

phenomena

Prizma

XXII/86-87, November 2013

PHAINOMENA XXII/86-87, November 2013

PRIZMA

- 5 Tze-Wan Kwan
Tvorba abstraktnih pojmov v arhaičnih kitajskih pisavah: nekaj Humboldtovskih perspektiv
- 61 Toru Tani
Fenomenologiziranje kulture
- 73 Alenka Koželj
Vloga in pomen simbola znotraj srednjeveškega kulturno-filozofskega obzorja
- 101 Gašper Pirc
Življenje žive metafore: O metafori v filozofiji Paula Ricoeurja
- 141 Chan Fai Cheung
Zamrznitev časa in prostora. Fenomenologiji fotografije naproti
- 155 Aljaž Potočnik
Diabolično pripoznanje pri Kantu
- 173 Silvia Stoller
Preplet časa pri Beauvoirjevi in Merleau-Pontyu
- 193 Izar Lunaček
Heideggrova roka. Komični objekt ideologije
- 229 Jernej Kaluža
(Ne) gre samo za črko! Vzporedno branje: Darwin-Derrida
- 273 Robert Simonič
Filozofija tehnike med Ernstom Kappom in Martinom Heideggrom
- 299 Tina Bilban
Kako misliti znanost? Husserlov in Bohrov pretres znanosti
- 323 Jan Patočka
Duhovni človek in intelektuallec
- 343 Nejc Ložar
Prevajanje Jana Patočke
- 353 Andrina Tonkli Komel
Politično in druge pojavnosti: Hannah Arendt
- 371 Recenzija
Matthias Flatscher: **Logos und Lethe** (Branko Klun)
- 375 Povzetki
- 393 Naslovi avtorjev
- 399 Navodila avtorjem

Phainomena XXII/86-87, November 2013

PRISM

- 5 Tze-Wan Kwan
Concept Formation in Archaic Chinese Script Forms: Some Humboldtian Perspectives
- 61 Toru Tani
The Phenomenologization of Culture
- 73 Alenka Koželj
The Role and Meaning of Symbols within the Medieval Cultural-philosophical Horizon
- 101 Gašper Pirc
The Life of living Metaphor: On the Metaphor in the Philosophy of Paul Ricoeur
- 141 Chan Fai Cheung
Freezing Time and Space: Towards a Phenomenology of Photography
- 155 Aljaž Potočnik
Diabolical Recognition in Kant
- 173 Silvia Stoller
The Intersection of Time in Beauvoir and Merleau-Ponty
- 193 Izar Lunaček
Heidegger's Hand or The Comic Object of Ideology
- 229 Jernej Kaluža
It's (Not) Only About Letter! Parrallel Reading: Darwin, Derrida
- 273 Robert Simonič
Philosophy of Technology between Ernst Kapp and Martin Heidegger
- 299 Tina Bilban
Bohr's and Husserl's Reconsideration of Science
- 323 Jan Patočka
Spiritual Man and the Intellectual
- 343 Nejc Ložar
Translating Jan Patočka
- 353 Andrina Tonkli Komel
The Political of the Other Appearance: Hannah Arendt
- 371 **Book Review**
Matthias Flatscher: **Logos und Lethe** (Branko Klun)
- 375 **Abstracts**
- 393 **Addresses of Contributors**
- 399 **Instructions for authors**

PRIZMA

Ljubljana, 2013

TVORBA ABSTRAKTHNIH POJMOV V ARHAIČNIH KITAJSKIH PISAVAH: NEKAJ HUMBOLDTOVSKIH PERSPEKTIV¹

Predgovor: Humboldt kot empirično utemeljeni »idealist«

5

V članku, ki sem ga predstavil v Berlinu leta 2005,² sem zagovarjal trditev, da lahko Wilhelma von Humboldta, široko priznanega kot očeta splošne lingvistike, obravnavamo tudi kot nemškega idealista. To je še posebej res če, sledeč korakom Heideggra³ in Mahnkeja,⁴ še razširimo pojem nemškega idealizma tako, da

¹ Članek je bil prvotno objavljen v reviji *Philosophy East & West*, Vol. 61, no. 3 (July 2011), pp. 409–452.

² Glej Tze-Wan Kwan, »*Wilhelm von Humboldt als deutscher Idealist: Ein philosophie geschichtliches Plädoyer*,« članek predstavljen na mednarodnem simpoziju posvečenem Schillerju in Humboldtu, »*Die Realität der Idealisten: Wilhelm von Humboldt — Alexander von Humboldt — Friedrich Schiller*,« ki je potekal od 5. do 8. oktobra 2005, na Svobodni univerzi Berlin. Sedaj v: *Die Realität der Idealisten*, ur. Hans Feger in Hans Richard Brittnacher (Köln, Weimar, Wien: Böhlau-Verlag, 2008), str. 95–112.

³ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (Frankfurt na Majni: Klostermann, 1989), str. 202–203.

⁴ Dietrich Mahnke, »*Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*,« v *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ur. Edmund Husserl (Halle a.d.S.: Niemeyer, 1925), S.1. Dietrich Mahnke je bil zgodnji študent Edmunda Husserla. V zgoraj citiranem besedilu je opisal Leibniza, Kanta in Hegla kot »drei grössten Systematiker des deutschen Idealismus (tri največje sistematike nemškega idealizma).«

6 pokrije celotno usmeritev nemške humanistične tradicije, v kateri sta oblikovanje in razvoj človeškega intelekta ostala trajna skrb. Toda temeljna filozofska pozicija Humboldta kot nemškega idealista je veliko bližje Kantu, kot pa njegovemu najbližjemu časovnemu in profesionalnemu kolegu Heglu. Moje ključno opažanje je, da se Humboldt, čeprav zavezan temeljnim načelom idealizma ali *Geistestradi-tion* v splošnem, izogiba tendenci pretirane spekulacije, kot je to primer pri Heglu. Glede metode Humboldt tesno sledi Kantovi jukstapoziciji materija-forma do te mere, da vedno obravnava spontanejši ali »spekulativni« del človekovega intelekta skupaj z njegovim sprejemljivejšim in »empiričnim« delom. Razlika je v tem, da je tisto, kar je za Kanta senzibilnost, za Humboldta glas, ki ga ima za najosupljivejšo in najpripravnejšo »materijo«, ⁵ s katero in na kateri lahko človeški um dela, da bi našel pot do izraza sebe. Zato je, kljub njegovi lojalnosti vprašanju *Geista* (uma/duha) njegov pristop utemeljen v empiriji in jemlje glas kot novo izhodišče in kot svoje materialno sredstvo. Karl-Otto Apel je jedrnato nakazal, da Humboldt »ni več graditelj spekulativnega sistema« in, da je »poudarek njegovega programa utemeljen na empiričnem raziskovanju.« ⁶ S tem lingvističnim obratom, s to »mediacijo skozi jezik« se je, kot je zapisal Ernst Cassirer, našla »nova pot ali pristop do znanosti o človeku.« ⁷

5 Wilhelm von Humboldt, »Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprach-baues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts« (v nadaljevanju citirano kot Kawi-Schrift), v *Werke in Fünf Bänden*, Band 3, *Schriften zur Sprachphilosophie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979): »Sound, in and for itself, would resemble the passive matter which receives form« (str. 650; angleški prevod Peter Heath z uvodom Hansa Aarsleffa, *On Language. The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), str. A-214; A označuje številke strani v angleškem prevodu.

6 Glej Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, 3. naklada (1963; Bonn: Bouvier, 1980), str. 378. Ta vidik humboldtovski zapuščini je pustil svoj pečat tudi na sodobni kitajski lingvistiki. V predgovoru k 《漢語音韻學》, Wang Li 王力 pripomni sledeče: »nauk fonologije se ukvarja z usti in ušesi. Ukvarja se s trenjem med jezikom in nebom, s turbulenco zvoka in dihanja. Preslikati mora obliko stvari in indicirati zadeve in je zaradi tega različen od tistega, kar je metafizično« (音韻之學，繫乎口耳。舌腭之摩擦，聲氣之動蕩，有形可象，有事可指，固與形而上者殊科也).

7 Ernst Cassirer, »Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie,« *Festschrift für Paul Hensel*, ur. Julius Binder (Greiz i.V.: Ohag, 1923), str. 108.

Vendar ta empirična osnovnica Humboldt u ne preprečuje, da bi ne ostal idealist, saj je vzporedno razvil tudi teorijo jezikovne oblike (*Sprachform*) in »artikulacije« (*Artikulation*) za obravnavo spontanega delovanja uma v materiji glasu. Kot utemeljitelj nove znanosti o jeziku, Humboldt posvoji deduktivni in ne induktivni model. Za Humboldt je človeštvo opremljeno z jezikovno zmožnostjo, ki nam omogoča »neskončno uporabo končnih sredstev.«⁸ V resnici je bil ta temeljni vpogled v naravo jezikovne kompetence tisti, ki je navdihnil Noama Chomskega pri njegovi formulaciji transformativno-generativne slovnice, katere pojav je predstavljal izziv za bolj behavioristično usmerjene pristope k jeziku.⁹

Pri moderni lingvistični teoriji je nenavadno, da se je Humboldtov nauk primerjalo tako z »univerzalizmom« Chomskega, kot z »relativizmom« t. i. Sapir-Whorfove hipoteze. Vendar menim, da ne ena ne druga primerjava ni docela pravična do Humboldt. Najprej Humboldt, čeprav se zapiše določeni vrsti lingvističnega univerzalizma, v enaki meri jemlje v obzir tudi idiosinkrazije ali različnosti posameznih jezikov in, drugič, namesto, da bi zastopal preprost jezikovni relativizem, kakor ga predlaga Whorfova teza »jezikovnega svetovnega nazora«, ne obravnava vpliva jezika na mišljenje kot enosmernega procesa. Prav nasprotno, na jezik in misel gleda kot na soprvobitna, sorazvijajoča se, ne le ontogenetsko, pri posameznem govorniku, temveč tudi filogenetsko, pri narodu. Povedano na kratko, Humboldt zagovarja zvrst univerzalizma, ki dovoljuje vsakemu jeziku, da najde svoj lastni vzorec notranje rasti tako, da se vsi njegovi lingvistični elementi in viri lahko optimalno mobilizirajo in privedejo do sinergije. Za Humboldt jezik deluje in se razvija podobno kot »notranje povezan organizem« (*innerlich zusammenhängender Organismus*).¹⁰

8 Humboldt, *Kawi-Schrift*, str. 477: »Zatorej mora končna sredstva uporabiti na neskončen način.«

9 Chomsky je Humboldt u večkrat izkazal spoštovanje. Med njegovimi številnimi deli glej »Goals of Linguistic Theory,« v *Current Issues in Linguistic Theory* (The Hague: Mouton, 1970), str. 17.

10 Humboldt, *Kawi-schrift*, str. 384.

Humboldtovo razumevanje kitajskega jezika in pisave

Kot znan poliglot Humboldt izkazuje široko in globoko razumevanje kitajskega jezika.¹¹ Kar se tiče kitajske pisave, nam Humboldt pušča v premislek številne opombe, ki so kratke, a pronicljive. Glavni primer je njegovo razlikovanje med »pisavo besed« (*Schrift der Worte*) in »pisavo misli« (*Gedankenschrift*). Pri tem razlikovanju kitajsko pisavo Humboldt eksplicitno pripiše slednji, za razliko od indoevropskih pisav, ki spadajo v prvo skupino.¹² Da bi podčrtal idiosinkrazijo kitajske pisave kot »pisave misli« Humboldt napotuje na to, da je »na določen način kitajska pisava v sebe zaobjela [embraced] filozofsko delo.«¹³ Za Kitajce, posebej za tiste, ki imajo veliko strast do kitajske pisave in za tiste, ki se ukvarjajo s filozofijo, se te Humboldtove opombe slišijo zelo privlačno. Vendar pa nam ne bi smele laskati do te mere, da bi spregledali inherentni odnos kitajske pisave do govorenega jezika.

8

Naj razložim. V splošnem Humboldtovo označitve kitajske pisave kot »pisave misli« ne bi smeli razumeti preveč poenostavljeno. Vemo, da ima v kitajski pisavi vsaka pismenka že od samega začetka tako svoj zapis kot tudi svoj glas. Kolikor je pomen pisave, da predstavlja, kar je rečeno, mora kitajska pisava, tako kot vse ostale, najprej izpolniti svojo vlogo »pisave besed«. Vendar za razliko od abecedne pisave, ki ponuja shematski način predstavljanja glasov, v kitajski pisavi

11 Za splošno oceno Humboldtovega razumevanja kitajskega jezika, glej moj zgodnejši članek, Tze-Wan Kwan, »Wilhelm von Humboldt on the Chinese Language: Interpretation and Reappraisal,« *Journal of Chinese Linguistics* 29 (2) (2001): str. 169–242.

12 Glej Humboldtovo pismo Welckerju v letu 1822, v Wilhelm von Humboldt, *Werke in Fünf Bänden*, Band V, *Kleine Schriften, Autobiographisches, Dichtungen, Briefe* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981), str. 251–259.

13 Wilhelm von Humboldt: »Lettre à Abel-Rémusat sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue chinoise en particulier« (Paris: Librairie Orientale de Dondey-Dupré, 1827). Nemški prevod Christoph Harbsmeierja, »Brief an M. Abel-Rémusat: Über die Natur grammatischer Formen im allgemeinen und über den Geist der chinesischen Sprache im besonderen«, glej Harbsmeier, *Zur philosophischen Grammatik des Altchinesischen im Anschluß an Humboldts Brief an Abel-Rémusat* (Stuttgart: Frommann, 1979), str. 81; moj angleški prevod. Nemški izvirnik je: »weil die dort entwickelte Schreibweise schon in sich in gewisser Weise eine philosophische Arbeit beweist.«

glas pismenke v njeni zapisani obliki ni nujno razviden. V podobi pismenke so zelo pogosto predstavljene samo misli v ozadju pojma in ne predpostavljeni glas, ki ga mora učenec pridobiti ločeno, neodvisno od podobe. Še bolj pomembno je, da imamo celo pri pismenkah, pri katerih obstaja zapis zvoka, dve oviri, ki preprečujeta, da bi glas povsem sovpadal z vizualno podobo. Prvič ni nobenega preprostega in shematskega načina predstavitve glasu (za razliko od abecede). Drugič pa, čeprav ima glas pismenke neko povezavo s pomenom slednje, se pomena ali vsebine misli, izraženih v pismenki, zelo pogosto ne da v polni meri izvesti iz samega glasu, ki je v osnovi enozložen in povzroča zmedo zaradi izobilja enakoglasnic. Pomen pismenke bolje ugotovimo tako, da ga najdemo s pomočjo različnih komponent ustreznih oblik zapisa. Zaradi tega se kitajska pisava izkaže kot relativno neuspešna v vlogi pisave besed. Kitajska pisava se je po tej poti razvila iz pisave besed in postala tudi pisava misli.

Na tej točki moramo na kratko omeniti, da je Humboldt razlikoval med pisavo besed in pisavo misli desetletje pred sedaj mnogo bolj znanim razlikovanjem med »logografijo« in »ideografijo«. Temu razlikovanju lahko sledimo nazaj vse do Pierra-Etienna Du Ponceauja (1760–1844), vendar so ga je kasneje ponovno oživili I. J. Gelb in drugi.¹⁴ Ta zgodovinska omemba je pomembna, saj je Du Ponceaujeva smer tista, ki je zagovarjala nazor, da kitajska pisava ni ideografija, temveč vseskozi logografija in trdila, da kitajske pismenke označujejo le besede, ne pa idej. V resnici sem pri gornji recepciji Humboldtovega razlikovanja mnenja, da je kitajska pisava tako pisava besed kot pisava misli, s tem, da se v drugi vlogi bolj kot v prvi, v polni meri pokažejo močne plati kitajske pisave. Ob tem se v popolnoma zavedam, da ta moj pogled za prevladujočo usmeritev sinologije, ki je že dolgo tega sprejela Du Ponceaujev pogled, morda ne bo sprejemljiv. Dejstvo je, da je nekaj novejših Du Ponceaujevih privržencev (John DeFrancis je pri tem najbolj neposreden) stališče logografije prignalo tako daleč, da so dobesedno, pogosto z uporabo ustrahovalnih besed, prepovedali drugim,

14 Glej I. J. Gelb, »Review of René Labat's Manuel d'épigraphie akkadienne (signes, syllabaire, idéogrammes),« *Journal of the American Oriental Society* 69 (4) (1949): 234–237. Glej tudi Gelb, *A Study of Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), str. 14–15.

da uporabljajo termin »ideograf« (in »piktograf«) za kitajske pismenke. Njihova drža je v tem pogledu tako močna, da jo je Chad Hansen pejorativno označil kot »prohibicionistično« zahtevo, za katero meni, da temelji na »kategorijalni napaki«. ¹⁵ Za Hansena so tisti, ki so sprejeli Du Ponceaujevo stališče, pomešali domnevno »ersatz ideografska mentalščina [Mentalese]« z »resničnim ideografskim jezikom, kot je kitajščina«. ¹⁶ Če je prvemu mogoče oporekati, ker je domnevno »zaseben, mentalen, ..., temačen, skrivnosten in odvečen«, ¹⁷ pa je slednji, trdi Hansen, »resničen, javen, viden primer idej, ki delujejo na prostem«. ¹⁸ Povzemajoč svoje argumente, Hansen ponuja sledeči sklep: »zatorej imamo dober razlog, da zavrnamo prohibicionistično analizo »ideografov« in še naprej imenujemo kitajsko pisavo »ideografsko«.« ¹⁹

10

Mislim, da v nadaljevanju tega spisa nočem nujno braniti uporabe oznake ideografije kot karakterizacije kitajske pisave na splošno, saj bi to vključevalo podrobno in kontroverzno diskusijo o splošnem jezikoslovju in filozofiji kot tudi o semiotiki. Kar moram tu braniti, je v celoti nenadomestljiva vloga vizualno-grafičnih komponent kot učinkovitega in nepogrešljivega vira pomena v kitajski pisavi. Da pa bi to lahko storil, sem več kot voljan pritegniti Hansenu pri ignoriranju Du Ponceaujevega »prohibicionizma« tako, da občasno uporabljam termin »ideografska«, ne tako zelo kot generično karakterizacijo kitajske pisave temveč vsaj pri prevajanju specifičnih mehanizmov tvorbe pomena v kitajski pisavi, znanih iz davnine kot *Šest poti* (六 書).

Kot sem razložil zgoraj, je pisava misli (ideografija) tudi pisava besed (logografija). Res je, da se nekatere kitajske pismenke, tako kot npr. sposojene pismenke, od davnin uporabljajo le kot zvočne oznake in da nekatere druge pismenke, kot npr. fonetske komponente, vsebujejo tudi fonetske elemente. Vendar je bil izid tak, da so se Kitajci kolektivno odločili, da se ne bodo preveč

15 Chad Hansen, »Chinese Ideographs and Western Ideas,« *Journal of Asian Studies* 52 (2) (1993): 373–399, na str. 375.

16 Ibid., str. 396.

17 Ibid.

18 Ibid., str. 397.

19 Ibid., str. 375.

zanašali na fonetske poti pri oblikovanju svoje pisave. Kar se tiče semantike, je očitno, da tako kot pri vseh drugih jezikih, zvočni vidik kitajske pisave prispeva k pomenu, vendar Humboldt napotuje na to, da je »vizualni« vidik pisave tisti, v katerem pomen postane bolj »očitni« (*offenbar*). Pripomni, da so »pismenke skoraj vse sestavljene; njihovi deli skoraj takoj padejo v oči.«²⁰ Zaključí celo, da je to pisava, ki ima močnejši učinek na uporabnikov um, saj so elementi v pisavi tisti, ki so kognitivno sugestivni in intelektualno stimulatívni. Kot rezultat, poleg nekaj fragmentarnih zvočnih oznak, najdemo v kitajski pisavi celo bogastvo semantičnih informacij, izraženih bolj z vizualno-grafičnimi, kot pa z audio-fonetskimi sredstvi. Pogosto smo priča situaciji ko, začeni z nekaj preprostimi in občutljivimi komponentami ter s pomočjo nekaj domišljije lahko tvorimo skrajno subtilne ali celo idealistične pomenske strukture. Morda je to razlog, zakaj Humboldt, kot »empirično« utemeljeni idealist, smatra da kitajska pisava uteleša »filozofsko delo«.

Kot sem že izpostavil v zgodnejšem članku, je Humboldtovo poudarjanje vloge kitajske pisave usklajeno z njegovim razumevanjem kitajskega zvočnega sistema. Ko primerja kitajščino z drugimi jeziki, Humboldt pripomni, da kitajščina izkazuje relativno pomanjkanje fonične kompleksnosti.²¹ Ta domnevna »fonična revščina« (*lautliche armut*)²² se da videti v takšnih značilnostih kot so enozložnost (morfemsko-silabično razmerje se približa enici), izolacija glasu in posledično pomanjkanje morfoloških in slovničnih označevalcev, relativno malo fonemov (z izjemo tonov) itn. Posledično, glede na te navidezne »deficite« je glavno vprašanje, na katerega mora Humboldt odgovoriti, kako je kitajski

20 Humboldt, *Brief an Abel-Rémusat*, str. 80; kurziva je moja. Harbsmeierjev nemški prevod je: »springen gerade in die Augen.«

21 Kar se tiče teze o fonični revnosti kitajščine, je Humboldtovo stališče kasneje prevzel Bernhard Karlgren. Glej Karlgren, *The Chinese Language: An Essay on Its Nature and History* (New York: Ronald Press Company, 1949), str. 7–8. V knjigi Karlgren zapiše sledeče opažanje: »Če pogledamo na glasove jezika, ugotovimo, da je sodobna mandarinska kitajščina izjemno preprosta in po svojih virih revna.« A drugje doda: »Ta borna in revna zaloga glasov pa je vendar obogatena s ti. muzikaličnim naglasom, ki ga ima vsaka beseda. V pekinščini so štirje takšni toni.«

22 Humboldt, *Brief an Abel-Rémusat*, str. 84; glej tudi Kawi-Schrijf, str. 460, E–78.

jezik zmogetl uspevati v teku preteklih tisočletij in dati takšne sadove v poeziji in filozofiji? V drugi polovici tega prispevka bom poudaril, da kitajska pisava izkazuje močno navzočnost »analogije pisave« (*Analogie der Schrift*), s katero močno kompenzira za umanjkanje njene fonične kompleksnosti. Videli bomo tudi, da je natanko »analogija pisave« tista, s pomočjo katere doseže velik del naloge tvorjenja abstraktnih pojmov.

Tvorba abstraktnega pomena v kitajski pisavi

12

Transformacija Lishu in njene konsekvence. Da bi dosegli boljši vpogled v pomenski svet kitajske pisave ali da bi videli, kako se v njej izvršuje »filozofsko delo«, moramo stopiti onkraj ovir transformacije *lishu* (隸變) in se vrniti k zgodnejšim kitajskim pisavam, kot sta npr. pisava orakeljskih kosti (v nadaljevanju POK) in pisava na bron (v nadaljevanju PB). Transformacija *lishu* je razvojni proces kitajske pisave od njenih arhaičnih in starodavnih stilov v klasične (in danes za nas bolj ali manj čitljive) oblike pisave, namreč *lishu* 隸書 (= 漢隸, ali »kleriška pisava«) in *kaishu* 楷書 (= 今隸, ali »standardna pisava«).²³ Transformacija *lishu* vključuje vzporedne tendence konvergenca *li* (隸合) kot tudi divergenca *li* (隸分). Medtem ko prva tendenca izvorno dispartne komponente stereotipizira v en sam način pisanja, slednja, nasprotna tendenca, izvorno identične komponente pri oblikovanju različnih pismenk zapiše drugače. Eden od poglobitnih razlogov, da v tem članku obravnavamo arhaične oblike pisave namesto modernih je, da so se zaradi transformacije *lishu* mnoge kognitivne komponente izvornih oblik pisave hudo zabrisale, popačile, navzkrižno premenjale in pomešale. Tako tisto, kar v modernih pisavah preostaja, ni več zadosti povedno za noben resen poskus pridobitve natančnega etimološkega razumevanja kitajske pisave in njene genealogije. Le pri povratku k POK ali BP

23 Glej Zhao Ping'an 趙平安, *Li Bian yanjiu* 隸變研究 (Baoding: Hebei University Press, 1993); glej tudi Qiu Xigui 裘錫圭, 〈從馬王堆一號漢墓「遺冊」談關於古隸的一些問題〉, v *Kaogu* 考古, št. 1 (1974).

lahko obnovimo sicer izgubljeno informacijo.

Zaradi zmede, povzročene s transformacijo *lishu*, nam postane jasno, da se pri našem poskusu, da bi obnovili kognitivne vsebine pismenk, ne bi smeli več zanašati na »radikale« (部首), ki so natanko rezultat *lishu* transformacije. Radikale je s kognitivnega vidika bolje nadomestiti s »komponentami« (部件), ki zrcalijo resnično strukturo pisave še pred procesom zmede.

»Šest poti« oblikovanja kitajskih pismenk. Ko gre za oblikovanje in genealogijo kitajskih pismenk ne moremo zaobiti doktrine »šestih poti«, ki so jo kitajski učenjaki poznali že tako zgodaj, kot je čas dinastije Vzhodni Zhou²⁴ in jo je sistematično obravnaval Xu Shen v času dinastije Vzhodni Han. Medtem ko bi za temeljitejšo obravnavo šestih poti bila potrebna posebna razprava, pa je potrebno šest poti vsaj naštet, zato da se bomo lahko na njih sklicevali v naši nadaljnji razpravi. Ker je bilo na zahodu šest poti terminološko tako različno predstavljenih bom, zaradi poenostavitve, navedel nekaj glavnih prevodov (Joseph-Marie Callery,²⁵ L. C. Hopkins,²⁶ Edwin Pulley-blank,²⁷ Göran Malmqvist,²⁸ in Steven Roger Fischer)²⁹ v tabeli 1. Na sledečih straneh bom, ko se bom skliceval na šest poti, uporabljal bodisi kitajske termine (v latinizirani verziji) ali pa, ko bo potrebno uporabiti zahodni izraz, prevod Görana Malmqvista, saj se termini, ki jih uporablja v samostalniških oblikah najboljše vklapljajo v sobesedilo naše razprave. Poudarimo še Malmqvistovo preferenčno rabo termina »ideografski«, kot je bilo anticipirano v naši predhodni diskusiji.

24 Izraz *liushu* 六書, ponavadi preveden kot »Šest poti« ali »Šest pisav,« je bil prvič omenjen v *Obredju Zhouja* (周禮), ki se ga datira v obdobje vojskujočih se držav dinastije Vzhodni Zhou.

25 Joseph-Marie Callery, *Systema phoneticum scripturae sinicae* (Macao, 1841), mikrofiš na Kitajski univerzi v Hong Kongu, citirano tudi pri Hopkinsu; glej naslednjo opombo.

26 L. C. Hopkins, *The Six Scripts: Or the Principles of Chinese Writing: A translation of Tai T'ung's* 《六書故》 (Cambridge: Cambridge University Press, 1954).

27 Edwin Pulleyblank, *Outline of Classical Chinese Grammar* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1995), str. 7–8.

28 Glej Göran Malmqvist, »Chinese Linguistics,« in *History of Linguistics*, vol. 1, *The Eastern Traditions of Linguistics* (London: Longman, 1994), str. 1–24.

29 Steven Roger Fischer, *A History of Writing* (London: Reaktion Books, 2001), str. 176.

Glede šestih poti je splošno mnenje, da sta prvi dve (piktografi in ideografi) direktni zapis empiričnih objektov in stanj, sledeči dve (ideografi komponent in fonetične komponente) sta kombinatorni formaciji, dve zadnji (sposojene pismenke in izvedene grafične podobe) pa sta načina uporabe že obstoječih pismenk. Rekel bi, da je to zelo rudimentaren in oporečen opis, ki pušča nerazložene številne kompleksnosti in nerazrešena številna teoretska vprašanja. A ponovno, ker ne poskušamo podati popolne obravnave te zadeve, je dovolj izpostaviti, da šest poti dejansko ne predstavlja ločenih sredstev tvorbe pismenk, temveč da so prepletene in med seboj povezane v takem smislu, da vsaka pot lahko obsega številne podpoti, na katerih druge poti morda igrajo kakšno vlogo. Iz teoretskih razlogov, kot bomo videli v nadaljevanju razprave, bomo dali poseben poudarek na *huiyi* (sestavljene ideografe) in *zhuanzhu* (izvedene grafe, ki jih bomo imenovali kasneje drugače).

14

Šest poti (六 書) tvorbe pismenk (s primeri)		J. M. Callery	Hopkins	Pulleyblank	Malmqvist	S. R. Fisher
1. <i>Xiangshing</i> 象形	日、月	<i>Figurae imitatorias</i> (posnemujoče obliko)	slikovne	›posnemujoča obrise‹ (podobe izvedene iz piktogramov)	piktografi (podobe so risbe objektov)	piktografske
2. <i>Zhishi</i> 指事	上、下	<i>Rerum indicatorias</i> (indikatorke stvari)	indikatorske	›pokazujoče na stvari‹ (podobe, ki direktno simbolizirajo ideje)	ideografi (upodobitve abstraktnih idej)	simbolno (ali ideografsko)
3. <i>Huiyi</i> 會意	武、信	<i>Sensum aggregantes</i> (?kompozitne)	pomenjujoče zloženke	›sestavljene pomeni‹	zloženi ideografi (kombinacije ideografov ali piktografov)	analitika zlaganja

4. <i>Xingsheng</i> 形聲	江、 河	<i>Sono adjunctae</i> (združena z glasom)	fonetske	›oblika in glas‹ (podobe, ki združujejo dve preprostejši podobi, eno, ki predstavlja glas in eno, ki se nanaša na pomen)	fonetične zloženke (kombinacija ›razredne oznake‹, ki kaže na semantično območje [...] in ›fonetične oznake‹, ki služijo temu, da pokažejo glas	zloženke- semantično- fonetično
5. <i>Jiajie</i> 假借	令、 長	<i>Fictitiam significationem accipientes</i> (prejmejo fiktivni pomen)	posvojevalne	izposojanje‹ (kjer se pismenka uporablja za drugo besedo, ki se glasi enako ali podobno)	posojene pismenke (pismenke izposojene zato, da služijo kot semantično nepovezani homofoni)	rebus (ali fonetično posojilo)
6. <i>Zhuanzhu</i> 轉注	老、 考	<i>Inversae</i> (obrnjene)	preusmerjene	›prenešen zapis‹ (neobičajna kategorija [...], pri kateri se besede z različnim glasom, a podobnim pomenom zapišejo s podobnimi grafičnimi podobami)	izvedene podobe (podobe, ki jih je Xu Shen smatral za semantično povezane in ki izkazujejo manjše grafične variacije	vzajemno interpretativne

Tabela 1

Za namen predstavljanja govora in konstituiranja pomena kitajska pisava upodablja občutljive in konkretne objekte kot tudi bolj subtilne in abstraktne pojme.³⁰ Ker se v tem prispevku posebej ukvarjamo s problemom tvorbe abstraktnih pojmov in ne s tvorbo pojmov na splošno, bi lahko bili v skušnjavi obravnavati piktografe, ki so najbolj konkretna »pot«, kot zgolj postranskega pomena za našo razpravo. Toda že na samem začetku moramo izpostaviti, da je tak pogled resno zmoten, saj ne uspe upoštevati potenciala piktografov, ki se ne uporabljajo le »kot taki«, temveč kot komponente pri gradnji kompleksnejših pismenk, vključno s pismenkami, ki imajo abstraktne pomene.

Če pogledamo čez oviro, ki jo je povzročila transformacija *lishu* in naredimo sistematičen pregled komponent pisave *in toto*, odkrijemo, da je navkljub velikemu številu pismenk, ki so se razvijale druga za drugo in širokega spektra njihovih pomenov, celotno telo kitajske pisave narejeno iz, če govorimo kognitivno, le relativno majhnega števila komponent, ki so po pomenu ponavadi čutne, empirične in zemeljske, tako kot pri sledečih:

16

1. Človekovo telo in telesni deli (人體及其部份): 手 (roka), 止 (stopalo), 人 (človek), 女 (ženska), 耳 (uho), 目 (oko), 口 (usta) . . .

2. Telesni gibi in fizičnost (肢體活動/生理現象): 大 (velik), 立 (stati), 欠 (obrnjeno stopalo), 步 (korak), 身 (noseča), 厶 (obrnjena usta) . . .

3. Naravni fenomeni (自然現象): 日 (sonce), 月 (mesec), 山 (grič), 石 (kamen), 水 (voda), 火 (oganj), 土 (zemlja), 雨 (dež) . . .

4. Živali in rastline (動物植物): 牛 (vol), 羊 (koza), 犬 (pes), 馬 (konj), 隹 (ptič), 魚 (riba), 竹 (bambus), 木 (les), 米 (riž), 來 (pšenica), 艸 (trava) . . .

5. Preživetje in kultura (生活文化): 斤 (sekira), 戈 ([*dagger-axe*] *ge* – helebardi podobno orožje z bodalom op. prev.), 門 (vrata), 宀 (streha), 皿 (pripomoček),

30 Abstrakcija je zahodni pojem, ki se uporablja v kontrastu s konkretnostjo. V zahodni filozofiji se razlika med abstraktnim in konkretnim lahko razume in uporablja zelo različno. Za Johna Locka konkretno in abstraktno vključuje tako epistemološke kot semantične zadeve. Pri Heglu pa je razlika med abstraktnim in konkretnim mišljena na epistemološko-metafizični ravni, česar polno razumevanje vključuje tudi »spekulativno« razsežnost, ki je razsežnost absolutne vednosti, tipične le za Hegla. Vendar se v tem članku s »konkretnim« preprosto nanašamo na tisto, kar je dosegljivo ali opisljivo s fizičnimi, čutnimi in empiričnimi izrazi, »abstraktno« pa pomeni tisto, kar ne more biti dostopano ali opisano na tak način.

耒 (plug), 么 (svila), 衣 (oblačila), 豆 (posoda za hrano), 酉 (steklenica) ...

6. Ločila in simboli (指事符號): 、 (pika), 一 (pomišljaj), 八 (ločeno), 彡 (emisije, svetloba/zvok), 中 (srednje) ...

7. Polisemije in nedoločenke (多義或未定): 丂, 乙, 匕, 九 ...

V tem seznamu komponent pisave opazimo, da so pri prvih petih v glavnem piktografih objektov, ki so večinoma empirični in čutni po naravi (medtem ko nekaj komponent v preostalih dveh tipih tudi temelji na čutnih fenomenih).

Pozni Qing in zgodnji republikanski učenjak Zhang Binglin 炳麟 (1869–1936) nam je tozadevno dal grobo idejo o tem, kako veliko težo ima ta nabor piktografov lahko v celotni tvorbi pomena v kitajščini. Čeprav je bil sam skeptičen glede takrat na novo odkopanih zapisov na orakeljskih kosteh, je Zhang v Izvoru kitajske pisave (文始) trdil, da je moč izvajati celoten nabor kitajskih pismenk iz tega, kar je imenoval proto-pisave (初文) in kvazi proto-pisave (準初文), ki jih je skupaj po številu le okrog 510. Zhang je potem izpostavil, da je to »jedro« kitajske pisave zgrajeno skoraj izključno iz piktografov, preprostih ideografov in njihovih izvedenk.³¹

Glede analize komponent se poleg tradicionalne modrosti, prenesene iz kitajske davnine (vključno s Xu Shengovim ne neproblematičnim delom) in z delom moderne kitajske filološke stroke, navdihujem s kognitivno-semantičnimi principi, ki jih zagovarja George Lakoff z Berkeleya, ki je, skupaj z Markom Johnsonom in drugimi, ustanovil kognitivno jezikoslovno šolo. Lakoffovi in Johnsonovi premisleki telesnih shem in utelešenega uma so zelo relevantni, saj gredo v smeri naših opažanj, da imajo zgoraj naštetih arhaične komponente pisave veliko za opraviti s človeškim telesom in so največkrat čutne/otipljive po svoji naravi.³²

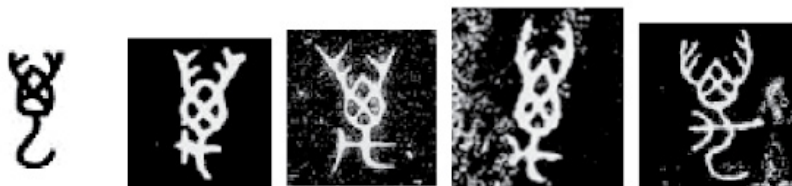
Vendar se iz teh pretežno čutnih, slikovnih, komponent dajo izraziti ne le fizični objekti ali empirična stanja zadev, temveč tudi najbolj abstraktni (ali težko razumljivi) pojmi. To je tisto, kar moramo v nadaljevanju pokazati.

31 Glej Zhang Binglin 章炳麟, 《文始》 (Hangzhou 杭州: Zhejiang Tushuguan, fotokopija avtorjevega na roke napisanega izvoda 浙江圖書館用著者手寫稿本景印, 1913), »文敍.«

32 Glej George Lakoff in Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999).

Tvorba abstraktnih pojmov na primeru komponentne analize arhaičnih oblik pisave

Da bi pokazali, kako je kitajska pisava, kot je nakazal Humboldt, »zaobjela v sebe filozofsko delo«, se bomo v nadaljevanju osredotočili na nekaj eksemplaričnih pismenk, ki izkazujejo različne stopnje abstrakcije v pomenu: 萬, 它, 言, 災, 仁, 義, 思, 念, 法, 律, 善, 考, 莫, 農(環), 幾.



Slika 1³³

18

Čista fonetska izposoja (rebus): pripoved o škorpionu (slika 1). Zapis 萬 (*wan*) je pogosto uporabljena pismenka, ki se nanaša na število »deset tisoč«. Od davnine je prvih nekaj »števil« bilo predstavljenih z ustreznim številom horizontalnih črt, kar nam da pismenke 一, 二, and 三 (ki pomenijo ena, dva in tri), ki se danes še vedno uporabljajo. Za večja števila bi bilo vsekakor vse bolj neprikladno³⁴ sestavljati pismenke na enak način. Večja števila je potrebno sestavljati na drugačen način. Dejansko so bile preostale številke, od »štiri« do »deset«, sestavljene drugače in njihova interpretacija ostaja kontroverzna.

V primeru pismenke *wan* 萬 je bila situacija precej enostavna: navkljub dejstvu, da se je pismenka že od njenega najzgodnejšega pojava v POK uporabljala v pomenu števila »deset tisoč«, izvorna oblika pismenke, tako v POK

33 Vsi primerki zapisov POK in PB so, če ni navedeno drugače, povzeti, z velikodušnim dovoljenjem profesorja Ho Che Waha 何志華, direktorja projekta CHANT, iz podatkovne baze CHANT, ki se hrani na Kitajski univerzi v Hong Kongu. Za lažje navajanje se serijske številke primerkov POK lahko najdejo tudi v Shen Jianhua 沈建華 in Cao Jinyan 曹錦炎, 《新編甲骨文字形總表》 (Hong Kong: Chinese University Press, 2001). Za pismenko 萬, od leve proti desni, POK: glej »CHANT-1861«; PB: glej CHANT »史牆盤.10175,« »舟鼎.2484,« »大克鼎.2836,« »樂子簠.4618.«

34 Pismenka 三, ki pomeni »štiri« je tudi v uporabi, vendar jo že dolgo nadomešča 四. V pisavi orakeljskih kosti je bila odkrita tudi pismenka s petimi horizontalnimi črtami, nanašajoča se na »pet.«

kot v PB, jasno napotuje na to, da je bila izvirno piktograf (象形 *xiangxing*), ki je predstavljal škorpijona. Pismenka se je kasneje uporabljala v pomenu »deset tisoč,« verjetno zato, ker je bila v arhaični govorici izgovorjava besede »škorpion« enaka kot ali blizu izgovorjavi števila »deset tisoč«. ³⁵ Tako imamo značilen primer »posojene pismenke«, temelječe na principu »fonetičnega izposojanja« (同音假借) ali rebusa, kar ustreza eni od šestih poti za tvorjenje pismenk v kitajski pisavi, ki jih je naštel Xu Sheng v času dinastije Vzhodni Han. Ves ta scenarij je povzel Qing učenjak Duan Yucai 段玉裁: »[Wan] je bilo ime neke žuželke, vendar pa je bilo sposojeno (ali posojeno) kot ime za število ›deset tisoč‹, ker ›deset tisoč‹ nima svoje lastne ustrezne grafične podobe. Ker to posojilo dolgo ni bilo povrnjeno, je svet učenjakov počasi izgubil sled za njegovim izvirnim pomenom.« ³⁶ V retrospektivi vemo, da je bila kot kompenzacija za nevrnjeno posojilo kasneje izumljena pismenka 𧈧 (*chai*), ³⁷ ki ni bila nič drugega kot »pripis« dodane semantične oznake 虫 k izvirni pismenki 萬, ki specifiira, da gre za žuželko in ne za število. Toda sčasoma je ta »aditivna pismenka« (累增字), namreč 𧈧, postala manj znana kot še ena pismenka, 蝎.

Nadalje morda ljudje ne vedo, da je pismenka 万, ki se danes uporablja kot poenostavljena oblika pismenke 萬, tudi sama arhaičnega izvora, sledimo ji lahko nazaj do POK in PB. Poleg njenih, od lastnega imena različnih rab, se je pismenka 万 nanašala na glasbenike, ki so sodelovali pri ceremonijah: odtod izraz 万人

35 Po Bernhardu Karlgrenu je bila arhaična izgovorjava pismenke 萬 »*miwan*,« pismenke 蝎 pa »*xiat*,« delili sta si le glavni samoglasnik; a dodana pismenka 𧈧 »*thad*,« in 蝎 »*xiat*« si delita cel zaključek. To, seveda, ni dovolj močan dokaz za rebusni odnos med pismenkama 萬 in 蝎. Za pojasnitev tega razhajanja moramo najprej pomisliti, da se je v davni škorpion lahko imenoval drugače kot 蝎. Nadalje, glede na jasno vizualno obliko pismenke 萬 kot škorpijona in kasnejšo definicijo njegove aditivne izvedenke 𧈧 kot škorpijona (glej opombo 36) ter dejstva, da ni na razpolago nobene druge alternativne razlage, nam mora biti dovoljeno predpostaviti, da je izvirna izgovorjava škorpionu podobne žuželke morala biti blizu izgovorjavi besede »deset tisoč.«

36 Duan Yucai 段玉裁, *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注: »萬, 謂蟲名也。假借為十千數名, 而十千無正字。遂久假不歸, 學者昧其本義矣.«

37 Izvirni pomen 萬 je pustil sled v pismenki 𧈧, ki je primer aditivne pismenke (累增字). Pismenka 𧈧 je bila v *Shuowen* definirana kot »𧈧, 毒蟲也,« in v *Guangya* 廣雅 kot »𧈧, 蠍也.« Iskanje po *Petindvajsetih zgodovinah* (二十五史) pokaže, da je bila pismenka 𧈧 tam uporabljena okoli petdesetkrat, primer česar je v 《三國志. 卷二十九. 魏書. 方技傳. 華佗傳》: »彭城夫人夜之廁, 𧈧螫其手.«

(*wanren*). Vendar pa se je natanko zaradi domnevnega homofoničnega odnosa med 万 in 萬, prvo od davnine uporabljalo vzporedno s slednjo za označitev enako homofone predstave o »deset tisoč«.³⁸ Ta navidezno trivialen prikaz 万 natančno pokaže, da je bila tako abstraktna zamisel, kot je »deset tisoč«, lahko bila reprezentirana po čisto homofonih principih z arbitrarno izposojjo izgovorjave od več kot ene od razpoložljivih, sicer semantično nepovezanih pismenk.



Slika 2³⁹

20

Izvedeno (semantično) izposojanje: od kače do »tretje osebe« (slika 2). V moderni kitajščini je druga posojena pismenka 它 (*ta*) izraz za »tretjo osebo« ednine osebnega zaimka, ustrezajoča »it« v angleščini ali »es« v nemščini. Vendar hiter pogled na nekaj oznak za to pismenko v POK in PB takoj razkrije, da je bila pismenka izvirno tudi piktograf, ki je predstavljal kačo. V nekaj redkih POK primerkih je bila noga postavljena pred kačo, zato da bi bila poudarjena nevarna narava upodobljene živali. V davnini sta bili 虫 and 它 ena in ista beseda, ki se je nanašala na »kačo«.⁴⁰ Kako je potem prišlo do naknadnega pomena 它 kot »ono«? Xu Shen nam je odgovor na to dal v *Shuowenu* 說文 pred kakima dvema tisočletjema: »它 je kača . . . V davnini so ljudje živeli na travnatih površinah in skrbelo jih je zaradi kač. Zato so drug drugega pozdravljali z vprašanjem »Nobenih kač?«⁴¹ Potem, ko se je to dogajalo nekaj časa, je beseda/pismenka 它 dobila dva izvedena pomena: (1) Lahko se nanaša na stvari povezane s smolo. Izkopane so

38 Glej Qu Wanli 屈萬里, 《殷虛文字甲編考釋》 (Taipei: Linking Press, 1984). Glej tudi Qiu Xigui 裘錫圭, 〈甲骨文中的幾種樂器名稱-釋「庸」、「豐」、「鞀」, (附) 釋「万」〉, in Qiu Xigui, 《古文字論集》 (Beijing: Zhonghua Shuju, 1992), str. 207–209.

39 Za pismenko 它, POK: v primerek je iz »CHANT-1841A« drugi pa je od Dong Zuobina 董作賓, 《殷虛文字甲編.359》. Tretji primerek je PB iz »半白歸苑簋(羌白簋).4331,« četrti primer pa je pečatna pisava iz Xu Shenovega *Shuowen jiezi* 說文解字 (Beijing: Zhonghua Shuju, 2004), str. 285a.

bile na primer orakelske kosti z napisom »*Ali kralj nima nobene smole?*«⁴² (2) Potem ko se je ponavljaje uporabljala kot prvi predmet pogovora, kadar so se ljudje videli in pozdravili, je pismenka 它 sčasoma postala zaimmek tretje osebe na splošno, od tod njen pomen »ono«. Za razliko od fonetične izposoje izkazane v primeru pismenke 萬, izposoja 它 kot tretjeosebne zaimke najbrž ni temeljila na principu čistega rebusa, temveč je vključevala semantično povezavo. To lahko imenujemo »neizvirno izposojanje [*derivative borrowing*]« (引申假借), ki pomeni toliko kot še eno obliko tvorbe abstraktnega pojma. Morda bo na koncu tudi zanimivo povedati, da sta med prvoosebnimi in drugoosebnimi zaimki 自 (*zi*) oziroma 女 (*ru*). Z etimološkega vidika se da tako rabo enostavno razložiti: 自 je sprva pomenila »nos«, iz katerega je izpeljan pomen »jaz«, 女 pa pomeni »ženska«, katero je govorec »jaz« po običaju najprej naslavljal.



(jezik).⁴³

40 Po izposoji pismenke 它 za reprezentiranje zaimke tretje osebe »ono,« se je naknadno oblikovala aditivna pismenka 虺.

41 Xu Shen, *Shuowen jiezi*, str. 285a.

42 Zapis 王亡(無)它 ali njegove variante se pojavlja triinštiridesetkrat v podatkovni bazi CHANT. Izraz »*bu yu you ta*« 不虞有它, ki pomeni »ne biti v pozoru za druge zaplete«, je še vedno v uporabi.

43 Za pismenko 舌 (jezik), so primeri vzeti iz POK: CHANT 072b; PB: »*舌方鼎*.1220.«



(govoriti, beseda)⁴⁴



(glas)⁴⁵

22



(pomen/intencija)⁴⁶

Slika 3

Jezik ali govor predstavljen z »izrazi« z jezika (slika 3). V arhaični kitajščini pismenka 言 (yan), ki dobesedno pomeni »besedo« ali »govoriti«, izkazuje posebno obliko konstituiranja pomena. Pri POK and PB primerkih te pismenke jasno vidimo, da je pismenka sestavljena iz komponente 舌 ali »jezika« na dnu

44 Za pismenko 言 (govor/beseda) so primeri vzeti (od leve proti desni) iz POK: CHANT 0722a, 0722; PB: »中山王方壺.9735,« »白矩鼎.2456«; pečatna pisava: *Shuowen*, str. 51a; pisava na bambusu: »睡虎地秦簡. 語書.11.«

45 Za pismenko 音 (glas) so primeri vzeti iz (od leve proti desni) (1) PB: »秦公鐘.263«; (2) PB: »徐王子鐘.182«; (3) PB: »曾 乙 鐘.326«; (4) pečatna pisava: *Shuowen*, str. 58a; (5) pisava na svili: »馬王堆. 帛書老子甲本-112.«

46 Za pismenko 意 (pomen, intencija) so primeri vzeti iz (od leve proti desni) (1) PB: »九年衛鼎.2831«; (2) PB: »史牆盤.10175«; (3) PB: »令狐君 壺.9720.«

ter dodatne črte na vrhu, ki označuje »besedo«, ki jo domnevno izraža ali izreka jezik določenega govorca. Ker je horizontalna poteza, ki je ključnega pomena, simbolična in abstraktna po svoji naravi, bi pismenko morali klasificirati kot *zhishi* pismenko ali ideograf (po Malmqvistu). Vendar ne bi smeli spregledati dejstva, da je komponenta »jezik« (舌) na dnu tipičen piktograf, ki je sam izveden iz še preprostejšega piktografa 口 ali »usta«, z ustrezno iztegnjenim jezikom. Torej, začenši s piktografsko komponento/radikalom 口, v dveh korakih dobimo pismenko 言, ki tudi deluje kot radikal in je kot taka služila za stotine bolj zapletenih kitajskih pismenk.⁴⁷ Poleg vseh teh, sta dve pismenki še posebej vredni omembe. V PB z dodajanjem še ene horizontalne poteze ali majhnega kroga v komponento »usta« v pismenki 言, dobimo pismenko 音 ali »izgovorjeni glas«, ki jo lahko razumemo kot to, kar je vokalno »izraženo« z govornim organom. Z dodajanjem kroga prav na medialno os pismenke 言 dobimo pismenko 意 ali »pomen«/»intencija«. To nakazuje, da je pomen/intencija tisto, kar je »obkroženo« ali posredovano v govoru kot takem.

Poleg pismenke 言 sta še dve drugi pismenki povezani z jezikom in govorom ki kažeta podobno semantično strukturo kot 言. Na prvem mestu imamo pismenko 曰 (*yue*), ki pomeni »povedati«. *Yue* 曰 je sestavljena iz 口 ali ust z dodatno potezo, ki predstavlja nekaj »povedanega«, kakor to navadno vidimo v risanki. Potem imamo tudi pismenko 吟 (*jīn*), ki je izvorno pomenila »izdih« (吟, *yīn*). Tipografsko 吟 ni nič drugega kot 亼 (ali »obrnjena usta«) z dodatno potezo/črto, ki sega navzdol, označujoča »izdihovati« (zavzdihovati), tuliti ali izrekati nekaj na način, ki je malce »odzgoraj-navzdol«. Iz (te) komponente 亼 ali 吟 sta izvedeni pismenki 令 in 命, ki pomenita »ukaz« ali »povelje«. Ti primeri nam pokažejo zelo pomembno stvar: mnoge pismenke *zhishi* so pri posredovanju svojega relativno abstraktnega pomena odvisne od piktografskih komponent.

47 V naobsežnejšem kitajskem slovarju *Kangxi zidianu* 康熙字典 iz dinastije Qing, pod radikalom 言 najdemo okrog (plus ali minus) 880 naslovnih pismenk. V sodobnem BIG 5 naboru pismenk, še vedno ohranjamo okoli (plus ali minus) 300 naslovnih pismenk pod radikalom 言.



Slika 4⁴⁸

Viri »razdejanja« (slika 4). Pismenka 災 (*zai*), ki pomeni razdejanje, uničenje ali nesrečo, je kar najbolj zanimiva pismenka, kar se tiče njene genealogije. Medtem ko so sedanje pisane oblike 災 ali 灾⁴⁹ (ki se ji da slediti nazaj POK) očitni primeri *huiyi* (ali sestavljenih ideografov), je bila pismenka na neki stopnji tvorjena tudi po principu *xingsheng* 形聲. V primerih, navedenih zgoraj, se primerki od tretjega do sedmega (vsi iz obdobja pred dinastijo Qin) lahko interpretirajo (隸定) različno kot 𣎵 𣎵, 𣎵, 𣎵, 𣎵, ali 𣎵, v katerih 才 (danes se izgovarja kot *cai*) deluje kot fonetična komponenta. Zanimivo pri tem pa je, da uporaba fonetične komponente, kot se zdi, ni zadovoljila nenehne težnje starodavnih Kitajcev, da določijo pravi vir »razdejanj«, kar se doseže z dodajanjem različnih semantičnih komponent, ki spremljajo glasovno oznako 才. Kot je razkrita pri pismenkah, imenovanih zgoraj, se je uporabljalo vsaj tri glavne tipe semantičnih komponent:

- »voda« (𣎵 + 才 → 𣎵),
- »ogenj« (火 + 才 → 𣎵),
- »vojevanje« (戈 + 才 → 𣎵), ali

48 Za pismenko 災 (razdejanje), so primeri vzeti iz POK: CHANT 1330, 1239 1316, 1316a, 2417; Luo Zhenyu 羅振玉, »殷虛書契後編.8.18«; PB: »一 鐘.251,« »史牆盤.10175«; pečatna pisava: *Shuowen*, str. 209a; pisava na svili: »馬 王堆. 老子乙本卷前古佚書.75.«

49 Kompleksna oblika pismenke 災 napotuje na poplave in ogenj kot na vire razdejanj; poenostavljena pismenka 灾 napotuje na razplamtitev ognja v hiši. Omembe vredno je dejstvo, da je bila 灾 v uporabi že v POK (《甲骨文合 (集.1239)》) kot tudi v pisavah dinastije Han.

njihova mešanica

(火 + 戈 + 才 → 裁⁵⁰),

– označevale so različne vire razdejanj. Tendencia se je nadaljevala celo še v dinastiji Han, kot je bilo pokazalo v zadnjem primerku navedenem zgoraj (interpretiranem kot 材), sestavljenem iz semantične komponente 示 in fonetične komponente 才, ki izrecno navaja, da je bila nesreča »poslana od Boga« ali prihajajoča z neba. Po vsem tem se zdi, da je bil za pojmovanje razdejanja zvočna oznaka *cai* 才 tako marginalna v primerjavi s semantičnimi komponentami, da je bila sčasoma v celoti odpravljena ter je tako naredila prostor kasnejši *huiyi* pismenki 災, ki se je uporabljala skoraj dve tisočletji, vse do njene nedavne nadomestitve s »poenostavljeno« pismenko 灾, ki pa je dejansko ponovno oživiljena POK pismenka (glej drugi primerek, citiran zgoraj), ki je bila po svoji naravi tudi *huiyi*.⁵¹



25

Slika 5⁵²

Upodobitev dobrih osebnih naravnosti (slika 5). Pismenka 善 (*shan*) nosi pozitivne pomene, vključno z »dober«, »prijazen«, »vrl«, »dobrodelen« itd. A te vrline so abstraktna pojmovanja, katerih izvor potrebuje nakaj razlage. V POK je 善 sestavljen iz »koze« (羊) in enega ali dveh »očes« (目); v PB, so skoraj vsi razpoložljivi primerki pisave sestavljeni iz »koze« (羊) ter 誩. V *Shuowenu*, Xu

50 Čeprav je pismenka 裁 zelo redka in jo malokdaj najdemo v resničnem življenju, sem pred kratkim uspel locirati primer njene uporabe na distihu, ki je visel izven svetišča Gugsatan (局司壇, 국사단) blizu templja Guryongsa (龜龍寺, 구룡사) v narodnem parku Chiaksan (雉岳山, 치악산) v Južni Koreji.

51 Glede semantične genealogije pismenke 災 sem veliko pridobil v diskusijah s profesorjem Cheung Kwong Yuem 張光裕 iz Kitajske univerze v Hong Kongu.

52 Za pismenko 善 so primeri, od leve proti desni, POK: Shang Chengzuo 商承祚, 《殷契佚存.276》 in 《甲骨文合集.21021》; PB: CHANT 》善夫吉父鬲.704,《 》善夫吉父簋.4530; pečatna pisava: *Shuowen*, str. 102a; in Ding Fubao 丁福保, 《說文解字詁林》 (Beijing: Zhonghua Shuju, 1988), str. 1101.

Shen ne vključuje 善 kot naslovne, temveč drugo pismenko 讞 (z dvema 言 namesto z eno), ki spominja na PB obliko pisave in njegova razlaga za to je, da 讞 pomeni posebej naklonjene okoliščine. Sestavljena je iz 言 in 羊 (koza) in svoj pomen deli z 義 (primernost) in 美 (lepo).⁵³ Toda to Xu Shenovo slovarsko geslo potrebuje nadaljnjo razlago, če naj ima v današnjem času smisel. Komponenta 言 (sestavljena iz dveh 言) napotuje na dve osebi, ki se pogovarjata druga z drugo in tako simbolizira medosebni odnos. Kar se tiče komponente »koza«, moramo vedeti, da se poleg nanašanja na žival, nanaša tudi na totemsko masko ali naglavni okras, nošen v nekaterih starodavnih obredih. Zato je 羊 postal simbol pozitivnih vrednot nasploh; dejansko se je 羊 sistematično uporabljal kot komponenta v različnih pomensko pozitivnih pismenkah. Morda je na to mislil Xu Shen, ko je dejal, da »讞 deli svoj pomen s ›primerno‹ (義) in ›lepo‹ (美),« saj si tudi ti pismenki delita komponento »koza«.

26

Če povedano sestavimo, lahko zlahka razumemo, da 善 (sodobna inačica pismenke 讞) pomeni »dobro«, »prijazno« in »skrbno« naravnost, ki jo ljudje izkazujejo drug drugemu. Zavoljo preprostosti so bile kasnejše oblike 善 pisane le z enim 言, a če sodimo po prevladi 讞 v PB,⁵⁴ in navzočnosti iste pismenke celo s tremi 言, kot je zabeleženo v *Kangxi zidianu*,⁵⁵ lahko upravičeno trdimo, da je od davnine, 善 kot »dobrota« bila razumljena ne kot kvaliteta osebe same po sebi, temveč pojmovana vedno medosebna. Lin Yiguang, moderni učenjak, je dal sledečo razlago : »Dva 言 pomenita medsebojno prijaznost.«⁵⁶ Tako kot za pismenko 善 v POK (obsegajočo elementa »koza« in eno ali dve »očesi«) je očitno tisto, kar je tudi menjeno, dober občutek, ki se pojavi, ko se ljudje srečajo in pogledajo drug drugemu v oči. Nazadnje bi lahko pripomnili tudi, da je, za razliko od »oko« in »koza«, komponenta »govor« že sama po sebi je abstraktni pojem, katerega pomen je bil pojasnjen v primeru zgoraj.

53 Xu Shen, *Shuowen*; izvirno besedilo: 「讞, 吉也。從言從羊, 此與義美同意」.

54 V podatkovni bazi CHANT na Kitajski univerzi v Hong Kongu, je petinsedemdeset primerkov 善 od šestinsedemdesetih prepoznavnih z dvema 言 namesto z enim.

55 Poleg v *Kangxi zidianu*, lahko najdemo, v Duan Yucaijevem delu *Shuowen jiezi gulin* 說文解字詁林, v navedku iz *Xizhuan tonglun* 繫傳通論, ekvivalent pismenke 善 s tremi 言; glej *Shuowen jiezi gulin*, str. 1102a.

56 Glej Lin Yiguang 林義光, 《文源. 卷十》: 「二者者, 相善之意」.

Slika 6⁵⁷

»Ren« kot stvar »srca« (slika 6). V kitajski tradiciji sta *ren* 仁 in *yi* 義, konvencionalno brani kot »blagohotnost« in »pravičnost« predstavljali kardinalni vrline, značilni za konfucijanstvo. A bližnji pogled na prastare/ arhaične komponente teh dveh pismenk nam bo omogočili pridobiti alternativo in veliko bolj živo razumevanje obeh pismenk, kot pa ga podaja tradicionalna filozofska učenost. Pismenko 仁 (*ren*) se je le redko našlo v POK in PB. Zapisana oblika je bila podobna današnji obliki pismenke, obsegala je namreč komponenti »človek« (人) in »dve« (二), kar spet napotuje na dober odnos, ki ga ljudje izkazujejo drug drugemu.⁵⁸ Vendar v *Shuowenu*, pod geslom za 仁, poleg standardne razlage, ki smo jo podali zgoraj, Xu Shen omenja tudi obstoj drugačne arhaične oblike zapisa 𠂔, ki je bila iz komponent 千 (tisoč) in 心 (srce). Ta »arhaična oblika pisave« (古文), ki jo omenja Xu Shen, se dejansko nanaša na pisave, ki so se uporabljale v obdobju vojskujočih se držav dinastije Vzhodni Zhou. Čeprav so glede pomena 𠂔 možne različne domneve (pri tem je nenavadno, da je bila Xujeva opomba doslej spregledana ali zanikana), nekaj nedavno izkopanih bambusovih tablic iz časa vojskujočih se držav kaže, da je

57 Za primere 仁, glej, od leve proti desni, POK: Luo Zhenyu 羅振玉, 《殷虛書契前編.20.19.1》; PB: CHANT «中山王鼎.2840»; starodavna oblika pisave: *Shuowen*, pod 仁, str. 161b; pisava na bambusu: 《郭店楚簡. 五行》31, 41, in 《郭店楚簡. 老子丙》3.

58 Nekaj tipičnih uporab 仁 v konfucijanski tradiciji so v Analekte I : 6, 「汎愛眾 而親仁」; *Pomlad in jesen* (*Chunqiu zuozhuan*): 《左傳. 隱公六年》: 「親仁善鄰」.

bil 仁 času južne države Chu zares pisan kot 𢇛, z 身 zgoraj in 心 (srce-in-um) spodaj.⁵⁹

Na osnovi tega novega odkritja lahko zdaj sklepamo, da je domnevna arhaična oblika pisave, ki jo omenja Xu Shen, verjetno rezultat ortografskega nerazumevanja, saj so nekateri pisarji lahko 𢇛 pisali kot 𢇛. A kako naj, potem ko smo to razložili, interpretiramo zapis 𢇛, ki smo ga našli? Pomemben namig je v zgornjem delu pismenke 身, ki se je, poleg običajnega pomena »telesa«, izvirno nanašala na »nosečo žensko« ali »nosečnost«. ⁶⁰ S povezavo pomenov »noseče ženske« ter »srca in uma« dobimo jasno sporočilo skrbi, tolažbe in čustveno zavzete drže, ki je dejansko ključni pomen povezan s 仁 skozi zgodovino. Dejstvo, da sta pismenko uporabljala Konfucij in Mencij v oziru kardinalne vrline, le poudarja takšno rabo. Nadalje se *ren* 仁 celo kot kardinalna vrlina nanaša na »blagost,« ki je v jasnem kontrastu z drugo pomembno kardinalno vrlino *yi* 義, o kateri bomo razpravljali v naslednjem primeru.

28



Slika 7⁶¹

59 Zapis 𢇛 najdemo tako na bambusovih tablicah iz Guodian Chuja, izkopanih leta 1993 in na Chu tablicah, ki so prišle na dan v Hong Kongu pomladi 1994. Od Wang Xiaohonga sem izvedel, da se je pismenka 仁 v obobju vojskujočih se držav pisala kot 𢇛 (glej Wangov članek 《從郭店竹書看早期儒家的德目問題》). Hvaležen sem tudi Wang Qingjieju zato, da me je spomnil, da je v Kangxi zidian moč najti še nekaj drugih arhaičnih oblik zapisa 仁 pod naslovno pismenko 仁.

60 Dokaze za to najdemo lahko v POK/PB; glej tudi verz »大任有身, 生此文王« v *Knjigi poezije*, kjer se »大任有身« nanaša na to, kako je mati Zhou vladarja Wen-Wanga postala noseča. V celotnem korpusu *Petindvajsetih zgodovin* (二十五史), beseda »有身« nastopi petindevetdesetkrat, od česar se dvainpetdeset primerov nanaša na nosečnost.

»Pravičnost/poštenost« *podprta z močjo* (slika 7) Pismenka 義 (yi), ki se je konvencionalno prevajala kot »pravičnost«, je sestavljena iz dveh pismenk 羊 (yang, »koza«) in 我 (wo, običajno razumljene kot »jaz/mene«). Tej sestavi lahko sledimo vse do vse do POK in PB in je v uporabi še danes. Vendar ti komponenti ne bi smeli razumeti po njihovi običajnih pomenih, kot sta »koza« in »mene«. Yang 羊 se kot komponenta, kot smo že pojasnili, pogosto ne nanaša na žival »kozo« po sebi, temveč simbolizira »pozitivne vrednote« nasploh. Tako kot pri pismenki 我 (wo), moramo pripomniti, da tudi njen izvorni pomen ni bil osebni zaimmek »jaz«,⁶² kot je domneval Xu Shen in kakor je še danes v rabi, temveč se je 我 izvirno nanašala na vrsto žagastega orožja, kot so pokazale zadnje arheološke najdbe.⁶³ Na tem ozadju naj ponovno ovrednotimo sledečo razlago yi, ki jo podaja Xu Shen: »義 pomeni mogočno vedenje sebstva.«⁶⁴ Tu je, kot smo zapisali, nanašanje na »sebstvo« etimološko dejansko vprašljivo. Nanašanje 義 na »mogočno vedenje« ali weiyi 威儀 je povsem v skladu s tradicionalnim pomenom 我 kot »orožja« in s pogosto rabo pismenke 義 v besedi 威義 na bronu dinastije Zhou. Dejansko lahko izvedena pismenka 儀 pomeni yizhang 儀仗 ali »častno gardo« (nemško: *Ehrengarde*), tako kot pri državnih obiskih, pri katerih se pogosto kaže vojaška moč. To razloži, zakaj je bil tu kot komponenta uporabljen 我 (in ne »jaz«). S tem pojasnilom hitro pridemo do razumevanja, da je posledična moralna vrлина 義 ali pravičnost (sestavljena iz 羊 in 我) dejansko pomeni »delovanje zavoljo dobrega, podprto z močjo« Iz tega razloga imamo v

62 Xu Shenovo interpretacijo 我 kot 己 lahko najdemo v *Shuowenu*: »我, 施身自謂也; 或說我頃頓也。從戈從手。手或說古垂字, 一曰古殺字.« Vendar to Xu Shenovo interpretacijo niso jemali kot zelo prepričljivo. Poglavitni Qing učenjaki, kot so Duan Yucai 段玉裁, Wang Yun 王筠 in Zhu Junsheng 朱駿聲 so enotno trdili, da se interpretacije 我 kot »sebstva« preprosto ne da braniti. Vse do odkritja pisav orakeljskih kosti in povezanih pisav na bronu ni bil razviden pravi pomen 我 kot zobatega orožja. Glede na to se je jasno pokazalo, da je pomen 我 kot 己 ali »sebstva« rezultat fonetične izposoje.

63 Glej Chen Weizhanovo 陳煒湛 nedavno delo 《古文字趣談》(Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2005.12), str. 192–193.

64 *Shuowen*: 「義, 己之威儀也。從我羊」.

kitajščini izraze kot so *yijun* 義軍 (pravične enote), *yishi* 義師 (pravična armada) ali *qiyi* 起義 (pravični upor) itd.⁶⁵

Zaradi kasnejšega vpliva konfucijanstva sta bila tako *ren* 仁 kot *yi* 義 poudarjena kot kardinalni vrline, vendar skladno z zgoraj podanim tolmačenjem vidimo, da medtem kot *ren* napotuje na prijaznost in empatijo, *yi* napotuje na trdnost in striktnost. To glavno razliko so nedavno dokumentirale bambusove tablice iz Guodian Chuja, iz obdobja vojskujočih se držav, odkrite v letu 1993. V besedilu »*Wuxing*« 五行 (*Pet načinov pravilnega ravnanja*) iz te zbirke, najdemo sledečo zabeležko: »Moč je pot *yi*; mehkost je pot *ren* (𠄎).«⁶⁶ Če vse to združimo, lahko vidimo, kako *ren* in *yi* delujeta kot različna, vendar komplementarna moralna atributa. Medtem ko *ren* napotuje na blagost, vkoreninjeno v srcu, se *yi* nanaša na praktično striktnost, ki sega v svet človekovega delovanja. Ni torej naključje, da se šestinštirideset heksagramov *Knjige premen* začne s heksagramoma *qian* 乾

65 Nadalje, v »Doktrini o srednjem« (中庸) v *Knjigi ritualov* (禮記), je *liyi* 禮儀 omenjen skupaj z *weiyi* 威儀, kar napotuje na to, da slednji s prvim deli namero »dobrote«.

66 Glej Jingmen City Museum (荊門市博物館), ur., *Guodian chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡. Glej posebej poglavje o *Wuxing* 五行, bambusove tablice št. 40 in 41 (Beijing: Wenwu Chubanshe, 1998), str. 151. Izvirno besedilo je: 「(剛),義之方。 𠄎 (柔), 𠄎 (仁)之方也」. Prosim, bodite pozorni na to, da je bila tu uporabljena arhaična oblika zapisa 𠄎 in ne 仁.

in *kun* 坤, pri čemer *qian* na eni strani predstavlja moško strogost in zagnanost, ki je na drugi strani dopolnjena z žensko blagostjo in potrpežljivostjo, *kun*.⁶⁷



Slika 8⁶⁸

Mišljenje kot refleksija (slika 8). Pismenka 思 (*si*) je zelo zanimiva za filozofe, saj pomeni tako mišljenje kot misli. Vendar je sedanji zapis te pismenke kot sestavljene

31

67 Obstajajo pogledi, po katerih 義 pomeni žrtveni zakol ovce. Takih pogledov nisem sprejel iz sledečih razlogov: (1) V POK je bilo seveda mnogo poročil o žrtvenih darovanjih ovc, govedi ali svinj. Vendar v vseh relevantnih poročilih naletimo le na uporabo specifičnih glagolov, ki

se nanašajo na različne metode žrtvovanja, npr. 𠂔 (卯, rezanje), 𠂔 (酉, darovanje vina s kadilom), 𠂔 (沈, potapljanje), 𠂔 (冊, sekljanje), 𠂔 (燎, sežiganje) itd. — a doslej v POK še ni bil najden noben generičen izraz za »žrtvovanje« v smislu *xi* 犧. (2) Medtem ko 義 nastopa na bronu več kot stokrat vse od zgodnje dinastije Zhou in se je uporabljala na različne načine, vključno z izražanjem abstraktnih pomenov, je 義 v POK nastopil le enkrat in nekajkrat v PB, v obeh primerih pa je bil uporabljen le kot ime. V *Shuowenu* ga je Xu definiral takole: »義, 气也, 從兮義聲« — kjer je »dih/dihanje« (兮) jedrni pomen in 義 po predpostavki deluje le kot zvočna označba. (3) Najzgodnejši in edini primer, da se je pismenka 義 v davniini uporabljala v smislu žrtvovanja (圭玉義牲), je bil najden šele v *Zu-Chu-wen* 詛楚文 (zapis o preklinjanju Chuja) iz poznega obdobja vojskujočih se držav, okoli 300 p. n. št. — tako pozno in redko, da le težko lahko šteje kot semantični vir mnogo starejše pismenke 義. (4) Pismenka za žrtvovanje 犧 je očitno še starejšega nastanka kot 義. Celo Xu Shen je pripomnil, posebej navajajoč mnenje svojega sodobnika, da pismenka 犧 »ni arhaičnega izvora« (此非古字). (5) Z interpretacijo *yi* 義 kot žrtvovanja bi se simbolna in generična konotacija komponente 羊, kot nanašajoče se na pozitivne vrednote nasploh, morala potem zožiti nazaj na empirično žival in bi semantična koherenca 義 z 美, 善 itd., predlagana v *Shuowenu*, postala manj prepričljiva. Za sorodne teme, zadevajoče žrtvene rituale v starodavni Kitajski, glej 吳土法, »先秦天子大祀犧牲考«, 《浙江大學學報》 人文社會科學版 34 (3) (2004.5): 62–70.

68 Za primere 思, v PB: CHANT "五年葬令思戈.11348"; pečatna pisava (drugi primer): *Shuowen*, str. 216b; pisava na svili (tretji in četrti primer): »馬王堆.老子甲本卷後古佚書.177, 178.«

iz 田 (polje) in 心 (srce-in-um) le pomota/zmeda, zaradi transformacije *lishu*. V PB in pečatni pisavi pred-Qin obdobja, je bila pisana kot 惛, sestavljena pa iz 𠂔 (*xin*) in 心 (*xin*). Tak način zapisa lahko najdemo na nekaj primerkih pisave na svili (na tretjem in četrtem zgoraj navedenem) celo še v obdobju dinastije Han. Komponenta 𠂔 dejansko pomeni veliko mečavo na vrhu človekove lobanje, kjer kostno tkivo pri dojenčkih še ni povsem zraščeno. V *Shuowenu* je pismenka 思 povezana z modrostjo.⁶⁹ Poznejši učenjaki so potrjevali takšno razumevanje, Xu Kai 徐鍇 in Duan Yucai sta šla še dlje in menila, da 思 pomeni »globok in prodoren« (深通). Toda na kakšen način je *si* ali mišljenje globoko in prodorno? S pojasnilom, da je prva komponenta 𠂔 (velika mečava) in ne 田 (polje), lahko brž zatrdimo, da je predpostavljena globina misli natanko povezava glave in srca, kakor se je izrazil učenjak Xiong Zhong 熊忠 v času dinastije Yuan. Xiong je dejal, »Od velike mečave do srca, misli nenehno predirajo druga v drugo kot svilne niti.«⁷⁰ Očitno je za starodavne Kitajce, katerih anatomsko in fiziološko znanje je bilo še vedno precej omejeno, napotovanje na srce kot »misleči organ« razumljivo. Vendar je, filozofsko govorjeno ta ideja o povezanosti srca z glavo (veliko mečavo) kazala na to, da so se Kitajci že dolgo zavedali dejstva, da se sebstvo, v procesu svojega mišljenja, lahko razdeli v dve vlogi, tako da pride pri mislecu do prehajanja med »sem in tja«. Na ta način lahko zatrdimo, da je v pismenki 思 pojmovanje »refleksije« že implicirano, kar pa je ključna zadeva za vsako idealistično mišljenje. Če primer *si* ni zadosti prepričljiv, lahko naredimo še nadaljnji korak in si ogledamo enako pomembno pismenko 念 (*nian*).

69 *Shuowen*: 「思，容也。從心囟聲」。Mnogi učenjaki, med katere sodita Xu Kai 徐鍇 in Duan Yucai, meni, da je 容 tu dejansko 容 睿, ki pomeni »modrost«.

70 Glej Huang Gongshao 黃公紹 in Xiong Zhong 熊忠, 《古今韻會舉要.卷二》, ur. 甯忌浮 (Beijing: Zhonghua Shuju, 2000 據明刊本影印), str. 52. Xiongovno besedilo je bilo: »自囟至心,如絲相貫不絕也.«



Slika 9⁷¹

Mišljenje in lingvističnost: »obrnjena usta« (slika 9). Pismenka 念 (*nian*) je tesno povezana s 思, vendar zajema še celo širši pomenski obseg. Shuowen zadobi le del njenega bogastva, ko jo definira kot »nenehno misleč«. ⁷² *Nian* 念 obstaja tako v POK kot v PB in je sestavljena iz dveh komponent: 亼 ali 今 zgoraj in 心 spodaj. Ta struktura ostaja v osnovi nespremenjena. Medtem ko je vloga komponente 心 ali srca (ki nastopa tudi v 思) razvidna, je pomen komponente na vrhu, namreč 亼 or 今, zelo temen in zato kontroverzen. Med številnimi interpretacijami 今, smatram poznejši abstraktni pomen »zdaj« zgolj kot rezultat rebusne izposoje, medtem ko je njegov izvirni pomen potrebno empirično razumeti kot »obrnjena usta« (亼) z »jezikom«, ki moli iz njih (odtod 今). Strukturno rečeno, se obrnjena usta (亼) razlikujejo od bolj generičnih ust (口) v svoji usmerjenosti, namreč v tem, da so obrnjena navzdol. Funkcionalno morajo obrnjena usta opraviti dve nalogi: (1) jesti ali piti, kot je uprimerjeno v pismenkama 飲 in 食; in (2) gledati ali govoriti navzdol, kot je uprimerjeno v 吟 (vpiti ali tarnati) in 命/令 (ukazovati) itn. Ko je to razjasnjeno, takoj vidimo kaj *nian* 念 pomeni. Nanaša se na razgovor s samim seboj in zbujanjem različnih idej. To nas spomni na strukturo pismenke 思 (mišljenje), ki smo jo ravno preiskali. Edina razlika je, da je tu, pri *nianu* 念, mišljenje (ali misli) upodobljeno kot še korak dlje bolj povezano z in motivirano

71 Za primere 念 v POK glej: »CHANT-1936«; PB: »方鼎.2824,« »段簋.4208.«

72 Definicija *niana* v Shuowenu je: 「常思也。從心今聲」.

z jezikom (obrnjena usta). Tako lahko v arhaični pismenki 念, anticipiramo, kar kasneje pove Platon, ko poskuša definirati, kaj je mišljenje: »Pogovor, ki ga duša opravlja sama s seboj o tem, o čemer premišljuje. ... Zdi se mi to, da se duša, ko razmišlja, zgolj pogovarja, tako da sama sebe sprašuje in odgovarja, potrjuje in zanikuje.«⁷³

Pomenu te zelo abstraktne pismenke 念, torej lahko sledimo do dveh preprostih in konkretnih pojmovanj: usta (obrnjena) in srce. Vendar v teku sledečih stoletij, raba *nian* kaže različne stopnje abstrakcije. Njen bolj vsakdanji pomen je »spominjanje«, tako kot v našem razmišljanju o ljubljenih pokojnih, primer česar je verz *nian xi xianren* 念昔先人 v *Knjigi poezije*.⁷⁴ Toda poleg tega vsakdanjega pomena, lahko 念 pomeni misel nasploh, kar je filozofsko precej širše in globlje, tako kot v abstraktnih terminih, kot so *xinnian* 心念, *ynian* 意念 ali *zhuannian* 轉念. Dejansko sta kasnejša kitajska prevoda indoevropskih besed »pojem« (*Begriff*) in »ideja« (*Idee*) *gainian* 概念 oziroma *guannian* 觀念; v obeh je pismenka 念 pomemben sestavni del. Ali se to ne sliši naravnost »idealistično«?

34

Takšne abstraktne uporabe *nian* so našle svoje izraze tudi v nekaterih najbolj subtilnih in globokih filozofskih terminologijah kitajske filozofije. Tu naj navedem le dva primera, namreč konfucijansko maksimo 罔念作狂, 克念作聖,⁷⁵ in budistične izraze 一念三千 and 念念生滅. Čeprav je podrobna razlaga teh maksim ali besed onkraj predvidenega obsega tega članka, bo morda zadostovalo, če izpostavimo, da je ena od osrednjih tem teh in sorodnih izrekov, da so najbolj različni rezultati posameznikovega življenja (kot je npr. norost [狂] napram modrosti [聖]) rezultat le ene same ideje (*nian* 念), v tolikšni meri da, ne glede na rezultat, posameznik mora nositi polno odgovornost za to, za kar se je odločil ali za to, za kar je samemu sebi »rekel«, da naj naredi. To je povsem humanističen način razmišljanja, katerega idealistična poteza je neizgledljiva.

73 Platon *Teajtet* 189e–190a; prim. še *Sofist* 263e. Slovenski prevod je iz Platon *Zbrana dela* (Celje: Mohorjeva družba, 2004, prev. G. Kocijančič).

74 Glej *Knjigo Poezije* 《詩經. 小雅. 節南山之什. 小宛》: 「我心憂傷, 念昔先人」. Glej tudi Xu Shenovo definicijo 念 kot »neprenehoma razmišljajoč.«

75 Izrek »罔念作狂, 克念作聖, 非危乎!« je iz Lu Jiuyuanovega (1139–1192) opusa, 《陸九淵集. 卷三十四》, a se osrednji ideji da slediti do *Knjige dokumentov*. Glej 《尚書. 周書. 多方》: 「惟聖罔念, 作狂; 惟狂克念, 作聖」.



Slika 10⁷⁶

Legendarni »zhi« kot ostanek naravnega zakona (slika 10). V predhodnem besedilu smo pokazali, da komponentna analiza nekaterih pismenk lahko pripelje do globljega razumevanja kulturnega ozadja, ki lahko da je vplivalo na to, kako so se oblikovale te pismenke. Kot nadaljnji primer bomo sedaj vzeli pismenki 法 (fa) and 律 (lu/lü). V moderni kitajščini se ti pismenki pogosto uporabljata skupaj kot ena beseda, falü 法律, ki pomeni zakon na splošno. Toda bližji pogled na ti podobi pokaže, da imata pomembno različne konotacije.

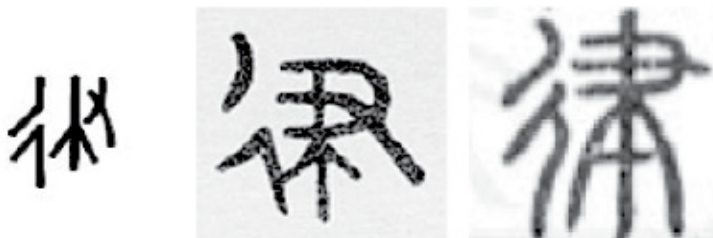
Moderni zapis 法 je dejansko poenostavljena oblika izvirne pismenke 灋, ki ima poleg »vode« (水) in »odstraniti« (去), za komponento še legendarno žival zhi 麋. Xu Shen v *Shuowenu* razloži pismenko 灋 na sledeči način: »Fa 灋 pomeni kazen, ki je tako horizontalna kot je voda, od tod komponenta »voda«; [legendarna žival] zhi 麋 uporabi svoj rog, da zabode sprijeno osebo in jo odstrani, odtod komponenta »odstrani« (去).«⁷⁷ Tu se 麋 nanaša na legendarno žival, ki je domnevno znala razlikovati dobro od zlega.⁷⁸ Ta legendarna samorogu podobna

76 Za primere 灋 (法), v PB: CHANT »逆鐘.63,« »大孟鼎.2837,« »師酉簋.4288«; pečatna pisava: *Shuowen*, str. 202b.

77 *Shuowen*: 「灋, 刑也, 平之如水, 從水; 麋所以觸不直者去之, 從去」.

78 V *Shuowenu* je tudi ločen vnos za pismenko 麋 (zhi), kjer piše sledeče: 「麋, 獸也, 似山牛, 一角, 古者決訟, 令觸不直」.

žival *zhi*, ki je hkrati del narave in skrivnostni vir pravičnosti napotuje na neko obliko »naravno pravnega razmišljanja«. ⁷⁹



Slika 11⁸⁰

Znamenja pravnega pozitivizma (slika 11). Pismenka 律 (*lu*), ki obstaja tako v PB kot v PB, je iz dveh komponent 彳 (*chi*) in 聿 (*lu*), slednja pa je s tem tudi odgovorna za izgovorjavo pismenke. *Chi* 彳 se nanaša na križišče, *lu* 聿 slika roko, ki drži čopič. V *Shuowenu* je podana sledeča razlaga pismenke 律 (*lu*): »律 pomeni enotno razglasitev (均布也).«⁸¹ Da bi pojasnil to definicijo, je Duan Yucai dodal sledečo opombo: »Z uporabo 律 se to, kar je pod nebom neenako lahko naredi za enako. Enotna razglasitev pomeni to.«⁸² Z drugimi besedami, 均布 pomeni razglasiti zakon po vsej deželi enako. Zaradi tega se uporablja komponenta križišča (彳).⁸³ Toda pred njegovo oznanitvijo mora biti pravna uredba najprej načrtovana. To je razlog zakaj ima poleg 彳, pismenka 律 še drugo komponento 聿 (roko, ki drži čopič). S pomočjo zgornje analize lahko vidimo, kako sta se dve komponenti, 彳 (križišče) in 聿 (pisanje dokumentov) združili,

79 V modernem načinu pisanja, v katerem je komponenta *zhi* 廌 odstranjena, preostale komponente ne morejo več prenesti takšnega sporočila. Čeprav arhaični element 廌 ni več komponenta pri 法, se staro pismenko 灋 danes občasno še da videti v kaligrafiji starega stila, zlasti na distihih, ki visijo na zgodovinskih mestih kot so templji in samostani.

80 Za primerke 律 glej POK: "CHANT-2353"; PB: CHANT "戍鈴方彝.9894"; pečatna pisava: *Shuowen*, str. 43b.

81 *Shuowen*: 「律, 均布也, 從彳, 聿聲」.

82 Duan Yucai 段玉裁, 《說文解字注》: 「律者, 所以範天下之不一而歸於一, 故曰均布」.

83 Na kratko bi bilo vredno omeniti, da je bil v času Qin dinastije – prvič po vsem Kitajskem imperiju – vzpostavljeni pravni red razglašen in je bila poenotena širina cest.

da bi nakazali širjenje zapisanega zakonika daleč naokrog. In na tej osnovi lahko potem zagovarjamo prevlado pojma »pozitivnega prava« v stari Kitajski.

V zahodnem svetu se polemiki med naravnim in pozitivnim pravom da slediti vse do časa sofistov (polemika *physis-nomos*). S pomočjo komponentne analize pismenk 法 in 律, lahko vidimo, da je bila v starodavni Kitajski takšna polemika vsaj implicitno možna, eksplicitna obravnava pa si zasluži nadaljnjo pozornost.⁸⁴



Slika 12⁸⁵

Ponovno ovrednotenje zhuanzhuja kot razlagalne izpeljave (slika 12). Pismenka 考 (kao) zaseda v tem članku posebej pomembno mesto, saj bila za Xu Shena primer kako razložiti, kaj pomeni *zhuanzhu* 轉注 kot peta pot (po našem seznamu pa šesta in zadnja) tvorbe pismenk v kitajski pisavi. Vendar pa je bil ta primer na nesrečo tako nejasen, da je njegov pomen ostal močno sporen vse do nedavnega. Tako v POK kot PB, je pismenka 考 (kao) sestavljena iz 丂 in 老 (oblike nastale z odvzemanjem iz 老省). V epilogu k *Shuowenu*, Xu Shen razpravlja o šestih poteh tvorbe kitajske pisave, kjer definira *zhuanzhu* kot sledi: »Zhuanzhu pomeni vzpostaviti krovni razred, in pripisati ga tistim (pismenkam), s katerimi se njegov pomen sklada.«⁸⁶ Glede na to, da je spor o tej trditvi dolg, me najbolj prepriča

84 Navkljub prevladi teološke interpretacije »naravnega prava« imamo na zahodu tudi ne-teološka pojmovanja naravnega prava. Zaradi tega je primerjava teorije naravnega prava možna in smiselna. Za razprave znotraj glej Tze-Wan Kwan, »Kant's Possible Contribution to Natural Law Debates,« *Responsibility and Commitment: Eighteen Essays in Honor of Gerhold K. Becker*, ur. Tze-wan Kwan (Waldkirch: Edition-Gorz, 2008), pp. 197–224.

85 Za primere 考 glej, od leve proti desni, v POK: 金祖同, 《殷契遺珠.393》; POK: 羅振玉, 《殷虛書契後編.2.35.5》; PB: 沈子它簋蓋.4330,《史牆盤.10175,《師觶尊.5995.《

86 V *Shuowenu* je definicija *zhuanzhuja*: 轉注者, 建類一首, 同意相受, 考老是也.《

interpretacija sodobnega učenjaka Sun Yongchanga. Sun trdi, da je *zhuanzhu* dejansko način izvajanja nove pismenke z dodajanjem označbe semantičnega razreda k pred tem nedoločeno ali večvalentno korensko pismenko tako, da pomen nove pismenke postane jasen preko pripisa razredne označbe. *Zhuanzhu*, razumljen na tak način, se lahko imenuje »razlagalno izvajanje«.

Če apliciramo to teorijo nazaj na primere, ki jih citira Xu Shen, lahko ves scenarij razložimo na sledeči način. Na neki točki smo na nejasen način uporabili korensko pismenko 丂 (izgovorjeno kot *kao*), ki ima, poleg mnogih rab, pomen »preminulega očeta«. Zaradi vzpostavljanja jasnosti, se je označbo semantičnega razreda 老, ki pomeni »star«, pripelo h korenski pismenki 丂, ker se njen pomen »preminulega očeta« ujema s pomenom semantične označbe »star«, in tako proizvedli novo pismenko 考(*kao*). V Xu Shenovih primerih zaradi tega 老 igra le vlogo razlagalne razredne označbe. Le končna pismenka 考 je pravi primer *zhuanzhu* pismenke, ki jo lahko imenujemo »razlagalna izpeljanka« iz korenske pismenke 丂.⁸⁷ Sun izpostavlja tudi, da je *zhuanzhu* postal nujen predvsem zaradi tega, ker se je v nekem obdobju fonetična izposoja ali rebusni princip uporabljala tako široko, da fonosilabični glasovni sistem kitajščine ni mogel več tolerirati velikega števila morfemov, ki se generirajo na ta način. Zaradi tega *zhuanzhu* nastopi kot rešilno sredstvo za odstranjevanje nejasnosti. Ta scenarij bomo še bolj pretresli v primeru 莫, ki sledi. Toda Sun nadalje meni, da se *zhuanzhu* ali razlagalne izpeljanke poleg tega, do neke mere pasivnega odstranjevanja nejasnosti, lahko uporabljajo tudi na bolj proaktiven in tako produktiven način, kar bomo podrobno pokazali na sledečih primerih.⁸⁸ A ne glede na to, za kakšno rabo gre, temeljni vzorec *zhuanzhuja* kot razlagalne izpeljave lahko povzamemo v naslednji formuli:

87 Potem ko smo to razložili, bomo odslej sledili Sun Yongchangovi rabi izraza »razlagalna izpeljanka«, da bi nadomestili to, kar je Malmqvist imenoval »izvedena podoba.« Sunova teorija *zhuanzhuja* lahko najdemo v Sun Yongchang 孫雍長, *Zhuanzhu lun 轉注論* (Changsha 長沙: Yuelu Shushe 岳麓書社, 1991).

88 Nadaljnje izvajanje na to temo lahko najdemo v Tze-Wan Kwan, »Wilhelm von Humboldt on the Chinese Language: Interpretation and Reappraisal,« *Journal of Chinese Linguistics* 29 (2) (2001): 169–242.

Korenska pismenka + razredna/e označba/e za razlago → razlagalna izpeljanka/e

〔原體字〕+〔類首〕→〔轉注字〕



Slika 13⁸⁹

Večkratno fonetsko izposojanje (slika 13). V moderni kitajščini se pismenka 莫 (*mo*) uporablja karseda subtilno in pomeni vrsto abstraktnih funkcionalnih pojmovanj: »nihče«, »nič«, »ne« celo velelnik »ne« itn. Toda to je ponovno le rezultat rebusa. V kolikor pogledamo na na POK in PB oblike 莫, ki obe kažeta »sonce« (日) sredi »podrasti« (艸, navadno simboliziran s štirimi šopi trave),⁹⁰ vemo takoj, da je prvotni pomen 莫 »sončni zahod« ali »večer«. Potem ko je bila prvotna pismenka izposojena kot abstraktna funkcijska beseda, se je vse manj uporabljala kot denotacija svojega izvirnega pomena. Nasprotno, izposojena raba je počasi postala poglavitna oblika rabe.⁹¹ V t. i. *Trinajstih klasikih* je funkcionalna pismenka 莫 združena z drugimi pismenkami za oblikovanje vrste funkcionalnih besed, ki so zelo abstraktne, kot so 莫不, 莫非, 莫有, 莫敢, 莫得, 莫若, 莫如, itn. Nadalje se 莫 da uporabljati za oblikovanje

39

89 Za primerke 莫, v POK glej: »CHANT-1393E«; PB: CHANT »散氏盤.10176«; pečatna pisava: *Shuowen*, str. 27b.

90 *Shuowen*: 「莫, 日且冥也。從日在艸中, 艸亦聲」.

91 Od nekako tristo nastopanj pismenke 莫 v *Trinajstih klasikih* je le manj kot deset rabljenih v izvirnem pomenu »večera,« in sicer sledeči: 「外內朝莫哭者, 哭諸侯亦如之」 (周禮. 春官宗伯. 外宗); 「視日蚤莫, 侍坐者請出矣」 (禮記. 曲禮上); 又「夫柩不蚤出, 不莫宿」 (禮記. 曾子問); 「問日之蚤莫」 (禮記. 少儀); 「朝不廢朝. 莫不廢夕」 (禮記. 鄉飲酒義); 「日莫人倦」 (禮記. 聘義); 「其莫, 晉荀罃至于西郊」 春秋左傳. 襄公十一年; 「莫春者, 春服既成」 (論語. 先進) itd. V primerjavi s tem je raba pismenke 莫 kot funkcionalne besede pokrivala skoraj vse druge instance.

t. i. »votlih funkcijskih terminov« (心詞),⁹² ki so besedne oblike, ki omogočajo spremenljivkam, da se vključijo in tvorijo individualne funkcionalne besede. Če pregledamo *Trinajst klasikov*, lahko najdemo sledeče primere:

「莫之？」 (ni X): npr., 莫之與, 莫之或, 莫之能, 莫之敢, itd.

「莫？於」 (ni bolj X kot): npr., 莫大於, 莫善於, 莫近於, 莫重於, 莫甚於, itd.

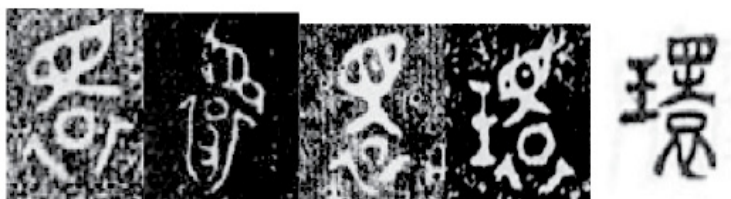
「莫？乎」 (nič bolj X kot): npr., 莫大乎, 莫見乎, 莫顯乎, 莫重乎, 莫宜乎, itd.

「？莫大焉」 (noben X ni večji): npr., 罪莫大焉, 善莫大焉, 禍莫大焉, 德惠, 莫大焉, 姦莫大焉, 逆莫大焉, 樂莫大焉」 不祥莫大焉, itd.

Kot rezultat tega, da se je 莫 uporabljal kot funkcionalna pismenka, je prvotno pojmovanje »sončevega zahoda« ali »večera« potrebovalo nadomestilo, rezultat tega pa je bila aditivna pismenka 暮. Ta je zgrajena iz izvirne pismenke 莫, z drugo pismenko, odvečnim »soncem« (日), pripetim na dno. Nadalje, 莫 lahko uporabljamo kot fonetično etiketo skupaj z drugimi semantičnimi komponentami pri oblikovanju novih pismenk (形聲) ali pa se ga lahko še nadalje fonetično izposoja za nanašanje na druge koncepte, dokler končno ne dobimo različne vrste razlagalnih razrednih označb za namen odstranjevanja nejasnosti (轉注). Takšne »nove pismenke« lahko združimo v eno skupino: npr. 墓 (grob), 幕 (zavesa), 慕 (občudovati), 募 (rekrutirati), 漠 (puščava), 寞 (samoten), 膜 (opna), 瘼 (težava) itd. Danes ni več lahko povedati, katera pismenka je sledila kateremu od dveh zgoraj omenjenih načinov genealogije pismenk. Toda te pismenke imajo eno skupno značilnost: komponenta 莫 je pri njih rabljena zgolj kot fonetična

92 Izraz »votel funkcijski termin [hollow function term]« je sposojen iz članka profesorja Ho Hsiu-hwanga 何秀煌 〈「空心詞」的引介意義—論構詞函數與構詞規律〉; glej <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/~hhho/termabstract.htm>.

etiketa (in ne zaradi svojega pomena: niti zaradi prvotnega pomena »sončnega zahoda« niti sposojenega pomena »negacije«), kar nam ne pove nič o njihovih pomenih. Zato so, ne glede na običajno ali podobno izgovorjavo vseh teh pismenk, njihovi pomeni nepovezani in se jih da razjasniti le s pomočjo ustrezne semantične označbe, ki jo nosijo. Posledično se ne da oblikovati nobenega sistema istoizvornic iz teh pismenk, kljub njihovi podobnosti v izgledu in izgovorjavi.



Slika 14⁹³

Zhuanzhu in oblikovanje istoizvornic: pripoved o prstanu (slika 14). Ko smo razlagali, kaj pomeni *zhuanzhu*, smo že dejali, da poleg njegove bolj pasivne rabe, lahko *zhuanzhu* uporabljamo tudi na bolj prokativen in produktiven način. Na sledečem primeru bomo zdaj pokazali, kako lahko pridemo do tega. V PB se je pismenka 環 (*huan*, ali »obroč«) izvirno pisala kot 𠂔, tj., brez komponente 玉 ali »žada« na levi. V terminih strukture je 𠂔 zgrajena iz komponent 衣 (oblačilo), 目 (oko) in okroglo oblikovan predmet, ki se verjetno nanaša na amulet, ki ga nosi neka oseba (simbolno indicirana z očesom in oblačilom). V izkopanih bronih lahko najdemo takšne okroglo oblikovane objekte, na katerih je pismenka 𠂔.⁹⁴ Pozneje, ko se je za takšno vrsto amuleta⁹⁵ uporabljal žad, se je komponento »žad« pripelo kot semantično označbo k izvorni pismenki 𠂔, da bi izrecno navajala materialno naravo objekta in tako je bila ustvarjena pismenka 環.⁹⁶ Toda

93 Za primerke 𠂔 ali 環 v PB: glej, od leve proti desni »乍冊𠂔𠂔.5407,« »𠂔簠.3677,« »番生簠蓋.4326,« »毛公鼎.2841«; pečatna pisava: *Shuowen*, str. 11a.

94 Glej zapise v bronu, kot so 龍氏𠂔, 方城𠂔, 辛柯𠂔 itd.

95 V napisih na bronastem pripomočku »番生簠蓋.4326« najdemo pismenke 玉𠂔 in 玉𠂔, ki so bile uprimeritve takšne rabe.

96 Glej pismenko 環 na bronastem pripomočku »Mao Gong Ding« 毛公鼎.2841.

vzporedno s tem se je žarišče pozornosti lahko preneslo tudi nazaj k »okrogli« obliki amuleta in je iz tega nastala cela vrsta zanimivih pismenk, ki so slonele na pojmovanju »okroglosti«, vsaka pa je prinesla svojo lastno semantično označbo, ki je navajala, kako je menjena »okroglost«. Opazujmo sledeče pismenke:

囷 + 口 (veliki krog) → 圓 (okrogla terasa); 圓丘, 轉圓

囷 + 辵 (križišče) → 還 (povratek: krožna hoja);⁹⁷ 往還, 歸還

囷 + 宀 (streha hiše) → 寰 (svet pod nebeškim krovom); 寰宇

囷 + 人 (človek) → 僊 (zvita in vešča in pretkana oseba);⁹⁸ 僊子

囷 + 羽 (pero) → 翾 (leteti v krogih); 翾飛

囷 + 水 (voda) → 澗 (vrtinec ali zavoj v vodi); 澗波, 澗流, 澗瀠

囷 + 心 (srce) → 懷 (vznemirjeno in zmedeno srce); 懷促, 懷急

囷 + 髟 (lasje) → 鬟 (navzgor zviti lasni čopki); 鬟髻, 雲鬟

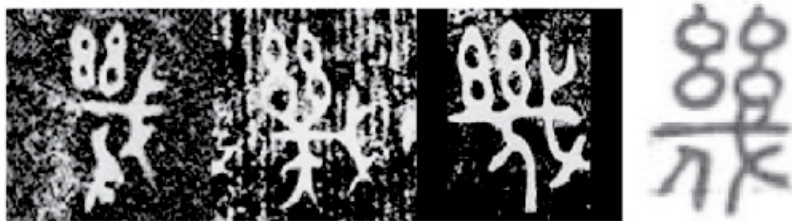
囷 + 糸 (svila, nit) → 纆 (zadaviti z zaokroženo zanko); 纆首, 投纆

囷 + 車 (vprega) → 輶 (huda kazen prizadejana z raztrganjem osebe s 5 konji privezanimi na žrtvino glavo in okončine); 輶刑, 輶磔

V zgornjih primerih vidimo, da so končne pismenke izvedene iz korenske pismenke 囷. Ker je osrednji pomen »okroglosti« tisti, ki se ga morajo držati vse naknadne označbe, so končne pismenke semantično povezane in tako

97 Uporaba 囷 za 還 se da dokazati z napisom na bronastem pripomočku iz poznega obdobja zahodni Zhou 駒父盃蓋: »四月囷至于蔡.« Glej Arheološki inštitut, Kitajska akademija družbenih ved, ur., 《殷周金文集成釋文》, št. 4464; glej tudi CHANT za nadaljnjo razlago.
98 Xu Kai, v 《說文繫傳》, razloži pomen 僊 kot: »臣鍔曰:謂輕薄察慧小才也«.

oblikujejo družino istoizvornic. V navedenih primerih so nekatere istoizvornice bolj empirične, (npr., 鬢, 濃, in 纒), nekatere pa so lahko precej abstraktne (npr. 還, 儗, in 懷).



Slika 15⁹⁹

Najsubtilnejši primer of huiyia: na straži za dve svilni niti (slika 15). Huiyi pismenka 幾 (ji) je splošno uporabljana pismenka, katere pomen je skrajno subtilen, celo v vsakdanjem življenju, kaj šele v filozofiji. Smatram, da je 幾 eksemplarna pismenka z visoko stopnjo abstrakcije. V PB je 幾 sestavljena iz 𠂇 (you) in 戍 (shu). Komponenta sama se razstavi v dve niti svile (𠂇) postavljeni druga k drugi. Komponenta 𠂇 označuje nekaj zelo majhnega in zato nesumljivega. Komponenta 戍, po drugi strani, predstavlja človeka (人), ki nosi orožje (戈), in se dejansko nanaša na garnizonskega stražarja. Vprašanje je: če obstaja potreba po straženju nečesa, bi to moralo normalno biti nekaj pomembnega, kot je npr. glavno mesto, strateški most, bakrov rudnik itd. Zakaj bi bilo potrebno čuvati nekaj tako trivialnega, kot sta dve niti svile? Da bi našli odgovor, ponovno na kratko pogledjmo na relevantno razlago v *Shuowenu*: »幾 pomeni majhen; pomeni nevarnost. Zgrajena je iz 𠂇 (dveh niti svile) in 戍 (garnizon), kar pomeni nadziranje s pomočjo enot. Kar je tako majhno kot dve niti svile, pa je to potrebno čuvati, je nekaj nevarnega.«¹⁰⁰ Tu se Xu Shen naravnost

99 Za primerke 幾, v PB: od leve proti desni glej »奠鑄友父鬲.684,« «幾父壺.9721«, »白幾父簋.3766«; pečatna pisava: *Shuowen*, str. 84a.

100 *Shuowen*: 「幾, 微也, 殆也。從 從戍。戍, 兵守也; 而兵守者危也」.

nanaša na majhno, drobno in ni sumljivo kot nevarno. To je zaradi tega, ker bi tisto, kar je majhno in nesumljivo, lahko, če se na to ne pazi, postane veliko in pomembno ter privede v nevarnost. Iz tega razloga moramo to imeti na očeh in nadzorovati, zato da bi preprečili, da bi ne postalo nevarno. Zato pomen *ji* 幾 ni preprosto majhen, saj so v kitajščini temu primernejše pismenke, npr. 小, 細, 微 in druge. *Ji* 幾 je majhnost z dialektično implikacijo nevarnosti, označeno s komponento »orožje« (戈).¹⁰¹ V klasični kitajščini imamo izraze, kot so *jihu* 幾乎 ali *shuji* 庶幾, ki se dajo dobesedno prevesti kot »skoraj« ali »blizu«. V nemščini bi rekli »beinahe« ali, figurativno, »um Haaresbreite« (za las), kar, zelo podobno kot »dve niti svile«, implicira neko vrsto nevarnosti.¹⁰²

44

V kitajski filozofiji je pomembnost pismenke 幾 pogosto spregledana. Najprej, 幾 zavzema ključni položaj v *Knjigi premen* (*Yijing*), ki se definira natanko v terminih 幾: »Kot v *Knjigi premen* je to tisto, s čimer modreci črpajo najgloblje in proučujejo najdrobnejša znamenja.«¹⁰³ V tem navedku sem prevedel 幾 kot »najdrobnejša znamenja [minutest signs]«, da bi namignil prav na pojmovanje, da so majhne stvari lahko še oblikujoča se znamenja dobrih ali slabih stvari in lahko vzklijejo in se razvijejo v vse večje in večje zadeve.¹⁰⁴ Tedaj, v nekem drugem poglavju *Knjige premen*, smo spet priča moči besede *ji*, ki nastopi štirikrat v enem zelo kratkem odlomku:

101 Erya 《爾雅·釋詁》：「幾，危也」。

102 V kitajščini je tudi še podoben izraz, »間不容髮«, ki dobesedno pomeni »vrzel, v katero niti las ne gre.«

103 *Knjiga premen* (周易·繫辭上): 「夫易，聖人所以極深而研幾也」；angleški prevod je moj.

104 Subtilno pismenko 幾 je James Legge prevedel kot »najdrobnejši izviri (stvari) [minutest springs (of things)]« (Legge, prev., *Book of Changes*. New York: Bantam Books, 1969). V nemškem prevodu Richarda Wilhelma je bila pismenka 幾 prevedena preprosto kot *Keime*, v pomenu klic, kali, semen in kalčkov (glej Richard Wilhelm, *I Ging: Das Buch der Wandlungen* [1924; München, 2005], pp. 292, 315). Glavni spodrseljaj takšnih prevodov je, da so visoko abstraktno pojmovanje 幾 naredile za čutni objekt (izvir, klice). Čeprav sta oba prevoda etimološko netočna, filozofsko nista brez osnove. Dejansko sta naredila besedilo lažje razumljivo, čeprav je bila semantična globina pismenke 幾 takrat nehote prizadeta. Pri mojem lastnem prevodu 幾 kot »najdrobnejših znamenj [minutest signs]«, me je najprej navdihnila Leggejeva raba izraza »minutest« in potem Yang Liangova 楊倞 (dinastija Tang) definicija »幾，萌兆也«, v njegovi opombi k Xunzijevi znameniti izjavi o 危微之幾.

Mojster je rekel: »Mar tisti, ki pozna najdrobnejša znamenja poseduje božansko modrost? Zgledna oseba, v svojem občevanju z visokim, ne uporablja nobenega blebetanja in v svojem občevanju z nizkim nobene grobe svobode: mar to ne kaže, da pozna najdrobnejša znamenja? Najdrobnejša znamenja so rahli začetki gibanja in najzgodnejši pokazatelji dobre (ali slabe) sreče. Zgledna oseba vidi drobna znamenja in ustrezno deluje, ne da bi čakala en sam dan.«¹⁰⁵

V tem besedilu avtor *Knjige premen* jasno izrazi pomembnost poznavanja ji za vsakdanjo prakso.

Ne glede na to, je, kot se zdi, največji učinek 幾 na kitajsko filozofijo v t. i. »prenosu uma v šestnajstih pismenkah« (十六字心傳) iz *Knjige dokumentov*. V maksimi »人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中«¹⁰⁶ ne najdemo pismenke 幾 same; namesto tega sta bila dva dialektična momenta 幾, namreč »nevarnost« (危) in »majhnost« (微), kontrastno postavljena, zato da bi tvorila praktično maksimo. Ta maksima poziva k čuječnosti za dejstvo, da so v našem srcu-in-umu tako človeški(zemeljski) elementi kot racionalni (kozmični) elementi, oboji pa se lahko dogodijo v našem umu (srcu) kot najsodobnejša znamenja. Postanejo lahko vir nevarnosti ali pa ravno nasprotno in stvar kar največjega pomena je njihovo razlikovanje ter to, da se držimo zlate sredine itn. Čeprav so avtentičnost te maksime postavili pod vprašaj nekateri Qing učenjaki, njeni besedi in duhu lahko sledimo tako daleč nazaj, kot je Xunzijevo besedilo 荀子. V poglavju »Jiebi« 解蔽, Xunzi zatrjuje: »Zatorej, pravi Učena knjiga, nevarnost človeškega uma, nadrobnost racionalnega uma in znamenja takšne

105 *Knjiga premen* (周易. 繫辭下): 「子曰: »知幾其神乎?君子上交不諂, 下交不瀆, 其知幾乎, 幾者動之微, 吉之先見者也, 君子見幾而作, 不俟終日.« Ta prevod temelji na Leggejevem, z mojimi lastnimi dopolnili.

106 *Knjiga dokumentov*, poglavje naslovljeno »Nasveti velikega Yuja« (大禹謨), Leggejev prevod: »Človekov um je nemiren, nagnjen (k zmotam); njegova afiniteta do tistega, kar je prav, je majhna. Bodi razlikujoč, bodi ene drže (v iskanju tistega, kar je pravilno), da se boš iskreno lahko držal sredine.« [The mind of man is restless, prone (to err); its affinity to what is right is small. Be discriminating, be uniform (in the pursuit of what is right), that you may sincerely hold fast the Mean.« Leggejev prevod]

nevarnosti in nadrobnosti, vse te lahko spozna le razsvetljen vzvišeni človek.«¹⁰⁷ Tu smo priča temu, kako je Xunzi v pojmovanju »*znamenja nevarnosti in drobnosti*« (危微之幾) opravil dve stvari hkrati. Najprej naredi analitično eksplikacijo 幾 z momentoma nevarnosti in drobnosti, vendar pa istočasno predlaga dialektično integracijo teh dveh momentov nazaj v visoko abstraktno pojmovanje 幾, tako da se razkrije njen najsutilnejši pomen.

46

Očitno je, da so ti vpogledi možni in smiselni le, če upoštevamo notranjo strukturo pismenke 幾. Zgolj glas »ji« ali pa celo pismenka sama v »enem kosu« bi bila semantično presiromašna, da bi lahko posredovala katerokoli modrost takšne vrste. V Xunzijevem izreku smo priča temu, kako ga je visoko strukturirana oblika zapisa 幾 vodila k temu, da je dobil vpogled v to osrednjo zadevo kitajske filozofije. Da bi se še bolj prepričali, da gre resnično pomembno zadevo, moramo omeniti le, da so »prenos uma v šestnajstih pismenkah« in z njim povezane razprave odtlej trajna tema. Dejansko so se ga skoraj vsi poglavitni filozofi od dinastije Song naprej lotevali na nek način. Humboldt nam pravi da je kitajska pisava »na določen način v sebe zaobjela filozofsko delo«. Presojajoč po vseh zgornjih primerih, in še posebej po primeru 幾, Humboldtovo opažanje ni pretiravanje.

»Analogija pisave« v kitajščini po Humboldt

Kot smo že prej omenili, je med mnogimi pronicljivimi opažanji, ki jih je Humboldt izrekel o kitajskem jeziku, misel o »analogiji pisave« zasluži posebno pozornost. Dejansko smatram, da je to najgloblji vpogled v kitajski jezik na splošno in na kitajsko pisavo posebej. Potem ko smo zgoraj našli reprezentativne primere, je zdaj čas, da se vrnemo k tej kardinalni zadevi.

Kar se tiče jezikovno produktivnost, sta tako Humboldt sam in Ferdinand de Saussure stoletje za njim, misleč na jezikovni mehanizem indoevropskih jezikov, smatrala, da ključni dejavnik leži v »analoški« rabi glasu, ki ni nič drugega kot

107 Glej Xunzijevo izvirno besedilo. 《荀子·解蔽篇》：「故《道經》曰：『人心之危，道心之微』，危微之幾，惟明君子而後能知之」。

arbitrarna, fleksibilna in učinkovita uporaba glasovnega materiala pri razlikovanju pomena, skozi katerega se razkrivajo različne intencije in nianse človeškega uma. Za Humboldta analogija glasu predstavlja vrhunec učinkovite in plodovite rabe jezikovnih glasov.¹⁰⁸ Saussure je bil po svoji strani tako prevzet z analogijo glasu, da si je upal celo domnevati, da bi se, če bi izbrisali iz Francoskega slovarja vse tiste besede, ki imajo kaj opraviti z analogijo, preostanek slovarja skrčil na eno stran.¹⁰⁹ Glede na svojo nezadostnost v fonični kompleksnosti, kitajski jezik ni mogel v nobeni z indoevropskimi jeziki primerljivi meri izkoristiti analogije glasu.¹¹⁰ V tej miselni smeri je Humboldt prišel do sledečega, lakonične, a pronicljive trditve glede vloge »analogije pisave« v kitajščini:

»Primanjkljaj menjave glasu zavira prepoznavanje označenih konceptov iz glasov, to je težava, ki bila v kitajščini še bolj očitna, če glasovna analogija (Laut--Analogie) tam ne bi bila pri izvajanju in sestavljanju zelo pogosto nadomeščena z analogijo pisave (Analogie der Schrift).«¹¹¹

Tu je Humboldt predlagal, da so, kot kompenzacijo za šibkost v njihovi »analogiji glasu«, Kitajci razvili alternativni ukrep »analogije pisave«. Znotraj splošne misli o analogije pisave v nadaljevanju razlikuje dva bazična tipa: izpeljava (*Ableitung*) in zlaganje (*Zusammensetzung*). Kljub očitni pomembnosti te trditve nas je Humboldt oskrbel z le malo podrobnosti, iz katerih bi bilo razvidno, kaj to dejansko pomeni. Toda s pomočjo primerov, ki smo jih navedli zgoraj, smo sedaj v dosti boljšem položaju da razložimo, kaj bi ta dva tipa analogije pisave lahko bila.

108 *Kawi-Schrift*, str. 454–455, E–74.

109 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, prev. Wade Baskin (New York: McGraw-Hill, 1966), str. 172.

110 V zgodnejšem članku sem citiral delo kitajskega jezikoslovca Hu Pu'an-a 胡樸安 in pokazal, da kitajski jezik izkazuje značilnosti analogije glasu, čeprav je njena uporaba le omejena. Glej Tze-wan Kwan, 〈從洪堡特語言哲學看漢語和漢字的意義建構〉 (Meaning constitution in the Chinese language: A Humboldtian perspective), v *From a Philosophical Point of View* (Taipei: Sanmin Publishing Company, 1994), str. 269–340.

111 *Kawi-Schrift*, str. 447, E–69; moja kurziva.

Analogija pisave, tip 1: izpeljevanje. Zdi se mi, da pogled po katerem ima »izpeljevanje« kot prvi tip analogije pisave za opraviti predvsem z zmožnostjo kitajske pisave, da pomnožuje število svojih pismenk, tako kot je analogija glasu prispevala k pomnožitvi besed v indoevropskih jezikih. V tradicionalni kitajski učenosti je široko sprejeto, da med »šestimi potmi«, *xingsheng* 形聲 ali »grafično fonetično zlaganje« predstavlja okoli 80 odstotkov kitajskih pismenk. Toda ta pogled izpodbijajo zadnjimi raziskavami Sun Yongchanga, ki trdi da, potem ko smo pojasnili, kaj *zhuanzhu* dejansko je, mnoge pismenke, ki se tradicionalno pripisujejo *xingsheng*u lahko ponovno dodelimo *zhuanzhu*ju, tako da je *zhuanzhu* in ne *xingsheng* tisti, ki bi ga morali imeti za glavni ključ pomnoževanja v kitajski pisavi.¹¹² Mislim, da so med številnimi razlogi, ki jih Sun navaja v prid prednosti, ki jo daje *zhuanzhu*ju, sledeči še posebej vredni omembe:

48

1. tradicionalna sodba o velikem izobilju *xingshenga* temelji na statičnem, strukturalnem stališču, ki vključuje vse pismenke, ki posedujejo grafično in zvočno komponento. Toda iz dinamičnega in razvojnega stališča imajo lahko pismenke, ki zadostijo takšnim strukturalnim kriterijem za seboj zelo različne genealoške »poti«, ki jih Sun deli v štiri glavne tipe, in sicer (1) proto-*xingsheng*, (2) *xingsheng*, (3) *zhuanzhu* in (4) kombinacija *xingshenga* in *zhuanzhu*ja. Od teh štirih tipov je po Sunu,¹¹³ najbolj odločilen *zhuanzhu*.

2. Z ozirom na *xingsheng* in *zhuanzhu* kot dva tekmujoča načina tvorjenja pismenk, je »imenska označba« (名符) pri *xingsheng*u rigidna in nefleksibilna pri uporabi, medtem ko je »označba razreda« (類首) pri *zhuanzhu*ju manj jasna a bolj prožna in prilagodljiva. Tako se lahko isti vzorec kopira in množi tako, da oblikuje grozde povezanih pismenk z ali brez semantičnega/fonetičnega odnosa, glede na začetne pogoje izvajanja, primere za to smo navedli v naši razpravi o 考, 莫 in 震. Z drugimi besedami: medtem ko je uporaba *xingshenga* diskretna, priložnostna in pogosto enkratna, le pri *zhuanzhu*ju lahko najdemo izpeljevanje

112 Glej Sun Yongchangov 《轉注論》; glej tudi Sunov pomembni članek »形聲”不是最能產的造字法« (»*Xingsheng* is not the most productive way of character formation«), v Sun, 《管窺蠡測集》 (Changsha: Yuelu Shushe, 1994), str. 87–102.

113 Glej Sun, »*Xingsheng* is not the Most Productive Way of Character Formation,« str. 101.

v pravem pomenu besede. Zaradi tega smo prevedli mehanizem ali »pot« *zhuanzhuja* kot »razlagalno izpeljevanje«.

Pri tem, ko pojasnujemo naravo *zhuanzhuja* in trdimo, da tako razumljen *zhuanzhu*, zadošča tistemu, kar Humboldt imenuje »izpeljevanje« (*Ableitung*), ne smemo spregledati dejstva, da je za Humboldta »izpeljevanje« le eden od dveh tipov analogije, drugi je »zlaganje«. Tako morata imeti izpeljevanje in sestavljanje nekaj skupnega – in v čem nahajamo to skupno? Če sledimo tej smeri premisleka in upoštevamo, kako mehanizem analogije na splošno deluje v domeni jezika, nam ni težko predlagati, da je tudi značilnost »nenehnih preurejanj«¹¹⁴ jezikovno grafičnih elementov tista, ki tvori ključno zadevo za »analogijo pisave« na splošno. Zaradi tega je *zhuanzhu* ali »izpeljevanje«, ker je zmožen tvorjenja istoizvornic, bolj sistematičen način reorganiziranja grafičnih/fonetičnih elementov. Ko je razlagal, kaj pomeni analogija, je Saussure nekoč pripomnil: »Jezik je oblačilo, pokrito s krpmi, izrezanimi iz svoje lastne tkanine.«¹¹⁵ S to metaforo Saussure dejansko pove, da analoško preurejanje lingvističnih elementov poteka na temelju že obstoječih elementov in ta princip zdaj velja tudi za tvorbo kitajske pisave. Po tej razlagi lahko hitro zatrdimo, da so se kitajske pismenke, navkljub njihovem navidezni številčnosti, tvorile in oblikovale na temelju mnogo manjšega števila »komponent«.¹¹⁶ Pri tem je bila izkazana neka stopnja ekonomičnosti napora, njihovo učenje pa je bilo dosti manj naporno, kot bi si večina ljudi predstavljala.

A da bi izpeljevanje pismenk ali preurejanje sploh delovalo, je bilo potrebno relevantne komponente poravnati v vrsto, primerjati in navzkrižno referencirati, ta dejanja pa so komaj mogoča brez uporabe domišljije. Na tak način se zdi, da bi v temeljnem in podstatnem smislu »sestavljanje« moralo igrati nepogrešljivo vlogo. To nas pripelje do drugega tipa analogije pisave, ki bi ga lahko rekonstruirali kot sledi:

114 »Nenehna preurejanja« (*continuels remaniements*) zvočnih elementov so tisto, kar Saussure smatra za definirajočo značilnost zvočne analogije (Saussure, *Course in General Linguistics*, str. 171; *Cours de Linguistique Générale*, ur. Tullio de Mauro [Paris: Payot, 1982], str. 235).

115 Saussure, *Course in General Linguistics*, str. 172.

116 Nanašam se na pretežno empirične komponente našete v tretji sekciji tega eseja, kot tudi na opažanja Zhang Binglina o »proto-pisavah«.

Analogija pisave, tip 2: »Zlaganje«. Zlaganje (*Zusammensetzung*) kot drugi tip analogije pisave lahko razumemo kot kombinatorni princip, ki vlada tvorbi pomena v kitajščini na dveh povsem različnih ravneh, namreč *huiyi* in besednim tvorbam, ki jih lahko imenujemo analogija pisave tipa 2a oziroma 2b.¹¹⁷

Tip 2a: *Huiyi v širokem smislu ali zlaganje komponent pisave v pismenke.* Zlaganje se najprej lahko nanaša na splošno tendenco kitajščine, da s prosto rabo domišljije kombinira ali povezuje pomene različnih komponent pisave, tako da komponente pisave, ki so preprostejše in bolj konkretne pomenske strukture lahko stopajo v interakcijo in se pomnožujejo tako, da dajo pomenske strukture, ki so bolj kompleksne, bolj subtilne ali bolj odmaknjene od neposrednega zaznavanja tj., bolj abstraktne. Če pogledamo na tabelo »šestih poti«, lahko natančno identificiramo tretjo pot, to je *huiyi* 會意, kot model »zlaganja« v tem prvem pomenu.¹¹⁸ S pomočjo primerov, kot so 言, 災, 善, 仁, 義, 思, 念, 法, 律, 幾 in drugi, nam ni več težko videti, da je, kot način tvorbe pisave osnovan na principu domišljije, *huiyi* bistven za tvorbo abstraktnih pojmov. Z več primeri pa bomo prej ali slej spoznali, da bi morali Humboldtov splošni princip »zlaganja«, namesto da ostane omejen le na eno od šestih »poti«, igrati vlogo tudi v drugih »poteh« tvorbe pismenk. V tej zvezi lahko o *huiyi* govorimo tudi v bolj generičnem smislu, ki ne pokriva *huiyi* v ožjem smislu, temveč tudi tvorbo kitajskih pismenk na splošno, domnevno vseh ostalih petih »poti«¹¹⁹ vključno z najprimitivnejšimi, kot sta *xiangxing* 象形 in *zhishi* 指事. V svojem *Kompediju za učenje kitajske pisave* (文字蒙求), je častitljivi Qing učenjak Wang Yun 王

50

117 V mojem zgodnejšem članku »Wilhelm von Humboldt on the Chinese Language: Interpretation and Reconstruction« sem identificiral naprednejšo stopnjo besedne tvorbe (2b), nisem pa vzel v obzir bolj temeljni vidik *huiyija* (2a, ali stekanje pomenov).

118 Kot je nakazano v naši pripeti tabeli, se *huiyi* da prevesti kot »*sensum aggregantes*«, »pomenjujoče zloženke«, »sestavljene pomeni«, »zloženi ideografi« ali »analitika zlaganja«, glede na to, kaj nas nagovori. Jaz sam bom dodal prevod »stekanje (*hui*) pomena (*yi*)«, da bi kolikor je mogoče sledil izvirnemu izrazu *huiyi* v kitajščini.

119 Za novo splošno ovrednotenje »šestih poti« v luči »analogije pisave«, glej kitajsko verzijo tega članka, 關子尹, 〈寓抽象於具體—漢語古文字中的哲學工夫〉, 《語默無常—尋找定向中的哲學反思》 (Articulation-cum-silence: In search of a philosophy of orientation. Hong Kong: Oxford University Press, 2008), pp. 196–242, posebej str. 224–237.

筠 (1784–1834) predlagal natanko tako razširjeno pojmovanje *huiyi*.¹²⁰ Dejansko je *huiyi* v tem širšem smislu, kot smo pokazali zgoraj, tisti, ki je moral v tvorbi ideografov, neizvirnih izpeljank in fonetičnih zložen, kot tudi v zbrcanju bolj razvitega procesa genealogije pismenk pod praporom *zhuanzuja*.

Pri infleksijskih jezikih se analogija glasu doseže s prerazvrstitvijo fonemov. S takšnim principom sestavljanja se dajo najbolj abstraktne ali težko razumljive intencije prenesti sistematično in konvencionalno. Predpone, kot npr. »*contra*« in »*inter*« , angleške pripone kot »-ness« in »-ism«, ali njihove nemške ustreznice, kot so »*er*«, »*über*«, »-schaft«, »-keit« itn., so vse abstrakcije take vrste.¹²¹ Vendar pa glede na šibkejši glasovni sistem kitajskega jezika ta pot sestavljanja fonemov ne pride v poštev. Kot alternativo je kitajska pisava razvila drug princip sestavljanja, pri katerem se abstraktnost pomena doseže z notranjim strukturiranjem samih pismenk ali natančneje, z domišljjskimi povezavami komponent pisave, ki so same največkrat čutne ali empirične. To je natanko tisto, kar misli Xu Shen, ko definira *huiyi* kot »比類合誼，以見指撝« , kar prevajam kot »sestavljanje komponent, ki si ustrezajo na primeren način, tako da se lahko pokažejo intencije.« Sam termin 會意, razumljen na tak način, pomeni toliko kot domišljjsko »stekanje (會) pomenov (意)«, ki tvori najbolj temeljni model analogije pisave v kitajščini.

Pozorni bodimo na to, da v Xu Shenovi definiciji *huiyi*, ključni izraz 指撝(揮)« pomeni dobesedno »na kar je pokazano«, kar prevajam kot »intencije«. Mimogrede gremo lahko korak dlje in interpretiramo ta izraz kot »intencionalnost«, ki je

120 Glej Wang Yun 王筠, *Wenzi mengqiu* 文字蒙求 (*Kompedij za učenje Kitajske pisave*). V tem kompediju je Wang poleg »čistih piktografov«, imenoval druge tipe piktografov, ki v različni meri vsebujejo *huiyi*, vključno z »其形不能顯白因加同類字以定之是謂以會意定象形« in »以會意定象形而別加一形«, in naštel dvainšestdeset primerov, vključno z 巢 in 眉. Ko je razpravljal o *zhishi* ali ideografih, je imenoval tudi štiri tipe pismenk, ki vsebujejo različne stopnje *huiyi*-ja, poimensko (1) 以會意定指事, (2) 即意即事, (3) 兼意兼聲兼形, in (4) 即所從之意而少增之以指事. V svoji splošni razpravi o *zhishi*, je Wang tudi podčrtal pomembno vlogo, ki jo je imel *huiyi*: »有形者物也,無形者事也。物有形,故可象;事無形,則聖人創意以指之而已。夫既創意,不幾近於會意乎?« Glej Wang, *Kompendij*, str. 7, 37 ff. 121 To je tisto, kar so poudarjali Humboldt, Saussure in Jakobson. Za podrobnosti, glej moj članek, 關子尹著,〈洪堡特《人類語言結構》中的意義理論—語音與意義建構〉,《從哲學的觀點看》, str. 219–267.

ključna zadeva fenomenologije. Dejansko je Husserlova definicija intencionalnosti kot »naravnano-biti na« (*Gerichtet-sein auf*)¹²² natančno sovпада s pojmovanjem 指 搗. Za to je za nas izziv pogledati ali bi lahko fenomenološka analiza, na tak ali na drugačen način pomagala razjasniti resnični mehanizem *huiyi*.

Za možgansko nevihto naj omenim nekaj možnih smeri. (1) V fenomenologiji je intencionalnost korelativna in hkrati obsega subjektivno in objektivno ali, v fenomenološkem žargonu, noesis in noemo, ali intencijo in intendirano. To nam omogoča, da zadostimo subjektivni intenciji uporabnika pisave in objektivnemu sobesedilu pomena te intencije. (2) Husserlova teorija intencionalnih aktov ne zajema le preprostih, čutnih aktov, temveč tudi bolj kompleksne kategorialne akte, ki korelativno omogočajo zapopadenje kompleksnih in zelo pogosto idealnih pomenskih struktur. Za Husserla in enako za Heideggro, ti kategorialni akti in povezane kategorialne intuicije niso tako zelo produkti jezika kot pa temelji jezika.¹²³ Če to prevedemo na problem pisave, takoj vidimo kako lahko takšna teorija osmisli generično pojmovanje *huiyi*, ki ne služi ničemur manjšemu kot pa kategorijalni »sintezi« ali »ideaciji« kompleksnih pomenskih struktur, izhajajoč iz navidezno diskretnih, občutljivih semantičnih/fonetičnih komponent. Te fenomenološke teme so tako privlačne, ker so možnosti njihove plodne aplikacije

122 Med številnimi temeljnimi deli Edmunda Husserla, glej *Cartesianische Meditationen*, HUA, Band 1 (Dordrecht: Kluwer, 1991), str. 72. (Slovenski prevod: Kartezijanske meditacije (prevedla Ivan Urbančič in Mirko Hribar). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1975.

123 Glejte Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band II/2 (Tübingen: Niemeyer, 1968), posebej šesto raziskavo, str. 165–166, 182–183, 187 ff., 201–202. Za Heideggrovo recepcijo te teorije glejte *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Frankfurt: Klostermann, 1979), str. 34 ff, 63 ff. Za analizo teh tem, glejte Robert Sokolowski, »The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations,« *Philosophy and Phenomenological Research* 28 (4) (June 1968): 537–553; Rudolf Bernet, »Husserl and Heidegger on Intentionality and Being,« *Journal of the British Society for Phenomenology* 21 (2) (1990): 136–152. Glejte tudi Dermot Moran, »Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality,« *Inquiry* 43 (2000): 39–66; Burt C. Hopkins, *Intentionality in Husserl and Heidegger* (Dordrecht: Kluwer, 1993).

na teorijo kitajske pisave obetavne.¹²⁴ Še več, taka fenomenološka analiza bi nas lahko usposobila za nasprotovanje »prohibicionizmu« Du Ponceaujeve linije in nam dala zdravo upravičenje zato, da še naprej štejemo kitajsko pisavo za ideografijo ali, kot je dejal Humboldt, za »pisavo misli«. V vsakem primeru pa bi podrobna obravnava teh zadev zahtevala ločeno razpravo.¹²⁵

Tip 2b: Tvorba besed ali sestavljanje pismenk v besede. Drugo »sestavljanje« bi se lahko nanašalo na tendenco v kitajščini, da gradi besede z združevanjem dveh ali več pismenk. Ta druga raven »sestavljanja« je postala vse bolj pomembna potem, ko je množitev kitajskih pismenk dosegla takšno raven zasičenosti, da nadaljnega kovanja pismenk niso več opogumljali. Ta raven »sestavljanja« je znana kot »tvorba besed«, *Wortbildung* ali *gouci fa* 構詞法 v modernem jezikoslovju. Mehanizem tvorbe besed v kitajščini je v osnovi sledeč. Pri normalni rabi jezika večinoma uporabljamo obstoječe besede, prenesene po tradiciji. Ko pa nastopi potreba po tvorbi novih besed je tisto, kar implicitno naredimo, to, da konceptualno ločimo relevantne in potencialno povezane besede v konstitutivne pismenke, ki jih potem lahko preuredimo in ponovno asociiramo v nove besede, ki ustrezajo našim intencijam (ali intencionalnosti). Tako kot so lahko pismenke z abstraktnim pomenom sestavljene iz komponent s konkretnim pomenom, vidimo, da se na stopnji tvorbe besed abstraktne besede lahko zgradijo iz pismenk s konkretnimi pomeni, tako se preko njihove interakcije v naši domišljiji lahko oblikuje nova beseda. Z občutkom za eksperimentiranje lahko izdelam sledeči spisek eksemplaričnih abstraktnih besed, od katerih je vsaka sestavljena ali iz dveh delov telesa ali dveh naravnih predmetov/fenomenov ali pa iz kombinacije:

心胸, 心血, 血汗, 耳目, 眉目, 心肝, 心腸, 肺腑, 肝膽, 喉舌, 唇舌, 身手, 手足, 骨肉 ...

ali

124 Da bi se lotil takšne naloge, je avtor napisal članek z naslovom »Phenomenological Interpretation of the ›Six Ways‹ of Chinese Script Formation,« ki je bil septembra 2010 predstavljen na Svobodni univerzi Berlin in decembra 2010 na Državni Sun Yat Senovi univerzi v Kaoshiungu.

125 Zanimivo je, da Chad Hansen v svoji zavrnitvi Du Ponceaujevega »prohibicionizma«, omenja pojma »namere« in »intencije«. Glej Hansen, »Chinese Ideographs and Western Ideas,« str. 393.

山河, 江山, 春秋, 歲月, 風骨, 骨氣, 龍鳳, 犬馬, 風雲, 風水, 風霜, 雲雨 ...

Vsaka odrasla in pismena oseba, katere materni jezik je kitajščina, bi se morala, če bi pregledala ta seznam, hitro strinjati, da so vse našteje besede zelo subtilne in pomensko abstraktne. Dejansko mnoge od teh besed vsebujejo retorične, poetične ali moralne intencije, o katerih bi že sama misel prinesla intelektualno čudenje in čustveno zadovoljstvo. Vendar si lahko predstavljamo tudi da, če bi te slavljene besede predstavili otrokom ali Ne-kitajcem, ki so začetniki v kitajskem jeziku, čustvene in pomenske subtilnosti ne bi bile tako zlahka začutene ali razumljene. Razlog temu je zelo preprost: da bi gornje jezikovne subtilnosti imele smisel, je poleg domišljije potrebna tudi izpostavitev zgodovinski zgoščitve rabe jezika skozi celotno tradicijo. Z drugimi besedami: teža zgodovinske rabe teh besed šteje pri njihovi legitimnosti in nagovarja k njihovi nadaljnji rabi. Npr., za *Li Po*-jev 李白 verz »長相思, 摧心肝«, *Hua*-jeva 李華 proza »誰無兄弟, 如手如足«, *Wen Tienxiang*-ova 文天祥 pesem »山河破風拋絮«, ali *Song Yu*-jevo 宋玉 klasično besedilo »Gaotang fu« 高唐賦 se zdi, da so posvetili besede 心肝, 手足, 山河 in 雲雨, tako da so postale tako rekoč modeli za posnemanje kitajsko govorečih zanamcev, kadar imajo ti potrebo da izrazijo podobne subtilnosti. Vsakič, ko so takšne besede uspešno uporabljene, postaja zgodovinska sila za njimi še močnejša.¹²⁶

Seveda zlaganje v pomenu tvorbe besed ni omejeno na oblikovanje besed po zgornjem vzorcu, temveč bi lahko vsebovalo kombinacije pismenk drugačnega tipa (kot so 紅利, 瀆職, 割愛, 鍾情, itd.) in rezultiralo v treh, štirih ali celo več pismenkah (kot so 鮮果酪, 胺基酸, 知識論, 資本主義, 後現代社會 itd.).

Če pogledamo na oba tipa zlaganja (tj., analogiji pisave tipa 2a in 2b) v

126 Glede tega je Apel, naslanjajoč se na idejo Johannesa Lohmanna o »razvijanju zavesti kot jezika« (*Entfaltung des Bewußtseins als Sprache*), opisal zavest človeškega subjekta kot »rezultat medsebojnega dialoga, ki vztraja skozi tisočletja in človeštvo sili k refleksiji.« Glejte Karl-Otto Apel, »Sprache als Thema und Medium«, *Transformation der Philosophie*, Band II (Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1973), str. 324.

njunem odnosu drug do drugega, bi lahko celo trdili, da je neka vrsta »dvojnosti vzorčenja« ali dvojna artikulacija pisave že na delu, kar bi lahko štel pri učinkoviti rabi kitajske pisave.¹²⁷

Tako smo pokazali, da sta tradicionalno razumevanje šestih poti kitajske genealogije pismenk skupaj s poznejšim trendom kitajske tvorbe besed v veliki meri kompatibilna s Humboldtovskim pojmovanjem analogije pisave, ki se da v kitajščini diferencirati v dva glavna vzorca »izpeljevanja« in »zlaganja«. Na ta način smo pokazali tudi da se, brez škode za vlogo, ki jo ima glas pri govoru, polna genealogija kitajske pisave lahko vzpostavi le ob upoštevanju vizualno-grafičnih komponent pisave, katerih semantične kompleksnosti se ne da zvesti le na glasove. Pokazali smo tudi, da se je z oblikovanjem in genealogijo kitajske pisave iz takšnih komponent kitajski jezik uspel razviti svoj svet pomena, z abstraktno tvorbo pojmov kot zaščitnim znakom svojega semantičnega bogastva.

Zaključek: Kitajska pisava kot inherentni sestavni del kitajskega jezika

Na osnovi primerov o katerih smo razpravljali smo pokazali, da je kitajska pisava narejena iz pretežno čutnih komponent, da pa z določenimi izpeljevalnimi ali zlagalnimi strategijami lahko izpeljemo najbolj subtilne in abstraktne pomene. Vendar, kot smo omenjali že na začetku, kljub izstopajoči vlogi kitajske pisave kot pisave misli, mora kitajska pisava še vedno opravljati svojo osnovno nalogo pisave besed. Teoretično govoreč bi Kitajci lahko, kot je naredila večina drugih ljudi, posvojila kakšno vrsto abecedne pisave. Toda zgodovina je pokazala, da so se Kitajci kolektivno odločili za pisavo, ki se zanaša manj na vidik glasu in bolj na vidik vida, iz katerega se je zgradil svet pomensko bogate pismenosti. A ne glede na živost take tradicije, odločitev Kitajcev ni brez cene. Kot smo omenili že

127 Seveda nisem nepozoren za dejstvo, da so med »dvojno artikulacijo glasu« (Hockett, Jakobson, Martinet, Hjelmslev) in domnevno »dvojno artikulacijo pisave« v kitajski pisavi pomembne razlike, posebej domnevna brezpomenskost submorfemskih struktur v primerjavi s pomembnostjo pod-pismenske ravni, tj. komponentnih struktur. Vendar bi natančnejša razprava o tem preseгла obseg in namen tega članka.

predhodno, kitajska pisava, za razliko od abecedne pisave, svojim uporabnikom ne daje nobene preproste, shematske in avtomatske povezave z govorom, temveč mora vzpostavljati to povezavo indirektno, recimo z razširjenimi inštrukcijami od generacije do generacije, zlogovnikom ali, v sobesedilu tvorbe pisave, s fonetičnimi označbami (音符, 聲譬), ki na nesrečo tudi same niso samodejno prevedljive v govor. Kot rezultat tega so generacije jezikovnih učencev bile prisiljene posvetiti več časa in napora učenju kitajskega jezika, kot je bilo potrebno pri zahodnih učencih v njihovih lastnih učnih okoljih. Na tem ozadju si ne moremo pomagati, da se ne bi vprašali ali cena, ki jo je potrebno plačati zato, ni prevelika! Zares, v teku preteklega stoletja ni ponehala razprava – včasih so jo sprožili kitajski intelektualci sami,¹²⁸ včasih pa zahodni učenjaki¹²⁹ – o tem ali bi bilo dobro ohraniti kitajsko pisavo ali pa se v celoti spreobrniti v abecedno pisavo. Z drugimi besedami, propad kitajske pisave je vedno resnična nevarnost.

56

Poglejmo, ali lahko v tem oziru Humboldt pove kaj relevantnega. Kot očeta splošne lingvistike Humboldta ne skrbi le za »jezikovne univerzalije«, temveč tudi za »raznoličnosti« ali »različnosti« (*Verschiedenheiten*) posameznih jezikov, ki so zanj »notranje povezani organizmi«. V primeru kitajščine je Humboldtova pozicija, da je pot, ki jo ubira kitajska pisava, organski rezultat narave samega kitajskega jezika, katerega značilnost je relativna revnost glasov. Splošni rezultat te fonične revnosti je, da v kitajščini obstaja veliko število homomorfemov

128 Glej Qu Qiubai's 瞿秋白 *Zhongguo ladinghua zimu* 中國拉丁化字母, objavljeno leta 1929/1930, in te in poznejši program »Nove latinizirane kitajske pisave«, ki ga je zagovarjal pod sovjetskim vplivom.

129 V zadnjih letih je bil William C. Hannas med najbolj uglednimi zagovorniki za latinizacijo kitajske pisave izven Kitajske. Glej sledeča tri Hannasova dela: »Refleksions on the ›Unity‹ of Spoken and Written Chinese and Academic Learning in China,« v *Sino-Platonic Papers*, št. 62 (Oddelek za Azijske in srednjevzhodne študije, Univerza v Pensilvaniji, December 1994); *Asia's Orthographic Dilemma* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997); v *The Writing on the Wall: How Asian Orthography Curbs Creativity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003). Podobno nevzdržne poglede je zagovarjal tudi John DeFrancis v *The Chinese Language: Fact and Fantasy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1984). za podrobno kritiko takšnih pogledov glej Tze-wan Kwan, »Language related issues amidst the Influx of Western Philosophy into China« 西方哲學東漸下有關語言的一些重要議題, *Journal of Sun Yat-Sen University*, Social Science Edition 中山大學學報社會科學版 Vol. 50 (Guangzhou, 2009.5) 118–127.

(vključno z velikim številom homofonov in nekaterih homofonih besed), ki prinašajo veliko potrebo po odstranjevanju semantičnih nejasnosti. V govornih okoljih se ta potreba ne zdi tako pereča zaradi vloge, ki jo igrajo geste, intonacije, fraze, družbena sobesedila, pragmatične situacije itd.; v neverbalnih okoljih, posebej pri branju in učenju pa postane potreba po odstranitvi nejasnosti tako močna, da si jo komaj lahko predstavljamo, če ne bi bilo vizualno-grafičnega vidika kitajske pisave. V tem oziru vidimo, zakaj je bil poznejši razvoj kitajske pisave za Humboldta naraven in organski izid, ki je služil resničnim in specifičnim potrebam jezika.¹³⁰

Za Humboldta igra polna vključitev vizualnih elementov pisave zelo pomembno funkcijo, namreč to, da stimulirajo um in oživijo misli. Za Humboldta je najbolj omembe vredna stvar pri kitajskem jeziku in pisavi to, da se konsistentno »odpoveduje močem, ki jih imajo drugi jeziki, zato da razvije moči, ki jih drugi nimajo in jih poseduje le ona.«¹³¹ Tako zaključí, da »Kitajska pisava primanjkljaj spremeni v prednost,«¹³² in tako rekoč tlakuje »novo pot« (einen neuen Pfad)¹³³ čisto sama. Sledeč tej smeri misli, gre Humboldt celo tako daleč, da trdi »na ta način v celoti nam znanih jezikov, kitajščina in sanskrt predstavljata dve fiksni skrajnosti, neenaki druga drugi v svoji primernosti za mentalni razvoj, a podobni v svoji notranji konsistentnosti in kompletnosti izvajanja svojih sistemov.«¹³⁴

Medtem ko se razprave o tem, ali naj bi kitajsko pisavo nadomestili z abecedno od časa do časa ponovno vnamejo, je Humboldt že davno dal nasvet: »zares sem pokazal, da je kitajska pisava postala inherentni sestavni del kitajskega jezika

130 Glej Humboldt, *Kawi-Schrift*, str. 675.

131 Humboldt, *Brief an Abel-Rémusat*, str. 61; Wilhelm von Humboldt, »Über den grammatischen Bau der chinesischen Sprache,« v *Wilhelm von Humboldts Werke*, Band 5, ur. Albert Leitzmann (Berlin: B. Behr's Verlag, 1906), str. 321.

132 Humboldt, *Brief an Abel-Rémusat*, str. 81.

133 Humboldt, *Kawi-Schrift*, str. 474.

134 Ibid., str. 676.

samega.«¹³⁵ In tudi: »Kitajska pisava je postala resničen del jezika ... Po mojem mnenju je skoraj nemogoče, da bi se kdaj lahko zgodila konverzija kitajske pisave v abecedno.«¹³⁶

Kaj bi se zgodilo, če bi Kitajci opustili svojo pisavo v prid abecedne? Moj odgovor na to hipotetično vprašanje je: z ozirom na to, da so se Kitajci v teku tisočletij navadili na pisavo, ki ne sloni toliko na zvočnem sistemu, kot pa na vizualno-semantičnih elementih, bi opustitev slednjih pomenila, da bi pomensko-razločevalno delo, ki je bilo doslej močno vpisano v vizualno pisavo, moralo spustiti nazaj na relativno šibak zvočni sistem, kompleksnost katerega je vprašljiva. Seveda bi zgolj z abecedno pisavo Kitajci verjetno uspeli v bolj običajnih in stereotipiziranih oblikah dela, kot sta poslovna korespondenca ali pisanje razglednic, toda v resnejših sobesedilih, ki zahtevajo višjo stopnjo kognitivnega razlikovanja in refleksivnega mišljenja, bi situacija postala resno problematična, če ne kar naravnost katastrofalna. V nekaj člankih, napisanih v

135 Humboldt, *Brief an Abel-Rémusat*, str. 84. Nič nenavadnega ni, da je moderni praški funkcionalistični tipolog Vladimir Skalicka izrecno navajal »pisano kitajščino« in ne kitajščino na splošno, ko je delal na svoji jezikovni tipologiji. Glejte Petr Sgall, »Prague School Typology,« v *Approaches to Language Typology*, ur. Masayoshi Shibatani in Theodora Bynon (Oxford: Clarendon Press, 1995), str. 56.

136 Humboldt, *Brief an M. Abel-Rémusat*, str. 81.

zadnjih nekaj letih o jezikovnih politikah,¹³⁷ sem trdil da, glede na »nadprevlado« angleščine v globaliziranem svetu, obstajajo mnogi dejavniki, ki določajo, ali ima lahko še kak nacionalni jezik razen angleščine priložnost, ostati akademsko in intelektualno kompetitiven. Med takšnimi dejavniki dajem veliko težo kulturno-zgodovinski dediščini teh jezikov. V določenem smislu tvorba abstraktnih pojmov predstavlja zgornji del te jezikovne dediščine in v kitajščini je to posebej indikativno v samih komponentah arhaičnih oblik pisave. V tej zvezi bi vsako prizadevanje za sistematično obravnavo teh komponent pisave koristil ne le sami kitajski pisavi, temveč bi tudi človeštvo v celoti oskrbel z več intelektualnimi viri, ki bi lahko prispevali k bolj raznolikemu razumevanju človeškega izkustva.¹³⁸

Zabeleške

Ta članek je prvi izdelek, izpeljan iz projekta »Kognitivne analize starodavnih komponent kitajske pisave«, ki ga je avtor izvajal od pomladi 2007 pod

59

137 Glej Tze-wan Kwan 關子尹, 〈萊布尼茲與現代德語之滄桑—兼論「語文作育」與民族語言命運問題〉 (Leibniz and the development of modern German: On Sprachpflege and the fate of national languages), 《同濟大學學報》 社會科學版 (Tongji University Journal Social Science Section) 16 (1) (53) (Shanghai: Tongji University Press, 2005.2): 1–11; na razpolago tudi na <http://alsch.tongji.edu.cn/zhexue/d229.aspx>. Poleti 2005 je bila angleška verzija tega članka predstavljena na »Ninth East-West Philosophers' Conference.« Glej Tze-wan Kwan, »The Over-dominance of English in Global Education — Is an Alternative Scenario Thinkable?« v *Educations and Their Purposes: A Conversation Among Cultures*, ur. Roger T. Ames in Peter D. Hershock (Honolulu: University of Hawai'i Press and East-West Philosophers Conference, 2008), str. 54–71. Skrajšana verzija tega članka je bila pod nekoliko spremenjenim naslovom »The Over-dominance of English in Global Education — A Global Response« vključena v poglavje v Wm. Theodore de Bary, *Confucian Tradition and Global Education: Essays in Honor of Tang Junyi* (New York: Columbia University Press, 2007), str. 75–99.

138 V januarju 2007 sem začel projekt z naslovom »Kognitivna analiza komponent starodavne kitajske pisave« pod pokroviteljstvom Raziskovalnega centra za humanistično informatiko (Research Centre for Humanities Computing). Projekt je podprl Raziskovalni komite skupinske raziskovalne sheme (Research Committee Group Research Scheme) Kitajske univerze v Hong Kongu. Pred kratkim je povezan projekt z naslovom »Multifunkcijska podatkovna baza kitajskih pismenk: infrastruktura za bodoče kitajsko izobraževanje« dobil pomembno podporo Fonda za kvalitetno izobraževanje (Quality Education Fund) vlade posebne administrativne regije Hong Kong.

pokroviteljstvom Raziskovalnega centra za humanistično informatiko (Research Centre for Humanities Computing), Kitajske univerze v Hong Kongu (CUHK). Zgodnejša verzija tega članka je bila izvirno napisana v kitajščini in predstavljena na Tajvanu 20. aprila leta 2007, na Inštitutu za filozofijo Osrednje državne univerze (國立中央大學哲學研究所). Isti članek je bil ponovno predstavljen 11. maja 2007, na Inštitutu za napredne humanistične in družboslovne študije Univerze v Nanjingu (南京大學人文社會科學高級研究院), nakar je bil objavljen kot poglavje v moji knjigi 關子尹著, 《語默無 — 尋找定常向中的哲學反思》 (Articulation-cum-silence: In search of a philosophy of orientation. Hong Kong: Oxford University Press, 2008), str. 196–242. Pričujoči članek v angleščini je nadaljnja razdelava na osnovi članka v kitajščini in je bil prvič predstavljen 17. maja 2008 na Oddelku za jezikoslovje in moderne jezike, CUHK, in 26. maja 2008 na Inštitutu za humanistiko Državne univerze v Seulu ter ponovno 17. decembra 2008 na »Mednarodni konferenci tradicionalnih kitajskih besedil iz obdobja pred-Han in Han«, ki jo je organiziral Oddelek za kitajski jezik in literaturo, CUHK, 12. novembra 2009. Članek je bil predstavljen tudi v nemščini na Filozofskem inštitutu Svobodne univerze v Berlinu. V času pisanja tega projekta je avtor veliko pridobil z diskusijami s kolegi in prijatelji, med njimi so Roger Ames (安樂哲), Gerhard wong Yue (張光裕), Kah-kyung Cho (曹街京), Hans Feger, Christoph Harbsmeier (何 邪), Ho Che-Wah (何志華), Elmar Holenstein (賀抱石), Nam-In Lee (李南麟), Lee ui-chuen (李瑞全), Thomas H. T. Lee (李行德), Wenchao Li (李文潮), Mathias Obert (瀨), Otto Pöggeler, Steffen Rimner (歐陽純輝), Wilhelm Schmidt-Biggemann, Wong-loi Shun (信廣來), Jürgen Stolzenberg, Tsang Chi-Hung (曾志雄), Bernhard Waldenfels, Yao Xiaoping (姚小平), Yao Zhihua (姚治華), Yeung Cho-hon (楊祖漢), d Jung-Sam Yum (廉丁三), kot tudi dva anonimna pregledovalca revije *Philosophy East and West*. Avtor je veliko dolžan svojim kolegom in sodelavcem pri projektu za obdelavo jezikovnih podatkov in računalniško podporo, posebej Ho Che-Wahu (何志華), Johnnyju Kwanu (關灝嵐), Li King-waiu (李經諱), Lindi Leung (梁月娥), Johnu S. Luiju (呂自成), in Leonardu Wongu (黃禮彥). Vse spregledano in napake so seveda moje lastne. (Avtorjeva e-pošta: twkwan@cuhk.edu.hk.)

Prevedel Robert Simonič

FENOMENOLOGOZIRANJE KULTURE

1. Teze

61

V svoji pred kratkim izdani knjigi¹ premišljuje Fujita Masakatsu, ali je izraz »japonska filozofija« ustrezen. Medtem ko »filozofija« dejansko intendira univerzalnost, je izraz »japonski« lokalni. Verjamem, da so neevropski filozofi tako vprašanje zastavili najmanj enkrat.

Fujita vprašanje spremeni: ali ima filozofija »državljanstvo«? To naredi problem še bolj jasen. Država ima navadno neko ozemlje, torej določeno mesto v objektivnem prostoru. Vsaka država je ločena od drugih in njeni prebivalci meje ne morejo zlahka prestopiti.

Fujita v enaki zvezi omenja tudi »kulturo«. No, kako pa je s tem pri kulturi? Je kultura univerzalna? Je lokalizirana v objektivnem prostoru in ločena od drugih kultur?

Že tu vidim nekaj problemov. Prvič: objektivni prostor in objektivno mesto spadata k naravoslovnim kategorijam. Sami napotujeta še nazaj na razsežnost, ki jo lahko naznačimo s pojmi, kot sta »življenjski svet« ali »življenje«. Naravoslovni

1 Fujita, Masakatsu (2013) *Tetsugaku no hinto (Andeutungen für Philosophie)*. Tokio: Iwanami-shoten (Založba Iwanami).

pojmi naj bi se reducirali na to razsežnost, ki jo je tematiziral Edmund Husserl v svojem spisu *Kriza*. Watsuji Tetsurojev pojem *fudo* je bil oblikovan, kot bi lahko rekli, v okviru te razsežnosti. Vendar za mene to še to še ne zadostuje.

Drugič: konstituirani in konstituirajoči akt bi morali razlikovati drug od drugega. Zakon matematike imajo splošno veljavnost, medtem ko so njih konstituirajoči akti vsakokrat drugi. »Japonska matematika« (和算: *wasan*),² ki se je razvijala v dobi Edo (1603–1868), ima lokalno ime. Toda matematične zakonitosti, ki jih konstituira npr. akt »japonske matematike«, so lahko univerzalne, torej niso lokalne. Tu bi rad terminološko nekaj pripomnil: besedo »akt« bi lahko zlahka asociirali z besedo »aktivnost«. Če gre potem za pasivnost, izraz ni ustrezen. Beseda »noesis« lahko implicira »pasivnost«. Toda beseda »noesis« zame še ne seže dovolj daleč, ker je njen nasprotni pojem le »noema«. Rad bi vpeljal novo besedo, »verbalno«, in povedal: čeprav je verbalno vsakokratno in lokalno, je lahko po njem konstituirano splošno in univerzalno. To je tisto, kar je trdil Husserl v svojem članku »*Filozofija kot stroga znanost*«.

62

Tretjič: celo matematični zakoni so, kar se tiče njihovega jezikovnega posredovanja, podani »zgodovinsko«, kakor je pokazal Husserl v svojem spisu »*O izvoru geometrije*«. Jezik je (zunanji) medij,³ ki omogoča »zgodovinsko« podajanje splošnega. Temu pa je tako tudi pri »geografskem« podajanju (besedi »zgodovinsko« in »geografsko« naj tukaj ne bi bili razumljeni v naravoslovnem, temveč v življenjskosvetnem smislu). Ali bolje: jezik omogoča medkulturno sporočanje.

Četrtrič: lahko bi sicer ugovarjali, da univerzalnega jezika ni. Brez takega jezika se ljudje, ki govorijo različne jezike, ne bi mogli sporazumevati. Kar se mene tiče, znam govoriti le japonsko. Dejansko sem pogojen s svojo materinščino. Če to smem posplošiti, bi dejal: materinščina za vsakogar vedno označuje osrednje mesto in primat. Toda to je le ena plat. Vezanost na materinščino sicer otežuje razumevanje tujega jezika, vendar hkrati velja, da le kdor razume svoj

2 »Japonska matematika« opisuje predvsem to, kar je v obdobju Edo razvil Seki Takakazu.

3 Beseda »zunanji medij« napotuje na »notranji medij«. Ta je grobo rečeno, človek. Po mojem mnenju je pojem »medij« zelo pomemben. Vendar ga je tu nemogoče pojasniti.

materinščino, lahko razume tuji jezik. Kdor ne bi bil vezan na en jezik, sploh ne bi mogel razumeti nobenega jezika. Središčnost materinščine je pogoj tako težavnosti, kot tudi možnosti razumevanje tujega jezika.

Petič: jezik ni omejen, kot je država. Država je navadno krajevno lokalizirana. Kako pa je glede tega z jezikom? V Švici imamo vendar štiri jezike znotraj ene same države – jezike, ki se sicer govorijo tudi v drugih državah. V nasprotju s tem je angleščina v različnih državah splošni jezik: v Angliji, ZDA, Avstraliji itd. Jezik lažje prestopa meje. Nanj ne pazi pojmovni par »univerzalno« – »lokalno«. Takšna opredelitev pa še zmeraj ne zadostuje.

Mi Japonci govorimo japonsko. Vendar imamo tri različne pisave: hiragano, katakana in kitajske pismenke. Hiragana in katakana sta kot fonetski pisavi transformaciji kitajskih pismenk. V tem času uporabljamo katakana za besede, ki so bile prevzete od drugih, večinoma zahodnih, kultur. Če bi opustili v katakani natisnjene besede, verjetno ne bi mogli prebrati nobenega časopisa. In besede, ki jih izražamo s kitajskimi pismenkami, kot so »shukanteki« (主観的: *subjektivno*), »kyakkanteki« (客観的: *objektivno*), »kenri« (権利: *pravica*), »shakai« (社会: *družba*), so neologizmi pri prenosu zahodnih besed, čeprav je to danes večina Japoncev »pozabila«. In kitajske pismenke so dejansko seveda kitajske. Brez kitajskih pismenk in z njih tvorjenih besed, bi mi večina Japoncev lahko sporočila bolj malo.⁴ To bi lahko posplošili: tudi t. i. materinščina je že hibrid in ima sama številne matere.⁵ Prostor materinščine ne označuje »univerzalnost« in »lokalnost«, temveč »hibridnost« ali »medkulturnost.« Jaz, ki govorim le japonsko in imam močno navezanost na materinščino, sem v tem smislu hibriden in medkulturn.

Kako pa je zdaj s kulturo nasploh? Če se spomnimo na zgodovino porcelana in keramike, naletimo na hibridnost kultur. Ne obstajajo ne izolirane, ne čiste kulture. Toda hibridiziranje ni homogeniziranje.

Šestič: da bi to tezo fenomenološko razvili še dlje, velja razjasniti pojem

⁴ Številni japonski neologizmi se sedaj uporabljajo tudi na Kitajskem in v Koreji.

⁵ Medtem ko so nam nekatere matere vsem znane, so druge že »pozabljene« in »tuje.« V tem smislu že v naši materinščini domuje tujost.

»vmes«. Navadno imamo predstavo praznega prostora, bodisi v naravoslovnem ali v življenjskosvetnem smislu. In menimo: »moja lastna« kultura, ki mi je dobro »znana«, je lokalizirana najprej »tu,« v tem prostoru, »tuja« kultura »tam« in ti dve izolirani kulturi se šele naknadno nanašata druga na drugo. Toda taka predstava je zavajajoča.

Analizirati bi morali fenomenološko: »moja lastna« kultura je najprej takorekoč v stanju samopozabe ali samozakritosti. Ne kaže se. »Pokaže« se šele, ko se mi pokaže »tuja« kultura. Kar takšno kazanje omogoča, je (pasivno) »kompariranje« obeh, »lastne« in »tuje«, namreč oblikovanje v par. Pri tem se obe pokažeta po eni strani kot nekaj »podobnega« in po drugi kot nekaj »različnega« ali »diferentnega«. ⁶ Kjer se dogaja »kom-pariranje«, torej tam, kjer se pokaže par, fingira »vmesje«. Brez vmesja se kultura ne bi mogla pokazati. Vmesje ni prazni prostor med mojo lastno in neko tujo kulturo. Je izvorni »v čem« in »od kod« »kazanja« obeh. In to, kar se dogaja v njem, v toliko ni nobena homogenizacija, kolikor tu ne nastopa le izenačenje temveč tudi tudi kontrastiranje obeh. Toda tudi izenačenje obeh je način kazanja in pri tem prihaja do diferenciranja med kazočim in nekazočim se.

64

Vmesje, v katerem se dogaja kazanje para, ni nobeno kazoče se. Ni »fenomenalno«. Spada k »zakriti« razsežnosti. Kot takšno predhaja celo kazanju kultur.⁷

Sedmič: vmesje je vedno »odprto«. Ampak glede na razmere (največkrat politične) se nalašč odpira in zapira. Japonska je to izkusila in izkuša: v obdobju Edo (točneje od l. 1639 do l. 1854) se je Japonska zaprla pred drugimi kulturami,

5 Medtem ko so nam nekatere matere vsem znane, so druge že »pozabljene« in »tuje.« V tem smislu že v naši materinščini domuje tujost.

6 Nekaj »različnega« je še razumljivo. Se v vmesju kaže nekaj »nerazumljivega«? To je pomembno vprašanje, kajti pojem »kazanja« terja kazanje »kot ...«. Ta kot pomeni razumljivost. Navkljub temu se pokaže nekaj nerazumljivega, a le za »trenutek.« Trenutno pokazanje je zelo minljivo. Za to ne moremo uporabiti besede »biti«. Kljub temu »večinoma« postane razumljivo v toliko, kolikor se »pokaže« v vmesju in »traja«. Šele takrat ga lahko opredelimo z besedo »bit«.

7 Kar se tiče prehoda zakritega v fenomenalno, je zelo pomembna teorija Sakabe Megumija o »*utsushi*« in tudi o »*utsu*«, čeprav je ti ni možno predstaviti. Prim. Sakabe Megumi (2007) *Sakabe Megumi Shu (Sakabe Megumis Gesammelte Schriften)* Tokio: Iwanami-shoten (Založba Iwanami), str. 65ff.

razen nekaterimi vzhodnoazijskimi in Nizozemsko, vse dokler se z nastopom obdobja Meiji ni ponovno odprla proti Evropi, vendar je bilo to odpiranje hkrati relativno samo-zapiranje proti Aziji. Čeprav je »odprtost« medkulturnega vmesja temelj politike,⁸ ga ta lahko nalašč odpira ali zapira.

Zgoraj sem na kratko predstavil svojo tezo. V nadaljevanju bi rad medkulturnost analiziral še podrobneje.

2. Jezik in kazanje

Odnos med jezikom in kazanjem (neke stvari), torej med logos in phainomenon, je pomembna tema fenomenologije. Toda če to razmerje motrimo v »vmesju« nemškega⁹ in japonskega jezika, se pokaže nekaj novega. Da bi to pokazal bolj konkretno, bi rad navedel dva filozofska primera: na eni strani besedo »bit [Sein]«, ki je po evropski filozofiji temeljna beseda in na drugi strani besedo »stvar [Ding]«.

Martin Heidegger omenja v *Uvodu v metafiziko* prvič etimologijo besede »bit«.¹⁰ Grobo povzeto, pomeni bit živo gibanje (verbalno), ki nekaj pusti pokazati se in trajati. Čeprav Heidegger po eni strani kritizira etimologijo, prevzame to besedo v svoj filozofski premislek biti same. Kako se beseda nanaša na samo zadevo? Obe nista popolnoma identični. Sta si pa zelo »blizu,« če priznamo »govorico kot ubesedenje biti«.¹¹ Bit se »kaže« kot beseda.

Heidegger razlaga na drugi način bit v povezavi s Heraklitovimi besedami: »razpor (polemos)« je vsega »rodnik« in »vladajoči varuh«.¹² Rodnik je to, kar

8 Je »medpolitičnost« ki v zadostni meri ustreza sedanji medkulturni situaciji, možna? Ideja politike izhaja iz atenske *polis*. Ta je bila v odnosih z drugimi *poleis*. Vsaj potencialno implicira možnost medpolitičnosti.

9 Jezik izvirnega članka (op. prevajalca).

10 Heidegger, Martin (1983) *Einführung in die Metaphysik (Gesamtausgabe zv. 40)*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann, str.75ff. Glej tudi slovenski prevod (1995) *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 63.

11 Ibid., str. 180, v slov. prevod glej str. 172.

12 Ibid. str. 66, v slov. prevodu glej str. 63.

nekaj šele pusti »pokazati se«, vladajoči varuh pa je tisto, kar podpira njegovo (časovno) »obvarjanje« ali »trajanje«, kakor lahko interpretiramo. Heidegger na drugem mestu razume »*physis*« kot »*arché*«, kot »začetek in vladanje«.¹³ »Začetek« skoraj ustreza prvemu pokazanju in »vladanje« skoraj (časovnemu) trajanju. Heidegger polemos nanaša naprej na *logos* (*logos* je mišljen iz *legein*, zbirati). Potem pa se, povedano na kratko, *physis* sestoji iz *polemos* in *logos*.

Heidegger vidi, da je kasneje prišlo do ločitve *physis* in *logos*. Vendar med obema dejansko prihaja, tako menim, čeprav nevpadljivo, do premestitve. *Logos* stoji nekoliko »višje« kot *physis*, če ga lahko človek (kot notranji medij) povzame in prevzame. Če pa vzamemo *logos* brez *physis* ali *physis* brez *logos*, nas to privede v zablodo. Ne obstaja ne čisti *logos*, ne čista *physis*. Čistost obeh je le limitni pojem. V prepletenosti obeh se dogaja neko gibanje. Kulturno kazoče se, se pokaže in traja. Ali preprosteje povedano: kultura kultivira. Med *physis* in *logos* se kaže in traja kulturno (vključno z govorico in besedami)

66

Tu moramo narediti korak nazaj. Heidegger od Parmenida še neko drugo besedo. Heidegger mišljenja in biti ne postavlja nasproti na zunanji način, temveč tolmači razmerje obeh tako, da je mišljenje prevzeto v gibanje biti. Bit in mišljenje spadata skupaj.

Vse tu izpeljano ima evropske korenine. Zadeva evropskega mišljenja se kaže na način evropskih besed. Pri tem se lahko vprašamo: ali ni distanca med *physis* in *logos*, med bitjem in mišljenjem, premajhna? Če na to odgovorimo z da, potem bi bilo vse, kar pravi evropska filozofija, evropsko zamejeno in potem bi lahko postavili nadaljnje vprašanje: ali razume evropsko zadevo le tisti, ki govori kak evropski jezik?

Meni se zastavlja drugo vprašanje: mi, Japonci, lahko nekako razumemo evropske jezike in tudi Heideggrov evropski argument, čeprav so potrebne številne »korekture«. To je zame čudež. Zakaj je to možno? Morda zato, ker Heidegger o neki zadevi, ki je za vse objektivno identična, govori z adekvatnim jezikom? In ker lahko drugi jeziki to pravilno prevedejo?

13 Martin Heidegger (2004) *Wegmarken (Gesamtausgabe zv. 9, 3. izdaja)*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann, str. 247.

Vendar bi bila to, tako menim, objektivistična interpretacija. Verjamem, da smo mi, ki smo japonsko zaznamovani (takorekoč »tetovirani«), katerih transcendentalna telesnost izkazuje to vselej že določeno izvorno kulturno oblikovanje, evropske jezike in Heideggrovo mišljenje lahko samo zaradi tega nekako razumemo, ker jih razumemo iz svoje *japonske* izkušnje. Potem bi lahko spet ugovarjali: nemogoče je razumeti Heideggrove besede iz japonske izkušnje, kajti pred vsem je jezik različen in tisti, ki ni označen z določenim jezikom, tujega jezika ne more zares razumeti. Menim, da je ta argument močno enostranski. Nekdo, ki ne bi bil označen z nobenim jezikom, ne bi mogel razumeti nobenega jezika, kot sem pokazal na začetku. Brez te označenosti ne bi mogel razumeti evropskih jezikov in kultur in tudi Heideggro ne. Prav s tem dejstvom zaznamovanosti imam možnost razumevanja neke tuje kulture, čeprav po drugi strani dejstvo zapisanosti otežkoča razumevanje le-te. Vendar težavnost ni nemožnost. Bolj verjamem, da je nemogoče biti popolnoma »nevtralen« in razumeti tujo kulturo popolnoma neodvisno od »lastne«. Le kdor stoji v svoji »lastni« kulturi, lahko razume tujo kulturo. Zaznamovanost z in v »lastni« kulturi »odpira« vrata razumevanju tuje kulture. Toda lastna zaznamovanost se ne pokaže vnaprej, temveč šele kasneje.

Navedel bom primer. Če se srečam z nemško besedo »*Sein* (bit)«, ugotovim, da ji ustreza stara japonska beseda »*ari*« (あり). »*Ari*« izhaja iz »*aru*«. »*Aru*« dejansko pomeni rasti (生る) in pokazati se (顯る). In ko nekaj, kar se tako pokaže, celo časovno traja, rečem »*ari*«. »*Ari*« pomeni torej kazanje in trajanje. Zaznamovan sem na tak način, čeprav sem to »pozabil« in nemško besedo »*Sein*« razumem iz te svoje zaznamovanosti, čeprav sta potrebna korektura in dopolnitev.

Nadaljujem svojo »spomnitev.« Iz »*ari*« izhaja beseda »*arawaru*« (現はる: pokazati se). »*Arawaru*« se sama navezuje na besede »*ara*« (荒: divji, nasilen),¹⁴ »*ara*« (粗: grob, nerafiniran, tenek), »*araku*« (散く: pustiti, razsuti se) in tudi na besedo »*arasou*« (争ふ: spreti se). »*Ari*« (bit) se torej nanaša na divjost, grobost, razsutost in spor. To omogoča moje razumevanje »*polemos*«.

14 Povezavo med »*arawaru*« (現: prikazati se) in »*ara*« (荒: grobost, nasilnost) vidimo npr. v »*aramiya*« (荒宮) v templju *Ise*.

15 Prim. Shirakawara Shizuka (2005): *Jito*. Tokio: Heibonsha (Založba Heibonsha).

»Arawaru« ima poleg tega tu isti koren kot »arata^{shi}« (新^たし : nov), »aratamu« (新^たむ : prenoviti).¹⁵ To bi lahko ustrezalo pomenu »začetka *physis*« kot »arché«. Verbalni in živi značaj »ari« se reaktivira s tem, ko človek (kot notranji medij tega verbalnega gibanja) vedno znova prenavlja začetek. Ali pa je trajanje samo kontinuiteta reaktiviranja. Brez reaktiviranja bi bila takorekoč vzeta duša. Vzhod sonca na dan 1. januarja se na Japonskem praznuje kot najpomembnejši praznik. In glavne zgradbe japonskega osrednjega templja se obnavljajo vsakih 20 let. To bi se lahko nanašalo na zgoraj navedeno.

Je ta »spomnitev« zaobračanje besed? Toda jaz tujih besed ne razumem le iz »lastnih«, marveč se »spomnim« zgoraj povedanega šele takrat, se srečam z evropskimi besedami. Evropske besede v meni motivirajo »kompariranje« z japonskimi besedami. Ravno zaradi oblikovanja pojmovnega para se pokaže zgoraj imenovana obojestranska »podobnost« (česarvno ne »identiteta«).

68

A zgoraj navedene japonske besede so že dolgo hibridne s kitajskimi besedami. Pri srečanju s kitajskimi besedami je, kot domnevam, prišlo do takšnega »kompariranja«. Da, tako se dogaja pri vsakem srečanju. To pa pomeni, da ne obstaja noben »čist« jezik. Vsak jezik stoji zmeraj v vmesju kultur. Ni enostavno »kulturen« temveč vedno že »medkulturen«.

3. Kritično spraševanje po jeziku in pokazanju

Zgoraj sem omenil medkulturno »podobnost«. V protivleku se lahko pokaže tudi medkulturna »različnost«. To vidim npr. v Heideggrovem pogledu na »stvar«. ¹⁶ Stvar »stvari«, tako da zbira prav tisto »četverje«, ki se sestoji iz štirih udov, namreč neba, zemlje, božanskih in umrljivih. Umrljivi, torej ljudje, niso nepogojeno, temveč so vpotegnjeni v gibanje »stvari« ¹⁷ in z njo pogojeni. Ta pogojenost s stvarjo bi lahko pomenila, da stvar pusti četverje zbirajoče pokazati se.

16 Primerjaj Martin Heidegger (1994): »Einblick in das was ist« v *Bremer und Freiburger Vorträge (Gesamtausgabe Bd. 79)*, Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.

17 Funkcija v to vpotegnjenega človeka bi bila lahko formulirana kot (notranji) medij za pokazanje.

Je ta teorija stvari popolnoma neodvisna od nemškega jezika? Heidegger v *Biti in času* ni izoliral posamezne priprave [Zeug], temveč jo pojmoval v njeni povezanosti z drugimi pripravami. Tudi pojem »stvari« leži verjetno v tej smeri. Zakaj pa kasneje nadomesti pripravo z stvarjo? Stvar misli najprej iz navezave na latinsko besedo »res« in v njej najde pomen »tikanja [Angang]«. Stvar ni to, kar mi kot subjekt uporabljamo kot proste kose, temveč nekaj, kar se nas je že pred tem tikalo. Toda Heidegger misli stvar tudi v *etimološkem oziru*: »Ding« je nekoč pomenil nekaj takega kot »zbor«. Heideggrova teorija stvari se ozko nanaša na to *nemško* etimologijo.

Če smem pritegniti panteizem japonskega šintoizma, sta božanska nebo in zemlja. Čeprav navaja Heidegger četverje, ki v sebi vključuje besedo »štiri«, četverje za šintoista ne izkazuje štirih udov.

Meni, ki sem japonsko zaznamovan, se »zdi« ta teorija stvari najprej tuja in različna od tega, kar je zame običajno ali za začetek nerazumljiva. Ampak potem ravno to motivira neko razumevanje teorije stvari in obenem moje lastne jezikovne zaznamovanosti: v japonščini iščem nekaj »podobnega«.

Beseda »stvar« se v japonščini največkrat podaja kot »mono« (もの). Toda beseda »mono« ima različne pomeni, ki se stapljajo drug z drugim: »stvar« (物), »nekaj neposebnega, nekaj, kar se ne da razločno identificirati, nekaj splošnega« (者), »Duh, demon, hudič« (鬼). Japonski »mono« se mi kaže s takimi pismenkami. Ali pa se pokaže ravno v povezavi teh pomenov, vendar ne »zbira«. Če vseeno iščem nekaj podobnega v japonščini, najdem besedo »musu« (産す). »Musu« pomeni »poroditi« in v obliki „musuhi“ (むすひ) »povezati skupaj«. Povezati skupaj je tudi proizvajanje, torej neka vrsta pojavljanja. Toda besedi »mono« in »musu« nimata skoraj nobene medsebojne jezikovne povezave. Tukaj znova trčim ob ob jezikovno podobnost in različnost.

Heideggrova teorija stvari v meni motivira takšno iskanje po japonskih besedah in samemu sebi si pustim prikazati podobnost in različnost. Seveda to ni vse – prizadevanje za nadaljevanje razumevanja je vedno potrebno.

Na ta način se motivira kazanje podobnosti in različnosti. Vendar zato ni potrebna pred-postavitvev nasebnosti lastno nemškega ali lastno japonskega. Nekaj takorekoč lastnega se pokaže šele kasneje pri srečanju s tujim. In to se zgodi v medkulturnem vmesju.

4. Vmesje, odpiranje in zapiranje, vprašanja

Kazoče se (*phainomenon*) in jezik (*logos*) sta si v kulturi »blizu«. Neločljivo spadata skupaj. Če pa nastopi fenomenologija, ki oba (*phainomenon* in *logos*) posebej še »zbližuje« (in pesni-zgošča [*dichtet*]), bi lahko popolnoma zaprla možnost kritičnega spraševanja. Potem ne bi bilo več nobenega prostora za kritiko v smislu »*krinein*«. V nasprotju s tem bi morali vrata spraševanja posebej »odpreti«. Toda že pri medkulturnem srečanju se vrata »odpro«.

Čeprav je vsaka kultura že vedno medkulturno odprta, priskrbi srečanje s tujo kulturo motivacijo po eni strani posebej za »odpiranje« in po drugi strani posebej za »zapiranje«. V prvem primeru poskušamo priti do razumevanja »tuje« in korelativno »lastne« kulture. V drugem primeru se kakšenkrat lotimo posebej jezikovne razločitve in razlikujemo kulturo¹⁸ od »civilizacije«. Pri tem bi lahko menili, da prvo spada k »lastnemu«, zadnje pa je »tuje«. Poskus razumevanja bi se potem nehal in to bi bilo potem »samozapiranje« kulture pred neko drugo. Tako se godi pri srečevanju in tega ni za ignorirati. Nasproti tej »zapirajoči« tendenci motivira srečanje s tujo kulturo vendarle še neko drugo gibanje: »odpiranje«. »Odpiranje« in »zapiranje« sta obe (verbalni) funkciji enih vrat.

Kako lahko to povezavo jezikovno izrazim? Na misel mi pride nekaj med seboj povezanih kitajskih pismenk: vmes (間), odpiranje in zapiranje (開 閉) in spraševanje (問). Vse vsebujejo pismenko vrata (門). Medkulturnost so vrata, ki odpirajo in zapirajo, in medkulturno spraševanje¹⁹ bi bilo lahko njihov ključ.

Če povemo še enkrat: ne trdim, da »lastna« kultura »je« v nekem objektivnem prostoru nasebno in po drugi strani »tuja« kultura tudi »je« nasebno in da potem naknadno pride do srečanja obeh. To je predstava, ki pred-postavlja objektivni prostor, najsi bo v naravoslovnem ali življenjskosvetnem oziru. Tudi t. i. multikulturalizem temelji, kot se mi zdi, na tej predstavi. Medkulturna

18 Pri tem se največkrat spremeni pomen dotične besede. »Kultura« ni bila vedno protipojem »civilizacije« (glej npr. Husserl, Edmund (1989) *Vorträge und Aufsätze 1922-1937* (*Husserliana*, zv. XXVII). Dordrecht/Boston/London, str. 109 ff.

19 Tako smo danes soočeni z vprašanji, ki jih seboj prinašajo »seksualni turizem« ali »organski turizem«. O tem bi se morali spraševati; pri tem pa bi lahko ključ vpraševanja vrata »zaprl.«

fenomenologija to pred-postavljanje podvrže *epoché*. Šele potem lahko sprosti vmesje.

Za zaključek je potrebna še ena opomba. Medtem ko fenomenologijo motivira (verbalno) kultiviranje, motivira medkulturno fenomenologijo (verbalno) medkultiviranje, ki se godi v vmesju. Motivirajoče ali klicoče je sedanjujoče vmesje samo in medkulturna fenomenologija nanj »odgovarja«. Čeprav tu o tem ne morem več izčrpno govoriti, bom povedal le: vmes je tudi »v čemer« in »odkod« medkulturne fenomeno-logizacije same in pri tem ne smemo spregledati *nekazočega* se vezaja, ki nakazuje na torišče vprašanja. To je moja zadnja teza za danes.

Prevedel *Robert Simonič*

VLOGA IN POMEN SIMBOLA ZNOTRAJ SREDNJEVEŠKEGA KULTURNO-FILOZOFSKEGA OBZORJA

1. Uvod

73

Da bi lahko sledili rdeči niti pričujočega članka, moramo najprej sprejeti predpostavko, da je človek bitje, ki ga med drugim, vsaj v mentalno-emocionalnem vidiku, močno zaznamuje njegova težnja po tem, da s svojimi razumskimi kapacitetami svet razlaga simbolno – da dojame, enostavneje povedano, da določeni simboli napeljujejo na prav določen fenomen iz stvarnega okolja. Proces sposobnosti simbolnega razlaganja najbrž v prvi vrsti izhaja iz nevrološko-cerebralnih predispozicij, ki so lahko učinkoviteje predstavljene v medicinskih in psihološko-kognitivnih razpravah in se jim v tem članku seveda ne moremo posvetiti v zadostni meri. Bolj nas že zanima antropološka poteza človeka, ki se je najbrž razvijala in krepila tekom evlucijskega postopka, da pojavni plasti stvarnosti kmalu pridamo simbolno razsežnost, ki naj bi bila v njej utelešena. V kolikšni meri je simbolno gledanje na svet posledica naravnih danosti in v kolikšni meri gre za tekom stoletij priučene, tekom stoletij sofisticirane oblike filozofskega mišljenja, je težko določiti. A ko se lotevamo razprave o simbolnem gledanju na svet v srednjem veku, stopamo v natanko določen kulturno-mentalni kontekst, ki ga bomo skušali natančneje orisati na prihodnjih straneh.

Naša predpostavka je, da je v srednjem veku t. i. »srednjeveški simbolizem« nujno vodilo pri percepciji stvarnih pojavov. Iz platonizma izvirajoča zamisel o svetu kot posnetku velike Ideje, se je najbrž združila z maloprej opisano splošno tendenco tvorjenja simbolov in ji ponudila filozofsko zaledje. Človeku »prirojeni« in kasneje »družbeno vcepljeni« težnji po razlagi sveta v simbolih, se tako na tej točki pridružita (novo)platonistično gledanje na svet kot na sled posnetek višje resnice in filozofsko-religiozni (tj. krščanski) navdih dobe. Opravka imamo s podobo sveta kot »božje knjige«, v kateri odseva Stvarnik in kjer posamezni fenomeni niso kaj dosti več kot znaki, prek katerih se (ker najvišja popolnost predpostavlja tudi najvišjo dobrohotnost v odnosu do človeškega bitja) Bog kot najvišja, ultimativna transcendenca razkriva človeku v meri, ki je njegovemu inferiornemu umu inteligibilna.

74

V pričujočem članku se bomo sprva zelo rahlo dotaknili teorije Ernsta Cassirerja o splošni človekovi potrebi po simbolni razlagi sveta, nato pa bomo hitro prešli na razlago pglavitnih potez srednjeveškega simbolizma ter skušali opozoriti na nekaj filozofsko-kulturnih poudarkov, ki so ga soustvarjali in prek stoletij omogočali njegov razvoj. Še posebej nas bosta zanimali misli dveh največjih filozofov dolgega obdobja, ki ga imenujemo srednji vek, in sicer Avrelija Avguščina in Tomaža Akvinskega, ki se je izdatno posvetil vprašanju rabe alegorije. Zaradi svoje navezave na že omenjeno Platonovo zasnovo realnosti nas bodo zanimali tudi novoplatoniki in avguštinci v 13. stoletju (z Bonaventuro na čelu). V članku se skriva tudi neizrazit namig na to, kako bi bilo teorijo srednjeveškega simbolizma moč uporabiti pri analizi simbolike v srednjeveški umetnosti (še posebej literaturi), a podrobnejša razgrnitev sicer vabljive tematike bi močno presegla okvire filozofske razprave.

2. Sposobnost tvorjenja simbolov pri človeku

Od kod človeku potreba po simbolu in simbolnem izražanju? Od kje mu poleg potrebe po simbolu tudi sposobnost, da simbol lahko ustvari iz domala katerega koli pojava, predmeta, bitja ali pojma? Kateri duševni mehanizmi so pri tem na delu? In na koncu vprašanje, ki se zdi ob vstopu v pričujočo razpravo še prav

posebej smiselno: zakaj se zdi, da sta bila v nekaterih zgodovinskih obdobjih potreba po izražanju v simbolih in veselje do razlage simbola izrazitejša, v drugih pa šibkejša?

Teh obsežnih, kompleksnih in občutljivih vprašanj si na tem mestu ne zastavljamo zato, ker bi gojili lažna prepričanja, da lahko v okviru naše razprave ponudimo dovolj prepričljiv, dovolj večplasten in teoretsko podprt odgovor nanje. To najsplošnejše vprašanje na tej, izhodiščni točki razmišljanja razpiramo zlasti zato, ker želimo od njega preiti na bolj specifičen, z vidika razmišljanja o srednjeveški kulturi in književnosti bolj tehten aspekt te problematike. Od najsplošnejših, kulturnoantropoloških razsežnosti fenomena simbolnega izražanja želimo kar najhitreje preiti na obravnavo značilnih potez odnosa do simbola, kakršen se razvije v zahodnem srednjeveškem kulturnem prostoru.

V pričujočem članku nas, kot smo napovedali, torej zanima poseben, simbolističen odnos do stvarnosti, zaznamovan s ključnimi duhovno-kulturnimi preokupacijami dobe, o kateri pišemo. Ena izmed uvodnih predpostavk, s katerimi vstopamo v razmišljanje o religiozni simboliki v srednjeveški (literarni) umetnosti, je predpostavka o v srednjem veku prevladujoči naravnosti do fenomenov stvarnosti, ki, v grobem povedano, vsem pojavom v svetu ne le priznava, temveč zavestno in namensko pripisuje določen simbolni potencial (torej zmožnost, da izražajo pomen, ki je drugačen od dobesednega).

Ernst Cassirer (1874–1945) v delu *Esej o človeku* ugotavlja, da človeka kot vrsto bistveno določa *simbolna* razsežnost njegovega uma in delovanja, njegova sposobnost tvorjenja simbolnih vezi med posameznimi pojavi, iz katerih se – na novi, preneseni ravni – tako spleta povsem nova oblika realnosti, realnost, v kateri en fenomen lahko vselej napotuje na drugega, če je med njima le zagotovljena simbolna povezava. Človek od trenutka, ko se rodi v svet, živi s simboli. Če bi se izrazili bolj preprosto, bi lahko celo rekli, da »si je z njimi domač« (oziroma, da to vsekakor postane tekom uspešne socializacije) in jih v veliki meri tudi sam doživlja kot konstitutiven element svoje narave. Medtem ko naj bi živali ostajale vezane izključno na veselje fizičnih pojavov, človeško bitje biva v območju simbolov, v nekakšnem paralelnem svetu, o katerem je francoski pesnik Charles Baudelaire (1821–1867) zapisal: »*V narave templju kdaj živi stebri / spregovore*

besede polzastrte, / skozi gozd simbolov človek gre vse dni / in znane njih oči so vanj vprte.«¹ Ali, če te verze povzamemo v Cassirerjevi formulaciji: »V primerjavi z ostalimi živalmi človek ne živi zgolj v neki širši realnosti; živi tako rekoč v novi dimenziji realnosti.« (Cassirer 1944: 24)

Splošno znana je etimologija besede *simbol*, ki izvira iz stare grščine: *sumballein* pomeni dobesedno povezati, zvezati skupaj. Tako je bil *symbolon* sprva pravzaprav prepoznavno znamenje, predmet, prerezan na dve polovici, ob združitvi katerih sta se njuna lastnika lahko prepoznala tudi po dolgih letih ločitve in celo v primeru, da se nista še nikoli prej videla.² Če ta izvirni pomen besede *simbol* prenesemo na človekovo bivanjsko situacijo, lahko – če želimo položaj prikazati nekoliko bolj nazorno – ugotovimo, da nekateri predmeti svojo pravo naravo človeku razkrijejo šele, ko jih ta združi z njihovo izgubljeno (do tega trenutka razsvetlitve tudi docela neznano, *prikrito*) polovico, ko se torej dobesedni pomen nekega pojava prek določenih, človeku očitno lastnih miselnih mehanizmov

1 Pesem *Sorodnosti* iz zbirke *Rože zla* navajam v prevodu Jožeta Udoviča (Baudelaire 1977: 23).

2 O etimologiji besede *simbol* med drugim piše Luc Benoist v knjigi *Signes, symboles et mythes* (prim. Benoist 1975: 5 isl.). Prim. Chevalier/Gheerbrant 2006: 10.

združi s prenesenim.³ Tako pridobljena celota človeku nudi edinstven vpogled v novo fenomenološko razsežnost tega, kar doživlja kot *stvarnost* – z razbiranjem simbolov se pogloblja naše razumevanje in bogati doživljanje sveta, v katerem se nahajamo. Ta prvi sestavni element kompleksnega, kot kaže antropološko pogojenega interesa za simbol in simbolno izražanje, bi lahko – če bi se pri poimenovanju te težnje obrnili na pojmovnik moderne psihologije – označili za *kognitivno* raven interesa za simbol.⁴

V srednjem veku se tej osnovni, antropološki, človeško vrsto morda res bistveno določujoči motivaciji, o kateri piše Cassirer, pridruži še druga, ki bi jo lahko poimenovali religiozno-teološka motivacija. Ta se deli v dva pramena: prvi temelji na že od Dionizija Areopagita (1. st. n. št.) izhajajočega prepričanja, da je vse, kar obstaja, simbol za Boga, *govor* o Bogu samem pa je pravzaprav problematičen prav zaradi ontološkega manka, ki v odnosu do transcendence usodno zaznamuje človeka ter, posledično, vsakršno človeško refleksijo o

3 Ko je posameznikova zmožnost ustvarjanja in razbiranja simbolov iz kakršnega koli vzroka okrnjena, so po mnenju nekaterih teoretikov resno zamajani najgloblji temelji njegovega notranjega ravnoesja. Če sledimo misli Edwarda F. Edingerja (1922–1998), ki v svojem delu *Jaz in arhetip* razvija ideje C. G. Junga (1875–1961), je aktivno (tj. v kar največji možni meri zavestno in ozaveščeno) notranje, individualno simbolno življenje predpogoj za posameznikovo duševno stabilnost, stalen stik jaz-a s t. i. *sebstvom* pa edina pot do resnične posameznikove izpolnitve (ali popolnitve praznine, ki sodobnega človeka lahko zaznamuje kot posledica manka resnično zavezujočega simbolnega sistema): po mnenju psihoanalitikov naj bi simbol poleg spoznavne funkcije (in funkcije, kateri se bomo nekoliko natančneje posvetili v nadaljevanju) opravljal tudi nepogrešljivo psihološko (oz. terapevtsko) funkcijo; ne samo, da nam simbol omogoča spoznanje enega pojava prek drugega ter osvetlitev enega fenomena (ene polovice) s pridružitvijo drugega (druge polovice), temveč posamezniku prinaša nov blagodejen občutek še neznane (ali pa zgolj pozabljene) notranje celovitosti: »Simbol je tako izvorno eden izmed obeh delov, ki kaže na manjkajoči del predmeta; potem ko se en del združi oziroma obnovi z drugim, skupaj tvorita izvorno celovitost predmeta. V tem smislu razumemo psihološko delovanje simbola: simbol nas pripelje k manjkajočemu delu celovitega človeka. Poveže nas z našo izvorno celovitostjo. Zaceli naše razpoke, našo odtujenost od življenja. In ker je celoviti človek veliko več kot le jaz, nas poveže z nadosebnimi silami, ki so vir našega obstoja in našega pomena. To je vzrok spoštovanja subjektivnosti in negovanja simbolnega življenja.« (Edinger 2004: 178–9)

4 S tem v zvezi lahko omenimo, da Jean Chevalier v uvodu k *Slovarju simbolov* pri funkcijski klasifikaciji simbolov govori o t. i. *raziskovalni funkciji* simbola (prim. Chevalier/Gheerbrant 2006: 12).

kategorijah, ki ga presegajo.⁵ Drugi (in iz prvega pravzaprav logično izhajajoči) pramen temelji na v srednjem veku precej razširjeni percepciji sveta kot božje knjige, kjer vsak posamezen, ontološko od svojega Stvarnika nikoli povsem neodvisen element, odraža vzvišeno celoto, iz katere izhaja, po kateri prejema smisel in o kateri pričuje.

3. Srednjeveški simbolizem – svet v ogledalu

78 Enega najbolj poetičnih opisov srednjeveškega simbolizma nam v svojem delu *Jesen srednjega veka* v precej strnjeni obliki ponuja Johan Huizinga (1872–1945): po njegovem mnenju se doživljanje sveta v srednjem veku odvija povsem v duhu sporočila svetopisemskega citata iz prvega pisma Korinčanom: *Zdaj gledamo z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje*.⁶ Ne da bi jo hoteli izpostavljati krivičnim poenostavitvam ali vzvišeno prenačlenjenim sodbam, lahko ugotovimo, da je v zgornjih besedah v dobršni meri zajeta ena izmed najmočnejših potez srednjeveške miselnosti: srednjeveški človek vsekakor živi v svetu, kjer vsaka gesta,⁷ vsaka beseda, vsaka čutna zaznava in vsak naravni pojav nosi poleg dobesednega simbolni pomen – pomen, ki vselej napotuje s povsem konkretnih, za »moderno« senzibilnost nemalokrat povsem banalnih pojavov na večne resnice in ki stvarstvo v vsakem trenutku povezuje z njegovim Stvarnikom. Bernard iz Clairvauxa (1090–1153) zgoraj navedeni biblični citat parafrazira v naslednjih besedah: »Zdaj gledamo kakor v ogledalu, megleno in ne še iz obličja v obličje. Tako je, dokler živimo med narodi, med angeli pa bo drugače, ker bomo uživali z njimi enako srečo in ga bomo tudi mi gledali, kakršen je, torej v božji podobi in ne v senci.« (Bernardus 1990: 153) Človek je v svoji nepresegljivi in – s stališča srednjeveške filozofije – ontološko utemeljeni nezadostnosti seveda bistveno nezmožen neposrednega stika s transcendo, zato pa mu vsi pojavi v svetu vselej govorijo o najvišjem, po katerem obstajajo

5 Prim. Weinberg 1991: 47.

6 1 Kor 13,12 (prevod navajam po *Slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma*).

7 O pomenu gest v srednjem veku razpravlja Jean-Claude Schmitt v delu *Geste v srednjem veku*.

in bivajo v svetu in kateremu bodo lahko v obličje zrlí šele v onostranstvu. V srednjeveški miselnosti velja, da Bog človeka neizpovedljivo presega ter mu na *tem* svetu ostaja tudi praviloma nedostopen in nespoznaven, po delih pa se mu lahko razkriva prek posameznih elementov stvarstva.

Seveda ima tak potek miselnega procesa z nam mnogo bolj domačo logiko vzročno-posledičnih odnosov in povezav med elementi realnosti le malo skupnega; v srednjem veku dveh pojavov ne druží nujno neka neposredna, eksplicitna, skrbno elaborirana vzročno-posledična zveza; do združitve dveh elementov realnosti lahko pride z enim samim nepričakovanim miselnim prestopom.⁸ Johan Huizinga predpostavlja, da je tak miselni postopek mogoč samo v primeru, ko je med dvema pojmom ali pojavoma, med katerima se vzpostavlja asociacija, v trenutku asociativnega preskoka že zagotovljena neka globoka, bitnostna, mistična vez. Ne moremo ovreči dejstva, da imajo v risu krščanskega duhovnega horizonta, znotraj katerega se pretežno odvija srednjeveško spiritualno in individualno življenje, vse stvari v svetu skupen izvor: vse izhaja iz Boga in vse o njem pričuje. Kot bomo videli v nadaljevanju razprave, srednjeveški filozofi o svetu vedno znova govorijo kot o knjigi stvarstva, o knjigi, v kateri vsak pojav simbolizira Stvarnika. To je svet, ustvarjen, pripravljen za človeka – ogledalo Boga in manifestacija božjega veličastja.⁹ S pridržkom bi lahko rekli, da v tem svetu *nerazložljivih* stvari tako rekoč ni (če človek seveda le poseduje pravi ključ za razbiranje skritih pomenov, ki čakajo nanj za manifestativno obliko posameznih pojavov).

8 Prim. Huizinga 1964: 207.

9 Sveti Bernard v svoji interpretaciji Visoke pesmi (kjer lik »ženina« razlaga kot prisposodo za Kristusa) to teocentrično, krščansko vizijo sveta in kozmosa v visokem srednjem veku ponazarja z besedami: »Poznajo ga (ženina, tj. Kristusa – op. A. K.) ne samo kot povsod v veselju mogočnega, ampak tudi navzočega. Njegovi neupogljivi hoji je zgoraj in spodaj podvržen tek časov, gibanje teles in vzgib duha. In vse to se vrši v prelepem redu, s tako skrbjo, da se nobena stvar niti za las, kakor pravimo, ne more izmakniti njegovi oblasti; vse pa poteka s tako lahkoto, da vladar ne čuti nobenega nereda in obotavljanja.« (Bernardus 1990: 83)

3. 1. Simbol kot »edina objektivna definicija realnosti«¹⁰

Otto von Simson (1912–1993) v svoji razpravi o gotških katedralah pojav, ki smo ga v zgornjih odstavkih opredelili za »srednjeveški simbolizem«, (zelo točno) okarakterizira z naslednjimi besedami: »Za nas je simbol podoba, ki fizično realnost odeva s poetičnim pomenom. Za srednjeveškega človeka fizični svet, kakršnega poznamo, ni resničen, razen kot simbol. A še celo izraz 'simbol' je zavajajoč. Za nas je simbol subjektivna stvaritev poetične domišljije; za srednjeveškega človeka je to, čemur mi pravimo simbol, edina objektivno veljavna definicija realnosti. Nam se zdi nujno, da takrat, ko si prizadevamo razumeti svet takega, kot je, in ne takega, kot se zdi, simbolični instinkt potlačimo. Srednjeveški človek je simbolični instinkt videl kot edinega zanesljivega vodiča k takemu razumevanju.« (Simson 1988: xix)

80

Zgoraj navedeni odlomek v zelo koncizni obliki povzema bistvo srednjeveškega simbolizma: prava resničnost je resničnost, ki jo lahko razberemo iz nekega objekta kot simbola in pravo bistvo stvari leži v njihovi simbolni razsežnosti. A če obstaja vera v dejstvo, da *pravo* naravo posameznih pojavov lahko razkrijejo le njihovi simbolni pomeni, obenem pa ostaja veljavno dejstvo, da je najvišja transcendenca, vir vseh stvariteljskih potencialov, obenem tudi najvišje Dobro, potem iz tega nujno izhaja, da mora biti svet, ki je bil ustvarjen za človeka, ustvarjen tudi po meri človeka. To bi lahko pomenilo, da mora biti svet, kakršnega predpostavlja ta, dejansko skrajno optimistična vizija sveta,¹¹ za človeka *inteligibilen*. Človek se mora v svetu, v katerem biva in katerega gospodar je, orientirati. Slednje je mogoče le, če so najbolj temeljni, najbolj zavezujoči, najbolj *pomenljivi* pomeni stvarnih pojavov v svetu človeku dostopni, razumsko

10 Izraz v nekoliko parafrazirani obliki povzemamo po uvodu v delo *The Gothic Cathedral* Otta von Simsona (prim. Simson 1988: xix).

11 Po mnenju nekaterih teoretikov naj bi obdobje tega izjemnega optimizma sovpadalo z obdobjem, ki ga Le Goff opredeli za »renesanso 12. stoletja«, ko naj bi srednjeveško kulturo preplaval nov, humanistično naravnan duh, v katerem je človek še posebej odločno in samozavestno zavzel svojo vlogo »krone stvarstva« (prim. Le Goff 2006: 97–98.) V tem obdobju naj bi srednjeveški simbolizem, skupaj s svojim konceptom *knjige stvarstva*, doživel svojo najvišjo artikulacijo (prim. Strubel 2002: 54–83.)

obvladljivi. Najbolj *pomenljive* pa so *simbolne* definicije realnosti. To seveda nikakor ne pomeni, da naj bi duhovno-kulturno življenje v srednjem veku potekalo povsem onkraj vsakršnega zanimanja za sólo pojavno raven elementov stvarnosti. Takšna ocena bi bila prepovršna, po svoje celo podcenjujoča. V srednjeveški umetnosti se včasih zdi, da estetski potencial nekega pojava vselej drsi med njegovim dobesednim in prenesenim pomenom – podobno se dogaja s spoznavnimi zmožnostmi. V obdobju, ko je prevladujoča podoba sveta paradigma *sveta-knjige*, je interes za razbiranje simbolnih pomenov velik – toliko večji, ker predpostavka, da je vse bivajoče delo benevolentnega stvarnika, izključuje (izključno filozofsko gledano sicer mogočo, teološko-doktrinarno pa najbrž kar nesprejemljivo) možnost, da bi bila esenca (tj. najvišji, preneseni pomen) posameznih integralnih delov te velike celote človekovim razumskim možnostim nedosegljivi. Ali če povzamemo: človek v srednjem veku verjame v simbol, ker verjame v eksplikativno zmožnost lastnega, človeškega razuma. Dokler verjame, da je resnica, izražena s simbolom, objektivno najbolj veljavna, se zdi simbolistična razlaga celote stvarstva najbolj smiseln pristop k problemu spoznavnosti realnih pojavov. Ko je objektivna vrednost simbolnega pomena postavljena pod vprašaj, celoten sistem simbolistične percepcije stvarnosti doživi nekaj neizbežnih, ne pa že kar nemudoma usodnih modifikacij. Da bi prikazali možen, na spremembi posameznih teološko-filozofskih premis ter modulaciji kulturno-duhovne klime temelječi potek posameznih razvojnih etap srednjeveškega simbolizma, moramo pričeti na samem začetku, pri najsplošnejšem vprašanju o tem, kakšna so bila kulturno-filozofska izhodišča, na katerih naj bi se utemeljil srednjeveški simbolizem.

Srednjeveški simbolizem se napaja iz različnih duhovno-idejnih virov in se kaže kot kompleksen spreplet več kulturno-ideoloških dejavnikov: na eni strani ga hrani (novo)platonistični idealizem (o katerem bomo nadrobneje spregovorili v delu sestavka, kjer preučujemo poglobitne srednjeveške filozofske tokove ter njihove implikacije za razvoj srednjeveškega simbolizma), na drugi pa, kot menijo nekateri ugledni strokovnjaki (tako denimo Johan Huizinga), vzbrsti na

podlagi (etnološko gledano) *primitivnega*¹² in, če se navežemo na misel Mircea Eliadeja (1907–1986), v predmodernih, tradicionalnih evropskih družbah globoko zakoreninjenega, *arhaičnega*¹³ doživljanja sveta. Pomenljivo pri vsem tem je, da Eliade Platona (424/423–348/347 pr. n. št.), enega izmed filozofov, ki so najgloblje in najbolj daljnosežno zaznamovali razvoj srednjeveške duhovno-filozofske podlage, označi za pomembnega filozofa »primitivne mentalitete«.¹⁴

Huizinga si ne more kaj, da srednjeveškega simbolizma ne bi obravnaval kot posledico nekakšnega mentalnega deficita, ki ga izpričuje srednjeveško gledanje na svet v primerjavi z drugim, morebiti sodobnejšim, morebiti pa preprosto manj zagledanim v presežnostno naravo stvarnosti.¹⁵ Po njegovem mnenju naj bi vsako simbolistično doživljanje izviralo iz nekakšne *nezmožnosti* razumevanja med pojavi, ki bi morali sicer, gledano s stališča logično-kavzalnih odnosov, nastopati kot ločene entitete.

82

Zdi pa se, da se srednjeveško nagnjenje k doživljanju sveta kot simbolne manifestacije božjih resnic opira še na eno, s prvima dvema (in najbrž še s kako drugo)¹⁶ podkrepljeno determinativno potezo srednjeveške intelektualno-duhovne naravnosti, in sicer še zlasti na področjih filozofije in teologije izraženo potrebo po definiciji odnosov med vero in človeškim razumom ter po vsaj približni opredelitvi zmožnosti človekove spoznavne funkcije, kadar objekt te funkcije postane nek pojav, ki presega okvire zgolj čutne zaznave. V srednjeveški kulturno-duhovnih shemah je že vse od Avrelija Avgušтина (354–430) dalje prisotno iz z (novo)platonizmom prežete krščanske doktrine

12 Poudariti je potrebno, da Huizinga pri tem izraza ne uporablja slabšalno, temveč zgolj kot oznako za, po njegovem mnenju očitno, *prvinsko* dojemanje sveta, kakršno naj bi po njegovi oceni – s katero se lahko strinjamo ali pa tudi ne – v modernih časih mogoče zasledili le še pri otrocih, mistikih in pesnikih (prim. Huizinga 1964: 207).

13 Prim. Eliade 1992: 138.

14 Prim. Eliade 1992: 46.

15 Prim. Huizinga 1964: 207.

16 Umberto Eco simbolizem obravnava med drugim tudi kot človeški odziv na nestalno naravo srednjeveškega vsakdanjika: narava naj bi se, transformirana v simbolno-alegorični govorici, tako kazala kot svojevrstna projekcija nespremenljivih, večnih idej. Krhke, fragmentarne, ranljive podobe stvarnosti tako presevajajo resnico, ki je trajna in nepokvarljiva (prim. Eco 2002: 53–4.)

izvirajoče prepričanje, da je človekova duša racionalna substanca, človeško bitje kot razumsko bitje pa svet okrog sebe spoznava s pomočjo sicer ne vrojenih, a razumu od Boga posredovanih idej. Če razpravo o – filozofsko gledano – idealistični naravi te sheme pustimo za zdaj ob strani, lahko iz nje izluščimo še eno bistveno spoznanje: Avguštinov koncept človeškega spoznanja implicitno nakazuje, da so spoznavne funkcije človeškega duha bistveno povezane z Bogom kot ontološkim temeljem vsega bivajočega, človekova sposobnost spoznanja določenih najvišjih resnic pa je povsem odvisna od iluminacije, ki jo Bog nakloni človeškemu bitju kot *racionalnemu* bitju.¹⁷ Ker se bomo k filozofski misli Avrelija Avgušтина – še zlasti seveda njegovi teoriji simbola – povrnili kasneje, pustimo njegovo razmišljanje o odnosu med človeškim spoznanjem in vero (oziroma verskimi resnicami) za trenutek ob strani. V tem hipu nas zanima predvsem tisti poudarek Avguštinove filozofsko-teološke misli, ki kaže na to, da je človek *razumsko* bitje, ki ima, zahvaljujoč najvišjemu bitju in od njega izhajajoči iluminaciji, dostop tudi do miselnih vsebin, ki ga dejansko presegajo. O resnici lahko človek najbolj tehtno razmišlja tako, da se poglobi vase, v svojo dušo, v dušo, ki je po naravi racionalna substanca.¹⁸ Približno osemsto let kasneje Bonaventura (1221–1274) v razpravi *Itinerarium Mentis in Deum*, sledeč svojemu velikemu predhodniku, Avreliju Avguštinu, razmišlja o vzponu duše iz območja vidnih, hierarhično¹⁹ strogo urejenih stvari, v svet nevidnih entitet. Pomemben poudarek Bonaventurove misli je v tem, da je iz sveta čutnih vtisov do njihovih duhovnih povodov mogoče seči s pomočjo razuma.²⁰ Če pogledamo na srednjeveški interes za simbolni izraz skozi prizmo za duha dobe zelo značilnega racionalizma, ki se v svojih spekulacijah vselej spoštljivo zadrži pred posameznimi spoznanji, do katerih ima človek dostop le ob božji intervenciji, se nam le-ta razkrije v drugačni, s predpostavkami o inherentnem srednjeveškem mysticismu in nekakšni prvinski magičnosti obdobja manj obremenjeni podobi. V srednjem

17 Prim. Weinberg 1991: 35–45.

18 Prim. Weinberg 1991: 40.

19 Medtem ko človek predstavlja božjo *podobo*, si ostali pojavi lahko prislužijo le status božjega *odtisa* (prim. Weinberg 1991: 165).

20 Prim. Weinberg 1991: 165.

veku človek verjame v sicer relativno, a na njej odrejenem področju delovanja nepremagljivo moč človeškega razuma.

Preučevanju odnosa med razumom in vero novo smer začrta filozofska misel Tomaža Akvinskega (1225–1274). Ne da bi se v tem trenutku spuščali v podrobnejšo obravnavo njegovega orjaškega opusa, lahko, če ga zreduciramo na najosnovnejše karakteristične poteze, splošno vzdušje, ki vlada njegovemu toku misli, opišemo kot izraz neuklonljive volje človeškemu razumu dokončno priznati sposobnost doumevanja božje resnice – resnice, katere presuponirani obstoj seveda še vedno neobhodno temelji na *veri*, a dovoljuje razumsko razgrnitev te supozicije same. Tomaž Akvinski previdno razločuje med božjimi resnicami, ki so človeškemu razumu *a priori* nedosegljive ter tistimi, ki jih naravni um lahko zaobjame.²¹ Za razliko od nekaterih filozofov,²² ki so svojo misel pričeli spletati iz podobnih izhodišč, a na koncu svojo filozofijo prignali do skrajne točke, na kateri konflikta med področjema vere na eni strani in človekovega intelektualnega udejstvovanja na drugi skorajda ni bilo več mogoče pomiriti (vsaj ne v meri, ki bi lahko preprečila, da Cerkev v 70. letih 13. stoletja vala tega radikaliziranega *aristotelizma* ne bi skušala zaježiti z obsodbo določenih filozofskih tez), Tomaž Akvinski teologije filozofiji (in obratno) nikoli ne odtuji. Njegova filozofska misel se napaja predvsem z željo po tem, da bi lahko, opirajoč se na izročilo antičnih filozofov, podobo krščanskega univerzuma, kakršnega predpostavlja cerkvena dogma in kakršnega razodeva *Sveto pismo*, z intelektualnimi močmi, ki so na voljo človeškemu bitju, povzel v vseobsegajoč, strogo hierarhično urejen sistem. Celoti sveta, kakršno predpostavlja krščanski nauk, Tomaž Akvinski s pomočjo teološko-filozofskega pojmovnega aparata podarja pravo arhitektonsko zasnovo – veri hoče zagotoviti urejeno, sistematizirano, dognano obliko, ki bi pričala ne samo o očitni vsemogočnosti Stvarnika, pač pa tudi o zmagoslavju človeškega uma, za katerega, tako kot za vse ostalo, resda velja, da izvira od Boga, fascinaciji z njegovimi zmožnostmi pa to dejstvo očitno (ravno zato) ne odvzame

21 Prim. Akvinski 1999: 131.

22 Vidnejša pripadnika te skrajne linije z *averoizmom* prežetega *aristotelizma* sta Siger Brabantski (1240–1284) in Boetius iz Dacije (13. st.).

žara. Fascinacijo razuma z lastnimi, od Boga danimi in spoznavanju božanske stvariteljske moči namenjenimi zmožnostmi, v polju filozofije najdemo ravno pri takih in drugačnih poskusih čimbolj sistematične, čimbolj shematične reprezentacije celote človekove izkušnje.

Obstaja pa še ena, z vprašanjem spoznatnosti božjih skrivnosti tesno povezana, a podrobnejšega pretresa kljub temu vredna duhovna spodbuda, ki pogojuje srednjeveško zavezanost simbolističnemu konceptu stvarnosti. Srečamo jo denimo pri Anselmu Canterburyjskem (1033–1109), ko ob vprašanju odnosa med vero in razumom, na sredi poti med prepričanjem v primordialnost vere Avrelija Avgušтина ter zaupanjem v razum Tomaža Akvinskega, kot vmesni člen med čisto vero in neposrednim zrenjem božjega obličja, ki ga bomo deležni v onostranstvu, navaja človeško razumevanje, oziroma razum. Hlepenje po razumevanju²³ transcendence je logičen nasledek moralno-spiritualne degradacije, ki je po padcu doletela človeka, prizadevanje po resda okrnjenem, a vendarle tehtnem in utemeljenem spoznavanju presežnostne realnosti pa je zaveza, s katero človek lahko kompenzira svoj v prvi vrsti ontološki, v drugi pa tudi etično-moralni primanjkljaj.

Simbolistično doživljanje sveta lahko torej v tem kontekstu med drugim razumemo tudi kot enega redkih človeku razpoložljivih načinov, kako biti vsaj parcialno, vsaj *per speculum* deležen resnice božjega bistva že na tem svetu, kako torej v omejenih razmerah realnih danosti anticipirati realizacijo obljube neposrednega uzrtja Boga *iz obličja v obličje*.

Če vse povedano sklenemo v eno povzemajočo misel, bi lahko rekli, da je za srednjeveški simbolizem še posebej značilno, da je človeku v svetu dostopen *objektivni* simbolni pomen posameznega pojava. Simbol v kontekstu srednjeveškega koncepta odnosa med realnimi pojavi in njihovimi prenesenimi pomeni ni neka iracionalna ali nadržacionalna kategorija, pač pa predstavlja delno razodetje božje skrivnosti na stopnji, do katere človeški razum v tem

23 Anselm človekovo željo po razumevanju božjih skrivnosti povezuje z izgubo neposredne povezanosti z Bogom. Od vere, porojene iz človekovega razumevanja, človek napreduje do vizije Boga v Paradižu (prim. Weinberg 1991: 62).

svetu (še) seže. Če se za trenutek ozremo po simbolni razlagi, kakršno lahko zasledimo denimo v francoskih srednjeveških romanih, lahko ugotovimo tudi, da je funkcija razlagalca simbolnih pomenov izrazito ekskluzivistična: en simbol ima v kontekstu posameznega romana načeloma en sam, natanko definiran pomen, ki pa se lahko razkrije le prek v tem ali onem smislu posvečene osebe – modreca, puščavnika, duhovnika, nune –, ki ima zaradi svojega poglobljeno religioznega, navadno tudi poudarjeno asketskega življenja ne le spoznavno, pač pa tudi moralno-duhovno moč, ki mu omogoča uvid v višji pomen čutni zaznani dostopnih elementov realnosti. Najbrž je prav ta racionalistično-eksplikativni pristop k (religiozni) simboliki v srednjeveški literaturi tisti, ki sili v omahovanje ob težavni izbiri med izrazoma *simbolika* in *alegorika*.²⁴ Problem odnosa med tema dvema izrazoma in zadrega pred vprašanjem, ali je spričo narave simboličnih prikazov v srednjeveški umetnosti (in književnosti) razločevanje med njima sploh smiselno, naj na tem mestu ostane odprto. V tem trenutku nam gre predvsem za poudarjanje dejstva, da simbolistično razumevanje sveta, razumevanje, ki svet in pojave v njem dojema kot materialno manifestacijo presežnega, lahko obravnavamo tudi kot enega izmed vidikov močnega prepričanja v moč resda relativno omejene, hierarhičnemu položaju človeka v kozmosu primerno, a neizpodbitno, neodtujljivo *kompetenco* človeškega razuma, da razbira analogije²⁵ med pojavi v svetu in njihovim stvarnikom.

3. 2. Teorija srednjeveškega simbolizma

Eno izmed ključnih izhodišč pričujoče razprave predstavlja predpostavka o srednjem veku kot obdobju, v katerem so – za razliko od kasnejših dob, ki raje

²⁴ Umberto Eco vprašanje rešuje denimo tako, da se oprime razločka med t. i. *metafizičnim simbolizmom*, ki naj bi izhajal pretežno iz filozofsko-teološke predpostavke, da je v pojavih sveta mogoče videti odblesk božjega obličja, in t. i. *univerzalno alegorijo*, ki temelji na podobi sveta kot celoti pojavov, kjer vsak posamezen fenomen poleg dobesednega nosi moralen, alegorični in anagogični pomen (prim. Eco 2002: 56.) *Univerzalni alegoriji* naj bi utemeljenost odločno odrekala prav filozofija Tomaža Akvinskega (prim. Eco 2002: 56; prim. tudi Strubel 2002: 88–89).

²⁵ O analogiji kot poglavitnem urejevalnem principu stvarstva prim. Strubel 2002: 54.

težijo k vse ostrejši diferenciaciji in specializaciji – življenjska področja med seboj povezana v neločljivo celoto. Vezivno tkivo tega kulturnega konglomerata predstavlja krščanstvo. Do najvišje resnice, ki jo vera predpostavlja, je mogoče dospeti z večjo ali manjšo mero racionalizma, z bolj ali manj poudarjeno skeptično noto, z bolj ali manj izrazitim teološko-dogmatičnim interesom, nikoli pa se vprašanju Stvarnika ni mogoče docela izogniti, saj je celoti realnosti težko (ali že kar nemogoče) pripisati kakršnokoli ontološko avtonomno, od Boga neodvisno bivanje. Vse na svetu ima svoj razlog in (kot bo še zlasti poudarjal Tomaž Akvinski) svoj *telos*, smoter, ki pojavu daje ontološko in fenomenološko utemeljitev. Taka vizija sveta pa predstavlja idealna tla za vznik simbolističnega razumevanja elementov pojavnosti.

Kar se tiče filozofsko-kulturoloških vplivov na srednjeveški simbolizem, se zdi, da izvirajo predvsem iz dveh duhovnih (raba izraza *doktrinarnih* bi se nam na tem mestu, čeprav sicer ne docela zgrešena, kljub vsemu zdela nekoliko pretirana) pobud: prva prihaja od močnega vpliva (novo)platonizma, druga od z njim povezanega izročila biblične eksegeze. Z vprašanjem eksegetike kot načina branja Knjige, ki je v srednjeveškem pristopu h kakršnemukoli zapisanemu verbalnemu sporočilu pustila neizbrisno sled, se na tem mestu ne bomo ukvarjali, marveč bomo raje spregovorili o odnosu do simbola, kakršen se nam kaže v delih nekaterih najvplivnejših filozofov obdobja, o katerem razpravljamo.

Med dva pglavitna vpliva na srednjeveški simbolizem kot način razumevanja in spoznavanja sveta, prištevamo vpliv (novo)platonistične filozofije. Skovanka (novo)platonizem je, ko je govora o razumevanju Platonovih filozofskih spisov v srednjem veku, verjetno upravičena. Platonova filozofija²⁶ v evropski

26 Znameniti nauk o svetu nespremenljivih idej (kjer je najvišja ideja Dobrega), po katerih naj bi bivali vsi, v primerjavi s popolnostjo idej ontološko inferiorni) pojavi v svetu, Platon obravnava v delu *Država*: »Sonce ne podeljuje vidnim stvarem samo sposobnosti, da jih lahko vidimo, temveč je hkrati tudi vzrok njihovega nastanka, rasti in uspevanja, ne da bi bilo tudi samo nekaj, kar nastane.« (Platon 1995: 203) Platon je na srednji vek sicer še zlasti močno vplival s spisi *Timaj* (s Kalkidijevim kolenarjem), ki je skupaj z Makrobijevim komentarjem h Ciceronovemu *Scipionovemu snu*, Boetijevo *Tolažbo filozofije* ter deli Dionizija Areopagita tvoril trdno in – vsaj do velikega odkritja Aristotelove filozofije – tako rekoč izključno (ali vsaj pretežno) platonistično teoretsko podlago srednjeveške filozofije.

srednjeveški kulturni prostor vstopi v izraziti novoplatonistični preobleki²⁷ in taka povsem ustreza krščanskemu duhu dobe. (Novo)platonistični²⁸ koncept stvarstva je izrazito idealističen in zaznamovan z močno prvino dualizma, ki svet – gledano poenostavljeno – deli na *resničnejši* in *manj resnični* pol, torej na svet Idej in svet realnih pojavov kot njihovih konkretnih nasledkov. Koncept sveta, katerega sleherni element obstaja zgolj *po* svoji materialni realizaciji predhodni ter ontološko nadrejeni Ideji, se je izvrstno prilegal ideji krščanskega Boga (ki je na mestu primarnega izvora Idej zamenjal Platonovega Arhitekta),²⁹ iz katerega izhaja in po katerem biva vse bivajoče. Iz te misli se rodi podoba sveta, v katerem vsa ustvarjena bitja pričajo o svojem Stvarniku in v katerih je moč brati kodirana božja sporočila. Novoplatonisti ontološko vrzel, ki med platonističnim svetom Idej in po idejah ustvarjenih bitij, ali – če sledimo krščanski aplikaciji te misli – med Stvarnikom in stvarstvom, izpolnijo z doktrino o *emanacijah*, ki morajo, ker princip popolnega, človeškemu umu nedosegljivega najvišjega bitja, tako zahteva, »iztekati« v svet in oblikovati hierarhično strukturiran sistem pojavov.

Močno sled (novo)platonističnih³⁰ idej lahko tako zasledimo pri Avreliju Avguštinu,³¹ ki v delu *De doctrina christiana* razpravlja o odnosu med *znakom*³² (*signa*) in *stvarjo* (*res*). Med obema pojmom zija nepremostljiva ontološka vrzel: »Jemati znake za stvari in ne dvigniti duševnega očesa prek telesnega bitja k

27 Prim. Weinberg 1991: 20.

28 Med najpomembnejše novoplatoniste prištevamo s srednjem veku silno vplivna filozofa Prokla (410–485) in Plotina (okr. 205–270). Metodološko zaslombo (novo)platonizmu zagotovi Filon Aleksandrijski.

29 Prim. Weinberg 1991: 11.

30 Vpliv (novo)platonizma pri Avguštinu je, razumljivo, omejen: njegova filozofska misel sloni pretežno na branju svetih spisov, seveda pod navdihom za dobo, v kateri ustvarja, nepogrešljivega (novo)platonizma (prim. Weinberg 1991: 30.) Po mnenju nekaterih teoretikov je (novo)platonizem Avguštinovi filozofiji vtisnil še dosti močnejši pečat: »Noben kristjan ni nikoli platoniziral pogumneje in previdneje kot sveti Avguštin.« (Maurer 2001: 38)

31 Prim. Maurer 2001: 38; prim. tudi Weinberg 1991: 30.

32 »Znak je namreč stvar, ki ob prenosu svoje podobe na čute hkrati daje misliti na nekaj različnega od sebe: kadar vidimo sledi stopinj, pomislimo na žival, ki jih je pustila; kadar vidimo dim, vemo, da je tam tudi ogenj; kadar slišimo glas kakega bitja, razumemo njegovo počutje; vojaki so izurjeni, da ob glasu trobente napredujejo ali se umikajo oziroma da se podajo v kako drugo potezo, ki jo narekuje bitka.« (Avguštin 1998: 8)

zajemanju večne luči je velika sužnost duha.« (Avguštin 1998: 13) V nadaljevanju Avguštin ločuje med dvema skupinama znakov, ki jih v svoji delitvi poimenuje *signa naturalia* (naravni znaki) in *signa data* (postavljeni znaki)³³ – pomembnejša je ta zadnja skupina znakov (tj. *signa data*), ki jih živa bitja med seboj *namenoma* izmenjujejo, da bi z njihovo pomočjo lahko izrazila svoja čustva, misli itd.³⁴ *Signa data* ločimo glede na njihov izvor: prihajajo lahko od živali, človeka ali Boga – Avguštin v *De doctrina christiana* podrobneje razpravlja le o zadnjih dveh podvrstah znakov iz skupine *signa data*. O znakih pa Avguštin razpravlja (in ta teorija je za razvoj srednjeveškega simbolizma nemara celo pomembnejša od tiste v *De doctrina christiana*) tudi v poznejši razpravi z naslovom *De Trinitate*: v njej Avguštin formulira idejo, da nam vse ustvarjene stvari in sleherni element stvarstva, vsak zase in vsi skupaj, združeni v veličastno celoto, lahko govorijo o Stvarniku. V tej sicer krščansko navdihnjeni misli vidimo močne sledi novoplatonističnih pogledov: v celoti bivajočega tako ni mogoče najti *prave* stvari (*res*) pač pa so vsa živa bitja, vsi predmeti in na sploh vsi pojavi v svetu zgolj *znaki* (*signa*) – simboli za Boga. »To pomeni, da obstaja le ena stvar, ki je zgolj čista stvar, ne da bi bila obenem znak: Stvarnik sam.« (Chydenius 1975: 324)

Podobno idejo (to namreč, da so vsa ustvarjena bitja le simboli Boga, ki pa so nam obenem vsi dani od Boga) lahko srečamo tudi pri vidnem predstavniku krščanskega novoplatonizma, piscu, ki je s svojo teorijo o človekovih zmožnostih govora o Bogu vplival ne samo na srednjeveški simbolizem, temveč tudi na njegov drugi pol, torej na tradicijo apofatičnega diskurza, Dioniziju Areopagitu, ki v delu *Hierarchia caelestis* pravi, da je vse, kar je na svetu vidnega, le odraz, le zrcalna podoba nevidne Lepote. Filozofijo Dionizija Areopagita zaznamuje močan mističen element, saj se sprašuje o moči človeškega govora o Bogu (govora, ki tako kot vsak drug diskurz predpostavlja določeno intelektualno obvladovanje lastnega predmeta). Dionizijev sistem diskurzivnih poti k zaobjetu božje resnice

33 Previde Avguštinovih terminov navajam po prevodu Jana Bednarika (prim. Avguštin 1998: 8 isl.).

34 »Postavljeni znaki so tisti, ki si jih (kolikor pač morejo) izmenjujejo živa bitja, da bi pokazala svoje notranje vzgibe, tako občutke kot pojme.« (Avguštin 1998: 9)

poleg afirmativne in negativne teologije poudarja tudi možnost govora o Bogu prek simbolov: Dionizijeva teologija, seveda ob močni (novo)platonistični noti, stvarstvo vidi kot celoto posameznih, iz Boga izvirajočih in o svojem najvišjem, nadbivajočem stvarniku že s samo svojo prezenco pričujočih bivajočih stvari. Linijo filozofske misli, ki jo začrta Dionizij Areopagit, v predsholastiki nadaljuje Janez Skot Eriugena (okr. 810–877), zaslužen za prevod Dionizijevih del v latinščino. Tudi v njegovem konceptu stvarstva, ki kaže težnjo³⁵ po elaboraciji kompleksnejšega in obsežnejšega filozofsko-religioznega sistema, po sintezi vsega človeškega znanja, težnjo, ki bo svojo magistralno realizacijo dosegla v sholastičnih *sumah*. Janez Skot Eriugena Boga pojmuje kot nespoznatnega, človeku pa dosegljivega in doumljivega le prek svojih manifestacij v naravi in prek njenega simbolnega jezika Razodetja.³⁶ Že prej omenjeno tendenco po sistematični obdelavi in integraciji vsega človeškega znanja v nek vseobsegajoč sistem, lahko kontempliramo tudi v luči prepričanja, da so prav naravni pojavi tisti, ki lahko na simbolni način pričajo o Bogu v človeškemu umu dostopnem, razumljivem jeziku. Z drugimi besedami: če je skrivnost presežnega mogoče razbrati iz posameznih (naravnih) pojavov stvarnega sveta, potem dobita tako *volja* po temeljitem poznavanju človekovega naravnega in tudi družbeno-kulturnega okolja kot tudi *volja* po zaobjetu pridobljenega znanja v nek globalen, strogo arhitektonsko urejen (spomnimo še enkrat na – za razvoj simbolistično-alegoričnega gledanja na svet revolucionarna – prizadevanja Tomaža Akvinskega), racionalen sistem, nov polet. V literaturi, posvečeni vprašanju srednjeveškega simbolističnega odnosa do sveta, je ta pojav včasih poimenovan tudi s pomenljivo sintagmo »univerzalni simbolizem«. ³⁷ Eco v zvezi s tem odnosom do sveta govori o že omenjeni »kozmični alegoriji«. Oba izraza predpostavljata specifično vizijo kozmosa, kozmosa kot – če se izrazimo v tradiciji (novo)platonizma – celote emanacij presežnega bitja. Tak pogled razvijata tudi Hugo Svetoviktorski (ok.

35 Prim. Weinberg 1991: 48.

36 Prim. Weinberg 1991: 50.

37 Prim. Chydenius 1975: 324; prim. tudi Strubel 2002: 88.

1096–1141) in Robert Svetoviktorski (umrl 1173), misleca, katerih delo Strubel³⁸ poleg Avguštinovega in Areopagitovega označuje za enega temeljnih mejnikov, a obenem tudi za svojevrstno končno postajo na poti razvoja srednjeveškega simbolizma, ki naj bi kmalu zatem, ko doseže svoj teoretsko-konceptualni vrh, pričel podlegati vse močnejšim pritiskom po transformiranem, novim idejnim opredelitvam prilagojenem in principa analogij osvobojenem konceptu osnovnih relacij v svetu. Hugo v svojem delu *Eruditio didascalica* naravo primerja s knjigo, ki jo je napisala božja roka, posledično pa vsi naravni pojavi služijo kot simboli za Boga, kot na analogiji med stvarnikom in stvarstvom ter vidnim in nevidnim temelječa *demonstratio*.³⁹ Vizualni prikaz neusahljive želje po razumski in čutom dostopni organizaciji vsega človeškega znanja o mikro- in makrokozmosu, predstavlja osupljiva struktura srednjeveških katedral.

3. 3. Katedrala kot svet – svet kot katedrala

91

Huizinga srednjeveško vizijo sveta primerja z gotsko katedralo,⁴⁰ ki je poleg gradu v zavesti zahodnega človeka zakoreninjena kot eden najbolj reprezentativnih objektov. Katedrala je v prvi vrsti religiozni prostor, zatočišče, namenjeno kolektivnemu spominu, ki je v srednjem veku povsem prežet z religiozno noto. »Ko vernik stopi v cerkev, na pokopališče, na posvečeni kraj, ve, da bo tam našel stanje duha, ki ga je že tolikokrat izkusil in ga bo skupaj z drugimi verujočimi obnovil, skupaj z njimi pa vidno skupnost, skupno mišljenje in spomine – prav tiste, ki so se oblikovali in vzdrževali v prejšnjih dobah na istem kraju.« (Halbwachs 2001: 170) Da bi dihala kot eno, potrebuje religiozna skupnost svoje svetišče in v njem varno spravljene svete predmete (poleg posvečenih predmetov, ki jih med obredom uporablja duhovnik in med katerimi

38 Prim. Strubel 2002: 61.

39 Prim. Strubel 2002: 64–65.

40 »In tako je nastal tisti plemeniti in vzvišeni prikaz: svet kot velika simbolična povezanost, kot katedrala idej, kot bogat ritmičen in polifoničen izraz vsega, kar si je mogoče zamisliti.« (Huizinga 1964: 206)

bo predvsem hostija,⁴¹ ki je vernik ne dojema kot simbola, temveč kot Kristusovo telo, sčasoma prerasla v enega najbolj čaščenih verskih simbolov, mednje lahko prištevamo tudi relikvije). Najbrž ni treba posebej poudarjati izjemnega pomena, ki ga ljudje v srednjem veku pripisujejo relikvijam – zaradi njih se podajajo na dolgotrajna romanja, na njih izgovarjajo prisege,⁴² v njihovem imenu se bojujejo. Prisotnost relikvij podarja izrečeni obljubi večjo kredibilnost, tistega, ki jo daje, pa moralno zavezuje k njeni izvršitvi. V relikvijah najde svetost svojo čutno manifestacijo.

92

Gotska katedrala že sama po sebi, s svojimi arhitekturnimi posebnostmi in okrasitvijo – portali, grifoni, elegantnimi oboki, vitraji, z vsem trdom, ki je bil vložen v to, da bi neko versko resnico ujeli v kamen, steklo in les, v neukrotljive krivulje in čudovite detajle rezbarske in kamnoseške obrti – priča o tem, kako daleč so v srednjem veku pripeljala prizadevanja, da bi transcendenci dali snovno podobo. Jurgis Baltrušaitis ugotavlja, da je v obdobju romantike – v obdobju, ki je bilo po nekaj stoletjih odpora do gotske umetnosti prvo pripravljeno pogledati na gotiko s prijaznejšimi očmi – gotska katedrala veljala za nekakšen vzvišen posnetek temačnih severnjaških gozdov, za impulz potlačenega barbarstva, predvsem pa – in to jo je v očeh romantikov izrazilo ločevalo od za njihove pojme preveč rigidne in neživljenjske antične umetnosti – za podobo živega sveta. Arhitektura katedrale naj bi s svojo razgibanostjo, dinamiko in čedalje bolj naraščajočo nezmernostjo v okrasju in dimenzijah uspela upodobiti svet kot skladen sestav množice elementov, ki drug ob drugem bivajo v dinamični harmoniji, smisel vsakemu posebej in vsem mnogoterim relacijam med njimi pa daje Bog. Gotsko katedralo lahko razumemo tudi kot izjemen izraz volje človeškega razuma po ekspanziji, željo po poseganju k višjim resnicam, po razlaganju nerazumljivih pojmov, po branju iz božje knjige in po materializaciji božje besede – po izgradnji kompleksnega sveta medsebojno prepletenih

41 Izjemen pomen, ki ga predvsem v 13. stoletju pričnejo pripisovati svetemu obhajilu, se odraža v vseh romanih o Graalu.

42 V srednjeveških romanih mrgoli odlomkov, v katerih prisega na relikvijah posvečuje in potrjuje nek dogovor, prisego, pričevanje.

simbolov, božjih znakov. Katedrala naj bi predstavljala svet v malem, oziroma vsaj vse tisto, kar je za svet bistveno – namreč dramo človekovega padca in odrešenja. V katedrali se križata dve težnji: po eni strani jasno zavedanje dejstva, da človek na tem svetu resnico vidi le »v ogledalu«, le kot zastavljeno božjo uganko, katere razvozlanje je edini pravi smoter življenja na zemlji, po drugi strani pa izrazita želja po tem, da bi skromni in nezadostni človeški dejavnosti razbiranja božjih sporočil dali monumentalen, veličasten, osupljivo bogat zunanji izraz.

V katedrali je tako sežeto bistvo zgodbe sveta, ki je veličastno delo nedoumljivo dobrega stvarnika, katerega čudovitim delom se človeške roke niti takrat, ko so najbolj večje svojega dela in jih vodi največji ustvarjalni zanos, ne morejo niti približati. Bog je avtor sveta, Narava pa njegova knjiga, zato je svet urejen kot umetniško delo: vse v njem ima svoj pomen, vsako človeško bitje je mogoče zreducirati na eksempl, v vsakem dogodku je mogoče najti moralni nauk. Tako kot po biblični tipologiji velja, da je Adam »tip«, ki svoj »antitip« najde v Kristusu, tako je mogoče najti religiozni smisel ali celo etično-moralni poduk v vseh (tudi zgodovinskih) dogodkih.⁴³ Glavna junakinja *Knjige Margery Kempe*, t. i. »kreatura«, že ime katere bralca napeljuje na to, da jo dojema kot vzorčni primer, eksemplarično bitje in »slehernika« na strmi poti k odrešenju, opisuje, kako so jo v nekem mestu čudaški romarki nenaklonjene oblasti zaprle v ječo ter jo kmalu zatem na prigovarjanje meščanov izpustile – bojda zato, ker se je nad mestom kmalu po prijetju razbesnelo divje neurje, za katerega je prebivalstvo menilo, da je kazen za grobo ravnanje z romarji.⁴⁴ Človeška dejanja lahko vedno izzovejo božjo intervencijo – božji srd ali pomoč iz nebes sta vselej mogoči razlagi za ta ali oni (pozitiven ali negativen) pojav.

Preporod (novo)platonistične ideje o nesmrtni, nespremenljivi, najvišji lepoti, iz katere izhajajo posamezne (v nasprotju z najvišjo idejo minljive) pojavne oblike lepega, ponovno najdemo v 13. stoletju, in sicer pri Bonaventuri. Omeniti

⁴³ Prim. Chydenius 1975: 328 isl.

⁴⁴ Prim. Kempe 2006: 149–150.

velja, da pri tem frančiškanskem menihu ne gre toliko za obujanje (novo) platonističnih pogledov kot za vzpostavljajanje sicer iz novoplatonizma vzniklega avguštinizma,⁴⁵ ki se je v 13. stoletju uveljavljal kot odgovor na izjemno močan val aristotelizma.⁴⁶ Bonaventura v že omenjenem spisu s pomenljivim naslovom *Itinerarium mentis in Deum* razglablja o vzponu duha iz sveta ustvarjenih bitij proti svojemu najvišjemu izvoru, tj. proti Bogu. Ustvarjena bitja so le različne podobe, različni odsevi božanskega izvora, iz katerega se napajajo. Prek simbolov človek vstopa v svet, ki objektivno realnost presega in ji podeljuje višji smisel: s simboli je človeku torej ponujen dostop do nesmrtnih, nespremenljivih entitet, po katerih bivajo podobe sveta.

94

Umberto Eco,⁴⁷ ki ga v svojem delu povzema tudi Armand Strubel,⁴⁸ meni, da vsaj teoretsko in spekulativno pojav, ki ga v kontekstu te razprave označujemo za srednjeveški simbolizem, prvi resnično pod vprašaj postavi dominikanec Tomaž Akvinski. S tem, ko zavrne od Avrelija Avguščina⁴⁹ dalje legitimno možnost obstoja t. i. *allegorie in factis* onkraj konteksta svetega pisma, področje njenih aplikacij radikalno zoži: religiozno-simbolnih, tipoloških ali anagoških pomenov ni več mogoče iskati v naravnih pojavih, vsakdanjih dogodkih, ipd. Možni simbolni pomeni vseh teh banalnih, trivialnih pojavov, niso več nič drugega kot drugi pol Avguštinove tipološke dvojice, so preprosto t. i. *allegoria in verbis*. Premik se, kot smo že poudarili, zgodi predvsem na ravni teoretskih premis: simbolem način doživljanja realnosti v kolektivni zavesti živi še dolga stoletja po restrikcijah Tomaža Akvinskega – v praksah vsakdanjega življenja

45 Ta »prerojeni« avguštinizem, ki originalnemu nauku svetega Avguščina pravzaprav ni več povsem enak in kjer se odraža tudi vpliv drugih filozofskih tokov (med njimi tudi močan vpliv samega Aristotela) je posebej toplo sprejel novo nastali meniški red frančiškanov, ki mu je pripadal tudi Bonaventura (prim. Maurer 2001: 151).

46 V delu *Le thomisme* avtor Fernand van Steenberghen zagovarja tezo, da avtentični aristotelizem zaradi številnih usodnih metafizičnih vrzeli nikoli ni mogel zadostiti potrebam versko navdahnjenih mislecev, ne glede na to, kateri religiji so pripadali: tako kristjani kot Judje in muslimani naj bi se pri izražanju temeljnih verskih resnic vedno znova zatekali k (novo)platonizmu (prim. Steenberghen 1983: 107).

47 Prim. Eco 2002: 63–4.

48 Prim. Strubel 2002: 88–89.

49 Prim. Strubel 2002: 68–69.

je še vedno mogoče zaznati njegov vpliv in moč. Tako Eco kot za njim Strubel v tem, teoretsko-doktrinaro gledano sicer spodkopanem, a v racionalno manj poudarjenih plasteh človeške zavesti in dejavnosti še vedno delujočem mehanizmu pridajanja simboličnih pomenov povsem stvarnim pojavom, vidita stanje duha, o katerem Huizinga⁵⁰ razmišlja kot o dekadentni, degradirani, »poznosrednjeveški« obliki srednjeveškega simbolizma, temelječega na osnovnem postopku praznega avtomatizma.

Na tej točki se za trenutek vprašajmo, kakšne posledice bi tak razvoj lahko imel za srednjeveško umetniško (denimo literarno) snovanje? Z vidika obravnave religiozne simbolike v srednjeveški književnosti si od misli Tomaža Akvinskega lahko obetamo predvsem dve spodbudi: prva naj bi simbolno-alegorično razlago posameznih pojavov – *allegorio in factis* – omejila na neposredne svetopisemske pojave. Ne samo naravni pojavi, ki v kontekstu »univerzalnega simbolizma« vselej skrivajo potencialen simbolni pomen, temveč tudi vsi simboli, izgrajeni v procesu kakršnekoli umetniške kreacije, so omejeni na estetsko-teoretsko vlogo *allegorie in verbis* in kot taki v svoji funkciji napotovanja na presežne kategorije enostavno niso več ne verodostojni in ne zavezujoči. To, kar Eco pojmuje kot *univerzalno alegorijo* (tj. za postopek pridajanja duhovnih pomenov dobesednemu), ostaja v Tomaževi rigorozni doktrini omejeno zgolj na *biblično alegorijo*.⁵¹ Tomaž vztraja v prepričanju, da se združitev posamezne umetniške podobe z njenim prenesenim pomenom godi izključno najprej v *intenci avtorja* podobe, potem (in ta moment recepcije bi se pri obravnavi srednjeveških književnih del lahko izkazal za zelo pomembnega) v samem umu prejemnika te podobe, torej kot *individualiziran*, ponotranjen proces, ki se vse bolj odmika od zunaj-personalnih, nadosebnih postulatov – ti v posamezniku le doživijo svojo hipno konkretizacijo – ter ostaja v domeni para *avtor-prejemnik*. Pri Tomažu Akvinskem se celoten proces tvorbe simbolnega pomena v kontekstu umetniškega dela, zdaj očitno močno odvisen tako od avtorjevega interesa kot od prejemnikovih individualnih dispozicij, prestavi v posameznikov notranji svet. Narava tega diskurza je

50 Prim. Huizinga 1964: 210–217.

51 Prim. Eco 2002: 63.

pravzaprav eminentno estetsko-teoretska (in kot tako jo Umberto Eco tudi obravnava): umetniške podobe (tj. tudi literarne podobe) v njenem območju nimajo nobenega inherentnega, subjektu predhodnega simbolnega pomena, temveč simbolni potencial vsakega elementa, ki se ne pojavlja v strogo začrtanem bibličnem kontekstu, ustvarja posameznik sam. Tomaž Akvinski tako odločno ločuje med dvema univerzumoma: v prvem, bibličnem, je simbolna govorica smiselna, zavezujoča in utemeljena sama v sebi. V vsakem drugem, nebibličnem diskurzu, je preneseni pomen popolnoma nezavezujoč in Strubel prav v tem vedno bolj sproščenem odnosu do »zunajbiblične« alegorije, katere obravnava je lahko povsem poljubno (ne)poglabljena in (ne)natančna, vidi plodna tla za vse silovitejši razmah laične alegoreze, kakršno najdemo denimo tudi v srednjeveški literaturi od 13. stoletja naprej.

4. Zaključek

Za izhodišče razmišljanja smo si zastavili vprašanje specifik simbolnega gledanja na svet v srednjem veku, ki ga strokovnjaki pogosto poimenujejo s sintagmo »srednjeveški simbolizem«. Katere so kulturne, zgodovinske in filozofske silnice, ki so ta pojem pomagale izoblikovati in botrovale njegovemu zakoreninjenju v srednjeveški kulturi, smo skušali razložiti v sledečih poglavjih. Izvore, iz katerih se je napajal, smo iskali zlasti v (novo)platonističnih osnovah in njihovih implikacijah za teoretično obravnavo simbola v srednjem veku.

Skušali smo pokazati, da je »srednjeveški simbolizem« dejansko ena izmed najmočnejših potez srednjeveške intelektualne dediščine in da ima v srednjeveškem kulturnem risu simbol poleg estetske tudi močno gnoseološko, teološko in epistemološko vrednost ter predstavlja eno izmed neizpodbitnih metod spoznavanja sveta in razmerij med pojavi v njem. Razkrivanje simbola je za srednjeveškega človeka močno in nepogrešljivo sredstvo uzrtja vsakokratne objektivne realnosti sveta – sveta, ki ga je ustvaril dobrodušni Bog in kjer je vsak fenomen nabit z močnim simbolnim pomenom, razkrivajočim se ljudem glede na njihove intelektualne in moralne predispozicije. To je najsplošnejši in dokaj nenatančen oris splošne težnje, ki pa pri različnih srednjeveških mislecih in v različnih zgodovinskih obdobjih lahko zadobi zelo različne izraze, kar smo si prizadevali pokazati s prikazom specifik obravnave simbola pri različnih srednjeveških mislecih.

Obravnava srednjeveškega simbolizma se nam zdi tudi plodna odskočna deska za raziskovanje srednjeveške umetnosti, še zlasti literarne (v tem obdobju je, nenazadnje, zelo močna metafora sveta kot »božje knjige«). Zelo zanimivo in zapleteno vprašanje, ki se nam na tej točki odpira in na katerega žal ne bo moč dobiti enoznačnega odgovora, je, ali je med razvojem srednjeveške umetnosti in različnimi razvojnimi fazami srednjeveškega simbolizma moč poiskati kakšne vzporednice? Če imamo srednjeveški simbolizem za neko splošno mentalno in duhovno-filozofsko naravnost srednjeveške misli, potem mora biti povezan z umetnostjo kot distinktivnim sadom te iste miselnosti, ki nastaja kot vsakokratno križanje, kot vsakič nova, pa vendar v bistvu vedno ista konstelacija določenih

kulturno-zgodovinskih in religiozno-filozofskih silnic. Tu se pred nami odpira izjemno plodno izhodišče za nadaljnjo razpravo in raziskovanje, ki kajpada presega vsebinske okvire, ki smo si jih zastavili in z njimi zamejili tematsko polje razmišljanja ob pričetku pričujočega članka.

BIBLIOGRAFIJA

- Akvinski, Tomaž (1999): *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana: Družina.
- Avguštin, Avrelij (1998): »De doctrina christiana«, *Phainomena* 23-24, str. 5–15.
- Bachelard, Gaston (1975): *La poétique de l'espace*, Pariz: Presses Universitaires de France.
- Baltrušaitis, Jurgis (1997): *Aberacije: esej o legendi oblik: popačene perspektive – I.*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Baudelaire, Charles (1977): *Rože zla: izbrano delo Charlesa Baudelaira*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Becker, Udo (1998): *Lexicon der Symbole*, Freiburg: Herder.
- Benoist, Luc (1975): *Signes, symboles et mythes*, Pariz: Presses Universitaires de France.
- Bernardus, sanctus (1990): *Govori o visoki pesmi: ob 900-letnici rojstva svetega Bernarda*, Ljubljana: Družina.
- Cassirer, Ernst (1944): *An Essay on Man*, New Haven and London: Yale University Press.
- Chevalier, Jean/Gheerbrant, Alain (2006): *Slovar simbolov*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Chydenius, Johan (1975): »La théorie du Symbolisme médiéval«, *Poétique* 23, str. 323–341.
- Eco, Umberto (2002): *Art and Beauty in the Middle Ages*, New Haven and London: Yale University.
- Edinger, Edward F. (2004): *Jaz in arhetip: individualizacija in religijska funkcija psihe*, Ljubljana: Študentska založba.
- Eliade, Mircea (1992): *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*, Ljubljana: Nova revija.
- (1996): *Zgodovina religioznih verovanj in idej I-III*, Ljubljana: DZS.
- Grant, Robert M./Tracy, David (2000): *Kratka zgodovina interpretacije Biblije*, Ljubljana: Nova revija.
- Halbwachs, Maurice (2001): *Kolektivni spomin*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Huizinga, Johan (1964): *Jesen srednjega vijeka*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Kempe, Margery (2006): *Knjiga Margery Kempe*, Ljubljana: KUD Logos.
- Le Goff, Jacques (1985): *Za drugačen srednji vek: (čas, delo in kultura na Zahodu: 18 esejev)*, Ljubljana: ŠKUC: Filozofska fakulteta.
- (1993): *Srednjovekovni imaginarij: eseji*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

- (1998a): *Civilizacija srednjovekovnog Zapada*, Zagreb: Golden marketing.
- (1998b): *Intelektualci v srednjem veku*, Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, Študentska založba.
- (2006): *Se je Evropa rodila v srednjem veku?*, Ljubljana: Založba *cf.
- Maurer, Armand A. (2001): *Srednjeveška filozofija zahoda*, Celje: Mohorjeva družba.
- Mojster Eckhart (1995): *Pridige in traktati*, Celje: Mohorjeva družba.
- Platon (1995): *Država*, Ljubljana: Mihelač.
- Ribard, Jacques (1972): *Chrétien de Troyes: Le Chevalier de la charrette; Essai d'interprétation symbolique*, Pariz: Librairie A. G. Nizet.
- (1984): *Le moyen âge: Littérature et symbolisme*, Pariz: Editions Champion.
- (2001): *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Pariz: Editions Champion.
- Ricoeur, Paul (2003): *Misliti Biblijo*, Ljubljana: Nova revija.
- Schmitt, Jean-Claude (2000): *Geste v srednjem veku*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Simmel, Georg (2000): *Izbrani spisi o kulturi*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Simson, Otto von (1988): *The Gothic Cathedral*, New Jersey: Princeton University Press.
- Steenberghen, Fernand van (1983): *Le thomisme*, Presses Universitaires de France.
- Strubel, Armand (1992): »Introduction«, v: Lorris, Guillaume de/Meun, Jean de, *Le Roman de la Rose*, Pariz: Librairie Générale Française.
- (2002): »Grant senefiance a«: / *Allégorie et littérature au Moyen âge*, Paris: Champion.
- Sveto pismo (1997): *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod*, Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Todorov, Tzvetan (1978): *Symbolisme et interprétation*, Pariz: Seuil, 1978.
- Weinberg, Julius R. (1991): *A Short History of Medieval Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press.

ŽIVLJENJE ŽIVE METAFORE: O METAFORI V FILOZOFIJI PAULA RICOEURJA

Uvod

101

V pričujoči razpravi obravnavam metaforo v hermenevtičnem izročilu Paula Ricoeurja; študija se ne zaustavi na točki kritičnega vpogleda v vprašanje metafore pri filozofiji francoskega misleca, temveč poizkuša nadgraditi uvid s predstavitvijo uvidevnejšega načina za interpretacijo vloge metafore v filozofski misli. Tako naloga presega izhodiščne tendence po zadovoljivi reprezentaciji Ricoeurjeve teorije in prehaja na širšo razpravo o funkciji metafore v razsežnostih hermenevtične filozofije, lingvistike in literarnih ved.

Razprava je tematsko razdeljena na tri dele. V prvem delu orisujem splošne značilnosti zgodovinske percepcije metafore. V tej fazi je podajanje pretežno podano s pomočjo samostojnih raziskav, pomagam pa si tudi z avtorji pregledne literature o obravnavani temi. Particija je v večinoma predstavitvene narave, vendar se že v okviru uvodnih izpostavitev določijo posamezni problemski nastavki, ki bodo v naslednjih dveh delih ustrezno razširjeni in komentirani.

Druga tretjina razprave je osnovana na težnji po temeljitem prikazu reprezentativne hermenevtične interpretacije teorije metafore. Kmalu se razkrije prednost izbire Paula Ricoeurja za podlago dani študiji hermenevtičnega pristopa

k vprašanju metafore: francoski mislec v delu *Živa metafora* z izjemno študiosnim pristopom prestopi tematske analize in predstavi poglobljeno razpravo, v kateri se analiza teorije metafore v zgodovini povezuje s težnjo po vzpostavitvi enotnega koncepta obravnave metafore v filozofskem besedilu. V poslednji študiji obravnavanega dela Ricoeur iz epistemologije prestopi v ontologijo in z uvidom *žive metafore* pristavi samostojen doprinos metaforologiji; črpajoč iz interakcijskih teorij, vendar prenesen na horizont filozofije in nakazujoč obrise neke nove ontologije, ki razkriva nove možnosti spoznanja sveta.

Za pričujočo razpravo, ki je prirejena po obširnejši diplomski nalogi, sem iz prostorskih razlogov in s težnjo po večji transparentnosti za natančnejši pregled izbral zgolj poslednjo, osmo študijo, najpomembnejša določila preostalih pa so predstavljena na kratek in jedrnat način. Ob predstavitvi večinoma uporabljam lastne vire, ki jih tudi ustrezno komentiram, v primerih, ko to ni mogoče, pa posredno navajam obravnavano literaturo francoskega avtorja.

Zadnji del je vrh pričujoče razprave. V njem poskušam dokazati, da niti natančna Ricoeurjeva interpretacija ni imuna za ugovore in morebitne popravke. Osredotočam se predvsem na značilnosti potez *metafore inovacije*, modela filozofske metafore, ki ga ponuja Ricoeur. Ob tem opozarjam na posamezna problematična mesta v teoriji francoskega misleca, zaključujem pa s predlogom prenovljenega uvida v konceptualno razsežnost metafore v filozofiji. Poslednja pretenzija razprave je tako v dopolnitvi teoretskega modela, ki zaznamuje teorijo metafore pri Paulu Ricoeurju. Hermenevitične vizije metafore.

O izvorih teorije metafore

Aristotel najbrž ni bil prvi, ki je razmišljal o *nečem, ki je kot metaforično*, o primeri posebne vrste, četudi deprivirani realne eksistence znotraj govornice. Da bi pretresli možne aplikacije metafore v Aristotelovi filozofiji, bi bilo potrebno prevzeti retorični *lexis* [λέξις] in slediti izrazitemu pragmatičnemu loku, ki implicira *tudi* metaforo kot stilistično figuro v jeziku. Kot vodilo naj služi znamenita definicija prispodob:

»Prispodoba je prenos pomena, in sicer ali s splošnega na neko vrsto ali od neke vrste na splošno ali od neke vrste na drugo vrsto ali po analogiji.«¹

Pričujoča razslojitev možnih kvalifikacij prispodobe je značilna za Aristotelovo vizijo prispodobe ob konceptualni razgrnitvi poetike in razodeva množico inherentnih predsodkov in omejitev, ki so zamejile potenco metafore v antičnih obravnavah. Štiri samostojna strukturna oglišča označujejo štiri temeljne aspekte pomenskega prenosa, udeleženega v mreži odnosov v govorici.² Težava pričujoče zamejitve je v aplikaciji predstavitve, s pomočjo katere se zgornja določila izražajo kot reprezentacije neke specifične jezikovne težnje. Drugače povedano, odsevajo govorčevo stališče v situaciji retoričnega govora.

Aristotelova leksika je pomensko obremenjujoča, ob poznavanju logičnih razmerij zahteva tudi prepoznavo kontekstualnih navezav na poetološke obrazce. Vendarle pa je potrebno potrditi, da je Aristotelov doprinos k vprašanju metafore pomemben prav zaradi dopuščanja odprte strukture, ki metaforo (ali prispodobo) vzpostavlja kot določeno retorično gonilo v podobi semantičnega prenosa.

Prispodoba³ v Aristotelovi misli torej nastopa kot matrica besednih upogljivosti, ki služijo pretežno rabi v retorične namene. S tem ko je omejena na funkcijo činitelja estetskih kvalit et v jeziku, je omenjani retorični figuri odvzeta možnost, da pripoveduje zgodbe, ki niso le podvojitev zasnove v dob esednem u jezikovnemu sestavu.⁴

Za celostni diskurz o metafori ima Aristotelova določitev metafore navkljub naštetemu pomembno vlogo, zato sledi kratek pregled lastnosti, ki po mnenju grškega misleca določajo naravo retorične figure. Izpostavili smo trditev, po kateri je prispodoba učinek (vendar tudi anticipacija) semantičnega prenosa na

1 Izvirno Aristotel, *Poetika*, 1457b/8-10.

2 V antični filozofiji so odnosi v govorici pogosto odsev *naravnega stanja stvari*. Pri Aristotelu lahko zaznamo konvergenco takšnega uvidenja v določitvi *apofantičnega govora*.

3 Med prispodobo in metaforo seveda obstaja pomenska razlika, vendar je bila ta pogosto spregledana. Kajetan Gantar μεταφορά (*metaphora*) tako prevaja z izrazom *prispodoba*. Diferenciacija se je sicer povratno vzpostavila šele v kasnejšem obdobju.

4 Glej: Janez Vodičar, v: Ricoeur 2009: 513.

ravni besede. Prvi način oziroma težnja je prenos iz splošnega na posamezno vrsto; razmestitev v območju bivajočega ni tako pomembna kot naznanilo koncepta pomenskega prenosa.⁵ Aristotel ima pri tej določitvi v mislih specifično manipulacijo tipološke hierarhije, ki omogoči vzpostavitev *semantično primerne* sintagme, pri kateri večpomensko besedo (rod) nadomestimo z ustreznico, konkretnije predstavljačo predmet razprave (vrsta). Kot primer navaja stavek »Ladja mi tamkaj stoji« in pojasnjuje, da je »*zasidran biti* posebna vrsta splošnega [rodovnega] *stati*.«⁶

Podobno velja za sorodne tendence pomenskega prenosa s posamezne vrste na splošno (uporaba besede višjega rodu) ali z neke vrste na drugo vrsto (zamenjava vrstne oznake z ustreznico enakega značaja), nekoliko zanimivejša pa je možnost, ki jo Aristotel omeni na koncu definicije: prenos po analogiji. S sledečo izpostavitvijo Aristotel aludira na logična razmerja, ki ob vzporedni pomenski navezavi omogočijo semantični transfer; kot primer navedimo trditev: Čaša za vino Dionizu predstavlja to, kar Aresu predstavlja ščit,⁷ kjer ob uporabi proporcionalne analogije posamezni členi zamenjajo mesta po pravilu ujemanja drugega in četrtega elementa sorazmerja.⁸ Sledi torej dvojica razširitev: Dionizov ščit zastopa izvirni pomen *čaše za vino*, Aresova čaša za vino pa nastopi namesto *ščita*. Omenjani koncept je še posebej intriganten spričo dejstva, da se vzpostavlja na osnovi dialektičnih (strukturnalnih) razmerij in ne s predpostavitev primerjalne semantične baze.

Vsekakor lahko glede na navedeno izpeljemo vsaj dve postavki: prvič, Aristotel vselej problematizira področje metafore z odnosom do določene besede, ki izraža samostojno pomensko celoto; drugič, prispodoba se v zgornji definiciji, podani v Poetiki, izpostavlja kot rezultanta ekspresivne funkcije jezika, ki ne najde v mesta

5 Ricoeurjeva interpretacija opozori na mesta v Aristotelovi teoriji metafore, ki zavračajo tradicionalni pozicijo izpostavitve metafore kot *retoričnega sredstva dekoracije*. Res pa je, da Aristotelova anticipacija obravnavanega pojma niha med odprtim sprejemanjem retoričnih prednosti in odkritim zavračanjem ontološke vrednosti. Slednji uvid potrebuje dodatno razjasnitev, vzpostavljeno v kasnejšem delu traktata.

6 Izvirno Aristotel, *Poetika*, 1457b/10

7 Torej kot emblem boga in njegove funkcije.

8 Pravilo lahko predstavimo logiško: $(A:B) \wedge (C:D) = (A:C) \wedge (B:D)$.

v notranji konfiguraciji jezika, zato pa pripomore praktični aplikaciji le-tega v pesništvu ali v retoriki. Že ob orisu, podanem v Poetiki, se naznanja prvenstvo epifore: relacija figure prenosa in prispodobe je ključni moment pri osvetlitvi vprašanja metafore v antični misli.

V delu *Retorika*⁹ Aristotel predstavi prenovljeno vizijo metafore, kjer slednja pridobi na veljavi in uporabnosti. V tretji knjigi *Retorike* se grški mislec oddalji od predsodka, ki navidezno neločljivo povezuje metaforo in primero, ter obravnavano figuro izpostavi v zoru bistvene kognitivne funkcije.¹⁰ Podrejanje primere metafori kot figuri igre spoznavanja¹¹ omogoči konstrukcijo horizonta metaforičnega, ki postane operativni modus presežnega v govoru.

Na tem mestu se zarisuje vloga retorične teorije *lexis*¹² kot obzorja jezika, v katerem metafora prevzema nalogo ustvarjalne entitete. Prav s tem, ko Aristotel prevzame stališče, po katerem retorično odlikovanje (umetnost »dobrega govorjenja«) primarno določajo predpostavljene vrline *lexis*, se metafora razkrije kot pomemben faktor praktične aplikacije retorike. Navezujoč se na vrline *jasnosti, obsežnosti, topline, ustreznosti* in *dobre besede*, retorična figura omogoča nadgradnjo vsakdanjega govora in pripomore k učinkoviti realizaciji večšine prepričevanja (Ricoeur 2009, 54).

Opozoril sem na relevantco, ki jo ima za razpravo razsežnost epifore – natančnejše epifore imena. Epifora (ἐπιστροφή) je govorna figura, pri kateri se posamezna beseda ponovi ob zaključkih samostojnih stavčnih enot. Za teorijo metafore sta eksplicitno zanimiva segmenta gibanja (φέρω) kot procesa¹³ in

9 Delo pod imenom *Retorika* združuje tri tematsko povezane razprave (*Retorika I., II., III.*). V uporabljenem slovenskem prevodu Mateja Hriberška je izšlo leta 2011 na osnovi angleškega prevoda iz leta 1959 (Oxford University Press).

10 Takšno mnenje o spoznavni vrednosti metafore pri Aristotelu podaja Umberto Eco. Njegov vpogled je zanimiv in poučen, vendar ga spričo fluidnosti razprave v tem traktatu ne bom natančneje obravnaval.

11 Referenca na uporabnost metafore v ontološkem spoznavanju, kar je značilnost Ricoeurjeve teorije metafore.

12 *Lexis* v slovenščini prevajamo z izrazom *dikcija*. Več o značilnostih poimenovane funkcije pišem v: Gašper Pirc, *Vprašanje metafore v filozofiji Paula Ricoeurja*, Škofja Loka 2012.

13 Proces *spremembe glede na mesto*.

prenosa, zaznamujočega specifično dejanje, ki aficira besedo oziroma ime. In kaj je mišljeno s pojmom *ime* [ὄνομα]? Z omenjenim izrazom je moč aludirati na določeno pomensko enoto, prisotno v analizi *lexis* kot formativni moment konceptualizacije seznama *delov izražanja*. (Ricoeur, 2009: 23)

Ob dosedanjem pregledu Aristotelove reprezentacije metafore se tako zdi, da se v obzorju retorične *lexis* razkriva metafora kot epifora imena; izraža se kot trop, ki vpliva na pomen besede. V tem delu razprave je še posebej intrigantna izpostavitev orientacijske osi, ki za skoraj dve tisočletji metaforo omeji na obličje besedne manipulacije v okrilju retorike.

Prehod k preciznejši razsvetlitvi vprašanja metafore se vzpostavlja s pomočjo rimskih mislecev; imenovati je potrebno vsaj Kvintilijana in Cicera, pri katerih je moč zaslediti dispozicijo, ki metaforo nedvoumno povezuje z domeno govornih figur. V času rimske antike si metafora utrdi retorični status, ki ga je predvideval že Aristotel, in zavzame pomembno mesto v registru pragmatične filozofije jezika.

Četudi z na novo poudarjeno retorično vlogo in ob slutnji jezikoslovne avtomatizacije je bila perspektiva metafore vse do devetnajstega stoletja osredičena na paradigmo besedne spremembe. Še več: s tem ko je temeljila na omejeni zakonodaji substitucije, je bila tradicionalno prepoznana kot sredstvo retoričnega odlikovanja.¹⁴ Aristotelova navidezna redukcija (ali raje, inercija) na formo gole besedne operacije je refleksijo metafore pustila v stagnaciji; učenjakove implikacije kognitivne in metajezikovne funkcije metafore, ki bodo omenjene ob kasnejši Ricoeurjevi analizi, so bile večinoma zamolčane.

Perspektiva se spremeni v devetnajstem stoletju, kar vsekakor ni presenetljivo. Opaziti je mogoče paradigmatski preobrat v odnosu do tematskih prostranstev (filozofije) jezika, literature in psihologije (subjektivnosti). Aktualne metode znanstvenega spoznanja ustvarjajo ozračje, v katerem se drzno odpirajo skoraj pozabljeni problematski sklopi, ki pa največkrat služijo podkrepitvi filozofskih postulatov ali teoretskih nazorov: izberimo na primer Nietzscheja, za katerega je v

14 Prim. I. A. Richards, *Metafora*, v: Kante 1998: 43–46.

znanemu predogledu metafora *naravna prvina jezika, prava valuta misli*.¹⁵

Če zanemarimo (sicer prav relevantna) prizadevanja Aristotela in posameznih retoričnih entuziastov, se koherentna teorija metafore pojavi šele v dvajsetem stoletju. Pričujoča razprava se z natančnejšim pregledom avtorjev sodobne metaforologije ne more ukvarjati, zato za orientacijo predlagam zbornik Božidarja Kanteta *Kaj je metafora*.

Paul Ricoeur in metafora v hermenevtiki

Paul Ricoeur. Francoski mislec, rojen leta 1913, nikoli ni enoznačno pripadal posamezni filozofski šoli ali generalni usmeritvi. V grobi poenostavitvi njegovo delo preči referenčna področja delovanja (predhermenevtična faza z vplivi eksistencializma in psihoanalize, hermenevtična antropologija, modelirana na osnovi fenomenološke deskripcije in hermenevtične interpretacije), v katerih se v zaporednih, a vzajemno povezanih segmentih njegovega filozofskega uvida vrši celostna prepoznava posameznika kot kompleksne tvorbe v svetu, ki ga obkroža kot presečišče bivanjske razpoložljivosti.

Ricoeur je v svojem iskanju človekovega mesta v svetu vselej gradil na premisi, da spoznavna izolacija subjekta nima epistemološke vrednosti; resnica človekovega bivanja je v resnici delovanja in interakcije z zunanjim okoljem. Po obratu k hermenevtiki, ki ga je šestdesetih letih dvajsetega stoletja uprizoril tedaj že priznani avtor Simbolike zla,¹⁶ je Ricoeurjeva filozofska misel sledila notranjemu gibanju združevanja različnih momentov (plasti) bivanja v celostni organon bivanjskih postavk, ki nagovarjajo dejavni individuum, določen z vpetostjo-v-svet in samostojno izpopolnjujoč se z refleksijo integrirajoče življenjske izkušnje. V ta namen se njegova filozofija ne ozira na očitke prenapetosti, v maniri antične vednosti pa raziskuje in združuje različna področja življenja, venomer stapljajoča

15 Nietzsche najbolj eksplicitno metaforo obravnava v eseju *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu*. Njegova percepcija metafore je podana v delu: Gašper Pirc: *Vprašanje metafore v filozofiji Paula Ricoeurja*, Škofja Loka 2012.

16 Pomembno delo sledi vprašanju zla in raziskuje razmerje med etičnimi postulati bivanja in svobodo, zlasti z ozirom na preizprašanje obstoja *volje-za-zlo*.

se v enotno izkušnjo svetovnega diskurza¹⁷ – govorice sveta in bivajočega, ki ga preko jezika odkriva.

Iz zgoraj navedenega je bržčas že razvidno, da tudi Ricoeurjevo raziskovanje metafore ni tendiralo k osamitvi literarne figure in se v maniri kognitivne filozofije omejiti zgolj na razvid tega, kar *je* in *kakor* se kaže. Iz perspektive današnjega bralca je namreč takojci opazen raziskovalni kontinuum, ki povezuje misel Žive metafore (izdano leta 1975) z epohalno, obsežno stvaritvijo Čas in pripoved.¹⁸ Kot vodilna nit razvoja se prepoznava težnja po določitvi vloge in nastopa diskurza v konfiguraciji¹⁹ človeške izkušnje. Kot se bo dodatno razjasnilo v nadaljevanju razprave, je spoznanje o kreativni moči metafore le del širšega iskanja – fragment daljše zgodbe – o jeziku kot gradniku konteksta bivanja, ki je več kot zgolj pre-bivanje.²⁰ Ricoeur raziskuje globočine diskurza kot *temeljnega* diskurza – govorice, v kateri ustvarjalna metafora in zaporedno urejena pripoved (fabula) ustvarjata nove pomene in podpirata drugačno, polnejšo izkušnjo *bistvogledja*.²¹

108

Prezmem torej zavedanje, da Ricoeurjevega raziskovanja metafore v Živi metafori ni motiviral goli pojem literarne figure prenosa v svoji jezikovni ali retorični izobčenosti, temveč je vselej na delu neka težnja po povezavi različnih momentov strukture jezika v bistveni integral človeškosti. To je težnja, ki se stopnjuje v načrt: razgaliti teoretski diapazon, ki razkriva delež metaforičnega v raznolikih prepoznavah, izbrati najboljše rešitve in jih kombinirano preplesti

17 V namen razjasnitve omembe predlagam besedilo, zapisano v utemeljitvi ugledne Balzanove nagrade za filozofijo (Balzan Prize for Philosophy), ki jo je Ricoeur prejel leta 1999: »For his capacity in bringing together all the most important themes and indications of 20th century philosophy, and re-elaborating them into an original synthesis which turns language – in particular, that which is poetic and metaphoric – into a chosen place revealing a reality that we cannot manipulate, but interpret in diverse ways, and yet all coherent. Through the use of metaphor, language draws upon that truth which makes of us that what we are, deep in the profundity of our own essence.«

18 Trije zvezki epohalnega dela *Čas in pripoved* so izšli med letoma 1984 in 1988.

19 In refiguraciji. Prim. Ricoeur 2009: 121.

20 Na trditev bi lahko postavil vzporednice s Heideggrovo mislijo o *prebolevanju metafizike* in poeziji, ki zmore nadgraditi življenjsko izkušnjo.

21 Husserlov izraz *je* uporabljen nekoliko izven izvirnega konteksta. Prej kot na izrecni *fenomenološki vstop* na tem mestu merim na specifično ontologijo, ki jo v delu *Živa metafora* zagovarja Paul Ricoeur.

v kontinuiran govor resnice bivajočega. Navsezadnje, metafora je *tudi* merilo interpretacije. Je *tudi* sredstvo, ki s potrjeno eksistenco določeno svetno interpretacijo šele omogoča.

Obvelja torej, da je metafora ustvarjajoči²² govor bivajoče bitnosti. Na tem mestu je vredno pustiti drugi del povedi in se vprašati po do sedaj še neproblemiziranem: je takšno naziranje veljavno za vsak primer metafore? Ali vsak pomenski prenos predstavlja nov dogodek v diskurzu, ki se preseže v pomen?²³ Ricoeurjev odgovor bi bil nikalen: le metafora, ki ni mrtva, prenos, ki ni zgolj podvojitve, ima lastnosti metaforične mimesis [μίμησις], porajajoče tkivo novega razumetja resničnosti.

Zgornje ugotovitve so težavne, zlasti če se orientiramo po poprej predstavljeni paradigmi raziskovanja metafore, ki ji sledi Ricoeur. Kot smo videli, je prej opisani pristop v veliki meri hotena abstrakcija avtorja pričujočega traktata, ki je služila etimološki in teoretski pripravi za nadaljnjo analizo *Žive metafore*. Vsekakor je zdaj jasno, da bo potrebno dodatno prevetrili branje posameznih teoretskih eksplikacij, ki nagovarjajo polje metafore, ob tem puščajo možnost drugačnega – hermenevtičnega – razumevanja. Ob pregledu vprašanja metafore v antiki in ob sodobnih avtorjih bom pozoren na razmerje figure do konteksta, ki jo obkroža; osredotočiti se velja na morebitne spoznavne implikacije, ki jih interpretacija, ne meneča se za potrjevanje metafore kot enote *ustvarjalnega* diskurza, (včasih namensko) spregleda. Razumljivo je, da bo v tem poglavju sledilo natančnejše branje Ricoeurjeve *Žive metafore* – ali, če izpostavimo značilnosti Ricoeurjevega pisanja,²⁴ natančnejše branje teorije metafore *eo ipso*. Šele, ko bo vzpostavljen pojem metafore kot nepretrgane

22 V spremni besedi k *Živi metafori* Vodičar uporablja tako izraza *kreativen* kot *ustvarjalen*. Takšnega pristopa se držim tudi sam.

23 Janez Vodičar, v: Ricoeur: 2001.

24 Značilnosti, na katere opozarjam na tem in še na mnogih drugih mestih v razpravi, se razkrivajo v podobi avtorjeve študioznosti, prolifčnosti in odprtosti za dialog in sprejemanje zunanjih vzgibov. Kot opozarjam na nekem drugem mestu, je prav slednja poteza razlog, da je njegova filozofija često konglomerat različnih idej v predhodno vzpostavljenem horizontu vednosti; predvsem v *Živi metafori* premočrtno sledenje načrtu in re-interpretacija v namen upravičenja teoretskih postulatov povzročita nemalo težav. Za več glej zaključno analizo.

verige jezikovnih silnic, oplemenitenih z zgodovinsko zavestjo,²⁵ bom lahko združil novo pojavno entiteto s koncepti diskurza, dogodka in interpretacije, ob tem pa presegel golo osnovo obravnavanega dela s prehodom v celostni horizont Ricoeurjeve filozofije.

Najprej o tehnični in zunanjeformalni podobi. *Živa metafora* je obsežna znanstvena monografija, ki jo sestavlja sedem tematsko povezanih predhodnih²⁶ razprav, ki kulminirajo v osmi knjigi oziroma poglavju, v kateri se razkrije končni smisel Ricoeurjevih razvijanj številnih teoretskih navržb o naravi metafore in metaforičnega v različnih pojavnih oblikah. Delo, ki je bilo prvič izdano leta 1975 pod naslovom *La métaphore vive*, spretno sklene odtenke vednosti v celovito študijo o ustvarjanju pomena v-jeziku in za-jezik.²⁷

110

Še preden pa fluidnemu bistvu Ricoeurjeve misli zoperstavim predmetno vednost razmišljanja o metafori, pa moramo vendarle predpostaviti optimalno zgradbo, ki omogoča hoteno pogojevanje. Študija *Žive metafore* tako gradi na momentu, ki ga vzpostavi poglobljeno branje Aristotelove teorije metafore, iskajoče presežno v navidezno premočrtnem, preide na semantično obravnavo metafore z nastopom angloameriške šole semantike, razišče razširitev metaforičnega v okvir diskurza, opozori na razpoke v sodobnih paradigmah teorije metafore in v zaključnem delu poizkuša nadgraditi vzpostavljajoče se ravnesje v enotno teoretsko zgradbo, v kateri se metafora izpostavi kot gonilo pertinentnega diskurza-o-svetu. Diskurza o (resnično) bivajočem.

25 Ricoeur je veliko pisal o razsežnosti časa v pripovedi. Intriga zgodovinskega časa vzpostavlja temeljno ogrodje razumevanja jezika v hermenevtični interpretaciji. S problemom se eksplicitno ukvarja znamenita trilogija *Čas in pripoved*.

26 Merim na vsebinske pritikline poglavij. Prvih sedem poglavij *Žive metafore* namreč predstavlja *pripravljalno analizo*; zlasti drugo, četrto in peto poglavje služijo kot opore oziroma afirmacija znanstvenemu razvijanju v razpravi. Hermenevtična interpretacija se dovrši v osmi študiji, v kateri Ricoeur končno postavi lastno teorijo metafore.

27 V angleškem prevodu je naslov nekoliko spremenjen. V tem jeziku se delo pojavi pod naslovom *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language*.

Osma študija: Metafora in filozofski diskurz

Poslednji moment Ricoeurjevega traktata; razprava, ki *transcendira* vstopno mesto metafore v diskurzu (povedi) in se v končnih aspiracijah razprostira na horizontu obravnave diskurza *samega*, vprašanja resničnosti *kot take*. Zaradi specifičnosti zaključne analize razprave, ki se v največji meri osredotoča prav na *filozofske* artikulacije nastopa metafore, bo pričujoča študija prikazana v relativno bolj strnjeni obliki kot nekatere prejšnje. Ta odločitev ima tudi dodaten praktični vidik: poslednja razprava Ricoeurjeve *Žive metafore* je namreč mnogo obsežnejša od preostalih, zato bi *detajlirana* naracija predstavitve utegnila izgubiti na osredotočenosti pri razvijanju koncepta *posredovane resnice*, ki se vendarle nanaša na emancipacijo metaforične resnice, nakazano ob zaključku sedme študije. Izpostavljeno seveda ne pomeni, da ponovitev premisleka o filozofskih potezah metaforičnosti in metaforiki filozofske govorice ne bo tehtna, pač pa namiguje na dejstvo, da bo eksplikacija, podana v tem delu razprave, pretežno materialna podlaga dokončne pretenzije *vprašanja po metafori v filozofiji Paula Ricoeurja*.

V sedmi študiji – uprimerjujoči fundamentalni teoretski preboj ob postavljanju razmerja med metaforo in opisovanjem resničnosti – je Ricoeur nakazal usmeritev, po kateri je možen uvid v zasnovo metaforične resnice v pesniškem diskurzu. Ključna postavka pri tem je neizpodbitno dejstvo, da je izhajal in referiral na *igro* pesniške govorice; ostal je pri obravnavi poetične funkcije metafore in se nanjo neposredno navezoval. *Resnični* ontološki diskurz pa vendarle potrebuje drugačno leksikalno osnovo: poteči mora prenos na formativno okolje filozofskega govora, v katerem se utegne razjasniti *invencijski* potencial metaforike.

Kako tovrstni poseg v konstitucijo interesnih ločnic vpliva na paradigmo raziskovanja smisla in reference metafore? Priznati moram, da aplikacija filozofske govorice na učinkovanje metaforične izjave deharmonizira notranjo integriteto koncepta, ki ga je Ricoeur opredelil v prejšnji študiji. Metafora, ki nastopa v filozofskem tekstu, se ravna po drugih pravilih in je postavljena z drugega izhodišča. Ena od prednostnih nalog pričujoče študije je potemtakem vzpostavitev spoznavnega aparata na *horizontu pojavljanja vednosti*.

Ob tem se je obenem potrebno povprašati, katera je *tista* filozofija, ki se prednostno *vpisuje* v strukturo raziskave metaforičnega smisla in reference. Z odgovorom na omenjeno vprašanje bomo zadostili *implikacijam* razmerja med metaforo in ontologijo; zgolj z ekspozicijo pertinentne metode ontološkega spoznavanja lahko ustrezno dopolnimo shemo funkcije metafore v filozofskemu izrekanju.

S prikazanimi potezami sem načrtal okvirno smer teoretizacije v osmi študiji. V jedrnatih oblikah lahko ključna vprašanja zapišemo v sledeči podobi:

Katera – če sploh lahko govorimo o razlagi *na način filozofije* – filozofska usmeritev je lastna celostnemu raziskovalnemu pogonu, ki opazno katalizira raziskavo metafore od retorike do semantike; od pojmovne-teoretske razjasnitve smisla do razprostrja koncepta metaforične resnice? In:

112 Kakšne ontološke nastavke prinaša aplikacija morebitne, hipotetične filozofsko-teoretske kompozicije na obzorje pričujoče raziskave?

Drugi pol razglabljanja v osmi študiji bo povezan z neizogibnim premislekom o specifikacijah diskurzivnosti *kot take*. Ricoeurjev namen je izpostaviti pluralizem modalitet diskurza, na podlagi katerega se evidentneje izrazi samosvoja narava spekulativnega diskurza. Prikaz diskontinuitete med *filozofskim* in pesniškim diskurzom botruje drugačnemu in morda ustrežnejšemu uvidu v *resnico* vloge metafore v filozofski misli.

Takšna je zasnova pričujočega poglavja v Ricoeurjevi *veliki knjigi metafore* – študije, ki predstavlja vrhunec in dovršitev raziskovalnih naporov po umestitvi metaforičnega v razsežnosti življenjske izkušnje. Ključne momente razprave bom ponazoril na način, ki ga priporoča francoski filozof – zaradi preglednosti pa se bom ob primarni razdelitvi zaustavil pri vsakem od poglavij in ga že na tem mestu jedrnato predstavil. Tri osnovne tendence osme študije bodo dodatno razsvetljene v zaključni analizi pričujočega traktata.

Osmo študijo sestavlja pet poglavij; prvi dve bosta predstavljeni jedrnato, poslednja tri poglavja bom obravnaval temeljiteje.

- 1.) S tematsko zasnovo prvega poglavja se Ricoeur vrača k Aristotelovi misli, s katero se je ukvarjal v obsežni predstavitvi prve študije v *Živi metafori*.

Tokrat me zanima neka konfiguracija, ki je v tej nalogi še nisem natančno predstavil, četudi odigra ključno vlogo pri razumevanju ontološke zasnove sholastične filozofije, s tem pa vzpostavi *ontološko bazo* možnosti filozofije nasploh. Govoril bom o načelu *analogije biti*; mehanizmu, čigar razjasnitev bo Ricoeurju omogočila trditev, da med spekulativno dinamiko filozofskega govora in diskurzom, slonečim na *urejevalnih pravilih* poezije, ni prave enotnosti.²⁸

Spomnimo se Aristotelove definicije metafore;²⁹ četrta opredelitev (metafora po analogiji) je tista določitev figure, ki sem jo predpostavil kot najpomembnejšo in tudi paradigmatično. Priznavanje analogije v konceptualni določitvi metafore (s tem pa tudi poezije) Ricoeurja napoti k prevzemu izhodiščne premise: delovanje na način analogije zasledimo *tako* v spekulativnemu diskurzu filozofije kot v pesniškemu govoru.

Ricoeurjev interes v prvem poglavju poslednje študije je osredotočen na identifikacijo mesta, kjer se filozofsko mišljenje v sebi lastnemu *upomenjanju* biti (*ousia*; [Οὐσία]), izhajajočem iz klasifikacije Razprave o kategorijah (prav tam, str. 395),³⁰ radikalno oddalji od pesniške govorice in se samostojno vzpostavi na temeljih *transcendentalne analogije*. Pojav specifičnega modela analogije kot modela ponazoritve odnosa v ontološki obravnavi lahko zasledujemo na dveh ravneh:

- v omenjenem delu³¹ Aristotel v razlikovanje med sinonimi in homonimi vpelje razred paronimov (prav tam, str. 399; Kante 1996:

28 Ricoeur opaža, da v Aristotelovi filozofiji prvotno obstaja razlika med diskurzoma, koncept analogije biti je vzpostavljen šele kasneje in predoločen v povratnem vpogledu razvite sholastike. Francoski filozof opozarja, da Aristotelovemu zanikanju sledi afirmacija; sam pristavljam, da Aristotel nikoli ni nedvoumno pristopil k *analoškemu* pojmovanju biti.

29 Glej str. 2 v pričujoči razpravi.

30 *Ousia* kot bit in ne kot substanca; takšno pogojevanje se *izgubi* z latinskim prevodom. Prim. tudi Heideggrovo predstavitev.

31 Torej v *Razpravi o kategorijah*.

148);³² *differentia specifica* slednjih je hierarhična struktura predikacij, ki tvorijo posamezno skupino stvari nekega primarnega imena (pomena) (Kante, 1996: 148). Shematizem, ki na pričujoči način ureja razmerja med elementi, zrcali strukturo ontološke hierarhije, namigujoče na moment *analogije bivajočega* (prav tam; Ricoeur 2009: 402).³³

– v Metafiziki Aristotel nadaljuje razpravo o *prenosljivosti* vzrokov in učinkov (Ricoeur 2009: 103; Kante 1996: 146). Težnja po vzpostavitvi enotnega urejevalnega elementa se pojavi v Metafiziki (Γ), kjer je metoda klasifikacije kategorij, pri katerih se le-te izražajo »z ozirom na eno in določeno eno naravo.« (Ricoeur 2009: 403)³⁴ V peti knjigi (Metafizika Δ) je podana naslednja trditev:

114

»Vzroki in principi so na neki način za sleherno vrsto bivajočega drugi, v drugem smislu pa so, kolikor kdo misli glede na celoto in glede na sorazmerje [analogijo], isti za vse.« (Kante 1996: 149; Ricoeur 2009: 409)³⁵

Zgornji navedek začrta elementarno strukturo, v kateri se med dvema vzrokoma ali principoma na različnih nivojih (kontekstih) pojavi vzporednost funkcije (Ricoeur, 2009: 413; Kante, 1996: 149). Sistemsko širjenje je urejeno po redu kategorij; na tem mestu moram priznati, da Aristotel kvalificira analogijo, ki nima več veliko skupnega s *proporcionalno analogijo* (torej *horizontalno* konstrukcijo razmerja podobnosti): odnos, ki se vzpostavlja med členi primerjave, je podan kvečjemu na način *analogije atribucije* – prepoznavanja enakosti odnosov posebnih lastnosti (predikacij) posameznih elementov (Kante 1996: 150; Ricoeur 2009: 412–13). Srednjeveška kritika kasneje splošči koncepcijo analogije v zvezo strukture hierarhične odvisnosti (reference *ad unum*) (Ricoeur 2009: 413, Kante 1996: 150) in proporcionalne analogije; prevzemajoč osnovne

32 *Homonimi* so besede, ki predstavljajo stvari z istim imenom in različno bitnostjo. *Sinonimi* so stvari s skupnim imenskim in bitnostnim jedrom. *Paronimi* pa so stvari, ki ohranjajo povezavo z izhodiščnim imenom, od njega pa se razlikujejo po sklonu.

33 Tridelni uvod v *Kategorije*.

34 Sklicevanje na Aristotel, Metafizika, Γ, 1003a/33.

35 Sklicevanje na Aristotel: Metafizika, Δ 4, 1070 a/31–33.

premise Aristotelove ontologije vzpostavi bivanjsko platformo teološke razvrstitve bivajočega v odnosu do Enega – *analogije bivajočega*.

Ne glede na to, da Aristotel ni niti opredelil *vertikalno-horizontalne* konstrukcije analogije bivajočega niti nedvoumno predstavil modela analogije kot formativnega razmerja epistemološkega raziskovanja kategorij biti, njegovo delo prinaša pomembne pridobitve za prepoznavo *individualiziranih* karakteristik filozofskega diskurza (Ricoeur 2009: 414). Vpeljava tretjega razreda paronimov v razsežnost stvarnih imen, podana v *Razpravi o kategorijah*, omogoča osamosvojitev mišljenja, odvezanega metaforične obravnave podobnosti; s tem ko v filozofski govor integriramo koncept *transcendentalne analogije*, se pretrga vez med poezijo in znanostjo (filozofijo). *Analogija, ki stopa preko analogije* – poteza, ki s strateškim prelomom razdvaja metaforo in model filozofije, z nadaljnjim korakom razbremenjen težnosti strukture podobnosti in – kot genuina pritiklina spekulativnega diskurza – udeležen v vsakemu ontološkemu raziskovanju.

2.) Ob zaključku prikaza prvega argumenta sem skorajda izrekel besedo *ontoteologija*; v tem poglavju bomo spregovorili prav o tem spoznavnem vidiku. Ob raziskovanju drugega argumenta naproti tezi o bližini pesništva in (spekulativne) filozofije se bom soočil s spoznavno metodo, ki črpa iz Aristotelove filozofije in jo premešča v domeno teologije. Znotraj tovrstne eksplikacije Ricoeur nameni velik poudarek delu Tomaža Akvinskega; teoretsko pa analogiji bivajočega.

Kot sem že nakazal ob zgornjemu analitičnemu uvidu v Aristotelovo uporabo pojma analogije, so kasnejši misleci – začenši s Porfirijem – prevzeli *horizontalno* strukturo proporcionalne analogije in jo sopostavili *vertikalni* postavitvi hierarhije odvisnosti (Kante 1996: 150).³⁶ Ontoteološki pristop je posledica težnje po konstrukciji teološkega diskurza, ki ne bi bil več zasidran v pasteh pesniških form religioznega govora (Ricoeur 2009: 416). Ricoeurjev namen je prikazati

36 Na horizontalni osi se nahajajo kategorije in substanca; vertikalno so razmejeni stvarnik in stvaritve.

obstoj reakcije, ki v trenutku, ko se zdi, da se analogična kompozicija ontoteologije povsem zbliža s koncepcijo metaforične izjave, razpre notranjo segregacijo med spekulativnim in pesniškim govorom.

Mislec, ki je skrajno razvil model analogije bivajočega, je Tomaž Akvinski. Na kratko si bom ogledal značilnosti mislečevega prepoznanja proporcionalnosti kot operativnega pogona kategorizacije bivajočega. Akvinski vstopa na prizorišče najave ontoteologije kot mislec, ki je *učinkovito* združil grško-latinsko (kategorialni prenos s področja filozofije narave na teološki diskurz) in avicensko arabsko (koncepcija analogije bivajočega, nahajajoče se na osi diferenciacije med substanco in akcidenso) tradicijo³⁷ v celostno strukturo resnice, podane na način *uresničevanja podobnega* (Kante 1996: 153).

116

Prenos Aristotelovega *analoškega prospekta* na področje teološke obravnave se sooči s teoretskimi disputacijami, ki zadevajo srčiko koncepta analogije pri grškemu filozofu; omenjene težnje zahtevajo spremembo v predstavitvi mehanizma delovanja analogije, obenem pa usodno modificirajo *vidni ustroj* podobnostnega razmerja kot takega. »Vir vseh težav se skriva v tem, da je treba analoško predikacijo podpreti z ontologijo soudeležbe.« (Ricoeur 2009: 419)³⁸

Naloga, ki zdaj čaka Akvinskega, je indoktrinacija razmerja soudeležbe, v katerem ne bo več residuuma predhodnih atribucij popolnosti Boga ali stvarnosti, ob tem pa bo potrebno tudi upomeniti dimenziji končnosti in neskončnosti, bazirani na utemeljujočem odnosu med vzrokom in učinkom (Ricoeur 2009: 423).

Zaradi lažje aplikacije je v raziskavah, zbranih v *Summa Theologica*,³⁹ bit predstavljena z vidika dejanja (*actus essendi*); na ta način je mogoče upravičiti kavzalno razmerje kot primarno ontološko konstelacijo, kodificirano z vezjo

37 Abu Ali al-Hussein Ibn Sina (latinsko Avicena), (980–1037), znameniti islamski filozof, znanstvenik in posrednik starogrške misli.

38 Povzemanje v prvi povedi. S statusno postavko biti soudeležen sicer zaznamujemo shematično zastopanost elementa v nekemu drugemu elementu: posedovanje lastnosti določenega drugega objekta ali ideje (prav tam, str. 420).

39 *Summa Theologica* je najpomembnejše delo Tomaža Akvinskega. Napisano je bilo med letoma 1265 in 1274, še danes pa ohranja izjemen vpliv na filozofijo in teologijo.

analogije bivajočega (Ricoeur 2009: 422–423). Prenovljena vizija ontologije soudeležbe zahteva tudi konceptualno dekonstrukcijo analogije: zaznava podobnosti se ne vzpostavlja več na zarezi med *horizontalno* kategorizacijo in *vertikalno upodobitvijo* odnosa med Bogom in (njegovimi) stvaritvami; Akvinski v razpravo projicira predrugačeni koncept primerjave na način podobnosti, ki se poraja kot zastopani učinek delovanja neodvisnih modalitet *analogije med dvema stvarema in tretjo* in *analogije med eno stvarjo in drugo* (prav tam, str. 424). Sorodnost, pridobljena z nanašanjem vidika podobnosti, pozitivno določa strukutro kavzalnosti, Slednja je koncipirana *analoško*: ni niti enoznačna niti večpomenska. V zrcalnemu odnosu soudeležbe in vzročnosti se shajata realna in konceptualna enost (prav tam, str. 425).

Ob zgornji razrešitvi problema analogije biti se Ricoeurju zastavlja vprašanje, povezano s središčno tezo pričujoče raziskave: Ali vendar implikacija soudeležbe v enačbo analogije ne predpostavlja vrnitve k metafori (prav tam, str. 426)? Francoski mislec predpostavlja, da je koncept analogije najbližje pojmovni konfiguracije metafore takrat, »kadar jo definiramo kot proporcionalnost« (prav tam, str. 427). Slednja je reprezentirana z dvema aspektoma atribucije: simbolnim in transcedentalnim (metafizičnim) pripisovanjem (prav tam, str. 427; Kante 1996: 157). Z omenjeno zaznavo smo stopili na tematsko polje *božjih imen*; (Ricoeur 2009: 428; Kante 1996: 157–162) pričujoča razprava se v problematiko ne more celostno poglobiti, vendarle pa je potrebno izpostaviti ključne doprinose aplikacije perspektive, ki razlikuje med dvema bazičnima modeloma *nominalne prioretizacije*. Tomaž Akvinski v metafori prepozna model pripisovanja, prvenstveno utemeljenega glede na semantično postavo – s tem pa tudi na regijo empirično spoznavnega (stvaritev); nasprotno se *prava* analogija zasnavlja na mestu, kjer se prednostna atribucija ponaša s pripisovanjem z ozirom na »stvar samo, ki izhaja iz prvega po sebi, se pravi, Boga.« (Ricoeur 2009: 428) Preferenca teološkega diskurza je pojmovno zapopadanje s pomočjo zgoraj predstavljene analogije; vendarle pa je tako sprevidena metafora so-udeležena v *mešanem* govoru epistemologije. V tem primeru govorimo o *križanju*: združitvi distinktivnih principov analogije kot predikacije metafizičnih konceptov in metafore kot predikacije pomenov, ki vsebinsko dopolnijo ontološko konstrukcijo. S tem ko

Tomaž Akvinski predpostavi eminentni odnos, ki ga hkrati mislimo po analogiji in izražamo z metaforo«, smo dosegli klimaks artikulacijske tendence, ki prav na mestu najtesnejšega zblizanja uspešno ohranja razliko med spekulativnim in poetičnim diskurzom (prav tam, str. 429–30).

- 3.) »Ne obstaja noben diskurz o metafori, ki ne bi potekal v konceptualni mreži, ki ne bi bila sama metaforično zasnovana.« (Prav tam, str. 441)
- Kritika razumevanja metafore v filozofskem tekstu prehaja na obravnavo fenomenološko-hermenevtičnega bojišča devetnajstega in dvajsetega stoletja. Z zgornjim navedkom se že dotikamo obravnave Derridajeve Bele mitologije, dela, ki Derridajevo misel najbolj približa vprašanju metafore. Razpravi o sodobnih pogledih na vprašanje metafore v filozofiji pa se bomo približali ob povprašanju Heideggrove misli.⁴⁰ Francoski filozof izpostavi Heideggro kot prominentnega predstavnika razširitve filozofske govorice, ki s puščanjem biti, da se kaže na način ne-skritosti (ἀλήθεια), preboleva evropsko metafiziko. Takšno pridržanje ima pomembne posledice za razumevanje metaforičnega; na mestu je ponovitev znamenitega Heideggrovega rekla: »Metaforično lahko obstaja samo v metafizičnem.« (Ricoeur 2009: 432) Nemški filozof pri tem nima v mislih pesniške, temveč filozofsko metaforo. Četudi se Heidegger z vprašanjem metafore ne ukvarja eksplicitno, večino njegovega kasnejšega dela preveva težnja po pozitivnem ovrednotenju razmerja med pesmijo in filozofijo; med govorico in bitjo. Znotraj tovrstnega pregleda svoje mesto najde tudi določitev, ki transgresijo metafore enači s transgresijo metafizike (prav tam). Metaforični prenos iz dobesednega v preneseno (figurativno) in metafizični prenos iz čutnega v ne-čutno sta potemtakem ustreznic, ki sočasno moderirata usodo zahodne filozofije. Heidegger napotuje k razširitvi vprašanja po govorici

40 Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, Ljubljana 2005. Delo je obširneje predstavljeno in komentirano v delu *Vprašanje metafore v filozofiji Paula Ricoeurja*.

sami; v njem se skriva razsežnost metaforičnega.⁴¹ Zasnova metaforičnega v Heideggrovi filozofiji se z Derridajevim vpogledom stika na mestu, na katerem se povezujeta dobesedno-preneseno in čutno-nečutno – v torišču izpeljane namere druge plovbe. (Ricoeur 2009: 393–394) Ricoeurjev vodnik ob dekonstrukciji Heideggrove anticipacije koncepta mrtve metafore je Bela mitologija; v tej razpravi bom predstavil zgolj nianse dela, ki neposredno zavrtajo v dano problematiko. Slednja se razkrije v tematiki ne-izrečenega (prav tam, 438).

Ricoeur zasleduje Heideggrovo *nenapovedano* sporočilo, razmejeno v strukturi govorice kot *horizonta biti*. Spremenjena paradigma raziskovanja metafore pri Heideggru napotuje na pregled *izrabljene figure*. Ob izpostavitvi koncepta *izrabljenosti* se zdi, da sem se precej oddaljil od naloge razkritja potence *žive metafore*; Derridajeva teza, ki se izrazno približuje Nietzschejevemu perspektivizmu, prepozna učinek *izginotja* metafore v vzniku metafizičnega koncepta. (Prav tam, str. 440) Tovrstno predočovanje botruje paradoksu *samo-implikacije* metafore (prav tam, str. 441), s predpostavitev katerega se vračamo k izhodiščnemu navedku poglavja: ne obstaja nikakršen diskurz o metafori, ki ne bi *potekal* preko bazičnega metaforičnega modela. Metafora v govorico vstopi kot element *uzrtja* skritega; prikrito je vselej raz-krito v razsežnosti filozofskega govora (Derrida 2011: 11). Derridajeva vneta dekonstrukcija dimenzije metaforičnega sovпада z dekostrukcijo *filozofske kulture* (prav tam; tudi Derrida 2011: 48); prava metafora je tista, ki transcendira naproti duhovnemu spoznanju filozofije, s pristnim korakom diskurza, vzpenjajočega se preko čutnega smisla do zavedne umske gotovosti (prav tam).⁴² *Odprava*, stimulirajoča prikritje izrabljene metafore v konceptualni figuri, je *odprava* metafizičnega: dopuščanje možnosti vstopa *učinkujoče* metafore v filozofski diskurz (Ricoeur 2009: 442; Derrida 2011:

41 V delu *Unterwegs der sprache* (Pfullingen, 1959) Heidegger ne prikriva, da je ključ do razumetja filozofske metafore metafora sonca (glej Derridajevo razumevanje heliotropa v delu *Bela Mitologija*).

42 Gibanje metaforizacije.

48).

Značilna metafora, ki *v sebi* vzdružuje anticipacijo metaforično-metafizične *odprave*, je metafora sonca (heliotrop). Derridajev postopek *iz-dvajanja* izrabljenosti metafore je osnovan na prepoznavi *kreativne igre sonca*: »Vsakič, ko imamo metaforo, imamo gotovo nekje tudi sonce; a vsakič, ko imamo sonce, se je metafora tudi že začela.« (Derrida 2011: 112) Sonce nastopi kot *idejna postava* konstrukta, ki *teži k idealizaciji* – metafore pogleda, svetlobe, očesa. Spočenja se filozofija duha, grajena na čutni zaznavi metafore sonca; njegov odtis je prepoznan tako v Platonovem *eidosu* [εἶδος] kot v Heglovi Ideji (Ricoeur 2009: 444). Metafora sonca je prvovrstna metafora filozofskega diskurza – dominantne metafore filozofije so činitelji zgodovinske vserazsežnosti metafizike (prav tam, str. 444–445).

120

Zdaj se jasneje zarisuje prospekt, ki razprostrira paradoksalno prepoznanje samo-implikacije metafore: dominantna metafora nakazuje smer idealizacije in se napaja v metafizični gotovosti, povratno potrjujoči proces metaforizacije. Metafora se *vrne k sebi*.

Ricoeur se na tej točki odvrne od kritičnega razvijanja identifikacije *odprave* metafore in *odprave* metafizike in se posveti tezi o *učinkovitosti izrabljene metafore*: v njej *mrtva* metafora ni več razumljena kot retorična figura, temveč fungira kot polisemija *označevalcu* dobesečnega pomena (Kante 1998: 14–15). Francoski mislec navaja Le Guernovo hipotezo *leksikalizacije metafore*, s katero je percipirana *pozaba* figurativnega odmika metafore v leksikalni edinosti *pravih* imen: atraktivnost omenjenega razvijanja se zgošča v semiotični tehniki, konfiguirani na delovni osnovi poimenovanja; pristop je le delno uporaben za semantično analizo, ki je doslej učinkovala kot vodilo Ricoeurjeve metaforologije (Ricoeur 2009: 447; Derrida 2011: 128). Namesto tega je vredno pregledati pojav, ki je še posebej zanimiv v filozofskem govoru: *oživljanje mrtvih metafor*. Kompleksno tkivo procesa prevzetja, reanimacije in uporabe oživljene figure se pridružuje novim (živim) metaforam v okrilju koncepta, ki razklenja in prerašča paradoks samo-implikacije (izbrabljene) metafore. V hermenevtični spoznavi metaforičnega se razkriva razširjeni koncept raziskovanja metafore, ki *edini* zmore ustrezno opredeliti enkratnost filozofske metafore. (Ricoeur 2009: 449–450) Metafora je tako razvezana

usodnega odnosa z razsežnostjo metafizike, ki jo predpostavljata Heidegger in Derrida: »Metaforično polje je v celoti odprto za vse figure, ki izkoriščajo odnose med podobnim in nepodobnim v katerem koli območju mišljenja.« (Prav tam, str. 452) Naloga se lahko zdaj preseli na obravnavo *morebitne* filozofije, implicirane v dosedanjem poteku razprave o metafori.

- 4.) V zadnjih dveh poglavjih se Ricoeur strumno naveže na dosežke poprejšnjih raziskav in jih dodatno razširi ob razprostrtju novega koncepta *žive metafore*. Obrisi naloge, ki se bo izrazila kot temeljni motiv zasledovanja *žive metafore*, se nakazujejo v vzajemni določitvi prehoda na raven ontologije po *naročilu* postulata o referenci in prehoda na koncept, povzetega po terjatvi strukture pomena metaforične izjave (prav tam, str. 455). Pristop, s katerim se je moč spoprijeti z zadanim izzivom, se razkriva v razsežnosti interpretacije: v dialektiki spekulativnega in metaforičnega diskurza se metaforična izjava oklene koncepta, ki jo pozitivno omejuje, obenem pa prav metaforična govorica razširja in plemeniti filozofsko izrekanje. Ricoeur značilnost, ki izvirno poguja in usmerja semantično namero metafore, poimenuje ontološka vehemenca. Slednja v metaforično izjavo vnaša *neznano referenčno polje*, ki služi kot indikacija, osnutek konceptualne določenosti spekulativnega diskurza. Vendarle pa se spekulativni diskurz samostojno koncipira; Ricoeur nikoli ne prestopi meje, ki bi filozofijo podredila metaforiki.⁴³

Nisem še odgovoril na vprašanje, kaj Ricoeur pravzaprav doumeva pod pojmom spekulativnega diskurza in kako le-ta vstopa v proces razumevanja. Ricoeur v pomoč priključuje Husserlovo terminološko ogrodje in izpostavi njegovo kritiko nasprotja med *Aufklärung* in *Erklärung*, razjasnitvijo in pojasnitvijo neke pomenske sheme (Ricoeur 2009: 461). »Spekulativno je tisto, na osnovi česar lahko rečemo, da *razumeti* neki logični izraz ni isto kot *odkrivati podobe*.« (Prav tam) Spekulativni diskurz torej nastopi kot horizont konceptualne formacije, razumeti ga je moč na način prostorske artikulacije koncepta. Prav razsežnost

43 Torej podobno ponazoritvi dvojice *metafizika-metafora* pri Heideggru in delno Derridaju.

spekulativnega vzpostavlja globoko zarezo, ki nastane med *Aufklärung in Erklärung*; s tem ko poguja dinamizem razumevanja, ki je več kot zgolj umevanje podobnosti (metaforična zaznava *kot da*), v govorico vnaša princip *istosti* oziroma identitete. Speklativno v poslednji fazi raziskovanja omogoči novi prevod metaforičnega v jeziku filozofije; razkritje omejenosti diskurza, ki ga zaznamuje delovanje na način *podobnosti* (*imaginatio*), kontrastno protipostavljenega diskurzu, učinkujočem s pomočjo shematizma identifikacije (*intellectio*) (Ricoeur, 2009: 462).

122

Predstavitev Husserlove kritike, ki zarisuje ostro ločnico med metaforičnim in spekulativnim diskurzom, Ricoeurju pripomore k določitvi izhodiščnega momenta pojmovnega horizonta koncepta – *organona* filozofske govorice. Zgornje razumevanje spekulativnega ima za posledico pozitivno zamejitev potence metafore, ki nastopa v filozofskem govoru: artikulacija v obliki razjasnitve (*Aufklärung*) – zahtevanega modusa *konceptualnega pristopa* filozofskega diskurza – razbremenjeno semantičnega dinamizma metaforičnega izrekanja vznika na predhodni ravni horizonta spekulativnega *logosa* (prav tam, str. 462–463). Možnost sistemske integracije filozofske govorice je potemtakem podana ob razprostrju specifičnega ozadja konceptualnega reda. Vendar pa Ricoeur na tem mestu ni pripravljen prevzeti stališča, ki bi kategorično zavrlo potenco metafore v filozofskem govoru.

Uporabnostna negacija filozofske metafore, ki jo indicira zgornja predstavitev Husserlove eksplikacije, namreč ne zaustavi toka artikulacijske dinamike vednosti: zunanji videz konceptualne določenosti je izražen v procesu interpretacije. Prav interpretacija je rešilna bilka, ki se ponudi metaforičnemu diskurzu; narava interpretacije ni vselej enoznačna husserlovski razjasnitvi z razmerjem identitete (prav tam, str. 463). Prehod, ki ga omenjeni proces ponuja, se izmika navidezni ustaljenosti prepričanja, ki diskurzu, konfiguiranem na nestalnosti referenčnih napotil, odreka zmožnost konceptualnega razkritja.

Prehod ponuja prinstop *hermenevtične interpretacije*, kot jo zasnuje francoski filozof. Slednja vzpostavlja mešani diskurz, dopuščujoč spekulativno umevanje *jasnine koncepta* in metaforično izrekanje v igri prevajanja *kot da*, dinamični napetosti med *je* in *ni* ter določujoči pomenski reprezentaciji, izmikajoči se togi

refleksiji konceptualnega mišljenja. Imaginacija, ugotavlja francoski mislec, ima tam, kjer spodleti razumevanju, »še vedno sposobnost *predstavljanja* (*Darstellung*) Ideje« (prav tam, str. 463); s tem ko zanosno razsvetljuje in sprošča konstitucijo koncepta, revitalizira proces mišljenja na mestu, kjer odpove spekulacija, in ga prisili, da *misli več* (prav tam).

Tako je izpostavljena temeljna naloga ustvarjalne imaginacije, obenem pa je razkrita tudi namembnostna struktura *žive metafore*. Metafora je živa tedaj, ko v *misli več* na ravni koncepta vnese dinamizem imaginacije; »Prav ta boj za *misli več* pod vodstvom *oživljajočega principa* predstavlja *dušo* interpretacije.« (Prav tam)

5.) S petim momentom analize nastopa metafore v filozofskem diskurzu sem prišel do mesta, ki se bo samoizrazilo kot zaključno dejanje pričujoče razprave. V tej točki namerava Ricoeur dokončno razkrinkati fluidno bistvo žive metafore, ki vstopa v proces interpretacije ter se prepozna kot produktivni komplement filozofske govorice. Oprl se bom na izvlečke iz korpusa posameznih raziskav pričujoče razprave. Še posebno bom pozoren na rezultate sedme študije, v kateri je francoski mislec razložil shematizem reference; poslednja naloga Ricoeurjeve *Žive metafore* je v povezavi postulata o referenci in ustrezne ontologije, ki sem jo nakazal v poprejšnjih korakih raziskovalnega gibanja.

123

V sedmi študiji je Ricoeur utemeljil razmerje med metaforo in referenco, vendar smo pri tem ostajali znotraj pesniškega diskurza; prav tako se nismo zadovoljivo opredelil do vprašanja *resničnosti nasploh* – vprašanja, ki terja pojmovni aparat spekulativnega (filozofskega) diskurza. Zakoličili smo temo poslednje študije.

Ontološka razlaga postulata o referenci zahteva, da zoperstavimo spekulativni diskurz pesniški govorici, komponirani na potenco semantike. V enačbo metaforične reference in zasnove (zunanje) resničnosti zdaj vpeljujemo mehanizme filozofije govorice. Ricoeur opozarja, da diskurz o govorici *vselej*

ostaja *znotraj* govornice; zdi se, da slednja prepozna onemogoča kredibilno razprostrtje razmerja med *biti* in *biti-izrečeno* – odnosa, ki zaznamuje obličje najskrajnejše avtorske teze pričujoče razprave (prav tam, str. 465). A vendar ima govorica možnost, da vzpostavi distanco med samolastnim bistvom, tematsko raz-položenostjo in neposrednim nanašanjem; s pomočjo *refleksije* spekulativnega diskurza se govorica spregleda *kot je* in *kakor je* v odnosu do vprašanja biti. »Refleksija je vedenje, ki spremlja samo referenčno funkcijo, vedenje o svojo *na-bit-nanašajoči-se-biti*.« (Prav tam, str. 466)

V redu govornice referenca nasledi smisel izrečenega s potezo, ki artikulira bit na način *biti-izrečeno*; resničnost se na obzorju govornice uveljavi kot *kardinalno* določilo vsakršnega govora-o-govornici – prešitje, ki v razpravo vnese kategorijo resničnosti (biti) kot primarnega določila funkcije *biti-izrečeno* (prav tam).⁴⁴ Omenjeno prepoznanje lahko zdaj navežemo na obravnavo specifičnega referenčnega postulata: postulata *podvojene* reference, ki ustreza semantični naravnosti pesniškega diskurza (prav tam).

124

V nadaljevanju poslednjega dejanja Ricoeurjeve *Žive metafore* bom potemtakem poskušal pokazati, *če* in *kako* se referenca spekulativnega diskurza vpisuje v strukturo metaforizacije, obremenjene s prevzetnimi semantičnimi težnjami.⁴⁵ Francoski mislec bo v pričujoči namen primoran adaptirati pojmovno predstavo zasnove resničnosti, resnice in biti *eo ipso*. Dokončno smo torej zapustili sidrišča lingvistike; zdaj bo potrebno vpreči semantiko v kolesje ontologije in dokazati, da ima pesniški diskurz, ki ga prvenstveno diktira igra metafore, veljavo tudi v *govoru filozofije*.

Koncept podvojene reference, izpostavljen v sedmi študiji pričujoče razprave, z vodilom *redeskripcije* ponovno opisuje in problematizira predstavo resničnosti, sprejete po deskriptivnih načelih znanstvenega diskurza (prav tam, str. 467).⁴⁶ O tem sem že razglabljal v omenjeni študiji. Prav tako sem že večkrat omenil ključni moment razrešitve vprašanja reference v pesniškem diskurzu, ki ga usodno

44 »Preden je neka stvar izrečena, mora najprej biti.«

45 In obratno. Glej predstavitev Heideggrove filozofske misli pred zaključno analizo.

46 Glej o hevristični izmišljiji, spekulativnem diskurzu in problemu iracionalnosti.

modificira metafora: na osi kopule *je se* v metaforičnem izjavljanju izvrši napetost, razgrinjajoča paradoksalno stanje prepoznavne, v kateri se vzajemno spodkopavata *je in ni*. Biti in ne-biti. *Biti-kot*. Obelodanitev tega izjemno pomembnega dognanja Ricoeurjevi metaforologiji omogoči, da izplava iz nevarnih vod iracionalizma in ontološkega obskurantizma, ki ju je narekoval navidez nepremostljivi konflikt med naivno Wheelwrightovo *metapoetiko* in konciznim, vendar togim Turbaynovim kriticismom ontološke vehemence poezije.

Ponovitev sklepov sedme študije ima poseben pomen za ontološko razpravo osme študije: aplikacija metafore na spono spekulativnega diskurza zahteva nov premislek o razmerju med artikulacijskim dejanjem govornice in horizontom resnice. Pritiklina spekulativnega govora, s katero se slednji izmakne pasti paradoksa apofantičnega *je in ni* kopule v izjavi, je zmožnost, da stvari prikaže z vidika gibanja, posnemajočega instance inherentnega delovanja prikazanega; zmožnost, da pokaže stvari v dejanju in *kot* dejanja (prav tam, str. 469–470).⁴⁷ Izraz *pokazati v dejanju* se pojavi v Aristotelovi *Retoriki*; konceptiji na-ogled-postaviti se interpretativno sopostavlja konfiguracija *pokazati v dejanju* (Ricoeur 2009: 470; Aristotel, *Retorika* III, 11, 1411b/24–25) – s podano sintagmo grški mislec meri na figuracijo magnetizma oživljanja, ki ga lahko zasledimo ob delu *žive metafore*: »ko pesnik neživim stvarjem vdihne življenje, njegovi stihi kažejo gibanje in življenje: zakaj dejanje je gibanje.«⁴⁸

Na tem mestu Aristotel predstavi predlog razrešitve problema ontološke razlage reference na način spekulativnega razumevanja semantike biti, ki se občutno razlikuje od *običajne* metode razbiranja kategorialnih pomenov biti: v zasnovo resničnostne napotitve vpelje razloček med pred-stavo biti kot dejanja in biti kot sile (Ricoeur 2009: 470). Z razgrnitvijo tovrstnega razumevanja notranje dinamike med pomeni biti smo (odločilni) korak bližje koherentni izpeljavi ontološkega postulata o referenci. Aristotelov predlog namreč implicira tendenčno postavbo

47 Izraz apofantičen (po Aristotelu v *vidnost prinašajoči*), ki ustreza sintagmi *prikazovati v zvezi z nečim* oziroma v *so-bitu z nečim*, sta v fenomenologijo prenesla Husserl in Heidegger.

48 Aristotel, *Retorika* III, 11, 1412a/10. V Hriberškovem prevodu: »Tudi v priljubljenih primerah [metaforah] enak učinek dosega pri neživih stvareh: [...] vse namreč prikazuje v gibanju in živo, dejavnost pa je gibanje.«

dejanja, ki se upomenja le v diskurzu o biti, kar ima za pričujočo študijo dve pomembni posledici: prvič, poslednji pomen reference pesniškega diskurza se manifestira v spekulativnem govoru; in drugič, v trenju metaforične izjave, ki razsvetluje dialektiko biti kot sile in dejanja, se pomenski smoter metafore pokrije s smotrnostno strukturo ontologije (Ricoeur 2009: 470). V tej identifikaciji nastopi tudi lirična poezija. Lirični *mimesis*.

Razprava se zdaj razklenja. Ricoeur v Aristotelovi *Retoriki* dokončno prepozna izhodišče, s katerega je možno nadaljevati in postaviti hermenevitično interpretacijo *žive* metafore. Temelji integritete teorije so položeni s tem, ko Ricour izrazi razumevanje Aristotelovega načela *pokazati v dejanju* na način *dopustiti jih videti kot nekaj, kar vznikaja*; prepustiti jih dogodkovnosti (Ricoeur 2009: 473).⁴⁹ Obenem pa je predlogo možno povezati z vlogo in nastopom producenta prikazovanja: pesnik bi bil tedaj tisti, »ki mu je dostopno imanentno načelo, ki obstaja v naravnih bitjih, bodi kot sila bodi kot entelehija.« (Ricoeur 2009: 470) Figura pesnika je podoba nekoga, ki dostopa k *physis* [φύσις].

Že ob zgornjih izvajanjih je bilo moč pričakovati, da se bo Ricoeur ob zaključku analize ponovno vrnil k Heideggrovi filozofiji kasnejšega obdobja.⁵⁰ Četudi ni sprejel njegove eksplicitne zavrnitve metafore, se v končni instanci francoski mislec znova naveže na filozofijo Martina Heideggra. Ricoeurjev odnos do njegove filozofske misli je ambivalenten: ponuja se kot »poizkus in skušnjava«; vredna prevzetja takrat, ko pripomore k razrešitvi razmerja med spekulativnim diskurzom in pomenskim smotrom, in problematična tedaj, ko v poetičnem zanosu prekorači meje med pesniškim in spekulativnim (Ricoeur 2009: 475).

49 Opozarjam, da je bližina Heideggrovemu pojmu *Ereignis* nekoliko varljiva. Ricoeur stopi v korak s Heideggrovo mislijo, vendar se zdi, da tovrstni *posredni dostop* v teoretsko zasnovo prinaša več težav kot (sicer nespornih) prednosti. Za daljšo predstavitev pomisleka glej zaključno analizo v traktatu.

50 Torej obdobje po drugi svetovni vojni. Razmejitev Heideggrove filozofije na več posameznih obdobjih je nekoliko neustrezna in upravičeno izgublja na popularnosti. Navkljub temu pa se zdi, da je – predvsem zaradi preglednosti – moč potegniti ločnico med obdobjem, v katerem je avtorjev primarni interes osredotočen na razkrivanje *Da-sein* na horizontu časovnosti, in kasnejšimi deli, ki raziskujejo vezi med filozofsko govorico in poezijo ter podajajo strukturo *Ereignis* kot elementarni glasnik *četverja*.

Vendarle pa se zdi, da je aplikacija so-pripadnosti med *Ereignis* in *Erörterung* kot topologije biti, ki oblikuje konstrukcijsko postavbo spekulativnega mišljenja, na tem mestu povsem upravičena (prav tam).

Srčika Heideggrove filozofije v zrelem obdobju je paralela, ki razkriva povratno delovanje *Erörterung* na *Ereignis* (prav tam). *Ereignis* (dogodje), efektivno razprtje biti, je obenem posredovanje med silo in dejanjem ter darovanje, ki stvari izroča v videnje. *Erörterung* (opredelitev)⁵¹ je po drugi strani figura taktičnega osrediščenja raziskovanja in zaslonka njegovega *spekulativnega* povprašanja. Magnetizem, ki pozitivira delovanje *Erörterung*, ko se le-ta obrača h konceptu *Ereignis*, je tendenca identifikacije. Spekulativno se v pozni Heideggrovi filozofiji zoperstavlja metaforičnemu v viziji *Ereignis*, drsi pod njegovo okrilje in v gonji po identiteti zaznava razliko (prav tam, str. 476). Ricoeur prizna, da Heidegger v delu *Aus der Erfahrung des Denkes* spretno sooča spekulativno in pesniško, ne da bi diskurzoma izdvojil samolastne značilnosti (prav tam, str. 477).⁵² Sledeč tej prepoznavi lahko tudi v *pesniški* filozofiji, ki se je Heidegger poslužil ob obravnavi Hölderlinove poezije, zasledimo nesporno razliko med tipoma diskurza. Tako se reflektivna filozofska metafora, zavedujoča se samolastnih posebnosti, v razmerju s pesniško metaforo vzpostavlja na drugem, četudi vzporednem nivoju delovanja. Zapopadenje stvari, ki se ji približa (*pri-bliža od-daljenost*) po ovinku podobnosti, ki mišljenju omogoči *prihod k stvari*. Osvetlitev nestalnih pomenov:⁵³ spekulativno mišljenje potemtakem prevzame *igro* metafore, da bi si utrlo kot k razumevanju. *K stvari sami*.⁵⁴

Ob vsem navedem je potrebno ponoviti, da Ricoeur ne sprejema Heideggrove kategorične zavrnitve metafizike v težnji po epohalnem *prelomu*. Konkretnije: Ricoeur *obžaluje* Heideggerovo uporniško stališče.⁵⁵ Kot poglavitni prispevek

51 Povzeto po slovarju, priloženemu slovenskemu prevodu dela *Na poti do govorice*.

52 Govorim o delu: Martin Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkes*, Pfullingen 1954.

53 Mišljeno je, da ob več prehodnih pomenskih vrednostih izginja *mistika prvotnega pomena*.

54 Omenjeno velja tudi za klasične (*vehementne*) filozofske metafore (metafore sonca – heliotropi, bivališča ...).

55 Prim. Ricoeur 2009: 487. Sam se razmerja med Heideggrovo in Ricoeurjevo tematsko osmislitvijo dotikam v delu *Vprašanje metafore v filozofiji Paula Ricoeurja*.

njegove ponazoritve vsepričujočega odnosa med *Erörterung* in *Ereignis* Ricoeur priznava zgolj problematizacijo polja mišljenja in vprašanja biti. Mišljenje, ki postopoma briše sledi, ponovno vzpostavlja mostove k stvari in s postopki odkrivanja, ki jih ponazarja *inovancija* žive metafore, je mišljenje izpolnjene naloge raziskovanja. Tovrstno logiko je moč zalediti tudi pri poznem Heideggru – le kadar slednji ne stopa pod okriljem zanosa *zgodovinskega boja proti metafiziki*.

Ob koncu razprave je vredno ponoviti misel, ki kar najustrezneje izrazi Ricoeurjevo izročilo, ki določujoče preseva osem študij *Žive metafore*: poezija, ki z obrazci metaforike ustvarjalno dostopa k iskanemu fenomenu, postavlja temelje novi ontologiji, šele povratno omogočajoči spekulativnemu diskurzu, da se osvobodi zaslepljenosti neposrednega uvida in z izrazno močjo prodorne refleksije ubira nova pota k filozofskemu prepoznavanju. K resnici.

128

Ricoeur je z delom *Živa metafora* opravil temeljito študijo, ki bolj kot s filozofsko vrednostjo prepoznav in zaključnih izpeljav preseneča s transparentnostjo zgodovinskega uvida v razsežnost metaforologije in nepričakovano razsežnim naborom obravnavanih del, ki služijo kot podpora pertinentnosti analize.⁵⁶ Prav tako kot *razvita interpretacija* je *Živa metafora* tudi *bazično* delo: vzpostavlja obče pogoje sprejetja tendence ustvarjalnega diskurza raziskovanja; čeprav se je Ricoeur izpovedano oddaljil od neposredne obravnave figure metafore (Ricoeur 2009b: 114),⁵⁷ koraki in izpostavitve pričujoče razprave odmevajo pri večini kasnejših del francoskega misleca: najočitneje se to opazi v znameniti tetralogiji *Čas in pripoved*, za katero je pozitivna osnova raziskovanja prav določitev *metaforične reference*, ki sem jo predstavil ob zgornjemu pregledu poslednjih dveh poglavij *Žive metafore* (prav tam, str. 123).⁵⁸ Specifična lastnost jezika, ki mu omogoča, da se svobodno preoblikuje in razmešča, odkriva dinamične

56 Kar je bil seveda tudi odločujoči dejavnik (razlog), da sem v središčni del razprave postavil prav predstavitev razprave *Živa metafora*. Zaključni del poizkuša povzeti in nadgraditi posamezne uvide, ki pa jih je vendarle vzpostavilo in motiviralo prav omenjeno delo; količina interpretiranih del obenem omogoča refleksijo metafore v zgodovini, kar nedvomno pripomore k teoretski formaciji v hermenevitični filozofiji.

57 »[...] se po *Živi metafori* nisem zanimal več za metaforo ...«

58 Prehod k razsežnosti *Časa in pripovedi* zaznamuje prehod k analizi produkcije in recepcije.

možnosti spoznavanja na osnovi statičnih postulatov – metafori je dano, da sprošča jezik v svoji notranji zmožnosti upomenjanja in ga odpira za *napredne* izzive, ki vestno tkejo nove vezi z zunanjim svetom, vzpostavljajo razmere za drugačen dialog z zgodovino in ga v poslednji instanci neizpodbitno zasnajljajo na način primarnega konstrukcijskega elementa življenjske izkušnje.⁵⁹ Gibanje, ki poskuša razbrati vlogo jezika v dimenziji svetovne izkušnje, se potemtakem prične že v *Živi metafori*, kjer avtor izgradi platformo modela interpretacije, ki bo v *Času in pripovedi* z razširitvijo vpogleda na razsežnost funkcije še pridobila na izrazni moči in dosegu. Za nas pa je trenutno najpomembnejša ugotovitev, da ima obravnavano delo *Živa metafora* daljnosežne posledice tako za teorijo metafore v zgodovinski perspektivi kot tudi za celotno vsebino avtorjeve misli in za hermenevtično filozofijo dvajsetega stoletja nasploh.

Kakor je namreč *Živa metafora* izjemna študija pogosto že odpisanih ali zanemarjenih teorij, podanih z drugačno, prelomno, a še vedno neizgledljivo precizno avtorsko refleksijo, in kolikor ostaja neusahljiv vir informacij o celoti teoretskega uvida v razsežnost vprašanja metafore, je obenem tudi delo, ki pogumno posega po znanstvenemu orodju hermenevtične fenomenologije, pri tem pa ne zanika strukturalističnih prijemov in vzgiba analitične filozofije.⁶⁰ A naposled se raznoliki vidiki zasnove *Žive*⁶¹ *metafore* organsko združijo v enkratno, kompleksno celoto dela, ki je *več-kot-zgolj* teorija metafore. In prav omenjena prepoznava razkriva *resnično* vrednost obravnavanega dela, malce nenadejano aktualnega tudi v času in prostoru, kjer je hermenevtika le še redka izbira ob raziskovalni težnji sodobne filozofije.

Razprava pa se na tem mestu še ne konča; zdaj sledi analitični vpogled v globino Ricoeurjeve misli o metaforičnem, ki bo podan s preko samostojnega uvida, zaključujočega pričujočo razpravo.

⁵⁹ Glej op. 61.

⁶⁰ Takšen pristop ima lahko tudi negativne posledice pri trdnosti teoretske zgradbe in zanesljivosti konceptualnih aplikacij. Za več glej zaključno študijo razprave.

⁶¹ In *žive*.

Zaključna analiza

Razprava se je znašla pred zadnjim, a najpomembnejšim dejanjem. Pričujoča analiza predstavlja kulminacijo truda po pertinentni, kredibilni predstavitvi razsežnosti vprašanja metafore tako v filozofskem delu Paula Ricoeurja kot tudi v hermenevtični filozofiji nasploh. Res je, da so bili posamezni momenti Ricoerjeve analize že komentirani ob sistematičnem izrisu vsebine Žive metafore, postavljenim v osrednji del pričujoče študije, vendar strnjene kritike še nisem vzpostavil. Pričujoča študija je bila namreč smotrnostno pogojena s tremi težnjami – in šele natančni izpeljavi prvih dveh nalog bi postavili ustrezno podlago za zaključno analizo.

130

K čemu sem torej težil v tej razpravi? Prvi namen dela je bil v predstavitvi reprezentativne študije hermenevtičnega pristopa k vprašanju metafore, zaradi česar je bilo potrebno dopustiti, da se v razpravi *slíši* govor Paula Ricoeurja; nadalje, raziskava je težila k *neokrnjeni* izpostavitvi vsebine teoretskih doprinosov k polju metafore, primarno osredotočeni na delo Paula Ricoeurja, vendar tudi z zaznamki o delu številnih drugih avtorjev,⁶² samostojno vplivajočih na področju teorije metafore, ki so obenem v večini primerov zaznavno aficirali metaforologijo francoskega filozofa; končno, poslednji namen študije je v analitični razgradnji pojma *žive metafora*, preizprašanju upravičenja hermenevtične interpretacije metafore in v morebitni vzpostavitvi solidnejših temeljev filozofskega raziskovanja razsežnosti metaforičnega diskurza.

Kzadnjitočki postopno napredujoča analiza množice posameznih interpretacijskih potez izbranega dela in spremljajoče filozofske pobude pač ne sodi; zamudno početje bi bilo nepotrebno in morda celo ogrožajoče za *pripovedni tok* razprave. Menim, da zadošča izpostavitev metode in motiva, s katerim se loteva individualnih teorij, ki sodoločajo teoretsko osnovo dokončne vzpostavitve samostojne hermenevtične interpretacije metafore, podane prav ob zaključku poslednje študije. Metafore, ki je vselej *živa metafora*.

62 Teoretski izrisi J. Derridaja, F. Nietzscheja, F. de Saussura, R. Jakobsona, Aristotela, M. Heidegggra, G. Fregeja idr. so bili v delu *Vprašanje metafore v filozofiji Paula Ricoeurja* predstavljeni z natančnim neposrednim branjem; preostali misleci, teorije katerih Ricoeur obravnava v *Živi metafori*, so bili navedeni posredno in eksplicitno prek Ricoeurjevega uvida.

Nedvomno se Ricoeurjev teoretski interes osredinja okrog funkcije kreacije, ki neizogibno karakterizira avtorjevo sprevid filozofskega potenciala metafore. Ne glede na obličje, s katerim se izraža dotični značaj obravnavane figure – naj gre za instance taktičnega ustavarjanja novih metafor, revitalizacije mrtve metafore ali pragmatične modifikacije pomenskih indikacij pri obstoječi metafori – se metaforični diskurz venomer znajde pred nalogo po-živitve spoznavnega procesa, ki izzove *tišino* bivanjskega sveta in razpira nove možnosti ontologije. Temeljito, osem študij obsegajočo razpravo je zatorej potrebno prebirati in razumeti pod zornim kotom Ricoeurjeve velike težnje po vzpostavitvi učinkovitega modela za določitev praktične uporabnosti metafore v filozofskem raziskovanju. pod vplivom tovrstnih teženj se namreč odvija velik del zagovora in individualne analize francoskega filozofa: *predstavitev* posameznih teorij metafore, ki jih Ricoeur obravnava v pričujočem delu, je prvenstveno pogojena z avtorjevo hermenevtično *interpretacijo*; interpretacijo, ki jo vodi in omejuje idejna zasnova koncepta *žive metafore*.⁶³ A prav omenjena prepozna bistva metafore v filozofiji istočasno predstavlja poglobljeno prednost Ricoeurjevega pristopa k teoriji metafore in njegovo največjo pomanjkljivost.

Hibe tendenčne interpretacije so najočitneje razkrite v zadnji, osmi študiji. Že ob izpostavitvi Derridajevega in Heideggrovega vpogleda v vprašanje metafore sem opozoril na problematičnost Ricoeurjeve interpretacije filozofske misli omenjenih avtorjev. Zdaj je vredno ponoviti pomisleke k uvidu, podanem v *Živi metafori*, in jih prikazati kot *posledico* vserazsežne težnje francoskega filozofa. Zagotovo namreč drži, da Ricoeur precej poljubno sprejema določene filozofske pobude in jih razmeroma svobodno povezuje s predpostavljenim tokom *izpolnjevanja* potenciala metafore, v katerem se upravičita taktično prehajanje teoretske zasnove metafore od figure retorične dekoracije do faktorja v epistemologiji, in nezadržna konceptualna širitev, stremeča k dopolnitvi

63 Prav zato je težko brez komentarja prevzeti stališča in poglede. Kakor je namreč *Živa metafora* odličen pripomoček za zgodovinski pregled metaforologije, je potrebno biti zelo pazljiv, ker je na delu že močna interpretacija, včasih problematična – glej razpravo o Heideggro, Derridaju, celo Aristotelu.

v ontologiji, ki jo spodbuja prav uporaba metafore kot eminentnega načina pristopa k biti.⁶⁴

Potrebno je poudariti, da ob izpostavitvi problema tendenčnega prevzemanja ne merim na morebitno vprašljivost konceptualne zasnove tovrstnega pristopa; študija, ki teži k transparentnosti izrisa horizonta, na katerem se *pojavi* predmet raziskovanja, se mora sklicevati na ustrezne zgodovinske vire, ki dopolnijo ali preusmerijo izhodiščne hipoteze. Težave, na katere opozorjam, se tičejo tako tehnične plati interpretacije kot tudi samega razumevanja, spremljajočega analitično pobudo.

Vendarle pa je jasno, da nehvaležna naloga osamitve problematičnih mest v interpretaciji ne more zasesti osrednjega mesta pričujoče analize. Slednje pripada kritični osvetlitvi karakteristike, ki sem je obrazložil ob predstavitvi osme študije in jo nemudoma izpostavil kot vodilni element Ricoeurjeve teorije metafore: kreativnosti *žive* metafore.

132

Možnost razumetja metafore kot *faktorja kreativnega osmišljanja* se ponuja v vsakemu diskurzu, ki ga mobilizira notranje gibanje spoznavne težnje – mišljenjske kompozicije. Zdi se, da lahko v tej točki pritrdimo Ricoeurjevi tezi o konstruktivnemu doprinosu napetosti, ki jo *delovanje* metafore vnaša v spoznavni diskurz.

Vendarle bi s tem potrjevali zgolj neki specifični vpogled v zasnovo metaforičnega: uvid, ki na podlagi Ricoeurjevih premis izpostavlja *filozofsko* vrednost metafore, podano tedaj, ko je prehod že stopenjsko konsolidiran. Povratna interpretacija omenjenega koncepta razkrije osnovno dispozicijo metafore kot spremembe v nekem diskurzivnem redu, v katerem se vrši upomenjanje s tendenco presežnosti. Drugače povedano, metafora je protipol dobesednega – kategorialno sodoločljivega, a vrstno neodvisnega govora – ki teži k razbremenitvi spon statične referenčnosti⁶⁵ in osmislitvi značilnosti

64 Slednje je podano v zaključnem, osmem poglavju *Žive metafore*. Prim. tudi Vodičarjevo spremno besedo v: Ricoeur 2009: 499–531.

65 Zanimiva razločnica je med Aristotelovo izpostavo *navadne* besede s stalno referenco in Blackovim konceptom prenosa diskurza k neki drugi referenci.

novega diskurza, proti kateremu usmerja. Tako se metafora v govorico vpiše kot iznajdba, *invencija* – invencija genuino novega pomena, ki ni več le variacija na osnovi dobesedne veljavnosti. V dialektiki z izvirno kompozicijo, *tenorjem*,⁶⁶ metafora tako napotuje k novemu redu diskurza, ki je metaforična razgrnitev *svetovnosti*. Ontologije, ki jo sodoloča nezadržno gibanje metaforičnega oplajanja pomenov v govorici.

Vendar ta diskurz ni več filozofski govor. Natančneje: metaforični govor v filozofiji je in *ni* govorica filozofije. Konfiguracija žive metafor(ik)e se zastavlja kot negativ ustvarjalne, življenjske filozofije. Značilnost metaforičnega govora, da v jezik vnaša perspektivo *kot da*, pa vendarle prinaša dve posledici, ki se ne odražata le na prenosniku (figuri), temveč tudi na podobi aficiranega govora nasploh.

Sprva je moč slediti Ricoeurjevi poti. Metafora se na tej premici ne predstavlja le kot emancipatorica govorne dinamike, temveč tudi kot *znamenje* napetostne zasnove resnice (Ricoeur 2009: 388). Metaforično izrekanje za seboj pušča sled, specifično ontologijo metaforike, ki postane konstruktivni element pri filozofskem upomenjanju sveta. Mišljenje v tem oziru v metafori najde novo oporo in vodo spoznavne dinamike, ki dopusti metaforično *izžarevanje* resnice. S tem se potrjuje načrt razprave, ki ga francoski mislec poda že v »Predgovoru« *Žive metafore*.⁶⁷

Prva težava, na katero gre opozoriti pri tej konfiguraciji, se pojavi že pri klasifikaciji *ustvarjalne* metafore, ki v filozofskem mišljenju razkriva nove pomene oziroma nove smernice umevanja. Spomniti se velja potez, s katerimi Ricoeur opiše konstruktivno metaforo. Slednja ob prehodu na *hermenevtično* raven reprezentacije *oživi*: njena dejavnost tako ni več omejena le na distribucijo predhodno določenih različic enovitega smisla, temveč tudi samostojno pripomore k nastajanju novih pomenov (prav tam, str. 477). A linija ločitve med spekulativnim in poetičnim, med konceptoma *Erörterung* in *Ereignis* v smislu, kot ju razume Ricoeur, je tanka: metafora tedaj, ko jo priklenemo na ogrodje

66 Opozorilo na semantično (interakcijsko) teorijo metafore I. A. Richardsa in Maxa Blacka.
67 Glej: Ricoeur 2009: 13.

filozofema, izgubi del privlačnosti, zaradi katere je bila primarno sprejeta v filozofski diskurz. Postane *filozofski pojem*; stalen, zaprisežen oznanjevanju resnice. Dominantna metafora filozofske misli, za katero je Derrida trdil, da je *mrtva* tisti trenutek, ko razvojeni v metafizični koncept; *umira* že takrat, ko *postaja*.

A čemu zagovarjam stališče, ki Ricoeurjevi izpeljavi navidezno radikalno nasprotuje? Na to lahko odgovori preciznejša interpretacija pojma *Ereignis*, s katerim Ricoeur upravičuje zasnovno *žive metafore*. Ricoeurjeva analiza ključnega koncepta kasnejše Heideggrove filozofije se namreč izkaže kot središčno mesto razvitja hermenevitične teorije metafore: po njegovem prepričanju je v gibanju *Ereignis-Erörterung* moč zapaziti stapljanje diskurzov, uglašeno na notranjo dinamiko razmerja med *kazanjem* in dopuščanjem biti. *Ereignis*, dogodje, s svojo metaforično govorico priključuje osmislitev – *Erörterung*, opredelitev v podobi spekulativnega diskurza. V tej točki lahko Ricoeur Heideggrovo pozno mišljenje postavi ob bok učinkom Aristotelove dvojne percepcije bivajočega (bivajoče kot *energeia* [ἐνεργέω] in kot *dynamis* [δύναμις]). Prav tedaj je izrisana podporna struktura vključitvi metaforičnega izrekanja v izražanje spekulativnega diskurza.

134

Toda ali je takšna opredelitev *dogodja* zvesta Heideggrovi zamisli? V namen ustreznega odgovora je potrebno odmisлити navržbe, ki se porajajo ob avtorjevi *uničevalni* misiji, uperjeni proti metafiziki (in metafori), ter vsaj sprejeti možnost uvida v naravo *Ereignis* na način *filozofske metafore*. Priznati velja, misel je privlačna; prav tako je Heideggrova razlaga omenjenega pojma nekoliko nekonsistentna, mestoma že skorajda kriptična. Omejiti se velja na predstavitev razsežnosti *Ereignis*, kot jo nemški mislec obravnava v delu *Na poti do govorice* – gradivu, iz katerega je idejno črpala tudi Ricoeurjeva hermenevitična filozofija.

Dogodje je razodetje, ki razkriva govorico smisla. Metafora, ki posreduje mišljenje, ostaja ujeta v pogonu nečesa, kar spominja na *metafiziko*. Izraža se kot negacija negacije; kot spremljevalec, prazni označevalec. Poezija, ki posreduje s pomočjo metafore, ima možnost presežka, a ravno zaradi metafore *ostane* poezija. Zgolj poezija, ki se je osvobodila dvoumnosti *dinamike metafore*, je resnična poezija (Hölderlin), ki *kliče k biti*. Vdor fikcije metaforo istočasno razkriva s potezami vselej-mrtve-figure; figure, ki je sledila samodestrukciji, da ni-več-metafora.

Ob pripoznanju pesmi, ki razkriva govorico biti, metafora izpade kot minljivi okrasek; znamenje preteklega časa, miselnosti, ki jo je potrebno preboleti.

Potemtakem smo se znašli pred dvomljivo situacijo: ali lahko takšno *metaforo*, ki ni več retorična figura, sploh še poimenujemo s tem imenom? Ali jo raje izpostavimo, kot *se kaže*: semantična večpomenskost, ki ni nujno udeležena v modusu spoznanja. S tem bi nekoliko zamejili doseg metafore, ki pri Ricoeurju postaja *videz* metafore: vsak proces, pogojen z načinovno odvisnostjo pomenskega prenosa. Nekoliko ironično, prav konceptualna preohlapnost je bila osnova Ricoeurjeve kritike Jakobsonove prepoznavne metaforičnega.

Da, vselej ostaja možnost razumetja metafore v izrazito omejenem smislu *retoričnega tropa*, neobvezne dekoracije vznesenega diskurza. S tem pa ne bi bili nič bližje opredelitvi metafore kot konstruktivnega elementa v filozofiji. Se moramo vrniti k Aristotelu in poizkusiti z drugačnim pristopom? Ricoeurjeva interpretacija Aristotelove teorije metafore namreč *kocka* z vrednostmi, ki se pojavljajo v filozofiji grškega misleca. Tudi če pustimo delno nezdružljivost posameznih sklopov Aristotelove filozofije, je Ricoeurjeva interpretacija le ena od *možnosti* razumetja; možnost, ki jo francoski avtor samostojno prevede v koncept, ustrezen za nadaljnjo obdelavo v težnji po zadostitvi kriterijev metafore inovacije.

Menim, da tak korak ni potreben. Hermenevitična interpretacija, ki jo ponuja Ricoeur, ni brez svojih težav, a ponuja solidno izhodišče za konstruktivno razmišljanje o vlogi metafore v filozofiji. Morda raje: vzpostavlja teoretsko ploščad razglabljanja o funkciji jezikovnega procesa, ki je *kot* metafora, v govorni artikulaciji vednosti, utemeljene na filozofskih konceptih. Pravzaprav niti ni pomembno, kakšne so posamične lastnosti, *diffentia specifica* jezikovnega procesa, ki v misel vnese semantično dinamiko in *stvar prikaže v njenem venomer aktualnem deju*; govor, ki v možnosti svojega najlastnejšega izrekanja odkriva *uresničenje dejanja* in *dejanje u-resničenja*, ne more biti več izrekanje *žive* metafore. Metafora namreč v tej sredini ostaja zasnitek, ki se spričo svoje nestalne narave vedno znova zasnavlja. Izbriše se in se ponovno vpiše v igro upomenjevanja. Takšna je narava vsakršnega faktorja večpomenskosti, ki ga vodi in usmerja fikcija.

Potemtakem metafora ne more več predstavljati celotne množice retoričnih postopkov, ki v referenčni diskurz vnašajo delo fikcije. Vdor poetičnega v filozofijo – sledeč Heideggrovi interpretaciji *misleče poezije* – je konstruktiven le ob vzajemni odvisnosti dveh diskurzivnih modalitet. Posnetek, ki ga ustvari fikcija, je morda res *prikazovanje stvari v dejanju*; a stvar, ki je prikazana v dejanju, je lahko podana le na osnovi zapopadenja *stvari, kot se kaže*. Slednje je naloga spekulativnega diskurza. Krog se sklone ob posredovanju poezije, ki razprostre inherentni koncept in obenem oblikuje fiktivni prostor, v katerem se filozofski diskurz istočasno zakriva, kanalizira in ubira nove poti do spoznanja. Tako se v tej hipotetični tvorbi pogojujeta filozofsko mišljenje, ki *osmisli* poetično izrekanje, in poslanstvo literarne fikcije. Filozofija, ki je v tem procesu udeležena v obliki *idejne podstat*i (koncepta), omeji igro pomenov ter med samolastnim izrekanjem in pesniško artikulacijo vzpostavi predpristopno ravnotežje. Metafora, ki v tej določitvi zastopa pretenzijo fikcije, je pragmatično zamejena; ob vodstvu zunanje sile filozofije metafora delovnega načrta semantične dinamizacije in inovacije ne more izpeljati do konca. Obstaja in ostaja vodena figura: *vselej-že-mrtva* metafora, ki tako pogojena pogojuje bodoče miselne procese na enakovredni, nepremični osnovi; pripravljena, da anemično spremlja *mišljenje poezije*.

Kakorkoli je že moč predstaviti problematični odnos med spekulativnim in figurativnim – zagotovo je potrebno nekoliko zamejiti potenco metafore in dopustiti, da se v njenem delovanju zaslutita prostranstvo fiktivne pripovedi in učinkovanje razpetosti, ki v metaforičnem govoru *podvaja* referenco.⁶⁸ Zapletanje diskurzov torej ne poteka na ravni notranjih operacij, temveč se predhodno določi že ob spopadu referenčnih tendenc sodelujočih govornih tipov. Metafora se poraja predvsem kot *figura* hevristične fikcije v omrežju poetičnega diskurza s *poetično* referenco;⁶⁹ spoznavni govor reference na resničnost jo aficira le prek posrednega sodoločanja celotne sfere poetičnega govora med resnico in izmišljijo.

Na opisani način je ob vprašanju o vlogi metafore v filozofskem besedilu

68 Izraz je Jakobsonov, nanj se naveže in ga uporablja Ricoeur.

69 Referenca na nerealnost.

mogoče pritrditi Ricoeurjevi težnji po vključitvi metaforičnega procesa, ki s hevristično močjo »ponovno opiše resničnost« (Ricoeur 2009: 12), in mu obenem poiskati ustrežnejše mesto v celostni paleti izjavljanja. Omeniti seveda velja tudi, da sem izpostavil bržas najeminentnejšo instanco skladnje med filozofijo in poezijo; metafora v empirično-eksaktnih vedah pač nima realnih pogojev za uveljavitev. Zatorej predlagam, da se ob nadaljevalnem raziskovanju nastopa metafore v filozofskem besedilu oddaljimo od smernic, ki predstavljeni figuri namenjajo vlogo gonila *dvojne spoznave*,⁷⁰ in se osredotočimo na hermenevtično interpretacijo *poetične funkcije* v filozofskem besedilu. Šele posredni pristop k obravnavani entiteti namreč utegne dokončno razkriti bistvo metaforičnega doprinosa k spoznavni filozofiji.

Filozofska uporabnost metafore potemtakem ne more slediti praktični vrednosti, ki jo ima figura identifikacije, manifestacije in poetizacije v vsakdanjem in literarnem pomenu. Kolikor se v govorici čiste fikcije in v odtenkih dogovorjenih vrednosti vzpostavlja kot dragoceno orodje združevanja kultur, poenotenja misli in bogatenja jezika, jo njena nestalna narava oddaljuje od vloge gradnika filozofskega govora. V zoru spekulativnega govora se spreminja v golo oporo nečemu, kar jo šele povratno vzpostavlja in ji briše specifično izmuzljivo identiteto.

Preostane, da zaključim. Res je, metafora vzpodbudi misel. Vendar je izolirani proces pomenske premestitve le najizraznejši glasnik vdora fikcije, ki dinamizira filozofijo. Se torej ključ za vzpostavitev odprte strukture mišljenja ne skriva v podobi besedne, stavčne ali dialektične operacije, temveč v sprevidenju polisemične zmede, ki jo metafora vnaša v besedilo? Kajti metafora (kot znamenje procesa in kot interpretacija) v *nevidni situaciji* združitve res pristopa k *misli*; vendar jo spoznavni diskurz ravno v trenutku, ko izpolni nalogo, negira in izniči. *Filozofska metafora* se upraviči šele, ko vpliva na koncept; toda slednji prevzame semantično dinamiko *tujega* diskurza in za seboj zabriše sledi. Metafora ostaja vselej-že-mrtva metafora.

70 S tem mislim na Ricoeurjevo predstavitev sheme ponovnega opisa, reference na resničnost in neresničnost, obenem s hevristično kreacijo in prenosom dobesednega govora.

Metafora, sekundarni mehanizem, tako v govorico vnese notranja protislovja, ki jih samostojno ne razreši. Zato ne kliče po novi ontologiji – odpira pa pot k razmisleku o jeziku. O referenci. O vdoru poetičnosti v filozofijo. O govoru, ki ostaja *v biti*, vendar dopušča, da mu energični metaforični diskurz pokaže nove poti in nove možnosti u-mišljanja. Hermenevtika metafore mora istočasno raziskovati modele procesov, ki v tekst vpisujejo *drugačne* rešitve, značilnosti celostnega diskurza, vpeljanega v filozofijo, in končno tudi razločke *konfuzije* pomena ob vdoru poetičnega v filozofsko misel.

Metafora je *poteza* govora; nič manj in nič več kot priljubljeno orodje slehernega govora, ki zavaja, plemeniti ali opravičuje. Vendar kakšne so posledice njenega vstopa v govorico? Kdaj jo diskurz najbolj potrebuje? Pa tudi: katere pa so značilnosti diskurza, v katerem metafora doseže svoj polni potencial? Podobno kot Paul Ricoeur sem se spraševal tudi sam. In navkljub temu, da odgovori nikakor niso in niti ne morejo biti enoznačni, si upam trditi, da sem uspel v pričujoči razpravi vsaj prikazati način pojmovne interpretacije, ki ponuja atraktivne rešitve k pereči problematiki vloge metafore v filozofskem diskurzu. Hermenevtičnega pristopa.

138

VIRI IN LITERATURA

- Albertelli, Pedro (1985): »On Metaphor and Metonymie in Jakobson«, v: *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 39, str. 111-120.
- Aristotel (1999): *Metafizika*, prev. Valentin Kalan, Ljubljana: Založba ZRC.
- Aristotel (2005): *O pesniški umetnosti*, prev. Kajetan Gantar, Ljubljana: Študentska založba.
- Aristotel (2011): *Retorika*, prev. Matej Hriberšek, Ljubljana: Šola retorike.
- Blumenfeld-Kouchner, François (2006): »Tropology and Rhetoric«, v: *Semiotics, Religion and Ideology*, Toronto.
- Derrida, Jacques (2011): *Bela mitologija*, prev. Suzana Koncut, Koper: Hyperion.
- Derrida, Jacques (1999): *O duhu: Heidegger in vprašanje*, prev. Uroš Grilc, Begunje: Problemi 5-6/99.
- Goodman, Nelson (1968): *Languages of Art, an Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.
- Frege, Gottlob: *Über Sinn und Bedeutung*, na: <http://www.gavagai.de/HHP31.htm> (13. 8. 2012).
- Heidegger, Martin (1995): *Na poti do govornice*, prev. Dean Komel, Ljubljana: Slovenska

- matica.
- Heidegger, Martin (1997): *Bit in čas*, prev. Tine Hribar in drugi, Ljubljana: Slovenska matica.
- M. Hinman, Lawrence (1982): »Nietzsche, Metaphor, and Truth«, v: *Philosophy and Phenomenological Research*, 43/2.
- Jakobson, Roman (1996): *Lingvistični in drugi spisi*, prev. Drago Bajt in drugi, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Joy, Morny (1988): »Derrida and Ricoeur: A Case of Mistaken Identity (And Difference)«, v: *The Journal of Religion*, Chicago, str. 508-526.
- Kante, Božidar (1998): *Kaj je metafora?*, Ljubljana: Krtina.
- Kante, Božidar (1996), *Metafora in kontekst*, Ljubljana: Jutro.
- Komel, Dean (1998): *Diagrami bivanja*, Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Le Guern, Michel (1973): *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Pariz: Larousse.
- Nietzsche, Friedrich (1992): *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu*, v: *Nova revija*, 121/122, prev. Aleš Košar, Ljubljana, str. 618–624.
- Norris, Christopher (1999): »Metaphor, Ontology and Scientific Truth«, v: *The Politics of Human Rights*, London, str. 322-335.
- Pirc, Gašper (2012): *Vprašanje metafore v filozofiji Paula Ricoeurja: diplomsko delo*, Škofja Loka.
- Ricoeur, Paul (2009): *Kritika in prepričanje*, prevod Gregor Perko, Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Ricoeur, Paul (2001): *Zgodovina in pripoved*, prev. Mojca Medvedšek in Gregor Perko, Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Ricoeur Paul (2009): *Živa metafora*, prev. Nastja Skrušny Babin, Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Richards, I. A. (1998): »Metafora«, v: Kante, Božidar, *Kaj je metafora?*, Ljubljana: Krtina, str. 43-71.
- Saussure, Ferdinand de (1997): *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prev. Boštjan Turk, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, na: <http://www.kfs.org/~jonathan/witt/tlph.html> (22. 8. 2012).
- The Knot between Ricoeur and Derrida: A Look at Rhetoric in the Human Sciences.* (na: <http://www.janushead.org/3-1/edit.cfm>) (2. 9. 2012).

ZAMRZNITEV ČASA IN PROSTORA

Fenomenologiji fotografije naproti¹

I

Zenon iz Eleje bi bil zadovoljen, če bi vedel, da bi bil lahko paradoks s puščico, ki je med letom statična, enostavno demonstriran s fotografiranjem, ki v delčku sekunde puščico fiksira v prostoru, kot lahko vidimo na pričujoči fotografiji Aarona Grauberta.

¹ Pričujoči tekst je v osnovi izdatna predelava mojega teksta »Fotografija«, izdanega v *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, ed. Hans Rainer Sepp in Leser Embree, Dordrecht: Springer, 2010, pp. 259–263. To sem storil zato, ker se zavedam, da se Husserl veliko bolj dotika fotografije, kot sem mislil in ker je name vplival nedaven porast interesa za fenomenologijo fotografije. O tem glej Andrew Fisher, »Beyond Barthes: Rethinking the Phenomenology of Photography«, v: *Radical Philosophy* 148 (Marec/April 2008); Paul Crowther, *Phenomenology of the visual arts*, Stanford: Stanford University Press, 2009; L. Sebastian Purcell, »Phenomenology of a Photograph, Or: How to Use an Eidetic Phenomenology« *PhaenEx* 5, No.1 (pomlad/poletje 2010); Victor Biceaga, »Picturing Phenomena: Husserl on Photography«, *Journal of the British Society for Phenomonology*, Vol. 41, No. 1, Januar 2010; Mikael Petterson, »Depictive Traces: On the Phenomenology of Photography« v prihajajoči številki *Journal of Aesthetic and Art Criticism*. Od nedavnega obstaja internetna stran: »Phenomenology and Photography« <http://barebonescommunication.com/>, ki jo ureja norveški fotograf Knut Skaeven.



Aaron Glaubert, Flying Arrow, 2009 (<http://www.gettyimages.com/detail/94985578/The-Image-Bank>)

Puščica leti, a je tudi zamrznjena na posnetku in to je mogoče edinole s fotografijo, ki je postala prevladujoč medij v sodobnem življenju. Fotografranje je vsakodnevna aktivnost. V našem življenjskem-svetu se je nemogoče izogniti fotografskim podobam. Ljudje fotografirajo z digitalnimi fotoaparati ali z mobilnimi telefoni. Verjamemo, da je s klikom na aparat realnost enostavno ujeta. Z našimi aparati zlahka posnamemo vesele dogodke, prelepe prizore in naše ljubljene. Ni nam potrebno misliti na sam proces te aktivnosti. Tako posnete fotografije se nam zdijo dokazi preteklih dogodkov, kopije realnosti, replike izkustev in ikone spomina.

Vselej je problematično zastaviti vprašanje, kaj natančno fotografija je, v čem je drugačna od drugih podob, kot so slika, risba, grafika ali kip. Nadalje pa se je zanimivo vprašati tudi, kakšna je razlika med dejanjem in procesom fotografranja ter ustvarjalnimi dejanji pri slikanju in risanju. Spomnimo, da je fotografija tehnološka iznajdba, ki se pojavi šele leta 1839. Od takrat dalje se je eksponentno razvijala od visoko tehnološke spretnosti do najbolj navadne in množične aktivnosti. Le malo ljudi zna risati ali slikati, še manj jih to umetnost obvlada, a skoraj vsak je zmožen fotografirati, včasih celo 'dobre' in 'umetniške' fotografije – tako, da z digitalnim aparatom naključno posname mnogo fotografij, brez da bi razumel fotografsko teorijo in večino. Ko si je Fox Talbot,

eden od iznajditeljev fotografije zamislil fotografijo kot 'svinčnik narave', risanje z lučjo, je bila fotografija resna stvar, ki je vključevala znanje o svetlobi, kemiji in tehnologiji. Talbot bi bil presenečen, ko bi vedel, da današnje fotografiranje ne potrebuje nobenega znanja o fotografiji. Fotografsko snemanje realnosti se nam prav kakor sporazumevanje preko mobilnega telefona ali interneta zdi samoumeven del naših vsakdanjih aktivnosti.

Toda kar lahko fotografija stori, je dosti bolj intrigantno kot golo lovljenje kakršnihkoli doživetij in dogodkov. Zmožnost zamrznitve časa in prostora objekta v kader in njuna re-prezentacija v podobi je onstran običajnega izkustva. Nobena druga umetniška zmožnost ne more doseči tega cilja. Poglejmo si dva primera, ki to ilustrirata:



Dag Alveng, *The Photographer Shoots Himself*, 1981

Na tej fotografiji gre za nemogočo držo. Fotograf v tej drži gotovo ne more ostati, brez da bi padel navzdol v vodo. Fotografska podoba je lahko narejena le v ekstremno kratkem in prehodnem trenutku časa. Ko pogledamo to fotografijo, lahko vidimo le trenutnost padajočega gibanja fotografa, kljub temu pa vemo, da je nazadnje le moral pasti v vodo. Fotografija je bila sicer posneta v preteklosti, toda ta nemogoča drža je re-prezentirana v sedanjosti kot fotografska podoba in padanje lahko pričakujemo v modusu prihodnosti. Povedano drugače, fotografska podoba se ne nanaša samo na pretekli objekt ali dogodek, ki je bil posnet, ampak ima tudi časovno strukturo, ki se voljno kaže, ko je videna.



Cheung Chan Fai: *The Photographer*. In Kyoto, 2006

144

Poglejmo še drugo fotografijo, ki sem jo sam posnel v Kyotu leta 2006.² Zanimiva plat te fotografije je vpis več kot tridimenzionalnega prostora na plosko fotografsko podobo. Ujete niso samo širina, dolžina in globina prizora pred menoj, temveč tudi tisto, kar je za menoj – kamniti zid in motor. Ko sem posnel to fotografijo, sem bil na izhodiščni točki svoje zaznavne orientacije; zaznaval sem le to, kar je bilo levo in desno od mene in tisto pred menoj. Zame je bilo, vsaj brez odseva, nemogoče zaznavati stvari za menoj. Vseeno je pod posebnimi pogoji svetlobe in okolja to štiridimenzionalno zaznavno polje z aparatom posneto v negibno fotografsko podobo. V nasprotju z večino fotografij, kjer je fotograf zunaj podobe, pa je na tej tudi ko-re-prezentiran znotraj iste podobe. Zaradi ontološke postavke reprezentiranja realnosti in zamrznitve časa in prostora je torej fotografska podoba popolnoma drugačna od vseh drugih podob, kot sta denimo slika in risba.

2 Za podrobno fenomenološko analizo te fotografije glej: Hans Rainer Sepp, »The Reality of a Photograph: Chan Fai Cheung's 'The Photographer, in Kyoto'« v Chan Fai Cheung, *Kairos: Phenomenology and Photography*, Hong Kong: Edwin Cheng Foundation Asian Centre for Phenomenology, 2010.

II

Fotografija je bila prisotna več kot petdeset let, preden se je začela fenomenologija. Zgodnji fenomenologi na ta kulturni fenomen niso bili preveč pozorni. Fotografija ni bila nikoli večja tema fenomenoloških raziskav. V Husserlovem času kultura fotografije še ni postala tako vseobsegajoča kot v sodobnem svetu. Toda Husserl je vseeno že v svoji seriji predavanj o fantaziji in zavesti podob in spominu od 1898 do 1925 opazil svojskost fotografske podobe. Tu pojmuje fotografijo kot primer podobe (*Bild*) reprezentirane v naši imaginaciji. V »Fantaziji in prezentaciji podobe« (1898) se bistvena razlika med zaznavo in imaginacijo nahaja v različnih modusih zavesti; to je v prezentaciji nečesa prisotnega (*Gegenwärtigen*) v njegovi lastni osebi in v re-prezentaciji (*Vergegenwärtigen*) nečesa neprisotnega. »Samo re-prezentirano je; je, kot da je tu, toda samo, kot da je. Pojavi se nam v *podobi*.« (Husserl 2005: 18) Fotografija ali slikarija je en sam moment v kompleksni strukturi upodablajoče zavesti. Husserl ločuje med fotografijo kot zaznanim fizičnim objektom, fotografiranim objektom kot golim videzom (*Erscheinung*) in subjektom fotografije. Bolj osredotočeno razpravo o izkustvu gledanja fotografij kot specifičnemu primeru med risbami, grafikami in kipi pa Husserl ponudi v svojem predavanju iz leta 1904/05 »Fantazija in upodablajoča zavest«. Tu razlikuje med zaznavno aprehenzijo in fantazijsko aprehenzijo v tridelni strukturi: »Dani so trije objekti: 1) fizična podoba, fizična stvar, narejena iz platna, marmorja itd.; 2.) reprezentirajoči ali upodablajoči objekt; in 3) reprezentirani ali upodobljeni objekt. Za slednjega raje rečemo preprosto 'podoba subjekt' (*Bildsubjekt*); za prvi objekt raje rečemo 'fizična podoba' (*Bildding*); za drugo pa 'reprezentirajoča podoba' ali 'podoba objekt' (*Bildobjekt*).« (Husserl 2005: 21)

V tem predavanju Husserl ponudi morda prvo konkretno fenomenološko deskripcijo fotografije v zgodovini fenomenologije sploh:

»Pred nami na primer leži fotografija, ki reprezentira otroka. Kako to naredi? Najprej s skiciranjem podobe, ki je v celoti resnično podobna otroku, a se od njega jasno razlikuje v pojavnosti velikosti, barvi itd. Seveda ta miniaturni otrok, ki se tu pojavlja v mrkih sivo-vijoličnih barvah ni otrok, ki je mišljen, ni reprezentirani otrok. To ni otrok sam, ampak njegova fotografska podoba ... Fotografija kot

fizična stvar je resnični objekt in je kot tak zaznan. Toda podoba na njej je nekaj pojavljajočega, kar nikoli ni in tudi nikoli ne bo obstajalo. Seveda, niti za trenutek je nimamo za nekaj resničnega. Tako torej od fizične podobe razločujemo reprezentirano podobo, pojavljajoči objekt, ki poseduje upodabljalno funkcijo, skozi katero je podoba subjekt upodobljena.« (Husserl 2005: 20–21)³

Kar je predlagal Husserl, je seveda to, da vsebina fotografije služi samo kot re-rezentirana podoba originalnega objekta. Podoba, ki je na fotografiji, ne obstaja. Toda obstajati morajo »razlike med reprezentirajočo podobo in podobo subjektom, med objektom, ki se resnično pojavi in objektom, ki je preko njega mišljen in tako prezentiran.« (Husserl 2005: 22) Kakorkoli že, Husserl ne naredi nobenega nadaljnjega razločka med podobo v fotografiji in podobo v slikarstvu. Zdi se mi, da Husserl pojmuje fotografije in slike kot istovrstne podobe. V zgodovini fotografije pa je bila razlika med fotografijo in slikarstvom temeljito preiščena (Scharf 1974: 233–248). Vprašanje tu ni, ali je fotografija umetnost. Gre za ontološki status fotografske podobe. V slikarstvu lahko slikar ustvari podobe iz svoje lastne čiste fantazije ali domišljije z ali brez kakršnekoli reference na fizični svet. Objektov na Dalijevih nadrealističnih slikah ne moremo najti nikjer. Toda objekti na fotografijah so nujno posneti po resničnih stvareh, ki jih je moč najti v fizičnem svetu. Ne glede na to, kako umetni objekti izgledajo, so resnične stvari. Popolnoma zlagana fotografija torej ne more obstajati.

Heidegger v delu *Kant in problem metafizike* (1929) uporabi fotografijo za ilustracijo različnih pomenov besede »podoba« (*Bild*), kakor jo je uporabljal Immanuel Kant. Razlika med posmrtno masko in njeno fotografijo leži v naravi fotografije kot kopije (*Nachbild*). »Fotografija lahko pokaže tudi, kako nekaj takega kot posmrtna maska na splošno izgleda. Nadalje lahko posmrtna maska pokaže, kako lahko na splošno izgleda nekaj takega kot obraz mrtveca. Toda to lahko pokaže tudi posamezno truplo. Podobno lahko tudi sama maska pokaže kako na splošno izgleda posmrtna maska, prav kakor lahko fotografija

3 Husserl je podal podobno deskripcijo fotografije otroka v zgodnjih predavanjih od 3.–4. septembra do 3. oktobra 1898. Toda tridelnega momenta zavesti podobe še ni diferenciral. (Husserl 2005: 118)

pokaže ne le kako je nekaj fotografirano, temveč tudi, kako izgleda fotografija na splošno.« (Heidegger 1990: 64) Nadaljuje z vprašanjem o razliki med izgledom (*Anblicke*) (podobo v širšem smislu) trupla, posmrtna maske in fotografije. S tem vprašanjem Heidegger vstopi v fenomenološko kritiko Kantovega koncepta čutne ponazoritve (*Versinnlichung*).

V *L'imaginaire* (1940) Sartre preučuje fenomen fotografije na podoben način kot Heidegger. Fotografija je drugačna od mentalne podobe, saj je tako objekt dojetja kot tudi podoba: »Fotografija sprva učinkuje kot objekt (vsaj teoretično). Mentalna podoba pa se takoj daje kot podoba ... Mentalne podobe, karikature in fotografije so tako le različne vrste znotraj istega rodu.« (Sartre 2004: 19) Tako problem postane odnos med objektom in podobo: dojemanje fotografije mora razložiti, kako in zakaj lahko predstavna zavest razlikuje »realni« objekt v zaznavi in podobo, ki se kaže na fotografiji.

Gotovo je torej, da so se Husserl, Heidegger in Sartre vendarle poukvarjali s fenomenom fotografije. Ampak kljub temu, da je bila opazovana razlika med fotografijo in sliko ali kako drugo podobo, se zdi, da narava fotografske aktivnosti in fotografske realnosti ni jamčila fenomenološke preiskave. Eno izmed najbolj zgodnjih fenomenoloških del o fotografiji je napisal Hubert Damisch. V *Petih zapisih za fenomenologijo fotografske podobe* (1963) je pozval k fenomenološki analizi fotografije. Fotografija je več kot le slika zunanjega objekta, je »kulturni objekt«, ki je tudi zgodovinsko konstituiran in kot tak potrebuje eidetsko analizo. »Fotografska podoba ne spada v naravni svet. Je produkt človeškega dela, kulturni objekt čigar bit – v fenomenološkem pomenu besede – ne more biti natančno ločena od svojega zgodovinskega pomena in od nujno časovno umeščenega projekta, iz katerega izvira«. (Trachtenberg 1980: 288) V skupino problemov tako zdaj ni vključena le fotografija kot kos papirja, na katerem je vpisana podoba, ampak tudi fotografska aktivnost, to je interakcija med fotografom, fotografskim dejanjem, aparatom, produkcijo fotografije in fotografijo samo.

Eden od ključnih problemov fotografije je ontološki status fotografske podobe. Debata o tem, ali je fotografija umetnost, zgreši ontološko razliko med fotografijo in slikarstvom. André Bazin v svojem klasičnem eseju *Ontologija fotografske podobe* (1967) jasno pravi: »Izvirnost fotografije kot razločene od

izvirnosti slikarstva leži v njenem bistveno objektivnem karakterju. Zdaj prvič med izvirni objekt in njegovo reprodukcijo poseže instrumentalnost neživega posrednika. Prvič je podoba sveta oblikovana avtomatsko, brez človekovega ustvarjalnega posega. Osebnost fotografa vstopi v postopek le kot izbira objekta fotografije in kot namen, ki ga ima ob tem v mislih« (Trachtenberg 1980: 240–41). »Objektivni karakter« ne pomeni samo objektivnosti, ki vztraja v odnosu med podobo in zunanjim svetom, temveč kaže tudi na dejstvo, da mora biti fotografija proizvedena preko leče (*objektiv* v nemščini, *objectif* v francoščini) fotografskega aparata. Za vsako fotografijo mora biti dan objekt, ki je fotografiran. Fotograf, za razliko od slikarja, nikoli ne ustvari objekta. Fotografija se začne z danim objektom. Nato se fotograf odloči, kako bo fotografijo posnel. Kot je poetično pripomnil veliki francoski fotograf Henri Carier-Bresson: »Zame je fotografija spontani impulz, ki prihaja iz vedno prežečega očesa, ujame trenutek in njegovo večnost ... Fotografija je takojšen odziv, ki riše meditacijo.« (Cartier-Bresson 1999: 45) Fotografiranje je odvisno od »odločilnega trenutka«. Izziv je, kako ujeti objekt in reducirati njegovo štiridimenzionalnost prostora in časa na dve dimenziji fotografskega papirja.

Fotografija se tako začne z *Sache selbst*. Roland Barthes v *Cameri Lucidi* (1992) pojmuje ontološki status fotografskega »referenta« kot »utemeljitveni red Fotografije« (Barthes 1992: 69). Fotografski referent razlikuje od vseh ostalih sistemov reprezentacije. To pojasni: »'Fotografski referent' zame ni *fakultativno* realna stvar, h kateri napeljuje podoba ali znak, temveč je *nujno* realna stvar, ki je bila postavljena pred objektiv in brez katere ne bi bilo fotografije. Slikarstvo lahko hlina realnost, ne da bi jo bilo videlo. Diskurz kombinira znake, ki zagotovo imajo referente, toda ti referenti so lahko – in najbolj pogosto tudi res so – 'himere'. V nasprotju s temi imitacijami pri Fotografiji ne morem nikoli zanikati, da je stvar bila tu. Intencionalni korelat fotografije je treba postaviti hkrati na dva načina: v realnost in v preteklost. In ker ta zahteva obstaja le zanjo, jo moramo – s pomočjo redukcije – imeti za samo bistvo, za noem Fotografije. /.../ Ime za noem Fotografije bo potemtakem: '*To-je-bilo*' ali še: neujemljivo.« (Ibid. 68–69)

Vsaka fotografija se začne z absolutno danostjo stvari v realnosti. Toda ta stvar je fotografirana preko programiranega aparata v specifičen kader, ki reducira čas

in tridimenzionalni prostor na filmski trak ali digitalne nosilce, preko katerih je fotografija proizvedena in pomnožena. Vseeno pa so stvari, ki so bile tako prenešene na fotografsko podobo, brez dvoma spremenjene. Barthes nadalje razlaga: » /.../ kar vidim, je bilo tam, na kraju, ki se umešča med neskončnost in subjekt (*operatorja* in *spektatorja*); bilo je tam, vendar je bilo nemudoma že tudi izloženo; bilo je absolutno, nespodbitno navzoče, pa vendar že odloženo.« (*ibid.*) Razlika med fotografirano stvarjo in fotografskim referentom je torej ontološka. Po eni strani se referent referira nazaj na izvorno danost stvari, po drugi strani pa referent kot »noem 'To-je bilo'« (*Ibid.*) postane fotografija sama. Obstoje referenta mora biti pojmovan v preteklosti. Fotografska podoba na fotografiji pa je nasprotno, kadarkoli je re-prezentirana (*vergegenwärtigt*), vedno v sedanjosti. Ni več vprašanje, ali obstajajo izvirne stvari ali fotografirani ljudje v sedanjosti. Za Barthesa nobeno pisanje ali slikanje ne more dati take gotovosti kot fotografija. Kot pravi: »[Fotografija] nikoli ne laže: ali bolje, lahko laže glede smisla stvari, saj je po naravi *tendenciozna*, nikoli pa ne laže glede njene eksistence. /.../ Vsaka fotografija je potrdilo o navzočnosti.« (*Ibid.* 77)

Toda »zgodovinski« obstoj fotografske podobe je zgolj ontološki temelj fotografije. Pomembnost njenega obstoja tako ne more biti prikazana. Prisotnost fotografskega referenta je potrebno videti in interpretirati. Pravzaprav tisto, kar želimo videti na posamezni fotografiji, ni le goli obstoj stvari, temveč »sporočilo« s podobe, ki kot fotografski referent pokaže na določeno preteklost onkraj samega sebe na papirju, kljub temu pa re-prezentira sebe med gledanjem v sedanjosti. John Berger komentira ta fenomen: »Fotografija zadrži tok časa, v katerem je fotografirani dogodek nekoč obstajal. Vse fotografije so o preteklosti, toda v njih je ujeta le trenutnost preteklosti, tako da, nasprotno kot živeta preteklost, ne morejo voditi v sedanjost. Vsaka fotografija nam predstavlja dve sporočili: sporočilo, ki se tiče fotografiranega dogodka, in sporočilo, ki se tiče šoka diskontinuitete« (Berger in Mohr 1995: 86).

Fotografija je posnetek posameznega očrta sveta, v katerem sta bila čas in prostor vzeta za ontološki okvir. V dogodku fotografije je ta aspekt sveta, v katerem je določena oseba (ali kaj drugega) prezentirana, uokvirjen iz določenega dejanskega prostora in iz določenega fragmenta časa. Torej fotografija, prav

kakor spomin, ohrani moment sveta v času in prostoru. Toda obstaja prepad med posnetim trenutkom in trenutkom gledanja fotografije (ibid.), kjer sta tako posneta čas in prostor v diskontinuiteti. Temeljna razlika med podobo v spominu in fotografijo je, sledeč Johnu Bergerju, da »če so zapomnjene podobe preostanek kontinuirane izkušnje, fotografija osami pojavnosti nepovezanega trenutka« (ibid: 89). Ko vidimo neko fotografijo, vemo, da je na njej pretekli dogodek, »določen *kar je bilo*.« Kje, kdaj, zakaj in kako je bila posneta, pa je onkraj tega golega dejstva. Sporočilo fotografije je potrebno videti in razumeti.

150

Pri gledanju fotografij služi Barthesovo razlikovanje med *studium* in *punctum* kot dvojje *osnovnih*, a ne nujno nasprotnih tem. *Studium* se nanaša na nek splošni interes, »zavzetost za nekaj, nagnjenje do nekoga, nekakšno splošno investicijo, predanost, kajpada vneto, a brez posebne ostrine« (Barthes 1992: 28). Na drugi strani je fotografski *punctum* tisti, ki zbode, piči in je oster do gledalca. Kar predlaga Barthes v teh dveh načinih gledanja fotografij je razlikovanje dveh *noetičnih* intenc do fotografske podobe. Pri večini fotografij, ki jih srečamo vsak dan, vidimo prezentirano vsebino kot splošni eidos, to je, identificiramo podobe kot človeška bitja, kot avtomobile, kot splošne objekte v svetu. Seveda, lahko smo očarani nad barvo, kontrastom in kompozicijo objekta na fotografiji. Morda razumemo kaj prezentirana vsebina pomeni v splošnem smislu. Toda te fotografije ne zgrabijo naše pozornosti kot *punctum*, kot nekaj kar ima na nas poseben afektivni učinek.

Pomen, ki ga lahko razberemo iz fotografij, je odvisen od prepoznavanja konteksta fotografije. Videti fotografijo pomeni prebrati fotografijo, ne preprosto kot podobo, temveč kot tekst. Toda prebrati tekst terja napor vstopanja v kompleksnost konteksta. Kot vztraja Victor Burgin, »intelegibilnost fotografije ni preprosta stvar: fotografije so teksti zapisani v terminih diskurza, ki bi mu lahko rekli 'fotografski diskurz'. Toda ta diskurz je, kot tudi vsak drugi, prepleten z diskurzi onkraj njega. 'Fotografski tekst' je, kot tudi vsak drugi tekst, prizorišče kompleksne intertekstualnosti, prekrivajoče se serije predhodnih tekstov, ki se jih v posamezni kulturni in zgodovinski konjunkturi pojmuje kot samoumevno dane« (Burgin 1982: 144). Če gledanje fotografije ni običajno gledanje ali opazovanje, temveč zavestno in natančno dejanje hermenevitičnega

diskurza med gledalcem in fotografijo, potem skuša to gledanje razkriti nevidne kompleksnosti in dvoumnosti, ki izraščajo iz videne podobe. Razkritje pomeni vstop v serijo inter-odnosov med tekstom kot podobo in gledalcem. Lahko je estetsko, kulturno, socialno, ideološko ali preprosto le svojstveno, posebno. Toda nikoli ne obstaja dovršeno branje ali popolno razumevanje katerekoli fotografije. Vse dokler je v procesu tudi gledanje, se dialektično razmerje med *studium* in *punctum* brezkončno prikazuje.

III

Fotografija je produkt fotografa. Sledeč Johnu Bergerju je »fotografija rezultat fotografove odločitve, da je vredno zaznamovati, da je ta posamezni dogodek ali objekt bil gledan /.../ Fotografija je vedno že sporočilo o dogodku, ki ga posname /.../ Najenostavneje rečeno se to razbrano sporočilo glasi: *Odločil sem se, da je to kar gledam vredno posnetka*« (Trachtenberg 1980: 292). Temeljna razlika med fotografijo in slikarstvom, poleg ontološke razlike v danost njunih objektov, je v načinu produkcije. Vse oblike umetnosti, kot sta slikarstvo in kiparstvo, so zasnovane na ročnih spretnostih. A v fotografiji je primarno dejanje gledanje. Za način produkcije poskrbi fotografski aparat z vsemi svojimi vgrajenimi programi. Gledanje se ne zgodi neposredno skozi oči, ampak preko določene leče (*Objektiv*), z določeno nastavitvijo hitrosti, z določeno zaslonko in filmom. Tako programiran fotografski aparat determinira fotografski produkt. Fotografija tako ni samo rezultat fotografa, temveč tudi produkcije tehnoloških naprav in programov aparata. Moderna kamera je lahko celo programirana tako, da posname fotografije avtomatsko. Za produkcijo fotografije sploh ni potreben fotograf. V tem primeru pa se spremeni narava fotografije. Če za aparatom ni fotografa, to ni fotografija, temveč le mehansko ali elektronsko kopiranje podob.

V svojih začetkih je bila fotografija pojmovana kot 'svinčnik narave', kakor je to imenoval Fox Talbot in termin 'fotografija' je označeval, kakor že omenjeno, pisanje oziroma risanje s svetlobo. Svetloba je torej bistveni element fotografije. Brez svetlobe ni fotografije. A tudi brez 'risanja' fotografija ne more biti producirana. 'Risanje' s svetlobo je seveda samo metafora. Risati s svetlobo pomeni videti svet skozi objektiv aparata. Ključni del fotografije torej nedvomno

ne zadeva samega aparata, temveč gre bolj za vprašanje, kako gledati fotografsko. Eden izmed najbolj pomembnih modernih fotografov, Edward Weston takole izpostavi pomembnost tega gledanja: » Fotografova najbolj pomembna in tudi najtežja naloga ni naučiti se ravnanja z aparatom, razvijanja ali tiskanja fotografij. Bolj je zanj pomembno učenje fotografskega gledanja – to pomeni, da se uči gledati svoj zadevni predmet, kakor je to možno s sredstvi njegovih lastnih orodij in procesov tako, da lahko v hipu prevede elemente in vrednosti v prizoru pred njim v fotografijo, ki jo želi posneti.« (Trachtenberg 1980: 173).

Fotografsko gledanje je gledanje skozi optično iskalo aparata. Torej gre za omejeno gledanje in ne za gledanje v svoji naravni naravnosti. Okvir iskala *a priori* določa fotografski prizor. Neskončno raztegnjen zaznavni svet je uokvirjen v določen pogled, tako je ta posamezni očrt sveta iz originalno tridimenzionalnega prostora in časa spremenjen, ali – če si izposodimo fenomenološko terminologijo – 'reduciran' na dvodimenzionalni filmski trak. Fotografsko gledanje pomeni redukcijo zaznavnega sveta na fotografsko uokvirjen svet. To je prvi korak fotografske redukcije. Znotraj reduciranega okvirja in odvisno od gledanja fotografa, je zadevni predmet lahko nadalje reduciran na samega sebe tako, da se postavi v oklepaj vse nepotrebne elemente, ki ga obkrožajo. Zadevni predmet mora biti postavljen v nek končen horizont. Tako je lahko ozadje in ospredje spremenjeno, lahko je uravnan kontrast svetlobe in raba barve, tako da je določena kompozicija oblikovana z zavestno namero in preko fotografovega gledanja. Da je lahko zadevni predmet izluščen iz mnogoterosti naravnega življenjskega sveta in da mu je tako s kompozicijo dodeljen red in smisel, je delo fotografskega gledanja. Stvari in dogodki, ki so gledani fotografsko, saj se pojavljajo preko redukcije programov fotografskega aparata, so lahko manifestirani na tisoč načinov.

Nedavni spis Sebastiana Purcella o aplikaciji eidetske fenomenologije na fotografijo očitno izpolnjuje Damischeve zahteve po eidetski analizi. Purcell predlaga osem eidetskih komponent, »vpis podobe, uokvirjanje, prostorskost, časovnost, minimalna prazna intencionalnost, pomenska kontekstualizacija, tehnološki odlog in izgled znotraj preoblikovanega vidnega polja.« (Purcell 2010: 29) Pravzaprav je Purcellova eidetska fenomenologija fotografije neposreden

odziv na Barthesovo nedovršeno nalogo »začrtanja eidetske znanosti o fotografiji« (Barthes 1992: 23). V vsakem primeru je fotografija gotovo legitimno polje fenomenološkega raziskovanja. Sodeč po nedavnem interesu tako akademskih fenomenologov kot tudi prakticirajočih fotografov, bo fenomenologija fotografije še ena pomembna aplikabilna fenomenologija.

Bibliografija

- Barthes, Roland. *Camera Lucida*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1992.
- Berger, John, and Jean Mohr. *Another Way of Looking*. New York: Vintage Books, 1995.
- Burgen, Victor, ed. *Thinking Photography*. London: Macmillan, 1982.
- Cartier-Bresson, Henri. *The Mind's Eye*. New York: Aperture, 1999.
- Casey, Edward. *The World at a Glance*. Bloomington: Indiana University Press 2007.
- Flusser, Vilém. *K filozofiji fotografije*. Ljubljana: ZSKZ, 2010.
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn: F. Cohen, 1929. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Trans. Richard Taft. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Husserl, Edmund. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Ed. Eduard Marbach. *Husserliana* 23. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980; *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*. Trans. John B. Brough. Dordrecht: Springer, 2005.
- Sartre, Jean-Paul. *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris: Gallimard, 1940. *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. Trans. Jonathan Webber. London: Routledge, 2004.
- Scharf, Aaron. *Art and Photography*. London: Penguin Books, 1974.
- Trachtenberg, Alan, ed. *Classic Essays on Photography*. New Haven, CT: Leete's Island Books, 1980.
- Wells, Liz, ed. *The Photography Reader*. London: Routledge, 2003.

DIABOLIČNO PRIPOZNANJE PRI KANTU

Diabolično pripoznanje pri Kantu

155

Naslov pričujočega besedila bi pri nekaterih bralcih znal vzbuditi začudenje, saj Kanta praviloma ne povezujemo s teorijo pripoznanja, ki se je razvila pri njegovih naslednikih. Prav tako je kombinacija z bolj ustaljenim kantovskim izrazom na prvi pogled problematična iz samega naslova pa ni možno razumeti, kam točno avtor meri. Velik razlog za to je tudi, da sam izraz diabolično v naslovu ni uporabljen v strogem kantovskem smislu, ga pa bomo, razen ko to ne bo izrecno opozorjeno, uporabljali, kot je ustaljeno v praksi. Namen besedila je s pomočjo sprehoda skozi nekatere osnovne gradnike Kantove pravne in moralne filozofije pokazati, da je že tu na delu nekakšen latentni zametek teorije pripoznanja in skozi njegove pomanjkljivosti in omejitve izpostaviti meje uporabnosti Kantove moralne in pravne filozofije pri poskusih reševanja najzahtevnejših družbenih vprašanj, ki se tičejo pripoznavanja in interakcije med pripadniki različnih kulturnih in nazorskih svetov. Kant s svojo predvsem moralno filozofijo naredi velik korak naprej od predhodnikov na področju teorij družbene pogodbe, a mu najboljše rešitve hkrati preprečijo, da bi uspel povsem preseči zaprtost komunikacije, ki iz družbenih pogodb v nepravilnih rokah lahko naredi predvsem orodja apologije obstoječega stanja.

Kot opozarja Cassirer v spisih o Kantu in Rousseauju, je Kantovo zatekanje k družbeni pogodbi in naravnemu stanju v svojem političnem pisanju treba razumeti izključno ahistorično. Naravno stanje ne razume kot izvirno polje, na katerem se pričenja geneza človeške družbe in družbenih norm, temveč predstavlja tisti preostanek analitičnega postopka, ki predstavlja samo jedro obstoječega stanja.¹ Enako velja tudi za družbeno pogodbo, ki je v zgodovinskem smislu za Kanta povsem irelevantna, če je sploh možna. Teorija za Kanta ostaja priročno orodje, predvsem ker je uspešna kot normativna ideja, skozi katero je zakonodajalec prisiljen pri oblikovanju zakonov upoštevati voljo celotnega ljudstva.² Ker pa je pogodba po definiciji omejena zgolj na izbrane, enakost na podlagi pogodbene strukture v resnici ne more biti priznana entitetam v obče. Proti možni aplikaciji v namene diskriminacije, hkrati nima nobenega recepta.

156

Ključno vprašanje pogodbene teorije se namreč skriva v določanju obsega množice entitet, ki izpolnjujejo kriterij enakosti. Če s stališča poljubnih hipotetično obstoječih ureditev projiciramo za njih veljavne vrednote in kriterije enakosti nazaj na naravno stanje, imamo vedno že pri roki (na videz) povsem neproblematično razlago, zakaj v redu B skupina X ni med enakimi, čeprav je med enakimi v redu A, kjer so kriteriji enakosti drugačni. Kant na tej točki izbere precej obetavno strategijo in delitev med osebe oziroma potencialne pogodbenike ter reči izvede s pomočjo kriterija svobode v notranji rabi, ki jo moramo strogo razlikovati od svobode v znanji rabi. Delitev in odnos med njima pa je ključnega pomena za pravno teorijo, zato zahteva širšo eksplikacijo.

Zunanja raba svobode je v organizirani družbi primarno določena s pravnimi zakoni, ki ji pripisujejo omejitve ravnanja oziroma pravice in dolžnosti. Upoštevanje zakonov se obravnava kot dolžnost, ki jo narekuje družbena ureditev v zameno za uživanje njenih prednosti ter da bi se izognili institucionaliziranim prijemov represije. Raba zunanje svobode zato ni omejena na dejanja, ki so proizvedena iz spoštovanja do dolžnosti, temveč je pomembno zgolj vedenje v

1 Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, str. 22, Princeton University Press, Princeton 1970.

2 Immanuel Kant, *Werke, Bd. VI, Schriften von 1790–1796*, str. 380f, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1923.

skladu s predpisi dolžnosti, ne glede na motivacijo oziroma določiten razlog volje. To je ravno nasprotno v primeru svobode v notranji rabi. Tu je v prvi vrsti pomembno vprašanje določitvenega razloga volje, ki mora biti izključno spoštovanje dolžnosti oziroma moralnega zakona.

V formaliziranih družbenih odnosih imamo zato opravka z dejanji, ki pretendirajo na status legalnega, in tega dosežejo, tudi kadar so izvedena izključno na podlagi patoloških nagnjenj. Zaradi nezmožnosti, da bi z gotovostjo vedeli, kdaj je neko dejanje storjeno izključno iz spoštovanja do moralnega zakona, je to v resnici tudi edina možnost, ki družbeni ureditvi v empiričnem svetu preostane. Ker pa je dolžnost, ki narekuje dejanje zunanje rabe svobode, hkrati tudi dolžnost za notranjo rabo svobode, se zdi, da je notranja raba svobode podrejena zunanji. Človek je namreč lahko etičen, samo če spoštuje tudi zunanjo dolžnost, saj je kot dolžnost nujno tudi notranja.³ Kljub temu, da zunanja dolžnost kot pozitivni zakon ni nujno podrejena kriteriju univerzalizabilnosti, ki velja za notranjo svobodo, razhajanje med njima proizvede neko zagato za empirični zakon, saj ta hitro postane izpostavljen kritiki, da ni naraven in v toliko tudi ni nujen. Še več, izpostavljen je lahko celo kritiki, da je izrecno nemoralen, ker tudi če posameznik izvaja legalna empirična dejanja iz čistega spoštovanja do dolžnosti, dejanje preprosto ne more biti moralno, če so maksime, ki vodijo dejanje, nelegalne v moralnem smislu.

Moralnost je v primerih nemoralnih zakonov možno pripisati zgolj maksimi, ki se nanaša na spoštovanje zakona, ne pa tudi maksimi, ki se nanaša na konkretno dejanje, ki ga empirični zakon predpisuje. V resnici sta pri (moralnih) dejanjih na delu vedno obe, ena vezana na formo odločitve (deloval bom v skladu z dolžnostjo), druga na formo dejanja (deloval bom univerzalizabilno). Odločitev za prvo maksimo Kant v *Kritiki praktičnega uma* imenuje interes,⁴ v *Religiji znotraj meja čistega uma* pa jo omeni, ko sicer govori o nemožnosti prepoznanja zla v drugem:

3 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 324–6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

4 Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. R. Riha, str. 93, Analecta, Ljubljana 2003.

„Torej bi se moralo iz nekaterih, enega samega zavestnega zlega dejanja, apriorno sklepati na temeljno zlo maksimo, od te pa na v subjektu obče ležeči razlog vseh posameznih moralno zlih maksim, ki je tudi sam maksima, da bi človeka označili za zlega.“⁵

Kasneje še dodaja, da mora izbira določitvenega razloga volje biti tudi plod maksime, ki si jo zada samovolja, ker bi drugače izbira temeljila na naravnih vzrokih in ne na svobodi.⁶ Vendar problem zgoraj citiranega dela, ki se nanaša na inteligibilni karakter, je, da se zdi preveč dokončen za resno rabo v praktični filozofiji, a bi razprava o tem presegla meje pričujoče razprave. Važno je, da slojevita struktura maksim prenesena na primer dolžnosti izvajanja slabega zakona, proizvede situacijo, ko je sledenje zakonu sicer univerzalizabilno, ker to velja za zakone nasploh, a to ne velja za samo dejanje, za katerega se moramo zaradi zunanjega zakona odločiti. Neuniverzalizabilnega dejanja, ki ga predpisuje zakon, zaradi zakona samega ne moremo nič bolj misliti oziroma univerzalizabirati, zaradi česar maksima, ki se nanaša na z zakonom predpisano dejanje, ne more biti moralna. Legitimni zakon naj bi zato vedno impliciral univerzalizabilna dejanja in dobil pritrdilni odgovor na vprašanje: ali bi ga sprejelo vsako umno bitje? Kajti svobodna umna bitja lahko sledijo zgolj zakonom, ki jih oblikujejo sama ali skupaj z drugimi.⁷ To ne pomeni, da morajo biti pri oblikovanju zakonov aktivno udeleženi, temveč je zaradi univerzalnosti moralnega zakona dovolj, če je empirični zakon v skladu s formo moralnega zakona, ki je identična pri vseh umnih bitjih.

Kljub na prvi pogled zadovoljivemu kriteriju pa (še posebej pri Kantu) ostaja problem, kako naj bi posamezniki v naravnem stanju uspeli ugotoviti, katere entitete posedujejo notranjo svobodo in izpolnjujejo kriterije za vpis v množico pogodbenikov in katere ne. Brez nekakšne teorije pripoznanja pogodbenega teorija tudi pri Kantu ne bi mogla razlikovati med entitetami, ki imajo svobodo v notranji rabi in tistimi, ki je nimajo.

5 Immanuel Kant, „Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 666, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.

6 Ibid., str. 667, 670, 678.

7 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 330, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

Test človečnosti

Kant za vodilni smoter družbene pogodbe razume vzpostavitev razmer za nastanek in spoštovanje institucije lastnine. Ta se nahaja na njenem začetku in v svojih permutacijah predstavlja vstopna vrata v kakršnokoli družbeno strukturo, sama pa lahko nastane šele z izpolnitvijo treh izhodiščnih kriterijev, s katerimi se vzpostavi občansko stanje. Prične se z aprehenzijo oziroma z določitvijo zunanjega predmeta samovolje, ki ne sme pripadati nikomur, saj bi drugače, tako Kant, kršili obči zakon svobode. Aprehenziji sledi določitev lastnine in preprečevanje drugemu, da bi se moje lastnine polastil. Slednja je v tej fazi v resnici zgolj posest. O pravi lastnini je namreč možno govoriti šele, ko se odnos dovrši z uveljavitvijo medsebojnega priznanja lastnine s strani drugih, ki prav tako želijo lastnino in imajo posest nečesa, kar jim kot lastnino priznava prvi.⁸

Lastnina namreč ne more obstajati brez najosnovnejše družbene ureditve. Potencialni pogodbenik, ki bi bil na svetu sam, ne bi mogel biti lastnik reči, ker z zunanjimi rečmi ne more imeti zavezujočega odnosa. Kant odlično prepozna, da tudi v svetu z več potencialnimi pogodbeniki reči s polaščanjem še ne postanejo moja last, saj mi niso na noben način zavezane in se ne branijo pred polaščanjem s strani nekoga drugega.

159

„Z enostransko samovoljo ne morem nikogar zavezati, da se vzdrži uporabe neke reči, do česar že sicer ne bi bil zavezan: torej zgolj s poenoteno samovoljo vseh v skupnem lastništvu. Sicer bi si moral pravico do reči misliti tako: kot da bi bila reč zavezana meni in od tega izpeljati mojo pravico v odnosu od ostalih posestnikov le-te, kar je absurda predstava.“⁹

⁸ S tem sicer pridemo do stanja, ko je lastnina provizorično priznana, a v resnici ne obstaja nič, kar bi jo formalno ščitilo. Smo šele na prvi etapi procesa lastninjenja, ki je pred vzpostavitvijo pravnega reda in združitvijo moči v institucijah, ki so namenjene njeni zaščiti. Kant to stanje opisuje kot občansko stanje, ki pa je še vedno del naravnega stanja. Njegova nadgradnja nad slednjim je predvsem v tem, da v resnici šele omogoči govor o kakršni koli lastnini.

⁹ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 371, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

Lastnina je bistveno pravica, ta pa obstaja zgolj kot drugi obraz dolžnosti. Ker reči ne morejo izpolnjevati dolžnosti, saj bi jih izpolnjevanje dolžnosti avtomatično izvzelo iz reda razpoložljivega oziroma prisile ter jih umestilo v red moralnega oziroma svobode, posameznik tudi ne more imeti nobene neposredne pravice do reči samih, temveč so te pravice vedno v relaciji do drugih pogodbenikov.¹⁰ Če to beremo z druge strani, vidimo tudi, da če nekaj ne umestimo v sistem pravic, temu ne moremo naložiti nobenih dolžnosti. Še več, če je neki entiteti tudi po zaslugi pogodbe odvzeta vsa svoboda, zanjo spoštovanje pogodbe, ki jo je v to zavezala, ni več zavezujoče, saj ni več del moralnega sveta pravic in dolžnosti, temveč zgolj del sveta oblasti oziroma nasilja in moči. Prisila drugega, da postane zgolj sredstvo, je zato kontradiktorna prisila, ki nima veljave. Kot izjemo Kant navaja zgolj izgubo prostosti zaradi kaznivega dejanja.¹¹

160

Prav zgoraj omenjeni trije koraki lastninjenja razkrivajo tudi, kako pri Kantu dobimo ločitev med reči in potencialne pogodbenike. S podrobnejšim branjem ugotovimo tudi, zakaj je v Kantovem kontekstu predstava realnega historičnega naravnega stanja in pojava družbene pogodbe problematična. Ugotovimo namreč, da se naštetih koraki v resnici ne morejo razviti zaporedno, temveč na nek način vedno časovno že sovpadajo in predstavljajo različne momente enega in istega dogodka. Lahko bi tudi rekli, da jih potencialni pogodbeniki na nek način predpostavljajo že preden vzpostavijo pogoje občanskega stanja, kot da bi šlo za nepisano pravilo vedenja, ki mu lahko sledita zgolj dva potencialna pogodbenika.

V prvem koraku lastninjenja Kant predstavi omejitev, da so v postopek lahko vpletene zgolj entitete, ki niso določene zgolj prek naravnih zakonov, temveč posedujejo tudi samovoljo oziroma si jih lahko predstavljamo kot določene tudi s svobodo. Iz tega lahko razumemo, da pogoj izpolnjujejo vsa živa bitja, tudi živali, katerim Kant sicer ne pripisuje avtonomije, ker je njihova volja determinirana s čutnostjo, a tudi niso nežive reči, ki jih v gibanje zganejo zgolj neposredni posegi sil zunanjega sveta. Ločitev se zdi dovolj preprosta, vendar, kako s stališča omejenih možnosti spoznanja, ki jih nalaga kritična filozofija, in dejstva, da je

¹⁰ Ibid., str. 371–2.

¹¹ Ibid., str. 396–7.

vsak dogodek v empiričnem svetu možno pojasniti s pomočjo naravnih zakonov, v resnici izvemo, za katere entitete lahko mislimo, da jih poganja tudi postavljanje smotrov oziroma zunanjih predmetov samovolje in katerim lahko delovanje pripišemo izključno na podlagi sil narave? Vprašanje je pomembno tudi zato, ker ne odloča zgolj o tem, kdo lahko pretendira na družbene pravice, temveč tudi o tem, katere entitete so povsem razpoložljive, ker jim s svojimi posegi ne kršimo svobode.

Odgovora ne moremo dobiti neposredno, a nam vprašanja v resnici niti ni treba razrešiti na tej točki, saj že v drugem koraku dobimo dodatno zaostritev omejitve, ki jo lahko sedaj izpolnijo zgolj še tista živa bitja, ki so sposobna stopiti v bran prisvojene reči, da bi drugemu preprečila razpolaganje z njo. Spoznanje, da je na delu samovolja, ki želi lastniniti zunanjo reč, namreč lahko dobimo zgolj na podlagi odpora, ki smo ga deležni ob poskusu lastninjenja, naj gre za njo ali reč s katero razpolaga. Kant posamezniku tu dovoli preizkusiti vsakršen odpor, vendar je silnost njegove prisile omejena s pogoji, ki so potrebni za izhod iz izhodiščnega naravnega v stanje občanske družbe.¹² Tako pridemo do problematične situacije, ko ne smemo kršiti svobode drugega s poskusom prevzemanja reči v njegovi posesti, a mu lahko časti bitja s samovoljo in potencialno možnostjo svobode dodelimo šele tako, da jo jim poskušamo prekršiti. Ta kriterij bodo torej izpolnile zgolj tiste entitete, ki se bodo na naš poskus odzvale.

Vendar zdi se, da je za oblikovanje pogodbenega odnosa potencialen nabor možnih pogodbenikov še vedno preveč širok. Glede na to, da slednji zahteva, da se posest spremeni v lastnino, ki je načeloma ni več treba ščititi pred ostalimi pogodbeniki, mora pogodbenik naposled izpolnjevati tudi sposobnost avtonomnega zakonodajalca z enakim interesom zase in svojo lastnino, kot ga imajo ostali pogodbeniki. To pa pomeni, da mora biti sposoben omejiti poželenje po zunanjem predmetu, ki je last drugega potencialnega pogodbenika. Če sta prva dva kriterija v krog pogodbenikov še vključevala živalsko samovoljo, ki je povsem čutno določena, tretji kriterij zahteva *arbitrum liberum*. Ločitev med njima bo tako kot pri ločitvi med živim in neživim potekal posredno, prek opazovanja vedenja

¹² Ibid., str. 375.

samovolj v svetu. Pri tem je človek zaradi domnevne sposobnosti avtonomne volje in afekcije s strani čutnosti v privilegiranem položaju, saj ve, kako potekajo vse oblike gibanja v svetu. Delovanje v skladu z naravnimi silami prepozna prek zakona vzročnosti. Zaradi čutne afekcije ve, da ga nagovarjajo zunanje reči in to nagovarjanje razume pri odkrivanju določitvenega razloga volje pri živalih. To isto večinoma brez težav opaža tudi pri človeku, vendar pa si lahko predstavlja tudi situacije, ko se opis naravnega stanja reči in napoved dogodkov na podlagi čutnih vzgibov zlomita, ko človek z odzivom na predhodno stanje sveta preseneti in se s stališča čutne določenosti vede preprosto noro.

162

Takšno vedenje predstavljata znana primera motivacijske moči oziroma nemoči vislic, ki za Kanta dokazeta, da je moralni zakon faktum uma.¹³ Kot predstavitev popolnoma konsistentnega vedenja z zakoni čutnosti služi primer človeka, ki trdi, da se ne more upreti ljubljeni osebi, a slo hitro ukroti, ko je soočen s smrtjo takoj po ljubljenju. V tem primeru intenzivnejše čutno ugodje oziroma obramba pred neugodjem premaga manj intenzivno. Kot dokaz, da človek v resnici ni povsem čutno določen in da ima posluh za moralni zakon, pa navede primer, ki je za bitja, ki ne občutijo prisile moralnega zakona, povsem nesmiselno.

Gre za primer krivega pričanja zoper poštenjaka, katerega se knez želi znebiti z lažnimi obtožbami, nas pa z grožnjo smrti sili v lažno pričanje. Če primer še zaostriamo, da je poštenjak v resnici nepošten človek in da nas ovira pri doseganju naših ciljev, a je v tem konkretnem primeru nedolžen, odpor do krivega pričanja ostane še vedno povsem misljiv. Da se nam ne zdi povsem nor, pa je dokaz, da naš vrednostni sistem ni zgolj čutno določen. Odmislimo lahko vsako korist in dodamo vsako breme, a med vsemi pomisleki bomo še vedno priznavali, da dejanje še vedno izkazuje vrlino. Morda nihče v resnici ne bi deloval tako, a takšno dejanje je možno spoštovati, kar je povsem dovolj za potrebe dokaza, kajti bitje brez moralnega zakona takšnemu dejanju ne bi posvetili niti malo pozornosti, kaj šele čast.

Vendar tudi v primeru, ko je bitje v posesti moralnega zakona, njegov obstoj občuti zgolj zase. Čuti, da je sposobno tvoriti pravila vedenja, ki nasprotujejo

13 Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. R. Riha, str. 37, Analecta, Ljubljana 2003.

pogojem prvega in drugega koraka lastninjenja. Vendar posameznik hkrati še vedno ne more biti prepričan o prisotnosti zmožnosti za oblikovanje pravil, ki bi presegla kontradiktornost prvih dveh korakov s ciljem, v drugem. V resnici o prisotnosti moralnega zakona v drugem nikdar ne more biti neposredno prepričan. Kriterij spoznanja svobode drugega, ki smo ga prelagali od prvega koraka naprej, preprosto ne more biti razrešen. Zdi se, da je izpolnitev zastavljenega smotra pridobitve lastnine na koncu odvisna od skoka vere. Trik je v tem, da je ta skok čim bolj verodostojen.

Kantovsko umno bitje ima namreč še enega asa v rokavu in to je občost uma oziroma moralnega zakona, ki je skupni imenovalec vseh umnih bitij.¹⁴ Čeprav posameznik ni zmožen spoznati svobode v drugem, pa je sposoben ugotoviti, če je drugi v določeni situaciji sposoben proizvesti isti zakon, ki bo razrešil njuno kontradiktorno situacijo. Dve bitji, ki se želita drug pred drugim izkazati kot umno bitje, morata zato sprejeti izziv, staviti, da je zakon, ki sta ga oblikovali na podlagi čistega uma, obči in tako identičen zakonu, ki ga namerava predložiti drugi. Če si predlagana zakona za vzpostavitev lastnine nasprotujeta, potem nimata opravka z enakim bitjem z enakimi interesi, če je, pa sta dosegla dovolj visoko raven spoznanja, za zunanjo rabo svobode.

Podobne rešitve zagate provizoričnega prepoznanja enakosti so bile zabeležene tudi v primerih empiričnih opazovanj srečanj med nepovezanimi skupinami in kulturami. Ključno vlogo pri tem igra simbolno dejanje darovanja, ker vedno naleti na odgovor. V tem smislu je pomembna navezava na Simmla, ki darovanje določa za ključno družbeno funkcijo.

„Brez neprestanega dajanja in prejemanja – tudi onkraj menjave – družba niti ne bi nastala. Dajanje ni zgolj preprost učinek ene osebe na drugo, temveč je prav to, ker potrebujejo sociološke funkcije: je interakcija. Če drugi sprejme ali zavrne, izvrši določen povračilni učinek na prvega. Način sprejetja, hvaležno ali nehvaležno, kot pričakovano ali presenečeno, zadovoljno ali nezadovoljno, z navdušenjem ali ponižanjem – vse to ima zelo specifičen povratni učinek da dajalca, čeprav se to seveda ne da izraziti

14 Ibid., str. 39.

s posameznim konceptom kvantitete; vsako dajanje je zato interakcija med dajalcem in prejemnikom.¹⁵

Ta interakcija je še močnejša, ker je prav vsaka zamisliva reakcija prejemnika konkreten odgovor dajalcu, tudi odsotnost reakcije oziroma nerazumevanje koncepta daru in zahtevane reakcije nanj. Henaff v daru podobno vidi predvsem simbolno vrednost v izvornem grškem pomenu dveh pripadajočih si oziroma prilegajočih si polovic. Darovanje je tako uspešno takrat, ko v drugem vzbudi daru prilegajočo se reakcijo, ki omogoči, da se dve polovici simboličnega dejanja združita in oblikujeta zaokroženo celoto. Ker pa darovanje zahteva in po nujnosti vedno dobi odgovor, so seveda možne tudi situacije, ko simbolično združenje dveh polovic ni mogoče, ker si ne prilegata, to neprileganje pa je lahko razumljeno tudi negativno, vse tja do odprte naravne ali nadnaravne nevarnosti oziroma grožnje – odvisno od utečenih šeg in odstopanja reakcije. Kot zapiše Bedorf:

164

„V obrednih procesih ne gre zgolj za dobrohoten ali preračunljiv odstop od dobrine v korist drugega, temveč temu logično predhoden test človeškosti, ki možnosti za interakcije z drugimi sploh šele izzove.“¹⁶

Darovanje s sledenjem Henaffovi strukturi izziva, daru in zaveze dobro opisuje situacijo Kantovih treh korakov lastninjenja oziroma oblikovanja občanske družbe. Opozoriti pa je treba tudi na nevarnost izziva, ki v je vedno soočen z možnostjo napačnega razumevanja s strani naslovljenca. Pripoznanje z darovanjem razkriva tudi velik problem, saj je pogosto izključujoč na povsem arbitraren način, ki lahko vključuje večje ali manjše skupine poljubno, glede na razširjenost šeg oziroma širino entitet, ki so na izziv sploh sposobne odgovoriti, čeprav so ga razumele in poznajo pravičen odgovor.

Primeri, ki črpajo iz partikularnih vrednostnih sistemov, zato ne morejo

15 Georg Simmel, *Inquiries into the construction of Social Forms*, prvi del, prev. A. J. Blasi, A. K. Jacobs, M. Kanjirathinkal str. 524, Brill, Boston 2009.

16 Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung*, str. 177, Suhrkamp, Berlin 2010.

izpolniti kriterija za oblikovanje pravične družbe, ker tega arbitrarni testi ne morejo doseči ali pa dosežejo zgolj naključno. Kant ta problem poskuša rešiti, ko kriterij razširi na kriterij možnosti kakršne koli pogodbe, kar je moralni zakon, ki pa ravno ni partikularen, temveč mora veljati za vsa umna bitja. Zadnji korak lastninjenja lahko pri Kantu zato razumemo tudi kot sklepni del kantovskega testa človeškosti, ki črpa prepričljivost iz občosti moralnega zakona. Če se predloga moralnega zakona potencialnih pogodbenikov drug drugemu prilegata oziroma sta identična, potlej sta oba lahko dovolj dobro prepričana, da je drugi umno bitje. Nadalje si lahko zaupata, da je prekinitev izvrševanja sile drugega nad drugim misljiva za oba, saj razrešitev kontradikcije zahteva, da oba proizvedeta zakon, ki prepoveduje, da bi drugo umno bitje uporabljala zgolj kot sredstvo. S tem zakonom pa drug drugemu hkrati podelita status nerazpoložljivega, ki si lahko zakone delovanja predpisuje popolnoma in v resnici tudi zgolj sam, a bodo (če bodo moralni) zaradi občosti uma, vedno sovpadli z občimi zakoni uma in tako tudi z zakoni drugega.

Tatovi, revolucionarji in uporniki brez razloga

Tudi v Kantovem primeru je oblikovanje naravne zakonodaje kljub občosti moralnega zakona v vsakem posamezniku še vedno potrebna, ker, kot že rečeno, ta ni popolnoma svobodno bitje, temveč čutno aficirano in sposobno odstopati od zahtev zakona. To ga seveda ne izloči iz družbe umnih bitij, ker je odklon od zakona ključna lastnost končnega bitja. Prekršek postane v urejeni družbi zgolj povod za sankcijo zakona. Slednje Kant razume kot stabilizator predhodnega odnosa v občanskem stanju, kjer je bilo medsebojno spoštovanje posameznikov sicer možno, a daleč od zagotovljenega. Gotovost tega spoštovanja postane z urejeno družbo večja, čeprav tudi tu ne popolna. Prehod iz občanskega stanja v formalizirano družbo pozitivnih zakonov, ki urejajo svobodo v zunanji rabi in sankcionirajo kršitve pravic in dolžnosti, tem sicer podeli formalno zavezujočnost, njihovo spoštovanje pa bi bilo gotovo zgolj v družbi svetih volj, ki

ne bi mogle ravnati drugače kot v skladu z moralnim zakonom. Možnost kršitve predpisov je zato nepogrešljiv del formaliziranih družbenih ureditev, različne vrste kršitev pa pri Kantu spremljajo tudi različne vrste kazni, ki se navezujejo na simbolno vrednost kršitev.

Večino kršitev pozitivnih zakonov preprosto sledi iz istega razloga, zakaj je bilo zakone treba formalizirati in jim dodeliti empirično moč. Gre za patološkost končnega bitja, ki bo poskušalo maksimizirati svoje čutno ugodje oziroma zminimalizirati čutno neugodje. To poskuša doseči s trenutnim suspenzom pravil igre, ko karte izgubijo svoj pomen v korist enega igralca, medtem ko za druge ves čas veljajo. Drugače kršilec ne bi mogel ohraniti pridobljene koristi. Kršilci v takšnih situacijah izkazujejo hinavščino tako v interesu kot maksimah.

166

Kantove sankcije v teh primerih sledijo talionskemu načelu, kjer se kršilcu njegov zločin povrne. Ker pa zločinec ni kriv zgolj empiričnega prekrška, temveč tudi prekrška zoper zakon in pravni red, je treba v sankcijo vključiti tudi ta element. Kar se zločincu zato vrne ni zgolj isto empirično dejanje, temveč načelo, s katerim se je uspel okoristiti. Če je sprva zase suspendiral dolžnost spoštovanja lastnine, mu je v povračilnem dejanju suspendirana pravica do lastnine. V tem smislu gre povračilno dejanje razumeti kot odmev. Dokler so zunanji zakoni spoštovani, toliko časa so spoštovane tudi pravice, ko se zunanji zakon prekrši, pa se privzame, kot da bi bilo načelo, ki je prekršilo zakon, zločinčev obči zakon. Če bi se to dogajalo v naravnem stanju, nihče ne bi bil več zavezan spoštovati njegovih pravic in bi se lahko polaščali njegove posesti, ker bi lahko sklepali, da je takšno njegovo pravilo. Vendar, ker se kršitev pozitivnega prava ne dogaja v naravnem stanju, temveč v formalizirani družbi, kjer je bila funkcija pripoznanja prenesena na državo, ostali člani družbe pravila zoper njega ne smejo kršiti. Ker je že pripoznan kot pogodbenik oziroma avtonomni subjekt, mu tega ni več možno odvzeti. Pride lahko zgolj do suspenza pravic s strani države, suspenz pa je različne dolžine glede na prekršek oziroma zločin.

Poleg tega simbolnega momenta ima Kantova teorija kaznovanja tudi čutni del. Iz nekaterih primerov, ki jih navaja, je več kot očitno, da se pozitivni zakoni proti kršitvam poskušajo boriti tudi z obljubo, da bo kazen posledice hinavskega dejanja spremenila v čutno primerljivo stanje čutnemu stanju, ko hinavsko

dejanje ni izvedeno. Da je temu tako, sicer na negativen način najbolj razkriva primer brodoloma, kjer kljub strogi doktrini smrtne kazni za umor, Kant ne vidi možnosti za kaznovanje, čeprav vztraja, da dejanje ni brez zločina. Prepričan je namreč, da za primer „umora iz nuje“, ko brodolomec v boju za preživetje s plavajoče deske v smrt porine drugega brodolomca, ki se prav tako bori za svoje življenje, ne more obstajati kazen. Ne ker bi pravičnost zagovarjala zakon nuje, temveč, ker zapovedana kazen ne bi mogla odvracati od takšnega zločina.

„Takšen zakon ne bi dosegel svojega želenega učinka, saj grožnja z gorjem, ki še ni jasno (smrt po sodni obsodbi), ne more odtehtati strahu pred gorjem, ki je jasno (utopitev).“¹⁷

Pozitivni zakon se torej ne nanaša izključno na preprečevanje kršitev, ki nastanejo z zunanjo rabo svobode in destabilizirajo družbeno ureditev, temveč v veliki meri poskuša na zunanji ravni nuditi oporo moralnemu zakonu ter opozarjati na nemožnost izbire med patološkim in svobodnim načelom samovolje. To mu uspeva s tem, ko pokaže, da v dobro urejeni družbi patološko ugodje, ki nastane z izbiro prepovedanega dejanja, ne bo doseglo svojega cilja, tudi če samovolja izbere patološko načelo. Še več, izbira patološkega načela bo verjetno privedla do še večjega neugodja. Ravno zato se kaznovanje v primeru kaznivega dejanja iz nuje pri Kantu zlomi, saj nobena obljubljen kazen (razpoložljivost z življenjem) ne more preseči zagotovljenega neugodja (smrt).

Čutni moment kaznovanja pa pripomore k precej hudi težavi v Kantovi pravni teoriji. Če je zakon namenjen odvracanju od patološkega ugodja, ki nastane z njegovim prekrškom, postane največja zagata zakona zločinec iz prepričanja, ki se zakonu ne zoperstavi zaradi čutnega nagnjenja, temveč zaradi drugačnega osnovnega načela, iz katerega je zgradil svoj vrednostni sistem v skladu s formo moralnega zakona. Za boljšo predstavbo sil, ki si tu stopita nasproti, je zločinca iz prepričanja treba ločiti od podobe radikalnega zla, ki jo Kant vpelje v *Religiji znotraj meja čistega uma* in je edina prava hotena forma zla.

17 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 343, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

Radikalno zla samovolja brez prisile namerno kot svoj določitveni razlog volje izbere patološkost in maksime podredi njej. Takšna samovolja bi v vsem sledila zgolj maksimizaciji ugodja in minimilizaciji neugodja, povsem vseeno pa ji je za legalnost ali nelegalnost maksim. Ker takšna samovolja motivacijo za izvršitev nekega dejanja ne najde v dejanju, temveč v nečem drugem (nekem ugodju), gre tu za primer heteronomije, ki je glavni nasprotnik Kantove notranje svobode.

Če se vrnemo nazaj k primeru zločinca iz prepričanja, sedaj vidimo zagatno situacijo, ki nastane z njegovim soočenjem s pozitivnim zakonom. Slednji sicer poskuša odpraviti pogoje za patološko odločanje za kršitev zakona, a je povsem nemočen pri sankcioniranju patološkosti, ko se njena manifestacija v dejanju sklada s predpisanim zakonom. V tem se tudi kaže, zakaj je pozitiven zakon razumljen zgolj kot sistem urejanja svobode v zunanji rabi in nima pravega mandata za vplivanje na notranjo svobodo. Po drugi strani pa ima v primeru zločinca iz prepričanja delovanje zunanjega zakona, ironično, „cilj“ spremeniti dobre samovolje v radikalno zle. Cilj zakona je namreč preprečiti zločinsko delovanje zločinca iz prepričanja s pomočjo čutnih sankcij, ki v zločincu iz prepričanja dosežejo svoj učinek le, če ta zavrže sledenje formi moralnega zakona ter za svoje vodilo prevzame heteronomijo.

Čeprav zunanji zakon v resnici nima mandata, da bi iz nemoralnega človeka ustvaril moralnega, ker do tega z njegovo pomočjo ne bi prišlo po zaslugi spoštovanja moralnega zakona, temveč zaradi sledenja načelu ugodja, se izkaže, da ima realno zmožnost moralnega človeka spremeniti v nemoralnega. Kantova pravna filozofija to dovoljuje, ker spregleda nek ključni moment zločinca iz prepričanja oziroma revolucije, ki jo razlikuje od diabolčnega, s katerim revolucionarna dejanja primerja.

Kant sicer trdi, da diabolčnost človeka ni možna, kar lahko beremo na enak način kot nemožnost povsem svetega človeka, saj je čista določenost z zakonom svobode za čutna bitja nemogoča, a to ne pomeni, da nekatera dejanja ne morejo vsebovati elemente diabolčnega, tako kot lahko rečemo, da je moralno dejanje možno, čeprav bi povsem moralni človek moral biti svet. Najbolj zanimiv moment diabolčnega je, da sledi identičnemu pravilu univerzalizabilnosti, kot velewa moralni zakon, hkrati pa ga ne določa ali motivira kakršna koli čutna

aficiranost. Kar loči revolucionarja in diabolično samovoljo, je, da zadnja sledi zakonu, ki je negacija zakona samega. Medtem ko sveto lahko obstaja zase, saj je zakon uma, se diabolično vedno nanaša na vsebinski moment, ki je proizveden z umnim zakonom, in ga poskuša negirati. Ko je vsebinski produkt diabolične negacije zakona uma sam povzdignjen v univerzalizirano institucijo, ki jo zakon uma prične zagovarjati, se pozicija diaboličnega nujno sprevrne. Ko laž postane univerzalna forma komunikacije, mora diabolična samovolja pričeti govoriti resnico. Diaboličnost je tako primerljiva s komično podobo upornika brez razloga, ki nikdar ne pride na cilj svojega prizadevanja, saj je njegov cilj v resnici sam proces negacije, oba pa lahko obstajata zgolj v opoziciji do nečesa drugega, kar je lahko samostojno, čeprav se kažeta v obliki pozitivnih zahtev. To pa, ker bistvo zahteve ni vsebinske ali formalno logične narave, ki ju razkriva zahteva, temveč v intenci negacije obstoječega, ki pa ni spoznavna.

Upornik vesti ne more soditi v sfero diaboličnega, saj njegova pozicija ni opozicija ustaljenemu redu družbene pogodbe, temveč je njegova pozicija, nasprotno, sledenje družbeni pogodbi, ki se slučajno razlikuje od družbene pogodbe okolja, v katerem se nahaja. Njegova dejanja so v skladu z moralnim zakonom in spoštovanjem do njega, ne pa v opoziciji do zakona kot zakona, a ker s pozicije opazovalca ni možno ločiti med drugim moralnim zakonom in diaboličnim, dokler dejanje ni dovršeno, je kantovski odziv na oba lahko zgolj identičen – z očitanjem sprevrženosti oziroma zločinskosti, ki se je ne da oprostiti.

Nadalje, če upoštevamo razliko med radikalnim zlom in revolucionarnim dejanjem, vidimo, da drugi ne suspendira zakona, kot je to storil zločinec iz koristoljubja, temveč obstoječemu zakonu odreče veljavo, ga izniči in nato poskuša vzpostaviti nov zakon. Kant je sicer skeptičen do legitimnosti takšne vzpostavitve, a ker moralni zakon veleva spoštovanje obstoječega zunanjega zakona, mora občan, ko je revolucija izvedena v praksi, slediti novim zakonom, četudi so bili vzpostavljeni nelegitimno. Revolucija za Kanta tako predstavlja svojevrstno zagato, ki jo na nek način podpre, a hkrati prepoveduje. Ko govori o pravici sprememb družbene ureditve s pomočjo reform, pa za čuda spregleda ali izpusti dejstvo, da obstaja še ena bistvena razlika, s katero ločimo revolucijo od običajnega nasilnega prevzema oblasti ali državnega udara.

Če bi se zadnjemu lahko izognili s pomočjo pravočasnega vpeljevanja reform, saj je na nek način nasilna razrešitev blokade državnega političnega procesa, tega v primeru revolucije ni smiselno pričakovati. Bistvo revolucije ni sprememba posameznega člena zakona, temveč ravno odprava obstoječe družbene pogodbe in njena zamenjava z drugo. Zato Kantov ugovor, da je pozitivne zakone treba upoštevati, saj drugače ni družbene ureditve, ne more veljati za upornika iz prepričanja, saj te družbene ureditve ravno ne razume kot svoje, prav tako pa njegov upor (kadar je na ravni svoje naloge) ni hinavski, ko bi užival v nekaterih ugodnostih zakona, medtem ko bi druge zavračal.

170

Kantova gesta, da je legitimne spremembe ureditve možno doseči zgolj z reformami, je sicer pohvalna, saj odpravlja ravno tisti pravi diabolični moment revolucije, razumljen kot neskladnost oziroma v nasprotju s simboličnostjo odmeva moralnega zakona, ki je nezmožnost medsebojnega komuniciranja dveh nasprotujočih si svetovnih nazorov in sveto vztrajanje pri svojem, brez možnosti prilagajanja. A problem je, da Kantova teorija to komunikacijo in ustvarjanje kompromisov ravno prepoveduje. Kakršen koli kompromis bi nosilce zoperstavljenih družbenih ureditev, ki bi se v želji po preprečevanju prelivanja krvi odločili prilagoditi, uvrstil v sfero zlega.

Ideal svetega obe strani spora namreč sili k brezkompromisnemu vztrajanju pri svojem, hkrati pa zaradi nerazločevanja drugosti od nasprtnosti, obe sveti poziciji druga drugi pripisujeta status diaboličnega, ki zgolj sprevrača veljavni družbeni red. Ta zahteva je še bolj problematična ob upoštevanju dejstva, da kljub formalni želji po univerzalnosti, Kantova moralna teorija uspe zgolj ugotoviti, katere institucije imajo potencial obče veljavnosti, kar pa jih še zdaleč ne bi smelo narediti za nujne, saj so pogosto misljiva tudi njihova nasprotja. Na to opozori tudi Kobe, ko pokaže dejanski učinek tipike:

“Kar je bilo najprej golo dejstvo našega sveta, ki je bilo na videz brez moralne vrednosti, test tipike ne samo povzdigne v nekaj zavezujočega, temveč tej obvezi podeli ves blišč apriorne moralnosti. Eno je reči, da mora naš možakar depozit vrniti, to je pravzaprav *golo mnenje*, ki bi lahko bilo pri drugih subjektih ali drugačnih okoliščinah tudi drugačno. Ko pa

je to predstavljeno *kot rezultat tipa*, prejme avtoriteto čistega uma in vse tradicije, ki je pisala v njegovem imenu.”¹⁸

Ker je izpeljevanje nujnosti institucije iz obstoječega reda tako teoretsko utemeljeno kot izpeljevanje iz njene misljivosti, lahko isti preizkus hkrati priznava neko institucijo in njeno nasprotje, kar je absurd. Ker je Kantova moralna filozofija zgolj v univerzalnost povzdignjena partikularnost, se tudi univerzalni test človečnosti, ki kot nujni pogoj predpostavi željo po lastnini, izkaže za povsem arbitraren. Kantova moralna in pravna teorija zato ne moreta soditi med vodilna orodja mišljenja urejanja družbenih odnosov, kadar je to urejanje res potrebno – v primerih trenj in kontradikcij med posameznimi kulturnimi in nazorskimi skupinami. Zaprtost vase ter kriteriji resničnosti in pravilnosti, ki nastanejo na podlagi izolacije posameznika od drugih, mora prostor odstopiti odprtosti, ki nazor oblikuje v komunikaciji, saj drugače vsak kompromis izpade kot izdaja.

Citirana literatura

- Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung*, Berlin: Suhrkamp.
- Cassirer, Ernst (1970): *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton: Princeton University Press.
- Kant, Immanuel (1970): *Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (2003): *Kritika praktičnega uma*, prev. R. Riha, Ljubljana: Analecta.
- Kant, Immanuel (1923): *Werke, Bd. VI, Schriften von 1790–1796*, Berlin: Bruno Cassirer Verlag.
- Kobe, Zdravko (2008): *Tri študije o Kantovi praktični filozofiji*, Ljubljana: Analecta.
- Simmel, Georg (2009): *Inquiries into the construction of Social Forms*, prvi del, prev. A. J. Blasi, A. K. Jacobs, M. Kanjirathinkal, Boston: Brill.

18 Zdravko Kobe, *Tri študije o Kantovi praktični filozofiji*, str. 119, Analecta, Ljubljana 2008.

PREPLET ČASA PRI BEAUVOIRJEVI IN MERLEAU-PONTYU

Na samem začetku dela *Starost* [*La Vieillesse* (1970), angleški prevod *The Coming of Age* (1996)] Simone de Beauvoir smo soočeni z zanimivo idejo, ki nas spomni na neko drugo zanimivo idejo, ki jo lahko najdemo v *Fenomenologiji zaznave* (2006) Maurice Merleau-Pontya. Obe ideji se ukvarjata s časovnostjo in staranjem. Obe sta izjemno zanimivi in vredni natančnejše obravnave. Verjamem, da za obema stojijo spoznanja, dragocena za filozofijo starosti ali staranja. Beauvoirjeva nas vabi k prepoznanju Sebstva v Drugem, natančneje, k ponovnemu prepoznanju samega sebe v nekom drugem. Merleau-Ponty poudarja pomen Drugega znotraj sebe, torej, pomen nekomu lastne preteklosti v sedanjosti. Oba se ukvarjata s teorijo odnosa med Sebstvom in Drugim in se lotevata teme odnosov med mladimi in starimi. Na ta način ponujata teorijo časovnosti, ki upošteva problem starosti in staranja. Menim, da bi lahko te ideje na produktiven način prenesli na področje gerontološke etike. Kaj točno sta Beauvoirjeva in Merleau-Ponty imela v mislih, kako se njune ideje povezujejo in v kolikšni meri se medsebojno razlikujejo? Na prvi pogled se zdi, da se ukvarjata z isto temo, a natančnejša analiza razkrije, da tematizirata različne stvari: Beauvoirjeva in Merleau-Ponty se ne razlikujeta le v tem, da se prva obrača k zunanjosti, drugi pa k notranjosti. Vsekakor se zdi, da Beauvoirjeva zavzema negativno stališče do preteklosti, medtem ko se Merleau-Ponty vzdrži negativne

sodbe preteklosti. Vendar pa sem, kljub temu, da izražata drugačna stališča, mnenja, da se medsebojno dopolnjujeta v svojem humanem razumevanju starosti in procesa staranja. V nadaljevanju bom najprej predstavila Beauvoirjino in nato Merleau-Pontyjevo idejo, nato pa bom v zaključnem delu s primerjalne perspektive iz tega potegnila zaključne sklepe.

Beauvoir: Mi v Drugem

Naj se prepoznamo v tem starem možu ali tisti stari ženski. To prepoznanje je nujno, če naj prevzamemo nase celoto našega človeškega stanja.

Simone de Beauvoir

174

Svoje delo *Starost* pričenja Beauvoirjeva s premiso, da je starost v naši kulturi odrinjena in potlačena. Ljudje »odrivajo tisto, kar jim ne ugaja. Še posebej starost.« (Beauvoir 1996, 1). Kot lahko preberemo v uvodu, se je prav zaradi odiranja starosti Beauvoirjeva odločila, da bo napisala študijo o staranju. Molčanje o starosti je potrebno prelomiti: »In to je razlog, da pišem to knjigo: da zlomim zaroto molka.« (2)

Vse od začetka se zdi, da je študija zgrajena na etični zahtevi. Položaj starih ljudi v naši družbi je »škandalozen« (216). Beauvoirjeva slika temučno sliko družbenega postopanja s starimi ljudmi. V delavski družbi, danes bi bilo bolje govoriti o neokapitalizmu ali globalni ekonomiji, se človeka ne obravnava kot človeka, temveč kot delavca, ki ima za družbo določeno vrednost le, dokler ji koristi s svojo sposobnostjo za delo. Danes bi bilo potrebno reči, dokler lahko doprinese k povečanju kapitala znotraj sistema dela. Rezultat je enak: ko te koristi ni več, za družbo ne predstavlja več vrednega člana. Še več: »predstavlja le še breme.« (89) Posledici sta odtujitev in izključitev iz družbe: »Kot izključeni, odtujeni posamezniki postanejo, ko jih zapustijo njihove moči, neizbežno izobčenci, odpadki družbe.« (542) Postanejo družbeni odpadniki in od takrat naprej živijo življenje »drugih«. »Ko izgubi svoje sposobnosti, prevzame

podobo drugega.« (89)¹ Ker so zahodne demokracije še vedno kapitalistične delavske družbe, je Beauvoirjina kritika kapitalističnega izkoriščanja delavcev in nespoštljivega postopanja s starimi ljudmi še vedno veljavna, morda še bolj kot kadarkoli prej.

Beauvoirjeva brezkompromisno obtožuje družbo, ki mora odgovarjati za takšno postopanje s starimi. Govori o »zločinu« nad starejšimi in o »krivdi«, ki si jo je naložila družba s takim postopanjem (542). Beauvoirjeva ne skopari z obtožujočimi besedami in si postavi vprašanje: »Kakšna bi morala biti družba, da bi človek lahko tudi v starosti ostal človek? ... Odgovor je preprost: vedno bi ga morali obravnavati kot človeka« (542). S temi besedami postavi Beauvoirjeva svoja merila precej visoko. Obravnavati človeka kot človeka pomeni, da je potrebno človeka—ne glede na njeno ali njegovo socialno in ekonomsko funkcijo—skozi vse življenje in še posebej v starosti obravnavati človeško. S tem je Beauvoirjeva izrazila za prihodnjo obravnavo starih ljudi v zahodnih družbah izjemno pomembno etično zahtevo.

Etično-humana zahteva Beauvoirjeve se povezuje z etičnim stališčem do staranja, ki bi ga moral podvzeti vsak človek v družbi. Zanimivo je, da si Beauvoirjeva primera za takšno stališče ni sposodila pri zahodni, temveč pri vzhodni kulturi, in sicer pri budizmu. Gre za presenetljivo dejstvo, ki se v uvodu pojavi tako presentljivo, da ga skoraj spregledamo. Čeprav je Beauvoirjina študija nedvomno pod vplivom Jeana-Paula Sartra, najverjetneje pa tudi Heglove dialektike in Merleau-Pontyjeve fenomenologije, se Beauvoirjeva prav v tej odločilni točki nanaša na ne-evropsko tradicijo: na budizem. Zdi se mi, da gre pri tem za nenavaden vidik Beauvoirjine etike staranja, ki ga ne gre podcenjevati.

Na samem začetku svoje študije, v samem uvodu, piše Beauvoirjeva o Budi in enem izmed njegovih doživetij iz otroštva. V nadaljevanju se večkrat nanaša na to epizodo in povezuje budistično modrost s svojim lastnim etičnim razmislekom

¹ To, da starec v svoji brezvrednosti postane "drugi", spominja na Beauvoirjino tezo o ženski kot drugem v *Drugem spolu* (Beauvoir 2013). V resnici pa Beauvoirjeva meni, da starec še mnogo bolj kot ženska postane drugi (glej Beauvoir 1996, 89), saj starec v primerjavi z žensko nima več nobene vloge v družbi.

o staranju. Beauvoirjeva povzema zgodbo o Budi, torej o Siddharthi, ki prvič zapusti palačo svojega očeta in se s kočijažem odpravi na vožnjo v kraljevi kočiji. Med vožnjo sreča starega, krhkega moža. Kočijaž mlademu Siddharti razloži, kaj je to starec. Siddharta se razjoče: »Oh, kakšna žalost za ta svet ... da šibka in nevedna bitja, opita z domišljavostjo mladosti ne uzrejo starosti. Pohitiva nazaj v palačo. Kaj mi bodo užitki in radosti, če sem jaz sam bodoče prebivališče starosti?« (1)

176

Siddhartha doživi streznitev. V starem možu je prepoznal samega sebe v starosti. Starec, ki ga je videl, je opomin na prihajajočo starost. Služi mu kot ogledalo njegove lastne prihodnosti. Siddharta se zave, da ne bo ostal takšen, kakršen je sedaj. Sedaj ve, da se otroška veselja, ki jih je do sedaj užival v zavetju svoje družine, ne bodo obdržala, da obstaja drug svet, ki ga bo s seboj prinesla starost. A ne bi bil Siddhartha, če bi, zroč tragiko staranja, ostal le pri tej streznitvi. Njegova prva streznitev ob srečanju s starostjo se povezuje z modrim spoznanjem: Domišljavost mladosti preprečuje mladim, da bi spoznali celotno resnico o življenju, torej tudi staranje. Žalostno je, da ljudje »opiti z domišljavostjo mladosti« ne vidijo starosti.

Neprimerno postopanje s starimi v naši družbi, nadaljuje Beauvoirjeva v svoji analizi, pa se ne tiče le starih, temveč tudi nas samih: »To izločevanje pripeljemo do takšne stopnje, da ga obrnemo celo proti samim sebi: v starcu, kateri moramo postati, nočemo prepoznati sebe.« (4) Ta del je potrebno interpretirati na sledeč način: če s starimi postopamo nečloveško, ima to negativne posledice tudi za nas same, saj odklanjamo prepoznanje nas samih v starcu, kateri bomo nekoč postali. Na tem mestu postane jasno, kako pomemben je vpliv budističnega nauka na Beauvoirjino etiko staranja: če se v starcu (ali starki) nočemo prepoznati, potem ne nasprotujemo le starim ljudem, temveč tudi samim sebi.

Pomen tega je v nadaljevanju še dodatno poudarjen, ko se nekaj vrtisic pozneje Beauvoirjeva ponovno nanaša na Budo: »Ko smo mladi ali v najboljših letih, za razliko od Bude, ne mislimo o sebi kot o tistih, ki se že nahajajo v prebivališču svoje lastne bodoče starosti.« (4) Na nek način je seveda naravno, da mladi ljudje ne mislijo na starost in ne prevzemajo nase celotne odgovornosti za prihodnost. »Do trenutka, ko doleti nas same, je starost nekaj, kar se tiče le drugih ljudi.

Zato je razumljivo, da nam družba uspe preprečevati, da bi v starih ljudeh videli sebi enake »(5). Kljub temu Beauvoirjeva za tem dejstvom ugleda laž, ki se kaže v zanikanju prihodnosti. Razgaljanje laži kot laži in mitov kot kulturnih konstruktov za miti je gonilna sila, ki poganja vse Beauvoirjine filozofske študije. To se nanaša tako na *Drugi spol* kot na *Staranje*. Pri tem pa nas Beauvoirjeva energično svari, da:

Prenehajmo goljufati: v prihodnosti, ki nas čaka, je celoten smisel našega življenja postavljen pod vprašaj. Če ne vemo, kaj bomo, ne moremo vedeti, kaj smo: *naj se prepoznamo v tem starem moškem ali v tisti stari ženski*. To prepoznanje je nujno, če želimo sprejeti svoje človeško stanje kot celoto. In ko bo to storjeno, ne bomo več pristajali na bedo zadnjega starostnega obdobja; nič več ne bomo brezbrizni, občutili bomo zaskrbljenost. (5; poudarki so dodani)

177

Kot lahko vidimo, Beauvoirjeva zgodbe o Siddhartinem izletu in njegovem srečanju s starcem nikakor ni izbrala slučajno. Primarno ji zgodba služi kot podpora njeni tezi o odrivanju starosti v naši družbi in v nadaljevanju pride Beauvoirjeva do zaključka, da odrivanje starosti onemogoča prepoznanje resnice o naši eksistenci. Na koncu pa je na podlagi te budistične modrosti postavljena nedvoumna zahteva po prepoznanju sebe v drugem: »Prepoznamo se v tem starem moškem ali v tisti stari ženski!«

Za tem stoji teza: le če se kot mladi ali mlajši ljudje prepoznamo v starih ljudeh, upravičimo svojo človeško eksistenco. S tem pridobimo ne samo samospoznanje (»Če ne vemo, kaj bomo, ne moremo vedeti, kaj smo.«), temveč tudi razumevanje ljudi na splošno. (»To prepoznanje je nujno, če naj prevzamemo nase celoto našega človeškega stanja.«) Le tako lahko konec koncev spremenimo škandalozni položaj starih v družbi. (»In ko bo to storjeno, ne bomo več pristajali na bedo zadnjega starostnega obdobja.«) Prepoznanje samega sebe v drugih, starih ljudeh, po mnenju Beauvoirjeve predstavlja osnovni predpogoj za etiko staranja.

Merleau-Ponty: Otrok v Nas

Kar smo doživeli, za nas je in vselej ostaja, starec se dotika svojega otroštva.

Maurice
Merleau-Ponty

178

Medtem ko Beauvorijeva velja za »grande damo« francoskega feminizma, se Maurica Merleau-Pontya prišteva med glavne predstavnike francoske fenomenologije.² V svojem glavnem delu *Fenomenologija zaznave* (2006) se Merleau-Ponty v treh glavnih poglavjih ukvarja s telesom, zaznanim svetom in končno z bitjo zase in bitjo na svetu. V tretjem delu na podlagi svoje fenomenologije telesnosti razvije fenomenološko teorijo časovnosti. Čas je analiziran z vidika živega izkustva.³ Natančneje, Merleau-Ponty obravnava čas *in statu nascendi*, kar pomeni »v rojevajočem stanju« (422). Po Merleau-Pontyevem mnenju in s perspektive živega izkustva, čas ni tok ali linija, temveč »mreža intencionalnosti« (417), znotraj katere sta preteklost in prihodnost v sedanjosti medsebojno prepleteni. To pomeni, da preteklost ni nikoli povsem pretekla, temveč je vsebovana v sedanjosti, in da prihodnost ni nikoli povsem prihodnja, temveč je že zarisana v sedanjosti. Preteklost in prihodnost tvorita, z vidika fenomenologije, časovne »horizonte« sedanjosti.⁴

2 Merleau-Ponty je skupaj s Simone de Beauvoir ne le obiskoval École Normale Supérieure v Parizu, temveč sta več let skupaj delovala tudi v uredniškem odboru revije *Les Temps Modernes*, ki sta jo ustanovila Merleau-Ponty in Sartre. Simone de Beauvoir in Maurice Merleau-Ponty sta si več let medsebojno izmenjavala ideje. V delih Merleau-Pontya lahko najdemo ponavljajoča se sklicevanja na Beauvoirjina dela, Beauvoirjevo pa je predvsem pri pisanju študije *Drugi spol* inspirirala Merleau-Pontyjeva fenomenologija (glej Stoller 2010, predvsem prvi del "Obstoj"). Manj znano pa je, v kolikšni meri je Beauvoirjevo inspirirala prav Merleau-Pontyjeva fenomenološka analiza časa in časovnosti.

3 Perspektiva živega izkustva predstavlja glavno značilnost Merleau-Pontyjeve fenomenologije. Upoštevajoč *Fenomenologijo zaznave*, tudi Simone de Beauvoir obravnava ženskost v svojem delu *Drugi spol* s perspektive izkustva in drugi del svojega dela celo naslovi "L'expérience vécue" (za več informacij o izkustvu v delih Merleau-Pontya glej Kruks 2001).

4 Za več informacij o času in časovnosti v Husserlovi fenomenologiji glej Lohmar/Yamaguchi 2010.

Čeprav Merleau-Ponty nobenemu izmed obeh horizontov časa ne podeljuje večjega pomena, se bom v nadaljevanju omejila na vprašanje: kako naj razumemo preteklost v Merleau-Pontyevi fenomenologiji časovnosti? Vnaprej lahko zatrdimo, da Merleau-Ponty preteklosti pripisuje veliko težo. Meni, da vse, kar smo kdaj zaznali, mislili ali storili, ostaja vsebovano v našem trenutnem življenju. Pretekle doživljaje tako lahko imenujemo »sledi«. A te sledi ne kažejo le na preteklost, te sledi »so sedanje« (419).⁵ Tudi če se svojih preteklih zaznav, misli ali dejanj ne moremo več spomniti, še vedno ni nobenega dvoma, da so bili te zaznave, misli in dejanja prav moji. Če povemo drugače: to da se nečesa ne spominjamo, ne pomeni, da se ta doživljaj ni zgodil, da več ne obstaja ali da ne vpliva več na naše sedanje življenje. Doživljaji, ki se jih ne spominjamo več, obstajajo vsaj kot »ne-več-spominjano«. Še več: to pomeni, da sem in ostajam tisti, ki je nekoč to zaznal ali mislil ali izvedel to dejanje. Če povemo drugače: smo vse, kar smo nekoč zaznali, mislili ali naredili: »[Č]e se zmotim zdaj, bo vedno držalo, da sem se zmotil« (401), trdi Merleau-Ponty. Če sem nekoč videl Van Goghove slike, so za vedno zavzele mesto v meni: "[Č]eprav ne ohranim nobenega določenega spomina na videne slike, je moje estetsko izkustvo odtlej izkustvo nekoga, ki je videl te slike." (400) Nič v življenju ne more odstraniti tistega, kar se je v preteklem življenju zgodilo.

179

Če se zaobrnemo k tematiki staranja, lahko rečemo sledeče: Če sem bil nekoč otrok, bo tudi v starosti res, da sem bil otrok. Tudi v starosti nisem nihče drug kot tisti, ki sem bil nekoč, kljub vsem spremembam, ki mi jih je s seboj prineslo življenje. Merleau-Ponty povzame ta uvid z naslednjim stavkom: »Kar smo doživeli, za nas je in vselej ostaja, starec se dotika svojega otroštva.« (401)

Ta ubeseditev si zasluži našo pozornost: »Starec se dotika svojega

5 Sigmund Freud govori o nezavednih "spominskih sledih" (German: "Erinnerungsspuren"), ki so dobesedno sledi spominov: Zaznave puščajo v našem psihičnem aparat sledi, ki jih lahko imenujemo "spominske skedi". Funkcijo, ki se navezuje na to "spominsko sled", pa imenujemo spomin (Freud 2000). Takšne "spominske sledi" so predstavniki odsotnega objekta v sedanjosti, vendar pa so, dokler pripadajo nezavednemu sistemu, nezmožne pojavljanja v zavesti (Laplanche in Pontalis 2006, 247–49).

otročstva.« V francoskem izvirniku piše: "Le vieillard touche à son enfance." (Merleau-Ponty 1945, 450) Kaj je želel s tem izraziti Merleau-Ponty? V prvi vrsti to izraža neovrgljivost preteklosti. Preteklosti ne moremo pustiti za sabo, kot avtomobila pri prehitevanju. Ne moremo je odložiti, tako kot staro oblačilo pospravimo v omaro. Preteklost nosimo s seboj v vsakem obdobju, vsak trenutek svoje trenutne dobe. Če podam še en primer: človek preraste svoje otroške čevlje, a podplati ostajajo podplati ene in iste osebe. »Čudež« staranja ni v tem, da si bil včasih nekdo drug, ki ga sedaj več ni, temveč da si si ti tisti, ki je bil tudi nekoč: starec se še vedno dotika svojega otroštva, otroštvo je pridobljeno za vedno.

180

Hkrati pa se ta stavek izreka tudi o posebni kvaliteti neovrgljivosti preteklosti. Kako mi je ta preteklost vedno na razpolago? Ubeseditev »starec se dotika svojega otroštva« (poudarek dodan) nam poda namig za odgovor na to vprašanje. Bistveno je, da se starec »dotika« svoje preteklosti in je nima v lasti. To dotikanje (francosko *attouchement*) je vedno le mehka vrsta stika, pogosto le prvo približevanje. Tako se razlikuje od drugih vrst stikov, na primer od prijema. Iz tega lahko sklepamo, da nam je preteklost na razpolago le na zelo subtilen, nežen način.⁶

A preteklost nam ni nikoli povsem na razpolago, čeprav nam je vedno nekako pridobljena. Preteklost se namreč večinoma izmika našemu zavestnemu spoznanju. Nikoli se ne moremo spomniti vseh svojih preteklih doživljajev in tudi, ko se aktivno spominjamo, ne glede na to, kako zelo se potrudimo, velik del naše preteklosti še vedno ostane v temi. Obratno lahko rečemo, da preteklosti ni mogoče zreducirati na »izrecne spomine« (425), temveč »našo preteklost čutimo za nami kot neizpodbitno pridobljeno,« (425) kot pravi Merleau-Ponty.

Preteklost, ki jo tematizira Merleau-Ponty, bi lahko opisali kot latentno vednost. Je podlaga našega vednosti o samih sebi, ne da bi izrecno posedovali vedenost o

6 Pri tem je potrebno omeniti, da je angleški prevod Merleau-Pontyevga "le vieillard touche à son enfance" v "and in old age a man is still in contact with his youth" napačen. Dotikati se nečesa ni enako kot biti z nekom v kontaktu. Biti z nekom v kontaktu ne pove veliko o kvaliteti tega kontakta, medtem ko "se dotika" nakazuje posebno obliko tega kontakta.

njej sami. Latinski glagol *latere* pomeni »biti skrit«: nekaj je tam, a je skrito. Takšno preteklost lahko označimo tudi kot anonimno vednost. Anonimno, ker ni poklicana v bivanje preko refleksije ali akta prepoznanja: ta vednost je prisotna, brez da bi ji bilo potrebno podeliti konkreten opis ali ime. Grški izraz *an ónyma* pomeni »biti brez imena«, »nepoimenovan«, kar ni enako kot »nepoznan«. Je poznana, a ne na zaveden način.⁷

Kot je bilo s pomočjo Merleau-Pontya orisano zgoraj, izhaja fenomenologija iz premise, da je preteklost v sedanjosti prisotna kot časovni horizont. Fenomenologija razume horizont kot področje, ki se izmika našemu neposrednega spoznanju ali izkušnji, a konstituira vsako spoznanje ali izkušnjo. Tako se mi predmeti kažejo znotraj zazanave le v perspektivističnih odsenčenjih (*Abschattungen*). Vidim lahko prednjo stran predmeta, ostale strani pa zame ostajajo nevidne. Z vsako spremembo perspektive postanejo nevidne nove strani, novi anonimni horizonti.⁸ Vedno ostane nekaj nevidnega. Nikoli ne more biti predmet zaznan v vseh svojih perspektivah in odsenčenjih. Kljub temu pa nikoli ne zaznamo le »prednje strani«, temveč vedno predmet kot celoto. Nevidne strani predmeta doprinesejo k njegovi identifikaciji. Te fenomenološke ideje so skladne s psihoanalizo, ki je osnovana na ideji, da preteklost, ki se je ne spominjamo – v jeziku psihoanalize: nezavedno – pušča sledi v človekovem trenutnem življenju.⁹ To nezavedno nam, kot je splošno znano, ni neposredno dostopno, temveč nam je lahko dostopno samo posredno, na primer preko sanj.

7 Na drugem mestu sem uporabila ta fenomenološki koncept latentnosti in anonimnosti pri vprašanju spola in seksualnosti in zagovarjala tezo, da spolna identiteta in seksualnost ne moreta biti opisana le z izrazi eksplicitnega vedenja, temveč tudi z izrazi "latentnega" in "anonimnega" vedenja (Stoller 2008a, 2013).

8 Husserl je tisti, ki je na različnih mestih v svojih delih opisal horizont kot anonimen horizont in govoril o "nedoločljivi določenosti" (Husserl 2001, 42). Za več informacij o anonimnosti v odnosu do spola in časovnosti, glej Stoller 2011, in splošneje o anonimnosti v fenomenologiji, glej Stoller 2008b.

9 Za Merleau-Pontyjevo interpretacijo psihoanalize, glej Stoller 1999.

Preplet časa pri Beauvoirjevi in Merleau-Pontyu

V tem razdelku sem soočila Beauvoirjevo in Merleau-Pontya in predstavila njuna različna pogleda na čas in časovnost. Pri tem sem se osredotočila na dve trditvi, ki sta ju ta francoska filozofa podala o staranju. Sedaj bi rada nadaljevala z vprašanjem, kako se njuna pogleda razlikujeta in v kolikšni meri bi bila lahko koristna za gerontološko etiko. V nadaljevanju bom zagovarjala trditev, da Beauvoirjeva in Merleau-Ponty pripuščata k besedi dva različna pogleda na staranje, a oba spodbujata razvoj etike starosti in staranja.

Ko nas Beauvoirjeva sili k prepoznanju nas samih v starih ljudeh, nagovarja s tem družbeno raven: odnos jaz–drugi. Socialna dimenzija staranja je vse od začetka v centru njenega dela *Staranje*. Ena izmed njenih glavnih idej je, da nam je lastna starost s perspektive izkustva v prvi vrsti posredovana preko socialnega so-sveta (*Mitwelt*). To pomeni, da so drugi tisti, ki nas ozaveščajo o naši lastni starosti. Beauvoirjeva na več mestih piše o enem izmed svojih ključnih doživetij povezanih s staranjem: Ko je bila stara 50 let, je slišala nekoga presenečeno vzklikniti: »Simone de Beauvoir je torej že tako stara?« (Beauvoir 1996, 288) V tistem trenutku je bila Beauvoirjeva soočena s svojo starostjo. Beauvoirjeva sklepa, da je občutek, da smo stari, v splošnem vzpostavljen preko socialnih razmerij, torej, ko se srečata staro in mlado.

Poleg pomena, ki ga za ozaveščenje o svoji lastni starosti predstavlja socialni so-svet, poudari Beauvoirjeva tudi vlogo predmetov zunanjega sveta (*Außenwelt*). Primer, ki ga vsi poznamo, je gledanje starih fotografij. Ponavadi se ne zavedamo svoje starosti, ko pa gledamo stare slike, se neizogibno zavemo starostne razlike: To sem bil jaz nekoč; sedaj sem starejši. V obeh primerih – tako v primeru socialne interakcije kot v primeru zaznavanja predmetov (*Gegenstandswahrnehmung*) – gre za sestavne dele zunanjega sveta. Nekdo ali nekaj izven mene samega je tisti ali tisto, kar me lahko opomni na mojo lastno starost. Če uporabimo filozofsko izrazoslovje, izkustvo staranja se, kot trdi Beauvoirjeva, primarno vzpostavi preko izkustva sveta in drugega.

A pomembno je poudariti še en vidik. Ko Beauvoirjeva oblikuje svojo zahtevo po prepoznanju sebe v drugih, starih ljudeh, izhaja iz etičnega zahtevka. Kot

sem pokazala v prvem delu tega prispevka, Beauvoirjeva trdi, da je, če hočemo humano postopati s starimi ljudmi, neizogibno, da v njih prepoznamo sami sebe. To je pogoj za to, da starih ljudi v naši družbi ne bomo več obravnavali z ravnodušnostjo, ignoranco ali nespoštovanjem, saj nas bo ganil položaj v katerem so. Za osvežitev spomina znova navajam citat:

[N]aj se prepoznamo v tem starem moškem ali v tisti stari ženski. To prepoznanje je nujno, če naj prevzamemo nase celoto našega človeškega stanja. In ko bo to storjeno, ne bomo več pristajali na bedo zadnjega starostnega obdobja; nič več ne bomo brezbrizni, občutili bom zaskrbljenost. (1996, 5)

To, kar navsezadnje v svoji študiji zahteva Beauvoirjeva, je poseben odnos do starejših ljudi. Ta se ne vzpostavi sam, temveč vzpodbudi zavedni notranji odnos do ljudi starejše generacije – spremembo odnosa, ki naj bi vodila do spremembe navade. Predpostavlja, da je moralni vzgib tisti, na podlagi katerega se povežemo s starejšimi in postaranimi ljudmi. To gotovo zahteva tudi določeno prakso, vajo v zaznavanju starih ljudi, kar pomeni, da pripoznanje starejših ljudi in njihove generacije ni razumljivo samo po sebi: včasih zahteva določeno ozaveščenje o obstoju starejših ljudi in njihovih specifičnih življenjskih svetov, kar gre z roko v roki z notranjim odnosom do njih. Ta notranji odnos in praksa zaznave predstavljata odgovoren socialen odnos in sta torej etične narave. O Simone de Beauvoir lahko zaključimo, da se, upoštevajoč njeno zahtevo k prepoznanju samega sebe v drugem, njen zahtevk kaže kot nedvoumno etičen.

To nas znova pripelje nazaj k Merleau-Pontyu, ki poudarja aspekt nekomu lastnega otroštva v pozni starosti. Otroštvo, torej posamezniku lastna preteklost, po njegovem mnenju sestavlja integralni del posameznikovega trenutnega starostnega obdobja. Dejstvo, da je starec ali starka še vedno v stiku s svojim lastnim otroštvom, kaže, da ni posameznikova preteklost nikoli zares pretekla, saj še vedno igra vlogo v sedanjosti. Merleau-Pontyjeva perspektiva je perspektiva starega moža ali stare žene, ki gleda nazaj na svoje otroštvo. Njegov pogled ni obrnjen – kot pogled Beauvoirjeve – navzven v svet predmetov in socialni svet,

usmerjen k stvarem in ljudem, vsaj ne, če upoštevamo njegov citat o starcu.¹⁰ Njegov pogled je usmerjen navznoter in kot tak ne izraža inter-subjektivnega temveč notranje-subjektivni (*innersubjektive*) odnos.

Filozofsko razlikovanje med »odnosom do sveta« (*Weltbezug*), »odnosom do tujega« (*Fremdbezug*) in »odnosom do sebe samega« (*Selbstbezug*) je precej uporabno za razumevanje vrste odnosa, na katerega se pravzaprav v svojih trditvah o izkušnji biti star nanašata Beauvoirjeva in Merleau-Ponty. To, kar sledi iz tega razlikovanja, je, da Merleau-Ponty umešča glavni poudarek na odnos do samega sebe, medtem ko Beauvoirjeva v delu, ki ga citiramo v tem eseju, namenja pozornost drugi osebi in zunanjim objektom. Nekdo se premakne k zunanjemu, drugi se obrne navznoter: Simone de Beauvoir se osredotoči na druge ljudi in stvari, Merleau-Ponty se osredotoči na drugega znotraj sebe.

184

Način, na katerega Merleau-Ponty dojema preteklost, omogoča nadaljno razlikovanje med njim in Beauvoirjevo. Kot sem pokazala, je pri Merleau-Pontyu preteklost kot časovni horizont določujoči element naših sedanjih doživljajev, tudi če se preteklosti in njenih dogodkov ne moremo izrecno spomniti. Po pravilu je za nas preteklost prisotna le kot anonimno, neizrazljivo vedenje, saj se je le redko spominjamo. Pri tem se Merleau-Ponty izogiba vrednostni sodbi v zvezi z anonimno ali latentno preteklostjo in njegov fenomenološki opis časovne strukture človeške eksistence ostaja povsem prost kakršnegakoli etičnega premisleka.

Tudi Beauvoirjeva v svojem delu *Staranje* poudarja vlogo preteklosti, a drugače kot Merleau Ponty. Beauvoirjeva trdi, da igra preteklost v življenju starejših ljudi pomembno vlogo. »Ta ljubezen do preteklih dni je značilna za večino starih ljudi

10 Zavedam se, da Merleau-Pontyeva fenomenologija ne more biti zreducirana na ta pogled. Kot sem poudarila na začetku, Merleau-Ponty v svoji *Fenomenologiji* zaznava upošteva tako dimenzijo preteklosti kot prihodnosti, vsako v svojem delu. Prav tako bi bilo napačno sklepati, da večji poudarek namenja odnosu do samega sebe kot odnosu do drugega ali do sveta. To seveda ne drži. A vendar na tem mestu ne stremim k celovitosti. Predmet tega prispevka ni primerjava celovitih sistemov Beauvoirjeve in Merleau-Pontyja. Kot bi rada znova poudarila, sem izbrala le dva vidika, ki ju lahko najdemo v delih Merleau-Pontyja in Beauvoirjeve, da bi obravnavala njuno vsebino, izhajajoč iz tega pa oblikovala ideje, ki bodo uporabne za gerontološko etiko.

in pogosto je prav to tisto, kar najbolj očitno kaže na njihovo starost« (1996, 362). »Intimna povezanost s preteklostjo« je, trdi Beauvoirjeva, »značilna za večino starih ljudi« (ibid.). Beauvoirjeva govori celo o vrnitvi v »otročstvo« v življenju »postaranega moža«: »Predvsem otroštvo je tisto, ki se vrača in preganja starega moža« (370). Zanimivo, trdi tudi, da se star človek »prepozna v dojenčku« (372). Te zanimive ugotovitve nas spominjajo na Merleau-Pontya. A Beauvoirjeva trdi tudi, da so stari ljudje osredotočeni na preteklost, če ne celo ujeti vanjo: »Naproti propadanju, ki je del starosti, postavijo določeno, nespreminjajoče se bistvo in neumorno pripovedujejo zgodbe o tem, kar so bili, o tem, kar živi naprej znotraj njih.« (362) Zdi se, da trdi, da je preteklost neke vrste zapor, v katerem so stari ujeti: "Na tej točki je celotno življenje postavljeno in določeno za nami in nas drži v *ujetništvu*" (373; poudarek dodan). Na podlagi tega opiše življenje starejših ljudi kot v bistvu zaznamovano z dolgčasom. Upokojeni ljudje so žrtve »strašnega prekletstva« dolgčasa (541).

Po mojem mnenju bi to prav lahko bil primeren opis izkušenj starih ljudi. A bistveno je, da Beauvoirjeva ujetost v preteklost vrednoti negativno, upokojene ljudi vidi kot žrtve strašnega prekletstva dolgčasa, kar pomeni, da starih ljudi ne dojema preprosto nevtrarno. Po mojem mnenju se Beauvoirjeva nanaša na določeno skupino starih ljudi, s tem pa ustvari negativno sliko starih ljudi v splošnem. Očitno Beauvoirjeva deli splošno spoznanje iz psihologije: bolj kot so ljudje navezani na preteklost, manj so se sposobni spoprijemati z vsakdanjim življenjem.

Beauvoirjin v veliki meri negativen opis vloge preteklosti v življenju starejših ljudi se precej dobro ujema s konceptom »zasnovanja« v eksistencialni filozofiji, kakršen je Sartrov eksistencializem, kjer je zasnovanje vedno usmerjeno v prihodnost. Sartre trdi, da se mora vsakdo zasnovati, če želi preseči svoje trenutno življenje in nadaljevati s svojo eksistenco. Osebna izbira in transcendenca sta pomembni eksistencialistični vrednoti. Zagotavljata prihodnost v zadovoljstvu in odvrčata stagnacijo in frustracijo. Le, če upoštevamo Beauvoirjino eksistencialistično stališče, lahko razumemo njeno formulo za »rešitev« na koncu njene študije *Staranje*: »Rešitev je ena sama ..., in to je slediti ciljem, ki dajo našemu bivanju smisel.« (540) Zdi se, da Beauvoirjeva v tej točki sledi

Sartrovemu pojmu zasnutka in podpira *v-prihodnost-usmerjeno* perspektivo. V poglavju »Starost in vsakodnevno življenje« navaja Sartrov pojem »gnus«, ki se ga razume kot posledico življenja brez zasnovanosti za prihodnost: »Če se življenje ne presega, premikajoč se proti cilju, in če se, dolgočasno in nepremično, pogrezne samo vase, potem povzroči tisti »gnus«, ki ga je opisal Sartre.« (459) Zato trdi, da so najsrečnejši tisti stari ljudje, »ki imajo mnogostranske interese« (453). Največja sreča stare osebe je, »imeti svoj svet še vedno naseljen s cilji,« ta sreča je, dodaja Beauvoirjeva, še pomembnejša od zdravja (492).

186

Torej tudi tu, pri iskanju rešitve, je Beauvoirjeva obrnjena navzven, torej k nečemu drugemu kot k sebi samemu, in še posebej k so-svetu: Predlaga »naj sledimo ciljem, ki osmislijo našo eksistenco – naj se posvetimo posameznikom, skupinam ali stvarim, družbenemu, političnemu, intelektualnemu ali ustvarjalnemu delu« (540). Verjame v strasti, ki omogočajo starim ljudem, da ostanejo aktivni in povezani z drugimi ljudmi ter se izogibajo posvečanju prevelike pozornosti samim sebi: »V starosti bi si morali želeli še vedno imeti dovolj močne strasti, ki bi nam preprečile obračanje k samim sebi.« (540) Tako Beauvoirjeva ne trdi le, da je dobro skrbeti za svoje strasti, temveč tudi, da je, ko je posameznik dosegel določeno starost, zaobrat k samemu sebi manj priporočljiv. Zato se zdi, da posredno odsvetuje tak zaobrat. Trdi, da je življenje vredno življenja le, če je povezano s so-svetom: »Posameznikovo življenje ima vrednost dokler posameznik pripisuje vrednost življenjem drugih, preko ljubezni, prijateljstva, ogorčenja, sočutja.« (541)

Na tej točki bi se rada odmaknila od stališča Beauvoirjeve in nadaljevala po drugi poti. Da bo jasno: ne želim reči, da zaobrat k prihodnosti in povezanost z drugimi v socialnem svetu ne pripomoreta k dobremu življenju stare ženske ali moškega. K temu ni kaj pripomniti, Beauvoirjina rešitev v obliki nekakšnega »aktivnega staranja« vsekakor pripomore k preprečevanju depresije in stagnacije. A, ko naj bi se izkazalo, da k prihodnosti usmerjeno življenje zahteva distanciranje od preteklosti, se je potrebno vprašati o potrebnosti tega koraka. Po mojem menju ni potrebno, da se zaobrat k prihodnosti zgodi na račun zaobrata k preteklosti. Mnogo bolj verjamem, da potrebuje dobro življenje v zreli dobi dvojno gibanje: tja k prihodnosti in nazaj k preteklosti. A, kot sem nakazala

zgoraj, se Beauvoirjeva nagiba k podajanju negativnega opisa preteklosti. Več delov njene knjige zbuja občutek, da iz preteklosti ne more potegniti ničesar dobrega in jo dojema predvsem kot nekaj motečega. Če upoštevamo njeno stališče o nevrotični obsedenosti starih ljudi s preteklostjo in njeno zaupanje v eksistencialistično razumevanje k prihodnosti usmerjene eksistence, lahko na podlagi tega sklepamo, da ima o preteklosti pretežno negativno mnenje. Zdi se, da želi Beauvoirjeva reči, da se mora človek zasnovati v prihodnost in vso motečo preteklost pustiti za sabo, če hoče kot star človek živeti dostojanstveno življenje; ravnati mora torej povsem v nasprotju z bedno obsedenostjo s preteklostjo. Posledično ima človek lahko prihodnost le, če se odpove preteklosti.

Zdi se, da v nasprotju z Beauvoirjevo Merleau-Ponty nikakor nima tako negativnega odnosa do preteklosti. Če preteklost še naprej igra svojo vlogo v sedanjosti, je ne kot »breme«, ki ga moramo nositi v sedanjost. Merleau-Ponty se nedvoumno izogiba podajanju vrednostne sodbe o preteklosti.¹¹ Človek je vse, kar je nekoč bil, ne glede na to, če je bilo preteklo življenje dobro ali slabo, če nas preteklost muči ali če se je spominjamo z veseljem. Ko Merleau-Ponty reče, da je stari mož še vedno v stiku s svojim otroštvom, hoče reči, da si preteklosti ne moremo nikoli zakleniti, saj je vedno že prisotna znotraj sedanjosti.

V nasprotju z Beauvoirjevo pa ni Merleau-Ponty nikoli zasnoval nikakršne eksplicitne etike starosti ali staranja. Beauvoirjeva je postavila zahtevo po prepoznanju sebe v drugih, starih ljudeh. To zahteva še poseben, občutljiv odnos do starejših ljudi, neke vrste odprtost naproti starejšim ljudem, ki bi lahko posledično vodila do humanističnega razumevanja. Lahko bi rekli, da se Beauvoirjina etika staranja pravzaprav pričenja s takšno odprtostjo proti drugim. Po mojem mnenju, je to ena izmed najvrednejših zahtev v njeni študiji. A, čeprav pri Merleau-Pontyju ne moremo najti takšnih etičnih zahtev, lahko še vedno trdimo, da njegove izpeljave fenomenologije časovnosti vsebujejo *implicitno*

11 Morda na značilen fenomenološki način "fenomenološke epohe". "Fenomenološka epohe" je husserlianski izraz, in je del tako imenovane "fenomenološke redukcije". Nanaša se fenomenološki akt vzdržanja od sodbe o zaznanem svetu.

etiko. Njegovo izjavo »starec se dotika svojega otroštva« bi lahko interpretirali kot impliciten poziv, naj se odpremo preteklosti. Kako bi izgledala takšna implicitna etika?

Tako kot Beauvoirjeva trdi, da mora posameznik razviti poseben notranji odnos do drugega, bi lahko trdili, da mora posameznik zavzeti poseben notranji odnos do svoje lastne preteklosti. A prav tako nemogoče kot je preprosto zaukazati razumevanje do starih ljudi je prisiliti se k posebni občutljivosti za svojo lastno preteklost. Preteklost nam ponavadi ni dana v popolni transparentnosti. Kot sem omenila v drugem delu, se mora v navezavi na preteklost vseprej govoriti o *anonimnem vedenju*. Za tem anonimnim vedenjem se skrivajo pretekli doživljaji, ki se jih ne spominjamo, a hkrati na primer tudi potlačeni deli naše preteklosti.

188

A kot kaže predvsem psihoanalitična izkušnja, lahko dostopamo k tej skriti preteklosti le, če se naproti njej notranje odpremo, če se prenehamo upirati in si dopustimo, da se ji približamo posredno, preko svobodnih asociacij in sanj. To pa pomeni tudi odprtost proti neznanemu, proti tistemu, kar lahko še pride, in kar je lahko, kot vemo, tudi grozeče. Takšna odprtost naproti preteklosti (»otrok v starem možu«) je lahko po mojem mnenju označena kot etično stališče, saj dopusti odprto srečevanje z drugim znotraj mene samega in voljno dopušča spremembo – spremembo, ki končno tudi na novo oblikuje naš odnos do sveta in do ljudi.

Morda se prav na tej točki Beauvoirjeva in Merleau-Ponty s svojimi različnimi stališči znova povezujeta. Beauvoirjeva zahteva odprtost proti drugemu, Merleau-Ponty zahteva takšno odprtost naproti lastni preteklosti. In, čeprav je po eni strani Beauvoirjina etika drugega bolj eksplicitna, saj naj bi očitno vodila k spremenjenemu živemu odnosu do starih ljudi, po drugi strani Merleau-

-Pontyevo pripoznanje drugega znotraj sebe podpira implicitno etiko sebstva. Oba filozofa pa se zavzemata za odprtost naproti drugačnosti, da ne rečemo tujosti; drugačnosti ali tujosti, ki dopušča etično stališče navznoter in v smeri sveta.

V predgovori k svojemu delu *Staranje* Beauvoirjeva jasno razloži svoje stališče, da se lahko starost dojame le v njeni »celovitosti«, da jo je potrebno obravnavati tako kot biološko in kot kulturno dejstvo (1996, 13). S tem pogledom se strinjam. Obravnavati starost v njeni celovitosti pa lahko pomeni tudi, preiskovati jo z naslednjih treh stališč: s stališča odnosa do sveta (*Weltbezug*), s stališča odnosa do tujega (*Fremdbezug*) in s stališča odnosa do sebe samega (*Selbstbezug*). Če ostane eno od teh stališč premalo osvetljeno, ostane po mojem mnenju celotna perspektiva nedorečena, saj odnos do sveta in odnos do tujega vedno vplivata tudi na odnos do sebe samega. In seveda velja tudi obratno: način odnosa do samega sebe vedno zaznamuje odnos do tujega in odnos do sveta. Rečeno drugače: če nismo nastrojeni proti svoji preteklosti, temveč jo sprejemamo kot del svojega življenja, z vsemi njenimi sončnimi in senčnimi stranmi, nas to lahko vodi k uspešnemu življenju. Pri tem mislim predvsem na tisto, kar nas je na tem mestu naučila psihoanaliza: šele ko prehodimo preteklost lahko (znova) živimo prihodnost.¹²

12 Na podlagi tega lahko rečemo, da je Merleau-Ponty bliže psihoanalizi kot Beauvoirjeva. Znano je, da je Beauvoirjeva sprejemala psihoanalizo z veliko skepse, kar lahko vidimo v Drugem spolu. Vedno je jasno in nedvoumno dajala eksistencialistični perspektivi prednost pred psihoanalitičnimi predpostavkami. K prihodnosti usmerjeni eksistencializem ne more biti v soglasju s k preteklosti usmerjeno psihoanalizo. Povsem drugače je z Merleau-Pontyem, ki se je že na začetku svojega ukvarjanja s filozofijo v tridesetih letih ukvarjal s psihoanalizo in jo vključeval v svojo fenomenološko teorijo. Njegovo ukvarjanje s psihoanalizo ne zajema le psihoanalize Sigmunda Freuda, temveč tudi vrsto po-freudovskih izpeljav, kot na primer Melanie Klein in Jacquesa Lacana. Na tem mestu se mi zdi vredno navesti eno izmed Beauvoirjinih izjav: leta 1986, tri tedne pred svojo smrtjo, je v nekem intervjuju odgovorila na vprašanje, kateri projekti so ji še ostali: "Če bi jih imela danes 30 ali 40, da, potem bi se verjetno ukvarjala s psihoanalizo. Res. Ne izhajajoč iz Freuda, ampak povsem od začetka, s feminističnega stališča, ali recimo povsem preprosto: z ženskega namesto z moškega vidika. To bi me zanimalo! Ampak pred sabo nimam več dovolj časa. To bi morale narediti druge ženske" (Schwarzer 1999, S. 108). Je Beauvoirjeva na starost ugotovila, da je mogoče iz psihoanalize pridobiti več, kot je mislila prej?

Etika staranja se mi vsekakor zdi nepopolna, če se omejuje le na področje socialnih odnosov in družbenih vrednot, torej na odnos do sveta in do tujega. Če naj bo etika staranja celovita, jo je potrebno dopolniti z dimenzijo odnosa do sebe samega. Pogled tako ni usmerjen le navzven, temveč tudi navznoter, v notranji svet. Ne le v prihodnost, temveč tudi v preteklost. Na sredi, kjer se srečata prihodnost in preteklost, se odloča o kvaliteti naše starosti in staranja in, vsaj po mojem mnenju, tudi o odnosu do starejših ljudi.¹³

Prevedla *Tina Bilban*

13 Za obširne komentarje se zahvaljujem Idi Černe, Helen Fielding, Dorothei Olkowski in Christini Schües.

Viri

- Beauvoir, Simone de. 2013. *Drugi spol*. Prevedla Suzana Koncut. Ljubljana: Krtina.
- . 1996. *The coming of age*. Prevedel Patrick O'Brian. New York in London: W. W. Norton & Company.
- Freud, Sigmund. 2000. *Interpretacija sanj*. Prevedla Zdenka Erbežnik. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Husserl, Edmund. 2001. *Analysis concerning passive and active synthesis: Lectures on transcendental logic*. Prevedel Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kruks, Sonia. 2001. *Retrieving experience: Subjectivity and recognition in feminist politics*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Laplanche, Jean, and Jean-Bertrand Pontalis. 2006. *The language of psychoanalysis*. Prevedel Donald Nicholson-Smith. London: Karnac Books.
- Lohmar, Dieter, and Ichiro Yamaguchi, urednika 2010. *On time: New contributions to the Husserlian phenomenology of time*. New York: Springer.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *Fenomenologija zaznave*. Prevedla Špela Žakelj. Ljubljana: Študentska založba (originalna izdaja *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard 1945).
- Schwarzer, Alice. 1984. *After The Second Sex: Conversations with Simone de Beauvoir*. Prevedla Marianne Howarth. New York: Pantheon Books.
- Stoller, Silvia. 1999. Merleau-Pontys Psychoanalyse-Rezeption. *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 4, 1. Halbband (1999): 43–76.
- . 2008a. Latentes Geschlechterwissen. In *Geschlechterwissen und soziale Praxis: Theoretische Zugänge – empirische Erträge*, urednica Angelika Wetterer. Königstein/Taurus: Ulrike Helmer, 64–81.
- . 2008b. Anonymität als Bestimmung von Welt. In „Welten“: *Zur Welt als Phänomen*, urednika Günther Pöltner in Martin Wiesbauer. Frankfurt/Main: Peter Lang, 51–68.
- . 2010. *Existenz – Differenz – Konstruktion: Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*. München: Wilhelm Fink.
- . 2011. Gender and anonymous temporality. In *Time in feminist phenomenology*, uredniki Christina Schües, Dorothea E. Olkowski, in Helen A. Fielding. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 79–90.
- . 2013. The indeterminate gender. *Janus Head*, vol. 13 (1) (Winter/Spring), posebna izdaja *Interdisciplinary Feminist Phenomenology*, uredniki Eva M. Simms and Beata Stawarska (v tisku).

HEIDEGGROVA ROKA – KOMIČNI OBJEKT IDEOLOGIJE

(O duhovitosti)

193

Najznamenitejši argumentativni lok, ki preživi v standardnem branju Derridajeve disekcije zgodovine Heideggrovega duha,¹ je linija, ki vodi od prepovedi uporabe besede »duh« kot ostanka metafizike na začetku *Biti in časa*, preko njenega pritihotapljenja v tekst v zavetju narekovajev na koncu iste knjige do opisa, kako ob mogočni teatralni odpravi, odgrnitvi oklepajev ta duh zlovešče obsede in metafizično obarva Heideggrov govor ob prevzemu rektorata, ki sovpada z njegovo začasno politično zavezo nacionalsocializmu. Iztrganje tega argumenta iz konteksta Heideggrov spodrsrlaj sproščujoče pokaže kot golo nekonsistenco, kot pomoto, ki največjega kritika metafizike zapelje v samo njeno osrčje, a s tem v ničemer ne prizadene vsebine njegove misli: resnični Heidegger se dogaja v izključitvi duha, duh, ki ga pozneje obsede, je v njegovem tekstu vsiljivec, ki ga bo sčasoma izgnal in nadaljeval s potjo premaganja metafizike, ki si jo je načrtoval pred nesrečno epizodo svojega začasnega zapadanja metafiziki. Heideggrova ontična zmota ni okrnila veličine njegove ontološke misli in, kot v Žižkovem povzetku pravi sam Heidegger, »tistim, ki so se najbolj približali

1 Jacques Derrida, *O duhu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1999.

ontološki resnici, je usojeno, da se na ontični ravni motijo«. ²

Vendar pa se Derridajevo branje zgodovine Heideggrovega duha ne konča s spreobrnitvijo: zli duh, ki v rektorskem govoru obsede Heideggrovo misel, namreč nikoli več ne izgine iz njegovega opusa – še več, Heidegger po vojni za nazaj briše še tiste narekovaje, ki so besedo še oklepali v prvih stavkih rektorskega govora. ³ Derridajevo nadaljnje branje Heideggrovega povojnega opusa tako v tem, narekovajev končno odrešenem duhu skuša odkriti prav enega osrednjih, zbirnih pojmov Heideggrove misli in tako temu relikviarnem ostanku njegove nacistične epizode daje značaj nečesa kar najbolj pristno dragocenega v Heideggrovem opusu. »Kjer je nevarnost, rase rešilno tudi.« Ne smemo pozabiti, da Heidegger iz nacionalsocialistične stranke ni izstopil zato, ker bi svoj angažma spoznal kot zmoto, ampak ker ima sam nacizem za v zmoti glede svojega lastnega bistva in zgodovinske naloge, ki naj ne bi imela ničesar skupnega s poboji, biologizmom in tehniziranjem človeka, v kar se je faktično izrodil. ⁴ Iz te optike se celoten Heideggrov povojni opus kaže kot obramba »nečesa v nacizmu več od nacizma«, kot apologija nečesa dragocenega, kar je Heidegger na začetku vojne mislil, da vidi v nacizmu, čemur pa se je nato zanj nacizem izneveril in česar prerok bo Heidegger ostal do konca svoje miselne poti. Heidegger se

194

2 Slavoj Žižek: »Zagata Heideggerjevega branja Kanta«, v: *Primer Heidegger: besede, dejstva, misli*, Krtina, Ljubljana 1999.

3 Derrida 1999, str. 78–79.

4 V *Uvodu v metafiziko* lahko izrecno beremo o nacizmu, ki da ni dorasel »svoji notranji veličini« (Martin Heidegger, *Uvod v metafiziko*, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 199) – ta navedek sem dolžan že omenjenemu spisu Slavoj Žižka, ki navedeno problematiko obravnava predvsem na straneh 181–185, Derrida pa navaja ta pasus iz Heideggrovega povojnega pisma rektoratu: »Verjel sem, da bo Hitler, potem ko je leta 1933 prevzel odgovornost za celotni narod, prerasel Stranko in njeno doktrino, vse pa bi se povežalo na osnovi obnove in združitve v odgovornosti do zahodnega sveta. Ta vera je bila zmota, ki sem jo spoznal iz dogodkov 30. junija 1934. toda leta 1933/34 so me privedla v vmesni položaj, da sem priznaval socialno in nacionalno (ne nacionalsocialistično), z biologizmom strankine doktrine pa zanikal duhovni in metafizični temelj, ker socialno in nacionalno, kot sem uvidel sam, po bistvu ni bilo vezano na biološko-rasni svetovnonazorski nauk.« (Jacques Derrida, »La main de Heidegger«, v: *Heidegger et la question – de l'esprit à autres essais*, Flammarion, Paris 1990, str. 181. Celotno besedilo Heideggrovega pisma rektoratu je prevedeno v zborniku *PRIMER Heidegger (...)*, str. 34–46.

tako kaže kot varuh presežnega bistva nacizma, pastir relikviarnega ostanka nacizma, poslednji čuvaj tistega dragocenega ognja, ki tako žge kot razsvetljuje: Derrida svoje branje Heideggra zaključuje s Heideggrovim branjem Traklovega pesništva, v katerem se skuša zasnovati nemetafizični pojem duha, ki omogoča vso metafiziko – duh je »tisto plamteče (...) iz-sebje (Ausser-sich), ki svetli in pušča vzžareti, ki pa vendar tudi razjeda in vse razje v belino pepela. (...) Tako razumljeni duh bistvuje v možnosti blagega in uničevalnega. (...) Zlo je zmeraj zlo nekega duha.«⁵ Heidegger kot pastir in varuh duha, resničnega duha nacizma, ki s Heideggrovo mislijo *unheimlich* straši in nemrtvo vztraja v teoretski zgodovini poveljne Evrope.

Heidegger zdaj v poveljni Evropi dobiva obris nelagodnega ostanka, neprostovoljnega spominka nacizma: Heidegger – bivši nacionalsocialist, ki še kar poganja kolesje poveljne humanistične misli; Heidegger kot varuh rešilnega, ki rase sredi skrajne nevarnosti nacističnega, kot varuh nekega obscenega objekta, ki povzroča zadrego Zahoda in ki bi ga ta rad kot relikvijo grozot, ki jih je nacizem povzročil, odstranil čim dlje od sebe, a ki ga Heidegger, ta nori preroški starec, ne pusti pokopati in vztraja pri njem kot rešitvi samega propada trohnečega Zahoda. Ta motiv relikviarnega, nemrtvega objekta nacizma, ki še dolgo po vojni kar vztraja v osrčju tega, kar je na Zahodu najbolj dragocenega, je karseda pogost motiv tudi v poveljni zahodni popkulturi in to zlasti v šestdesetih. V Kubrickovi genialni filmski farsu *Dr. Strangelove ali kako sem se naučil ne skrbeti in vzljubil bombo* so Združene države, največja od zahodnih zaveznic v vojni proti nacizmu, prisiljene kot svojega vodilnega strokovnega svetovalca vladi zaposlovati bivšega nacističnega znanstvenika – doktorja Merkwürdigerliebe, ki je s prestopom prevedel le ime, v podobi pa ostaja nelagodno očitno, celo pretirano, karikirano nacistična figura; parodija nacista, nenadzorovano obsedenega s tipskimi rituali, frazami in gestami popkulturno posredovanega stereotipa nacizma. Povsem enakovreden motiv karikature bivšega nacističnega znanstvenika, zaposlenega v ameriški vladi, najdemo v figuri Dr. Eierkopfa v Barthovem romanu *Giles Goat-*

5 Nav. po Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 58–59. ustrezne strani v Derridaju (*O duhu*): 122 in naprej.

Boy, prav tako napisanem v šestdesetih.⁶ Težavnost odnosa med Zahodom in nacizmom je ta, da je slednji njegova blamaža prav zato, ker hkrati sovpada s skrajno realizacijo njegove usode – ta napetost pa pride najbolj do izraza prav na področju vednosti. Nacistična znanost, ki med objekte vključi še človeka, realizira tiho predpostavko vsake znanosti. Ena hujših zadreg povojnega Zahoda je, kaj storiti z njenimi rezultati, s po sebi visoko cenjeno presežno vednostjo, ki pa svoj nastanek dolguje grozljivi, travmatični kršitvi neke druge osnovne zapovedi Zahoda. Zadrega ob naci-znanosti razgali konflikt med dvema vrednostima, ki v temelju določata zahod – vrednostjo vednosti in vrednostjo človeka.

196

Če Kubrickov *Dr. Strangelove* tako nastopa kot v karikaturi strjen duh nacizma, ki straši povojni demokratični Zahod kot obceni objekt, funkcionalno zakopan v njegovo osrčje – kot njegovo izključeno in hkrati utemeljujoče – pa tudi samega doktorja na analogen način straši nek objekt – njegova desna roka. Desna roka *Dr. Strangelova* je tista, ki proti njegovi volji kar naprej izdaja njegovo nacistično preteklost in ki kljub doktorjevim krčevitim poskusom njenega nadzorovanja, vztrajno in togo skače v nacističen pozdrav. *Dr. Strangelova* obseda karikirana forma nacizma, njegove poskuse uglajenega, s politično korektnostjo povojne amerike skladnega govora kar naprej prekinja in maliči čista forma nacizma brez duha – nacistične fraze, geste in gesla, ki kljub vsemu njegovemu trudu sunkovito prebijajo njegov diskurz in krčevito stresajo njegovo telo. Roka *Dr. Strangelova* kljub svoji pripetosti na konkretno zgodovinsko referenco v vsem uteleša generične lastnosti tipičnega komičnega objekta, ki v zgodovini komedije vztraja že od njenega začetka faličnih prevodov – gre za objekt, ki je na junaka nekako nataknen, prilepljen in misli s svojo glavo, neodvisno od junakove volje; junak ga hoče potlačiti in nasilno spraviti pod nadzor, a se ta stalno izmika in

6 ki se zaključi povsem v duhu Heideggrove obrambe duha, a z nekoliko bolj duhovito noto: »Strast, ki povzdiguje, je tudi tista, ki preganja; če pod predavalnicami Nove Tamanije res ni več mračnih mučilnic, pa manjka tudi v nebo dvigajoči se zvonik nad njimi. Vpis ni bil še nikoli večji, pa tudi povprečnega študenta niso nikoli manj zanimali Zaključni izpiti.« (John Barth, *Giles Goat-Boy*, Doubleday&co., Garden City 1966, str. 707.)

najde način, da se izrazi prav skozi to, s čemer se ga skuša zakriti.⁷ Ista težava pesti slavno figuro Grunfa v enem najbolj priljubljenih serialov v bivši Jugoslaviji, Alanu Fordu. Tudi Tajna grupa TNT ima kljub totalni revščini in primitivnosti svoje organizacije za svojega znanstvenika, kot se spodobi, zaposlenega bivšega nacističnega. In tudi Grunfu enako odvezano smisla tolče ven naci-pozdrav kot neuničljivi komični objekt, ki povzroča blamažo v povojni demokraciji, a ki ga je ta prisiljena tolerirati, ker rabi vednost njegovega nosilca. Genialnost in čista komičnost Grunfovega pozdrava je v tem, da je vedno zakrit kot neka nevtralna, neideološka gesta (»Izvinjavam se za zakasnenje, visosti, imao sam ovolik kup papira da sredim«, javi Grunf ob prihodu v štab in z roko, ki naznačuje višino kupa dotičnih dokumentov, izvede heil-hitlerja): tudi tu komični objekt najde način, da se strdi na površini vsake situacije.⁸ In če se po tem krajšem ekskurzu/šnelkurzu iz teorije komičnega objekta vrnemo k problematiki Heideggrovega nacizma, ob pozornem branju najdemo zabeležko čudovitega Grunfa, ki se našemu mislecu zgodi na robu taistih šestdesetih – na koncu pogovora o zenu in umetnini z japonskim filozofom Shinichijem Hisamatsujem ; tj. v pogovoru s še enim ostankom napačne strani Velike vojne. Poglobljeno, preiščeno in skrajno politično korektno debato o statusu umetnosti na Vzhodu in Zahodu, Heidegger konča z naslednjimi nekaj besedami (in eno gesto):

»Postalo je jasno, da s svojo predstavo (namreč s predstavo neposredne stalne poti) sploh ne moremo priti do tam, kjer Japonci že so. Zato bi rad končal s koanom, ki je bil mojstru Haikunu najbolj ljub: (z dvigom roke): poslušaj zvok

7 Alenka Zupančič, na katere raziskavo o komičnem (Alenka Zupančič, *Poetika: druga knjiga*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2004) se pri konceptu komičnega objekta terminološko sklicujem, njegovo najelementarnejšo pojavitev najde v falosu Starih (gl. Zupančič 2004, zlasti str. 236 in naprej): falosu kot delu organskega telesa, ki ga simbolna zareza osamosvoji v zgolj nataknen in od telesa, iz katerega izrašča, dejavnostno neodvisen delen objekt – organ, v katerem lahko uživamo in razmišljamo izven sebe.

8 Analogen primer je na primer komični objekt-opeka v stripu Krazy Kat, kjer vztrajna skrb policista Pupa, da bi svojega varovanca zaščitil pred metom opeke v glavo, tako da ga pelje na vsa mogoča različna prizorišča, rezultira le v vztrajnem vznikanju opeke iz priročnega materiala vsake nove situacije: če ga pelje na sneg, se izoblikuje kot kepa; če ga pelje v stari egipt, kot del piramide, itd.

ploska ene roke!»⁹

Treba je poudariti, da v skladu s teorijo komičnega objekta v tej anekdoti ne gre za poanto, da bi Heideggru tu nehote na plan udaril nek latentni nacizem – da nam salutira Heideggrovo nezavedno, mimo volje Heidegggra samega, iz mesta, kamor je potlačil svojo »resnično politično opredeljenost« – ampak se ta vznik nacizma dogaja povsem površinsko: osvobodena vsake substancialne opore (brez potrebe po, na primer baziranju v »prikitem Heideggrovem nacizmu«) na dan udarja čista forma nacizma. Ta, v tem tekstu že drugi ostanek nacizma, ki se v tej zgodbi vrača strašit Heideggrovo misel, je diametralno nasproten tistemu, na katerega Heidegger zavestno pristaja z vztrajanjem na duhu kot nemetafizičnem ostanku nacizma, ki naj bi ga bilo treba varovati onkraj vsega z metafiziko rase okuženega udejanjenja zgodovinsko-faktičnega nacizma. Heidegggra pa v naši anekdoti ne obseda duh, ampak črka nacizma, čisti ritual, forma in gesta zgodovinsko faktičnega nacizma.

198 Če Heidegger vztraja pri »notranji veličini nacizma« kot neodvisni in nedotaknjeni od njenega faktičnega udejstvovanja v nacionalsocialistični politiki, pa je prav ta poteza »vztrajanja« in »neodvisnosti« to, kar ima to »trdo jedro« skupnega z omenjeno zunanjo, ritualno-gestualno formo samega faktičnega nacizma v Heideggrovi Grunf-epizodi: to, kar je vseskozi nastopalo kot zgolj zunanja, formalna opora nekega globinskega svetonazora faktičnega nacizma, se komično odcepi, osamosvoji in straši po povojni Evropi kot nemrtvi objekt-nacizem; forma, osamosvojena substancialne vezave na vsebino, ki brez Heideggrovega hotenja vznika na površju njegovega diskurza in ga blamira kot nemrtvi, nesmisleni ostanek nacistične preteklosti. Na eni strani imamo globoko »notranjo veličino« nacizma, trdno jedro, na katerega se Heidegger opira onkraj njene potvorbe v faktičnem nacizmu, na drugi pa najbolj zunanji, najbolj efemerni izrastek *samega faktičnega nacizma* – in oba se srečujeta v funkciji od svoje faktične, zgodovinske ustreznice neodvisnega, vztrajajočega, relikviarnega objekta.

9 Gre za pogovor z naslovom »Die Kunst und das Denken«, objavljen v zborniku *Heidegger und Japan*, navajam pa ga po Tine Hribar: »Budistični nič in/ali budistična praznina« v: Shinichi Hisamatsu, *Polnost ničā; Satori*, Obzorja, Maribor 1995, str. 104.

Nacistični pozdrav je »samo gesta«, brez substancialne osnove, katere gesta naj bi bila. »Samo gesta« je tudi izraz, ki ga Henri Bergson v svojem slavnem esejju uporabi za označitev fenomena smeha: smeh je komajda zares kazen, je samo gesta,¹⁰ ki odgovarja prav tako nebitvenemu prekršku, zgolj gesti, ki se zgodi, ko »se na živo telo natakne nekaj mehničnega«. Gesta je pri Bergsonu parazitska; kot to, kar je na človeku ponovljivega in spominja na preprost mehanizem, ogroža njegovo »neponovljivo življenje«. ¹¹ Gesta kot nacistični pozdrav se v omenjeni epizodi natakne na Heideggrovo živo osebo in ga spreminja v nehotenega komičnega junaka, po katerem straši nekaj avtomatskega, osamosvojenega žive podlage, katere izraz naj bi bilo. Heideggrova misel je Bergsonovi sorodna¹² v nasprotovanju mehanizaciji, avtomatizaciji, skratka tehnologizaciji človeškega – gotovo bi nasprotovala tudi gesti, kot jo definira Bergson; gesti, ki spreminja človeka v avtomat in ga dela za nek mehaniziran objekt.

Neka druga gesta, nek drug očitek Heideggro: Derrida, s katerim smo začeli našo razpravo, v nekem intervjuju Heideggrovi kritiki Nietzscheja očita ravno zanemarjanje njegove »geste«. ¹³ Heideggrovi kritiki Nietzscheja, kakršni lahko sledimo na primer v *Evropskem nihilizmu*,¹⁴ po črki dejansko ni mogoče ničesar očitati – kaj pa po duhu? Heideggrova kritika Nietzscheja zgreši nekaj, česar ni

10 »Družba pa tu ne more poseči vmes z gmotno prisilo, ker ni bil gmotno prizadeta. Pred seboj ima nekaj, kar jo vznemirja, vendar samo kot simptom – to je komajda grožnja, kvečjemu gesta. Zato bo tudi odgovorila s preprosto gesto. Smeh mora biti nekaj takega, nekakšna *družbena gesta*.« (Henri Bergson, *Esej o smehu*, Slovenska matica, Ljubljana 1977, str. 21.)

11 »Gesta, ljubosumna na besedo, teka za mislijo in hoče tudi sama biti za tolmača. (...) Naj se torej gesta razvname enako kot misel! Naj sprejme temeljno postavbo življenja, namreč to, da se nikoli ne ponavlja! Tu pa se mi zazdi, da se neki gib z roko ali glavo, zmeraj isti, od časa do časa povrača. Če sem ga opazil, če me je lahko raztresel, če ga v nadaljnjem poteku čakam in če pride tedaj, ko ga pričakujem, se bom nehote zasmel. Zakaj? Ker imam zdaj pred seboj mehanizem, ki deluje samodejno. To ni več življenje, to je avtomatizem, ki se je vgnezdil v življenju in ga posnema. To je komičnost.« (ibid., str. 27)

12 In Derrida dejansko vztraja, da je bil Bergsonov vpliv na Heideggro podcenjen.

13 »Heideggrovo branje Nietzscheja, ki sem ga vedno imel za izredno pronicljivega in s katerim sem se v tistem trenutku res veliko ukvarjal, se mi je zdelo zelo močno, obenem pa je spregledalo Nietzschejevo gesto.« Jacques Derrida, »Heidegger v Franciji«, v: Nova revija 65-66, str. 260.

14 Martin Heidegger, *Evropski nihilizem*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971.

v samem kajstvu tega, kaj Nietzsche trdi, pač pa v načinu – rečeno staromodno a z ustrezno navezavo na temo Derridajevega teksta – v duhu Nietzschejevega izjavljanja. Ali gre v tej od Heideggra zgrešeni Nietzschejevi gestualnosti res za Nietzschejev »duh«, ali pač za neko črko, ki je še bolj razrešena duha kot tista, na katero se pri svojem branju Nietzscheja opira Heidegger; za gesto, razrešeno podrejenosti duhu, dojetem kot njena substancialna osnova? Kako definirati ta »duh Nietzschejeve gestualnosti«? Heidegger Nietzscheja drži za besedo – za besede, kot so »vrednost«, »nadčlovek«, »volja«, »moč«, in preko katerih ga zlahka prikaže kot skrajni izraz novoveškega subjektivizma, subjekta kot substancialnega izvora vrednosti sveta, itd. – vendar Nietzscheja pravzaprav ni moč prijeti za besedo: na njegov duh naletimo šele v gesti.

200

Kaj mislimo, ko govorimo o Nietzschejevi gestualnosti? Gesta je nedvomno nekaj, kar se dodaja golemu povedanemu izjave; delež teksta, ki terja vračunanje intence povedanega, perspektivo izjavljanja in »kam meri« povedano; vračunanje vira in tarče izjave, ki pa nista zvedljiva niti na »izvor« niti na »telos« v tradicionalnem smislu. Gre za intenco izjave, ki pa ni zgolj strateška. Gesta nekega teksta je vmes med njegovo objektivno substancialnostjo (kjer trdi le to, kar trdi, po črki in ga je moč prijeti za besedo ter razumeti zgolj iz njega samega, brez sklicevanja na tekstu zunanje) in zgolj-strateškostjo (kjer je vse, kar tekst trdi, le v relaciji do neke druge izjave, le kot kontra nekemu drugemu stališču, zgolj-perspektiva, ki naj uravnoteži drugo zgolj-perspektivo): gesta je strateška substancialnost in substancialna strateškost – tekst vedno veže na nek singularni, delni in učasovljeni pogled, ki pa ni zvedljiv na »osebo« ali »individuuma«, ampak je prečiščen v breztemeljni, neosebni objekt-vrzel kot občo singularnost. Gesta je tako tudi vmesna glede na brezavtorsko nasebnost teksta in lociranjem teksta v nekem specifičnem avtorju in njegovi individualnosti, na katere izraz ga lahko zvedemo. V slikarstvu je gesta ime za likovni element, ki ga sestavlja sled gibanja avtorjevega telesa v sliki – na primer vidna poteza – ki pa ne terja sklicevanja na telo, ki je sled pustilo, temveč se pojasnjuje zgolj iz sebe, kot likovni element. Aplicirano na tekst to povsem ustreza Agambenovemu povzetku Foucaultove

opredelitve avtorske funkcije (ki jo Agamben v naslovu teksta izenačuje z gesto).¹⁵ Avtorska funkcija je prazen prostor, ki ga v tekstu pusti avtor, potem, ko je v njem pustil svoje sledi; prostor, v katerega se nato umesti bralec in se priklopi na lebdeče sledi avtorja, ki lahko začasno postanejo tuje-njegove.

Avtor kot gesta v tekstu nikoli ne nastopa kot osebna identiteta, orisana s konturo zaključenega in celega telesa: fizično pa je lahko prisoten v njem skozi svoje delne objekte, fragmente telesa, kot je ravno Heideggrova roka, o kateri v nekakšnem nadaljevanju spisa o duhu govori Derrida.¹⁶ Heidegger se na roko opira kot na nek del sebe kot osebe, ki pa ima nekako občo veljavo, ki je več kot le njegova roka, ki se lahko odlepi in postane vsakogaršnja roka.¹⁷ Heidegger odide iz teksta, v njem pa pusti svojo roko. Bralec vstopi vanj in si natakne Heideggrovo roko. Kakšen je odnos med Nietzschejevo gesto in Heideggrovo roko? Gesta je pri Heideggro stvar roke.¹⁸ Roka je koncentrirana gesta, strjena, zamrznjena gesta. Heidegger spregleda gestualni element Nietzschejeve misli, toda le-ta se mu (na koncu pogovora z Japoncem, seveda, a že v prevzemu rektorata) nato vrne iz potlačenega kot nekaj, kar straši, kar obseda njegovo telo in ga pahne v pomoto identifikacije z nacizmom, kot napačna gesta, kot potlačitev vsake geste, ki se maščevalno vrne kot ideološka gesta in ki se strjena v povsem prazen obrazec ne neha in ne neha vračati v kontingentnih gibih roke, kot komični objekt.

15 "Sled avtorja se nahaja samo v singularnosti njegove odsotnosti" je Agambenov citat Foucaulta (Michel Foucault, »Kaj je avtor«, v: *Sodobna literarna teorija*, Krtina, Ljubljana 1995), Agamben sam pa ga povzema s temi besedami: »Ali to pomeni, da je mesto misli in čustev v poeziji sami oziroma v znakih, ki sestavljajo njen tekst? Ampak kako bi lahko nek list papirja vseboval neko misel ali neko čustvo? Neka misel ali neko čustvo po definiciji zahtevata nek subjekt, ki ju misli in čuti. Potrebujemo torej nekoga, ki bo vzel knjigo v roke in tvegati branje, da bosta tako postala misel in čustvo navzoča. To pa pomeni, da bo bralec zavzel natanko tisto prazno mesto, ki ga je zapustil avtor, pomeni pa tudi, da bo ta individuum ponovil isto neizrazno gesto, skozi katero je avtor pričal o svoji odsotnosti v delu.«

Giorgio Agamben, *Avtor kot gesta*.

16 Gre za v opombi zgoraj že navedeni spis »Le main de Heidegger«, v: Jacques Derrida, *Heidegger et la question...*

17 Enako velja za Descartovo roko in predmete v njegovi sobi, ki jih *sub speciae aeternitatae* motri na začetku *Meditacij*.

18 Ibid., str. 195.

Heidegger je za svojo pomoto, za svojo napačno gesto, dosledno krivil Nietzscheja – vsa povojna leta ga predstavlja kot skušnjavca, ki da ga je speljal v to pomoto.¹⁹ Po lastnem razumevanju naj bi Nietzsche Heideggra torej nekako obsedel in ga proti njegovi volji pahnil v nacistično pomoto – Heidegger takrat očitno ni bil povsem on sam, kot se mu zdi, ampak ga je obvladoval Nietzsche, počel je nekaj namesto Nietzscheja, za Nietzscheja; kar se mu je zdelo, da je zvesto Nietzscheju. Toda zdi se, da gre predvsem za to, da je Heidegger Nietzschejevo željo, ki naj bi jo nacizem izpolnjeval, katastrofalno narobe razumel – to pa ravno zato, ker je zgrešil njegovo razsežnost geste. Nietzsche na gesto že vnaprej računa kot na v bistvu neavtentičen in nesubstancialen element svoje misli, zavestno operira z lastno avtomatskostjo in lastno komičnostjo. Kot vsi komični junaki je brezskrbno in s polnim privoljenjem priklopljen na nekaj, kar je izdelal sam, a kar misli s svojo glavo – in ravno zato Nietzsche za produkcijo svojih brezumnih gestualnih pritisklin, tudi za tistimi, ki si med seboj nasprotujejo, lahko scela stoji. Heidegger ne – nietzschejansko lebdečo, brezcoreninsko gesto izključuje kot neavtentično, zato se mu ta vrača kot nekaj usodnostno-substancialnega, kot nekaj realno tujega, kar ga demonično obsede in pahne v usodno zmoto ter ga še leta pozneje spreminja v neprostovoljnega komičnega junaka, kot unhemilich odsekana roka, ki mimo njegove volje izvaja nacistične pozdrave na mednarodnih

19 Ta podatek sem dolžan naslednjemu pasusu iz članka J. Schmidta, *Wozu Hermeneutik*, ki Heideggrovemu sklicevanju na Nietzscheja brez zadržka verjame: »To vstavljanje subjekta v revolucionarni moment poetskega dogodka popači njegov obet in nazadnje postane politična nevarnost Nietzschejeve misli. Za to prikrito sklicevanje na subjekt gre tudi pri nevarnosti, ki ji je podlegel Heidegger, ko je nagovoril ljudstvo v »Samopostavitvi Nemške univerze« in ki jo je pozneje v življenju priznaval, ko je spet in spet omenjal, da ga je »Nietzsche zašil.« (Schmidt, str. 45) Tudi zgoraj omenjeni pasus iz *Uvoda v metafiziko*, kjer pride do blasfemične reference na »notranjo veličino« nacizma, se izteče v povezovanje napake, ki naj bi povzročila ta odklon nacizma od svoje notranje veličine, z Nietzschejevo strategijo (*Uvod v*, str. 199). Tu se moram strinjati s Slavojem Žižkom, ki trdi, da – nasprotno – Heideggerjev problem ni bilo podleganje sklicevanju na subjekt, ampak ravno umik pred soočenjem z »breznom radikalne subjektivnosti«. (Žižek, str. 186)

simpozijih.²⁰

Narekovani duh

Iskreno povedano je slavna Derridajeva izpeljava pritihotapljenja duha v Heideggrov opus preko krinke narekovajev natančno pogledano nekoliko prisiljena: Heidegger »duh« na začetku *Biti in časa*, kot poudarja Derrida, terminološko prepove kot enega od pojmov tradicionalne metafizike (skupaj s pojmi subjekta, duše, zavesti, osebe), ki ne misli eksistencialne analitike in zato, kljub temu, da s temi pojmi meri ravno na določitev nečesa diametralno nasprotnega od stvari, hočeš-nočeš bit človeka sama postvarja v hypokeimenon

203

20 Žižkova kritika Heideggrovega skoka v nacizem ubira soroden ton: Heideggru se je nacizem zgodil, ravno ker je bil premalo političen, ker se ni hotel zares angažirati kot politični subjekt. Ker ga je odbijala slepa, nepremišljena gestualnost čisto političnega in se ji ni hotel zavezati, je do geste ostajal na objektivni distanci, ta pa se mu je zgodila sama, nehote, opazi jo šele retroaktivno (glej, glej, kakšno neumno gesto sem naredil). Za Žižka je Heidegger okleval pred vsakim ontičnim angažmajem zaradi nujne pozabo ontološkega horizonta, ki slednjega utemeljuje (nezmožnost hkrati delovati in misliti ontično utemeljenost svojega delovanja): »Tisto, česar Heidegger ni zmožen sprejeti, je konkreten politični angažma, ki bi *vzel nase* svojo konstitutivno slepoto – kot da bi s pripoznanjem zevi, ki ločuje zavest ontološkega horizonta od ontičnega angažmaja, razvrednostili vsak ontični angažma, mu odvzeli njegovo avtentično digniteto.« (Žižek, str. 183) Heidegger ostaja Nietzschejev modrijan, »hladen v hladni senci«, ne da bi vedel, da nehote sedi v senci zla. Toda treba je reči še več: ali ni že predvidevanje dveh ravni, ontične in ontološke, predvsem pa njunega odnosa kot odnosa utemeljevanja, nezvest Heideggrovi misli? Dejansko obstaja le ontični angažma, ki je plavajoč, neutemeljen, ontološki horizont je le luknja-objekt v ontičnem angažmaju, s priklopom na katerega sproti krmarimo angažma. Ne gre za to, da bi bili, kot pravi Žižek, znotraj ontičnega slepi za ontološko podlago, ki skrivoma usmerja naše delovanje – ničesar ni, za kar naj bi bili slepi, ontološka dimenzija je le razpoka, imanentna ontični akciji, »ontološka podlaga« je izrastek akcije, ki ga ta sproti proizvaja. To je *modus operandi* vedno strastno angažiranega Nietzscheja, ki ga zgreši Heidegger. Gestualnost ni »nepremišljena«, gestualnost je misel kot zunanja, kot sproti se odvijajoča v zunanosti nekega izrastka, ki misli moje misli zame. Tu spet najdemo pot k misli samega Heideggra, ki sama zase trdi, da se ne odvija v glavi, ampak v roki.

– substancialno podlago fenomenalnega.²¹ Heidegger se pojmu duh tu izogiba v imenu še doslednejše metafizične intence, še doslednejšem nasprotovanju zvajanju človeka na stvar, pa četudi na stvar, ki je podlaga vsem drugim.²² Heidegger vztraja na terminu tu-bit ravno v imenu nepostvarjenega bistva človeka, ki je zdaj določeno izključno iz njegovega odnosa do biti (kot nagovorjenega od vprašanja biti, pozneje kot pastirja biti, itd.). Težava sklicevanja na duha v njegovem rektorskem govoru kot »sile, ki prihaja iz najglobljega ohranjanja njegovih moči, ki koreninijo v zemlji in krvi naroda«²³ je (tako iz heideggerjanskega stališča kot iz stališča komičnega materializma) ravno v dojemanju duha kot substance,

204

21 Derrida 1999, str. 24–27. Ustrezne strani v *Biti in času* se nanašajo na deseti paragraf: *Razmejitev analitike tubiti od antropologije, psihologije in biologije*, str. 74–80. »Vsaka ideja »subjekta« – kolikor ni razjasnjena z neko predhodno ontološko temeljno določitvijo – ontološko še sledi nastavku subjekta (hypokeimenon), pa naj se ontično še tako živo brani pred »duševno substanco« ali postvarjenjem zavesti«. Stvarnost samo je treba izkazati v njenem ontološkem poreklu, da bi lahko vprašali, kaj naj *pozitivno* razumemo z nepostvarjeno *bitjo* subjekta, duše, zavesti, duha, osebe. Ti nazivi imenujejo vsa fenomenska okrožja, ki so določena in ki jih je mogoče izoblikovati, njihovo uporabo pa vedno spremlja pomenljiva odsotnost potrebe, da vprašamo po biti tako označenega bivajočega. Nikakršna terminološka samovolja torej ni, če se pri označitvi bivajočega, ki smo mi sami, izogibamo tega naziva, kakor tudi izrazov »življenje« in »človek«. (Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 75–76.)

22 Kot bomo videli v nadaljevanju, je komična strategija premaganja metafizike diametralno nasprotna: izvoru ne jemlje substancialnosti, pač pa mu jo dodaja in tako Stvar (heideggrovsko vrhovno bivajoče) spreminja v banalen objekt, ki šele nato z očitno absurdnostjo, kontingentnostjo in nesmiselnostjo svoje prisotnosti v temelju sveta po ovinku producira Realno/Bit kot svetu imanenten razcep (ki pa se za nazaj izkaže kot že postuliran v samem pojavu ekstimnega objekta kot tisto oddeljujoče enega segmenta bivajočega od ostalih). Z vztrajanjem na spreminjanju vsega v banalen objekt praznine Realnega nikakor ne izgubimo, kvečjemu ga produciramo, medtem ko smo z izhodiščnim vztrajanjem na praznini Realnega vedno prisiljeni izključiti neke minimalne objektne ostanke, ki se nas nato vračajo strašit kot *unheimlich* dvojnik komičnega objekta.

23 Ki mu neposredno predhaja ovržba duha kot »prazne bistrournosti« in »nezavezujočega duhovičenja« (Oba navedka po: Derrida 1999, str. 45–46. Celoten tekst je dostopen v PRIMER Heidegger, str. 9–16.), se pravi presek med *Geistom in Witzem*, med duhovnim in duhovitim, ki je za nas kot zagovornike komičnega duha skrajno zgovorna. Pri komičnem, kot bi ga radi zastopali, seveda nikakor ne gre za neko »nezavezujoče duhovičenje«, ne gre pa tudi za »koreninjenje v zemlji in krvi«, ampak gre prav za eksistencialno, temeljno zavezo nečemu brez koreninskemu, opiranje na lebdečo materijo, ki je naš lasten svojeglav izrastek ali naš lasten osamosvojeni produkt.

kot podlage, v kateri je moč koreniniti, ki pa je hkrati povsem odvezana vsake subjektivnosti (v tem smislu, poudarja Derrida, je Heidegger v rektorskem govoru še kako zvest prepovedi postvarjenja človeka, saj je ta postvarjeni duh povsem nečloveški).²⁴

Heideggerjanski obrat se bo od tu naprej pomaknil v odmik od človeka kot izhodišča misli o biti in to v taki meri, da ga vedno bolj nečloveški duh ne bo več niti odkrito nagovarjal, kot se to še dogaja v nacistični epizodi, temveč se bo le temačno duhovno svetil iz zakritega izvora, čakanje na zaton zahoda in vzpon utopije pa se bo iz neposredne politične akcije razvleklo v neskončnost potrpežljivo zadržujočega še-ne-ja. Tudi ta strategija učinkovito onemogoči vsako fašistoidno vulgarizacijo duha. Toda komični obrat bi bil ubral od te točke diametralno nasprotno pot: rektorskemu govoru bi lahko celo v celoti prikimal, če bi bilo človeško koreninjenje v z zemljo teritorializiranem duhu ustrezno nadomeščeno s pripetostjo na nek lebdeč objekt lastne izdelave. Komični objekt, na katerega je pripet, je kljub temu, da je njegov lasten izrastek, človeku po eni strani – prav tako kot duh – skrajno tuj in nedojemljiv, a po drugi strani – na koncu vica – se razkriva kot človekov komični dvojnik, v katerem prepozna samega sebe kot drugega. Komični angažma prav zato, ker se zaveda dvojniškega statusa svojega izključenega ne more biti zares izključujoč (v smislu poboja Židov itd.), hkrati pa zato, ker se pripenja na lasten izrastek kot na Absolut, ne dopušča razbremenitve krivde s sklicevanjem na Drugega, ki naj bi me v angažma zapeljal. Ne sme se dopustiti misli, da se je Heidegger zmotil, ko je mislil, da vidi Drugega v Nietzscheju ali v Stranki, medtem, ko je njegov resnični Drugi ves čas ostajal

24 »V tem povečevanju je jasno vsaj to, da duh tu nima več smisla metafizične subjektete. V tem oziru tu ne prihaja do nobenega protislovja z *Sein und Zeit*.« (Derrida 1999, str. 46) Pravi kontrast z *Biti in časom* rektorski govor tvori v obratu od tubiti k asubjektno dojetem duhu. Nacistična epizoda je tako že del obrata, ne skrajna točka faze pred obratom. Težava Derridajevega argumenta je prav v spektakularnem najdenju »manjkajočega člana« med enim in drugim modusom mišljenja, vznikom duha v narekovajih proti koncu *Biti in časa*, ki ob ponovnem branju omenjenega pasusa daje vtis prisiljenosti, saj v njem Heidegger očitno zgolj sooča svoj diskurz s Heglovim in zato enega delno prevaja v drugega. Zdi se, da Derrida tu podleže skušnjavi pokazanja na neko skupno točko, ki bi nekako osmislila nenavadnost tega obrata od tubiti k duhu – katere umanjkanje pa je spričo radikalnosti samega obrata pravzaprav edino pričakovano.

Traklov duhovni somrak – Drugi je vedno tisti, ki si ga izberem, vedno je Stvar moje lastne izdelave.

Zemlja in objekt

Heidegger je eden največičastnejših kritikov metafizičnega diskurza temeljenja, toda ob značaju, ki ga zemlji pripiše v rektorskem govoru in ki smrdi prav po regresiji k metafiziki temelja, se vzbuja vprašanje, če je element zemlje, ki igra precejšnjo vlogo tudi v njegovem povojnem opusu, res sposoben razumeti povsem nemetafizično. Element zemlje, kot tudi element razkrivanja kot nečesa od človeka neodvisnega in njemu predhajajočega, sta tista, ki Heideggrovo spodmikanje temeljev metafizike (tako odpoved subjektu kot hypokeimenonu kot tudi vztrajanje na imanenci proti transcendenci biti) ločujeta od poststrukturalističnih popularizacij tipa »vse je jezik, nič zunanjega ne obstaja, vsako opiranje na neko jeziku predhajajočo realnost je fantazma, itd.« – in to je v veliki meri njegova odlika.

206

Toda oglejmo si, kaj stori izdatno materialistično naravnani komični junak, če mu dekonstrukcija trdna tla pod nogami spremeni v izdajalsko močvirje? Komični junak se ob razblinjenju metafizičnega temelja opre na lasten notranji razcep, ki ga razdeli na več delnih objektov, ti pa nato komično temeljijo in prejemajo smisel eden od drugega – kot v znani epizodi iz analov barona Münchausa se komični junak iz močvirja privleče za lase: razcepi se na baronaroko in barona-ostalo telo in se tako utemelji/obesi na lasten izrastek. Komični materializem, skratka, je materializem delnega objekta, človek se v njem ne opira na trdnost zemlje, ampak na trdnost lastnega penisa ali svojega fetiškega objekta – ne opre se na nekaj, kar mu predhaja in je od njega neodvisno, ampak na nekaj, kar izrašča iz njega ali je njegov lasten proizvod, a je glede nanj samostojno in misli s svojo glavo. Komični materializem se opira na materijo kot proizvedeno, fragmentarno in lebdečo.

»Zemlja« je stalna referenca tudi v Bahtinovi karnevalski kulturi, a zemlja tu ni dojeta kot neka abstraktna podlaga ali neproblematičen temelj, na katerega lahko brez potrebe po nadaljnjem vpraševanju odložim svoj diskurz, če se

utrudim, ampak prav kot proizveden, fragmentaren in lebdeč objekt. Zemlja je v karnevalu junakov povečani dvojnik, kozmos je tu praviloma opisan kot orjaško razkosano telo – telo pa je pri Bahtinu vedno mišljeno kot delni objekt: kot telo lukenj, svojeglavih izrastkov, telo, skozi katerega teče svet in ki po svojih izrastkih in luknjah tudi uživa. Tudi pri ciklični ontologiji kot religiozni osnovi karnevala je zemlja vedno proizvedena in fragmentarna; mitografsko je predstavljena bodisi kot razkosano telo, ki je ostalo po apokaliptičnem koncu prejšnjega kozmičnega cikla, bodisi kot del nečesa večjega in plavajočega: dlaka na hrbtu kakšne orjaške živali, ki plava skozi praznino. Zemlja je v ciklizmu nek lebdeč delni objekt, ne temelj. In vprašanje je, ali je Heidegger zemljo, vezano na kri ljudstva,²⁵ pripravljen zares dojemati na ta način.

Druga težava, ki se pokaže na tej točki, je, da se Heidegger sicer po eni strani zavzema za primat priročnostnega statusa sveta (v slavnem paragrafu iz *Biti in časa* vztraja na tem, da so stvari za človeka najprej priročne in šele naknadno lahko ugledane kot navzoče),²⁶ po drugi pa z angažiranjem *proti* tehniki (ki vse spreminja v razpoložljiv obstanek, nazadnje celo človeka, v imenu katerega in za katerega naj bi stvari postajale razpoložljive)²⁷ in *za* umetnost (ki stvari dopušča zgolj v njihovi biti²⁸ in je zato odlikovano človeška: človeka razlikuje od živali prav to, da je kot nagovorjen od biti zmožen dostopati do stvari kot takih, v njihovi biti in ne zgolj kot do svojih uporabnih objektov)²⁹ ustvarja neko nenavadno

25 Tudi nacionalne specifike so v komediji karseda doma, le da so tudi one tu skrajno karikirane maske, natakneje komičnim junakom, ki pa hkrati neprecenljivo določajo njihovo intimno identiteto.

26 *Bit in čas*, paragraf 15, zlasti str. 108–109.

27 »Brž, ko se neskrto tiče človeka izključno kot razpoložljiv obstanek (*Bestand*), torej niti več kot predmet (*Gegenstand*), in je človek znotraj tega brezpredmetnega (*Gegenstandlosen*) samo še postavljalec razpoložljivega obstanka (*Besteller des Bestandes*) – gre človek k skrajnemu robu propada, tja namreč, kjer naj bi samega sebe jemal samo še kot razpoložljiv obstanek (*Bestand*).« (Martin Heidegger, »Vprašanje po tehniki«, v: *Predavanja in sestavki*, Slovenska matica, Ljubljana 2003, str. 35.)

28 Prim. Ibid, str. 43–46.

29 Prim. Derrida 1990, str. 196: »Lahko bi rekli, da žival lahko jemajoče poseže po stvari in z njo manipulira v toliko, kolikor ne dostopa do stvari *kot take*. Ne pusti ji biti to, kar je v svojem bistvu. Nima dostopa do bistva bivajočega *kot takega* (*Gesamtausgabe*, 29/30, p. 290).«

napetost med primatom objekta in neodvisnostjo reči.³⁰ Seveda Heidegger tehnike in umetnosti ne zoperstavlja na enostaven način – umetnost kot izvorno grško *techne* je bistvo same tehnike, tisti rešilni aspekt postavlja, ki rase v samem srcu njegovega rušilnega aspekta v sodobni tehniki.³¹ Umetnost je neko izvorno, snujoče proizvajanje, *poesis*, ki se skriva v srcu slabe, tehnološke produkcije. Heidegger s svojim premaganjem metafizike vseskozi cilja na sestop k njenim temeljem, od tehnične proizvodnje k umetniški, od distancirane utilitarnosti k neposredni priročnosti, od pozabe biti k njeni misli. Zagata komičnega objekta, ki je hkrati materialen, a lebdeč; avtomatski, a neuporaben; neživ a tudi nemrtev, pa na zanimiv način moti to dihotomijo. Komični objekt je, kot nakazujejo zgoraj že omenjene Bergsonove analize, avtomatski. Ta avtomatizem se kaže skozi njegovo slepo, neživo ponavljanje, ki vztraja vsem subjektivim težnjam po vseskozi zavednem, avtentično neponovljivem delovanju navkljub. Komični objekt poseduje določene značilnosti tehničnega – toda tehničnega odrešenega ravno tiste *utilitarnosti*, zaradi katere to pada v nemilost pri Heideggru. Komični objekt je *tehničen* in nedvomno *proizveden*, a še zdaleč ni *razpoložljiv*. Komični objekt je osamosvojena, brezglava tehnika brez cilja, stroj, ki ne služi smotru svojega stvarnika človeka, ampak se vrti v prazno, samozadostno utemeljen v samem sebi. S komičnega stališča težava tehnike ni v tem, da bi bila preveč oddaljena od zemlje in ročnega dela, ampak v tem, da je še preveč »zemeljska«. Tehnika je problematična, dokler je še teritorializirana z logiko *kapitala*, ki ga

30 Heideggrovo nasprotovanje tehniki je v veliki meri nasprotovanje tehniziranju, v katerega se je zapadel nacizem, ko se je odklonil od svoje »notranje veličine«. Zanimivo je, da pri nacizmu ta gesta tehniziranja vsega, vključno s človekom, sovpada z neko totalno ideologijo narave (biologizma, retorike *Blut-und-Boden*). Heidegger v svojem nasprotovanju nacizmu nastopa tako zoper organicizmu kot zoper tehnicizmu in svoje zemeljsko, ročno *poesis* postavlja nasproti nacistični tehniki ter svojo stvar nasproti biologizmu, a na nek način se na manj faktično-nasilni, a bolj globinski ravni ujame v analogno past. Ko izključuje vsako avtomatizirano, strojno tehniko sploh in prisega na avtentično koreninjenje v zemlji svojega Umwelta, se ga bistvo tehnike polasti kot objekta na nek skrajno nesamolasten, *unheimlich* način. Nietzsche, ki na »potujeno« mišljenje s tehničnimi podaljški in odcepljenimi organi že izhodiščno pristaja, svoj objekt tako obvlada in ga jaha v smeri plodne *poesis*, ki ji Heidegger vsemu navkljub ostaja le komentator.

31 Ibid., str. 44–45.

imata Deleuze in Guattari za zadnjo v seriji teritorializacij, na začetku katere stoji ravno *zemlja* prvih ne-nomadov.³² Prekoračenje tehnike ni v sestopu k ročnemu delu kmeta, ki ima do svojih orodij še pristen, nepotujen odnos, ampak v popolnem odvezanju tehničnega vsakemu smotru – koristi, napredku, profitu – deteritorializaciji tehničnega, katere mesto je komični objekt. Če že iščemo bistvo tehnike v okviru kmečke pastorage, se ne gre ozirati po delovnem kmetu, ki v potu svojega obraza preživlja sebe in svojo družino, ampak v rahlo premaknjenem vaškem izumitelju, ki celo življenje posveti absurdnem projektu *perpetuum mobile* – tehničnemu izumu brez smotra, ki se zgolj perpetualno vrti v prazno.³³

Tu poskušamo soočiti Bergsonov in Heideggrov odpor do stroja (kot simbola potujitve, izzivanja, funkcionalizacije in utilitarizacije sveta in človeka) z deleuzovskim navdušenjem nad strojnimi kot neustavljivo, brezglavo vrtečo

32 Pri tem se seveda sklicujem predvsem na njunega *Anti-Ojdipa* (izvirna izdaja: Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Les Editions de Minuit, Pariz 1972).

33 Po mnenju Blaža Ogorevca vsaka vas premore vsaj enega norega izumitelja, obsedenega z večnim gibalom, in pred nedavnim je v leposlovnih rubriki Mladine temu fenomenu posvetil čudovito kratko zgodbo.

se proizvodnjo odvezano smisla.³⁴ Freud si pri Deleuzu pridobi točke prav kot odkritelj »nezavedne mašinerije, ki poraja smisel in sicer vselej v funkciji nesmisla«. ³⁵ Anarhični stroji se torej le ne vrtijo povsem v prazno: kroženje nesmisla proizvaja presežen, izkoreninjen smisel, prav tako kot tudi v komediji avtomatsko ponavljanje nikoli ne ostane brez učinkov presežnega smisla. Iz takega, komičnega koncepta tehničnega se nam tudi v okraju umetnosti lahko prikaže neka razsežnost tehnične, avtomatske »proizvodnje«, ki se od kapitalsko-tehnološke razlikuje predvsem po svoji nesmotrnosti in deteritorializiranosti – umetniško ustvarjanje pa kot priklopljenost na nek kontingenten objekt, ki omogoča nezavedno, nesmotrno *poiesis* presežnega smisla.

Tu smo trčili še ob drugo plat heideggerjanske opredelitve umetnosti –

210

34 Soroden odnos do stroja goji tudi futurizem, ki na podoben način kot Heidegger za nacizem, predstavlja neko doslednejšo formo sočasnega fenomena fašizma, ki ravno v radikalnosti svoje izvedbe (izključujoč teritorializacijo s fantazmami zlate dobe, zemlje in izbranih ljudstev, ki fašizem in nacizem delajo za ideologijo in ju obdarjajo z uničevalno močjo). Razlika med omenjenim fetišiziranjem povsem brezglave tehnike in Heideggrovo nagnjenostjo k avtentični proizvodnji iz začetka časov sicer ni zgolj v tem, da je ena obrnjena v prihodnost, druga pa nostalgичna. Heidegger nikakor ni zgolj nostalgik, kolikor vseskozi stremlje predvsem k udejanjenju svoje nostalgичne fantazme v sedanjosti in pri tem ves čas računa z usodnostno naravnostjo prevladujoče oblike postavlja v trenutni epohi bitne zgodovine. Pasus iz zadnjih strani *Vprašanja po bistvu tehnike*, »Naj lepe umetnosti pokličemo v pesniško razkrivanje? Naj se razkrivanje izvirneje zavzame zanje, da bi na svojem deležu namenoma gojile rast rešilnega, znova dramile in spočenjale pogled in zaupanje v tisto dopuščajoče? Nihče nemore vedeti, ali je umetnosti dopuščena (zagotovljena) ta najvišja možnost njenega bistva sredi najskerajnejše nevarnosti. Lahko pa se začudimo? Pred čim? Pred drugo možnostjo, da se vsepovsod ugnezdijo divjanje tehnike, dokler nekega dne ne prične skozi vse tehnično bivati bistvo tehnike v dogodju resnice.« (Heidegger 2003, str. 46), kaže na pravi razkol med deleuzovsko in heideggerjansko dimenzijo tehnike – tudi Heidegger dopušča možnost, da pot k izvornemu, poetičnemu bistvu postavlja vodi skozi skrajno razpasenje neavtentične dimenzije postavlja, ki je tehnika, vendar pa tako Deleuze kot komična ontologija na radikalizacijo, pretiranje trenutnega, nevzdržnega stanja *že gledata kot na rešitev*, medtem ko je slednje pri Heideggrovi vendarle mogoče razumeti kot zgolj »temačno dolino«, skozi katero neizbežno vodi pot do odreditve. V tem tiči »karnevalskost« Deleuzove logike (karneval apokaliptično razrušenje sveta v anarhično površino, ki predhaja stvarjenju novega kozmosa *že dojema* kot vrnitev Zlate dobe), medtem ko se Heideggerjeva zadržuje bližje krščansko-misterijski (kjer je cilj novi svet, apokalipsa pa je stopnjevanje trpljenja, ki mu predhaja kot nujno zlo).

35 Gilles Deleuze, *Logika smisla*, Krtina, Ljubljana, str. 77. Prim tudi str. 46 in str. 74–76.

kot prostora pojavljanja stvari kot takih, v njihovi biti in ne glede na njihovo uporabnost. Komični uvid kaže, da umetnost sicer res operira z bistveno samostojnim in nesmotrnim bivajočim, a to ravno niso *stvari* po sebi, ampak delni, iz svojega okolja od človeka iztrgani *objekti*. Snov, ki vstopa v umetnost, je bistveno fetišistična snov; snov avtorskih fetišev kot delnih objektov. Z izrazom *objekt* namesto *stvar*, ki ga tu vseskozi uporabljamo, je mišljeno to, da so ti čudežni maliki, ki oživljajo vsako umetniško delo in imajo glede na specifično osebo avtorja nedvomno presežno vrednost (Almodovarjevi stalni *leitmotivi* travestitov, skrbečih mater in posiljenih žensk; Crumbove ženske z orjaškimi zadnjicami in usnjenimi škornji, sparjene z stripovskimi junaki z velikimi rumenimi čevlji, itd.), hkrati vendarle izrazito *avtorski proizvodi* – da gre za *fragmente* sveta, ki svoj nastanek dolgujejo avtorjevemu nasilnemu iztrganju segmenta bivajočega iz svojega konteksta in njegovemu povzdignjenju v malik. Pri objektu, ki oživlja umetnino, gre za segment bivajočega, ki je po eni strani brez dvoma *produkt* človekovega posega v svet – a hkrati nikakor ni pod človekovim nadzorom, je od njega neodvisen in mu ravno kot tak omogoča, da ustvari novo, tako da se nanj priklopi in govori skozenj.³⁶ Nenazadnje je tak »objekt« tudi osamosvojena umetnikova roka, ki kljub temu, da je njegov *del*, ni zgolj *orodje* umetnikove misli in *prevodnik* vsebine njegove glave, ampak v najbolj bistvenem krmari tudi po svoje. To je Heidegger dobro vedel in k temu se še vrnemo v zadnjem razdelku o Heideggrovi roki, sedaj pa se za hip pomudimo še pri zadnjem delu Derridajeve študije, kjer se duh vrača v Heideggrov opus na nek skrajno nenavaden način – skozi umetniško delo.

36 To sovpade s Heideggrovim stališčem do Kantovega transcendentalnega umišljanja, ki ga navaja Žižek: »umišljanje je obenem receptivno in postavljaajoče, »pasivno« (v njem smo aficirani s čutnimi podobami) in »aktivno« (subjekt sam aktivno oblikuje te podobe, tako da je ta afekcija samoafekcija).« (Žižek, str. 189)

Duh je objekt

Zaključek Derridajevega teksta je posvečen Heideggrovemu tekstu o pesništvu Georga Trakla,³⁷ kjer Heidegger izrecno poskuša definirati nek nemetafizičen pojem duha – in za to verjetno ni boljšega okraja kot zbirno mesto tiste neizrečene Pesmi, iz katere poje vse Traklovo pesništvo.³⁸ »Duhovno« je – poleg *leitmotivov* »pomladi«, »poslovljenosti«, »tujca«, »zgodnosti«, »rodu«, »somraka«, itd., če se omejim na te, ki jih navaja Heidegger – ena od besed, ki ponavljajoče se odzvanja skozi celotno Traklovo pesništvo – in v njeni poetični rabi se Heideggru posveti možnost orisanja nekega pojmovanja duha, ki bi ležalo onkraj metafizike in hkrati v njenem srcu ter jo kot metafiziko sploh omogočalo. Gre za odlomek, ki smo ga navajali že v uvodu (in na katerega vse stavi tudi Derrida), – za opredelitev duha kot *plamena*, ki tako razsvetljuje kot uničuje, in ki ostaja blag pod pogojem, da se ga »drži zbranega v miru prijateljskega«, v zlo pa se razplamteva, če se razplamti »v zaslepitev vzkipevajoče razvnanje zaprepasčujočega, ki predstavlja v nezbranost nesrečnega in grozi, da bo sežgalo zbrano vzcvetanje blagega«.³⁹ Plamen duha je dragocen, ker je po njem človek človek; človek pa je v skladu s Traklovim *leitmotivom* potujočega tujca v tem tekstu neizbežno določen s svojo selskostjo – kot večni nomad.⁴⁰ Verz, s katerim Heidegger začenja svojo opredelitev Traklove Pesmi, se glasi: »Es ist die Seele

212

37 Martin Heidegger, »Govorica v pesmi – opredelitev Pesmi Georga Trakla«, v: *Na poti do govoric*, Slovenska matica, Ljubljana 1995). Derrida besedilo obravnava na str. 97–117.

38 »Poslovljenost je duhovna, določena po duhu, vendar pa vseeno ne »duhovnostna« v metafizičnem smislu.« (Heidegger 1995 (*Na poti ...*), str. 58.

39 Kot poudarja Derrida (Derrida 1999, str. 123–125), je Heidegger tu zelo blizu Schellingu: oba v imenu določitve zla, ki bi tega definiralo kot duhovnega in ne zgolj čutnega, razcepita duha na dvojce, zlo pa definirata kot strukturno neravnovesje obeh delov (pri Schellingu v dobrem razum nadvlada temelj in iz njega črpa silo, v zlu pa se to razmerje sprevrže: temelj (ki kot narava po sebi sploh ne more bit zel) se dvigne nad razum. Pri Heideggru blago zbrano čuva plamen, ne da bi ga ugasnilo, zlo pa plamen iztiri iz te zbranosti in ga razplamti v slepo požiganje).

40 Čeprav se to, kot poudarja Derrida (Derrida 1990, str. 203), kaže že v drugih Heideggrovih tekstih. V *Kaj se pravi misliti* je človek definiran prav s tem, da ga nekaj odtegujočega vleče na pot: »Mi sploh smo mi in smo ti, ki smo, le s tem, ko napotujemo v odtegujoče se. To napotovanje je naše bistvo. (...) Potegnjen v sebe odtegujoče, na pohodu v poteg in tako kažoč v odteg, je človek sploh šele človek.« (navedeno po Heidegger 2003, str. 144)

ein Fremdes auf Erde – duša je tujec na zemlji«,⁴¹ pri čemer pa to tujstvo duše nemudoma ovrže kot platonistično, metafizično referenco na »neki drugi kraj« izven zemlje, kjer naj bi duša bila doma,⁴² ampak ga razume povsem radikalno: duša je tuja po sebi, esencialno in ne akcidentalno – in kot taka je večni popotnik.⁴³

In ravno duh kot tisto človeško človeka se nazadnje izkaže za tistega, ki dušo sploh podarja in jo žene na njeno neskončno pot.⁴⁴ Duh dušo žge in jo obdarja z bolečino, ki je merilo njene veličine.⁴⁵ Duh je tako tisti, ki dušo iztrga iz zemlje (je razcep med njo in ostalim svetom), tisti, katerega dodatek jo sploh omogoča (dušnost duše same) in tisti, ki jo na poti vleče za sabo (njeno čisto drugo, nasebna brezdušnost) ter ji pri tem omogoča bistveno razsežnost bolečine. Toda vse tri pravkar omenjene lastnosti opisujejo tudi komični objekt v nekem skrajno blasfemičnem mitu o oduševanju: pripovedi o rojstvu subjekta, ki sem jo opisoval

41 Heidegger 1995 (*Na poti ...*). Str. 33.

42 Ibid.

43 »Ravno zemlja je to, kamor se ji na njenem potovanju doslej še ni posrečilo dospeti. Duša zemljo šele išče, ne beži od nje. S tem, ko na svojem potovanju išče zemljo, da bi na njej lahko pesniško snovala in prebivala ter jo tako šele reševala kot zemljo, izpolnjuje bistvo duše. Tako torej duša nikakor ni najprej duša in obenem nekaj, kar zaradi katerikoli razlogov ner spada na zemljo. Stavek: *duša je tujec na zemlji* imenuje bistvo tega, kar se imenuje »duša«. Stavek ne vsebuje nobene izjave o bistveno že poznani duši, kakor da bi v obliki nekakšnega dopolnila zgolj ugotavljal, da se je duši pripetilo nekaj neprimernega in zato tujega, da ji na zemlji ni najti ne pribežališča ne tolažbe. Nasprotno: duša je kot duša v temeljni potezi tega bistva »nekaj tujega na zemlji«. Zato ostaja na poti in potujoč sledi potezi svojega bistva.« Ibid., str. 35.

44 »Duh žene dušo na pot, kjer prevzame predhodništvo. Duh predstavlja v tuje. »Duša je tujec na zemlji.« Duh je to, kar obdarja z dušo. Je oduševalec (*Beseeler*).« (Ibid., str. 59.) Duh je tako tisti, ki dušo iztrga iz zemlje (je njena diferenca do ostalega sveta), tisti, katerega dodatek jo sploh omogoča (dušnost duše same) in tisti, ki jo na poti vleče za sabo (odtegujoče, glede na kar je človek kažoči in pritegnjen). Kot bomo kmalu videli, so vse troje lastnosti komičnega objekta v neki skrajno blasfemični konstelaciji, kjer se diferenca uteleša, odtegnjeno vpada v selsko in bistvo vse pretirano materializira.

45 »Veličina duše se meri glede na to, kako duša zmore plamteče zrenje, s katerim se udomači v bolečini. (...) Duh, ki podarja »veliko dušo«, je kot bolečina to, kar odušuje. Taka podarjena duša pa je tisto oživljajoče. Zato vse, kar živi po njenem smislu, obvladuje temeljna poteza njenega lastnega bistva, bolečina. Vse, kar živi boli.« (Ibid., str. 61.)

že na nekem drugem mestu, zato se tu omejujem na njen povzetek.⁴⁶ V komični mitografiji risanke o dihurju Pepetu žival postane subjekt v trenutku, ko se nanjo pripne nek označevalec, ki ni ne objekt ne zareza (živali z njo nič ne umanjka, niti nima nobenega dela več) in jo tako postavi v razmerje z nekim drugim, analogno generiranim subjektom, ki se nanjo prilepi kot moteč objekt, ter ju oba skupaj uveržena potegne na neskončen beg po planetu. Oduševanje se v komediji skratka zgodi kot dodatek enega objekta k drugemu objektu, uklenjenje skupaj dveh objektov (kar jedrnato opisuje uporni komični motiv »komedije v verigah«), ki ju tako zlepljena in, s Heideggrovo besedo, »povlečena« eden od drugega žene na brezdomno, nomadsko pot po celotnem obličju zemlje. Subjekt je le to, kar vsak od obeh objektov v isti (označevalni) verigi predstavlja za drugega. Situacija je povsem enakovredna Heideggrovemu opisu oduševljenja via Trakl, z dvema ključnima razlikama: 1. »duh« – kot tisti, ki se prilepi na žival, jo oduši v človeka in nažene na neskončno potovanje – je v komediji skrajno navaden, zelo oprijemljiv objekt – komični objekt, če smo natančni, in 2. komični objekt za razliko od Heideggrovega duha za tako nastalega človeka ni povsem tuj, ampak je dejansko njegov komični dvojnik, kateremu tudi on sam zrcalno predstavlja »duha« v smislu objekta. Duh, tj. »oduševalec« komičnega junaka se v tej komični konstelaciji pojavlja sočasno kot radikalno prazna, brezsmiselna diferenca čistega označevalca *in* kot nek banalen, oprijemljiv objekt. Ravno zato je ta duh hkrati povsem absurdna zareza, ki s svojim označenjem izreže poljuben, kontingentno izbran objekt iz celote sveta (in ji ga »potuji«), kot tudi objekt-dvojnik, ki se v ponovitvi izreza prilepi na prvi objekt, se vpne v isto verigo in novopečeni subjekt/sveže izrezani objekt vleče na pot po zemlji. *In* ta duh je hkrati – v obeh omenjenih aspektih – tisto, kar obema izrezanima, skupaj uklenjenima telesoma za razliko od njune prejšnje, naravne eksistence kot živali omogoča razsežnost *užitka*, ki je vedno pogojen po eni strani z zarezo (odmaknjenjem objekta ugodja) in po drugi z nekim pripetim komičnim objektom, v katerem uživam vedno zunaj sebe

46 V Derridajevem stilu se zato »drznem napotiti« na moje »Mesto subjekta v animirani produkciji studia bratov Warner v 50. in 60.«, predvsem na razdelka o dihurju Pepetu in komediji v verigah. Glej: *Problemi*, 5/6, 2005.

(objektom ugodja kot vrnjenim, kot kastrirano-nataknjenim, medtem ko niti a) čista kastracija niti b) popolno posedovanje objekta ne omogočata užitka, ampak ustrezno korelirata z a) bolečino in b) ugodjem). Nadomestitev Heideggrove bolečine duha, ki ji lahko zlonamerno ost vzame le modro zbiranje blagega, z užitkom omogoča ohranitev ekstatičnosti »iz-sebja« duha brez nevarnosti radikalnega metafizičnega zla. Prevod Traklove Pesmi v komični Kozji spev, ki abstraktni duh nadomesti z objektom, prekorači nasprotje med dobrim in zlim duhom in človeškemu nomadstvu daje značaj uživajočega, amoralnega drsenja nekega nesmiselnega označevalca po vsej zemeljski površini. »Kar je v sebi, sledeč svojemu najbolj lastnemu ustroju, nekaj kažočega, imenujemo znamenje. Vpotegnjen v sebeodtegujoče je človek znamenje.«⁴⁷

Komični obrat je možen tudi na nekaterih drugih konceptih, ki jih Heidegger uvaja s pomočjo pogovora s Traklovim pesništvo. »Poslovljenost« kot »kraj« Traklove Pesmi je vedno vezana na nek konkreten objekt »tujca«, ki je tudi »norec« (kar Heidegger interpretira – ne kot »blodnje nesmislov«, ampak kot kar »najbolj smiselno snovanje, ki pa ostaja brez smisla drugih«).⁴⁸ Nori tujec je »poslovljeni«, kar pa tu ne pomeni gole, trohneče mrtvosti (nemška beseda »der Abgeschiedene« namreč pomeni tudi »pokojnika«), ampak se njegov zaton spušča v neko »prastaro zgodnost« - smrt, ki predhaja tudi rojstvu in je sama nerojena.⁴⁹ In ta nerojeni in nemrtvi tujec je spričo zgodnosti svoje smrti zamrznjen v

47 Komentar Heidegger nadaljuje z navedkom iz osnutka Hölderlinove himne *Mnemosyne*: »Ein Zeichen sind wir, deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren (Znamenje smo, nerazložljivo / Brez bolečine smo in skoraj / smo izgubili jezik v tujstvu)« (Martin Heidegger, »Kaj se pravi misliti«, v: Heidegger 2003, str. 144.)

48 »Umrli je blaznež. Pomeni to kako duševno bolezen? Ne. *Wahnsinn*, »blaznost«, ne pomeni blodnje nesmislov. *Wahn* pripada satrovisokonemškemu *wana* in pomeni »brez«. Blaznež smiselno snuje in to tako kot nihče drug. Toda pri tem ostaja brez smisla drugih. Njegov smisel je drugačen.« (Heidegger 1995 (*Na poti ...*), op. cit, str. 50.)

49 »Elis je mrlič, ki rešuje svoje bistvo v zgodnost. Ta tujec razvija človeško bistvo naprej v pričetje tega, kar še ni za-nošeno (starovisokonemško *giberan*, »porajati«), tisto bolj umirajoče in zato bolj tišajoče neiznošno v bistvu umrlega imenuje pesnik nerojeno. V zgodnosti umrli tujec je nerojeni. Imeni »nerojeno« in »tuje« povesta isto.« (Ibid., str. 52.)

hermafroditstvu nekega večnega otroštva, onkraj spolne razlike.⁵⁰ Ta ekstatični, rahlo *unheimlich* lik mrtvega dečka/norega tujca, ki po svetu strašita kot obet neke »nemrtve smrti« in hkrati »nerojene zgodnosti«, tj. »zatona Zahoda«, ki ga bo ta »zgodnja smrt« preživela kot utopija nekega novega, nerojenega rodu; rodu, ki bo zamenjal tega, ki trohni zdaj,⁵¹ ima svoj smešni protipol v osnovni zasnovi komičnega junaka, med najzgodnejšimi oblikami katerega je karnevalska figura »burkeža«, kot ga opisuje Bahtin, za nepogrešljivo pa se izkaže v pretresu celotne zgodovine smeha. Bahtin v karnevalski tradiciji kot tri »prastare like«, ki da jim do dna ne seže nobeno »zgodovinsko grezilo«, omenja »burkeža«, »potepuha« (tujca) in »norca«.⁵² Lik »tujca« z nekim »svojim smislom, ki ni smisel drugih« je nepogrešljiv tudi v sodobnem arzenalu situacijske komedije (glej na primer ALF-ja, Balkija, Morka, vesoljsko družino v *Tretjem kamnu od sonca* – ena starejših variant, ki jo omenja Bahtin, pa so Montesquiejeva *Perzijska pisma*), »nerojenost« in »hermafroditkost« pa sta generični potezi tako teh kot vseh ostalih arhetipskih komičnih junakov.⁵³ »Smrt, ki predhaja rojstvu in je sama nerojena« je *unheimlich* dvojnik opisa komičnega objekta kot »nesmrtnega

216

50 »Deškost v liku dečka Elisa ni v nasprotju z dekliskostjo. Tisto deško je javljenje tišje otroškosti. Ta skriva v sebi blagi razbor spolov, tako mladeniča, kakor »zlate podobe mladenke« (Ibid., str. 179.)

51 »Konec tu ni posledica in izzvenenje pričetka. Konec, namreč kot konec trohnečega rodu predhaja pričetku nerojenega rodu. Pričetek je kot zgodnejša zgodnost že prehitel konec. (...) Resnični čas je prihod bivšega.« (Ibid., str. 55.) »Poslovljenost tako ni niti stanje zgodaj umrlega niti nedoločni prostor njegovega zadrževanja. Poslovljenost je po načinu svojega plamtenja sama duh in kot ta tisto zbirajoče, ki bistvo umrlega prinaša v njegovo tišje otroštvo ter ga skriva kot še ne iznešeni udar, ki oblikuje prihodnji rod. Tisto zbirajoče poslovljenosti shranjuje nerojene stran od odživetega v prihajajoče vstajenje človeške vrste v zgodnosti.« (Ibid., str. 67.)

52 Mikhail Bahtin, *Teorija romana: izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982.

53 Sodeč po raziskavah Johna Bartha je »nerojenost« nepogrešljiva lastnost vseh mitskih junakov. Kot sem sam ugotavljal v nedavni raziskavi o mitologijah kozmogonije, se »prvi junak« vedno pojavi na sceni brez obrazložitve svojega nastanka, kot »nerojen tujec«. Vendar pa se v ciklični ontologiji na koncu leta, ki individualni mit vedno sklene v krog, praviloma za nazaj izkaže kot »potomec« in »domač«, izgnani prestolonaslednik, ki se vrača iz tujine, *ne da bi se sam spoznal za to*, kar se zgodi Ojdipu, ki svojo genealogijo razbere šele na koncu tragedije. Spet na drug način ta motiv odzvanja v Odiseji, kjer se kralj vrača *zakrinkan* v tujca-potepuha.

in nerazložljivo nenastalega presežnega objekta kot utelešenja konstitutivne zareze same« in lik Krazy Kata, glavnega junaka istoimenskega »največjega stripa vseh časov«, v katerem komično sovпада s poetičnim, glavni junak pa s komičnim objektom, je najboljšo mesto, od koder je moč izpričati tako bližino kot diferenco obeh poant.⁵⁴ Krazy je, kot pove že njegovo ime, norček, »božji otrok« in hkrati sirota ambivalentnega spolnega značaja (Krazyjev spol je vseskozi nerazrešeno gonilo tudi komičnih situacij stripa), ki pa je s svojo norostjo »tujec« v urejeni skupnosti Kokonino Countyja in govori nek povsem svoj jezik na robu idiolekta. Krazy je Elis, toda ni mrtev, ampak je nemrtev na isti način kot to velja – ne za vampirje iz domene *unheimlich* – ampak za komične objekte, ki se vedno togo vračajo tja, od koder se jih preganja. Krazy je prav tako kot Elis nek duh, nek *Gespenst*, ki vztraja in je nesmrten, toda duh kot banalen objekt. Ker pa je Krazy banalno-poobjektana »zgodnost«, ni potrebe po mističnem odmikanju »nerojenega rodu« v zakrivajoč odtegujoče, ampak je ta utopija vselej že tu, fizično utelešena v nekem tujcu, ki kotira kot predstavnik namišljenega ne-kraja,

54 Idealna figura križišča teh večih aspektov »poslovljenega hermafroditskega tujca, čigar zaton obeta novo rojstvo« je Jezus (kar Trakla v nasprotju s Heideggrovo težnjo spet bliža krščanstvu): zlasti v motivu vstajenja iz groba, kjer to *unheimlich* blede-zeleno, mrliško hermafroditsko telo, preluknjano in krvaveče, ki se dviga v nebo sredi polnih barv še živega sveta, obrača ustaljena razmerja ter svoji morbidnosti navkljub zastopa novo rojstvo, odrešitev in večno življenje v Bogu. To, kar deluje kar najbolj mrtvo, a hkrati s svojo nemrtvostjo vdira v svet živih, zdaj zastopa tisto najbolj živo sredi še živečih predstavnikov trohnečega rodu. Od te slike vodi več poti – ena nedvomno v katoliško nekrofilijo, ki ji je tako nasprotoval Nietzsche: smrt kot zastopnica večnega življenja, ki razveljavlja vse zemeljsko življenje kot trohneče; druga v traklovsko-heideggerjanski svet nomadskih duhov na večni poti k zemlji, ki jih veže obljuba jutra v temni svetlobi večernega neba; in tretja v komični kozmos, ki smrt preliše tako, da jo utelesi v banalnem objektu, padlem iz luknje v svojem srcu in ki v neskončnost vztraja neuničljiv v svoji fragmentarnosti ter se iz vsakega groba velikonočno dvigne kot pajac na vzmeti iz škatle.

kot realen košček neke nikjer realno obstoječe utopične celote.⁵⁵ Na komediji ni nič zares mističnega, v njej glavne vloge igrajo tako smrt kot duhovi, a vedno kot oprijemljivi, zato pa nič manj čudežni nerojeni objekti. Krazy »trohneči rod« prenavlja tu in zdaj, *in situ*, kot košček neke utopične bodočnosti, ki vpada v sedaj v obliki zelo konkretnega, materialnega koščka, a ki hkrati nima nobenega realno obstoječega utopičnega doma – njegove predpostavka je gola formalnost: Krazy je materialni fragment neobstoječe celote. Seveda tudi pri Heideggru (kot tudi pri Traklu ne) ne gre za vero v neko realno posmrtno življenje ali utopično bodočnost, ki bi bila zakrita le zaradi fantazmatskega efekta. Zakrivanje je pri Heideggru radikalno: zakritost je tu že način razkritosti *aletheie*, tj. zakritost ne predvideva neke bodoče odkritosti, kot tudi Heideggerjanski »obet« in »obljuba« ne ciljata na svojo izpolnitev, ampak sta avtentični ravno po svojem odtegujočeno-potujočem značaju. Traklova »duhovna modrina« se ne sveti tako temučno zato, ker bi se čez dnevno luč vrglo zagrinjalo, ampak se temina tu sveti *sama iz sebe*, oz., kar pomeni isto – njeno svetenje je temučno *po sebi* in ne nakazuje na kako bolj svetlo svetenje onkraj nje in za njo. Toda smeh izkazuje hrbtno stran tega postopka – dogodki se odvijajo v svetlobi najkrajše sence, obljube so izpolnjuje pretirano, vse zakrivajoče pa je radikalno in brez rezerve razkrita do take mere, da na svetlem ostanejo le še banalni objekti v svoji čudežnosti. »Odtegujoče«, ki pri Heideggru človeka kot znamenje brez pomena nomadsko, vleče tik nad zemljo, tu vpada v sistem kot objekt, fragment nekega neobstoječega u-toposa.

Poetični izliv, s katerim Herriman zaključuje eno najznamenitejših epizod svojega stripa (v kateri Krazyja z bedakom (»fool« – norcem) ozmerjajo »onstranske

55 »Poslovljenost tako ni niti stanje zgodaj umrlega niti nedoločni prostor njegovega zadrževanja. Poslovljenost je po načinu svojega plamtenja sama duh in kot ta tisto zbirajoče, ki bistvo umrlega prinaša v njegovo tišje otroštvo ter ga skriva kot še ne iznešeni udar, ki oblikuje prihodnji rod. Tisto zbirajoče poslovljenosti shranjuje nerojene stran od odživetega v prihajajoče vstajenje človeške vrste v zgodnosti.« (Ibid., str. 67) »Prihodnji rod« tu nikakor ni neka realna bodočnost kake vulgarne ideologije, že zato ne, ker je sočasno tudi zgodnost, ki že prehiteva lasten konec in tako na nek način prav tako kot Jezus vpada v sedaj kot duh nekega ne-kraja. Poanta smeha je povsem analogna, le da z vsem duhom kot distanco-po-sebi (poslovljenosti, zakritosti, obljube, prihajajočega itd.) preseka tako, da ga utelesi v nekem zelo konkretnem fragmentu materije, koščku nekega neobstoječega u-toposa.

sile«, s katerimi stopi v stik preko mistične ouiija plošče), jasno zakoliči specifično razliko »senčnosti« komičnega objekta glede na klasično mistiko onstranstva (od katere pa se na svoj način seveda razlikuje tudi Heideggrova *Erörterung* Trakla):

»You have written truth, you friends of the »shadows«, yet be not harsh with »Krazy« – / He is but a shadow himself, caught in the web of this mortal skein. / We call him »Cat« / We call him »Crazy« / Yet he is neither. / At some time will he ride away to you, people of the twilight / His password will be the echoes of a Vesper Bell, his Coach a Zephyr from the West / Forgive him, for you will understand him no better than we / who linger on this side of the pale.«⁵⁶

Krazy je senca, toda ne na isti način kot »sence«, ki z njim govorijo iz sveta mrtvih, izza tančice. Pravzaprav je Krazy šele senca v pravem pomenu, brez narekovajev, ki v Herimanovem zapisu oklepajo »sence« mističnega onstran. Krazy, ki bo sicer ob svojem času prešel na drugo stran tančice, se s to smrtjo ne bo vrnil v svoj dom in tam ga ne bodo razumeli nič bolj kot tu. Krazy je onkraj razkola na onstran in tostran tančice, onstran razlike med živim in mrtvim, zato ker je ta »nori maček« utelešena tančica; razlika, meja med živim in mrtvim sama. Za Krazyja svet mrtvih ni svet resnice, nedostopne v tem svetu; oba sveta sta mu ravna, vseeno je, v katerem biva in v obeh ostaja »tujec brez smisla drugih«. Svet mrtvih se kot »svet senc« kaže le iz te strani tančice, od koder se objekti na drugi strani pojavljajo le kot sence, toda tisto omogočujoče te senčne igre je sama tančica, sam razkol med obema svetovoma kot zgolj dvema enakovrednima regijama bivajočega – in Krazy je ta tančica sama kot fragmentaren objekt. Ravno zato je Krazy radikalno fragmentaren, tuj in nesmiseln –nobene onstranske celote ni, ki bi bila njegov dom, katere odpadli košček bi bil in v okviru katere bi postal »domač« in »razumljiv«. Vsa celota, ki sploh je, je preluknjana – in Krazy je ekscentrično-objektno utelešenje te luknje same.

Duh pri Heideggru ni nič izven bivajočega – duh je zarez v bivajočem samem. Tudi človek kot tisti-z-duhom je bistveno preluknjan objekt. Toda tudi zarez je vedno utelešena v nekem dodatnem objektu. V komediji se

56 George Herriman, *A Mice, a Brick, a Lovely Night*, Fantagraphics Books, Seattle 2003, str. 10.

človek rodi, ko se zareza vpiše v vsaj dva segmenta bivajočega in ju kot delna objekta izreže iz celote sveta. Človek je že od rojstva *kot človek* zaznamovan z dvojnikom in zgolj v odnosu z dvojnikom lahko nastopa kot bodisi »subjekt« ali »objekt«. ⁵⁷ Duh je objekt, objekt-komični dvojnik. Ko na koncu Averyjeve risanke, erotizirane priredbe pravljice o Rdeči kapici, volk naredi samomor, da bi se uprl nenadzorovanemu izlivu navdušenja ob pogledu na erotično Rdečo kapico, iz njegovega trupla nemudoma vstane njegov prozorni dvojnik – duh – in namesto njega nadaljuje s tuljenjem, žvižganjem, itd. Duh ni eterični, telesnih skušnjav osvobojeni aspekt volka – duh je ravno nemrtvi komični objekt, ki obseda njegovo telo. Derridajevo stalno sklicevanja na duha, kot nekaj kar »se vrača« ⁵⁸ je sicer referenca na *unheimlich* dimenzijo nemrtvega *Gespensta*, ⁵⁹ toda njegov zamolčani dvojnik, ki ga Heidegger odreže z razlikovanjem med *Geistom* in *Witzem*, vseskozi ostaja duh kot komični objekt. Toda kje je zveza in kje meja med smešnim in strašnim? In v kakšnem odnosu sta zgoraj izpričana dvojniškost duha in Heideggrovo vztrajanje na »zbiranju v eno«, ki gre tako v nos Derridaju? Upamo, da nam bo na ti dve vprašanji odgovoril zadnji razdelek, posvečen Heideggrovi roki.

Heideggrova roka

Človek je »tisti z duhom«, človek je »tisti z roko«. »Človek nima rok, pač pa roka vsebuje bistvo človeka.« ⁶⁰ V kakšnem medsebojnem odnosu sta ti dve človeški specifikki? Za Heideggra je roka lokus misli: ni misli izven pozunanjene misli; mislim le to, kar govorim, osnovna govorica pa je molčeča, gestualna

57 Kot tudi za značaj označevalca ugotavlja Levi-Strauss: Jezik se zgodi šele s podvojitvijo. »Ta« je glas, »Tata« je beseda. Podvojitev prvemu zlogu ničesar ne doda, ponovljeni zlog zgolj »pove, da je označevalec in da je že tisti prvi bil označevalec.« (Claude Levi-Strauss, *Mitologike I: presno i pečeno*, Prosveta, Beograd 1980, str. 260.)

58 Prim. Derrida 1999, str. 7.

59 In Derrida res že v opombi na strani 12 evocira Heideggerjev prevod grškega »*deinon*« v *unheimlich* kot koncepta, ki »zaznamuje vse tekste, ki se jim bomo morali približati.« (Derrida 1999, str. 12.)

60 Cit. po Derrida 1990, str. 200.

govorica roke.⁶¹ Mišljenje je rokodelstvo.⁶² Zdaj Heidegger ponovno nastopi proti tehniki na konkretnem primeru pisalnega stroja, ki da pisavo trga na kose, razprši in naredi za zgolj-prenosnik pomena, primeren za trgovanje:⁶³ avtentična pisava je rokopis.⁶⁴ Tu se sprva Heideggrovo opiranje na roko kaže kot organicistično (roka kot *naravni* način pisanja, s telesom, brez potujitvene moči orodja), toda za Heideggroa tu tako tehnično kot organsko stojita na isti strani fantazme. Roka ni niti narava niti tehnika: od organskega telesa jo ločuje brezno besede in misli.⁶⁵ Roka je od glave neodvisni, zunanji organ misli.

Na tej točki, ob tem Heideggrovem odrezanju roke od celote organskega telesa, Derrida opozori na drugo možno branje, ki ga odpira francoski prevod *posebnosti* (*eine Eigene Bewandtnis*) roke kot *une chose a part* – namreč na branje roke »kot ločene reči, ločene substance, kot je Descartes za roko govoril, da je nedvomno del telesa, a obdarjen z neko samostojnostjo, zaradi katere jo je moč imeti za povsem ločeno in malodane oddeljivo substanco.«⁶⁶ Derrida tej zvezi dalje ne sledi, a zgornji pasus natančno opisuje roko kot *unheimlich* osamosvojeni del telesa – in s tem pušča prostor tudi za uvedbo roke kot komičnega objekta. Odrezana roka že pri Freudovi obravnavi kotira visoko med vodilnimi motivi dimenzije *unheimlich*a. Grozljivost odsekanih rok, iztaknjenih oči in drugih odrezane in osamosvojenih delov človeškega telesa Freud zlahka razoži iz kastracijske tesnobe – precej manj jasna je utemeljenost grozljivosti motivov oživelih lutk, dvojnikov in čudežnih naključij, za katere je moč pokazati, da v psihični ekonomiji otroške dobe, pa tudi primitivnih ljudstev, predstavljajo celo

61 Prim, citat Heideggroa v Derrida 1990, str. 195: »Toda geste roke vseskozi prosegajo vsepovsod v govorici in tu človek najčisteje govori z molčanjem. Temu navkljub pa človek misli le toliko, kolikor govori in ne obratno, kot to še verjame metafizika. Vsak gib roke v vsem njenem delovanju je nošen v okrožje, se giba v okrožju misli. Zato je mišljenje samo za človeka najenostavnejše in hkrati najtežavnejše rokodelstvo.«

62 Heidegger, cit. po na Derrida 1990, str. 189.

63 Ibid., str. 200–201.

64 »Das Wort als die Schrift ist die Handschrift.« Heidegger, cit. po Ibid., str. 200.

65 Ibid., str. 194.

66 Ibid., str. 191.

nezanemarljiv rezervoar ugodja.⁶⁷ Tu se zares razmahne daljnosežnost Freudove razlage grozljivega kot *unheimlich*, kot ne-domačnega: Freud nazadnje sklene, da *unheimlich* občutje vedno spremlja vrnitev nekih *heimlich*, skritih otroških virov ugodja, ki so bili v kasnejšem duševnem razvoju podvrženi prepovedi z grožnjo kastracije – in jih zato kot to vračajoče se iz onstran reza vedno spremlja tesnoba grozljivega.⁶⁸ Grozljiva je nepopolna kastracija, kastracija z ostankom. *Unheimlich* je bivše *Heimlich*.⁶⁹ grozljivo je bivše ugodje, zaprečeno z rezom kastracije, ki se vrača strašit svoj bivše gospodarje. Spoj te definicije s Freudovo definicijo smeha kot znaka dostopa do prepovedanih infantilnih virov ugodja, ki je uspel obiti prepoved in njeno kazen,⁷⁰ razloži, zakaj toliko motivov Freudovega *unheimlich* sovпада z Bergsonovimi primeri komičnega. Dvojniki, oživeli avtomati in na videz usmerjena naključja imajo tako *unheimlich* kot komično plat z dvema ključnima razlikama: 1. komično iz teh motivov črpa ugodje, medtem ko nas *unheimlich* kaznuje s tesnobnimi občutki in 2. v komičnem primeru umanjka vsaka skrivnostna, demonska sila, ki daje tako usodnemu naključju kot dvojniku in živemu avtomatu *unheimlich* pridih. Toda komično ni gola vrnitev k otroškemu viru ugodja – otroci ne poznajo dimenzije komičnega – komično k virom ugodja dostopa kot k že prepovedanim, kot k že zaprečenim in odtod tudi njegova razsežnost užitka, neznana otroškemu svetu čistega ugodja: smeh je izliv energije, ki se je nakopičila ob jezu prepovedi in je tako ravno toliko pogojen z infantilnim ugodjem kot kastracijo, ki ga blokira. To meče novo luč na sicer

67 Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 18–19: »Infantilni moment tudi tukaj zlahka dokažemo; toda nenavadno je, da je šlo v Peskarjevem primeru za obujanje stare otroške tesnobe, pri živi lutki pa ni govora o tesnobi, saj se otrok ne boji, da bi lutke oživele, temveč si to celo želi. Vir grozljivega občutka torej tu ne bi bil otroški strah, temveč otroška želja ali tudi otroška vera.«

68 Prim. Freud str. 33: »Potem bi se naš rezultat glasil: do grozljivega v doživljanju pride, če nek vtis znova oživi *potlačene* infantilne komplekse ali če so *prevladana* primitivna prepričanja videti znova potrjena.«

69 »Domače (*das Heimliche*) prehaja v svoje nasprotje, grozljivo (*das Unheimliche*), kajti to grozljivo res ni nič novega ali tujega, temveč je nekaj, kar je duševnemu življenju že od nekdaj domače, kar pa se mu je odtujilo šele s procesom potlačitve.« (Ibid., str. 26.)

70 Sigmund Freud, *Vic in njegov odnos do nezavednega*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2003.

nerazložljivo dejstvo – namreč, da imajo svoje komične dvojnike tudi neizvedeno *unheimlich* motivi odrezanih in osamosvojenih organov, ki nimajo zveze z infantilnimi viri ugodja in so kot zastopniki grožnje kastracije dejansko tisti, ki jih delajo za nedostopne ter jih sploh obarvajo z grozljivimi toni. Komični objekt kot smo ga opisovali zgoraj je po svoji osnovni definiciji prav tak smešni protipol grozljivo osamovojenega kastriranega uda – komični objekt je del telesa, ki deluje kot nataknen name ter me s svojimi svojeglavimi akcijami spravlja v zadrego. To je ekcentričnost onkraj gole grozljive kastracije – Lacanova »ekstimnost« v svoji komični in ne zgolj *unheimlich* razsežnosti. Ekscentričnost je forma samega odnosa komičnega do infantilnih virov ugodja – infantilni viri ugodja v smehu niso niti povsem pred-kastracijsko posedovani, niti niso radikalno zaprečeni s kastracijo, tako da bi proizvajali le še občutke neugodja, ampak so ravno natakneni: v smehu v infantilnem viru ugodja uživamo kot nataknenem, kot izgubljenem in hkrati stalno povrnjenem. Kot vedno, tudi v smehu uživamo in mislimo izven sebe, v nekem zunanjem, nataknenem organu, ki je resnični lokus našega bistva – kot je to falos; kot je to Heideggrova roka, ki »vsebuje bistvo človeka«; in kot je to metonimični objekt strasti vsakega komičnega junaka.

223

In komični objekt je po svojem bistvu tehničen. To je težava, ki se nam kaže v Heideggrovi obravnavi roke kot zunanjega mesta misli: da manjka uvid, da je taka odsekana, samostojna roka bistveno tehnična v komičnem smislu: kot tehnični aparat *brez* uporabne vrednosti in tržnega smotra, v imenu katerih tehnično pozunanjenje misli v pisalnem stroju zavrača Heidegger. V animiranem komičnem opusu Texa Averyja kar mrgoli motivov roke kot povsem brezumnega tehničnega dodatka – od roke-na-palici, ki jo za ogledovanje pokrajine iz žepa privleče Indijanec v *Big Heel-Wathi* pa do »strojev za ploskanje« s po petimi rokami, preko katerih svoje navdušenje nad Rdečo kapico izraža Volk v *Red Hot Riding Hood*. Pravi razlog za zavrnitev pisalnega stroja bi moral biti »nobene potrebe, ker je moja roka že pisalni stroj«.

Glavna linija Derridajevega napada na Heideggrov koncept roke kot človekovega zunanjega, objektnega bistva, je *zbirajoča* tendenca slednjega –

Heideggrovo osredotočenje na eno roko,⁷¹ zavračanje tehniziranja pisave kot njene razpršitve,⁷² itd. – ki je šla Derridaju v nos že v *Duhu* na primerih iskanja neizgovorjene Pesmi kot zbirnega mesta Traklovega pesništva⁷³ ali duha kot zbirajoče tendence sploh.⁷⁴ Tu se moramo v imenu komičnega objekta postaviti na Heideggrovo stran *proti* Derridaju: tudi komični objekt je namreč vedno bistveno eden. V nasprotju z razpršenostjo in diseminacijo, ki ju favorizira Derrida,⁷⁵ je komični kozmos ob vsem mnogoglasju, o katerem govori Bahtin, vedno povzet v enem, edinstvenem in neparnem objektu, ki tvori njegovo objektno, zunanje bistvo. Povzet je v objektu, ki dejansko ni po sebi nič drugačen ali dodatno odlikovan glede na ostalo bivajoče, a ki je povsem kontingentno izbran izmed ostalih, izrezan iz celote bivajočega in pozunanjen v bistvo sveta: to

224

71 »Človekova roka: brez dvoma ste opazili, da Heidegger ne misli le na roko kot edinstveno reči, ki po pravici pripada izključno človeku, temveč, da vedno misli v *ednini*, kot da človek ne bi imel dveh rok, ta nakaza, temveč eno samo. (...) Opice imajo organe za prijetanje, ki spominjajo na roke, človek za pisalnim strojem in človek tehnike vobče uporablja obe roki, toda človek, ki misli in piše na roko, kot rečemo, mar ni enoroka nakaza? Tudi, ko Heidegger zapiše: »Der Mensch »hat« nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne.« (»Ni človek tisti, ki »ima« roke, marveč roka vsebuje bistvo človeka.«), se ta dodatna določitev ne tiče le, kot je videti na prvi pogled, strukture »imetja«, besede, ki jo Heidegger postavi v narekovaje in glede katere predlaga obrnitev odnosa (človek nima rok, roka ima človeka). Določitev se tiče razlike med množino in ednino: *nicht Hände, sondern die Hand*. To, kar k človeku dospeva skozi *logos* ali skozi besedo (*das Wort*), ne more biti nič več kot ena roka. Omemba rok s sabo že ali še nosi organsko ali tehnično disperzijo.« (Derrida 1990, str. 205.)

72 Ibid, str. 200.

73 »Kraj (...) pomeni konico kopja, v kateri se steka vse. Kraj zbira k sebi v najvišje in skrajno. Tisto zbirajoče prešinja in prepreda vse. (...) Vsak veliki pesnik pesni zgolj iz ene same Pesmi. Merilo veličine je v njegovi predanosti temu edinstvenemu.« (Heidegger 1995 (*Na poti ...*), str. 31.) Derrida o tem: Derrida 1990, str. 219–220.

74 Derrida 1999, str. 128–129.

75 »Druga plast vpraševanja se tiče tega, kar Heidegger pravi o polisemiji in kar sam razlikujem od diseminacije. Heidegger večkrat odobravajoče omenja to, čemur bi lahko rekli »dobra« polisemija pesniškega jezika in »velikega pesnika«. Ta polisemija se pusti *zbrati* v neki »nadrejeni« enoglasnosti in v enotnosti harmonije (*Einklang*) (...) Ta motiv se mi sočasno zdi tradicionalen (prav aristotelski), dogmatičen po obliki in v simptomatskem protislovju z drugimi heideggerjanskimi motivi. Heideggerja nikoli ne »kritiziram« od drugod, kot iz drugih mest njegovega opusa. Tu sam ni bil homogen in je pisal vsaj z dvema rokama.« (Derrida 1990, str. 216.)

je opis fetišizma v temelju komične kozmogonije, ki hkrati opisuje tudi rojstvo človeka. Človek sam, poleg tega, da v penisu ali eni roki *ima* tak objekt, tudi *je* tak objekt glede na celoto kozmičnega telesa. Človek je delen objekt, naključno izbran in izrezan iz kozmosa ter pozunanjen v njegovo zunanje bistvo, mesto, kjer kozmos uživa zunaj sebe. Kot delen objekt je človek hkrati tudi razklan objekt; objekt, prerezan z zarezo čiste difference biti, katere pastir je; in tako tudi objekt z dvojnikom – neparnim objektom, ki mu kot Heideggrova roka maha iz druge strani razpoke in ki je dejanski lokus njegovega bstva, misli in užitka. Objekt je vedno eden, neparen in hkrati razklan, podvojen v sebi.

Eno ima dolgo in metafizično odlikovano zgodovino – od platonskega Enega, ki ždi še onkraj ideje dobrega in predhaja vsakemu množtvu, pa do enega v geslu »Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer«, ki tvori nevarno politično vzporednico Heideggrovemu »enemu« roke, mesta, *Geschlechta* in duha. Toda prekoračenje metafizike ne vodi preko razpršitve enega v množstvo: Heideggrov odgovor je sestop k predmetafizičnemu »enemu«, na primer etimologije *Geschlechta*, ki je sočasno prazni nadrejeni pojem in notranja razlika neke množice⁷⁶ – in komični odgovor, ki slednjega dopolnjuje, je skok ven iz sebe, k utelešenju te čiste razlike v enem komičnega objekta, ki je hkrati – če se k njemu napotimo iz strani metafizike – desublimacija Enega vrhovnega bivajočega.

Če *Geschlecht* označuje čisto diferenco, ki določeno množico zbira tako, da jo ločuje od druge, hkrati pa kot notranja diferenca vpada tudi v njo samo in jo členi na podmnožice, je komični objekt ponovno utelešena hrbtna stran te čiste razlike: nadrejeni pojem neke množice, njeno zunanje bistvo, ki pa hkrati v konici vica vpada vanjo kot le še eden od njenih elementov. Tu komični objekt

76 »En« v besedi »En rod« ne pomeni »enega« namesto »dveh«. »En« tudi ne pomeni vseenosti kake plehke enakosti. Beseda »En rod« sploh ne imenuje kakega biološkega dejstva, niti »enorodnosti« niti »enakorodnosti«. V poudarjenem »Enem rodu« se skriva tisto enotujoče, ki zedinja iz zbirajoče modrine duhovne noči. (...) V skladu s tem beseda *Geschlecht*, »rod«, ohranja svoj polni, že omenjeni večvrstni pomen. Enkrat imenuje zgodovinski rod človeka, človeštvo, v razliki do siceršnjega živečega (rastlin in živali). Beseda *Geschlecht* imenuje nato rodove, rodovna debla, družine tega človeškega rodu. Hkrati pa beseda *Geschlecht* nasploh imenuje razbor spolov.« (Heidegger 1995 (*Na poti ...*), str. 80.)

ponovno zmoti Heideggrovo poanto o tehniki in umetnosti. Komična izkušnja je diametralno nasprotna Heideggrovemu izhodišču v *Vprašanju po bistvu tehnike*, kjer bistvo nekega polja ni enako enemu od elementov tega polja⁷⁷ – v komediji, nasprotno, bistvo nekega polja sicer vedno je nekaj temu polju konstitutivno zunanjega, a v konici vica vedno vpada v samo polje prav kot dvojnik elementov, ki naj bi jih kot njihovo »nadrejeno Drugo« utemeljeval.⁷⁸ Če na zgodovino moderne tehnike gledamo kot na vic, potem bo ultimativno srečanje tehnike s svojim ciljem, iz asimptotičnega približevanja kateremu sploh črpa svojo smiselnost, videti kot srečanje nesmiselnega stroja z nesmiselnim strojem – srečanje dveh, bergsonovsko rečeno, »komičnih avtomatov«.

* * *

226

Če vse povedano skušamo povzeti v nekaj stavkih in tako to pisanje končno zbrati v neko absurdno enoto komičnega objekta – Heideggrovi trditvi, da je človekovo bistvo zbrano v roki kot singularnem objektu, nikakor ne nasprotujemo, kolikor se povsem ujema s komično izkušnjo mojega lastnega bistva kot zbranega v banalnem objektu, ki mi je nataknjen. V celoti pozdravljamo tudi njegovo določitev tega organa kot resničnega mesta mišljenja. Heideggrovo »mišljenje v gesti« bi bilo celo smiselno soočiti z Bergsonovim razvrednotenjem geste, kot nečesa zunanjega, ki zgolj »teka za mislijo« in tako formirati neko teorijo komične gesto kot mišljenja v akciji, kjer gesta kot »pozunanjenje misli« misel pravzaprav prehiteva in jo šele oblikuje »tam zunaj«.

Toda pri tem ostaja težava, da Heidegger, ki najbolj samolastno misli z roko, tako

77 »Tehnika ni isto kot bistvo tehnike. Če iščemo bistvo tehnike, moramo uvideti, da tisto, kar prežema vsako drevo, samo ni drevo, ki bi ga bilo mogoče najti med drugimi drevesi. Tako tudi bistvo tehnike ni prav nič tehničnega.« (Heidegger 2003, str. 10.)

78 Ponovno me prevzema »drznost napotovanja« na moj »Blasfemični tekst« (fnm 3/4, 2005, str. 72–79) ter na analizo konca neke epizode Seinfelda v mojem »Mestu subjekta ...« (Problemi 7/8, 2005, str. 170–171.), kjer v obeh primerih romajoči junak na mestu, kjer pričakuje, da bo našel neko nadrejeno celoto, ki ga bo vključila vase kot svoj homogen element in ga končno odrešila njegove fragmentarnosti, naleti na ponovitev samega sebe v vsej svoji fragmentarnosti.

neizbežno misli tudi Grunfa, ki se mu zgodi v pogovoru s Hisamatsujem in ki – kljub bistveni brez-koreninskosti, ki je značilna za komično gesto – v Heideggrovem primeru neizbežno funkcionira kot spominek in ostanek njegove nacistične epizode, definirane prav z logiko koreninjenja. To, kar Heideggro uide v dojemaju geste, je prav njena nietzschejska dimenzija: dejstvo, da v gesti neizbežno mislimo izven sebe, na nezaveden in komično avtomatski, tehničen način. Prav poskus, da bi bila njegova edina politična gesta premišljena na samolasten, ne-tehničen ter skoz in skoz zavesten način (poskus ontičnega delovanja v popolnem skladu z vnaprejšnjim ontološkim uvidom njegove nujnosti), se na koncu za nazaj skazi v skrajno nepremišljeno gesto povsem pasivnega zajadranja na napačno stran zgodovine. In to, kar dvajset let pozneje obsede Heideggrovo roko v pogovoru s Hisamatsujem, je ravno duh te nepremišljene geste – duh kot njena banalno-objektna, brez-koreninska in nezavedno avtomatska formalna plat – prav tista, ki jo je Heidegger poskušal izvorno izključiti.

Heideggrovi politični akciji je tu umanjkala ravno predanost tej skrajno anarhični dimenziji geste, geste kot mišljenja v nekem zunanjem, brezumno avtomatskem in brez-koreninskem objektu, ki je značilna za Nietzscheja. Pristajanje na to plat geste omogoča, da postane ta avtomatizem ploden in učinki tega zunanjega nezavednega sprejeti kot kar najbolj samolastni – in pravzaprav, kot smo nakazali že v uvodu, pristanek na to gesto dejansko premošča razkol med ontično akcijo in mišljenjem njene ontološke podlage. Ontološka je luknja, ne-celost same ontične akcije, iz katere se sproti proizvaja njen smisel. Ontološko ni podlaga, v kateri bi nezavedno koreninila ontična akcija, ampak njen izrastek. Ontološko je utelešeno v kontingentnem delu ontičnega, ki ga ontološka zareza oddeljuje od celote in ki je hkrati mesto, kjer ontološko ostaja vseskozi mišljeno na način nataknenosti. Ontična akcija tako ni pozaba ontološke podlage, ki jo usmerja, pač pa je ontična akcija kot gesta v radikalno izkoreninjenem smislu sama aktivna produkcija ontološke misli v nezavednem žebranju organa, ki gesto izvaja.

Taka opredelitev odnosa med ontičnim in ontološkim, med disperzijo in zbirajočim, opravičuje tudi nakazano zvezo med duhom in roko kot specifiko človeškega pri Heideggro. Duh, ki podarja človeškost, je zareza, ki neko bivajoče

razkolje na dvoje in ga tako naredi za tu-bit, za pastirja lastne razpoke. Toda hkrati je duh zdaj vedno tudi utelešen v enem (oziroma v obeh, toda iz stališča vsakega od njiju vedno v edinstvenem drugem) od obeh kosov razklanega bivajočega. Razpoka duha žival razkolje na človeka in njegovo roko in se utelesi v roki kot zunanjemu organu človekove misli. V komični identiteti duha in objekta se človek lahko opre na lastno roko kot trdno oporo, ki ga izvleče iz močvirja trohnečega sveta. Roka ni vez, vmesni člen med duhom in telesom, roka je utelešeni duh. Področji, ki naj bi ju roka povezovala, sploh nista kvalitativno ločeni: duh ni nekaj človeku notranjega, človek je tako pred kot za svojimi očmi enako fenomenalen – duh je le zareza, ki deli fenomenalno na oba segmenta, tostran in onstran pogleda, in roka je utelešenje te zareze. Dojemanje duha sočasno kot lastne razpoke in lastnega izrastka, ki sicer rojevata zame vedno nov in tuj smisel (roka misli svoje misli neodvisno od naše volje, a hkrati je ne vodi nobena tuja, demonska volja, njena misel je odsidrana od vsake volje; iz luknje vrejo vedno novi uvidi, a iz nobenega mesta za luknjo), a hkrati kar najbolj samolastno mislita moje misli – taka koncepcija duha onemogoča vsakršno sklicevanje na Drugega niti kot pastirja niti kot skušnjavca. Če roka deluje angažirano nezavedno, sprejemajoč svojo nezavednost ne kot konstitutivno pozabo ontološke podlage svojega delovanja, ampak nezavedno na način prejemanja smisla ontične akcije iz ontološke luknje v njej sami (ki ne vodi nikamor čez, nima nobenega rezervoarja skritega smisla, ampak prav kot ne-celost ontične akcije proizvaja njen smisel), lahko človek za vsemi njenimi akcijami tudi stoji. Če se odrekam ontičnemu angažmaju, da ne bi pozabil na ontološko, sem že nasedel fantazmi ontološkega kot ontičnemu predhajajoče podlage, in duh se mi bo zgodil zares nezavedno, pasivno – na način Grunfove roke. In na tem mestu, moja čudaška ljubezen, se od Vas poslavljam (z dvigom roke); tak kup knjig moram še vrniti v knjižnico.

(NE) GRE SAMO ZA ČRKO! VZPOREDNO BRANJE: DARWIN-DERRIDA

Ideja vzporednega branja, nahajajoča se v naslovu, že nakazuje del problematike, ki naj bi se razgrnila. Zdi se da imeni (morda bolje – avtorski funkciji) Charlesa Darwina in Jacquesa Derridaja ter njuni povsem različni nahajališči znotraj utečenega diskurza preprečujeta vsako vzporedno branje, branje, ki ne bi iskalo samo bežnih ujemanj in analogij, temveč tudi direktne povezave, izpeljave in vzporednosti med obema avtorjema. Vsako izmed obeh imen se namreč pogosto nahaja ravno na nasprotni strani velikih razmejitev med besedami in rečmi, med lingvističnim in materialnim ter med duhoslovjem in naravoslovjem. (Pre)splošno rečeno, se Derridaja bere predvsem znotraj literarne teorije in filozofije jezika, medtem ko Darwinova evolucijska teorija zadeva eksaktne znanosti, znanosti o grobi realnosti in materialnosti. Toda obenem oba avtorja, vsak sicer na drugačen način in iz specifične perspektive, izrečeta tudi destruktivno kritiko te iste razlike-meje, ki nedvomno preveč poenostavlja in izključuje ter tvori tudi sam metodološki problem, iz katerega smo izhajali: problem, ki apriori preprečuje vznik prostora za potencialno srečanje Darwina in Derridaja. To dejstvo bi morda lahko predstavljalo izhodišče zagovora in vnaprejšnjo legitimacijo izbire obeh imen, ki naj bi jih povezali. Ta izbira pa bo lahko postala nekoliko bolj utemeljena šele na koncu, ko se bo morebiti scela izkristalizirala tudi medsebojna vsebinska vzporednost.

Drugi, bolj zamejen a tudi bolj aktualen povod za vzporedno branje, je moč najti v nekaterih sodobnih filozofskih usmeritvah in raziskovanjih, za katere je značilen (pogosto samooklican) obrat k materialnosti in enoznačni realnosti, ki se skuša oddaljiti od karikiranega postmodernizma neskončnih možnosti.¹ Znotraj dela teh teorij² se pojavlja samoopredelitev, za katero se zdi, da je direktno uperjena tudi proti Derridaju in dekonstrukciji. Sledeč Karen Barad denimo, naj bi imel lingvistični obrat v filozofiji za svoj stranski učinek zanemarjanje čiste materije, ki je ni mogoče zvesti na njeno vlogo znotraj diskurza.³ Joseph Carroll še bolj direktno izpostavi vlogo poststrukturalizma, ki naj bi (kot prevladujoč v literarni teoriji) s svojo »iracionalnostjo« in »anti-realističnostjo« preprečeval

1 »Postmodern theology has come of age. It now has its own counter-movement, a new generation of philosophers marching under the flag of materialism, realism, and anti-religion who complain that the theologians are back at their old trick of appropriating attempts to kill off religion in order to make religion stronger. A younger generation has become impatient with Derrida (...)« V: Caputo, J. D., »The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology«, V: *Journal for Cultural and Religious Theory* vol. 11 no. 2, (Spring 2011), str. 32.

2 Obrat k realizmu in materializmu je opazen v številnih sodobnih miselnih tokovih, ki pa jih je težavno klasificirati ali celo poenotiti. Tu se sklicujemo predvsem na teorije, ki jih zajemajo označevalci: »novi materializmi«, »spekulativni realizem«, tudi »object oriented ontology« itd.

3 Barad, K., *Posthumanist Performativity: Towards an Understanding of How Matter Comes to Matter*, dostopno na: <http://humweb.ucsc.edu/feministstudies/faculty/barad/barad-posthumanist.pdf> (29.7.2013): »Language has been granted too much power. The linguistic turn, the semiotic turn, the interpretative turn, the cultural turn: it seems that at every turn lately every 'thing' —even materiality— is turned into a matter of language or some other form of cultural representation. The ubiquitous puns on 'matter' do not, alas, mark a rethinking of the key concepts (materiality and signification) and the relationship between them. Rather, it seems to be symptomatic of the extent to which matters of 'fact' (so to speak) have been replaced with matters of signification (no scare quotes here). Language matters. Discourse matters. Culture matters. There is an important sense in which the only thing that does not seem to matter anymore is matter.«

vpliv evolucijske teorije na področju humanističnih znanosti.⁴ Lahko bi še nadalje naštevati primere tovrstnih teoretskih izhodišč, ki z namenom ponovne apropiacije materialnosti kot glavnega nasprotnika jemljejo postmodernistične filozofije, ki temeljijo na tekstovnosti in govorici, kjer se nam kot ena primarnih točk kritike, pa četudi njegovo ime ni eksplicitno navedeno, zariše Derridajeva filozofija.⁵

Zdi se, da se na drugi strani, na strani neizpodbitne, enoznačne materialnosti lahko zariše Darwinovo ime; ime raziskovalca, ki je zasnoval teorijo evolucije, teorijo krute in od diskurza neodvisne enoznačnosti, v katero v osnovi (vsaj če ne izhajamo iz povsem razvidno ideoloških in konzervativnih predpostavk) ni nikakor mogoče podvomiti, je relativizirati ali je zvesti na le eno izmed »mnoštva zgodb«.

Spora, ki se zarisuje, nikakor ne mislimo razreševati. Alternativa, ki se znotraj njega razprostrira, alternativa med »besedami« in »rečmi«, je prevelika in preveč mnogoznačna. Zdi se, da se v takšni ali drugačni obliki (nominalizem-realizem, idealizem-materializem ...) v zgodovini filozofije ta spor vedno znova vrača. Toda govoriti o vračanju istega bi bilo v tem kontekstu brez dvoma redukcionistično, saj je vsak konkreten spor sestavljen iz svojih zgodovinskih specifičnosti in singularnosti. Prej gre, rečeno darvinistično, za vračanje podobnega, za vračanje v obliki variacij, ki so vedno znova prilagojene specifičnemu diskurzu. Enosmerna

4 Carroll, J., »Evolution and literary theory«, V: Human Nature, Vol. 6, No. 2, New York, 1995: »On the basis of these concepts, he repudiates the antirealist and irrationalist views that, under the aegis of 'poststructuralism', have dominated academic literary studies for the past two decades. He examines the linkage between poststructuralism and standard social science, and he speculates about the ideological and disciplinary motives that have hitherto impeded evolutionary study in both the social sciences and the humanities. Finally, he distinguishes literature from science and argues that literary criticism integrates elements of both.«

5 Irene Harvey v tem kontekstu Derridaja zagovarja: »This 'sense of illegitimacy' and the general unwillingness to take his work seriously have been founded I believe more on his stylistic manner of exposition than the actual content of his work. In addition, the rapidity with which 'deconstruction' has been embraced by the literary critical community – either as ally or foe – has certainly been a deterrent, or perhaps an excuse, for the philosophic community to avoid having to deal with Derrida.« Glej v: Johnson C., System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, str. 9.

rešitev aporije vedno znova pogojuje nastanek svojega »preoblikovanega« in na novo »prilagojenega« nasprotja. Spor bomo torej raje pojmovali kot izhodišče, iz katerega pa ni mogoče najti enosmerne, enosmiselne poti ven. V tem kontekstu se zdi, da je spor mogoče »razrešiti« le, vkolikor se ga zanika, vkolikor se skuša pokazati, da spor sploh ni bil pravi spor, ter da je bila začetna, izhodiščna aporija vseskozi tudi že napačna.

In če je na začetku vsakega spora ponavadi nesporazum, neko neskladje bodisi na ravni besed bodisi na ravni reči, je v našem specifičnem kontekstu ključno vlogo odigrala interpretacija morda najpogostejše citiranega Derridajevega stavka iz dela *O gramatologiji*: »Ne obstaja zunaj-teksta.«⁶ Problematičnost te izjave same in sporov, ki iz nje izhajajo ni samo strogo notranje vsebinska, saj se je z njo poigrala nekakšna ironija zgodovine: s to izjavo se je namreč počelo točno tisto, na kar sama opozarja. Izjavo, ki ne pomeni nič drugega kot »nič ni zunaj kon-teksta«,⁷ se je vedno znova trgalo iz konteksta in iz nje delalo nekaj bolj radikalnega in enoznačnega, kot izreka sama. Ne gre namreč za to, da bi izjava namigovala na nemožnost izkustva onkraj jezika in tako zanemarjala pomen vsega nejezikovnega, četudi Derrida trdi, da »realna eksistenca ni dostopna drugače kot v tekstu«.⁸ V nadaljevanju bomo namreč skušali pokazati, da četudi ni nič zunaj teksta, je tekst sam tisti, ki je zunaj. To, rečeno na kratko pomeni, da je tekst vseskozi tesno spleten z materialnostjo, da ne obstaja ločnica med tekstom in materijo, med znotraj in zunaj, ali da je razloček/spor [*differen(t)(d)s*] med njima zgolj navidezen.⁹

Problematičnost se namreč skriva v Derridajevi specifični rabi besede *tekst*, ki je zelo široka. V nekem drugem kontekstu tako pravi: »Sam se zelo zanimam za vprašanja jezika in retorike in mislim, da si zaslužijo veliko pozornosti; toda

6 Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 196.

7 Glej o tem v zelo kvalitetnem geslu »Jacques Derrida« na Wikipedii, dostopno na: https://en.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida, (29.7.2013).

8 Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 196.

9 Eden izmed pomenov Derridajevega koncepta *différer* – *ne biti istoveten, biti drug, biti razločljiv itd.* – namreč naznačuje tako *razločke* kot tudi *spore* (*differen(t)(d)s*). O tem več v nadaljevanju.

obstaja točka, kjer avtoriteta zadnje jurisdikcije ni več retorična niti lingvistična, niti ne diskurzivna. Pojem sledi ali teksta je vpeljan za označitev skrajne meje lingvističnega obrata. To je še en razlog, zakaj raje govorim o zarezi [mark] kot o jeziku. Zareza najprej ni antropološka, je predlingvistična; je sama možnost jezika in je povsod, kjer je odnos z drugo stvarjo ali odnos z drugim. Za takšen odnos zareza ne potrebuje jezika.«¹⁰ Kot bomo še bolj podrobno skušali pokazati v nadaljevanju, Derridajevi koncepti *pisave*, *zareze* in *sledi* poudarjajo ravno zunanjo materialnost lingvističnega, materialno podlago in pogoj, v katerega se vtisne »netelesni« pomen, ki pa se ne more nikoli povsem odcepiti.

Alternativa med besedami in rečmi, iz katere smo izhajali, se tako izkaže za samo jedro problema, s katerim se Derrida sooča. V *O gramatologiji* tako zapiše: »Rousseau se poslužuje besede in opisuje reč. Toda sedaj vemo, da tisto, s čimer imamo tukaj opraviti, ni niti beseda niti reč. Beseda in reč sta referenčni meji, ki ju lahko proizvede in označi le struktura dopolnilnosti.«¹¹ Struktura tekstualnosti in dopolnilnosti tako preseže klasično zamejitev netelesne tekstualnosti. Derrida tu izhaja iz strukturalistične tradicije, v kateri Lévi-Strauss pokaže, da je moč lingvistični model aplicirati tudi na analizo sorodstvenih struktur.¹² V kontekstu namena našega teksta je smiselno prevprašati naravo te geste – zakaj ravno jezik in sorodstveni sistemi, torej sistemi, ki gledano z Darwinovega stališča souravnavajo evolucijske procese? Je ta vzporednost nemara zgolj posledica (strukturalističnega) načina mišljenja, ki vidi povsod le sisteme razlik? Gre tu zgolj za metaforični prenos analognih procesov iz dveh povsem različnih področij in za naključno vzporednost na dveh staneh velike razlike med besedami in rečmi?

Toda takšni zdravorazumski pomisleki, ki spoštujejo klasično delitev nas tu, kot vidimo, spet zavedejo k začetku. Vkolikor pa zavrremo ločnico med besedami in rečmi, se vsa ta vprašanja izkažejo za nesmiselna. Med obema sistemoma se ne vzpostavi le nekakšna vzajemna recipročnost, kjer povezava na ravni reči ne samo

10 Geslo »Jacques Derrida« na Wikipedii, dostopno na: https://en.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida, (29.7.2013).

11 Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 297.

12 Johnson C., *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, str. 1.

pogojuje povezavo na ravni besede, temveč tudi možnost radikalnega prehoda iz ene strani na drugo. Ta smer interpretacije, ki naj zaenkrat ostane še hipoteza, sled, ki ji bomo skušali slediti, torej predpostavlja globljo notranjo enotnost lingvistike in sistemov sorodstva. Gre za logiko življenja, ki je sama v širšem pomenu besede – tekstualna. V tem kontekstu je moč brati tudi Derridajevo fascinacijo nad temo »božje knjige« in besedami Galileia (*»Narava je zapisana v matematični govorici«*), Descartesa (*»... brati veliko knjigo sveta ...«*) in Jaspersa (*»Svet je rokopis nekega drugega, nikoli povsem preberljivega sveta; dešifrira ga lahko edino eksistenca.«*).¹³

234

S stališča tovrstne radikalne strukturalistične paradigme, kjer je vsak kompleks ali sistem strukturiran kot jezik (sistem razlik), se zdi razumljiva preusmeritev na pisavo v širšem smislu, v kateri je zapisana materialnost sama, onkraj ločnice med besedami in rečmi. Tako ne preseneča ugotovitev Derridajevega sodobnika Michella Serresa: *»Današnje znanosti so formalistične, analitične, gramatične, semiotične. Vsaka od njih je zasnovana na abecedi elementov.«*¹⁴ Cristopher Johnson, avtor dela *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida* (na katerega se bomo tudi v nadaljevanju pogosto sklicevali), v tem kontekstu dodaja: *»Po odkritju biokemične osnove dedovanja, zakodirana znotraj molekule DNK, življenje samo ne more biti več pojmovano kot irreduktibilno bistvo, temveč prej kot produkt molekularnih kombinacij, katerih pravila so odprta za dešifriranje.«*¹⁵

Tudi znotraj samih Derridajevih tekstov je moč najti števille namige in indice, ki nakazujejo utemeljenost povezovanja z evolucijsko biologijo, kibernetiko in znanostjo v širšem smislu. V *O gramatologiji* tako zapiše, da se zdi pojem sledi [*Spur*] *»na vseh znanstvenih področjih, posebej v biologiji, prevladujoč in nezvedljiv.«*¹⁶ Nato nadaljuje: *»Če sled, prafenomen 'spomina', ki jo je treba misliti pred nasprotjem med naravo in kulturo, animalnostjo in humanostjo itd., pripada samemu gibanju pomenjanja [la signification], potem je slednje a priori pisno, pa naj ga v takšni ali*

13 Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 27, 28.

14 Johnson C., *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, str. 3.

15 *Prav tam.*

16 Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 90.

drugačni obliki vpisujemo ali pa ne vpisujemo v 'čutni' in 'prostorski' element, ki mu pravimo 'zunanjí'.¹⁷ Onkraj pisave v ožjem smislu nas napotuje tudi Derridajeve rabe besed *grafem*, *gram* in *pro-gram*: »Še preden je določena kot človeška /.../ ali kot nečloveška, bi tako *gramma*, oziroma *grafem* – poimenovala element.«¹⁸ Element gre tu razumeti kot osnovno sistemsko enoto, ki gre onkraj lingvistike, za osnovno enoto zapisa vsakega pro-grama. Spet Derrida: »Tudi v tem smislu biolog v zvezi z najelementarnejšimi informativnimi procesi v živi celici danes govori o pisavi in pro-gramu. Nenazadnje bo celotno polje – ne glede na to, ali obstajajo temeljne meje – ki ga pokriva kibernetični program, polje pisave.«¹⁹ Poleg vseh bolj ali manj direktnih namigov na povezovanje z biologijo najdemo pri Derridaju tudi skupek bioloških metafor (ki nemara niso zgolj nedolžne metafore), predvsem tiste povezane s semenom in diseminacijo.²⁰ Pomenljiv je tudi njegov vokabular v delu *Glas*, kjer se veliko ukvarja z genealoškim, genetičnim ter vprašanjem družine in potomstva.²¹ Vsem naštetim indicem navkljub je potrebno priznati, da se Derrida z biologijo in znanostjo v svojem delu ni nikoli direktno soočil ter da ni nikoli do konca ekspliciral nakazanih povezav, ki jih je sicer mogoče najti razpršene po njegovih tekstih. Nesmiselno bi bilo ugibati, zakaj je temu tako, ali obžalovati njegovo odločitev glede zamejitve pretežno na področje zgodovine filozofije.

V pričujočem tekstu bomo torej poskusili s podrobnim vzporednim branjem Darwina in Derridaja. Pri prvem se bomo osredotočil na delo *O nastanku vrst*, pri drugem pa pretežno (a ne izključno) na njegova zgodnja dela (*O gramatologiji*, *Pisava in razlika itd.*) Skušali bomo splesti enoten tekst, nekakšen nerazločljiv hibrid obeh avtorjev in dodatne interpretacije. Upamo, da se bomo pri tem izognili pastem redukcije enega izmed avtorja na drugega in projekcije od enega k drugemu. Odgovori na vprašanja – kakšna bo korist? kaj pridobimo s tovrstnim branjem? Je nov tekstovni hibrid v kakršem koli smislu »ploden«? – pa bodo v večji meri prepuščeni presoji bralca.

¹⁷ *Prav tam*.

¹⁸ *Prav tam*, str. 20.

¹⁹ Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 19.

²⁰ Derrida J., *Dissemination*, Continuum, London in New York, 2004.

²¹ Johnson C., *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, str. 150.

1. STRUKTURA, ZNAK IN IGRA – PROBLEMATIKA LOČNICE NARAVA/KULTURA

Kot smo že rekli: Darwin in Derrida. Vsak od njiju na drugem področju, v drugem času in na drugačen način, a oba opozorita in se zoperstavita načelno isti metafizični strukturi: strukturi statičnega sistema razlik, strukturi ločevanja med bistvom in njegovim dopolnilom ter ideji začetnega ter končnega ravnovesja. Kakšni so zgodovinski pogoji, ki legitimirajo našo trditev? Kako je možno utemeljiti istost problema v dveh povsem različnih singularnih trenutkih časa, v dveh povsem različnih diskurzivnih prostorih? Gre za ponavljanje, za vračanje istega problema? Ta vprašanja bomo (zaradi spekulativne daljnosežnosti in nebstvenosti) tu pustili ob strani. Obenem pa nanje tudi načelno sploh še ne moremo odgovoriti, saj je potrebno naznačeno istost najprej šele eksplicirati.

236

Zgodovinsko dejstvo je, da postane Derrida v mednarodni filozofski javnosti širše prepoznan s kritično interpretacijo Lévi-Straussa na simpoziju v Baltimoru z naslovom *Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti*.²² Derrida v izhodišču tega spisa, preko pripoznanja paradoksnе vloge, ki jo igra koncept *središčne točke* v strukturalizmu, detektira njegovo sicer prikrito, a obenem nujno metafizično predpostavko, ki je »določitev biti kot prezenca«. Problem je namreč v tem, da se središčna točka strukture (ki je paradokсно obenem na robu in v centru), ne pusti ujeti v obliki (strukturalistične) prezenca, torej v obliki določene entitete na določenem mestu.²³ Derrida nadalje pravi: »Lahko bi pokazali, da so vsa imena povezana s temelji, s principi, ali s središčem vedno označevala nespremenljivo prezenco – eidos, archê, telos, energeia, ousia (bistvo, eksistenca, substanca, subjekt) alêtheia, transcendenca, zavest, Bog, človek, itd.«²⁴

22 Spis obstaja tudi v slovenskem prevodu, glej: Derrida J., »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti«, v *Literatura št. 24, 25*, LDS, Ljubljana, 1993, str. 63–80. Tukaj se bomo sicer sklicevali na angleško verzijo: Derrida J., »Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences«, v: *Writing and Difference*, Routledge, London in New York, 2001, str. 351–370.

23 Prav tam, str. 352, 353.

24 Prav tam, str. 353.

Problem je torej v določeni nespremenljivosti in statičnosti strukture, ki ne tolerira radikalnosti gibanja iz roba v center, a se temu gibanju vseeno ne more izogniti.

Ponazoritev tega argumenta na konkretnem primeru Derrida izpelje preko tematizacije Lévi-Straussove strukturalistične ločnice med naravo in kulturo: »V Elementarnih sorodstvenih strukturah Lévi Strauss prične z aksiomom ali definicijo – kar je univerzalno in spontano in tako neodvisno od vsake partikularne kulture in vsake določujoče norme pripada naravi. Obratno, kar je odvisno glede na sistem regulativnih norm družbe in ima torej možnost variranja od ene do druge socialne strukture, spada h kulturi.« Konsekvenca tovrstne začetne zastavitve pa je pojav konceptualnega škandala, ki ne tolerira več ločnice med naravo in kulturo, iz katere sicer sam izhaja. To vlogo odigra osrednje strukturalno načelo sorodstvenih sistemov – prepoved incesta: »Prepoved incesta je univerzalna; v tem smislu bi lahko rekli, da je naravna. Toda obenem je tudi prepoved, sistem norm in interdiktov; v tem smislu bi lahko rekli, da je kulturna«. ²⁵ Opazimo lahko, da je tu prepoved incesta tista, ki odigra vlogo paradoksnega središča, ki je obenem v centru in na robu ter se tako ne pusti zajeti v obliki zamejene prezence. Incest je na robu kulture, je univerzalen in tako naraven, po drugi strani pa je v njenem centru, je osnovno načelo strukturiranja sorodstev znotraj kultur.

Od tu izhaja problem, ki se tiče ravni genealogije (kjer se že bližamo Darwinu), ki se ji ko govorimo o sorodstvenih sistemih, ne moremo izogniti. Vkolikor sprejmemo evolucijo, lahko sledimo verjetnemu sklepu, da so strukture, bolj kot so univerzalne (manj kot varirajo med individuumi, kot pravi Lévi-Strauss), tudi genealoško starejšega nastanka. To implicira enačenje med centrom strukture (raven prostora) in njegovim izvorom (raven časa): skupno in nevARIABLENO na površini sedanjosti reprezentira izvorno iz preteklosti. A tudi tu se nam podre enostavna ločnica med naravo in kulturo, saj je ni mogoče locirati kot enotne točke genealoškega prehoda, kot določene prezence v času, kjer bi se zgodil prehod iz incestuoznega razmnoževanja (v naravi) k njegovem prepovedovanju (v kulturi). Prepoved incesta kot reprezentacija prehoda iz narave v kulturo, lahko odigra smiselno funkcijo le znotraj mitov o

nastanku človeške družbe in je v nasprotju z evolucijsko teorijo o nastanku človeka.

Gledano iz širšega stališča evolucije spada namreč načelo prepovedi incesta k skupku mehanizmov, ki pogojujejo temeljno enoto klasificiranja v naravi ali primarno razliko: prepoved incesta (kot pravilo razmnoževanja) je eno izmed določil katerekoli vrste v splošnem – vrste kot skupnosti medsebojno se razmnožujočih individuumov.²⁶ Univerzalnost prepovedi incesta tako močno presega mejo med naravo in kulturo, kakor je tudi izvor tovrstnega strukturiranja nedvomno mnogo starejši od nastanka človeka kot vrste: mehanizme s povsem analogno funkcijo, kot jo ima prepoved incesta pri človeku (preprečitev incesta), je mogoče najti tudi med drugimi (dvospolnimi) organizmi. Seveda je v tem kontekstu vprašanje, če lahko govorimo o (zavestni) »prepovedi«, vendar to v smislu strukturnih učinkov ne igra bistvene vloge. Lévi-Strauss, četudi tako pravi, torej ne govori samo o človeku in samo o kulturi. Čeprav se ne zaveda, je njegov strukturalizem, kot prehod od strukture jezika k strukturi človeškega sorodstva, še veliko bolj daljnosežen.

238

Opazimo lahko tudi, da je Lévi-Straussov postopek v tem kontekstu, ko izhaja iz univerzalnosti prepovedi incesta v vseh človeških kulturah, v smislu klasifikacije, izrazito preddarvinističen. Kot pravi Darwin »... *klasifikacija, ki temelji na eni sami, čeprav zelo pomembni lastnosti, [se] nikdar ne posreči*«. Še bolj pomemben pa je Linnejev poudarek, da v kontekstu klasifikacije */.../ lastnosti ne dajo rodu, temveč rod daje lastnosti*.²⁷ Potrebno je torej poiskati princip, ki je v

26 O problematiki pojma vrste znotraj biologije glej: Kuntner M., »Darwin, nastanek vrst in evolucija«, v: Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 346: »Biološka enota, na kateri sloni naravni sistem, je vrsta. Vendar na preprosto vprašanje, kaj predstavlja vrsto, v Darwinovem času ni bilo enoznačnega odgovora in podobno je 150 let pozneje. (...) Večina biologov se strinja, da je vrsta skupek populacij organizmov, ki kažejo manjšo kontinuirano variacijo v tej enoti (intraspecifična variacija), in večjo, diskontinuirano variacijo zunaj nje (interspecifična).« Kot torej vidimo, vrsta v biologiji ni več definirana substancialno. Gre za skupno kontinuirano variacijo (za katero je nujni pogoj razmnoževanje med vsemi predstavniki vrste, in ne zgolj znotraj določenih skupin, družin – torej zahteva se »neincestuozno« razmnoževanje). Na drugi strani imamo diskontinuirano varacijo zunaj vrste – kar pomeni, da se posamezna vrsta tekom časa vedno bolj razlikuje od sebi sorodnih vrst. To razlikovanje je posledica tendence, da se posamezna vrsta pari in da je plodna le s pripadniki iste vrste (seveda so tudi izjeme).

27 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 283.

ozadju površinske strukture; načelo, ki razloži, zakaj je nekaj v določenih okvirih univerzalno in nekaj variabilno. In četudi je prepoved incesta univerzalna v vseh kulturah, to nujno ne implicira, da bo tako tudi v prihodnosti, vsaj vkolikor priznavamo, da človeška vrsta ni večna statična struktura.

Zdi se sicer, da Derridajeva dekonstrukcija razlike med naravo in kulturo, za samo jedro Lévi-Straussove misli, vsaj v obdobju po *Elementarnih sorodstvenih strukturah*, ni bistvena. Tudi sam Lévi-Strauss v *Divji misli* prizna, da ima »opozicija med naravo in kulturo, ki sem ji včasih priznaval tolikšno pomembnost /.../ danes zgolj metodološko pomembnost.«²⁸ Od tu bi lahko izpeljali tudi dejstvo (kot ga eksplicira Eva Bahovec), da postane v tem obdobju pri Lévi-Straussu tudi »sama prepoved incesta /.../, zgolj 'ena od' oblik prepovedi. Prepoved incesta ni nič bolj utemeljitvena, nič bolj splošna, nič bolj paradigmska, kot so prehranjevalne prepovedi.«²⁹ Menimo torej, da Derridajevega komentarja ne smemo brati kot radikalne kritike Lévi-Straussa, temveč prej kot robni komentar, ki iz same notranje logike teksta sili k spremembi pozornosti k tematikam, ki se nam zdijo izrazito sorodne Darwinovim.

2. O GRAMATOLOGIJI – NADALJEVANJE DEKONSTRUKCIJE RAZLIKE NARAVA/KULTURA

V svojem morda najbolj znanem delu *O gramatologiji* Derrida nadaljuje s tematikami, ki so zarisane v spisu *Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti*, le da jih tukaj obravnava veliko bolj obširno in razvejano in na sorodnem primeru prikaže isto problematiko. Vzporedno z Lévi-Straussom pa postavi še Rousseauja. Toda zakaj ravno njiju? Kaj imata skupnega?

Derrida na robovih nekaterih Lévi Straussovih tekstov opazi določeno težavo, ki izhaja iz njegove paradokсне kritike etnocentrizma. Ta ima »najpogosteje

28 Derrida J., »Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences«, v: *Writing and Difference*, Routledge, London in New York, 2001, str. 351–370.

29 Bahovec E., »Divja misel Clauda Levi-Straussa – Bibliotheca structuralistica«, v: Lévi-Strauss C., *Divja misel*, Krtina, Ljubljana, 2004, str. 353.

za funkcijo le konstituiranje drugega kot modela izvirne in naravne dobrote, samoobtoževanje in samoponiževanje, razkazovanje svoje nesprejemljive biti v protietnocentričnemu zrcalu.«³⁰ Z namenom torej, da bi se izognil zaničevanju in podcenjevanju drugih kultur, se Lévi-Strauss ujame v ravno nasprotno zanko in začne druge kulture prikazovati kot bolj izvirne, bolj pristne in manj pokvarjene od naše, zahodne kulture: »*tu potem takem odkrijemo gesto, podedovano iz XVIII. stoletja*«. Neevropska ljudstva se je takrat pojmovalo kot »*indeks neke dobre pokopane narave, neke zastrte naravne zemlje, neke 'nične stopnje' [degré zéro], v razmerju do katere bi lahko opisali strukturo, nastanek, predvsem pa degradacijo naše družbe in naše kulture. Kot vselej je tu arheologija tudi teleologija in eshatologija; kaže na sanje o polni in neposredni prisotnosti, ki zaključuje zgodovino, na sanje o transparentnosti in nedeljivosti parousije, odpravi protislovja in razlike. Etnologovo poslanstvo, kot mu ga je pripisal Rousseau, je, da dela na tem prirodu.*«³¹

240

Lévi-Strauss torej sledi Rousseauju (»*najboljši etnograf med filozofi*«)³² v protietnocentrični gesti, ki bi povečevala našo kulturo na račun drugih. V tej isti gesti nasprotovanja pa oba vzpostavita določeno metafiziko prezence; metafiziko polne izvirne prisotnosti, ki se preko kopičenja razlik, preko civilizacijskega razvoja, nekako skvari. Pri tem se paradokсно anti-etnocentrična gesta znova spremeni v etnocentrično, saj preučevanje tujih, *neciviliziranih kultur* kot *ničelnih stopenj* človeške kulture na sploh, tem istim kulturam obenem jemlje tudi vsako pravico do spreminjanja in napredovanja. Domorodci so tako bitja, ki niso udeležena v evoluciji in ostajajo tekom rodov enaka svoji (torej naši) izvirno idealni podobi. Vkolikor pojmujeemo njihove kulture kot izvirne, jih imamo za (pretekle) prednice zahodnjaških kultur in ne za njihove enakovredne (sočasne) sorodnice. Pri tem se pojavi analogno ista napaka, kot jo v delu *Gib in beseda* paleontog André Leroi-Gourhan (ki je imel bistveni vpliv na Derridaja)³³ pripiše nekaterim znanstvenikom, ki govorijo o opici kot neposrednem predniku homo

30 Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 144.

31 *Prav tam*, str. 145.

32 *Prav tam*, str. 146.

33 Geslo »*Jacques Derrida*« na Wikipedii, dostopno na: https://en.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida, (29.7.2013).

sapiensa: »Opica nič bolj ne vodi k človeku kakor nosorog k tapirju«. ³⁴ Tako bi lahko tudi rekli, da pleme Nambikwara ne predstavlja predhodne, ničelne stopnje zahodne civilizacije.

Zanimivo je, da ravno tematizacija plemena Nambikwara iz Amazonije in njihovega odnosa do pisave predstavlja izhodiščno točko Derridajeve kritike Lévi-Straussa. Slednji enoznačno pravi, da so člani plemena Nambikwara (ki ne znajo pisati!) »dobri« in da se tisti, ki so pri njih opazili »nasilje oziroma sovraštvo« niso le nedolžno motili, »temveč so po vsej verjetnosti nanje projecirali svojo lastno zlobo«. ³⁵ Očitno je, da to vpadljivo poudarjanje dobrote, »neizmerne prijaznosti« in »najbolj odkritega izraza človeške nežnosti« ustreza idealizaciji izvorne, nepotujene človečnosti in poudarja temeljno dobroto človeka nasploh. ³⁶ Obenem pa oris stanja tovrstne prvotne družbenosti ³⁷ služi kot uvertura v dramo, ki jo povzroči zunanji vdor nasilja, vdor pisave. Derrida namreč v Lévi-Straussovi izključitvi pisave iz prvotne idealne družbe osnovane na živem govoru (»mikrodružbe nenasilja in iskrenosti«) uvidi gesto sorodno Rousseauju in tudi Saussureju, ki oba izključita pisavo kot nekaj izvedenega, govoru dodanega in tako nebistvenega ali celo naključnega: »Lévi-Strauss je potreboval ta 'epigenetični' pojem pisave, da bi bila tema zla in izkoriščanja, ki se pojavi skupaj z grafijo, tudi tema presenečenja in naključja, ki od zunaj aficirata to čistost nedolžne govorice. Jo aficirata kot po naključju.« ³⁸ Opravka imamo torej z idejo izvorne čistosti in prvega greha, z idejo ki se nahaja v ozadju diskurza vsake nostalgije po pretekli idealnosti.

34 Leroi-Gourham A., *Gib in beseda I*, Studia Humanitatis, Ljubljana, 1988, str. 94.

35 Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 146.

36 *Prav tam*, str. 148.

37 Lévi-Strauss družbo Numbikwara pred vdorom pisave opisuje takole: »Obiskovalec, ki skupaj z Indijanci prvič šotori v gošči, občuti tesnobo in usmiljenje pred prizorom te tako popolnoma nezaščitene človeškosti: videti je, da jo neka neumestljiva kataklizma tlači proti tlem sovražne zemlje; da je gola, dregetajoča poleg plapolajočih ognjev. /.../ Toda šepet in smeh oživljata to bedo. Pari so objeti kot v nostalgiji izgubljene enotnosti; nežnosti ne ugasnejo niti po tem, ko gre mimo tujec. Pri vseh vidimo neizmerno prijaznost, globoko brezbriznost, naivno in šarmantno živalsko zadovoljstvo in, ko se ta različna čustva združijo, nekaj takšnega kot najganljivejši in najiskrenejši izraz človeške nedolžnosti.« *Prav tam*, str. 147.

38 *Prav tam*, str. 151, 152.

Prigoda vdora pisave pri Lévi-Straussu je definitivno tragikomična: »Nambikwarski poglavar se pisanja nauči od etnografa, najprej se ga nauči, ne da bi razumel, bolj posnema pisanje kot pa razume njegovo funkcijo govorice; ali bolje, dojame njegovo temeljno funkcijo zaslužnjenja, še preden dojame njegovo funkcioniranje, /.../.«³⁹ Lévi-Strauss tu poantira, da je glavna funkcija pisave zaslužnjevanje in nadvladanje, torej nasilje. Gre za funkcijo, ki jo vladar (vkolikor je pravi vladar) še kako dobro razume, četudi ne razume pomena znakov: »Že dolgo vemo, da je moč pisave v rokah manjšine, kaste ali razreda vselej nastopala sočasno s hierarhizacijo, lahko bi rekli sočasno s politično razliko /.../.«⁴⁰ Toda vprašanje je, kako je lahko obstajal vladar že pred pisavo, če je šele ta pogoj izvirnega nasilja in razslojitve družbe ter tako pisava sama šele pogojuje nastanek vladarja? Kako je torej lahko vladar razumel pravo funkcijo pisave (torej nasilje), če je pred tem vladalo stanje vsesplošne nenasilne enakosti, utemeljene na živem govoru?

242

Delitev na pisavo in nasilje na eni strani ter govor in nedolžnost na drugi strani povzroča tudi, da je Lévi-Strauss prisiljen v dodatno mikrodelitev na sami ravni pisanih znakov, ki naj bi jih bilo nemogoče vse zvesti na nasilno pisavo v ožjem smislu. Nenasilno naj bi bilo tako vrezovanje znakov, ki ima zgolj »estetski pomen«. Pri plemenu Nambikwara gre konkretno za »pikčaste in cikcakaste črte na njihovih bučah«. ⁴¹ Toda v tem primeru gre tudi za sheme, ki opisujejo in pojasnjujejo genealogijo in družbeno strukturo. Derrida v tem uvidi ključen fenomen: »Iz gotovih in številnih informacij zdaj vemo, da je bila geneza pisave v (običajnem smislu) skoraj povsod in najpogosteje povezana s skrbjo za genealogijo.«⁴² Med raznoraznim sistematičnim vrezovanjem in tetoviranjem ter med pisavo v ožjem smislu tako ni bistvene razlike; prva je le predhodna stopnja druge. Prav tako se v tem kontekstu pokaže povezovalni člen med pisavo in prepovedjo incesta, saj sta obe temeljno povezani z genealogijo. Pisava, ki funkcionira kot posredovanje vednosti ter pravil družbenega funkcioniranja

39 Prav tam, str. 153.

40 Prav tam, str. 163.

41 Prav tam, str. 156.

42 Prav tam.

iz roda v rod pa tako postane tudi neločljiva od govora, ki tako sam prav tako postane prežet z nasiljem: skupek pisava-govor-nasilje postanejo tako temelj na katerem stoji nekaj, čemur bi lahko pogojno darvinistično rekli »kulturno dedovanje« in »hierarhična selekcija«. Kot pravi o konceptu nasilja pri Derridaju C. Johnson: »Tovrstno nasilje je spomin, bodisi psihični ali socialni. /.../ [K]valiteta reverzibilnosti in prehodnosti v obeh smereh (kot po poti ali cesti), od katere je spomin odvisen, je v lastnem obratu namreč odvisna od predhodnega, kodirajočega nasilja.«⁴³ Nasilje je torej medij, podlaga preko katere se spomin v najširšem smislu lahko šele vzpostavi.

Nasilje tako obstaja že pred pisavo v ožjem pomenu besede. To privede do ključnega Derridajevega obrata: »To pomeni, da če je treba povezati nasilje s pisavo, potem pisava gotovo nastopi pred pisavo v ožjem smislu: nastopi že v razliki ali prapisavi ki odpira sam govor.«⁴⁴ Če torej skupaj z Derridajem zavrnamo mit o prvotni, nedolžni in na živem govoru utemeljeni človeški družbi, se nam izgubi tudi sama točka izvora, saj je nasilje vselej že bilo: »Vsaka taka struktura nastopi takoj, ko prične neka družba živeti kot družba, se pravi vse do izvora življenja nasploh, ko je na izrazito heterogenih ravneh organizacije in kompleksnosti možno razlikovati/odložiti prisotnost, tj. utrošek [la dépense] ali konsumpcijo, ter organizirati produkcijo, tj. rezervo nasploh.«⁴⁵

Poudarimo: Derida koncept prapisave razširi vse tja do »izvora življenja«. Gre za temo, ki je nikoli povsem ne razvije, najbrž zaradi njene daljnosežnosti in vseobsegajočnosti. Za naš namen pa je indikativna očitna bližina, ki se tvori med bistvenimi elementi, ki tvorijo ogrodje Derridajevih konceptov *razlike* in *ekonomije* (*nasilje*, *utrošek*, *rezerva*) ter samim jedrom darvinizma. Še preden pa se lotimo teh tem, se bomo lotili neke druge naloge. Pokazati bomo skušali na temeljno analognost, med prikazano Derridajevo gesto in Darwinovim posegom v polju naravoslovnih znanosti 19. stoletja.

43 Johnson C., *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, str. 73.

44 Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 160.

45 *Prav tam*, str. 163.

3. DARWIN PROTI STATIČNEMU SISTEMU RAZLIK

Če kratko in enoznačno rečemo, da je Charles Darwin odkritelj evolucije, rečemo le malo več kot nič. Problem pa je tudi v tem, da tovrstna izjava predpostavlja prehodno praznino na tem znanstvenem področju, določen nič, iz katerega je teorija evolucije ustvarjena. To pa je v protislovju z osnovno Darwinovo idejo o evoluciji, ki se direktno zoperstavlja ideji kreacionističnega stvarjenja iz nič in sledi staremu načelu iz naravoslovja, ki pravi »*Natura non facit saltum*«. Narava torej ne dela skokov, »ne skače od zgradbe k zgradbi«, sicer »zapravlja za raznovrstnost, skopari pa z novostmi«. ⁴⁶ V naravi torej ni nič ustvarjeno iz nič in kar naenkrat, vsaka entiteta (vsaka vrsta) ima svojega predhodnika. V tem kontekstu moramo tudi na zgodovino nastanka evolucijske teorije same, vsaj če v to teorijo verjamemo, gledati kako drugače kot seveda – evolucijsko: tudi sama Darwinova teorija je torej imela številne predhodnice, številne lokalne nastavke, zastavke in izvore, ter tudi številne konkurenčne teorije, ki so se znotraj naravoslovja devetnajstega stoletja z njo »bojevale za preživetje«. Odkritje evolucije ni bil enostaven radikalen prelom ali skokovit zgodovinski prehod, kar pa sicer nikakor ne implicira zanemarjanja pomena tega odkritja.

Na Darwinovo vpeljavo naravne selekcije so tako nakazovala številna predhodna lokalna znanstvena odkritja in namigi. ⁴⁷ Gledano širše so specifične variacije evolucijskega razumevanja zgodovine zagovarjali tudi številni humanistični misleci, pri čemer je velik vpliv zagotovo odigralo razsvetljenstvo. Sam Darwinov ded Erasmus je o evoluciji že leta 1789 napisal tudi prvo pesem.

46 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 138.

47 Aggasiz je predložil obstoj ledene dobe, Brown je s pionirsko rabo mikroskopa podal podrobnejši opis celičnega jedra, Cuvier je ugotovil, da je izumiranje živalskih vrst neizpodbitno dejstvo, Geoffroy Saint-Hillaire utemeljil embriologijo in vpeljal pojem homolognih organov ter postavil načelo o enotnosti zgradbe organizmov, Lamarck je zagovarjal evolucijo, ki jo je utemeljeval na dedovanju privajenih lastnosti, Linne je ustvaril poglobljeno klasifikacijo rastlinskih vrst, Lyell napisal načela geologije in nenazadnje je Wallace vzporedno in neodvisno od Darwina predložil zelo podobno, a ne tako prepričljivo in poglobljeno podmeno naravne selekcije. Našteli bi sicer lahko še veliko več imen in odkritij. Glej o tem biografska pojasnila v: Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 353–382.

Govor o evoluciji, o postopnem spreminjanju živih bitij, v tistem času torej ni bil nič radikalno novega⁴⁸ in kot se je pozneje, po izidu dela *O nastanku vrst*, izrazil Darwinov prijatelj in zagovornik Huxley: »Kako neskončno neumno, da se tega nisem domislil sam.«⁴⁹

Vse karte so bile takorekoč že na mizi, vsi potrebni podatki so bili že znani. Iz njih je bilo potrebno samo še razbrati celostno smiselno zgodbo, kot je uspelo Darwinu. Zato, da je bil ta preboj tako težak in nesamoumeven, pa je poskrbel skupek zaviralnih sil in dogem. Na primer, v tistem času enotno raziskovalno polje, ki bi se ukvarjalo z naravno zgodovino, sploh še ni bilo vzpostavljeno: na eni strani imamo še vedno opravlja s prevlado biblijske dogme o zgodovinsko nedavnem stvarjenju človeka in živali iz nič. Vsakega seveda posebej. Po drugi strani, so številna geološka in fosilna odkritja že jasno dokazovala, da je svet nedvomno veliko starejši, kar je terjalo ustvarjanje kompromisnih razlag. K odkritju evolucije so veliko pripomogli tudi številne druge okoliščine: pojav rasizma, kolonializma, geografska odkritja itd.⁵⁰ Na tem mestu sicer ni naš namen, da bi orisali vso zgodovinsko kompleksnost, ki je pogojevala pojav evolucijske teorije. Osredotočili se bomo le na del problema, na tisti del Darwinove geste, ki je analogna z Derridajevo.

Zanimivo je, da je bil najbolj očiten in samoumeven del evolucijske teorije že dolgo znan in ravno ta očitnost in neizpodbitnost predstavlja Darwinovo izhodišče (in naš problem). Prelomno delo *O nastanku vrst* se namreč pričenja s poglavjem *Variranje v udomačenosti*. V tem poglavju se Darwin poistoveti z

48 »Posamezne misli kasnejšega razvojnega nauka so izrekli že stari grški filozofi (Empedokles, Anaksimander, Demokrit itd.), v osemnajstem stoletju pa so že številni naravoslovci izrekli misli o razvoju žive narave; med temi učenjaki je bilo precej takih, ki so delali v muzeju v Parizu, zgrajenem v slovečem Jardin des Plantes. Med temi je bil posebno znan grof Buffon (George Louis Leclerc), Buffon, pisec zelo čitanega dela o živelnju živali v mnogih zvezkih. Med temi Darwinovimi predhodniki je bil Anglež Herbert, njegov lastni ded Erasmus, Nemec Körte, deloma tudi pesnik Goethe in še mnogi drugi.« Glej o tem v: Rudolf B., »Predgovor«, v: Darwin C., *Izvor človeka*, Slovenski knjižni zavod, Ljubljana, 1951, str. 2. K Buffonovi vlogi se vrnemo še v nadaljevanju.

49 Kuntner M., »Darwin, Nastanek vrst in evolucija«, v: Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 339.

50 Glej o tem v: Gould S. J., *Za-mera človeka*, Krtina, Ljubljana, 2000, str. 57–98.

rejcem domačih živali, ki intuitivno že upošteva evolucijo: »Današnji ugledni rejci poskušajo z načrtnim odbiranjem in jasnim ciljem pred očmi pridobiti kako novo raso ali podraso, ki bi prekašala vse druge v deželi. Ampak za naš namen je pomembnejše drugačno Odbiranje, ki bi ga lahko imenovali Nezavedno in izhaja iz dejstva, da skoraj vsakdo poskuša dobiti in razmnožiti najboljše primerke živali.«⁵¹ Vsakdo torej že ve, da ni vseeno, katere individuumse se nadalje množi. Še splošneje – vsakdo ve, da so potomci ponavadi podobni svojim prednikom: »Noben rejec ne dvomi, kako močno je nagnjenje k dednosti: jabolko ne pade daleč od drevesa, je njegovo temeljno prepričanje: o tem načelu izražajo dvome samo teoretični pisci«,⁵² pravi Darwin. Empirično je torej brez težav evidentno, da so potomci načelno bolj podobni svojim prednikom kot drugim živim bitjem in da po drugi strani vseeno niso s temi predniki povsem identični. Evidentno je tudi, da se iz roda v rod pojavljajo majhne spremembe, ki jih je mogoče s selekcijo točno določenih individuumov za razmnoževanje še potencirati. Vprašanje, ki nas tu zanima, je – zakaj to povsem očitno dejstvo, torej načelno poznavanje dednosti, ni že zadostni razlog za vsesplošno priznanje evolucijske teorije? Zakaj iz mikro sorodstvenih sistemov (Lévi-Strauss) ni mogoče potegniti vzporednice do evolucije kot predrugačenja vrst? Katera je tista vmesna, manjkajoča premisa?

Problem je v predpostavki, da je mogoče spremeniti in preoblikovati le nekatere lastnosti določene živalske vrste, medtem ko so nekatere druge lastnosti nespremenljive, večno univerzalne. Te lastnosti predstavljajo nekakšen temelj, na katerem je mogoče graditi, temelj, ki ga je mogoče s pridobljenimi lastnostmi sicer zakriti ali se od njega oddaljiti, a ga ni nikoli mogoče povsem predrugačiti ali preseči. Na primer, že eden vodilnih naravoslovcev 18. stoletja Georges Buffon je sicer priznal široko možnost spreminjanja in variranja, vendar je to variranje pojmoval le kot omejeno odstopanje od idealnega modela primarnih vrst: imamo torej idealni primerek določene vrste, vsi empirični primerki pa so

51 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 36.

52 *Prav tam*, str. 23.

s svojimi odkloni le bolj ali manj oddaljene kopije od tega idealnega primerka.⁵³ V obratni smeri pa je idealnost mogoče razbrati ravno iz univerzalnih lastnosti empiričnih primerkov. Tako se še vedno ohrani ideja o ločenem stvarjenju tovrstnih idealnih prvotnih živali iz nič, poleg katere pa je obenem vključena delna možnost variranja posameznih organizmov. Del Darwinove naloge je v tem kontekstu relativizacija razlike med bistvenimi, temeljnimi lastnostmi vrste (ki niso nagnjene k spreminjanju) in nebistvenimi lastnostmi (pri katerih je variranje možno). V tem kontekstu zatrdi: »Vsakdo je gotovo slišal za primere albinizma, mozoljavosti, dlakavosti ipd., ki so se pokazali pri več članih iste družine. Če se resnično dedujejo nenavadni, redki odkloni zgradbe, potem smemo brez zadržka imeti za dedne tudi navadnejše, splošnejše odklone. Morda bi bilo prav, če bi na ta predmet gledali tako, da bi imeli dedovanje vseh lastnosti za pravilo, nededovanje pa za izjemo.«⁵⁴ Vse lastnosti (tako izjemne kot povsem navadne) so torej, sledeč Darwinu, načeloma povsem enakovredno podvržene zakonom dednosti.

Da pa bi to gesto lahko Darwin teoretsko utemeljil, mora v naslednjem poglavju zamajati na videz trdno razliko med vrsto in variacijo. Veliko vprašanje takratnih klasifikatorjev – kako definirati temeljno enoto klasifikacije, torej vrsto – Darwin razreši na način Gordijskega vozla; torej z zavrnitvijo samega problema. Pojem vrste, ki načeloma naznačuje »neznano prvine posebnega dejanja stvarjenja«,⁵⁵ zveže s pojmom individualne variacije. Prične s prikazom majhnih razlik: »Potem imamo številne rahle razlike, ki bi se lahko imenovala posamezne, kakršne so velikokrat pokažejo pri potomcih istih staršev /.../. Te razlike večinoma spreminjajo dele, ki jih prirodoslovci štejejo za nepomembne.«⁵⁶ Toda videz nepomembnosti nas ne sme zavesti. Posamezne razlike so zelo pomembne,

53 O Buffonovi teoriji (predvsem v navezavi na Schellingovo filozofijo) glej v: Grant, I.H., *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, London in New York, 2006, str. 49–52, 122–123, 127–128.

54 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 23.

55 *Prav tam*, str. 43.

56 *Prav tam*, str. 43, 44.

zato »ker so prvi korak k zvrstem«. ⁵⁷ Zelo izrazito zvrst pa lahko nadalje »mirno imenujemo začetnica vrste«. ⁵⁸ Iz majhnega lahko torej, v določenih pogojih in tekom zelo dolgih časovnih obdobj, zraste tudi veliko. Vsaka individualna variacija načeloma vsebuje potencial, da se iz nje razvije nova vrsta, kar pomeni, da je razlika med vrsto in variacijo zgolj razlika v stopnji, razlika, ki je odvisna od časa in tudi sama spremenljiva skozi čas.

V tem kontekstu se lahko le strinjamo z Deleuzom, ki pravi: »Darwinova velika novost je bila nemara v tem, da je vpeljal misel o individualni razliki. Vodilni motiv v knjigi O nastanku vrst je: Ne vemo, kaj zmore individualna razlika! Ne vemo, kako daleč lahko gre pod pogojem, da ji priključimo naravno selekcijo.« ⁵⁹ Darwinova radikalnost se torej primarno ne tiče odkritja evolucije v splošnem in iz nič, kot se pogosto posplošuje, temveč ta izhaja iz navidez sicer minimalne geste, ki zavrne idejo o večni in statični razliki med vrstami v naravi. Od tu je mogoče izpeljati revolucionarno kritiko ideje o naravi kot od boga ustvarjenem nespremenljivem sistemu živih bitij, kot si jo je predstavljal denimo Linne.

248

Tako Derrida kot Darwin se torej zoperstavita isti strukturi, ki deli bistveno od nebistvenega, univerzalno od spremenljivega, normalno od odklonskega. Oba se temu modelu zoperstavita z določeno relativizacijo: »ni razlike med vrsto in variacijo« bi lahko parafrazirali Darwina; nemogoče je utemeljiti osnovno enoto večne strukturne klasifikacije živih bitij. Na drugi strani, v programskem spisu Razlika Derrida (sicer v povsem drugem kontekstu) pravi: »Poudaril sem že, da razlike ni, da ne eksistira, da ni prisotno bivajoče (ón), karkoli naj bi to že bilo; in poudariti bomo morali tudi, kaj vse ona ni, se pravi vse; in da zato nima ne eksistence ne bistva.« ⁶⁰ Temeljne razlike (ali enote) torej v obeh primerih ni mogoče ujeti na površini sedanjosti, kot enostavno prezenco, kot enostavno danost znotraj urejene diahrone strukture, znotraj statične, večne klasifikacije.

Analogno vlogo, kot jo v primeru Darwina odigra Buffon, v Derridajevem

⁵⁷ Prav tam, str. 47.

⁵⁸ Prav tam, str. 48.

⁵⁹ Deleuze, G., *Razlika in ponavljanje*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2011, str. 384.

⁶⁰ Derrida J., »Razlika«, v: *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1994, str. 6.

primeru zavzemata Lévi-Strauss⁶¹ in Rousseau. Tu nas ne zanima toliko upravičenost Derridajeve »kritike« obeh, temveč bolj njena vsebina.⁶² Derrida se zoperstavi ideji o človeški naravi, ideji o *ničelni stopnji* človeka in odklonom od tega izhodišča, torej samemu jedru Roussaujeve *Razprave o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* (Rousseau se tu zelo pogosto sklicuje na Buffona).⁶³ Derrida se tej ideji zoperstavi z neskončno linijo dopolnjevanja brez izvora in bistva. Ravno skozi Rousseauja skuša pokazati, »da je pojem narave in celotni sistem, ki ga omenjeni pojem določa, mogoče misliti zgolj znotraj nezvedljive kategorije dopolnila.«⁶⁴ Pojem narave kot pojem temelja nastane torej šele sekundarno. Odklon sam je tisti, ki ga konstituira. Za zastorom dopolnila v najširšem smislu, dopolnila kot kulture, torej ni neke čiste prezence, pomiritve in ravnovesja. Linija dopolnjevanja je neskončna, nemogoče je najti prvi člen, izvor ali osnovo, ki bi bila dopolnjevana, brez da bi tudi sama že bila dopolnilo: »Dopolnilo pride na mesto nekega pomanjkanja, na mesto neoznačenca oziroma nereprezentiranega, na mesto neprisotnosti. Pred njim ne obstaja nobeno prisotno, in potemtakem mu predhodi le dopolnilo samo, se pravi neko drugo dopolnilo. Dopolnilo je vedno dopolnilo dopolnila.«⁶⁵

61 Problem je v tem, da antropologija, vkolikor kot svoj predmet določi človeka, obenem že predpostavi njegovo statičnost, njegovo bistvo in odklone od tega bistva. Glej o tem v: Šterk K., *O težavah z mano – antropologija, lingvistika, psihoanaliza*, Ljubljana, 1998, str. 24: »Lévi-Straussu /.../ predmet antropologije predstavlja človek v vsej svoji totalnosti, splošne zakonitosti človeka kot kulturnega bitja in splošno veljavne zakonitosti vrste Homo Sapiens.«

62 Vprašanje je, vkolikor je pri dekonstrukcijski metodi sploh smiselno govoriti o kritiki. Bolj gre za to, da se eksplicira, kar avtor pove na robovih, kakšne so skrajne konsekvence določene strateške teoretske zastavitve itd.

63 Vodilna nit te razprave je ravno poskus težavne razločitve med naravnim in pridobljenim: »In kako bo človek prišel do tega, da se vidi takšnega, kakršnega ga je oblikovala narava /.../ in da loči tisto, kar izhaja iz njegove lastne osnove, od tistega, kar so okoliščine in njegov napredek dodali ali spremenili na njegovem prvotnem stanju?« Dodatno težavo pri interpretaciji povzroča dejstvo, da je naravno stanje pri Rousseauju le predpostavljeno, da kot tako ni nikoli obstajalo, itd. Glej o tem: Rousseau J. J., *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, ŠOU, Ljubljana, 1993, str. 21. O vlogi koncepta naravnega stanja in ambivalentnosti pri Rousseauju ter o Buffonovih vplivih glej: Bahovec E., »Rousseaujeva genealogija nelagodja v kulturi«, *prav tam*, str. 125–136.

64 Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 220.

65 *Prav tam*, str. 367.

Analogno so tudi pri Darwinu vse lastnosti tekom časa podvržene spreminjanju in diferenciranju. Enostavni izvor je prečrtan: gre za konstantno odklanjanje od predhodne stopnje, ki pa je tudi sama vedno le odklon od neke druge predhodne stopnje. Oba, tako Darwin kot Derrida, skratka pokazeta na določeno optično iluzijo, ki je odvisno od perspektive opazovanja, iz katere se nam nekaj kaže kot univerzalno in nespremenljivo, drugo pa kot variabilno. Oba se torej zoperstavita istemu. Vprašanje pa še naprej ostaja, če in do kolikšne mere oba tudi govorita isto.

4. RAZLÍKA, KI POVZROČA RAZLIKE

250

Razlike torej enostavno ni. Oziroma ni enostavne razlike; ni razlike, ki bi enostavno bila, sama s seboj vedno enaka. Ker Darwin in Derrida zavrneta idejo o statični razliki, morata preusmeriti pozornost na sam princip razlikovanja, na igro, ki se odvija v ozadju diferenciacije, ki jo opazimo na površini strukture. Ta princip pa na tej površini nikakor ni enostavno in enoznačno prisoten. Zato Derrida namesto razlike vpelje koncept razlíke: *»Tu torej ne gre za konstituirano razliko, temveč, pred vsako določitvijo vsebine, za čisto gibanje, ki prozivaja razliko. (Čista) sled je razlíka. Ni odvisna od nobene čutne, slišne ali vidne polnosti ter od nobene fonične ali grafične polnosti. Nasprotno, je njen pogoj. Četudi ne eksistira, četudi ni nikoli prisotno-bivajoče zunaj vsake polnosti, pa njena možnost upravičeno predhodi vsemu, kar imenujemo znak (označenec/označevalec, vsebina/izraz ipd.)«*⁶⁶ Kot taka torej razlíka ni nikoli prisotna, je pa princip diferenciacije in čeprav sama ne obstaja, pogojuje obstoj vsega. Zaradi razlíke so torej razlike, ali kot pravi Derrida, *razlíka razlíkuje*.⁶⁷

Darwinov postopek je analogen. Kot smo že pokazali, Darwin najprej zavrne problematiko, kako definirati statično razliko ali temeljno enoto klasifikacije: *»Nam je vseeno, ali se bo množica dvomljivih oblik imenovala vrsta ali podvrsta*

⁶⁶ Prav tam, str. 81.

⁶⁷ Prav tam, str. 85.

ali zvrst /.../«⁶⁸ Pozornost je torej potrebno preusmeriti na sam princip, ki v povzročča, da razlike so. V ta namen Darwin vpelje koncept *naravne selekcije*, ki zastopa vlogo dinamičnega načela diferenciacije. Vlogo tega principa za naš kontekst zelo indikativno razloži Deleuze: »In prav naravna selekcija, ki zares igra vlogo načela realnosti pa tudi uspeha, pokaže, kako se razlike vežejo in se kopičijo v neki smeri, pa tudi, kako se vedno bolj nagibajo k divergiranju v raznolike ali celo nasprotne usmeritve. Naravna selekcija ima bistveno vlogo: diferencirati razliko (preživetje najbolj divergentnih). Kjer se selekcija ne izvaja ali se ne izvaja več, razlike ostajajo ali spet postajajo lebdeče; kjer se izvaja, se izvaja tako, da utrjuje razlike in ustvarja njihovo divergentnost. Velike taksonomske enote, rodovi, družine, redi, razredi ne služijo več mišljenju razlike v navezavi na podobnosti, identitete, analogije, nasprotja, ki so določeni kot pogoji. Nasprotno, prav te taksonomske enote so mišljene, izhajajoč iz razlike in diferenciacije razlike kot temeljnega mehanizma naravne selekcije.«⁶⁹ Ne smemo torej izhajati iz identitete in podobnosti, iz istosti v različnih kontekstih (kot Lévi-Strauss), temveč je potrebno misliti samo produkcijo identitet in podobnosti.

5. SLEDENJE SLÉDI

Toda kakšna je povezava med razlikami na površini strukture in konstituirajočim procesom (naravno selekcijo, razliko), ki jih producira? Z ene strani je odgovor jasen: gre za specifično variantno vzročno-posledičnega odnosa. Naravna selekcija je tako vzrok razlikovanosti živih bitij: predstavlja ime za proces, ki pripelje do razlik in ki lahko te razlike razloži tako, da pokaže na njihovo vlogo in pomen. Podobno je z razliko kot procesom diferenciacije v Derridajevem kontekstu: »Znotraj klasične pojmovnosti in njenih zahtev bi rekli, da 'différance' označuje konstituirajočo, proizvajajočo in izvorno kavzalnost, proces cepitve in delitve, katerega konstituirani proizvodi ali učinki bi bili différents [razložki] oziroma differences [razlike].«⁷⁰ Toda

68 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 53.

69 Deleuze G., *Razlika in ponavljanje*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2011, str. 384.

70 Derrida J., »Razlika«, v: *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1994, str. 8.

ta shematična preprostost nam ne pomaga veliko pri razreševanju problematike, ki izhaja iz dejstva, da proces diferenciacije ni nikoli dan kot tak, kot enostavno prisoten v obliki neke enoznačnosti. Kot opazovalci in raziskovalci narave ali kot bralci teksta smo apriorno soočeni zgolj s površino razlik, s strukturo, medtem ko je potrebno princip diferenciranja šele naknadno izluščiti. Kot pravi Darwin: »Ko mlad prirodoslovec začne preučevati skupino organizmov, ki jih ne pozna, sprva zelo zbegano poskuša dognati, katere razlike so vrstne in katere zvrstne, saj ne ve ničesar o stopnji in vrsti spreminjanja, ki mu je podvržena skupina /.../«⁷¹

Problem je skratka v interpretaciji, saj smo vedno že v neki sredini med znaki, vedno smo soočeni z nečim »že danim«, že konstitutiranim.⁷² In samo iz te dane empirije znakov je mogoče razbrati nekaj, čemur bi morda lahko rekli pomen in smisel. Samo iz izhodiščne strukture na površini je mogoče priti do procesa diferenciacije v ozadju. Vsa pravila in načela, ki jih tu lahko uporabljamo, so nujno imanentna; lahko jih dobimo le znotraj raziskovalno-interpretativnega procesa. Vse razlike na površini na prvi pogled niso smiselne, vsa razlikovanja, vsa enotenja, vse podobnosti in vse vzporednosti niso samoumevne. Darwin navaja denimo primere soodvisnosti, »ki so prav groteskni: tako so modrooke mačke vedno gluhe«.⁷³

Ker je torej princip diferenciacije vedno izpeljan imanentno iz strukture danega, mu je načelno vedno mogoče oporekati. Mogoče je vse znake, ki nakazujejo na evolucijo, brati kot prevare nadnaravne instance ali iz fosilnih najdb razbrati umetno ustvarjene odlitke, lepoto božjega stvarjenja ipd. (kar počnejo nekateri še danes). Smisel, tako v pomenu smeri interpretacije kot v pomenu njene vsebine,⁷⁴ je torej vedno šele ustvarjen. In četudi se to sliši kot zanikanje enoznačnosti zunanje realnosti, kot iracionalni idealizem, ki ga od Derridaja

71 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 47.

72 Glej Althusserjevo tematizacijo Heideggrovega koncepta »es gibt« v: Althusser L., »Podtalni tok materializma srečanja«, v: *Izbrani spisi*, cf*, Ljubljana, 2000, str. 157–197.cc.

73 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 22.

74 Naslanjamo se na več pomenskost besede smisel [*sens*] v francoskem jeziku, ki naznačuje tako smisel kot tudi pomen in smer. Ta večpomenskost igra pomembno vlogo tudi v nadaljevanju.

projeciramo k Darwinu, menimo, da velja ravno nasprotno: paradokсно je ravno pomanjkanje apriorne danosti smisla tisto, ki pogojuje nujnost smiselnosti same razlage in interpretacije.

Evolucija je tako smiselna razlaga danih znakov. In četudi se darvinizem pogosto znajde v navzkrižju z religijo, je njegov glavni pogon ravno minimalni ostanek vere, vere v smiselnost sveta; vere v to, da znaki nekam vodijo, da ne varajo, da jim je smiselno slediti. Ali kot pravi Derrida: *»Nezaslišana razlika med pojavljajočim se in pojavljanjem (med 'svetom' in 'doživetim') je pogoj vseh drugih razlik, vseh drugih sledi ter je že sled. Tako ta zadnji pojem absolutno in upravičeno 'predhodi' vsaki fiziološki problematiki v zvezi z naravo engrama oziroma vsaki metafizični problematiki smisla absolutne prisotnosti, katere sled se na ta način daje v dešifriranje. Sled je dejansko absolutni izvor smisla nasploh. Kar pomeni, če naj povemo še enkrat, da ne obstaja absolutni izvor smisla naploh. Sled je razlika, ki odpira pojavljanje in pomen.«*⁷⁵

Pri branju v tem širšem smislu, ki se ne tiče samo črk iz knjig temveč znaka v vsej njegovi splošnosti, torej sledimo sledi. In v tem sledenju se vzpostavi določen enoznačen odnos z zunanostjo, z zunanostjo besed in diskurza. Kot pravi Elizabeth Grosz, predstavlja Derridajeva vzpostavitev koncepta *sledi* ravno poskus preseganja strogih meja diskurzivnosti: gre za vprašanje, kakšna bi bila teorija jezika, ki bi razumela jezik kot sled, ki ni več samo privilegij govora ali jezika, temveč materialen in telesni vrez, ki obenem naznačuje in skriva lastno gibanje.⁷⁶ Interpretacija teksta v tem širšem smislu ustreza Spinozovi gesti iz *Teološko politične razprave*, kjer pravi: *»Metoda interpretacije Svetega pisma se ne razlikuje od tiste, ki jo uporabljamo pri interpretaciji narave, ampak se popolnoma ujema z njo.«*⁷⁷

75Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 83, 84.

76 Grosz E., *Becoming Undone*, Duke University Press, Durham in London, 2011, str. 14.

Spinoza B., *Teološko politična razprava*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2003, str. 112.

Spinoza B., *Teološko politična razprava*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2003, str. 112.

6. NARAVNA SELEKCIJA

Poglejmo si podrobneje, kako in čemu sledi Darwin, ko naredi prehod od znakov/razlik na površini k časovnemu principu diferenciacije kot *naravni selekciji* ali *boju za preživetje*. Najprej zapazi, da znaki pogostokrat zavajajo tiste, ki se z njimi podrobno ukvarjajo, da obstaja določena poklicna deformacija, ki precenjuje pomen razlik, s katerimi se ukvarja: *»Zelo me je presunila neka nadrobnost; da so namreč vsi rejci različnih domačih živali in vsi gojitelji rastlin, s katerimi sem kdaj govoril ali katerih traktate sem prebral, trdno prepričani, da pasme ali sorte, ki so jih negovali, izhajajo od prav toliko prvobitnih vrst.«*⁷⁸ Posledica tovrstnega precenjevanja razlik med različnimi pasmami pa je podcenjevanje majhnih, komaj vidnih razlik in odklonov med organizmi znotraj skupine, ki je razglašena za enotno. To pa je, sledeč Darwinu, usodna napaka. Podobno kot Derrida tudi Darwin pozornost usmeri ravno na minimalne, komaj opazne razlike; na razlike, ki skorajda mejijo na istosti, a obenem igrajo ključno vlogo v procesu diferenciacije: *»Te posamezne razlike, so zelo pomembne /.../«*⁷⁹ Kot smo že pokazali, so ravno one potencialni začetki novih vrst.

Toda pojavi se problem. Zakaj se v naravi vzpostavijo velike razlike, zakaj so vrste živih bitij med seboj načeloma tako ostro ločene, zakaj *razlika razlikuje*? Če je vsaka vrsta nastala tekom dolgih generacij s postopnim kopičenjem majhnih razlik, zakaj v naravi ponavadi niso vidni vsi ti vmesni odtenki? In če je vsak potomec rahlo drugačen od svojega prednika, zakaj ni vsak izmed njih že začetnik neke nove vrste? Zakaj torej ni neskončnega števila vrst? Da bi razrešil ta vprašanja, mora Darwin vpeljati dodatno kategorijo, kategorijo izumrtja: *»Nikar ne domnevajmo, da vse zvrsti ali začetnice vrst nujno dosežejo stopnjo vrste. Že v svojem uvodnem stanju lahko izumrejo.«*⁸⁰ Dejstvo je torej, da se ne razmnožujejo vsi organizmi in da nekateri pač nimajo potomcev, kar je razvidno že pri selekciji domačih živali. Da bi označil instanco, ki to uravnava, Darwin vpelje koncept *naravne selekcije*.

78 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 32.

79 Prav tam, str. 44. c.

80 Prav tam, str. 48.

Ko skuša Darwin izpeljati povezavo med povsem očitno selekcijo v živinoreji in naravno selekcijo v splošnem, ki jo skuša šele dokazati, se posluži zelo zvitega in za bralstvo njegovega časa prepričljivega argumenta: ključ za popolnost pasem domačih živali je v človekovi selekcijski moči. To moč pa Darwin nadalje primerja z naravno selekcijo, ki močno spominja ne podobo božjega odbirana med dobrim in zlim. Vzpostavi se selektorska linija, ki nedvomno ustreza antropocentričnemu bralcu tistega časa, linija primerjanja človek-bog-narava: »Če je človek z načrtnimi in nezavednimi sredstvi odbiranja zmožen imeti in tudi ima velike uspehe, česa bi potem ne zmogla narava? /.../ Ona lahko vpliva na vsak notranji organ, na vsak odtenek konstitucijske razlike, na vse mehanizme življenja. Človek odbira samo za svoje dobro; Narava samo za dobro bitij, ki jih ima na skrbi.«⁸¹ Naravna selekcija je torej neskončno skrbna. Pregleda vse, četudi navidez minimalne razlike in razloči slabe lastnosti od dobrih. Narava je neskončno boljši in pravičnejši razsodnik in selektor od človeka. Ničesar ne spregleda, nič ji ne uide in pred njo ni mogoče ničesar prikriti: »V naravi lahko tudi najrahljša razlika v zgradbi ali sestavi močno zamaje lepo uravnovešeno tehniko spopada za preživetjem, zato se ohrani. Kako bežni so človekovi napor in želje! Kako kratek njegov čas! Kako revni so torej njegovi izdelki v primeri z onimi, ki jih je v geoloških dobah nakopičila narava.«⁸² Naravna selekcija je torej soočena z (minimalno) razliko, pri tem pa vnese hierarhizacijo; je nasilje, ki nekaj afirmira in obenem tudi nekaj zavrne. Zdi se, da tovrsten princip znotraj tekstov išče tudi dekonstrukcijska metoda, ki prav tako pokaže, da je razlika vselej že tudi hierarhija in nasilje.

7. BOJ ZA PREŽIVETJE

Darwin je prisiljen za razlago procesa diferenciacije v naravi vpeljati dve nasprotujoči si instanci, med njima pa nikakor ni mogoče najti enostavne razmejitve. Na eni strani imamo že opisano naravno selekcijo, ta pa je vedno v korelaciji z *bojem za preživetje*, s stalno prisotno intenco po razmnoževanju

81 Prav tam, str. 67.

82 Prav tam.

in življenju. Naravna selekcija je tako potrebna zaradi določene prekomernosti: *»mirno [lahko] trdimo, da se vse rastline in živali trudijo, da bi se množile po geometričnem zaporedju in da se vsaka hoče čim hitreje razširiti vsepovsod ...«*⁸³ Toda to prekomerno širjenje je enostavno nemogoče zaradi omejenosti prostora in njegovih resursov. Naravna selekcija je torej potrebna ravno zaradi topološkega problema: ker ni prostora za vse, ker je število strukturnih mest, ki so na voljo, omejeno. Vsako živo bitje se *»naravno množi po tako visoki stopnji, da bi potomci enega samega para kmalu prekrili zemljo, če jih ne bi nič uničevalo /.../«*⁸⁴

256

Toda vprašanje, ki izhaja iz Darwinove zastavitve naravne selekcije kot poosebljenega razsodnika, je, kdo je njen vršilec. Kaj je aktivna instanca v evoluciji in kaj pasivna? Ali gre za aktivnost organizmov v boju za obstanek ali obratno za aktivnost na strani selektorstva (človeka-narave-boga)? Zdi se, da je pri procesu diferenciacije nemogoče ločiti aktivno plat od pasivne: boj posameznega organizma za preživetje je vedno uspešen ali neuspešen, vedno je obenem že tudi naravna selekcija. Ali kot glede koncepta *razlike [différance]* pravi Derrida: *»Potrebno je upoštevati, da ostaja v rabi našega jezika končnica ance nedoločna glede razmerja med aktivnim in pasivnim. In videli bomo, zakaj to, kar naj bi označevala »différance«, ni niti preprosto aktivno niti preprosto pasivno, temveč prej naznačuje nekaj takega oziroma spominja na nekaj takega, kot je medij, ki izraža dejavnost, ki ni dejavnost, ki je ne moremo misliti ne kot trpnost ne kot dejanje subjekta v odnosu do objekta, niti iz dejavnika niti iz trpina, ne iz in ne z ozirom na kateregakoli izmed teh terminov.«*⁸⁵ Proces diferenciacije je potrebno torej misliti onkraj ločnice med aktivnim in pasivnim, kar pomeni tudi onkraj dvojnosti subjekta in objekta.

Nadalje imamo pri Darwinu problematiko določene »začetne« razlike, neskladja ali neujemanja: na eni strani prekomerno intenco po množenju, boj za preživetje, na drugi strani topološki problem, problem omejenosti prostora in naravno selekcijo, ki določa, kdo bo lahko zasedel mesta, ki so na voljo. Kot smo

83 Prav tam, str. 56.

84 Prav tam, str. 55.

85 Derrida J., »Razlika«, v: *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1994, str. 9.

že nakazali, je potrebno to neskladje pojmovati kot enotnost in ne kot igro dveh binarnih sil (naravne selekcije, boja za obstanek). V tej enotnosti se nam proces pokaže kot razlika v Derridajevskem smislu. Eden izmed pomenov *différer*, »ne biti istoveten, biti drug, biti razločljiv itd.«, namreč naznačuje tako *razločke* kot tudi *spore* (*differen(t)(d)s*). Gre za besedo, »ki jo torej lahko pišemo tako ali drugače, *s t ali d na koncu, tako da dobimo drugost kot neenakost ali drugost kot alergijo in polemiko* /.../«⁸⁶ To povsem ustreza Darwinovi tematizaciji: naravna selekcija namreč upošteva ravno razlike med organizmi, kar na drugi strani implicira spor med njimi, spor v boju za obstanek, spor zaradi razlike ali še bolje rečeno, spor, ki je sam že razlika. Tudi v tem kontekstu lahko vidimo, da sta nasilje in boj, kot nas prepričuje Derrida, veliko bolj vseobsegajoča in da nista prisotna le v kulturi in civilizaciji ter kako sta tesno zvezana s konceptom razlike.

8. BOJ-RAZLIKA

257

Darwin zastavi problem preživetja v naravi zelo specifično in ravno ta zastavitev lahko razloži tudi povezavo med raznolikostjo in bojem. Ker je število mest v naravi omejeno, poteka boj za točno določena »prosta« mesta. Ali rečeno obratno, strukturna pozicija, ki jo želijo različni organizmi zasesti, je tista, ki pogojuje naravo boja. Kot pravi Darwin, lahko vidimo, da »*mora biti tekmovanje najbolj neprizanesljivo med sorodnimi oblikami, ki zasedajo približno isti prostor v gospodarstvu narave* /.../«⁸⁷ Boj se stopnjuje med organizmi, ki pretendirajo za isto mesto, torej med organizmi, ki so si sorodni, podobni in skoraj enaki. Manjša, kot je razlika, večji je boj za preživetje: »/.../ *boj je skoraj vedno najostrejši med osebki iste vrste, saj zasedajo iste pokrajine, uživajo isto hrano in so izpostavljeni istim nevarnostim*.«⁸⁸ Produkt tovrstnega boja pa so ravno poudarjene razlike, saj je poudarjena različnost sama po sebi, ker ne pretendira po istem mestu in se tako izogne boju, že prednost: »/.../ *velja, da kolikor raznovrstnejši postanejo potomci,*

86 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 63.

87 *Prav tam*, str. 62

88 *Prav tam*, str. 62.

toliko boljše možnosti bodo imeli za zmago v bitki življenja.«⁸⁹ Z raznovrstnostjo se namreč premosorazmerno večja tudi število potencialnih mest, ki jih organizmi lahko zasedejo. In bolj različni, kot so si organizmi med seboj, manj, kot imajo skupnega, lažje se tolerirajo in izognejo neposrednemu boju: *»odvisnost enega organskega bitja od drugega, kakor zajedavca od gostitelja, se na splošno opazi med bitji, ki so na lestvi narave daleč narazen.*«⁹⁰ In nenazadnje, s tovrstno razlago boja za preživetje, lahko razložimo tudi dejstvo, da so vrste v nekem ekosistemu med seboj načelno ostro ločene in da ni mogoče najti veliko vmesnih odtenkov, podvrst in variacij iste vrste, ki so v tovrstni zastavitvi ravno najbolj ranljive: *»Ne smemo namreč pozabit, da bo tekmovanje na splošno najostrejšše med tistimi oblikami, ki so si po navadah, sestavi in zgradbi v najbližjem sorodstvu. Potemtakem bodo vse vmesne oblike med starejšimi in novejšimi stanji, to je med manj in bolj izboljšanimi stanji vrste, in tudi njena prvobitna predniška vrsta, večinoma nagnjene k izumrtju.*«⁹¹

258

Darwinova zastavitev je v delih, kjer razlaga temeljne principe diferenciranja v naravi, izrazito strukturalistična: vse izhaja iz neskladja med strukturnimi mesti in pretekajočo vsebino, ki jih skuša zapolniti. To velja tudi za pojma »istosti« in »različnosti«, ki določata ostrino boja in primarno ne izhajata iz podobnosti v zgradbi organizmov ali v njihovih navadah in celo ne iz genealoške sorodnosti, temveč iz istosti ali različnosti mesta na katerega pretendirajo organizmi znotraj celostne strukture (določenega okolja, ekosistema, narave v celoti, itd.). Organizmi se tako preoblikujejo predvsem med bojem za isto strukturno mesto, seveda pa sprememba vsebine na določenem mestu znotraj strukture vpliva tudi

⁸⁹ *Prav tam*, str. 94.

⁹⁰ *Prav tam*, str. 62. S tovrstnega strukturalističnega gledišča na evolucijo, kjer pride do poudarka igra med strukturnimi mesti in njihovo vsebino, se nam še jasneje relativizira razlika med konceptoma boja za preživetje in naravne selekcije, med aktivnosjo in pasivnostjo. Plenilec naprimer, ki se osredotoči na določeno čredo, odigra vlogo naravne selekcije in izključi »najšibkejš« organizme, obratno pa se v tem istem aktu dogaja tudi selekcija med plenilci, saj so ravno »najmočnejši« tisti, ki ne ostanejo brez plena. Od perspektive je torej odvisno, kaj se nam pokaže kot boj za preživetje in kaj kot naravna selekcija, v samem empiričnem aktu pa sta oba procesa načelno neločljiva.

⁹¹ *Prav tam*, str. 90.

po površini na druga strukturna mesta: »*Telesna zgradba vsakega organskega bitja [je] bistveno, čeprav dostikrat prikrito, povezana z zgradbami vseh drugih živih bitij /.../*«⁹²

Struktura ekosistema, kot jo opisuje Darwin, ni nikoli povsem dovršena, četudi je polna, ni nikoli povsem popolna in izpopolnjena. V njej vedno vlada neskladje, večje ali manjše neravnovesje in neujemanje, ki poganja boj in evolucijo. Spreminjanje strukture ne more biti nikoli povsem dovršeno. Struktura celote sicer (preko naravne selekcije) oblikuje organizme, vendar poteka oblikovanje tudi v obratni smeri: bojujoči se organizmi oblikujejo strukturo. Kot smo pokazali na njihovi strani, celo obstaja konstanten presežek sile, presežek množenja in števila organizmov, glede na dostopna prosta mesta. Tu se nam pokaže vzporednica z Derridajevo gesto v kontekstu spisa *Force et signification*, gesto, ki jo najenostavneje opiše Flaubertov začetni moto: »*Umetnosti je več, kot je ravnih linij in perfekcij površine. Plastičnost stila ni tako velika, kot je celotna ideja ... Imamo preveč reči in premalo form.*«⁹³ Derrida tu naslovi problem statičnega pojmovanja strukture znotraj literarne teorije in pokaže na konstanten presežek sile in moči [*force*] nad formo, kar je pogostokrat zanemarjeno znotraj določenega strukturalizma: »*Forma fascinira takrat, ko nekdo nima več moči, da bi razumel moč iz sebe same, torej ustvarjanje. Zato je literarna kritika v vsakem obdobju strukturalizem, po svojem bistvu in po svoji usodi.*«⁹⁴ Problem je zopet v privilegiranju diahronije nad sinhronijo, strukture kot dovršene površine, nad njenim globinskim, tridimenzionalnim postajanjem.⁹⁵ To povzroči zanemarjanje

92 *Prav tam*, str. 63.

93 Derrida J., »Force and Signification«, v: *Writing and Difference*, Routledge, London in New York, 2001.

94 *Prav tam*, str. 3.

95 Johnson C., *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, str. 17.: »The immediacy and totality of perception the panoramagram permits anticipates what Derrida will say of the structuralist tendency to privilege the simultaneous /.../ The geometry of the panoramagram is two dimensional ('surface plane', 'sur plan'), and it is this image of the 'flatness' of structuralist analysis, to a flat schema in which form takes precedence over content. (The latter is seen by Derrida to be a force, an energy: 'le contenu ... est l'énergie vivante du sens', ED, p. 13. (content, which is the living energy of meaning', WD, p. 5).)«

širšega pomena pisave [*l'écriture*], ki ne naznačuje samo pisave v ožjem smislu, kot površine, kot strukture teksta, temveč tudi sam proces pisanja, proces diferenciacije:⁹⁶ v literarni teoriji, pravi Derrida, se strukturo prepogosto jemlje samo v prostorskem smislu kot konstrukcijo, zapostavlja pa se sam proces strukturiranja, konstitucijo strukture⁹⁷ in predvsem to, da je struktura teksta, ravno zaradi presežka sile in pomena, vedno nedovršena: »Če lahko igra pomena preplavi označevanje (signalizacijo), /.../ je to preplavljenje moment ko se pojavi namen pisanja«,⁹⁸ torej moment ko branje spet preide v pisanje. Strogo rečeno, pa sta oba momenta neločljiva. V nadaljevanju bomo skušali pokazati, kako je mogoče misliti zgoraj omenjeno preplavljenje [*overflow/ deborder*] presežka pomena in smisla nad strukturo v Darwinovem kontekstu.

9. PRESEŽEK POMENA NAD STRUKTURO

260

Vedno torej obstaja določen presežek na strani sile, na strani vsebine nad formo, prostorskostjo strukture. Struktura je sicer polna (ravno zato je potreben boj), ni pa nikoli popolna, ali kot pravi Darwin: »Naravno odbiranje si samo prizadeva, da bi naredilo vsako bitje enako popolno ali kvečjemu rahlo popolnejše od drugih prebivalcev iste pokrajine, s katerimi se mora bojevati za obstanek. /.../ Na primer, ob medsebojni primerjavi so endemna bitja na Novi Zelandiji popolna; ampak zdaj se hitro umikajo pred napredujočimi legijami rastlin in živali, ki so jih pripeljali iz Evrope. Naravno odbiranje ne bo nikdar doseglo skrajne popolnosti /.../«⁹⁹

Tovrstno pojmovanje nikoli dosegljive popolnosti, kjer ne gre niti za bližanje niti za oddaljevanje od popolnosti, a vseeno za izpopolnujoče gibanje, za Darwina v njegovi argumentaciji predstavlja izhodišče za zagovor velikega problema:

96 Derrida poudari pomen pisave obenem kot akta pisanja tudi v spisu *Freud in scena pisave*. Kot pravi Johnson: »What is essential in Derrida's reading of Freud is not the static scene of writing, but its dynamic mise en scène: 'Freud et la [mise en] scène de l'écriture.'« Glej v: *prav tam*, str. 91.

97 Derrida J., »Force and Signification«, V: *Writing and Difference*, Routledge, London in New York, 2001, str. 17.

98 Prav tam, str. 13.

99 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 142–143.

kako je mogoče najprej, da so nekateri organi svojemu okolju (navidez) tako popolnoma prilagojeni, brez da bi bili ustvarjeni s strani inteligentnega bitja, boga? In kako je po drugi strani mogoče, da se zdijo drugi organi veliko manj dovršeni, celo banalni? *»Ali lahko verjamemo, da naravno odbiranje na eni strani izdeluje tako malo pomembne organe, kakor je rep, ki ga žirafa rabi za muhalnik, in na drugi strani organe s tako čudovito zgradbo, kakor jo ima oko, katerega enkratna popolnost je za zdaj skoraj nepojmljiva?«*¹⁰⁰

Da bi se soočil s temi očitki, se mora Darwin zoperstaviti utilitaristični ideji, ki predvideva, da ima v naravi vse vnaprej določen smisel in pomen, vnaprej določeno koristnost v boju za preživetje: *»Sicer pa rad priznam, da obstaja veliko zgradb, ki niso kar naravnost koristne za svoje imetnike. /.../ koristno predrugačenje enega dela [je] dostikrat tudi pri drugih povzročilo raznovrstne spremembe brez otipljive uporabnosti. /.../ Nasledke spolnega odbiranja, ki naj bi očarali samice z lepoto, je mogoče označiti za koristne samo v precej izumetničenem pomenu.«*¹⁰¹ Darwinovo zoperstavljanje koristnosti pa nikakor ne implicira nasprotnega sklepa, saj: *»Naravno odbiranje ne bo pri nobenem bitju nikoli naredilo ničesar, kar bi bilo zanj škodljivo.«*¹⁰² Gre bolj za zoperstavljenje ideji, ki bi ga zopet pripeljala do določenega kreacionizma, zoperstavljenje ideji o vnaprešnjem načrtovanju in planiranju smisla ter pomena v evoluciji.

Isto idejo zagovarja tudi Derrida v navezavi na koncept pisave/pisanja: Pomen ne nastopi niti pred niti po aktu pisanja ali branja.¹⁰³ Pomen/smisel se, vkolikor sploh se, tvori sproti med samim procesom, kar implicira, da *»to kar je napisano, ni nikoli identitčno s samim sabo«*.¹⁰⁴ Vedno obstaja razlika med tem, kar je nekdo hotel napisati, tem, kar je napisal, in tem, kar je prebral, kot se pri

100 *Prav tam*, str. 123.

101 *Prav tam*, str. 141.

102 *Prav tam*, str. 142.

103 Derrida J., »Force and Signification«, v: *Writing and Difference*, Routledge, London in New York, 2001, str. 12.

104 *Prav tam*, str. 29.

Darwinu ne ujemata začetni »namen« nastanka in poznejši smisel rabe nekega organa: »Ponazoritev z ribjim mehurjem je dobra, saj nam lepo pokaže pomembno dejstvo, da se organ, ki je prvotno rabil drugemu namenu, namreč plavanju, lahko preoblikuje v organ za povsem drugačen namen, namreč dihanje.«¹⁰⁵ Pomeni se torej v neskončnost premeščajo. In smisel ni nikoli dan vnaprej. To pa je potrebno brati v vseh pomenih francoske besede smisel [*sens*]: vnaprej ni dan smisel, vnaprej ni dan pomen in vnaprej ni določena smer evolucije. Evolucija je namreč, kot pravi Johnson – paradigmatski primer »multi-finalnega procesa«,¹⁰⁶ procesa z več možnimi potencialnimi smermi in cilji, četudi je, ko je izvršena, enoznačna, »eno-smiselna«. Toda obstajajo tudi druge potencialne a neuresničene možnosti. Vedno je možno, da bi bilo napisano drugače. Ali kot glede evolucije pravi Stephen Jay Gould: »Če bi milijonkrat odvrteli trak od njegovega začetka /.../, dvomim, da bi se kadar koli razvilo kaj podobnega *Homo sapiensu*. Božanski kinooperater ima na voljo milijon scenarijev.«¹⁰⁷

262

Evolucija je tako proces, ki se vsaj z določene rigidne racionalistične pozicije zdi paradoksen. Če kaj, potem evolucija po eni strani pokaže na nemožnost postmodernističnega »*laissez faire*«: vse pač ne gre skozi sito naravne selekcije. Uresniči se le ena izmed potencialnih možnih smeri razvoja. In to z razlogom in pomenom. Po drugi strani pa je v evoluciji (vsaj z njej imanentnega gledišča) nemogoče uvideti, katera izmed potencialnih smeri se bo uresničila v prihodnosti; vse te ostajajo nedopravljivo odprte. V tem kontekstu definitivno lahko govorimo o več možnih potencialnih izidih.

Glede problema, ki ga skušamo tu prikazati, Mladen Dolar pravi: »Najprej je potrebno previdno obrniti slovito darwinsko geslo o 'survival of the fittest'. Mogoče ga je brati na dva načina, 'vnaprej' in 'vnazaj'. Branje vnaprej bi ostalo v /.../ okvirih: najsposobnejši preživijo zato, ker so najsposobnejši. Določiti je mogoče njihove pozitivne lastnosti, njihove relativne prednosti in na podlagi teh predvideti ali deducirati njihovo

105 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 136.

106 Johnson C., *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, str. 148.

107 Dolar M., »Znanost o kontingenci«, v: Gould S. J., *Darwinova revolucija*, Krtina, Ljubljana, 1991, str. 12.

preživetje. Vnazajnsnje branje pa perspektivo obrne: najsposobnejši so najsposobnejši zgolj zato, ker preživijo. Vnazaj je sicer mogoče rekonstruirati razloge za njihovo preživetje, vnaprej pa jih nikakor ni mogoče predvideti.«¹⁰⁸ Darwin na večih mestih poudari, da je možna le druga varianta: »/.../ v nekem posebnem pomenu morajo biti novejšje oblike, /.../, višje od starejših /.../ vendar ne vidim nobenega načina za preizkušanje tovrstnega napredka.«¹⁰⁹ Podobno enoznačen je glede nesmiselnosti prihodnjega določanja evolucije tudi Gould, ki nenehno vztraja, da evlucijske zakonitosti vsekakor so, vendar jih je mogoče razbrati le retroaktivno.

Toda v okviru Derridajevskega branja našega problema je potrebno pokazati na majhno razliko v poudarku: če se smisel in pomen res tvorita sproti med samim procesom, potem pri sklepanju glede evlucijske prihodnosti ne gre le za problem branja, temveč tudi pisanja: ne gre torej le za problem pomanjkanja informacij, za problem pomanjkljivega videnja celote z določene perspektive. Ne gre za to, da bi se vnačaj, s časovne pespektive, ko so podatki znani, evlucijski proces izkazal kot determinističen, enostaven vzročno-posledični proces. Kot pravi Derrida: »pomen mora počakati, da je izrečen ali napisan, da bi se lahko naselil, da bi lahko preko razlikovanja s samim sabo postal to kar je, torej pomen.«¹¹⁰ Multi-finalnost evlucije in tekstualnosti je v tem kontekstu potrebno brati dobesečno materialistično, iz neločljivosti branja in pisanja, kot *odlaganje* smisla in pomena. Pisanje/pisava »/.../ ne ve, kam gre«,¹¹¹ pravi Derrida. Gre za multi-finalnost samega procesa, katerega konec je odprt, ne glede na količino podatkov iz določene perspektive. Smeri in smislov evlucije je več zaradi notranjega premeščanja pomena, ker v sistem sam iz njegove zunanosti vedno znova pritekajo novi podatki, nove enote, ki ga povratno tudi spreminjajo in na novo reprogramirajo. Ključnen je torej poudarek, da je evlucija odprt in ne zaprt sistem, sistem ki se kot tak tudi samo-modificira.

108 *Prav tam*, str. XI.

109 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 230.

110 Derrida J., »Force and Signification«, v: *Writing and Difference*, Routledge, London in New York, 2001, str. 11.

111 *Prav tam*.

10. NAMESTO ZAPRTIH ODPRTI SISTEMI

Multifinalnost evolucije bi lahko brali tudi v obratni smeri. Ne samo s stališča konca, ki bi lahko bil drugačen, temveč tudi s stališča začetka, v katerem ni vsebovan njegov konec. Derrida se s svojim konceptom pisave/pisanja namreč zoperstavi tudi določeneni neodpravljlivosti finalizma znotraj strukturalizma. Sicer drži, pravi, da je zavrnitev finalizma znotraj strukturalizma pravilo in metodološka norma, toda ta površinska zaobljuba zgolj nakazuje na globljo težavo. Zavrnitev finalizma namreč implicira tudi *zaobljubo nezvestobe telosu*, katere pa se strukturalizem, kljub naporom, nemore nikoli povsem držati.¹¹² »Biti strukturalist pomeni primarno koncentracijo na organizacijo pomena, /.../ na izpopolnjenost vsakega trenutka, vsake forme /.../«¹¹³ Kot smo skušali pokazati, pa evolucija implicira ravno nemožnost takega trenutka in take forme, saj sta oba le stopnji nekega prehoda. Današnji organizmi niso v nobenem smislu bolje prilagojeni tistim iz drugih zgodovinskih obdobj, niti med obojimi ne poteka enostavna zgodba z enotno linijo o neki izpopolnitvi. Tudi konec zgodbe se vedno *odlaga* [differe] v prihodnost.¹¹⁴ Eden glavnih Derridajevih motivov je namreč, da ne smemo sile, ki se pretaka skozi čas, podrediti neki navidez končni formi, v kateri se ta »utelesi«.

Zanalogno gesto, razvidno iz spisa *Od obče k omejeni ekonomiji*, se skuša Derrida zoperstaviti (preko Bataillea) tudi Heglu. Pri njem se »s pomočjo /.../ zatekanja k Aufhebung /.../ ekonomija življenja zoži na ohranjanje, kroženje in reprodukcijo smisla«.¹¹⁵ Derrida v tem kontekstu opozori na neodpravljlivo prekinitev v gibanju smisla, ki ustreza vlogi koncepta naravne selekcije v evoluciji. Opozori namreč na vlogo smrti, ki dokončno in neobnovljivo zaključi in zapečati določeno linijo smisla. Kot pravi Darwin: »/.../ vrsta, ko izgine, [se] nikdar več ne vrne.«¹¹⁶ »Slepa pega heglovstva«, pa pravi Derrida, »okoli katere se lahko organizira predstava

112 *Prav tam*, str. 30.

113 *Prav tam*.

114 Derrida poudari, da je eden izmed pomenov, ki so vsebovani v razliki, tudi latinski *differe* – odlog, zamuda, rezerva, itd. Glej o tem v: Derrida J., »Razlika«, v: *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1994, str. 7–8.

115 Derrida J., »Od omejene k obči ekonomiji«, v: *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1994, str. 137.

116 Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009, str. 234.

smisla, je prav ta točka, v kateri tvorijo uničenje, ukinitev, smrt, žrtvovanje tako nepovratni iztrošek, tako radikalno negativnost – tu je potrebno reči brez rezerve – da jih sploh ne moremo več določiti kot negativnost znotraj nekega procesa oziroma sistema: točka, kjer ni več niti procesa niti sistema.«¹¹⁷ S poudarkom na usodnem, neodpravljenem utrošku ali presežku, brez rezerve, ki se nikoli ne povrne in tako ne izenači dolga, se Derrida zoperstavi Heglovi »figuri semena«. Kot pravi v delu *Glas*: »Figura semena je določena /.../ 1. Kot najboljša reprezentacija odnosa, ki jo ima duh do samega sebe; 2. Kot krožna pot povratka k samemu sebi.«¹¹⁸ Sledeč Derridaju moramo torej zavrniti idejo, da je konec vsebovan že v začetku, ali (kot pravi Hegel v predgovoru v *Fenomenologijo duha*) da »je postajanje samega sebe, krog, ki predpostavlja svoj konec kot svoj smoter in ga ima za začetek in je le z izpeljavo s svojim koncem dejanski.«¹¹⁹ V nasprotju s Heglom je potrebno sledeč Derridaju prihodnosti pustiti, da bi bila prihodnost: »Brez možnosti absolutnega presenečenja ni več dogodka, ki se ima zgoditi in ni več prihodnosti.«¹²⁰ Vprašanje, ki se tu pojavi, je, ali ne spada Darwinovo načelo »skupnega izvora« živih bitij bolj na stran Heglove *Aufhebung*.¹²¹ A poudariti moramo, da to načelo nikakor ne implicira krožne ideje o vsebovanosti celotnega nadaljnega razvoja v začetnem semenu, brati ga je mogoče le striktno genealoško: na način, da imata katerikoli dve živi bitji najmanj enega skupnega prednika. Če pogledamo z druge strani in vzamemo posamezen organizem v sedanjosti, lahko vidimo, da je vsota njegovih lastnosti rezultat dolgotrajnega zbiranja in odlaganja iz razpršenih virov po zgodovini njegovih številnih prednikov.

117 Derrida J., »Od omejene k obči ekonomiji«, v: *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1994, str. 141.

118 Johnson C., *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, str. 157–158.

119 Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 19.

120 Derrida J., »Preface by Jacques Derrida«, v: Malabou C., *The Future of Hegel*, Routledge, London in New York, 2005, str. XIII.

121 Pozabiti ne smemo tudi na podvprašanje – ali je Derridajeva tematizacije/kritika Hegla sploh upravičena in ali ni nemara preveč enoznačna? O tem glej v: Malabou C., *The Future of Hegel*, Routledge, London in New York, 2005.

Derrida se z isto gesto zoperstavi obenem Heglovi ekonomiji ravnovesja *krožni poti povratka k samemu sebi* in določenemu strukturalizmu. Ta je, kot pokaže Anthony Wilden, aplikabilen le na homeostatične sisteme, medtem ko se Derridajev koncept pisanja nanaša bolj na metamorfozične in adaptacijske, torej odprte sisteme.¹²² Tu se ključno spremeni tudi koncept ekonomije, ki ne naznačuje več kroženja znotraj zaprtega, s samim sabo identičnega sistema: »Derridajeva 'ekonomija' je način razumevanja bolj splošnega, abstraktnega pojmovanja dinamčine medsebojne igre ali menjave med elementi vsakega sistema ali sestava. Ekonomija vpreže silo, brez da bi jo neutralizirala, ker se sila in lokacija v tem smislu križata v ekonomiji (razlike so obenem prostorske in dinamične) in se združujeta v nujnem 'double bind-u'.«¹²³ S tega stališča bi bilo mogoče analizirati tudi Derridajevo tematizacijo fenomena *daru*, ki se ne sme v obliki zaprte ekonomije (kot povračilo, kot ekonomsko ravnovesje ...) izenačiti s samim sabo, da bi sploh lahko bil to, kar je, torej dar.¹²⁴

266

Ekonomija, ki se odigrava na presečišču sile in lokacije, ni tuja niti Darwinu, lahko bi jo razložili kot igro med bojem za preživetje (sila s presežkom/utroškom) in naravno selekcijo (omejena strukturna lokacija), pri čemer oba procesa v neločljivem medsebojnem součinkovanju prinašata diferenciacijo ali ekonomsko izravnavo. Pri tej pa nadalje ne gre za vračanje istega, temveč različnega. Bistveno vzporednost Derridaja in Darwina nam v tem kontekstu zelo zgoščeno predstavi Johnson: »V nasprotju z dostojanstvenim [*stately*] vračanjem k istemu kot implicira idealistična teleologija (ena linija porekla, moška ekonomija), imamo to kontinuirano kopičenje razlik ki nima izvora in ne pozna nobene določene prihodnosti. Sistem ni gnan v prihodnost s strani mističnega prvega (in zadnjega) principa, temveč je od zadaj [*a tergo*] potiskan glede na to, kar je zapuščeno [*what is handed down*], izbrano in rekombinirano iz njegove podedovane [*ancestral*]

121 Johnson C., *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, str. 7.

123 *Prav tam*, str. 20.

124 Derrida J., »Dati čas«, v: Derrida J., *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1991, str. 165–193.

preteklosti. Ta filozofija je v svojem bistvu filozofija evolucije.«¹²⁵

11. ZAKLJUČEK, KI NI MORALNI NAUK

Čeprav se zdi, da smo vseskozi govorili v okvirih ontologije in spekulativne filozofije narave, smo se posredno dotaknili tudi etičnih tematik. Ne gre sicer za to, da bi bilo moč iz presečišča Darwina in Derridaja izpeljali enoznačno praktično filozofijo, prej ravno nasprotno: pokažejo se nam njeni temelji in izhodišča, njene predpostavke, ki pa kot take nimajo več neizpodbitne moči. Najprej lahko opazimo, da Derridajev koncept dopolnila predstavlja izhodišče etične polarizacije in selekcije (!) med dobrim in zlim. Kot nakaže v delu *Dissemination*, vsebuje dopolnilo v sebi tako pomen zdravila kot tudi strupa,¹²⁶ v *O gramatologiji* pa ugotavlja: »Po Rousseauju bo imela negativnost zla vselej formo dopolnilnosti. Zlo je zunanje naravi, tistemu, kar je po svojem bistvu nedolžno in dobro. Pridaja se naravi. Toda to stori vedno v podobi dopolnjevanja tistega, kar bi nikakor ne smelo biti pomanjkljivo.«¹²⁷ Dopolnilo (pisava, masturbacija, strup ...) je torej zlo, vkolikor skvari neko predhodno polnost in popolnost. Toda, kot smo pokazali, je tovrstna polnost zgolj metafizična predpostavka. Polna in popolna prezenca

267

125 Johnson C., *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, str. 163. Tovrstno branje Derridaja (skozi Darwina) se zdi zelo blizu Deleuzovi interpretaciji Nietzscheja, v kateri so pravtako očitno razvidni Darwinovi vplivi: »Vrnitev je torej edina identiteta, toda identiteta kot druga moč, identiteta razlike, identično, ki se izreka o različnem, ki se vrti okrog različnega. Takšna identiteta, ki jo proizvede razlika, je določena kot »ponavljanje«. Ponavljanje v večnem vračanju se kaže tudi v tem, da mislimo isto izhajajoč iz različnega. Toda to mišljenje nikakor ni več teoretska reprezentacija: praktično izvaja selekcijo razlik v skladu z njihovo zmožnostjo proizvajanja, se pravi vračanja ali podpiranja preizkusa večnega vračanja. V Nietzschejevi ideji se jasno kaže selektivni značaj večnega vračanja: tisto, kar se vrne, ni Vse, Isto ali predhodna identiteta nasploh. Prav tako ni majhno ali veliko kot deli vsega ali kot elementi istega. Vrnejo se samo skrajne forme – tiste, ki se, naj bodo velike ali majhne, razvijajo znotraj meje in gredo do konca moči, se preoblikujejo in prehajajo ene v druge. Vrne se samo tisto, kar je skrajno, presežno, kar prehaja v drugo in postane identično.« Glej v: Deleuze, G., *Razlika in ponavljanje*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2011, str. 94.

126 Za celovito tematizacijo glej v: Derrida J., *Dissemination*, Continuum, London in New York, 2004, str. 67–187.

127 Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998, str. 180.

se nikakor ne pusti ujeti. Dopolnilo torej »zapolnjuje tako, kot zapolnjujemo neko praznino«, ¹²⁸neko »nepopolnost«. Dopolnilo je dvojnik z minimalno, a odločilno razliko, ki manjka do polnosti in je tako pogoj nadomeščanja. V tem kontekstu dobi neskončna linija dopolnjevanja podobo evolucijske igre, saj gre tudi pri dopolnjevanju za vsiljevanje na strukturno mesto nečesa drugega, torej za nadomeščanje, za boj med entitetami: »Dopolnilo se dodaja, je presežek, polnost, ki obogati neko drugo polnost, je vrhunec /.../ prisotnosti. /.../ Dodaja se le zato, da bi nadomeščalo [remplacer]. Intervenira oziroma vsili se na mesto nečesa [à-la-place-de]«. ¹²⁹Odpor proti dopolnilu, ali njegova afirmacija, se v tem kontekstu pokaže kot del procesa predrugačenja, kot del naravne selekcije ali boja za preživejte »sredi akcije«.

268

Dopolnilo je torej zametek razlike, je minimalna razlika a »vedno je zunanje, zunaj pozitivnosti, ki se ji doda, je tuje tistemu, kar mora – da bi ga lahko dopolnilo – biti nekaj drugega od njega.« ¹³⁰Zaradi te tujosti in drugačnosti, a obenem tudi posnemajoče podobnosti, je tudi osovraženo, podvrženo boju. Toda problem je, da ni statične razlike med dobro istovetnostjo in zlobno tujostjo, med znotraj in zunaj in da nobena entiteta apriori nujno ne spada na določeno mesto. To nadalje povzroči nemožnost vsakega substancialističnega pojmovanja narave. Kot pravi Derrida: »Kdo bi kdajkoli lahko povedal, če se manko v naravi nahaja v naravi in če je katastrofa, s katero se narava oddalji od sebe same, še naravna? Naravna katastrofa se sklada z zakoni za to, da preobrne zakon.« ¹³¹Zakoni se torej lahko preobračajo. Narava se ne vrača v obliki omejene ekonomije k vedno istemu ravnovesju, k svoji vedno isti idealni podobi. Zgodovinski potek pri Rousseauju Derrida v tem kontekstu opiše: »iz izvora ali središča, ki se cepi in izstopi iz sebe, je opisan zgodovinski krog, ki ima smer izroditve, a vnaša tudi napredek in kompenzatorne učinke. Na liniji tega kroga nastanejo novi izvori za nove kroge, ki povečujejo izroditve s tem, da izničujejo kompenzatorne učinke predhodnega kroga

128 Prav tam, str. 179.

129 Prav tam, str. 179.

130 Prav tam, str. 180.

131 Prav tam, str. 311.

ter v tem tudi naredijo vidno njihovo resnico in njihovo blagodejnost.«¹³²

V tem kontekstu se nam torej močno zamajejo temelji vsakega sklicevanja in prepričevanja, ki izhaja iz predpostavke o bistvu, o statičnosti idealne dobre narave v vseh oblikah: v obliki omejujoče človekove narave, kakor tudi v obliki kakršnegakoli drugega determinizma (genski, spolni, kulturni itd.). Prav tako se zamajejo temelji argumentativnih lokov, ki predpostavljajo neko polnost in pristnost v prihodnosti, neko teleologijo. Vsak od njih se, ravno vkolikor enoznačno zagovarja nujnost povratka v prihodnost/preteklost, umešča v neprekinjenost dopolnjujočega se spora, razlike, boja. Naj ostane vprašanje, če je mogoče vzpostaviti kakršnokoli načelnost ali političnost, ki bi uhajala tovrstni strukturi.

132 *Prav tam*, str. 247–248.

LITERATURA

- Althusser L., »Podtalni tok materializma srečanja«, v: *Izbrani spisi*, cf^{*}, Ljubljana, 2000.
- Barad K., *Posthumanist Performativity: Towards an Understanding of How Matter Comes to Matter*, dostopno na: <http://humweb.ucsc.edu/feministstudies/faculty/barad/barad-posthumanist.pdf> (29.7.2013).
- Bahovec E., »Rousseaujeva genealogija nelagodja v kulturi«, v: Rousseau J. J., *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, ŠOU, Ljubljana, 1993.
- Bahovec E., »Divja misel Clauda Levi-Straussa – Bibliotheca structuralistica«, v: Lévi-Strauss C., *Divja misel*, Založba Krtina, Ljubljana, 2004.
- Caputo J. D., »The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology«, v: *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 11 no. 2, (Spring 2011).
- Carroll J., »Evolution and literary theory«, v: *Human Nature*, Vol. 6, No. 2, New York, 1995.
- Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009.
- Deleuze G., *Razlika in ponavljanje*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2011.
- Derrida J., »Dati čas«, v: *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1994.
- Derrida J., »Razlika«, v: *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1994.
- Derrida J., »Od omejene k obči ekonomiji«, v: *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1994.
- Derrida J., *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998.
- Derrida J., »Force and Signification«, v: *Writing and Difference*, Routledge, London in New York, 2001.
- Derrida J., »Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences«, v: *Writing and Difference*, Routledge, London in New York, 2001.
- Derrida J., *Dissemination*, Continuum, London in New York, 2004.
- Derrida J., »Preface by Jacques Derrida«, v: Malabou C., *The Future of Hegel*, Routledge, London in New York, 2005.
- Dolar M., »Znanost o kontingenci«, v: Gould, S. J., *Darwinova revolucija*, Krtina, Ljubljana, 1991.
- Gould S. J., *Darwinova revolucija*, Krtina, Ljubljana, 1991.
- Gould S. J., *Za-mera človeka*, Krtina, Ljubljana, 2000.
- Grant I.H., *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, London in New York, 2006.
- Grosz E., *Becoming Undone*, Duke University Press, Durham in London, 2011.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998.
- Johnson C., *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

-
- Kuntner M., »Darwin, nastanek vrst in evolucija«, v: Darwin C., *O nastanku vrst*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2009.
- Leroi-Gourham A., *Gib in beseda I*, Studia Humanitatis, Ljubljana, 1988.
- Malabou C., *The Future of Hegel*, Routledge, London in New York, 2005.
- Rousseau J. J., *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, ŠOU, Ljubljana, 1993.
- Rudolf B., »Predgovor«, v: Darwin C., *Izvor človeka*, Slovenski knjižni zavod, Ljubljana, 1951.
- Spinoza B., *Teološko politična razprava*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2003.
- Šterk K., *O težavah z mano – antropologija, lingvistika, psihoanaliza*, Ljubljana, 1998.
- Geslo »Jacques Derrida« na Wikipediji, dostopno na: https://en.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida, (29.7.2013).

FILOZOFIJA TEHNIKE MED ERNSTOM KAPPOM IN MARTINOM HEIDEGGROM

»Iz orodij in strojev, ki jih je ustvaril, iz črk, ki si jih je izmislil, stopa človek, *Deus ex Machina*, samemu sebi nasproti.« (Kapp 1877: 351)¹

273

1.

Sodobnost označuje specifičen normativni pritisk tehničnega načina mišljenja na razumevanje človeškosti človeka,² ki le-to že vnaprej modelira v smeri bodisi tehnično izboljšanega ali – po radikalnejših transhumanističnih pogledih – tehnično preseženega človeka. Da pri tem izostane vprašanje odnosa med bitjo in človekom, ki je po Heideggru odnos prostosti, a tudi preprostosti, je že simptomatično samoumevno.

Pri osvetlitvi tega pritiska in njegove samoumevnosti se srečujemo z dodatno

1 »Hervor aus werkzeugen und Maschinen, die er geschaffen, aus den Lettern, die er erdacht, tritt der Mensch, der *Deus ex Machina*, Sich Selbst gegenüber!«

2 Ta moment je v mojem članku *Zadržanje mišljenja, mišljenje zadržanja* tematiziran preko vzpostavitve tematske razdalje: »Tematska nevzpostavljenost razdalje do dajanja izvornih načinov biti se zakriva s približevanjem možnih načinov tehnično izpopolnjenega človeka.« (Simonič 2012a :188)

težavo, da je filozofija tehnike v smislu samostojnega in sistematičnega premisleka tehnike še relativno mlada, čeprav se s filozofsko tematizacijo tehnike srečujemo že vse od njenih začetkov. Šele v 19. stoletju se namreč srečamo z delom, ki poveže izraza filozofija in tehnika v enega in ga vključi že v svoj naslov. Gre za delo *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, profesorja geografije in hegeljanca Ernsta Kappa, ki je izšlo v Braunschweigu leta 1877.³ V tem delu tematizacija tehnike ne nastopa več kot del tematizacij znotraj neke druge discipline npr. filozofske antropologije, temveč poskuša misliti tehnične artefakte samostojno. Čeprav glavni predmet knjige ni človek, temveč tehnika, je utemeljitev tehnike antropološka. Za Kappa človek ni bitje z izvornim mankom, tehnika pa ni kompenzacija manka, temveč je – nasprotno – širjenje, krepitev in povečevanje pri človeku že navzočih zmožnosti. S tem odstopa od smeri antropološkega utemeljevanja tehnike kot kompenzacije izvirnega manka,⁴ ki je sicer tradirana po Platonovem dialogu Protagora. Kapp tehniko in tehnično delovanje razlaga kot projekcijo človeških organov, njihovih mer in funkcij, ki je najprej povsem nezavedna in šele v

3 Zaradi starosti je delo že v javni domeni. Na voljo so tiskane ali elektronske reprodukcije natisa iz leta 1877, kot npr. na spletni strani Max Planckovega inštituta za zgodovino znanosti v Berlinu: <http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/library/data/lit39532?> (povezava na dan 8. 9. 2013).

4 Vpliven nadaljevalec misli o primarnem primanjkljaju – manku – v 20. stoletju je bil Arnold Gehlen. Gehlen vprašanje o bistvu tehnike kot nadomestilu za primanjkljaj ustreznih organov in okrepitev obstoječih pri človeku povezuje samozavedanjem: »Človek je iz stiske spričo nerazumljivosti svojega bivanja in svojega lastnega bistva napoten nato, da si svoje samotolmačenje pridobi preko ne-jaza, preko nečesa-drugega-kot-človek. Njegovo samozavedanje je posredno, njegovo prizadevanje za formulo samega sebe poteka vedno tako, da se poisti z nečim nečloveškim in se v tem poistenju ponovno razlikuje.« (Gehlen 1957: 16) Gehlen tako kot Kapp razume tehniko kot neizbežno napotenost človeka na to, da samozavedanje, po katerem se (glede na tedanje stanje znanja) razlikuje od vseh drugih živih bitij, vzpostavlja preko posredujoče vloge tehnike. Tehnika po njem, razumljena v splošnem smislu kot zbir zmožnosti in sredstev s katerimi obvladujemo naravo, spada k samemu bistvu človeka (Ibid.: 8–9). Vendar pa se od Kappa razlikuje po tem, da pri njem projekcija na ne-jaz izhaja iz človekovega manka in vodi v vse globlje nadomeščanje organskih snovi z umetnimi ter organske sile z anorgansko (Ibid.: 8–9). Omeniti je potrebno, da tudi pri Heideggru, podobno kot pri Kappu, čeprav – poudarjeno – ravno ne v navezavi na samozavedanje, tehnika ni kompenzacija za človekov primarni manko in za razliko od Gehlena, ne spada k človekovemu bistvu kot »formula samega sebe«, ker tega ne moremo misliti na kajstven način.

nadaljevanju, z rabo taistih artefaktov, postane del razvojne dinamike človeškega zavedanja in samozavedanja, znotraj katere lahko potem hkrati mislimo tako izpopolnitev tehnike, kot tudi človeka. Razvojna dinamika tehnike je hkrati razvojna dinamika človeka, ki v tehniki in preko njenega posredovanja prihaja sam k sebi in se spozna kot »*Deus ex machina*.«

Kappov pogled na tehniko je optimističen, ker je že samo bistvo človeka tehnično in temu ustrezno preko organske projekcije tudi ustvarja svojo lastno okolico (Kapp 1877: 289). V njem ni pravega mesta za kritiko tehnike, tehnične kulture ali tehnične civilizacije, razen ko gre za presojo, ali je tehnika slaba v tem smislu, da je zgolj posnemajoča in nadomešča funkcijo nekega organa ali pa je dobra in funkcijo krepi. Tako ni pravega prostora za kakšno bistveno divergenco med človekom in tehniko. Oba sta razumljena znotraj skupne teleološke projekcije, v katero sta vključena prav tako že vnaprej tehnično disponibilna kultura (tudi pisava je organska projekcija) in država, osnova katere pa ni projekcija individualnega organskega bitja temveč organicitete kot ideje (Ibid.: 322).

275

Po drugi strani se z imenom Martina Heidegggra – neupravičeno povezuje izrazit kulturno pesimističen pogled na tehniko, saj zlasti dela, ki so nastala v povojnem obdobju izrazito poudarjajo ti »nevarnost« tehnike. Vendar Heideggrovi termini – npr. sestoj [*Bestand*] in postavje [*Gestell*] kot bistvo moderne tehnike – v tem obdobju predvsem zelo natančno izkazujejo situacijo sodobnosti, v kateri t. i. vladavina tehnike nikdar ne nastopa kot neka tehnična naprava, kot nek »pojav«, ki bi ga lahko jemali ločeno, neodvisno od širšega sistemskega (tezičnega, tj. subjektivnega) vidika proizvodnje, v katerega sta na način razpoložljivosti⁵ poleg tehničnih naprav postavljena tudi narava in človek kot »človeški vir« torej sestoj.

Na svoj specifično kriptični način je Heidegger v svoji tematizaciji postavlja

⁵ Razpoložljivost je Heidegger sicer obravnaval že v svojem zgodnjem obdobju v *Naznaki hermenevtične situacije*, ob naslonitvi na Aristotelovo pojmovanje *poiesis* bit kot *ousia* razume kot proizvedeno in kot tako tudi kot razpoložljivo (Heidegger 2002: 41). Primerjaj tudi *Methaph.* VII, 11, 1037a 29–30 kjer je *ousia* določena kot »oblika prisostvujoča v snovi« (Aristotel 1999: 187).

[*Gestell*], ki osvetljuje vprašanje normativnosti, že v Bremenskih predavanjih izpostavil, da je človek v vsako postavljanje postavlja v svojem bistvu že vnaprej »dostavljen«:

»Ljudje so v svojem razmerju do prisostvujočega izzvani, da že vnaprej in zato vsepovsod in tako stalno predstavljajo prisostvujoče kot dostavljivo dostavljenega. Ker je človeško predstavljanje že vstavilo prisostvujoče kot dostavljivo v račun dostavljanja, ostaja človek v svojem bistvu dostavljen, če to ve ali pa ne, za dostavljanje dostavljivega v dostavljanje.« (Heidegger 1994: 30)

276

Kolikor je torej »prisostvujoče« namesto verbalno, mišljeno predstavno tj. na način razpoložljivosti, potem tudi človek, če smo le dosledni, ne more biti več mišljen verbalno iz prisostvovanja oz. človekovo bistvo iz bistvovanja (torej ne iz *idea* ali iz *eidos*). Človek je znotraj postavlja »dostavljiv« enako kot vse prisostvujoče in enako razpoložljiv, kot je razpoložljiv ves sestoj [*Bestand*], v katerega je že vnaprej zajeta tudi narava. Znotraj postavlja je bistvo človeka na zakrit način že vnaprej mišljeno na tehničen način, tj. na način razpoložljivosti in rezultira v njegovo proizvedenost, v njegovo neskritost kot njegovo kosovno dejanskost, ki ni več niti predmetnost. Iz tega temeljnega nerazlikovanja med prisostvovanjem in razpoložljivostjo izhaja višja stopnja zločestosti in pogubnosti, saj človeški izvor t. i. »funkcionarja dostavljanja« le zakriva to, da je kot »funkcionar dostavljanja« vedno že tudi sam dostavljen:

»Človek je znotraj dostavljanja sestoja zamenljiv. Da je kos [Stück] sestoja je predpostavka zato, da lahko postane funkcionar dostavljanja. Vendar človek spada v postavje na popolnoma drugačen način kot stroj. Ta način lahko postane nečloveški. Toda nečloveško [das Unmenschliche] je še vedno nečloveško [unmenschlich]. Človek ne bo nikoli postal stroj. A vendar je nečloveško [das Unmenschliche], ki je še človeško bolj nedomačno [unheimlicher], ker je bolj zločesto in pogubno kot človek, ki bi bil le stroj.« (Heidegger 1994: 37)

Tudi tu se, kot sicer v znani Heideggrovi misli o tem, da bistvo tehnike ni nič tehničnega, srečamo s tem, da je tisto, kar zlasti v njegovem poznem obdobju tematsko izstopa v izrazih nevarnosti, zločestosti itd., predstavn način mišljenja, tj. subjektiviteta kot proizvajajoča subjektiviteta, znotraj katere je v razpoložljivost razpoložljivega vedno že, navidez paradokсно, vpotegnjen človek. Toda postavje

je ob vsem poudarjanju njegove pogubnosti vendarle kontingentno. Je (le) možnost med možnostmi. Je (le) specifičen način, kako se »prostor« možnosti sploh vzpostavlja oz. postavlja tako, da bivajoče ne postane le navzoče, temveč tudi dejansko. In v tej smeri tudi kaže razumeti trditev, da je človek, čeprav je postavljen v postavje, v postavju vseeno drugače kot stroj. Kontingentni značaj postavja lahko človeku postane razviden, stroju ne. Kulturno pesimistično branje Heidegggra tako zgreši s strani Heidegggra samega poudarjeno neprekrivanje postavja kot bistva tehnike z vso dejanskostjo:

»Postavje se ne dotika vsega prisostvujočega. Tehnika je le eno dejansko med drugim dejanskim. Tehnika ostaja daleč od tega, da bi zaobsegala že kar dejanskost vse dejanskosti.« (Heidegger 1994: 40)

To neprekrivanje je, daleč od vse ti »usodnosti,« tradirano že z Aristotelovo določitvijo *technē* (NE 1140a) kot domene kontingentnega.

Pozornost si zasluži Heideggrova zgoraj citirana misel, da človek ne bo nikoli postal stroj, saj normativnost tehnike, ki smo jo v uvodu izpostavili, ne pa še tudi razvili, v sodobni transhumanistični recepciji ne pomeni le tehničnega izboljševanja človeka, temveč tudi možnost njegovega odpravljanja v smislu tega, da evolucija človeka v t. i. »singularnosti« preide v evolucijo t. i. umetne inteligence, ki bo bistveno hitrejša od človeške evolucije (Kurzweil 2013: 281). Pri tem nas v tej obravnavi (še) ne bo zanimalo vprašanje, v kolikšni meri je to sploh možno, pač pa na katere (netematizirane) predpostavke je takšna predstava vezana. Pri tem se bomo med drugim ozrli na, če se izrazimo na Heideggrov način »nedomačno [*unheimlich*]« vlogo, ki jo ima v novoveški misli zavedanje kot prekritje človekove odprtosti za odprto⁶ in določitev tega mesta pri Kappu, ki je vprašanje po bistvu tehnike vezal na vprašanje zavedanja in samozavedanja pri človeku.

Vprašanje po normativnosti tehnike ni, kot mnogi še vedno mislijo, vprašanje neke prihodnje »tehnike« temveč s svojim, če uporabimo Heideggrov termin »izzivanjem,« človekovo vsakdanje okolje že spreminja z vidika povsod

⁶ S tem v zvezi velja izpostaviti, da se znotraj postavja ravno izgublja predmetnost, ki je vzpostavljena po subjektu (in ne obratno).

navzoče obdelave podatkov (*»ambient intelligence«*), ki se tehnično udejanja v različnih vmesnikih (senzorji v oblačilih, implantatih, stanovanjih ...). Ti omogočajo sprotno in pogosto nevidno obdelavo in izmenjavo podatkov za namen inteligentnega krmiljenja osvetljave, ogrevanja in različnih naprav, ki jih uporabljamo vsak dan in že same po sebi postajajo vse bolj »inteligentne«. Nevidna obdelava otežuje nadzor nad stopnjo »lastne« udeležенosti (predvsem v smislu nadzora nad pozornostjo) v procesih te obdelave, s tem pa tudi vse večjo možnost oddaljenega nadzora in človekovo še bolj neposredno »dostavljenost.«

Informacijska prehodnost tehnično že normira (postavlja) človeška telesa, ki so že vse bolj podvržena bodisi kiborgizaciji, tj. nadomeščanju posameznih delov telesa z različnimi tehničnimi izboljšavami, tj. anorganskimi vsadki, bodisi biofaktizaciji.⁷

278

Pri vsem tem poleg naštetega normativni tehnični procesi vstopajo tudi v subtilnejše ravni pozornosti, zavedanja in samozavedanja, ki se že vnaprej lahko normirajo po kriterijih razpoložljivosti: npr. po zahtevi, da je pozornost vrednotena po tem, koliko razpoložljiva je (v pogojih instrumentalizacije) za določeno tehnično proceduro in kako jo je mogoče ponovljivo postavljati oz. ponavljati.

Normativni pritisk prihaja do izraza kot specifična teleologija ali celo eshatologija, spričo katere se zdi, da se »svet« giblje ali »napreduje« v določeni smeri, pri čemer pa sam smoter ostaja netematiziran. Tu nam ne gre za razvijanje kakšne distopije, temveč za vprašanje, kako sploh še lahko razumemo možnosti človekovega delovanja, tako da ne bodo zapadle v še globljo »pozabo« vmesja odprtega biti zaradi tehnicistične normativnosti. Pri tem je potrebno upoštevati vprašanje zastavitve *animal rationale*, ki predstavlja breme metafizične tradicije v smislu zapore mišljenja.⁸

Tradirano po *animal rationale* je zamisel o umetno implementirani

7 Za obširna tematizacijo biofaktizacije kot zraščanja tehnike in narave – zlasti na ravni razmnoževanja in rasti organizmov – pri katerem umetnega in naravnega ni moč več ločiti glej Karaphylis (2003).

Zlasti pri biofaktizaciji prihaja do tega, da se klasično na Aristotelovih premisah temelječe prekrivanje proizvedenosti in razpoložljivosti izgublja.

8 Primerjaj tudi Simonič (2012b: 95).

transhumani inteligenci predvsem nadaljevanje antropologije izvirnega manka pri človeku. Med odlikami transhumane inteligence je namreč preseganje vsakršne človeške končnosti (vključno s smrtnostjo), pri čemer posamezni vidiki človekove končnosti nastopajo kot manki⁹ na ozadju ideje transhumane inteligence.

Normativnost se kaže tudi v tem, da je pričakovanje tehnično izboljšane človeškosti »motor« vse večjega obsega gospodarske rasti, ki se generira na področju inteligentnih spletnih storitev, inteligentnega nadzorovanja itd. Te se namreč ne razvijajo preprosto na osnovi povpraševanja na trgu, ki bi izhajalo iz kompenziranja kakšnega dejanskega človekovega manka, pač pa je modeliranje percepcije manka pomemben del (vnaprejšnjega) modeliranja povpraševanja za zagotovitev možnosti večanja prodaje kompenzacijskih izdelkov in storitev.¹⁰ Antropološke predpostavke, vgrajene v tehnične rešitve, so pri tem že same po sebi tehnično modelirane, saj človeka že obravnavajo z vidika njegove (možne) razpoložljivosti, učinkovitosti itd.

279

Pri tem se kot vse bolj neizbežen kaže ponoven premislek kompleksnih tehnologij in načina, kako konstruirajo prostor možnosti v razmerju do volje oz subjektivitete, saj je z vidika slednje v ospredju tehnologij predvsem udejanjenje zastavljenih ciljev oz smotrov (v smislu razpoložljivosti razpoložljivega). Pri tem ostaja premalo tematizirano vprašanje, kako si v poskusu razumevanju tehnike prisvojimo razmerje med *thesis* (postavje, subjektiviteta) in *physis*, ki spet vzvratno modelira naše razumevanje človeškosti človeka. Poudarek na udejanjanju ciljev oz. smotrov preveč poudarja ravno *thesis* in s tem vedno znova tudi preveč zgolj kulturnokritično oz. pesimistično obravnavanje

9 Tako bo po Rayu Kurzweilu, teoretiku umetne inteligence in t. i. singularnosti, evolucija le-te zaradi svoje eksponentne rasti do sredine tega stoletja dohitela in prehitela človeško (singularnost) in pri tem biološke komponente človeka postopno nadomeščala z učinkovitejšimi, nebiološkimi, ki ne bodo več dovzetne za bolezni in siceršnje omejitve, med njimi tudi smrtnost. Kurzweil tehniko razume povsem v skladu s tradicijo manka: »Zaradi tega izumljamo orodja – da kompenziramo naše pomanjkljivosti.« (Kurzweil 2013: 27)

10 To ne pomeni, da človek nima specifičnih mankov, temveč da ga ne moremo dojeti kot bitje manka *per se*. Poenostavitev, ki gre nazaj vse do Protagore, onemogoča bolj diferenciran pogled na modeliranje percepcije manka.

tehnike, pri katerem se *physis* tematsko izgubi pod težo kulturne obloženosti vsake (ontične) tehnike. Kar predlagamo, je premislek o tehniki že znotraj tistega, kar danes imenujemo narava, in njenih poietičnih oz. avtopoietičnih vidikov, pri čemer pa je potreben predhoden premislek prostosti in preprostosti raz-merja do biti. Heidegger je po eni strani tehniko mislil povsem v skladu s tradicijo kot kontingentno, vendar je tudi poskušal za mišljenje tematizirati mejo – lahko rečemo konstrukcijskih – možnosti, ki jih ta kontingenca odpira v subjektiviteti ter v tej smeri izpostavil le omejeno prekrivanje med postavljen in dejanskostjo. Po drugi strani pa so iz vidika razkrivanja (*aletheuein*) torej iz resnice v razsežju odprtega in odprtosti odprte možnosti za premislek o razširitvi pojmovanja tehnike in tehnologije na način, ki ne bo tehniko pretirano vezal na namere in posledično na reprezentacije (novi vek), ampak bo vključil tudi nereprezentacijske (avtopoietične) vidike, ki jih srečamo že v sami naravi.

280

Gre za torej za vprašanje, koliko je tehnika vedno že naseljena v sami naravi in ni šele človek (oz., gledano bitnozgodovinsko, postavje) tisti, ki vanjo vnaša tehniko.

2.

Kot smo že zapisali, je za razumevanje geneze tehničnega sveta potrebno v večji meri razjasniti razmerje med *physis* in *techne*, med naravo in tehniko. To razmerje je ključno, saj po Heideggru metafizika in z njo moderna tehnika, ne uspeata misliti samovznikanja *physis*. Vendar je po drugi strani tudi vprašanje, ali se Heidegger pri tem ne orientira v preveliki meri le po Aristotelovih opredelitvah biti kot proizvedenosti. V tem pogledu Platonove tematizacije omogočajo nekoliko širšo vključitev nerazpoložljivosti v premislek tehnike.

Platon v *Sofistu* (265c) odpira premislek razmerja med samodejno vzročnostjo [*aitias automates*] narave [*physis*] in vzročnostjo, položeno vanjo s strani boga: »Da te stvari poraja narava, z nekim samodejnim vzrokom, ki brez razmisleka daje bivanje? Ali pa (bova trdila), da nastajajo na osnovi misli/razloga [*logos*] in božanskega vedenja, ki izvira iz boga?« (Platon 2004: 334) Prvi pogled, ki

govori o avtomatizmu oz. samodejnosti, označi tu za splošno razširjen in ga ne opiše podrobneje. V *Timaju* pa je naravni avtomatizem porajanja podrobneje razvit preko nujnosti [ἀνάγκη] in prostora [χῶρος] kot tretjega deležnika v tem procesu. Nastanek sveta je (Tim. 48a) pojasnjen kot mešan, sestavljen iz nujnosti in uma. Odnos med nujnostjo in umom je asimetričen, narava sama po sebi nima namena, razen tistega, h kateremu jo je »prepričal« um. Nujnost je tako opisana kot »blodeči vzrok«, s čimer je poudarjeno, da je nujnost slepa.

»Vendar pa um vlada nujnosti, saj jo je prepričal, naj večino tega, kar nastaja, privede k temu, kar je najboljše, in na ta način – s tem, da je bila nujnost premagana z razumnim prepričevanjem – je bilo v začetku sestavljeno tudi to vesolje. Če bi res želeli v skladu s tem govoriti o načinu njegovega nastajanja, bi potemtakem morali primešati tudi obliko blodečega vzroka, (obenem z načinom,) na katerega se ta po svoji naravi giblje.« (Platon 2004: 1279)

Platonov povratak na začetek v dialog pripelje »tretji rod« poleg uma in nujnosti, prostor (*chora*),¹¹ ki jo opiše (Tim. 49a–51a) kot prejemnico, mater, babico in porodničarko, po sebi neuravnovešeno, nihajočo na vse strani neenako, vzgibano od sil elementov in kot tako vzgibano ponovno tresočo elemente, ki se kot na situ razdelijo na redke in goste, lahke in težke (Tim. 52e–53a). Gibanju *chore* torej manjka urejenost, vendar je povsem razvidno, da njeno gibanje, tresenje, čeprav neuravnovešeno, že ustvarja nek red sil elementov.¹² Gadamer ga je poimenoval »predred [Vorordnung]« (Gadamer 2001: 58). Ta nastane po eni strani zaradi samodejnega tresenja, premetavanja *chore*, po drugi strani

11 Platon prehod k temu tretjemu rodu (Tim. 52b) označi z izrazom *logismos notos*. Prevodne rešitve so npr. »by a kind of bastard reasoning« (Platon 1997: 1255) ali »z nekakšno nepristno mislijo« (Platon 2004: 1282). Hubig (2006: 44) Platonov prehod obravnava kot primer abduktivnega sklepanja, za katero meni, da je temeljno za tehnično mišljenje. Ne moremo pa se strinjati z njegovo karakterizacijo, da gre v *Timaju* za »tehnomorfnu rekonstrukcijo božanske geneze sveta« zaradi Platonovega poudarka na demiurgovi praksi (orientirani po dobrem), spričo česar je ustreznejše govoriti o demiurgovi praksi tehnike.

12 Damir Barbarić v zvezi s tem izpostavlja: »... da je v dialogu tematizirano isto skrivnostno pragibanje, o katerem je bilo na začetku celotnega kozmogoničnega mita rečeno, da ga je božanski demiurg preprosto »prevzel« (paralabon), in sicer kot tisto, kar je pred vsakim urejenim svetom in neodvisno od Boga samega, preprosto od nekdanj že tu, »ne mirujoče, marveč gibano neuglašeno in neurejeno« (Tim. 30a 4–5)« (Barbarić 2004: 53).

pa zaradi tega, ker je chora, prostor, že predoblikovana v smislu geometričnih likov, vpisanih v krog, ki omogočajo t. i. »elemente«. Demiurg si pripusti te že »... v grobem predurejene elemente za pravo izdelavo sveta«. (Ibid.: 60) Da prepriča nujnost, pomeni potem to, da ve, kako lahko vključi *ananke* z njenimi samodejnostmi (tj. »tehničnost« njenih avtomatizmov). Gadamer Platonovo intencijo v mitu interpretira takole:

»V območju nujnosti kot druge vrste vzroka, naj bi se pokazalo nekaj, kar je kot umno (a je brez delujočega uma): strukturne zakonitosti prostora, ki demiurgu pridejo nasproti in mu dajejo podporo.« (Ibid.: 62–63)

In če se sedaj vrnemo k aktu »prepričanja [*peitho*]«, s katerim Platon barvito naslika odnos med demiurgom in nujnostjo, ta po Gadamerju pomeni, da *ananke* po vključitvi *chore* že izkazuje lepoto, čeprav je ta lepota vidna le z vidika demiurga, ki ima namen, *ananke* sama pa tega nima. Biti prepričan pomeni v tem sobesedilu »popustiti, brez lastnega vpogleda«, a tako, da sami storimo, kar je želeno, kot da bi to hoteli sami. *Ananke* proizvede številne lepe like, kot da bi sama »hotela lepoto« (Ibid.: 71), izmed katerih pa je najlepše šele potrebno izbrati, to pa je možno le po namenu, ki ga *ananke* nima.

Timaj v tem smislu omogoča misliti proizvodjalno-tehnični vidik že znotraj narave v njeni samodejnosti, ki izdeluje številne lepe oblike. Tudi tam, kjer ni izdelovanja z namero, narava izdeluje, po svoji lastni nujnosti, urejene in lepe vzorce. Do neke mere tako zadosti Platonovemu razumevanju *techne* kot postopanja, ki je vedoče in zanesljivo, saj narava že izkazuje določeno mero zanesljivosti v svojem porajanju za um lepih in dobrih in (le) v tem smislu tudi »umnih« vzorcev.

V tem smislu lahko ekskurz v *Timaja* sklenemo z mislijo, da demiurg ni

najprej tehnik temveč praktik,¹³ ki avtomatizme zna prevzeti v prakso dobrega življenja. Način tega prevzetja (prepričanje *ananke*) se na da prevesti na raven instrumentalnega razumevanja tehnike kot sredstva za smotre. V Timaju je izkazana praksa tehnike in ne tehnična praksa, pri čemer je praksa tehnike praksa ravno zato, ker demiurg samih tehnik ne proizvaja, temveč jih vključuje v polje prakse vrlin,¹⁴ a to tako, da to vključevanje pripoznava avtonomijo teh tehnik na tisti ravni, na kateri te že same po sebi sledijo naravi inherentnim nujnostim (novoveško razumljeno zakonitostim) in jih – s konstruktivno vključitvijo (v navezavi na *peitho*), ne z izsiljenjem – vključijo v prakso kot prakso vrlin. Model tega je vključitev vaj (*melete*) v kontemplativne prakse v antiki, pri katerih ni v ospredju večnost oz. tehnika v smislu pravilnosti toge adekvacije, temveč sama praksa.¹⁵

Bernhardt Waldenfels v *Fenomenologiji pozornosti* interpretativno poudari razmerju med odgovarjanjem in nasproti prihajanjem s katerim reaktualizira prav to konstruktivno¹⁶ razumevanje vloge tehnike v Timaju:

283

»Pozitivno rečeno pomeni to, da je potrebno tehniko naseliti na nivoju omogočenja [Er-möglichkeit] in ne na sekundarni ravni u-dejanjenja zadanih ciljev, izvajanja veščin in izpeljevanja normativnih smernic. Omogočitev, ki sicer odgovarja na to,

13 V zvezi s tem je pomemben tudi Gadamerjev premislek razmerja med *techne* in *praxis* pri Aristotelu: »Na novo se torej moramo vprašati: kaj je praksa, kaj pomeni praksa? Tu se velja učiti od Aristotela: pojem prakse se pri njem ne oblikuje nasproti »teoriji«, temveč nasproti »veščemu duhu«¹³ proizvodjanja, ustvarjanja; s tem je razdelal razliko med *techne*, védenjem, ki vodi zmožnost napravljanja nečesa, in *phronesis*, védenjem, ki vodi prakso. To razločenje pač ne pomeni ločitve, temveč neki red, namreč vpetje *techne* in njenega zmorenja v red in pod red *phronesis* in njene *praxis*.« (Gadamer 2007: 86)

14 Izhajajoč iz Heideggrove tematizacije Aristotelovega para *ergon-energeia* Luckner podobno razume mesto iz Heideggrovega spisa o bistvu umetniškega dela »Delo kot delo je v svojem bistvu proizvodjalno« (Heidegger: 31) kot opis *praxis* proizvodjanja »V umetniškem delu se proizvodjanje, poiesis sama izvaja kot *praxis*. Še več: po umetniškem delu izkusimo, da naša volja do razpolaganja nazadnje vedno korenini v (vedno z drugimi deljeni) praksi, z eksistenco katere kot posamezniki nikdar ne moremo razpolagati.« (Luckner 2008: 116)

15 Glej Simonič (2012a: 197).

16 Pri čemer je za samo konstrukcijo potrebna rekonstrukcija pogojev, ki so potrebni za realizacijo cilja oz. smotra. S tem v zvezi je pomemben prispevek abduktivnega sklepanja, ki ga izpostavlja Hubig (2006: 44).

kar ji prihaja nasproti, a mora hkrati iznajti primerne poti odgovarjanja, kaže ravno v tem svoj tehnološki vidik.« (Waldenfels 2004, 121)

Waldenfelsovo izvajanje se tematsko poskuša oddaljiti od Aristotelovega razumevanja *poiesis* v smislu ugotovitve, da model *Timaja* v večji meri kot Aristotelov model upošteva avtokinezo v sami naravi.¹⁷ Skladno s tem bi bilo potrebno razumeti akt prepričanja ananke v *Timaju* še bolj z vidika možnosti konstrukcije kot v Gadamerjevi interpretaciji. Če namreč razumemo tehniko v Heideggrovem smislu kot tisti predstavi način, ki tematsko privzema razpoložljivost predstavno premerjenega prostora nasprotiostajanja, potem (pra)vzgibanost *chore* v *Timaju* ravno pomeni, da ta ni (v celoti) razpoložljiva. To je potrebno upoštevati pri interpretaciji akta »prepričanja«, saj gre za tisti zares ključen vidik, ki ga hočemo tematsko poudariti glede na že izpostavljeno Heideggrovo lastno pripoznanje meja postavlja kot bistva (moderne) tehnike.

284

Posledično velja razmislek posvetiti temu, da je potrebno misliti tehniko, čeprav gre pri njej za način mišljenja, ki vedno že »računa z« razpoložljivostjo, vedno dosledno skupaj z nerazpoložljivostjo. Slednja namreč nosi tisto, kar je merodajno (iz odprtega).¹⁸ V tem smislu mora tudi vsak premislek tehnike kot primarno konstruktivne zajeti oba vidika, razpoložljivost in nerazpoložljivost. Pretiran poudarek bodisi na enem, bodisi na drugem deluje že v osnovi neintuitivno in za mišljenje predstavlja slepo pot.

Narava v svojem samoproizvajanju shaja brez reprezentacij. Človek v svoji tehnični dejavnosti vedno znova tudi sledi načinu naravnega proizvodjanja, npr. pri opazovanju tega, kako narava (brez reprezentacije) proizvaja svoje oblike, npr. kako pajek plete mrežo. V svoje tehnične rešitve konstruktivno vključi že navzoče

17 Del tega problema je vezan na Aristotelovo umestitev *techne* kot zmožnost umskega proizvodjanja med dianoetične vrline. *Techne* je (NE 1140a) povezana s tem, da gledamo, kako bi moglo nastati nekaj, kar lahko obstoji ali ne obstoji, nekaj, česar »počelo je v delujočem osebkju in ne v izdelanem predmetu«. *Techne* je s tem vsekakor vednost o kontingentnem, vendar pa je s tem, da je pomaknjena k delujočemu človeku, razumevanje *techne* postane preveč enosmerno.

18 Za globlje in doslednejše razvitje tega vprašanja je potrebno upoštevati Heideggrovo obravnavo stvari kot merodajne v Bremenskih predavanjih: »Znanost naredi vrč-stvar za nekaj ničnega, kolikor stvari ne pripušča kot merodajne.« (Heidegger 1994: 9)

proizvajalne veščine narave, pri čemer se v veliki meri poslužuje abdukcije; nenazadnje prav to danes pričakujemo od t. i. trajnostnih rešitev na področju arhitekture, recikliranja, varovanja narave itd., pri katerih »povabimo« naravo, da svoje biosferično proizvodnjo »prinese«¹⁹ v polje človekovega noosferičnega proizvodnjo. Vsakič ko v postopek čiščenja odpadnih voda vključimo kolonije mikroorganizmov, alg ..., sledimo modelu, ki ga podaja že *Timaj*, saj se ravnamo po omejeni razpoložljivosti naravnih sistemov. Aristotel *techne* pretogo veže na pravilnost ravnanja oz na eidetično-proceduralno adekvacijo.²⁰ Heideggrove analize, ki so sicer po svojih izhodiščih močno vezane na Aristotela, po drugi strani ponujajo globljo tematizacijo vprašanja zadržanja in mere v povezavi s tehniko, zlasti če jih razumemo z vidika preseganja metafizične opredelitve *animal rationale*.

19 V novoveških tematizacijah tega razmerja se v zgodnjem obdobju kaže specifična »pozaba« tega vidika »prevzetja« iz *Timaja*, saj, nasprotno, šele tehnično izzvana narava kot razpoložljiva narava v smislu novoveško razumljenega eksperimenta zagotavlja uporabnost narave. Francis Bacon je ta vidik v navezavi na mit o Proteju v *Napredku človeškega učenja* modeliral naravo preko »*vexations of art*« (Bacon 1893) z vidika uporabnosti za spoznanje. Narava se razkrije šele v eksperimentu tj. pod tehničnimi pogoji in tehnično izzvano, ko se, »pridržana« kot Protej začne spreminjati in tako kazati svoje oblike. Misel o *vexatio artis* se pogosto razlaga tehnično kritično, vendar predvsem kaže na pomen zadržanja na področju tehničnega modeliranja. Pri tem zlasti velja izpostaviti vlogo *verhalten*, zadržanja, v Heideggrovi tematizaciji tehnike, saj je zadržanje tisto, ki omogoči prevzem mere iz odprtega vendar le, ker je pojmovano iz odprtega samega in ne modelirano iz vidika uporabnosti, napredka itd., predvsem pa ne znotraj kavzalnih relacij navzočnosti.

20 Primerjaj tudi Simonič (2012a) glede tematizacije Heideggrove obravnave resnice kot pravilnosti v spisih *O bistvu resnice*.

3.

Problematičnost *animal rationale*, ki se kaže v antropološko utemeljenih filozofijah tehnike,²¹ je indikativna za zahtevnost same problematike in predstavlja tudi pomembno iztočnico za obravnavo t. i. izmikanja tehnike pri Heideggru. Pri njem izstopa zlasti kritika antropološkega razumevanja tehnike. Le-to človeško delovanje že vnaprej, tj. netematsko, razume na tehničen način, instrumentalno po razmerju med sredstvom in smotrom, ki ga Heidegger razume – v določitvi bistva tehnike – kot sopripadnega antropološki določitvi.²² S to specifično krožnostjo – tehnomorfijo –, ki razume tehniko kot človeško dejavnost, tako da že vnaprej razume to dejavnost z vidika tehnike oz. na tehničen način,²³ se spregleda način, na katerega je človek že postavljen v postavje kot »kos« in kako se mu kot takemu tehnika ves čas izmika. Vprašljivost takega pristopa se najizraziteje pokaže v (naivni) predstavi o specifični možnosti obvladovanja oz. »mojstrenja« tehnike, ki vprašanje o možnosti takšnega obvladovanja reducira na vprašanje o primernosti (pravilnosti ali nepravilnosti) »rokovanja«:

286

21 Specifika povezav med antropologijo in tehniko je po Lucknerju v novem veku močno povezana z zamisljivo o izdelovanju (tehniko) srečnosti, ki ima utopični značaj, kot npr. v Baconovi *Novi Atlantidi* in ki pri Aristotelu ni bila možna, ker *eudaimonia* ni *ergon*, temveč *energeia* (Luckner 2008: 28) V novem veku v ospredje stopi samo dejanje ustvarjanja oz. ustvarjalno delovanje. Človek kot končni ustvarjalec ni podoben bogu kot neskončnemu ustvarjalcu po delih, saj se človeška dela ne morejo primerjati z božjimi, temveč po samem aktu ustvarjanja: »Značilna za novoveško mišljenje tehnike je po eni strani poteza, da se na srečnost gleda kot na nekaj, kar je moč izdelati, hkrati pa se poudarja delovanjski in izpolnitveni vidik izdelovalnega delovanja. Izraženo v aristotelskih terminih: *praxis poiesis* je tista, ki je podobna neskončni umetnosti Boga. Dejanje izdelovanja srečnosti s tem dobi značaj dejanja zavoljo njega samega.« (Ibid.: 31) Res je, kot piše Luckner, da človekov duh v razumevanje katerega je na ta način tehnika zajeta že v sami zasnovi, izgubi značaj čiste *theoria*, vendar pa je to potrebno dopolniti v bistvenem oziru: takšno tehnomorfno pojmovanje duha znotraj zgodovine metafizike vodi k temu, da se človek kot ustvarjalec in proizvajalec (in ne kot čisti kontemplativec) pri vzpostavitvi samozavedanja razume kot napoten k lastnemu sebstvu po ovinku preko tehnike, kar pride do izraza ravno pri Ernstu Kappu in kasneje Arnoldu Gehlenu, čeprav na različen način.

22 »Obe opredelitvi tehnike sodita skupaj« (Heidegger 2003: 11).

23 V sobesedilu Heideggrove obravnave tehnike je problem tehnomorfije na ravni človekovega delovanja na bistveno globlji ravni povezan z metafizično tehnomorfijo, tj. s tehničnim razumevanjem ključnega metafizičnega pojma *ousie*. (Simonič 2008: 148, 2012: 96)

»Vse je na tem, da bi se s tehniko kot sredstvom rokovalo na primeren način. Tehniko hočemo, kot se pravi, ›dobiti duhovno v roke«. Hočemo jo mojstriti.« (Heidegger 2000: 8)²⁴

Zastavitev, ki v smislu »mojstrenja« že normira človeka samega v smeri »mojstra« tehnike, pušča vendar veliko bolj bistveno vprašanje o tem ali ima tehnika kakšno razsežnost, ki je bolj temeljna kot razsežnost pravilnosti in nepravilnosti. Če smo še nekoliko bolj natančni, ta normativnost ostaja zakrita toliko bolj, kolikor bolj se poudarja odločitev med pravilnim in nepravilnim rokovanjem. Zakritost te normativnosti, ki (pred)določa, kakšna naj sploh bo mera naše človeškosti, je ravno porok zato, da tehnike nikoli ne moremo dobiti »duhovno v roke«, saj nas napotuje na teleologijo nekega (pred)določenega in prav zato v slabo neskončnost iztekajočega se procesa približevanja zastavljeni normi »mojstrstva« (saj nas vedno znova v krogu vrne k napačni preddoločitvi) in ne morda razkritju zakritja prevzetja tehničnega ponavzočenja človekove človeškosti.

Tako menimo, da je mera tisti zakrit vidik, ki v najglobljem smislu določa vprašanje po tehniki in nas postavlja pred temeljno vprašanje odnosa do mere z vidika bitne razsežnosti naše človeškosti. Z vprašanjem mere se, kot smo že nakazali, srečamo pri Ernstu Kappu, zato se bomo temu v nadaljevanju posvetili nekoliko natančneje.

Kapp evolucijsko gledano predpostavlja, da je človek vse do iznajdbe orožja in orodja moral zdržati pritisk naravnega izbora in da zato ni mogel biti šibek, kot to predpostavljajo antropologije manka (Kapp 1877: 35), temveč močan. Uporaba orožja je razbremenila njegove fizične moči in zmanjšala pritisk na njegove takrat

24 »Alles liegt daran, die Technik als Mittel in der gemässen Weise zu handhaben. Man will, wie es heisst, die Technik ›geistig in die Hand bekommen«. Man will sie meistern.« Čeprav je standardni slovenski prevod v delu *Predavanja in sestavki* »Vse je na tem, da bi se tehnika kot sredstvo uporabljala na primeren način. Tehniko hočemo, kot se govori, ›duhovno obvladati«. Hočemo jo mojstriti.« (Heidegger 2003: 12) Na tem mestu sem se v tem primeru odločil za prevodno možnost, ki bolj neposredno poudari človeški organ, roko, ki v tem primeru dovolj nazorno pokaže, kako je roka že vnaprej razumljena kot organ – ne kateregakoli – temveč tehničnega delovanja. Kot bomo videli, je ta navezava tehnike oz. tehničnih naprav na organe človeškega telesa ključnega pomena pri Ernstu Kappu.

še izrazite fizične obrambne sposobnosti (Ibid.: 36). S tem je človek postal manj podoben živali tudi po zunanjem videzu. Kapp prva tehnična sredstva opiše kot »preračunana na varovanje in varnost« ter s tem zelo natančno tudi poda osnovno potezo tehnike kot načina mišljenja, tj. zavarovanja bitnih možnosti v zagotovost ponovljivega postopka proizvodnje nečesa. Tu nas ne zanima ustreznost tega opisa z vidika današnjega znanja na področju antropologije, pač pa Kappovo temeljno privzetje, da človek ni bitje manka. Prva tehnična sredstva se pojavijo kot »podaljšanje, ojačenje in izostritev telesnih organov« (Ibid.: 42), pri čemer korektno sledi tudi etimologiji besede organon, ki pomeni tako del telesa kot tudi orodje.²⁵ Odnos med organom kot delom telesa in orodjem razloži projekcijo, ki sledi meri podani že z organom:

288

»Po svoji od telesnega organa sposojeni obliki je kladivo iz kamna enako dobro kot kladivo iz jekla. Nam pač ne more iti zato, da bi se držali zgodovinskega zaporedja, ker gre tu le za pokaz tega, da je človek v prvotna orodja prenesel ali projiciral oblike svojih organov. Poudariti je potrebno notranjo, bolj z nezavednim najdenjem kot z namernim iznajdenjem nastopajočo sorodnost orodja in pokazati, da človek v orodju vedno proizvaja le samega sebe. Ker je merodajen organ (poudaril R. S.), katerega uporabnost in moč naj bi bila okrepljena, je lahko le po njem dana njemu ustrezna oblika orodja.« (Ibid.: 44–45)

Pri samem pojasnilu projekcije nastopata dva pomembna momenta, mera in nezavedno. V kolikor izhajamo iz orodij kot okrepitev organov in ne kot njihovih kompenzacij, potem je razumljivo, da mora orodje slediti organu, ki naj ga okrepi in je organ torej merodajen za orodje. Natanko tega npr. teorija manka ne more razložiti. Kako naj bi bilo namreč okrepljeno nekaj, česar sploh ni? V teku zgodovine se zavedanje o povezavi s prvotno mero – organom – izgubi in možna postane projekcija manka na pozabljeno mesto. S tem smo v domeni thesis, v

²⁵ Pri tem je potrebno omeniti, da Duden etimologijo *organon* izvaja iz gr. *Ergon*. tj. nem. *werk*, sicer ključnem pojmu Heideggrove obravnave bistva umetniškega dela v *Spisu o bistvu umetnosti*.

domeni, v kateri lahko z vzratnim modeliranjem manka, tako kot Protagora (Prt 322b) utemeljujemo združevanje ljudi v polis s potrebo po kompenzaciji naravne nemoči človeka v primerjavi z zvermi.²⁶

Kljub bistveno drugačnem pogledu na vprašanje manka Kapp prevzame Protagorovo misel o *homo mensura*:

»Da organska projekcija daje orodju kot takemu obliko, lahko vzamemo za dokazano, da pa daje uporabljeni sili na pot tudi formulo, nas bo v nadaljevanju še večkrat zaposlovalo in tako vedno znova kazalo resničnost stavka, da je človek mera stvari. Eksplikacija tega izreka je vsebina vsega spoznanja. »Mera« v tem najširšem obsegu materialnega in idealnega pomena pomeni toliko kot tipični temelj orientacije o svetu.« (Kapp 1877 : 67)

Znotraj horizonta organske projekcije ima mera najprej konkretiziran značaj, saj človek, najprej nezavedno, uporablja organe svojega telesa kot merilo, o čemer pričajo npr. stare dolžinske mere (Ibid.: 68–69), ki so se šele kasneje abstrahirale v metrične.

Vendar pa je nekem bolj bistvenem smislu indikativno mesto, na katerem citira lastno misel iz dela *Filozofska geografija*: *»Tako je torej človek urejevalno načelo narave (poudaril R. S.). Narava naj ne stoji nad človekom, kot v starem veku a človek naj se tudi ne vzpenja nad njo, kot v srednjem veku, temveč naj se začne zavedati, da je njeno bistvo in njena resnica (poudaril R. S.) in da svoje naloge ne bo opravil s podcenjevanjem nje in sovraštvom do nje, temveč le tako, da bo poskušal vanjo prodreti in jo dojeti.« (Ibid.: 21)*

Če je pri Heglu narava drugobit duha, je pri Kappu človek resnica narave vendar ne kot duh, ki bi prihajal k sebi kot »fizična abstrakcija«, tj brez predhodne evolucije, v kateri tudi »prva najnepopolnejša oblika« ne sme manjkati, temveč kot zaključek evolucijske verige in v sebi kot konkreten mikrokozmos povzema

²⁶ Protagora tako meni, da so ljudje najprej imeli zadosti rokodelskih veščin, da so lahko preživel, ne pa tudi bojevnih, da bi se branili pred zvermi. V tem pogledu Kapp ustrežnejše sklepa, da so se ljudje najprej morali zmoči braniti pred zvermi, da so sploh lahko preživel.

vso verigo neorganskih in organskih »kreatur«. A človek kot urejevalno načelo stvari tudi obvladuje z »*mero in številom*« (Ibid.: 75) kot podobama reda.

Pojem mere torej tu povezuje biosferične in noosferične vidike človekove evolucije, vendar tako, da se v razmerjanju med zunanjim in notranjim več čas veže na parametre organov, ki so merodajni za orodja in tehniko nasploh. Tu lahko vidimo, da Kapp v svojem pojmovanju tehnike sledi modelu *Timaja*, ko na ravni nezavedne projekcije prevzame mere (geom. vzorci v *Timaju*), ki so z organi že predane in v toliko vsaj znotraj območja Kappove raziskave, problem uhajanja tehnike ne nastopa, saj ta ne izgublja povezave z biosferičnim momentom in z evolucijsko akumulacijo mere. Če za tehniko kot subjektiviteto (postavje) velja Heideggrova misel, da je brez mere, to ne velja za Kappov premislek tehnike kot projekcije, saj jo veže na mero, ki je dana po *physis* in ne po *thesis*.

290

Physis pogojuje tudi samospoznanje. Človekov zunanji svet, v katerem potekajo njegova opravila, je »*realno podaljšanje organizma in kot pozunanjenje notranjega predstavnega sveta*« in postane s tem, »... ko vzamemo podobo iz zunanosti nazaj – samospoznanje. To se zgodi na ta način, da človeku pri uporabi in primerjalnem opazovanju del svojih rok z resničnim samouzrtjem poteki in zakoni njegovega nezavednega življenja stopijo v zavest. Kajti nezavedno po organskem zgledu oblikovani mehanizem služi po svoji plati ponovno vzvratno kot zgled za razlago in razumevanje organizma, v katerem ima svoj izvor.« (Ibid.: 26)

Zunanja materializacija človeku omogoča, da v zrcalu svojega lastnega izdelka zavestno, z vzvratno projekcijo/refleksijo spoznava organske funkcije, ki so se najprej nezavedno projicirale/prezentirale v tehnične naprave. Ta proces je najbolj očiten pri preprostih orodjih, vendar velja po Kappu tudi za kompleksnejše naprave. Telegraf razume kot projekcijo živčevja, različne naprave, ki vsebujejo leče, kot so npr. povečevalno steklo, očala ali mikroskop kot projekcijo človeškega očesa itd. Študij teh naprav kot materializacij (projekcij/prezentacij) organskih funkcij v vzvratni projekciji/refleksiji potem človeku omogoča, da natančneje spoznava te organske funkcije, npr. oči oz. vid, živčevje oz. prenos dražljajev po živcih itd., kar vključuje tudi to, da je projekcija prepoznana kot projekcija.

Tehnika torej pri Kappu postane način vzvratnega samospoznavanja in samozavedanja v smislu reprezentacije samega sebe na osnovi predhodne

prezentacije²⁷ in za razliko od Heidegrra, tu tudi ne more biti ločevanja med predmoderno in moderno tehniko. Čeprav Kappovega modela ne moremo označiti drugače kot antropocentričnega je to vendarle na način, ki naravo vključuje. Pri tem postopa teleološko, saj v nasprotju z Darwinovim

27 Kappov model lahko apliciramo na sodobne spletne družbene medije. Glede na vlogo, ki jo v teh igra nenehno samoprezentiranje participantov – ne nujno z zelo izdelano vnaprejšnjo predstavo o tem, zakaj kdo nekaj želi prezentirati – in vzratno prizadevanje zato, da bi ta prezentacija postala adekvatnejša (samo)reprezentacija udeleženca torej adekvatnejše samozavedanje, lahko vidimo, da povezuva med tehnično rešitvijo in problemom samozavedanja ni arbitrarno prenešana na situacije, ki vključujejo tehnične rešitve.

Na primeru družbenih medijev se pokaže pomanjkljivost pojma razbremenitve [*Entlastung*], s pomočjo katerega Kapp in Gehlen poleg tendence po objektiviranju pojasnjujeta antropoloko osnovo tehnike. Tendenca po razbremenitvi se lahko tudi izključuje s tendenco k stabilni (samo)reprezentaciji, značilni za samozavedanje: v spletnih družbenih omrežjih se tako srečujemo s tehničnimi rešitvami, ki posameznika razbremenijo tako, da poenostavljajo njegovo spletno dejavnost s tem, da spodbujajo predvsem vidik prezentacije, manj pa reprezentacije. Pri tem, ko se poenostavi prezentacija (npr. tako, da se poveča količina podatkov, ki jih udeleženec lahko shranjuje v podatkovnem oblaku), se spodbuja njena količina, ne pa nujno tudi njena kvaliteta, če kvaliteto presojamo z vidika kvalitete reprezentacije. Morda Kapp, ki je tudi zagovarjal načelo razbremenitve, tega problema ni opazil ravno zaradi močnega prepričanja v teleologijo tehnično podprtega samozavedanja. Teleološka predpostavka razvoja samozavedanja nekako samoumevno predpostavlja smer proti samozavedanju in ne obratno smer. Ravnanje podjetij oz lastnikov različnih spletnih medijev in omrežij, pa ni »obremenjeno« s teleologijo samozavedanja, pač pa z maksimiranjem profita. Večja količina podatkov na strežnikih kot rezultat povečane prezentacije pomeni lahko večje možnost aplikacije analitičnih orodij za ovrednotenje teh podatkov in njihovo uporabo npr. za trženje. Stabilnejša reprezentacija posameznika ne rezultira nujno v povečan ponoven vzratni prezentacijski »output«. Velika možnost je, da si posameznik z vzpostavljeno stabilno reprezentacijo (samozavedanjem) za nov cikel prezentacije izbere kakšno drugo omrežje ali, vsaj začasno, nobenega izmed družbenih omrežij ampak le zdaj že klasične prezentacije lastnih miselnih procesov v urejevalniku besedil na lastnem disku in ne na oddaljenem strežniku ali v podatkovnem oblaku. Primarni interes ponudnika spletnih družbenih omrežij bo potemtakem v smeri zadržanja pozornosti na prezentaciji v okviru, ki ga določa sam ponudnik s postopki avtomatiziranja spletnega delovanja (»poenostavljanje« s pomočjo nadomeščanja več korakov oz operacij v enega oz v eno) in omejevanju možnosti za vzpostavljanje stabilne reprezentacije. Posledica tega je poenostavljanje ali celo infantilizacija komunikacije in ne njena višja raven ter še manj višja raven samorefleksije. Za stabilnejšo reprezentacijo so potrebne ustrezne intelektualne tehnike, ki so vključene v vnaprej premišljeno (lat. *praemeditatio*) vadbno sobesedilo, pod predpostavko tematsko vzpostavljene razdalje, tako kot v antični melete, znotraj katere je primer tega notranje zbiranje pozornosti na sebe, *prosokhe* (Simonič 2012a: 189). Problemi vezani na spletno zasebnost so v veliki meri povezani ravno s specifično lenobno držo, ki

razumevanjem evolucije, ki ne predpostavlja nobene predane evolucijske norme, temveč le preživetje vsakokratnemu okolju najbolj prilagojenih – to pa niso nujno najbolj kompleksna ali inteligentna bitja – in trdi, da je »ideja človeka seme ali prazasnova vsega organskega stvarjenja« ter da je »cilj hkrati prazčetek« in »prazčetek je hkrati smoter in cilj razvoja«. (Ibid.: 20) Človek kot imanetni smoter evolucije je žival-ideal [*Idealthier*] (Ibid.: 17).

Teleologijo Kapp razume v materialističnem smislu. S spoznanjem, da je najbližja in dejanska »sestavina« sebstva njegov (fizični) organizem, se posavlja »stara iluzija« o duhovnem značaju sebstva. Podlaga za to, da se sebstva res zavemo je predhodna gotovost glede lastnega telesnega obstoja; telesno in duhovno nista dve polovici pač pa je »celovito in enotno sebstvo« tisto, ki je »navzoče [vorhanden] v konkretnem samospoznanju«. ²⁸

292

Čeprav Kapp s tematiko mere anticipira vprašanje mere v tehniki, ki potem izstopi pri Heideggru, se z vezavo na novoveško razumljeno samozavedanje ne izogne problemu novoveškega prenosa *hypokeimenona* v zavest (v subjektiviteto)

korelira z nepotrebno razbremenitvijo od usmerjanja svoje lastne pozornosti. Lenobna drža je lahko tudi spodbujena oz. vodena. Zaradi te (mentalne) lenobnosti v splet otekaajo podatki o uporabnikovem vedenju, navadah itd. tudi takrat in še posebej takrat, kadar uporabnik naivno predpostavlja, da ne izdaja o sebi nič, kar ne bi hotel, npr. pri uporabi spletnih iskalnikov ali drugih spletnih storitev.

Če razbremenitev povežemo s po njej odprtim večjim poudarkom na doživljanju in doživljajskosti, postane njena problematičnost misljiva tudi v sobesedilu bitnozgodovinske zastavitve vprašanja volje do volje: »V volji do volje šele zavladata tehnika (zagotavljanje obstoja) in brezpogojna nepremišljenost (>doživljaj<).« (Heidegger 2003: 96) Specifično sovisje med sicer racionalnim sobesedilom tehnike kot korelata tehnično (tehnomorfn) razumljene zavesti in nepremišljenosti (tj. razbremenitve kot »doživljaja« oz. »spontanosti« družabne »aktivnosti«) se kaže kot specifična zapora mišljenja: »Tehnika kot najvišja oblika racionalne zavestnosti, tolmačene tehnično in nepremišljenost kot njej sami zaprta, prirejena nezmožnost, da bi stopili v odnos do tega, kar je vredno vprašanja, spadata skupaj: sta isto.« (Ibid.: 96)

28 Navzočnost sebstva je tista, ki kar najbolje opiše njegov ontološki status v sobesedilu Heideggrove obravnave mesta tehnike v zgodovini metafizike glede na *certum*, gotovost kot zagotavljanje predstavljenega za predstavljanje: »Človeški jaz kot sebe dovršujoče posamično sebstvo lahko hoče sebe le v luči odnosa še ne spoznane volje do volje do tega ›jaza‹. Noben ›jaz‹ ni navzoč ›na sebi‹, temveč je na ›sebi‹ stalno prikazujoč se »v sebi« in tj. kot jastvo.« (Heidegger 2003: 95) Pri tem sam zasuk iz kartezijske predhodnosti zavesti k predhodnosti telesa nič ne spremeni, tj. Kappova refleksija človeškosti kot sebstva ostaja nereflektirano še vedno določena s predstavljanjem.

in s tem problemu, zaradi katerega je Heidegger že analitiko tubiti v *Biti in času* razvijal brez sklicevanja na zavedanje, zato da bi lahko tematsko izstopila primarna razklenjenosti sveta. Z obratom [*Kehre*]« se kasneje večja teža prenese na »... *odprtost biti same kot pa odprtost tubiti vpričo odprtosti biti*.« (Heidegger 2005: 345), tj. na vprašanje biti kot biti.

Človek, kot ga pojmuje Kapp, proizvaja samega sebe in ga izven tega kroga proizvodjanja tudi »ni«, saj njegov »tu« ni mišljen kot tak, ampak je zaradi orientacije po samozavedanju oz. »navzočnosti sebstva« preskočen. Človek je zožen na svojo navzočnost, kot katera mora samega sebe nenehno tehnično proizvodjati, da bi se lahko spoznaval. Končni smoter tega samospoznavanja je »*Deus ex machina*«.

Gehlen v tem pogledu postopa še skrajneje, saj v svojem postuliranju samospoznavanja preko t. i. nejaza v nejazu izgubi moment mere, ki ga Kapp ohrani v prvem, nezavednem koraku projekcijske prezentacije.

293

Ker Kapp ostaja pri razumevanju človeka kot navzočnosti, ne more priti do tu-ja, glede katerega Heidegger zapiše »... *bit potrebuje, da bi se odprla, človeka kot tu svoje odprtosti*. [Das Sein aber braucht, um sich zu öffnen, den Menschen als das Da seiner Offenbarkeit]« (Heidegger 2005: 370), temveč le do samoponavzočenja v »konkretnem samospoznanju.« Zavest, ki je pojmovana z vidika postopka oz. večšine svojega udejanjenja, tj. tehnično, se v izvorno odprtost biti ne more spuščati.

Vprašanje zamejitve človeka kot zavesti je vprašanje njegovega inherentnega tehničnega nanosa na samega sebe. Odprtost zapirajoči reprezentacijski »ego« je Heidegger – sicer po drugačni poti – tematsko izpostavil v *Spisu o izvoru umetniškega dela*, v katerem je podano razmerje med umetnikom in umetniškim delom: umetnikov poiesis zaživi šele v samostojnosti umetniškega dela od umetnika, pri čemer je umetnik »... *skoraj kot v ustvarjanju sebe samega izničujoči se prehod* [...fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang]« (Heidegger 2007: 150) in v tem smislu torej umetniško delo preneha biti podaljšek umetnikovega sebstva. Tu torej ne gre za samoproizvodnjo človeka, čeprav ravno v tako mišljenem samoizničevanju človek dobi samega sebe – onkraj svoje navzočnosti – v svojem tu-ju kot eksistentna svoboda in se izpolnjuje v spokojnosti

[*Gelassenheit*] na neproceduralen, netehničen način. Umetniško delo pri tem tudi ni mišljeno kot sredstvo samospoznanja kot samoproizvajanja, temveč v sobesedilu samoopuščanja, ki – paradokсно - prispeva več k samospoznanju kot samoprezentiranje in reprezentiranje. To, da umetniško delo preneha biti sredstvo (za nek smoter) in ne le stopi ven iz instrumentalnega sobesedila, temveč preko kontrasta pokaže dejanskost instrumentalnosti, ki jo sicer na ravni vsakdanjih rutin povsem nezavedno privzemamo, v njegovem svojstvu zapiranja. Skozi ta kontrast se specifično zavedanje, ki se tako odpre, lahko spusti v vmesnost. Zaradi tega so umetniška dela tako primerno tematsko izhodišče za meditacijo.²⁹ Pri tem ne le da dela niso instrumentalizirana, temveč njihova, znotraj četverstva mišljena prizemljenost (v navezavi na *physis*) tematsko še bolj izstopi.

294

Moment opustitve samega sebe je relevanten za umetniško ustvarjanje v sobesedilih različnih tradicij. Tu bomo lahko le na kratko nakazali možne poti njegovega premisleka.

Tadashi Ogawa vlogo akta opustitve tematizira v primeru japonske poezije *renga*:

»Bistvena osnova renga je obenem v opustitvi samega sebe ter v sodeleženju v za, v »odpirajočem prostoru«, ki ne pripada ne lastnemu sebstvu ne sebstvu drugih.« (Ogawa 2012: 12)

Pri tem je pomembno, da razmerje med opustitvijo in sodeleženjem ni kavzalno razmerje, tj. opustitev ni v nobenem sobesedilu vzrok sodeleženja. V tem smislu porajanje pesmi kaže na nazadnostno vzročno-instrumentalno dojetega proizvajanja kot izdelovanja (kar je tematiziral Heidegger v spisu *Vprašanje po tehniki*), ki ne dopušča nastopanja novih možnosti biti. Te se v primeru *renga* kažejo kot transubjektivne. To so natanko tiste možnosti, ki

29 Ta, razumljena iz korena **med* omogoči mišljenju, da iz odprtosti vmesja zadobi mero. (Simonič 2012a: 197)

jih tega proceduralno vztrajanje nikakor ne more odpreti, ker ravno sloni na predstavnem zapiranju.³⁰

Tehniko si torej začnemo prisvajati nazaj takrat, ko jo začnemo razumevati z vidika zadržanja in tedaj omogoča soustvarjalno srečanje srečljivega z odpiranjem vmesja, zajetega v korenu **med* oz. prevzete mere posredovane po zadržanju. To je pomembno tudi zaradi tega, ker v tehniko kot področje možnega (kontingentnega) začnemo potem vključevati orientacijski vidik nerazpoložljivega s tem pa tudi možnost, da je tehnična konstrukcija možnega lahko postane svetotvorna, primere česar lahko najdemo npr. v arhitekturi, urejanju krajine itd.

Iz dosedanje obravnave lahko zaključimo, da je pogoj možne svetotvornosti tehnike odvrnitev tehničnega mišljenja od pogojenosti z antropološkim mankom, pri čemer je Kapp avtor 19. stoletja, ki ima v tem pogledu prednost pred teoretiki manka v 20. stoletju. Metaantropološkemu premisleku človeka se tudi ni potrebno podati na pot, ki jo ubirajo teoretiki umetne inteligence v 21. stoletju, ko človekovo končnost motrijo z vidika eksponencialno pospešene rasti umetne

30 Zhuang Zi, v kratkem zapisu o vladarju Wenu tematizira ne-predstavnost človekovega bistva kot prednost:

»In kdo je bil vaš učitelj?«

Zi Fang je odgovoril: »Dongguo Shun Zi.«

»Kako to, da njega še nikdar niste navajali?«

Zi Fang je dejal: »Mož je, ki je resničen. Po zunanosti je človek, v resnici pa je Nebo. Prazen se prilagaja [svetu], pa vendar popušča vsem bitjem. Če bitjem manjka pravega Daa, jim je za vzor v svojem vedenju, da bi jih tako prebudil. Tako doseže, da ljudje izgube lastne misli. Kako bi mogel navajati njegove besede?« (Zhuang Zi, 2004: 168)

Človek torej lahko stopi iz svoje navzočnosti, lahko je »prazen« in »popušča« vsem bitjem (s tem ko jih pušča, da so), kar kaže na tematsko zadržanje. Še več, vedenje v smislu zadržanja je prebujajoče. Kajstvena nedoločenost človekovega bistva v tem smislu ni noben manko, temveč omogoča tako tisto proizvajanje, ki potem stoji pred nami tako, da je tu nekaj za nekaj oz zavoljo nečesa (kot sredstvo) in se v njem najdevamo kot navzočnost toliko bolj, kolikor bolj ga uporabljamo kot sredstvo, kakor tudi tisto proizvajanje, ki je pred nami tako, da se v njem najdevamo toliko bolj, kolikor manj je sredstvo našega delovanja tj., kolikor večje je tematsko zadržanje mišljenja.

inteligence, z vidika katere končnost potem ni nič drugega kot manko. Veliko bolj bistveno vprašanje, ki ga je potrebno nasloviti na tovrstno teoretizacijo, je ali lahko v svoje polje vključi samoomejitev analogno zadržanju [*Verhalten*]. Če tega ni zmožna storiti niti v teoriji, potem teoretizacija transhumanosti kot praksa v osnovi ne pomeni prakse tehnike, temveč radikaliziranje tehnične prakse kot tehniziranja prakse, in sicer v smeri izgube svetotvorne mere.

Bibliografija

- ARISTOTEL (1999): *Metafizika*, prevedel Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC.
- ARISTOTEL (2002): *Nikomahova etika*, prevedel Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.
- BACON, Francis (1893) *The advancement of Learning*. Cassel & Company. Cit. po: <http://ebooks.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/b12a/complete.html>.
- BARBARIČ, Damir (2004) *Pogled, trenutek, blisk*. Ljubljana: Nova revija.
- GADAMER, Hans-Georg (2001) *Wege zu Plato*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- (2007) *Dediščina Evrope*. Ljubljana: Nova revija.
- GEHLEN, Arnold (1957) *Die Seele im technischen Zeitalter. Socialpsychologische probleme der industriellen Gessellschaft*. Reinbeck: Rohwolt.
- HEIDEGGER, Martin (1977) *Holzwege*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (1994) *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (1995) »Konec filozofije in naloga mišljenja«, v: *Phainomena*, št. 13-14, prevedel Tine Hribar. Ljubljana: Nova revija.
- (1997) *Vom Wesen der Wahrheit* (8., dopolnjena izdaja). Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (1998) »Poreklo umetnosti in določitev mišljenja«, v: *Phainomena*, št. 25-26, prevedel Samo Krušič. Ljubljana: Nova revija.
- (2001) »Physis – narava, o njenem bistvu in pojmu«, v: *Phainomena*, št. 35-36, prevedel Valentin Kalan. Ljubljana: Nova revija.
- (2002) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Ditzingen: Reclam.
- (2003b) *Predavanja in sestavki*, prevedli Tine Hribar, Andrina Tonkli Komel, Aleš Košar in Ivan Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.
- (2005) *Seminare*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (2007) *Heidegger Lesebuch*, uredil Figal, Günter. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- HUBIG, Christof (2006) *Die Kunst des Möglichen I. Technikphilosophie als Reflektion der Medialität*. Bielefeldt: transcript.
- (2007) »Handlung und Enttäuschung – Überlegungen zur technomorfen
-

-
- Verkürzung des Handelns mit Blick auf Hegel und Heidegger«, v: Hubig, Christoph/Luckner, Andreas/Mazouz, Nadia *Handeln und Technik – mit und ohne Heidegger (Kultur und Technik Band 07)*. Berlin: Lit Verlag, str. 27–46.
- KAPP, Ernst (1877) *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*. Braunschweig: Druck und Verlag von Georg Westermann.
- KARAFYLLIS, Nicole (2003) *Biofakte*. Versuche über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen. Paderborn: Mentis.
- KOMEL, Dean (1999) »Das Geheimnis des Begegnens«, v: KOMEL, Dean (ur.) *Annäherungen – Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*. Ljubljana: Založba Nova revija.
- KURZWEIL, Ray (2013) *How to create a Mind. The Secret of Human Thought revealed*. New York: Penguin Books.
- LUCKNER, Andreas (2008) *Heidegger und das Denken der Technik*. Bielefeld: transcript Verlag.
- (2007) »Dinge – Zeuge – Werke. Technik und Kunst bei Heidegger«, v: Hubig, Christof/Luckner, Andreas/Mazouz, Nadia (ur.) *Handeln und Technik – mit und ohne Heidegger (Kultur und Technik Bd. 07)*, (str.) 193–210. Berlin: Lit Verlag.
- (2012) »Gestellte Möglichkeiten – Heidegger über die technische Seinsweise«, v: Fisher, Peter/Luckner, Andreas/Ramming, Ulrike (ur.) *Die Reflexion des Möglichen – Zur Dialektik von handeln, Erkennen und Werten (Technikphilosophie Bd. 23)*, (str.) 51–64. Berlin: Lit Verlag.
- OGAWA, Tadashi (2012) »Transsubjektivno ustvarjanje poetičnega ozračja. Basho je mojster rene in ne haikuja«, v: Phainomena 80-81, (str.) 5–22, prevedel Robert Simonič. Ljubljana: Nova revija.
- PLATON (1997) *Complete works*, uredil John M. Cooper. Indianapolis: Hackett..
- PLATON (2004) *Zbrana dela*, prevedel Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva založba.
- SIMONIČ, Robert (2006) »Vprašanje bistva v Heideggrovem spisu O bistvu resnice«, v: Phainomena, št. 55-56, (str.) 157–170. Ljubljana, Nova revija.
- (2008) »O razmerju človeka in tehnike onkraj instrumentalnosti«, v: Phainomena, št. 64-65, (str.) 137–150. Ljubljana, Nova revija.
- (2012a) »Mišljenje zadržanja, zadržanje mišljenja«, v: Phainomena, št. 80-81, (str.) 187–199. Ljubljana, Nova revija.
- (2012b) »O neinstrumentalnem razumevanju nečloveških bitij«, v: *Iluzija ločenosti. Ekološka etika medsebojne soodvisnosti*, Nadja Furlan Štante in Lenart Škof (ur.), (str.) 91–102. Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales.
- WALDENFELS, Bernhard (2004) *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- ZHUANG, Zi (2004) *Klasik dežele južne rože*, prevedla Maja Milčinski. Ljubljana: Sophia.
-

KAKO MISLITI ZNANOST? HUSSELOV IN BOHROV PRETRES ZNANOSTI

299

Znanost je tako preko sistemov vedenja, ki jih ponuja, kot preko tehnologije, izpeljane iz njih, prisotna v vseh elementih našega sveta in kot taka bistveno so-določa naš način delovanja in dožemanja – sebe samih in sveta okoli nas. A če znanstvene izsledke in njihove praktične izpeljave jemljemo brez vzporednega premisleka znanosti same, njene metode in odnosa do obravnavanih stvari, jo zreduciramo na sistem doks in na (zgolj) praktično naravnost k stvarim, na izrabo stvari, kar pa onemogoči razumevanje stvari samih in naše biti v svetu.¹

Sodobno razumevanje znanosti je bistveno povezano s pretresom znanosti na začetku 20. stoletja, ko prekrivajoče se spreminjanje znanstvenih paradigem na različnih področjih znanstvenega delovanja, zahteva ponoven premislek

¹ Izrabo stvari znanosti pogosto očita kontinentalna filozofija 20. in 21. stoletja (Martin Heidegger, *Izbrani spisi*, prev. Ivan Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967; Gorazd Kocijančič, *Razbitje*, Študentska založba, Ljubljana 2009.), a hkrati z obratom stran od znanosti in posledičnim umanjkanjem premisleka znanosti tak odnos znanosti do stvari so-določa.

znanosti kot take in omogoči kritičen pogled na preteklo normalno znanost.^{2, 3} Po eni strani ta dinamizem omogoči meta-znanstveni premislek, ki pripelje do formiranja pojma moderne znanosti,⁴ do pretresa njene metode in do kritike moderne znanosti. Po drugi strani pa radikalne menjave paradigem zahtevajo pretres notranjega samo-razumevanja znanosti. Na področju fizike bistvene novosti prinese že Einsteinova teorija relativnosti, ki vpelje novo razumevanje temeljnih pojmov, kakršni so čas, sočasnost, prostor in sila, a ohrani samorazumevanje znanosti, njene metode in predmeta obravnave, kot temelj znanstvenega diskurza. S Planckovo rešitvijo problema sevanja črnega telesa, ki vpelje pojem kvantizacije energije elektromagnetnega valovanja in na katerem temelji Einsteinova razlaga fotoelektričnega pojava⁵ iz leta 1905, pa se pred znanstveniki razpre nova plast Narave, katere kompleksno razumevanje zahteva celovit premislek znanstvene metode in razumevanja predmeta obravnave, saj se rezultati eksperimentov na kvantni ravni ne ujemajo s predpostavkami, ki so v znanosti veljale za samoumevne (kaj je predmet znanstvenega zanimanja, kakšna

2 Filozof znanosti Thomas Samuel Kuhn, ki s svojo teorijo strukture znanstvenih revolucij pomembno sodoloča sodobni pogled na znanost, uvede pojem normalne znanosti kot tiste, ki deluje v obdobju splošnega sprejetja določene znanstvene paradigme oz. podlage za znanstveno raziskovanje, ki v večji meri določa znanstveno metodo in predmet zanimanja, v znanstveni skupnosti. Posledično naj bi v obdobju normalne znanosti "znanstvena skupnost vedela, kakšen svet je." (Thomas S. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij*, prev. Gorazd Jurman in Simon Krek, Založba Krtina, Ljubljana 1998, str. 5).

3 Thomas S. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij*, prev. Gorazd Jurman in Simon Krek, Založba Krtina, Ljubljana 1998.

4 Alexander Koyre, *Znanstvena Revolucija*, prev. Saša Jerele, Vojislav Likar & Valerija Vendramin, ZRC SAZU, Ljubljana, 2006; Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, prev. Tonkli Komel, A., Krušič, S. in Leskovec, A., Slovenska matica, Ljubljana 2005.

5 Fotoelektrični pojav opisuje zbijanje prevodniških elektronov iz kovine z elektromagnetnim valovanjem. Če je snop svetlobe močnejši, je izbitih več elektronov, energija izbitih elektronov pa je odvisna od barve svetlobe oz. frekvence elektromagnetnega gibanja (če valovna dolžina ni dovolj kratka in frekvenca dovolj visoka, do izbitja ne pride). Einstein je pojav razložil s kvantizacijo: večji snop svetlobe pomeni več fotonov, barvni spekter pa določa energijo posameznega fotona. Če je ta prenizka, do izbitja ne pride, če zmanjšamo snop svetlobe pa se zmanjšata samo število in hitrost izbitij. (Brian Green, *The Fabric of the Cosmos*, Penguin Group, London 2004, str. 501.)

je vloga opazovalca, kako zagotoviti znanstveno objektivnost itn.).⁶

Pretres znanosti na začetku 20. stoletja, tako v okviru meta-znanstvenega, filozofskega premisleka kot znotraj-znanstvenega, fizikalnega premisleka bistveno začrta tudi nadaljnji odnos med filozofijo in znanostjo (oz. fiziko, kot njenim reprezentativnim primerom). V okviru filozofije, dinamizem na področju znanosti omogoči pretres znanosti, ta pa njeno kritiko, ki se, predvsem v okviru kontinentalne filozofije, nadaljuje z obratom od znanosti – s prekinitvijo stika med dvema bistvenima načina spoznavanja sveta.

Tudi v okviru fizike, na področju kvantne mehanike, se potreba po filozofskem premisleku znanstvenih temeljev spreobrne v svoje nasprotje – v obrat od znanosti. V prvi polovici 20. stol. je bil razvejan premiselek osnovnih znanstvenih predpostavk in možnih interpretacij kvantnih pojavov, ki ga vsak v svoji individualni smer razvijajo takrat vodilni kvantni fiziki združen v okviru t. i. kopenhagenske interpretacije,⁷ s katero se je (in se v zelo veliki meri še vedno) kvantno mehaniko predstavljalo tudi v učbenikih. Ob združevanju kompleksnih osebnih interpretacij v enotno interpretacijo, ki bi razumljivo predstavila novi kvantni svet, pa je večina učbeniških prikazov kvantne mehanike svojo razlago bolj ali manj osredotočila na matematično formulacijo kvantnih pojavov. V okviru pospešenega znanstvenega napredka, ki so ga poganjali vedno novi kvantnomehanski poizkusi, potrjujoči vzpostavljeni matematični opis, pa je bil korak odmika od filozofske baze klasične fizike, ki ga vključuje premiselek znanosti kvantnih fizikov z začetka stoletja, razumljen kot potreba po odkluku od filozofije, interpretacije kvantnomehanskih pojavov same. To je pripeljalo

6 V kvantni mehaniki je opazovano odvisno od opazovalca in procesa opazovanja. Opazovano pred meritvijo opisuje valovna funkcija (ta podaja le verjetnosti določenega rezultata potencialne meritve), po meritvi pa izmerjena lastnost. Klasičnemu opazovalcu se opazovano pred meritvijo tako kaže kot valovanje, ob meritvi pa kot delec.

7 Kopenhagenska interpretacija naj bi v grobem združevala tako Bohrovo razumevanja znanosti in kvantne mehanike kot tudi na primer Heisenbergov praktično naravnani pogled, ki sledi Galilejevemu razumevanju Narave kot matematične ali Neumannov pogled, ki razume valovno funkcijo, s katero je opisan kvantni sistem pred meritvijo, kot realno obstoječo, njen kolaps – nenadno spremembo ob meritvi, ko se kvantni sistem obnaša kot delec – pa povezuje z vplivom opazovalčeve zavesti.

do radikalne odtujitve med fiziko in filozofijo, ki je dosegla svoj vrhunec v t. i. obdobju "molči in računaj",⁸ ko je bila obravnava temeljnih filozofskih vprašanj s področja kvantne mehanike "izgnana" iz znanstvenih publikacij in javnih znanstvenih diskusij. Čeprav se danes stik med fiziko in filozofijo počasi obnavlja, je še vedno bistveno zaznamovan z naravo njune ločitve v prvi polovici 20. stol. – ponovna navezava na filozofijo je pogosto razumljena kot ponovna navezava na filozofsko bazo klasične fizike, medtem ko interpretacijam, ki ne pristajajo na vrnitev k dogmam klasične fizike in se vračajo k interpretacijam fizikov z začetka stoletja, kompleksen stik s filozofskimi sistemi (s tem pa tudi z njihovo terminologijo in sistematiko) pogosto umanjka, posledično pa se celovito razumevanje (sodobne) znanosti še oddaljuje.

302

Za sodobno razumevanje (sočasne) znanosti je torej nujen pogled na premislek znanosti z začetka 20. stol. – takrat je bil zaradi dinamizma na področju znanosti omogočen in zahtevan celovit razgled čez znanost, hkrati pa spremembe z začetka 20. stoletja do take mere določajo sodobno znanost in njeno samorazumevanje, da brez razumevanja pretresov znanosti z začetka 20. stol., razumevanje sodobne znanosti, njenega stanja in položaja ni mogoče.

Ukvarjali se bomo z dvema pretresoma znanosti z začetka 20. stol., ki izhajata z različnih področij in sta različno motivirana, hkrati pa sta si v svojem razumevanju znanosti izjemno sorodna. Bohrov pretres je vezan na področje kvantne mehanike in nastane v želji po razumevanju rezultatov kvantnomehanskih eksperimentov, ki se ne ujemajo s samo-razumevanjem znanosti, njene metode in predmeta obravnave, v okviru klasične fizike. Husserlov pretres znanosti pa ne izhaja iz konkretnega, znanosti notranjega vzgiba, temveč iz zunanjega meta-znanstvenega premisleka. Njegov pogled je v prvi vrsti kritičen pretres znanosti kot take, ki se šele nato, iz tega izhodišča in kolikor sploh se, obrača k posameznim, konkretnim znanstvenim področjem.

Bohrov in Husserlov pretres znanosti sta si časovno bolj ali manj vzporedna

8 To obdobje je poimenovano po izjavi Davida Mermina iz leta 1989: »če bi me prisilili, da strnem v en stavek, kaj meni sporoča Kopenhagenska interpretacija, bi to bilo: "Molči in računaj". "(David Mermin, »Could Feynman Have Said This?«, *Physics Today* 57 (5).)

(Husserlova glavna dela nastanejo po letu 1900, Bohrova po letu 1913), a konkretna navezava med njunimi razmišljanji (morebitno Bohrovo branje Husserla ali obratno) ni znana, kljub temu pa sta si njuna dojema znanosti, njuno prepoznanje njenih bistvenih lastnosti in vzrokov za krizo, bistveno sorodna. Tako oba izpostavita problem matematizacije Narave v moderni znanosti, celovito razumevanje znanosti pa vzpostavita na podlagi pretresa procesa opazovanja⁹ ali zaznavanja.¹⁰

Z obravnavo dveh pretresov znanosti, ki izhajata iz različnih področij in sta različno motivirana, a kljub temu bistveno sorodna, se želimo približati celovitejšemu odgovoru o znanosti, pogledu, ki bi presegal meje zgolj zunanjega-filozofskega ali notranjega-fizikalnega pogleda in ki bi tako ponudil tem bolj celovit odgovor o (sodobni) znanosti. Hkrati pa nas zanima, kaj takšen skupen – meje posameznega področja presegajoč pogled na znanost sploh omogoča in kaj sama možnost takšnega skupnega pogleda sporoča (o) sodobni znanosti.

9 Niels Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr, Volume I, II, III & IV*, Ox Bow Press, Woodbridge/Connecticut 1987–1998.

10 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997; Edmund Husserl *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, prev. Andrina Tonkli Komel, Samo Krušič in Alfred Leskovec, Slovenska matica, Ljubljana 2005.

1. Pogled na matematiko

Husserl pripozna Galileja kot tistega, ki z matematizacijo Narave, z »naravo kot matematičnim univerzumom«¹¹ stoji na začetku moderne znanosti.¹² Galilej že v svojih Poskusih (*Il Saggiatore*) zapiše, da je filozofija zapisana v veličastni knjigi, ki vedno že leži pred našimi očmi – v vesolju – a je ne moremo razumeti, če se poprej ne naučimo jezika, v katerem je zapisana – jezika matematike.¹³ Z matematizacijo Narave Galilej zagotovi objektivnost znanosti, in omogoči znanstveni diskurz (znanstveni konsenz ni problematičen, znanstveni jezik je vsem skupen in abstrakten), s tem pa omogoči tudi sam razvoj znanosti in njenih implikacij, kot jih poznamo danes. A problem (sodobne) znanosti je, poudarja Husserl, da se je metodo povsem izenačilo s samim predmetom obravnave. Matematike se ne razume le kot možnega načina opisa Narave, temveč se Naravo samo razume kot na sebi matematično, na tem osnovane znanstvene koncepte (npr. frekvenca elektromagnetnega valovanja) pa kot resnične lastnosti pojavov, resničnejše od lastnosti, ki jih "naivno" dojemamo v okviru vsakodnevne, laičnega opazovanja (npr. barvo svetlobe). Fiziko se razume kot tisto, ki opisuje svet, kakršen je, in ne, kakršen se nam kaže. Husserl tako opiše Galileja kot hkrati odkrivajočega in zakrivajočega genija:

»[Galilej o]dkrije matematično naravo, metodično idejo, in utre pot neskončni vrsti fizikalnih odkriteljev in odkritij. [Odkrije ...] kavzalni zakon, "apriorno" formo "pravega" (idealiziranega in matematiziranega) sveta, "zakon eksaktne zakonitosti", po katerem se mora vsako dogajanje v – idealizirani –

11 Edmund Husserl *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, prev. Andrina Tonkli Komel, Samo Krušič in Alfred Leskovec, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 43.

12 Ta ugotovitev se sklada tudi s Koyrejevim opisom modern znanosti, ki bistveno določa sodobno (samo)razumevanje znanosti. Koyre svoj pogled na moderno znanost oblikuje vzporedno s poznimi Husserlovimi deli in v desetletjih po njih, tako bi vsekakor lahko rekli, da šele kriza moderne znanosti kot take sproži premislek moderne znanosti in omogoči njeno analizo, uvid njenih začetkov in razumevanje njene metode.

13 Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, Rome 1623.

“naravi” odvijati po eksaktnih zakonih. Vse to je odkrivanje in zakrivanje, kar še vse do danes jemljemo kot preprosto resnico. [...] Galileja seveda še naprej povsem resno navajam na čelu največjih novoveških odkriteljev in prav tako seveda povsem resno občudujem velike odkritelje klasične in postklasične fizike in njihovo ne zgolj mehansko, temveč dejansko skrajno presenetljivo miselno dejavnost.«¹⁴

A fizika kot tehne, nadaljuje Husserl, za pravo bit jemlje to, kar je metoda, zato ji dejanski smisel metode ostaja skrit. Ker »absolutno subjektivno irelativni neskončni svet [...] jemlje] kot vedno že preddano predmetno področje svojega raziskovanja [, ...] ga v tej predmetni naravnosti – zgreši.«¹⁵ Znanost se tako ne ukvarja več s pojavi samimi, temveč z njihovim matematičnim opisom kot točnejšim izrazom, kako stvari so.

Husserl v svojo kritiko znanosti kot tehne eksplicitno vključuje tudi »novo atomsko fiziko«, ker le-ta, kot se mu zdi, ohranja »na sebi matematično naravo, ki je dana v formulah, in se lahko interpretira šele na podlagi teh formul.«¹⁶ A Bohrov pretres znanosti v okviru njegove interpretacije kvantne mehanike, prav tako izhaja iz kritičnega premisleka vloge matematike v znanosti. V slavnostnem predavanju na Rutherfordovem¹⁷ memorialu leta 1958, Bohr poudari, da, ne glede na vlogo, ki jo ima matematika za razvoj znanosti in ki jo v svojem programu prepozna Galilej, matematika ne predstavlja odlikovanega jezika Narave ali posebne vrste vedenja, temveč prilagoditev vsakodnevne jezika za potrebe

14 Edmund Husserl *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, prev. Andrina Tonkli Komel, Samo Krušič in Alfred Leskovec, Slovenska matica Ljubljana, 2005, str. 73.

15 Andrina Tonkli Komel, »O krizi«, v: Edmund Husserl *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, prev. Andrina Tonkli Komel, Samo Krušič in Alfred Leskovec, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 335.

16 Edmund Husserl *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, prev. Andrina Tonkli Komel, Samo Krušič in Alfred Leskovec, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 73.

17 Bohrov mentor, oče nuklearne fizike in avtor planetarnega modela atoma (elektroni, ki krožijo okoli jedra, v katerem je zgoščene večino mase atoma).

znanosti, njegovo dopolnitev z orodji, s katerimi lahko opišemo razmerja, ki jih vsakodnevni izrazi opisujejo premalo natančno ali enoznačno. Matematični formalizem v kvantni mehaniki tako ponuja »pravila računanja za sklepanje o pričakovanih izidih eksperimentov z dobro definiranimi eksperimentalnimi pogoji, ki jih določajo klasični fizikalni koncepti«. ¹⁸

Bohr nasprotuje tako Einsteinovemu pogledu, ki klasično razumevanje znanstvene metode razume kot nujno za znanstveni diskurz in posledično kvantno mehaniko kot problematično, nepopolno, ¹⁹ kot Heisenbergovemu, ki matematični opis razume kot zadosten opis kvantnih fenomenov, ki ne potrebuje dopolnitve v globljem filozofskem razumevanju odnosa med pojavi in matematičnim zapisom. ²⁰ Klasično fiziko, izgrajeno na Galilejevem pionirskem delu, vidi kot tisto, ki je pripeljala do mehaničnega koncepta Narave. Narava je dojeta kot mehanična na podlagi determinizma in kavzalnega zakona, ki ju uvede in celovito obrazloži Newton. Mehanični koncept Narave pa ni podvzet kot znanstveni opis, odvisen od znanstvenikovega načina opazovanja in opisovanja, od njegovega specifičnega interesa, temveč se takšen način opisovanja postavlja kot ideal, neodvisen on načina spoznavanja, kot privilegiran način dojema Narave. Fizikalno izkustvo na področju kvantne mehanike pa tak pogled problematizira in posledično razkriva potrebo po temeljitem (ponovnem) premisleku procesa opazovanja. ²¹ Prav premislek procesa opazovanja kot takšnega in njegove vloge v znanosti pa predstavlja osrednji del tako Bohrovega, kot tudi Husserlovega pretresa znanosti.

18 Niels Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr: Volume III*, Ox Bow Press, Woodbridge, Connecticut 1963.

19 Albert Einstein, Boris Podolsky, Nathan Rosen, »Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?«, *Physical Review*, 47 (1935) str. 777–780.

20 François Lurçat, »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl«, v: Luciano Boi, Pierre Kerszberg & Frederic Patras (ured.): *Rediscovering Phenomenology*, Dordrecht, Springer.

21 Niels Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr: Volume II*, Ox Bow Press, Woodbridge, Connecticut, 1958, str. 69.

2. Premislek procesa opazovanja

Po Bohrovem mnenju izjemen napredek znanosti v 20. stoletju, ni omogočil le novih implikacij na področjih tehnologije in medicine, temveč nam je nepričakovano postregel tudi z lekcijo o naši vlogi opazovalcev Narave, katere del smo tudi sami.²² V klasični fiziki se model procesa opazovanja lahko poenostavi in se vpliv opazovalca in samega opazovanja preprosto odšteje, rezultati kvantnomehanskih eksperimentov pa so s takim poenostavljenim modelom nekompatibilni. Ker pa je bil poenostavljeni model proces opazovanja v klasični fiziki podvzet kot ideal – v smislu povsem objektivnega opazovanja, kjer znanstvena metodologija omogoča dojem Narave, kakršna je, brez vpliva opazovalca, konteksta itn. na pridobljeni opis – kvantna mehanika zahteva celovit premislek dojema procesa opazovanja. Tako smo soočeni:

307

»z epistemološkim problemom, novim za naravno filozofijo, kjer so do sedaj opisi izkustev temeljili na predpostavki, ki jo vsebujejo že vsakdanje jezikovne konvencije, da je mogoče jasno ločiti med obnašanjem objektov in sredstvi opazovanja. Na tej predpostavki [...] celo temelji celotna klasična fizika.«²³

Procesi v kvantni mehaniki so že po svoji naravi »določeni z odnosom med obravnavanimi objekti in merilnimi inštrumenti potrebnimi za določitev postavitve eksperimenta.«²⁴ Ker kvantni sistem pred meritvijo ni določen z lastnostmi, temveč zgolj z verjetnostno funkcijo, v primeru meritve pa ga določa izmerjena lastnost, je od postavitve eksperimenta odvisno, kako se bo kvantni

22 Niels Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr: Volume III*, Ox Bow Press, Woodbridge, Connecticut 1963, str. 8.

23 Niels Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr: Volume III*, Ox Bow Press, Woodbridge, Connecticut 1963, str. 25.

24 Niels Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr: Volume II*, Ox Bow Press, Woodbridge, Connecticut, 1958, str. 25.

sistem (obravnavani objekt) v okviru določenega eksperimentalnega konteksta obnašal.²⁵

Potrebno je premisliti, poudarja Bohr, kakšno znanje o obravnavanih objektih sploh lahko pridobimo, kakšne informacije sploh lahko prinese kvantni eksperiment. Ker je vsakršen eksperiment že po definiciji pridobitev znanja pod pogoji, ki jih je mogoče ponoviti in opisati drugim, pa je potrebno kvantne eksperimente in njihove rezultate opisati v vsakdanjem jeziku, dopolnjenem s terminologijo klasične fizike.²⁶ Naš vsakdanji, življenjski svet je klasičen, zato lahko tvorimo, razumemo in medsebojno posredujemo samo koncepte, ki so vezani na klasično fiziko, z njimi pa lahko opišemo kvantne sisteme, ko so v interakciji s klasičnimi merilnimi napravami. Merilna naprava kvantnemu sistemu postavi klasično vprašanje (npr. kakšna je tvoja lega?) in nanj tudi dobi klasičen odgovor (določitev kvantnega sistema kot delca z lastnostjo). Znova se torej izkaže, da je v kvantni fiziki nemogoče ločiti med obnašanjem obravnavanih objektov in vplivom sredstev opazovanja, vpliv opazovalca je vedno že inherenten rezultatu eksperimenta:

»Pomembno je razumeti, da zaradi teh okoliščin [nujnosti uporabe vsakdanjega jezika in klasičnih konceptov] posledično nobenih rezultatov eksperimentov, ki se ukvarjajo s fenomeni, ki načeloma ležijo izven področja klasične fizike, ni mogoče interpretirati kot informacij o neodvisnih lastnostih objektov, temveč so neločljivo povezani z določeno situacijo, katere opis bistveno določajo tudi merilni inštrumenti v interakciji z objekti. To dejstvo neposredno razloži tudi domnevno protislovje, ki se pojavi, če rezultate o atomskih objektih, ki smo jih pridobili v okviru različnih postavitvev eksperimentov, združimo v enotno sliko objekta.«²⁷

25 Če npr. za eno od obeh rež v poizkusu z dvema režama namestimo detektor, se bo kvantni sistem obnašal kot delec (določen z lego), če ne, se bo obnašal kot valovanje in opazili bomo pojav interference.

26 Niels Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr: Volume II*. Ox Bow Press, Woodbridge, Connecticut, 1958, str. 26.

27 Niels Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr: Volume II*. Ox Bow Press, Woodbridge, Connecticut, 1958, str. 26.

Rezultati kvantnih eksperimentov so bistveno določeni s kontekstom, v okviru katerega so pridobljeni. Obnašanje kvantnega sistema v trenutku meritve določa interakcija z merilno napravo in posledično tudi opazovalčeva odločitev, kakšno vprašanje bo postavil kvantnemu sistemu. Odgovor kvantnega sistema je tako vedno vezan na določeno vprašanje – v kvantni mehaniki vprašanje: »Kakšna je polarizacija tega fotona? Ni smiselno in nima odgovora. Legitimno je vprašanje, če foton ima ali ne specifično polarizacijo.«²⁸ Kvantni sistemi nimajo apriornih lastnosti, klasični odgovor (vrednost določene polarizacije kot lastnost, s katero je določen foton) je na voljo šele, ko je postavljeno ustrezno, specifično klasično vprašanje – ko je kvantni sistem v interakciji z merilno napravo, ki izmeri njegovo polarizacijo v določeni smeri. Lastnost kvantnega sistema je odgovor podan glede na določen kontekst in v odvisnosti od specifičnega vprašanja, podan v formi (vsakdanji jezik in klasični koncepti), ki jo razume in s tem določa opazovalec. Ker je vsak odgovor vezan na svoje vprašanje in svoj kontekst, je združevanje različnih odgovorov v enotno sliko objekta nesmiselno.

Francoski fizik in filozof François Lurçat v svojem delu o Bohru in Husserlu poudarja, da vprašanja, kot je »kakšna je vrednost komponente gibalne količine«,²⁹ ne presegajo Galilejevega razumevanja Narave kot matematične same na sebi. Bohrov premislek procesa opazovanja, ki izpostavi pomen konteksta, pa je mnogo globlji, pri Bohru mora biti pomen vsakega vprašanja »pojasnjen z definiranjem eksperimentalne naprave, ki omogoča, da postavimo to konkretno vprašanje. Takšen je pomen ideje, ki se z vidika klasične tradicije zdi čuden in celo nerazumljiv – recipročne ne-avtonomnosti atomskih procesov in eksperimentalnih naprav.«³⁰ Bohrov pretres je v tem smislu zelo podoben Husserlovemu, dodaja Lurçat, ko Bohr opisuje kvantni svet, razume, da koncepti,

28 Asher Peres, *Quantum Theory: Concepts and Methods*. Academic Publishers, Dordrecht: Kluwer, 1995, str. 10.

29 François Lurçat, »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl«, v: Luciano Boi, Pierre Kerszberg & Frederic Patras (ured.): *Rediscovering Phenomenology*, Dordrecht, Springer, str. 246.

30 François Lurçat, »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl«, v: Luciano Boi, Pierre Kerszberg & Frederic Patras (ured.): *Rediscovering Phenomenology*, Dordrecht, Springer, str. 246.

ki jih uporablja fizika, niso zapisani v knjigi Narave, temveč da smo jih zasnovali mi, v poizkusu razumeti zakone Narave in fizikalne fenomene.³¹ Bohr v dialogu z Einsteinom in Heisenbergom zastopa mnenje, da:

»Opazovalec ne ustvari fenomena in ne vpliva nanj, ustvari pa pogoje fenomena. Po eni strani so zakoni atomskih procesov objektivni, neodvisni od naših želja in ustaljenih postopkov (vsaj v svoji osnovni obliki); po drugi strani pa se lastnosti individualnih atomskih objektov lahko pojavijo le, če mi, fiziki, postavimo eksperiment in zabeležimo njegove podatke.«³²

Pri tem pa je odnos med temeljnimi elementi procesa opazovanja (opazovalcem, opazovanim in tistim, kar opazovalec opazi – fenomenom) pri Bohru vsaj v glavnih potezah povsem identičen odnosu med temeljnimi elementi procesa zaznavanja (zaznavajočim, zaznavanim in tistim, kar zaznavajoči zazna – fenomenom) pri Husserlu.

310

Medtem ko se v okviru filozofije in teorije znanosti ponavadi govori o opazovanju, Husserl uporablja termin zaznavanje (*die Wahrnehmung*). Z zaznavanjem Husserl opisuje temeljno pridobivanje informacij s pomočjo čutil, medtem ko se termin opazovanje pa se nanaša na bolj kontemplativno, pasivno stanje, kjer zaznavajoči (zgolj) spremlja pojavljajoči se tok informacij. Uporabo takšnega termina v kontekstu znanosti najverjetneje narekujeta način zaznavanja v znanosti, kjer je med zaznavajočim in zaznavanim skorajda praviloma še merilna ali/in opazovalna naprava (npr. mikroskop, teleskop), ki so-določa pogoje zaznavanja, ter znanstvenikova težnja k čim manjšemu posegu v proces, ki se ga zaznava. Tako bi lahko rekli, da termin opazovanje, kadar se ga uporablja za zaznavanje v kontekstu znanosti, že vključuje znanstveno orientacijo, specifičen znanstvenikov interes, ki nadomesti (fenomenološko) usmerjenost k stvari kot taki. Razlika med opazovanjem v znanosti in fenomenološkim zaznavanjem je torej v specifičnem znanstvenikovem interesu, ne pa v strukturi samega procesa opazovanja/zaznavanja ali v odnosu med njunimi temeljnimi elementi.

31 François Lurçat, »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl«, v: Luciano Boi, Pierre Kerszberg & Frederic Patras (ured.): *Rediscovering Phenomenology*, Dordrecht, Springer, str. 238.

32 François Lurçat, »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl«, v: Luciano Boi, Pierre Kerszberg & Frederic Patras (ured.): *Rediscovering Phenomenology*, Dordrecht, Springer, str. 253.

Tudi Husserl, tako kot Bohr, loči med zaznavanim – stvarjo, objektom, in tistim kar zaznamo – fenomenom. Vsakemu bivajočemu, trdi Husserl, pripada načelna možnost, da to, kar je, preprosto zrem in ga zaznavam,³³ to kar zaznavajoči zazna pa je vedno fenomen, stvar, kot se daje meni, na način, da ima smisel prav zame.³⁴ Zunanji svet je zaradi narave in harmoničnosti izkustva empirično zunaj dvoma, hkrati pa je vera v zunanji svet tudi "Glaubengewissheit", vase verujoča gotovost, saj povezava zaznave z zaznavanim temelji na gotovosti uma, ki je podlaga vsega racionalnega delovanja v svetu. Jedro zaznavanega je zaznavano samo, a vedno v horizontu zaznavanja in glede na usmerjenost zaznavajočega, pri čemer je bistveno ali gre za usmerjenost k stvari sami ali pa za nek specifičen interes, npr. estetsko kontemplacijo, praktičen interes ali znanstveni pretres. Kar zaznavajoči zazna, je bistveno določeno s kontekstom zaznavanja, z njegovo orientacijo in razumevanjem. Gledano je korelat gledanja, slišano korelat poslušanja, vohano korelat vohanja itn. Husserlovo razumevanje vsakodnevnih konceptov (lastnosti stvari), je tako enako Bohrovemu razumevanju fizikalnih konceptov (kot tistih, ki jih zasnuje opazovalec v poizkusu razumeti zakone Narave): Če stvari dišijo ali smrdijo, to niso lastnosti stvari na sebi, temveč njihova izvorna danost za zaznavajočega, zaradi njegove določene, telesne zainteresiranosti.³⁵ Odgovor na vprašanje o zaznavanem je vedno odgovor zaznavanega samega in kot tak objektivni, a je hkrati vezan na določen kontekst in odvisen od specifičnega vprašanja.

Kot takšen specifičen način prevpraševanja Husserl razume tudi znanstveno prevpraševanje stvari. Tudi v fizikalni metodi je, trdi Husserl, »zaznana stvar sama, vedno in načelno, natanko stvar, ki jo raziskuje in znanstveni določa fizik.«³⁶ Ta stvar, ki jo fizik:

33 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997.

34 Tine Hribar, »Fenomen uma«, v: Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997.

35 Tine Hribar, »Fenomen uma«, v: Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997.

36 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997, str. 173.

»Opazuje, s katero eksperimentira, ki jo motri kot trajno, jo jemlje v roke, položi na tehtnico ali v talilno peč: ta stvar postane subjekt fizikalnih predikatov, kot so teža, temperatura, električni upor itd. in nobena druga. Prav tako so zaznavani postopki in sklopi sami določeni s pojmi, kot so sila, pospešek, energija, atom, ion itd. Čutno pojavna stvar, ki ima čutne lastnosti lika barve, vonja in okusa, ni torej nič manj kot znak za neko drugo stvar, je namreč tako rekoč znak za samega sebe.«³⁷

Transcendenca fizikalne stvari tako ne presega (čutnega) sveta, iz katerega pretresa izhaja, je »transcendenca, ki se konstituira v zavesti in je njen obstoj vezan na zavest.«³⁸ Kar znanost opisuje, niso neke višje, bolj realne stvari, ali lastnosti stvari, ideje, v smislu platonskih idej, temveč zaznavane stvari same, kakor se dajejo znanstveniku glede na njegovo specifično usmerjenost. Znanstvenik teoretsko določi čutno doživete stvari, opisuje zaznано stvar samo, a pod vodstvom aproksimacije k idealni geometrijski obliki ter po načelu navade:

»Stvari nazornega okolja (vzete vedno tako, kot za nas nazorno obstajajo v vsakdanjosti življenja in za nas veljajo kot resničnosti) imajo tako rekoč svoje "navade", da se v tipično podobnih okoliščinah podobno obnašajo. Če nazorni svet kot celoto vzamemo v tekoči vsakokratnosti, v kateri preprosto obstaja za nas, ima tudi kot celota svojo "navado", namreč, da se iz navade nadaljuje tako kot doslej.«³⁹

Takšna znanstvena metoda omogoča znanstveni diskurz in teorijo ter s tem napredek znanosti in znanstvenih implikacij, kakršne poznamo danes. Hkrati pa je za razumevanje znanosti in njenega predmeta obravnave bistveno upoštevati, da so predmet znanosti še vedno fenomeni, stvari kot se same dajejo zaznavajočemu, glede na njegov specifičen interes. Ko se v znanosti metodo

37 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997, str. 174–175.

38 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997, str. 178.

39 Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, prev. Tonkli Komel, A., Krušič, S. in Leskovec, A., Slovenska Matica, Ljubljana 2005, str. 146.

izenači s predmetom obravnave, se vlogo fenomena iz razumevanja znanstvenega procesa zaznavanja povsem izpusti, a dojem vloge fenomena predstavlja enega izmed ključnih elementov tako Bohrovega kot Husserlovega pretresa znanosti.

3. Vloga fenomena

Že v uvodu v *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* Husserl zapiše, da se vse znanosti o realijah ukvarjajo s fenomeni: "Tako vidimo, da označujejo psihologijo kot znanost o psihičnih, naravoslovje pa kot znanost o fizičnih "pojavih" ali fenomenih".⁴⁰ Fenomenologija je tako kot znanost o "pojavih"/fenomenih samih sicer nova znanost, a njen predmet je pravzaprav predmet, ki ga obravnavajo vse znanosti, le da tokrat brez svoje *differentie specificae*, ki posamezne znanosti kot take določa. S tem ko se fenomenologija izreka o fenomenih, se tako hkrati bistveno izreka tudi o znanostih kot takih, o njihovem predmetu obravnave in razumevanju lastnega predmeta obravnave – v znanosti se namreč na vlogo fenomena v procesu opazovanja najpogosteje pozablja.

Husserlu fenomeni pomenijo: »Stvari, kakor se nam kažejo same od sebe; toda prav nam. V našem horizontu, se pravi s pomenom, ki ga imajo za nas po nas samih. Po meni kot čistemu jazu.«⁴¹ Fenomen torej sodoločata zaznavajoči s svojim specifičnim interesom, z vprašanjem, ki ga zastavlja zaznavanemu, s kontekstom in stvar sama, zaznavano. Fenomen je vedno fenomen o nečem, je intencionalen fenomen. Ko rečemo, da se fenomeni na nekaj intencionalno nanašajo, pri tem ne gre za odnos med psihičnim/psiho-fizičnim in realno bivajočim, temveč za bistvo fenomena »in za to, kar vsebuje po svojem bistvu "a priori", v brezpogojni nujnosti.«⁴²

40 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997, str. 15.

41 Tine Hribar, »Fenomen uma«, v: Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997, str. 509.

42 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997, str. 116.

»Zaznavanje je zaznavanje nečesa, recimo stvari; razsojanje je razsojanje o nekem stanju stvari; vrednotenje o vrednostnem vedenju; želja o tem, kako je zeleno itd. Delanje se odvija v delovanju. Delo v dejanju, ljubezen v ljubljenu, veselje v tem, kar razveseljuje, itd. V vsakem aktualnem kognitivnem se iz čistega jaza sevajoči "pogled" usmeri na "predmet" vsakokratnega korelata zavesti, na stvar, na stanje stvari in razvija različne zavesti o njem.«⁴³

Ker Husserl znanosti razume kot znanosti o različno specificiranih fenomenih, to pomeni, da se znanost vedno ukvarja s stvarmi samimi (in ne zgolj z matematičnimi koncepti ali informacijami, neodvisnimi od realno bivajočega), hkrati pa so koncepti s katerimi se zaznava opisuje vedno koncepti zaznavajočega, odvisni od njegovega zaznavanja in razumevanja in ne lastnosti stvari samih na sebi.

314

Termin fenomen ima ključno vlogo tudi v Bohrovem pretresu znanosti. Temeljni problem, ki nastane ob soočenju modernega samorazumevanja znanosti in eksperimentalnih rezultatov kvantne mehanike, Bohr poimenuje »problem objektivnosti fenomenov.«⁴⁴ S tem, tako kot Husserl, neposredno poveže fenomen in znanost ter razumevanje strukture in narave znanosti veže na dojem vloge in narave fenomenov kot takih.

Ni znano, da bi se Bohr kadarkoli (resneje) ukvarjal s Husserlovimi deli ali deli njegovih predhodnikov, zato njegova uporaba termina fenomen ni neposredno vezana na fenomenološko razumevanje fenomena. Bohr razume fenomen kot:

»Celovit opis postavitve eksperimenta in opaženih rezultatov ter hkrati tudi določitev statističnih pravil, ki se nanašajo na take rezultate, kar je edini cilj kvantne mehanike.«⁴⁵

Bohrov fenomen bi tako lahko opisali kot Husserlov fenomen v okviru specifičnega horizonta kvantnomehanskega procesa opazovanja in glede na

43 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997, str. 274.

44 Niels Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr: Volume 1*. Ox Bow Press, Woodbridge, Connecticut 1934, str. 93.

45 Niels Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr: Volume 1*. Ox Bow Press, Woodbridge, Connecticut 1934, str. 130.

specifično orientacijo kvantnega fizika. V kvantni mehaniki je namreč opazovano bistveno določeno z eksperimentalnim kontekstom, statistična pravila so temeljno opazovalčevo orodje za opis tistega, kar opazi, medtem ko se opazovano kaže v obliki eksperimentalnih rezultatov, ki pa so razumljivi in smiselni zgolj ob upoštevanju vloge prvih dveh elementov – konteksta in orodja opisa.

Upoštevaajoč *differentio specifico* kvantne mehanike se vloga Bohrovega fenomena torej povsem ujema z vlogo, ki jo ima fenomen pri Husserlu, skladno s tem pa se ujemajo tudi razmerja med stvarjo/objektom, zaznavajočim/opazovalcem in fenomenom. Glede na razumevanje odnosov med omenjenimi elementi v kvantni mehaniki in znanosti na splošno, Faye in Folse v predgovoru k četrti knjigi zbranih Bohrovih del Bohra označita kot ontološkega realista in epistemološkega antirealista:

»Bohrovo vztrajanje pri tem, da prepoznamo, da opis narave vključuje opis odnosov med merilnimi napravami in objekti, katerih lastnosti merijo naprave – nujno potrebne za dobro definiranje teh lastnosti – ga postavlja za ontološkega realista. [Hkrati pa Bohr ...] strogo nasprotuje tistim oblikam realizma, ki bi poizkušale opisati objektivno bivajočo, neodvisno realnost z izrazi, ki so točno definirani samo v odnosu do "fenomenov", kakor Bohr uporablja ta termin. Bohrov ontološki realizem sega preko makro-področja do področja atomov, a njegov epistemološki antirealizem preprečuje kakršenkoli poizkus prenosa opisnih konceptov iz klasične fizike, potrebnih za opis fenomenov, preko fenomenalne sfere v svet stvari-na-sebi.«⁴⁶

315

Kar Faye in Folse označujeta kot Bohrov ontološki realizem in epistemološki antirealizem, se torej povsem ujema s Husserlovim fenomenološkim pogledom na razmerja med elementi procesa zaznavanja v znanosti. Bohr razume kvantno mehaniko oz. znanost samo kot tisto, ki se ukvarja s stvarmi samimi,

46 Jan Faye & Henry J. Folse, »Introduction«, v: Niels Bohr, *The Philosophical Writings of Niels Bohr: Volume IV*. Ox Bow Press, Woodbridge, Connecticut, 1998, str. 13.

z objekti, a s stvarmi, kot se kažejo opazovalcu, s pomenom, ki ga imajo zanj, v okviru specifičnega konteksta. Koncepti, s katerimi se opisuje fenomene, so vedno koncepti opazovalca, oblikovani v odnosu do fenomenov, z namenom razumevanja in medsebojne komunikacije o fenomenih. Kot zapiše Lurçat, takšen pogled na koncepte nasprotuje:

»Metafizičnim temeljem klasične fizike. Konceptov [...]ne moremo najti v naravi, tako kot črke v knjigi, temveč dejstvo, da igrajo bistveno vlogo nakazuje, da so jih zgradili fiziki, da bi razumeli fizikalne procese. Njihova privilegirana vloga neločljivo izhaja tako iz lastnosti človeškega znanja kot iz narave fizikalnih fenomenov.«⁴⁷

Bohrovo razumevanje vloge fenomena in narave konceptov kvantnim fizikom ponuja ključ iz galilejevskega zapora⁴⁸ ter razrešuje protislovje med metafiziko klasične fizike in kvantnomehanskimi rezultati. Hkrati pa bližina Bohrovega in Husserlovega pretresa znanosti nakazuje, da je problem razumevanja objekta obravnave in njegovega znanstvenega opisa, ki se pokaže v kvantni mehaniki del »globalnega manka razumevanja narave znanosti, ki je z napredkom moderne znanosti postal akuten problem.«⁴⁹

316

4. Kaj imata Bohr in Husserl povedati o znanosti?

Bohrov in Husserlov pretres znanosti sta si v temeljnih značilnostih vsaj sorodna, če ne celo identična. Oba prepoznata matematizacijo Narave kot tisto, ki ključno pogojuje razvoj znanosti, kot jo poznamo danes. A razumevanje Narave kot (izvorno) matematične, zamenjava metode in predmeta obravnave, pripelje

47 François Lurçat, »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl«, v: Luciano Boi, Pierre Kerszberg & Frederic Patras (ured.): *Rediscovering Phenomenology*, Dordrecht, Springer, str. 245.

48 François Lurçat, »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl«, v: Luciano Boi, Pierre Kerszberg & Frederic Patras (ured.): *Rediscovering Phenomenology*, Dordrecht, Springer, str. 257.

49 François Lurçat, »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl«, v: Luciano Boi, Pierre Kerszberg & Frederic Patras (ured.): *Rediscovering Phenomenology*, Dordrecht, Springer, str. 258.

do krize znanosti. Potreben je premislek znanosti, ki pa zahteva razumevanje procesa opazovanja in njegove vloge v znanosti. Natančen pretres temeljnih elementov procesa opazovanja in odnosov med njimi pokaže, da se znanost ukvarja s fenomeni, torej z objekti znanstvenega opazovanja, kakor se sami kažejo opazovalcu, glede na njegov specifični znanstveni interes in v kontekstu specifičnega poizkusa ali raziskave. Tudi koncepti, s katerimi znanstvenik opisuje fenomene, nastanejo v poizkusu razumevanja opaženega in v želji po komunikaciji o njem in so tako odvisni tako od narave opazovanih objektov, kot od opazovalca, njegovega načina razumevanja ter horizonta.

Kaj torej omogoča izrazito sorodnost dveh pogledov, ki nista nastajala v konkretnem stiku ter sta hkrati tudi v okviru svojih okolij izredno specifična in individualna. Oba pretresa sta bistveno vezana na kompleksen dinamizem v znanosti z začetka 20. stol., ko prihaja do destrukcije sistema in ponovnega premisleka njegovih delov, do radikalnega menjavanja znanstvenih paradigem. Bohrov celovit pretres znanosti nastane v okviru vzpostavljanja nove znanstvene paradigme kot poizkus preseganja protislovja med metafiziko klasične fizike in kvantnomehanskimi rezultati. Husserlov meta-znanstveni premislek in prepoznanje krize znanosti kot take pa omogoči prav izraziti dinamizem v znanosti, katerega ključni del je tudi menjava znanstvene paradigme na področju fizike najmanjših delcev. Kriza znanosti (če tako poimenujemo sicer izjemno plodni dinamizem, hkrati izgubljanje temeljev in njihovo novogradnjo) je hkrati tudi del večje, vsesplošne krize na začetku 20. stol., kar se odlikava v razrednih bojih, nacionalizmu, rojstvu treh totalitarnih režimov in nenazadnje v dveh svetovnih vojnah. Vsesplošno padanje avtoritet in iskanje novih poti, tudi na družbeno-politični ravni, gotovo vsaj posredno v okviru t. i. duha časa podpre legitimnost dvomljenja in radikalnost dinamizma znotraj znanosti in filozofije.

A Bohru in Husserlu ni skupen samo širši družbeni okvir, ki si ga nenazadnje delita še z mnogimi drugimi znanstveniki in filozofi s preloma stoletja. Pristop obeh zaznamuje njuna interdisciplinarnost. Husserl je študiral matematiko, fiziko in astronomijo in se je študiju filozofije celoviteje posvetil šele po zaključenem doktorskem študiju matematike. Po eni strani je njegov stik z znanostjo tisti, ki mu omogoča razumevanje znanosti, po drugi strani pa mu izstop iz kroga

znanosti oz. razširitev horizonta omogoči "razgled čez znanost", analizo znanosti in prepoznanje njene krize. Sorodno Husserlu, Bohrovo širino kaže že njegova izbira študija, tako je prvotno študiral matematiko in filozofijo in se za študij fizike odločil šele po uspehih s fizikalnimi poizkusi, ki so poprej predstavljali njegov hobi. Kot enega glavnih vplivov na Bohrovo raziskovalno pot pa se najpogosteje navaja njegovo domače okolje, kjer je bil Bohr vseskozi izpostavljen »svetu idej in diskusij o nasprotujočih si pogledih, ki se jih je preiskovalo racionalno in strpno.«⁵⁰ Bohrov oče, profesor fiziologije, se je s prijatelji – naravoslovci in humanisti, pogosto dobival na nekakšnih debatnih večerih in Bohr je tudi kasneje svoj pogled na filozofijo kvantne mehanike in znanosti kot take razvijal predvsem v obliki diskusij.⁵¹ Bohrova interdisciplinarnost in odprtost drugim in drugačnim pogledom, sta ključno zaznamovali širino Bohrovega horizonta, ki mu je omogočil celovit in kritičen pogled na znanost, katere del je bil tudi sam – hkratno razumevanje znanosti od zunaj in od znotraj.

318

Vsekakor pa je za sorodnost Bohrovega in Husserlovega pretresa ključen predvsem način njunih pristopov k premisleku znanosti, način, ki ga nedvomno so-omogočata tudi njuna pozicija znotraj vsesplošnega dinamičnega spreminjanja znanstvenega, kulturnega in družbenega prostora ter širina njunih horizontov, temelječa na njuni interdisciplinarnosti. Tako Bohr, kot Husserl se namreč mimo obstoječih doks, ne glede na njihovo vplivnost ali samoumevnost, obrneta k stvarjem samim, pa naj bo to k fenomenom kot takim, kot fenomenološko geslo razume Husserl, ali pa k eksperimentalnim rezultatom, mimo metafizike klasične fizike. Šele njun, z avtoritetami in predhodnimi prepričanji neobremenjen pogled, jima omogoči razumevanje znanosti kot specifičnega opazovalčevega

50 Anthony French & P J Kennedy (ur.), *Niels Bohr: A centenary volume*, Harvard University Press, 1985.

51 Izjemna Bohrova prepričljivost v debatah je gotovo pripomogla k Bohrovemu vplivu na sodobnike, predvsem na mlajše generacije kvantnih fizikov, hkrati pa je forma njegovih zapisov (večina Bohrovih interpretativnih ali filozofskih tekstov je v obliki predlog za predavanja, medtem ko večjega dela, ki bi celovito predstavil njegov pogled, ni nikoli izdal) ključno vplivala na nerazumevanje njegove teorije, obstaja namreč mnogo nasprotujočih si interpretacij Bohrovega pogleda na kvantno mehaniko in danes je Bohr pogosto navajan kot nejasen avtor.

opisa stvari samih kot se v okviru določenega eksperimentalnega konteksta dajejo same, opisa, ki je na podlagi konsenza o načinu opazovanja in opisovanja v znanosti, sprejet in razumljen s strani vseh znanstvenih opazovalcev in kot tak dobi status objektivnega opisa.

Sovpadanje Bohrovega in Husserlovega pretresa znanosti tako vsekakor pokaže, da ne gre za lokalen, delen pogled na znanost, temveč vseprej za ne-skritost samega bistva znanosti, kot se le-ta sam kaže v okviru konteksta preloma stoletja, konteksta, ki je še kako aktualen za sodobno (samo-)razumevanje znanosti, ki temelji prav na bolj ali manj razumljeni analizi znanosti z začetka 20. stoletja. V okviru filozofije, predvsem v okviru kontinentalne filozofije in fenomenologije kot njenega sestavnega dela, je bila Husserlova kritika znanosti pogosto podvzeta kot razlog/opravičilo za odmik od znanosti, za njeno zapostavljanje in nerazumevanje. Že v okviru sicer izjemne Heideggerjeve filozofije časa je tako na primer fizikalni čas vzporejan z vulgarnim in razumljen kot sekundaren in izpeljan.⁵² Če Husserl kritizira dejstvo, da se znanost razume kot privilegiran način opisovanja (kot opisovanje Narave, kakršna zares, po svojem bistvu, je) in jo razume kot enega izmed načinov opazovanja, določenega s specifičnim interesom opazovalca, Heidegger že zapade v drugo skrajnost in razume znanost kot sekundaren, manj pristen opis. Razumevanje znanosti kot tiste, ki apriorno, že po svojem bistvu, v svojem preiskovanju zgreši stvari same in ki avtomatizirano prestavlja opaženo v matematični zapis, v formalizacijo, in opušča razmislek o tem, kar je bilo opaženo, pogosto obvladuje sodoben filozofski pogled na znanost in s tem radikalno povečuje razpad med filozofijo in znanostjo in oddaljuje možnost celovitega razumevanja znanosti in rezultatov, ki jih ponuja.

Tudi odmik od filozofije v okviru kvantne fizike in narava njenega ponovnega združevanja sta bistveno vezana na pretres znanosti in njeno razumevanje z začetka stol., pri čemer imajo ključno vlogo prav pre-interpretacije sicer vplivnega, a največkrat pre-definiranega Bohrovega pretresa znanosti. Tako

52 Martin Heidegger, »Pojem časa v zgodovinski vedi«, prev. Valentin Kalan, *Phainomena*, 21/22, (1997), str. 119–120.

sta Deutsch in Ekerl (eminentna fizika s področja kvantne mehanike, pri čemer bi vsaj prvega, glede na njegov vpliv znotraj formiranja interpretacije mnogih svetov, najvplivnejše realistične interpretacije kvantne mehanike, lahko označili tudi kot filozofa kvantne mehanike) v letošnji septembrski številki revije *Scientific American* zapisala, da je razumevanje kvantnega sveta in uvid v možnosti znanstvenega napredka, ki ga kvantni svet ponuja, zaustavila t. i. "slaba filozofija" z »zanikanjem realizma, zdravorazumskega filozofskega prepričanja, da fizikalni svet obstaja in da lahko znanstvene metode zberejo znanje o njem.«⁵³ Ta slaba filozofija je s seboj potegnila tudi fiziko in »v tej filozofski atmosferi je fizik Niels Bohr razvil vplivno interpretacijo kvantne teorije, ki zanika možnost, da se o fenomenih govori kot o objektivno obstoječih entitetah[...] posledično je najbolj napredna teorija s področja najbolj temeljne znanosti obveljala za skrajno nasprotujočo obstoju resnice, razlage in fizične realnosti.«⁵⁴ Stanje naj bi se popravljalo, ugotavljata avtorja in »fizika vleče filozofijo nazaj na prava pota«,⁵⁵ mimo Bohrovega in Husserlovega uvida, nazaj k metafiziki klasične fizike – lahko dodamo. Tako se lahko preko Žižka po komentar obrnemo k Beckettu: »Poskusiti znova. Spodleteti znova. Spodleteti bolje.«⁵⁶

Čeprav med filozofi fizike močno prevladujejo t. i. realisti, velik del kvantnih fizikov še vedno išče pot med metafiziko klasične fizike in pozicijo "molči in računaj" ter se pri tem naslanja predvsem na razumevanja Bohrove interpretacije. A v opoziciji realizmu je tretja pot najpogosteje razumljena kot antirealizem, Bohr pa interpretiran kot antirealističen avtor – Bohrov ontološki realizem in epistemološki antirealizem, kot njegovo pozicijo opisujeta Faye in Folse, je zamenjan z ontološkim in epistemološkim antirealizmom. Neposredno povezavo med fenomeni in stvarmi, objekti opazovanja, zamenja intersubjektivni dogovor

53 David Deutsch & Arthur Ekerl, »Beyond the Quantum Horizon«, *Scientific American*, September 2012, str. 89.

54 David Deutsch & Arthur Ekerl, »Beyond the Quantum Horizon«, *Scientific American*, September 2012, str. 89.

55 David Deutsch & Arthur Ekerl, »Beyond the Quantum Horizon«, *Scientific American*, September 2012, str. 89.

56 Slavoj Žižek, *Začeti od začetka*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 2010; Beckett *Worstward Ho*, John Calder, London, 1983.

o točnosti pridobljenih informacij, izgrajen na podlagi invariant – opaženih lastnosti, ki v različnih ponovitvah poizkusa ostajajo enake.⁵⁷ Po drugi strani sodobnim fizikalnim interpretacijam, ki se odmikajo od realističnega pogleda na kvantni svet, zaradi natrganega stika med filozofijo in fiziko, ki na tem področju (v okviru interpretacij kritičnih do metafizike klasične fizike) ni bil nikoli zakrpan, pogosto umanjata tudi filozofska konsistentnost in terminologija ter celovito razumevanje problematike, ki bistveno presega polje znanosti – razumevanje, kakršnega smo videli pri Bohru. Posledično so te teorije občutljivejše za kritike realistov, trdno usidranih v filozofskem sistemu metafizike klasične fizike, s tem pa se oddaljuje tudi celovito razumevanje Bohrove interpretacije, fenomenološkega uvida ter predvsem samega kvantnega sveta in narave znanosti kot take.

Pretres Bohrovega in Husserlovega pogleda na znanost tako ne odstira le bistva znanosti, še kako aktualnega za sodobno razumevanje znanosti, temveč hkrati izpostavlja pomen interdisciplinarnosti, širine horizonta za razumevanje znanosti, znanosti kot enega od bistvenih načinov "obrnitve k stvarjem samim", ki ključno so-določa sodobno razumevanje nas samih in našega sveta. Celovito filozofsko razumevanje nas samih in sveta okoli nas je mogoče samo ob poznavanju, upoštevanju in razumevanju enega od glavnih načinov prevpraševanja stvari – znanstvenega raziskovanja. Hkrati pa je kompleksno razumevanje znanstvenih rezultatov možno samo na podlagi celovitega samo-razumevanja znanosti, ki presega okvir znanosti in stopa na polje filozofije. Husserlov in Bohrov kritičen pretres znanosti ne predstavljata izgovorov za izolacijo fizike in filozofije, temveč model in izhodišče za njuno povezavo.

57 Časlav Brukner & Anton Zeilinger, »Information and fundamental elements of the structure of quantum theory«, v: L.Castell, & O. Ischebeck (ur.), *Time, Quantum, Information*, Springer, Berlin, Heidelberg, New York 2003, str. 20.

DUHOVNI ČLOVEK IN INTELEKTUALEC

To, o čemer vam želim danes predavati, ni nadaljevanje tistih primerov, ki sem jih imel tu. Je to bolj razmišljanje o tem, kaj je to duhovni človek in kaj je to intelektualec, kakšna je med tema razlika; o tem, kaj je to duhovno življenje in kaj je kultura in kakšna je med tema razlika; in kakšna je situacija duhovnega človeka v svetu – tudi v *današnjem* svetu.

323

Jaz si mislim, da beseda duhovni človek danes ne zveni prijetno, zveni tako nekako poduhovljeno in takih izrazov danes nimamo radi; ali obstaja kak boljši izraz za to, kar imam v mislih? Vzemimo to kot izhod v sili; če ima kdo kakšen boljši terminološki predlog, bi bil zelo vesel, če bi mi ga povedal.

Jaz si namreč mislim, da se je zelo pomembno jasno zavedati, da se pod tem, kar se običajno imenuje intelektualni človek, inteligenca, intelektualec, skrivata dve popolnoma različni stvari, ki sta vendar soodvisni kot na primer stvar in njena senca in – da bi izrazil to na način tistega, ki je prvi poskušal to razliko razjasniti – najbrž tako kot resničnost in njena izkrivljena slika. To pa zato, ker imamo vendar na eni strani intelektualca, kulturnega ustvarjalca, delavca in mogoče tvorca kot določeno družbeno resničnost, ki jo lahko objektivno definiramo in razčlenimo – sociološko: to je človek, ki ima določeno izobrazbo, gotove sposobnosti, določena dokazila eventualno, in na podlagi tega razvija določeno delovanje, s katerim se seveda preživlja. Tako kot se kdorkoli preživlja s čimerkoli drugim – kakor se

čevljar preživlja s tem, da izdeluje obutev, in delavec s tem, da hodi v tovarno, tako na primer pisatelj piše po papirju in to, kar na ta način ustvari, se natisne, prodaja, kupuje, vstopa v gospodarske odnose itd. To je kajpada orisano zelo na grobo; seveda, ta način preživljanja ima tudi svojo zgodovino in svojo vpetost v ostale človeške dejavnosti ...

In kako je to s tem drugim? To ni tako enostavno in samoumevno. To ni vprašanje, ki bi ga lahko definirali od zunaj s takimi izjavami in opažanji: da ljudje delajo to in ono. Tako imenovani duhovni ljudje večinoma prav tako nekaj pišejo na papirje in prav tako opravljajo takšno dejavnost kot ti drugi – kakor ti, ki živijo od kulture; in od zunaj to izgleda popolnoma enako, ni pri tem nobene razlike. So tu pisatelji kot drugi pisatelji, so tu na primer učitelji kot drugi učitelji, predavajo kot drugi predavatelji itd. – in po tej plati se jih torej, pravim, *ne razloči*. Prav zaradi tega je tu tak problem. In vendar je tu preprosto globoka razlika. – Platon je bil prvi, ki je na nekaj takega opozarjal: da je strašna razlika med človekom, kot je Sokrat, in človekom, kot sta Protagora ali Hipija, ter med vsemi temi čudovitimi virtuozi, ki tega toliko znajo in ki tako čudovito osupijo kot učitelji in kot večji zaslužkarji. A v čem je ta razlika?

Platon je poskušal celo svoje intelektualno življenje to razliko nekako definirati in temu je posvečal največje napore in večino svojega ustvarjanja; in je vprašanje, če se mu je to posrečilo jasno in ostro definirati, kljub temu da je dialog, ki vsebuje najgloblje razdelano tematiko te dvojnosti – dialog *Sofist* – zrelo delo Platonove modrosti. V tem dialogu – vsi ste namreč o njem že nekako slišali ali pa ste ga brali – se prikazuje, kako tega drugega, sofista, to je ta inteligenca, to je ta intelektualec, to je ta kulturni človek – kako ga je težko ujeti, kako se venomer skriva. Vedno, ko si mislimo, da ga že na nek način ujamemo, se že pojavi nekje drugje.

To je nenavadno, mar ne. Platon izhaja iz tega, da je postava duhovnega človeka jasna in resnična in da je ta sofist nekaj takega, kar se skriva v senci te jasne postave. To je malo drugačno izhodišče kot to moje danes: jaz trdim, da je ta kulturni človek nekaj samoumevnega; ta pač izvršuje določena dejanja, ki se dajo od zunaj opazovati, opisati, definirati sociološko, gospodarsko itd., ko pa je ta duhovni človek – kot se meni zdi – ta resnično grozen problem.

Platon je to obrnil ravno zato, ker je bil tako globoko duhoven človek, ker mu je

bila duhovnost blizu in samoumevna.

A vrnimo se k naši poziciji. Na kakšen način si približati, kaj duhovni človek je? Jaz bom poskusil izhajati iz besed velikega modernega filozofa, ki je poskusil definirati določen tip duhovnega življenja, namreč filozofijo, in to tako, da je rekel: filozofija, to je obrnjen svet.¹

V kakšnem smislu je obrnjen? V kakšnem smislu obrača filozof resničnost ostalih ljudi, teh, ki niso – kakor sem to poskusil izraziti – duhovni ljudje?

Filozof se razlikuje v tem, da mu svet ni samoumeven. Mi vsi živimo v svetu, ki nam je dan, ki nam je odprt in katerega jemljemo kot resničnost. Ta resničnost je nekaj takega, kar enostavno je tu in to jemljemo s popolno samoumevnostjo kot gotov temelj, na katerem se brez problemov gibljemo. Naše življenje na svetu je enostavno tudi taka samoumevnost. Vseh svojih reakcij smo se naučili, vse predmete okoli sebe smo se naučili poimenovati na podlagi jezika, ki smo ga prejeli, vse svoje nazore imamo iz tradicije, vse svoje misli imamo iz šole: tako da nam je vse tako rekoč predpisano in tam, kjer izražamo nekaj svoje iniciative, tam se prav tako oklepamo nečesa, kar nam je jasno in samoumevno. In večinoma, kadar nas ne doleti kakšna velika težava in neprijetnost, se tako s tem prebijemo, tako se takó prejeto življenje ne srečuje z nikakršnimi ovirami.

Takšne izkušnje, ki nam kažejo, da je prav celoten ta način samoumevnega in prevzetega sveta nekaj, kar *razočarava*, kar je izpostavljeno negativnim izsledkom, ti so dragoceni; so dragoceni, a konec koncev se z njimi srečuje na nek način vsak. Vidimo, da ljudje, s katerimi sobivamo, sodelujemo, skupaj delamo, skupaj mislimo, se skupaj učimo, da prav tako oni in mi sami so in smo nedosledni, da so neenotni, da živijo v sporih; vidimo, da se izdajajo, da njihovi življenjski projekti razočarajo, da se razhajajo s tem, v kar so verjeli. So pa še trše preizkušnje. So takšne izkušnje, kot je nepričakovani konec življenja, smrt, so izkušnje, ki rušijo celo družbo. Takšne izkušnje, kot jih vi vsi poznate iz svojega otroštva, ali kot jih poznamo mi, ki smo jih doživeli nekajkrat v življenju. Vse naenkrat kažejo, da je življenje, ki se je zdelo tako samoumevno, v resnici nekako problematično, da se tam nekaj ne ujema,

1 G. W. F. Hegel, Werke, zv2: Jenaer Schriften, Frankfurt a. M. 1969–1971, str. 182 (opombo izdajatelja).

da to z njim ni v redu. Naše prvotno stališče je, da je to *v redu* in da vse te drobne neprijetnosti, neskladja in nesporazumi nimajo pomena in da se je možno preko njih prenesti. Vendar pa nam svet v vsakem trenutku nekaj pravi: naše delovanje ni nič drugega kot odgovor na to, da nam svet nekaj pravi. Da imajo stvari za nas pomen, da nas k nečemu pozivajo in mi jim odgovarjamo. In če bi temu negativnemu, ki se naenkrat oglasi, resnično morali dosledno slediti, dosledno iti za tem, bi to pomenilo prav to, da nam nič ne bo nič povedal, da nas prav tako nič ne bo pozival k nekemu ravnanju, k nekakšnem reagiranju ali delovanju, in da kot posledica tega ostanemo v brezzračnem prostoru, da bomo trčili v nekakšno praznino. V tem se ne da živeti! A prav *tu*, v tem je začetek duhovnega življenja.

326

Že nekajkrat sem govoril o Platonu: Platon predstavlja vznik duhovnega življenja na liku Sokrata. In Sokratovo duhovno življenje leži prav v tem, da poskuša s pogovorom z drugimi ljudmi preizkusiti, če bi ti ljudje in *on sam* v najraznolikejših življenjskih vprašanjih, v najenostavnejših in zapletenejših, uspeli obdržati enotnost s samim sabo, če bi uspeli biti dosledni, če bi to, kar jim je tako rekoč samoumevno, resnično zadošča za to samo s seboj ujemajoče se, identično življenje, če ti ljudje resnično so to, kar domnevajo, da so in če se v samem pogovoru ta njihova domnevna enotnost postave ne razruši. In izkušnja, s katero Sokrat dela – izsledek, do katerega pride z naravnost preprostimi metodami, z naravnost preprosto bistrostjo, ki se izogiba samo te neproblematičnosti – je, da *nikjer* ne naleti na nekaj takega, kot je resnična, trdna postava, ki lahko svojo identiteto izpelje. In Sokrat sam ne trdi, da bi *on* bil nekaj takega, da bi to znal, da bi to lahko naredil. On to samo hoče, on temu samo sledi, on to samo poskuša. On je *samo na poti*. In to je ta najpomembnejša stvar: duhovni človek je ta, ki je na tak način *na poti*. On za te negativne izkušnje ve, *nikoli* jih ne izgubi iz ozira, za razliko od običajnega človeka, ki nanje poskuša pozabiti, ki jih poskuša premestiti na instinktiven način: to bo v življenju že nekako, on bo to življenje že nekako prenesel, on *že* ima za te probleme svoj lek. – Medtem ko duhovni človek ne: duhovni človek se prav *temu* izpostavi in njegovo življenje leži v tem, da je tako izpostavljen.

Biti izpostavljen negativnemu, ustvariti lasten urnik življenja, pomeni v gotovem smislu povsem *ново* življenje. Medtem ko je običajno življenje v

domnevni samoumevnosti in varnosti in teži k taki varnosti in se prenaša preko neprimernosti in negativnosti, se tu živi obratno od tega. In to pomeni, da ima vse drugačen predznak, drugačno vrednoto kot pa v tem nezlomljenem, premočrtnem in naivnem življenju.

Imenoval sem take življenjske izkušnje, ki se jim nihče ne izogne in ki jih vsak sprva poskuša nekako obiti; a za izkušnjami takega prvega sosledja, da tako rečem, so potem izkušnje v gotovem smislu globoke. To so izkušnje, ki prikazujejo nekaj takega kot posebnost, čudnost naše situacije, tega, da sploh *smo* in da *svet je*, da to *ni* samoumevno, da je to nekaj takega kot neverjetno čudo, da se nam *kažejo* stvari in da smo mi sami med njimi. Ta čudnost! To je »čudno«: v tej besedi je vsebovano *čudenje*. Mi se čudimo: čuditi se pomeni ne sprejemati nič kot samoumevnost, obstati, zaustaviti se, ne iti dalje svojo pot, ne funkcionirati. Zatič. Tak ogromen zatič, preko katerega se lahko spotaknemo tako, da se nikoli ne vrnemo. In resnično, spotakniti se ob to reč pomeni nikoli se ne vrniti.

Kadar se takole čudim – je to zanimivo, ne? Materialno je svet popolnoma enak kakor prej, so to enake stvari, enaka okolica, enaki stoli in mize, ljudje in zvezde, in kljub temu je tu nekaj *popolnoma* spremenjenega. Ni se prikazala nobena *nova* stvar, nobena nova resničnost, ampak se mi je prikazalo nekaj takega, kar ni nobena *stvar*, nobena resničnost, namreč da to vse *je*. A to *je* ni nobena stvar.

Nov način življenja leži potem v tem, da lahko živimo tako, da ne sprejemamo preprostega življenja, temveč sprejemamo njegovo *problematičnost*. To je od tega trenutka naša baza, to je to, v čemer dihamo in smo. To tudi pomeni, da nič ne moremo prejemati od tega trenutka kot gotovo in dano reč, na nič ne moremo računati, vse, kar smo sprejemali za samoumevno, ni samoumevno; vse, kar vemo, je predsodek.

To je nekaj potez, ki sem jih poskusil orisati: to spregledovanje negativnih izkušenj, obratno prebivati v njih, problematiziranje običajnega, ustvarjanje nove življenjske *možnosti*, ki je s te odprte sfere. Nikoli ne živeti na trdni podlagi, temveč v nečem, kar se giblje; živeti v *nezasidranosti*. Vi mi porečete: to, kar ti tu razlagaš, se mogoče tiče filozofije, a to se pa ne tiče vsega tega, kar imenujemo

običajno človeško duhovno življenje – do tega duhovnega življenja pa prištevamo umetnost in religijo in sem tudi prištevamo aktivno življenje, življenje – recimo – žrtve, predanosti in odgovornosti in eventualno nekaj takega kot ustvarjanje gotovih družbenih institucij kot je pravo itd. To vse je gotovo duhovno življenje!

To je ugovor, ki ima polno pravico, a na vseh teh področjih – to bi se dalo dokazati, nimam v načrtu to tu nekako široko razlagati – je enaka razlika, razlika med določeno aktivnostjo, ki se jo da opisati od zunaj, ki se da konstituirati kot določen fakt, uvesti do drugih faktičnih odvisnosti, in tem, kaj problematizirajoči ljudje na teh področjih živijo in na kakšen način se tu obnašajo.

328

Za konkretiziranje bi pokazal mogoče na poezijo: pomislimo na primer na Homerjevo poezijo, običajno smatrano za naivno, predvidljivo nezlomljeno in ki podaja sliko življenja na videz tako jasno in naivno. V resnici pa vemo, da je Homerjeva epika utelešenje tega ogromnega doživetja pomikenske dobe, ki je doživela konec dobe herojev in da je ta celotna poezija refleks na izkušnjo določenega propada dobe. In komu od teh, ki mislijo na Homerja, ne pride na misel to veliko gledališče na koncu *Iliade*, ta kolosalna zaključna tako rekoč scena, kjer si Ahil in Priam stojita naproti – ta dva, ki sta se vzajemno popolnoma uničila – in govorita skupaj v takšnem trenutku človeške nezasidranosti, ko je življenje kot premirje med dvema bojema in v tem trenutku oba spoznavata sebe kot to, kar človek v resnici je. Sama Ahilova postava – človek, ki si izbere ravno to kratko in slavno življenje! Nekaj takega, kar gre *proti* smeri običajnega življenja, nekaj takega, kar spada k temelju grškega političnega čuta.

Ali Dante, ki vidi življenje »tu« skozi življenje »tam« – naše življenje, tukaj, to življenje, ki ga živimo v tej nezlomljenosti, *skozi* to življenje, ki ga spoznava na poti do *drugega* sveta.

Ali Rilke, ki živi v neprestani izmenjavi med tem življenjem in drugim svetom – tem življenjem, ki neprestano nekam izginja in h kateremu neprestano govori to, *od koder* je prišel in *kam* spet odhaja.

Celotna filozofija v temelju ni nič drugega kot razvoj teh problematičnosti, tako kot so jo veliki misleci uspeli izraziti in ujeti. Boj za to, izkopati iz te problematičnosti nekaj, kar iz nje izhaja; najti trden breg, a spet sproblematizirati to, kar kot breg

izhaja. To je ta prvotna grška modrost, izražena z besedami »vse te stvari pa krmari Blesk!«² ... ta utrinek, ki kaže v temi *svitanje*, a hkrati *temino* – to izhajanje vsega, a iz temine, ki k njemu spada in katere blesk samo raztrga, a ne prevlada.

In torej, v klasiki, tam, kje je Sokrat vzor, ta neizmeren napor Platona izpeljati iz iskanja samega to, kar se je našlo: v tem iskanju najti trden temelj, najti v njem novo podlago pod nogami – v metafiziki. Netrdnost sveta okoli nas, ki je odkrita, vodi Platona k uvidu tega, na podlagi česar se mi prvič odpira ta netrdnost stvari okoli mene. Da tu ni nekega merila: to merilo je potem po Platonu prav bivajoče. In ta poskus izskočiti iz iskanja nove trdne podlage postaja po tisočletjih neizmeren vzor in istočasno skušnjava.

To bi pomenilo ločiti celo zgodovino filozofijo ter celo celotno zgodovino človeškega mišljenja. Ta pot odražati se od neproblematične resničnosti, iskanja, trud v iskanju samem najti novo podlago; problematiziranje tega najdenega; pot vedno znova obnovljena; pot, ki se na koncu izteče v gotovi najdbi, a ne tega, kar si je filozofija od začetka obljubljala. To, kar je na koncu filozofija našla, ni bila nova podlaga pod nogami, temveč samo nov način, kako predelovati staro podlago.

Temu, kar je filozofija našla v začetkih nove dobe, potem več ne pravimo filozofija, temveč znanost. To je ta nova – če želite – gotovost; gotovost, ki je posledica filozofskega iskanja, ki je posledica duhovne dejavnosti, ki daje nekaj trdnega, ki daje možnost obvladati naše življenje in svet okoli nas, a na poseben način – tako, da postaja to negativno zdaj baza. V znanosti več nimamo izkušnje *problematičnosti* življenja in *problematičnosti* resničnosti, temveč imamo izkušnjo izgube vsakega smisla. To, kar znanost daje – vsaj znanost, utemeljena tako, kot jo imamo od 17. stoletja in v to smer gre vedno bolj popolnoma – je resničnost dejansko vsega smisla osiromašena. Ravno za to lahko z njo delamo, kar hočemo, in prav zato se nam daje kot preprosta zalogovnica sil. To je rezultat *duhovnega delovanja*, rezultat duhovnega boja dolgih stoletji. A duhovni boj gre dalje in njegovi rezultati so že dolgo vedno bolj in bolj negativni. Vseeno je to življenje duha, je to pot, po kateri mora iti ta duhovni človek, ki se ji ne more izogniti;

izgleda to kdaj tako, kot bi rezultat celotne dogodivščine duhovnega življenja bil ta, da se počutimo spet na začetku, kjer se to celotno gibanje začne: preprosto pri življenju, ki nam je dano in dlje od katerega ne bi mogli.

To je ta najkrutejša situacija za duhovnega človeka – ta zadnji končni suspenz, ta zadnja končna skepsa, to razočaranje z dozdajšnjimi poskusi iskanja, ki se nam kaže vedno znova in znova kot prazno in zaman. Iz oči v oči temu seveda duhovno življenje samo ne privablja in kakor da bi sam od sebe odpadal, kakor bi sam sebe razvrednotil. To ni slučaj in ni nepomembno, da v filozofiji po tisočletjih velikanskega napora vlada nekaj takega, kar bi lahko poimenovali nihilizem, se pravi mišljenje, da sta življenje in svet ne le problematična, temveč da smisel kot odgovor na to vprašanje ne samo da ni najden, temveč da se ga ne da najti, da je nihil poslednji rezultat: takšna samonegacija, takšno samozanikanje.

330

Kako to izgleda, kadar s tem soočimo pretvezo duhovnega človeka, s katerimi je od samega začetka nastopal, ki jih je na življenje polagal?

Sokrat in Platon sta bila problematizatorja življenja, to sta bila človeka, ki nista sprejemala resničnosti kot take, kakršna se daje, temveč sta jo videla raztreseno – a njun zaključek iz te raztresenosti je bil ravno ta, da je *možno* nekakšno posebno, *drugo* življenje, druga smer življenja, nekaj takega kakor *nov temelj*, na katerem bo šele možno meriti, kaj je in česa ni. O tem sta bila tako trdno prepričana, da sta izzvala naivno in banalno resničnost v boj. Vemo, kako je Platon definiral postavljenost duhovnega človeka v svet in v družbo; eden izmed vzrokov, zakaj vedno tako z napetostjo beremo Platonova dela, predvsem delo o državi, je ta, da je tam na svoj način klasično določen odnos duhovnega človeka do celotne družbe – k takratni družbi in mnogokrat to čutimo kot zelo aktualno.

On pravi: možne so samo tri pozicije:

Ena je pot, po kateri je šel Sokrat – prikazovati ljudem, kakšne so stvari v resnici, da je svet temen, problematičen, da ga *nimamo* – to pa pomeni, da pridemo v *konflikt* in iti proti smrti. Logika tega procesa je pri Platonu strogo izvedena.

Druga možnost je ta, po kateri je šel Platon – notranja emigracija, iztrgati se iz javnosti, iz kontakta in konflikta s svetom in predvsem z družbo, v upanju, da s filozofskim iskanjem najdemo to, kar je v svojih posledicah, kot družba duhovnih ljudi, omogoča duhovnim ljudem, da bi živeli in ne umirali.

In tretja možnost je postati sofist. Drugih možnosti ni.

Vidite – če to takole rečemo –, da je v tem nekaj takega, česar silo in aktualnost čutimo še danes. Predvsem iz predpostavke, da našega soglasja ne iščejo ljudje, ki smatrajo skepso za zadnjo besedo.

In da filozofi kot sta Sokrat in Platon nista sofista, temveč da sta resnična duhovna človeka iščoča in boreča se z največjo iskrenostjo za to, da nas ne bi potrle iluzije in da si ne bi izmišljevali nekakšen iluzorni svet, v katerem bi domnevno trdno stali; da so to ti, ki želijo iskati najradikalnejše – o tem, mislim, ni dvoma. Poziv teh filozofov, velikih borcev in velikih viharikov, ki se nočejo pustiti opiti nobeni iluziji, ki nočejo iti ven iz te problematičnosti – in v tem so duhovni in filozofski –, ta velik poziv je resnično v največji meri aktualen.

A kako je možno, da nas ti filozofi, ti duhovni ljudje, sploh ne nagovarjajo, kako je možno, da sploh smatrajo za koristno govorjenje z nami, da to smatrajo za možno, da jim je to tega vredno? Vsako tako govorjenje je točno določeno dejanje, a vsako dejanje je smiselno samo takrat, kadar ga ima smisel opraviti, kadar nam nekaj govori, kadar nas neka resničnost nagovarja – a tam, kjer nič nima nobene vrednote in nobene vrednosti, nima smisla niti govoriti. Ni nedoslednost v nihilizmu teh, ki zanikajo, namesto, da bi problematizirali? Je zadnja beseda problematizacija negacije? Ali pa je problematiziranje nekaj temeljno drugačnega od negacije, nekaj na svoj način negativnejšega kot sama negacija in prav za to omogočujočega prav gotov življenjski program? Mogoče, da se nam, če se vrnemo k začetku tega problematiziranja, nekaj posveti.

Rekli smo si, da tam, kjer se nam prikazuje čudnost vsega tega, kar nas obkroža, tega, v čemer smo, v čemer delujemo in v čemer reagiramo, tam da se nam v resnici ne prikazuje nobena nova reč, nobena nova resničnost, a vseeno se kaže *nekaj*, kar ni preprosto nič, ampak je sam nič samo z vidika resničnosti stvari. Ni to porok za to, da k naravi resničnosti – če jo vzamemo v celoti: torej kot resničnost, ki se kaže, ki se prikazuje – spada nekaj takega, kar je samo v sebi problematično, kar je samo v sebi vprašanje, kar je *tema* – to pomeni ne tema, ki je mogoče samo naša subjektivna ignoranca, naša subjektivna nevednost, temveč nekaj takega, kar je *predpostavka* tega, da bi se svetu na sploh nekaj prikazovalo; in točno to, da se v svetu nekaj prikazuje, da

se svet prikazuje, to je ta najtemeljnejši fakt resničnosti – te resničnosti, ki jo živimo, ki je fenomen.

Torej tu sicer ne dobivamo nobene trdne podlage nekakšne resničnosti, a kaže se nam, da vseeno ta spraševanja niso samo naše subjektivne kaprice, da to ni samo ena izmed drž poleg drugih možnih drž, da to ni nekaj poljubnega, da je to nekaj takega, kar je oprto na sam najgloblji temelj našega življenja, da *tukaj* prvič stojimo na lastni podlagi – ne tam, kjer smo to prvotno domnevali. In da bi bila mogoče ravno *tu* tudi možnost, da bi vsi iščoč in vsi, ki se domnevajo najti, in ti, ki jim prikazujejo, da niso našli, in ti, ki se veselijo tega, da so vendarle nekaj zagledali – da bi se ti vsi, v nesoglasju, lahko dogovorili na eni osnovni ravni, to pomeni na ravni duhovnega življenja.

332

V duhovnem življenju je torej možno prav *brez trdne podlage* najti enotnost in je možno brez dogme preseči najbrž to popolno negativnost, negativno skepso, negativni nihilizem.

Današnja situacije duhovnega človeka po eni strani sicer izgleda, kakor sem poskusil prikazati, tako posebno radikalno trda – ko vidimo iz oči v oči s temi najradikalnejšimi današnjimi misleci, da velika duhovna dejanja preteklosti, kot da bi razpadla in kot da bi nas duhovno življenje samo primoravalo k temu, da bi jih opustili in da bi se do njih postavili skeptično (konkretno: da bi opustili metafizično vpraševanje in metafizične rešitve) – da se to zdi kot pritrjevanje nasprotnikom duhovnega življenja. Zato tudi vidimo, da sta današnji svet in življenje v resničnosti v taki dobri veri neduhovna. Situacija v današnji dobi na prvi pogled izgleda, kot da je le malo upanja, trša kot je bila kadarkoli v zgodovini, a po drugi strani je možno reči, da obstajajo določeni momenti, ki današnje situacije ne prikazujejo v najslabši luči. Nekaj takih momentov bi naštel:

Prvo – današnji nihilizem se sam na gotov način razvija: že danes se lahko govori o zgodovini sodobnega nihilizma. En avtor³ prepoznava tri etape v sodobnem nihilizmu, ki se je začenjaje z Nietzschejem razširil kot določena

3 H. Gollwitzer – W. Weischedel, Denken und Glauben, Stuttgart 1965, str. 268–274. W. Weischedel, Der Gott der Philosophen, zv. 2, München 1971, str. 165–182.

miselna struktura. Ta avtor, na katerega mislim, loči radostni nihilizem, tvorni, ki iz spoznanja, da je resničnost cela nesmiselna, izpeljuje optimistično držo: torej je možno začenjati z njo, kar hočemo in jo je možno poljubno oblikovati po naši volji. Ta drža – iz oči v oči nemožnosti oblikovanja resničnosti po volji kogarkoli – prehaja v nihilizem samopokoritve pod določeno objektivno moč. Tega ne bom točneje opisoval, to vsak izmed vas ve, ti pojavi so neobičajno razširjeni, tega je polna zgodovina nedavnih desetletji, obeh svetovnih vojn in obdobja med njima ter po njima.

In po drugi svetovni vojni se govori o nihilizmu resignacije, nihilizmu, ki si ne zna pomagati, ki ne zavzema nobene drža, ki je preprosto nezasidran, ki odvrta vsako rešitev in ki prav tako odvrta vsako pomoč.

In ta zadnja verzija se že približuje nečemu takšnemu, kot je duševno, notranje ohromljenje; začenja se tudi zavedati, da celoten dosednji nihilizem ni dovolj radikalen, da mu predvsem manjka skepse o tej skepsi – samo da nima dovolj moči, da bi k tej drža, ki začenja imeti v sebi nekaj pozitivnega, pristopil. Nič manj ta skepsa do skepse, ta možen suspenz proti negaciji, je dosledno preiščenje te misli, a dosledno preiščenje ne pomeni ni drugega kot pot nazaj k staremu sokratizmu.

Nadaljnji posebni moment, ki se prikazuje v današnji dobi – in ni naključje, da v današnji –, je ta, da ta element našega duševnega življenja, našega historičnega horizonta, ki je najbrž največ prispeval k splošnemu razširjenju nihilistične misli in občutji – torej znanost –, začenja v sebi izkazovati nekaj, kar je skepsa k nihilističnemu dojemanju znanosti, k dojemanju znanosti kot faktološke znanosti brez kakršnega koli smisla. To vidimo tudi v tem, da se tudi najobjektivnejše znanosti – kot na primer fizika – danes zavedajo meje objektivacije. Nadalje je to očitno na prodiranju strukturalističnih tendenc: saj strukturalizem povsod pomeni ne samo smatranje z vidika celote, temveč tudi z vidika pomena. Strukture so *pomenske* strukture. Sodobni strukturalizem se še ne zaveda popolnoma celotnega dosega premika, ki se zaradi njegovega delovanja v znanosti utrjuje. In v soodvisnosti s še drugim pomembnim fenomenom današnje dobe pridobiva strukturalni premik šele poln pomen. Ta poslednji motiv, to je pojav odprtosti človeka. Ta odprtost je šele lastna negacija tega dojetja bivajočega in biti, ki je

omogočila razvoj modernega matematičnega naravoslovja, in kot posledico, seveda, te faktološke znanosti in njenega dojemanja resničnosti, h kateremu spada tudi znani kartezijanski dualizem, to pomeni razdelitev sveta na objekt in subjekt. Človeška odprtost zanika subjekt, zanika ta dualizem in omogoča drugačen pogled na fenomen, na prikazovanje se resničnosti in prikazovanjem se sveta vsega.

Vsi ti fenomeni so zaenkrat samo neka svetilka, ki kaže, da najbrž več ne vlada polnoč.

Prihaja pa v ozir še ena stvar, torej da se praktično celega tega krutega sveta, ki smo ga doživljali in ga doživljamo, krutega sveta dveh vojn in strašnih revolucij, tega vsega, kar vidimo okoli sebe, ne da razumeti drugače kot tako, da jim ljudje, ki so se tem strašljivim katastrofam izpostavili, niso podlegali samo pasivno, ampak da so šli v ta Molohova usta v veliki meri prostovoljno, celo radostno ... nekaj takega kot gotova vednost tega, da neposredno življenje in svet nista vse, da ga je možno žrtvovati in da je v tej žrtvi možno ugledati ta blesk v temini. To, mislim, da so grozote naše dobe.

Če naj iz tega potegnemo kakršenkoli zaključek, potem bi lahko najbrž rekli, da duhovni človek danes nima razlogov za nekakšno resignacijo, duhovni človek danes spet vidi določene možnosti; duhovni človek se mora prenehati bati in v tem, kar ugleda, prav v tem je že tudi baza za to, da se ne bi bal.

Duhovni človek, ki je zmožen žrtve, ki je zmožen *videti* njen pomen in smisel – tako, kot sem poskusil orisati –, se *ne more* bati. Duhovni človek ni samoumevno v običajnem smislu besede politik, ni političen v običajnem smislu besede: ni stran v sporu, ki vlada temu svetu – ampak je zopet na drugačen način političen, seveda, in ne more ne biti, ker meče v obraz te družbe in temu, kar okoli sebe najdeva, prav to *nesamoumevnost resničnosti*.

Konflikt, o katerem je govoril Platon, to je fenomen; tu se vračamo k temu, kar smo pred tem rekli o aktualnosti *Politeie*: življenje v tej legi je točno to, česar pozitivne moči resničnosti ne trpijo in nočejo videti, s čimer ne računajo in proti čemu se z vsemi silami bojujejo – to je to, česar ne morejo trpeti. In zdaj mora ta duhoven človek predvsem držati svoje stališče. To ne pomeni, da dela nekakšno propagando. K temu, kar sem naznačil kot program duhovnega življenja,

se preprosto prištevam ali ne prištevam – duhovni človek ali sem ali pa sem preprosto sofist, sem nekdo tak, ki duhovno življenje samo hlini in to je potem ta običajna kultura in literatura in drugi načini tega, kako se ljudje preživljajo. A hliniti – na ta način, da je politika nekaj duhovnega človeka nevrednega, nekaj nevrednega njegove lastne duhovne dejavnosti, da to duhovno dejavnost niči in ruši –, to je ta najhujši sofizem, ki si ga je mogoče predstaviti.

Tako, to so opazke, ki sem vam jih hotel danes predstaviti. Hotel sem poudariti razliko med tem, čemur se reče kultura (kar je takšno zunanje dejstvo – sociološka resničnost z vidika tega, da obstaja nekaj takega kot poizkus živeti pravilno – preprosto dvoumje) in s tem, kar sem poimenoval duhovno življenje in kar je nekaj popolnoma drugega.

Tako, to je moja osnovna teza in o tej bi se mogoče dalo debatirati ...

Diskusija

335

A: Ali je neskladno s programom duhovnega življenja, če nekdo opravlja neko zaposlitev v okviru konkretne družbe, ki sicer ne izpolnjuje aspiracij duhovnega življenja, ki pa prinaša hrano, kar pa zopet prinaša možnost posvečati se temeljnejšim stvarjem ...?

P: Zakaj to ne bi bilo skladno? Hrana kot hrana. Samo ne sme si misliti, da je zato, ker piše po papirju, že duhovni človek.

A: Je to torej v tem trenutku samorefleksija ...!? Če se tega zaveda in se zaveda tudi te s tega sledeče skepse – skepse proti svoji poziciji intelektualca ali sofista ...

P: Če sem intelektualec, ne moram biti sofist ...!

A: Imela sem vtis, da dojemate intelektualizem kot moderni termin za platonski pojem sofist ...

P: To je že nekaj drugega ... Tam, kjer se to ne razločuje, tam vznika ta sofizem.

A: Jaz sem imela vtis, da je to, kar Platon imenuje sofizem, dejansko v moderni dobi intelektualizem, ker so se ti sofisti na koncu tudi le s tem preživljali in tudi niso bili o tem prepričani. A je mogoče možno – če bi se ta sofist zavedal, da je to za njega določena obrt –, da bi poleg tega lahko bil tudi sokratski človek; in da je enaka situacija mogoče tudi v moderni dobi.

P: Sofist pri Platonu je malo bolj zapleten primer. Kako je s tem preživljanjem? ... Pri Platonu je to dejansko tako, da Platon vidi nedoslednost že v tem, da se ti ljudje s tem preživljajo. A to ni osrednja stvar – osrednja stvar je ta: sofist je možen samo na podlagi tega, da obstaja duhovni človek. Sofisti so bili možni samo na temelju tega, da so pred tem obstajali filozofi – sofisti so naenkrat videli, da je v tem čudovita možnost preživljanja, da se iz tega da narediti izvrstna stvar na primer za demagogijo, da se da napraviti retoriko in druge take spretnosti, ki se čudovito ujemajo s praktičnim ... In s tem so naenkrat strašno zožili horizont duhovnega življenja, s tem so to vse sprovincializirali in znižali. To jim Platon očita! Oni preprosto ne vidijo, kakšno bistveno človeško možnost so tu prikazali tako, da je iz nje nastala tako nebistvena, ena izmed mnogih.

In ko to poskušam posplošiti z našega vidika, kot sem to poskusil očrtati, da je duhovni človek ta, ki se zaveda problematičnosti sveta in življenja in ki iz tega izpeljuje življenjski program, svojo življenjsko bazo, postane to mogoče dvoumno: je potem kar jasno, da se mora ta človek na nek način preživljati. Da se preživlja tako in ne drugače, je vprašanje slučaja, pomembno je, da mora biti temu svojemu duhovnemu programu zvest. Če ga to preživljanje vodi k temu, da preneha, potem je jasno, da to ni bil v resnici duhovni človek, temveč ta sofist, ki se je samo pretvarjal in ki je parazitiral duhovno življenje. In tako je to vedno znova in znova, to pa še vedno opažamo danes in dnevno: ta pojav parazitov na duhovnem življenju, to jasno vidimo, to ni izmišljotina, to je fenomen, četudi na prvi pogled to izgleda, da se v običajnem empiričnem svetu oba pojavljata dokaj podobno: pišeta knjige in članke (danes se to relativno dosti jasno razlikuje, po navadi ti eni pišejo za v predale in ti drugi za v časopise). A to abstraktno

govorjenje meri na koncu k določenim konkretnim rečem našega običajnega življenja.

B: Torej je v tej poziciji duhovnega človeka ravno nekaj kot omalovaževanje, prezir proti temu kulturnemu človeku ...

P: Prezir ... To je, mislim preziranje z obeh strani. A prezir ni ta pomembna reč, saj ima duhovni človek predvsem dovolj dela s svojimi problemi in ta neduhovni ima dovolj dela s svojo kariero, da bi se ohranjal v sferi prezira ...

B: To sem mislil malo drugače – ne kot razdeljenost teh dveh subjektov, ampak kot sočasno prisotnost: duhovni človek, ki se ukvarja z nekakšno kulturno dejavnostjo, mora imeti v sebi modus določenega omalovaževanja proti tej svoji dejavnosti, da bi obdržal gotovo zmožnost nadaljevanja v svojem razvoju ...

337

P: V omalovaževanju ne – nasprotno, on mora to svoje delovanje jemati zelo resno – tako, da ga ne bi umazal. On ve, da, če bo pisal, mora to postati izraz njegovega duhovnega življenja in da ima samo tako to smisel in vrednost – to je v njegovem življenjskem programu preprosto dano, njemu se ni potrebno kako posebno osredotočati na to in o tem nekako posebej premišljevali – to je za njega samoumevno. Zato je tudi za njega samoumevno, da se v tej poziciji ne da otresti: saj to za njega pomeni prenehati obstajati. Človek, ki je na takšen način v resnici – v tem je prav to *v resnici*, v tem je kos tega osebnega – kdor v resnici gre v to smer, ta ima dokaj jasno pot.

A: Takemu človeku je torej dano čakati na določene trenutke, ko svoje duhovno življenje realizira v resničnosti, ga pokaže javno ...

P: To ni čisto res. Na določene okoliščine se čaka, v določenih okoliščinah nastaja – mislim, da na primer nekateri pogumni ljudje tudi v teh najstrašnejših okoliščinah uspejo do določene mere oblikovati resničnost. Jaz nisem te reči izrazito spremenil: duhovno življenje ni samo meditacija ali ustvarjanje

umetniških del, duhovno življenje je prav tako delovanje s tega prepoznavanja plastičnosti resničnosti namesto te toge narave. So ljudje, ki določeno situacijo vidijo kot brezupno in si mislijo, da so pri tem preprosto objektivni – npr. Edvard Beneš leta 1938 – in ne vidijo, da je tam, kjer je pri njih brezizhodnost, v resnici njihova največja možnost. To se lahko zgodi. Ne pravim, da duhovno življenje leži v tem, iti z glavo skozi zid, a ne da se to reči tako, kot ste to vi izrazili.

A: Hotela sem govoriti o določenih trenutkih, ko ...

P: Deluje se vedno samo v trenutkih – življenje ni sestavljeno iz *resničnih* dejanj, življenje je sestavljeno večinoma iz stereotipnih reakcij in takšne priložnosti, ko se resnično deluje, ko se vidi neka možnost, ki ni banalna in ko jo ljudje s polno odgovornostjo jemljejo na sebe, te so dragocene.

338

A: Torej takšno čakanje, ki se opravičuje z nujnostjo situacije, je tudi pojav sofizma.

P: Platon o sebi pravi, da mora čakati, in pri tem seveda vemo, kako je to Platon delal: on je čakal, to je res, on je čakal tako, da je pisal *Politeio* in pri tem plul na Sicilijo ... Za to umikanje z atenskega polisa je bilo veliko razlogov in ta najpomembnejši, to je bil Sokrat – drugače pa to ni bilo umikanje z duhovne politike. Notranja emigracija Platona je samo emigracija z atenskega polisa, nikoli iz politike nasploh.

C: Z Vašega predavanja sem dobila vtis, da se duhovni človek preživlja z videnja problematičnosti – kakor da bi bilo videnje problematičnosti najpomembnejši znak duhovnega življenja. A veliki misleci in pesniki 19. in 20. stoletja, ki to problematičnost vidijo najostreje in so zato v tem smislu Vašega predavanja tako ostro duhovni, kot da v nekaterih trenutkih te duhovnosti v smislu problematičnosti ne bi prenesli in ne obdržali in kot da bi se umikali k nečemu, kar je fascinantnega zaradi nečesa obratnega, kot pa je duhovnost, torej k enostavnosti in neproblematičnosti: to so ta hrepenenja po univerzalni

zasidranosti srednjeveškega človeka ali zasidranost življenja vaščanov. Se lahko duhovni človek v tej problematičnosti – v nečem takem, kar je težko prenašati – obdrži? Ali ni njegov produkt umik?

P: To je zelo pomembno vprašanje: zgodovine brez tega sploh ne moremo razumeti. Na primer takega ogromnega fenomena zgodovine, kot je krščanstvo: to je dejansko sodobno videnje problematičnosti in prizadevanje izginiti – a ta problematičnost tam je. To je pomembno: da je to beg na bazi problematičnosti. Pri vseh krščanskih mislecih to tudi imate. Sveti Pavel s tem začnemo, ta *τοῦ κόσμου*:⁴ čim bolj se trudite, tem bolj je to brezupno in kar človeku ne uspe, to je Bogu lahkota – zato moramo verjeti ... A o tej problematičnosti *ve*, je to na njeni bazi. In pri Pascalu ponovno!

C: On o tem ne samo *ve*, on jo dejansko razglša. Takšno to brezproblemsko verstvo ...

339

P: To ne gre!

A: Spominjam se, da sem v eni diskusiji uporabila obrat »posedanje v dogmi« in prisotni teolog se je razburili, da si predstavljam dogmo kot sedečo kad – da v dogmi človek ne poseda, ampak da je to nekaj, kar je vprašujoče in kar je živo – da je to novi kvas ... In bil je to tedaj zagotovo ne heretični župnik ...

P: Spada k naravi krščanstva, da budi problematičnost. Krščanstvo prav hoče na prvem mestu človeka prebuditi iz te neproblematičnosti. Memento mori, spomni se na celo to solzno dolino. Je tu ta trda plat resničnosti. A sedaj pride ta obrat.

Sedaj k temu begu: to ni krščanstvo samo, to je pa cela metafizika. Cela metafizika izhaja iz tega: začnemo se s čudenjem in iskanjem. Platon ni napisal

4 »modrost sveta« – viz. Nova zaveza, Sv. Pavel, 1. pismo Korinčanom, 1,20 (opomba izdajatelja).

točno nič drugega kot samega iskanja. Kar imamo od Platona ohranjeno, to ni nikjer noben nauk. In vseeno je on ta nauk imel in kakšen! to je bilo to glavno! To veliko pri Platonu je, da ga ni napisal. *On tega ni napisal!* To, v kar je na najgloblji način verjel in k čemur je meril – on tega ni napisal! On je to kdaj predaval in mi imamo od tega dokumente in da se iz tega te nauke rekonstruirati (filologom je to kar uspelo), ampak to, kar je Platon avtentično napisal, to, kar je hotel zapustiti, to nima drugečnega karakterja kot problematičnega in aporetičnega. Metafizika je seveda iskanje, ki se nekje neha, a njena usoda je ta, da se začnjenja dalje, in ta obrat, ki ga je nekako potrebno izvesti iz oči v oči z njenimi katastrofami, je prav ta, da jo je potrebno spomniti ne na to, kar vidi v tem blesku, temveč ta *blesk!* Metafizika v tem blisku zagleda *nekaj*, zagleda idejo oziroma nekaj takega, kot je to neverjetno Aristotelovo boštvo, νοῦς εἰς νόησιν,⁵ ki je večno aktualno – a nekaj zagledati je možno le takrat, ko ta blesk zasveti in pretrga temo. In ta tema, to je točno ta problematičnost, ki si je nisem izmislil – ki je pogoj za to, da bi se mi sploh nekaj prikazalo.

340

Še eno stvar bi hotel dodati k temu, kar sem sedaj tako z improviziral.

Mi smo pogosto vsi potrti in bi radi izdihnili ter živeli, a pogledjmo si zgodovino, ki nas uči tega, da je duhovno življenje vedno bilo težko, vedno pod pritiskom in vedno mu je bilo branjeno, vedno je bilo v konfliktu. Ta situacija, kot jo opisuje Platon, te tri možnosti, to je bilo vedno, od dobe, ko se je začela zgodovina. Saj se je zgodovina začela z duhovnim življenjem, zgodovina se je začela s tem zavedanjem problematičnosti. Že do te dobe je imel človek sicer pred seboj tako rekoč tajno resničnost pogosto, a problematične kot take ne.

To je ena stvar in druga je ta, da – kdo ve – možno da je prav v tem resničnost in je v tem naša edina možnost resnično živeti. Resničnost je pa odpor, to je to, kar se nam postavlja v upor in čemur mi zopet stojimo na poti. Življenje brez tega tona, to je kot nič, to je to, kar teče kakor voda, kar mineva.

Zakaj sem vam to sploh prišel reči? Smo polni žalosti zaradi določenih novic, ki nas žalostijo, in tako si človek postavlja vprašanje, kako bližnjim in

5 Aristotel, Metafizika, XII, 9, 1074b34–35. (opomba izdajatelja)

mladim reči, na kakšen način človek, ki je preživel svoje življenje v raznoraznih
konfliktih, na kakšen način na to gleda ... Torej, gremo domov?⁶

Prevedel *Nejc Ložar*

6 Kot zadnje predavanje tega cikla je bil malo po svojem dokončanju prebrano besedilo zadnjega Krivoverskega eseja naslovljenega *Vojne 20. stoletja in 20. stoletje kot vojna*, glej Patočka, Jan, *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine*, prev. Frane Jerman, Cankarjeva založba, 1997, str. 143–165.

PREVAJANJE JANA PATOČKE

Uvod

343

Tema tega članka je toliko posledica izbora študijske smeri kot tudi študijske izmenjave v Pragi, kjer je na pokopališču ob študentskem domu poslednje počivališče Jana Patočke, kot je tudi nekaj kilometrov stran na nek način počivališče njegove duhovne dediščine v Arhivu Jana Patočke na drugem bregu Vltave. Ta članek tako temelji na prevodu največjega češkega filozofa 20. stoletja in v njej bom primerjal možnosti pri prevajanju sorodnih si jezikov, kot bom tudi umestil pomembnost češkega prostora za razvoj fenomenološke misli s Husserlovo povezanostjo s tem prostorom in Patočkovu mesto v tej zgodbi.

Husserl in Češka

Češki prostor je bil pred razpadom Avstro-Ogrske s številčno judovsko-nemško skupnostjo prostor rojstva številnih pomembnih oseb, kot na primer Sigmunda Freuda v Příboru, Franza Kafke v Pragi ter seveda Edmunda Husserla v moravskem Prostějovem. Vendar jim je skupno tudi to, da se nikakor niso čutili

Čehe, in na primer Husserl se je imel za Nemca in mu je bila Moravska le kraj rojstva. A je na Husserlovo filozofsko pot pomembno vplival ravno Somoravec Tomáš Garrigue Masaryk, kot je kasneje Husserl vplival na Jana Patočko.

Husserlovo znanstvo z Masarykom se je začelo leta 1876 v Leipzigu v sklopu filozofskega krožka. Takrat je Husserl še študiral astronomijo in njegov glavni interes so bile eksaktne znanosti, v katerih je tudi nameraval nadaljevati svojo poklicno pot. Četrtega decembra tistega leta je imel Masaryk v okviru tega krožka predavanje z naslovom »O samomoru. Prispevek k sociologiji in etiki«. Sicer ni znano, če se je Husserl tega predavanja udeležil, je pa znano, da sta se do takrat že seznanila. Glede na njegovo pričanje je bil ravno Masaryk, ki ga je resnično navdušil za filozofijo, s katero si je prej le širil obzorje. Kot doktorju filozofije mu je Husserl priznaval veliko večje znanje na področju filozofije in tako ga je Masaryk napotil na branje filozofskih del, ki so na Husserla pomembno vplivala. Priporočil mu je študij Descarta, britanskih empirikov in Leibniza. Še pomembnejše za Husserlovo filozofsko pot pa je bilo Masarykovo priporočilo, naj gre študirat na Dunaj, kjer je Masaryk doštudiral. Dunaj mu je priporočil predvsem zaradi enega profesorja na tamkajšnji univerzi, Franza Brentana. Za Husserla je bil po krajši matematični asistenturi pri profesorju Weierstraßeju in po odsluženem vojaškem roku v Olomoucu ravno študij pri Brentanu odločilen, da se je odločil za filozofijo in ne matematiko. Zapisal je, da: »... Predvsem na njegovih [Brentanovih] predavanjih sem prišel do spoznanja, ki me je vodilo do odločitve za filozofski poklic, da je tudi filozofija del resnih del, da jo je možno, celo nujno negovati v duhu najnatančnejše znanosti. Čista predmetnost, s katero je prodiral na sklep vseh argumentov in rešil aporijo, fino, dialektično premišljenje vseh možnih argumentov, razlikovanje ekvivokacije, izpeljevanje vseh filozofskih pojmov z njihovih prvotnih virov v strmenju – to vse me je napolnjevalo z občudovanjem in nedoumljivim zaupanjem.« (Husserl 1919, 153, 154). Kljub vsemu pa Masaryk in Husserl nista vedela veliko o znanstvenem ustvarjanju en drugega – Masaryku je kasneje veliko časa vzelo aktivno politično udejstvovanje, Husserl pa se nikoli ni naučil govoriti češko. Korespondenca med njima se je sicer še nadaljevala, a ta je bila bolj vljudnostne narave in kasneje s strani Husserla prošnje za intervencijo za svaka ter prošnja za ureditev selitve iz

nacistične Nemčije na Češko, a je bil takrat Masaryk že težko bolan in se to ni nikoli uresničilo.¹

Srečanje Patočke in Husserla je potekalo po podobnem scenariju kot prej to med Masarykom in Husserlom. Med študijskem bivanjem v Parizu jih je na predavanju iz logike profesor obvestil, da bodo morali zaključiti nekoliko prej, ker ima v isti predavalnici predavanje gostujoči profesor Husserl iz Freiburga, ki ga je Patočka poznal že predhodno s praških predavanj in člankov. Seveda je ostal na predavanju in ob prvi priložnosti v študijskem letu 1932–1933 je preko Humboldtovega sklada odšel do Freiburga in uspel priti do Husserla, ki je bil takrat že zaslužni profesor. Husserl je Patočko zaupal v roke Eugenu Finku in tako je lahko prebiral Husserlove rokopise ter se udeleževal sprehodov, kjer so razglabljali o filozofskih vprašanjih. Ob vrnitvi v Prago je pisal dizertacijo *Přirozený svět jako filozofický problem*, ki je temeljila na Patočkovem branju poznih Husserlovih spisov, in v njej je prvič v fenomenologiji uvedel temo Lebenswelta, še preden je Husserl izdal spise s to tematiko. Vendar Patočkova dizertacija pri komisiji na Karlovi univerzi ni naletela na odobravanje vseh članov komisije, saj je bila fenomenologija v češkem prostoru takrat še pretežno neznana in ni imela toliko zastopnikov. Član komisije Josef Král je delo označil kot čisto fantazijo, ki da z znanostjo nima nič skupnega. Vseeno je uspel doktorirati z izbrano temo in skupaj s praškimi somišljeniki so ustanovili Cercle philosophique de Prague pour la recherches sur l'entendement humain, ki je bil nekakšna filozofska ustreznica Praškemu lingvističnemu krožku. V sklopu tega filozofskega krožka so začeli poleg organiziranja predavanj tudi urejati pogoje za ohranitev Husserlove zapuščine, saj je bila ta zaradi Husserlovega židovskega porekla v potencialni nevarnosti uničenja. Tako so se 11. januarja 1935 v Café Hybernia na sestanku pod prvo točko odločili, da bo krožek poskusil priskrbeti denar za financiranje prepisa in izdajanja Husserlovih rokopisu. Arhiv je deloval v Pragi do leta 1939, ko je na Češko vkorakala nemška vojska in se je arhiv preselil v Lovano. Poleg tega je krožek še v dveh stvareh neposredno povezan s Husserlom, in sicer je organiziral njegov obisk s predavanji v Pragi ter poskusil urediti vse potrebno za

1 Ivan Blecha: *Edmund Husserl a česká filozofie*, 27–33.

emigracijo za Husserlovo družino na Češko. Prvotno bi moral Husserl obiskati Prago in še Brno ter Olomouc kot del potovanja in predavanja na Dunaju, a takrat so bili nemški profesorji glede poti v tujino pod drobnogledom oblasti, kar se je pri Husserlu še bolj izrazilo. Zaradi birokracije ni dobil dovoljenj za odhod na Češko pravočasno in je bilo predavanje prestavljeno za pol leta, na november leta 1935. V Pragi bi po prvotnih načrtih predstavil isto temo kot na Dunaju, a je zaradi velik časovne razlike pripravil novo temo *Psihologija v krizi evropske znanosti*. To predavanje in prejšnje na Dunaju predstavljata pomemben del poznejšega spisa *Kriza evropske znanosti in transcendentalne filozofije*. Kot že omenjeno, so v Krožku tudi poskušali urediti vse potrebno za emigracijo Husserlovih na Češko, a jim ni uspelo pridobiti denarnih sredstev pri takratni vladi in Husserl se je odrekel možnosti selitve na Češko, rekoč da ne bi bil rad v breme zasebnih sponzorjev, katerih vir tudi lahko presahne.²

346

O prevajanju

Roman Jakobson je v članku z naslovom *O lingvističnih vidikih prevajanja* navedel tri različne načine interpretacije jezikovnega znaka oziroma prevoda, in sicer intrajezikovni prevod oziroma preubeseditev, interjezikovski prevod ali prevod ter intersemiotični prevod oziroma transmutacija. Za nas je bistven drugi način, in sicer interpretacija besednih znakov s pomočjo besednih znakov drugega jezika. Na koncu naj bi prišli do dveh ekvivalentnih sporočil v dveh različnih kodih. To ekvivalenco pa je včasih težje zagotoviti, še posebno če besedni znak ne nastopa v čistem vakumu temveč v kontekstu. Kot piše Jakobson je že preprost primer angleškega poimenovanja za mlečni izdelek cheese in ruskega syr v določeni meri problematičen za prevod, kajti ruščina razlikuje med syrom in tvorogem po načinu izdelave, medtem ko angleški syr zaobjema oba pomena, oba načina izdelave. Za govorce slovenščine je morebiti še najbolj izrazito razlikovanje med dvojino in množino, ki ga ta sistemsko še ohranja v nasprotju z

2 Ibid., str. 36–50.

večino ostalih indoevropskih jezikov. Tako ima naravni govorec slovenščine – če ni ravno iz narečne skupine, kjer se dvojina ne uporablja – ob slišanju osebnih zaimkov, kot so *we*, *wir* ali češko *my* ob pomanjkanju konteksta, ki bi definiral, ali gre za dvojino ali množino, gotovo večje pričakovanje, da zaimek zadeva 3 ali več oseb ali predmetov. Da bi se to razlikovanje pri prevodu iz slovenske dvojine ohranilo, bi bilo potrebno v tujem jeziku dodati število, v kolikor gre za dve. Če seveda ne bi šlo ravno za *both/beide/oba* ali katerega izmed drugih ostankov. Naravnemu govorcu bi se prevod z veliko določili v primerih govorjenja o dveh stvareh lahko zdelo podobno nenaravno, kot če bi vsak angleški a oziroma *the* prevajali z ustreznim slovenskim določnim ali nedoločnim členom. Sam prenos pomena stavka bi sicer lahko vseboval tudi informacijo, ki je v angleščini nujnega pomena za slovnično pravičen stavek, vendar naša pričakovanja o informacijah povsem običajnega stavka v slovenščini tega ne bi vsebovala. Torej je izbira med čimbolj zvestim prenosom stavka ali večje oziroma manjše enote, s čim več informacijami iz prvotne formulacije, četudi bi te presegle naše pričakovanje o informativnosti, ali pa prenosom stavka iz enega jezika v drugega, tako da se možnost dojetja stavka v prevodu ujema z možnostjo dojetja stavka v originalu, tj. če stavek nikakor ni zaznamovan in v izvirnem besedilu deluje popolnoma naravno, potem bi ob željenem enakovrednem učinku v ciljnem jeziku morali ohraniti to običajnost, naravnost. Če k temu dodamo znano misel, da je vsak prevod interpretacija, potem bi imeli na eni strani interpretacijo, ki secira enoto na možne interpretacije in le-te tudi navede, medtem ko bi prenos pomenov in občutij, ki bi ciljalo na enako dojetje tako s strani uporabnika prenosa kot s strani uporabnika originala, bil najmanjša možna interpretacija. Seveda je to zelo odvisno od nabora orodij določenega jezika, saj bi v prvem primeru ob dopuščanju prevelike količine informacij in/ali manjka pomembnih informacij lahko prišlo do nasprotujočih si smislov. Prav tako lahko diskrepanca pri kateri izmed slovničnih kategorij ali zaradi večpomenskosti določene besede, zaradi katere ne bi mogli s prevodom zajeti celotne plejade smislov in asociacij, pohabi drugi način interpretacije.

Jeziki se bistveno razlikujejo v tem, kar *morajo* izražati, in ne v tem, kar lahko *izrazijo*, kot se je izrazil Jakobson³ in v tem sta si slovenščina in češčina kot slovanska jezika bolj podobni kot jeziki drugih jezikovnih skupin. In kot slovanska jezika sta kot pisna jezika zrastle pod vplivom grščine, saj sta temelje položila sv. Ciril in Metod, oba iz območja vpliva Vzhodnega rimskega imperija in tudi pravoslavne Cerkve, kjer so uporabljali staro grščino.⁴ Grščina je seveda rojstni jezik (evropske) filozofije in je bila v večino drugih evropskih jezikov sprejeta preko medija latinščine, medtem ko lahko skoraj rečemo, da je bila sama babica pri porodu stare cerkvene slovanščine. Kot slovanska jezika imata na primer skupno slovnično kategorijo glagolskega vida, česar si na primer z nemščino ne delita. Skupne značilnosti so tudi deljenje pomembnega dela besednih korenov, besedotvorje z veliko skupnimi končnicami ter v temelju ista skladnja. Vse to je opazno na primeru, ki ga je navedel Patočka v *Duhovni človek in intelektualec*. Tam navede primer čudnosti, ki da že sama v sebi vsebuje čudo (v originalu divit se/divnost/div). Če pogledamo dva druga indoevropska jezika, jezik utemeljiteljev fenomenologije, nemščino, ter trenutno prevladujoč ekonomski jezik angleščino, vidimo, da je pri Wunder/sich wundern ter wonder/to wonder očiten skupni koren in da je nemška oblika glagola češčini in slovenščini bližja zaradi refleksivizacije. Vseeno je – četudi pustimo zastarelo slovensko obliko diviti se ob strani – pri slovanskem dvojcu ista tudi pripona –it, ki poleg pretvorbe iz samostalnika v glagol določa tudi sklanjatveni vzorec ter, še pomembneje, glagolski vid. Pri slednjem je med jezikoma tudi ena razlika, in sicer da so dovršni češki glagoli vedno v prihodnjiku in da ne tvorijo oblike prihodnjika s pomožnim glagolom biti oziroma být. To že spremeni izrazne možnosti jezika, kot jih tudi mogoče banalen primer zanikanja glagolov. V slovenščini se zanikane oblike tvori s pomočjo ne-ja, ki je ločen od glagola, medtem ko je ta pri češčini tudi v zanikani obliki enobeseden. Ravno pri filozofiji lahko pride to do večjega izraza, ker je jezik filozofije vseeno strokovni diskurz, a s to razliko, da filozofija terminologijo kuje veliko bolj iz običajnega jezika in zaradi velikega

3 Roman Jakobson: *O lingvističnih vidikih prevajanja*, 208.

4 Dean Komel: *Sprache der Philosophie zwischen Tradition und Übersetzung*, 226.

števila nasprotujočih si in izključujočih se šol se še toliko bolj poznajo finese, ki nam jih ponuja določen jezik. Prevod posameznega termina iz tujega jezika torej spodbudi kopanje po izvornem jeziku in ugotavljanje, zakaj je nek termin tak in ne drugačen ter grajenje ustreznice v ciljnem jeziku, če ta še ni izgrajena.

Slovenščina in češčina sta se iz skupnih začetkov razvijala vsaksebi, tako je na primer od prvega zapisa in s tem prve možnosti verodostojne rekonstrukcije skupnega jezika češčina spreminjala r-je pred mehкими samoglasniki v njen značilni ř ter bila do 14. stoletja podvržena istemu refleksu kot Primorska v okolici Nove Gorice, ko se je g spremenil v glotalni h. Ali pa izgubljanje nedovršne končnice glagolov –ti, ki jo je še uporabljal Karel Čapek in je sedaj zlita z namenilnikom v zgolj –t. Po drugi strani je v slovenščini i vedno zapisan na isti način in ne razlikujemo več mehke in trde variante, medtem ko je v češčini še vedno jasno, kdaj je být v smislu biti kot glagola eksistence in být kot biti, glagola udarjanja. Poleg tega praktično noben jezik ne obstaja v nekem vakumu in je interakcija z drugimi jeziki običajen vpliv na razvoj jezika. Tako sta obe, češčina in slovenščina iz nemščine prevzela besedo Ausflug kot kalk: iz-let in vý-let v češčini, pri čemer ima predpona vy- med drugim isti pomen smeri ven. Prevod iz tujega jezika je lahko v primeri tvorjenja novih prevodnih ustreznice ko teh v ciljnem jeziku še ni tudi razvoj jezika, kar je še en izmed trenutkov potencialnega večjega razločevanja obeh jezikov. Tako na primer Heideggrov termin dasein v češčini ni začel novega življenja v isti obliki kot v slovenščini. Češki prevajalec Heidegggra Ivan Chvatík je pri prevodu uporabil termin, ki ga je po prepovedi poučevanja uporabljal Patočka v domačih predavanjih pobyt,⁵ medtem ko je slovenska ustreznica temu terminu tu-bit. Termini nasploh so zgodba sama zase, saj jih kot take določa ravno definiranje znotraj samega teksta ali pa drugega teksta. V tem definiranju se definira in poveča število informacij termina, a vseeno ostaja iskanje po smislu čim bližje ustreznice. Orisano bodoče semantično polje bodočega termina lahko tudi izniči ustreznost prevodne ustreznice samega

5 Ivan Chvatík: *Wie es eigentlich gewesen ist. Über Ursprung und Methode der tschechischen Übersetzung von Sein und Zeit*, str. 50.

izraza pred tem definiranjem. Filozofska besedila so tu specifično drugačna od na primer strokovnih besedil naravoslovnih ved zaradi pogostosti uporabe izrazov splošne rabe jezika in preoblikovanju le-teh v termine.

Prevajanje Jana Patočke

350

Patočka se je fenomenu jezika v svojem celotnem opusu obsežneje posvetil le v delu svojega doktorskega dela, iz česar pa italijanski filozof Domenico Jervolino v *Iskanju filozofije prevoda navdihnjenemu z branjem Jana Patočke*. Patočka loči tri ravni jezika: govorjenje, govor oziroma »dispozicija jezika« in jezik kot družbeno institucijo, ki predpostavlja določeno družbo. V dialogu pride do izraza predvsem prva raven in predstavljata drugi dve ravni samo potencial, ki pa ne pride do izraza, dokler enkrat ne delujeta oziroma ne moreta delovati avtomatično. Na primer ko poslušamo govor v tujem jeziku, ki ga ne razumemo, nas to prisili, da se zavemo govora na splošno kot zmožnosti in konkretnega jezika kot institucije. Prav pri srečanju s tujim jezikom postane za nas prisotnost govora in jezika v komunikaciji govorečih prvič opazna.⁶ Če ne bi naleteli na take vrste prepreke, bi jezik še na prej tekel neovirano, tako pa pridemo do problema prvo samega razumevanja in nato še ustreznosti in zmožnosti prevoda v nam razumljiv sistem. Kot piše v Patočka Duhovnem človeku in intelektualcu, so v vsakdanjem življenju dragoceni ravno taki trenutki, ki nas pretresejo, nam zamajejo tla pod nogami, kot je to na primer smrt bližnjih ali podobni dogodki, ki nas zdramijo iz vsakdanjosti in nas prisilijo v prevpraševanje trdnosti podlage na kateri stojimo in iskanju novih trdnih točk. To na primeru jezika privede do zavedanja nesamoumnevnosti bolj ali manj popolnoma razumljivih stavkov v prvem jeziku in ob soočenju s temeljito drugačnimi jeziki ob razumetju vsebine vidimo, da so kakšne informacije stavka, ki jih mora imeti stavek v našem jeziku, v drugem jeziku povsem arbitrarnega pomena – kot na primer odsotnost slovničnega spola v japonsščini – in nasprotno, da tuj jezik lahko nujno zahteva

6 Domenico Jervolino: *Hledání filosofie překladu inspirované četbou Jana Patočky*. 107–108.

drugačno slovnično informacijo, ki lahko pri lastnem jeziku ostane neizražena ali se je celo ne da izraziti. Jervolino na tem mestu navaja dva citata iz Patočkovega doktorskega dela, in sicer »Tako da je vsak jezik posledično koeksistiven s človeškimi izraznimi zmožnostmi nasploh, samo da ima dejanski jezik vedno svoj center – izrazne možnosti uzusa – in periferijo – čisto navidezne izrazne možnosti, do sedaj neuporabljene, a glede na notranja pravila tvorjenja izraznih sredstev dosegljiva« ter »Meje vsakega jezika so nasploh meje človekovih izraznih možnosti [...]«. ⁷ Torej se da vse informacije drugih jezikov izraziti tudi v lastnem jeziku, vendar zaradi drugačnega nabora uporabljenih sredstev ob doslednemu ohranjanju izvornih informacij zapademo v parafraziranje in po prekoračitvi določene meje postane zaradi preobilice informacij stavek oziroma govorni odsek nerazumljiv.

Zaključek

351

Zdi se mi, da je na tem mestu še najbolj primerna v zvezi z jezikom velikokrat navedena metafora babilonskega stolpa. Mar ne bi v polju doslednega ohranjanja običajnih načinov izražanj več različnih jezikov naleteli ravno na neke vrste babilonske zmešnjave? In tako bi lahko poimenovali prevajanje tudi iskanje smisla iz nesmisla več smislov. Torej naloga prevajalca ni le samo prenašanje informacij iz enega jezika v drugega, temveč tudi filtriranje vse te preobilice informacij. Seveda prevajanje običajno poteka le iz posamičnega jezika v posamičen drug jezik, a kot sem poskušal prikazati v tem tekstu sta si slovenščina in češčina vendarle dovolj sorodna jezika, da je ta vloga prevajalca kot cenzorja preobilice informacij v tem primeru manjša in je prenos ob zahtevanemu enakemu doživljanju besedila lahko v določeni meri bolj neposreden. Prevod omenjenega članka je bil namenjen preizkušanju te teze, vendar je lahko o uspešnosti tega prenosa lahko sodnik le nekdo drug sposoben komunikacije v obeh jezikih. Prevajalčeva specifična vpletenost v oba teksta namreč ne omogoča objektivnega ovrednotenja prevoda.

7 Domenico Jervolino: *Hledání filosofie překladu inspirované četbou Jana Patočky*. 108–109.

Literatura

- Blecha Ivan, *Edmund Husserl a česká filozofie*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2003.
- Chvatík Ivan, »*Wie es eigentlich gewesen ist. Über Ursprung und Methode der tschechischen Übersetzung von Sein und Zeit.*« V: Cristian Ciocan, ur. *Studia phænomenologica*, Bukarešta 2005, str. 45–52.
- Jakobson Roman, »*O lingvističnĭh vidikih prevajanja*«, v: *Lingvistični in drugi spisi*, Založba ŠKUC, Ljubljana 1989, 201–212.
- Jervolino Domenico, »*Hledání filosofie překladu inspirované četbou Jana Patočky.*« V: Ivan Chvatík, ur. *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, OIKOYMENH 2009, str. 101–115.
- Komel Dean, »*Sprache der Philosophie zwischen Tradition und Übersetzung.*« V: Cristian Ciocan, ur. *Studia phænomenologica*, Bukarešta 2005, str. 225–235.
- Patočka Jan, »*Duchovní člověk a intelektuál*« V: Aleš Havlíček, ur. *Sebrané spisy 3, Péče o duši 3*, Praga: OIKOYMENH, 2002, str. 355–371.

POLITIČNO¹ IN DRUGE POJAVNOSTI:² HANNAH ARENDT

353

Koncepcija političnega Hanne Arendt se navezuje na hermenevitično fenomenologijo; politično ji pomeni toliko kot biti-v-svetu, ki je vsem skupen in označuje »človeške zadeve« ali »človeške pogoje« ter je hkrati »pogoj človeškega« načina življenja. Za razliko od humanizma torej ni »človek« ta, ki iz sebe ustvarja humani svet in ga spreminja, temveč je »svet«, človeška skupnost horizont človeškega, v in s katerim se spreminjajo tudi načini človečnosti. Človek živi politično ter je hkrati človek, za razliko od živali in bogov, ravno v človeškem svetu, v neizvornem, umetnem, narejenem svetu pomenjenja, ki je zgodovinski in končen. Ta razlika ni esencialna, ampak gradualna, ne vodi v

1 Prvotna različica članka je bila objavljena v reviji *Filozofia* 67/10 (2012) str. 805–818.

2 Poskusu "misliti politično v času politik konca političnega" bom skušala slediti po dveh poteh, izhajajoč iz tega, da Hannah Arendt politično razume po eni strani "hermenevitično", iz "biti v svetu" (*Vita activa*, Krtina, Ljubljana 1986 – VA; *Human Condition*, Chicago 1958 – HC; *Izvori totalitarizma*, SZ Claritas, Ljubljana 2003 – IT; *The Origins of Totalitarianism* (1958), NY 1973 –OT), po drugi pa "performativno" kot javno personifikacijo, maškarado (*On Revolution*, NY 1986 – OR). Pri tem se bom oprla na:

Veronica Vasterling, *Political Hermeneutics : Hannah Arendt's Contribution to Hermeneutic Philosophy*, v: Andrej Wiercinski (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, Vol.2, 2011 (571–582);

Norma Claire Moruzzi, *Speaking through the Mask : Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*, Cornell University Press, 2000.

konstrukcijo bistva človeškega v nasprotju z nečloveškim, temveč se v njej kaže, ne le vulgarni naturalizem (ali idealizem), temveč tudi vsaka kavzalna razlaga kot prezrtje ali celo falsifikacija ireduktibilnega mnoštva in kontingentnosti svetne pomenljivosti človeškega delovanja. V nasprotju z metodo naravoslovnih znanosti, posplošitvami in zakonitostmi, ki jo zahtevajo kavzalne interpretacije dogodkov in faktov, vztraja Hannah Arendt pri mnoštvu in nepredvidljivosti, novosti dogodkov, ki tvorijo zgodovinski svet.³

354

Nepredvidljivost človeškega sveta (skupnega življenja v svetu), možnost novega, opisuje Hannah Arendt kot kontingentnost. Kontingentnost dogodkov in dejanj se ne nanaša na njihovo ne-nujnost, ampak pomeni prav to, da uvajajo (inicirajo, inscenirajo) nekaj novega v svet. Nepredvidljivost, presenetljivost sveta izhaja po njenem iz natalnosti človeškega življenja in ne iz osupljive nedomačnosti domačega, ki prihaja na dan predvsem v mejnih situacijah, povezanih s smrtnostjo, mortalnostjo človeka. Kontingentnost v smislu začetnosti (ne končnosti) je specifična za človeške razmere (pogoje). Začetnost, zmožnost začenjanja na novo pa pomeni prav zmožnost delovanja. Natalnost človeškega bitja tako Hannah Arendt poveže z delovanjem kot načinom, kako politično »je«. Delovanje je treba razumeti v smislu »delovati skupaj in pojavljati se v javnosti«, prav to namreč umesti človeka v svet, mu da prostor, in hkrati odpira svet kot ta prostor med ljudmi. Iz tega izhaja njeno razumevanje svobode; svobodo poveže prav s to nepredvidljivostjo začetnosti in neobvladljivostjo dejanja samega, ki uha individualni intenci akterjev, ni subjektivna, v subjektu centrirana svobodna volja, pač pa spontanost pluralne interakcije. Svobode torej ni mogoče kakorkoli uveljaviti, zagotoviti, ampak je možna le kot akt-svobode v smislu interakcije z drugimi, pred drugimi. (Dejanje, performirano povsem iz volje posameznika in brez drugega, vsaj kot gledalca, izgine brez sledu v svetu.) Svoboda delovanja je prav v tej omejenosti z drugimi, v kateri se lastna intenca

3 Kot sedanja gibanja »negibnega sveta« kažejo: (tudi metaforično) opisovanje »pojavljanj v svetu« na način naravnih pojavov (nevihte, izbruhi) zabrisuje prav njegovo političnost; delovanje v (skupnem) svetu s tem reducira na »nemire in nered«, zgolj nesmiselno in nerazumljivo nasilje v »svoji« brezsvetnosti.

spremeni, dobi nepredvidljivo smer, je ni mogoče obvladovati, ampak se kaže prav kot dopuščanje te spontanosti, tj. svobode.

Dinamika pluralnosti, prepletenosti mnoštva perspektiv je dogajanje političnega. Vendar je ta navidez trivialna pluralnost »so-delovanja« zapletena v svojo predpostavko enakosti; vsaka neenakost, hierarhiziranje enakosti in dominacija prepreči (spontano) inter-akcijo in vodi v kon-solidacijo in stagnacijo. Če mnoštvo, tako se zdi, ravno je situacija neenakosti, v kateri se celo »skupna stvar« kaže kot »prihajanje skupaj« iz različnih perspektiv, ki jih ni mogoče izenačiti, ujet v en sam, vsem »skupen pogled«, v čem se drži potem ta predpostavljena enakost, brez katere ni pluralnosti, torej političnega delovanja. Kako v rezistenci-renitenci enemu zadržati skupno v smislu mnoštva, torej nehierarhizirane različnosti? »Prihajanje skupaj« se zdi kot skrivna formula za pridobivanje »skupnega«, kjer je so-delovanje hkrati možno in omogoča, da se človeški svet sploh pojavi. Kot skupen. Kot en svet, ne eno sveta.⁴

355

Reduciranju mnoštva na precedenčno enakost (v smislu uveljavljenega in splošno sprejetega pojma enakosti) se skuša izogniti prav z vpeljavo razumevanja kot ključnega – ich will verstehen igra vodilno vlogo v njenem angažiranju s "spreminjanjem sveta", v smislu njegove (med)človeške-politične pomenljivosti. Razumevanje je hkrati konsolidiranje pomenljivosti in odprtost za novo, za "šok izkustva", je zmožnost-pripravljenost za sprejemanje novega, često nedojemljivega, šok nerazumljivega v razumevanju, ki sploh šele naredi razumevanje za razumevanje, ustrezno kontingentnemu karakterju fenomenov sveta kot odprtega, tj. javnega-političnega prostora. Kar bi lahko povzeli s

4 Zapletenost te formule prihaja trenutno na dan v nič bolj transparentni "zmešnjavi" liberalističnega prizadevanja za osvoboditev žensk v "neliberalnih okoljih", ki vztraja pri univerzalni pravici žensk, sodelujoč pri normaliziranju seksualnosti iranske populacije kot ga forsirajo neoliberalne, neokolonalne in geopolitične agende, a noče ničesar vedeti o tem, da Iran ravno ni nobena izjema, ki ne sodi v ta svet, ampak je prav s tem discipliniranjem in normaliziranjem državljanov – povsem moderna država, ki (kot je pokazal Foucault) obnašanja posameznikov in skupin ne guverkira le prek državnega aparata, temveč vključuje tudi načine obvladovanja prek nevladnih teles, ekspertov, zaščit ...

"Skupni svet" in "pravico vseh do mesta v njem" Hanne Arendt govori potemtakem proti univerzalizirajočim diskurzom, ki predpostavljajo tišino (drugega, tretjega) sveta brez sveta, torej proti enemu, ki se postavlja kot eno ali nič.

“fenomenološko formulo”: izkustvo/razumevanje novega je (možno le kot) novo izkustvo/razumevanje.

“Tiranijo logičnosti”, “proti kateri ne stoji nič, razen ogromne sposobnosti ljudi, da začnejo nekaj novega”, primerja z “zunanjo tiranijo”. “Svoboda kot notranja sposobnost človeka je identična s sposobnostjo začetka, prav tako kot je svoboda kot politična realnost identična s prostorom gibanja med ljudmi.” (IT, 569sl.) “Samoprisila ideološkega razmišljanja”, ki “poruši vse odnose z resničnostjo”, deluje kot anestezijska novoga, nezaslišanega v slišnem, kjer se zadetek realnosti in šok izkustva ne čuti več. Reducirati neznano na znano, asimilirati novo se pravi prav “razložiti proč” kontingentno s pomočjo konceptualnih okvirov, ki reproducirajo sami sebe v smislu konsistentnega znanja, stran od razumevanja, ki nas postavlja v svet.

356

Ne gre za vprašanje spoznanja, ali je, kaj je, zakaj je, ampak, kaj pomeni, da je, ki že izhaja iz “izkušnje”, da zavedanje ne osvobaja in transformira situacije, ki ga producira. Fakti so invencije človeškega delovanja, vendar Hannah Arendt izpostavi prav neintencionalno in nepredvidljivo kontingentnost in pluralnost v človeškem delovanju. Produkcijo faktov in realnosti znotraj diskurzivnih praks torej Arendtova “ošibi” s poudarjanjem neobvladljivega momenta novega, ki ga ni mogoče ujeti v vladajoči režim znanja. Ta poudarek nasloni na razliko, ki izhaja od Aristotela, človeški svet, ni stvar ustvarjalnosti-produciranja, poiesis, ampak prav političnega delovanja, praxis, ki ravno ni produktivno, ne privede do končnega izdelka in ga tudi ni mogoče meriti na način, “kaj bo (prišlo) iz tega”. Fakti so stvar delovanja, treba jih je izbrati; uvedba novih faktov, ki izzivajo uveljavljene okvire razumevanja, ni toliko boj razumevanja s samim seboj kot je (glede na politični-javni kontekst razumevanja kot “razumevanja-v-svetu”) spopad za najboljšo predstavo. Iz neločljivosti fakta in interpretacije, a hkrati razlike, izhaja skupnost sveta, ki ni konsenz, sporazum, enotnost, temveč ravno mnoštvo perspektiv, nesporazum – in prav v tem obstaja ta svetovni teater. Deliti si skupni svet ima pri Hanni Arendt smisel politične drame, s klasičnim agonalnim momentom (in “usodnim nerazumevanjem”, kjer se vsaka “pripravljenost na razumevanje” in “stapljanje horizontov” izkaže v svoji končnosti).

Tako bere N.C. Moruzzi njen koncept političnega delovanja (izven

hermenevtične filozofije) kot performiranje, uprizarjanje javne osebe. Problem specifičnosti političnega delovanja (ki posameznika postavi v skupni svet in človeško opredeli kot politično) se pokaže, ko klasično opozicijo med javnim in zasebnim s takorekoč konstitutivno nepolitičnost zasebnega (HC) prepozna v formah socialne identitete (OR) ter meni, da je prav politiziranje teh domnevno apolitičnih danosti (spolne in razredne, ne pa tudi rasne-etnične-religiozne) v modernih socialnih gibanjih vzrok izgube političnega prostora svobode (ki v konsekvenci privede v totalitarizem). Politizacija sicer nepolitičnih identitet, vdor zasebnega v javno odpira vprašanje konstruiranosti teh form »zasebnega« – vprašanje politik socialne moči, ki te oblike »neizbežne danosti« proizvajajo kot neizbežno danost – če sledimo njenim lastnim izhodiščem, da natalnost pač vedno že pomeni prihod na svet, torej imajo tudi povsem fizične danosti ta pomen znotraj sveta in niso nič naravnega, biološkega (zunaj naravoslovnih, bioloških znanosti in politik).

Če očitek, da je njen pojem političnega abstrakten,⁵ spodbijajo prav njene analize vzvodov moči definiranih zgodovinskih okoliščinah, ostaja kontradikcija (navidezna ali ne) med političnim in socialnim v nekakšnem (post) transcendentalnem paradoksu, kjer se življenje v svetu hkrati kaže kot brezsvetno in zunaj sveta, ki je vsem skupen. Razliko med javnim in zasebnim, svobodo in preživetjem, poskuša sicer misliti skupaj ravno v zanj ključni natalnosti kot razliko med začetnostjo in danostjo, spreminjanjem in nespremenljivostjo, kjer pa slednje zopet igra vlogo nekakšnega političnega »ostanka«. Ob sedanjih gibanjih, ko je »ogroženost samega preživetja« motivirala ljudi, ne da gredo

5 Seyla Benhabib, *Pravice drugih: Tujci, rezidenti in državljani*, Temeljna dela, Ljubljana 2010. (*The rights of others. Aliens, residents and citizens*, 2004.) vidi problem v tem, da abstraktnost »pravice do pravic«, torej do »vključenosti«, do »mesta v svetu«, ohranja abstraktnost drugega in postane – »pravica do izključenosti« (kar je že problem »obstoječih« »univerzalnih človeških pravic«). Čeprav je kritika upravičena (pravice morajo biti konkretne, zagotovljene politično in pravno, da bi to bile), preganja njo samo: zakaj bi bile pravice enake, če ljudje niso enaki. Paradoks ČP pravic je prav to, da »ščitijo« človeka brez pravic, golo življenje, v katerem ni nič človeškega (v življenju, ki naj bi bilo najvišja vrednota, »v abstraktni goloti človeškega bitja« ni »svet našel nič svetega«, OT, 299 – ko ni človek nič drugega več kot samo še človek, ostane brez človeških pravic).

po »kruh«, ampak prav po »svobodo in človeško dostojanstvo«, se postavlja vprašanje, ali njen opis pojava golih teles v javnosti in nasilja v analizi francoske revolucije (OR) ne spregleda, da je ta gola telesnost ravno politična maska. Še več: ali morda ta politična »drugost« boja za golo preživetje (izključenost iz političnega prostora svobode, redukcija na reveža, zmožnega zgolj dejanja resentimenta) ni nič drugega kot maskiranje nasilja in resentimenta vladajoče politike »konca političnega«, ki sili igrati vlogo reveža kot avtentično pozicijo (v smislu hipokrizije, kot jo razume H. A. in onkraj nje). Kar sproža (ustrezen ali ne) pomislek, kako »revščino« sploh razumeti, ali zvedenost na nujo preživetja in nič več (kjer je preživetje ravno ogroženo) ni nevarno blizu animalizaciji socialno depriviligiranih, kjer ti sicer niso povsem brez sveta, so pa ubožni na svetu.

358

Javni prostor svobode, ki transcendirata zasebno domeno nujnosti, je za Hanno Arendt tako pomemben, da, se zdi, skoraj opravičuje vsako telesno izključenost. Ne le fizično nujnost, pač pa tudi tudi silo in nasilje hišnega despotizma, ki jo povezuje (upravičuje) z nujo telesnega preživetja. Tudi politično je utelešeno; a očitno so nekateri načini utelešenja manj telesni; v odprtem prostoru javnega delovanja se telo bolj svobodno giblje kot v pridelovanju in izdelovanju zaprtega doma (skoraj podobno kot je gibanje duše v primerjavi z omejenostjo telesnega gibanja). Garaško telo sicer ni moderno golo telo (celo sužnji v antiki so še vedno pripadali človeški skupnosti, njihovo delo je bilo potrebno, OT, 439⁶). Pojavitev golih teles, gola fizična prezenca je moderni pojav, kjer je videti, da

6 Sužnji kot delovna sila so »nevidni in vseprisotni« samo v grško-rimski antiki. Vprašanje suženjskega dela (ali ženskega), ki kot »boj za preživetje« ne sodi v politični-javni prostor svobode in enakosti, je, ali ni to delo nesvobodno preprosto zato, ker je prisilno delo, ne po naravi, ampak po »pogodbi« (zato se s koncem »sužnjelastništva« ne konča, prav v tem tudi je največja spornost te »zgodovinske« oznake). Hannah Arendt obrne zgodbo o »izvirni družbeni pogodbi«, ki skuša razložiti in legitimirati, zakaj ljudje, ki so rojeni enaki, živijo v politični neenakosti; človeškost in enakost je po njenem prav politična, izhaja iz življenja v skupnem svetu in je tudi rojstvo treba razumeti kot prihod na svet, v človeško skupnost. Problem hierahije človeškega se skriva v zasebnost preživetja, kjer socialne razlike izgubijo politični značaj, se kažejo celo protipolitične; »zadrega« je, da to »umikanje z dnevnega reda« ne pomeni konca socialnega vprašanja, ampak proizvede konec političnega: pojavljanje vse večjega števila nezakonitih, zgolj privatnih ljudi, prepuščenih milosti ljubezni, ki ga v svojih analizah totalitarizma sama izpostavlja.

garanje ničemur več ne služi, da je nepotrebno in tehnologizirano. Brez edine smiselne dejavnosti, ki jo je imelo in prek katere mu je pripadalo mesto v svetu, je telo v svoji naturalnosti (ne v načinu gibanja v svetu, teatričnosti) reducirano na golo telesnost, na biološke funkcije, brez prostora, kjer gibanje ni več mogoče. Apolitičnost teh golih teles ni več zgolj v njihovi reproduktivni fizikalnosti, ker sploh niso več v gibanju preživetja, kakor skromno že to gibanje je, ampak so samo še material politike konca političnega.

Problem je tale: --zdi se, da se telesnega (in z njim povezane nujnosti) pač ne da osvoboditi (torej mora to ostati zunaj političnega prostora svobode); – svoboda političnega ne more biti osvoboditev od telesa kot ječe (prednost drugosti rojstvene danosti pred lastno mortalnostjo, ki jo poskuša zastopati proti filozofski tradiciji, je ravno v tem). Vprašanje emancipacije telesnega, ki je ni mogoče zastaviti kot problem politične emancipacije, se izkazuje kot problem same te emancipacije: politična emancipacija predpostavlja najprej emancipacijo političnega; politični prostor svobode ne izhaja iz akta svobodne volje (in pohaja v nejevolji, resentmentu), zato mora misliti proti tej (liberalni) tradiciji svobodne volje (in izbire) k svobodi kot gibljivosti, ki predpostavlja odprt prostor gibanja. Emancipacijo je treba razumeti kot odprtje sveta in kot to odprtost (možnost pojavljanja, tj. mesta v svetu in prostega gibanja v njem), ne osvoboditev človeka (od sveta). Pri čemer se sama ta možnost spremembe (ki jo emancipacija kot osvoboditev predpostavlja) in delovanja odkloni od Kantovega koncepta kljubovanja subjekta svoji lastni podvrženosti (kjer habituirana vrlina ravno ni moralni akt, ampak nekritični konformizem), ki zadene na normativno razumevanje same kritike, in spravi v ospredje Aristotelov model performativnosti (kjer prevzeta forma obnašanja, način življenja formira življenje tega, ki jo prevzame; hkrati življenje te forme, konformizem, bolje – »performans«, modificira formo, ki se ji podreja, jo »uprizarja«). Kar pomeni spremembo v razumevanu same spremembe in (možnosti) spreminjanja.

Če se vrnemo k vprašanju (ne)možnosti političnega nekoliko podrobneje ... Hannah Arendt po eni strani (sklicujoč se na klasično razliko med javnim in zasebnim) argumentira, da je politično prav očiščeno sleherne zveze s socialno identiteto; po drugi strani pa njene lastne analize »zgodovinskih razmer« kažejo,

da politično delovanje ravno ni razločljivo od dejavnikove socialne konstrukcije. V pisanju O revoluciji (OR) socialno definira kot čisti naravni esencializem, ki s svojo fizičnostjo ogroža krhko gradnjo političnega sveta. Ker je resnica političnega performativna (in ne esencialna), teaterska maska ponuja metaforo politične »persone«: »Maska (persona) kot taka ima očitno dve funkciji: skriti mora, ali bolje, nadomestiti igralčev obraz in izraz, toda na tak način, da glasu omogoča zveneti, se glasiti skozi. Skratka, v tem dvojnem razumevanju maske, skozi katero prihaja glas, je beseda persona postala metafora in je iz jezika teatra prišla v legalno terminologijo.« (OR, 106–7.)

360

Zahtevanje avtentičnosti, razkrinkavanje zunanjega videza, zgolj pojavljanja in prikazovanja osumi in izda dramatično resnico performansa in prezentacije kot lažnega pretvarjanja. Problem pa je prav ta pretenzija po avtentičnosti, bistvu v nasprotju z performativno, javno. Francoska revolucija po njenem dokazuje, da je socialno vprašanje utelešeno, namesto da bi bilo reprezentirano (cilj mase, ki se pojavi na ulicah, je privatna sreča, razumljena kot zadovoljitev telesnih potreb, ne svoboda). Za razliko od natalnosti »človeških pogojev« (HC), kjer je tudi (privatna) »danost« življenja vzeta (načeloma) pozitivno (in v korelativni razliki z »iniciativnostjo« javnega delovanja), je socialno vprašanje (OR) fizikalizirano, feminizirano, naravna sila brez jezika, zunanja grožnja političnemu prostoru, brez asociacije z natalnostjo in začenjanjem. To materialno telo ni več garaško, v pohodu žensk na Versailles se kaže zgolj vsemogočna prezenca, ki negira reprezentacijo. Vseprisotna nevidnost! Zasebnih žensk. Politična drugost, vpeljana prek pregovorne figure ženske drugosti (esencialno-fiksno brez zgodovinske samoreprezentacije in možnosti spreminjanja). Sama ta »ženskost« brez hlač ni razumljena kot neka vrsta samo-reprezentacije, ampak kot telesna prisotnost v javnosti, in po analogiji z njo so vse forme socialne identitete (ki jih telesno povsem definira) vzete kot dovršena bistva, ki se ne morejo pojavljati, performirati. (Če politično je samo-reprezentacija, je možnost političnega torej prav problem možnosti te samo-reprezentacije: ne le, kako priti do glasu, temveč, kako se ta glas personificira, kot kdo govori ta, ki ima glas; kateri način govorjenja performira, kateri diskurz konsolidira, ko vsakokrat govori na svoj neponovljiv in nepredvidljiv način.)

Konstrukcijo tega antipolitičnega bistva, te politične drugosti, je mogoče re-politizirati le, če se te fiksne identitete izkažejo kot socialna maskarada. Kljub konservativnosti teh »vlog«, »druge narave«, so navade vendarle prav nespremenljivost stalnega spreminjanja (v podobnem smislu kot pomeni izkustvo ali razumevanje hkrati »deliti izkušnje, razumevanje« in postavljenost pred izziv ali zahtevo še neizkušenega in nerazumljivega, čeprav gre »zgolj« za novost tega, da nekaj izkusimo na lastni koži). Že ponavljanje, ki vloge konformira, jih hkrati transformira, ustvarja ta odmik neponovljivega, novega, je torej v ireduktibilni iniciativnosti, ki je ni mogoče predvideti, obvladati, zvesti na staro, o kateri sama govori (prek Avgušтина – podobno kot Kierkegaard) kot o natalnosti življenja, ki je že kot dano – dogodek novega. Ne gre za regresijo v esencialno, nasprotno, konsolidira prav to, kar ni nič solidnega, temveč se že s samo konsolidacijo, potrjevanjem, podrejanjem spreminja, subvertira. Domnevno zavetje doma izhaja prav iz tega, da ima to vlogo zavetja, ki amortizira nepredvidljivost novega. Maska v dvojnem smislu: skrivanja in reprezentiranja sebe, je že ta dvojnost natalnosti (zasebnega in javnega), potemtako zasebno je del maskarade, ne njeno nasprotje. (Novoveški koncept svobode kot emancipacije od tradicije in tradiranih form se je iztekel v reprezentiranje lastne liberalistične tradicije kot moderne nasproti vsem ostalim kot zaostalim. Najdaljša in najbolj prepoznavno tradicija te politične drugosti sega od orientalizma do islamofobije.)

361

Kako naj se tradicionalno izključeno reprezentira znotraj politične sfere? Prvič, če to ruši samo predpostavko obstoja političnega prostora. Drugič, če je sama predpostavka nepolitične drugosti znak omejenosti in zaprtosti prostora, ki naj bi omogočal pojavljanje in prihajanje skupaj. Ali ta razlika, če jo razumemo kot hierarhično binarno opozicijo med zasebnim in javnim, ne zakrije, da je to odprtost treba vedno znova izboriti, saj ravno ni dana, ampak prav inicirana v političnem delovanju, da je torej način odprtosti-zaprtosti vselej zgodovinski.

Pojav totalitarizma je, kot v svojih analizah sama ugotavlja, pojav »brezpravnosti«, izključenosti iz sveta, ki označuje brezsvetnost le-tega, torej predpostavka obstoja javnega ne more biti izključitev zasebnega, saj prav izključitev, depolitizacija ustvarja to nespremenljivo, nevključljivo enkratnost življenja, ki je lahko adekvatno obravnavano le v intimnih, družinskih odnosih.

Reduciranost na raso (ali spol) pomeni odrekanje pravice, da se pojavi kot politična oseba. »Dopuščanje«, da se pojavi kot črnc v belski skupnosti (ali kot ženska), je tako nedopuščanje pojavitve, vendar redukcija na negibno, nespremenljivo drugo ne pomeni, da ta skrajšanost-privativnost avtentično obstaja pod ali za vlogo, temveč pomeni prav redukcijo na to (konvencionalno) vlogo. Reprezentiranje drugačnosti v javnosti je torej znak konvencionalnosti (igranje vloge drugega, npr. Orientalca), in obratno, reprezentiranje konvencije, konservativno podrejanje normi je (lahko) subverzivno (npr. tradicionalne poroke homoseksualcev; ponovno pokrivanje žensk). Še več, to, kar naj bi bil ogrožajoč izbruh zasebnega v javno in kar se običajno označuje kot nered in celo kot nesmiselno nasilje, (lahko) pomeni omalovaževanje dolgotrajnih političnih prizadevanj (kot se kaže in prikazuje »nedavno dogajanje v regiji«) – torej prav nezmožnost razumevanja novega – kot novega razumevanja (političnega), prepoznavanja in sprejemanja spremembe, ki se je že zgodila, nedopuščanje in anestetiziranje »šoka izkustva« (pri čemer to zvajjanje na kontinuiteto, vztrajanje pri drugosti, ni stvar »brezinteresnega opazovanja«, ampak je kot »nerazumevanje v svetu« prav politično, torej v funkciji nedopuščanja spremembe, ki se je že zgodila, ima smisel »kontrarevolucije«, če naj uporabim ta, koncu zgodovine neprimeren, nes(p)odoben izraz).

362

Dvojnost tega biti-identificiran-kot-nekdo, neidentičnost identitete kaže, da ne gre za bistvo, ampak za konstituirano vlogo, ki je performativna, se tradira ravno s performativno in se z njo tudi istočasno spreminja, na novo postavlja. Če je inovativnost Hanne Arendt prav izpostavitve te performativnosti političnega, se njeno perpetuiranje kaže predvsem v zožanju iniciativnosti na politično delovanje, natančneje, osredotočenost samo nanj. Kljub temu, da delovanja ne razume kot aktivizma, ki izhaja iz suverene volje subjekta, ji življenjske »danosti« kot momenta biti-po-drugem ne uspe povsem »osvoboditi« njegove »podrejenosti«, predpolitičnosti. (V svoji heterogenosti je sicer pogoj politične pluralnosti, torej je predpolitično v smisu neločljivosti od političnega, a hkrati v razliki z njim; ali ta ošibitev v razliko naredi zaprti prostor fleksibilnejši? Ošibitev izhaja iz poskusa misliti nasprotje javnega in zasebnega skupaj kot natalnost in pomeni, da se kljub svojim analizam pogojev, v katerih je ogrožena sama možnost

pripadanja človeškemu svetu, ni pripravljena odreči politični perspektivi in vztraja prav pri humanizmu neločljivosti zoe in bios.

Če je nepojavljivost nekvalificiranega golega življenja skrito ozadje možnega pojavljanja in javne predstav(itv)e tako, da pojav golega življenja v javnosti pomeni konec političnega teatra, potem problem ne-političnega ni ta dvojnost, ampak ravno ukinjena dvojnost. Vsaka interpretacija političnega pomena demosa bi morala (kot opozarja Agamben) izhajati iz tega, da izraz označuje tako politični subjekt kot izključene, oder in zaodrije.

V totalitarizmu so vse možne identitete vzete kot vpisane v telo. Hannah Arendt zoperstavi politično delovanje utelešeni identiteti (socialne identitete, definirane s svojo fizikalnostjo: razred in spol, morajo biti izključene iz politične participacije, če naj politično življenje izpolni svoj lastni potencial, izjema je rasno-etnično-religiozna identiteta, ki jo jemlje kot politično). Politična samoreprezentacija (skozi govor in delovanje) in izključitev nasilja (kot ne/protipolitične fizikalnosti, drugosti; kjer je drugačno samoreprezentirane vedno mogoče interpretirati kot nepolitično nasilje) predstavlja njeno teoretsko shemo. Nemo telo (reprodukcije) je premeščeno in nadomeščeno z »osebo« govora in delovanja. Njen koncept političnega je samoreprezentacija med enakimi, nadej je prepoznavne javne persone in skrivanje privatnega življenja, svoje domače identitete. Svoboda je iti-ven (iz hiše). Skupni svet kot skupna tla srečevanja vseh, ki imajo sicer različne lokacije v njem: biti viden in slišen od drugih ima svoj pomen v tem, da vsak vidi in sliši z drugačne perspektive (HC, 57). Vendar ta politična drama, kot kažejo njene analize izvorov totalitarizma, izgublja tekmo za naboljšo predstavo.

Transformacija privatnega (temne nujnosti) v socialno (konformizem) ji pomeni masovno javno reprezentacijo, ki to individualno dislociranost »socializira«, pluralnost političnega pa poenoti v politiki družbene regulacije (HC, 40–43). Podružbljenje uniči duh političnega, individualno iniciativo prav s tem, ko domena fizične nujnosti postane uniformni amalgam socialnega. S tem izgine prostor za odrom, iz katerega se pojavljajo nastopajoči v javni predstavi. – Toda, nekateri, ki delajo v zaodruju, se nikoli ne pojavijo. Izključitev iz javnega življenja teh, ki živijo fizično nujnost, presega razliko med javnim in zasebnim

življenjem posameznika in pomeni prav utelešenje socialnih razlik, ki pusti videti samo »privatno iniciativo«. S poudarjanjem fiksne, stacionarne fizične identitete postavlja tako pod vprašaj distinkcijo, ki jo je načrtovala. Kako, da so nekateri konfinirani v svoja telesa, drugi pa so sposobni začasno pustiti svojo fizično utelešenost za sabo? Kaj ta utelešenost pomeni v primerjavi s prejšnjo lociranostjo. Kako lahko nekatere socialne identitete ohranijo svojo fizično utelešenost celo v političnih telesih, ki so nadrejena. Ali ne sama ta zahteva po transcendiranju telesa (fizične nuje preživetja) v političnem življenju telesu jemlje prostor gibanja, gibljivost ter mu daje smisel biološke zaprtosti, ujetosti v telo (ne več bolj gibljive duše v manj gibljivo telo, ampak gole telesnosti v napačno telo).

364

Ali liberalni model dopušča večjo iniciativo, večjo javno mobilnost kot socialni, kjer ima vsak svoje mesto? Ali pa je ta razlika sama del širše liberalne sheme, ki ne dopušča drugačnega razumevanja političnega in svobode (na eni strani in pravičnosti in varnosti na drugi) ravno zato, ker ne dopušča političnega in svobode »drugega«?

Svoboda bi morala biti prav vmes, zmožnost transgresije splošne konvencije, ki determinira in narekuje socialno identiteto kot nepremakljivo. Javno delovanje v smislu zgolj performiranja javne maske je prav v tem, da niti grški junaki niso nikoli to, kar naj bi bili, ne obvladajo svojega delovanja, zato je njihovo dejanje vedno drama, »škandal«, javno razkrinkanje tega, kar naj bi ostalo skrito: prenašanje meje, osvoboditev.

N. C. M. vidi ključ v razumevanje javnega delovanja kot maškarade, ki omogoča videti pluralnost samega sebe in pluralnost sebe z drugimi in s tem samoreprezentiranje z zavestjo lastne kontingence – pluralno samouprizarjanje v pluralnem svetu. Tako je mogoče rešiti svobodo delovanja pred eno samo vlogo, ki je večja od življenja samega, subtilnega discipliniranja običajnega življenja in determiniranostjo socialnega polja. Rešitev torej ni v izključitvi esencionaliziranih identitet, ampak v dekonstrukciji te njihove apolitične in protipolitične esencionaliziranosti, ne teles, ampak utelešenih bistev. Natalnost s svojo dvojnostjo, podvojenostjo, pluralnost vsakega kot danega in predstavljenega, enega in mnovega.

Vprašanje je, ali množstvo samoreprezentacij, sprejemanje lastne pluralnosti,

ki »nas« verjetno res osvobaja ene same (velike) življenjske vloge in omogoča bolj sproščeno delovanje, gibanje v svetu, sprosti tudi sam prostor gibanja in problematično aktualnost »pravice do pravic«, ki jo skuša Hannah Arendt zoperstaviti politiki vse večje količine ilegalnih ljudi, reši njene abstraktnosti. Ali celotna transnacionalna migracija postavlja pod vprašaj obstoječo politično geografijo, ki daje prednost stalni naselitvi in »avtohtonemu« prebivalstvu, ali pa jo ravno utrjuje in se sama loči na »mase izkoreninjenih« in teh, ki spadajo v režim »prostega pretoka ljudi«.

Problem »skupnega sveta« ni, da ne obstaja, ampak da je nemožen. Pravico do pripadanja človeški skupnosti ali do mesta v svetu je treba zato šele izboriti skozi nemožnost razumevanja, torej skozi »šok«, ki pride »kot od zunaj« in premakne lastno v »zadetosti z drugim«. Vendar se tu izkaže, da vprašanje, kaj mora ostati skrito, da bi bil svet kot (skupni) politični teater možen, ni le vprašanje hipokrizije (pretvarjanja z avtentičnostjo, kot jo razume H. A.), ampak prav vsiljevanja lastne prezentacije, da bi druga ostala skrita. Morda je najbolj daljnosežen poskus Hanne Arendt prav poskus razumeti svobodo in osvoboditev iz svobode in osvoboditve sveta v smislu vsem odprtega prostora gibanja in mesta v njem. Svoboda kot možnost gibanja in z njo povezana enakost »prihajanja skupaj« se tedaj najprej kaže kot osvoboditev fiksnih identitet.⁷

Toda prav daljnosežnost njene misli, ki se potrjuje kot misel-v-svetu, preganja tudi njo samo. Tako v analizah imperializma (OT) pronicljivo ugotavlja, da je rasistična politika v kolonijah naposled zadela samo Evropo (in pretresla svet prav zato, ker je mirno prezrl, kako se pripravlja), vendar potem njo samo zanima samo ta center, ta »kolonializacija« Evrope, medtem ko nadaljuje tradicijo pripovedovanja o Afriki, namesto da bi govorila proti njej. (Temno ozadje, ki omogoča nastop »moderne liberalne tradicije« – dokler se nenadoma ne prikaže

⁷ Problematičnost teh identitet ni le v tem, da nihče ne živi preprosto kot, recimo, »ženska«, temveč vselej s kompleksnimi in prepletenimi identitetami, ki niso univerzalne, absolutne in stagnantne. Kategorija »ženske« ni le »dvojna vez« – ujeta med zahodne imperialistične agende in domačo patriarhijo je »ženska« že reducirana na »žrtev« (kot je opozorila Spivak), oropana vsakega delovanja, torej prav njeno delovanje, njena politična oseba postane s to redukcijo nevidna.

na odru in uniči predstavo?) Čeprav citira Conrada (Srce teme OT, 190), kako si rasist ne more pomagati, da ga ne bi pestil dvom, če niso dehumanizirani objekti njegovega početja morda vendarle ljudje, torej je celo za rasista rasizem nestabilen konstrukt, vseeno govori o degeneraciji evropskih naseljencev v Afriki, ki je v tem: »da se obnašajo kot del narave«, »da niso ustvarili človeškega sveta«, da so postali, skratka, kot črni Afričani (OT, 192). Zakaj v tej »naravi« in »naravnem stanju« ne prepozna konstrukta? Zakaj v tej »nehumanosti«, »nepolitičnosti« ne vidi iste dehumanizacije in depolitizacije ter »brezpravnosti«, ki je zadela plemena znotraj Evrope? Zakaj govori o degeneraciji belcev v Afriki? Rasa(narod) je edina socialna identiteta, ki zanjo je politična. Kaj torej »črnce« povezuje z »ženskami« in socialnimi zahtevami, ki so po definiciji grožnja političnemu. Suženjsko delo? Ali je brez pogleda drugega možen drug pogled, ali je šok izkustva možen v formi samoafekcije? Nočem trditi, da je možno to kontinuiteto nemožnosti skupnega sveta preprosto prelomiti, menim, da bi bilo treba gledati, kaj jo dela konceptualno možno, zaželeno, ji daje mandat, vključno s vsakdanjo politično prakso, ki omogoča in hkrati disciplinira izkustvo političnega in same možnosti političnega delovanja kot iniciativnosti, začetnosti nečesa, česar še ni bilo (kar je v tej nepredvidljivosti nezaželeno?).

Pravica do »pojavitve v javnosti« (za razliko od »obstoječe« svobode govora) prav skozi »rojstveno danost« (singularnosti in nevključljivosti), tako se zdi, vendarle napotuje možnost delovanja tudi na drugo stran (aktivizma v ozkem smislu), na problem dopuščanja pojavitve, na »svobodo poslušanja«. Minimalna odprtost skupnega prostora in s tem možnost delovanja (govorjenja) bi tedaj vključevala vsaj enega gledalca-poslušalca -- pričo, če naj tako delovanje pusti sledi v svetu. Vendar vprašanje ostaja, kje naj priča in koga naj prepričuje, če univerzalni interlokutor ne obstaja in smo samo še s svojimi »dialekti« med sabo.

Centralni pomen javne sfere za moderno (sekularno⁸) liberalno družbo (svobode mišljenja in govora) pomeni sistematično izključitev različne vrste ljudi oziroma tipov zahtev (od žensk, ljudi brez lastnine, religioznih manjšin na

8 Če pritegnemo tu nekatere razmisleke Talala Asada, *Formations of the Secular ; Christianity, Islam, Modernity*, Stanford UP, 2003.

začetku, do ekstremistov in tujih agentov kasneje, da o teroristih ne govorimo) iz kvote sprejemljivih-legitimnih zahtev, ki se jih tolerira. Javna domena tako ni preprosto forum racionalne diskusije, ampak ekskluzivni prostor, ki je nujno (ne zgolj kontingentno) artikuliran z močjo-oblastjo in torej »dobro voljo« drugih in »milostno voljo« enih.

Svoboda govora zahteva svobodo biti slišan, brez katere »govorjenje, ki ima nek smisel«, »ki deluje« -- ni mogoče. Ti performativni pogoji niso enaki za vse, ker je javna domena vedno že oblikovana v prestabiliranih mejah. Torej ni instantne javne sfere svobode. Uvajanje novega (iniciativnost) lahko – in morda mora – privedi do razpada obstoječega, da bi sploh bilo slišano in razumljeno. Novo govorjenje-delovanje zadene na gramatiko in avtoriteto obstoječega, torej je sila-nasilje, ki dislocira svet, v katerem skupaj živimo. Kako naj dobi dovoljenje, odprtost za tak vpad.

Moderni pojav družbe, organiziranega zasebnega prostora, omogoči državi pregled in nadzor ter omejevanje nekaterih praks in prepričanj na prostor, kjer ne ogroža politične stabilnosti in svoboščin državljanov, gradi na partikularni koncepciji sveta (naravnega in socialnega). Svoboda kot (»naravna«) suverenost človeškega subjekta predpostavlja, da je moč-nasilje (in trpljenje) zunanja in represivna za proaktivni subjekt, ki želi oponirati tej (reaktivni) moči in se osvoboditi te svoje podvrženosti in trpnosti. Avtonomni subjekt deluje iz neke dobro skrite notranje volje ali zavesti, ki je nekako ušla dominantnim kulturnim normam, pravilom, predpisanim obrazcem, ki je niti kultura niti politični režimi moči ne more nikoli konsistentno in totalno determinirati, disciplinirati. Rezistenca in deviacija je normalna za človeka, toda to izzivanje (vedno že ambivalentne) norme se zlahka izkaže kot asocialnost in patologija, ki se akterju ne pusti izmuzniti med naravo in navado, in vendarle naj bi ti dve ne bili »totalno determinirajoči«.

Paradoks osvoboditve zunanje kontrole s podvrženjem notranji samokontroli – osvobajajoča in vedno budna zmožnost obvladovanja lastnih intencij – metafizični poskus definirati svobodo kot sposobnost kreiranja samega sebe in zgodovine, predpostavlja ravno svet konstantnih gotovosti in ne svet kontingentnih možnosti sodelovanja. Če delovanje torej zdaj ni več

konceptualizirano v terminih individualnega samoobvladovanja in rezistence, ali utopične zgodovinske osvoboditve, kako naj ga razumemo? Interakcija je prav v razliki z intencijo posameznikov, ki delujejo skupaj; intersubjektivnost je agent, ali je subjektiviteta? Ali se mora reprezentirati, se kot spontano gibanje šele konsolidirati v politični reprezentaciji. Reprezentiranje kot odsotnost in prisotnost v istem času (re-prezentnost) ali kot teaterska reprezentacija, govorjenje za nekoga, v imenu nekoga, ki je odsoten. Kot razširjen subjekt, ki ne zaobsega vseh v enem, ampak kot prepuščenost drugemu (ki svoj glas in telo posoja drugemu).

368

Ali je trpljenje in njegovo trpnost, singularno »danost«, mogoče reprezentirati? Ali je nesmiselnost trpljenja mogoče interpretirati? (Ali je glasba način, kako je mogoče biti v bolečini skupaj, torej v nečem, kar ravno ni skupno, ki ne konstituira skupnega jezika, a vendarle ubere in problematizira neznosno nujno njene privatnosti.) Vztrajanje pri privatnosti trpljenja lahko pomeni zanikanje trpljenja drugega (ne le da je izkustvo trpljenja predjezikovno, tudi če je lingvistično določeno, ostaja izven govora-delovanja in poslušanja-razumevanja v svoji nesmiselnosti, brezsvetnosti) ter mora šele iskati, ne le mesto v jeziku, pač pa tudi v telesu; ne le da nima besed, predvsem nima občinstva, javnosti, ki bi hotela to poslušati.

Naposled morda »živo telo« (ki ni le utelešenost, ampak tudi vduševljenost nekoga) morda ponuja možnost misliti samo trpljenje (izven okvirov binarne opozicije pasivno-aktivno, podrejenost-svoboda) kot to, kar ne le zahteva delovanje, ampak je že samo v sebi delujoče. Sprememba tu ne izhaja iz akta, pač pa je ravno v habitualizaciji, performiranju normalnosti (podrejanje formi kot formativno in hkrati transformativno). Tisto, kar pride pri tem na dan je, da okoliščine, skupni svet konstituira možnost delovanja (ne zgolj nasprotno) v svetu, kjer se okoliščin ni mogoče osvoboditi, se od njih emancipirati, ne zaradi pasivnosti in nesamozavesti, pač pa, ker je delovanje in transgresija ravno v teh okoliščinah –človeška (prav v odločnosti že odločena, ojdipovska akcija). V svoji spontanosti vedno že zapletena v spontanost sveta.

Agonalna ne-suverenost (z breznom totalnega nasilja v sebi) in politična agonija Hanne Arendt, pride do vprašanja političnosti (principielno) ne(proti)

političnega, drugosti političnega; metaforo predstavljivosti nepredstavljivega (singularnega, »nespremenljive« in »nesprejemljive« danosti) morda bolj kot teaterska maska ponuja film in njegovi načini prikazovanja odsotnosti, izbrisa (kot prikazovanje tega, kar se ne kaže, ustvarjanja videza, ki »nima ničesar zadaj«).

Naposled, »iniciativnost« 2011 (za razliko od 1989) je morda ravno v tem, da nima zemljevida z že zarisanimi potmi in voditeljev, nobene obstoječe norme »svobodnega sveta«, h kateri pelje, ampak začenja prav z vprašanjem po možnosti političnega kot odprtega skupnega prostora. (Prepuščeno, seveda tistim, ki vedo, kako institucionalizirati spremembe, distribuirati red in nasilje, morda ponuja priložnost za nove oblike (razumevanja) transnacionalne solidarnosti, nove načine povezovanj in »osvobajanj skupnega sveta« in s tem politično iz agonije (njenega konca) vrača nazaj k njeni (začetni) agonalnosti, kjer bi bilo treba najprej izboriti drugačno (razumevanje) pojavljanja in javnosti. Premik teh okvirov »samoumevnosti« (zahodne) liberalne tradicije, ki nima alternative je dosežek »arabske ulice« s svojo več kot prepričljivo zmožnostjo samoorganizacije, ki, če že ni spodmaknila orientalistične »svetovne javnosti«, ji je inicirala alternativo »odprtega prostora«.

MATHIAS FLATSCHER: LOGOS UND LETHE (BRANKO KLUN)

Matthias Flatscher: *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*, Alber-Thesen zv. 45, Verlag Karl Alber: Freiburg im Breisgau 2011, 439 str.

371

Mladi avstrijski filozof Matthias Flatscher je pri ugledni založbi Karl Alber izdal svojo dopolnjeno disertacijo, ki jo je zagovarjal na Univerzi na Dunaju. Kot razkriva njen naslov »Logos in lethe. Fenomenološko pojmovanje jezika v poznem delu Heideggerja in Wittgensteina«, gre za ambiciozno nalogo, ki se loti razumevanja jezika oz. govornice pri dveh na videz oddaljenih velikanih filozofske misli 20. stoletja, pri Martinu Heideggerju in Ludwigu Wittgensteinu. Pri obeh gre za njuno pozno obdobje, potem ko vemo, da je v razvoju Wittgensteinove misli prišlo do preloma z njegovo prvotno metodologijo, ki navdihuje Logično-filozofski traktat, in da je tudi pri Heideggerju prišlo do t. i. obrata (Kehre), ki prekine z metafizičnimi primesmi njegove zgodnje ontološko-eksistencialne misli. Pri obeh ima odločujočo vlogo za prelom oziroma obrat prav fenomen jezika in to je tista skupna točka, ki Flatscherju omogoča, da v svoji knjigi združi dva sicer tako različna filozofa. Pri tem ne gre zgolj za primerjavo med obema, kar bi sicer že v teh okvirih pomenilo zahtevno nalogo, potem ko je znano, da sta tako Heidegger kot Wittgenstein postala malodane vsak svoja lastna

disciplina z ogromno sekundarne literature, temveč Flatscher prihaja s svojo lastno tezo, ki mu omogoča samostojno stališče v odnosu do obeh filozofov. Pri tem stališču lahko prepoznamo vpliv zlasti dveh filozofskih učiteljev: Jacquesa Derridaja in Bernharda Waldenfelsa. Od zadnjega si Flatscher sposodi tudi ime »fenomenologije respozivnosti« (str. 15), ki bo predstavljala osnovo za lasten pristop do poznega dela Heideggerja in Wittgensteina.

Knjiga je razdeljena na tri dele, pri čemer je vsak del razdeljen na dva podrazdelka, v katerih sta Heidegger in Wittgenstein obravnava naločeno, nato pa sledi sintetični povzetek. Prvi del bi lahko povzeli z oznako »pars destruens«, ker avtor najprej predstavi kritiko Heideggerja in Wittgensteina v odnosu do tradicionalnega razumevanja jezika. Drugi del pa bi lahko poimenovali »pars construens«, ker gre za predstavitev novega razumevanja jezika, ki ga ločeno in vsakič v različni terminologiji razvijeta oba misleca. V drugem delu se nahaja tudi pomemben ekskurs, ki je posvečen Derridaju in ki pomaga pri argumentaciji avtorjevih lastnih stališč. Ta argumentacija pride do izraza zlasti v tretjem delu, ki se loti vprašanja jezikovnega stila oz. vprašanja »kako« govoriti o govorici (jeziku) pri Heideggerju in Wittgensteinu in v katerem se sicer nekoliko skromno in zadržano izraža tudi Flatscherjeva kritika obeh obravnavanih mislecev.

Skupno sporočilo prvega dela knjige, ki povezuje obravnavana avtorja, je nezadovoljstvo nad običajnim in prevladujočim razumevanjem jezika. To razlaga jezik kot dejavnost, ki jo izvaja človek in ki je zato podvržena njegovemu razpolaganju. Človek je »pred« jezikom in jezik je njegovo orodje za označitev stvari in dogodkov ter instrument sporazumevanja. Takšno razumevanje jezika gradi na ontologiji, ki bi jo Heidegger označil za metafizično (v njegovem specifičnem pomenu te besede) in se izkaže kot izrazito neustrezna. Ali ni človek tisti, ki sebe »poseduje« (in »živi«) v razumevanju, to razumevanje (sebe, soljudi in sveta) pa že vedno predpostavlja jezik oziroma govorico? Poenostavljeno bi lahko rekli, da je obrat oziroma prelom tako pri Heideggerju kot Wittgensteinu obrat v odnosu med človekom in govorico (jezikom). Ni človek tisti, ki ustvarja in obvladuje jezik, temveč je govorica tista, ki »ustvarja« človeka in ki je sama izraz načina življenja (ali resnice biti), v katerem se človek že nahaja. To pa pomeni, da je človek specifičen »odgovor« na govorico, ki ga je predhodno nagovorila in

da se fenomenu jezika lahko približamo samo v upoštevanju te »odgôvorne« ali responzivne (responsio kot odgovor) razsežnosti. Drugi del knjige najprej pokaže, kako ta obrat poteka pri Wittgensteinu. Pozni Wittgenstein z razliko od iskanja idealnega jezika v svojem zgodnjem obdobju poudari pluralnost jezikovnih iger, ki jih ne moremo zvesti na nikakršno univerzalno enotnost jezika. Pri tem ne »igramo« in ne obvladujemo mi jezikovne igre, temveč (se) ona »igra« – ob čemer Flatscher poudari prehod k trpni slovnični obliki (Gespieltwerden, str. 161). Podobno se zgodi pri Heideggerju, kjer Flatscher podrobno analizira njegovo razumevanja pogovora (Gespräch) in četverja (Geviert). Pogovor ni zgolj in ne prvenstveno medčloveški pogovor (dialog), temveč ima širši značaj: »pogovor« z zgodovino, z umetniškim delom, celo in prvenstveno pogovor z govorico. Pri tem je človeški govor vedno že odgovarjanje na nagovor govorice (jezike). Zato je temelj besede (Wort) v odgovarjanju (Ant-wort), pri čemer pa nobena beseda in nobeno razumevanje ne more rekonstruirati in obvladati predhodnega nagovora (Zuspruch) jezika. Nezmožnost, da se »subjekt« polasti jezika in si ga podredi kot orodje, dobi svoj izraz v »odtegnitvi« (Entzug), ki spremlja vsak nagovor jezika. Vsako dogodje (Ereignis), ki ga omogoča govorica, je hkrati »odgodje« (Enteignis) govorice, ki se umakne in ne dopusti, da bi jo obvladali. Podobna struktura spremlja tudi četverje, ki predstavlja način, kako se pozni Heidegger loti obravnave sveta. Četverje, ki vzpostavlja svet, znotraj katerega se izrekajo in razumejo stvari, je zaznamovano z »odtegnitvijo«: njegova resnica razkritosti je nošena s strani skritosti, ki je ni mogoče predreti in posledično obvladati. Zato človek ni prvi, ni na začetku, ne more nikoli postati temelj, temveč je drugi, je odgovor na tisto, kar je pred njim in ga nagovarja. To ne pomeni, da človek izgubi svojo svobodo, saj nagovora ne gre razumeti na determinističen način vzročnosti. Človek ne more, da ne bi odgovoril, toda kako bo odgovoril, je prepuščeno njegovi svobodi in slednjo vzpostavlja (str. 325).

Če bi človek lahko rekonstruiral nagovor in mu odvzel njegovo presežno drugost, bi to pomenilo, da se je polastil začetka, da je pridobil nazaj svojo utemeljitveno vlogo. V resnici pa gre za drugačno strukturo: šele v odgovarjanju se sploh »zasliši« nagovor ali klic. Na to paradoksalno strukturo je opozoril že Levinas, sistematično pa jo je razvil Derrida, kjer se v statusu responzivnosti

razodeva značaj »diference«. Derridajeva diferenca ne govori zgolj o absolutni predhodnosti nagovora (ali apela), ki ga ne moremo naknadno privedi v prezenco, temveč ne dopušča nikakršne ustalitve pomena, ne da bi ga v istem trenutku tudi dekonstruirala. Tu prihaja do ključnega razhajanja med Heideggerjem in Derridajem, kajti Heidegger kljub predhodnosti nagovora ohranja željo, da bi odgovor postal prisotnost (seveda ne v smislu kritizirane navzočnosti), da bi prišlo do pomena, ki bi se razumel iz geste »zbranosti« (Sammlung), kar je diametralno nasprotno Derridajevi diseminaciji. Nobena zbranost, nobena udomačenost po Flatscherju ne more prikriti, da njeno jedro ostaja zaznamovano z nepremagljivo drugostjo in tujostjo. Podobno stališče zagovarja tudi Waldenfels, po katerem nikoli ni moč odpraviti »žela tujega«, ki vzpostavlja vsakršno lastnost. Zato poskuša Flatscher pokazati miselne nastavke pri samem Heideggerju, ki vztrajajo pri ohranjanju te izvirne difference – ki se na poseben način razodeva skozi govorico – in je kritičen do poskusov, ko se Heidegger vrača k želji po enotnosti in zbranosti. Lažje delo ima Flatscher s poznim Wittgensteinom, ki se odreka eno(tno)sti in zagovarja radikalno pluralnost jezikovnih iger. Nenazadnje o tem priča tudi jezikovni stil Logičnih raziskav, ki združujejo fragmentarne zapise brez pretenzije po enotni zgradbi in po eni govorici.

374

Flatscherju je uspelo, da je ujel občutljivo ravnotežje med zvesto predstavitvijo dveh zahtevnih mislecev in med lastno oceno njunih pozicij, pri kateri razkrije vire svojih pogledov. Responzivna fenomenologija ni motivirana v de(kon)struktivni gesti, ki razkrinka nezvedljivo alteriteto v vsaki navidezni identiteti, temveč je etično motivirana: gre za zagovor radikalne odprtosti. Če je človek odgovor na nagovor, ki mu ni moč »priti do konca«, potem ostaja v ponižnosti lastnega govora in v odprtosti do govora drugega. Zato je naslednji korak, ki ga Flatscher napove za svoje nadaljnje delo (str. 332), raziskovanje medčloveške razsežnosti in družbenih implikacij, ki izhajajo iz responzivnega značaja človeka in njegovega odnosa do govorice.

Tze-Wan Kwan

Tvorba abstraktnih pojmov v arhaičnih kitajskih pisavah: nekaj Humboldtovskih perspektiv

Začeni s humboldtovo karakterizacijo kitajske pisave kot »pisave misli«, poskušamo v tem članku pokazati, da se, ne glede na pomembno vlogo, ki jo igrajo fonetični elementi, kitajska pisava naslanja tudi na vizualno-grafična sredstva pri svoji tvorbi pomena. V pogledu strukture so kitajske pismenke zgrajene predvsem iz komponent, ki so čutne ali celo otipljive po svoji naravi. Iz teh čutnih komponent se dajo izraziti ne le fizični objekti ali empirična stanja stvari, temveč najsubtilnejši in abstraktni koncepti, kot so 萬, 它, 言, 災, 仁, 義, 思, 念, 法, 律, 善, 考, 莫, 農 in 幾 in potrjujejo to, kar je Humboldt dejal kitajski pisavi, ki je »v sebi zaobjela filozofsko delo«. Humboldtova ideja »analogije pisave« osvetli mehanizem v ozadju te strukture, zato da spodbudi nove refleksije o tradicionalni teoriji »šestih poti« (六書) tvorbe pismenk in ponudi produktivno osnovo za interpretacijo.

375

Ključne besede: Humboldt, »analogija pisave«, kitajska pisava, pomen, »šest poti«.

Tze-Wan Kwan

Concept Formation in Archaic Chinese Script Forms: Some Humboldtian Perspectives

Starting from the Humboldtian characterization of Chinese writing as a »script of thoughts,« this article makes an attempt to show that notwithstanding the important role played by phonetic elements, the Chinese script also relies on visual-graphical means in its constitution of meaning. In point of structure,

Chinese characters are made up predominantly of components that are sensible or even tangible in nature. Out of these sensible components, not only physical objects or empirical states of affairs can be expressed, but also the most subtle and abstract concepts, such as 萬, 它, 言, 災, 仁, 義, 思, 念, 法, 律, 善, 考, 莫, 震, and 幾, attesting to what Humboldt says about the Chinese script as having »embraced philosophical work within itself.« Humboldt's idea of »analogy of script« throws light on the mechanism behind this structure to stimulate new reflections on the traditional theory of the »Six Ways« (六書) of character formation to provide a productive platform for interpretation.

Ključne besede: Humboldt, »analogy of script«, Chinese writing, meaning, »Six Ways«.

376

Tani Toru

Fenomenologiziranje kulture

Medtem ko fenomenologijo motivira (verbalno) kultiviranje, interkulturno fenomenologijo motivira (verbalno) inter-kultiviranje, ki se dogaja v vmesnosti. Tisto motivirajoče ali tisto kliče je sodobna vmesnost sama in interkulturna fenomenologija naj bi »od-govorila« nanjo. Vmesnost je tudi »v-čemer« in »od-koder« interkulturnega *fenomeno-logiziranja* samega – pri tem pa vezaja, ki kaže razprostrtost vprašanja, ne smemo ignorirati.

Ključne besede: kultura, fenomenologija, vmesnost, interkulturnost, Japonska.

Tani Toru

The Phenomenologization of Culture

While phenomenology is motivated by the (verbal) cultivation, the intercultural phenomenology is motivated by the (verbal) inter-cultivation, which takes place in the in-between. The motivating or the appellative factor is the contemporary in-between itself and the intercultural phenomenology »re-

sponds« to it. The in-between is also the »wherein« and the »wherefrom« of the intercultural *phenomeno-logization* itself – whereby the hyphen, indicating the open field of the question, should not be ignored.

Key words: culture, phenomenology, the in-between, interculturality, Japan.

Alenka Koželj

Vloga in pomen simbola znotraj srednjeveškega kulturno-filozofskega obzorja

Na podlagi kratke predstavitve teorije Ernsta Cassirerja o splošni človekovi potrebi po simbolni razlagi sveta članek obravnava poglobitne poteze srednjeveškega simbolizma in skuša opozoriti na nekaj filozofsko-kulturnih poudarkov, ki so ga soustvarjali in prek stoletij omogočali njegov razvoj. Avtorica posebej izpostavi misel dveh največjih filozofov dolgega obdobja, ki ga imenujemo srednji vek, in sicer Avrelija Avgušтина in Tomaža Akvinskega. Zaradi navezave na Platonovo zasnovo realnosti so zanimivi tudi novoplatoniki in avguštinci 13. stoletja (npr. Bonaventura). V članku se skriva tudi namig na to, kako bi bilo teorijo srednjeveškega simbolizma mogoče uporabiti pri analizi simbolike v srednjeveški umetnosti, zlasti literaturi.

377

Ključne besede: srednji vek, simbol, alegorija, umetnost, katedrala, literatura.

Alenka Koželj

The Role and Meaning of Symbols within the Medieval Cultural-philosophical Horizon

On the basis of a brief presentation of Ernst Cassirer's theory of the common human need for a symbolic interpretation of the world the article discusses principal traits of the medieval symbolism and attempts to accentuate some of the philosophical-cultural factors that co-created it and through the centuries enabled its development. The author debates specifically the thought of two of the greatest philosophers of the long era we call the Middle Ages, namely Saint

Augustine and Thomas Aquinas. Neo-Platonist philosophers and Augustinians of the 13th century (e.g. Saint Bonaventure) are of interest because of their recurring to Plato's view of reality. The article also contains a hint at the way in which we could make use of the theory of the medieval symbolism for an analysis of the symbolism within the medieval art, in particular literature.

Key words: Middle Ages, symbol, allegory, art, cathedral, literature.

Gašper Pirc

Življenje žive metafore: O metafori v filozofiji Paula Ricoeurja

378

Leta 1975 je izšla razprava *Živa metafora* uglednega francoskega filozofa Paula Ricoeurja; danes spada med najpomembnejša dela hermenevitične teorije metafore. V izčrpni razpravi, obsegajoči osem medsebojno povezanih študij, vzpostavi temelje hermenevitičnemu pristopu k razreševanju problema, ki ga zastavlja metafora v filozofskem besedilu. Natančna analiza preteklih in sodobnih teorij metafore Ricoeurju omogoči izdelavo teoretskega ogrodja metafore invencije, s katero francoski filozof neposredno odgovarja na izziv filozofije, ki metaforo pogosto razumeva kot sredstvo, s katerim se ohranja in potrjuje metafizika; takšen nazor je značilen za Martina Heideggra in Jacquesa Derridaja. V pričujoči študiji izpostavljam in komentiram najbolj problematična mesta v delu *Živa metafora*, v zaključnem delu razprave pa predlagam prenovljen model hermenevitične teorije metafore in predrugačen pogled na vlogo metafore v filozofskem diskurzu.

Ključne besede: Ricoeur, metafora, hermenevtika, filozofija jezika, filozofija umetnosti.

Gašper Pirc

The Life of living Metaphor: On the Metaphor in the Philosophy of Paul Ricoeur

The Rule of Metaphor, a treatise written by a French philosopher Paul Ricoeur,

was published in 1975; it has since then established its place among the seminal works of hermeneutical theory of metaphor. Comprised of eight interconnected discussions, *The Rule of Metaphor* is a comprehensive study of past and present theories of metaphor. A thorough analysis of the historical studies of metaphor allows Ricoeur to construct a theoretical basis for metaphor of invention – a type of metaphorical discourse that enables him to rise to the challenge of rather negative view on metaphor rooted in philosophical tradition that comprehends metaphor merely as an instrument of preservation and affirmation of metaphysics; a stance characteristic for thinkers such as Heidegger and Derrida. In the following study I highlight and challenge some of the most problematic areas of Ricoeur's theory of metaphor. In the final part of the treatise I propose a renewed outlook for hermeneutical theory of metaphor and a different view on a role that metaphor takes in philosophical discourse.

379

Key words: Ricoeur, metaphor, hermeneutics, philosophy of language, philosophy of art.

Chan Fai Cheung

Zamrznitev časa in prostora. Fenomenologiji fotografije naproti

Vselej je problematično zastaviti vprašanje, kaj natančno fotografija je, v čem je drugačna od drugih podob, kot so slika, risba, grafika ali kip. Nadalje pa se je zanimivo vprašati tudi, kakšna je razlika med dejanjem in procesom fotografitanja ter ustvarjalnimi dejanji pri slikanju in risanju. Toda kar lahko fotografija stori, je dosti bolj intrigantno kot golo lovljenje kakršnihkoli doživetij in dogodkov. Zmožnost zamrznitve časa in prostora objekta v kader in njuna reprezentacija v podobi je onstran običajnega izkustva. Nobena druga umetniška zmožnost ne more doseči tega cilja.

Ključne besede: fotografija, reprezentacija, čas, umetnost, fenomenologija.

Chan Fai Cheung

Freezing Time and Space: Towards a Phenomenology of Photography

It is always puzzled to ask what exactly a photograph is, how it is different from other images, like painting, drawing, engraving or sculpture. It is furthermore interesting to ask what the difference between the photographing act, the process of making or taking a photograph, and other creative acts in painting or drawing is. However, what photography can do is much more intriguing than a merely capturing any experience and event. The ability to freeze time and space of an object in a frame and to re-present it in an image is beyond common experience. No other artistic capacity can achieve this end.

Key words: photography, representation, time, art, phenomenology.

380

Aljaž Potočnik

Diabolično pripoznanje pri Kantu

Namen besedila je predstaviti latentno teorijo pripoznanja v Kantovi pravni filozofiji, ki omogoči ločitev med potencialne pogodbenike družbene pogodbe in entitete, ki izpadejo iz reda moralnosti. Nadalje, besedilo razkriva težave, ki nastanejo s prepletom Kantove moralne in pravne filozofije. Ta se najbolj očitno kaže na primeru upornika vest, ki razkrije težave Kantove pravne in moralne filozofije pri ločevanja drugosti od nasprotovanja svetovnih nazorov. Kantova moralna in pravna filozofija, ki arbitrarnim družbenim institucijam podeljuje status občega, se posledično izkaže za neprimerno orodje pri mediaciji sporov različnih kulturnih in nazorskih svetov.

Ključne besede: pripoznanje, družbena pogodba, Kant, medkulturni dialog, pravna filozofija.

Aljaž Potočnik

Diabolical Recognition in Kant

The goal of the text is to reveal the latent theory of recognition in Kant's legal philosophy, which enables the division between potential social contract candidates and entities which are not part of the moral order. Furthermore, the text reveals the difficulties that arise from the intertwined nature of Kant's moral and legal philosophy. This is best seen in the case of the criminal of conscience, who reveals the problems Kant's moral and legal philosophy has with differentiating difference from antagonism of world views. Kant's moral and legal philosophy which raises arbitrary social institutions to the status of universality, reveals itself to be inapt as a tool for mediating conflicts between different cultures and world views.

Key words: recognition, social contract, Kant, intercultural dialog, legal philosophy.

Silvia Stoller

Preplet časa pri Beauvoirjevi in Merleau-Pontyu

Na samem začetku dela Starost Simone de Beauvoir smo soočeni z zanimivo idejo, ki nas spomni na neko drugo zanimivo idejo, ki jo lahko najdemo v Fenomenologiji zaznave Maurice Merleau-Pontya. Obe ideji se ukvarjata s časovnostjo in staranjem. Obe sta izjemno zanimivi in vredni natančnejše obravnave. Verjamem, da za obema stojijo spoznanja, dragocena za filozofijo starosti ali staranja. Beauvoirjeva nas vabi k prepoznavanju Sebstva v Drugem, natančnejše, k ponovnemu prepoznavanju samega sebe v nekom drugem. Merleau-Ponty poudarja pomen Drugega znotraj sebe, torej, pomen nekomu lastne preteklosti v sedanjosti. Oba se ukvarjata s teorijo odnosa med Sebstvom in Drugim in se lotevata teme odnosov med mladimi in starimi. Na ta način ponujata teorijo časovnosti, ki upošteva problem starosti in staranja. Menim, da bi lahko te ideje na produktiven način prenesli na področje gerontološke etike.

Ključne besede: Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Drugi, časovnost, gerontološka etika.

Silvia Stoller

The Intersection of Time in Beauvoir and Merleau-Ponty

At the very beginning of Simone de Beauvoir's *The Coming of Age* we are confronted with a remarkable idea that reminds us of another remarkable idea that can be found in Maurice Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*. Both ideas correspond to temporality and aging. They are intriguing and call for closer inspection. I believe that behind these thoughts lies valuable insight into the philosophy of age and aging. Beauvoir asks us to recognize the Self in the Other, strictly speaking, to recognize oneself in one's older other. Merleau-Ponty stresses the meaning of the Other within the Self, that is, the meaning of one's own past in the present. Both deal with a theory of Self-Other relation, and they address the topic of the young-aged relation, and in so doing they introduce a theory of temporality in regard to the issue of age and aging. In my opinion, these ideas apply very productively to gerontological ethics.

382

Key words: Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Other, temporality, gerontological ethics.

Izar Lunaček

Heideggrova roka ali komični objekt ideologije (O duhovitosti)

Članek analizira branje Heidegggra s strani Jacquesa Derridajevo v dveh tekstih – *O duhu* in *Heideggrova roka* –, kjer je francoski strukturalist zagovarjal pojem duha kot sočasno to, kar je Heidegggra zapeljalo v njegovo zloglasno medvojno ideološko epizodo, in kot tisto, kar v njegovi misli še v obdobju po zablodi ostaja najbolj dragocenega. Naše branje Derridajevega branja Heidegggra le-tega na nekaterih mestih podpira in mu na nekaterih oporeka, pri obojem pa izhaja iz

stališča komičnega objekta kot koncepta, ki je vseskozi blizu in vseskozi izključen tako pri Heideggrovi kot pri Derridajevi misli. Največ pozornosti je pri tem posvečene nasprotju med sublimnim in komičnim duhom ter konceptoma roke in geste kot osrednjima pojmom Derridajevega branja Heideggra, ki ju je prav s stališča komičnega mogoče plodno dopolniti. Pri slednjem se pričujoče besedilo opira predvsem na Bergsonove analize mehanike komične geste in motiva roke, ki izvaja nacistične geste, iz ameriških komedij in italijanskih stripov kot primera duha materializiranega v mrvo črko; tako mrtvo, da bi bilo skoznjo mogoče prekoračiti ideologijo (ali preboleti metafiziko, s Heideggrovim izrazom) na nemara bolj konstruktiven način kot v teorijah obeh obravnavanih mislecev.

Ključne besede: Heidegger, Derrida, duh, komedija, nacizem.

Izar Lunaček

Heidegger's hand or The Comic Object of Ideology

383

The article reexamines a reading of Heidegger by Jacques Derrida in his two texts *On The Spirit* and *Heidegger's hand*. There, the French structuralist argued for Heidegger's notion of the spirit as that which led to his regrettable foray into ideology during the war, but which also remains one of Heidegger's most precious contributions even after his return to the PC path. Our reading of Derrida's reading affirms it in some and rejects it in other places, both from the viewpoint of the comic object as a notion always close to but also excluded from the thought of both thinkers. Most of our attention here focuses on the contrast between the sublime and the comical aspects of the spirit as well as the twin concepts of »hand« and »gesture« from Derrida's critique, both offering options for expansion into the territory of comedy. Here our text leans heavily on Henri Bergson's analysis of mechanic gestures in comedy as well as the frequent comedic motif of arms popping into Nazi salutations independently of their carrier's will as an example of the spirit materialized into a dead letter. As dead as to make it possible to traverse ideology (or get over metaphysics, in Heidegger's choice of words) through it in a supposedly more constructive way than those offered by

the thinkers dealt with above.

Key words: Heidegger, Derrida, spirit, comedy, Nazism.

Jernej Kaluža

(Ne) gre samo za črko! Vzporedno branje: Darwin-Derrida

384

V članku avtor predloži poskus vzporednega branja Derridaja in Darwina. Izhodiščni problem je njuna navidezna nezdružljivost, ki izhaja iz samoumevnega razločevanja med diskurzivnostjo na eni in materialnostjo na drugi strani. Prispevek pa v splošnem zagovarja tezo, da je tovrstno razločevanje zavajajoče in da je potrebno, sledeč Derridaju in Darwinu, uvideti materialnost samega teksta ali, rečeno obratno, tekstualnost samega materialnega življenja. Preko vzporejanja temeljnih teoretskih posegov obeh avtorjev, ki, sicer vsak v specifičnem kontekstu, zavrneta pojmovanje nespremenljive strukture razlike ter logiko ločevanja substancialnosti in dopolnilnosti, je izpostavljena njuna skupna osnova. Ta osnova je dinamični princip diferenciacije ali razlika, ki jo je potrebno iskati v ozadju površinskih razlik, ki jih povzroča. Da bi jo bilo moč misliti, je potrebno zavrniti teleologijo in determinizem vzroka ter pokazati, da pomen in smisel postaneta to, kar sta, šele takrat, ko naselita materialnost. Večpomenskost znaka in teksta se tako izkaže kot multifinalnost in nedokončanost same materialnosti.

Ključne besede: Derrida, Darwin, tekstualnost, materialnost, evolucija.

Jernej Kaluža

It's (Not) Only About Letter! Parrallel Reading: Darwin, Derrida

In the article, the author presents a certain attempt of parallel reading between Derrida and Darwin. The primary problem is their apparent incompatibility, which originates in the self-evident differentiation between discourse on the one hand and materiality on the other. The article defends the thesis, that this

differentiation is misleading, since – following Derrida and Darwin – it is necessary to comprehend materiality of the text itself, or inversely, the textuality of the material life. Comparing the basic theoretic invention of both authors, who – each on his specific field – reject the notion of an unchangeable structure of difference and the distinction between substance and supplement, their common basis is exposed. This basis is the dynamic principle of differentiation or *différance*, which should be seen in the background of the surface differences, which it produces. To think *différance*, it is necessary to reject teleology and determinism of the primary cause and explicate that meaning and sense become what they are only when they inhabit materiality. Multi-meaning of the sign and text proves itself as multi-finality and unfinishedness of materiality itself.

Key words: Derrida, Darwin, textuality, materiality, evolution.

Robert Simonič

Filozofija tehnike med Ernstom Kappom in Martinom Heideggrom

V prispevku obravnavamo možnosti, ki se odpirajo na področju filozofije tehnike, če ne sledimo pojmovanju manka kot karakteristike človeka. V tem pogledu poudarjamo pomembnost pojmovanja mere za koncept organske projekcije pri Ernstu Kappu in ga povežemo v smiselni odnos v vlogo, ki jo ima to pojmovanje v Heideggrovi tematizaciji zadržanja [*verhalten*]. V tem sobesedilu uvedemo ponoven pretres odnosa med naravo in tehniko s pomočjo Platonovega Timaja in razpravljamo o implikacijah vključenosti tehnike v avtokinezi narave. V tem pogledu pokažemo kako je pojmovanje manka poglobitvena ovira za izvajanje mere iz narave v polje tehničnega mišljenja. Ker se danes transhumanistična misel močno suče okrog predstave o človeškem bitju kot v osnovi deficientnem bitju, poskušamo pokazati zakaj to pojmovanje na na polju umetne inteligence vodi k izgubi svetotvorne mere.

Ključne besede: Ernst Kapp, Heidegger, organska projekcija, mera,

transhumanizem.

Robert Simonič

Philosophy of technology between Ernst Kapp and Martin Heidegger

This article examines the possibilities that can be opened in the field of Philosophy of technology if we don't subscribe to the notion of »lack« as a characteristic of the human being. In this regard the importance of the notion of measure in Ernst Kapps concept of organic projection is stressed and brought in a meaningful relation to the role this notions plays in Heidegger's thematizing of comportment [*verhalten*]. In this context we introduce a reexamination of the relation between nature and technology with the aid of Plato's Timaeus and discuss the implications of the embeddedness of technology within natures autokinesis. In this regard the notion of lack is shown to be a major obstacle to the deriving of measure from nature into the field of technological thinking. Since transhumanist thought today is very much circling around the notion of human beings being basically deficient, we try to show why this notion in the field of artificial intelligence leads to the loss of world-building measure.

Key words: E. Kapp, M. Heidegger, Philosophy of technology, organ projection, measure, transhumanism.

Tina Bilban

Kako misliti znanost? Husserlov in Bohrov pretres znanosti

Sodobno razumevanje znanosti je povezano s pretresom znanosti z začetka 20. stoletja, ko pride do vzporednega menjavanja znanstvenih paradigem na različnih področjih in se vzpostavi kritika znanosti, ki še danes so-določa odnos med znanostjo in filozofijo. To se odlikava v Bohrovem in Husserlovem pretresu znanosti, ki sta si, kljub izhajanju iz različnih kontekstov (filozofski premislek in interpretacija kvantne fizike), bistveno sorodna. Bohr in Husserl izpostavita

vlogo matematizacije Narave, ki hkrati so-povzroči razvoj znanosti in pripelje do njene krize. Njun premislek znanosti izhaja iz analize procesa opazovanja/zaznavanja, ki pokaže, da se znanost ukvarja s fenomeni – z objekti znanstvenega opazovanja, kot se kažejo opazovalcu, glede na njegov interes ter v kontekstu določenega poizkusa. Njuni kompleksni analizi znanosti hkrati razpirata bistvo znanosti, kot se kaže v kontekstu 20. stol., in nakazujeta predpogoj za možnost takšne analize – njuna pristopa sta izrazito interdisciplinarna, mimo obstoječih doks ter ločevanja med fiziko in filozofijo obrnjena k stvarjem samim.

Ključne besede: Edmund Husserl, Niels Bohr, znanost, fenomen, kvantna mehanika.

Tina Bilban

Bohr's and Husserl's Reconsideration of Science

387

At the beginning of the 20th century the scientific paradigms within different scientific fields simultaneously changed and the critique of modern science, that still defines the relationship between physics and philosophy, was formed. In this context Bohr's and Husserl's reconsideration of science were formed. Despite their different origins (philosophical vs. quantum mechanical) the reconsiderations are extremely similar and see the mathematization of Nature as both crucial for the development of science before the 20th century and a reason for its crisis. Their reconsiderations are based on the analysis of the observation/perception process, which reveals that science deals with phenomena – objects of scientific observation as given by themselves to the observer according to his interest and the context of the experimental arrangement. Their complex analyses reveal the essence of science as given within the context of 20th century, but also demonstrate that the prerequisite for the analysis is an interdisciplinary approach that disregards the existing doxai and the segregation between physics and philosophy and is turned to the things themselves.

Key words: Edmund Husserl, Niels Bohr, science, phenomenon, quantum

mechanics.

Jan Patočka

Duhovni človek in intelektualec

Platon je v svojem času definiral razliko med filozofom in sofistom, ki je možen le v filozofovi senci. Ta članek je o premišljenju sedanje razlike med intelektualcem in duhovnim človekom na tem temelju, med nekom, ki se zgolj ukvarja z mislečimi dejavnostmi kot na primer pisanjem, in nekom, ki problematizira prejeta samoumevnost sveta in stalno živi v nezasidranosti. Problematična ni definicija intelektualca, temveč definicija duhovnega človeka in njegove vloge v svetu.

388

Ključne besede: problematičnost, preživljanje, znanost, kulturni človek, način življenja.

Jan Patočka

Spiritual Man and the Intellectual

Plato has in his time defined the difference between the philosopher and the sophist, who is possible only in the philosopher's shadow. This article is about the thinking about the difference between the intellectual and the spiritual man, between someone who merely does thinking activities like writing and someone who questions the received self-evidence of the world and who constantly lives in un-anchoredness. The definition of the intellectual is not the problematic one, the definition of the spiritual man and his role in the world is the problematic one.

Key words: questionableness, sustenance, science, cultural man, way of living.

Nejc Ložar

Prevajanje Jana Patočke

Ta članek skuša ob praktičnem delu prevoda članka Jana Patočka iz češčine v slovenščino umestiti češki prostor preko na Moravskem rojenega Edmunda Husserla na zgodovinski zemljevid fenomenologije ter preko tega prikazati njegov pomemben vpliv na sorojaka in njegovo kasnejšo organizacijo Husserlove zapuščine. V nadaljevanju sledi osvetlitev češko-slovenske medjezikovne situacije in vplivu sorodnosti obeh jezikov na prevajanje filozofskega teksta. Članek se osredotoča predvsem na slovnične zahteve jezikov in pomembnostjo le-teh pri jasnosti prevedenega besedila ob prenosu besedila v slovenščino. Zaradi manj razširjenega znanja češkega jezika bo kot praktični nasledek tega dela slovenskemu bralcu dostopno besedilo *Duchovní člověk a intelektuál* iz obširnega opusa še neprevedenih besedil Jana Patočka. Ob tem je potrebno še omeniti, da je bil pomemben del njegove zapuščine preveden v nemščino, vendar – kot bom poskušal prikazati v tem članku – je za slovanskega bralca boljši prevod v drug slovanski jezik, še posebno pa če je slednji bralcu lasten.

Ključne besede: Jan Patočka, Edmund Husserl, prevajanje, jezik, fenomenologija.

Nejc Ložar

Translating Jan Patočka

This article brings a practical attempt at a translation of Jan Patočka from Czech to Slovene side by side to an attempt to place the Czech space through in Moravia born Edmund Husserl on the historical map of phenomenology and through it show his significant influence on the countryman and his later organizing of Husserl's legacy. Then follows an illumination of the Czech-Slovene interlingual situation and the influence of relatedness of both languages on translating philosophical texts. This article focuses mostly on the grammatical requirements of the languages and the importance of these for the clarity of the translated text when translating into Slovene. Because of the less spread knowledge of Czech language a practical consequence of this undergraduate thesis will also be the availability of *Duchovní člověk* from a vast opus of yet untranslated texts by

Jan Patočka. It should be mentioned on a side note that an important part of his legacy has been translated into German, yet – as I will try to show in this undergraduate thesis – for a Slavic reader it is better to read a translation into another Slavic language, especially if it is the reader's own language

Key words: Jan Patočka, Edmund Husserl, translation, language, phenomenology.

Andrina Tonkli Komel

Politično druge pojavnosti: Hannah Arendt

390

Poskusu Hannah Arendt, kako misliti politično v času konca političnega, sledim na dva načina, izhajajoč iz tega, da je njeno razumevanje političnega po eni strani »hermenevtično« – politično razume iz človekove biti-v-svetu (Human Condition) –, po drugi pa »performativno« – politično delovanje razume kot javno personifikacijo, maškarado (On Revolution). Pri tem skušam povezati, kako politično, ki označuje »človeške zadeve« oz. »pogoje«, »človeški način življenja«, to življenje v njegovi zasebnosti hkrati »kaže« kot nepolitično in protipolitično.

Ključne besede: Hannah Arendt, politično, zasebno, svet, hermenevtika.

Andrina Tonkli Komel

The Political of the Other Appearance: Hannah Arendt

I follow Hannah Arendt's attempt at thinking of the political in the time of the end of the political in two ways, starting from the opinion, that her understanding of the political is, on the one hand, "hermeneutical" – she understands it upon the fundament of the human being-in-the-world (Human Condition) –, and, on the other, "performative" – she understands a political action as a public personification, as a masquerade (On Revolution). I try to connect this with the question, how the political, which denotes "human concerns" or "conditions",

“the human way of life”, at the same time “shows” this life in its privacy as being non-political and anti-political.

Key words: Hannah Arendt, the political, the private, word, hermeneutics.

Addresses of Contributors

Prof. Dr. Tze-wan KWAN
Department of Philosophy
4/F., Fung King Hey Building
The Chinese University of Hong Kong
Shatin
N.T.
Hong Kong

393

Prof. Dr. Toru TANI
College of Letters
Ritsumeikan University
56-1 Toji-in Kitamachi, Kita-ku
603-8577 Kyoto
Japan

Ph. Dr. Candidate Alenka Koželj
Department of Romance Languages and Literatures
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Ph. Dr. Candidate Gašper Pirc
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2

1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Chan Fai CHEUNG
Department of Philosophy
4/F., Fung King Hey Building
The Chinese University of Hong Kong
Shatin
N.T.
Hong Kong
China

Ph. Dr. Candidate Aljaž Potočnik
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Dr. Izar Lunaček
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Ph. Dr. Candidate Jernej Kaluža
Institute of Humanities
Nova revija
Cankarjeva 10b
Ljubljana 1000
Slovenia

Ph. Dr. Candidate Robert Simonič
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Dr. Tina Bilban
Institute of Humanities
Nova revija
Cankarjeva 10b
Ljubljana 1000
Slovenia

Assist. Prof. DDr. Silvia Stoller
Institute of Philosophy
University of Vienna
Universitätsstr. 7
1010 Vienna
Austria

Nejc Ložar
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Assoc. Prof. Dr. Andrina Tonkli Komel
Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov trg 5
6000 Koper
Slovenia

Navodila pri oddaji tekstov

Prispevek, ki je predan v objavo, ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo drugi reviji, dokler avtor ni prejel odgovora uredništva glede objave (v 3 mesecih po predaji članka). Pri ponovni objavi članka v drugi publikaciji mora avtor navesti prvo objavo v reviji *Phainomena*.

Prispevki naj ne presegajo obsega ene avtorske pole in pol (45.000 znakov).

K članku je treba priložiti izvleček v (do 150 besed) ter pet ključnih besed v jeziku izvirnika in v angleščini.

Naslov članka, podnaslov in naslovi poglavij se pišejo **polkrepko**. Naslovi knjig in revij se pišejo **ležeče**. Pri navajanju naslovov člankov v revijah in zbornikih se uporabljajo dvojni narekovaji.

Prispevki naj bodo napisani z dvojnimi razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bodo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnan naj bo samo levi rob, ne pa tudi desni. Grafično oblikovanje prispevka (naslovi, različne pisave, uokvirjanje, nastavljanje robov, paginiranje ipd.) naj se ne uporablja. Tabele in preglednice naj bodo v tabelarični obliki, ki jih omogoča urejevalnik Word.

Opombe in reference se pišejo kot opombe pod črto. V tekstu so opombe označene z indeksi nad vrstico in takoj za ločilom (npr. ... kot navaja Held.3).

1. Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. S. Krušič in A. Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.

2. Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: O. Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., str. 13--39.

3. Rainer Wiehl, »Gadamer's philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, Archiv für Begriffsgeschichte 45 (2003), str. 10--20.

4. Dilthey, op. cit, str. 31. Husserl, nav. d., str. 50.

5. Ibid., str. 15. Isto, str. 20.

“Author-date” način referiranja (npr. Dilthey 2005: 56) je prav tako sprejemljiv. Na koncu članka je treba obvezno priložiti seznam citirane literature, urejeno po abecednem redu, npr.:

Dilthey, Wilhelm (2002): Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih, prev. Samo Krušič in Alfred Leskovec, Ljubljana: Založba Nova revija.

Wiehl, Rainer (2003): »Gadamer's philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, Archiv für Begriffsgeschichte 45, (str.) 10--20

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5"). Manuscripts shall not be returned.

The paper submitted for publication should not have been previously published and should not be currently under consideration for publication elsewhere, nor will it be during the first three months after its submission. When republishing the paper in another journal, the author is obliged to indicate the first publication in the *Phainomena* Journal.

Contributions should not exceed 8000 words (45.000 characters).

The title, subtitle and chapter titles of the article should be written in **bold characters**, and the titles of books and journals in *italics*. Authors are obliged to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (english: " and ", german: » and «).

Contributions should be double-spaced, except references, footnotes and abstract, which are singled-spaced. No paragraph brakes should be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). The left margin of the contribution is aligned, and the text remains unaligned on the right. Word division is not to be applied. Graphic design (titles, various fonts, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Tables and synoptic tables should be used in tabular form as enabled by the Word editor.

The author should follow the following rules of writing: for putting down the year of publication (1960--61), indicating the page (p. 99--115, 650--58), use of punctuation marks (dash should be put down as --)

The author should include an abstract of the article of no more than 150 words

and five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (e.g. ... according to Apel.³). Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

Karl-Otto Apel, *Toward a Transformation of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.

Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: Otto Pöggeler (hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, S. 13--39.

400

Rainer Wiehl, »Gadammers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10--20.

Apel, op. cit., p. 32.

Ibid., p.15.

The "author-date" style of referencing is also acceptable. The references are cited in the main body of the text by inserting the author surname and year of publication in brackets at the relevant point (Apel 1980: 32). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author's surname.

Apel, Karl-Otto (1980) *Toward a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Held, Klaus (1989) »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«. In: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (hrsg.), (S.) 13--39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Wiehl, Rainer (2003) »Gadammers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45, (S.) 10--20.

e-ISSN 2232-6650

UDK 1

PHAINOMENA

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO

JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

GLAVNA UREDNICA/EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli Komel

UREDNIŠKI ODBOR/EDITORIAL BOARD

Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore.

MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET/INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Pedro M. S. Alves (Lisbon), Damir Barbarić (Zagreb), Miguel de Beistegui (Warwick), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley (Montreal), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Raton), Adriano Fabris (Pisa), Cheung Chan Fai (Hong Kong), Günter Figal (Freiburg), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Hermann (Freiburg), Ilya Inishev (Moscow) Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Montreal), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Ankara), Thomas Luckmann (Konstanz), Jeff Malpas (Tasmania), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Liangkang Ni (Guangzhou), Karl Novotny (Prague), Tadashi Ogawa (Kyoto), Žarko Pačić (Zagreb), Željko Pavić (Zagreb), Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Önay Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Toru Tani (Kyoto), Lúbia Učník (Perth), Helmuth Vetter (Wien), Ugo Vlaisavljević (Sarajevo), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama), Chung-Chi Yu (Kaohsiung).

403

Tajnik uredništva/Secretary: Andrej Božič, Jurij Verč.

Revija izhaja štirikrat letno./Published quarterly.

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva./

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA/EDITORIAL OFFICE ADDRESS

Andrina Tonkli Komel, Inštitut Nove revije, Gospodinjna ulica 8, 1000 Ljubljana tel. (386 1) 24 44 560, mail: institut@nova-revija.si

Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, Ljubljana 1000, tel. 386 1 2411106, dean.komel@guest.arnes.si

Spletna stran/Website: <http://www.phainomena.com>

<http://www.fenomenolosko-drustvo.si>
