcendentnega zasnutka fenomenologije kakor pa sam Husserlov vpliv na izoblikovanje hermenevtične fenomenologije. Če poudarjamo slednji vidik, seveda tvegamo, da bomo spregledali specifičnost Heideggrovega zasnutka filozofije v *Biti in času*. A pri prvem vidiku se pogosto pripeti, da tveganja abruptnega preskoka od Husserla k Heideggru sploh ne zaznamo kot tveganja. V čem je pravzaprav to tveganje? Tveganje je povezano tako z vstopom v *Bit in čas* kot s pristopom k *Biti in času*. Vstop v *Bit in čas* tvori vprašanje biti. V zvezi s tem lahko v Uvodu k *Biti in času* preberemo trditev, ki izhaja neposredno iz razvitja »temeljnih problemov fenomenologije« v Heideggrovih marburških predavanjih: »*Ontologija je mogoča samo kot fenomenologija*« (*Bit in čas*, 62). Po tej opredelitvi nas vstop v problematiko vprašanja o biti že postavi pred problem pristopa, ki naj bi bil »fenomenološki«. Toda po Heideggru smo s samim fenomenološkim pristopom že prestopili k vprašanju biti. V zvezi s tem sam pove: »Tudi filozofsko ‚bistvogledje‘ temelji v eksisten- cialnem razumevanju« (*Bit in čas*, 207). Ob tem pa še pristavi: »O tem načinu

⁵ Martin Heidegger, »Metodična raven ontologije – trije temeljni elementi fenomenološke metode«, prev. T. Hribar, *Phainomena* 1/2–3, Ljubljana 1992, str. 55. Heidegger poleg redukcije kot bistveno sestavino fenomenološke metode tu navaja še konstitucijo in destrukcijo. Da se ta delitev fenomenološke metode ohranja tudi v *Biti in času*, je očitno iz trojnosti poti (Ganges), ki jo navaja Heidegger: »Izhodišče te analize kakor tudi pristop k fenomenom in prehod skozi vladajoče zakritosti zahteva zato lastno metodično zagotovitev. V ideji ‚izvornega, in ‚intuitivnega, dojetja in eksplikacije fenomenov je nasprotje naivnosti nekega naključnega ‚neposrednega, in nepremišljenege ‚gledanja‘« (*Bit in čas* 64).





gledanja smemo odločiti šele, ko dosežemo eksplicitne pojme biti in bitnih struktur, ki edino kot taki lahko postanejo fenomeni v fenomenološkem smislu« (*Bit in čas*, 207/208). »Pojmi biti in bitnih struktur« kot »fenomeni v fenomenološkem smislu« niso pojmi na sebi in ne tvorijo nekakšnega splošnega filozofskega repertoarja, marveč so vrženi v izkustvu fenomenov, ki ga hkrati tudi sami navržejo. »Bit ni ontološko pojmovana, ampak je razumeta v zasnutku« (*Bit in čas*, 196). Bit je ta prestopek sploh (»Transzendens schlechthin«), s tem ko preddoloča fenomenološko postopanje (transcendentalno izkustvo), ki ga lahko zajamemo v pojmih. Zato mora fenomenološka pojmovnost sama prestopati k temu, kar zajema kot svoje izkustvo. Tako usmeritev k fenomenološki tvorbi pojmov mladi Heidegger v sklopu programa »hermenevtike fakticite« dojema kot njeno formalnonaznačujočo karakteristiko.⁶

To lastnost fenomenološke tvorbe pojmov je prvič predstavil Husserl v *Logičnih raziskavah*, kjer v zelo privzdignjenem tonu pravi: »Logični pojmi kot veljavne miselne enotnosti morajo imeti svoj izvor v zoru; izrasti morajo iz ideirajoče abstrakcije na osnovi gotovih doživljajev in se v novi izvršitvi te abstrakcije na osnovi gotovih doživljajev vedno znova izkazovati bitni zapadeni v identiteti s samimi seboj. Drugače rečeno: nikakor se nečemo zadovoljiti z ‚golimi besedami‘, to je z golim simboličnim razumevanjem besed, kakršno imamo v naših refleksijah o smislu zakonov (ki so bili postavljeni v čisti logiki) o ‚pojmih‘, ‚sodbah‘, ‚resnicah‘ itd. z množtvom njihovih posebnosti. Pomeni, ki so oživljeni le v oddaljenih, zlitih, nejasnih zorih – če sploh v kakšnih – nam ne zadoščajo. Hočemo se vrniti k ‚zadevam samim‘.«⁷

Zdi se, da je to, kar Husserl tu pove o fenomenološkem pridobivanju pojmov, ki ga postavlja pod imperativ »K zadevam samim«, tako splošna karakteristika

⁶ Prim. poglavje »Formalna naznaka« v predavanjih *Enleitung in die Phänomenologie der Religion* WS 1920/21, GA, Frankfurt/M. 1920/21, str. 55–66; slov. prevod: »Formalizacija in formalna naznaka«, prev. A. Košar, *Phainomena* 33–34, Ljubljana 2000, str. 109–118. »Metodično rabo smisla, ki bo vodil fenomenološko eksplikacijo, imenujemo ‚formalna naznaka‘, formale Anzeige. Glede na to, kar formalno nakazujoči smisel nosi v sebi, si ogledujemo fenomene. Iz metodološkega opazovanja mora postati jasno, kako formalna naznaka, četudi vodi opazovanje, v probleme ne prinaša nikakršnih vnaprejšnjih mnenj ... Problem ‚formalne naznake‘ spada v ‚teorijo‘ same fenomenološke metode; v širšem smislu gre za problem teoretičnega, teoretičnih aktov, fenomena razlikovanja.« (Prav tam, str. 109.) Že v uvodu k predavanjem Heidegger opozarja na temeljno razliko med filozofskimi in znanstvenimi pojmi.

⁷ Edmund Husserl, »Raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja - uvod, Logične raziskave II/1. *Phainomena* IX/33–34, Ljubljana 2000, str. 12.





fenomenološkega načina mišljenja, da jo zasledimo prav v vsakem fenomenološkem zasnutku filozofije, še posebej pa v Heideggrovem. S poudarjanjem formalno naznačujoče oziroma zasnavljajoče narave fenomenoloških pojmov namreč ta na podlagi Husserlove zahteve po zadevni intuiciji izvrši premeno vseh zasnavljajočih pojmov (temeljnih eksistencialov) v *Biti in času* in nena-
zadnje tudi fenomenološke »zadeve same«.

To, da morajo pojmi izvirati iz zora, vključuje spremembo naše običajne naravnosti v filozofsko, ki je, kakor vemo, nadvse pomembna tudi v *Biti in času*, čeprav poteka drugače in se izteka drugam – pri Husserlu na ravni transcendentne zavesti in njenega korelata, sveta, pri Heideggru v zasnavljanje biti. Vsekakor pa zavest in bit te spremembe izpričujeta pojmovnost, ki ni samo rabljena, marveč predvsem tvorjena. Filozofski pojem, sledeč Husserlovi opredelbi, ni niti zgolj splošnost niti zgolj individualnost, marveč »bistvena izkustvenost«, ki jo Heidegger v *Biti in času* zajame tudi z oznako »bistveno ustrojstvo« (Wesensverfassung) ali »bitno ustrojstvo« (Seinsverfassung). Tvojenje pojmov je, kolikor se z njim postavljajo taka bistvena ustrojstva, bistveno delo eksistence; zato je treba eksistencialno-fenomenološko utemeljiti ne le samo pojmovnost, marveč predvsem jezikovnost sploh, ki tudi sama utrpi spremembo naravne naravnosti v filozofsko.

V neposredni povezavi s spremembo možnosti izkustva sploh iz naravne naravnosti v filozofsko Gadamer v spisu »Pojmovna zgodovina kot filozofija« spregovori o *jezikovni stiski* vsakega pristnega filozofiranja: »Filozofsko misli le tisti, ki spričo razpoložljivih jezikovnih izraznih možnosti občuti nezadostnost; sopremislek je možen le tedaj, ko dejansko delimo stisko tega, ki tvega pojmovne izjave, izpričljive le same na sebi.«⁸

Pogoj možnosti tega, da pri filozofski tvorbi pojmov občutimo jezikovno stisko, je nemara v tem, da jezik pusti videti to, o čemer je govor. Že to, da Husserl v *Logičnih raziskavah* in potem Heidegger v *Biti in času* »govor« (»Rede«) opredelita v smislu »logos tinos«, »govora o nečem«, nakazuje, kako spre-

⁸ Hans Georg Gadamer: »Pojmovna zgodovina kot filozofija«, prev. A. T. Komel, *Filozofija na maturi* 3–4, Ljubljana 1999, str. 8. V spisu »Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie«. Gadamer v zvezi s Husserlom pripominja: »Tako je Eugen Fink pokazal, da Husserl ni nikoli fenomenološko razjasnil vse nosečega pojma ‚konstitutucije‘, ki je v osnovi Husserlove izgradnje fenomenologije kot stroge znanosti, marveč ta fungira čisto operativno. To je zadeva, ki pri govorici filozofije vedno daje misliti.« (Neuere Philosophie, GW 4, Tübingen 1987, str. 89.)





membra naravnega izkustva v filozofsko poteka v tej smeri, da naredimo za nekaj izrecnega to, o čemer je v govoru že govor. Tako Heidegger lahko sklene, da je fenomenološki logos v svojem bistvu hermenevtičen in da ima fenomenološka deskripcija smisel razlage.

S tem ko smo poudarili, kako se nakazuje možnost premisleka, ki ne poteka le »od Husserla k Heideggru«, marveč se zadrži tudi ob »Husserlu v Heideggru«, nikakor nismo hoteli povečevati vloge Husserla pri oblikovanju *Biti in časa* ali pa na kakršen koli način relativirati Heideggrovih lastnih filozofskih dosežkov. Gre pravzaprav za zelo praktični problem filozofskega prevajanja, ki ne zadeva zgolj Heideggrovega jezika v *Biti in času*, marveč tudi v delih po njem. Kljub temu da se Heidegger v poznejšem obdobju ogiblje oznake »fenomenološko« in »hermenevtično«, je v njegovem upovedovanju besede biti še kako navzoč fenomenološko-hermenevtični način tvorbe pojmov iz *Biti in časa*. Če se tega ne zavedamo dovolj, pričnemo Heideggru zlahka pripisovati polpesniški ali celo mistični način filozofskega izražanja, s tem pa spregledamo tisto, kar naj bi upovedovalna beseda dala videti oziroma kar naj bi pustila skrito.

288

Vsakemu prevajalcu *Biti in časa* je namreč dobro poznan problem, da pri prevajanju tega dela ni dovolj upoštevati to, kako Heidegger uporablja filozofske pojme, marveč je še bolj določilno tisto, kar skozi te pojme prihaja v poudarjeno hermenevtično rabo, to pa je celotna ontološka tradicija. Pri tem Heidegger ne preskoči v kako hermenevtično historizacijo pojmov, kar se precej pogosto dogaja pri njegovih posnemovalcih, marveč hermenevtični *hystorein* (gr. »povpraševati«, »poizvedovati«) – destrukcijo – dosledno izvršuje na podlagi fenomenološkega zrenja. Menim, da je prav tu Husserlov vpliv najizrazitejši, in večkrat ga je priznaval tudi sam Heidegger. Brez pripoznanja tega vpliva in prevzemanja samega fenomenološkega gledanja najbrž ni možen primeren prevod *Bit in časa*. S tem pa tudi nastopi problem, kako naj se prevajalec loti prevoda, ne da bi spregledal formalno naznačujočo naravo rabe pojmov, ki zahtevajo fenomenološko gledanje in hermenevtično poslušnost hkrati. Raba pojmov je pri tem naznačujoča tudi za prevajalca samega, in sicer v dveh pogledih: da opredeli filozofski potencial rabe določenega pojma in da to potencialnost tudi prenese v prevedeno besedo. Prav tu se prevajalec pogosto znajde v precepu: *ve* za filozofski potencial rabe določenega pojma, *ne zna* pa ga *prenesti z »jezikovnimi sredstvi«*, ki so mu na razpolago v lastnem jeziku. V takih primerih je zelo primeren dodatni študij geneze pojmov.



Za ponazoritev lahko navedemo morda najbolj eklatanten primer Heideggerove pojmovne rabe v *Biti in času* – tj. besede »Dasein« kot oznake za bivajoče, ki smo mi sami. Vemo, da je v nemščini beseda »Dasein« nekako od 18. st. naprej na splošno rabljena v pomenu bivanja, eksistence, tako recimo pri Kantu. V slovenščini se »Dasein« prevaja kot »bivanje«. Za prevod besede »Dasein« v eksistencialnem pomenu, ki ji ga daje Heidegger, pa slovenščina v običajni govorici nima ustrezne besede in si je zato treba pomagati z napol umetno oznako »tubit«. Ni problematično to, da je ta izraz konstruiran, nenazadnje je umetno konstruiran tudi latinski termin »ens«, marveč to, da ni jasno, kaj se tu pravzaprav »konstruira« oziroma zasnavlja. Kaj pravzaprav onemogoča to, da »Dasein« v Heideggrovi rabi ne moremo več prevajati z običajno prevodno besedo »bivanje«? Kaj dela Heideggrovo rabo toliko specifično? Tu bi seveda lahko našteali kar nekaj Heideggrovih jasnitev rabe pojma »Dasein«. Pri tem ugotovimo, da so te jasnitve vse po vrsti nejasne, če v »ozadju« tega pojma ne uvidimo Husserlove teorije *intencionalnosti* zavesti oziroma zavestnega življenja.

Prav vpliv Husserlove teorije intencionalnosti dela rabo termina »Dasein« za nekaj posebnega, enako pa velja tudi za vse njegove eksistencialne določbe – kot prvo za »In-der Welt-Sein«, »bit-v-svetu«. Na problematiko intencionalnosti nadalje napotujejo fenomeni skrbi, okolnega sveta, resnice, govora in časovnosti, če naj ne naštevamo še naprej. Teh pojmov samih po sebi ni težko prevajati, zaplete se pri pojmi, ki jih ne le jasni, marveč jih tudi zasnavlja v smiselnih kontekstih.

Oznaka »Dasein« je nekakšen »zbirni pojem« eksistencialne analitike, ob katerem se izriše vsa osrednja problematika, najprej od »Dasein« kot izhodišča filozofiranja v primerjavi z zavestjo, preseganja spoznavnoteoretske relacije subjekt-objekt, preseganja substancialističnega pojmovanja sveta z analizo okolnega sveta, fundiranosti korenspondenčne teorije resnice v razklenjenosti tu-bitu pa vse do celotne ekstatično-horizontalne ekspozicije časovnosti in z njo zvezane zgodovinskosti. Pri tem se moramo zavedati, da je v »Dasein« zbrano predvsem tisto, kar Heidegger predpostavi kot vodilno »vprašanje biti«. Dasein poudarjeno nastopi kot *vprašanje biti*. »Vpraševanje tega vprašanja je kot *bitni* modus nekega bivajočega samo bistveno določeno s tistim, po čemer se v njem sprašuje – z bitjo. To bivajoče, ki smo vselej mi sami in ki ima med drugim bitno možnost vpraševanja, zajemamo terminološko kot *tubit*.« (*Bit in čas*, 26.) To velikokrat kritično obravnavano mesto iz *Biti in časa* dejansko



pove preveč o odvrtju in hkrati premalo o razvitju vprašanja biti. Zato oznaka »Dasein« v poznejših Heideggrovih delih lahko sama po sebi »odstopi«, ne da bi to kakor koli zmanjševalo doslednost samega pristopa k vprašanju biti, nasprotno, celo okrepi jo v kontekstu tistega, kar Heidegger imenuje »Phänomenologie des Unscheinbaren«. Vprašanje po »eksemplaričnem bivajočem«, iz katerega »naj izhaja razklenitev biti« (*Bit in čas*, 25), ima – kot neke vrste vprašanje v vprašanju – izrazito intencionalni karakter (tročlena struktura vprašano-povprašano-izprašano), ki ga Heidegger nadgradi s krožno strukturo razumevanja. Poudarek, da ne gre za »zvajanje« biti na bivajoče, nas slej ko prej napotuje na problematiko fenomenološke redukcije, ki po svojem *transcendentalnem* karakterju tudi sama ni zvajajoča. Prav iz tega razloga Heidegger v *Biti in času* še vedno ohranja transcendentalni karakter fenomenologije: »*Fenomenološka resnica (razklenjenost biti) je veritas transcendentalis*« (*Bit in čas*, 51). Fenomenologija po Heideggru, v skladu s Husserlovo zahtevo, ostaja odlikovani način razklepanja apriorija.⁹ Za Heideggra pa ostaja problematično izhodišče za ta apriorni filozofski način, kar izrazi v pismu Husserlu z dne 27. 10. 1927, češ da se z njim strinja, »bivajoče v smislu tistega, kar vi imenujete ‚svet‘, v svoji transcendentalni konstituciji ne more biti razjasnjeno s sestopom k bivajočemu.« Iz tega pa izhaja vprašanje, »katere vrste biti je bivajoče, v katerem se konstituirata ‚svet‘.« Za Heideggra je to tisto bivajoče, ki v svoji biti razvija razumevanje biti. To ga po eni strani vodi v fundamentalno hermenevitično preobrazbo transcendentalne filozofije Husserlovega tipa, ki ima svoje izhodišče v apriorni korelaciji transcendentalne zavesti in sveta, po drugi pa v radikalno preobrazbo tradicionalnega filozofsko-antropološkega nauka o človeku.

290

Obe preobrazbi se izražata v konceptiji tubiti v svoji ontično-ontološki dvoznačnosti, kar se posebej izrazi v 10. paragrafu, v katerem Heidegger posebej poudari, da je eksistencialna analitika tubiti pred sleherno antropologijo, psihologijo in biologijo kot tradicionalnimi vedami o človeku. S še večjo strogostjo pa opozori, da je ekspozicija načina biti tudi pred vsakršno idejo subjekta, čeprav obenem poudari pozitivnost Husserlovih in Schelerjevih prizadevanj v zvezi z »nepostvarjeno *bitjo* subjekta, duše, zavesti, duha, osebe«. Poudarjanje

⁹ »Toda razklep apriorija ni ‚aprioristična, konstrukcija. Z E. Husserlom se nismo naučili le ponovno razumeti smisla vsake pristne filozofske ‚empirije‘, temveč tudi ravnati z orodji, ki so za to nujno potrebna. ‚Apriorizem, je metoda sleherne znanstvene filozofije, ki razume samo sebe. Ker nima nič opraviti s konstrukcijo, terja apriorno raziskovanje pravo pripravo fenomenoloških tal. Najbližji horizont, ki ga je potrebno pripraviti za analizo tubiti, je povprečna vsakdanost.« (*Bit in čas*, 81.)



biti naj bi tu nakazovalo, da v teh določbah ravno ni določena bit tistega, kar naj bi bilo nastopalo kot »nepostvarjeno« v zvezi z bivajočim, kot smo mi sami. To je po Heideggru tudi pglavitni razlog, da se je za njegovo označitev treba izogibati »tako teh naslovov kakor tudi izrazov ‚življenje‘, in ‚človek‘«. (*Bit in čas*, 76.) Pri tem kritično obravnava Diltheya, Bergsona, Schelerja in Husserla. V opombi pod črto izrecno navaja Husserlove rokopise o problematiki »personalnosti«. Očitno odobrava njegovo zahtevo, da mora konstitucija personalnosti v nasprotju s konstitucijo naravnih stvari potekati na povsem drugačni, nesubstancialni osnovi, vendar tako, da je konstitucijskemu aprioriju vrnjen njegov izvorni časovni smisel, ki ga izraža naslov *Bit in čas*.

Prav tu, pri ekspoziciji temporalne shematike smisla biti tubiti, se začnejo največji terminološki problemi ne le za prevajalce, pač pa tudi za samega avtorja *Biti in čas*. Tu namreč Heideggru zmanjka posebne časovne ekstaze za govor. Zato sklene, da ima morda »upričujočevanje vsekakor prednostno konstitutivno funkcijo« (462), kolikor naj bi se je jezik primarno izrekal okolnosvetno. Toda ekstaza »upričujočevanja«, »das *Gegenwärtigen*«, je ne le že rezervirana za »zapadanje«, marveč je, terminološko gledano, že »obremenjena« s posebno Husserlovo rabo. To Heidegger tudi sam pripoznava v zelo pomembnem razpravljanju o »časovnosti in transcendenci sveta«, ki sledi podparagrafu, namenjenemu časovnosti govora: »Teza, da vse spoznanje cilja na ‚zrenje‘ ima časovni smisel. Vse spoznavanje je upričujočevanje. Če vsaka znanost in če celo filozofsko spoznanje cilja na upričujočevanje, naj tu ostane še neodločeno. – Husserl rabi izraz ‚upričujočevanje‘ za karakteristiko čutnega zaznavanja, prim. *Logične raziskave*, 1. izd. (1901), II. zv., str. 588 in 620. *Intencionalna* analiza zaznavanja in zrenja sploh je morala biti blizu ‚časovni‘ označitivi fenomena. Da in kako intencionalnost ‚zavesti‘ temelji v ekstatični časovnosti, bo pokazal naslednji razdelek.« (*Bit in čas*, str. 492.)

V slovenščini je kar nekaj možnosti za prevod termina »*Gegenwärtigen*«: »sedanjevanje«, »pričujočenje«, »upričujočevanje«, »predočevanje«. Vsi kažejo na pomenske kontekste časovnosti (sedanjosti), zrenja, zaznavanja in predstavljanja. Gotovo, da je Husserlova intencionalna analiza zaznave in spoznanja skoncentrirana prav v območju tega termina. Lahko bi rekli, da ta termin, posebej če ga obravnavamo v terminološkem sklopu *Gegenwärtigen-Gegenwart-Gewärtigen-Vergegenwärtigen-Begegnen-Gegenstand-Gegend*, strnjeno povzema problematiko prehoda od Husserla k Heideggru oziroma Husserla v *Biti in času*, sledeč vodilo fenomenološke tematizacije intencionalnosti. Zato



nas tudi ne čudi, da prav tu zasledimo nekaj bistvenih Husserlovih robnih pripomb v rokopisu *Biti in časa*, ki mu ga je Heidegger osebno podaril, recimo glede transcendentne predzasnutosti znanstvenega spoznanja, v zvezi s katero je podana prej navedena Heideggrova opomba v *Biti in času*: »Najprej imam intencionalnost in najprej moram povprašati njo, izpostaviti moram njeno bistvenost, potem lahko opazim, da je v 'zasnutku' intencionalnosti vključen apriorij, neka bistvenost, ki lahko potem, ko sem jo konstituiral, lahko postane znanstveno vodilna.«¹⁰

Pri tem se ni nepomembno vprašati, ali Heideggrov poskus utemeljitve intencionalnosti v ekstatično-horizontni časovnosti tubiti še spada k fenomenološki tematizaciji intencionalnosti ali pa jo radikalno presega do te mere, da tudi ni več potrebno nobeno pogledovanje nazaj k Husserlu. Vendar je slednja, saj Heidegger sam na navedenem mestu pogleduje nazaj k Husserlu, manj produktivna, če ne že kar neproduktivna. To nam, recimo, kažejo Heideggrovi zapiski, objavljeni v *Heidegger Studies* pod naslovom »Aufzeichnungen zur Temporalität« aus den Jahren 1925 bis 1927)«. V njih je v ospredju ravno apriornostna in aposteriorna bistvenost »Gegenwärtigen«. Na neki točki razmišljanja Heidegger navrže vprašanje: »Zakaj tubiti išče 'bit' v obstoju, v obstojnosti?« Odgovor se glasi: »Ker je 1. časovna, 2. kot časovna zgodovinsko preteka.

Razlaga najprej iz tistega, kar mu bistveno *manjka*, kar – zgodovinsko – 'pretekajoč'ni; beži naprej pred samo seboj v *Gegenwärtigung*, upričujočevanje. Ker je tubiti časovnost, se ne more nikoli znebiti upričujočevanja.«¹¹

»Upričujočevanje« ali kar »pričujočnost« sama je torej mesto, kjer se stikata Husserlova teorija intencionalnosti in Heideggrova analitika tubiti, ne kot dva v sebi sklenjeni tematska kroga, marveč kot bistveno odprti tematski kroženji.

Husserl sam je bil ne le prvi bralec, marveč po svoje celo tudi prvi prevajalec *Biti in časa*, ki je ugotovil, da tega dela ne more prevesti v svojo fenomenologijo. Toda tisto, kar je Husserl odklonil kot radikalni odklon od svoje

¹⁰ Edmund Husserl, »Randbemerkungen Husserls zu Heideggers ‚Sein und Zeit, und Kant und das Problem der Metaphysik«, Husserl-Studies, 11, 1–2, 1994, str. 3–61.

¹¹ Martin Heidegger, »Aufzeichnungen zur Temporalität (Aus den Jahren 1925 bis 1927), Heidegger Studies, št. 15, str. 18.



fenomenologije, se je Heideggru, in tudi še nam danes, upravičeno zdel največji poklon fenomenologiji. Spoštovanje, ki ga je Heidegger čutil do Husserla, od nas nemara terjaja upoštevanje teoretskih dosežkov njegove fenomenologije. Prav recepcija fenomenologije v navezi Husserl-Heidegger, ki smo ji priča predvsem v zadnjih petindvajsetih letih, zagotavlja višjo raven razumevanja *Biti in časa*. Na podlagi tega pa so se oblikovali tudi predlogi za prevajanje tega dela.



RECENZIJJE

Arno Baruzzi, *Europas Autonomie*, Ergon Verlag, Würzburg 1999, 160 str.

Jan Bednarik

Avtonomija je značilna kategorija sodobnega razumevanja svobode. Svobodna razklenjenost bivačočega se vzporedno z vzponom novoveškega subjekta postopoma umakne storilnosti in neoviranemu proizvajanju: človek postane stvarnik svojega sveta in kovač svoje usode, *homo faber*. S tem temeljno geslo postane izvedljivost. Od Galilejevega načrta, izmeriti vse, kar je izmerljivo, prek tehnostnanstvenega proizvajanja pa do pravnih izkušenj pozne novoveškosti smo priča neki bistveni težnji. Naprežanje, da bi se človeku zagotovilo odlikovano mesto sredi bivačočega, se dovrši v idealu popolne samostojnosti. Človek ne sme več biti odvisen od ničesar, le od sebe. S tem začinja gledati na življenjsko okolje izključno kot na področje svojega delovanja. Paradokso je, da to zahteva vse večjo in vse bolj intenzivno povezanost med človekovimi aktivnostmi in vse bolj izrazito diferenciacijo družbe, kar se danes dogaja v pospešenem tempu. Pospešek je pragmatični ustreznik izvedljivosti: delo mora biti storjeno dobro in hitro, kriterij delovanja je učinkovitost. Posledično se tudi področje svobode začinja krčiti, saj mora skozi metodološko uravntimerko.

295

Pojem avtonomije, kakršnen se je, če nekoliko idealiziramo, pojavil sredi grške polis, ni zatrl pozitivnega razumevanja svobode, saj je svobodo posameznika povezoval s svobodo drugih ljudi v duhu demokracije (*eleutheria*). Novoveški, individualistično naravnani razcvet filozofije avtonomnosti, ki se po svoje zrcali





tudi v marsikateri pasaži iz Kantovih del, postaja v času globalizacije vse bolj odločilen. V sodobnem svetu je vidik skupnega dobrega v odnosu do pravic posameznika zapostavljen. V zvezi s tem velja opozoriti, da pri tem ne gre za skupnost kot idealno instanco, marveč za konkretno sožitje posameznikov v družbi. V trenutku, ko si Evropska unija prizadeva oblikovati ustavno listino, velja po tem ključu premisliti nekaj temeljnih problemskih sklopov, začenši s človeškim življenjem in delom.

V prvem od šestih razdelkov knjige *Avtonomija Evrope* se avtor namreč pomudi pri vprašanju pravice do dela. V praktičnem pogledu se danes soočamo z rastočo stopnjo brezposelnosti, obenem pa se moramo tudi zavedati, da pretirano poudarjanje ekonomije in njenih osnovnih funkcionalnih konceptov – denarja, menjalne vrednosti in dobrin – lahko zastre bistvena vprašanja človeškega življenja, tako kot se ta odstirajo v obzorju sreče, dobrobiti in dobrega. Tu se grški pojem kreposti, *areté*, ne ujema s sodobnim *pursuit of happiness*, ki temelji na kategorijah moči in posesti. Ker se politika danes vse bolj umika ekonomiji in pozablja na svojo izvirno poklicanost, je nujno raziskati zgodovinske vzroke in filozofsko ozadje tega pojava.

296

Drugi razdelek namreč pokaže, da se med avtonomijo in temeljnimi vrednotami vzpostavlja posebna dialektična zveza, ki konstantno zaznamuje evropskega novoveškega človeka. Fenomenologija teh odnosov se razgrne z analizo pojma svobode, ki sega od mislecev italijanske renesanse, Marsilia Ficina in Pica della Mirandola, prek Descartesa in Locka vse do pravnih postavk novoveškega liberalizma. Kantova misel predlaga drzno izenačevanje svobode in avtonomije, pri čemer je pojem človeka kot *animal rationabile* oplemeniten s pedagoškimi stremljenji razsvetljenstva. Takšen razmislek ima sicer še vedno etično poanto, vendar nekako najavlja poznejše razcepe evropske zavesti. Za poznejše razumevanje svobode je značilno vse večje poudarjanje prostosti tako v razmerju človeka do družbe (svobodni človek je prost človek – tu stopa v ospredje fizična, prostorska metaforika premikanja) kot tudi v človekovi privatni sferi. V tem okviru je mogoče ločevati štire osnovne oblike avtonomije (*Selbst-Gesetzgebung*, *Selbst-Herstellung*, *Selbst-Entscheidung* in *totale Selbstbestimmung*), med katerimi je četrta odločilna. Ta namreč povzema prejšnje in jih povezuje v totalitarno krožno strukturo, ki oživlja in nenehno implementira posamezne procese. Nietzsche jo je bržkone premislil skozi voljo do moči, ki jo lahko po sledi Heideggrovih analiz razumemo kot voljo do volje. Zgodovina radikalne avtonomije se je pri tem izkristalizirala na štirih področjih. Prvič,



znanost kaže na prvenstvo izmerljivosti in izvedljivosti: njena filozofija sloni na sistematskem duhu (*esprit de systčme*), vse od Spinozove *causa sui* pa do sodobne kibernetike. Drugič, mediji razodevajo posebno manipulacijo podob. Vse bolj pospešeno in hitro pretakanje informacij vodi k vpeljavi virtualnih svetov. Ko je človeku dana možnost, da v predstavo spremeni tudi tisto, česar ni mogoče upričujočiti drugače kakor s tehnološkimi sredstvi, ni več zgolj *animal laborans*, temveč postane *homo connectus*. Tretjič, politično gibanje, naj bo kakršno koli, ne prinaša samo konstruktivnih elementov, ampak je povezano z destrukcijo, kar je dobro vidno predvsem v totalitarističnih utopijah o popolni avtonomnosti. Če je politika v novem veku zasledovala predvsem pot svobode, še zlasti v liberalistični in prostotrgovinski različici, se ravno na koncu te poti znajde pred vprašanjem, kako se rešiti premoči gospodarstva, ki jo je pred tem teoretično utemeljila in zagovarjala. Denar je namreč – to je četrto tematsko področje – danes povsem avtonomen, bistveno neodvisen je od politike in od skrbi za skupnost. Kakor kažejo divje spekulacije na finančnih trgih, maksimizacija profita vodi v gospodarski teror kot zadnji, totalitarni rezultat globalizacije, poleg tega pa postaja razlika med bogatimi in revnimi tako očitna, da bistveno šibi socialno tkivo in celo vpliva na odnose med državami. Sodobna podoba avtonomije se je izneverila smislu svojega zgodovinskega izvora. Pojem *politeia* je zato treba premisliti na novo.

Baruzzi se v smisel ustave kot temelja skupnosti zazre tako, da obravnava nemški Grundgesetz. Tretji razdelek, v katerem se filozof dotakne bistvenih pravnoteoretičnih vprašanj, od interpretacije zakonov do aдекватne zakonodaje, raziskuje podobo človeka, značilno za sodobno politično teorijo. Tu izstopa svetlo priznanje nedotakljivosti človeškega dostojanstva, ki vzpostavlja napetost med *auctoritas* in *potestas*. S priznanjem nedotakljive meje je utemeljen ugovor tehnologiji in filozofiji storilnosti, obenem pa se nam vsiljuje tudi paradokсна ugotovitev, da je ravno neizogibno sklicevanje na vrednote v tem sklopu pravzaprav še vedno povezano s funkcionalnim mišljenjem in z logiko produkcije, ki je tokrat uporabljena za izgrajevanje človeške samopodobe.

Oscilacije, dvoumja in potvarjanja se v četrtem razdelku pokažejo v primerjavi državljsanske družbe z medialno družbo. V prvem poglavju avtor raziskuje prehod od politične življenjske oblike, ki se je edinstveno razgrnila v grški poroki /xx – prej je bilo parstvo?! *ethosa* in *kosmosa*, k novoveški državi in njenim »sistemom potreb«. V njem je *homonoia* nadomeščena s sistematskim pojmom enotnosti ustave, pri čemer je državljan mišljen najprej kot *burgeois*,





nato kot *citoyen* in nazadnje kot *Weltbürger*. V Lockovi in Heglovi koncepciji postanejo odločilne vrednote življenje, svoboda in lastnina: gre za programsko uresničevanje svoboščin, za izgrajevanje države avtonomije. Podobna prizadevanja poznamo tudi iz Deklaracije o človekovih pravicah, osnovni politični listini Združenih držav Amerike. Iz novoveškega obzorja so problematično izrinjeni vidiki, ki omogočajo smiselno vzajemnost med človekom in svetom; življenjsko okolje je povsem potisnjeno v ozadje, kar ne vpliva zgolj na področje ekologije. Avtonomija se prek medijev spremeni v zastrašujočo politično moč. Pojem medija ne označuje zgolj družbe informacije, marveč je že kar ontološka kategorija današnjega sveta. Človekovo podobo tako pregrne samonanašanje: avtonomija se mediatizira, celo stvarnost je raztelesena do te mere, da pred sabo nimamo več sveta, marveč nevtralizirani svetovni prostor. To ni več svet, v katerem bi lahko človek prebival v življenjskem stiku s svojim okoljem. Današnja etika mora upoštevati te bistvene spremembe in jih uskladiti s smiselnim redom vrednot, ki naj omogoči primerno sobivanje ljudi. Dve napotili prihajata že iz samih grških besed *ethos* in *nomos*: prvič, *ethos*, pisan z epsilon, je treba povezati z *ethosom*, pisanim z eto – etiko lahko obogatimo s pristnim ovrednotenjem bivanjskega okolja; drugič, *nomos* kot zakon je treba speljati nazaj na glagol *nemein*, na zvezo deljenih vrednot. Latinska *lex* in nemški *Gesetz*, v katerih odzvanjata zapoved in ukaz, se lahko tako vzajemno dopolnjujeta z grškim smislom za mero in delitev. V tem sklopu prvenstvo pripada solidarnosti, ki jo je grštvo premislilo pod pojmom *philia*.

298

Tu se že znajdemo pred analizo temeljnih svoboščin in pravic. Baruzzi v petem razdelku poudarja problemsko razhajanje med pravicami posameznika (*basic rights, native rights*) in državnim zakonom. Kulturna okolja in tradicije razgrinjajo množico razlik in nazorov, a obenem kažejo na prisotnost skupnih problemov: japonsko razumevanje pojma *niggen* ni istovetno z evropskim razumevanjem človeka, kljub temu pa se japonska vlada in evropske države soočajo z enako težavo, namreč kako znižati brezposelnost in kako svojim državljanom zagotoviti možnost, da se lahko razvijajo v skladu s svojimi nagnjenji in talenti. Pravnikom je prepuščena težavna in bistvena naloga, da pokažajo, kako je lahko ustava obenem temelj zakona in zatočišče pravice.

Danes se Evropska unija sooča s prav tako težavno in bistveno nalogo, namreč z oblikovanjem evropske ustave. Zbirka pogodb mora prerasti v ustavno listino, združba lastnikov pa mora postati dozvetna za politično življenje (*bios politikos*). Samo s tem lahko začne skrbeti za politično skupnost (*politiké koinonia*).





RECENZIJE

Človek – ne zgolj abstraktno človeštvo, ampak prav zares vsak posameznik – naj postane čuvaj ustave in porok pravic; s tem naj tudi ovrednoti življenjsko namembnost duha avtonomije, ta pa je: služiti sočloveku in svetu. *Politeia* Evropa zahteva notranji red, *politeia en auto*. Navsezadnje je izbira tistega, kar je politično pomembno, stvar nas samih. Solidnost pravne države sloni na zdravi in deljeni solidarnosti.



POVZETKI – ABSTRACTS

KULTURNOST – SLIKOVNOST – POJMOVNOST

301

49.–50. številka revije *Phainomena* je posvečena fenomenom kulturnosti, slikovnosti in pojmovnosti, s katerimi se vzpostavlja naše razmerje do sveta kot prepletanja enotnosti in mnoštva. Vsem tem pripada vloga posredovanja, ki pa ni v enoznačnem odnosu do sredine. Ta napetost nanašanja notranje določa kulturnost, slikovnost in pojmovnost, kolikor jih skušamo zajeti kot fenomene. S kulturnega vidika se izraža predvsem v interkulturnem srečevanju in sporazumevanju. Posebna napetost razumevanja pa se javlja, kot nam izpričuje filozofska tradicija, tudi v vzajemnem nanašanju pojma in slike.

CULTURALITY – PICTORIALITY – CONCEPTUALITY

The 49–50 issue of the *Phainomena* journal addresses the phenomena of culturality, pictoriality and conceptuality, which make possible our relationship with the world as the interweaving of unity and multiplicity. All three of them assume the role of mediation, and they cannot be said to be in an unequivocal relation to the midst. This tension of reference is the intrinsic quality of culturality, pictoriality and conceptuality, understood as phenomena. From the cultural



perspective, this tension is particularly obvious in intercultural encounters and understanding. And a tension of a special kind can be detected, as philosophical tradition would readily admit, in the mutual relationship between the concept and the painting.

* * *

Hans Reiner Sepp: Homogenizacija brez nasilja? K fenomenologiji interkulturalnosti po Husserlu

V pričujočem članku skušam v navezavi na Husserlove temeljne definicije poiskati način, kako se lahko fenomenologija izogne kritiki nelegitimne homogenizacije. Premislek tako napreduje v štirih korakih: prvič, razgrnil bom probleme; drugič, skušal bom dokazati, da je strukturni moment skrbi odločilna točka v razvoju homogenizacije; tretjič, na tej točki bom skušal problematizirati razmerje med fenomenologijo in homogenizacijo; in nazadnje bom opredelil metodološki pristop, ki se vzpostavlja na tleh fenomenologije medkulturalnosti.

302 *Ključne besede: Husserl, fenomenologija, medkulturalnost, nasilje, skrb*

Hans Rainer Sepp: Homogenization without violence? Towards Phenomenology of Interculturality after Husserl

In connection with Husserl's fundamental definitions, this article looks for a way in which phenomenology can avoid being accused of illegitimate homogenization. It proceeds in four steps: First, it clarifies the problems; second, it endeavors to demonstrate how the structural moment of care proves to be the decisive point in the development of the homogenization achievement; third, it goes on from there to discuss the relationship between phenomenology and homogenization; and finally, it characterizes the methodological approach which develops from the phenomenology of interculturality.

Key words: Husserl, phenomenology, interculturality, violence, care

* * *



Cathrin Nelson: Heidegger in Zahod

Martin Heidegger enako kot Hegel sledi ideji, da je »biti v napredku« odločilno za konstitucijo evropskega Zahoda. Medtem ko Hegel genezo Evrope prikazuje kot »napredek z zavestjo o svobodi«, Heidegger trdi, da ta napredek v sebi vključuje moment izničenja, ki danes prevladuje v vseh življenjskih vidikih. Uničevalne vojne 20. stoletja so najmanj znamenje problematične indifferene do znanstveno-tehnološke moči, tako da Auschwitz pridobi pomen cezure. Glede na to cezuro in fenomenološki pojem demokracije Klaus Helda skuša pričujoči članek podati kritiko vedno silnejše ekspanzije pojma Evrope: še posebej njene zahteve po zajetju načel začetka, zgodovine in političnega okolja. »Biti v napredku« istočasno pomeni tudi biti v gibanju inverzije, ki je zunaj vsakega nadzora. S tega stališča Evropa ni temelj zgodovine, marveč v sami sebi in po sebi zgodovinski fenomen. Inverzna povezava nakazuje usodnostno dimenzijo zgodovine, ki jo Heidegger poimenuje okcidentalni (zahajajoči) vidik Evrope (Abendland). Ta razsežnost je v odlikovanem smislu usmeritev naše sedanjosti.

Ključne besede: Zahod, Evropa, Heidegger, bit, Held

303

Cathrin Nelson: Heidegger and the West

Like Hegel, Martin Heidegger pursues the idea that »being-in-progress« is decisive for the constitution of European Occident. Whereas Hegel expresses the genesis of Europe as »progress in awareness of freedom«, Heidegger maintains that this progress involves a character of annihilation which is now prevalent in all aspects of human life. The wars of extermination in the 20th century are at least an indication of the problematic indifference of scientific-technological power, and Auschwitz thus acquires the meaning of caesura. Arising from this caesura and in contention with the phenomenological concept of democracy from Klaus Held, this essay criticizes the increasing expansion of the concept of Europe: specifically its claim for covering the principles of beginning, history and political environment. This essay shows that »being-in-progress« also means being simultaneously in a movement of inversion, which is beyond our control. From this point of view Europe is not the foundation of history but a historical phenomenon in and of itself. The inverse relation indicates a fateful dimension of history which Heidegger calls the occidental



clining) aspect of Europe (Abendland). This dimension is in an eminent sense the destination of our own present.

Key words: the West, Europe, Heidegger, Being, Held

* * *

Javier San Martin: Husserl in Ortega: O kritiki kulture v fenomenologiji

Odnos Ortege do Husserlove fenomenologije je v zadnjih desetih letih postal ena najpomembnejših točk kritike španskega filozofa. Kar se je njegovim učencem zdelo že izčrpano vprašanje, se je izkazalo odločilnega pomena. V ta odnos je marveč vgrajen sklepnik razumevanja te filozofije. Odvisnost Ortegove filozofije od Husserlove fenomenologije sem poskušal dokazati na drugem mestu, pri čemer sem prišel do sklepa, da tvorijo Logične raziskave, Ideje I in raziskave fenomenologov v Husserlovem göttingškem krogu nujen okvir za ključne pojme Ortegove teoretične filozofije. V kritiki odnosa Ortege do Husserla pa je pomembno, da datiramo posamezne Ortegove trditve, ker potem lahko ugotovimo, da trditev, da je presegel in zapustil Husserlovo fenomenologijo, takoj ko jo je spoznal, namreč izvira šele iz poznih let, natančno, iz leta 1929.

Ključne besede: Ortega, Husserl, fenomenologija, kultura, kritika

Javier San Martin: Husserl and Ortega: On the Criticism of Culture in Phenomenology

In the last decades, the relationship between Ortega and Husserl's phenomenology has become one of the crucial points of the critical approach to Ortega. What students of Ortega found as exhausted issues later proved decisive. The relationship between the two namely reveals the grain of salt of his philosophy. I discussed the dependence of Ortega's philosophy on Husserl's phenomenology elsewhere; there I argued, as a result, that *Logical Investigations*, *Ideas I* and research works done by other phenomenologists from Husserl's Göttingen circle, prove of utmost importance for the key concepts of Ortega's theoretical philosophy. However, if we want to criticize Ortega's relationship with Husserl, we have to pay special attention to the dating of Ortega's individual



claims: namely, this could well lead us to the conclusion that the claim that Ortega went beyond the confines of Husserl's phenomenology the moment he tackled it, stems from his later period, more exactly from 1929.

Key words: Ortega, Husserl, phenomenology, culture, criticism

* * *

Detlef Thiel: Jacques Derrida. Od krize evropskega duha do novega kozmopolitizma

»Evropa« je eden od motivov, ki jih je Derrida v svojih spisih najbolj kontinuirano obravnaval. V *Mémoire* (1953/54) se je ukvarjal s Husserlovim Dunajskim predavanjem iz leta 1935, k temu besedilu pa se je zopet vrnil v *Voyous* iz leta 2003. Pričujoči esej spremlja Derridajevo pot skozi pol stoletja in skozi različne faze: od obravnave Husserlovega prezrtja izvorov krize, evrocentrizma (grekocentrizma) transcendentalne teleologije, mistifikacije monogenealogije do opredelitev možnosti in nalog Evrope kot cap, kritike Kantovih pojmov kozmopolitizma in gostoljubja (begunskih mest, meja državljanstva, nevarnosti vesoljnega pobratenja itd.) in avto-imunizacije uma. Pregled se začneja z Moshosovo inačico zgodbe o posilstvu Evrope, na koncu pa vpelje referenco na skoraj neznanega nemškega filozofa Friedlanderja/Mynono (1871–1946), katerega kantovsko videnje sveta pomeni vzporednico Derridajevemu alter-mon-dialisme.

Ključne besede: Evropa, fenomenologija, kriza (evropskega duha), (transcendentalna) teleologija, kozmopolitizem, gostoljubje

Detlef Thiel: Jacques Derrida. From the Crisis of European Spirit to the New Cosmopolitanism

»Europe« is one of the most continuous motives in Derrida's writings. In his *Mémoire* from 1953/54, he interrogates Husserl's Vienna lecture from 1935, and in *Voyous* (2003) he once again comes back to this text. The essay follows Derrida's path through fifty years and through its different phases: Husserl's neglect of the origins of crisis, the Eurocentrism (Grecocentrism) of transcendental teleology, the mystification of monogenealogy, the possibilities and



tasks of Europe as a cap, the critique of the Kantian concepts of cosmopolitanism and hospitality (refugee cities, limits of citizenship, dangers of universal phraternisation etc.), the auto-immunization of reason itself. The survey begins with the story of the rape of Europe in Moschos' version, and it ends with a reference to Friedlaender/Mynona (1871–1946), rather unknown German philosopher, whose Kantian world vision parallels Derrida's alter-mondialisme.

Key words: Europe, phenomenology, crisis (of European spirit), (transcendental) teleology, cosmopolitanism, hospitality

* * *

Ram Adar Mall: Evropa: Od ideje univerzalnosti do univerzalnosti ideje: medkulturnostna fenomenološka perspektiva

Čisto fenomenološka analiza smisla in bistva ideje Evrope morda zahteva univerzalnost, vendar pa ni nujno, da lahko to zahtevo upraviči katera koli fenomenologija – medkulturnostna še toliko manj kot znotrajkulturnostna. K fenomenološki metodi sodi temeljna nepristranskost. Izpeljave, ki jih podajam v tem besedilu, so zasnovane na prepričanju, da Husserlova veličastna metoda zrenja bistev vsebuje nepogrešljivost in nevezanost. Nepogrešljivost zato, ker zavezuje k iskanju in odkritju izvorne izkustvene podlage, ki šele daje smisel naši govorici, našim pojmom; nevezanost pa zato, ker »se načelo zrenja bistev upira disciplinarnosti« (Plessner). Ker pa kot takšen nima lastnega, »izvornega ozemlja« in ker brez pomoči zunajfenomenološkega gledišča ne more tematizirati ali vsebinsko podati nobene izjave, mora priznati enako pravico tudi drugim interpretacijam.

Ključne besede: interkulturnost, fenomenologija, Husserl, Evropa, univerzalnost

Ram Adar Mall: Europe: From the Idea of Universality to the Universality of the Idea: Intercultural Phenomenological Perspective

Purely phenomenological analysis of the meaning and essence of the idea of Europe may well demand universality, but it is far from necessary that such a



claim can be justified by any phenomenology – intercultural even less than intracultural. The basic feature of the phenomenological method is its impartiality. The claims supported in the present text are based on the belief that Husserl's great method of seeing essences is indispensable and unrestraint. It is indispensable because it draws us to search for and discover primordial grounds of experience that provide the meaning for our language and concepts; and unrestraint because »the principle of seeing the essences resists all classifications into disciplines« (Plessner). And because it as such doesn't have any proper »original terrain« and is incapable of investigating or pronouncing any statement without the help of an extra-phenomenological standpoint, it therefore must acknowledge the same right in any other interpretation.

Key words: interculturality, phenomenology, Husserl, Europe, universality

* * *

Lenart Škof: Upanišade, hermenevtika in indijska tradicija

Vprašanje odnosa med tradicijo indijske filozofije in njenih najstarejših filozofskih pričevanj (upanišad) zahteva v luči sodobne hermenevtične in medkulturne zavesti vnovičen premislek. V članku poskušamo stopiti na omenjeno pot prek tematizacije Mehtovega ‚hermenevtičnega‘ zbližanja stare indijske in evropske (Heideggrove) filozofije. Omenjeni premislek zahteva najprej vzpostavitev novega medkulturnega horizonta vpraševanja, ki se odmika od analoških metod medkulturne in primerjalne filozofije. Sledi pregled nekaterih negativnih indoloških interpretacij upanišad, tako s strani evropskih kakor indijskih avtorjev. V luči Mehtove pritegnitve Heideggrove misli v obzorje zgodovine upanišadske filozofije v zadnjem delu z naslonitvijo na rigvedsko filozofijo bráhmana kot pesniškega oblikovanja in izvora (svete) govornice se približamo upanišadski filozofiji kozmičnih povezav (bandhutā) ter njeni hermenevtični aktualnosti.

Ključne besede: upanišade, Mehta, Heidegger, hermenevtika, medkulturna filozofija

307





Lenart Škof: The Upanishads, Hermeneutics and Indian Tradition

In the light of the contemporary hermeneutical and intercultural philosophy, the relation between Indian philosophical tradition and its most ancient testimonies (the Upanishads) on the one side and European philosophy on the other needs to be reconsidered. The article deals with J. L. Mehta's re-evaluation of the hermeneutical nearness between ancient Indian and modern European (Heidegger's) philosophy. To reconsider the interrelatedness of both traditions, a new intercultural horizon – as different from the analogical hermeneutics of the intercultural and comparative philosophy – should be developed. In the second part of the article we approach some negative evaluations of the indological criticism (European and Indian) as regards the ancient philosophy of the Brahmanic and Upanishadic periods in Indian philosophy. Finally, through Mehta's analyses of the Rigvedic and Upanishadic thought we deal with the *bráhmán* in the Rigveda and the upanishadic philosophy of secret cosmic connections (*bandhutā*) and discuss their importance for intercultural philosophy and hermeneutics.

308 *Key words: Upanishads, Mehta, Heidegger, hermeneutics, intercultural philosophy*

* * *

Ichiro Yamaguchi: Ki kot fundament medtelesnosti

Avtor odstira pojem »ki«, ki je osrednji za razumevanje telesnosti v vzhodno-azijski kulturi. Ker je ta pojem Evropejcem malo poznan, podaja avtor njegovo bogato pomensko polje. Še zlasti pa ga zanima njegov pomen za komunikacijo oziroma konstitucijo intersubjektivnosti, kot jo je začrtal Husserl. Pri tem posebej pride do izraza fenomen atmosferskosti kot sveta, ki stopa med nas.

Ključne besede: Ki, telesnost, Vzhodna Azija, Evropa, Husserl

Ichiro Yamaguchi: Qi as the Ground of Intercorporeality

The author reveals to us the concept of »Qi«, which is central for the understanding of corporeality in the East Asian culture. Since Europeans have a rather poor



knowledge of this concept, the author provides us with its rich field of meanings. He is especially interested in its importance for communication or constitution of intersubjectivity as determined by Husserl. It is in this context that the phenomenon of atmosphere as the world comes to the fore and in our midst.

Key words: Qi, corporeality, East Asia, Europe, Husserl

* * *

Dean Komel: Kaj je interkulturalnost

Članek poskuša odgovoriti na vprašanje, kaj je interkulturalnost, pri čemer se najprej skuša ograditi od vseh tistih pomenov, ki se nalagajo na pojmovanje interkulturalnosti brez poskusa temeljitejše osmislitve. Tak odgovor nujno vključuje določeno kritiko časa in prostora, v katerem nastopa interkulturalnost kot premena samega dojemanja kulture. Interkulturalnost je razgrnjena predvsem v elementu »priznavanja«, s katerim je povezano pojmovanje sveta prebivanja. To omogoča, da interkulturalnost definiramo kot kulturo razgovora v poudarjenem smislu.

309

Ključne besede: interkulturalnost, priznavanje, prebivanje, razgovor, osmislitev

Dean Komel: What Is Interculturality

The article is an attempt at answering the question what is interculturality. First of all it brackets out all the meanings that pile up over the conception of interculturality without prior thorough reflection. Such an answer necessarily implies a specific criticism of time and space, in which interculturality appears as the transformation of the very conception of culture. Interculturality is disclosed primarily in the element of »acknowledgement«, which is closely related to the conception of the world of existence. This enables us to define interculturality as the culture of dialogue in the true sense of the word.

Key words: interculturality, acknowledgement, existence, dialogue, reflection

* * *



**PAINTING****Bernhard Waldenfels: Zrcalo, sled in pogled. H genezi slike**

Večina slikovnih koncepcij boleha za tem, da začenjajo previsoko, namreč na ravni slikovnih del in slikovnih medijev. Zaradi tega pri doživljanju slike nismo pozorni na razpoke in brezna. Ta očitek zadeva tako filozofske teorije slike kot tudi umetnostno teorijo, umetnostno zgodovino in muzejsko prakso, ki se ne zna več čuditi temu, da obstaja nekaj takega kot slike. Naslednji razmisleki se vrtijo okoli geneze slike, ki omogoča vdor v zaprtost nekega v lepi ali nič več lepi videz ujetega estetskega sveta, tako da se sprostijo tako pred- kot tudi postestetski motivi umetnosti. Umetnost terja genealogijo, ki bo enakovredna Nietzschejevi genealogiji morale ali Husserlovi genealogiji logike.

Ključne besede: zrcalo, sled, pogled, genealogija, slika

**310 Bernhard Waldenfels: Mirror, Trace and the Gaze.
Towards the Genealogy of the Painting**

The majority of pictorial conceptions are troubled by starting from too high a level, namely from the level of fine-art works and fine-art media. This is why we are likely to fail to notice crevices and chasms. This reproach is directed both at philosophical theories of the painting and at art theory, art history and museum practice, which is no longer able to express wonder at the sheer existence of the painting. The following reflections tackle the issue of the genesis of the painting, which enables us to penetrate into the closed sphere of the aesthetic world as caught in the beautiful, or no longer beautiful, appearance, and thereby sets free pre- as well as post-aesthetical motives of art. Art demands a genealogy on an equal stand with Nietzsche's genealogy of morality or Husserl's genealogy of logic.

Key words: mirror, trace, gaze, genealogy painting

* * *



Mario Kopic: Kant o filozofiji in matematiki

Kantova nedvoumna opredelitev odnosa med filozofijo in matematiko, po kateri je filozofsko spoznanje umno spoznanje s pomočjo pojmov, matematično spoznanje pa izhaja iz konstrukcije pojmov, se zdi avtorju še danes več kot relevantna. V položaju, ko se filozofija ločuje od metafizike in opušča ontološko problematiko, je razmislek o tej Kantovi opredelitvi predvsem razmislek o potrebi filozofije danes.

Ključne besede: Kant, matematika, pojem, spoznanje

Mario Kopic: Kant on Philosophy and Mathematics

Kant's unambiguous definition of the relationship between philosophy and mathematics, where philosophical cognition is considered as rational cognition through concepts, whereas mathematical cognition stems from the construction of concepts, is still relevant today. Bearing in mind the situation where philosophy is drifting apart from metaphysics, leaving behind ontological issues, the reflection on Kant's definition thus proves primarily the reflection on the need for philosophy today.

Key words: Kant, mathematics, concept, cognition

* * *

Jan Princ: Vloga absolutnega vedenja v filozofiji kot sistemu vedenja

Namen je določiti vlogo *absolutnega vedenja* znotraj izpeljave Heglovega filozofskega sistema. Glede na zgodovinsko problematizacijo epistemološke koncepcije je skozi analizo dualizma misli in stvarnosti znotraj *Fenomenologije duha* prikazana določitev spekulativnega vedenja, ki je tu opredeljeno kot izkustveno. Skozi dokaz nezadostnosti metodološke izpeljave *Fenomenologije* pa je nakazani problem uvajanja v filozofsko vedenje določen kot pozitivni konstituent tega vedenja samega.

Ključne besede: Hegel, absolutno vedenje, resnica, adekvacija, sistem, izkustvo



Jan Princ: The Role of Absolute Knowing in Philosophy as a System of Knowledge

The aim of the essay is to define the role of *absolute knowing* within the parameters of Hegel's philosophical system. In view of the historical questioning of the epistemological conception, the analysis of the dualism of thought and reality within the *Phenomenology of Mind* presents the definition of speculative knowing, defined as experiential. Introducing the argument of the insufficiency of the methodological realization of *Phenomenology*, the problem of the introduction into the philosophical knowing is defined as the decisive constitutional element of the knowing itself.

Key words: Hegel, Absolute Knowing, truth, adequacy, system, experience

* * *

Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Hermenevtika in pojmovnost v bitnozgodovinskem mišljenju

312

Bitnozgodovinsko mišljenje izhaja iz imanentne premene fundamentalno-ontološkega, tj. transcendentarno-horizontalno zastavljenega vprašanja biti. Biti-tu, Da-sein, v Biti in času pomeni: bit >tu<-ja. Ta bit je eksistenca, medtem ko >tu< imenuje razprtost, Erschlossenheit, vendar ne samo razprtost eksistence, temveč obenem tudi razprtost vse biti neeksistirajočega, ne tubitnostnega bivajočega. Sámó razprtost eksistence imenujemo sebstveno-eksistencialno razprtost.

Do imanentne premene in prehoda v bitnozgodovinsko mišljenje pride prek izkustva, da ima eksistencialna zasnutost v >tu< svoje poreklo iz nasnavljanja [Zuwerfen] same resnice. K temu izkustvu pa spada tudi, da nasnavljajočo se resnico biti sámó zaznamuje bistveni karakter jasnine oz. razkrivanja in skrivanja – skrivanja predvsem kot tega, iz katerega se na končne načine godi vse razkrivanje in jasnjenje, skrivanje pa se tudi godi kot sebeskritje in sebeodtegotanje resnice kot neskritosti biti.

Ključni pojmi: tubit, eksistenca, bitnozgodovinsko mišljenje, resnica, Heidegger



Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Hermeneutics and Conceptuality in the Thinking of Being

The thinking of Being arises from the immanent transformation of the fundamentally ontological, i.e. transcendently-horizontal question of Being. There-being, Da-sein, in Being and Time denotes: the being of the »there«. This being is existence, while the »there« denotes the disclosedness, Erschlossenheit, though not only the disclosedness of existence, but also the disclosedness of all being of beings which do not exist in the manner of Dasein. The very disclosedness of existence is given the name self-existential disclosedness.

The immanent transformation and shift into the thinking of Being occurs through the experience that existential projection in the »there« stems from the co-projection of the truth itself. This experience also reveals that the co-projected truth of Being has the character of the clearing or disclosedness and concealment – concealment as that from which, in a finite way, all disclosure and clearing arise from, and concealment eventuates as the self-concealment and self-withdrawal of truth as the disclosedness of Being.

Key words: Dasein, existence, Thinking of Being, truth, Heidegger

* * *

Jesús Adrian: Hermenevtika in tvorba pojmov

Prispevek raziskuje specifično funkcijo, ki jo mlademu Heideggru mora izpolnjevati hermenevtika faktičnega življenja. Najprej sledimo tistim avtorjem, ki so po Heideggrovem mnenju vzeli resno fenomen življenja. Nato opisujemo metodološko problematiko, ki vsebuje konkretni dostop do orginarne življenjske sfere. Nato preidemo na poglobitve razlike med Husserlovo refleksivno fenomenologijo in Heideggrovo hermenevtično fenomenologijo. Na koncu pokažemo nalogo formalno-naznačujoče hermenevtike s katerim je tesno povezana pojmovna artikulacija poglobitvi ontoloških struktur človeške tubiti.

Ključne besede: Husserl, Heidegger, hermenevtika, fenomenologija, življenje

**Jesús Adrian: Hermeneutics and Creation of Concepts**

The present article tackles the specific function that the young Heidegger assigns a hermeneutic of factual life. First I remember those authors that in Heidegger's opinion have undertaken seriously the phenomenon of life. Then I analyze the methodological problem of an appropriate access to the original sphere of life. In this point we can establish the basic differences between Husserl's reflexive phenomenology and Heidegger's hermeneutic phenomenology. And finally I show how Heidegger understands hermeneutics as a conceptual articulation of the ontological structures of human being.

Key words: Husserl, Heidegger, hermeneutics, phenomenology, life

* * *

Andrina Tonkli Komel: Husserl v *Biti in času***314**

Prevod *Biti in časa* je v različnih pogledih povezan z razumevanjem Heideggrove hermenevtične destrukcije temeljnih filozofskih pojmov. Prevajalec *Biti in časa* je nadalje soočen s kompleksnimi teoretskimi vprašanji, kot je na primer razmerje med Husserlovo transcendentno in Heideggrovo hermenevtično fenomenologijo. Članek skuša prepoznati pomen Husserlovih fenomenoloških raziskav glede geneze nekaterih osrednjih konceptov v *Biti in času*.

Ključne besede: Husserl, Heidegger, prevod, hermenevtike, Dasein

Andrina Tonkli Komel: Husserl in *Being and Time*

The translation of *Being and time* is in various ways related to the understanding of Heidegger's hermeneutical destruction of basic philosophic concepts. Furthermore, the translator of *Being and Time* is faced with complex theoretical questions, such as the relationship between Husserl's transcendental phenomenology and Heidegger's hermeneutical phenomenology. The article aims at recognizing the importance of Husserl's phenomenological investigations for the genesis of several central concepts in *Being and Time*.

Key words: Husserl, Heidegger, translation, hermeneutics, Dasein







NAVODILA AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.

Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.

K prispevku priložite povzetek v jeziku izvirnika in v angleščini (do 200 besed in pet ključnih besed).

Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.

Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*. Za naslove člankov se uporabljajo narekovaji.

Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference, če je mogoče, v besedilu (priimek avtorja, letnica, stran).

Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).

Avtorica /avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.



INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Manuscripts shall not be returned.

Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5«).

Authors should enclose an abstract in the language of the original and in English (up to 200 words and five key words).

The titles of books, magazines and foreign words should be written in *Italics*. Use double quotations marks for titles of articles.

Notes should be written on the page bottom and bibliographical references, if possible, within the text (author's name, year of publication, page).

A special list of bibliographical references should be enclosed at the end of the contribution (in alphabetical order).

If need be, authors do the proof-reading of their texts.





NOTES ON CONTRIBUTORS

Hans Rainer Sepp is Researcher in Philosophy at the Center for Phenomenology, Prague.

Cathrin Nielsen teaches Philosophy at the University of Freiburg.

Javier San Martin is Professor of Philosophy at the UNED Madrid and President of the Spanish Society for Phenomenology.

Detlef Thiel is Researcher in Philosophy, Trier.

Ram Adhar Mall is Professor of Intercultural Philosophy at the Ludwig-Maximilian-University of Munich and President of Society of Intercultural Philosophy.

Lenart Škof is Assistant Professor of Philosophy at the University of Primorska, Koper.

Ichiro Yamaguchi is Professor of Philosophy at the University of Yokohama.

Dean Komel is Professor of Philosophy at the University of Ljubljana

Bernhard Waldenfels is Professor of Philosophy at the University of Bochum.

Mario Kopi is Researcher at the Julius Evola Foundation, Rome.

Jan Princl is PhD Candidate at the Department of Philosophy, University of Ljubljana.

Friedrich Wilhelm von Herrmann is Professor of Philosophy at the University of Freiburg.

Jesús Adrian is Professor of Philosophy at the Independent University of Barcelona.

Andrina Tonkli Komel is Assistant Professor of Philosophy at the University of Primorska, Koper.

Jan Bednarich is Assistant Professor of Philosophy at the University of Primorska, Koper.
