

DEDUKCIJE

PHAINOMENA XVII/64-65 (2008)**Deductions**

Tadashi Ogawa	What Is the Contribution of Confucian Philosophy to the International and Intercultural Comprehension Today? A Comparison with European Philosophy	3
James Mensch	Politics and Freedom	17
Klemen Klun	From the Decalogue to Natural Law	27
Jan Princ	The End of Boundless Art	63
Dejan Aubrecht	Nietzsche: From Discourse to Metaphor	81
Gregor Moder	Heidegger with Brentano. Dasein as a Question of Movement	99
Tomaž Grušovnik	Wittgenstein and Heidegger: A Perspective of a Comparison and an Argument for Practicality of Philosophy	115
Robert Simonič	On the Relation of Man and Technology Beyond Instrumentality.	137
Andrej Božič	Self-presentation of Being. Hans-Georg Gadamer's Hermeneutical Ontology and the Question of Art	151
Urban Vovk	Hermeneutic Understanding of Ontology of the Work of Art. Kant's Concept of Aesthetics upon the Notions of Taste and Genius and Gadamer's Hermeneutic Analysis.	173
Jože Horvat	The World as a Philosophical Problem	197
Tina Bilban	Contemporary Philosophical Theories of Time	215
Izar Lunaček	Toward a Philosophy of Cyclism: Beasts and Heroes	237
Dean Komel	Marginalije	253
Abstracts		257
Addresses of the Contributors		270

KAJ KONFUCIJANSKA FILOZOFIJA DANES PRISPEVA K INTERNACIONALNEMU IN INTERKULTURNEMU RAZUMEVANJU?

Primerjava z evropsko filozofijo

Danes, ob začetku novega tisočletja, je človeštvo kot celota zašlo dozdej v še ne vajeno situacijo, ki jo nasplošno označujemo z 'globalizacijo'. Ljudje, ki do 19. stoletja svojih domačih vasi in mest nikoli niso mogli zapustiti, danes obiskujejo, pa ne le zaradi turizma, temveč tudi zaradi znanstvenega in komercialnega dela, tuje dežele in narode. To dejstvo napeljuje predvsem na možnost internacionalnih in interkulturelnih konfliktov in trenj.

3

Internationalni in interkulturelni odnosi so danes precej razviti, možnosti internacionalnih in interkulturelnih konfliktov in trenj se večajo v isti meri. Svet je dejansko postal majhen. Visok nivo interkulturelnega razumevanja in napačnega razumevanja se manifestira prav zdaj, možnost napačnega razumevanja je ta, ki razklepa horizont prave komunikacije in razumevanja.¹

Kako pa lahko prek možnosti napačnega razumevanja – prestopajoč vsakokratne konflikte – ustvarimo pravo [richtig] komunikacijo, ki je povezana s pravilnim, interkulturelnim razumevanjem? Kako naj bi na interkulturelno ravni vzpostavili prav(iln)o razumevanje? Sprašujemo se še: kaj je razlog in izvor vsakokratne napa-

¹ V izvorniku: »Ein hohes Niveau des interkulturellen Verständnisses und Missverständnisses ist jetzt manifest, und diese Möglichkeit des Missverständnisses ist es, die den Horizont der richtigen Kommunikation und des Verständnisses erschliesst.«

ke v interkulturni komunikaciji? Vprašanja zarisujejo velik problem, s katerim se mora soočiti človeštvo kot celota. Tako obseden je, tako pomemben, da so predvsem filozofi poklicani razmišljati o pogojih, ki omogočajo, da ga razrešimo.

Različne kulture v tem skrajno tehniziranem veku vse bolj vstopajo v stanje interdependence. Kot veste, prihajam iz druge kulture, vzhodnoazijske, z drugega konca zemeljske oble takorekoč. Že nekaj dni sem tu, v Gradcu.² Moderna tehnologija mi omogoča priti sem.

Edmund Husserl [1859–1938], izvorni oče fenomenološke filozofije, se je v pozni fazi svojega mišljenja zelo resno in poglobljeno spoprijel s problemom znanosti in tehnike. Sam sem, kot fenomenolog iz vzhodnoazijskega sveta, dolgo razmišljal o tem in sem pri tem lahko pritegnil tudi vzhodnoazijske miselne vsebine, še zlasti Mencijeve [372–288] in zgodnjega konfucianizma.

V sedanjosti se vse bolj osredinja problem interkulturnega razumevanja, pa ne le glede na dobro življenje multikulturnih družb, temveč tudi v pogledu na kulturno eksistenco našega človeštva kot celote. Ta vpogled se je zdaj uveljavil vsepovsod v sedanji družbi. Osnavlja tudi slavno Husserlovo formulacijo: »Vsak Jaz (ima) izvorno domovino, in ta pripada vsakemu izvornemu narodu s svojim izvornim teritorijem. Vsak narod in njegova historiciteta in vsak nadnarod (nacionacija) je sama seveda udomačena na 'Zemlji' in tako naprej.«³

4

Človeštvo je razdeljeno na različne kulture in narode, ki se med seboj definitivno in kvalitativno razlikujejo. Pred tem ozadjem se postavlja naslednje vprašanje: Na kakšen način danes lahko koeksistiramo, če je vsakokratni lastni kulturni milje tako zelo različen od drugih? Predpostavljajo kulturno tako različno ubrani ljudje iz najrazličnejših regij sveta, eno človeštvo kot temelj kulturne univerzalitete? Takšna vprašanja silijo filozofe in analitike kulturnega življenja na novo premisliti problem etičnih vrednot z gledišča njihove interkulturne invariance, bolje povedano: problem interkulturnega apriorija.

Moja metoda osvetlitve tega apriorija kot invariance bazira na prosti variaciji in na bistvogledju, ki ju je odkril in razvil Husserl.⁴ Svojo tezo bi rad formuliral ta-

2 Prispevek z graškega simpozija (6. maja 2008).

3 Izvirnik: »Jedes Ich (hat) eine Urheimat, und diese gehört zu jedem Urvolk mit seinem Urterritorium. Aber jedes Volk und seine Historizität und jedes Übervolk (Übernation) ist selbst beheimatet letztlich natürlich auf der 'Erde', und so weiter.« Edmund Husserl: *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. V: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, izdal M. Farber, Cambridge, Mass. 1940, str. 319 ([V tej izdaji je] veliko napačnih transkripcij).

4 O tem problemu sem se podrobno izjasnil v knjigi *Grund und Grenze des Bewusstseins*, Würzburg 2001.

kole: interkulturni apriori odkrivamo in zajemamo tako, da ga pregledujemo in dojemamo prek večih razlikovanj, ki jih identiteta premerja.⁵ To pregledovanje, to vpogledovanje v identično in njegovo zajemanje iz diferentnega omogoča slednje primerjanje različnih kultur in nacij.

Kaj je potemtakem ta apriori različnih kultur? To 'kulturno', das Kulturelle, praviloma pove način, stil tistega, kar imenujemo »življenje«, kar moramo v svetu in pri izvrševanju biti-v-svetu domnevati glede vrednotenj ter živlensko praktičnih orientacij in stališč.

Način življenja, stil življenja, je tesno povezan s človeškim značajem, ki so ga Grki razumeli kot »ethos«. Heraklit tako govori o ethos anthropo daimon.⁶ Pri tem je jedro v človeškem razmerju do tega ethosa: namreč v habitualiteti človeka, oz. v navajenosti, ki jo človek dobi iz dolgega zadrževanja v kakemu kotu sveta. Če se dalj časa zadržuješ na kakem kraju, se počutiš doma; človekov značaj sovpa-da z navajenostjo daljšega zadrževanja. Friedrich Nietzsche, eminentni klasični filolog, je to misel do neke mere strnil takole:

Was um euch wohnt,
das wohnt sich bald euch ein;
Gewöhnung wird daraus,
Wo lang du sitzt,
da wachsen Sitten.⁷

Kar živi okoli vas,
se bo kmalu naselilo v vas;
Iz tega bo navada;
kjer si se zasedel,
tam rasejo nravi.

Ta interpretacija ethosa je zato tako zanimiva, saj jo v kitajski klasiki, pri Menciju, ponovno najdemo: »Kraj, na katerem dalj časa živiš in prebivaš, bo spremenil tvoj značaj, okolica bo namreč spremenila tvoje razpoloženje in počutje.«⁸

5 »... Das interkulturelle Apriori wird entdeckt und aufgefasst dadurch, dass man die durch mehrere Verschiedenheiten hindurchgehende Identität durchschaut und begreift.«

6 Heraklit, Diels-Kranz, frg. 119.

7 Friedrich Nietzsche: *Götzendämmerung und Gedichte*. V: Nietzsche-Sämtliche Werke, Stuttgart 1964, str. 569.

8 »Der Ort, an dem du längere Zeit lebst und wohnst, wird deinen Charakter verändern, denn deine Umgebung will deine Atmosphäre und Stimmung transformieren.« Moshi (Mencius), zv. 2., V: K. Kobayashi (Izd.), Iwanami Universal Bibliothek, Tokijo 1972, str. 366. [Prim. Confucius, Mencius, Štiri knjige : Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk. Mladinska knjiga, 2005.]

Značaj je ravno to, kar so Grki imenovali ethos. Za človeštvo ethos ni nič drugega kot ta okolica : obkroženje – in prek tega svet, eden in edini, ki ga Grki imenujejo kozmos ali uranos.

Človeštvo prav zdaj globoko in fundamentalno izkuša lastno spremembo globalne celote. Prišlo je do menjave paradigme v izmeničnem sporazumevanju ljudi med seboj, pa tudi v razmerju med pogoji okolja in človekom. Ta menjava paradigme se godi v globalni in totalni dimenziji: celotno človeštvo je v kritičnem stanju vseh življenjskih razmerij. Pri tem ne moremo ignorirati dejstva, da so človeške kulture variabilne: ameriški Indijanci imajo svojo izvorno kulturo; mi, Japonci imamo našo vzhodnoazijsko, prav tako lastno kulturo, ki se precej razlikuje od kitajske in korejske.

Sam sem se veliko naučil od evropske, se zlasti nemške fenomenologije. Če gledamo, tako sem fenomenolog v evropskem smislu. Vendar pa je pred-filozofska in naravna naravnost, ki jo kot Japonec čisto samoumevno imam, prav gotovo nekaj japonskega in vzhodnoazijskega. Kot fenomenolog bi rad moja [nadaljnja] razmišljanja metodično nadaljeval s tega izhodišča.

6

Mi, ljudje eksistiramo v dveh različnih dimenzijah življenja. Prvo in fundamentalno raven bi lahko poimenovali naivna in predfilozofska naravnost. Ta predpostavlja nam neposredno preddano obkroženje kot orginarni in fundamentalni svet, ga popredmeti, in poleg tega še ekskludira druge, možne svetove kot nekaj tujega in derivativnega. Iz te predfilozofske perspektive v svoji naiviteti opazujemo svet in njegove kulture v neskončni diverziteti in pluraliteti, kajti ta naivna in predfilozofska naravnost ne more videti in tematizirati tega enega in identičnega sveta v ali za vso fenomenalno mnogolikostjo.

Na ta način se pluraliteta kaže očesu naivnega-predfilozofskega motrilca. Tipičen izraz te naravnosti je etnocentrizem. Se ga da prek filozofske refleksije v teoretični naravnosti prevladati?⁹ Prek nje [pred sabo] najdevamo identični in en svet. Ta filozofska in znanstvena naravnost je na delu vselej, ko dobivamo vpo-

9 Zoper mojo tezo, da se pred-filozofsko-naivno naravnost identificira z etnocentrizmom, bi se lahko zbudil upravičen očitok. Domnevamo lahko namreč možnost [različnih] filozofskih etnocentrizmov, npr. evrocentrizma pri Heglu, »grekocentrizma« pri Platonu ali morda evrocentričnosti pri Husserlu. Vseeno pa naj bi prevladali tudi te podobe filozofskih etnocentrizmov. Kot se mi zdi, bi lahko pojem Maxa Schelerja »poravnave Evrope in Azije« napotil na nekaj namigov. [Prim. Nova revija 232/233 (2001), str. 171–195.] Evropska kultura naj bi se deevropeizirala, azijska deaziizirala. Vselej je treba prestopati delne horizonte. Etnocentrizem, sovrašтво do tujcev, praznoverja glede tujcev, namreč vselej nastanejo prek direktnega razmerja z obkroženim delnim horizontom. Filozofska naravnost transcendirata ta naivna razmerja s primarnimi obkroženimi delnimi horizonti. Prim. tudi mojo knjigo: *Grund und Grenze des Bewusstseins*, Würzburg 2001.

gled v univerzaliteto človeških kultur ter razumetje enega, edinega in istega sveta. Ko razmišljamo o enotnosti in edinstvenosti človeškega sveta in njegovih različnih, mnogovrstnih kulturah, moramo vselej nekako predpostavljati univerzaliteto kultur in človeškega sveta.

Ta kulturna univerzaliteta je na negativni način definirana kot »ne individualna stvar« in pozitivno kot nekaj, kar je »enkrat za zmeraj in povsod in za vsakogar dostopno« ali »vedno in povsod« navzoče. To je neka vrsta »življenjskosvetnega apriorija« v husserlskem smislu, ki se od historičnega apriorija ne razlikuje. Husserl v svojem zadnjem delu, v razpravi o Krizi, kot jo danes na kratko imenujemo, razvija historično fenomenologijo. Na njeni osnovi lahko razumemo življenjskosvetni apriori v kontrastu do apriorija eksaktnih znanosti.¹⁰ Husserl tam pravi, da ta »obča struktura, na katero je vezano vse relativno bivajoče, sama ni relativna«.¹¹ Ta življenjskosvetni apriori nikakor ni na bivajočo resnico navezujoči se, na sebi bivajoči objektivni apriori, ki ga Husserl označi za »univerzalni apriori objektivno-logične stopnje«, temveč je tako rekoč historični, na historični relativiteti počivajoči apriori. To zadnje – sam sem ga označil za »historični apriori« – je subjektivno-relativni in življenjskosvetni apriori. Življenjski svet namreč po eni strani pripada pred-znanstvenemu in pred-logičnemu smiselnemu sovisju, po drugi strani pa je bitno razklepanje, povezano s praktičnim interesom, vedno drugače določljivo nastalo in nastajajoče.¹²

7

Življenjski svet ali življenjskosvetni apriori je tako rekoč nekakšna splošnost, relativna splošnost; predstavlja splošnost, ki se veže nazaj na vsakokrat drugače določljivi pred-znanstveni in pred-logični praktični svet.¹³ Slavni zgodovinar, sprva terenski raziskovalec v Ameriki, Alexis de Tocqueville [1805–1859] se je spraševal, kaj da tvori dobri in veliki značaj človeka. Četudi je po njegovo neodvisnost mišljenja in poštena drznost v Ameriki zelo redka, je v slavni knjigi *De la démocratie en Amérique* zapisal: »Veliki značaj vselej najdeš povsod tam, kjer velja za nekaj velikega.«¹⁴ Slavni Francoz je imel s tem tako rekoč »iz-videl« interkulturno ve-

10 Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, str. 142–143. [Prim. *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija: uvod v fenomenološko filozofijo*, SM 2005.]

11 Ibid.

12 V izvirniku: »Denn die Lebenswelt ist zwar einerseits zu dem vor-wissenschaftlichen und vor-logischen Sinnzusammenhang gehörig, aber andererseits die mit dem praktischen Interesse verbundene, immer anders bestimmbar gewordene und werdende Seinserschliessung.«

13 »Die Lebenswelt oder das lebensweltliche Apriori ist sozusagen eine Allgemeinheit, die aber eine relative, nämlich eine auf die historische, jeweils anders bestimmbare vor-wissenschaftliche und vor-logische, also auf die praktische Welt rückbezogene Allgemeinheit darstellt.«

14 »Du findest diesen grossen Charakter immer und überall, wo er als etwas Grosses gilt.« Alexis de Tocqueville (hg. F. Furet): *De la démocratie en Amérique*, tome I, Pariz 1981, str. 357.

ljavnost človeškega značaja, ugledal jo je iz neposredno znanih načinov ravnanja. Kako naj torej razumeli tudi v Tocquevillovih tolmačenjih primerov predpostavljeno interkulturno univerzaliteto?

Po mojem ima človeška kultura dva temeljno različna pomena:

1. Pove toliko kot edinstveni stil načina življenjska kakšne osebe ali nacije. Amerikanci imenujejo svojega *The American way of life*, nasprotno pa Japonci stopajo po svoji japonski življenjski poti, oz. prakticirajo svoj življenjski stil. Tako gledano, ima slednja kultura svojo pravilnost in veljavo; v toliko je kulturni relativizem na določen način in v določenem okolju *pravilen*.
2. Vsaka kultura v zgodovini človeštva vsebuje tudi nekaj, kar velja »vedno in povsod«. In to je drugi pomen človeške kulture. Kaj pove ta veljavnost? Etično pravilnost tega »vedno in povsod« bi lahko osvojili s filozofsko refleksijo. Kaj pa je spet ta filozofska refleksija? Kaj omogoča tako [*eine solche*], taka filozofska naravnost?

Da bi lahko osvetlili diferenco obeh omenjenih pomenov veljavnosti, bi morali razlikovati pred-filozofsko naravnost od filozofske naravnosti. V tej pred-filozofski in vsakdanji naravnosti živi vsak človek »naravnost«, kakor meni Husserl, v obdajajoči ga svet. Človek v vsakdanji naravnosti je karakteriziran prek sebe-predajanja obsvetnosti [*Umwelt*]. Predajamo se predmetom v okolju. Vsak živeči človek je vezan na ljubljeno osebo. Naša pozornost je fiksirana na mnogovrstnost teh pripetljajev v našem svetu, obenem pa smo mi, kot prav Husserl, vanjo tako rekoč »zaprti«, ¹⁵ tako kot ljubimec ne pozna nič drugega od človeka, v katerega je zaprt.

Človeško bivanje – v svojem dnevnem življenju – praviloma sebe najdeva v samopozabi, brez definitivne popolnosti. Grki klasične antike so nasprotno pravili, da »naj bi živeli bolje in lepše«¹⁶ in da se do boljšega življenja pride le prek sledenja določenim normam. Zato že od davna poznamo nastavke in kali za boljše in filozofsko življenje prav v normativiteti in prek normativitete tega življenja.

V filozofski naravnosti je tematizira sama pot, na kateri se človek nahaja v svojem razmerju do okolja in sveta. To pove, da postaneta pot in svet sama fokus in žarišče filozofske refleksije. To se dogodi v formi filozofskega mišljenja, ki obsto-

¹⁵ Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, str. 369.

¹⁶ Platon, *Kriton* 48b 5–6. Grški izraz se glasi: *to eu zen*.

ji v novi naravnosti odprtosti celostno razumete človeško-človečne biti.¹⁷ Tej filozofski naravnosti obenem ustreza odprtost sveta kot celote, v kateri se regionalne kulture osvobodijo vsakokratne ujetosti. Kot reflektivna zavest višje dimenzije ima [filozofska naravnost] za svoj predmet pred-filozofsko in vsakdanjo naravnost do vsakokratne obsvetnosti, natančneje izraženo: ujetost slednje kulture. Če natančno pogledamo, je vedno tako, da šele transponiranje človeškega bivanja na raven filozofskega vodstva življenja, ki je možno v reflektivnem aktu, postane višja kultura edinole mogoča.¹⁸

To gibanje proti [*auf*] višji dimenziji je odvisno od človekove umne uveljavitvene sposobnosti ali, če govorimo s Husserlom, od »mogotnosti«, *Vermöglichkeit* za izrazne forme reflektivne in kritične zavesti. Ta »mogotnost« je v filozofiji izvršena v polnem smislu, saj ni nič drugega kot aktiviteta, ki človeško bivanje prestavlja v situacijo, ki zmore tematizirati svet kot totaliteto, *holon*, in s tem zajemajoči univerzalni horizont, ki tematizira vsa subjektivna obsvetja (omejene delne horizonte). Človeško bivanje bi potemtakem, s podlage takega filozofiranja, lahko prevladalo naravno naravnost do vsakičnega obsvetja, s tem povezano ujetost v kulturo, hkrati pa razklenilo brezkončno odprtost sveta v celoti, da se lahko spusti na svetovni horizont, ki zaobjema vse subjektivne delne horizonte. Ta odprti svet kot celota je, kar so stari Grki imenovali z besedama *kozmos* ali *uranos*.

Opozicija naravne predfilozofske in filozofske naravnosti, ki jo Husserl zatrjuje, korenini v najstarejšem zgodnjegrškem mišljenju. Tako je Heraklit menil: *Vse stvari so eno – en panta einai* (frg. 50) in Parmenid je rekel *pan d'empleon estin eontos* (frg. 8–24). Oba misleca sta s tem hotela izraziti, da so stvari ali pa vse, kar je od bivajočega izpolnjeno, en in edini svet.¹⁹

Kakor meni Husserl v za življenja neobjavljenem petem *Kaizo* članku iz let 1922–23, ki je nedavno izšel kot spis iz zapuščine v zbranih delih, v Husserliani, spada »zmožnost kritike« k »človekovemu bistvu«. ²⁰ Da so ljudje svobodno rojeni, da razpolagajo s svobodo, pove torej, da je »svoboda izraz za zmožnost in predvsem za pridobljen *habitus* kritičnega zavzemanja stališča do tega, kar (je) sprva brezrefleksijsko in se najprej daje kot resnično, vrednostno, torej praktično najstve-

17 »Das ereignet sich in der Form eines philosophischen Denkens, das in einer neuen Einstellung der Offenheit des ganzheitlich verstandenen menschlich-menschheitlichen Seins besteht.«

18 »Es ist genau betrachtet immer so, dass durch diese im reflexiven Akt mögliche Transponierung unseres menschlichen Daseins auf die Ebene der philosophischen Lebensführung höhere Kultur überhaupt erst möglich wird.«

19 V to poanto se steče moja interpretacija knjige eminentnega fenomenologa Klauza Helda: *Heraklit und Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin-New York 1980.

20 Edmund Husserl, Hua. XXVII, str. 63.

no, in sicer kot podlaga za svobodno odločanje, ki se vrši na njej.«²¹ Ta kritična zmožnost, svoboda, prek katere ljudje do tega, kar se daje in dogaja pred nami in okoli nas, zavzamejo distanco, razklenja »jasnino« (»*Lichtung*«, Heidegger) resnice. Prek zavzemanja distance do tega, kar se dogaja okoli nas, se stvari premaknejo v svetlino [*Licht*] reflektivne distance.

V tej svetlini distance postane kritično mišljenje mogoče. Izvrševanje zavzemanja distance do obdajajočega sveta ni nič drugega kot filozofiranje. Človeško bivanje je prek te reflektivne naravnosti, namreč filozofije, sposobno prevladati vsak nazor, ki ga pogojuje regionalna kultura. To je prvi korak od etnocentrizma v smeri interkulturalnosti. Prevladovanje slednje relativne kulture implicira prestop v interkulturno dimenzijo sveta in ne predstavlja nič drugega kot transcendenco vsakdanjega predrazumevanja vsakičnih kultur.

Cilj te filozofske refleksije je univerzalno dokazljivi aspekt človeškega življenja. Njegovi momenti, ki jih mora nujno predpostavljati, so trije: imeti kaj jesti, prebivati v hiši, zmoči se obleči. Ti modusi vodenja življenja človeškega bivanja v svetu so za vsako filozofsko refleksijo torej nujno pogojeni s tem tremi momenti. Te bistvene strukture življenja so apriori slednje človeške kulture, kot sem to pokazal drugje.²² Ta apriori, brez katerega se v svetu ne da eksistirati, ta identiteta, ki preveva vse človeške kulture, napotuje na univerzaliteto človeške kulture. Vsaka kultura se je nekako mora deležiti. S tem vsaka človeška kultura konvergira v tem interkulturnem aprioriju.

10

Interkulturni apriori implicira naslednji apriori: en sam *ethos*. Ravnanje vsakega človeka se namreč godi na podlagi tega apriorija; drugače v svetu ne bi mogel eksistirati. Torej bi se lahko vprašali: ali v tej univerzaliteti človeškega sobivanja obstaja skupna etična vrednost? Se daje kak invariantni moment v etičnem življenju slednje kulture? Če ne, bi to verjetno pomenilo anarhični kaos.

Ta kaos bi onemogočil človeško sobivanje. Glede na etično dimenzijo na Zahodu in Vzhodu poznamo podoben primer. Gre za držo do druge osebe. V celem svetu je poznana kot »zlatno pravilo« etike. V grški tradiciji najdemo ta stavek, četudi je njegovo veljavno področje ostalo omejeno na različne grške *poleis*, v Platonovem osrednjem delu, v *Politeji*: Grki naj ne bi imeli Grkov za sužnje, četudi bi kakšna

21 »... die Freiheit ein Ausdruck für das Vermögen und vor Allem für den erworbenen Habitus kritischer Stellungnahme zu dem (ist), was sich zunächst reflexionslos und als wahr, als wertvoll, also praktisch sein-sollend gibt, und zwar als Grundlage für das daraufhin sich vollziehende freie Entscheiden.« Ibid.

22 Glej mojo knjigo: *Phänomenologie und Kulturanthropologie*, Tokio 1989, str. 179. Tam sem s fenomenološke perspektive poskušal kritično interpretirati kulturno-antropološke nastavke Bronislava Malinowskega in Edwarda Halla.

polisna državica zmagala v vojni z drugo.²³ Seveda lahko domnevamo, da Platon [427–347] ozkega etnocentrizma oz. »grekocentrizma«, kakor bi morda označil to naravnost, ni premagal. Vseeno pa se tu – znotraj diverzitete mnogih kulturno samostojnih *poleis* – daje področje, prosto človeškega sovraštva in sovražnosti.

V krščanstvu nastane še svobodnejša in še prijaznejša drža do drugega. Jezus pravi svojim privržencem: »Kakor hočete, da ljudje počnejo vam, počnite drugim.«²⁴ Enako pravi Konfucij [551–479]. Na vprašanje učenca, kaj da je beseda, na kateri lahko do smrti snuješ vodstvo življenja, odgovori, da je ta beseda *siag*. Kitajski besedi *siag* v japonščini ustreza beseda *jyo*. *Jyo* pravzaprav pove, da se kdo do svojega partnerja obnaša tako, kakor da bi ta partner bil njegovo stvarstvo. *Jyo* potemtakem pove: drugega obravnavati tako, kakor sebe prijateljsko in spoštljivo obravnavaš. Konfucij svoje misli postopoma strnjuje v udarnih stavkih, kot npr.: »Drugih ljudi *ne* obravnavaj na način, na katerega te drugi *ne* obravnavajo.«²⁵ Beseda *jyo* ustreza temu, kar v latinščini razumemo s *caritas*: visoko cenjenje. Prek tega spoštljivega cenjenja je vsak človek od drugega v »odvisni neodvisnosti«.

Konfucij in Kristus v principu povesta isto, a vsak na svoj način. Jezus formulira svoj stavek pozitivno, Konfucij negativno.

V čem temelji ta diferenca pozitivnega in negativnega načina izražanja obeh reprezentativnih mislecev iz antičnega »osnega časa« (»*Achsenzeit*«, Jaspers)? Za Jezusa je jedro v njegovi etiki ljubezni: »Ljubite svoje sovražnike! Storite dobro tistim, ki vas sovražijo!«²⁶ Tu Jezus ukazuje sebe-predajo le-tem in »ljubezen do bližnjika« do tistih, ki so nam blizu ali pa tudi daleč. Vsekakor je ljubezen neka *pozitivna* atmosfera, ki se neposredno kaže v odnosu do drugih. Ta atmosfera ni nič drugega kot občutek, bolje rečeno, razpoloženje ljubeče predanosti, obojestrano u-branje nekoga s svojim partnerjem.²⁷

23 Platon: *Politeia*, 469 c (Eiglerjeva izdaja, ponatis), Darmstadt 1971, str. 430. Pasažo, ki jo motrimo, strnjeno povzemam glede na interpretacijo konteksta. Schleiermacherjev prevod je zastarel, jedrni stavek bi podal takole: »Sam ne imej Helena za sužnja, tudi tega Helenu ne svetuj.«

24 »Und wie ihr wollt, dass euch die Leute tun, so sollt auch ihr ihnen tun.« *Die Bibel*, Lukas-Evangelium VI–31, Herder-Bücherei, Freiburg i. Br. 1970, str. 66. »In kakor hočete, da bi ljudje storili vam, storite vi njim.« (www.bibilija.net)

25 »Behandle die anderen Menschen *nicht* auf die Weise, wie auch die anderen dich *nicht* behandeln.«

26 »Liebet eure Feinde! Tut Gutes denen, die euch hassen!« Lukas-Evangelium, VI–27, *ibid.*, str. 66. »... Ljubite svoje sovražnike, delajte dobro tistim, ki vas sovražijo.« (www.bibilija.net)

27 »Liebe ist aber jedenfalls eine *positive* Atmosphäre, die sich unmittelbar in der Beziehung zu den Anderen zeigt. Diese Atmosphäre ist nichts anderes als das Gefühl oder, besser gesagt, die Stimmung der liebevollen Hingabe, die beiderseitige Übereinstimmung von jemandem mit seinem Partner.« Hannah Arendt odklanja javno govorjenje o ljubezni, ker uniči ljubezen. Prim. Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago 1958, str. 51–52. Ta pomembna naravnost, ki se je držala vse življenje, je pravična, če ljubezen

V konfucijanski etiki stopi v ospredje akt enostranske predanosti in pripuščanja [*Hingabe und Gewährenlassens*]. Predajanje in pripuščanje implicitno podpirata samonegacijo v jedru osebe za katero gre [*der betroffenen Person*]. Če bi rad dopustil napake drugega, potem moraš najprej in pred vsem prevladati svojo jezo nanj.

Kar najdemo pri Konfuciju, je njegov reflektirani in ironični odnos do samega sebe in do drugega. Meni namreč: »Srečen sem, če prijatelj pride *iz daljine*.«²⁸ S tem implicite trdi, da je najbližji prijatelj največkrat utrujajoč in obremenjujoč. Ta kitajski mislec je bil zelo samozavesten in kritičen do drugega. Pozna ljudi. In ta poznavalec ljudi iz t. i. *osnega časa* ve, da mora prevladati svojo egoistično in egocentrično voljo, če bi se rad predal neki zadevi ali koga pripustil. Ali krščanski pojem ljubezni (*agape*) tudi implicira ta pomen pripuščanja drugih? Po mojem že. Ta pojem ljubezni (*agape*) izvorno prihaja iz glagola *agapao*, ki pravzaprav pove: biti zadovoljen z drugimi ali se ukvarjati z drugimi. Ljubiti potemtakem pomeni biti toleranten.

Ta toleranca ima tri momente: 1. Najdeš se v svojem partnerju in sebstvu drugega [*der Anderen*]. Partner je enak tvojemu sebstvu. Daje se obojestranska identiteta med drugim in tabo. Drugi je enak eni [od] možnosti tvojega sebstva. 2. Napake drugih bi po možnosti lahko bile tvoje napake. Ali bolje in strožje rečeno: gre za možne napake *vseh* ljudi. Vsak človek ima možnost zagrešiti napake. 3. Verjetno bomo zagrešili tudi napake drugih ljudi, in moramo zato posameznemu drugemu jamčiti odpuščanje. To jamčiti-odpuščanje, to odpuščanje pove: biti tolerant do drugih ljudi. Pri Pavlu ne slišimo brez razloga: »Ljubezen je potrpežljiva, ljubezen je dobra, ljubezen ni ljubosumna. Ne hvali se, ni napihnjena. Ni brez takta, ne išče lastnih prednosti, ne greni, ne sponaša slabega. Ne veseli se nepravice, veseli se resnice. Vse pokrije, vse verjame, vse upa, vse prenese.«²⁹

meni *eros*. Vseeno Arendtova ne razločuje dveh temeljnih načinov ljubezni: *agape* in *eros*. V omenjenem kontekstu je z *ljubeznijo* menjen predvsem *eros*. [Prim. Hannah Arendt, *Vita activa*, Krtina 1996; Nova revija 202/203 (1999), str. 195, op. št. 210.]

28 »Ich bin glücklich, wenn ein Freund *aus der Ferne* kommt.« *Koshi-Moshi*, ur. S. Kaizuka, Tokio 1965, str. 59, pogl. 1-1.

29 »Liebe ist langmütig, gütig ist Liebe, die Liebe ist nicht eifersüchtig. Sie prahlt nicht, ist nicht aufgeblasen. Sie handelt nicht taktlos, sie sucht nicht den eigenen Vorteil, sie lässt nicht erbittern, sie trägt das Böse nicht nach. Sie freut sich nicht über das Unrecht, freut sich vielmehr mit an der Wahrheit. Alles deckt sie zu, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles erträgt sie.« *Erster Korintherbrief*, XIII, 4-7; *ibid.* (glej op. št. 21), str. 183. »Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ljubezen se ne ponaša, se ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane.« (www.bibilija.net)

Človeška bitja na Zahodu in Vzhodu preveva to sočutje ali simpatija z drugimi. Pomembni in originalni mislec klasične konfucianske šole v osnem času, Mencij,³⁰ na primer, se ni obotavljal jasno izraziti svoje misli o dobri človeški naravi: če majhnega otroka, ki se vsem ljudem v okolici prijazno smehlja, vidiš padati v globok vodnjak, boš brez kalkulacije ali treznega premisleka za njim stegnil roke. Mencij pojasnjuje, da v akutnem primeru pomoči malemu otroku ni racionalne utemeljitve ali kakuliranja. Ta ki pomaga, ne želi vnaprej računati s tem, da se bo seznanil z otrokovimi starši, in si pridobil slavo in hvalo pri občinstvu. Trudi se, da bi se mu ne očitalo, da je morebiti bil le nezainteresirani in brezbrilni opazovalec tragičnega dogodka.

V trenutku, ko si stegnil roke za padajočim otrokom, sploh nisi kalkuliral, da se ti bodo njegovi starši morda z denarjem oddolžili, da si otroka rešil. Stegnitev rok ni povezana z denarjem, slavo ali zahvalo, temveč s človekovo dobro naravo, ki jo vsakdo poseduje. Akt pomoči se ni zgodil z osnove čistega uma, temveč iz duhovnega povoda, ki reševalca spodbudi, da za rešitev življenja otroka uporabi svoje roke.³¹

Kaj je ta tu spiritualno ali duhovno motreni živõt [*Leib*]³²? Moj odgovor: to je bistvo sočutja oz. simpatije (*sokuin-no-kokoro* po japonsko), kakor ga je razumel Mencij. *Kokoro* je po japonsko srce. Verjetno pa bi moral vprašati se naprej: Ni to bistvo sočutja in simpatije živõtnostni um, živõtnostna volja, ki je vsajena v nas?

Kako lahko razumemo situacijo, ki sem jo predstavil: otrok je ljubek, nedolžen, slaboten in hudega nesluteč, prijazno se nasmiha vsem v svoji bližini. Sije kot sveta luč. Ko vidiš, da mu grozi padec v vodo, si zaradi same situacije prisiljen rešiti otrokovo življenje. To bistvo oz. srce sočutja ali simpatije, ki tu do neke mere postane zunanje vidno, je pravir dobrote.

30 *Koshi-Moshi*, izd. Shigeki Kaizuka, Tokio 1966, pogl. 1–1, str. 439 isl.

31 Nikakor ne smemo prehitro misliti takole: reševalec rešuje brez refleksije, tj. brez zavzetja distance. Tu ne smemo pozabiti, da prav prek filozofske naravnosti, ki je višja od pred-filozofske in naravne naravnosti, lahko analiziramo dejanje rešitelja v smislu kot ga menimo. Brez te filozofske naravnosti, ki omogoča mojo filozofsko interpretacijo za to dejavnost pomoči, bi se odkritosrčna pomoč izrazila le kot avtomatični mehanični pojav v naravi.

32 Slovenska beseda *život*, tako kot nemška *Leib*, hrani oba pomena: *življenje*, *Leben*, *vita* in *telo*, *Leib*, *persona*, *corpus*. Beseda *Leib* je sicer izpeljanka besede *Leben*, in naj bi najprej kot *lip* pomenila celoto na bojnem polju ne padlih, preostalih, kasneje pa tudi posamičnega preživelega. (Prim. Grimm 12. zv., st. 581) Prav iz opozicije naj bi prešla v rabo beseda *Körper*, ki je sprva označevala zgolj truplo, *Leichnam*, *cadaver*, nato pa se je razširila tudi na nasprotje duhu in duši, oz. kot ime za razne »stvari«. (Grimm, 11. zv., st 1835 isl.) Etimologija besede *telo* ni 'enoznačna' (Skok III, str. 468), teče v več smeri, Miklošič jo je povezoval s korenem **skāj-*, **skei-* (*gedämpft schimmern*, zamoloko sijati). [*Op. prev.*]

Živòtu vrojena volja, »*ki*«, ni nič drugega kot srce, in v situaciji vzgibanega »vetra« ali sape, diha z drugimi besedami: *pnevme* ali *spiritusa*. Ta dih-veter napotuje na situativno totaliteto, v katero je vsakdo vsajen.

Kakor sem že ugotovil v hongkonškem predavanju leta 1996, je človek eksistenca diha-vetra. Človek je, kakor je Jezus rekel Nikodemu, človek, rojen »iz duhovnega vetra« (*en tou pneumatosa*).³³ Mencij popolnoma v tem smislu pravi, zelo prepričljivo, da človek ni človek, če nima srca simpatije, če mu je bistvo simpatije tuje.

Mencij je to dobro naravo človeka imenoval *shi-tan*³⁴ (štirje viri humane moralitete). Če teh *shi-tan* ne rabiš, nisi član človeške družbe, saj nimaš človeškega bistva. Kot elemente človeškega bistva je Mencij označil te štiri: 1) srce simpatije ali sočutja kot izvir *jin*: dobrote ali *caritas*, 2) srce sovraštva in občutka sramu za hudobno ravnanje kot izvor *gi*: pravilnosti oz. pravičnosti, 3) srce obojestrane koncesije kot izvor *rei*: vljudnosti, 4) srce smisla za razlikovanje dobrega in zla kot izvor *chi*: intelekta.

14

Seveda tu ni mogoče dovolj poudariti relevantnosti besednega pomena »srca«. Beseda »srce« (*shin* v japonski-kitajščini, *kokoro* v originalni japonsščini), nam izvorno pove organ, ki črpa kri po telesu. Tak pojem »srca« bi ustrezal fiziološko-redukcionistični naravnosti novoveškega naravoslovja, in bi ga tako morali razumeti v smislu anatomije ali fiziologije. Srce, s katerim in katerega doživljam, seveda ni ta fiziološki organ, temveč občutje, ki vedno prestopa realno fiziološko telo. Srce, ki se izkaze za učinkujočega prek majhnega *realnega* telesa, je občutje ali atmosfera, kar dobro izrazi japonsščina, namreč kot *fuh-tei*, kar pomeni toliko kot veter-živòt oz. veter-telo.³⁵

Veter-život do neke mere seva – ko vdihuje in izdihuje – svoje občutje v obdajajoče osvetlje. Če slučajno srečam mrtvi ljubici podobno osebo, bo s tem spreminjeno celo moje zaznavanje sveta, ko moje srce spričo te podobe, ki jo srečam na cesti, prične silno biti. Tu bi spomnil na kratko pesem pesnika Ishikawe Takubokuja: *Kimi ni nishi sugatawo machini mishi toki no kokoro odori wo aware to*

33 »aus dem geistlichen Wind«, Joh. III, 8; »rojen iz Duha«. (www.biblija.net)

34 *Shi* v japonsščini pomeni štiri, *tan* pa vir ali začetek. Današnja kitajska izgovorjava se glasi *si-duan*. Ker je Mencij menil, da so vsi ljudje *a priori* dobre narave, potem je treba te štiri *shi-tan*, s katerimi prideš na svet, dati na razpolago *a priori*–, nikakršne možnosti ni, da jih ne poseduješ. Če pa storiš kaj slabega, potem to pomeni, da ti štirje viri tistemu, ki tako ravna, ostanejo zaprti.

35 Prim. moj spis »Ki und eine Phänomenologie der Atmosphäre«, v knjigi *Grund und Grenze des Bewusstseins*, Würzburg 2001, S. 93–107. [Prevod variante spisa je dostopen v Phainomeni 33/34 (2000), z naslovom *Qi in fenomenologija vetra*, str. 267–282.]

omohe, kar bi prevedel takole: *Moje trepetavo srce boli, ko na cesti zazna moji ljubi-
ci podobno podobo.*³⁶ – Verjamem, da je v takem primeru prav tako spremenjeno
moje obsvetno zaznavanje.

Vseeno Mencij tu opisane možnosti izkušenj človeškega živòta ne razume kot »živòtni um«. Nekaj takega najdemo pri Aristotelu [384–322]. Zanj je človek zveza intelekta in poželenja. V izvoru vsakega ravnanja se mora dajati izvorna-enotnost poželenja (*Begierde, oreksis*) in intelekta (*Intelekt, dianoia*), in ta izvorna-enotnost obeh, ki se pri Aristotelu imenuje »voljnostna odločitev« ('*Willensentscheidung*', *proairesis*), je to, kar je imenoval izvor humanitete, namreč *arche anthropos*.³⁷ Ta človeški izvor je predvsem »umno poželenje« (*oreksis dianotike*)³⁸ ali bolje reče-
no: »živòtni poželjivi um« ('*leibliche begehrende Vernunft*', *oretikos nous*). Namen te izvorne-enotnosti človeka, ta sinteza poželenja in intelekta ni nič drugega kot dobro počutiti se (*Wohlbefinden, eudamonia*).³⁹

V tem sovisju je treba opozoriti na to, da *arche* v grški tradiciji pove vedno dvo-
je, namreč oba momenta hkrati: 1) princip, v katerem vsi drugi človeški pojavi
najdejo temelj svoj eksistence; 2) izvor, iz katerega bodo izviral vsi prihodnji člo-
veški pojavi. Štirje viri človeškega bistva (*shitan*) v Mencijevem smislu prav tako
posedujejo ta dva pomena.

V smislu mojih idejnozgodovinsko-sistematičnih premišljanj o izvoru človeških
ravnanj ta pra-enotnost, *Ureinheit*, izvorna-enotnost obeh človeških sposobnosti:
poželenja in intelekta, ni nič drugega kot živòtno prirojeni um [*leiblich angebore-
ne Vernunft*]. S tem je nekaj, kar je podobno pričetju izvora humanitete (*shitan*)
pri Menciju; še posebej je podobno temu, kar Mencij označuje za srce sočutja in
simpatije v in s človeškim živòtom. Tega ne gre, kot smo že omenili, razumeti kot
neživo telo, temveč kot živo in oduševljeno živo-bitje [*Lebewesen*], ki mu sam pri-
padaš, in tvoja zavest tudi. Po Mencijevo spada vsaj moje srce za dobro, k živemu
živòtu in s tem k živemu sploh.⁴⁰

36 »Es tut meinem bebenden Herzen weh, wenn es auf der Strasse eine meiner Geliebten ähnliche Gestalt wahrnimmt.«

37 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1139b 5, ur. H. Rackam, Cambridge, Mass. 1969, str. 330.

38 *Oreksis* je seveda samostalnik glagola *oregein*: nekaj terjati, poželeti si. *Metafiziko* Aristotel začne s stavkom *Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*. Ta *oregontai* pove živòtno prirojeno, človeško poželenje: nekaj spoznati, hoteti vedeti nekaj.

39 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, *ibid.*, str. 330.

40 »Aber dieser Leib ist eben, wie bereits erwähnt, nicht etwa als objektiverter oder gar als lebloser Körper zu verstehen, vielmehr ist er als das lebendige und beseelte Lebewesen zu begreifen, zu dem man selbst und sein Bewusstsein gehört. Im Sinne von Mencius gehört zumindest mein Herz für das Gute zum lebendigen Leib, und damit zum Lebendigen insgesamt.«

V tem sovisju se zdi nujno spominiti na to, da je bila tako antični *polis*, kot tudi cerkev *Nove zaveze* pogosto razumljena kot živòt. Za Platona je *polis* živòt naroda in cerkev za cerkvene očete Kristusov živòt. Konfucijanska tradicija trdi, da svet, državo in družino motrimo na isti naèin: v ustrezanju lastnemu živòtu, kot esencialne momente večjega narodnega telesa. Morda bi se dalo z osnove interkulturalnega paralelizma svet razumeti kot edinstveni živòt humanitete. Po drugi stani pa *ima* vsakdo (*everybody*) dobesedno svoj lastni živòt, in ta tudi *je*. Moj, tvoj ali njen živòt tvori izhodišèe vseh razmišljanj in motrenj o vprašanjih politike in morale.

Prevedel *Aleš Košar*

James Mensch

POLITIKA IN SVOBODA

Vlogo svobode se v političnem življenju pogosto jemlje za samoumevno. Če bi bili omejeni samo na dnevne novice, bi si utegnili misliti, da je politiko v veliki meri posrkala ekonomija in da je glavna funkcija politike pospeševanje ekonomske rasti. Tudi če to pojmovanje razširimo in vključimo skupni interes družbe glede zdravja, izobraževanja in socialne oskrbe njenih državljanov, se zdi, da se smisel političnega reducira na tehnokratske imperitive vodenja moderne države. Kako anemičen je ta smisel, je razvidno iz dejstva, da lahko vse funkcije, ki jih določajo ti imperativi, izvaja tudi tiranija. Če definiramo politiko z ozirom na takšno funkcijo, v resnici zgrešimo njeno bistvo. Tiranija obstaja na način, da se vse odločitve osredotočijo v eni osebi, stranki ali sistemu. Nasprotno pa politika vključuje dajanje in jemanje (give and take). Je umetnost kompromisa. Je način, kako ravnati spričo pluralnega stanja, kako obravnavati pluralnost pogledov in interesov, ki zaznamujejo naše skupno življenje. V ta namen se oblikujejo politične stranke. Njihova odsotnost v tiraniji kaže na to, česa primanjkuje v sodobnem smislu političnega. Kar manjka, je smisel za alternative. Marksizem s svojimi enopartijskimi državami jih ne dopušča. Niti pa jih ne dopušča poskus, ki reducira politiko na ekonomijo, kar pomeni, da politične odločitve vidi kot vnaprej določene s strani »železnih zakonov« trga. V obeh primerih je spregledana vloga, ki jo ima svoboda v politiki.

Takšna svoboda vključuje izbire, katerih cilj ni vnaprej omejen s strani določene dogme. Če jo želimo razumeti, se postavi vrsta vprašanj. Tako je na primer nejasno, kako lahko odprtost za dejansko izbiro združimo z organiziranimi strukturami političnega življenja. Kaj preprečuje izrazom svobode, da ne bi omajali tega življenja? Kaj postavlja meje njihovi poljubnosti? Splošno vprašanje zadeva prilagodljivost svobode političnemu kontekstu. Sam bom zagovarjal tezo, da možnost, da svoboda ne ruši političnega konteksta, izhaja iz nje same. Vsebovana je v načinih, kako svoboda sploh pride do svoje vsebine, tj. do dejanskih izbir, ki jih ima na razpolago. Zagovarjam stališče, da je svoboda po svojem bistvu politična, ker je njen izvor družben.

Sovpadanje političnega in družbenega

18 Od Darwina dalje smo se navadili človeka imenovati »družbena žival«, kar ga postavlja ob bok drugim podobnim vrstam, kot so npr. čebele. Družbene živali so tiste, katerih vzajemna odvisnost povzroči, da živijo skupaj. Če sledimo Aristotelu, človeka lahko imenujemo tudi »politična žival«, pri čemer je izražena težnja, da se človek politično organizira. Manj pogosto pa se prepozna sovpadanje obeh oznak. Ko so ljudje imenovani »politične živali«, se to v izvornem grškem smislu nanaša na obliko družbene organiziranosti, na njihovo mestno državo ali *polis*. Biti politična žival je pomenilo biti žival, ki živi v mestih. Živeti življenje v mestu je pomenilo živeti politično življenje. Udeležba pri njegovi politiki je bila poseben način, kako je človek izražal svoje življenje kot družbena žival. Z drugimi besedami, takšna udeležba je razločevala človeško družbenost od družbenosti drugih živali. Veliko živali, npr. čebele, ima družbene strukture. Nanje lahko gledamo kot na organiziranost v skladu z različnimi vlogami, ki jih zahteva njihova družbena hierarhija. Toda nimajo političnih struktur. Vloge, ki jih prevzemajo, so biološko določene.¹ Pri ljudeh pa so te vloge politične. Ne glede na to, koliko si tisti, ki jih imajo v posesti, prizadevajo, da bi to posest razglasili za »naravno« – tj. izvirajočo iz rojstva in rodu –, je jasno, da je njihova posest stvar tekmovanja in pridobitve (*contention*). Določitev je politična. Gre za rezultat tekmovanja konkurenčnih struj, pri čemer vsaka zasleduje lastne interese, vsaka izbira to, kaj so njeni interesi in kako jih zasledovati.

Kot je razvidno iz rabe besede »izbira«, ima svoboda operativni značaj. Svoboda določa način, kako se ljudje organizirajo kot družbene živali, pri čemer se njihova družbena naravi izrazi v politiki. Za ljudi politično in družbeno sovpada-

¹ To vedno manj velja za kompleksnejše živali, kot so npr. šimpanzi ali volkovi. Pri njih lahko opažamo kompleksne družinske in družbene strukture. Toda družbene strukture na nivoju družine niso še politične. Politično sovpada z družbenim na nivoju mesta. Zato Aristotel poveže nastanek človeka kot politične živali z nastankom mesta. Prim. Aristotel, *Politika*, 1252b 9–1253a 2.

ta, ker so obenem svobodni in vzajemno odvisni. Njihova vzajemna odvisnost jih spodbuja, da živijo v skupnostih. Njihova svoboda napravi življenje takšne skupnosti »politično«. Dejstvo, da je politično življenje vezano na določeno vrsto družbene organiziranosti – namreč skupnosti –, nakazuje soustreznost ne le med političnim in družbenim, temveč tudi med svobodo in družbenim. Iz tega sledi, da kakor je družbeno življenje ljudi določeno z njihovo svobodo, tako je tudi njihova svoboda določena z njihovim družbenim življenjem. Človeška svoboda doseže svoj specifično političen značaj v mnogoterih interakcijah, ki tvorijo družbeno življenje.

Kako nam drugi dajejo vsebino naše svobode

Da bi videli, kako do tega pride, se je potrebno spomniti, da vsebino svobode tvorijo izbire, ki so ji na razpolago.² Takšne izbire niso abstraktne. Ne pridejo kar tako od nekod, temveč so rezultat našega srečevanja z drugimi. Tako se jih otrok zave šele takrat, ko se nauči vstopati v človeški svet: kako jesti za mizo, se obleči, voziti kolo, brati itd. Vsak nov projekt mu daje drugo možnost (option), drugi način, kako je in se obnaša. Obogati mu paleto izbir, ki jih lahko dojame. Enako se dogaja v poznejšem življenju. Ko kot odrasli vidimo, kaj drugi počnejo (bodi si z odobravanjem ali ne), težimo k temu, da to razumemo tudi kot svojo lastno sposobnost. Na ta način to vidimo kot eno od svojih možnosti. Četudi se morda ne bomo nikoli odločili za udejanjenje te možnosti, vseeno ostaja del tistega, česar smo sposobni storiti v primeru ustrezne motivacije in okoliščin. Če gre za dejanje, ki ga zavračamo, njegovo neizvajanje z naše strani v določeni meri vsebuje naše hotenje, da ga ne počnemo.

Ta obogatitev naših možnosti je hkrati obogatitev pomenov, ki nam jih nudi svet. Ti pomeni so istočasno jezikovni in razkrivajoči (disclosive). Ko tisti, ki skrbijo za otroka, slednjega učijo njegove začetne projekte, to spremljajo s stalnim tokom besednega komentiranja. Tako se na primer otrok nauči besede *žlica*, ko se uči njene rabi pri jedi. Njen pomen izhaja iz njene funkcije, njeno funkcijo pa določa določen projekt, v katerega otroka uvedejo skrbniki. Če je več projektov, v katerih nastopa nek predmet, je jasno, da ima temu ustrezno več pomenov. *Papir*, na primer, lahko pomeni nekaj, s čimer prižgemo ogenj (gorljiva snov). Lahko pomeni nekaj, na kar pišemo, iz česar lahko napravimo papirno letalo, kar predstavlja podlogo za risanje itd. Vsaka nova raba nam razkrije nov vidik papirja in prispeva svoj dodatek k temu, na kar pomislimo v povezavi s to besedo. To velja

² Da svoboda vsebuje več kot izbiro – npr. želje in sposobnost premisleka o posledicah, ko se jih zasleduje –, ni treba posebej omenjati. Vendar za naš cilj te faktorje ni potrebno razdelati. Za njihovo obravnavo iz fenomenološke perspektive prim. Mensch, *Postfoundational Phenomenology: Husserlian Reflexions on Presence and Embodiment*, Pennsylvania State University Press, University Park 2001, str. 53–67.

na splošno. Pragmatični pomeni predmetov, ki tvorijo naš svet, odsevajo naše razumevanje glede načina, kako si mi in drugi »utiramo svojo pot« v svet. Mnoštvo pomenov ustreza množstvu naših projektov in s tem nakazuje možnosti (izbire), ki tvorijo vsebino naše svobode.³

Naša zavest o tej vsebini ima dvojni učinek. Po eni strani nas loči od dane situacije. Po drugi strani vzpodbudi spraševanje glede situacije. Oboje izhaja iz naše zavesti, da obstajajo alternativni načini biti in obnašanja, tj. alternativni načini razpiranja sveta, kot so nam pokazali drugi. Vsak posameznik, ki se sooča s takšnimi alternativami, je vabljen k razmisleku glede lastnega načina biti in obnašanja z ozirom na paleto možnih alternativ. Ko razmišlja o svoji sedajni situaciji, kot se ta razkriva znotraj tekočih projektov, jo prepozna kot eno od mnogih možnosti in jo razume kot nekaj, kar bi lahko bilo drugače. S tem ji ukine nujnost. Namesto da bi jo razumel kot nekaj, kar ga nujno določa, jo vidi kot nekaj, kar je moč spremeniti. Tako pridemo do svobode, ki jo Sartre opisuje z naslednjimi besedami: »Ko človek postavi določeno bivajoče ven iz krogotoka, samega sebe postavi iz krogotoka v odnosu do bivajočega. V tem primeru mu človek ni podvržen, je zunaj njegovega dometa, bivajoče ne more delovati nanj, ker se je umaknil *onkraj nič*. Descartes, ki sledi stoikom, je dal ime tej možnosti, ki jo ima človeška dejanskost, da izloči nič, ki jo izolira – to je *svoboda*.«⁴ Menim, da je ta izločitev (secretion) nič bistveno družbena. Ne more se zgoditi brez alternativ, ki nam jih predstavijo drugi. Ko se sooča s temi alternativami, ne gre zgolj za ločitev posameznika od dane situacije v smislu, da se razrahlja njen vpliv nanj. Posameznik situacijo postavi pod vprašaj. Sprašuje se po razlogu, zakaj je situacija taka, kot je. Ko pa se sprašujemo po razlogu, zakaj nekaj obstaja na tak način, implicitno predpostavljamo, da bi lahko bilo drugače. Obratno lahko rečemo, da se v sami predpostavki, da neko stanje stvari ni nujno in bi lahko bilo drugače, že razkriva vprašanje po vzroku tega stanja, takšnega kot je. Vodi nas v raziskovanje okoliščin, od katerih je odvisna naša sedanja situacija.

Če se politična debata prične s takšnim spraševanjem, lahko vidimo, zakaj svobodne družbe na splošno nasprotujejo cenzuri. Svoboda do govora in objavljanja ni samo en izraz svobode med drugimi. Je bistvenega pomena za njeno razvitje. Politično gledano: preko govorjenih in napisanih besed, s katerimi predstavljamo drug drugemu alternativne načine biti in obnašanja, prihaja do alternativnih načinov razkrivanja sveta. Takšne besede so potem takem nosilci vsebine naše svobode. Določajo smer naših debat, preko katerih svobodne družbe oblikujejo svo-

³ Ta opis je v osnovi heideggerski. Prim. Martin Heidegger, *History of the Concept of Time*, prev. Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington 1985, str. 261.

⁴ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, prev. Hazel Barnes, Washington Square Press, New York 1966, str. 60.

jo usmeritev. Ta odnos svobode do jezika lahko razširimo na vse oblike slednjega. S svojo sposobnostjo, da opisuje alternative, je jezik kot tak shramba svobode. V množtvu njegovih pomenov se namreč ohranja množstvo projektov, ki so tvorili razkritja, na katera se ti pomeni nanašajo. Skozi njihovo implicitno nanašanje na te projekte nam jezikovni pomeni kolektivno predstavljajo vsebino naše svobode. Zato je siromašenje jezika z oženjem obzorij govora samo po sebi siromašenje svobode.

Družbeni izvor skritosti človeškega delovanja

Če svobodo jemljemo kot rezultat naših srečanj z drugimi ljudmi, potem to pomeni, da priznamo njeno ranljivost. Njen razvoj lahko pohabijo različni dejavniki družbene kontrole. V skrajnem primeru lahko pride do mrtve točke. Posebna značilnost tega pogleda postane razvidna iz primerjave s tistim načinom mišljenja, ki svobodo jemlje kot nekaj bistvenega za individualni jaz (self), tj. kot nekaj, kar pripada človeškemu sebstvu ne glede na družbene interakcije. Tisti, ki državo pojmujejo kot družbeno pogodbo, ki temelji na konsenzu posameznikov, navadno predpostavljajo, da ima svoboda ta vrojen značaj. Osnova politike za takšne teoretike je naša naravna, tj. vrojena svoboda. John Locke, na primer, piše: »Da bi pravilno razumeli politično oblast in jo izpeljali iz njenega izvirnika, moramo razmisliti, v kakšnem stanju so ljudje po naravi. To je stanje popolne svobode, s katero urejajo svoja dejanja in razpolagajo s svojo posestjo in z osebami, kot se jim zdi primerno ...«⁵ Ker imajo to svobodo, lahko oblikujejo družbeno pogodbo. Za Hobbesa, ki je naravno stanje človeka razlagal kot »vojno vseh proti vsem«, je bila ta svoboda prav tako predhodna družbi. V tej vojni, je tisto, kar se na splošno imenuje »pravica narave ... svoboda, ki jo ima vsak človek, da uporablja svojo moč, kakor sam hoče, za ohranjanje svoje lastne narave, kar pomeni, svojega lastnega življenja.«⁶ Tako za Locka kot za Hobbesa se politika začne s pogodbeno omejitvijo te izvirne svobode.

Nasprotno pa sam postavljam tezo, da je ta svoboda družbena. Je funkcija naše eksistence kot družbenih živali. Empirični dokaz za ta pogled obstaja v dovzetnosti človeštva za tiranijo, kar pomeni sposobnost držav, sistemov in ideologij, da omejijo človeško svobodo za dolgo časovno obdobje. Dokazuje ga tudi važnost, ki jo tiranije pripisujejo nadzoru idej, tj. nadzoru jezika, ki služi kot medij. Če bi bila svoboda vrojena, potem bi razpad tiranije – neodvisno od tega, koliko časa je trajala – nujno vključeval obnovitev naše »naravne« svobode in s tem našo spo-

5 John Locke, *The Second Treatise of Government*, § 4, Library of Liberal Arts Press, New York 1952, str. 4.

6 Thomas Hobbes, *Leviathan*, I. del, pog. 14, Oxford University Press, London 1962, str. 99.

sobnost, da bi takoj ponovno vzpostavili družbeno pogodbo. Na žalost pa se to zgodi redko.

Razlog, zakaj je okrevanje po tiraniji tako težko, lahko najdemo v družbenem značaju svobode. Svoboda ni neka »zasebna«, vrojena sposobnost posameznikov. V resnici je sam pojem zasebnosti poznejši od odnosov, ki jih imamo z drugimi. Da bi to videli, se moramo vprašati, zakaj predpostavljamo, da so ljudje svobodni. Kje so dokazi za to predpostavko? Kako, z drugimi besedami, prepoznamo drugo osebo kot svobodnega posameznika? Fenomenološko odgovoriti na to vprašanje pomeni opisati do prepoznanje s pojmi intencije (menjenja) in izpolnitve. Za večino stvari velja, da jih prepoznamo kot njih same, kadar se pokažejo takšne, kot jih menimo, intendiramo, tj. kot pričakujemo, da se bodo pokazale, pri čemer izhajamo iz pretekle izkušnje. Za intencijo lahko rečemo, da tvori našo predhodno interpretacijo določenega izkustva. Pri tem pa obstajajo štirje možni odnosi intencije do izpolnitve. Danost tistega, kar menimo, se lahko *popolnoma pokriva* z našimi intencijami. Lahko je *drugo* kot tisto, kar menimo – kot je to v primeru, ko se preprosto motimo. Danosti je lahko tudi *manj*. Tako nam na primer ne nudi detajla, ki so ga vključevale naše intencije. Končno pa lahko danost presega naše intencije. Ko se pokaže, nam objekt nudi *več* kot tisto, kar smo menili (intendirali). Kot zabaven primer intendiranja druge osebe, ki ne najde ustrezne danosti, nam lahko služi napaka, ko nekdo, ki z razdalje vidi lutko v trgovini, predpostavlja, da je trgovec. Ko se ji približamo, iz njene nepremičnosti in odsotnosti odgovora vidimo, da je zgolj lutka. Pričakovali smo, da bomo ujeli njen pogled; naša intencija je vključevala sposobnost osebe, da odgovori na naš pogled. Ko pa ostaja negibna, nam lutka nudi manj, kot smo intendirali. Kaj pa druga oseba, ki bi se natančno prekrivala z našimi intencijami? Težava pri tem je, da takšen drugi dejansko ne bi bil več drugi. To postane jasno, ko preučimo, kakšne posledice bi imela popolna danost drugega. Če bi lahko intendiral drugega v njegovi dejanski samo-prisotnosti, bi bil cilj mojega intendiranja dobesedno gledati skozi oči drugega. To, kar bi resnično rad dojel, bi bilo, kako se svet tej osebi kaže, tj. kaj vidi, misli in čuti. Jasno je, da bi se v primeru, če bi bil ta cilj dosežen, najini dve zavesti zlili v eno. Zavest, ki bi bila polno prisotna, ne bi bila drugi, temveč dele mene samega. To pomeni, da bi uspeh moje intencije, ko bi našla ustrezno izpolnitev, le-to hkrati oropal njenega intendiranega predmeta, kateri navsezadnje nisem jaz sam, temveč je to nekdo drug.

22

Preostala alternativa je tista, ko intencija intendira lastno preseganje. Ko intendiram drugega, pričakujem, da bo drugi presegel vsebino moje intencije. Tako drugega prepoznam kot osebo, ker se obnaša kot jaz, toda ne na strogo predvidljiv način. Pri tem, kako se mi kaže, gre vedno za določen presežek. Oseba ni omejena na vsebino moje intencije, tj. na pričakovanja, ki izhajajo iz *moje* interpreta-

cije njene situacije. Deluje iz svoje lastne interpretacije. Jo intendirati kot tako, dejansko pomeni, *intendirati neustreznost intencije nekoga*. Intencija se usmerja k izpolnitvi, ki bo presegla intencijo. Njen predmet je presegajoča danost (exceeding givenness). Ta presežek razodeva drugost drugega. Obenem nas tudi sooča z odprtostjo prihodnosti. Drugi bo to, kar bo, ne pa preprosto to, kar jaz določam in pričakujem s svoje perspektive. V kolikor intendiram drugega kot tistega, ki sam določa svoje ravnanje glede na lastne interpretacije, ta presežek izkušam tudi kot prisotnost njegove svobode. Njegovo drugost torej izkušam kot drugost (alteriteto) delovanja in ga jemljem za tako svobodnega kot svojega lastnega.

Kaj je izvor te presežne prisotnosti? Je to neka »zasebna« vrojena sposobnost posameznika ali pa je nujno družbena? Tu trdimo, da je družbena. V resnici je to, za kar verjamemo, da je zasebna ali skrita lastnost svobodno hotečega sebstva, rezultat končnih posameznikov, ki so v interakciji z drugimi takšnimi posamezniki. Izvira iz dejstva, da vsaka oseba od drugih pridobi zavest o človeških možnostih, zavest, ki *presega svojo končno sposobnost*. Tako vsak od nas ve, da nož lahko uporabimo, da z njim vzamemo življenje, čeprav ga je le malokdo uporabil s tem namenom. Ta sama zavest je neka vrsta presežka. Če si pri Levinasu sposodimo dva pojma, lahko celotno vsoto javne zgodovine posameznika imenujemo »izrečeno«. Ta zgodovina nam služi kot osnova, da predvidevamo njegovo obnašanje. To pa, kakor se posameznik dejansko obnaša, lahko imenujemo »izrekanje«. Trditi, da »izrekanje« presega »izrečeno« v tem kontekstu pomeni, da ima drugi zasebno stran, nepredvidljivo razsežnost, ki presega vsem, kar je javno razpoložljivo. Ta razsežnost je vsebina naše svobode. Tvori jedro naše drugosti (alterity). Ta drugost ne izvira iz neke transcendentne, metafizične utemeljitve. Ni funkcija nekega skritega delovanja. Njen temelj so namreč naši drugi, ali natančneje, možnosti, ki jih oni kažejo in jih mi ponotranjimo. To ponotranjenje daje vsakemu izmed nas zasebnost in vsebino naše svobode. Zasebnost v tem kontekstu ni stvar izbire, ni stvar, da si izberemo, da bomo nekaj skrili, kot se npr. odločimo, da ne bomo povedali vsega, kar vemo. Gre za ontološko stanje. Izvira iz naše končnosti, tj. iz naše nesposobnosti, da bi pokazali ali še manj izrazili vse, česar smo sposobni. To dejanje bi pomenilo neskončno nalogo. Morali bi izraziti celoto pomenov, ki tvorijo vsebino tako našega jezika kot naše svobode.

Politična svoboda proti abstraktni samovolji

Pričel sem s spraševanjem, kako se lahko svoboda vklopi v organizirane strukture političnega življenja. Kaj preprečuje, da tega življenja ne omaja? Zakaj ni njen izraz čista samovolja? Odgovor je, da je svoboda, ki deluje znotraj političnega življenja in ohranja njegove strukture, svoboda, ki je zvesta svojemu izvoru. Kot takšna se vedno izraža v kontekstu, ki ga določajo drugi. Njeno vsebino tvorijo

načini biti in obnašanja, ki se oblikujejo skozi različne projekte posameznikov in skupin. V kolikor ti projekti sovpadajo, obstaja splošnost v vsebini svobode. V kolikor se razhajajo, pride do trka interesov. Takšen trk pa je vedno v kontekstu. Tako presežek drugega – presežek, ki izvira iz njegove interpretacije dane situacije – vključuje neko prekrivanje. Nikoli ni povsem drugačen. Razumevanje drugega, ki obstaja v pomenih, ki jih sam pripisuje določeni situaciji, ni preprosto drugo od mojega. Pomene delimo, vendar ne povsem. Presežek – nesovpadanje – je svoboda drugega. Razkriva nepredvidljivost drugega in je motor novosti v najinem srečevanju. Toda tisto, kar deliva, nam omogoča, da obravnavava in poravnavava (accommodate) najine različne interpretacije.

24

Politika je način takšne poravnave (accommodation). Je »umetnost kompromisa«, je način, kako ravnati s presežno lastnostjo naših drugih. Tako v političnem življenju predpostavljamo, da drugi ne bodo delili naše interpretacije določene situacije. Ker je ne vidijo, kot jo mi vidimo, ne bodo delovali, kot bi mi. Njihovi interesi so v resnici lahko nasprotni našim. V tiraniji soglasje zagotovi oblast, ki zatre svobodo drugega. V politiki pa gre za stvar pogajanj, dajanja in jemanja, kompromisa. Možnost takšnega kompromisa kaže na temeljno razliko, kako politika in tiranija gledata na svobodo. V tiraniji je svoboda individualna in abstraktna. Njen izraz je samovoljni domislek posameznika. Pomanjkanje konteksta napravi kompromis nemogoč. Brez vsebinska volja, ki se ne ozira na druge, tj. ki ne vzame v poštev njihovih interpretacij dane situacije, nima nobenega temelja za kompromis. Zato je omejena na izraz vse ali nič.

Samo takšna volja lahko omaja politično življenje. V skrajnih primerih, kot je prihod nacistov na oblast, ga lahko povsem ustavi. Konca političnega življenja ne zaznamuje samo koncentracija oblasti. Njegova temeljna značilnost je zadušitev alternativ, ki tvorijo vsebino svobode. Zato je za tiranijo idealno takšno ljudstvo, ki nima nobene ideje o alternativah. Gre za narod, ki razmišlja, deluje in razkriva svet glede na omejeno število projektov, ki jih odobri država. Ker je razkrit na takšen način, svet ne more nuditi nobenih dokazov, ki bi nasprotovali trditvam države. V takšnem svetu se svoboda dogaja znotraj omejenega števila izbir, pri čemer vsaka izvršena izbira potrjuje drugo pri razkrivanju ene same stvarnosti, ki nima nobenih razvidnih alternativ. V takšnem svetu privatno in skrito skoraj izgine. Ne zato, ker bi bila v totalitarnih družbah privatnost sumljiva (ali celo prepovedana), temveč ker se je tako močno omejila celota pomenov, ki tvorijo vsebino tako jezika kot svobode. Totalitarni ideal želi omejiti izrekanje na izrečeno. Gre za ukinitve »presežka« skritosti, tako da je vse o posamezniku javno razpoložljivo in na ta način podvrženo državnemu nadzoru.

Tako lahko vidimo, zakaj po nenadni odpravi tiranije nova svoboda ni prav nič podobna »naravni svobodi«, ki jo predpostavljajo teoretiki družbene pogodbe. Kar ob tem nastane, je svoboda brez vsakega konteksta. Kontekst, ki ga je odobraval država, je izginil, posamezniki pa, ki so ostali, nimajo prakse, da bi drug drugemu prikazovali alternative, ki bi ga lahko nadomestili. Tako nastopi globok zlom civilne družbe. Civilna družba temelji na prekrivanju in preseganju interpretativnih pogledov na skupni politični in družbeni prostor. Te interpretacije vodijo v pluralnost projektov, ki se prekrivajo, a tudi razlikujejo. V civilni družbi razkrito prisotnost javnega prostora na mnogotere načine določajo takšni projekti. Družbeni prostor je »presežen« (excessive), ker so posamezniki v njem presežni. Podvržen je množtvu interpretacij in na ta način vedno sposoben, da pokaže novo. Da posameznik lahko živi v takšnem prostoru, mora biti sposoben pogajanj in premagovanj (negotiating) razlik med interpretacijami. Opredeljen na ta način, je to prostor politike. Temu ustrezno je politika umetnost pogajanja (negotiation). Tisti, ki so preživeli tiranijo, se morajo te umetnosti naučiti. Prav tako se morajo naučiti, da drug drugemu dajejo vsebino za takšna pogajanja, kar pomeni svoje različne načine gledanja in razlaganja sveta. To pomeni graditev civilne družbe. Samo preko takšne družbe lahko svoboda doseže specifično politični značaj, ki v političnem življenju sodeluje in ga ne ruši.

Svoboda proti suverenosti

25

Razliko med politično svobodo in svobodo brez opredeljenega konteksta lahko ponazorimo s Hanno Arendt, ki razlikuje med suverenostjo in svobodo. Za suverenost zapiše, da je »ideal brezkompromisne samozadostnosti in gospodovanja«. Če svobodo poistovetimo s suverenostjo, s tem trdimo, da mora biti nekdo, ki je svoboden, suveren, kar pomeni, da mora imeti popolno avtonomijo in oblast nas svojo situacijo. To poistovetenje, piše Arendtova, je stara napaka, »ko ga je tako politična kot filozofska misel vedno jemala za samoumevno«. Napaka je v tem, ker ne upošteva bistvene pluralnosti človeškega stanja. Z njenimi besedami: »Če bi bilo res, da sta suverenost in svoboda isto, potem noben človek v resnici ne bi bil svoboden, kajti suverenost ... je v protislovju s samim stanjem pluralnosti. Noben človek ne more biti suveren, kajti na zemlji ne biva en človek, temveč ljudje.« To stanje pluralnosti, dodaja, ne obstaja, »kot trdi tradicija od Platona dalje, zaradi omejene moči človeka, ki ga dela odvisnega od drugih«. ⁷ Obstaja zato, ker je človekovo dejanje vedno zapleteno (entangled). Ta zapletenost ni samo rezultat kompleksnosti človeškega dejanja, ki svojega avtorja nujno preslepi. ⁸ Je po-

⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, str. 234.

⁸ Kot to izrazi Arendtova: »... zdi se, da človeška sposobnost za svobodo ... z ustvarjanjem mreže odnosov, zaplete (entangle) svojega ustvarjalca do te mere, da se ta kaže prej kot žrtev in trpnik kot pa kot avtor in tvornik tega, kar je storil« (prav tam, 233–234).

sledica socialnega značaja svobode. Da bi se svoboda izrazila politično, mora biti pluralna. Svojo vsebino mora črpati iz mreže človeških odnosov. Svoboda sama je pogojena s pluralnostjo človeškega stanja.

Ta sklep lahko izrazimo z besedami češkega filozofa Jana Patočke, ki verjame, da »... politično življenje v svoji izvorni in prvinski obliki ni nič drugega kot aktivna svoboda sama«. To je življenje, ki obstaja »iz svobode za svobodo«. ⁹ Trditev drži, če svobodo pojmuje kot kolektivno osnovano. V takšnem razumevanju politika nastaja iz presežka, ki ga vsakdo izmed nas prejema od drugega; iz taistega presežka, ki ga dajemo drug drugemu. Politika je *iz svobode*, ker se sproži iz tega presežka. Je *za svobodo*, ker je njen rezultat nadaljevanje tega presežka. Presežek je tisti dodatek, s katerim drugi presega naše intencije. Zato je v političnem življenju drugost (alterity) v sami srčiki javne diskusije. Pričenja se z različnimi razlagami situacije, z različnimi pogledi kako ravnati. Javne diskusije, ki zaznamujejo politično življenje, predpostavljajo ta presežek. Nadaljujejo ga v smislu, da različne možnosti, ki se javno razgrnejo, pridobijo javno prisotnost kot možni načini delovanja in na ta način tvorijo del vsebine naše kolektivne svobode. V takšnih diskusijah politika v svoji izvedbi stremi k nečemu višjemu, kot so posamezni cilji, ki jih zasleduje. Onkraj vseh ciljev, ki zadevajo ekonomijo, javno varnost, blaginjo itd., hoče politika svoje nadaljevanje kot svobodna dejavnost. Hoče multiplikativno določen družbeni prostor, ki omogoča politično dejanje.

26

Prevedel *Branko Klun*

9 Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, prev. Erazim Kohák, izd. James Dodd, Open Court Publishing, Chicago 1996, str. 142.

OD DEKALOGA DO NARAVNEGA PRAVA

Iz filozofije Filona Aleksandrijskega

1. Uvod

27

Deset bibličnih zapovedi spada med tista klasična besedila, ki od nekdaj zanimajo tudi filozofijo, in prav judovsko-grški filozof Filon iz Aleksandrije (20 pr. n. št. –40) je prvi avtor, ki jim posveti posebno razpravo (*O desetih besedah*),¹ in jim tako dodeli poseben teološki, moralno-pravni in filozofsko-hermenevtični status. Res je, da imajo predpisi Dekaloga pomemben status tudi v bibličnem izročilu,² toda judovska hermenevtika vztraja pri enotnem in celostnem razumevanju celotne Postave (Tora), v kateri ni »bolj ali manj pomembnih« določil, ampak gre celotnemu normativnemu delu hebrejske Biblije (heb. *halakah*) enaka pravna moč. Zaradi različnih filozofskih vplivov pojmuje Filon Dekalog izvzeto, ekskluzivno:

1 Drugi naslov spisa je *Kefavlaia novmwv eisin* (*O glavah posamičnih zakonov*). Običajen (Loeb) je naslov *O Dekalogu* (*De Decalogo*), čeprav samostalnika 'dekalog' Filon sploh ne uporablja. V grščini ga prvič zasledimo šele pri cerkvenem očetu Klemenu iz Aleksandrije (*Pedagog* 3:12:8 in *Stromata* 6:16:133 in 137), v latinščini (*decalogos*) pa pri Tertulijanu, okrog leta 200 (*O duši* 37), kjer krščanski apologet v poglavju, ki se sicer ukvarja s statusom človeškega zarodka (sic) primerja deset zapovedi z desetimi meseci (sic) nosečnosti.

Besedila Filonovega opusa sicer citiram po klasični izdaji Loeb (10 zvezkov), kar velja tudi za spise drugih antičnih avtorjev. Biblični citati so iz *Standardnega slovenskega prevoda* v izdaji Svetopisamske družbe Slovenije, Ljubljana 1997.

2 Prim. G. von Rad, *Old Testament Theology I.*, New York 1962; I. Himbaza, *Le Décalogue et l'histoire du text*, Vandenhoeck & Ruprecht Academic Press, Göttingen 2004.

kot *temeljna*, bistvena moralno-pravna načela,³ ostalo Postavo pa kot posebna, hierarhično nekoliko manj bistvena, iz načel izhajajoča (*emanatio*) operativna določila, ki jim posveti štiri obsežne knjige z naslovom *Peri tw̄n ejn mevrei diatagmavtw̄n*⁴ V razumevanju Postave in Dekaloga je Filon deloma res dedič judovske post-biblične tradicije (*tanaïm*), po drugi strani pa je tudi izrazit inovator,⁵ ki sistematično prepleta grške filozofske sheme z judovskim pravnim (*halakha*), zgodovinskim (*hagadah, toledot*) in modrostnim (*hokhma, midrašim*) izročilom, kar je sicer značilnost mnogih judovskih avtorjev v grškem svetu.

Razpravo *O Dekalogu* naveže na prejšnja spisa *O Mojzesovem življenju*, kjer bibličnega očaka prikaže kot *človeka modrosti*, kot *največjega med vsemi* (ἀνδρῶν τὰ πάντα μεγίστου)⁶ kot *ustanovitelja nacije* (ἔθνος)⁷ in *avtorja pisanih za-*

3 Pravzaprav kot 'glave' (*kefavlaia* – prim. slovenski izraz 'na-čelo'), kot 'temeljna poglavja,' morda tudi kot 'odločilne stvari,' 'načela': *O Dekalogu* 1:1. Glej zanimivo paralelo v Aristotel, *Nik. etika* 1141a 20 in Platon, *Gorgias* 505d. Glej še *Alegorije postav* 3:62:188 in *O Dekalogu* 29:154, 156; 158; 168; 170; 175. Izraz lahko pomeni tudi 'vir,' 'izvor,' 'vsoto vsega,' 'bistvene točke,' 'poglavitni argument;' glej rabo v Platon, *Timaj* 69b. Glava (heb. *roš*) sicer v literaturi *pars pro toto* kdaj pomeni tudi osebo. V filozofiji gnostikov in orfikov je izraz pomenil 'odrešenika,' kar odmeva tudi v Pavlovih pismih (Ef 1:22; 4:15; 5:23; Kol 1:18; 2:10). Zelo zanimiva je razprava W. Grudem, »Mening of *kefale*: An Evaluation of New Evidence«, v *Journal of Evangelical Theological Society*, marec 2001, str. 25–65.

4 Tandem splošni/posamezni (partikularni, delni) zakon (pravilo, norma) je značilen za (grško) helenistično pravoznanstvo. Prim. npr. *Nik. etika* 1107a 31; 1130a 15; b 16. Διτάγματα: edikt, formula, odlok, ukaz (manj kot zakon); prim. 2 Ez 4:11 LXX; Rim 13:2; Heb 11:23; Apd 7:53; 1 Kl 20:2. Tudi kot *navodilo Mojzesove Postave* (Justin, *Dialog z Judom Trifonom* 67:7). Najprej pa kot 'zdravniški recept' oz. 'navodilo zdravnika pacientu.' Torej: '*O posebnih* (delnih – in ne temeljnih, univerzalnih; Dekalog) *navodilih / določbah / odlokih / predpisih*.' Zapovedi Dekaloga razlaga sicer Filon na več mestih v svojem opusu, v spisu *O posebnih določbah* pa jih razloži takole:

Prvo v *O posebnih določbah* 1:2:12–11:65 (o božjem obstoju).

Drugo v 1:12:66–63:345 (o prepovedi upodabljanja Boga).

Tretjo v 2:1:1–9:38 (o spoštovanju božjega imena).

Četrto v 2:10:39–36:222 (o soboti).

Peto v 2:37:223–43:241 (o spoštovanju staršev).

Šesto v 3:2:7–14:82 (prepoved prešuštovanja).

Sedmo v 3:15:83–36:209 (prepoved ubijanja).

Osmo v 4:1:1–7:40 (prepoved tatvine).

Deveto v 4:8:41–13:78 (prepoved krivega pričanja).

Deseto v 4:14:79–25:135 (prepoved poželenja). Na koncu četrte knjige doda razpravo o pravičnosti, ki je *skupna vsem zapovedim*.

5 Prim. Y. Amir, *The Decalogue According to Philo*, v *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jeruzalem 1990, str. 121.

6 Prim. Aristotel, *Nik etika* 1141a 10. Morda meri Filonov izraz na paralelo s 'sedmimi modrimi' predsokratske filozofije, ali pa je le sinonim za 'zakonodajalca' in 'državnika,' ki mora posedovati obilje vrlin. Izraz je bil v Filonovem času tudi eden izmed nazivov za Pitagoro.

7 Prim. *O Mojz. življenju* 1:2:7. Podobno kot kasneje Jožef Flavij (prim. spis *Proti Apionu* in prolog k *Starozitnostim*), tudi Filon pogosto in kategorično poudarja, da so Judje v resnici narod, ne pa zgolj katero izmed

konov (ἀνάγραφω νόμοι).⁸ Filonovo razumevanje Postave in judovstva sploh je bistveno povezano z njegovim pojmovanjem Mojzesove vloge, značaja in *filozofske države* narodnega voditelja, ki ga Filon primerja z voditelji, zakonodajalci, filozofi in strategii starih Grkov, ter s polbožanskimi vladarji starih Egipčanov. *Namenil sem se pisati o življenju Mojzesa, ki ga nekateri smatrajo za zakonodajalca Judov,*⁹ *drugi pa za razlagalca (ἑρμηνεῦς) svetih zakonov.*¹⁰ *Sam upam pripeljati zgodbo*¹¹ *o tem največjem in najpopolnejšem človeku do tiste ravni, ki si jo zasluži in do tega, da bi kaj o njem morda ne šlo v pozabo. Medtem ko je slava zakonov, ki nam jih je zapustil, že obšla ves civilizirani svet (δουκουμένη),*¹² *do njegovih skrajnih meja,*¹³ *je on sam kot človek poznan le redkim. Grški učenjaki so sploh zavrnili misel, da bi ga ohranili kot spomina vrednega.*¹⁴ *Najbrž zaradi zavisti, ali pa zaradi tega, ker so odloki zakonodajalcev različnih {grških} mestnih držav v nasprotju z njegovimi zakoni. Večina takšnih avtorjev je zlorabila pooblastila, ki jim jih daje dobra izobrazba, ter je skovala verze ali komedije v prozi,*¹⁵ *ali si je dovolila celo bolj prešernih vsebin, sebi v škodo pač, ko pa bi pooblastilo in naravne darove vendar morali v vsej polnosti uporabiti za nauke iz pričevanj o dobrih ljudeh preteklosti in o njihovem vzornem življenju (O Mojz. življenju 1:1:1–3).*

duhovnih gibanj, filozofskih šol ali religioznih praks, kot so njihovemu pravnemu statusu večkrat oporekali Grki. Glej npr. *O Dekalogu* 1:1, kjer je Mojzes predstavljen kot *ustanovitelj* (ἄρχηγέτης) *našega naroda*; podobno, kot je Aleksander ustanovitelj Aleksandrije, Romul in Rem pa Rima. Tudi Egipčani so *ethnos*; podobno druga ljudstva (*O pos. določbah* 1:1:2), in ne 'barbari.' Izraz pa Filon vseeno uporablja, a v popolnoma grškem pomenu besede: za 'ne-Grke' in 'ne-grško govoreča ljudstva' (*O stvarjenju* 43:128; *O pomešanju jezikov* 1:3:6; *O Jožefu* 6:30), ne izključujoč Judov, saj izraz sam nima posebej negativnega pomena.

8 Filon ima najbrž v mislih slavne grške zakonodajalce (Solon), mora pa tudi Platona in njegove *Zakone*.

9 Filon uporablja izraz 'Judje,' ki je v svetoepisemski tradiciji v rabi šele od časov povratka iz babilonskega suženjstva, ter ga vzvratno aplicira že na čas dogodkov na Sinaju, ko biblično izročilo sicer uporablja termin 'Izrael,' 'Izraelci.'

10 Tudi: 'svetih postav,' če razumemo *nomos* kot izraz za Mojzesovo Postavo, kar v grško-judovski tradiciji od *Aristejevega pisma* naprej splošno velja. Hermenevtika je za Filona preroška dejavnost, eksegeza pa filozofska disciplina.

11 Bolje: 'življenjepis'; popularna literarna vrsta helenističnih avtorjev (pozna jo tudi Jožef Flavij, ki je napisal avtobiografijo). Filon kani torej napisati življenjepise Mojzesa in drugih bibličnih očakov, ter morda kot nekako z 'Življenji velikih Izraelcev' anticipirati kasnejše Plutarhove življenjepise velikih Grkov in Rimljanov.

12 Izraz je bil v Filonovem času splošno v rabi kot sinonim za 'kulturni', (in ne najprej zemljepisno) grško govoreči svet (Aleksander), kasneje pa za rimsko cesarstvo v celoti. Pri Filonu bi ga lahko prevedli tudi kot 'grška država,' 'kozmpolitizem,' ves 'humanistično osveščeni univerzum' ali kar kot 'ves svet,' *kozmos*, kar bo kasneje značilno za mistično in religiozno govornico kristjanov (prim. 1 Kl 60:1).

13 Kar se geografskih meja obljudenega sveta tiče, Filon na nekem drugem mestu omenja Ren in Ganges, čeprav je v kontekstu gornjega besedila izraz mogoče razumeti manj določno; prim. Mt 28:19.

14 Filon tu misli tako na filozofe kot na zgodovinarje. O ignoranci grških zgodovinarjev (izobražencev) glede Mojzesa glej še pri J. Flaviju, *Proti Apionu* 2:164.

15 Kritika popularne grške literature in pesništva, v kateri Filon posnema Platona, doda pa ji značilen stoiški moralni rigorizem.

A contrario grški literaturi in njenim junakov, zakonom grških mest in izročilu nejudovskih sodobnikov v mestu, postavlja Filon svojim bralcem zgled bibličnih očakov: Abrahama, Izaka, Noeta in Jožefa. Ponosno npr. omeni, da je postal Jud Jožef zaradi svojih vrlin celo podkralj in državnik (πολιτικός) v Egiptu (kar ni nikdar uspelo nobenemu Grku). Predvsem pa ceni Mojzesa: njegovo modrost, religijo in zakonodajo; njegovo službo *pastirja ljudstva, gospodarja svoje hiše in samega sebe* (O Jožefu II:54). O njem črpa iz svetih knjig – čudovitih spomenikov modrosti, ki nam jih je bil zapustil – in iz modrih poročil nekaterih izmed starešin našega naroda (I:1:4). Prepričan je, da ve o Mojzesu več kot kdorkoli drug, saj vedno povežem to kar mi povedo, s tistim kar sem prebral. Začel bom kar s tistim, s čimer je praviloma treba začeti. Mojzes je bil Kaldejec po rodu, rojen in vzgojen pa je bil v Egiptu, kamor so se priselili njegovi predniki skupaj z družinami, ko so iskali hrano v času velike lakote, ko je trpel Babilon skupaj z vsemi sosednjimi ljudstvi.¹⁶ Egipt je s plodnimi ravninami in z odlično prstjo bogata dežela, zelo darežljiva z vsem kar potrebuje človek, še posebej pa z žitom (1:2:5). V Egiptu je Mojzes napredoval daleč prek ravni svojih učiteljev, ki so bili Egipčani, Kaldejci, Grki in drugi. Z izrazitim poudarjanjem Mojzesove egipčanske izobrazbe in filozofske zavesti želi Filon pritegniti pozornost grških in egipčanskih izobražencev v mestu, s poudarkom na pravu in Postavi pa tudi vseh tistih, ki jih zanimajo vprašanja politike, religije in pravne filozofije.

30

2. Filonova filozofija Dekaloga

Analiza Filonovega razumevanja prava, politike in Dekaloga je torej smiselna le, če jo umestimo v širši kontekst njegove filozofije in pojmovanja Mojzesove Postave. Njegov nauk o Postavi in Dekalogu ni sistematičen, zaokroženo ni razvit in nobenem njegovem spisu, ampak ga je možno smiselno povzeti šele iz njegovega celotnega opusa, saj o istih stvareh na različnih mestih pogosto različno govori, za iste stvari ne uporablja vedno istih izrazov, sploh pa njegovo filozofijo težko strnemo v enostaven in dogmatsko zaokrožen sistem. Ko govori o Mojzesovi Postavi, uporablja Filon vrsto zanimivih izrazov in različnih členitev, ki imajo – kot sleherni stavek njegovega opusa – dvojno: grško in biblično poreklo.¹⁷ Podobno kot rabinsko judovstvo, tudi Filon pri analizi Postave in Dekaloga najprej loči med zapovedmi in prepovedmi.¹⁸ Potem pozna delitev na norme, ki določajo

¹⁶ Prim. I Mz 45–46.

¹⁷ Glej našo razpravo »Filon Aleksandrijski med Svetim pismom in filozofijo«, *Phainomena* 43-44, str. 175–233.

¹⁸ Gl. *O pos. določbah* 1:55:299; *O Abrahamovi selitvi* 23:130; *O Jožefu* 6:29; *O Mojz. življenju* 2:1:4; *O nagradah in kaznih* 9:55. Referenca za takšno členitev v rabinskem judovstvu je v Babilonskem Talmudu (=TB) Makot 23b. Wolfson opozarja (*Philo* II, str. 200, op. 3) na vpliv stoiške pravne filozofije, ki je, neodvisno od judovstva, tudi poznala takšno členitev.

človekov odnos do Boga (*fas*) in na tiste, ki urejajo odnose med ljudmi (*ius*).¹⁹ Prve so zapisane na prvi tabli, druge pa na drugi. Vse, kar obstaja, je namreč *ali deljivo ali nedeljivo*. In stvari se lahko delijo na enake ali različne dele (D. Laertski 3:1:107), pri čemer je delitev na enake dele bolj popolna in Filonu ljubša, zato tudi Dekalog razdeli na dve plošči s po petimi zapovedmi.²⁰

Deset zapovedi imenuje 'glave', 'temeljna načela', 'korenine', 'vir' in 'vodnjak' prave modrosti (in ne pozitivnega prava!), ostalo Postavo pa 'posebna določila' oz. 'navodila', ki jim v štirih knjigah posveti obsežno analizo. Poleg tega pozna Filon tudi posebno delitev Mojzesovih zakonov na tiste, ki se tičejo dejanj, besed in namenov,²¹ ter še značilno stoiško členitev na skupine določb, ki pospešujejo določeno vrlino, temeljno krepost,²² pri čemer spet loči med 'nebeškimi' in 'zemeljskimi' vrlinami,²³ med vrlinami duše in telesa, ter med vrlinami zunanje in notranje sreče.²⁴ Čeprav obravnava Filon Deset zapovedi v spisu z istim naslovom, razprave *O desetih besedah (O Dekalogu)* ne smemo brati kot edinega vira naše filozofske obravnave tega vprašanja pri njem, še manj pa kot kakega zakroženega nauka o vprašanju, ki bi ga nam hotel podati veliki filozof z Nilove delte.

V prejšnjih razpravah sem se posvetil življenju vseh tistih, ki jih je Mojzes štel za modre ljudi,²⁵ ki so nam v svetih knjigah²⁶ predstavljeni kot ustanovitelji našega naroda in so bili sami pravzaprav {živi} pisani zakon (ἀναγραφέντων νόμους). Zdaj pa bi v tej smeri nadaljeval in se lotil še natančnega opisa zapisanih zakonov. In če si bo pri tem potrebno pomagati z alegorično razlago, se je ne bom branil navesti. Polno razumevanje stvari zahteva prej iskanje skritega pomena, kot pa sprejemanje običajnih, vsem jasnih resnic in črke besedila. Uvod v razpravo je razmeroma kratek

19 Prim. *O Dekalogu* 22:106 in *Kdo je dedič božanskih stvari* 35:168. Rabinska paralela v Mišni (=M) Joma 8:9 (r. Eleazar, Azarijev sin; Javneh v Palestini, začetek II. stoletja).

20 Jožef Flavij, na katerega pitagorejska filozofija in matematika nista imela tolikšnega vpliva, pozna členitev Dekaloga na 3 plus 7 zapovedi.

21 Npr. *O posebnih določbah* 4:25:134.

22 Ozadje dolguje ideja Platonu, ki si (prim. npr. *Zakoni* 630d in 688a) sistematično prizadeva vzpostaviti družbo, kjer bodo temeljne vrline del zavesti vseh državljanov.

23 Prim. *Alegorije postav* 1:14:45.

24 H. A. Wolfson, *Philo* II, str. 202–203.

25 Tu misli Filon na spise o Abelu (*O Kajnu in Abelu*), Noetu (*O Noetu kot vrtnarju*), Abrahamu (*O Abrahamovi selitvi; O Abrahamu*) in Jožefu (*O Jožefu*).

26 V tradiciji starega Izraela Postava ni 'sveta,' ker je takšen samo Jahve. Hebrejska Biblija dobi naziv 'svete' knjige šele v helenističnem judovstvu, morda prav pod vplivom grške tradicije, ki je štela za 'sveta' klasična besedila lastne kulture (Homer, Heziod, Sofoklej). Da je hebrejska Biblija 'sveta knjiga' prvič beremo v *Aristejevem pismu* iz Aleksandrije (3;5;31:45). Tako Filon kot Jožef govorita o 'božanskosti' Postave, zanimivi pa so tudi odlomki v 2 Mkb 8:23, kjer je Postava kot magična napovedovalka prihodnosti. *Postava je sveta* celo Pavlu (Rim 7:12), ki pa jo sicer razume docela drugače kot Filon.

in Filon se lahko takoj posveti filozofski razlagi bibličnega odlomka o dogodkih na Sinaju. Dejstvo da so bili božji zakoni (νόμοι)²⁷ razodeti (promulgirani) globoko v puščavi, je za Filona kot filozofa s *prodornim pogledom* (*O Dekalogu* 2:7) že pomenljivo sporočilo. Zakonodajalci grških mest so namreč svoje zakone redno razglasili sredi mesta. Prav razglasitev mestne ustave je namreč mesto kot mesto, kot urejeno skupnost šele vzpostavila.²⁸ Ustavo je potrebno javno razglasiti sredi mestne države in ne v puščavi. Za razliko od antičnih zakonodajalcev, ki vedno vežejo svoje zakone na konkretno mesto, v katerem jih sprejmejo, sprejme Mojzes temeljni (in univerzalni) zakon v puščavi na Sinaju, okrog katerega je bilo – kot v grški *ekleziji* – zbrano vse ljudstvo (npr. 2 Mz 20:18). Ker šteje Filon Mojzesovo Postavo za najpopolnejšo ustavo sploh, vidi tudi v načinu njene razglasitve izjemno božansko logiko, ki govori sama zase. Stoiškemu filozofu puščava ni brezplodna divjina, ampak privilegirano mesto katarze, kontemplacije, iskanja smisla in snidenja z božanskim.²⁹

V večini mest je vse polno neštete zla, tako tistega zoper Boga,³⁰ kot krivic med ljudmi (*O Dekalogu* 1:2). V mestih je polno zahrbtnih sovražnikov in napuha, ki ga čislajo mnogi, ki ničvrednim idejam izkazujejo spoštovanje. Torej taki, ki stavijo na zlat nakit in svilena oblačila; na množico služabnikov in kočij, s katerimi se takšni, recimo jim plehki navdušenci in ljudje, polni navidezne sreče, visoko povzpnejo, in ki jih ponavadi vlečejo osli ali konji, drugič pa ljudje, ki nosijo na svojih ramah težko breme nosilnic, pa vendar le-ti bolj trpijo zaradi vzvišene arogance gospode glede zadev duše, kot zaradi napora na telesu (prim. 1:4). Prav zaradi napuha (τῦφος)³¹ prebivalcev so v mestih zalege vsega zla, bahaštva, ošabnosti in neenakosti, ki vselej vodijo v vojno, v državljansko ali zoper tuje narode, in ki

32

27 Zanimivo je opozoriti, da uporablja Septuaginta (=LXX) za Mojzesovo Postavo edninsko obliko (*nomos*), in ne množine (*nomoi*), kot Platon in druga grška literatura za grško zakonodajo. Filonova množinska raba samostalnika je torej bližje grški tradiciji, kot pa izročilu aleksandrijske Septuaginte.

28 Prim. Aristotel, *Politika* 1276b 1–13; Filon, *O stvarjenju* 50:143 ter Neh 8:1.

29 Treba je dodati, da je bila narava (in ne mesto) priljubljeno shajališče (a ne še vzor) nekaterih starogrških filozofskih šol, kar je Filon seveda dobro vedel. Tako so bili npr. znani epikurejski vrtovi, Platonova akademija, Aristotelov licej in Stoa, vse v naravi izven atenskega obzidja. Narava (in ne mesto) je stoikom etično vodilo in romantični, nepokvarjeni *topos*; vanjo se pogosto tudi zatekajo. Počitnice v naravi so tudi *vir nove energije* (Kvintiljan, *Navodila govornikom* 3:9).

30 Tj. brezbožnosti in ateizma. Prim. npr. Platon *Zakoni* 884a; 887a; 948c in *Apologija* 26. O kritiki ateizma kot *največje izmed vseh hudobij* pri Filonu prim. *O posebnih določbah* 1:6:32. Prim. tudi J. Flavij, *Proti Apionu* 2:6:65.

31 Tudi: nečimrnosti, prevar, sprevrženosti meščanov. Prim. 1 Kl 13:1 in *locus classicus* v hebrejski Bibliji: Prd 1:2, kjer se (v grškem prevodu knjige kar 38-krat) uporablja izraz ἀτμῶε (nesmiselnost, nečimrnost, minljivost, hlap) za hebrejski *hul* (dih, piš). Pri Filonu nastopa kot 'dih stvarjenja' v *O stvarjenju* 48:139, kot 'vonj' na splošno pa v *O Abrahamovi selitvi* 9:51. Pravi (stoiški) filozof mora ubežati iz mesta in mestnega vrveža, če želi motriti vrlino (prim. Seneka, *Moralna pisma* 104:6). Kritika napuha je značilna za cinike, ki so celo Aleksandra Velikega označevali za domišljavca. Napuh vladarja nujno vodi v tiranijo in diktaturo.

potem ne prizanese prav nobenemu mestu, pa naj bo javnemu ali zasebnemu, na morju ali na kopnem. Napuh vodi k zaničevanju božanskih reči, ugotavlja Filon in dodaja, da vodi le k navidezni srečnosti, ki brez resnice nič ne koristi. Le ljudje *prodornega pogleda* (2:7)³² znajo zaznati božanske reči, množice, ki se predajajo čutnim užitek, pa so slepe za vzvišene resnice. Postavljajo sicer spomenike, rišeje in v neštetih oblikah upodabljajo svoja božanstva.³³ Zidajo svetišča, templje in oltarje, na katerih darujejo kamnitim, lesenim in podobnim malikom, ki pa so dejansko mrtvi. Takšne malikovalce Sveto pismo primerja s sinovi vlačug,³⁴ ki ne poznajo svojega pravega (naravnega) očeta, in očetovstvo zato zmotno pripisujejo vsem materinim ljubimcem. Takšne primerja aleksandrijski filozof z ljudmi, ki ne poznajo resničnega boga,³⁵ ki edini obstaja, zato častijo duhove, ki jih zmotno smatrajo za božanstva. Ker ta časti tega, drugi pa drugega boga, se takšni spori pogosto prenesejo tudi na področje javnega življenja, kjer netijo nesmiselne spore in neenotnost.³⁶ Sploh pa *poznamo poleg mest iz kamna in lesa tudi 'mesta' v dušah ljudi. Prva so le modeli ali arhetipi drugih* (*O pomešanju jezikov* 23:107).

Drugi razlog, zakaj so bili zakoni dani prav v puščavi, predstavi Filon v nadaljevanju (2:10–13), kjer ugotavlja, da človek (meščan) z nečisto dušo ne more biti deležen božjega razodetja. Kdor živi v pokvarjenih mestih, mora najprej skozi puščavo, kjer se bo notranje očistil in pripravil na srečanje z Bogom. Ločiti se mora od množice, sam zase mora dlje časa premišljevat minule prestopke, ki so se vtisnili v njegovo dušo in jo omadeževali. V puščavi bo grešno nagnjenje oslabilo, strast se bo stopila in izginila.³⁷ Končno prav na tak način tudi dobri zdravniki (ἰατροί) zdravijo svoje paciente. Predpišejo jim strogo dieto, dokler ne odpravijo vzrokov bolezenskega stanja. Tak 'zdravnik' je tudi Bog.³⁸ Ljudstvu je predpisal štirideset let puščave in jih izpeljal iz hudobnih mestnih zvez,³⁹ da bi opral greh z njihovih duš in jim šele potem postregel z odlično hrano. *In kaj naj bi bila ta hrana drugega, kot zakoni (νόμοι) in besede (λόγοι) samega Boga?* Tretji razlog

32 Tj. filozofi.

33 Kritika (predfilozofske) grške religije in egipčanskih (poganskih) kultov.

34 Biblični izraz (prim. 5 Mz 23 in 3 Mz 21:14) Filon pogosto uporablja za malikovalce in politeiste; prim. *O pos. določbah* 1:332; *O Abrahamovi selitvi* 69 in *O pomešanju jezikov* 144.

35 Zanimiva je paralela z Apd 17:23, kjer pa se za boga že uporablja veliko začetnico.

36 Filozofova apologija judovskega monoteizma, ki je pogoj narodove enotnosti.

37 Poželenje (*libido*) je grešno samo zase, in ne šele kot vzrok neljubi posledici; Cicero, *O največjem dobru in največjem zlu* 3:9:32. Za stoiško definicijo poželenja in strasti pri Filonu glej *O pos. določbah* 4:14:79, o rabinskem ozadju njegove morale v tej zvezi pa H. A. Wolfson, *Philo* II, str. 230–233.

38 Vzporednice med Bogom (zakonodajalcem) in zdravnikom najdemo v hebrejski Bibliji (npr. 2 Mz 15:26), še pogostejše pa so v grški in helenistični literaturi. Glej npr. Platon, *Zakoni* 720a; 723a; 857d in Evzebij, *Zgod. Cerkve* 3:4.

39 Filon svobodno aktualizira biblično zgodbo o izhodu iz faraonskega Egipta, in jo postavi v čas sodobnikov. Grešni mestni konglomerat je tu kar Aleksandrija; prim. Y. Amir, *The Decalogue*, str. 133.

za puščavo analizira Filon v štirinajstem razdelku kjer ugotavlja, da mora biti vsak zakon dan vnaprej, da ga ljudstvo lahko preuči in spozna, preden ga implementira v konkretnem življenju. Podobno, kot si ladjar ne pripravlja jader, krmila in jambora, ko je že na morju, daleč od pristanišča, ampak prej, ko je še na kopnem.⁴⁰ *Nekateri navajajo tudi četrti razlog,*⁴¹ *ki sicer ni popolnoma brez zveze z resnico, ampak se z njo prav tesno sklada.* Filonu se zdi, da je bilo potrebno vzpostaviti prepričanje v glavah ljudstva, da zakoni niso izum človeka, ampak, *popolnoma jasno, oraklji samega Boga* (4:15). Prav zato je Bog odvedel ljudstvo globoko v puščavo, daleč stran od mest. V puščavo, ki ni skopa le s sadjem in zelenjavo, ampak tudi z vodo, primerno za pitje. Prav to pomanjkanje vsega potrebnega za življenje, neprestana grožnja z lakoto in žejo je privedla do tega, da je ljudstvo dobilo obilje čudežnega živeža: mano z nebes in prepelice z neba,⁴² ki jo je Bog sam delil ljudstvu. Podobno kot v zgodbi o vodi iz skale (2 Mz 17:5). Oboje je Filonu le podoba razodetja zakonov, ki so prav tako izključno božje delo; najjasnejši dokaz resnice, ki jo je ljudstvo prejelo popolnoma nepričakovano in sredi največje nebogljenosti. Bog ne skrbi le za preživetje telesa, ampak tudi za duha in za dobro življenje v celoti. Za golo življenje sta sicer res potrebna hrana in pijača, a prav tako tudi zakoni in uredbe, ki pospešujejo napredek človeških duš. Puščava je Filonu prostor čudežnega delovanja Boga, ki jo je tudi ustvaril (*O stvarjenju* 9:32); z oazami vred (*Alegorije postav* 1:13:33). Kače v puščavi so simbol skušnjave (2:21:85), ki skrite prežijo na popotnika. Čeprav je puščava navidez popolnoma prazna, je Boga mogoče srečati tudi tam, saj je prostor kot nalašč za molitev in kontemplacijo (*O Mojz. življenju* 2:39:214). Žeja v puščavi je pravzaprav simbol žeje duše po srečanju z Bogom (*Vpr. in odg. o Genezi* 3:27), dejstvo, da v puščavi ni sodišč (*Vpr. in odg. o Eksodusu* 2:83), pa še poveča človekovo željo po spoznanju absolutne pravičnosti. Spet drugačen je vidik Filonovega pojmovanja puščave kot podobe asocijalnega stanja posameznika, ki še ni dosegel do družbene zrelosti (prim. *O Abrahamovi selitvi* 16:90), ki jo predstavlja življenje v mestu.

Kot je čudež mana z neba, je božji čudež tudi Postava, ki tako ni delo kakega zemeljskega, človeškega zakonodajalca, kot sicer velja za grške mestne ustave. Filon je prepričan, da *so pravična načela Postave vnaprej pripravljena za vsa ljudstva. Načela so popolna, vseobsegajoča, uporabna za vsakogar; kjerkoli in v kakršnih okoliščinah že. Kot nesmrtna bodo ostala za vse prihodnje rodove.*⁴³ Kot pravi filozof Filon

40 Paralele med zakonodajalcem in ladijskim kapitanom so značilno grške, pogoste so npr. pri Platonu (prim. *Država* 488e, *Gorgias* 511e, *Državnik* 297a) in Aristotelu (*Politika* 1275b 1). Plutarh (*Solon* 19) primerja zakone sidru in državo ladji. Glej tudi Polibij, *Obča zgodovina* 6:10 in Mdr 14:1–11.

41 Morda katera izmed judovskih šol v Aleksandriji?

42 Prim. 2 Mz 16.

43 H. A. Wolfson, *Philo* II, str. 381. Glej še Filon, *O Mojz. življenju* 2:3:14.

skromno prizna, da navedeni štirje razlogi za puščavo sicer res marsikaj pojasnijo, *toda za pravi razlog ve le Bog sam* (5:18).⁴⁴

Razpravo potem nadaljuje s pomembnim pojasnilom, kako je o nekaterih zakonih *Bog smatral, da je bolj primerno, če jih razodene sam v lastni osebi*,⁴⁵ brez pomoči koga drugega, za druge pa je primerno, da jih razodene po Mojzesu, ki ga je izbral izmed vseh ljudi kot najbolj primerne, da razglasi te svete resnice. Zdaj razumemo, da le tiste zapovedi, ki jih je dal Bog v lastni osebi in z lastnimi usti⁴⁶ vključujejo tako zakone (νόμοε) kot tudi naslove temeljnih načel (κεφαλή), pod katerimi je najti partikularna določila. Tiste zapovedi pa, ki jih je razodel prek Mojzesa, so zgolj zakoni (νόμοι), zgoraj najprej omenjeni. Z obema vrstama določil se nameravam ukvarjati po svojih najboljših močeh, naprej pa se bom lotil naslovov temeljnih načel. Filon torej jasno razmeji od Boga neposredno dani Dekalog od ostale Postave, ki jo je bil dal po Mojzesu, in napove, da se bo zdaj temeljito lotil desetih božjih načel, ostale zakonodaje pa kasneje (v štirih knjigah *O posebnih določbah*). Da bi najprej pojasnil logiko in namen okroglega števila, stori zanimiv ekskurz v svet popularne pitagorejske numerologije. Kot nekateri filozofi pred njim,⁴⁷ mnogi neopitagorejski sodobniki, in celo biblični pisatelji,⁴⁸ je tudi Filon navdušen simpatizer mističnega pomena števila deset, pri čemer se sam pogosto sklicuje na modrost starih Kaldejcev, ki so vse pripisovali zvezdam, vodil pa jih je vpliv števil in razmerja med njimi (*O Abrahamu* 69). Žal pa so bili v razumevanju logike števil preveč posvetni in zgolj astronomi, niso pa s pomočjo številčnih proporcev še uspeli prodreti do božjega bistva samega in do skrivnosti sveta, kar je z zgodbo o sedmih dneh stvarjenja in z Dekalogom uspelo šele Mojzesu.

Naše občudovanje do zapovedi se je nenadoma okrepi, ko smo ugotovili njih število, ki ni nič večje ali manjše od največje popolnosti (παντέλεια):⁴⁹ desetice. Dese-

44 O za dušo blagodejnem bivanju v puščavi glej še *Alegorije postav* 2:21:85; *O Kajnovi daritvi* 12:50; *O izgonu Kajna* 45:155 in drugje. Samota in askeza sta bistveni za formacijo helenističnega filozofa. V puščavi ni mest (prim. Mt 14:13; Mr 1:45), a nevarnost kljub temu preži na popotnika (2 Kor 11:26), saj nudi puščava zavetje roparskim tolpom.

45 Zelo značilna misel Filonove helenistične teologije, ki Boga razume kot bitje, ki govori v lastni osebi. Ideja o Bogu kot osebi (personi) oz. absolutnem bitju bo kasneje – delno tudi zaradi vpliva Filonove misli – značilna za krščansko teologijo.

46 Filon nasprotuje sam sebi ko hkrati govori o božjih ustih, in o tem, da Bog kot popolno in duhovno bitje sploh ne more imeti ust (9:32).

47 Npr. Aristotel, *Kategorije* 4; *Topika* 1:9; *Metafizika* 986a (pitagorejci); *Velika etika* 1183a. O Platonovi rabi desetice glej v *Faidros* 105a; *Kratil* 432a; *Kritij* 119a; *Zakoni* 772b; *Timaj* 21b itd.

48 Glede pomena števila deset v hebrejski Bibliji glej: 1 Mz 16:3; 24:10; 43:3; 2 Mz 27:12; 3 Mz 27:7, 4 Mz 7.

49 Beseda je pogosta v pitagorejski filozofiji. Stobej (*Ekloge* 1:1:10 – V. stol.) navaja, kako jo je sam Pitagora uporabljal kot sinonim za desetico (boginjo Ateno za sedmico, Afrodito za šestico, Apolona za enico itd.).

tica vsebuje najrazličnejše vrste števil: sode kot npr. 2 in lihe kot 3 in liho-sode kot 6 (6:20-21). Desetica vsebuje tudi vse lastnosti trikotnika, štirikotnika in ostalih mnogokotnikov, kot tudi vse lastnosti harmonije: četrtniko, petinko, oktavo in interval dvojne oktave, kjer je razmerje $1 \frac{1}{3}$; tj. 4:3 ali $1 \frac{1}{2}$; t j. 3:2 ali podvojeno; t j. 2:1 ali štirikratno; t j. 8:2. Po vsem tem se mi zdi da so tisti, ki so prvi poimenovali stvari, ravnali razumno – modri kot so bili –, ko so ji dali ime dekade, kar tudi v resnici je: sprejemica,⁵⁰ saj sprejema in daje prostor vsem vrstam števil in številčnim razmerjem in zaporedjem in soglasju in harmoniji (6:23). A v resnici je poleg tega, kar smo povedali, treba, dodati, da je dekada mogoče dejansko občudovati tudi zato, ker zaobjema vso naravo, s prostorsko dimenzijo ali brez nje. Brez le-te narava ne obstaja nikjer drugje razen v točki sami, s prostorsko dimenzijo pa v treh oblikah: v črti, površini in liku. Prostor omejen z dvema točkama je premica, če pa imamo dve dimenziji govorimo o ploskvi, kjer se črta raztegne v širino. Tri točke pa nam že dajo telo, kjer dobita dolžina in širina še globino. Narava sama se tu ustavi, saj ne zmore več kot treh dimenzij. Imajo pa vse te dimenzije števila za svoje arhetipe (ἀρχέτυποι):⁵¹ 1 za točko brez razsežnosti, 2 za črto, 3 za ploskev, 4 za telo, in enica, dvojka, trojka in štirica skupaj nam dajo ravno desetico, v kateri lahko vsi tisti, ki vidimo, zremo še druge lepote. Tedaj lahko rečemo, da je neskončni red števil merljiv z desetico,⁵² ker ima ravno štiri konstituante: 1, 2, 3 in 4,⁵³ ki prav tako tudi iz desetic naredijo stotico, saj tudi 10, 20, 30 in 40 skupaj navržejo 100. Podobno je tudi tisočica narejena iz stotic in deset tisočica iz tisočic. Ta ista desetica pa poleg tega, kar smo o njej rav-

Filon označuje z izrazom *panteleia* tako sedmico, kot tudi desetico (npr. *O Abrahamu* 41:244; *O Mojz. življenju* 2:16:79; *O posebnih določbah*, 32:200 (locus classicus)). Prim. še npr. *O predhodnih vprašanjih* 89 (v celotnem opusu jo Filon uporabi prek 170-krat) in zlasti Jamblih, *Teologija aritmetike* 63. Izraz je filozofsko zanimiv, saj pomeni: 'čisto popolnost,' 'dovršeno stvarnost,' 'absolutno vsepopolnost' ipd. Uporabljajo ga Platon (*Zakoni* 796c in 698a), Aristotel (*Nik. etika* 1024a 8 in 29; *O duši* 404a 20), Polibij, Plutarh, Jamblih in drugi neopitagorejci. Najdemo ga tudi v 3 Mkb 7:16 (Aleksandrija, I. stol.) in pri Lk 13:11. V Heb 7:25 ima pomen večnosti, dokončnosti (Vulg. in *aeternum*). Kasneje ga uporabljajo tudi cerkveni očetje: Klemen Aleksandrijski (*Preproge* 6:11; *Pedagog* 1:1), Ciril Jeruzalemski, Evzebij iz Cezareje itd.

50 Besedna igra δέκαδα - δεκάδα (prim. Aristotel, *O duši* 414a 24).

51 Stoiški izraz za 'prvi odliček,' 'vzorec,' 'matrico,' 'prvenstvo mere,' in je morda v zvezi s Filonovim branjem *Države* 396e; 397a ali 380c. Glej še *O stvarjenju* 6:25; *O pijanosti* 33:133; *O Abrahamovi selitvi* 2:12 in posebej *O sanjah* 1:13:75 (razlaga Ps 26:1).

52 Tj. kakor je vsa števila mogoče meriti z desetico, je tudi neskončno množico predpisov mogoče meriti z desetimi zapovedmi.

53 Nauk o pitagorejskem štiristopenjskem trikotniku (τετρακτῆς) je najbrž poznal tudi Filon, čeprav sama izraza ne uporablja. V neoplatonistični filozofiji je veljal za *izvir večnega gibanja narave* (Sekt Empirik, *Proti matematikom* 7:96). Ker so ga sestavljale enica (simbol modrosti), dvojka (simbol poguma), trojka (simbol zmernosti) in štirica (simbol pravičnosti), pa je bil trikotnik simbol harmonije in polnosti vrlin (prim. Aristid Kvintiljan, *O glasbi* 24). O prvotno glasbenem ozadju lika govori Aristoksen v svojem komentarju Platonovega *Faidona* 108d. Glej še Jamblih, *O naravnem številu* 5:20. Pitagorejci so pri svetem trikotniku celo prisegali (Porfirij, *Plotinov življenjepis* 20; Jamblih, *Življenje Pitagore* 150). Teologija pitagorejske matematike je stoletje kasneje bistveno vplivala na krščansko formulacijo nauka o sveti trojici (triadi).

nokar povedali, razodeva tudi druge razlike med števili in njihove lastnosti. Teh pa je neskončno mnogo. Le eno omenimo. Tisti, ki študirajo nauke filozofije, vedo povedati, da je naravnih kategorij – kot jim pravijo – samo deset: substanca, kvaliteta, količina, odnos, aktivnost, pasivnost, stanje, položaj in to, kar je neobhodno za vsak obstoj: čas in prostor.

Za Filona je značilno, da za božje zapovedi uporablja tudi izraz 'oraklji' (αρησμοί), ki je pogost v grški literaturi o prerokih in preročiščih,⁵⁴ Septuaginta pa ga uporablja tudi za Izraelove preroke,⁵⁵ čeprav so oraklji in magija po Postavi prepovedani (5 Mz 13). Za zapovedi včasih uporablja tudi soroden pojem λόγιον (= orakelj, božje reklo, beseda).⁵⁶ Sam se o orakljih ni poučil le posredno, iz Svetega pisma, ampak mu jih je – kakor nam zaupa naš filozof – v videnjih razodel kar Bog sam, večkrat pa se mu je prikazal tudi Mojzes. *Sam sem slišal tudi orakelj iz ust enega izmed Mojzesovih učencev (O pomešanju jezikov 14:62)*, kot sam imenuje preroke (Zah 6:12).

Celotno Sveto pismo je *slava našega zakonodajalca* in dokaz kvalitet njegovega avtorja. Filon razdeli vsebino Mojzesovih knjig na tri dele (*O nagradah in kaznih 1:1*):

- a) stvarjenje sveta (od stvarjenja nebes do stvarjenja človeka; od večnih do umrljivih stvari),⁵⁷
- b) zgodovina (ιστορία),⁵⁸ ki govori o življenju hudobnih in krepostnih ljudi, in o nagradah za njihova dela (prim. naslov spisa),

54 Izraz pozna že Herodot (1:159) in ga uporablja tudi kot medicinski termin (1:55). Uporabljajo ga še Sofoklej, Likurg in Isokrat, sedež grških preročišč pa je v Delfih (Evrpid, *Medeja* 667). Platon ga uporabi v dialogih *Ion* 534d; *Država* 415c in *Apologija*. Glede delfskega svetišča glej Plutarh, *O orakljih v Delfih, in zakaj jih več ne izrekajo*, glede rabe izraza kot 'čarobne besede' v NZ pa Mt 2:12; 22; Lk 2:26; Apd 10:22; Heb 12:25; 8:5.

55 Heb. *neviim*: razsvetljeni ljudje, vidci s posebnim poslanstvom, *ki pa razumejo manj od učenih ljudi* (TB Megila 15a).

56 Izraz pozna tudi Septuaginta, tako v pomenu zapovedi (5 Mz 33:9), božje besede (Iz 5:24; Ps 18:14; 106:11), kot tudi božjih ali človeških izrekov (Iz 28:13). Postava je kot skup orakljev (*logia*) znana tudi avtorju *Aristejevega pisma* (177). V pomenu Dekaloga uporablja izraz Luka v Apd 7:38, kot besedo karizmatikov pa 1 Pt 4:11.

57 Filon razume poročilo o stvarjenju sveta kot biblično paralelo Heziodovi *Teogoniji*. Več o tem glej v študiji D. T. Runia, *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Brill, Leiden 2001.

58 Filon uporablja termin v njegovem grškem pomenu (kot še v *O predhodnih vprašanjih* 4:15; 14:74 in *O sanjah* 1:205), saj rabinsko judovstvo takšne členitve Peteroknižja ne pozna. Ne le za filozofijo, ampak tudi za zgodovino (kronologijo) je judovstvo zvedelo šele v grškem svetu (npr. kronograf Demetrijev v Aleksandriji) in jo potem apliciralo na lastna besedila. Zgodovinar je tisti, 'ki ve,' 'ki je videl stvari' in 'ki pozna dejstva' iz preteklosti, čeprav sam ni bil očividec. Prvi Egipčan, ki je v grščini napisal zgodovino Egipta je bil duhovnik Maneto, a svojemu spisu ni dal naslov 'zgodovina,' ampak Ἱερα βίβλος ('Sveta knjiga'), poroča Evzebij (f. 76).

c) zakonodaja (νομοθετική).

Zakonodajne spise potem razdeli na (1) splošne zakone, ki so dani neposredno od Boga, in na (2) posamična, specialna določila zakonodaje, ki so prav tako od Boga, le da so razodeta s posredovanjem prerokov in modrih učiteljev, judovskih 'filozofov'. Prvih, neposredno danih zakonov je deset (Dekalog), drugih pa cela vrsta in nimajo končnega števila, ampak spadajo pod deset splošnih načel, poglavij Dekaloga. Opazno je, da bere Filon Sveto pismo kronološko, medtem ko postavlja ortodoksno judovsko branje na prvo mesto pravo (Tora) in ne kozmologijo. V spisu *O Mojzesovem življenju* (2:46) predlaga še nekoliko drugačno členitev Peteroknižja.⁵⁹ *Svete knjige* so iz dveh delov:

- a) zgodovinskega (stvarjenje, rodovniki in znane osebnosti) ter
- b) pravnega, ki govori o zapovedih in prepovedih.

Filon se sprašuje, čemu je Mojzes pred zakoni v svoje Peteroknižje vključil poročilo o stvarjenju sveta, in tako združil delo zakonodajalca in zgodovinarja v eni osebi. Bolj poglobljeno od grških zakonodajalcev je hotel povedati *dve bistveni stvari*. Prvič: *da je oče in stvarnik sveta tudi njegov zakonodajalec, in drugič: da bo tisti, ki bo spoštoval zakone, z veseljem sprejel tudi dolžnost sledenja naravi in življenje po redu stvarstva. Tako bodo njihova dejanja uglašena v harmonijo z njihovimi besedami, in njihove besede z njihovimi dejanji*. Kdor spoštuje zakone, ki so v skladu z zakoni narave, je *državljan sveta* (*O stvarjenju* 1:3) – torej kozmopolit, odgovorja Filon cinikom, ki so kozmopolitsko držo utemeljevali na preziru do zakonov in reda.

38

Deset besed ali orakljev, v resnici zakonov in odlokov, je Oče vseh razodel,⁶⁰ ko je bilo ljudstvo – tako moški kot ženske⁶¹ – zbrano skupaj. Pa menite, da je pri teh izrekih uporabil svoj glas? Seveda ne! Da bi nikdar sploh ne pomislili na kaj takega, saj Bog vendar ni človek, da bi potreboval usta, jezik in sapnik. Domneval bi, da je Bog prav za to priložnost napravil čudež res najbolj svete vrste, ko je poklical v bivanje nevidni glas (ἦχον ἀόρατον),⁶² ki se je pojavil v zraku, in je bil bolj čudovit kot glas kate-

59 Filon za Postavo še ne uporablja grškega izraza *pentatevbh* (ki dolguje svoj pomen – med drugim – tudi pitagorejskim simpatijam do petice). O grškem poimenovanju posameznih knjig Postave in o kompleksnem ozadju takšne terminologije pri Filonu pa glej N. Cohen, *The Names of the Separate Books of the Pentateuch in Philo's Writings*, v *The Studia Philonica Annual* (Festschrift for David Winston) 9 (1997), str. 54–78.

60 Gr. πατήρ τῶν ὄλων.

61 Morda gre za Filonovo kritiko grške kulture, kjer v zakonodajnem procesu sodelujejo le moški.

62 Kot velja za večino pojmov, je tudi na 'slepoto' (ἀορασία) in poreklo njene rabe pri Filonu potrebno gledati skozi dvojno: hebrejsko in grško zgodovino pojma. Hebrejska Biblija govori o slepoti, ki je kot božja kazen na Lotovo priprošnjo zadela razvratneže v Sodomi (1 Mz 19:11) – a Filonu izraz seveda pomeni *dubovno slepoto* (*O begu* 26:144). Slepota je znak prekletstva in božja kazen za krivične (5 Mz 28:28). Pri Platonu

regakoli instrumenta, in je ustrezal idealni harmoniji, pa ni bil brez duše, niti ne iz telesa in duše, kot so bitja sicer, pač pa je bil sama razumna duša (ψυχή λογική),

je svet idej nevidni svet (npr. *Teaitet* 155e; *Timaj* 33c), nevidna pa je tudi harmonija (npr. *Faidon* 85e). Filozofu ne zadoščajo oči telesa, ampak višja; razumska in duhovna percepcija sveta (*Država* 529b 5). Duša ni vidna očem telesa (*Faidon* 79b), telo pa ne zanima oče duše (prim. *Epinomis* 981c). Aristotel uporabi pojem v *Nik. etiki* 1174b 28 in 1103a 3 (*kdor je pripravljen poslušat svojega očeta*), prim. pa tudi *O duši* 426a 1–7. V pitagorejski filozofiji (Jamblih) ima izraz ἀκουστικὸς pomen ustnega navodila, ustnih naukov, posledično pa tudi občestva poslušalcev in učencev, ki razumejo sveti nauk. Ker je razmerje med pogledom (očmi) in slišanjem (uho) pomembno za razumevanje Filonove (in sploh helenistične) hermenevtike in filozofije, povejmo, da sam uporablja glagol 'gledati' kar 432-krat. Splošno velja, da je grška kultura kultura vidnega, gledanja (očesa), judovska pa poslušanja in spomina, čeprav je res tudi to, da sta obe kategoriji percepcije enako pomembni tako Heraklitu kot Platonu (*Faidros* 250d). Aristotel najbolj izmed vseh načinov čutnih zaznavanj ceni *zaznavanje z očmi* (*Metafizika* 980a 24), saj je le-ta dokaz subjektive aktivnosti, budnosti, radovednosti in dojemljivosti za najmanjše podrobnosti na objektu zaznave. Oko duše (*Država* 533d) velja več kot deset tisoč očeš telesa, uči Platon (*Država* 527e). Površen človek gleda z očmi, filozof pa s punčico (χορδή) v očesu, ki *kot najmanjši del očesa zaobseže celoto bivajočega, neskončnost morja, brezmejnost prostora, vso neizmerljivost nebes* (Filon, *Alegorije postav* 3:69:171). Oči telo v celoti vodijo k spoznanju (*O spremembi imen* 7:56), filozof pa je prvi videc teh spoznanj.

Lepota je stvar pogleda, ideje pa so vidne bitnosti in ne kake nevidne skrivnosti. *Videnje nam je, mislim, v kar največjo pomoč*, saj bi ne vedeli ničesar, ko bi ne znali brati zvezd, sonca in nebesnih znamenj, je prepričan Platon v *Timaju* (47a). Videnje je božji dar, viz filozofske modrosti in znak človekove popolnosti (lepotata pa je tudi v bibličnem izročilu /Job/ znak prekletstva in božje preizkušnje). Človek gleda in opazuje, Bog pa je zrenje samo; misel, ki se misli v lastnem mišljenju (prim. Aristotel, *Nik. etika* 1178b 20). Ni ga mogoče zaznati s čutili telesa, ampak le v duhu. Znano je geslo grškega mysticizma 'blagor tistemu, ki je videl' (prim. Jn 20:29 in 1 Pt 1:8). V helenizmu je veljalo, da je bog 'po naravi neviden,' gnostiki pa so bili prepričani, da ga izbranci vseeno lahko vidijo, če se le osvobodijo navezanosti na ta svet in postanejo 'novi ljudje.' Kdor ne zmore poti v ekstazo, lahko o bogu sklepa vsaj iz del stvarstva, ki so odsviti njegove stvariteljske moči in odlitek božanskih idej.

V izrazoslovju helenističnega judovstva je pojem 'videti' pomenil tudi 'ustanoviti', 'vzpostaviti', 'pojavi se' in 'ustvariti'. Seveda tudi v judovstvu Boga ni mogoče videti, lahko pa vidimo njegovo slavo (npr. Iz 26:10; 35:2; 66:18). Bog sam seveda vidi svet (1 Mz 1:31) in človeka, posebej rad pa njegove prestopke (1 Mz 6:12; 11:5). Takšno antropomorfnost izražanje je posebej značilno za modrostno literaturo. Je pa Bog pogosto govoril Izraelu, in ljudstvo ali izbrani posamezniki so ga razločno slišali. Nekateri preroki pa so ga kljub vsemu celo videli, a zgolj v sanjah; le Mojzes, Aron, Nadab in Abihu s sedemdesetimi starešinami so ga v resnici videli (teofanija v 2 Mz 24:10). Prav to biblično poročilo o *videnju* Boga (toda prim. še 2 Mz 33:11 in 5 Mz 31:10) je kasneje rabinskim eksegetom povzročalo precej težav.

Zavedajoč se primata slušne percepcije v biblični tradiciji na eni, in prestižne vloge vizualnega med njegovimi grškimi bralci na drugi strani, želi Filon uskladiti ob načina dojemanja stvarnosti. Najprej tako, da razume gledanje kot fazo na poti do popolnega spoznanja; lepoto vidnega pa podrejeno modrosti slišane. Pogledu vedno pomaga duša, srce in um (prim. *O pomešanju jezikov* 22:105). *Jezik zlorabljam če rečemo, da je živnega Boga mogoče videti* (*O izgonu Kajna* 48:168). Boga ne moremo videti, lahko pa iz tega, kar vidimo, sklepamo vsaj o tem, da obstaja (*O nagradah in kaznih* 6). Bistvo vere (πίστευς) je namreč prav v tem, da imamo za resnično ravno in samo to, česar dejansko (ne z očmi, z ušesi ali z umom) ne moremo dokazati (prim. Heb 11). Filon pogosto hvali oko *kot najodličnejše izmed vseh čutil, ker lahko le z njim zaznamo najodličnejše od vseh obstoječih stvari: sonce, mesec, vse nebo in ves svet. A vendar oko duše – ki je njen glavni del – presega vse druge duševne zmožnosti* (*O Abrahamu* 12:57).

polna jasnosti in razločnosti, ki je potem zraku dal obliko in napetost,⁶³ in ga tako spremenil v plameneči ogenj,⁶⁴ ki je dalje odzvanjal kot dih skozi trobento; kot jasen in razločen glas, tako glasno, da ga je bilo popolnoma enako jasno slišati tako daleč stran, kot čisto od blizu. V naravi človekovega glasu je, da če pride kje od daleč, počasi oslabi, tako da ima človek daleč stran nekako nejasen vtis, ki z oddaljenostjo še bolj blede; z vsakim sežnjem njegove oddaljenosti, ker blede in peša pač tudi moč človekovih organov, ki pri zaznavanju sodelujejo. Tu pa je torej na delu nov, čudežni zvok, ki je gorel v ognju z močjo Boga samega, ki je dihal nad njim, in se širil navzven na vsako stran, in je bil bolj svetel na koncu kot na začetku, ker je bil v dušah vseh in vsakogar ustvarjen nek nov način poslušanja, mnogo boljši od poslušanja skozi ušesa. Slednji način je pač počasen in sploh ni aktiven, dokler ga ne zadene udarec zraka. Božje poslušanje skozi dušo pa je v tem smislu velik napredek, saj gre organ poslušanja z vso naglico sam goreče nasproti govornemu besedi (9:33–35). In zakaj je bilo pod Sinajem zbrano vse ljudstvo? Na tisoče ljudi skupaj na enem kraju! Bog je menil, da je dobro, če oznani svojih deset orakljev ne kot skupini ljudi, ampak kot enemu {človeku}. Ti ne boš prešustvoval! Ti ne boš ubijal! Ti ne boš kradel! in podobno tudi ostale. Prvi odgovor, ki se v tej zvezi ponuja, je, da je Bog sam tako želel poučiti bralce Svetega pisma v najbolj odlični lekciji, namreč v tej, da je vsaka posamezna oseba tedaj, ko spoštuje zakone in uboga Boga, v resnici vrednostno enaka vsemu narodu; tudi najbolj številčnemu ali še boljše, vsem narodom. In če gremo lahko še korak naprej: vsemu svetu. Saj tudi drugje {v Svetem pismu}, ko Bog hvali kakega pravičnega človeka, reče 'Jaz sem tvoj Bog' (1 Mz 17:1 LXX), čeprav je hkrati tudi Bog vsega sveta (10:38). Za množico pod Sinajem pa je še drug razlog: saj tudi govornik, ki želi nagovoriti množico, običajno ne govori z vsakim posameznikom, pa naj jim govori o svojih zapovedih ali o prepovedih. Vsem skupaj pove, pa se šteje, kot da je nagovoril vsakega posebej. Če se prigovarjanje sprejme kot osebno sporočilo, bo naslovnik veliko raje ubogal. Če pa se prejme skupno z drugimi, je posameznik običajno gluha za takšna prigovarjanja, saj vzame množico kot pokritje in kot potuho za lastno neubogljivost. Kot natančen ekseget Filon za shod vsega ljudstva okrog gore najde še tretji razlog. Kralji in zemeljski vladarji pač ne kličejo k sebi malih in nepomembnih ljudi. Toda Bog, ta neustvarjeni, vedno dobri in večni vladar, ki ničesar ne potrebuje, ker je sam stvarnik vsega; delivec dobrot, kralj vseh kraljev in Bog vseh bogov, ne more in noče prezreti ponižnega človeka. Prav njih povabi na razodetje svetih orakljev in odlokov; kot bi bili ponižni sami njegovi gostje;⁶⁵ kot da bi le zanje

63 Pojem napetosti ima pomembno mesto v stoiški fiziki, saj omogoča prehajanje praognja v ogenj, ognja v zrak, zraka v vodo. Glej M. Avrelij, *Samemu sebi* 6:38. Ton in jakost glasu sta odvisna od napetosti in trenja notranjih organov (Aristotel, *O razmnoževanju živih bitij* 786–788), zvok kitare pa od napetosti njenih strun.

64 Po nauku stoiške fizike sta zrak in ogenj aktivna, voda in zemlja pa pasivna elementa. Metamorfoza zraka v ogenj je pogosta tema stoiške fizike, ogenj pa atribut grških božanstev.

65 Zanimiva je primerjava z Lk 14:12.

pripravil praznovanje in razveselil njihove duše z navodili o svetih skrivnostih in jih pripravil na sprejem največjih skrivnosti. Ob filozofskem opisovanju dogajanja na Sinaju se je Filon očitno globoko zamislil, saj sklne razlago z zanimivo izpovedno opombo. *Kakšno pravico sploh imam jaz, umrljivo bitje, da se nosim tako vzvišeno (σεμνός),⁶⁶ napihnjeno in da govorim tako naglas, če se primerjam s svojimi bližnjimi. Čeprav mi jih usoda ni naredila enakih, pa imajo enake pravice {božjega} sorodstva, saj lahko po pravici trdijo, da smo vsi otroci skupne matere vseh ljudi: narave (10:41).* Narava je dom vseh ljudi in njenih meja ni mogoče prestopiti. Četudi se človeku – tako kot Filonu – v življenju nasmehne sreča in si pridobi ali podeduje veliko premoženje, naj nikdar ne pozabi, da je del vesoljnega bratstva vsega človeškega rodu in božji otrok, tako kot vsi ostali. A za razliko od stoiških filozofov, ki jim takšno spoznanje ne nalaga odgovornosti za bližnjega, ampak jih loči od aktivne skrbi za svet in zapre v *kamrico svojega srca* (M. Avrelij), Filonu zavest o vesoljnem bratstvu narekuje tudi univerzalno odgovornost. *Čeprav bi mi bila zaupana oblast nad zemljo in morjem, bi ostal vedno prijazen in dostopen za najbolj uboge, za najbolj obrobne in za osamljene, ki nimajo nikogar ob sebi, da bi jim pomagal. Blizu bi bil sirotam brez obeh staršev, ženam, ki jih je zadelo vdovstvo, starim ljudem brez otrok in staršem, ki so zgodaj izgubili tiste, ki so jih skupaj spočeli. Ker pa sem sam le človek, se mi ne zdi prav iti se nadute veličine na tem sijajnem odru sveta, ampak želim povsem privzeti naravo za svoj dom in nikdar prestopiti njenih meja. Priučil in privadil bom svojo misel, da bo imela človeška občutja. Ne le zavoljo tega, ker se lahko napredek ali pa nesreča spreobrneta v lastno nasprotje, da še sami ne vemo kdaj, ampak tudi zato, ker človeški napredek – četudi ostane trajno zagotovljen – ne sme odvzeti človeku zavesti o tem, da je človek. To se mi torej zdijo razlogi, zaradi katerih je {Bog} razodel svoje oraklje v ednini, in zaradi katerih jih je razodel vse skupaj (O Dekalogu 10:43).*

Da bi Bog na Sinaju kar najbolje in v celoti prepričljivo nagovoril zbrano ljudstvo, tako da bi si njegove zapovedi v resnici vtisnili globoko v srce, se je Stvarnik odločil tudi zunanje okoliščine dogodka prirediti tako, kot do sedaj ni uspelo niti najboljšim scenaristom v grškem gledališču. *Prostor je bil poln tega, kar je res čudovito in treski groma bolj glasni, kot to lahko prenese človeško uho. Glas nevidne trobente (σάλπιγγς)⁶⁷ je prihajal nekje od daleč,⁶⁸ in oblaki (νεφέλη) ⁶⁹ so se spu-*

66 Kot se sicer nosijo kralji, zakonodajalci in dostojanstveniki. Tudi izraz za 'duhovno veličino'.

67 Lat. *tuba*. Morda misli Filon na značilni judovski rog, ki v svetoписemski tradiciji naznanja pomembne dogodke in praznike, ali pa na značilen piskačev klic k pozornosti množice pred vladarjevim govorom, kot ga poznamo iz grške literature.

68 Kvintiljan poroča (*Navodila govornikom* 1:10:27) o slavnem rimskem oratorju G. Grakhu, ki je imel med govorom vedno za seboj glasbenika z glasbilo (tonarion), da je dajal ton njegovemu govoru.

69 Izraz grške meteorologije (Aristotel, *Vremenslovje* 346b 33) uporablja Filon v kontekstu govornice o Bogu; tako kot hebrejsko Sveto pismo (prim. 5 Mz 4:11; 5:22).

stili z neba kot stebri. S svojimi nogami so se zdeli, kot da bi rasli iz zemlje, a njihovo telo se je širilo v višine gornjih plasti. Plamen z nebes poslanega ognja (πῦρ)⁷⁰ je osvetljeval vso okolico in jo ovijal v gost dim. In ko je na prizorišče prišla božja moč sama, res ni bilo mogoče, da bi kateri izmed delov stvarstva ostal nedejaven. Prav vsi so stopili skupaj in mu izkazali spoštovanje.⁷¹ Tudi ljudstvo je stopilo bliže. Ostali so popolnoma čisti, kar se tiče občevanja z ženami in tudi vseh užitkov, so se vzdržali, razen tistih, ki so nujno potrebni za ohranitev življenja. Filon razloži, da so se pač ta čas lahko umivali in si prali oblačila,⁷² z ušesi pa so ves čas pozorno čakali, kdaj jih pokliče Mojzes. In potem se je zgodilo: iz sredine ognjenega zublja, ki je švilgal iz nebes, je bilo na presenečenje vseh slišati glas; in plamen je postal jasen govor v jeziku,⁷³ ki ga je razumelo vse ljudstvo.⁷⁴ Besede pa so bile izrečene tako jasno in razločno, da so jih tako rekoč bolje videli kot slišali. Za to, o čemer zdaj govorim, jamči postava sama: 'Vse ljudstvo je videlo glas' (2 Mz 20:18 LXX).⁷⁵ Stavek je zelo pomenljiv, saj gre pravzaprav za ugotovitev, da je človeški glas mogoče slišati, glas Boga pa je v resnici viden. Zakaj? Zato ker božji govor niso besede ampak dejanja, o katerih prej sodimo z očmi kot z ušesi. Glas iz ognjenega plamena je prečistil in preizkusil božje oraklje, kakor se zlato prečisti v ognju. Tako kot daje ogenj svetlobo in v sebi vse použije, bo tudi tisti, ki bo spoštoval zapovedi, za vse čase svetil kot večna luč in zakoni bodo kot zvezde v dušah takih ljudi.⁷⁶ Kdor pa se bo zapovedim upiral, bo gorel v večnem ognju.⁷⁷ Ah, kaj: pepel bo, ki ga bodo kot v ognju použile

42

70 Ne le Grkom, ampak tudi Egipčanom je bil ogenj sveti simbol in prapočelo, saj je bil prvi bog v Egiptu Heptastej, izumitelj ognja. Njegovemu sinu je bilo ime Helios (Maneto, *Zgod. Egipta* 1:1). Na kako širok idejni kontekst grških izobražencev odkazuje Filonov poudarek na ognju pove dejstvo, da poznajo ogenj kot praelement skoraj vsi antični avtorji, od Homerja, prek Parmenida, orfikov, Empedokla, Platona (*Timaj* 32b) do Aristotela (*O nebesu* 298b), Heraklita Efeškega, Krizipa, Zenona (ki mu je ogenj najčistejša substanca in božanska hipostaza) in neopitagorejcev (npr. Filolaj, ki mu ogenj pomeni *dih kozmosa*). Stari Perzijci so ogenj celo častili (poročata Herodot 1:131 in Strabo), in tudi drugod na Vzhodu je bil simbol poslednje katarze pred sodbo najvišjega. Celó v hebrejski Bibliji je Bog ponekod eshatološki 'požirajoči ogenj' (5 Mz 4:24; 9:3; Iz 33:14), čeprav ogenj v judovski tradiciji nima statusa kozmičnega elementa in v zgodbi o stvarjenju ne nastopa.

71 Najbrž je v ozadju Filonove misli ideja o štirih praelementih (ogjenj, voda, zemlja, eter) predsokratske filozofije, ki ob priliki teofanije izkažejo spoštovanje 'edinemu pravemu praelementu' in tako posredno sami dokažejo napačne (materialistične) nazore jonskih naravoslovcev, ki jih Filon zaradi njihovega 'ateizma' tudi sicer ne šteje med 'prave filozofe' (prim. H. A. Wolfson, *Philo* I, str. 181).

72 Morda gre za Filonovo kritiko slabih higienskih navad njegovih nejudovskih someščanov?

73 Grškemu naslovljencu svojih razprav Filon namerno zamolči podatek o jeziku, v katerem bi naj govoril Bog na Sinaju. Zanimivo, da so celo med rabini mnenja o tem deljena (jezik egipčanov, hebrejščina, aramejščina).

74 Glej zanimivo paralelo v Apd 2:4.

75 Filon isti stavek analizira še v *O Abrahamovi selitvi* 9:47 in *O Mojz. življenju* 2:39:213. Grški prevod (priredba) verza odstopa od hebrejskega izvirnika.

76 Prim. Dan 12:3, pa tudi Kvintiljan, *Navodila govornikom* 2:14.

77 Ker je Dekalog univerzalna moralna norma naravnega prava, za kršitelje njegovih določil ne more biti pristojno to ali ono zemeljsko sodišče ali sploh tostranski tribunal, ampak bo prestopnik (grešnik) odgovar-

notranje strasti in mu uničile že življenje na tem svetu. Filon konča z retorično izjavo, kako *so bile to nekatere stvari, ki so res zahtevale predhodno obravnavo*;⁷⁸ torej podrobnejšo analizo, da bi bil bralec po dolgem uvodu končno primerno po-
dučen in pripravljen soočiti se z zadevo samo.

3. Kratko o Filonovi razlagi posameznih določil Dekaloga

*Zdaj moramo preiti do orakljev samih in preiskati vso raznoliko problematiko, s katero se ukvarjajo. Ugotovili smo, da jih je {Bog} deset razdelil na dve skupini po pet, in jih vrezal na dve tabli. Prvih pet zavzema po časti prvo mesto, ostalim pa je dodeljeno drugo.*⁷⁹ *Sta pa obe plošči nekaj čudovitega, in zapovedi na obeh koristne za življenje;*⁸⁰ *obe odpirata široke poti, ki končno vodijo do istega cilja; poti, po katerih lahko duša, ki si vedno želi le najboljše, potuje brez opotekanja. Prvih pet se nanaša na:*⁸¹

- (1) *monarhični princip, ki vlada svetu* (κόσμος),⁸²
- (2) *malike*⁸³ *iz kamenja*⁸⁴ *in lesa in podobe na sploh,*⁸⁵ *ki so delo človeških rok,*⁸⁶
- (3) *na prestopek nemarnega izgovarjanja božjega imena,*⁸⁷

jal pred Bogom na dan sodbe. Z idejo o večnem (peklenskem) ognju, ki čaka kršilce Dekaloga, je Filon *forerunner* kasnejših krščanskih nazorov o peklju in božji sodbi.

78 Kot dober literat tudi Filon pozna uveljavljeno metodo helenističnih avtorjev, kako je v vsaki razpravi potrebno začeti s splošnim uvodom ('exordium'), in šele nato preiti h konkretnjšim stvarjem. *Preveč neposredni nagovori ne pritičejo geniju*, uči Kvintilijan (*Navodila govornikom* 2:5:11).

79 Morda diskretna kritika nauka jonskih naravoslovcev o človeku, kot 'meri vseh stvari' ? Nauk o človeku je podrejen nauku o Bogu.

80 O življenju kot temeljnem vodilu prava prim. 5 Mz 30:15; 19–20 in 32:47.

81 Db. zapovedi 'o' (περί).

82 Zelo pogost (634-krat) Filonov izraz za svet, čeprav biblično poročilo o stvarjenju nikjer ne govori o 'svetu,' pač pa le o 'nebu' in 'zemlji.' Bolje ga je prevesti z 'vesoljem,' kot v *Nik. etiki* 1112a 22 in 1141b 1 ali 1173a 33. Skrivnostna neopitagorejska filozofija je brala izraz kot simbol šestice (Jamblih 37) ali/in desetice (59), in celo kot sinonim za *totaliteto vsega obstoječega* (Kittel 3:873).

83 Gr. ζόανον, in ne morda εἰδωλον, kot bi pričakovali in kot prevaja 2 Mz 20:4 LXX. Analiza izrazoslovja religiozne terminologije v Aleksandriji Filonovega časa pokaže, da so se za različne načine malikovanja uporabljali tudi izrazi kot κωφά (molčeca božanstva – 3 Mkb 4:16; *Sib. oraklji* 4:3; Hab 2:18), μάταια (prazne stvari – *Sib. oraklji* 5:13; *Aristejevo pismo* 134), νεκροί (mrtve stvari – *Sal. modrost* 13:10; prim. Ps 106:28), χετροπολήτες (izdelki človeških rok – LXX Iz 21:9) in podobno.

84 Tudi: iz železa oz. kovin (prim. *O Abrahamu* 45:267).

85 Prepoved se v Filonovi interpretaciji očitno ne nanaša na risbe, ampak le na poslikane spomenike (Wolfson); prim. *O pos. določbah* 1:4:21 in *O Mojz. življenju* 2:38:205. Takšno upodablajočo umetnost omenja tudi Platon (*Država* 420c). Glede rabinske interpretacije določila glej TB Avoda Zara 43b.

86 O vplivu grškega (LXX) prevoda te določbe Dekaloga in na filozofsko ozadje le-tega glej J. Gutmann, *The Second Commandment and the Image in Judaism*, HUCA 32 (1961), str. 161–174.

87 Ker sta prav pobožnost in vera (gr. *pistis*) Filonu najvišji filozofski kreposti, lahko zapiše, da *je treba Juda, ki se je odpovedal svoji veri, takoj linčati; nobene potrebe ni po sodnem procesu* (*O pos. določbah* 1:55). Zanimivo je, da se je judovski veri odpovedal Filonov lastni nečak Marko Tiberij, in z njim – iz različnih razlogov –

(4) *na določene predpise v zvezi s spoštovanjem sedmega dne, kot to ustreza njegovi svetosti,*⁸⁸

(5) *na dolžnost spoštovanja staršev; vsakega posebej in obeh skupaj.*

Prva plošča se torej začinja z Bogom, ki je Oče (πατήρ)⁸⁹ in Stvarnik (ποιητής)⁹⁰ vsega, konča pa se s starši, ki posnemajo njegovo {stvariteljsko} naravo,⁹¹ ko spočnejo posamezne osebe.

Drugih pet {zapovedi} pa vsebuje vse prepovedi; namreč

(6) *prešustva (μολχεία),⁹²*

verjetno še precej rojakov v mestu. Vera je Filonu univerzalno in kategorično načelo in ima nadpravni status. Za biblično sankcijo zoper nevernika glej 3 Mz 24:13.

88 Iz konteksta Filonovega razmišljanja ni razvidno, ali govori o religiozni svetosti (judovskega) sobotnega dne, ali o pitagorejski svetosti števila sedem. Zanimiva so poročila antičnih avtorjev (npr. Apuleja) o desetdnevnem tednu v starem Egiptu.

89 Pojmovanje Boga kot 'očeta' (heb. *aba*) je redko v hebrejski Bibliji. Tora ga tako sploh ne imenuje (izjema je 5 Mz 32:6), pač pa mu tako v simbolnem jeziku, ki se strogo brani izrekanja božjega imena, večkrat rečejo preroki (Jer 38:32; Iz 63:16; 64:7; 45:9-11; Oz 11:1; Mal 2:10) in modrostna literatura (Ps 103:13; Prg 3:12 in Sir 23:4). Popolnoma grški pomen dobi izraz v judovski helenistični literaturi (npr. *Sal. ode* 8:23; 10:4). Kot očeta stvarstva in človeškega rodu (a-la Zeus) pozna Boga Jožef Flavij (*Starožitnosti* 4:24:262), in stoiška filozofija (Seneka, *Moralna pisma* 110:10), sicer pa lahko ugotovimo, da ima beseda v Filonovem času precej širok pomen. 'Oče' je najprej roditelj, potem duhovni oče, lahko je častni naziv (Apd 7:2 in 22:1) ali naziv za biblične junake (1 Kor 10:1; Rim 4:12). V smislu platonistične filozofije pomeni 'prototip' (Rim 4:12; 1 Mkb 2:54), pa tudi 'gospodar' (Heb 12:9) in 'absolut.' Vemo tudi, da Filonov sodobnik Jezus iz Nazareta pogosto govori o Bogu kot svojem (in ne kot o univerzalnem) očetu (npr. Mt 11:26; Mr 14:36; Lk 10:21; Jn 17:1).

Zelo zanimivo je, da je gornji Filonov navedek takorekoč prepis iz Platonovega *Timaja* (28c; 37c), kar dodatno potrjuje, da je njegovo pojmovanje univerzalnega božjega očetovstva bliže stoiški interpretaciji Platona, kot pa biblični teologiji. Pač pa pozna judovstvo tudi žensko pojmovanje svojega Boga (npr. Iz 66:13; 49:15; 42:14). Da ima navidez popolnoma sprejemljiv naziv za božanstvo (*Pater noster*) zelo dolgo in kompleksno ozadje dokazuje *Theological Dictionary of the New Testament* (ur. G. Friedrich), 5:945-1022, Grand Rapids Mich. 1981, kjer avtorja (G. Schrenk in G. Quell) navajata skoraj osemdeset strani primerov rabe besede in njen pomen v klasičnem grškem, rabinskem in v svetu helenističnega judovstva. Iz krščanske filozofije bodo kasneje znane razprave o tem, kako je Bog pravzaprav naš (in ne vaš - tj. judovski) oče; prim. npr. Ciprijan iz Kartagine, *Nedeljske pridige* 10:153; Tertulijan, *O govorniku* (PL 1:1155).

90 Morda je Filon glede tega pojma bolj pod vtisom branja Hezioda in Homerja (*Iliada* 5:198; 12:470 in *Odiseja* 13:306), kot Svetega pisma. Boga kot stvarnika (*creator*) srečamo le pri Jer 10:16 (=51:19); Oz 8:14; Prg 14:31 (=17:5); Sir 4:6; 24:8 in 39:28. Je pa značilen za helenistični spis *Druge knjige Makabejcev*, ki je nastala pod vplivom grškega duha (1:24; 7:23 in 13:14) in druge judovsko-grške spise (*Knjiga jubilejev* 2:2; 4 Mkb 5:25; 11:5; 4 Ezr 5:44; *Sib. oraklji* 1:210; *Ps. Filon* 32:7 itd.). Tudi za grško Novo zavezo (Mt 19:4; Rim 1:35; Ef 3:9).

91 Nauk o *imitatio dei* (prim. ozadje v Platon, *Teaitet* 176b in *Zakoni* 716c), ki ga najdemo pri Filonu še v *O stvarjenju sveta* 50:144; *O Dekalogu* 15:73; *O pos. določbah* 4:36:188 in v *O urlini* 31:168, sam utemeljuje z bibličnim verzom 5 Mz 13:5; podobno kot njegovi rabinski sodobniki (prim. TB Sota 14a). Glej več o tem v W. E. Helleman, *Philo of Alexandria od Deification and Assimilation to God*, v *The Studia Philonica Annual* 5 (1993), str. 9-23.

92 Grški izraz ima ožji pomen od splošne spolne razuzdanosti (*porneia*) in je omejen le na protipravna ravnanja poročene ženske. Postava prepoveduje spolni odnos med moškim in tujo poročeno žensko, s čimer ščiti absolutno pravico zakonitega moža nad spolno funkcijo svoje žene. Filonov grški izraz (in njegova raz-

- (7) *umora* (φόνος),⁹³
 (8) *tatvine* (κλοπή),⁹⁴
 (9) *krivega pričanja* (ψευδομαρτυρία)⁹⁵ in
 (10) *pohlepa oziroma užitka* (θυμός).⁹⁶

Z vsi skrbjo moramo torej preiskati vsakega izmed izrekov {orakljev}, in nobenega obravnavati površno. Bog je vrhovni vir (ἀρχή) vsega, kar obstaja, vir vseh vrlin pa je pobožnost (eujsevbeia),⁹⁷ zato moramo o teh dveh načelih spregovoriti najprej

laga zapovedi – *adulterium*) pa izpostavlja (in inkriminira) že notranje poželenje in strast; bolj duše kot telesa. Strast primerja z uničujočim ognjem, ima pa jo tudi za silo, ki ovlaži in razdraži spolne organe, ki potem povzročajo veliko zlo. *Takšne ljudi bi morali kaznovati s smrtjo*, meni Filon ((*O pos. določbah* 3:2:11), z njim pa se strinja tudi Postava (3 Mz 20:10; 5 Mz 22:22)), *saj so strasti skupni sovražniki vsega človeškega rodu*. Po Filonovem mnenju prešuštvo bolj škoduje duši kot telesu. Definicija termina v kulturi Filonovih grških sodobnikov je bila: *skrivni spolni odnos s svobodno tujo žensko brez soglasja njenega gospoda*, kaznen za zasačenega prestopnika pa smrt, ki je lahko doletela tudi prestopnico. 'Prešuštvanje' pomeni v religiozni govorici Filonovega (in bibličnega) jezika tudi čaščenje tujih bogov.

93 Umor je bil prepovedan v vseh zakonodajah starega Bližnjega vzhoda (prim. npr. *Hammurabijev zakonik* 1; *Hetiški zakoni* 1), pa tudi v Platonovi državi (*Zakoni* 865a; 870), njegova prepoved pa je del (naravno) pravne zavesti vseh civiliziranih ljudstev. Le barbari se pobijajo med seboj, ugotavlja Aristotel, ki povzema tudi mnenje Empedokla, da je prepoved umora *vseobsegajoči zakon* (*Retorika* 1373b 14–16).

94 Najbrž je Filon poznal Homerjevo (*Iliada* 5:268; 24:24) definicijo tatvine oz. Platonovo obsodbo takšnega dejanja (*Država* 344b; 351c), gotovo pa je izhajal tudi iz biblične tradicije, kjer je tatvina skupaj z umorom, prešuštvom in lažnim pričanjem nekaj najbolj zavržnega (prim. npr. 3 Mz 19:11; 5 Mz 24:7; Iz 1:23; Jer 23:30), ne glede na status ali vrednost ukradenega predmeta. Filozofija Filonove obsodbe tatvine je pogojena s teološko zavestjo, *da si človek ne sme jemati tega, kar pripada Bogu* (*Alegorije postav* 3:32), ali si celo pripisovati zaslug za dejanja, ki so delo božje previdnosti. 'Tat' je tudi tiran, ki vlada ljudstvu – *saj je človekov edini vladar le Bog* (*O Dekalogu* 26:136) – in si lasti božanski atribut absolutnega vladarja.

95 Grški izraz, ki ga poznamo iz Sokratovega (prim. npr. Platon, *Gorgias* 472b) in Jezusovega (Mt 26:60) procesa, v LXX pa nastopa le v 2 Mz 20:16.

96 V ozadju Filonovega branja Dekaloga je (tudi) popularna stoiška morala, ki postane posebej očitna pri njegovem obravnavanju predpisov v zvezi s spolnostjo. Glej K. L. Gaca, *Philo's Principles of Sexual Conduct*, v *The School of Moses: Studies in Philo and Hellenistic Religion* (ur. J. P. Kenney), Atlanta 1995, str. 51–71.

Deseta zapoved ne prepoveduje užitka, ampak ga zagotavlja (le) zakonitemu možu. Sploh pa zapoved najprej prepoveduje poseganje po tuji lastnini in celo željo po tem. Samodisciplina je pravna in moralna dolžnost, tako glede sosedove žene kot glede lastnine, pri čemer je treba razlikovati med judovskim in stoiškim pojmovanjem samonadzora. V stoiški terminologiji je bil izraz sinonim za greh na splošno ali grešno nagnenje, kar je zaznati tudi iz Filonove rabe besede. Izhajajoč iz Aristotelovega nauka o treh delih duše, uporablja Filon na tem mestu grški izraz, ki že od Homerja naprej (*Iliada* 16:743; 13:654) pridržan za animalični *elan vital* v človeku. Filon ga uporablja še v *O pos. določbah* 4:92 in *Alegorijah postav* 3:116–118, v spisu *O Jožefu* 73:222 pa priporoča oster nadzor nad animaličnim gonom v človeku. V Filonovem času je imel izraz tudi pomen 'jeze' in 'besa' (tako v grški Novi zavezi kot pri J. Flaviju).

97 Kot skoraj vsaka izmed Filonovih besed ima tudi ta kompleksno ozadje in sploh ni tako neproblematična, kot se zdi na prvi pogled. Pozna jo že Heziod (*Teogonija* 1:145), Platon pa jo definira v *Eufitriunu* 12e in 14b. Gre za izraz iz kulturnega obredja (poganov): čaščenje boga, spoštovanje reda stvari, notranja naklonje-

(12:52). *Filon potem nadaljuje s kritiko poganse teologije, ki je kot vir vsega častila štiri praelemente (zemljo, vodo, zrak, ogenj), sonce, mesec, zvezde, nebo ali kar svet kot tak. Ni pa stara teologija prišla do spoznanja o božanskem stvarniku, vladarju vsega sveta,*⁹⁸ *vrhovnem poveljniku vojske nepremagljivih duhov, o krmarju, ki varno krmari vse stvari. Bog pa ni le stvarnik in krmar zgodovine, ampak tudi vrhovni zakonodajalec.*⁹⁹

Dejstvo, da božje zapovedi ne vsebujejo tudi sankcij za njihove kršitelje, je Filonu nov dokaz o izredni modrosti, humanosti in dobroti Izraelovega Boga, ki *ljubi pravičnost, sovraži in zavrača pa vsako nepravičnost, ki je začetek in seme vsakega zla (Kdo je dedič 33:163). Gre namreč za Boga, o katerem jasno sledi, da je kot {sam sebi} Gospod (κύριος)*¹⁰⁰ *tudi dober (ἀγαθός);*¹⁰¹ *da je vzrok le dobrega in ne zla (κακός).*¹⁰² Vsako nasilje je zoper pravo (*O Mojz. življenju 2:3:13*). V tej dobroti se je Bog odločil, nadaljuje Filon, da razodene svoje zveličavne zapovedi brez kazni za kršitelje, da bi se vsak človek lahko svobodno (in ne zaradi strahu pred kaznijo) odločil, ali jih bo izpolnjeval ali ne. Seveda pa, nadaljuje filozof, kljub vsemu Bog ne podeljuje imunitete kršiteljem, saj je njegova spremljevalka pravičnost, ki sovraži zlo in ne počiva, dokler ne izpolni svojega poslanstva in ne kaznuje vseh grešnikov. Pravičnost primerja s pribočnikom in božjim služabnikom, ki, tako kot na bojnem polju, v imenu vrhovnega poveljnika obračuna z dezerterji, ki so zašli s poti pravičnosti.

46

nost najvišjemu bitju; največja izmed vseh vrlin. V heb. *cadik*, kar prej predpostavlja odnos do zakonov (pravičnosti), kot pa do božanstva; tudi *hasid* (Sir 43:33) in *tov* (dober človek: Sir 12:4). O izrazu glej še 4 Mkb 1:15 in *Aristejevo pismo* 210. Pri J. Flaviju se izraz vedno nanaša na Boga, Filon pa ga uporabi okrog 200-x. Tudi pravo vodi k pobožnosti: *O božji nespremenljivosti* 14:69, saj se spoštovanje prava tudi imenuje religija (prim. *O pijanosti* 18:5 in *O Noetu kot vrtnarju* 24:107), ker je *Bog središče, začetek in konec vsega (O Noetu kot vrtnarju* 18:77). Filon posvoji grško definicijo pobožnosti, v kontekstu katere je odnos do božanstva precej drugačen kot v bibličnem ali rabinskem judovstvu.

98 Db. *μεγαλόπολις* (12:53). Izraz je precej pogost v Filonovem opusu (Aristotel ga še ne pozna), smiselno pa ga je mogoče primerjati z moderno zavestjo o univerzalni meščanski družbi.

99 Prim. *O izgonu Kajna* 43:143; *O begu* 13:66; 18:99 in *O Mojz. življenju* 2:8:48 ('zakonodajalec resnice').

100 Izraz je prevod hebrejskega *adonaj* (v LXX tudi *jhvbh*), ki ga heb. Biblija včasih uporablja kot substitut za božje ime, včasih pa za 'gospodarja' kot nasprotje hlapcu (Iz 24:2). Ozadje Filonove rabe pojma pa je pogojeno tudi z grštvom, saj ga Aristotel uporablja tudi kot 'vrhovno, odločilno načelo', 'principalis' (*Metafizika* 997a 12), pa tudi v pomenu 'gospodar' (*Politika* 1269b 10). Podobno je tudi v Novi zavezi (prim. Apd 16:30; Jn 12:21; 20:15). Podrobneje v J. R. Roysse, *Philo, Kyrios and the Tetragrammaton* v: *The Studia Philonica Annual* 3 (1991), str. 176–183.

101 Da je bistvo Boga njegova dobrota, glej še v *O posebnih določbah* 1:51:307, kjer Filon loči dve božji nara-vi: Boga, ki je vir dobrega, in Gospoda, ki upravlja s kaznovno močjo. Prim. še *O begu* 13:66. Prim. izraz pri Aristotel, *Nik. etika* 1144b 7 in *Metafizika* 1091a 31, pa tudi Platon, *Država* 508e.

102 Gre za Filonovo kritiko gnostičnih sodobnikov?

V spisu *Vprašanja in odgovori o Genezi in Eksodusu*, ki je sicer ohranjen le v armenškem prevodu grškega izvirnika in ki po metodi močno spominja na helelistične komentarje Homerja, posveti Filon dogodkom na Sinaju presenetljivo malo pozornosti. Od vrstice do vrstice razlaga pomen prvih dveh Mojzesovih knjig, podrobno obravnava tudi najbolj zanemarljive povedi, ter kot pitagorejec za vsemi števili najde skrito kakšno presežno resnico. V drugi knjigi razlage Druge Mojzesove knjige (*Vpr. in odg. o Eksodusu* 2:41) se tako vpraša: 'Zakaj je deset zapovedi zapisanih na 'kamnitih ploščah' (2 Mz 24:12b)?' Odgovor: 'Plošče¹⁰³ in {sploh vsi} pisani dokumenti so delo človeških rok, in kar je tako zapisano je tudi lahko uničljivo. Na ploščah je tako vosek, ki ga prav enostavno zdrgnemo proč, na zvitkih papirusa pa so črke pogosto sploh nečitljive in dostikrat neznansko majhne. Kamen pa je delo narave in se ga lahko priredi v kamnite plošče, celo v prav gladko brušene, in zapis na njih je potem trajen in za vse čase, ker je sam material tako čvrst. Drugi razlog pa je v tem, da božje zapovedi res ne bi mogle ostati skrite v kakšnem skrivališču, in tako daleč od oči tistih, ki bi jih vneto želeli videti in se jih učiti. Morale so biti objavljene v tujini, da bi tako lahko prosto krožile med bralci. Tiste stvari pa, ki morajo biti objavljene v tujini, po sebi zahtevajo čvrst material zaradi zelo vročega sonca in dežja, tako da so naposled celo kamnite plošče morali shraniti v skrinjo.¹⁰⁴ Tretji razlog za kamnite plošče pa je v tem, da je kamen sam po sebi simbol trajnosti, medtem ko so {glinaste} ploščice kratkega veka: enostavno jih napišemo in enostavno zbrisemo. To je torej simbol obstojnosti in nerazvezljivosti prava. Kar je napisano je simbol obstojnosti, kar pa je zbrisano pa simbol razvezljivosti, saj o tistih, ki kršijo zapovedi, lahko kdo upravičeno reče, da med njimi sploh ni nobenega prava. V naslednjem vprašanju (42) istega spisa Filon ob analizi verza 2 Mz 24:12c takole razmišlja: 'Mar je Bog sam napisal zapovedi? Odgovor: 'Ker je Bog zakonodajalec v najbolj vzvišenem pomenu besede,¹⁰⁵ je zato nujno, da najboljši zakon, ki ga imenujemo kar 'pravi zakon'¹⁰⁶ določi on sam in ga zapiše s pisavo; ne s tisto človeških rok, ker on sam ni človeku slično bitje, ampak s pisavo po njegovem ukazu in namigu.¹⁰⁷ Če je bilo po njegovi besedi ustvarjeno nebo in zemlja in celotni svet, in če je vse, kar biva, dobilo svojo obliko po meri božanskih načel, mar potem to, da Bog reče naj bo pravo zapisano, ne more biti nemudoma izpolnjeno? Drugo kar je treba reči pa je, da je naš svet {kot} veliko mesto (μεγαλόπολις),¹⁰⁸ ki je pravno urejeno.

103 Tu misli Filon na glinene tablice, in ne na prave kamnite plošče, na katerih so bile zapisane zapovedi. Razlika bo razvidna v nadaljevanju. Po poročilu D. Laertskega (8:1:37) je na glinene tablice tudi Platon napisal svoje *Zakone*. Prepiše in uredi jih šele njegov učenec, astronom in matematik Filip Opuntski.

104 Prim. 2 Mz 25:10; 5 Mz 10:3.

105 Aucher prevaja: *secundum supremam rationem*.

106 Tudi: resnični zakon, *infallibilis lex*.

107 Morda namig na službo angelov, ki pišejo po božjem ukazu?

108 Prim. *O posebnih določbah* 1:34. Filonu je tu Aleksandrija simbol vsega sveta. Izraz pred njim za Trojo uporabi že Evripid (*Trojanke* 1291), za Atene in Sirakuzo pa Pindar (518–446). Aristotelova politična filozofija

Nujno je torej, da ga ureja najboljše pravo izmed vseh. Zato je prav primerno, da ima takšno pravo kar najbolj odličnega avtorja in zakonodajalca. Tako kot je Bog določil najbolj odlično pravo za svet, je tudi iz sveta zase izbral najbolj pobožno ljudstvo. Po pravici je torej svojemu ljudstvu določil zakone, ki jih je potem predpisal tudi vsemu svetu.¹⁰⁹ Izvoljeno ljudstvo je pač le podoba sveta, zakoni, ki veljajo zanj, pa podoba zakonov za ves svet. Zanimivo je tudi naslednje vprašanje istega spisa (43), kjer se Filon ustavi ob ugotovitvi iz 2 Mz 24:12–13. V bibličnem odlomku Bog na goro Sinaj povabi le Mojzesa, a Mojzes sam vzame s seboj še Jozueta (ki ga Bog ni posebej povabil). Tudi ta problem je rešljiv z globljo filozofsko razlago. Govorimo torej o dveh močeh, ki pa sta {v bistvu} eno. Nihče namreč ne bo rekel, da je tisti, ki je komu podoben v mislih in čustvovanju, pravzaprav eno z njim, ki mu je podoben. Ime Jozue moramo razumeti kot 'odrešenje'.¹¹⁰ (...) Po pravici je šel torej na goro kot veren garant dveh najbolj nujnih reči: prvič, izvoljenosti pobožnega ljudstva in drugič, tega, da moramo pravo vedno razumeti ne kot izum človeške pameti, pač pa kot božjo zapoved in božje besede.¹¹¹ V zvezi z univerzalnostjo in splošnostjo božjega prava (ο κοινὸν νόμον) je zanimivo navesti še vprašanje št. 59, kjer Filon v značilnem slogu razloži biblični stavek 'V skrinjo zaveze daj pričevanje, ki ti ga bom dal' (2 Mz 25:16). Ker je torej skrinja simbol duhovnega sveta, in je torej nujno, da je prav takšen svet znamenje zakonov, ki jih on {Bog} imenuje 'pričevanja,' je po pravici in zelo ustrezno rekel, naj besede {zakonov} položijo v skrinjo. V resnici gre torej za navodilo, naj zakone položijo v nevidni duhovni svet, da bi se svet lahko pridružil tem zakonom v vseh svojih delih, in bi se le-ti lahko razširili vsepovsod.

48

Poleg spisa *O Dekalogu* posveti Filon desetim zapovedim še neko, morda za razumevanje filozofskega ozadja njegovega pojmovanja le-teh še pomembnejšo razpravo. V spisu *Kdo je dedič božanskih reči*¹¹² se posveti alegorični razlagi odlomka o Abrahamovi poslušnosti Bogu v 1 Mz 15:2–18, zaradi katere mu ta nakloni najodličnejšo dediščino, razmišljanje o tem pa ga pripelje tudi do vprašanj o Mojzesu in Postavi. Deset besed na njih, božanskih odlokov v pravem pomenu besede, je razdeljenih na dva dela po pet,¹¹³ pri čemer prvih pet obsega dolžnosti do Boga, drugih pet pa dolžnosti do človeka. Prva zapoved med dolžnostmi do Boga je tista, ki ugovarja verovanju politeizma in nas uči, da ima svet enega samega vladarja (μόναρχοε).

fija izraza ne pozna, čeprav govori o mestih v Babilonu, ki so tako velika, da še tretji dan po zavzetju nekatere mestne četrti ne vedo nič o tem (*Politika* 1276a 28).

109 Filonov sklep o univerzalni aplikaciji Postave (Dekaloga) nima biblične osnove. Drži pa, da je tudi rabinsko judovstvo poznalo interpretacije, ki so trdile, da je Bog ponudil Postavo vsem narodom, a sprejel jo je le Izrael.

110 Hebrejski pomen imena *Jošua* (lat. *Iesus*). Prim. *O spremembi imen* 121.

111 Je z 'božjimi besedami' tu mišljen Dekalog? Prim. *O Dekalogu* 4:15.

112 Lat. *Quis rerum divinarum heres*.

113 Pred tem (35:167) Filon razloži, da sta dve plošči Dekaloga kot simbola dveh delov duše, umnega in čustvenega, ki jo Bog s svojimi zakoni uči in korigira.

Druga nam prepoveduje, da bi delali bogove iz stvari, ki niso vzrok bivanja, in da bi v ta namen uporabljali nič prida vredno umetnost slikarjev in kiparjev, ki jih je Mojzes izgnal iz svoje države in obsodil na večno pregnanstvo. Namen tega zakona je, da bi vedno in prav častili le enega in resničnega Boga. Tretja je v zvezi z imenom Gospoda – pa ne tistega, o katerem spoznanje o njegovem bistvu nikdar ni doseglo našega sveta,¹¹⁴ in ki bi bilo neizgovorljivo – ampak tistega, ki mu ga vedno pripisujemo in ki se nam Bog v njem tudi razodeva. Zapovedano nam je, da tega imena ne smemo izgovarjati po nemarnem. Četrta se ukvarja s številom s. Peta zapoved je o spoštovanju staršev, in je prav posebno svete narave, saj se pravzaprav edem,¹¹⁵ z vedno deviškimi številom brez matere.¹¹⁶ Njen namen je spodbuditi stvarstvo, da bi se prosto vsakega dela spomnilo svojega stvarnika, ki je neviden, pa je vendar vse ustvarilne nanaša na človeka, ampak Nanj, ki je vzrok vsem stvarjem, da so posejane in da začnejo bivati, in po Njem tudi oče in mati spočneta – pa čeprav sama v resnici niti ne –, ampak sta samo orodje ploditve. Ta zapoved je bila vrezana na mejno črto med peterico zapovedi, ki govori o pobožnosti do Boga in tistimi, ki vsebujejo prepovedi krivičnih dejanj zoper naše bližnje. Umrjljivi starši so kot nekakšen mejnik nesmrtnosti, ki po zakonu narave vse spočenja in preraja, ter tudi tej naši umrjljivi vrsti najnižjega rodu dovoljuje,¹¹⁷ da jo posnema in spočne lastne potomce. Bog sam je začetek vsakega rodu in umrjljive človeške vrste, ki je v resnici najnižje in ji gre čast popolnoma na koncu.

Drugih pet na drugi plošči pa potem prepoveduje prešuštvo, umor, tatvino, krivo pričanje in pohlep. To so torej splošna pravila (kanovne),¹¹⁸ ki prepovedujejo tako rekoč vse grehe, in ki vsakemu posebej ustrezajo točno določeni prestopki,¹¹⁹ pod vsa-

114 Eno redkih mest v Filonovem opusu, ki bi ga lahko razumeli kot kritiko pojmovanja Boga in njegovega imena v starem Izraelu. Ali pa gre zgolj za kritično misel o gnostični ali apofatični teologiji nekaterih sodobnikov?

115 Tj. s sedmim dnem, s soboto.

116 Ni produkt naravnih faktorjev.

117 Stoiško-lilotični odnos do človekovega mesta v stvarstvu, ki je precej drugačen od judovske filozofije. Da je človek le 'drobec v vesolju' ali 'neznatno bitje v kozmosu', bo značilna misel v *Izpovedih* Marka Avrelija.

118 Tudi: merila, kot v *Nik. etiki* 1137b 30 ali 1113a 33. V filozofiji epikurejcev je bil izraz sinonim za 'logiko' (D. Laertski 10:30), v pitagorejstvu pa razmerje med toni v glasbeni teoriji (Nikomah iz Gerase). Z določnim členom ò ima izraz v grščini pomen norme, kriterija, ideala. Epikur je napisal celo knjigo *O kriterijih in normah*, Epiktetu pa je izraz 'kriterij za resnico'. Prvi korak v filozofiji je ravno kanonizacija besedil, ki bodo filozofu idejno (in moralno) vodilo, saj sistematično mišljenje ne more izhajati iz zgolj slučajno zbranih razprav. *Kanon* je ključen izraz tako judovskega kot krščanskega izbora besedil, na katera prisegajo verujoči (*regula veritatis*). V rabinski eksegezi poznamo soroden pojem: *mekilta* (zbirke kanoničnih razlag Svetega pisma). V krščanski Novi zavezi je ključno mesto Gal 6:16, zanimiva pa so še Flp 3:16; 2 Kor 10:13–16. Prek Cicera (*Pisma prijateljem* 16:17) pride izraz kot grecizem v latinščino, od tu pa v pravno doktrino latinske Cerkve.

119 Morda podobno, kot je Aristotelov nauk o kategorijah mogoče aplicirati na konkretno stvarnost?

kega izmed teh po naravi splošnih pravil pa je uvrščeno vrsto posameznih in konkretnih dejanj (35:173). Ko smo se torej poučili o nauku enakih polovic v Svetem pismu, nas le-to samo povabi k spoznanju tega z besedami: 'jih je razpolovil in položil vsako polovico nasproti drugi' (1 Mz 15:10).¹²⁰ V resnici tedaj lahko rečemo, da je vse na svetu po naravi dano kot nasprotje čemu drugemu. Pa začnimo kar s tem, kar je prvo na vrsti. Vročina je nasprotje hladnemu, suho mokremu, tema svetlobi, noč dnevu. V nebesih imamo zvezde, ki so prav nasprotne določenim planetom, v zraku jasnino, ki je nasprotje oblačnosti, brezvetrje kot nasprotje vetru, poletje zimi, pomlad, ko zemlja požene cvetje, jeseni, ko vse to uvene; pa spet voda: sladka in slana, in zemlja: jalova in plodna. Vsem so razumljiva tudi druga nasprotja: snovno – duhovno, živo – mrtvo, umrljivo – neumrljivo, čutno – razumsko, enostavno – sestavljeno, začetek – konec, začenanje – pojemanje, življenje – smrt, bolezen – zdravje, belo – črno, desno – levo, pravica – krivica, preudarnost – norost, pogum – strahopetnost, vrlina – pregreha, in sploh vse vrste vrlin, ki so nasprotje vsem vrstam pregreh.¹²¹ Spet naprej imamo {tudi med ljudmi} nasprotje med pismenim in nepismenim,¹²² med kulturnim in nekulturnim,¹²³ med vzgojenim in ne vzgojenim,¹²⁴ in splošno med znanstvenim in neznanstvenim. Kar pa se umetnosti ali znanosti tiče, {poznamo nasprotje med} vokali ali samoglasniki in ne-vokali ali soglasniki; med visokimi in nizkimi notami ter ravnimi in ukrivljenimi črtami (43:210). Filon potem našteva tudi zanimiva, družbeno-aktualna nasprotja kot revščina – bogastvo, slava – želja po priznanju, ubožno rojstvo – odlično poreklo, pomanjkanje – obilje, vojna – mir, pravo – brezpravje, lenoba – marljivost, mladost – starost, moč – nemoč. In zakaj bi našteval vsako nasprotje posebej, če pa je njih število neomejeno in jih je prav zaradi množstva nemogoče taksativno naštetiti?! (...) Vsaka stvar namreč obstoji ravno kot nasprotje svojih delov. Ko stvar razpolovimo in ugotovimo enega izmed njenih delov, z lahkoto izluščimo tudi temu nasprotni del. Mar ni to resnica, ki jo je po mnenju Grkov Heraklit, katerega veličino so tako glasno slavili, postavil v ospredje svojega nauka, in so se potem z njo hvalisali kot z novim odkritjem? Pravzaprav je bilo zdaj ravnokar jasno dokazano, da je bil Mojzes tisti, ki je dolgo pred tem odkril resnico, kako so nasprotja sestavljena iz iste celote, in kako so njej nasproti v razmerju dela ali razdelka (43:214).

50

120 Namreč Abraham živali kot znak zaveze z Bogom.

121 Aristotel (*Metafizika* 986a 22) govori o desetih parih nasprotij, ki jih Filon ne povzema v celoti, doda pa jim moralni nauk. Zanimivo, da ne omenja nasprotja moško – žensko, ki ga navaja Platon v *Timaju* (sod). Prim. tudi *Nik. etiko* 1096a 3 – b 7.

122 Med ljudmi z gramatično (humanistično) izobrazbo. Zanimiva delitev nasprotij na naravna in družbena.

123 Db. μουσική - ἀμουσία. Prim. Platon, *Država* 403c.

124 Db. παιδεία - ἀπαιδευσία.

4. »Občestvo enega samega zakona«

Kot je bil aleksandrijski ekseget Artapan davno pred njim (prim. Evzebij, *Priprava na evangelij* 9:27:4), in kot bo Jožef Flavij za njim (37–100 CE), je tudi Filon mnenja, da so temeljne filozofske resnice pravzaprav domislili Judje, in da so jih Grki brez navedbe vira le prepisali iz Svetega pisma. Govorimo o teoriji o grški »tatvini filozofije«, in nauk je imel v pozni antiki – pa tudi v zgodnjem krščanstvu – precej privržencev. Tako je po mnenju Filona in Jožefa tudi Heraklit svoj nauk le prepisal iz Mojzesovih knjig in ga Grkom posredoval brez navedbe vira. V odlomku spisov *Vpr. in odg. o Genezi* 4:152 in *Alegorije postav* 1:108, očita Filon Heraklitu navadno 'tatvino filozofije'.¹²⁵ *Heraklit je pisal knjige o naravi*, v katerih pa si je svoj nauk o nasprotjih *sposodil od našega svetega zgodovino pisca* (*Vpr. in odg. o Genezi* 3:5) – namreč Mojzesa. Ko je Zeno iz Stoe prebral 1 Mz 28:1, je o tem sestavil 'svojo' maksimo (prim. *Vsak dober človek je svoboden* 8:57). Neetična metoda kraje¹²⁶ iz hebrejskega izročila se je kasneje razširila tudi med nekaterimi grškimi zakonodajalci, ki so nekaj zakonov kar prepisali iz dveh Mojzesovih plošč (*O pos. določbah* 4:10:61). Ni nemogoče, da je celo Platonov učenec Filip Opunski število desetih knjig učiteljeve *Države* privzel iz pitagorejskih simpatij do desetice, ali celo Mojzesovem zgledu desetih zapovedi. Da je prepričanje Grkov, kako da so prav oni iznašli »pravo modrost« in filozofijo popolnoma neutemeljeno, so poleg Filona dokazovali tudi egipčanski avtorji. *Najbolj modri izmed Grkov* (*Solon, Tales, Platon, Eudoks, Pitagora*) so prišli v Egipt in se tam družili z duhovščino. *In k zgoraj naštetim bi lahko pridružili še Likurga*. Eudoks se je učil v Memfisu, Solon v Sisu, Pitagora v Heliopolisu (Plutarh, *O Izis in Ozirisu* 10) in celo Platon je več let živel v Egiptu in tam *poslušal preroke* (D. Laertski 3:1). Pitagorejci so iz Egipta privzeli svoj simbolizem in okultne nauke ter jih vključili v svoje uganke. Posledica tega dejstva je, da se mnogo pravil pitagorejske filozofije imenuje 'hieroglifi'. Upodobitev pravice z zavezanimi očmi so Grki menda videli v Tebah v Egiptu in jo od tam prenesli v svojo umetnost.

51

Kljub osebni veri in jasni narodni zavesti Filon v svojih spisih o Mojzesovi Postavi grškemu bralcu sistematično onemogoča, da bi le-ta izvedel kaj bolj konkretnega o zgodovini starega Izraela, o Izraelovih kraljih in Jeruzalemu; celo o Palestini ne. Zanimivo je, da je Mojzes zanj 'Kaldejec' in ne Izraelec, njegovo Postavo pa stalno prikazuje kot univerzalni, vesplošno aplikativni zakon, ki ni vezan na konkretno deželo, prestolnico in zgodovino Izraelskega naroda. Ne nanaša se na konkretno ljudstvo ali državo, ampak na »občestvo« – na univerzalno člove-

125 Glej H. A. Wolfson, *Philo* I str. 140–143.

126 Gre za t. i. krajo 'intelektualne lastnine', (heb. *tatvino besede*), ki jo judovsko pravno izročilo obravnava strožje in bolj zavržno kot tatvino gmotnih dobrin.

ško skupnost, ki ji je sicer namenjena njegova misel. Filon tako sploh nikjer ne omeni dednega kraljestva kralja Davida. Celo o slavnem bibličnem junaku sploh ne pove, da je bil kralj, njegovo ime pa omeni le parkrat (*O pomešanju jezikov* 28:149), a še to zgolj kot *pisca himen Bogu v čast*, kot *preroka* (*O poljedelstvu* 12:50 – avtor Ps 23:1), kot *navdihnjenega božjega moža* (*O Noetu kot vrtnarju* 7:29 – avtor Ps 94:9) in celo kot *Mojzesovega spremljevalca; nikakor ne najmanj pomembnega med njimi* (prav tam 9:39 – avtor Ps 37:4). Iz istega razloga zvedemo tudi o kralju Salomonu le to, da je bil Mojzesov učenec, zelo miroljuben in avtor biblične knjige Pregovorov (*O predhodnih vprašanjih* 31:177 – kot avtor Prg 3:11). Podobno kratek je Filon tudi o Savlu (omeni ga le v *O Abrahamovi selitvi* 36:196), nekoliko bolj zgovoren pa o Samuelu, ki ga imenuje *največji med kralji in preroki* (*O pijanosti* 36:143), *ki je bil pa v resnici morda samo človek, dar Svetega ljudem* (*O sanjah* 43:254); pravzaprav simbol za človeško razpoložljivost božjim navdihom. Dednega nasledstva Izraelovih kraljev (kljub podobni praksi dinastije v Aleksandriji) ne želi postavljati za vzor demokratično osveščenim sodobnikom, zato tega dejstva raje sploh ne omeni. Prav tako Filon ne omenja in ne citira vseh knjig starozaveznega kanona, ampak se v svojih razpravah osredotoča na Mojzesovo Peteroknjižje, druga svetopisemska besedila vplete le priložnostno, nekaterih (Izaija, Amos, Mihej, Ezra in Nehemija, Visoka pesem, Kroniške knjige) pa sploh nikdar.¹²⁷

52

Za zanimivimi podrobnostmi Filonove filozofske eksegeze, ki jo je v celoti tako rekoč nemogoče predstaviti, in zaradi katere ga je zgodovina filozofije od prvih stoletij krščanstva pa do 18. stoletja imenovala kar *Philo Christianus*,¹²⁸ učenec apostola Janeza, Papija iz Hierapolisa (II. stoletje), pa celo za *starejšega cerkvenega* (sic) *eksegeta, filozofa in sodobnika apostolov* (*Fragment* 7), ne smemo spregledati neke precej bolj strateške usmeritve Filonovega pisanja. V opusu aleksandrijskega filozofa je grška misel prvič tako izrazito posegla v kako tuje izročilo, hkrati pa je neko tuje izročilo prvič sistematično pridruženo grštvu z namenom sestaviti miselni svet, ki bo presegel vsako narodno ali versko opredelitev. Če je bilo izročilo antične Grčije intenzivno pogojeno z mestom in okoliščinami njegovega nastanka ter si (vse do Aleksandrovih osvajanj) ni želelo univerzalne potrditve, je isto mogoče reči tudi za mišljenje starega Izraela. Kot univerzalni izobraženec, ki mu med sodobniki ni bilo para, je Filon poznal zgodovino tako grške kot judovske misli. Kot filozof pa je dojel – in tudi v tem mu ni enakega ne med Grki in ne med Judi –, da je čas partikularne samozadostnosti posameznih izročil dokončno minil. Čeprav se v Mojzesovem Peteroknjižju samostalnik 'Izrael' pojavi kar 60-

127 Morda je v ozadju manjka razprav o ostalih knjigah Svetega pisma Filonov namen, da se po končanem opusu o Postavi posveti še alegorični eksegezi drugih bibličnih besedil (kar mu je potem preprečila smrt)? Glej tudi N. Cohen, *Citations from the Pentateuch and Writings*, Brill, Leiden 2007.

128 Glej D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 3–33. Iz Bizanca je znan celo naziv Filon 'škof' in cerkveni oče *honoris causa*.

krat, je Filon v svojih spisih *O Dekalogu* in *O posebnih določbah* ne omeni niti enkrat! Helenistični filozof pač ne nagovarja posameznega naroda in ne uči kakega partikularnega izročila. Njegov avditorij je ves svet, njegove teme pa univerzalne in razvezane starih vezi konkretnemu jeziku, religiji, pravu ali zgodovini. Filon se sam predstavi kot *sopotnik vsega sveta*, lastno meščansko zavest pa razume kot višjo stopnjo narodne in religiozne pripadnosti. Mojzesove zakone razume kot odličen prispevek k filozofskim razpravam o idealni državi in idealni ustavi, ne pa kot režim prakse, ki je bil veljal v starem Izraelu, in ki je pravzaprav namenjen samo enemu, od Jahveja posebej izbranemu ljudstvu.

Že Aristotel omenja (*Politika* 1267b 29) filozofa Hipodamusa z Mileta, ki je bil po njegovem mnenju prvi načrtovalec mest (Pireja) po načelih filozofije in humanega urbanizma. Kot je znano, so za njim poskusili idealno mestno ureditev v svojih 'Utopijah' predstaviti tudi Platon, Zenon, Krizip,¹²⁹ Cicero in drugi filozofi. Kljub dejstvu, da je Platon poznal ljudsko vero v božanski izvor zakonov (tako v Atenah, na Kreti, Siciliji in v Špartii),¹³⁰ je bil nad pravnim redom in pravno kulturo v Atenah globoko razočaran in ni verjel, da so aktualni atenski zakoni res od boga. Tudi Sokrat je dvomil v božanski logos atenske ustave, a ji je bil vseeno do konca pokoren. Podobno razočaran je nad pravnim redom svojega časa tudi Aristotel (prim. *Politika* 1271b 31; 1324b 5–9). Celu stoik Cicero ne verjame, da bi bila katerakoli od obstoječih pravnih ureditev v njegovem času od boga, kot tudi, da bila res od boga tudi aktualna oblast.¹³¹ Splošno in načelno prepričanje o božanskem poreklu zakonov je bilo med grškimi filozofi v Filonovem času v očitnem nasprotju z dejstvom, da mnogim mestom vladajo krivični vladarji in da so zakoni prej predmet stalne filozofske kritike kot pa občudovanja. Namesto da bi vodili k spoznanju ideje dobrega in v duše državljanov vlivali vero, upanje ter zavest, kako nad redom v mestu v resnici bdi božja previdnost, so zakoni mestnih držav le orodje za bogatenje elite, povod za kritiko oblasti in take-rekoč dokaz o odsotnosti boga. Otroci zakonov svojih mest ne recitirajo več, kot so jih nekoč, državljani ustave sploh ne poznajo, oblasti pa nihče več ne spoštuje in je nima za svojo. O božanskem poreklu pravičnosti je težko govoriti celo mestnim filozofom, saj dnevno življenje dokazuje, kako sprevržena je pogosto mestna oblast, kako podkupljivi so sodniki in kako krivični so zakoni.

Tako kot Aristotel¹³² umešča nauk o državi in zakonih tudi Filon med praktične filozofske znanosti, ki obsegajo tako ukvarjanje z zadevami osebnega (ἰδίον) in javnega (κοινόν) življenja, kot tudi z javnimi gospodarskimi (οἰκονομική)

129 Glej D. Laertski, 7:4:33; 131 in Plutarh, *O Aleksandru Velikem* 1:6.

130 Glej *Zakoni* 624a in *Minos* 320b.

131 Glej Cicero, *O državi* 3:11:18; *O zakonih* 2:4:11.

132 Prim. D. Laertski 5:28 in Platon, *Državnik* 258e.

in političnimi (πολιτική) vprašanji.¹³³ Etiko (ἠθική) razume kot težnjo k boljšemu delovanju, obsega pa politiko, ukvarjanje z državnimi zadevami; ekonomijo, ukvarjanje s hišnim gospodarstvom in družabnost ali umetnost {filozofijo} sožitja, skupaj z obedi in praznovanji; vrh vsega pa tudi s kraljevsko krepostjo samonadzora in z zakonodajo, ki se ukvarja z zapovedmi in prepovedmi (O pijanosti 22:91). Podobno kot Platon, Aristotel in sploh stari Grki,¹³⁴ tudi Filon pojmuje religijo kot nujno funkcijo države, ateizem pa kot napad na njeno ustavno ureditev in temelje morale. Veščino upravljanja države označuje Filon, podobno kot Platon, kot umetnost vseh umetnosti in znanost vseh znanosti (O pos. določbah 4:29:156), saj mora državnik razumeti vprašanja zasebne, javne in religiozne sfere.¹³⁵ Ker se dober državnik zaveda odločilne vloge urejenega pravosodnega sistema za zakonito življenje vseh članov skupnosti, Filon izpostavlja dejstvo, kako preudarna in dolgoročno smela je Mojzesova določba, da bo ljudstvu že v puščavi postavil uradnike in sodnike. Sodniki so podaljšek kraljeve oblasti in njegovi prvi namestniki (διδάσχοι).¹³⁶ Drugače kot v Atenah, kjer jih je volilo ljudstvo, v Mojzesovi ustavi sodnike imenuje vladar,¹³⁷ sam pa si pridrži le odločanje o najpomembnejših vprašanjih. Tudi svet ljudskih starešin,¹³⁸ ki nosi breme skupaj z Mojzesom (4 Mz 11:16), je pomemben element demokratičnosti Mojzesove države, število sedemdesetih članov ljudske skupščine pa dokaz predpitagorejske zavesti judovskega zakonodajalca o simbolnem pomenu tega odličnega števila. Mojzesova država ima torej vse attribute, ki jih mora po Platonovi definiciji imeti vsaka skupnost, če naj ji rečemo πόλις. Ima kralja s svetovalci, visoke uradnike in sodnike (delitev oblasti), državljane z zavestjo pripadnosti skupnosti, ozemlje, ki ga varuje vojska, uradni kult in svetišče, duhovščino in modre učitelje, tujce s stalnim in začasnim prebivališčem, odličen šolski sistem in visok odstotek pismenosti, modro politiko odnosa do tujih mest in kultur, natančen davčni sistem in red prehrabnenih navad, ljudskih praznovanj, družinskih običajev, zgodovinskega spomina, zborovskega petja, bogato intelektualno tradicijo,¹³⁹ izrazito poudarjeno religiozno zavest monoteističnega kulta, ki določa mero življenju in delovanju skupnosti –

54

133 Prim. O begu 6:36; Alegorije postav 3:9:30 in O Jožefu 8:38.

134 Prim. Platon, Zakoni 758e; 907d; 908e-909a; Aristotel, Politika 1328b 11-13; Topika 105a

135 Tako tudi Kvintilijan, Navodila govornikom 2:4:33.

136 Prim. O pos. določbah 4:33:170. Za verjetna Filonova vira izraza glej LXX I Krn 18:17; 2 Krn 26:11; 28:7 in Aristotel, Politika 1275a 22-32.

137 Prim. 2 Mz 18:21.

138 Za katerega Filon na različnih mestih iz različnih razlogov uporablja različne nazive (βουλή, σύνεδριον, γερουσία); prim. H. A. Wolfson, Philo II str. 358-352.

139 Toda Mojzesova država vendarle ne premore tradicije (grškega) športa in atletike, značilne za celostno formacijo Platonovega državljana (Država 403-407). Glede Filonovega mnenja o športu je zanimiv odlomek iz Alegorij postav 3:22:72: Duši atleta in filozofa se razlikujeta. Atleta skrbi le dobra kondicija svojega telesa, svojo dušo pa zanemarija ravno na račun skrbi za telo, saj se kot atlet v celoti posveča le svojemu telesu. Filozof pa ljubi vse, kar je krepostno, vse tisto, kar je v njem živo: namreč svojo dušo. Zanemarija pa svoje telo, ki je v resnici

predvsem pa pisano ustavo, ki jamči pravno varnost vsem državljanom, tujcem in popotnikom pa zagotavlja human in pravičen tretma. Dobra ustava je temelj dobre države,¹⁴⁰ in to toliko bolj, kolikor bolj živa in prisotna je v zavesti vsakega državljana, in kolikor bolj je dejanski izraz narodovega značaja, ne pa oktroiran akt oblasti. Naj ima država monarhično, aristokratsko ali demokratično ureditev – brez ustave z jasno razmejenim sistemom pravic in dolžnosti, in brez splošne zavesti o postulatih vladavine prava, lahko kmalu postane tiranija, oligarhija ali vladavina ljudstva z ulice. Tako kot Platonova idealna država ne bo ležala ob morju, saj so pristanišča znana zbirališča tolp in tujcev brez identitete,¹⁴¹ je daleč od morja tudi Mojzesova država.¹⁴² Podobno kot Platonova (*Zakoni* 745d), je tudi Mojzesova država razdeljena na dvanajst upravnih enot (število Jakobovih sinov), saj je dvanajstica *popolno število, kar dokazuje sama pot sonca* (Filon, *O begu* 33:184). Tako kot Platonu, je tudi Mojzesu šolski sistem in permanentno izobraževanje vseh državljanov nujni pogoj pravne kulture in demokratične zavesti, dobra šola pa najboljši porok za dobre državljane. Obe ustavnici dajeta javnemu interesu prednost pred zasebnim, znanju o narodni zgodovini in bogu zaščitniku pa pred slepim kultom preteklosti, nacionalizmom, rasnemu ali verskemu sovraštvu in slepi veri v brezosebno božansko previdnost, ki ni utemeljena z osebnim ali kolektivnim izkustvom. Obe ureditvi imata svojo temeljno literaturo, osrednji kult in svoje zagovornike, svoje nasprotnike in vrsto interpretacij različnih zakonskih rešitev. Zelo podobno kot pozna Platonov filozofsko – politični opus (*Država, Zakoni, Sedmo pismo, Državnik*) vrsto razlag in komentarjev, pozna skozi zgodovino tudi Mojzesova Postava vrsto razlag in komentarjev različnih judovskih pravnih šol in nazorskih skupin. Platonovo ustavno ureditev zagovarjajo njegovi filozofski nasledniki (platonisti), Mojzesovo pa judovski učitelji Postave (rabini) – in Filon sam. Platonovi misli o uresničljivosti idealne države ugovarjajo pragmatični aristoteljanci, stoiki (ki verjamejo le vase in ne v državo), sofist, skeptiki in drugi sovražniki njegove misli, medtem ko Mojzesovi nasprotujejo ateisti, judovski odpadniki,¹⁴³ mistiki, apokaliptični gorečnejši in nekateri Filonovi grški sodobniki, sovražniki judovstva v Egiptu. O živi tradiciji življenja po Mojzesovi Postavi pričajo stoletja judovske zgodovine in milijoni Filonovih

mrtvo. Nič drugega ga ne skrbi kot to, kako bi najodličnejši del sebe (namreč dušo) obvaroval vsega zla in stvari, ki so z zlom povezane.

140 Prim. npr. Platon, *Državnik* 302b.

141 Prim. Filon, *O sanjah* 2:37:246.

142 Da bi 'Mojzesove države' ne lociral preveč določno in konkretno – ter Postavi tako onemogočil univerzalno aplikacijo –, Filon opuša omembo dejanskega *locusa* kraljestva starega Izraela, kot tudi samo omembo mesta Jeruzalem (sic) kot prestolnice judovske države. Mesto Jeruzalem omenja v celotnem opusu le v političnem spisu *Odposlanstvo h Gaju* in v *O sanjah* 2:38:250. Je odsotnost konkretnih krajevnih in zgodovinskih referenc nujni del metode stoiške filozofije in pogoj njene univerzalnosti?

143 Prim. o 'apostatih' v *O Mojz. življenju* 2:30–31; *O vrlinah* 182 in *O predhodnih vprašanjih* 152.

razseljenih rojakov, ki vse do danes ohranjajo Mojzesova načela živa – in jim ničesar ne dodajajo.

Prav nasprotno pa je za prakso življenja po Platovih načelih le stežka najti kako zgodovinsko poročilo, saj komaj kdo pozna primere, ko bi se njegove ideje dejansko uresničile tudi v grški praksi. Kar ne zmore dejanskosti, pa ni umno, ker je prav realizacija abstraktnih principov dokaz njihove umnosti. Verjetno se je nezmožnosti realizacije svojih zamisli zavedal že Platon sam, saj je tako idealni (*Država*) kot tudi drugi najboljši državi (*Zakoni*) postavil tako visok filozofski standard, kot ga ni videl živeti nikjer med sodobniki – ampak le v svetu idej. Platon v *Državniku* 302b razdeli oblasti na prave (ὄρθή) in neprave (οὐκ ὄρθή), pri čemer med prve prišteva monarhijo, aristokracijo in demokracijo, med slednje pa tiranijo, oligarhijo in brez-pravno demokracijo. Toda nobena izmed teh ni zanj idealna, ker pač nobeno pravo oz. ustava ni idealna, popolna, večna in nespremenljiva (*Državnik* 294b). Vsaka oblast vpelje le tiste zakone, ki podpirajo njo samo in njen ustroj (prim. *Država* 338e), zanemarija pa obče dobro in v pogled v svet idej, ki edini nudi idealne rešitve. Ker nobeni oblasti ni uspelo optimalno združiti razuma in pravičnosti, tudi nikjer ne premorejo idealnega prava in idealne ustave. Prava zakonodaja bo po Platonovem mnenju dejansko, in ne le načelno, delo najvišje znanosti in v skladu z najvišjo stopnjo pravičnosti. Načela modrosti, pravičnosti in pobožnosti se bodo morala v pravem ustavnem sistemu združiti v optimalnem razmerju, kot so v takšnem razmerju združene tudi težnje, strasti, volja, upanje in želje vsakega človeka, ki mu mora pravi pravni red omogočiti sinhroniziran razvoj pozitivnih in pomoč pri zatiranju negativnih stremeljenj. Kolikor višji je torej imperativ Platonove države, toliko bolj zadržan je atenski filozof o dejanski možnosti izvedbe takšne ureditve. Ker 'najvišja znanost' kljub drugačnim željam ne more tudi izpeljati lastne državniške zamisli, poznemu Platonu ne preostane drugega, kot da resignirano prizna, kako je stvarno mogoča le *druga najboljša ustavna ureditev* (*Zakoni* 739a in *Državnik* 297e). Celo Aristotel, ki je v marsičem nasprotoval Platonovim zamislim o možnosti idealne države in o upravičenosti vladavine prava, se zdaj strinja z njim, ko izjavlja, *da je najboljše pogosto nedosegljivo* (*Politika* 1288b 25), in da je vsaka 'dobra' ustavna ureditev dobra *le relativno, glede na dane okoliščine pač* (prav tam 26), saj ni bilo to, kakšni *bi morali biti dobri zakoni, še nikjer jasno razloženo* (*Politika* 1282b 6). Vrh Aristotelovega dvoma o možnosti absolutno pravične zakonodaje pa lahko najdemo v njegovem retoričnem vprašanju, kako naj bi idealna zakonodaja sploh *pomagala človeku iz njegovih težav* (1281a 36).

56

Je po vsem tem sploh mogoče verjeti, da more obstajati idealni zakonodajalec? Da obstaja idealna ustava, ki bo res hkrati delo 'najvišje znanosti' in hkrati akt, ki bo živel med ljudmi? *Preprosto pravilo za vsakogar in za vse čase?* Odlična prav-

na ureditev, ki bo znala najti pravo razmerje med monarhijo, aristokracijo in demokracijo, zadovoljiti tako vladarja kot hlapca, moškega in žensko, državljana in tujca, učitelja in duhovnika, mlade in stare, bogate in revne, močne in šibke? Je res mogoč odličen pravni red, ki bi ne bil le utopija intelektualca, geslo množic z ulice ali pamflet oblastne elite? Ki bi bil podložen z zgodovino ravno prav, da bi ne zmanjkalo prostora za prihodnost? Z religijo ravno toliko, da bi ta ne ogrožala svobode in ustvarjalnosti, z narodnim ponosom pa natanko toliko, da bi ta ne krnil pravic tujca in splošnih načel univerzalnega humanizma. Je res mogoče posneti božansko logiko pravičnosti in jo presaditi v konkretno prakso družbene stvarnosti, v kateri bo božansko v idealnem so-odnosu s človeškim, idealno z realnim, eshatološko s pragmatičnim, svobodno pa z nujnim? Mar ni nauk zgodovine in številnih poizkusov v stoletjih pred Filonom jasen dokaz, da so nebesa pač nebesa, zemlja pa zemlja, in da so ideje nekaj drugega kot dejanske okoliščine in vsakodnevno življenje? Prav živo si lahko predstavljamo, kako je v filozofsko razpravo o nezmožnosti idealne ureditve posegel Filon, in ji dal s svojim obširnim opusom sredi prvega stoletja nek bistveno drugačen poudarek in odgovor s takorekoč revolucionarnimi posledicami. Mojzesova Postava ni le odličen pravni sistem, ampak premore *še nekaj precej bolj čudovitega. Ne samo Judje, ampak praktično vsa ljudstva, še posebej pa tista, ki bolj cenijo vrlino, so v svetosti že tako napredovala, da zdaj cenijo in častijo naše zakone* (O Mojz. življenju 2:4:17). Med Grki in barbari ni najti ljudstva, ki bi cenilo zakone drugih narodov, saj je vsem znano, kako so Atenci zavrnilo ustavo Šparte, Egipčani zakone Skitov; in sploh *Evropejci zakone Azijcev in Azijci zakone Evropejcev. Od vzhoda do zahoda kaže vsako ljudstvo in vsaka država določen odpor to tujih ustav, saj so prepričani, da bodo izkazali spoštovanje lastni ustavi le, če bodo izkazali prezir do tujih ustav. Z našimi zakoni pa ni tako. Privlačijo in zbujajo pozornost vseh: barbarov, Grkov, prebivalcev na kopnem in na otokih; narodov Vzhoda in Zahoda, Evrope in Azije – in vsega poseljenega sveta sploh, od enega konca do drugega.* Je sploh še kdo, ki bi ne praznoval in ne počival sedmi dan v tednu? Ki bi ne praznoval ljudskih in državnih praznikov? Redno molil, se občasno postil, zmerno jedel, bral svete spise, vzgajal otroke, humano ravnal s hlapci, in sploh živel v skladu z načeli božanske pravičnosti? *Čudovite stvari vendar po naravni nujnosti zasvetijo vsem ljudem, ko pride njihov kairov*« (2:5:27), – kot je za Mojzesovo Postavo prišel z grško Septuaginto, še določneje pa s Filonovim filozofskim podjemom. *Prepričan sem, razmišlja Filon, da bodo ljudstva sploh opustila lastne partikularne poti, običaje svojih prednikov pa vrгла čez krov, in se čvrsto oprijela naših zakonov. Ko jasnini njihovega sija pridružimo še splošni razcvet našega ljudstva, bo sijaj naših zakonov zatemnil luč drugih, tako kot vzhajajoče sonce zatemni svetlobo zvezd* (2:7:44). Postave ne odlikuje le njena vsebinska dovršenost in izjemen način njenega razodetja vse ljudem, ampak tudi izjemno pedagoški način uvajanja ljudstva v njena določila, ki – za razliko od

ustav grških sodobnikov – ne pozna prisile in argumenta moči, ampak ustava v predgovoru sama ponuja logiko njene logike in etiko lastne izjemnosti.

Mojzes v svojih zapovedih in prepovedih pravzaprav bolj predlaga in svetuje kot pa zapoveduje. Številna in nujna navodila {in ne ukazi!}, ki jih daje, so opremljena s predgovori (προοίμιον) in z dodatnimi pojasnili (ἐπιλογαί), ki bolj spodbujajo, kot silijo. Prepričan je, da bi poročilo o kakem konkretnem človeškem mestu že kar na začetku ne bilo v skladu z dostojanstvom zakonov, zato /svojo ustavo/ začne z zgodbo o stvarjenju 'Velikega mesta' (μεγαλόπολις), saj meni, da so zakoni najbolj verna ikona svetovne države (O Mojz. življenju 2:9:51). Zakon brez zgodovinskega ozadja je namreč brez tiste korenine, iz katere raste njegov ugled in ki ravno jamči za njegov uspeh med državljani. Zgodbo o stvarjenju v Prvi Mojzesovi knjigi razume Filon kot zgodovinsko – religiozno preambulo modrega zakonodajalca,¹⁴⁴ ki je najprej s konkretnimi dejanji (stvarjenjem) dokazal svojo modrost vsem ljudem, in ki sme šele na osnovi tako očitnega dokaza lastne dobrote in modrosti pričakovati, da bo ljudstvo cenilo njegove zapovedi in jih res hvaležno sprejelo za svoje. Medtem ko so mnogi narodi zamenjali že številne ustave in pravne ureditve, se ni glede Mojzesove Postave spremenilo popolnoma nič, niti najmanjši drobec kakega določila (O Mojz. življenju 2:3:15). Medtem ko si grške kolonije v Italiji in po Sredozemlju pišejo ustave na novo, in si celo najemajo plačane zakonodajalce,¹⁴⁵ se judovska diapora povsod po svetu drži iste Postave, ki jo je nekoč od Boga prejel Mojzes na Sinaju. Najboljši zakoni so nespremenjeni zakoni, učita tako Platon (Zakoni 634; Država 295e) kot Aristotel (Politika 1268b), saj je v Atenah predlagatelj zakonske spremembe tvegala smrt, če bi njegov predlog ne bil izglasovan v skupščini. Celotni Solon je učil, da je življenjska doba dobrega zakona pri Grkih največ sto let (Plutarh, Solon 25).

58

Kolikor bolj je znal Filon prisluhniti razočaranju Platona nad nezmožnostjo idealne družbene ureditve, toliko bolj prepričljiv je znal biti v svoji trditvi, kako je idealna, od Boga dana in od vseh modrih ljudi vekomaj pričakovana ustava ravno – Mojzesova Postava. Drugače kot od mnogih ustav grških sodobnikov, Postava s Sinaja ni bila človeško, ampak božje delo. Če so Grki le verovali v božanski izvor zakonov, je stari Izrael svoje zakone od Boga tudi dejansko dobil. Celotni Bog sam jih je napisal, s prstom svoje roke (2 Mz 31:18), česar ni mogoče trditi za nobeno izmed grških ustav.

144 Iz neopitagorejske tradicije I. stoletja poznamo npr. tudi anonimno (Karondas?) razpravo O zakonskih preambulah, ki jo je poznal tudi Cicero (Zakoni 2:5:14), in ki priča o zanimanju Filonovih filozofskih sodobnikov za vprašanja preambule in idejno-religiozne utemeljitve pravega načina življenja.

145 Prim. npr. D. Laertski 8:3 (Pitagora kot ustavodajalec Italije); Aristotel, Politika 1274b 18 in Strabo 6:1:8.

In Dekalog? *Pred vsak zakon, kot se pojavi, mora zakonodajalec vedno dodati preambulo, ki govori o principih, na katerih so utemeljeni zakoni, državljane pa z njo prepriča, da sprejmejo zakone, ko jim pokaže, kako so ti le umna posledica in rezultat temeljnih načel, v katera verujejo.*¹⁴⁶ V svojem pismu prijatelju Dionizu v Sirakuze na Sicilijo (*Tretje pismo* 316a) Platon omenja pomen predgovorov k zakonom, ki so kot *nekakšna predpriprava* (*Zakoni* 722a), in jih lahko primerjamo z glasbeno uverturo ali z uvodno intonacijo (700b), ki poslušalca pripravi na veliko glasbeno dejanje in ga uglaši z ritmom prihajajoče glasbe. *Zakoni preambule so pravzaprav resnični uvodni preludij* (νοῦμός)¹⁴⁷ v zakonodajo samo (722d), a napisati jih je mnogo težje kot glasbeni preludij, ugotavlja Platon. Zakone je pač mnogo lažje ukazati in jih predpisati tako, kot predpiše bolniku recept lečeči zdravnik (723a). Modri zakonodajalec bo mnogo raje izbral primeren uvod v svojo ustavo, kot pa da bi zakone postavil s kako kategorično izjavo ali z uradno gesto oblasti moči (723b), kot to delajo tirani. Filonov izraz 'glave' oziroma 'temeljna načela', ki jih običajno uporablja, ko govori o desetih zapovedih, bi lahko smiselno razumeli tudi kot njegovo aplikacijo Platonovega nauka o preambuli na njegov nauk o Dekalogu, čeprav sam tega izrecno nikjer ne stori. Najbrž je morala Filona precej pritegniti Atenčeva misel, kako mora preambulo imeti prav vsak zakon, če njegov avtor v resnici želi, da bi ga ljudstvo vzelo za svojega, se o njem v celoti poučilo in ponotranjilo njegovo vsebino. Ker sofisti iz pragmatičnih razlogov zavračajo idejo preambule, saj razumejo zakon kot izraz ideologije oblasti in zgolj kot konvencijo skupnosti, ponuja njen obstoj v začetku konkretnega zakona že prvi dokaz, da je zakon napisal moder zakonodajalec, filozof. Čeprav razumemo danes preambulo predvsem kot neobvezno kategorijo ustavnega prava, je v Platonovi filozofiji le-ta zaželen pred vsakim zakonom, saj dokazuje pedagoško skrb zakonodajalca za pravno zavest državljanov in visoko stopnjo pravne kulture. Takšen uvod je že samo poročilo o stvarjenju, na ravni posameznih zakonskih določil Postave ('posebne določbe') pa ima takšno vlogo deset temeljnih besed, načel; Dekalog.

Če je uspela Mojzesova Postava tako dolgo ostati temeljni zakon judovstva, in če o njej Filon ni slišal še nobene resne kritike; če poznajo Mojzesove zakone že otroci v sobotnih šolah v Aleksandriji; če o kršilcih njenih določil takorekoč ni slišati; če s filozofijo Postave simpatizirajo celo poganski izobraženci; če si Judje v različnih mestih diaspore ne sprejemajo različnih zakonov – (kot jih njihovi grški sodobniki), ampak se vsi držijo iste Postave; če je ta Postava starejša od kate-

¹⁴⁶ E. Barker, *Greek Political Theory*, str. 353.

¹⁴⁷ Platonova besedna igra z dvojnimi pomenom besede *nomos*. Izraz pozna kot nekakšno 'božansko figuro v glasbi' tudi Platon (*Kriton* 50a; *Država* 451b), kot sinonim za božanstvo pa v *Sedmem pismu* 354e, kar je verjetno vedel tudi Filon. Izraz je še pogostejši kasneje pri Proklu, pri orfikih in v mistični neopitagorejski literaturi, kjer nastopa tudi kot 'kozmična moč'.

rekli druge pravne ureditve in če je mogoče po njej dejansko živeti kjerkoli na svetu; če obsega vse tisto, kar mora obsegati idealna, nebeška ustava; če jo cenijo tako preprosti kot izobraženi; tako Judje kot mnogi pogani; če so davno prešle že mnoge idealne ureditve in propadle številne slavne kulture, judovska pa je uspela preživeti stoletja vse do Filona – kako bi vsak pošten in izobražen človek po vsem tem ne mogel pomisliti, da gre v resnici za božje delo in idealni pravni sistem, ki že po svoji teoriji, še bolj očitno pa po svoji praktični izvedbi, močno presega tudi slovite – a zgolj *človeške* – Platonove *Zakone*? Deset zapovedi Dekaloga je kot deset svetih preambul v deset sklopov posamičnih področij pravnega urejanja; kot deset splošnih načel, ki so prav zaradi svoje splošnosti univerzalno aplikativna in imajo pri Filonu status *temeljnih načel naravnega prava*, po katerih so živeli stari že davno pred razglasitvijo množice posameznih, partikularnih določil, ki pravzaprav le natančneje operacionalizirajo to, o čemer dejansko in splošno govori že Dekalog. Določbe Dekaloga kršilec ne grozijo s sankcijami – kot ne pozna sankcije pač nobena preambula –, pač pa obljublajo tistim, ki bodo živeli po njenih določilih večno srečo, njenim kršilec pa peklenki ogenj po smrti, in ne sodišča pred smrtjo. Iz konkretne zakonodaje konkretnega naroda je postala Postava s Filonovim opusom nekakšna *bene vivendi scientia*, priročnik za dosego večne sreče (kot jih poznamo iz prakse epikurejcev, pitagorejcev in stoikov), ki ni vezan na čas in prostor, ampak je ponujena helenističnemu izobražencu kot vodilo, ki ga more odrešiti, narediti boljšega, bolj blizu vrlini, ter približati Bogu, ki mu bo končno dodelil tudi plačilo za življenje po najbolj dovršenem etičnem sistemu, ki mu takšno dovršenost jamči že njegovo božansko poreklo samo. Staro filozofsko vprašanje o idealni ustavi je končno rešeno. *Najboljša ustava dejansko obstaja*, na dolg in kompleksen način Grkom razlaga Filon. V resnici je od Boga in namenjena vsem ljudem. Njen vzor je božja modrost ($\sigma\phi\lambda\alpha$) sama, zato je Mojzesova ustava absolutno popolna, absolutno pravična in absolutno dobra. Ne glede na dejstvo, da o nekaterih zakonskih določilih tega ne moremo trditi z vso gotovostjo, pa to lahko kategorično trdimo za deset besed, ki imajo meta-pravni značaj, in jih Filon v ožjem smislu tudi razume kot *najbolj popolno ustavo*, kot 'super pravo', ki je zemeljski odsvit nebeške popolnosti, kar končno dokazuje tudi njihovo sveto število.

Hermenevtični projekt Filonove misli je uspel vedenje o Postavi s Sinaja poslati kot meteor v orbito intelektualne radovednosti helenističnih sodobnikov, ki so zdaj – še bolj kot poprej, a vendarle manj kot bodo cerkveni očetje kasneje – v božjem razodetju na gori prepoznali razodetje *pravega* Boga, v njegovih zakonih pa *prava življenjska vodila*, ki z mnogo večjo prepričljivostjo kot vse filozofske teorije dotedaj, zagotavljajo srečno življenje, duši pa obetajo dejansko stanje blaženosti in večne božje bližine. S takšnim naukom je postala zavest Filonovega sodobnika bolj dojemljiva za svetopisemsko razodetje, saj je le-to postalo splo-

šna last grškega kulturnega prostora, ter pomemben vir morale, religije in filozofije za nove rodove prvih stoletij. Kot Aleksander Veliki davno pred njim, je zdaj tudi Filon odprl neko popolnoma novo poglavje grške kulture in filozofije, saj je uspel izročilo Vzhoda (judovstvo) in Zahoda (grštvo) združiti na mnogo bolj dovršen način kot nekdanji veliki osvajalec. Če gre Aleksandru zasluga za geografsko odkritje Vzhoda in prvi stik s kulturami vse do Gangesa, je Filonov helenistični projekt izrazito filozofski, saj novega časa in stikov različnih kultur ni razumel v geografskem in političnem, ampak v duhovnem, moralno-filozofskem pomenu besede. Če je svet en sam, mora biti en sam tudi vladar, jezik, bog in zakon. Vprašanje naravnega prava, ki je bistvena tema Filonove filozofije, pa ostaja predmet posebne razprave.

O »KONCU« BREZMEJNE UMETNOSTI

Je dandanes, v času po Duchampu, Warholeu in Cageu, v času torej, ko se zdi, da je umetnost v svojem razmerju do nepregledne raznolikosti čutnega prestopila vse meje, sploh še možen nek smiseln govor o njenem enotnem in enotujočem *bistvu*? Je le-to v svojem tradicionalnem vpraševanju po *kajstvu* še sposobno zajeti totalnost dejstvene *kakšnosti* umetnostnega? In dalje, je sam načelen govor o bistvu kot takim sploh še združljiv z vsebino, katere občo pojavnostno formo morda še najustrezneje opisuje popularna, in na področju materialne dejanskosti sodobne umetnosti tudi vse bolj zadevna krilatica »anything goes«?

63

Ob redkih izjemah, ki jih zastopajo zlasti misleci Heideggerjeve in Dantojeve provenience, so odgovori večinoma negativni in zdi se, da smo v težnji po konkretni določitvi vsebine umetnosti kot take obsojeni zgolj na nekakšno pasivno beleženje vsakokratnosti tega, kar se tam nekje od »R. Motta« dalje prodaja pod skupnim izveskom *sodobne umetnostne produkcije*. – A tudi tovrsten, »anti-esencialistični« pristop – esenca (*essentia*) je namreč latinski izraz za bistvo –, katerega najznamenitejši predstavnik je Američan Morris Weitz,¹ in ki torej na podlagi dejstvene disperznosti umetnostnega našega časa le-temu odreka njegovo lastno enotujočo vsebinsko potezo, ima kljub svoji, morda celo preveč očitni plavzibil-

¹ Glej zlasti: Morris Weitz, *The Role of Theory in Aesthetics*; v: *Aesthetics and the Philosophy of Art: The Analytic Tradition*, Oxford: Blackwell, 2004, str. 12–18.

nosti vsaj v filozofskem oziru neko ključno slabost: v kolikor namreč z bistvom razumemo temeljno specifičnost določene množice, ki le-to zgolj preko možnosti razlikovanja od njej zunanjih elementov sploh vzpostavlja v svoji vsebinski lastnosti, je z njegovo odpravljenostjo izgubljen prav moment, ki kot tak v razliki do popolne vse-enosti vsega vzpostavlja osnovni pogoj sleherne vrstne, družinske ali pač rodovne homogenizacije – s čemer je ob odpovedi bistvu umetnostnega določujoči princip njegove vsebinske istovetnosti bodisi delegiran na nek drug, in s tem umetnosti sami heterogen izborni označevalec, bodisi je le-ta ob popolni odsotnosti svoje specifičnosti napram sebi zunanjim poljem enostavno potopljena v povsem nedoločeno abstrakcijo »česar-koli-že«. Pravkar orisani pristop nas tako postavlja pred sledečo metodološko težavo: če smo namreč s prvo varianto izpostavljene alternative soočeni z redukcionizmom, ki umetnost zvaja na neko le-tej primarnejšo raven – npr. na institucionalni okvir njene izpostavitve, na prakse njene situacijske označevalne rabe, ipd. –, pa nas druga postavlja pred golo abstraktnost popolnoma brezmejnega, in s tem tudi nedoločljivega mnoštva, kateremu atribut »anything goes« pripada že glede na metodično izhodišče in pri čemer sam v ničemer ne zadeva specifičnosti umetnostnega kot takega – v obeh primerih pa je totaliteta določljivosti vzpostavljena iz le-temu zunanje, heterogene pozicije, ki umetnosti torej že vnaprej ne more opredeliti v njenem lastnem določilu.

64

Ker nas tu v prvi vrsti zanima lastna pojmovna, in z njo konkretna vsebina umetnosti, se tematizaciji njenega bistva očitno ne moremo preprosto izogniti: in zato bomo v nadaljevanju na podlagi izpostavitve njegove imanentne ekstenzije podrobneje določili pogoje, ki so v današnjem času pripeljali do omenjene disperznosti dejanskosti umetnostnega, s čemer bomo le-to skušali interpretirati prav v smislu tako rekoč *nujnega* rezultata notranje dinamike umetnosti kot take.

Naslov je dovolj pomenljiv: govorili bomo o Heglu, o njegovi razvpiti postavki, ki umetnost obsoja na neko nezadostno in s tem preteklo formo izkazovanja obče Resnice sveta, pri čemer bomo zagovarjali tezo, da je možno vsebinsko in formalno heterogenost sodobnih umetnostnih praks, ki je kot taka ključni argument antiesencialističnega pojmovanja umetnosti, razumeti prav kot kronski dokaz zadevnosti Heglove opredelitve *bistva* umetnosti, navzoče že v njeni strukturni umestitvi znotraj sfere absolutnega, sebe-vedočega duha. A kako lahko Hegel, človek 19. stoletja, ki se mu o najraznovrstnejših inštalacijah, performansih in pisoarjih verjetno niti sanjalo ni, na temo sodobne umetnosti sploh pove kaj relevantnega? Pomislek je upravičen: poglejmo.

Teorijski kontekst, znotraj katerega omenjena Heglova postavka prejema svoj osnovni smisel, je kajpak horizont novoveške filozofije, ki je z Descartesovo gesto utemeljitve spoznavne resnice preko refleksijske sámogotovosti mislečega razločen v polji logične in matematične organiziranosti mišljenja ter mehanične strukture razsežne stvarnosti, katerih spoznavna identiteta – in z njo resnica obeh – je vzpostavljena preko vrojene ideje Boga kot neskončno popolnega in s tem tudi nujno bivajočega Bitja. Totaliteta resničnostne spoznave je tako na osnovi potencialne reduktibilnosti resnice čutne, tj. razsežnostne danosti v neskončnostni limiti svojega ustrežanja strukturi mišljenja opredeljena kot Jasnost in Razločnost logomatizirane stvarnosti v Občem, ki pa je v svoji totalnosti za vsako diskurzivno mišljenje postavljena le v nek neskončen odlog: moment čutnega kot osnovnega objekta stvarne spoznave je namreč v tovrstnem oziru na sleherni končni stopnji svoje logomatične redukcije vselej znova vzpostavljen zgolj kot še-ne povsem odpravljen, s čemer sam za končno spoznavajoče bitje predstavlja nikoli premostljivo oviro na poti miselnega doseganja popolnosti absolutne Resnice. – Raznovrstne in precej obsežne kritike izpostavljene epistemske slike s strani Descartesovih sodobnikov nas tu ne bodo posebej zanimale: dovolj bo, če omenimo, da kot taka le-tem navkljub v svojih mnogoterih permutacijah vsaj tja do Kanta predstavlja osnovno matrico slehernega spoznavnoteoretskega razmisleka. –

65

Alexander Gottlieb Baumgarten, vsesplošno pripoznan kot utemeljitelj novodobne teorije umetnosti, je po svoji izobrazbi dedič Wolffove šole, ki je v 18. stoletju v veliki meri pripomogla k popularizaciji Leibnizove filozofije, le-ta pa kljub svojemu kritičnemu pristopu spada med najvplivnejše mislece, ki so v 17. in 18. stoletju nadalje razvijali Descartesovo filozofsko revolucijo. Za oblikovanje specifične Baumgartnove pozicije je pomemben zlasti Leibnizov prispevek v smeri razširitve polja resničnostne spoznave, ki je pri Descartesu v razliki do motnosti in zmedenosti čutnih zaznav opredeljena zgolj kot popolna jasnost in razločnost logično in matematično organiziranih sodb: na mesto te alternative namreč Leibniz uvede neskončno gradacijo jasnosti in razločnosti percepcij, ki v svoji popolnosti kolumnira v Bogu kot absolutnemu mestu popolnosti metafizične Resnice totalitete bivanja.² – Baumgartnova teoretska inovacija pa se tako vpisuje prav na mesto, kjer so čutne zaznave kljub svoji notranji nerazločnosti vzpostavljene kot jasne, tj. kot razlikovane od ostalih predstav, s čemer je zasuk glede na predstavljeno Descartesovo sliko sledeč: če se namreč čutnost iz vidika diskurzivno-logične spoznave prikazuje kot zapreka, kot ovira vseh mogočih asketskih praks na

2 Glej npr. G. W. Leibniz, *Monadologija*, § 56 i.d.; v: *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana, 2004.

poti popolne logomatizacije neskončnega bogastva dejanskosti, pa jo je iz neke druge perspektive hkrati možno in tudi potrebno uvideti natančno kot stični člen zoperstavljenih plati, torej prav kot dopolnilo, ki se ob končnosti vsakokratne stopnje logične in matematične spoznave z le-to vred sešteva v skupnost totalne spoznave stvarnega. »Znanosti čutne spoznave«,³ na kratko, estetiki, je tako preko analogije z logično spoznavo, ki jo Baumgarten eksplicira v svoji *Metafiziki* iz leta 1793, odmerjeno tisto polje, ki ob bistveni pomanjkljivosti in abstraktnosti končnega človeškega mišljenja le-to razločuje od popolnosti metafizične Resnice, pri čemer je v razliki do Descartesa glede na njegove lastne strukturne zakonitosti tudi polju čutnega priznana digniteta resničnostnosti, katere izraz je prav umetniško delo kot tako. Ob parcialnosti tako logične, kot tudi estetične spoznavne zmožnosti pa je najvišja spoznava, dostopna končnemu bitju, opredeljena prav kot njun seštevek, kot »estetikologična spoznava«,⁴ katere vrhovni objekt je določen kot lepota, ki v določilu subjektivnega odraza popolnosti čutnega videza ob vselejšnji končnosti človekovih spoznavnih zmožnosti le-temu predstavlja prav nekak surogat popolnosti metafizične Resnice, v svoji logični popolnosti dostopne le Božjemu mišljenju.

66

Baumgartnova teorija umetnosti, v širših krogih poznana zlasti preko njegovega učenca, Georga Friedricha Meierja, je imela v drugi polovici 18. stoletja močan vpliv na vso evropsko inteligenco, vključujoč tudi najvidnejše teoretike tistega časa, med katerimi velja izpostaviti zlasti Kanta in Herderja. In tako je ob Herderju, čigar splošna pozornost, zadevajoča estetiko, je bila usmerjena zlasti v historično in situacijsko umeščenost umetnostnih žanrov kot temeljnih parametrov estetskega razsojanja ter v vzgojno in civilizacijsko funkcijo umetnosti kot take, prav Kantova teorija estetike ta, ki bo določila poglobitve smernice nadaljnega razvoja umetnostne teorije.

Kljub nekaterim očitnim podobnostim z Baumgartnovim pojmovanjem umetnosti moramo takoj izpostaviti neko temeljno distinkcijo, ki jo v dotedanjo teorijo estetike vpelje Kant: če ima namreč Baumgartnova koncepcija estetike v svoji spoznavni suplementarnosti in strukturni analogiji z logiko izrazito epistemološko obeležje, ki kot tako vse od Aristotela dalje opredeljuje domala sleherno teorijo umetnosti, pa sta vsaj glede na Kantova lastna zagotovila polji spoznave in umetnosti že spočetka precej radikalno razločeni. Spoznava kot taka je namreč izključno predmet Kantove *Prve Kritike*, *Kritike čistega uma*, znotraj katere je v svoji izkustveni konkretnosti opredeljena preko limitnostne redukcije čutnih danosti na zvezno funkcijo logičnih form subjektivnega mišljenja. A če je moment

3 A. G. Baumgarten, *Ästhetik* (Lateinisch – Deutsch), § 1; Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2007.

4 Prav tam, § 427.

čutnosti tudi tu v skladu z zgoraj izpostavljeno epistemsko sliko Novega veka določen le skozi neskončno zvajanje na postulirano enotnost logomatike stvarnega, znotraj katere je – v nasprotju z Baumgartnom – sleherni »estetikologični« spoznava že strukturno potisnjena v področje ezoteričnega, pa je sam znotraj *Druge Kritike*, *Kritike praktičnega uma*, katere predmet je strukturna določitev Občosti kot pogoja možnosti umne, svobodne dejavnosti, implicitno dojet že v povsem drugačni luči: ker popolna formalna zveznost fenomenalnega sveta onemogoča sleherni nepogojenost, dojeto v smislu Občosti oz. avtonomne svobode, je le-to možno misliti le ob postavki nekega bistveno kontingentnega določila, ki kot materializacija izpada poznanosti zadostnega razloga vzročne zveznosti fenomenalnega prav preko vpada mislenega subjekta na mesto odsotnosti odgovora na vprašanje po dokončnem objektivnem določilu delovanja omogoča refleksijo uma v samega sebe, s tem pa tudi občost in svobodo transcendentalnega Jaza.⁵ Strukturni residuum čutnega kot končni spoznavi imanentna stvarnost kontingentnosti pa s tem v razliki do *Prve Kritike* ni več dojet le kot nujni simptom končnosti človeškega mišljenja, temveč prav kot pogoj materializacije občosti človekovega samo-odnosa, tj. njegove svobodnosti kot take. – Natančno izpostavljena identiteta odnosa do kontingentnosti stvarnega ter refleksijske občosti svobode pa v določilu možnosti mišljenja posebnosti kot vsebovane pod obćim vzpostavlja tudi osnovni predmet *Tretje Kritike*, *Kritike razsodne moči*, znotraj katere Kant izpostavlja tudi svojo teorijo umetnosti.

Kantov osnovni razmislek znotraj *Tretje Kritike* je kot vselej preprost: če imamo s prvima dvema *Kritikama* na eni strani vzpostavljen teren posebnega v njegovi medsebojni logični zveznosti, ki kot taka tvori totalnost horizonta možnega spoznanja, na drugi strani pa abstraktno občost refleksijskega samonanašanja uma kot takega, kateremu v ločenosti od sleherne posebne vsebine dejanskost pripada le v striktno praktičnem oziru, je osnovna naloga kritike razsodne moči v preiskavi vprašanja, ali in kako je neskončno raznoterost empiričnega sploh načeloma možno misliti kot vsebovano v Obćem, ki kot tako le-temu sploh šele zagotavlja njegovo Resničnostno veljavo. In ker je človeška spoznava vselej pojmovna, je potrebno to vprašanje formulirati glede na možnost, ali se narava v heterogenosti svoje pojavnosti človeškemu razumu lahko prikazuje, *kot da* je sama sploh primerna za logično strukturacijo, natančneje, *kot da* je njena pojavnost sama na sebi že urejena na pojmoven, smotern način. Sámó dejstvo tovrstne ustreznosti, ki torej kot njen pogoj po eni strani predhodi sleherni konkretni, določni spoznavi, in ki po drugi strani vzpostavlja teoretsko določljivost obćega, znotraj moralnega okvira vzpostavljenega le v praktičnem oziru, pa je v subjektivni

⁵ Glej zlasti IX. Poglavlje *Kritike praktičnega uma* (Analecta, Ljubljana, 1993); za podrobnejšo analizo tega poglavja kot izpostavitve pogojev dejanskosti refleksivnosti kot take pa tudi članek: Jan Princl, *Spinoza in Kant – Na poti iz »psihologije« svobode*, ki bo objavljen v eni izmed prihodnjih številkk *Problemov*.

opredelitvi dejavnosti čudi opredeljeno preko občutja *ugodja*, ki kot tako spremlja udejanjenje namere uma po poenotenju raznoličja zora na podlagi enotnega principa.⁶

Osnovna opredelitev, zadevajoča pogoje razsodne moči v njeni univerzalni veljavi, je s tem pogojena s pozitivnim odgovorom na vprašanje po možnosti določitve občostnega statusa subjektivnega občutja *ugodja*, ki je kot samostojna zmožnost čudi poleg zmožnosti spoznave in želelne zmožnosti opredeljeno kot tisti moment subjektivnosti čutne zaznave, ki kot tak – za razliko od čutne forme prostora, ki v določilu *občutka* izraža vnanjo materialnost empirične pojavnosti – nikoli ne more postati del spoznanja.⁷ V splošnem je *ugodje* sicer proizvedeno tudi preko partikularnosti občutka, znotraj katere je v določilu prijetnosti oz. neprijetnosti odvisno zgolj od pogojev vsakokratne mehanike dražljajskega vplivanja, toda prav kot tako že po definiciji nima univerzalne veljave – kar ljudem kot partikularnostnim bitjem mehanike občutka pač »paše«, je stvar statistike. Če naj torej sploh govorimo o občutju ugajanja kot o avtonomni, tj. nepogojeni zmožnosti čudi, ki je kot taka sposobna univerzalne aplikacije, je očitno potrebno postulirati prav zmožnost občutja, katerega objektivi vzrok je ob vselejšnji partikularnosti vnanje vzročnosti posebnega lahko le občost, njen adekvatni subjektivni pol pa je s tem zgolj formalna subjektiviteta, ki je pri Kantu v določilu »nadčutnega substrata vsega človeštva«⁸ tudi temeljni pogoj načelne univerzabilnosti reflektivnega razsojanja, in šele s tem tudi estetske razsodne moči kot take: le-ta pa je tako skozi izpostavljeni razpon v svoji avtonomni zmožnosti podajanja občih estetskih sodb opredeljena prav skozi reflektivno, zaradi svoje čiste formalne pogojenosti bistveno univerzalno subjektivno *ugodje* ob predmetu čutnega zora, ki se v svoji inherentno občostni strukturiranosti prikazuje kot objektivno *lep*.⁹

68

Prav v izpostavljeni identiteti nedoločene pojmovne občosti posebnega čutnega zora in singularnosti občutja *ugodja*, identiteti, ki v določilu »svobodne igre spoznavne zmožnosti«¹⁰ na področju nedoločne smotrnosti čutnega vzpostavlja osnovni horizont smisla univerzalnosti estetskih sodb, pa je prisoten tudi eminentni paradoks estetske razsodne moči: v kolikor je po eni strani objektiva plat estetskega razsojanja bistveno opredeljena z atributom svoje nezvedljive občosti, je o predmetu estetskega razsojanja nemogoče razpravljati, tj. v tem pogledu je vsaka partikularnost okusa postavljena kot nemožna – tu gre pač za Resnico: kar

6 Kant, *Kritika razsodne moči*, XXXIX, ZRC SAZU, Ljubljana, 1999.

7 Prav tam, XLII i.d.

8 Prav tam, 237.

9 Analizo občutja *sublimnega*, v kolikor le-ta osnovne poante pričujočega argumenta ne spreminja, na tem mestu zaradi ekonomičnosti puščamo ob strani.

10 Prav tam, 28 i.d.

je lepo, je lepo – in pika; toda v kolikor je bitno-verifikacijski kriterij tovrstnega razsojanja utemeljen zgolj na singularnosti vsakokratnega občutja – če bi bil narmreč le-ta vzpostavljen znotraj zveznosti diskurzivnega argumentacijskega okvira, bi bila resnica estetskega ugajanja kajpak že v osnovi opredeljiva le kot neka neavtonomna pod-resnica racionalne metafizike kot take –, je po drugi strani prav tako nujna tudi ugotovitev, da je na ravni estetskega razsojanja, s tem pa tudi pravil same umetnostne produkcije, ob odsotnosti objektivnih kriterijev določitve lepega vsak posameznik vselej lahko napoten zgolj na svoj *lastni* okus.

Kantova razrešitev izpostavljenega paradoksa je v skladu s splošnim vzorcem obravnave anitinomij v njegovem kritičnem podjetju precej diplomatska, saj se zadovolji zgolj s ponovitvijo zagotovila, da je pojem, ki estetskemu razsojanju po eni strani sicer podeljuje njegovo občo veljavo, povsem nedoločen, kar pa tako po drugi strani ravno s tem dopušča tudi vsakokratno avtonomijo okusa, ki je kot taka tudi razlog faktične divergentnosti konkretnih estetskih sodb.

Pot do pojmovne osmislitve disperznosti stanja sodobne umetnostne produkcije je glede na pričujoči rezultat sicer resda videti enostavna, saj tovrstna, povsem abstraktna pokrovka nedoločene občosti umetnostnega nad njegovo konkretno vsebino očitno nadvse dobrodušno ponuja zavetje izjavam na stil »sto ljudi sto čudi«, ki vsaj na prvi pogled nudijo njegovo dovolj udobno razlago. A dokler je razmerje momentov nedoločene pojmovne občosti in partikularnosti čutnega vzpostavljeno le skozi povsem abstraktno zatrditev njune identitete, ostaja dinamika konkretne vsebine umetnostnega povsem neopredeljena, s čemer smo na ravni pojmovne določitve njegove dejanskosti v najboljšem primeru soočeni z ugotovitvijo o faktični heterogenosti objektov estetskega ugajanja, ki da *nekako pač že* deležijo na skupnem reflektivnem temelju njihove občosti.

V smotru konkretizacije izpostavljene identitete, ki lahko šele kot taka nudi nek zadosten pojmovni parat za obrambo izhodiščne teze, moramo v nadaljevanju znotraj Kantovih nastavkov teoretizacije estetskega izpostavili dve ključni potezi, ki kot taki tvorita izhodišče za predstavitev problemskega okvira, znotraj katerega Hegel izpostavi svoje poglede na umetnost.

Prva izmed najavljenih potez zadeva mesto Kantove opredelitve estetskega znotraj kartezijanske epistemološke sheme, kjer lahko najjasneje izpostavimo razmerje partikularnosti čutnega umetnostnega objekta in občosti, ki tvori plat njegove bistvenostne univerzabilnosti. – Kljub Kantovim neprestanim zagotovilom o radikalni razmejenosti področij spoznave in razsodne moči je ob dejstvu, da si le-ti delita isti teren – teren pojmovnosti nasploh, ki je v primeru estetskega razsojanja še povsem nedoločena, a prav kot taka s svojo golo dejstvenostjo hkrati

tudi sploh šele omogoča sleherni določno vsebino konkretne pojmovne spoznave – dovolj razvidna tudi njuna načelna navezava, ki je kot taka vpisana v temelj izpostavljene epistemološke sheme. S tem pa se odpira nek za naše smotre precej zanimiv razmislek, kateremu Kant nameni le nekaj bežnih pripomb: če namreč spoznava kot taka ne deleži na občutju ugodja – sama je namreč določena kot avtonomna zmožnost čudi –, kljub temu pa se vzpostavlja prav na njegovem terenu, je očitno nujen tudi sklep, da področje spoznave tako rekoč od znotraj uzurpira in hkrati tudi reducira polje estetskega ugodja. Kantova izvajanja v tej smeri so kljub svojemu obrobnemu značaju dovolj enoznačna:

»Res je sicer, da ne občutimo več nobenega opaznega ugodja spričo razumljivosti narave in njene enotnosti v razčlenitvi na rodove in vrste, ki sploh šele omogoča empirične pojme, s katerimi jo spoznavamo glede na njene posebne zakone. Vendar pa je to ugodje ob svojem času gotovo obstajalo, in le zato, ker bi brez njega ne bilo mogoče najbolj navadno izkustvo, se je postopoma pomešalo z golim spoznanjem in ga ne opažamo več posebej.« (*Kritika razsodne moči*, XL)

70

Dinamika, ki rezultira iz sopostavitve obravnavanih polj, pa je torej sledeča: v tem ko namreč sam razum po eni strani skozi spoznavanje raznoličja danega zora le-to zvaja na funkcijo logične zveznosti, ki kot taka sleherni čutno pestrost reducira na brezčasno enoličnost zakona njene pojavne regularnosti, je po drugi strani na polju tovrstne organizacije krnjena prav »svobodna igra spoznavne zmožnosti«, opredeljujoča zmožnost občutja ugodja, katero mora s tem na rovaš razširitve terena spoznavne zmožnosti ob funkciji zvajanja raznoličja pojavnosti na dolgčas uniformnosti konkretne spoznave kot take v pretenziji po svoji avtonomiji znotraj limite, ki sleherni stopnjo konkretne spoznave razločuje od njene totalnosti, vselej znova iskati nove korelate svojega udejanjanja.

Nasledki tovrstnega zastavka pa so kljub Kanovim eksplicitnim zagotovitvam že presenetljivo blizu Baumgartnu – glede na povedano gre namreč tudi pri Kantu več kot očitno za isto epistemsko strukturo, znotraj katere je polju resnice lepega odmerjen zgolj prostor čutnega, v kolikor sámo *še ni* reducirano na svojo pojmovno resnico –, in Kant si, morda ob slutnji te podobnosti, na vse pretege prizadeva izpostaviti potezo, ki bi njegovo teorijo dokončno razločila od baumgartnerjanskega pojmovnega okvira. In ob raznovrstnih, večinoma zgolj implicitnih poskusih omenjene razmejitev¹¹ je razločujoča poteza navsezadnje očitno postavljena prav v sam vidik, s katerega je čutni objekt opazovan: v kolikor je določen objekt dojet skozi vpetost v njegovo logično odnosnost z ostalimi feno-

¹¹ Le-teh je namreč v *Tretji Kritiki* na pretek: najbolj zgoščeno – a kljub temu spet le implicitno – soočenje z Baumgartnom lahko morda najdemo v 15. paragrafu z naslovom: *Sodba okusa je popolnoma neodvisna od pojma popolnosti*.

meni, imamo tako opravka z dispozicijo spoznavnega odnosa, znotraj katerega objekt v svoji bistveni relacijskosti kajpak že po definiciji ne more ugajati samostojno; ugajanje, ki tvori osnovno potezo estetskega razsojanja, pa je torej kot tako možno le, v kolikor je fenomen čutnega zora v razločenosti od njegove neposredne v-svetne zveznosti opazovan le v neposredni refleksijski relaciji s samim subjektom estetskega razsojanja.¹²

Pa vendar: je tovrstna razmejitev zadostna? Je za vzpostavitev umetnostnega izkustva dovolj, če je njegova objektna plat izolirana od neposredne logične in faktične zveznosti? Bi se za tem, ko je Duchamp razstavil pisoar, ta, ki bi razstavil umivalnik, prav tako zapisal v anale umetnostne zgodovine? Mar ni več kot očitno, da se prav skozi napetost med izpostavljenima platema nakazuje poanta, ki lahko kot taka dovolj prepričljivo razloži specifično dinamiko, ki v pretenziji po ustvarjanju vselej novih umetnostnih izrazov obeleža zlasti sodobno umetnostno produkcijo? – Čeprav lahko namreč umetnost po eni strani sicer res razločimo od sleherne poznane, vsebinske pravilnosti, »foharskosti«, ki jo pooseblja prav polje konkretne spoznave kot take, pa je po drugi strani sled le-te v neki meri navzoča tudi znotraj samega polja umetnosti, kjer ponavljanje določenih vzorcev očitno tudi znotraj le-tej lastne izraznosti učinkuje kot »spregledan čarovniški trik«, ki v usvojitvi svoje osnovne strukture prav tako ne vzdržuje več »svobodne igre spoznavne zmožnosti«, opredeljujoče estetsko ugajanje kot tako.¹³ Prav s tem pa je materialna produkcija umetnosti v želji po zadovoljitvi estetskega ugajanja očitno na nek umetnosti strogo imanenten način vselej znova gnana k novim umetnostnim vsebinam in izrazom, ki se kot taki izmikajo vkalupljanju v že poznane vzorce – kar je iz svoje strani navsezadnje prav gotovo botrovalo tudi temu, da se je v zadnjem času lep del tovrstne produkcije reducirjal na provokacijo šoka kot poslednjega sentimenta estetskega novuma. A če orisana dinamika sledi že iz razmerja umetnostnega do občosti kot take, pa je za izpostavitev razlogov za faktično divergentnost estetskih sodb potrebno nekoliko podrobneje osvetliti tudi njegov odnos do subjektivnosti občutja kot drugega momenta identitete, ki opredeljuje njegovo bistvo.

12 Prav tam, 52, 118-119, i.d.; tovrstna poteza pa je seveda tudi poglobilni argument t. im. »institucionalistov«, ki učinek umetnostnega enačijo z njegovo institucionalno izpostavitvijo, znotraj katere umetnostni objekt sploh šele prejema svojo estetsko avtonomnost.

13 Ponazoritev razlike med usvojeno pravilnostjo določene upodobne in bistvenim novumom umetnostnega v enem izmed svojih intervjujev slikovito ponazori Francis Bacon, ki na eno stran postavi ilustracijo, katera da v smotru svojega učinkovanja vselej »prepotuje dolgo pot skozi možgane«, medtem ko nas umetniška slika po drugi strani neposredno udari »naravnost v želodec«. (Glej: David Sylvester, *Surovost stvarnega. Intervjuji s Francisom Baconom*; Študentska založba, Ljubljana, 2005).

Čeprav namreč Kant občost estetskih sodb v subjektivnem oziru utemeljuje na »nadčutnem substratu človeškosti«, ki je v svoji striktno formalni opredelitvi edini možni razlog njihove načelne univerzabilnosti, je v smotru določitve pogojev njihove vsakokrat konkretne singularne dejanskosti potrebno hkrati poudariti, da sama občost znotraj polja estetskega kajpak nikoli ne nastopa v svoji »čisto-sti«, tj. v svoji nad-partikularni občosti, temveč da je sama vselej že »stopljena« z vsakokrat konkretno in v tem tudi partikularno predstavo: iz tega pa dalje sledi, da pri samem subjektu estetskega razsojanja prav tako nikoli ne gre zgolj za čisto transcendentalno subjektivnost, ki je skozi *Prvo Kritiko* vzpostavljena kot pendant čiste pojmovnosti, temveč prav za nek subjekt, ki je kot tak tudi sam bistveno obeležen z momentom partikularnega, katerega resnico torej zastopa prav nezvedljiva čutnost vsakokratnega estetskega objekta, v kolikor le-ta subjekt v njegovi lastni biti navdaja z občutjem ugodja – v nasprotnem primeru bi morali namreč tudi samo estetsko ugodje navsezadnje opredeliti zgolj kot neko subjektu bistveno heterogeno zmožnost čudi, kar pa bi estetsko razsojanje postavilo zgolj na raven partikularnosti občutka, nezmožnega sleherne univerzalizacije.

Iz navezave izpostavljenih potez pa lahko naposled opredelimo topološko strukturo umetnosti, ki nam bo znotraj okvirov predstavljene kartezijanske epistemološke sheme hkrati z opisom njene imanentne dinamike pomagala tudi pri pojmovni utemeljitvi disperznosti, ki v empiričnem oziru zgolj *dejstveno* napeljuje k zgoraj obravnavani anti-esencialistični tezi glede umetnostnega v obče.

72

Za ponazoritveni primer omenjene strukture lahko vzamemo namišljeno kulturno občestvo, ki je v nekem časovnem razdobju vzpostavilo določeno obliko osmislitve sveta, v kolikor le-ta hkrati tudi že presega njegovo funkcionalistično razumevanje, vezano na zadovoljitev človeške biološke plati: iz Kantovih izvajanj lahko tako v prvi vrsti zaključimo, da se je pred neko konkretno, diskurzivno spoznavo sveta le-ta, v kolikor je pojmovnosti kot taki sploh primeren, v svoji totalni ekstenziji sprva prikazoval skozi obče občutje estetskega ugajanja, ki je kot tako v splošnem spremljalo celotno področje samo-smotrnih objektov in dejavnosti tega občestva; v kolikor se je sčasoma znotraj tega področja skozi neko kvantitativno ekspanzijo njegove diskurzivne osmislitve vzpostavil določen korpus teorijske spoznave, je le-ta tako rekoč »na škodo« občutja ugajanja zaposlil tudi spoznavno zmožnost, ki torej ob zmožnosti želenja in občutju ugajanja tvori eno izmed treh samostojnih, »višjih« zmožnosti čudi; hkrati pa je iz strani materialne produkcije in reprodukcije umetnostnih del potencialno prisotna tudi zgoraj orisana dinamika, ki na podlagi ponavljanja in posledičnega tehničnega prisvajanja tega, kar v določeni dobi predstavlja enkratnost umetniškega dela v želji po zadovoljitvi estetskega ugajanja vedno znova sili v iskanje vselej znova novih in originalnih umetnostnih izrazov. Tovrstni prikaz nam tako omogoča natančno

izpostavitve mesta umetnostnega, ki je torej znotraj sfere vsakokratnega človeškega sveta po eni strani razločeno od njegove funkcionalistične dimenzije, s čemer je kot tako bistveno postavljeno v polje samo-smotrnosti kot take, po drugi strani pa ga moramo razmejiti tudi tako od sfere spoznavne, ki partikularnost konkretnega povezuje v občo teorijsko zveznost sveta, kot tudi od formne analoškosti, ki ponavljaju prevečkrat videne skozi dolgočasnost njegovih enoličnih vzorcev kratí delež na občutju estetskega ugodja. In če na podlagi zarisane strukture privzamemo očitno možnost, da se raznovrstni elementi glede na kontingentne zgodovinske in kulturne okoliščine lahko docela arbitrarno razvrščajo znotraj izpostavljenih ravni, pa je na dlani tudi sklep, da je vsakokratna vsebina estetskega ugajanja bistveno odvisna od vselej konkretne strukturiranosti omike določene kulturne sredine njene izpostavitve, zaradi česar je sama kljub svojemu eminentno pojmovnemu karakterju v razmerju do drugih kulturnih sredin vsakokrat posebej udejanjena zgolj v svoji popolni partikularnosti, v reflektivnem razmerju do katere sama občost sploh šele prejema svojo estetsko konkretizacijo. In šele ta plat identitete, ki tvori bistvo umetnostnega izkustva, lahko naposled kljub njegovi enotni strukturi, ki le tega vzpostavlja v karakterju nezvedljive občosti, v zadostni meri lahko razloži faktično heterogenost sodb okusa, ki je Kant v svoji *Tretji Kritiki* nikakor ne tematizira v zadostni meri: historičnim okoliščinam na ljubo pa mu tudi njegova čas in sredina, znotraj katerih je bila lepa umetnost, te tično določena preko sodb redkih omikanih arbitrov okusa, še dovolj jasno razločena od poljubnosti vsakokratnega, za tovrstni razmislek pretiranih pobud tudi nista dajala.

A četudi niti dobra tri desetletja po izidu *Tretje Kritike*, tj. v dvajsetih letih 19. stoletja, v času, ko je Hegel na znamenitih berlinskih predavanjih javno razvijal svoje poglede na umetnost, splošna podoba umetnostne produkcije še zdaleč ni spominjala na njeno današnjo podobo, pa je sam v njih razvil nekatere nastavke, ki glede na tezo pričujočega pisanja ponujajo enostavno in elegantno pojmovno osmislitev splošnega stanja sodobne umetnosti.

*

Glede na obsežnost Heglovih izpeljav na temo umetnosti – predavanja o estetiki, rekonstruirana iz zapiskov slušateljev namreč v korpusu njegovih zbranih del zavzemajo tri precej zajetne zvezke, pri čemer bi že najskromnejši poskus njihove sistematične predstavitve pošteno prekoračil okvire pričujočega pisanja – se bomo tu v smotru obrambe izhodiščne teze ob doslej povedanem osredotočili zgolj njeno najabstraktnjšo opredelitev, ki torej umetnost opredeljuje kot preteklo formo izražanja obče resnice sebe-vedočega duha, in ki je kot taka navzoča že v njeni strukturni umestitvi znotraj sfere absolutnega duha, kjer je obča resnica

umetnosti delegirana na področje religije in za njo filozofije kot take: hkrati pa lahko upamo, da bomo prav preko tu podane interpretacije nekoliko pripomogli k razjasnitvi poglobitnih nesporedumov, ki se že tradicionalno držijo nekaterih najbolj notoričnih Heglovih izjav na temo umetnosti.

Omenjena strukturna umestitev umetnosti, z njo pa tudi opredelitve, ki iz nje neposredno sledijo, je v Heglovem pisnem opusu svojo dokončno verzijo prejela šele v drugi izdaji *Enciklopedije filozofskih znanosti* iz leta 1827, čeprav je bila kot taka najavljena že vsaj od Heglovih prvih berlinskih predavanj, segajočih v zimski semester akademskega leta 1820/21. A tudi tovrstna Heglova stališča imajo kajpak neko zgodovino: v svojih mladostniških letih je bil namreč sprva vnet pristaš miselne struje, navdihujoče se zlasti v vzorih antične Grčije, ki je pod prvenstvom Schillerja, kasneje pa zlasti Schellinga, preko nadaljnega razvijanja Kantovih razmišljanj o umetnosti izpostavljala njeno vzvišeno vlogo znotraj vzpostavitve kulturnega občestva. Kantovo pojmovanje lepote kot identitete čutne konkretности in refleksijske svobodnosti mišljenja je tako že Schiller interpretiral v smislu naloge umetnosti, ki da kot temeljni vzvod omike predstavlja neprecenljivo vzgojno funkcijo človeštva k umnosti, vsajeni v bistvo človeka kot takega, le-ta pa da svojo polno realizacijo prejme v državi kot občji objektivni formi enotnosti omikanih in šele s tem tudi svobodnih posameznikov, katere vrhovni vzor je bila prav grška mestna država – polis kot umetniško delo. Schelling, ki bi že na področju filozofije nasploh, z njo pa tudi teorije umetnosti, zaradi stalnega in precej turbulentnega spreminjanja ter dodelave svojih stališč prav gotovo zaslužil posebno obravnavo, pa v svojem mladostnem delu, *Sistemu transcendentalnega idealizma* iz leta 1800 skozi reinterpretacijo Kantovih razmišljanj umetnosti odmeri celó funkcijo najvišjega načina združitve mišljenja in stvarnosti, katero je pred tem skozi koncepcijo intelektualnega zora kot temeljne vzpostavitve identitete mišljenja in stvarnosti, ki šele kot taka omogoča sleherno stvarno zadevnost mišljenja, Fichte določil za temelj sleherne resničnosti v občem. Prav in zgolj umetnost naj bi bila torej zmožna združiti občost pojma in posebnost konkretnega bivanja v nedeljivo enotnost, ki šele kot taka na adekvaten način izraža Absolut, saj se le-ta znotraj preostalih področij sólo-odnosnosti duha, tj. tako znotraj religije, kot tudi filozofije, javlja kot razločen, razcepljen na plati subjektivnosti.

Prav tovrstna prizadevanja pa določajo tudi intelektualne okupacije mladega Hegla, ki je tudi sam vse tja do obdobja svoje *Realne filozofije* v Jeni povelečeval lepo nravnost antične Grčije. Poleg znanih zahtev po »novi mitologiji uma« iz *Najstarejšega programa filozofskega sistema*, napisanega skupaj s Schellingom in Hölderlinom, ki da naj bi šele kot taka mrtvo črko znanosti približala čutu in fantaziji občestva, je še v svojem *Eseju o naravnem pravu* z leta 1802 občudoval Ajshilove *Evmenide* kot predstavitev popolne združitve in sprave med božanskimi in člo-

veškimi zakoni, ki da jo je zmožna vzpostaviti le umetnost.¹⁴ A že nekaj let kasneje, znotraj *Realne filozofije* iz let 1805/06, Heglova sodba o umetnosti nakazuje radikalen obrat, saj je tu sama opisana celo kot »pajčolan [Schleier]«, ki da »ne predstavlja resnice, temveč le-to vse prej zakriva«. ¹⁵ In če je dalje znotraj *Fenomenologije duha* (1807) in heidelberške *Enciklopedije* (1817) umetnost znotraj sfere absolutnega, sebe-vedočega duha še obravnavana kot neposredno speta z religijo – čeprav je razodeta, krščanska religija že postavljena na višje mesto –, pa je, kot rečeno, na začetku berlinskih predavanj že postavljena na svoje dokončno mesto – na mesto »čutnega prikazovanja ideje«, ki kot tako svojo občo resnico prejema v nadčutnem religije in za tem v čistem filozofsko-znanstvenem mišljenju.

»[U]metnost niti po vsebini niti po formi ni najvišji in absolutni način, da se duhu predoči njegove najvišje interese« in četudi je temu kdaj morda res bilo tako, pa so tisti časi za nas za vselej minili:¹⁶ to so znamenite in značilne Heglove besede, s katerimi v svojih zrelih letih podaja sodbo o umetnosti, in ki so pri njegovih sodobnikih – v veliki meri pa je temu tako še dandanes¹⁷ – precej enoznačno zbujale splošen odpor. Tako lahko kot zgolj enega izmed številnih primerov omenjenega zgražanja navedemo pismo komponista Felixa Mendelssohn-Bartholdyja, ki je v letih 1826 do 1829 v Berlinu poslušal Heglova predavanja o estetiki. Pismo je naslovljeno na glasbenikovo sestro:

»Toda res je noro, da sta Goethe in Thorvaldsen še živa, da je Beethoven umrl le par let nazaj, H[egel] pa ob tem zatrjuje, da je nemška umetnost popolnoma mrtva [mausetod]. Quod non. Dovolj slabo zanj, če je sam res tega mnenja; a če človek o tem le malo razmisli, lahko prav kmalu vidi vso plehkost povedanega.«¹⁸

Mendelssohn-Bartholdyju, kot tudi mnogim drugim Heglovim kritikom, je torej plehkost njegove domnevne pozicije očitno razvidna že skozi samo dejstveno vztrajanje in učinkovanje umetnosti kot take. Pa vendar je lahko jasno, da tudi sam Hegel, ki je dovolj radovedno in navdušeno spremljal razvoj umetnosti svojega časa, faktičnosti njenega vztrajanja kajpak ni zanikal, s čemer smo lahko pre-

14 G. W. F. Hegel, *Werke (in zwanzig Bänden)*, Bd. 1, str. 234–6 in Bd. 2, str. 494–5; Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

15 G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, str. 263, 279; Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976.

16 G. W. F. Hegel, *Predavanja o estetiki*, Uvod, str. 23; Analecta, Ljubljana, 2003.

17 Popis nekaterih najbolj afektiranih reakcij na Heglovo teorijo estetike lahko najdemo v: Martin Donoghue, *Art and History: Hegel on the End, the Beginning, and the Future of Art* (v: *Hegel and the Arts*, str. 179–215, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007) in pa v: Annemarie Gethmann-Siefert, *Ist die Kunst tot und zu Ende? : Überlegungen zu Hegels Ästhetik* (Palm und Enke, Erlangen/Jena, 1993).

18 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, št. 699, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1970.

pričani, da gre pri njegovem zaverovanem vztrajanju pri omenjeni tezi za razloge, ki se ne pustijo zvesti na empiričnost gole pojavnosti umetnostnega.¹⁹

Kantovi misli, da gre za razliko od vnanjostnega odnosa do objektov znanstvenega motrenja znotraj področja reflektirajoče razsodne moči za vpad samega subjekta na mesto izpada zadostnega, in s tem dokončnega razloga določitve totalitete stvarnosti, namreč tudi Hegel z vso vnemo pritrjuje, hkrati pa – enako kot Schelling – poudarja, da pri tem nikakor ne gre zgolj za neko subjektivno maniro motrenja stvarnosti, kot to skuša pokazati Kant: vse prej gre namreč prav za konstitutivno potezo same stvarnosti, ki da je ob postavki svoje zunanosti slehernemu miselnemu zajetju kajpak le nekakšen iz-mislek – s čemer Hegel prispe do sklepa, da tovrstna, stvarna sólo-odnosnost subjekta v smislu dejavne identitete stvarnosti in mišljenja vzpostavlja prav osnovno resnico totalnosti kot take, zaradi česar jo sam za razliko od Fichteja in Schellinga, ki sta to identiteto iskala v prvinskem *aktu* intelektualnega zrenja, v logičnem določilu Ideje opredeli v njeni bistveni *procesualnosti*. Določilo idejnosti, strukturirane kot vpad smisla na mesto umanjkanja njegove objektivne danosti, preko česar se človeku v poslednji točki utemeljenosti stvarnega razkriva njegova lastna resnica kot resnica njega samega, pa je tako tudi osnovna opredelitev, ki vodi Heglov razmislek o naravi estetskega.

76

Če je torej idejni sólo-odnos, vzpostavljen na ravni estetskega, bistveno obeležen z momentom neposrednosti čutne materialnosti, je tudi sama osnovna dejanskost umetnosti odvisna od pogojev vzpostavitve medsebojne adekvatnosti, ustrežajočnosti človekovega bistva in čutnega kot takega, kar pa dalje hkrati pomeni, da je umetnost človekovo bistvo sposobna na adekvaten način izražati zgolj v meri, v kateri je le-to tudi sólo opredeljivo znotraj neposrednosti elementa čutnosti. Ravno v tem pa se nakazuje tudi neka meja umetnosti, ki se glede na povedano zarisuje prav skozi nemožnost neposrednega čutnega izražanja človekovega bistva, v kolikor je le-to opredeljeno preko zmožnosti transcendiranja vezanosti na sleherni neposrednost, na kratko, v kolikor je sólo določeno kot v temelju svobodno.²⁰ Očrtan razpon estetskega ugajanja, ki je v svoji avtonomiji, tj. v svoji bistvenostni razločenosti od zveznosti sfer diskurzivne spoznave in praktičnosti konkretnega moralnega delovanja na eni strani zamejen z golo prijetnostjo čutnega dražljaja, na drugi strani pa s čistim transcendiranjem sleherne čutnosti v občem, pa tako dalje določa tudi Heglovo razdelitev osnovnih form umetnosti kot razmerij med njeno idejno oz. duhovno vsebino in čutnostjo forme njenega prikazovanja. Prva izmed omenjenih form – *simbolična* umetnost – tako zajema

19 Glej npr. G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. 13, str. 142 i.d.

20 Svoboda je seveda na sploh vélika tema Nemške klasične filozofije kot take, a v podrobnosti njene fundamentalne vloge znotraj celote filozofskega sistema se tu kajpak ne moremo spuščati.

»golo iskanje« ustreznega čutnega prikaza duhovnosti, ki svoj konkretni izraz, adekvatnost s svojo duhovno vsebino najde šele v človeku kot partikularnemu izrazu duhovnosti v občem, prikazanemu znotraj *klasične* forme umetnosti. Le-ta tako s prikazom adekvacije, ustrežanja vsebine in forme upodabljanja sicer res doseže »tisto najvišje, kar zmore podati čutno upodabljanje [Versinnlichung] umetnosti«,²¹ toda prav znotraj nezvedljive partikularnosti same narave podobe kot take je tudi tovrstna forma prikaza v zadnji instanci nesposobna izraziti neskončno občost duha, ki šele skozi preseganje dokončnosti sleherne partikularne upodobе vzpostavlja enost in identiteto duha znotraj totalitete stvarnosti kot take. Natančno izpostavljena nemožnost resnične, popolne ustreznosti duha in čutne posamičnosti, ki kot taka tvori notranji, strukturni rob pogojev izraznosti (klasične) umetnosti, pa tako dalje opredeljuje *romantično* formo umetnosti, katere predmet je s tem naposled natanko sama nemožnost popolne adekvacije čutnosti in duha, ki pa, paradokсно, kot taka na adekvaten način izraža samo občost duha kot neadekvatnega sleherni čutni upodobi, drugače rečeno, skozi svojo neadekvatnost duhu čutnost le-tega v romantični formi umetnosti adekvatno izraža *na negativen način*. In prav zaradi adekvatnosti prikaza tovrstne neadekvatnosti kot najvišjega načina čutnega prikazovanja lastnosti duha kot takega Hegel romantično formo umetnosti določi za resničnostno »samopreseganje umetnosti, toda znotraj svojega lastnega področja in v formi umetnosti same.«²²

Heglove opredelitve romantične forme umetnosti, ki torej kot taka označuje samo imanentno mejo, hkrati z njo pa tudi neko najsplošnejše določilo umetnosti, tudi – morda pa celo *predvsem* – dandanes zvenijo presenetljivo sodobno, in kar težko je verjeti, da so bile napisane v obdobju, ko je umetnost vsaj glede na današnje standarde v pretežni meri dovolj enoznačno ustrezala temu, kar bi vsaj v našem času lahko brez pomislekov imenovali za konvencionalni umetnostni okus:

»Plat vnanjega obstoja je izročena naključnosti in prepuščena pustolovščinam fantazije, katere samovolja lahko navzoče zrcali tako, *kot* je navzoče, ali pa podobe vnanjega sveta zverži in groteskno popači. – Zakaj to vnanje svojega pojma in pomena nima več – kot v klasičnem – v sebi in na samem sebi, temveč v duševnosti, ki svojo pojavnost, namesto v vnanjem in v njegovi formi realnosti, najde v sebi sami in zamore to spravljenost [Versöhntsein] s samo seboj ohraniti ali znova doseči v vsakršnem naključju, v vsakršni samo zase oblikujoči se akcidentalnosti, v vsakršni nesreči in bolečini, še več, celo v samem zločinu.«²³

21 G. W. F. Hegel, *Predavanja o estetiki*, Uvod, str. 102.

22 Prav tam, str. 104.

23 Prav tam, str. 104–05.

Z določitvijo notranje meje umetnosti, udejanjene znotraj njene romantične forme, pa sedaj naposled razpolagamo tudi z zadostnim pojmovnim aparatom za določitev njenega razmerja do religije, ki torej v Heglovem sistemu vzpostavlja občo resnico umetnosti kot take, znotraj katere bomo tu skušali umestiti tudi bistvo splošne pojavnosti sodobnih umetnostnih praks. Z ozirom na občo idejnostno, tj. samo-odnosnostno naravo umetnosti, naj tu v prvi vrsti spomnimo na zgornja izvajanja, znotraj katerih smo prišli do sklepa o nezvedljivi arbitrarnosti vsakokrat konkretne materialnosti umetnostnega, določene glede na vselej znova posamične in kontingentne okoliščine funkcionalističnega in spoznavnega prisvajanja sveta. Prav skozi sopostavitev obče idejnosti in partikularne konkretности, ki šele skozi svojo vzajemnost opredelujeta vsakokratno pojavnost umetnostnega, pa je na dlani za tukajšnjo obravnavo prvi ključni sklep, namreč, da občost samoodnosnosti, podane skozi umetnost, zaradi vselejšnje vpetosti v kontingentnostno naravo svoje čutne pojavnosti že načeloma ni zmožna prikazati svojega bistveno univerzalnega karakterja *kot takega*, saj je idejno transcendiranje čutnega znotraj polja umetnosti vselej dejansko le v odnosu do vsakokratne posamične čutne danosti, *preko katere se izpostavljená samoodnosnost vrši*. Kontingentnostna materialnost refleksijskega bistva umetnosti je torej nesposobna v zadostni meri izraziti natančno svoj kontingentnosti karakter, v vsakokratni arbitrarnosti svoje dejanskosti je ob nujni konkretni določenosti svoje čutne takšnosti nesposobna izraziti prav vsečnost svoje materialnosti glede na občost njenega bistva, ki kot tako določá totaliteto umetnostnih izrazov – upodobljena hruška ne more pokazati, da je ob specifičnosti vsebine ugajanja, ki ga vzbuja, poslednja, samoodnosna osnova njenega estetskega učinkovanja *ista* kot ta, ki je izražena v upodobitvi jabolka: za to pač potrebujem upodobo jabolka; itd. In natančno v orisani nemožnosti, ki torej opredeljuje totaliteto partikularnostne izraznosti umetnostnega kot takega, je potrebno iskati tudi odgovor na Heglovo opredelitev religije kot obče resnice umetnosti.

78

Kaj je namreč poglobitna značilnost religije kot take? Prav njeno obče transcendiranje čutnega kot takega, *za* in *nad* katerega je postavljeno bistvo totalnosti, ki kot tako predstavlja *hkratno* resnico totalitete čutnosti v občem. In natančno na podlagi te, najsplošnejše karakteristike religije pa lahko potegnemo tudi drugi ključni sklep, ki nam kot tak že razkriva osnovni smisel Heglove poante: v kolikor je namreč umetnost v dometu svoje dejanskosti vselej bistveno omejena prav s samo partikularnostjo čutne forme svoje izraznosti, je kot taka ne glede na obseg svoje faktične ekstenzije znotraj horizonta svoje lastne izraznosti že načeloma nesposobna izraziti prav samo občostno formo svojega bistveno refleksijskega temelja – le-tega pa s svojo osnovno strukturo, skozi radikalno transcendiranje partikularnosti čutnega kot takega izražá prav religija, ki je torej natančno in zgolj v tem smislu lahko upravičeno opredeljena z določilom obče resnice re-

fleksivnega karakterja čutnostnega izraza umetnosti znotraj totalitete njenih pojavnostnih form.

A do polne evidentnosti zgornjega sklepa je potrebna še ena premisa: v kolikor namreč religija kot taka zajema *totaliteto* čutnega, je sama lahko kot resnica umetnosti vzpostavljena zgolj pod pogojem, da je tudi umetnost kot taka v smotru svoje izraznosti vsaj potencialno lahko udejanjena znotraj *sleherne* čutne dejanskosti. In ravno na tem mestu, ter glede na vzpostavljen kontekst, pa lahko v skladu z izhodiščno tezo tega spisa prav sodobna umetnostna produkcija, ki iz dneva v dan dokazuje, da je kot predmet umetnosti dejansko lahko vzpostavljeno *kar-koli-že* (saj vemo: »anything goes«!), ponudi naravnost kronski empirični dokaz zadevnosti Heglove opredelitve resnice umetnostnega.

Lahko torej glede na povedano sploh še kakorkoli resno obravnavamo opazke o tem, kako da Hegel umetnost kot tako vsepoprek zametuje ter jo postavlja zgolj v neko ropotarnico zgodovine? Nikakor! »Konec umetnosti«, ki v formi religije predstavlja njen imanentni rob, je potrebno vse prej razbrati natančno v smislu njene osnovne resnice, ki – vsakovrstnim antiesencialistom v brk – brezmejno ekstenzijo umetnostnega našega časa na nek pristno filozofski način osmišljuje prav kot nujni izraz njegovega najlastnejšega *bistva*.

Dejan Aubrecht

NIETZSCHE: OD DISKURZA K METAFORI

Nemara se je sleherni med nami že kdaj znašel v zadregi, v kateri nam namesto pričakovanih besed, ki bi morale »odslikati« naše želje, strahove, upanja, »lastna« in strukturna protislovja ter še posebej krivice, ki so nam bile prizadejane, zapre usta neka nedoločljiva nemost, ki ne najde primerne objekta, preko katerega bi zdrsula v sporočljivo. Včasih je razlog omenjene zadrege naša lastna jezikovna okorelost, drugič zunanje represivne okoliščine, ki dopuščajo zgolj omejen ali (samo)-cenzuriran besednjak, kar pa bo v tem zaprtju izraza zanimalo nas, je neko preobilje, inflacija besed, torej neko »totalizabilno nasičenje«, ki ga inherentno nosi v sebi sleherni diskurz, ki kot tak ne dopušča nikakršnih izjem, nobene »druge« govornice. Če diskurz definiramo kot preplet izključevanj, klasificiranj in reglementiranj, ki s permanentnimi ponavljanji teh operacij tkejo mrežo »vidnega«, pa je to nemo ali tudi eksplicitno prepoved in kopičenje moči »že znanega«, Foucault po zgledu tistega, čemur je Nietzsche rekel volja do moči in ki je še vedno ujeta v neumnost pozitivnega, definiral kot voljo do resnice. Ta volja do resnice (teror resnic!) je po Foucaultu poleg prepovedane besede in razločevanja norosti najpomembnejša izmed treh velikih izključitvenih sistemov,¹ ki jih nosi neka diskurzivna praksa. Volja do resnice je torej v bistveni zvezi s tistim, kar se ne bi smelo zgoditi, če naj bi tej domnevni »resnici« še hoteli naivno slediti. S tega stališča lahko diskurz razumemo kot bolj ali manj anonimno in brezte-

81

1 Michel Foucault, »Red diskurza«, v: *Vednost-oblast-subjekt*, Knjižna zbirka Krt, Ljubljana 1991, str. 7.

meljno voljo do moči, tako da je ta volja do resnice samo preobleka moči, od tod tudi ta znana puhlica, ki rezultira v vsakdanjem aksiomu: resnica=moč. V resnici (če uporabimo ta zapleten »homonim«, ki kaže le na to, da je »resnica« »vselej že« ujeta v strukturo »dvojega«, podvojitve, in vedno pomeni nekaj različnega, drugega od »sebe«, zato je ni mogoče izreči »vse«) pa smo v tem imperativu vsakdanjega aksioma priče ravno izvrženju »resnice«, diskurz ta zmuzljivi pojem »resnice« nenehno premešča, tlači, nasilno zapira njene nekonsistentnosti v mašilu totalizabilne skupnosti institucij. Formula resnica=moč (resnica, pravijo, se vedno izplača. V tem lahko zaslutimo ekonomijo, na katero računa in s katero manipulira, bolje rečeno, ekonomija manipulira z »resnico«.) je torej mrežni učinek moči diskurzivnih zaslepljevanj. Tu smo seveda v ideologijah. Vendar Foucault diskurzov nikoli ne spelje na ideološko dvojnost resnično/neresnično, Foucault zanima manj ambiciozno vprašanje, in sicer kako se znotraj teh diskurzov, ki so onstran resničnega in neresničnega, proizvedejo učinki omenjene volje do resnice. Diskurzov in oblastnih razmerij, v katerih se reproducirajo, torej pri Foucaultu ne moremo razumeti negativno, tako kot to velja za ideologije, oblast, ki preči telesa je tista, ki »proizvaja stvari, [...] vzbuja ugodje, izoblikuje vednost, proizvaja diskurz. Veliko bolj kot negativno instanco, katere funkcija je represija, jo je treba obravnavati kot produktivno mrežo, ki teče skozi celotno družbeno telo«. ² V tej pozitivni formulaciji lahko zasledimo poskus artikulacije nečesa negativnega, poskus analizirati pojave, kolikor na sebi nimajo nobene pozitivne kvalitete, kolikor so samo izraz breztemeljnosti razmerij, ki se lepijo na telesa v konvencionalnosti fikcije. Užitek, ugodje, vednost, ki se reproducirajo v teh diskurzih, so le igra fikcij, kar pa nič manj ne pomeni, da ne gre v tem fiktivnem boju za sama ta (oblastna) razmerja, če v neskončnost parafraziramo Nietzscheja. Če je dovolj znano, da se je Foucault energično navdihoval pri Nietzscheju, je v *Arheologiji vednosti* s tistim, kar je imenoval »analiza *epistème*«, diskurzom ta *epistème* vselej omogočala neko enotnost, ki jo je Nietzsche nakazoval z dvoumnostjo voljo do moči. Rečeno naravnost, Foucaultova *epistème* je natančno to, kar Nietzsche konceptualizira z voljo do moči kot diskurzivnih regularnosti, ali, rečeno s Foucaultom, je »igra pravil«, ki omogoča »pojavitev objektov«. ³ Foucault je torej z analizo *epistème*, ki je neka »struktura mišljenja«, duh časa ali tudi epoha, sledil Nietzscheju v tem, *kaj filozofija ni* (filozofija ni zvedljiva na diskurz, če zapišemo dis-kurz smo bližje), zato je obravnaval oblastna razmerja kot produktivno mrežo samo, da bi pokazal na mesta njenih nekonsistentnosti, in kako lahko samo preko teh vrzeli govorimo o nečem, čemur rečemo diskurz. Diskurz izključuje, množi razlike, ustvarja enotnosti, privilegira, ranjuje, vzbuja ugodje, prikriva in izpostavlja vidnosti, če naštejemo ves arzenal, ki ga premore militan-

2 Foucault, »Resnica in oblast«, op. cit., str. 64.

3 Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 36.

tna volje do resnice. Ambicioznost volje do »resnice« kot volje do moči je natančno to, kar Nietzsche imenuje vulgarnost. Pokazali pa bomo, da obstaja še neka druga volja do moči, ki se zoperstavlja tej *epistème*, kolikor ta zarisuje »meje pozitivnosti« in pravzaprav omogoča »pojavitve objektov«. Kot pravi sam Foucault: »[z] *epistème* dejansko razumemo celoto relacij, ki lahko v dani dobi združujejo diskurzivne prakse, ki omogočajo epistemološke figure, znanosti in morda tudi formalizirane sisteme«. ⁴

Če se je Foucault v svojih delih osredotočal na analizo oblasti kot tehnik in taktik dominacije, pa je leta 1970 v svojem nastopnem predavanju na Collège de France, izrazil željo obiti to voljo do resnice (kot taktik dominacije), kot da bi skušal prekoračiti samo mejo diskurzivnega. Te, ki so to poskušali in ki jih najde pod imeni Nietzscheja, Artauda in Batailla, ima prav za svoje usmerjevalce in vodnike, tem vzvišenim figuram (kot jih sam imenuje) hoče Foucault previdno slediti v svojem vsakodnevem delu, kot da bi se bal z njimi povsem poistovetiti v njihovem raztrganju. Foucault se torej temu raztrganju ali »norosti« ⁵ zoperstavi tako, da se bo kot analitik postavil čisto na rob njene zunanosti, od koder bo še(le) možen pogled hladnokrvne analize.

4 Ibid., str. 206.

5 Kot vemo, so bili Nietzsche, Artaud in Bataille vsi nepopustljivi misleci, ki so poskušali penetrirati onkraj diskurzivnega pomena, ga obiti ali se mu vsaj zoperstaviti. Kot je znano, sta prva dva nazadnje pristala v institucijah psihiatrije kot sistema izključevanj, čemur je Foucault posvetil ogromno svojega časa in kar je elaboriral v svoji *Zgodovini norosti*. Ne glede na to, kaj se je z njima zgodilo, pa moramo tu opozoriti, da norost, karkoli že s tem mislimo, ni samo mesto molka, v ozir je potrebno vzeti predvsem dejstvo, da so vsi trije prišli do svoje besede šele, ko je ta beseda dobesedno postala nora, nezaslišana misel. Takih izjav pri Nietzscheju zaenkrat ne bomo iskali, jih je pa kar nekaj, še posebej v zasebnih pismih prijateljem, ki naznanjajo njegov konec, a to je drugo vprašanje. Vendar pa, če ima pri Nietzscheju norost status molka, ki se kaže v tem, da od zadnjega pisma Jakobu Burckardtu, dne 6. januarja 1889 ni napisal ničesar več, če je torej norost pri njem zarez, njegov dokončni molk, pa je Artaud v času »hospitalizacije« napisal šest knjig in na stotine zapiskov, pri čemer se je Lacan tako hudo zmotil, ko je Artaudu po njegovi internaciji napovedal njegov dokončen literarni molk (več o razmerju Lacana in Artauda glej Lorenzo Chieza, »Lacan with Artaud: *J'ouïs-sens, jouïs-sens, jouïs-sans*«, v: Lacan. *The Silent Partners*, Verso, London, New York 2006, str. 336–364). Pri Bataillu se je norost »nakazovala« predvsem kot stalni strah, da se mu ne bo zmešalo. Bataille piše v strahu, da se mu ne bo zmešalo, kar zapiše kot prvi stavek v uvodu knjige o Nietzscheju (Georges Bataille, *On Nietzsche*, Paragon House, St. Paul, Minnesota 1992, str. 19). Ker tu ne moremo nadaljevati, bomo ostali zgolj na ravni informativnega. Status norosti bomo pustili ob strani, saj norost izven vodlega psihiatričnega pogleda nima nobenega statusa, nobenega označevalca. Zato bomo »norost« pri teh treh avtorjih razumeli samo kot poskus preprečiti padec v konformizem znakov, govoriti mimo znakov, z njimi, govoriti z znakom, a ga pri tem nenehno razgrajevati, mu uhajati, nasprotovati. Od tod Nietzschejeva fragmentarna pisava aforizmov, raba metafor in hiperbol, kratkih esejev, Batailleva stava na poezijo in suverenost, Artaudovo vztrajanje v avtentični alienaciji, kako biti *aliéné authentique*.

Podobnemu odporu ali prekoračenju diskurza smo priče, na prav isti prestižni instituciji, v še bolj eksplicitni meri, sedem let kasneje, v nastopnem predavanju Rolanda Barthesa, ki diskurz povsem kategorično prepozna kot »napako«. Navedimo ključni citat: »*Diskurz moči* imenujem vsak diskurz, ki ustvarja *napako*, in potemtakem *krivdo* tistega, ki ga (ta diskurz) *sprejema*«. ⁶ (poudaril D. A.) Če si ta citat ogledamo nekoliko pobliže, opazimo, da Barthes diskurz izrecno in namenoma poimenuje z nekim pleonazmom, preobiljem besed kot *diskurz moči*, kot da bi hotel pokazati, da je ta diskurz (moči) samo resnica tautologije, ki zase pravi: »Jaz sem ta 'mali pritlikavec'«. Diskurz kot pritlikavost volje do moči. Drugič, če *diskurz ustvarja napako*, potem smo tu soočeni z gibanjem od diskurza do napake, pri čemer ne moremo določiti začetka. Kaj je torej prej, diskurz ali napaka, pri čemer ne moremo ne prvega ne druge zreducirati na iluzijo, torej na imaginarni vzrok, ki bi ga bilo potrebno le odpraviti? Samo diskurzivno oziroma moč diskurzivnega označuje prav nezmožnost presekanja tega zazankajočega epistemološkega kroga. Tretjič, *krivda* se veže na tistega, ki jo *sprejema*, na samega recipienta. Barthes *krivdo* hkrati univerzalizira in singularizira: s tem ko jo univerzalizira, jo »dekriminalizira«, »demoralizira«, jo pripne prav na sleherno bit kot izvorno vpraševanje po tem »kaj se dogaja?«; jo singularizira, ko s prstom pokaže na recipienta, ki diskurz zgolj trpno sprejema, ki torej še vzame zares staro grožnjo imperativa Nietzschejevega asketskega svečenika: ti, ovca, si kriva ... Barthes torej vpelje *krivdo* kot hkrati anonimno diskurzivno silo, ki se naslavlja na vse, ne da bi ji mogli ubežati, po drugi strani pa pridrži prostor možnosti norim, nezaslišanim singularnim točkam odpora servilnosti jezika samo v besedilu literature. Barthesovo osnovno vprašanje je torej, kako se znajti znotraj danega jezika, da ne bomo zgolj tisti, ki »nas govori jezik«, tisto, kar je konec koncev Deleuze po zgledu Nietzscheja poimenoval reaktivne sile, kako torej ubežati jeziku, v katerem se »izrisujeta dve rubriki: avtoriteta trditve, črednost ponovitve«?⁷ Če jezik »ni niti reakcionaren niti napreden; čisto preprosto le je: fašističen; kajti fašizem ni govorjenja preprečiti, je v govor prisiliti«, ⁸ potem lahko Barthes išče redko mesto singularnih točk, ki se postavljajo po robu temu diskurzu (Barthes strogo postavi formulo: jezik=diskurz=moč, pri čemer seveda zaporedje členov ni pomembno, saj drsijo po isti osi, oziroma, diskurz je ta os sama) samo v tisti »odrešilni goljufiji«, ki ji reče literatura in v njenemu »analitičnemu« pendantu, semiologiji, ki jo razume kot dekonstrukcijo jezikoslovja, te prvotne semiologije, kolikor je ta semiologija še bila v rokah Oblasti, tiste Oblasti-jezika, ki je za Benvenista »sociala« sama. »Znaki, iz katerih je sestavljen jezik, obstajajo le v toliko, kolikor so priznani, to se pravi, v kolikor se ponavljajo; znak je posnemova-

6 Roland Barthes, »Učna ura«, v: Roland Barthes, *Učna ura*, Miroslav Marcelli, *Od zgodovine k sistemu, od sistema k besedilu*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2003, str. 9.

7 Ibid., str. 11.

8 Ibid.

len, je čreden; v vsakem znaku spi ta pošast: stereotip; nikoli ne morem govoriti drugače kot tako, da pobiram, zbiram skupaj to, kar zastaja in se vlačí po jeziku. Od tistega hipa dalje, ko izgovorim, se ti dve rubriki v meni srečata, sem hkrati gospodar in suženj [...] V jeziku se torej jezik in moč neizogibno pomešata.⁹ Boj lahko poteka samo v jeziku samem, vendar Barthesa zanima nek povsem drugačen boj onstran pripoznanja, ki ga še zahteva ekonomija diskurza. Boju je se ravno proti temu udobnemu padcu v fašizem znaka, noče zgolj ponavljati že rečenega, saj v tem ponavljanju ne vidi samo »gole« ali indiferentne potopitve govorečega subjekta v objektivno danost znakov; nasprotno, do znaka *lahko* vzpostavimo neko notranjo distanco, znak nikoli ni povsem indiferenten in neodvisen od moje pritrditve. V ponavljanju torej ne gre za samo golo in nevtralnno »reproduciranje« znaka, ta vselej čaka na mojo afirmacijo, ki implicira mojo privolitev in strinjanje. Servilnost (ki hkrati vključuje moč – vulgarnega) je torej neselektivna, nemočna afirmacija, s katero v tem brezglavem afirmativnem ponavljanju hkrati ustvarjam (lastno) krivdo. Nikoli torej nisem »povsem v jeziku«, in če lahko nastopim samo v njem, sem lahko v njem tudi kot neka zavržena udomačitev tujca (recimo kot Artaudov *aliéné*), kajti »jezik po svoji strukturi sami implicira usodno razmerje odtujevanja. Govoriti, in še toliko bolj razpravljati ne pomeni komunicirati, kot to prepogosto ponavljamo, ampak podjarmljati: vsak jezik je vsezadevajoča rekcija [*rectio*]«. ¹⁰ Kot smo že omenili, Barthes jezik in diskurz izenači, saj vsaka govorica reproducira zgolj realnost lastne tautologije: »Jaz sem ta mali pritlikavec.« In ne bomo pretiravali, če bomo tautološkost govoričice poimenovali kar velika narcisoidnost. Če jezik nima zunanosti, je ravno zato ujet v narcisoidnost ponavljanja znaka, ki se mu Barthes želi postaviti po robu z nastopom literature, Besedila, pisave, ki ni več epistemološki diskurz, temveč diskurz, ki mu reče dramatičen. Seveda se z dramatičnim diskurzom ne postavlja po robu strogemu znanstvenemu, epistemološkemu diskurzu, pokaže le na njegove pomanjkljivosti, nekonsistentnosti, na njegovo odtrganje od »življenja samega« in iluzornost želje govoriti mimo subjekta. Znanstvenemu diskurzu očita ravno neko okornost, kolikor je ta okornost samo okornost servilnosti znakov. Če znanstveni diskurz meri na odsotnost subjekta, se je seveda potrebno skupaj z Nietzschejem vprašati: 'Kdo torej govori?', pri čemer v takem diskurzu domnevno govori znanost sama. A Nietzsche je lepo pokazal, kako je znanost še zavezana tistemu, čemur reče asketski ideal, v katerem se ne moremo izogniti subjektivnosti vere v resnico, v vrednoto: »vedno mora najprej obstajati neka filozofija, neka 'vera', iz katere dobi znanost smer, pomen, meje, metodo, *pravico* do bivanja«. ¹¹ Tu je znanosti zadan smrtni udarec, ki je toliko hujši, kolikor gre za »nezavedni

⁹ Ibid., str. 11–12.

¹⁰ Ibid., str. 10.

¹¹ Friedrich Nietzsche, »H genealogiji morale«, v: *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 335.

imperativ« po resnici kot vrednoti na sebi. *Epistéme* nasilno izvrže tistega subjekta, ki se vrne v nezavednem imperativu asketskega ideala kot njegova potlačena in nespekularizabilna plat. Nietzsche torej zada smrtni udarec *epistéme* tako, da izpostavi nevralgično točko nezavedne servilnosti subjekta kot gramatikalne sheme. Kolikor znanost operira samo z nekim operacionalnim poljem znakov, ne more biti brez predpostavk (onstran vrednotenja), to bi pomenilo govoriti v neki tretjeosebni govorici, a ne priznati, da govori neki »nekdo«. Tako je diskurz, kolikor je zavezan tej *epistéme*, vselej že ujet v neko dvojnost, v kateri se izničuje; govorica tretjeosebnosti zgolj prikriva vztrajajočega subjekta iz krvi in mesa kot njegove Druge in nespekularizabilne (zamolčane) hrbtne strani, ki hoče, želi, ki vlada. Ta »tehnificirana«, popredmetena govorica tretjeosebnosti, ki noče biti zgolj govorica, je torej nek fiktivni presežek, patos govorice, ki ga proizvede sama v sebi. Zato je patos ključna beseda. Patos je vedno učinek neke govorice ali nekaj, kar se hoče tej govorici iztrgati, pri čemer se v tem odtrganju lahko pojavi samo kot govorica. Patos je »nemoč moči« govorice, tistega, ki govori; govorice je že preveč, vsak napor iztrganja je ravno nemoč te moči govorice, kot nekakšno heglovsko dvosmiselje, ki se večno vrača le k samemu sebi.

86

Nietzschejevo trpljenje (ki je nek prehod iz patosa v etos) in teh, ki smo jih že omenili (Bataille, Artaud, Foucault, Barthes idr.), je prav v vztrajanju »na mejah pozitivnosti«, ki jih zarisuje *epistéme* in hkrati v neki nemoči iztrganja patosu govorice, patosu diskurza, kateremu so se vsak na svoj način poskušali postaviti po robu, pokazati na njegove meje, nekonsistentnosti, teror, pritlikavost. Nietzschejeva volja do moči je zato ujeta v dvojnost: na eni strani naletimo na moč diskurzivnih praks kot volje do resnice (to, kar imenuje perverzija), kar je Deleuze imenoval reakcijske sile, na drugi veliki dogodki, ki prihajajo v tišini na nožicah golobic. Če je diskurz znanosti ujet prav v to voljo do resnice, ga Nietzsche pobije skupaj z asketskim idealom: »Oba, znanost in asketski ideal, stojita na istih tleh – to sem že dal razumeti –: namreč iz istega precenjevanja resnice (pravilneje: iz iste vere v to, da se resnice *ne* da ocenjevati in ne kritizirati), prav zaradi tega sta *nujno* zaveznika – tako da, če bi ju recimo kdo pobil, bi ju lahko pobil samo skupaj in skupaj postavil pod vprašaj«. ¹² Zato se Nietzschejeva volja do moči vrti ravno okrog singularnih točk odpora (kot jih zazna Barthes), ki se zoperstavljajo pozitivnosti *epistéme*, a le kot nekaj, kar se zoperstavlja tudi sami bebavosti moči, ki je lastna tej *epistéme*. Volja do moči je dobesedno boj z jezikom samim, nenehno kljubovanje znaku. Od tod Nietzschejev raznovrsten slog pisanja, ki ga ne moremo zvesti, kot se to običajno počenja, samo na formo aforizma, s čimer se seveda tudi sam pohvali v *Ecce Homo*. A ne glede na to, Nietzsche hoče s svojim pisanjem »sporočiti stanje, notranjo napetost patosa – to je smisel vsakega sloga

¹² Ibid., str. 337.

[...], da so taki, ki so zmožni in vredni ravno takega patosa, da ne manjka tistih, katerim se smeš sporočiti.¹³ Nietzsche se seveda zelo dobro zaveda inherentne razcepljenosti v sami govorici, pomešanosti moči in servilnosti, v kateri sem hkrati gospodar in suženj, kot se izrazi Barthes. Oba, suženj in gospodar, sta že Eno govorice; kolikor se v govorici lahko pojavim samo kot Eno, v njej lahko nastopim samo kot enotnost znaka, ki me reprezentira oziroma v katerem se reprezentiram kot Eno. Dekonstrucijo tega Enega (pluralizem, množstvo) poskuša Nietzsche »zajeti« v fragmentarni pisavi, ki se opira ne nekega nekonsistentnega referenta, kolikor ta »predstavlja« samo »notranjo napetost patosa«. Sporočljiv je le patos, kot sama inherentna razcepljenost govorice je tisto, kar jo skuša obiti. Nietzschejevi teksti seveda niso narejeni na prvo žogo, zato je treba iskati to, kar pove »med vrsticami«. Tekst služi le kot opora in hkrati maska notranji napetosti patosa (doživljaja kot temeljnega izkustva neke krivde kot učinka govorice). Kot smo že rekli, je krivda govorečega subjekta ravno v tem, da zgolj ponavlja, »kar je bilo že rečeno«, je udobnost v črednosti ponavljanja znakov, saj s tem, ko nekaj rečem, hkrati že privolim, afirmiram to, kar ponavljam. Govorjenje samo je zato že neka temeljna odgovornost slehernega subjekta. Tako je Nietzschejeva »umetnost sloga« razumljena samo kot napad na konformizem znakov, ki zgolj reproducirajo tavnološko realnost, kajti ta realnost se re-producira le s posredovanjem govorice, kot pove že Benveniste. Tej govorici se hoče Nietzsche z »umetnostjo sloga« radikalno postaviti po robu. Z aforizmi, kolikor niso »ne sistematični, ne diskurzivni, ne argumentativni«¹⁴ dopušča prostor, da se vedno znova vrača k istim temam, ne da bi jih podvrigel izgotovljeni rigidnosti diskurzivnega pomena. Nietzschejevo slogovno raznovrstnost (kamor lahko prištejemo aforizme, eseje, rabe metafor, ditiramba, osebna pisma, ki nam govorijo, kako sta bila pri njem življenje in filozofija zvezana prav do neločljivosti in kako zares je šlo, pa do bolj sistematičnih tekstov, kakršna je npr. *Genealogija morale*, katere tretji del razume kot komentar enega samega aforizma) lahko razumemo kot nenehno »pričevanje znova« v iskanju izraza za notranjo napetost patosa, ki se porazgublja v samih tekstih. Ker ni nobenega sloga, »[d]ober slog *sam na sebi* – čista norost, zgolj 'idealizem', mogoče, kakor 'lepo *samo na sebi*', kakor 'dobro *samo na sebi*', kakor 'stvar *sama na sebi*«,¹⁵ lahko Nietzsche govori samo v slogovni variabilnosti, da se bo z nenehnim prehajanjem iz enega sloga v drugi slog odtegoval »mortifikajoči« pozitivnosti označevalca. Fragmentarna pisava trga smisel, mu vselej hoče ubežati v neki novi in drugačni pisavi, ki pa se vselej vrača le na isto mesto. To mesto, ki bi bilo mesto govorice, kolikor ne bi vedno znova že ubežalo samemu

13 Friedrich Nietzsche, »Ecce Homo«, v: *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce Homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 201.

14 Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1985, str. 14.

15 Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit.

sebi, je mesto stalnih premeščanj, vračanj, revidiranj, distanciranj. Nietzsche je predvsem subverziven mislec: če je subverziven do tradicionalne filozofije, pa je subverziven predvsem do lastne pisave, ki ga ne more dokončno zadovoljiti. Seveda pa tu ne gre za tisto običajno samokritiko, v kateri smo soočeni s tem, da nismo povedali vsega, kar smo nameravali, ali da je za tem, kar smo povedali, ostala le prazna lupina. Tu gre za subverzivnost pisave, ki se trga od Pisave kot teksta, kolikor ta temelji na neki kontinuiteti diskurzivnega mašila. Notranja napestost patosa je prav nekaj, kar se ne pusti ujeti v (vulgarno) pozitivnost diskurzivnega pomena, zato je lahko sporočljiv le skupni doživljaj, ki ločuje Nietzschejeve »svobodne duhove« od vulgarnega povprečneža, sužnja. Patos je torej tisto, česar nedoločnost pomena govornica ne more vpotegniti vase; je hkrati njen presežek in manko: če je presežek, je ta presežek ravno njen manko, tako da *več* in *manj* hkrati ne pomenita več nič. Ta izgubljeni *nič* govornice, ki pa ga ne moremo reducirati na nič pomena, je govornica patosa, ki postane neka nova govornica simptomov, kretenj, znakov, ki ločujejo, vzpostavljajo distance, lomijo diskurz, kažejo na teror enotnosti, ki jo ta diskurz vzpostavlja. Patos je raztrganje, in to krvaveče raztrganje, ki ga hoče diskurzivni pomen na vsak način zlepiti skupaj, skuša Nietzsche sporočiti v pisavi aforizmov, nenadnih misli, metafor, govori ne z besedami, temveč z bliski, kot dinamit: »sam sem zmeraj trpel samo zaradi 'mnogosti' ... V absurdno zgodnjem času, pri sedmih letih, sem že vedel, da me nikoli ne bo dosegla človeška beseda.«¹⁶ Nedosegljivost besedi kot neka nova govornica znamenj, »z vštetim njihovim tempom«¹⁷ seveda ni samo revolt upora, tu moramo (kot vedno) njegove besede vzeti dobesedno, dobesedno v smislu, da so besede le neznanška posplošitev za patos mnogoterosti stanj, ki se jim vsiljuje fiktivna enotnost. Ta nova govornica patosa pa lahko »spregovori« samo preko znamenj navadne govornice, govori lahko le preko simptomov te govornice, zato Nietzschejev boj poteka samo znotraj jezika, tako da mu ta začne služiti kot simptom. Besede so le nekaj, *kar ne gre*, neko alienirano¹⁸ stanje: »*Kjer gre*, je takoj degenerescenca (tip: kristjan).«¹⁹ Jezik sam po sebi je že degenerescenca, inflacija znakov, simptom, čemur se lahko nietzschejevska misel postavi po robu le v fragmentarni pisavi dekonstrukcije smisla, ki je še v rokah zgodovinskega *logosa*. Kot pravi Derrida v *Gramatologiji*: »Nietzsche je zapisal to, kar je zapisal. Zapisal je, da pisava – in najprej njegova pisava – izvorno ni podvržena *logosu* in resnici. In da je ta podvrženost *nastala* v toku neke epohe, katere smisel bo potrebno

16 Ibid., str. 193–194.

17 Ibid., str. 201.

18 Alienacije (kolikor te besede ni uporabljal) pri Nietzscheju seveda ne smemo razumeti v smislu odtujitve, saj pri njem nikoli ne gre za neko odmikanje od nečesa, kar bi veljalo za pristno ali »na sebi«. Prej bi lahko rekli, da gre samo za kritiko posploševanj, kolikor je jezik obče veljaven, torej vulgaren.

19 Friedrich Nietzsche, *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 384.

dekonstruirati.²⁰ Kot je dovolj znano, Nietzsche prav to zgodovinsko epoho *logosa* imenuje degenerescenca, v kateri se zbira prej omenjena pozitivnost volje do moči (ta degenerescenca moči je ravno to, čemur reče vulgarnost). Nietzsche je torej filozof zloglasne volje do moči samo kot kritik, ki človeštvu zgolj nastavlja zrcalo, pri čemer je potrebno voljo do moči (če sledimo didaktični misli) razumeti kot dvojno, razcepljeno moč: če je na eni strani ujeta v derridajevsko metafizično zaporo *logosa* in tako nastopa kot pozitivnost volje do resnice, je ta volja tisto, *kar ne gre* (ta resnica pripada čredi), pa si druga plat volje do moči, tista, za katero Nietzscheju pravzaprav samo gre, prizadeva obiti to vulgarnost v *tišini* singularnih točk odpora, zadanih servilnosti jezika. Samo *tišino* dogodka je potrebno razumeti paradokсно: tišina dogodka je paradoks, ki govori ne z besedami, temveč z bliski, kot dinamit, filozofira se lahko samo s kladivom. Ta tišina je bliskoviti pretres jezika samega. Tišina tu nakazuje molk besed, ki jih je potrebno dekonstruirati z bliskom metafore. Če metafora seveda ostaja v službi jezika, pa lahko govori v nekem (sposojenem) imenu, ki ga ne moremo več poenotiti v Ime (znak), zato je le ona zmožna posredovati »skupni doživljaj«, ki ločuje Nietzschejeve »svobodne duhove« od pripadnikov črede. Samo metafora²¹ lahko torej posreduje tisto notranjo napetost afekta ali *doživljaja*, v katerem se prepoznajo svobodni duhovi; metafora torej posreduje *doživljaj*, ki ga konvencionalni jezik izvrže v shematizmu etabliranih znakov.

20 Jacques Derrida, *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1998, str. 31.

21 Za širšo in eksplicitno obravnavo metafore pri Nietzscheju napotujemo na njegov zgodnji spis *Spoznavno teoretski uvod o resnici in laži v zunajmoralnem smislu*, kjer govori o gonu o tvorjenju metafor, pri čemer je Nietzsche pojmovno spoznavanje s »pozabljenjem tega primitivnega sveta metafor« (Friedrich Nietzsche, »Spoznavnoteorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu«, v: *Knjiga o filozofu*, Biblioteka 'Horizonti', Grafos, Beograd 1987, str. 82) že kritiziral kot fikcijo oz. lažno vero v »stvar na sebi« ali nasebnost, kar bo v kasnejših delih ena glavnih tarč njegove kritike metafizike. Rečeno na kratko, pri Nietzscheju je tvorjenje metafor nek izvorni in fundamentalni gon, ki pa je s samim kontinuiranim procesom pojmovnega spoznavanja pozabljen ali »potlačen«, pri čemer gre tu za neko bistveno oddaljevanje od tistega, čemur reče »življenje samo«. Še več, jezika se vselej že drži nek »nelogičen element, metafora« (ibid., str. 91). Življenje samo ali »narava« je zgolj nek »nepristopen in nedoločen x« (ibid., str. 79), ki ga pojmovno spoznavanje, če se lahko tako izrazimo, »mumificira« v konvencionalnost »stvari na sebi«, s čimer neka izvorna metafora postane »običajna« ali pozabljena metafora. Ta »primitivni svet metafor« Nietzscheju tako že zelo zgodaj služi kot kritika metafizike, kateri očita, da tega nedoločnega x življenja samega, ki nas dobesedno sili v tvorjenje metafor, ni zmogla integrirati v svoje pojmovno mišljenje, kolikor »[v]sak pojem nastane s poistovetenjem neistovetnega« (ibid., str. 78). O vlogi metafore v filozofskem diskurzu cf. tudi Jacques Derrida (*Bela mitologija*, Biblioteka Svetovi, Novi Sad 1990) in članek Deana Komela, ki nietzschejevski svet metafor takole artikulira: »Bistveno je zdaj to, da neki hipni in izmakljivi 'to kot to' v nenadnem prenosu, metafori, razkriva bivanje v njegovi nedoločnosti, izmakljivosti, vselej-drugačnosti, v njegovi fantazmatičnosti in fabulativnosti (Dean Komel, »Nietzsche in fenomenologija«, v: *Phainomena*, št. 7/8, Ljubljana 1994, str. 92). O rabi metafore in aforizma pri Nietzscheju cf. tudi Sarah Kofman, (v: Nehamas, op. cit., str. 15), ki govori o *doživljaju*, s katerim se Nietzsche obrača na svobodne duhove.

Kot je pokazal Foucault,²² so Marx, Nietzsche in Freud radikalno spremenili naravo znakov, ne da bi jih pomnožili ali jim dodali kakšen nov smisel, spremenili so predvsem način njihove interpretacije. Znaki nikoli ne referirajo na neko enostavno realnost označenega, znak je vedno že zunanja interpretacija. Zato so bili Marx, Freud in Nietzsche filozofi začetka, ali rečeno *per negationem*, vsako možnost začetka so vselej že zavračali. Vsaka interpretacija je že interpretacija interpretacije. Znakov se vselej drži temeljna ireduktibilna interpretativna odprtost. Če Nietzsche v *Genealogiji* pove, da so si besede izmišljali vrhnji sloji, da bi zavladali nad tem pomenom, pa se besede ne nanašajo na označeno: označeno umanjka. Volja do resnice, tiste resnice, ki je ujeta v pozitivizmu volje do moči, je zgolj interpretacija mogočnežev, da bi prikrili resnico interpretabilnega. Foucault je namreč opozoril na nekaj zelo pomembnega in prevratnega, nekaj, kar meče slabo luč na celotno zahodno metafizično zgradbo, ki je še zavezana *logosu*, v katerem je prepoznal neko zlonamernost, »zli pogled«. Če so Marx, Freud in Nietzsche radikalno zamajali homogeno »naravnost« znakov tako, da so jim odtegnili »naravnost« označenega, pa je šele interpretacija tisto, kar znak vzpostavi kot znak, in ne obratno, pomen, ki ga nosi, je samo njegova interpretacija. V nemišljeno vez označevalca in označenega se sedaj prikradejo negativni pojmi protislovja, opozicij, vse tisto, kar je Deleuze elaboriral kot reaktivne sile. Znak je odslej deformiran, degeneriran, v njem se »skriva dvojen in nejasen način zle namere, 'zlobnosti'«;²³ besede same na sebi niso več indiferentni objekti, zgolj orodje, ki ga uporabljamo. Zato lahko Barthes reče, da je jezik (ki se vedno pojavi v nekem tipiziranem diskurzu) izkušanje krivde in privolitev v krivdo. Banalno rečeno, čim torej »spregovorimo«, se postavi tudi vprašanje krivde tistega, ki govori. Krivda je hkrati univerzalna, ker se kot jezik naslavlja na vse, in hkrati povsem singularno mesto osebne odgovornosti, v kateri sprejemam odgovornost za jezik, v katerega privolim. Zato golo in brezglavo afirmativno ponavljanje poraja krivdo, ki subjektu nalaga odgovornost, da teh imperativov, ki počivajo v vsakem znaku, ne »vzame zares«, tej »zaresnosti« pa se lahko postavi po robu le tako, da »kaže« (mogoče celo v nekem Wittgensteinovem pomenu) na nekonsistentnosti in protislovja.

Če smo prej rekli, da Nietzsche govori z bliski, s paradoksi, govori samo s paradoksi jezika samega. Blisk metafore je preobrnitev notranjosti navzven, na samo površino. Nietzscheju metafora že služi kot zrcalo, ki notranjo protislovnost obrača na samo površino zunanosti igre interpretacij. Zato so vse njegove besede uje-te v igro dvojnosti, ki se neprestano izničujejo in brišejo. V zarisovanju sledi se Nietzschejeve besede neprestano brišejo in spet znova za hip pojavijo, da jih bo v

22 Michel Foucault, »Nietzsche, Freud, Marx«, v: *Filozofsko čitanje Frojda*, Istraživačko izdavaški Centar SSO Srbije, Beograd 1988, str. 395.

23 Ibid., str. 395.

naslednjem koraku zasramoval v izginevajoči prisotnosti smeha. Izginevanje, ki smo mu tu prisotni, je zvestoba dogodku, ki ne popusti glede napora odgovornosti, ki je tu potreben kot udarec servilnosti jezika. Ena najbolj tipičnih metafor, ki preveva celotno nietzschejevsko misel, je ples, misel kot ples, kot »notranji ptič telesa«,²⁴ kar je tako lepo opisal Badiou. Ples kot metaforo misli moramo razumeti kot nasprotje duha teže, v katerem so se nakopičile zanikujoče reaktivne sile. Če smo prej skupaj z Barthesom rekli, da se v jeziku moč in servilnost nujno pomešata, je ta moč (v slabo neskončnost pomešana s servilnostjo, rečeno z Nietzschejem: suženjska morala), v katero je jezik tako usodno ujet, prav zmagoslavje reaktivnih sil negacije, sprevračanja, resentimenta, vse tisto, kar lahko mislimo pod imenom nihilizem. V Nietzschejevem zoperstavljanju navadnemu, konvencionalnemu jeziku torej ne smemo zaslediti neke zgolj esteticizirane slogovne inovacije, njegov slog kot umetnost sporočanja notranjega stanja je potrebno razumeti, če se še enkrat ponovimo, že kot nekaj, kar radikalno napada celotno metafizično zgradbo, kolikor je ta zavezana *logosu* govornice. Ker je ta govornica zgolj neka govornica servilnosti volje do resnice, je lahko le govornica negativnosti, razločevanj, izganjanj. Je govornica dominacije, in kolikor ji vselej gre za moč pripoznanja in reprezentacije, je volja do moči, ki ji Nietzsche, kot smo že rekli, pravi vulgarnost. Vulgarna, suženjska volja do moči kot volja do pripoznanja je življenje negacije in osiromašenje življenja: nacizem kot logična konsekvence, je vrhunec duha teže, ki udarja z monotonostjo težaškega koraka vojaške armade. Nasprotno težaškemu koraku vojaške armade torej Badiou izpostavi ples kot metaforo misli. Če je duh teže kot veliki triumf sužnjev duha negacije, ki do lastnega reaktivnega življenja pride le na račun izključitev, omejevanja drugega, pa lahko tudi Zaraturstrin/Dionizov ples naznačuje afirmacijo pluralnosti. Eno nasproti Drugemu je razgradnja Drugega v afirmativnosti pluralnega, mnoštva. Nasproti Enemu ni postavljen nek Drugi, ne nek drugi od Drugega, temveč sama afirmativnost mnoštva. Kot je pokazal Deleuze, je zato volja do moči že afirmacija afirmacije tega mnoštva. Če bi ostali zgolj pri eni afirmaciji, bi taka afirmacija mnoštva afirmirala zgolj nasprotje Enega in zato le Isto logiko. Pluralnost sama bi se izničila v dialektičnem mišljenju nasprotij, ki se vedno vrača k Istemu Duhu – teže. »Kajti volja do moči naredi, da aktivne sile *afirmirajo*, in sicer afirmirajo lastno razliko.«²⁵ Volja do moči afirmira samo *razliko*, sama afirmacija *razlike* šele omogoča afirmacijo mnoštva; nasprotje (duha teže) je prekoračeno v afirmaciji razlike, šele preko te druge, sekundarne afirmacije razlike same pridemo do mnoštva, ki ne bo zgolj nasprotje Enega in prav zato ne isto Eno. Mnoštvo živi v sami razliki in v njej, je sama notranjost, ki ne potrebuje več zunanega odseva. »Zdaj

24 Alain Badiou, »Ples kot metafora misli«, v: *Eseji 4/1993 (Problemi 7, letnik XXXI)*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 137.

25 Gilles Deleuze, »Nietzsche«, v: *Problemi 3-4/1999, letnik XXXVII*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 69.

se vse spremeni: afirmacija postane bistvo oziroma sama volja do moči; negativno sicer obstaja še naprej, toda kot modus biti tistega, ki afirmira, kot agresivnost, ki je lastna vsaki afirmaciji, kot blisk, ki napoveduje, in strela, ki sledi afirmiranemu – kot totalna kritika, ki spremlja ustvarjanje«. ²⁶ Zdaj lahko razumemo, zakaj Nietzschejeve misli ne moremo reducirati in kar bi nekateri tako radi storili, zgolj na kritiko in ne na filozofijo. Njegova ambicija je za take nemara kar prevelika, ravno zato jo zgrešijo v »zgolj kritiki«. Nietzschejevska kritika se izvršuje »sama na sebi«, na lastnem telesu, če se lahko tako izrazimo, ki je neko zgodovinsko, bolno telo nihilizma, in prav zato Deleuze prevrednotenje poimenuje transmutacija. Transmutacija namreč pomeni radikalno sprevrnitev razmerja afirmacije in negacije. Sprevrnitev zadeva tudi samo pre-vrednotenje; če bi ostali zgolj pri prevrednotenju, bi bilo to le vračanje starega v novi obliki, v stari logiki »pakovanja« Istege. Pristali bi v nihilizmu vrednote, v katero se je ujel tudi sam Heidegger. Transmutacija pa pomeni nekaj povsem drugega, nakazuje na možnost izhoda iz nihilizma v neki smrti subjekta, reaktivnega človeka, kjer je najprej treba iti preko *zadnjega človeka*, ki gre onstran slavnega stavka »človek bo še raje hotel nič kot nič ne hotel« tako, da bo ta hotel povsem pasivno preminiti v niču volje: vse je zaman; do *človeka, ki hoče aktivno propasti*. Skupaj z njim naj propade celotna metafizična zgradba. Človek, ki hoče aktivno propasti (trenutek dovršitve nihilizma), s to poslednjo negacijo preobrne samo dialektično razmerje afirmacija-negacija, negacija tu sama postane sila afirmacije, ko se ta dokončno obrne od reaktivnih sil tako, da aktivno afirmira samo negacijo. Z negacijo opravi tako, da jo afirmira, aktivno hoče propasti: aktivni nihilizem. Aktivni nihilizem označuje rob: »*Maksimum* relativne moči doseže nihilizem kot nasilna sila *razdejanja: kot aktivni nihilizem*«; ²⁷ aktivni nihilizem je hkrati premagan nihilizem: s tem ko afirmira negacijo, afirmira zgolj *razliko* do »samega sebe«. Premagan nihilizem torej pomeni premagati »samega sebe«, biti premagan »od samega sebe«, sveti Ja govori samo o tem premaganju reaktivnih sil – v meni. Vendar pa je potrebno vedeti, da je premagani nihilizem zgolj proces, ki se nikoli ne konča, premagovanje je samo proces vzpostavljanja *razlike* do tistega, o čemer govorijo Nietzschejevi teksti. Tekst sam po sebi (kot smo prej že nakazali) Nietzscheju že služi kot maska, prekritje same *razlike* njegovega zbezanega Imena, kateremu smo vedno znova prepuščeni. V pisanju je Nietzsche hkrati svoj suženj in gospodar: vsak tekst, ki ga napiše, je zgolj maska notranjega patosa doživljaja, tekst je že maska, ki prekriva *razliko*, v kateri se izgublja dogodek; ker lahko govori samo preko svojih tekstov, pa je hkrati svoj »gospodar« samo preko *pisanja same razlike*. Ta razlika se v pisanju vzpostavi »za nazaj« (kar ima Nietzsche že »za sabo, »pod sabo), tekst participira *razliko* le kot masko, v kateri izginja notranja intenzivnost do-

²⁶ Ibid., str. 73.

²⁷ Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 20.

godka: »Govorili naj bi le tam, kjer ne smemo molčati; in govorili naj bi le o tem, kar smo *presegli*, – vse drugo je prazno čvakanje, 'literatura', pomanjkanje discipline. Moja dela govorijo *le* o mojih preseganjih [...] Domneva se, da imam že mnogo – *pod* sabo ... Toda vselej so bili najpoprej potrebni čas, okrevanje, dalja, distanca in šele nato se je v meni zdramila želja, da za spoznavanje naknadno odrem, izrabim, razgalim, 'prikažem' (ali kakor koli naj bi že temu rekli) nekaj, kar sem doživel in preživel, kakršno koli dejstvo ali usodo. V tem smislu morajo vsa dela, z eno samo, vendar pomembno izjemo, *nositi starejši datum* – vselej govorijo o nečem 'za mano'.²⁸ Ta izjema je, kot je mogoče razbrati, knjiga *Človeško, prečloveško*, kjer že v sijajnem predgovoru spregovori o svobodnih duhovih, ki si jih *izmisli* kot *razliko* do reaktivnega človeka. Svobodni duh kot *velika odrešitev*, *velika sprostitvev*, kot ji pravi, je metafora *razlike*, afirmacija postajanja, pri čemer afirmirano mnoštvo vzpostavlja postajanje kot afirmacijo; mnoštvo in postajanje sta sama afirmaciji.²⁹ Ta sled, *razlika*, ki se skriva v metafori svobodnega duha, je figura transmutacije, je radikalna zarez s poenotujočim logosom zahodne metafizike: »Postajanje ni več zoperstavljeno Biti in mnoštvo ne Enemu (sami ti opoziciji sta kategoriji nihilizma).«³⁰ Kot smo prej že rekli, pre-vrednotenje, kakor koli ga že interpretiramo, rezultira v nihilizmu, v dialektiki nihilizma. Transmutacija to dialektiko sprevrže tako, da uporabi njeno lastno orožje in s tem pokaže na prevaro dosedanjih trans-vrednot. Če se je ta prevara začela z metafiziko Sokrata in Platona, ki je razdelila svet na dvoje, na čutno in inteligibilno, na bistvo in fenomen, lažno in resnično, je Sokrat za Nietzscheja tisti prvi dekadent, razkrojevalec, ki je v imenu višjih vrednot iz življenja naredil nekaj, kar se meri, omejuje in obsoja samo v razmerju do teh transcendentnih vrednot (Resnično, Lepo, Dobro ...). Tej zgodbi pri Nietzscheju seveda sledimo tja do Kantove »stvari na sebi« in kategoričnega imperativa pa vse do Heglove dialektike.

Vendar pa je trans-mutacija mogoča samo v polju transcendentnega tako, da to transcendenco (tisti prazni *nekaj*) povsem paradoksalno subvertira v *izmisleku* svobodnega duha. Svobodni duh je *telo* te subverzije, prevrat torej ni izvršen v teži telesa, za kakršnega ga je smatrala metafizika, *telo* samo je trans-mutirano v čistem *duhu* afirmacije. Teža razločevanja, omejevanja, obsojanja, vrednotenja, volja do moči, kot smo jo prepoznali v diskurzivnosti volje do resnice, je subvertirana v plesu kot metafori za nietzschejansko misel: težka, težaška metafizična misel negacije proti lahkotnemu plesu afirmacije mnoštva. Težko telo metafizične misli zableše z močjo afirmacije njene negacije, svoje teže se znebi ne z »odvrčanjem pogleda«, temveč z usmeritvijo pogleda navzdol. Ta distancirani, ptičji

28 Friedrich Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 307.

29 Cf. Deleuze, op. cit., str. 74.

30 Ibid., str. 75.

pogled je »telo, ki se le s konicami prstov narahlo dotika tal, kot bi bilo oblak«. ³¹ *Trans-topični* patos metaforike oblaka, ki se narahlo dotika tal, je potrebno razumeti z nekim zadržanjem, z bolečino, s katero svobodni duh ni opravil, zato se le previdno dotika vsega zemeljskega (bolečina stare transcendence v nietzschejanski imanenci). Bolečina je prisotna samo kot to (samo)premagovanje, ki se ne more do-končati, ker se ne more abruptno odlepiti od pogojenosti, v katero je ujeto to neizvršeno premaganje. Svobodni duh/plesalec je hipersenzibilizirano telo, transmutacija duha teže v telesu samem, na katerega ga opominja kri. ³² Nietzsche privede duha in telo do skrajnosti (njuno dualnost razreši v tem, čemur reče fiziologija), do identitete krvaveče razlike; doseže to, da se iz tega transmutiranega duha/telesa pcedi kri (priznajmo, neka transcendentalna kri), kdor tega ni izkusil, ni vreden njegovega učenja. Zato vsem svojim »učencem« želi zasramovanje, glodanje dvoma, samoto in nerazumevanje. Neprizanesljivost do drugih je neprizanesljivost do samega sebe. Vse, kar zapusti »za sabo«, »pod sabo« se še vrača v krvavitvi rane, ki ne bo zaceljena. Ta rana je »življenje samo« kot nezaceljena razlika »duha in telesa«, ki se odraža v močni ali šibki fiziologiji. Duh in telo sta združena v krvavenju imanentne *razlike*, to razliko pa nam posreduje metafora plesa kot iztrganje metafizike Enega. Ples afirmira zgolj *razliko* telesa do svoje teže, ki ga še pritiska k tlom. Tu je (nietzschejevsko) telo v paradoksalnem, sprevrnjenem razmerju z duhom (teže): tla predstavljajo duha teže, kri se pcedi samo iz telesa/duha, kolikor to telo/duh še gravitira k duhu teže. Prejšnje, tradicionalno razmerje je torej sedaj postavljeno na glavo, transmutacija je izvršena, sprevrnitev platonizma, krvavenje metafizike Enega ... Zato piše s krvjo na konicah prstov. Nasprotje med telesom in duhom, čutnim in inteligibilnim, bistvom in pojavom je sedaj intenzivirano na ravni telesnosti/fiziologije. Stara dualnost je premeščena v samo intenzifikacijo telesa, kolikor to telo teži k razširjeni reprodukciji, k stalnemu širjenju in vsrkavanju »zunanosti«. Voljo do moči moramo razumeti kot »pospeševanje življenja«, kot akumulacijo sile, ki si »od znotraj podreja in vtešča čedalje več 'zunanjega'«. ³³ Volja do moči ni nekaj, kar bi se ohranjalo in s tem dominiralo šibkejšemu: kot vsrkavanje »zunanosti« je vselej na tem, da v svoji pomnožitvi razpade: »Življenje kot nam najbolj znana oblika biti je specifično volja do akumulacije sile –: vsi življenjski procesi imajo tu svoj vzvod: nič se noče ohraniti, vse hoče biti sumirano in akumulirano.« ³⁴ Volja do moči torej nič *ne*

31 Badiou, op. cit., str. 139.

32 »V tej knjigi 'za svobodne duhove' najdemo nekaj tiste skorajda vedre in radovedne psihologove hladnosti, ki mnoge stvari, ki jih ima psiholog *za sabo*, *pod sabo*, še naknadno ugotavlja zase in nas tako rekoč močno *zbada* s katero koli že konico: – nič čudnega torej, če ob tako ostrem in občutljivem delu sem in tja priteče tudi nekaj krvi, če ima psiholog pri tem na prstih kri in ne vselej le – na prstih? ...« (Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, op. cit., str. 308).

33 Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 382.

34 Ibid., str. 389.

ohranja, temveč multiplicira in se zato s tem nenehno odpravlja, samo-razpušča. Nietzschejevsko telo³⁵ je zato neko razkosano, fraktalno, *vselej trenutno* telo, ki bo samo razgrajeno v prisvajajoči akumulaciji sile. Prisvojeno starega ne ohranja, »edina realiteta *vsakega centra* sile – ne samoohranitev, temveč hotenje prisvojiti, zagospodovati, se povečati, se okrepiti«. ³⁶ Kot smo že rekli, tega zagospodovanja in okrepitve seveda ne smemo razumeti kot dominacije drugim, tu gre samo za lastno premagovanje, uničevanje starega v pomnožitvi sil, ki staro razpuščajo v *preteklosti akta afirmacije*.³⁷ Pomnožitev je dejanje afirmacije, afirmacija množstva, ki se razlikuje od ohranjajočega in zanikajočega življenja reaktivnih sil po tem, da »razlika 'več' vstopi v zavest«. ³⁸ Nietzsche ta »več«, *razliko* misli kot neko ugodje, kot premagovanje odpora. Ugodje in neugodje nista nasprotka, neugodje je ravno tisto, kar nastopa kot »draž življenja³⁹«, kot »veliki *stimulans* življenja«. ⁴⁰ Tu smo »onkraj načela ugodja«, neugodje je prav stimulans življenja; če Nietzsche načelo ugodja radikalno subvertira, ko pravi, da je občutek ugodja »ravno v nezadovoljivi volje«, ⁴¹ pa nam njene stalne nezadovoljenosti ni potrebno razumeti kot odrekanja gona [*Trieb*]. Volja do moči je ravno sublimno pritrjevanja, usvojevanja in hkrati s tem preseganja, v akumuliranju, kopičenju moči se vse fiksno razgrajuje v fragmente. Ugodje v volji do moči je premagovanje odpora, samo v tej notranji »dialektiki« ugodja in neugodja lahko razumemo Nietzschejevo sublimno načelo ugodja: »tako vidimo, kako neugodje deluje kot sestavina ugodja. Videti je kot majhna ovira, ki jo spet premagamo – ta igra odpora in zmage najmočnejše zbuja skupni občutek presežne, odvečne moči, kar je bistvo ugodja«. ⁴² To »malo dialektiko« Nietzsche posploši pravzaprav na samo (ne)-bistvo človeka, volja je samo to premagovanje, nadčloveka je potrebno razumeti kot tistega, ki se neskončno premaguje, presega. Sublimno nietzschejevskega

35 Pri Nietzscheju v nekem smislu ni nobenega subjekta, pač pa so le potrebe in nagoni, ki s svoje perspektive interpretirajo svet. Daleč od brezpogojnosti ali apriornosti se »prepričanja« tako rekoč sama navezujejo na naše čutne organe, na 'površino' teles'. Torej ne misli 'jaz', pač pa mislijo telesa prek 'jaza' (Scott Lash, *Sociologija postmodernizma*, Znanstveno in publicistično središče, Zbirka Družboslovje, Ljubljana 1993, str. 81). Kategorija jaza je zgolj fikcija, ki omogoča telesu, da misli, telo samo pa je motor jaza. Če rečemo, da je človek misleča žival, je prav žival tista, ki odloča o misli. V tem smislu je telo vedno prvotno, je motor misli. Nihilizem je misel obrnil v svoj prid, nezadovolj(e)na žival pa je seveda toliko bolj renčala. Od tu perverzija (krščanstvo, filozofija, asketski ideal ...), o kateri govori Nietzsche.

36 Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 388.

37 Afirmacije zato seveda ne smemo razumeti kot nečesa, kar afirmirano zgolj pušča pri življenju tako, da nekaj ohranimo, pustimo biti. Zato je bistvena subverzija pojma afirmacije v tem, da »pustiti biti« vselej hkrati razpušča to afirmirano bit v preteklosti nenehnega napredovanja. V tem je pomen Nietzschejevega poudarjanja, da njegovi teksti govorijo samo o tistem, kar ima že »pod sabo« in »za sabo«.

38 Ibid., str. 391.

39 Ibid., str. 390.

40 Ibid., str. 391.

41 Ibid.

42 Ibid., str. 392.

ugodja je torej sólo preseganje, ki je hkrati zvezano z nekim izginevanjem [*fading*] subjekta, ki se ne bo pustil ujeti v past dialektike pripoznanja, kar za sabo seveda povleče tudi neko trpljenje. To je tisto afirmativno trpljenje (ki je vse reaktivno pustilo za sabo), ki ga morajo vzeti nase vsi posrečeni in uspeli. Če bi tu zagovarjali nek mazohizem volje, uživanje v lastni nezadovoljenosti, bi seveda zgrešili poanto, ki je vedno v sublimnem. Volja do moči je seveda sublimna. Zato govori Nietzsche o tistem »več«, o *razliki*, ugodje nastopi, ko ta razlika »stopi v zavest«; samo ta sublimna razlika izginjanja, samo v razcepu volje do moči lahko najdemo Nietzschejevo sporočilo. Volja do moči je razcep, sama v sebi se razdvoji med »osvojeno«, kar pušča »pod sabo«, in iskanjem, premagovanjem odpora po tistem »bo« prihodnosti. V *razliki* med »prej« in »bo« je nietzschejevski dogodek, v katerem se vsak osvojeni »bo« razblini v »bilo« trenutka akta afirmacije: »bo bilo«. Intenzivnost dogodka razpušča tisto sedanost, ki loči *epistème* od izginjajočega dogodka. Blisk, kladivo, svobodni duh so imena/metafore dogodka afirmacije; ples kot metafora misli govori o tem, da je vsaka resnična misel v pričakovanju dogodka »natančno tisto, kar ostane nedoločeno med izvršitvijo in ne-izvršitvijo [*entre l'avoir lieu et le non-lieu*], neka pojavitev, ki je nerazločljiva od svoje izginitve. Pridodaja se tistemu, kar že obstaja, a komaj se ta dodatek pokaže, že 'obstoječe' spet prevzame svoje mesto in zavlada nad vsem.«⁴³ Nietzschejeve metafore govorijo samo o tej intenzivnosti »prehoda«, o dogodku kot preletu kometa, o pojavitvi v »obstoječe« kot blisk (grmenje je že na narobni strani, kjer Nietzscheja pravzaprav več ni, tam, kjer so ga našli in vulgarizirali); »'On sam' [dogodek, Nietzsche] je vedno le svoje izginjanje, a vpis ga lahko zadrži nekako na svetlikajočem se robu njegove razblinitve.«⁴⁴ Ta robni moment uprizoritve izginevajočega dogodka je bil pri Nietzscheju do sedaj, navkljub mnogim interpretacijam, še najmanj tematiziran. Vendar je vso težavnost tematizacije dogodka potrebno iskati prav v nalogi, ki si jo je zastavil sam Nietzsche. Kot vemo, je matematiko sovražil prav tako, kot je vehementno napadal logizirajočo metafiziko zahodne misli. Logos se vzdržuje v matemu kot podlagi/operatorju misli, ki »hoče najti *obrazce*, ki neznansko množico izkušenj *poenostavljajo*. *Redukcija vsega dogajanja* na človeka čutov in matematika.«⁴⁵ Za Nietzscheja je subjekt zgolj nek matematizirani ali gramatikalni subjekt, tak subjekt se *poenoti* samo kolikor poskuša »neznansko množico izkušenj«, ki smo jo našli pod tistim, kar je imenoval »notranja napetost patosa«, zapisati kot številko ali izraziti v danem jeziku. Matematizirati notranjo napetost patosa pa je dekadenca. Volja do resnice kot volja do moči se zakriva ravno v matematiziranju »množice izkušenj«, pri čemer vselej nalletimo na teror »obrazcev«, izračunljivosti in reprezentacij. Kar se reprezentira, se lahko reprezentira samo s pomočjo posploševanj. Ta posplošitev je Enota: »Potre-

43 Badiou, op. cit., str. 142.

44 Ibid.

45 Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 361.

bujemo 'enote', da moremo računati: zato še ne misliti, da take enote kar so. Pojem enota smo si sposodili iz pojma 'jaz' – iz svojega najstarejšega verskega artikla. Če ne bi imeli sebe za enote, ne bi nikoli izoblikovali pojma 'stvar'«. ⁴⁶ Če se je Enota mislila s Sokratom in Platonom kot Ideja, pri Kantu kot »stvar na sebi«, se je problem »resnic« kazal v tem, kako nekega nekonsistentnega referenta (recimo temu kar življenje samo) še misliti kot Eno. Nietzsche napade prav tu, ko si za svojo nalogo zastavi pokazati, da je problem »resnic« samo v tem, da tega nekonsistentnega referenta ni mogoče matematizirati v nek smisel. Epoha *logosa* je epoha smisla, ki se vzdržuje prav kot metafizična zavezanost *logosu* govorce. Vendar pa je to epoho vselej spremljala neka inherentna nekonsistenca, ki je ni bilo mogoče »matematizirati« (brez preostanka) in ki je odpirala prostor tistemu, kar je imenoval večno vračanje enakega. Gibanje se je sprevračalo v labilno stabilnost »že znanega«, ki se je spremenilo v teror resnic. Kot nekje zgoščeno pravi Freud: naš Bog Logos. Zato Derrida poudari, da Nietzschejeva pisava nikoli ni bila podvržena epohi *logosa* in resnici, ki jo je potrebno dekonstruirati. To pa Nietzsche lahko stori samo v neki izginjavajoči pisavi, bolje rečeno, v pisavi, ki lahko nastopi samo kot maska »preteklega izkustva« ali kot metafora, ki vpisuje dogodek na rob hipne pojavitve bliska (»na svetlikajočem se robu njegove razblinitve«). Če lahko rečemo, da je Nietzschejeva filozofija »večna«, ⁴⁷ je to večnost potrebno razumeti povsem nasprotno, kot se jo poskuša ponavadi razumeti kot tisto, kar se hrani v nekih zapisih in arhivih, kar je dostopno vsem na vpogled. Če je res, da lahko nietzschejevski dogodek nastopi samo v neki pisavi, pa nastopi na njenem robu kot premikajoči se meji, njegova pisava posreduje samo odsotnost dogodka, zato je golo »posnemanje« Nietzschejevega sporočila prav tisto, kar imenuje vulgarnost, čreda. Singularni izginjavajoči dogodek je zapisan trenutku večnosti, ki ne dopušča ponavljanja. Ponavljanje bi bilo čista kopija, gola preslikava matematizirane fikcije in ponovna podvrženost *logosu*. Vsaka identifikacija predpostavlja vero in ponovitev je že vera, zato Nietzsche neprizanesljivo zahteva od svojih »učencev«, ⁴⁸ da ga zatajijo: »Niste se še iskali: tedaj ste našli mene. Tako delajo vsi verniki; zato je tako malo z vso vero. Zdaj vam ukazujem mene izgubiti in najti

46 Ibid., str. 357–358.

47 Kot pravi Badiou, »[n]česa, kar izginja, ne moremo ohraniti na noben drug način, kot da ga ohranimo za večno. Nekaj, kar ne izginja, lahko ohranite tudi, če prepustite, da se v tem hranjenju obrabi« (Badiou, op. cit., str. 148). Ples kot metafora misli je torej tisto, kar moramo ohraniti za večno, saj ples uprizarja samo »absolutn[o] minljivost srečanja« (ibid., str. 149). Sami zagovarjamo tezo, da je minljivost srečanja mogoče učrvstiti v doživljaju kot notranji napetosti patosa, tako da je tisto, kar hoče sporočiti Nietzsche, ravno ta ponavljajoči doživljaj, ki ga na svoj način izkuša vsak »ničejanec« (mogoče je temu v največji meri sledil Bataille, ki se je Nietzscheju po zatrevanju Derridaja hotel približati celo do poistovetenja, kar pa seveda pomeni, do čiste razblinitve, vztrajanje, da bi negativnemu neposredno gledal v oči, do čistega raztrganja kot iztrganja dialektiki gospodarja in hlapca).

48 Besedo »učenci« pišemo v navednicah, saj Nietzsche sam seveda noče nobenih, in to ne samo iz nečimrnosti antifilozofa. Učenec je lahko le (slaba) kopija, simulaker, s čimer Nietzsche največkrat meri na udobje

sebe; in šele potem, *ko me vsi zatajite*, spet pridem k vam ...⁴⁹ Zatajitev ne pomeni »obrniti se 'proti'« in zanikovati, kot to počne strahopetni reaktivni človek (krščanarska zgodba!), zatajitev je pozaba, pomeni izgubiti se v »samem sebi«, šele preko te popolne dezorientacije, transmutacije, ki ni gola ponovitev, smo na pravi poti. Ta pot je nek odmik, je »razlika več«, tisto, česar ni mogoče podvreči utrjenemu nasledstvu logosa. Ali ni ta »razlika več«, ki stopi v zavest, ravno neko »negativno ugodje«, ki ga Kant definira kot sublimno, to, kar je »absolutno veliko« in kar sega čez vsako matematično izrazljivo primerjavo, ki je torej ne moremo več zvesti na logiko matema? Če smo prej rekli, da je volja do moči sublimna, pa je sublimna ravno v kantovskem smislu »absolutne velikosti«, ki je ostala brez zunanje primerjave (odseva) in glede na katero je »vse drugo majhno«,⁵⁰ vredno prezira. Voljo do moči moramo zato misliti kot singularni izginjajoči dogodek brez primerjave, ki ne vzbuja »toliko pozitivnega ugodja, ampak vse prej občudovanje ali spoštovanje«. ⁵¹ »Razlika več«, o kateri smo govorili, je tako ravno razlika brez vsakršne primerjave, prav zato je ta razlika »brez mere« »absolutno veliko« sublimnega, kjer pa že naletimo na nekega drugega Nietzscheja, ki je veliki neuresničeni projekt prevrednotenja vseh vrednot tihoma izvršil v območju tistega, kar je Deleuze poimenoval trans-mutacija. Transmutacija kot volja do moči pa je v neki bistveni povezavi s kantovskim sublimnim, ki »ni vsebovano v nobeni čutni formi, ampak zadeva le ideje uma«,⁵² kot da bi bil Nietzsche bolj kantovski od Kanta samega, ki mu ni sicer v ničemer prizanašal in ga napadal prav v tistem, za kar je pravzaprav obema šlo: pokazati na meje mišljenja, pri čemer te meje »vedno znova« premika občutek sublimnega kot »negativno ugodje«, ki »nastane le posredno, in sicer tako, da ga proizvede občutek trenutne blokiranosti življenjskih sil, ki mu takoj nato sledi njihov toliko močnejši izliv [...]«. ⁵³

učenjakov-posnemovalcev, ki jim pripisuje neizvirnost. Zato ukazuje zatajitev, ki pomeni »aktivno izgubo spomina«, šele v tej izgubi se razpira prostor za tiste, ki jim reče »prihodnji«.

49 Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., str. 158.

50 Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Založba ZRC, ZRC SAZU, Philosophica classica, Ljubljana 1999, str. 90.

51 Ibid., str. 85.

52 Ibid.

53 Ibid.

HEIDEGGER Z BRENTANOM.

Tubit kot vprašanje gibanja

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

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

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

Brentanova kritika matematičnega konstruktivizma

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

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

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

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

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

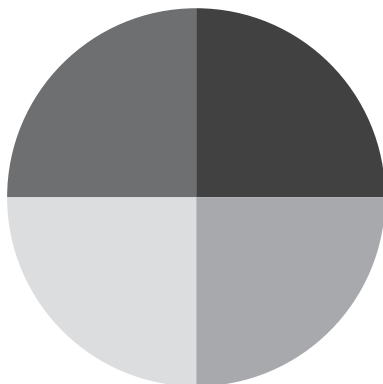
va pomanjkljivost natančno v tem, da čutnemu zoru pripisuje posebno bližino z resnico ali z dejanskostjo. Presenetljivo pa so bili vsi njegovi konkretni zgledi kontinuumov čiste geometrijske idealizacije, in kot take jih je tudi obravnaval – kar pomeni, da poudarjanju čutnega zora ne bi smeli pripisati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

102

Pleroza in teleioza. Meja kot osrednje določilo kontinuumu

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

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



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

103

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Zavrnitev primarnih kontinuumov, zavrnitev spoznavnega primata zora

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

106

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

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

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

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

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

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

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

108

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

Življenjska črta in bivanje kot bivanje-h-koncu

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

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

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

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

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

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

110

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

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

Ekspresivni in transcendentni nič

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

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

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

112

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

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

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

Literatura:

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

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

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

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

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

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

WITTGENSTEIN IN HEIDEGGER

Perspektiva primerjave in argument za praktičnost filozofije

HEIDEGGER: Wenn ich jetzt einige von den Teilnehmern gestellte Fragen zunächst zurückgestellt habe, so ist das unter dem Zwang der Grundschwierigkeit geschehen, in der wir uns jetzt befinden. Worin liegt diese Schwierigkeit?

TEILNEHMER: Die angeschnittenen Fragen können nur beantwortet werden, wenn wir ein tieferes Verständnis von demjenigen gewonnen haben, dem unsere bisherigen Besinnungen gegolten haben. [...] Die Grundschwierigkeit, vor der wir stehen, ist also die des hermeneutischen Zirkels.

HEIDEGGER: Können wir aus diesem Zirkel herauskommen?

FINK: Müssen wir nicht vielmehr in diesen Zirkel hineinkommen?

HEIDEGGER: Wittgenstein sagt dazu folgendes. Die Schwierigkeit, in der das Denken steht, gleicht einem Manne in einem Zimmer, aus dem er heraus will. Zunächst versucht er es mit dem Fenster, doch das ist ihm zu hoch. Dann versucht er es mit dem Kamin, der ihm aber zu eng ist. Wenn er sich nun drehen möchte, dann sähe er, daß die Tür immer schon offen war.

(*Heraklit*, seminar v zimskem semestru 1966/67, *Hermeneutischer Zirkel*, str. 30–31)

»Spajanje imen Wittgenstein in Heidegger v kaki filozofski razpravi vzbuja – ne brez razloga – še zmerom določeno začudenje«, se glasi prvi stavek oddelka *Hermenevtika in kritika smisla* Aplove monumentalne monografije *Transformacija filozofije* (Apel 1980: 171). Čeprav mineva že petintrideset let od objave dveh zvezkov *Transformacije*, je izbrani navedek v marsikaterem oziru najbrž še zmerom na

mestu. Pričujoči sestavek bo zato skušal najprej prikazati perspektivo, v kateri je to 'spajanje' mogoče, oziroma smiselno; kajti ta najverjetneje sama po sebi takoj ni razvidna. V drugem delu se bomo skušali dotakniti nekaterih sorodnosti obeh mislecev, ki jih lahko uvidimo iz te perspektive,¹ v tretjem, zadnjem delu, pa bomo skušali očrtati še koristnost take primerjave in njene izsledke za filozofijo.

I.

Kot je splošno znano, izhajata Wittgenstein in Heidegger iz različnih filozofskih tradicij. Ne le, da iz njih izhajata; rečemo lahko celo, da sta eni izmed glavnih figur, ki sta analitično oz. hermenevitično tradicijo sploh šele artikulirali in zasnovali. Njuna akademska pot in biografski podatki se ne križajo; razen morda v neki zanimivi točki, ki se tiče njunega načina filozofskega ustvarjanja – oba sta nekateri od najpomembnejših življenjskih uvidov dobila v osamljenem zavetju svojih počitniških hišic; Heidegger na svojem vikendu v Todtnaubergu v Schwarzwald, Wittgenstein v hišici v kraju Skjolden na koncu fjorda Lustrafjord. Razen te posebnosti in pa dveh dejstev, prvič, da sta bila oba nemško govoreča, in drugič, da sta karieri obeh razdeljeni na 'zgodnjega' in 'poznega', Wittgenstein in Heidegger nimata prav veliko omembe vrednih skupnih biografskih potez, če sploh še kakšno. S tem primerjava, ki jo skušamo očrtati, ostane brez vsake faktične biografske utemeljitve in se mora nujno omejiti zgolj na miselno sorodstvo.

116

Tudi če se tako omejimo, to še zmerom ne pomeni, da bomo v našem primeru v roke dobili kakšno posebej bogato ali izčiščeno primerjalno gradivo. Avtorja se skorajda ne sklicujeta drug na drugega, razen v izjemno redkih trenutkih. Umanjkanje navzkrižnih referenc je dodatna ovira na poti primerjave obeh avtorjev. To implicira pomembno konsekvenco, ki se je je potrebno zavedati od začetka: primerjalno delo bo v našem primeru v veliki meri interpretativno. Po drugi strani bo, skladno z interpretacijo, bistveno usmerjeno. Če imamo na voljo veliko navzkrižnih sklicevanj avtorjev, ki jih med seboj primerjamo, nam ta material predpisuje smeri, v katerih bomo iskali sorodnosti. Če teh ni, je naš izbor smeri bolj odprt; bolj svoboden in bolj tvegan hkrati. Vendarle je treba reči, da primerjava Wittgensteina in Heideggra v luči novejšje filozofske zgodovine ne obvisi kar v zraku: obstaja več avtorjev, ki je tej problematiki posvetilo svojo pozornost, misleč, da bo prinesla svež veter v filozofska jadra. Med njimi sta najvidnejša K. O. Apel in nedavno preminuli R. Rorty. V tem smislu primerjava, s katero se ukvarjamo, vendarle ima nek predhodni material, na katerega se lahko naveže.

1 Bralec, ki ne želi brati izpeljave analize sorodnosti Wittgensteina in Heideggra in ki ga bolj zanimajo izsledki in njihova relevanca za argument o neobходимosti in koristnosti filozofije, ki ga bom skušal izpeljati iz obeh mislecev in usmeriti proti nekaterim kritikam nekoristnosti filozofije, lahko ta del preskoči.

Toda, kaj je lahko sploh razlog, da se lotimo takega primerjalnega početja, ki nima dosti materialne podpore, razen že omenjene sekundarne literature? Eden od možnih razlogov se, povejmo naravnost, lahko glasi: šokiranje filozofske javnosti, v zadnji konsekvenci pač z namenom pridobivanja publicitete. Na nekaj takega najbrž meri J. Bouveresse, avtor pomembne monografije o Wittgensteinu in Freudu, *Wittgenstein bere Freuda*, ko pravi, da imamo v zadnjem času poplavo del z naslovom 'Wittgenstein in X', pri čemer bo seveda X predstavljal kar najmanj verjetno izbiro.² Kako naj pokomentiramo tak, outsiderski razlog? Morda z opazko: špekulacije o osebnih namenih nazadnje nimajo kaj dosti opraviti s kvaliteto metodološkega izvajanja besedila, ki ga ocenjujemo, zato je tak zunanji namen pravzaprav irelevanten. Četudi je to resnični osebni namen nekaterih avtorjev primerjav, skrit za njihovim početjem, v resnici vendarle ne igra nobene vloge pri presoji kvalitete in perspektivnosti izvajane primerjave. Po drugi strani lahko rečemo tudi, da so vsi teoretski poizkusi, ne le tovrstne primerjave, do neke bistvene mere determinirani z osebnimi razlogi.³ Razlog, ki ga tukaj iščemo, bo potemtakem neke druge vrste, predvsem pa tak, da bo nam hkrati ponudil tudi delen uvid v smer izpeljave. V prvi vrsti ga je najbrž moč najti že kar v 'epohalnem značaju obeh mislecev', kot se izrazi Apel (1989: 1107) in v tem, da sta si oba ta epohalni značaj pridobila ravno s prepričevanjem ustaljenih vzorcev mišljenja, ki jih lahko poimenujemo 'metafizični'.⁴ Vendar je lahko razlog primerjave tudi skromnejši od obsežnega poizkusa de(kon)strukcije tradicionalne metafizike. Naš namen tukaj, s tem pa tudi razlog primerjave, bo pravzaprav specifičen: s pomočjo Wittgensteinove ideje o filozofiji kot *terapiji* in interpretacije Heideggrovega razumevanja *tehnike* bomo skušali izoblikovati argument proti tistim teoretikom, ki kritizirajo moč in relevantnost filozofskega mišljenja v svetu, ki postaja, morda upravičeno, vse bolj usmerjen k praksi in konkretnim posledicam teoretskega naprežanja. Stava tega sestavka je tako v tem, da posebna perspektiva primerjave Wittgensteina in Heideggra obstaja v argumentih, ki prikažejo napor filozofije kot odločilen pri sooblikovanju družbe; in da je primerjava zaradi tega še posebej perspektivna. Iz tega vidika se bo izbor obeh avtorjev v primerjavi izkazal, upam, kot primeren in naraven. Toda, morda je presenetljivo tudi to, da se pri obrambi širše relevantnosti filozofskega mišljenja sklicujemo ravno na izbrana

2 Bouveresse s tem ne demantira samega sebe, kot se morda zdi na prvi pogled, saj za primerjavo Wittgensteina in Freuda dejansko obstaja obsežnejši literarni in zgodovinski material. Za nekaj informacij glede tega se bralec v slovenskem jeziku lahko obrne na mojo spremno študijo Wittgensteinovih *Predavanj in pogovorov* (Grušovnik 2007; posebej strani 118–119 in napotek v op. 79).

3 Gotovo je, da nam lahko pogled v te in pa sociološke dejavnike vrže novo luč na 'dogajanje filozofije', kot to uspešno in prepričljivo pokaže R. Collins v svoji monumentalni monografiji *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of intellectual Change*.

4 Pod ta sicer dokaj splošni pridevnik tukaj uvrščamo kritiko mentalizma in ideje sveta ter kritiko razumevanja resnice, sledeč Aplovi primerjavi (1989).

avtorja. Tako Wittgenstein kot Heidegger sta se namreč v nekem smislu obrnila od filozofije; toda, jasno je, da lahko, če pod 'filozofijo' ne razumemo zgolj 'metafizike', na njuno kritiko gledamo kot na osvežilen, če že ne nujen, prispevek, ki filozofije nikakor ni demantiral, temveč, nasprotno, kritični misli dal nov zalet. Pomembnost tega Wittgensteinovega in Heideggrovega vpliva, prav posebej pa njunih skupnih 'afinitet', ki jih lahko izpostavimo v primerjavi, Apel deset let po svoji prvotni študiji komentira takole:

»Zdi se, da je moja pozitivna ocena epohalnega značaja obeh mislecev [Wittgensteina in Heideggra – op. T. G.] in njunih – takrat še začudenje vzbujajočih – afinitet bila potrjena z izžarevanjem na cel svet ter s konvergenco njunih zgodovin delovanja: danes nimamo več opravka – kot v obdobju mojih študijev v desetletju po 1945 – z med seboj hermetično zaprtima področjema (anglosaško-skandinavske) analitične filozofije in (evropsko-kontinentalne) fenomenološke filozofije. Še več, prišlo je – vse do (post-kuhnovske) teorije znanosti – do konvergence in prežemanja na liniji pragmatičnega oziroma hermenevtičnega obrata, za to situacijo pa v veliki meri dolgujemo zahvalo konvergenci zgodovin delovanja Wittgensteina in Heideggra – pri čemer je ameriški pragmatizem fungiral kot rezonantna tla in ojačevalec.« (Apel 1989: 1107)

118

Kar je ob tej pozitivni oceni gotovo zelo zanimivo za naše nadaljevanje, je dejstvo, da je vloga 'rezonantnih tal' pri sprejemu uvida v sorodnost Wittgensteina in Heideggra odigral ravno pragmatizem. To je, ponovno, na prvi pogled precej kontroverzno stališče. Težko bi namreč trdili, da je recimo Heidegger gojil kakšno občudovanje do pragmatizma; gotovo veliko prej kritiko. Wittgenstein je bil, po drugi strani, zelo eksplicitno kritičen do pragmatistične misli. Takole Wittgensteinovo mnenje glede pragmatizma opiše R. Goodman, avtor knjige *Wittgenstein in William James*, sklicujoč se na Wittgensteinove lastne besede:

»Pragmatizem je tako bil 'v zraku' skozi celotno Wittgensteinovo življenje, nekaj, o čemer je verjetno slišal govoriti druge in nekaj, kar je od časa do časa omenil v svojem pisanju in pogovorih – toda nikoli z naklonjenostjo. V svojih predavanjih 1946–7 mimogrede omenja, da je Dewey verjel, da je 'prilagojen organizem'. In v pogovoru z K. O. Bouwsmo leto ali nekaj takega kasneje – v času, ko je sestavljal *O gotovosti* – izraža mnenje o Deweyju, ki kaže na kontinuiteto njegovega negativnega odnosa do pragmatizma in pragmatističnih piscev. Na sprehodu po soteski v Cornellu, Wittgenstein kritizira trenutno filozofijo, kot je predstavljena v Paul Schlippovi *Library of Living Philosophers*: 'Nikoli ni prebral nič od tega – nikoli odprl kakšne Moorove knjige – bral o njegovem otroštvu – krasno, toda tudi čevljar je imel otroštvo, krasno otroštvo. Dewey – je Dewey še živel? Je. Pa ne bi smel. Russell je bil nekoč zelo dober. Nekoč naredil veliko težavnega dela. Cambridge ga je brcnil ven, ko je bil dober. Povabil nazaj, ko je bil slab.'« (Goodman, 2002: 16–17)

Če sta oba avtorja usmerjena proč od pragmatizma, kako je potem mogoče, da lahko Heidegger, pa tudi Wittgensteina, beremo pragmatistično? Težava, na katero naletimo pri razčiščevanju te dileme, se razreši s tem, ko 'pragmatizem' opredelimo. Če menimo, da je pragmatizem filozofija, ki trdi, da je resnično to, kar je koristno v smislu, da nam prinaša ugodje, je seveda nesmiselno trditi, da sta Wittgenstein in Heidegger kakorkoli sorodna s pragmatizmom. Če, tako kot Russell, menimo, da pragmatizem enostavno zamenja iskanje resnice z iskanjem ugodja, *pursuit of truth* za *pursuit of pleasure* (prim.: Rorty 2000: 441) potem se nam misel o sorodnosti obeh mislecev s pragmatizmom neobhodno – in upravičeno – zdi privlečena za lase. Če pa 'koristnost' resnice razumemo v bolj adekvatno pragmatističnem smislu, kot to, kar deluje, kar je povezano s človeško prakso, postaja slika drugačna.⁵ Vzemimo za nadaljevanje kot orientacijo sledečo opredelitev pragmatizma:

»Pragmatizem je filozofija, ki poudarja povezanost teorije s prakso in vzame zveznost izkustva z naravo, ki se kaže skozi izid usmerjenega delovanja, za izhodiščno točko refleksije. Izkustvo je nenehna izmenjava med organizmom in okolico, to pomeni, tako subjekt kot objekt se konstituirata v procesu. Če so razumno razporejeni, se začetni pogoji namerno spreminjajo glede na cilje, tj. intencionalnost, v posledično stanje stvari, katero je bolj zaželeno. Vednost je tako določena s strani interesov in vrednot.« (Siegfried, 1999: 730)

119

S to, primernejšo definicijo, postanejo podobnosti med Wittgensteinom, Heideggrom in pragmatisti očitnejše:⁶ pragmatistična poteza Wittgensteina in Hei-

⁵ V sklopu pragmatizma, kot ga razume denimo James, obstaja načelo *praktične razlike*: teorija je nekaj vredna (in smiselna) le, če se njene ideje lahko uveljavijo v praksi; in, *per negationem*, tista teorija ali tiste ideje, za katere se izkaže, da ne ustvarjajo nobene praktične razlike, katere nimajo nobenih posledic za naše življenje, so odvečne. Od tod izhaja povezanost pragmatizma s prakso. To namreč, zaradi česar so ideje za človeka zanimive in smiselne, je njihova vnovčljiva vrednost – *cash value*. K razčiščevanju nesporazuma glede 'koristnosti' v pragmatizmu na slovenskih tleh je veliko prispeval M. Šimenc s spremno besedo k Jamesovem *Pragmatizmu* (James 2002). Tako, med drugim, pravi: »Posledice, ki imajo tako pomembno vlogo pri interpretacijah pragmatizma, potemtakem nimajo nobene zveze z materialno koristjo ... posledice so del osnovne strukture ne samo našega spoznanja, temveč v nekem smislu celo našega sveta ... Pragmatična metoda ne izvira iz sledenja koristim, izvira iz sledenja strukturi realnosti in strukturi našega spoznanja.« (v: James 2002: 220). Neprecenljiv pa je tudi prispevek L. Škofa v spremni besedi *Rorty in pot ameriškega pragmatizma* k Rortyjevim *Izbranim spisom* (Rorty 2002). Škof takole pokomentira poudarek na vpetosti v prakso za pragmatizem W. Jamesa: »James [je] poudaril [v eseju *Filozofska pojmovanja in praktični rezultati*], da so prepričanja zgolj usmeritve v dejanja in da je ves pomen mišljenja v tem, da ustvarja navade za prihodnje dejavnosti. Tukaj James vpelje *vedenje* (*conduct*), ki je edino merilo prepričanj.« (Škof 2002: 186)

⁶ Gotovo pa zopet ne tako očitne, da pragmatistično izobraženi intelektualci ne bi imeli v Heideggru nič novega za spoznati, češ, da jim je vse iz *Biti in časa* znano že preko Deweyja. Tudi takšne naj bi bile reakcije med zgodnjimi Heideggrovimi bralci v ZDA. Ti so se očitno soočali z ravno nasprotno težavo, kot Evropejci: za njih med pragmatizmom in Heideggrom sploh *ni bilo* nobene bistvene razlike.

deggra⁷ se nahaja v njunem poudarku na človeški praksi in vpetosti človeka, ali: tu-bitu, v svet, oziroma v jezikovne igre in naposled v življenjsko obliko – *Lebensform*. Pri obeh mislecih gre za preobrat v primerjavi s predhodno filozofijo, in sicer za hermenevtični oziroma jezikovni preobrat. Pri obeh mislecih tudi stopi v ospredje razumevanje, bistveno vezano na jezik.

II.

Oglejmo si zdaj natančneje sorodnosti Heideggrovega in Wittgensteinovega mišljenja, povezane preko pragmatizma.

Heideggrov pristop v *Biti in času*⁸ je pač *fenomenološki*, v smislu, da *to, kar se kaže, pustimo po njem samem videti tako, kakor se samo od sebe kaže* (BČ § 7 C), kakor Heidegger prevaja *légein tà phainómena*. A 'pragmatističnost' tega pristopa lahko zasledimo že takoj na začetku te prelomne knjige, v 'pripravljalni analizi tubiti', kjer Heidegger izpostavi, da se 'na tubiti sprosti neka fundamentalna struktura: biti-v-svetu'. To se Heideggru izkaže kot temeljni ustroj tubiti, z bitjo-v pa misli:

»Bit-v (...) pomeni bitni ustroj tubiti in je *eksistencial*. Toda s tem ni mišljena navzočnost neke telesne stvari (človeškega telesa) 'v' nekem navzočem bivajočem. Bit-v ne pomeni prostorsko 'eno-v-drugem' navzočega, prav tako kot 'v' izvorno nikakor ne pomeni prostorske odnose omenjene vrste; nemško 'in' izhaja iz innan-, prebivati, habitare, zadrževati se; nemško 'an' pomeni: navajen sem, domač z, navado imam; ima pomen celo v smislu habito in diligo. To bivajoče, ki mu pripada bit-v v tem pomenu, označujemo kot bivajoče, ki sem vselej jaz sam. izraz 'sem' je v zvezi s 'pri'; 'jaz sem' spet pove: prebivam, se zadržujem pri ... svetu kot tako ali tako domačem. Biti kot infinitiv tega 'jaz sem', tj. bit razumeta kot eksistencial, pomeni prebivati pri ..., domač biti z ... Bit-v je potemtakem formalni eksistencialni izraz biti tubiti, ki ima bistven ustroj biti-v-svetu.« (BČ § 12)

7 Rortyjevo branje obeh filozofov v članku *Wittgenstein, Heidegger in postvarjenje jezika* (Rorty 2005) prinaša še eno presenetljivo navidezno neskladje; še eno v vrsti vseh, ki smo jim do sedaj že bili priča. Gre za to, da Rorty vidi miselni razvoj obeh avtorjev kot 'napredujoč v obratno smer' – potem, ko eden zapusti 'pragmatistično' stališče, se mu drugi približa: »... misleca [sta] na sredini svojih karier šla drug mimo drugega v nasprotni smeri.« (Rorty 2005: 213) Po Rortyju lahko tako sorodnost zasledimo na ravni *Filozofskih raziskav* ter *Biti in časa*, oziroma, na ravni 'poznega' Wittgensteina in 'zgodnjega' Heideggra. Hkrati Rorty v tem članku Heideggrov 'obrat' in odmik od 'pragmatičnosti' *Biti in časa* interpretira kot 'izgubo živcev' (prav tam: 226), ki mu je botrovala nuja po 'čistosti' (odmikanje od družbe prakse k neomadeževanosti filozofije) (prav tam: 223), izražena v Heideggrovem malikovanju jezika, v kazanju spoštovanja do nečesa, kar presega človeštvo (prim. prav tam: 227). Kolikor vem, je Rorty sicer nekoliko omilil kasnejše sodbe o poznem Heideggru, vendar v spisu *Heidegger, Kundera in Dickens* (v: Rorty 2002) začrta podoben odnos do Heideggra.

8 V nadaljevanju BČ.

nekaj strani v nadaljevanju dodaja:

»Bit-v-svetu se je s svojo faktičnostjo vselej že razsula ali celo razdrobila v določene načine biti-v. Mnogovrstnost takih načinov biti-v je mogoče eksemplarično nakazati s sledečim naštevanjem: imeti opraviti z nečim, napravljanje nečesa, raba nečesa, opuščanje in izgubljanje nečesa, lotevanje, doseganje, poizvedovanje, povpraševanje, ogovarjanje, določanje ... Ti načini biti-v imajo način biti *priskrbovanja*, ki jo je treba še podrobneje karakterizirati.« (BČ § 12)

»Najbližji način občevanja pa ni, kakor je bilo pokazano, spoznavanje, ki samo še doumeva, ampak ukvarjajoče, uporabljajoče priskrbovanje, ki ima svoje lastno 'spoznanje'. Fenomenološko vprašanje najprej velja biti bivajočega, ki je srečljivo v takem priskrbovanju.« (BČ § 15)

'bit bivajočega, ki je srečljivo v takem priskrbovanju' so za Heideggra »... stvari.« Da pa teh 'stvari' ne bi razumeli narobe, v smislu metafizične *res*, Heidegger pojasnjevalno dodaja:

»Grki so imeli primeren termin za 'stvari': *prágmata*, tj. to, s čimer imamo opraviti v priskrbovalnem občevanju (*práxis*). Toda ontološko so pustili v nejasnosti prav specifično 'pragmatični' karakter *prágmata* in jih 'najprej' določali kot 'gole stvari'.« (BČ § 15)

121

Seveda zdaj ne bomo tako naivni, da bi Heideggru pripisali pragmatistični karakter njegove misli že samo zato, ker v navedenem odlomku nastopajo besede, zvočno povezane s pragmatizmom.⁹ Ideja je vse prej ta, da sorodnost ni samo zvočna. Dejansko gre pri Heideggru tukaj za ideje, ki so inherentno pragmatistične: vpetost v svet, primat 'praktičnosti', tj. Jamesovega *conduct*, oz. 'priskrbovanja', ki je jasno postavljeno pred 'spoznanje'. Slednja poteza je zelo pomembna: tako pri pragmatizmu ('vednost je določena s strani interesov in vrednot' (prim. Siegfried 1999: 730)), kot pri Heideggru stoji odločno v veljavo. Praktičnost in vpetost v svet zmerom predhodi teoretični distanci do sveta.¹⁰ Heidegger pravi:

9 Kaj je hotel Heidegger s tem, ko je *pragmatični* postavil v narekovaje? Morda se je hotel distancirati od pragmatizma. Če je tako, potem je tu dokaz Heideggrove nenaklonjenosti ideji, da bi sam lahko bil na kak način blizu pragmatizmu.

10 Že pri Jamesu je zaznati to nagibanje k praktičnosti, pri njemu sicer v (ne)smiselnosti teorije, če se ne odraža v praktičnih posledicah. »Ves pomen filozofskega mišljenja je tako zaobsežen v praktičnem področju delovanja (če je delovanje sleherna aktivnost posameznika), premik pa je opisan kot prehod od načel in drugih apriornih kategorij in pojmov k svetu konkretnosti, dejstev, izkušenj in posledic. Od 'prvih' stvari torej k zadnjim.« (Škof 2002: 187)

»Če zdaj vprašujemo po tem, kaj se kaže v fenomenalni najdbi spoznanja samega, potem se je treba držati tega, da spoznanje samo predhodno temelji v biti-že-pri-svetu, ki kot taka bistveno konstituira bit tubiti. Ta bit-že-pri najprej ni zgolj srepa zijanje v suho navzoče. Bit-v-svetu je kot priskrbovanje *zavzeto* s priskrbovanim svetom.« (BČ § 13)

Heidegger meni, da je navidezno neudeleženo, 'objektivno' opazovanje, možno le kot *suspens* od ukvarjanja s stvarmi, 'motreče določanje navzočega' kot:

»... *deficienca* priskrbovalnega imeti-opraviti s svetom. V vzdržanju od vsakega napravljanja, ukvarjanja z in podobnega se priskrbovanje poleže v modus biti-v, ki zdaj še edini preostane, v samo-še-pomujanje-pri ... *Na temelju* tega načina biti do sveta, ki znotrajsvetno srečljivo bivajoče pušča srečevati le še v njegovem suhem *izgledu* in *kot* modus tega načina biti, je možno izrecno pogledovanje na tako srečljivo.« (BČ § 13)

Teoretska distanca do sveta, ki jo omogoča ta deficientni modus, razgradi sklop 'znakovnih napolil' življenjskega sveta, kar naposled rezultira v *razsvetovljenje*. Heidegger v navezavi na prostor tako pravi:

122

»Zgolj še pogledajoče odkrivanje prostora, ki je rešeno sprevidevnosti, nevtralizira okolnosvetne okoliše v čiste dimenzije. Ležišča in sprevidevno usmerjena celotnost ležišč priročne priprave se ponižajo v mnogoterost mest za poljubne stvari. Prostor-skost znotrajsvetno priročnega s tem izgubi svoj namembnostni karakter. Svet utrpi izgubo specifično okolnostnega, okolni svet postane svet narave. 'Svet' kot priročna celota priprav se oprostore v sklop samo še navzočih razsežnih stvari. Homogeni prostor narave se kaže le na način odkrivanja srečljivega bivajočega, ki ima karakter specifičnega *razsvetovljenja* svetovnosti priročnega.« (BČ § 24)

Heidegger gre še celo dlje in pravi, da mimo namembnosti sploh ne moremo *razumeti* nečesa-kot-nekaj. Da sploh lahko kaj dojamemo kot predmet, se nas to mora na nek način že 'dotikati', mora nam biti mar zanj, zanj moramo biti zainteresirani:

»Če pa je sleherno zaznavanje priročne priprave razumevajoče-razlagajoče, če pusti sprevidevno srečevati nekaj kot nekaj, mar to potem ne pove ravno: najprej izkušamo neko čisto navzoče, ki ga nato dojemamo *kot* vrata, *kot* miza? To bi bilo napačno razumevanje specifične razklepajoče funkcije razlage. Ta ne meče kakor čez golo navzoče nekega 'pomena' in ga ne obleplja s kako vrednoto, temveč ima z znotrajsvetno srečljivim kot takim že zmerom v razumevanju sveta razklenjeno namembnost, ki je izložena z razlago.

Priročno je vedno že razumeto iz namembnostne celotnosti.« (BČ § 32)

Zgolj teoretska, brezinteresna naravnost, v svetu sploh ne bi mogla ničesar razumeti; še več, sploh *ne bi imela sveta*, tako kot ga nimata stol ali miza. Spoznavanje in razumevanje je tako zmerom nujno že zainteresirano, v kolikor tubiti, ki je pač ravno razumevanje lastne biti, zmerom gre za njo samo.

Heideggrovo poudarjanje organske vpetosti tu-bitu v njen svet zveni, kot je razvidno, blizu pragmatizmu. Kako pa je s podobnimi tematikami pri Wittgensteinu? Pri zgodnjem Wittgensteinu, avtorju *Traktata*, česa takšnega seveda ne bomo zasledili, kot smo na to že opozorili v sprotni opombi nanašajoč se na Rortyjevo razumevanje sorodnosti med Wittgensteinom in Heideggrom. Toda, v pozni Wittgensteinovi filozofiji mislečeva pota uberejo novo smer. Centralni koncept Wittgensteinove pozne filozofije so *jezikovne igre, Sprachspiele*.¹¹ Poudarek je na pragmatiki, praktičnosti jezika. Kaj besede pomenijo, je odvisno od tega, kako jih uporabljamo; kaj z njimi počnemo. Od tod slavna Wittgensteinova definicija, da je *pomen besed v jeziku njihova raba*.¹² S tem želi Wittgenstein pokazati, da je edini pomen besed v načinu, kako jih uporabljamo, ne pa morda v mentalnih reprezentacijah ali v neposrednem nanašanju na čutne date. Kar nato Wittgenstein zaključi, je, da so besede pravzaprav naša orodja, ki jih uporabljamo v pisani paleti primerov. S to raznolikostjo uporabe besed (z raznolikostjo jezikovnih iger) je hkrati povezan njegov nadaljnji znameniti koncept *družinskih podobnosti, Familienähnlichkeiten*.¹³ Wittgenstein pokaže, kako raznolika je raba besed v resnici, navkljub videzu, da denimo vse besede funkcionirajo na način znak-označeno. Sledeč paragraf iz FR slikovito poudari Wittgensteinovo zamisel o funkcioniranju jezika:

»Pomisli na orodja v zaboječku za orodje: tu so kladivo, klešče, žaga, izvijač, zložljivi meter, lonček z lepilom, lepilo, žebliji in vijaki. – kakor so različne funkcije teh predmetov, tako so različne tudi funkcije besed. (Podobnosti pa obstajajo tukaj in tam.) Kar pa nas zmede, je seveda uniformnost njihovega pojavljanja, ko so nam besede izrečene ali ko nam stopajo nasproti v pisavi in tisku. Kajti njihova *uporaba* ni tako jasno pred nami. Še posebej, ko filozofiramo!« (FR § 11)¹⁴

Kako Wittgenstein pokaže, da so pomeni besed nekaj, kar je odvisno od njihove uporabe? Metoda, ki jo Wittgenstein ubere, je najmočnejša v filozofski argumen-

11 Za ta koncept denimo H. G. Gadamer trdi v predgovoru k drugi izdaji v *Resnici in metodi*, da se mu je, potem, ko je zanj zvedel, zdel 'popolnoma naraven' (prim Gadamer 2001: 417, op. 32 (predgovor k drugi izdaji)). Vidimo torej, da je Wittgenstein našel svoje bralce v hermenevtični tradiciji.

12 Prim. *Filozofske raziskave* (v nadaljevanju: FR) § 43, tudi §§ 30, 41, 120, 138, 197, 532, 556.

13 V hermenevtično-medkulturni tradiciji se na ta Wittgensteinov koncept močno naslanja R. A. Mall v svoji 'analoški hermenevtiki'; predvsem glej publikacijo *Intercultural philosophy* (Mall 2000).

14 Vsi navedki iz Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav* so iz tipkopisa prevoda *Philosophische Untersuchungen* dr. Boruta Cerkovnika, za kar se mu lepo zahvaljujem.

taciji – gre namreč za *reductio ad absurdum* nasprotnikovega stališče. Prvi korak v tej smeri je kritika kazalne definicije, kjer Wittgenstein pokaže, da referenčna teorija pomena ne vzdrži kritičnega pretresa; jezika se ne moremo naučiti tako, da bi nam nekdo definiral pomene besed, referenca pa ne more 'jamčiti' za vez med besedo in tem, kar označuje, temveč jo, nasprotno, že predpostavlja. Vsako kazanje že predpostavlja neko predrazumevanje, kjer že vnaprej vemo, (na) kaj (po) kažemo. Wittgenstein s tem pokaže, da se jezika ne moremo naučiti *privatim*, z golim opazovanjem in poimenovanjem stvari, kot to sugerira Avgustin v *Izpovedih* (prim. FR § 1). Wittgensteinovo razmišljanje se potem nadaljuje z drugim, s tem povezanim korakom, ki je nadaljnji prikaz nemožnosti zasebnega jezika; Wittgenstein pokaže, da je nemogoče, da bi nekdo sledil pravila zasebno (pravilna raba namreč jamči pomen besedam – torej, nemogoče je, da bi razumel besede zasebno), brez priziva na javno opazljive kriterije. To pa pomeni, da je jezik zmerom načelno javen in da, znova, stvari ni mogoče poimenovati (besedam dodeliti pomena) v *kartezijanski zasebnosti* lastne duševnosti.

Poglejmo po vrsti. Najprej Wittgensteinov primer nemožnosti zasebne kazalne definicije, tj. takšne, ki jo izvede subjekt sam:

124

»'Kako bi bilo, če ljudje svojih bolečin ne bi izražali (ne bi stokali, ne bi kremžili obraza, itd.)?' Potem otroka ne bi mogli naučiti rabe besede 'zobobol'. – No, privzemimo, da bi bil ta otrok genij in bi sam iznašel ime za ta občutek! – Vendar pa se s to besedo seveda ne bi mogel sporazumevati. Besedo torej razume, njenega pomena pa ne more nikomur razložiti? – Kaj pa potem pomeni to, da je 'poimenoval svojo bolečino'? – Kako je to naredil, poimenoval svojo bolečino?! In, karkoli je že naredil, kakšen je smoter tega? – Če kdo reče 'temu občutku, je dal neko ime', potem pozablja, da mora biti – da bi to golo poimenovanje imelo nek smisel – v jeziku že veliko pripravljenega. In če govorimo o tem, da je nekdo dal neko ime tej bolečini, potem je gramatika besede 'bolečina' tukaj tisto, kar je pripravljeno; naznačuje mesto, na katero je postavljena ta nova beseda.« (FR § 257, prim. tudi FR § 262, BFP II¹⁵ § 296).

Da bi sploh lahko nekaj kazalno definiral moram poprej že vedeti, *kakšne vrste* je ta stvar, ki jo želim poimenovati, drugače je ves proces poimenovanja nesmiseln, saj sploh ne vem, *kaj* želim poimenovati. Ta obča kritika kazalne definicije se ne nanaša samo na zasebno kazalno definicijo, temveč na *kakršnokoli* kazalno definiranje, tudi javno. Predstavljajmo si denimo, da želim nekemu pojasniti pomen določene besede, recimo 'mrv', na način, da s prstom pokažem proti knjigi in rečem: »to je 'mrv'«. Nikakor ne bo mogel vedeti, ali sem s tem mislil npr. ime knjige, vrsto predmetov (namreč knjige v pluralu), njeno barvo, morda material, iz katerega je izdelana, vse predmete, ki imajo isto težo kot ta knjiga, po-

15 Beležke o filozofiji psihologije II označujem s kratico BFP II.

tem vse predmete, ki so obsežni kot ta knjiga; morda pa sploh ne mislim knjige, temveč smer, v katero kažem ali pa iztegnjeno pozo kazalca oziroma obliko roke, ipd. (prim. tudi FR § 28–33). Skratka, kazalno definiranje je preveč *splošno*, da bi lahko služilo kot osnoven način pridobivanja *kakršnih koli* pomenov. Veliko stvari moramo že poznati, da nam kazanje sploh lahko kaj pomeni; poznati moramo kategorije stvari, poznati pa moramo tudi *način* delovanja jezikovne igre kazanja (psi ga ponavadi ne obvladajo – če jim kaj pokažeš s prstom, ne gledajo v *smer*, ki jo kažeš, temveč v prst, podobno kot dojenčki). Morda na tem mestu opozorimo na podobnost Heideggrovega razkrinkanja golega 'pomujanja pri': to pomujanje mora že vnaprej vedeti, pri čem se pomuja, *to* pa lahko ve le iz prakse, kjer stvari zadobijo svoj pomen kot *te* stvari. Pomujanje se morda ne ukvarja praktično s stvarmi, toda še zmerom ni prosto praktičnega interesa, saj iz njega *v celoti* črpa pojavljanje teh stvari; možno je le kot deficienca priskrbovalnega imeti-opraviti s svetom. Toda sedaj ravno, po drugi strani, ni več golo objektivno spoznavanje. Enako kot Wittgenstein, tudi Heidegger opozarja, da spoznanje ni 'strepo zijanje v suho navzoče', da je vednost brez predrazumevanja nemogoča.

Po drugi strani je nemogoče tudi, da bi pomeni besed bili zasebni, torej taki, da so načelno nesporočljivi; da jih subjekt, tudi če bi hotel, ne bi mogel sporočiti drugim. Tu si znova lahko *zamislimo* takšno situacijo in naredimo preizkus: poskušajmo si predstavljati, da imamo neko neznano besedo, ki je *ne moremo* dodatno opisati in pojasniti, tako, da bi bila na voljo drugim. A tudi tu se zalomi. To preprosto *ne gre*. Naj se še tako trudim, vsaka stvar, v katero usmerim svojo pozornost in tako skušam 'zasebno' določiti pomen besede, ki naj to stvar zastopa, je že *vnaprej* posredovana z okoliščinami; tj. že *sámo* pozornost *vodi* jezik. Wittgenstein seveda ni oborožen zgolj s tem argumentom iz zamišljanja, ampak nam postreže s paradoksom, ki je postal znan kot paradoks sledenja pravilom.

»Naš paradoks je bil ta: neko pravilo ne bi moglo določati nobenega ravnanja, ker bi lahko vsako ravnanje privedli do ujemanja s tem pravilom. Odgovor je bil: če lahko vsako ravnanje privedemo do ujemanja s pravilom, potem ga lahko privedemo tudi do nasprotovanja pravilu. Zato tukaj ne bi bilo niti ujemanja niti nasprotovanja.

Da gre tu za napačno razumevanje, se kaže že v tem, da v tem miselnem toku postavljam tolmačenje za tolmačenjem; kot da bi nas vsako pomirilo samo za trenutek, dokler ne pomislimo na neko tolmačenje, ki spet leži za tem. S tem namreč pokažemo, da obstaja neko *dojemanje* pravila, ki *ni tolmačenje*; temveč se, od primera do primera aplikacije, izraža v tem, kar imenujemo 'slediti pravilu' in 'ravnati v nasprotju z njim'.« (FR § 201)

Za kaj gre pri tem paradoksu? Gre za to, da tradicionalno skušamo zagotoviti pravilnost, *Regelmäßigkeit*¹⁶ uporabe besed, tako, da si predstavljamo, da za nezmotljivost pri nanašanju istih besed na iste predmete, skrbijo naše reprezentacije: pomen besede 'miza', tj. aplikacija te besede, je stalna in pravilna zato, ker v skladu z neko metodo (recimo z reprezentacijo, 'duševno sličico') to besedo zmerom uporabimo pravilno. Za pomen besede, tako domnevamo, potrebujemo neko predhodno eksplicirano *pravilo*. Toda, kot pokaže Wittgenstein, je težava v tem, da nam tak *posrednik* prav nič ne pomaga (prim. tudi FR §§ 139, 149). Sedaj se nam pač pojavi težava, kako razumeti *to* pravilo. Skratka, če ne razumemo besede brez pravila, potem tudi pravila ne bomo razumeli brez *novega* pravila. Ta težava pa ima nadaljnji dve plati: najprej nas pelje v neskončni regres, kot je opazil tudi Gilbert Ryle v slavnem razlikovanju med *knowledge how* in *knowledge that* (prim. Ryle 1962: 30, tudi Grušovnik 2005a: 115), kjer potrebujemo 'tolmačenje za tolmačenjem', pri čemer na koncu ostanemo brez vsakega razumevanja. Po drugi strani pa se nam *istočasno* lahko zgodi, da je *vsaka* aplikacija pravila ugledana kot *pravilna*, kar seveda pomeni, da o pravilni rabi (ravnanju) sploh ne moremo več govoriti; pravilnost namreč mora izključevati nepravilnost, drugače je nesmiselna. Zakaj lahko pride do tega? Preprosto zato, ker smo predpostavili, da rabo predhodno uravnava pravilo, oziroma interpretacija. Pri tem pa lahko vsakič (če so pomeni jezika zasebni, torej odvisni od nas samih, ne glede na javno rabo in preostali jezikovni kontekst) izberemo takšno interpretacijo, da bomo primer naše rabe uvrstili pod pravilo. S tem se nam naposled zgodi nekaj zares paradoksalnega: s tem, ko smo želeli z interpretiranjem (z mentalnimi reprezentacijami ali še kako drugače, z vmesniki in posredniki) zajamčiti pomen besed, smo ta pomen hkrati popolnoma relativizirali in – izgubili. Poteza, ki naj bi *jamčila* za pomen besed, je taisti pomen *onemogočila*.

126

Wittgenstein se tako sprašuje:

»Torej je vse, karkoli že počnem, združljivo s tem pravilom? – Naj vprašam takole: kaj ima izraz pravila – recimo kaži pot – opraviti z mojimi dejanji? Kakšna povezava tu obstaja?« (FR § 198)

in, v duhu pragmatizma, odgovarja:

»No, recimo tale: izurjen sem bil, da se na ta znak odzovem na določen način, in sedaj se tako odzovem.

Toda s tem si navedel samo neko vzročno zvezo, razložil si samo, kako je prišlo do tega, da se sedaj usmerjamo po kaži potu; ne, v čem pravzaprav je slediti-znaku. Ne;

16 Stalnost je namreč nujna za pomen besed – če bi enkrat z besedo 'miza' mislil 'kavč', drugič 'stol' in tretjič 'avto', beseda seveda ne bi imela pomena.

naznačil sem tudi še, da se nekdo po kaži potu usmerja samo do te mere, kolikor obstaja neka stalna raba, neka navada.« (FR § 198)¹⁷

»Zato je 'slediti pravilu' neka praksa. In *verjeti*, da slediš pravilu, ni: slediti pravilu. In zato pravilu ne moremo slediti 'privatim', ker bi sicer bilo verjeti, da slediš pravilu, isto kot slediti pravilu.« (FR: § 202)

Sorodnost Wittgensteina s pragmatizmom bi zdaj morala biti že očitna; primat prakse in organska povezanost posameznika s svetom, v katerem živi in deluje – kot to posebej poudarja še en znameniti Wittgensteinov koncept – *življenjska oblika, Lebensform*, od katere je odvisna jezikovna in miselna 'nadstavba' posameznikov. Vendarle izpostavimo še dve sorodnosti Wittgensteina in Heideggra, ki ju izpostavlja tudi Apel (Apel 1989). Prva je zavračanje metodološkega solipsizma, ki je do nastopa Heideggerjeve in Wittgensteinove filozofije bil stalnica. Oba avtorja s poudarkom na človekovi vpetosti v svet pokažeta, da subjekt ni primarno izoliran, da ni soočen zgolj s svetom lastne zavesti (mentalizem) in da mora zato šele naknadno, morda preko 'vživljanja' ali kake druge metode, vzpostaviti kontakt z 'drugimi duhovi'. Heidegger o taki ideji subjekta pravi:

»Mar ni to *fantastično idealiziranje* subjekta? Mar s pojmom nekega takega subjekta ne zgrešimo ravno apriorij zgolj 'dejstvenega' subjekta, tubiti?« (BČ § 44c)

Pri Wittgensteinu se odprava solipsizma, tj. kakršnegakoli, tudi metodološkega, kaže v kritiki zasebnega jezika, ki smo jo v obliki kritike kazalne definicije in paradoksa sledenja pravil srečali poprej. Ker je jezik bistveno *skupen*, je, v najradikalnejši posledici, bistveno skupna tudi struktura duševnosti vseh posameznikov; dvomi glede tega, ali rdečo barvo vsi vidimo enako, odpadejo. Duševnost pa ni tudi kaka 'skrinja ali ohišje zavesti', kot se slikovito izrazi Heidegger (BČ § 13), do katere bi subjekt lahko dostopal z jamstvom kartezijske gotovosti, tj. nezmotljivosti glede vsebin lastne duševnosti. Izkaže se namreč, da o stanjih zavesti ne moremo smiselno reči niti to, da jih *imamo*, niti to, da smo jih *gotovi*. V obeh primerih, tako se trudi pokazati Wittgenstein, gre za zlorabo besed. Gotovost je tudi tukaj posledica jezikovne igre, načina prikaza, ne pa odlikovanega spoznavnega aparata.¹⁸ S tem, ko je 'spoznavanje že pri svojem svetu', problem obstoja zunanjega sveta in drugih duhov odpade.

Drugi pomembni skupni rezultat Wittgensteinove in Heideggrove filozofije je poudarjanje predrazumevanja. Pri Heideggru je to tematizirano že na samem začetku: tubit je namreč bit, ki je sama do sebe v razumevajočem odnosu; tubit se

¹⁷ Zelo podoben primer s smerokazom uporabi tudi Heidegger. Prim. BČ § 17.

¹⁸ Za natančnejšo analizo Wittgensteinovega zavračanja kartezijske zasebnosti glej Grušovnik, 2005a in 2005b.

vselej že razume. Pri Wittgensteinu je pot do tega uvida nekoliko bolj vijugasta. Toda isti uvid se da izpeljati iz kritike zasebne definicije, kjer smo videli, da je vsako usmerjanje pozornosti že določeno z vnaprejšnjim razumevanjem. Tudi pri Wittgensteinu imamo na nek način opraviti s svojevrstno *Geworfenheit*.

III.

Kakšno neposredno korist si lahko obetamo od primerjave Wittgensteinove in Heideggrove filozofije v njeni navezavi na pragmatizem? Ena teh, na katero se bomo osredotočili v nadaljevanju, je argument o koristnosti filozofije za širšo družbo in njeno funkcioniranje. Kar imam v mislih pri tem je povsem stvarna navezava filozofije in kritične misli na ekonomijo, znanstveno družboslovje, pa tudi naravoslovno znanost. V časih, ko je potrebno neprenehoma polagati račune o koristnosti in funkcionalnosti – ker tako deluje svet in ker se temu moramo prilagajati vsi – in ko filozofiji ne le s strani širše publike temveč tudi s strani intelektualcev preti ugovor njene nekoristnosti in nepertinentnosti, je vsak trden argument, ki dokazuje nasprotno, zaželen. Toliko glede izbire smeri, v katero bomo peljali naše razmišljanje v zadnjem delu tega sestavka.

128

Med najsilovitejšimi sodobnimi napadi na filozofijo v javnem življenju (seveda upoštevamo le intelektualne in argumentirane poizkuse) je gotovo zanimiva monografija *Javni intelektualci* R. A. Posnerja (Posner 2001). Posner v tej knjigi s prepričljivimi argumenti zagovarja trditev, da so javni intelektualci, tj. vsesplošni družbeni komentatorji, v zatonu (vsaj v ZDA). Predvsem je njihova kvaliteta pisanja izredno nizka, saj pišejo o stvareh, ki jih ne poznajo, čemur je vzrok čedalje večja parcializacija vednosti.¹⁹ Vzrok slabih komentarjev po časopisu je po Posnerju odsotnost 'regulacije in nadzora kvalitete' na komentatorskem trgu, ki komentatorjem dovoli, da v primeru zavoženih komentarjev in družbenih napovedi odnesejo celo kožo. Zato Posner v zadnjem poglavju (*Conclusion: Improving the Market*) predlaga nekaj idej, kako to stanje izboljšati. Med javne komentatorje sodijo seveda tudi filozofi; celo več, filozofi so v ZDA med najaktivnejšimi javnimi komentatorji.²⁰ Zato jim Posner nameni celo poglavje v svoji monografiji, ki ga naslovi *Javni filozof*.²¹ V njem se kritično sooči z Rortyjevim predlogi in

19 Posner navaja, da je samo na področju politologije številka poddisciplin narasla za neverjetnih 99 novih disciplin (!) v štiridesetih letih. Leta 1960 je bilo namreč pet politoloških poddisciplin, leta 2000 pa že 104. Prim. Posner 2001: 4, sprotna opomba 10.

20 Drugače kot v Sloveniji. Podatek za ZDA lahko sicer razberemo iz statističnih tabel, priloženih na straneh 192–220 omenjane Posnerjeve monografije.

21 Posner 2001: 320–358.

intervencijami v družbeno življenje, kakor tudi z zavzemanjem M. Nussbaumove pri uveljavljanju njenega 'pristopa zmožnosti'.²²

Osnovna Posnerjeva ideja je, da filozofi, potopljeni v svoja razmišljanja in nenehno preverjanje lastnih predpostavk, napačno domnevajo, da tudi ostali ljudje – na službenem mestu ali v vsakdanu – zmerom ravnajo v skladu s kako nadrejeno filozofsko predpostavko oz. teorijo. To je, po Posnerju, seveda absurd:

»Ideja, da vsak človek pleše na kako filozofsko vižo, [je] za filozofe laskava, toda ne ravno verjetna, vsaj v pričujočih razmerah ne.« (Posner 2001: 329)

»[...] medtem, ko je večina razvojnih ekonomistov morda utilitaristov, ti vseeno ne ponujajo *filozofske* obrambe svojih stališč. Niti jim to ni potrebno, saj so njihove normativne aspiracije skromne. Urar ne potrebuje filozofije, da bi upravičil svoj stavek, v katerem trdi, da je pokvarjeno uro potrebno popraviti, ekonomist pa ne potrebuje filozofije, da bi upravičil svoje promoviranje ukrepov, ki bodo zvišali državni nivo gospodarske rasti ali zmanjšali inflacijo in brezposelnost.« Prav tam.

V primeru Nussbaumove želi s tem Posner povedati, da je ta v zmoti, ko meni, da se ekonomisti pri snovanju svetovnega gospodarstva sklicujejo na filozofske teorije in, posledično, ko je prepričana, da lahko napor okoli preverjanja in kritiziranja teh predpostavk kaj doprinese naši družbi in svetu, v katerem živimo. Nussbaumova se moti, ko meni, da:

»Prvič, tisti, ki aktivno nasprotujejo ali preprosto ne uvedejo pristopa zmožnosti²³ – kulturni relativisti in razvojni ekonomisti – morda svoje nasprotovanje ali brezbriznost utemeljujejo na filozofski teoriji, kot sta relativizem v filozofskem smislu ali utilitarizem. V tem primeru bi filozofska kritika njihovih premis gotovo bila primerena. Drugič, filozofski argumenti so morda primerni za to, da pokažejo, da je pristop zmožnosti pravičen pristop k problemom razvoja.« (Prav tam: 328–329)

22 *Capabilities approach*. Poanta Nussbauminega predloga je v osredotočanju na omogočanje takšnega družbeno-ekonomskega okolja, v katerem lahko človek v čim večji meri razvije svoje potenciale. Zagovarja parametre kot so: razumna dolžina življenja, dobro zdravje, svoboda potovanja, svoboda pred nerazumnim strahom, politična svoboda, spolna svoboda, itn. Tak pristop je seveda nasprotje (neo)liberalne ideje o razvoju kot predvsem gospodarski rasti, ki pogosto izključuje prav človekovo dostojanstvo. Nussbaumova seveda sodi med filozofe; ena njenih referenc je denimo Aristotel, pri čemer Posner trdi, da se nanj sklicuje (tako kot večina filozofov) predvsem zaradi prestiža.

23 *Capabilities approach* – projekt, ki se osredotoča na omogočanje takšnega okolja, v katerem lahko človek v čim večji meri razvije svoje potenciale. zagovarja parametre, kot so: razumna dolžina življenja, dobro zdravje, svoboda potovanja, svoboda pred nerazumnim strahom, politična svoboda, spolna svoboda itn. Tak pristop je seveda nasprotje (neo)liberalne ideje o razvoju kot predvsem gospodarski rasti, ki pogosto izključuje prav človekovo dostojanstvo.

Svojo kritiko Nussbaumove Posner nadaljuje s konkretnimi primeri. Ker je Nussbaumova znana po svoji kritiki obrezovanja žensk, se Posner osredotoči na ta primer. Ni ji pripravljen enoznačno pritrditi v njenih izvajanjih, saj meni, da Nussbaumovo kot filozofinjo pesti:

»[...] star problem podspecializiranosti. Nussbaumova ni ne antropologinja, ne strokovnjakinja za Afriko. Izkaže se, da obstaja bogata literatura o obrezovanju, ki resno postavlja pod vprašaj natančnost Nussbaumovih premis. Natančneje, obstajajo dvomi glede zdravstvenih tveganj tega procesa, stopnje, do katere povzroča spolno disfunkcionalnost in stopnje obžalovanja, ki jo občutijo tiste, ki gredo skozi ta proces. Tako veliki so ti dvomi, da bi bila potrebna zelo globoka poglobitev v veliko obsežnejšo literaturo od tiste, ki jo navaja Nussbaumova, da bi jih utišala.« (prav tam, 348–349)

Obrezovanje žensk je namreč, glede na argumente, katerih se posluži Posner:

»[...] lahko funkcionalno, če je funkcionalna poligamija, ki jo obrezovanje vzdržuje (tako, da zmanjša tendenco po ženskem prešuštvu v kulturi, v kateri ima vsaka od žena poligamnega moža svoj lasten dom in s tem ni pod njegovim nadzorstvom in v kateri je njegov spolni kontakt z vsako od žena nujno omejen). obrezovanje je lahko funkcionalno celo iz razloga, ki ni povezan s poligamijo. Domnevali so, da je med somalskimi živinorejci, v kulturi, kjer je obrezovanje močno razširjeno, praksa namenjena temu, da zmanjša emisije ženskih spolnih vonjev, ki so za črede ovac in koz moteče in za kar so odgovorne zlasti ženske, nazadnje pa to privablja še plenilce.« (prav tam, 348)

130

Če na kratko strnemo prikaz Posnerjeve kritike filozofovega 'vmešavanja' v družbeno kritiko, bi se skratka glasil takole: ljudje ne delujejo zmerom v skladu s kako filozofsko teorijo, ki bi ji sledili – in – filozofi se s kritiko vmešavajo na področja, na katera se ne spoznajo. Filozofiji bi zato bilo potrebno odrediti bolj določeno, akademsko mesto, kjer bi obstajala kot disciplina, ne da bi zatavala na njej neznan področja.

V čem je problem Posnerjevega prikaza in vseh, ki tako mislijo? Osnovna težava, ki se je filozofi seveda zelo dobro zavedajo – sploh pa Wittgenstein in Heidegger –, je v tem, da v praktične situacije ne vstopamo na podlagi načel, ki bi jih predhodno zavestno poznali. Vse prej gre za to, kar smo v prejšnjem delu sestavka poimenovali: 'predrazumevanje'. V situacijah se zmerom že znajdemo. To predrazumevanje pa – in to je najpomembnejša točka v naši protiargumentaciji – seveda ni nujno *zavestno artikulirano*. Ne gre za to, da bi urar ali ekonomist, ki ju navaja Posner, morala gojiti normativne aspiracije oz. se sklicevati na kako teorijo, preden predlagata popravilo ure ali zmanjšanje brezposelnosti. Vse prej se ta vedenj-

ski proces dogodi nezavedno, ne da bi se eksplicitno zavedali našega početja. Načela, ki določajo naše ravnanje, se skrivajo v našem ozadnjem horizontu, znotraj katerega delujemo. Če tako zastavimo stvari, potem Posnerjeva kritika hipoma izgubi vso moč. Namreč: argument, da s filozofskim pretresom ekonomistovih teoretskih predpostavk ne pridemo daleč zato, ker se ekonomist pri svojem delu nanje ne ozira, pade v vodo – če se ekonomist na predpostavke svojega lastnega dela ne ozira, to namreč še ne pomeni, da ne deluje *v skladu* z njimi. Celó več: rečemo lahko, da se nanje ne ozira zato, ker so mu tako neproblematične, tako domače, da jih sploh ni potrebno več omenjati ali jih eksplicitno ozavestiti.²⁴ Če je tako, potem celo po Posnerju samem protiargument filozofiji pade v vodo.²⁵ Tako imamo nemudoma na dlani tudi idejo, kje je filozofija lahko neobhodno potrebna: ravno pri ozaveščanju takšnih 'ozadij', horizontov, znotraj katerih ravnamo. S tem pa pade tudi drugi argument proti filozofiji, namreč njena nekompetentnost zaradi nespecializiranosti: da lahko Nussbaumova kritizira obrezovanje, ji ni potrebno predelati vse antropološke literature, temveč lahko analizira etične predpostavke takega ravnanja (npr. enakosti spolov v poligamni družbi ali načela nedotakljivosti telesa itd.), ki so lahko v kritiziranem ravnanju sporne.

Kako je naše izvajanje in prikaz kritike relevantnosti filozofije povezano z Wittgensteinovo in Heideggrovo filozofijo in kaj nam lahko ta nudi pri kritiki Posnerjevih argumentov? Vemo, da je Wittgenstein pojmoval filozofijo kot *terapijo*.²⁶ Po njegovem je terapevtska vloga filozofije v tem, da filozofskih problemov ne rešuje (*solving, lösen*), temveč raz-rešuje (*dissolving, auflösen*), kot se izrazi Rorty, in sicer tako, da problem premakne v novo luč in ga predstavi v drugi perspektivi. Pri reševanju zagat ne gre za to, da bi iskali vedno nove primere in si izmišljali nove in nove eksperimente – da bi zmerom napredovali linearno – temveč za to, da poskušamo iznajti novo gledišče, s katerega se to, kar je bilo videti poprej problematično in težavno, razreši.²⁷ Konkretno se posledica takega pojmovanja filozofije pri Wittgensteinu vidi v njegovem pristopu k filozofskim problemom – problema telesa in duha denimo ne rešujemo z eksperimenti, temveč tako, da se pravzaprav obrnemo *proč* od obeh, tako telesa, kot duha, k *rabi besed* 'telo' in 'duh' ter njunem funkcioniranju v jeziku. Enako je z vprašanjem o gotovosti,

24 Situacija bi se seveda spremenila, čim bi naleteli na 'mejne primere', recimo na primer Kuhnovega 'nenormalnega stanja v znanosti', kjer imamo več konkurenčnih paradigem, ki skušajo razložiti kak pojav. Zanimivo je, da se ekonomski teoretik, avtor *The Wealth of Ideas*, A. Roncaglia, v uvodu v svojo obsežno zgodovino ekonomije sklicuje ravno na Wittgensteina pri problemu linearnega napredka v ekonomske znanosti (prim. Roncaglia 2006).

25 Glej zgornji citat: 'V tem primeru bi filozofska kritika njihovih premis gotovo bila primerna.' (Posner 2001: 328–329)

26 prim. FR §§ 133, 255. Tudi *Kultura in vrednota*, str. 73.

27 Več o Wittgensteinovi ideji filozofije kot terapije in njeni sorodnosti s psihoanalizo v: Grušovnik 2007: 124–128.

pomenu, Jazu. Gre za to, da se namesto plezanja skozi dimnik in skakanja skozi okno ozremo nazaj in ugotovimo, da so nam vrata že vseskozi na stežaj odprta, kot Heidegger povzema Wittgensteina v odlomku iz pogovora, ki smo ga vzeli za motto.

Če, skratka, sledimo tej Wittgensteinovi ideji in jo nekoliko razširimo, potem v zgornjem primeru obrezovanja naredimo natanko to, kar je naredila Nussbaumova – ne proučujemo na kupe medicinske in antropološke literature o ženskem obrezovanju, temveč se povprašamo o kontekstu, v katerem funkcionira in preverimo predpostavke, ki ta pojav omogočajo in naposled njihovo konsistentnost. Celo več: če vztrajamo zgolj pri 'linearnem' iskanju argumentov, problema najverjetneje sploh ne bomo mogli rešiti. Enako velja tudi za ostale družbene – ekonomske in politične – probleme. Zelo konkreten in nadvse uspešen primer takega iskanja ozadnjih predpostavk oz. izpostavljanja navzkrižja med deklarativnimi ravnmi izjav in posledicami, ki dejansko izhajajo iz vsebine politik na področju globalnega okoljevarstva je pripravil C. Okereke.²⁸ Zaključek, ki ga lahko hitro povlečemo iz njegovega dela, je, da okoljevarstvena politika in spor okoli nje ni toliko stvar tehnologije in družboslovnih ved, kot vse prej spor okoli definicije pravičnosti, kar je seveda čisto filozofska tema.²⁹ Podobno bi se dalo reči za številne druge probleme, ki pestijo našo družbo; denimo problem medkulturnega dialoga.

132

Skratka: kritična vloga filozofije, ki ji jo lahko dodelimo na podlagi Wittgensteinovih idej, je njena praktičnost v smislu preverjanja ozadnjih predpostavk funkcioniranja naših politik, znanosti³⁰ in gospodarstva. Kritika filozofije, da je pri tem preveč splošna, odpade, saj ji niti ni potrebno, da bi poznala vse detajle nekega področja, s tem pa filozofije nikakor nujno ne pesti 'kronična podspecializiranost'.³¹ Pri tem slednjem razčiščevanju nam lahko kot lepa dopolnitev pride še posebej prav ravno Heidegger. Znane so nam Heideggrove misli o tehniki in bojazen pred tem, da se 'vsepopšod ugnezdi divjanje tehnike'. (Heidegger 2003: 45) Heidegger izpostavlja besedo *postavje*, *Gestell* kot značilnost bistva moderne tehnike in tematizira poseben način tehničnega razkrivanja, kjer je vse

28 Okereke 2008.

29 Prim. Okereke 2008: 5–8.

30 Znanost tukaj namenoma opuščam, kajti ta je bila že velikokrat osvetljena, predvsem pa imamo na tem področju znamenite Kuhnove napore.

31 S tem seveda nikakor ne zagovarjam trditve, da filozofu ni potrebno poznati nič drugega, kot etiško teorijo. To bi bila huda napaka in vrnitev v čase, ko so filozofi še domnevali, da bodo iz svoje kamrice dognali bistvo stvari. Če pa pogledamo Okerekejevo monografijo, hitro opazimo, da je za tehtno kritiko potrebno poznavanje aktov, deklaracij in mednarodnih pogodb, preden lahko spregovorimo; po drugi strani pa zopet ne, denimo, detajlno poznavanje delovanja čistilnih naprav ali natančnega poteka procesa predelave uranove rude.

postavljeno na razpolago kot goli obstoj v smislu 'razpoložljivega obstanka', *Bestand*. Če nekoliko razširimo in preinterpretiramo Heideggrova izvajanja, lahko v tem 'ugnezdenju tehnike' pravzaprav razkrijemo ravno ugnezenost mišljenja specializiranih strok v eni 'operativni paradigmi'. Zgled, kam nas takšno vztrajanje pri eni 'operativni paradigmi', kjer je potrebno denimo 'preračunati ekonomske in politične stroške socialno-demokratskih reform'³² lahko pripelje, so Posnerjevi bizarni sklepi glede obrezovanja žensk. V takšnih ontologijah sicer ne obstaja vse le na način heideggerjanskega 'razpoložljivega obstanka', obstaja pa na način 'stroška'.³³ Heideggrov vprašanje, ali:

»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 dopuščajočo [das Gewährende]? Nihče ne more vedeti, ali je umetnosti dopuščena [zagotovljena] ta najvišja možnost njenega bistva sredi najskrajnejše nevarnosti.« (Heidegger 2003: 45)

lahko znova svobodno interpretiramo v takem smislu, da nam pride nasproti pri Wittgensteinovi ideji filozofije kot terapije – kaj naj bi bilo to razkrivanje drugega kot ravno iskanje novega horizonta, v katerem lahko ugledamo raz-rešitve problemov, s katerimi se soočamo? Vlogo, ki jo ima pri iskanju novih perspektiv umetnost, je namreč enako kot Heidegger izpostavil tudi Wittgenstein:

»Če se ne želim naučiti *pravilnejšega* razmišljanja, temveč nove smeri mišljenja, potem je moj cilj 'prevrednotenje vrednot', tedaj pridem do Nietzscheja, pa tudi do tega, da bi glede na moj pogled filozof moral biti pesnik.« (Zapis v Wittgensteinovem dnevniku 23. 4. 1938)³⁴

*

Filozofska kritika, ki, poudarjajoč povezanost in prežemanje teorije in prakse, operira na področju znanosti, družboslovja, ekonomije in politike, je povsem *praktična*: tako v pomenu, da poudarja pomembnost človekove vpetosti v svet in načina njegovega funkcioniranja, kot tudi v pomenu, da lahko prinaša povsem praktične rezultate, usmerjene v zagotavljanje človekove in družbene dobrobiti. To slednje se da argumentirati in dokazati tudi na povsem stvarni, empi-

32 Prim. Posner 2001: 349. Ravno te 'stroške' po Posnerju Nussbaumova zanemarja.

33 Kar pa niti ne bi bilo tako problematično, če bi ti stroški vključevali sredstva za človekovo dostojanstvo in podobne parametre, ki jih zagovarja *pristop možnosti*, kar pa jih zaenkrat žal ne. Toda vprašanje je, če lahko imamo kaj takega kot 'strošek za človekovo dostojanstvo' sploh v mislih, kadar govorimo o 'strošku' – koncept bi se v takem primeru najverjetneje ukinil in nadomestil bi ga bolj naraven.

34 Glede pesnjenja in vloge umetnosti pri 'terapevtskem postopku' glej tudi Grušovnik 2007: 124–128, kjer psihoanaliza po Wittgensteinu deluje na način 'estetske pojasnitve'.

rični način. Tam, kjer filozofska kritika v družbi umanjka – kjer je preganjana in sankcionirana ali pač ni dovolj prepletena z ostalimi demokratičnimi družbenimi institucijami – je kakovost bivanja bistveno nižja kot tam, kjer je integralni del javnega življenja.³⁵ Natančen, stvarni in statistični prikaz nepogrešljive vloge filozofije v družbi pa zaenkrat še ostaja naloga za v bodoče.

Literatura:

- Apel, K. O. (1980) *Transformacija filozofije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Apel, K. O. (1989) »Wittgenstein i Heidegger – kritičko ponavljanje i nadopuna jednog poređenja, *Filozofska istraživanja*, 9/4, (str.) 1107–1132.
- Bernhardt, Thomas (2007) *Stari mojstri*. Ljubljana: Študentska založba.
- Bouveresse, J. (1995) *Wittgenstein Reads Freud*, Princeton University Press, Princeton.
- Collins, R. (2000) *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of intellectual Change* Cambridge Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Gadamer, H. G. (2001) *Resnica in metoda*. Ljubljana: Labirinti.
- Goodman, R. B. (2002) *Wittgenstein and William James*. Cambridge/VB. Cambridge University Press.
- Grušovnik, T. (2005a), »Wittgenstein in Ryle o filozofiji psihologije«, *Analiza*, 9/3. (str.) 94–120.
- Grušovnik, T. (2005b) »Hrošč v škatli«. V: *Filozofija na maturi*, št. 3-4. Ljubljana: Državni izpitni center.
- 134 Grušovnik, T. (2007) »Slike, skrivne kleti in poslednja sodba«. V: Wittgenstein, *Predavanja in pogovori*. (str.) 85–139. Ljubljana: Založba Nova revija.
- Heidegger, M. (1997) *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, M. & Fink, E. (1970), *Heraklit*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (2003) »Vprašanje po tehniki«. V: *Predavanja in sestavki*, (str.) 10–46. Ljubljana: Slovenska matica; ali: Isti (1967) »Vprašanje po tehniki«. V: *Izbrane razprave*, (str.) 322–362. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- James, W. (2002) *Pragmatizem*. Ljubljana: Krtina.
- Mall, R. A. (2000) *Intercultural philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham/Maryland/ZDA.
- Okereke, C. (2008) *Global Justice and Neoliberal Environmental Governance*, Routledge, London & New York.
- Posner, R. A. (2001) *Public Intellectuals: A Study of Decline*. Cambridge/MA: Harvard University Press.

35 Tukaj je potrebno opozoriti na bistveno razliko med družboslovno-humanističnimi 'javnimi intelektualci' in pa naravoslovno-tehniškimi, ki so ponavadi zgolj popularizatorji. Medtem ko javno mnenje ne vpliva na rezultat poizkusa v laboratoriju, družbeno-humanistična teorija nosi pomembno vlogo v funkcioniranju normalne demokratične družbe, nenazadnje v smislu preverjanja regularnega delovanja njenih institucij in informiranja javnosti. Zato moramo na humanistovo javno intelektualno udejstvovanje gledati kot na nujni del njegove službe, medtem ko to pri znanstveniku ni nujno, ali sploh, tako.

- Roncaglia, A. (2006) *The Wealth of Ideas: A History of Economic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2000) »Pragmatism«. V: *Penguin Dictionnary of Philosophy*, Penguin Books, London: 441.
- Rorty, R. (2002) »Heidegger, Kundera in Dickens«. V: *Izbrani spisi*. (str.) 110–127. Ljubljana: Labirinti.
- Rorty, R. (2005) »Wittgenstein, Heidegger in postvarjenje jezika«, *Phainomena*, 14/51–52, (str.) 211–229.
- Ryle, G. (1962) *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, New York.
- Siegfried, C. H. (1999) »Pragmatism«. V: *The Cambridge Dictionnary of Philosophy* (druga izdaja), (str.) 730–731. Canbridge: Cambridge University Press.
- Škof, L. (2002) »Rorty in pot ameriškega pragmatizma«. V: R. Rorty: *Izbrani spisi*, (str.) 181–203. Ljubljana: Labirinti.
- Wittgenstein, L. (1998) *Philosophische Untersuchungen* (dvojezična ang.-nem. izdaja). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1999) *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie II*. V: Wittgenstein, L.: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie (Werkausgabe Band 7)*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, L. (2005) *Kultura in vrednota*. Ljubljana: Študentska založba.

O RAZMERJU ČLOVEKA IN TEHNIKE ONKRAJ INSTRUMENTALNOSTI

V našem prispevku se želimo dotakniti vprašanja, ki sicer ob razširjeni recepciji Heideggra kot antitehničnega¹ misleca pogosto ostaja v ozadju, namreč vprašanja po možnosti novega, svobodnega razmerja med človekom in tehniko kot možnosti mišljenja. Pri tem mislimo predvsem na možnosti, ki jih odpira spis *Vprašanje po tehniki* s svojim premislekom omejitvev instrumentalnega pojmovanja tehnike, in na možnosti, ki jih odpira spis *Stavek o identiteti*. Pri tem tematiziramo zlasti Heideggrovo misel, ki tehniko postavlja v območje resnice, izhajajoč pri tem iz premisleka grške *techné*. Menimo, da Heidegger s tem izpostavi potezo v bistvu tehnike, ki v nasprotju z instrumentalnim pojmovanjem tehnike kot sredstva za smotre, odpira možnost plodne tematizacije razmerja med človekom in tehniko, medtem ko ga slednje zapira² v kokon podedovanih metafizičnih pojmov, ki so že v zadostni meri izkazali svojo nezadostnost. V tem smislu je instruktivna misel iz spisa *Vprašanje po tehniki*, da je ravno tehnika tista, ki nam omogoča na novo misliti bistvo [*Wesen*] – a v »v nekem drugem pomenu.« (Heidegger 2003b: 39), tj. ne več v pomenu kajstva [*essentia*].

1 Prim. Kawahara 1989: 47. Kawahara kritično meni, da je takšna recepcija Heideggra izraz nerazumevanja vloge, ki jo ima v Heideggrovem premisleku tehnike pot vpraševanja.

2 Tudi pojmovanje tehničnega znanja kot aplikativnega, torej derivativnega znanja je vezano na to pojmovanje.

V tem smislu se najprej posvetimo branju uvodnih misli Heideggrovega spisa *Vprašanje po tehniki*³ iz leta 1953 na ozadju spisa *O bistvu resnice*.⁴ Ta spis utre pot bitnozgodovinskemu mišljenju (Komel 2007: 29) in nekaterim smerem razmisleka vprašanja po resnici, ki prihajajo potem do izraza v kasnejših Heideggrovih tematizacijah vprašanja po tehniki.

I.

Pot premisleka tehnike, ki jo odpira spis *Vprašanje po tehniki*, se vprašanja resnice dotika zelo neposredno že z mislijo, da je potrebno skozi pravilno iskati resnično (Heidegger 2003b: 12), če se želimo pomakniti v bližino⁵ bistva tehnike. Bližina, ki je pri tem izpostavljena, je ključnega pomena za razumevanje razvitja vprašanja tehnike na ozadju vprašanja resnice, saj nam šele omogoči vprašanje po bistvu tehnike zastaviti na fenomenološki ravni,⁶ tj. odpreti se bistvu tehnike v smislu srečanja z bistvom tehnike. V tem smislu lahko tudi razumemo uvodno misel iz spisa *Vprašanje po tehniki*, po kateri to vprašanje že tudi pripravlja možnost svobodnega razmerja do bistva tehnike. Ta možnost se odpira iz samega vprašanja po tehniki, če le odpiranje razumemo v smislu spisa *O bistvu resnice* kot podajanje v odprto,⁷ ki ga je mišljenje na svojem začetku dojelo kot *aletheia* (Heidegger 1997c:16). Vprašanje po možnosti svobodnega razmerja do tehnike tako vodi spis v tem smislu, da ga hkrati že pripravlja kot pot mišljenja.

138

V naznačeni misli o pripravi zajeta odprtost tubiti za bistvo tehnike (Heidegger 2003b: 10) torej ni neka vrednostna opredelitev, temveč je – v dosledno verbalnem, nekajstvenem smislu razumevanja bistva kot bistvovanja – bistvena, saj se prav z njo odpira možnost izkušnje svobodnega razmerja do tehnike. Pri tem gre za predpredikativno razmerje in ne za razmerje predstavnega zagotavljanja objektivitete objekta s subjektiviteto subjekta, zato »... našega razmerja do bistva tehnike nikoli ne izkusimo, vse dokler tehnično samo predstavljamo in uporabljamo, se z njim pomirimo ali se ga izogibamo.« (Heidegger 2003b: 10)

3 Heidegger, Martin: *Predavanja in sestavki*. Slovenska matica, Ljubljana 2003.

4 Pri tem se opiramo na 8. dopolnjeno izdajo spisa, ki vsebuje tudi Heideggrove ročno zapisane opombe: Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 8., dopolnjena izdaja, Vittorio Klostermann, Frankfurt ob Majni 1997. Citate smo posebej prevedli po tej izdaji. Spis je izšel prvič leta 1943, a na osnovi – kasneje večkrat predelanega – predavanja, ki ga je imel Heidegger l. 1930. Slovenski prevod celotnega spisa je v: Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, prev. I. Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1966, str. 150–177.

5 Primerjaj tudi Heraklitov klic *anchibasie*, stopi v bližino.

6 Heidegger fenomen v *Biti in času* opredeli kot odlikovani način srečanja nečesa (1997b: 56).

7 Za obširnejšo tematizacijo vprašanja odprtega glej tudi Heideggrov spis *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1977: 1–74).

Ključni uvid, ki ga v zvezi z možnostjo predpredikativnega razmerja ponuja spis *O bistvu resnice*, se nanaša na odprtje resnice ne kot pravilnosti predstavljanja, temveč kot ek-sistentne prostosti oz. svobode. V tem spisu z analizo tradicionalnega pojma resnice, v kateri povzame vse ključne korake iz § 44 *Biti in časa*, Heidegger pokaže na nezadostnost tradicionalnega pojma resnice oz. bistva resnice.⁸ V sobesedilu naše obravnave je pomembna predvsem ugotovitev, da resnica ni pravilnost, temveč ek-sistentna prostost v smislu ek-sistentnosti kot izpostavljenosti v razkritost bivajočega. V tej smeri je možen razmislek o mestu svobodnega razmerja do tehnike, ki ga odpira *Vprašanje po tehniki*.

Ker je *aletheia*, neskrto, neko odprto, pomeni podati se v to odprto podati se v razkritost. Prostost oz. svoboda je v tem smislu »izpostavljenost v razkritost bivajočega«⁹ (Heidegger 1997c: 7). Prostost oz. svoboda kot bistvo resnice je svoboda razkrivajoče tu-bitu. Kot razkrivajoča človeka »poseduje« oz. »ima«, saj v tem razkrivanju, ne le ne gre za nek človekov voluntarizem, ki je sicer tako poudarjen v novem veku zlasti v zvezi s tehničnimi možnostmi obvladovanja sveta, pač pa ta na tej ravni niti možen ni, ker tako pojmovana prostost ni nikakršna lastnost, ki bi jo bilo moč posedovati in si jo na ta način podrejati:

»Človek ne ›poseduje‹ prostosti kot lastnosti, kvečjemu velja nasprotno: prostost, ek-sistentna, razkrivajoča tu-bitu poseduje človeka in to tako izvorno, da edino ona zagotavlja človeštvu vso zgodovino šele utemeljujoč in odlikujoč priteg k bivajočemu v celoti kot takemu.« (Heidegger 1997c: 18)

Polje svobode je v tem smislu še pred vsako subjektiviteto subjekta, ki zagotavlja objektiviteto objekta. V tem polju lahko začnemo misliti srečanje z bistvom tehnike v smislu svobodnega razmerja, o katerem piše Heidegger. Svoboda oziroma prostost kot resnica pri človeku kot tu-bitu pomeni torej, da je človek mišljen v samem razkrivanju in ne izven njega:

»Človek je po svoji temeljni bitni zmožnosti prebivalec te ›raze‹ razkritosti, odprtosti za odprto. Zato Heidegger opredeli bistvo človeka kot ›Da-sein‹, ›tu-bitu‹. Resnica (ne kot lastnost predstavljanja, ampak v smislu ek-sistentne prostosti) je temeljno dogajanje eksistentne človekove tu-bitu.« (Komel 2007: 35)

Srečanje z bistvom tehnike se potemtakem dogaja v polju resnice kot razkrivanja in le kot razkrivajoče srečanje je lahko svobodno razmerje. Razkrivanje bistveno

8 Tradicionalno dojetje bistva resnice pri tem zajema ujemanje (adekvacijo) sodbe ter njenega predmeta in sodbo obravnava kot izvorno mesto resnice.

9 »... die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden.«

opredeljuje srečanje¹⁰ s tehniko. V tem smislu Heidegger tehniko tudi misli iz *aletheie*, tj. kot način razkrivanja:

»Tehnika je način razkrivanja. Tehnika biva na tistem področju, kjer se godi razkrivanja in neskritost, kjer se godi *aletheia*, kjer se godi resnica.« (Heidegger 2003b: 19)

Ob upoštevanju tega, da je *techne* izvorno način *aletheuein*, torej način razkrivanja (2003b: 19)¹¹ postane postopno jasno, da tehnika ravno zato, ker je razkrivanje, nikoli ni zgolj človeško delo, tudi moderna tehnika ne. Zato je tehnično obvladovanje z vidika človeka lahko vedno le nedovršen projekt. Instrumentalno antropološko pojmovanje tehnike kot sredstva za (človekove) smotre vidika razkrivanja ne zmore zajeti, še manj pa zmore zajeti vidik zakrivanja v vsakem razkrivanju, torej bitnozgodovinski vidik tehnike.

Če se zdaj vrnemo k razliki med resnico kot pravilnostjo in resnico kot ek-sistenčno prostostjo, lahko ugotovimo, da so prvo karakterizirajo obvladovanje in obvladljivost, razpolaganje in razpoložljivost, v perspektivi kar razpoložljivost brez preostanka. Vendar nam, glede na življenskosvetno evidenco, tehnika pogosto, morda vse pogosteje, »uhaja iz rok«, vzemimo le podnebne spremembe. Če bi bil problem le v njenih učinkih, bi še vedno lahko pričakovali, da je odprta možnost nadaljnega razvoja tehničnih sredstev in njihove vse bolj smotrne rabe, ki bo to »uhajanje« odpravila. Napredek tehnike tudi je v tem, da take možnosti išče in pogosto jih tudi najde: tem možnostim se vse manj želimo odreči, saj ne kaže, da bi lahko težave sodobnega sveta rešili z manj tehnike, temveč kvečjemu z več. Vendar pa se kaže nek zaostanek mišljenja za razvojem tehničnih sredstev, spričo katerega se z učinki tega razvoja soočamo šele *post festum*. Tehničnega razvoja ne spremlja enak razvoj mišljenja, kar se pokaže, če se le vprašamo, koliko je prisotnega bistvenega mišljenja o razmerju med človekom in tehniko.

V tem smislu se torej tudi po poti soočanja z učinki tehničnega razvoja in ne le po poti bistvenega mišljenja, s katerim smo si odprli pot do razumevanja tehnike kot razkrivanja, postavlja pred nas vprašanje o zadostnosti instrumentalno-antropološke določitve bistva tehnike.¹² Ta predpostavlja neko pravilno pokritje predstavlajočega subjekta s predmetom svoje predstave, ki pa kot tako, kot smo

¹⁰ Glej tudi Komel 1999: 10.

¹¹ S tem v zvezi je pomembno že Heideggrovo zgodnje delo *Fenomenološke interpretacije k Aristotelu* (1996: 10–46). Zlasti pomembna je interpretacija 6. poglavja *Nikomahove etike*, v katerih obravnava t. i. dianoeične vrline in med njimi *techne* kot načine razkrivanja (*aletheuein*). *Techne* je s tem že postavljena v območje resnice.

¹² Dodajmo, da instrumentalno antropološka določitev tehnike sodi po von Herrmannu (1989: 29) k človeku kot *animal rationale* in ne k tu-bitu.

videli, še ne omogoča srečanja z bistvom tehnike. Če bi bistvo tehnike lahko pokrili na način pravilnosti tj., če bi bilo zgolj nekaj instrumentalnega, bi bilo tudi nekaj brez preostanka razpoložljivega. Kar za tehnično obvladovanje še ne bi bilo razpoložljivo, bi bilo tako kvečjemu zaradi nekega primanjkljaja znanja, ki pa bi ga lahko s časom odpravili. Na ta način lahko obravnavamo le ontično razsežnost tehnike, njena ontološka, bistvena razsežnost pa ostane zakrita in ravno zaradi tega zakritja se soočamo z »uhajanjem«. Bistvo tehnike ni »... nič tehničnega [...nichts Technisches]« (Heidegger 2003b: 10) in se v tem smislu odteguje, kar v nekem drugem smislu lahko razumemo kot uhajanje.

Instrumentalno-antropološka določitev bistva tehnike je vezana na tradicionalno pojmovanje kavzalnosti, ki se je v 20. stoletju izkazalo kot nezadostno ne le na področju kvante fizike, temveč tudi v mnogih drugih pogledih, npr. tehnološke produkcije in je v tem smislu vprašljiva že na svoji lastni ravni. Tako npr. Nielsen (2007: 104) v zvezi s Finkovim premislekom moderne produkcije izpostavi njeno samonanašalnost, ki se kaže npr. v tem, da se »*sklop sredstvo—smoter obrne: človek ne producira več zato, da bi živel, temveč živi, da bi produciral*«. V tem smislu gre produkciji »izključno za nadaljevanje samega sebe«. Smoter torej lahko služi sredstvom, produkcija določa namen produkcije. Razmerje med smotrom in sredstvom torej ni nezaobrnljivo in v tem smislu tudi za resnico kot pravilnost še posebej velja, da »*zgotj pravilno še ni resnično*« (Heidegger 2003b: 12).

141

Pravilnejše ravnanje v naznačenem smislu torej po sebi še ne odpravlja osnovnega vprašanja, pred katerega nas postavlja »uhajanje tehnike iz rok«. Morda ga le premešča na drugo raven. Zato smo spričo učinkov tehničnega razvoja postavljeni pred nova vprašanja. V tem smislu zato odprimo dva sklopa takih vprašanj.

V zvezi vzdržnim oz. trajnostnim razvojem se lahko vprašamo, v kateri smeri naj bi to vzdržnost mislili? Gre pri tem le in najprej za pravilnejšo rabo tehničnih sredstev, npr. v smislu manjšega izpusta toplogrednih plinov, večje energijske varčnosti itn. ali pa je potrebna tudi globlja sprememba našega odnosa do narave (pri čemer nam ravno Heideggrov premislek o razmerju med *physis* in *techne*, ki se ga bomo v nadaljevanju še dotaknili, lahko pomaga v bistvenem smislu)? Problem interpretacije Heidegggra na tej ravni lahko nastopi, če se razmerje med resnico kot pravilnostjo in resnico kot svobodo razume kot izključujoče razmerje v smislu, da je v imenu slednje potrebno opustiti prvo oz. se odvrniti od prve. Vendar ni nobenega resnega razloga, da bi Heideggrovo tematizacijo možnosti sproščene, svobodnega razmerja do tehnike razumeli v tem smislu. Razvitje vprašanja resnice in to je, kot smo že pokazali, zajeto v razvitju vprašanja tehnike, pokaže, da je resnica kot svoboda tista, ki resnico kot pravilnost omogoča. V tem smislu tudi pravilno rabo tehničnih omogoča neka predhodna sprostitvev

razmerja med človekom in tehniko. Pravilnejše rabe tehničnih sredstev brez te predhodne sprostitev razmerja ne moremo vzpostaviti v res zadovoljivi meri (ker nam mera pravzaprav uhaja) in tega problema npr. kompleksnejše modeliranje klimatskih razmer samo po sebi res še ne rešuje, vendar pa tudi odrekanje od takšnega modeliranja (in od načel vzdržnosti nasploh) samo po sebi še ne pomeni, da smo v kaj bolj sproščnem, bistvenem odnosu bodisi s tehniko bodisi z naravo in da smo kaj manjši zapadlosti v novoveško predstavo tehnične razpoložljivosti kot izračunljivosti. Nasprotno je morda bolj res, da smo namreč ravno z vzdržnostjo¹³ bliže temu, da najdemo mero, po kateri se lahko ravnamo v smislu pravilnosti. Predpredikativni odnos zadržanja [*Verhaltenheit*], kot ga tematizira *Spis o bistvu resnice* (Heidegger 1997c: 12), je namreč tisti, ki nas šele odpira za bivajoče kot bivajoče v njegovem lastnem načinu bivanja, ki ni več predmetnost predmeta oz. predstavljenost predstavljenega (v predikativnem smislu) in s tem tudi ni več razpoložljivost in izračunljivost. Z določeno vzdržnostjo kot zadržanostjo smo potem bližje priznavanju neoslabljene narave, *physis*, torej tistemu, kar v njej ni nikdar res razpoložljivo. Vzdržnosti in t. i. vzdržnemu razvoju se v tem smislu sploh ne moremo res odreči, če nam je kakorkoli mar za vznikanje tega globljega vidika narave.

142

Kot drugi primer vzemimo odprtokodno gibanje na področju programske opreme¹⁴ in spremembe, ki jih je to že vneslo¹⁵ in jih še vnaša v naše razumevanje razmerja med individualnim in skupnostnim v procesu oblikovanja tehničnih rešitev. Če za odprto kodo velja da »mnogi dopolnjujejo in preoblikujejo tisto, kar so s preoblikovanjem ustvarili drugi« (Lessig 2005: 59), ali gre pri tem le za pravilnejšo rabo tehničnih sredstev (kot da bi bila ta nekaj že danega) ali pa gre pri tem tudi za neko globljo osvoboditev mišljenja, ki s svojim zadržanjem do uveljavljenih obrazcev mišljenja tvega korak v odprto s tem in sprejema možnost, da tehnologija odpira povsem nove horizonte za način sodelovanja ljudi na področju znanja. Potem ne gre le za smotrnejšo rabo znanja in tehničnih sredstev, temveč in predvsem za neko globljo sprostitev, ki jo prinaša nov odnos vzajemnosti, ki vključuje tehnična sredstva, vendar ne ostaja le na ravni smoter – sredstva. Sprostitev ustvarjalnosti, ki nas odpira v tu in odpira svet, se kaže kot osvoboditev od dualističnih metafizičnih nastavkov, ki predstavljajo zaporo za individualizacijo odgovornosti. Prevzemanje odgovornosti v tem smislu seveda že predpostavlja, da je naš svet bistveno tehnično določen, toda ali ni razmislek, ki tehniko razu-

13 V tem smislu tudi dajemo prednost rabi termina vzdržni razvoj namesto trajnostni razvoj v zvezi z ekološko problematiko.

14 Glede tega glej odličen prikaz vprašanj, ki se v zvezi s širjenjem odprte kode odpirajo na pravnem področju v delu Lawrencea Lessiga *Svobodna kultura*, Krtina, Ljubljana 2005.

15 Vzemimo le primer daljnosežnosti odločitve za odprt status www protokola, brez katerega si le težko predstavljamo razširitev svetovnega spleta v njegovi današnji obliki.

me v območju resnice ravno razmislek, ki pravi, da je tehnika več kot le aplikacija, tj. da je tudi moderna tehnika lahko – čeprav o tem zaenkrat lahko govorimo bolj na načelni ravni – poietična v pravem pomenu te besede, da torej lahko odpira svet.

Čeprav v nekem smislu oblikovanje odprte kode nosi skupnostna etiko, pa je podlaga tej skupnostni etiki ves čas radikalna individualizacija, ki v vsakem trenutku omogoča individualno preoblikovanje kode. Podlaga skupnostni odgovornosti je torej ves čas radikalno individualna odgovornost. V današnjem času ni nikakor več samoumevno, da imamo področje, kjer individualna odgovornost lahko pride do izraza. Zato nas v nadaljevanju našega prispevka posebej zanima, kakšne poti se glede tematizacije individualne odgovornosti odpirajo iz razvitja vprašanja bližine bistvu tehnike.

II.

Obravnava svobodnega razmerja do tehnike dejansko ne more mimo vprašanja odgovornosti, saj je to vprašanje v več pogledih v njem že zajeto, čeprav ne povsem eksplicitno. V nekem smislu nas že samo odpiranje bistvu tehnike postavlja pred to vprašanje, ker lahko temu klicu po odpiranju odgovorimo – Heidegger (2003b: 10) rabi pri tem besedo *entsprechen* – le kot tu-bit in ne kot *animal rationale*. Obravnava tehnike kot nečesa nevtralnega (torej kot nečesa zgolj instrumentalnega), torej kot nečesa, kar ne zahteva od nas nobenega odgovora, predstavlja po Heideggru najbolj nesvobodno razmerje »izročeni tehniki« (2003b: ibid.).

Dodatno težavo pri obravnavi tega že tako težavnega vprašanja predstavlja tista kritika tehnike, ki sicer poskuša biti odgovorna, vendar leti le na ta ali oni ontični vidik tehnike in je v tem smislu sama del zakritja ontološkega vidika tehnike. Količina, tj. razširjenost take kritike tehnike, sama po sebi ne zagotavlja nobene kakovosti, prej nasprotno. Heidegger je to težavo izpostavil že v *Prispevkih k filozofiji* v zvezi z obravnavo narejanja [*Machenschaft*],¹⁶ s katero tematizira stisko zapuščenosti biti in v kateri v tistem času mislil bistvo moderne tehnike. Narejanje je »način bistvovanja biti [eine Art der Wesung des Seins]« (Heidegger 2003a:

16 V zvezi z besedo *Machenschaft* glej tudi pojasnilo v delu *Besinnung*: »Narejanje [*Machenschaft*] tu imenuje naredljivost [*Machbarkeit*] bivajočega, ki napravi vse in vse naredi do konca [ausmachende], na tak način, da šele v njej bivajočnost od biti [*Sein*] zapuščenega bivajočega (in utemeljitev njegove resnice) pride do dvoje določitve. (Naredljiv [*Machbar*] je tu mišljen kot 'wachbar' = wachsam (čuječen) in zato naredljivost v tem smislu, da je tak, da se da narediti [im Sinne von Machsamkeit]). Narejanje je sebezpripravljanje [das Sicheinrichten] na naredljivost vsega, in sicer tako, da je nezadržno brezpogojne izračunljivosti [unbedingten Verrechnung] vsega vnaprej pripravljeno [vorge richtet ist].« (Heidegger 1997a: 16)

126), kar pomeni, da pri narejanju ne gre za človeško delo. Pač pa gre za epohalno določitev načina dajanja biti, pri kateri je v ospredju naredljivost bivajočega, tj. bivajočega kot takega bivajočega, ki se da narediti. Narediti na način izračunljivosti. Narejanje se skriva toliko bolj, kolikor bolj je razširjeno:

»Zdi se, da je zakonitost – katere temelj še ni dognan – narejanja, da se, kolikor bolj je merodajno razširjeno – tako kot v srednjem in v novem veku – toliko bolj trdovratno in narejujoče se skriva kot tako, V srednjem veku za redom in analogijo bivajočega, v novem veku za predmetnostjo in objektiviteto kot temeljnima oblikama dejanskosti [*Wirklichkeit*] in s tem bivajočnosti [*Seindheit*].« (Heidegger 2003: 127)

V tem smislu je kritika tehnike zgrešena toliko bolj, kolikor bolj je usmerjena le na to ali ono tehnično napravo, na to ali ono tehnologijo oz. na njene učinke. Po tej poti ne moremo seči do bistva, do narejanja,¹⁷ oz. smo že, kot smo zapisali, sami del ontološkega zakritja. Eden od razlogov za to je tudi v tem, da si že na svoji lastni ravni ne more odpreti poti za tematizacijo vprašanja odgovornosti, če najprej ne tematizira novoveškega predstavnega načinu zagotavljanja objektivitete objekta s subjektiviteto subjekta (tj. predstavljajočega mišljenja). V tem smislu Heidegger v spisu *Stavek o identiteti* (2002: 29) izpostavi vprašljivost odgovornosti, tudi če je mišljena z vso potrebno resnostjo, ki si za svoj horizont vzame zgolj način (pravilnost ali nepravilnost, smotrnost ali nesmotrnost ...) ravnanja z nečim tehničnim, tj. – v času ko je bilo to delo napisano – s tehniko cepitve atomskih jeder in obvladovanja energij, ki se ob tem razcepu sproščajo:

»Kakor dolgo razmislek o svetu atomske dobe, ob vsej resnosti odgovornosti, seže le do tega in samo do tega, da si za cilj postavi miroljubno uporabo atomske energije, tako dolgo ostaja na pol poti. To polovičarstvo tehnični svet v njegovi metafizični vladavini še naprej in še le prav zavaruje.«

Danes bi se trditev lahko nanašala npr. na polovičarstvo vrste razprav na področju bioetike, ki si vprašanja razmerja med človekom in bitjo niti ne zastavijo. Tudi tu je resna odgovornost (ki se nanaša npr. na različne vidike pravnega varstva v zvezi z uporabo biotehnologij) povsem na mestu, vendar pa nas pri tem spremlja določeno nelagodje ob misli, da se vprašanje po človeškosti človeka le še bolj zakriva, če se pri tem ne izpostavi vprašanje sopripadnosti človeka in biti. Toda kako je s človekostjo človeka: kako se lahko odpremo vprašanju po človeškosti človeka, ne da bi pri tem zapadli v metafizični predstavn način in s tem v

17 Pri tem je potrebno upoštevati, da tako kot govorimo o odtegotvanju *biti* [*Seyn*], govorimo tudi o odtegotvanju narejanja [*Machenschaft*]:

»Narejanje samo in BIT [*Seyn*] sama, ker je narejanje bistvovanje BITI [*Seyn*], se odteguje.« (Heidegger 2003a: 128)

obravnavo človeka po njegovi *essentia*, kajstvu kot *animal rationale*? Pri poskusu razvitja na tega vprašanja nam je lahko v pomoč ravno tisti vidik Heideggrovega premisleka bistva tehnike v spisu *Vprašanje po tehniki*, ki to bistvo ne razume (več) kajstveno. Opredelitev bistva moderne tehnike kot po-stavja [*Ge-stell*] kot razkrivanja na način izzivanja¹⁸ v razpoložljivi sestoj [*Bestand*], ne opredeljuje tega bistva kot splošnega rodu vsega tehničnega (Heidegger 2003b: 38), zato tudi nobeno posamezno tehnično ne more biti primer po-stavja. Kako potem misliti to bistvo?

Heideggrov premislek bistva tematizira tiste možnosti, ki jih odpre verbalno razumevanje bistva inzpostavi, da nemški *Wesen* substantiv glagola *wesen* (in enako *währen*), ki pomeni tudi trajati, prebivati. V tem smislu ga lahko prevajamo tudi kot »bistvovati«. *Wesen* kot *währen*, »biti trajen«, odpira v tem smislu verbalno razumevanje bistva tehnike in premislek bistva tehnike Heideggro po tej poti pripelje do premisleka bistva kot bistvujočega. Tehnika v tem pogledu zaseda neko privilegirano mesto, saj je » ... tista, ki od nas zahteva misliti to, kar običajno razumemo z besedo ›bistvo‹ [*Wesen*] v nekem drugem pomenu.« (Heidegger 2003b: 39)

Nam torej, če to misel razvijemo še nekoliko naprej – ravno tehnika oziroma postavje ne omogočata razumeti tudi bistvo človeka v nekem drugem pomenu? V tej smeri kaže razumeti tematizacijo dogodja kot »enostavnega« v *Stavku o identiteti*. Človek in bit v tej enostavnosti namreč »dosežeta drug drugega v svojem bistvu in pridobita, kar je v njima bistvujoče, tako da izgubita določila, ki jima jih je posodila metafizika.« (Heidegger 2002: 26)¹⁹ Poudarek je torej na bistvujočem in v zvezi z usodnostjo postavlja se s tem odpirajo povsem nove možnosti razmisleka odnosa med človekom in tehniko. Odpira pa se tudi možnost takšnega tematiziranja odgovornosti, ki ne le ni ujeto v omejitve instrumentalno-antropološke določitve bistva tehnike kot sredstva za smotre, temveč seže že tudi dlje od odgovornosti, namreč do doseženja drug drugega v bistvujočem kot razkrivajoče zakrivajočem oz. zakrivajoče razkrivajočem:

»Vprašanje po tehniki je vprašanje po konstelaciji, v kateri se godita razkritje in skritje, v kateri se godi to bistvujoče resnice same.« (Heidegger 2003b: 43)

18 Postavje izziva v razpoložljivost in s tem izpodriva poietično razkrivanje, ki prisotnemu dopušča, da vznikne v kazanje na njemu lasten način. V tem je posebnost razkrivanja moderne tehnike.

19 »Das Ereignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliebt hat.«

Našo obravnavo vprašanja odgovornosti nadaljujmo pri vprašanju »rešilnega«. To morda najbolj neposredno kaže na prisotnost vprašanja odgovornosti v ozadju Heideggrovih tematizacij po-stavja.

Kot smo že nakazali, je tematizacija postavja hkrati že tudi tematizacija neke posebne ogroženosti, in sicer ogroženosti samega razkrivanja. V tem smislu spis *Vprašanje po tehniki* odpira miselno razločitve umetnosti in tehnike. Vendar mišljenju odpira tudi rešilno po-stavja:

»Prav v po-stavju, ki grozi, da bo človeka potegnilo v postavljanje na razpolago [*Bestellen*] kot dozdevno edini način razkrivanja ter človeka s tem peha v nevarnost, da bi žrtvoval svoje svobodno bistvo – prav tej skrajni nevarnosti prihaja na dan najpri-stnejša, neporušena pripadnost človeka v omenjeno dopuščanje [*das Gewährende*], če predpostavimo, da pričnemo v tem, kar je za nas, paziti na bistvo tehnike.« (*Heidegger 2003b: 42*)

Predpostavka tega »prijajanja na dan« je povezava med *währen* in *gewähren*, med trajanjem in dopuščanjem (trajanja), pri čemer traja, kar je dopuščeno (2003b: 41–42). Tudi po-stavje traja, vsako usojenje razkrivanja se godi iz dopuščanja, po katerem človek šele deleži na razkrivanju. Po-stavje z izzivanjem razpoložljivega človeka spravlja na pot razkrivanja. Še več, postavje se godi v bistvujočem, pusti »človeka trajati – doslej sicer brez vednosti, vendar v bodoče morda z večjo vednostjo – kot tistega, ki je potreben za varstvo bistvovanja resnice. Tako se kaže vzhajanje rešilnega.« (2003b: 43)

V tem smislu se je ponovno potrjuje, da je za razumevanje Heideggrove izpeljave bistven ravno pomik k verbalnemu razumevanju, ki tematizira trajanje (priso-tnega). Substantivi metafizike so v tem pogledu tako ovira kot možnost drugač-nega premisleka.

Vrnimo se k vprašanju pridobitve bistvujočega, ki se v *Stavku o identiteti* odpira z srečanjem človeka in biti v »enostavnem«, tj. v dogodju. Zapora te pridobitve se kaže v kajstvih kot splošnostih. Splošnost se ne odpira oz. ne more dogodevajoče odpreti kot »*singulare tantum*« (Heidegger 2002: 25).

Dogodje ne moremo obravnavati kot nekaj splošnega, ker se tisto, kar imenuje-mo dogodje dogodeva kot (neko) edino [*einzig*] in v tem smislu sploh *ni* neko števno. Tako kot ni neko večkratno, tudi ni neko enkratno, edinstveno. Težav-nost, v katero smo tu postavljeni, je težavnost prevladanja metafizičnega razu-mevanja same identitete, za katero Heidegger v *Stavku o identiteti* piše, da jo je potrebno razumeti drugače, iz same povezave v identiteti kot skupaj mišljenega

identičnega, »istega«, o katerem govori Parmenid. Bit je pri tem potrebno razumeti (2002: 15) kot lastnost tako pojmovane identitete za razliko od metafizičnega pojmovanja, po katerem je identiteta lastnost biti (identitetno pojmovanje biti). Toda, kar je res ključno za našo obravnavo, je vprašanje, kako se ta drugačen pogled kaže v razumevanju razmerja med človekom in tehniko. Sopripadnost človeka in biti tematizira Heidegger v močnem smislu: človek in bit sta drug drugemu dana v imetje [*übereignet*]. Njunjo sopripadnost [*Zusammengehören*] razume iz *gehören* torej iz prednosti pripadnosti pred skupaj [*Zusammen*], ki ga lahko razumemo preveč v smislu zveze, *connexio*, dveh sicer ločenih delov, npr. dialektično. V *Gehören* je poudarek na *hören*, slišati (skupaj), s čemer je izpostavljena kvaliteta zgoraj naznačene identitete, v kateri se najdeta skupaj tako bit kot človek. Kolikor samo vprašanje odgovornosti razumemo iz tako pojmovane identitete, odpremo možnost takšnega premisleka tehnike, ki se v odgovornosti srečuje s svojo najbolj samolastno možnostjo. Ta možnost ni več *animal rationale*,²⁰ ni več predstavní način metafizičnega mišljenja, pač pa je skok in spust v področje sopripadnosti biti in človeka. To področje je področje enostavnosti, kolikor v njem ne gre za nek *connexio*, ki bi ga bilo šele potrebno naknadno vzpostaviti. Kot smo že naznačili, pa je pri tem za samo razumevanje ključen prehod k verbalnemu razumevanju, ki odpira »bistvujoče«.

Če smo po eni strani izpostavili neštavnost dogajanja dogodja oz. nemožnost dogodja kot nečesa splošnega, kako je potem s tehniko? Ali ni – dodajmo – njena značilnost ravno replikabilnost kot uprimerljivost eidetičnega? Kakšne posledice ima to za razmerje med postavljen in dogodjem? Kako je potem z *Umschlag*, s »preobrnitvijo« postavlja v dogodje? Ali ni pri tem odločilna ravno trenutnost te zaobrnitve, ki se na da zvesti na nek kontinuum?

Morda kaže temo replikabilnosti, ki smo jo odprli, razumeti v drugi smeri kot temo nadomestljivosti, o kateri spregovori Heidegger v *Seminarju iz Le Thora* (2005: 368–367):

»Eden od bistvenih momentov načina biti sedanjega bivajočega (razpoložljivosti za načrtno usmerjeno potrošnjo) je nadomestljivost, dejstvo, da vsako bivajoče postaja bistveno nadomestljivo v igri, ki je postala splošna in v kateri je vse nadomestljivo z vsem. Biti je danes biti nadomestljiv.«

To pa je prav izguba človeškosti v vsesplošni nadomestljivosti, s tem pa tudi tista temeljna ogroženost razkrivanja v smislu katere je rešilno nezvedljivo na kontinuum nadomestljivosti, vpogled mišljenja (*er-eigenen* kot *er-äugen*, *erblicken*), ki

20 Torej resnica kot pravilnost.

je že tudi vskok v breztemeljno, pojmovano v razliki do metafizične biti kot temelja (Heidegger 2002: 20).

V zgoraj naznačenem smislu je torej potrebno v razmerju med človekom in bitjo iskati nastavke za tematizacijo vprašanja odgovornosti v sobesedilu razmerja med človekom in tehniko. Pri tem se ponovno pokaže, da ima pri tej tematizaciji odločilno vlogo premik iz pojmovanja resnice kot pravilnosti k resnici kot eksistentni svobodi in s tem iz svobode subjekta²¹ (kot pritike subjekta) v svobodo tu-bitu. V tem smislu se vračamo k tistemu mestu iz *Spisa o bistvu resnice* (1997b: 18), na katerem je svoboda (tu-bitu) tematizirana kot tista, ki »ima« človeka (in ne obratno), kolikor že sama tu-bit »ima« človeka. Možnost svobodnega razmerja do tehnike jemljemo v tem smislu kot možnost takšnega premisleka tehnike, ki ni že vnaprej protitehničen in še manj katastrofičen ali celo apokaliptičen, temveč tehniko obravnava z vidika njenih možnosti, ki pa so hkrati možnosti same tu-bitu. Problematična ni sama tehnika – bistvo tehnike ni nič tehničnega –, temveč tehnična interpretacija sveta, ne zgolj novoveški mehanicizem, temveč »tehnična« razlaga bivajočnosti (tj. biti bivajočega), tj. razlaga, ki jo določa *techne* in *eidos* oz. *idea* kot bit bivajočega (in torej izhaja iz eidetske določitve *ousie*). V tem smislu lahko Heidegger (v navezavi na obravnavo Hebla glej 2005: 340) govori širše (seveda v sobesedilu obravnave bitne zgodovine) o tehnično izgrajeni zgradbi sveta ter nujnostjo novega odnosa med človekom in tehniko kot odnosom med človekom in to tehnično izgrajeno zgradbo sveta [*dem technisch ausgebautem Weltgebäude*]. Ta novi odnos je po našem prepričanju moč najti le onkraj instrumentalnosti tehnike, ob upoštevanju, da je tehnika tako kot človek soudeležena v resnici kot razkrivanju.

148

²¹ Te Heideggrove opredelitve so težavne z vidika poskusov interpretacije njihovih posledic. Tako npr. Hans Jonas v svojem delu *Princip odgovornost* razvija razlikovanje med etičnimi držami – z vidika občutka odgovornosti – glede na njihov odnos do predmeta tega občutka. Pri tem razlikuje med etičnimi držami, ki se ravna po predmetu tega občutka, ali pa po samem subjektu. Jonasova obravnava sicer izhaja iz ugotovitve, da z vidika nekega objektivno dobrega potreben ne le um, temveč tudi občutek, sicer objektivno dobro ne more zavladati naši volji – afektom mora vladati nek afekt – zato v ospredje tematizacije postavlja »*Gefühl*«. Jonas Heideggrovo pozicijo umešča med etične drže, pri katerih se etično ne orientira po predmetu:

»Pri teh ne gre za 'kaj' delovanja, temveč za njegov 'kako'. Moderni ekstrem te etike subjektivne naravnosti je eksistencializem (prim. Nietzschejevo 'voljo do volje', Sartrovo 'avtentično odločitev', Heideggrovo 'samolastnost' [Eigentlichkeit] in odločenost [Entschlossenheit], itd.), pri katerih objekt v svetu že sam na sebi opremljen z zahtevo do nas, temveč mu pomen izbere naš strastni interes. Tu v največji meri vlada svoboda Sebstva.« (2003, 167)

Jonasova umestitev samolastnosti in odločenosti v horizont subjektivne naravnosti skupaj z eksistencializmom itd. je – in to je še najmanj, kar lahko rečemo – nenavadna, če vemo, da je ravno Heidegger vnet kritik eksistencializma kot subjektivizma, ki poleg tega še ohranja tradicionalno pojmovanje bistva kot kajstva. Po drugi strani pa Jonas s tem Heideggru le priznava etično razsežnost. Nenavadna umestitev Heideggrova slejkoprej kaže na vse težave, s katerimi se srečuje mišljenje pri opuščanju novoveškega predstavnega načina predmetnosti predmeta.

Dodaten poudarek na tehnični interpretaciji sveta je potrebno upoštevati, tu si dovolimo kratek ekskurz, ker Heidegger tudi sicer v svojih delih iz tridesetih let tematizira strojne analogije – torej v nekem zelo širokem smislu zakritje biti v novoveški metafiziki in v nekem ožjem smislu v novoveškem mehanicizmu – v zvezi z obravnavo bitne zgodovine in usodo *physis* oz. njeno transformacijo v *natura*. Heidegger (1997a: 174) tematizira namreč bistvo stroja kot tisto – pri tem se navezuje na izpeljavo novoveško določitve resnice kot gotovosti predstavljanja in izgotavljanja iz bistva tehnike – po katerem »narava postane šele zagotovljena in zato 'resnična' narava [gesicherte und d.h. 'wirkliche' Natur].« :

»Šele iz bistva tehnike kot po zahodni metafiziki utemeljene in z njeno zgodovino določeni temeljni obliki razvitja resnice kot zagotavljanja predmetnosti bivajočega lahko šele dojamemo bistvo 'stroja'.« (1997a: 178)²²

Vladavina pred-stave je vladavina popredmetenja bivajočega, ki se stopnjuje vse do njegove popolne nadomestljivosti, o kateri smo že spregovorili. Svoboda se razpira v odmiku od tega pred-stavnega načina, ki se gledano iz druge smeri razpira tudi v tisto enostavno. Vendar je ključna za razumevanje Heideggrove tematizacije prav nerazpoložljivost tako pojmovane svobode. Svobode nimamo, svoboda »ima« nas. Zagotovljena narava – oslabljeni *physis* – v tem smislu ni področje svobode, ravno kolikor je zagotovljen in s tem razpoložljiv kot naredljiv, kot področje vsakršne naredljivosti, ki se stopnjuje do vsakršne nadomestljivosti. Kolikor pa bit v smislu že naznačene sopripadnosti »... potrebuje, da bi se odprla, človeka kot tu svoje odprtosti« (Heidegger 2005: 370)²³, se odpira tudi področje nenadomestljivosti vsake posamezne odgovornosti, njena individualizacija onkraj instrumentalnosti tehnike.

149

Literatura:

- Heidegger, Martin (1977) *Holzwege*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
 (1990) *Identiteta in diferenca*. Prevedel Tine Hribar. Maribor: Založba Obzorja.
 (1996) »Fenomenološke interpretacije k Aristotelu«, *Phainomena*, VI/15-16, (str.) 10–46.
 (1997a) *Bessinung*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
 (1997b) *Bit in čas*. Prevedli Tine Hribar, Valentin Kalan, Dean Komel, Andrina Tonkli Komel, Aleš Košar in Ivan Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.
 (1997c) *Vom Wesen der Wahrheit* (8., dopolnjena izdaja). Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

22 »Aus dem Wesen der Technik als einer durch die abendländische Metaphysik gegründeten und durch ihre Geschichte bestimmten Grundform der Ausfaltung der Wahrheit als Sicherung der Gegenständlichkeit des Seienden wird erst das Wesen der 'Maschine' greifbar.«

23 »Das Sein aber braucht, um sich zu öffnen, den Menschen als das Da seiner Offenbarkeit.«

(2001) *Sein und Wahrheit*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

(2002) *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett-Cotta.

(2003a) *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

(2003b) *Predavanja in sestavki*. Prevedli Tine Hribar, Andrina Tonkli Komel, Aleš Košar in Ivan Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.

(2005) *Seminare*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1989) »Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont«. V: *Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Biemel, Walter in Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (ur.), (str.) 25–46. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

Jonas, Hans (2003) *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.

Kawahara, Eiho (1989) »Technik und Topologie des Seins im Denken Martin Heideggers«. V: *Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Biemel, Walter in Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (ur.), (str.) 47–66. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

Komel, Dean (1999) »Das Geheimnis des Begegnens«. V: *Annäherungen – Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*, Komel, Dean (ur.) Ljubljana: Založba Nova revija.

(2007) »Heideggrova opredelitev bistva resnice in spis Platonov nauk o resnici«. V: *Resnica in resničnost sodobnosti*, Komel, Dean (ur.), (str.) 29–49. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.

150

Lessig, Lawrence (2005) *Svobodna kultura*. Prevedla Polona Glavan. Ljubljana: Založba Krtina.

Nielsen, Catrin (2006) »O titaničnem. Vprašanje bistva »razbrzdane« tehnike«, *Phainomena*, XV/55-56, (str.) 101–133.

Andrej Božič

SÁMO-PREDSTAVLJANJE BITI

**Hermenevtična ontologija in vprašanje
umetnosti pri Hansu-Georgu Gadamerju**

Hans-Georg Gadamer v svojem najpomembnejšem delu *Resnica in metoda* izhaja, obravnavajoč hermenevtični fenomen, ki kot fenomen razumevanja in razlage najgloblje zadeva človekov položaj in samo-razumevanje v svetu, iz usodne zgodovinske odločitve, ki določa evropsko človeškost. Izhaja iz krize smisla v času, ko velja znanost za edino prinašalko in nosilko, varovalko resnice. Iz krizne situacije, v kateri se je znašlo človeštvo zaradi vseobsegajoče moči in oblasti znanosti. Izključujoča zahteva znanosti po resnici je povzročila najprej krizo v t. i. duho(slo)vnihi oziroma humanističnih znanostih, kolikor so se želele povsem prilagoditi znanstveniškemu idealu (induktivne) metode. Zasnovanje filozofske hermenevtike pri Gadamerju izrašča iz pri(po)znanja te notranje krize duhovnih in zgodovinskih znanosti in iz vpogleda v nemetodično naravo teh znanosti: »Ni posebne metode duhovnih znanosti« (Gadamer 2001: 20). Zanje je prej kot samo-utemeljevanje na metodičnem idealu objektivnih, eksaktnih znanosti odločilna tradicija humanizma in meščanske omike. Kljub temu celotno devetnajsto stoletje zaznamuje hotenje teh znanosti po prevzetju metod naravoslovja v poskusu legitimacije lastne objektivnosti. Ali se v situaciji dvoma v resnico znanosti dá poseči nazaj k spoznanju, ki se ga ne dá objektivirati in dokazati na način znanstvene tehnike? Kako naj se v tej situaciji utemeljijo duhovne znanosti, če nočejo ponovno pasti pod vpliv metodičnega ideala naravoslovja?

Gadamerjeva hermenevtika ni zasnutje posebne, nove, hermenevtične metode raziskovanja, temveč je odgovor na odprto vprašanje humanističnih ved v nape-
tosti njihove razpetosti med resnico in metodo, med odprtostjo za razumevanje
in znanstveno tehniko. Pri tem Gadamer umetnosti odmeri posebno in odliko-
vano mesto v okrožju duhovnih ved. Prav ob izkustvu umetnosti naj bi se jim
namreč ponujala samostojna zastavitev vprašanja o resnici in s tem tudi možni
izhod izpod prevlade objektivno-znanstvenega metodologizma, o čemer priča že
naslov prvega dela *Resnice in metode*: »Razkritje vprašanja o resnici ob izkustvu
umetnosti«. Vprašanju umetnosti, ki mu je posvečeno pričujoče razmišljanje, se
bom poskusil približati z vidika in iz obzorja Gadamerjevega razvitja hermenev-
tične ontologije. V okrožje vprašanj o izkustvu in resnici (v) umetnosti bom to-
rej poskusil vstopiti na način hermenevtičnega kroga delov in celote, kroga, ki ga
razpira *Resnica in metoda* sama iz sebe in pobližje, natančneje osvetljujejo drugi
Gadamerjevi spisi.

152

Bistvena zasluga, temeljna za-misel Gadamerjevega zasnovanja filozofske herme-
nevtike je izpostavitve zgodovinskosti in tradicijske posredovanosti razumevanja
s pomočjo pojma učinkovnozgodovinske zavesti. Zvesti o zgodovini učinkova-
nja razumevanja in zavesti o učinkovanju zgodovine na razumevanje in v njem.
Vendar ne gre le za zgodovinsko učinkovanje kakšnega umetniškega dela, ne gre
le za to, da ga ljudje v različnih časih različno, drugače razumejo, temveč gre
predvsem za to, da je vse naše razumevanje že posredovano z učinkovno zgo-
dovino, z zgodovino učinkovanj in vplivanj, z učinkovanjem in vplivanjem zgo-
dovine. Zaznamovano je z zgodovinsko situacijo in tradicijo, v katerih se, vrženi v
svet, vselej že z-najdemo in smo in iz katerih se vselej že, na tak ali drugačen na-
čin, (spo)razume(va)mo, ki torej so-določata horizont, možnosti našega razume-
vanja. Priznanje omejenosti in končnosti možnosti razumevanja zato in navseza-
dne pomeni priznanje lastne končnosti. Hermenevtična, učinkovnozgodovinska
zavest je vselej zavest o končnosti: ta zavest sama je njen temeljni konstituens.

Hermenevtično izkustvo, izkustvo, ki se ukvarja z izročilom, se po Gadamerju
izvršuje na način pogovora, dialektične igre vprašanj in odgovorov, in zato vse-
lej vsebuje, mora vsebovati aplikacijo, na-obrnitev [Anwendung] na lastno situ-
acijo razumevajočega. Aplikacija je integrativni element razumevanja, z njo in v
njej razumevanje in razlaga(nje), izvrševanje razumevanja, sovpadeta in se zlije-
ta v eno. Razumevanje vsega, kar nam predaja in daje tradicija, kar nam prinaša
in nam nosi, prenaša, se dogaja in godi kot medsebojno pretapljanje horizonta,
ki ga razpira izročeno sporočilo, denimo, preneseno besedilo, in horizonta inter-
preta. Kot stapljanje horizontov [Horizontverschmelzung]. Tisto, kar zmore iz-
vrševati stalno sintezo med horizontom preteklosti in horizontom sedanjosti, pa

je jezik/govorica¹ (prim. Gadamer 1998b: 59). Stapljanje horizontov je »samolastna storitev jezika« (Gadamer 2001: 310). Ob vodilu (vprašanja) jezika/govorice skuša zato Gadamer v sklepnem delu *Resnice in metode* izpeljati »ontološki obrat hermenevtike«. Obrat od hermenevtike kot zgolj »obče teorije razumevanja« k hermenevtični ontologiji. Obrat, ki ni prevrat, ampak ovedenje jezikovnega posredništva tradicije in izročila, jezikovne posredovanosti in posredljivosti vsakega izkustva. Jezikovnosti vsega (spo)razumevanja.

Jezik/govorica je po Gadamerju univerzalni medij, sredina – ne središče in ne le sredstvo –, v kateri se dogaja in izvršuje razumevanje, in zato predstavlja »univerzalni aspekt hermenevtike«. Je horizont hermenevtične ontologije.

Jezikovnost vsega razumevanja, ki utemeljuje univerzalnost hermenevtičnega izkustva, Gadamer izpelje iz izvorne jezikovnosti pogovora med ljudmi. Pogovora, »pri katerem pride na dan nekaj, kar imenujemo stvar sama« (Gadamer 1999č: 72). Toda to »prihajanje-na-dan« stvari same ni ločljivo od jezikovnega dogajanja, od pogovora samega. Ni tako, da bi najprej stvar sámo razumeli sámo v sebi in to razumevanje potem zajeli (še) v besede in pre-dali sogovorniku v razmislek, temveč se sporazumevanje v pogovoru sámo dogaja kot »prihajanje-v-jezik {Zur-Sprache-kommen; prihajanje-do-besede} stvari same« (Gadamer 2001: 310). Stvari same ni mogoče od-ločiti in raz-ločiti od jezika, od živega in živahnega dialoga, v katerem prihaja do besede. Ni ne moja ne tvoja: kot tisto, kar se razprostira sredi med ljudmi, kar je na sredi in »posredi« v pogovoru, je skupna stvar. In jezik je tisti, ki do-pusti, da se sama pri-kaže, prihaja in pride na dan. Jezik se razgrinja in razgrne kot sredina tega prikazovanja, po-sredovanja stvari same.

Pogovor, kolikor se usmerja na stvar sámo, zato vselej najprej predpostavlja skupni jezik pogovornih partnerjev. Še več: vtem ko se pogovor prepušča vodstvu stvari same, se (ji) pusti voditi, šele izoblikuje skupni jezik. V pogovoru, v govorjenju samem se izgrajuje in gradi jezik, primeren in ustrezajoč stvari sami. Jezik, ki v podrejanju sogovornikov skupni stvari presega in preseže njihovo lastno partikularnost, jih po-veže v novo, pravo skupnost: v tem preseganju in povezovanju je resnična presežnost in premožnost jezika. Jezik ni posest ne enega ne drugega partnerja v pogovoru. Kolikor sledi stvari sami, izida pogovora kot nenehnega preskušanja, igre vprašanj in odgovorov, ne moremo vnaprej napovedati, od nje samega je odvisno, kako se bo iztek: »O tem, kako drug z drugim stopimo v pogovor in kako nas potem pogovor nosi naprej, ne odloča posameznikova zadržana ali odprta volja, temveč zakon stvari, za katero v pogovoru gre, ki izvabi

¹ Besedi »jezik« in »govorica« – obe sta enako legitimni ustreznici za nemško »die Sprache« – večinoma pišem skupaj in v tem sledim prevodni rešitvi Toma Virka, prevajalca *Resnice in metode* (prim. njegovo opombo v: Gadamer 1997: 176–177).

govor (*Rede*) in odgovor (*Gegenrede*; tudi ugovor) in ju nazadnje med seboj uigra« (Gadamer 1999a: 51). V pogovoru se lahko nazadnje razvije kompromis, če so partnerji resnično pripravljeni nanj in skušajo upoštevati tudi tuje in nasprotno. Pristni pogovor zato vključuje, da se posvetimo sogovorniku in mu zares pustimo uveljavljati njegova stališča in gledišča, njegove poglede na stvar, čeprav se ti uveljavljajo zoper nas same. Vključuje, da mnenje drugega navežemo na svoje lastno menjenje in domnevanje. Šele to lahko povzroči strinjanje ali nestrinjanje o stvari. Govoriti drug z drugim in v pogovoru razumeti to, kar drugi pravi, pomeni: prisluhniti tistemu, kar nam je v jeziku/govorici do-povedano: srečevati in sporazumevati se v jeziku/govorici. Spo-razumevanje je jezikovni proces. Hermenevtični problem kot problem pravega sporazumetja o stvari se odvija s posredništvom jezika.

154

Hermenevtični položaj interpreta nasproti besedilu je povsem analogen situaciji sporazumevanja v pogovoru. Pravo hermenevtično zadržanje se usmerja na stvar *sámo*, njegov namen je razumeti besedilo v njegovi stvarni resnici, v tem, kar (nam) ono *sámo* govori. In kakor v pogovoru tudi tu velja, da stvari, ki jo besedilo upoveduje, od jezika, v katerem jo upoveduje, ni mogoče raz-ločiti. Toda besedilo *sámo*, stvar (besedila) sama, zajeta v pisavi, kot partner v pogovoru lahko pride do besede le prek drugega, prek interpreta. Nujna predpostavka razumevanja je zato interpretova udeleženosť pri stvarí sami, njegovo udeleževanje pri smislu besedila. To so-delovanje interpreta so-konstituira interpretacijo kot hermenevtični pogovor. Način poteka tega pogovora je dialektika vprašanja in odgovora kot izdelovanje in so-oblikovanje skupnega jezika v samem izvrševanju sporazumevanja z besedilom. V tem procesu prihaja do besede skupna stvar, ki povezuje, veže interpreta in besedilo. »Prihaja do besede« pomeni: se godi v jeziku/govorici. V jeziku, ki kot posrednik do-pušča prikazovanje stvari besedila same, a je obenem razlagalčev jezik. Vse razumevanje in razlaganje kot spuščanje v pogovor z besedilom poteka v mediju jezika: »Jezikovnost razumevanja je *konkreција učinkovnozgodovinske zavesti*« (Gadamer 2001: 317).

Pisava sicer raz-loči jezik/govorico od izvirnega izvrševanja govornjenja in (po)govora, je »samoodtujitev« (Gadamer 2001: 318) govora v znake in iz sebe zahteva ponovno pretvorbo znakov v govor(ico) in smisel. Toda s tem negativnim aspektom pisave je obenem dana možnost najlastnejše prisvojitve u-povedanega. Tisto, kar je fiksirano v pisavi, se dvigne nad vso naključnosť svojega izvora v sfero čiste idealnosťi smisla. In je lahko vsakič znova, mora vsakič znova biti obujeno in ponovljeno kot tako, na podlagi besedila samega. S pisavo in v njej pridobi lastno avtonomijo. Stvar besedila ni (več) ne stvar avtorja ne prvotnega naslovnika besedila: vsakdo, kdor zna brati in bere besedilo, ima delež pri njej. Zmožnosť jezika/govorice za pisavo, za literaturo, temelji v premožnosťi govor(jenj)a in jezika/

govorice za celovito zajetje in sporočanje smiselnega.² V razumevanju fiksiranih besedil se zato skriva sámolastna možnost razširitve lastnega horizonta. Branje besedila kot eminentno hermenevtična naloga, naloga nenehnega premagovanja odtujitve jezika/govorice v znake, nikoli ni, ne more biti zgolj obnavljanje avtorjevega mnenja ali razumevanja prvotnega bralca. Ni sklepanje o čem preteklem. Je – kot ponovitev istega, a ne enakega in zato vselej tudi drugega, drugačnega – udeleževanje pri pričujočem smislu, pri sporočilu, ki ga hrani besedilo za nas.

Nerazločljivo od poteka razlaganja, od razlage same, se razumevanje kot stapljanje horizontov in hermenevtični pogovor dogaja v mediju, s posredovanjem jezika/govorice. Razumeti besedilo pomeni poiskati, »iz-najti« jezik/govorico, odgovarjajočo besedilu samemu, stvári, ki jo izreka in upoveduje. Kot izvrševanje razumevanja samega, kot aplikacija je razlaga »*konkreција samega smisla*« (Gadamer 2001: 324) in ne proizvaja nobenega drugega smisla razen razumljenega in razloženega. »Obsojena« je na to, da sama povsem izgine za tistim, čemur razumevajoč in razlagajoč pušča spregovoriti: njeni lastni pojmi niso tematski kot taki. Razlaga je pravilna – paradoksalno – šele tedaj, ko zmore takó izginiti: njen lastni obstoj in legitimacija je v njenem izginevanju, izginotju in sám-odpravi. Toda izgine lahko samó takó, da se sama predstavi, zastavi *svojo* besedo za besede besedila. Zato ji bistveno pripada jezikovnost. Razlaga ni sredstvo, ki bi tako rekoč od zunaj vzpostavilo razumevanje, temveč je sama sestavni del vsebine razumljenega. Razumevanje zato svojo dovršitev in izpolnitev doseže šele v izrecnosti jezikovne razlage, ta je po Gadamerju oblika razlage nasploh (prim. Gadamer 2001: 325).³

Jezik/govorica kot sredina spo-razumevanja prepenja brezno med besedilom in interpretom in s tem spenja v eno takó hermenevtični predmet kot hermenevtično izvrševanje, določa takó predmet kot potek samega razumevanja. Je interpretiraneč in interpret obenem (prim. Heidegger 1995: 127 in Komel 2002: 16). Jezik/govorica nas je vselej že prehitel/a in prehiteva tudi vsako razmišljanje o njem/njej: ni stojišča zunaj jezika/govorice ali nad njim/njo. Kot tisto, kar je vselej onkraj nas, je jezik/govorica sled naše končnosti.

2 Kot poudari Gadamer že v prvem delu *Resnice in metode*, obmejuje najširši pojem literature »pisljivost {Schrifthaftigkeit} vsega jezikovnega« (Gadamer 2001: 141).

3 Kolikor se vsaka razlaga ujema s hermenevtično situacijo interpreta, kolikor je opredeljena z njegovim horizontom, to hkrati vključuje, da ne more biti pravilne razlage besedila same na sebi. Vsak interpret smisel besedila razume(va) drugače, izpostavi določene, zanj pomembne vidike besedila in druge pri tem potisne v ozadje: v vsaki razlagi je pre(o)svetlitev [Überhellung]. Vendar to razlaganja ne odvezuje od zahteve po pravilnosti, pri njej mora vztrajati vsaka interpretacija: besedilo sám kot tisto isto in ponovljivo, čeprav z vsako razlago razumljeno drugače, mora v njej, v njenem jeziku priti do besede.

Jezik/govorica kot »resnična sredina človekove biti« (Gadamer 1999a: 53) se v ogledalu hermenevtičnega izkustva kaže kot svetovni na-zor: pogled na svet [Weltansicht]. Jeziku bistveno pripada samopozaba, izginotje in sámó-skritje *za* tistim, kar je v njem in z njim u-povedano: »Ni le tako, da je svet svet le, kolikor pride v jezik, temveč je dejanski obstoj jezika le v tem, da se v njem predstavlja svet. Izvorna človeškost jezika torej obenem pomeni izvorno jezikovnost človekove biti-v-svetu« (Gadamer 2001: 359). Imeti svet vselej že pomeni imeti jezik, kajti svet sam nam je dan sámó v njem. Imeti svet pomeni biti v odnosu do sveta, to pa takó, da se dvignemo nad najbližje okolje, ki nas določa v tem, kar in kakor smo, ne da bi ga pri tem, seveda, (z)mogli popolnoma zapustiti. Človekova svoboda glede vsakokratnega okolja pomeni, da si stvari in reči, ki jih srečujemo v njem, lahko postavimo predse takšne, kakršne so: jih zajamemo v besede. Dvig k svetu je dvig k jeziku/govorici: ni osvoboditev *od* okolja, temveč – tako rekoč – šele prava sprostitev in svoboda *zanj*, *za* stvari v njem. Svoboda in distancirano zadržanje, ki ju podarja jezik/govorica. Kolikor jezik/govorica zmore zajeti stvari v tem, kar so, (vse) bivajoče v njegovi samostojni, takšni ali drugačni biti, kolikor zmore ujeti stanja stvari in jih predstaviti, jeziku/govorici pripada »posebna stvarskost {Sachlichkeit; stvarnost}« (Gadamer 2001: 361). Stvarskost, ki dopušča razkrivanje in razkritost stvari kot pripadajočih svetu, kot stvari svetá: jezik/govorica priklicuje in kliče stvari v svet. Stvarskost jezika/govorice sama iz sebe razpira, sprošča svet kot prostor in obzorje za prihod stvari.

156

Naslednja bistvena poteza jezika/govorice, ki jo izpostavi Gadamer, je »brezjaznost« (Gadamer 1999a: 50). Govoriti vselej pomeni govoriti nekemu (prim. Gadamer 1999b: 81). Jezik/govorica ni izključujoča posest Jaza, temveč se odpira v in za področje družbenega, skupnostnega, svojo pravo bit ima šele v pogovoru, v govorjenju in izvrševanju sporazumevanja: »Jezikovno sporazumevanje to, o čemer poteka, postavlja pred sporazumevajoče se, tako kot predmet spora, ki je na sredi med obema stranema. Svet je takšna skupna podlaga, na katero nihče ne stopa in jo vsakdo pripoznava; povezuje vse, ki govorijo med seboj. Vse oblike človeške življenjske skupnosti so oblike jezikovne skupnosti, še več: sestavljajo jezik. Kajti jezik/govorica je po svojem bistvu jezik/govorica pogovora. Svojo dejanskost oblikuje šele sam z izvrševanjem sporazumevanja. Zato ni zgolj sredstvo sporazumevanja« (Gadamer 2001: 362). Svet kot skupna podlaga zajema in zaobsega vse, o čemer se (lahko) sporazumevamo in kar (lahko) razumemo: je horizont, v katerem so nam dane (vse) stvari. Kot človeški – in to pomeni: jezikovni – svet je odprt, je zmožen nenehnega razširjanja in širitve, obogatitve z vedno novimi in novimi pogledi. Naš lastni jezikovni svet, jezik in tradicija, v katera smo se rodili in bili vzgojeni v njiju, ni omejitev in neodpravljliva pregrada. Kot horizont je odprt za razširitev naše »podobe« sveta, odprt za druge jezike, za druge tradicije. Jezik/govorica omogoča stapljanje in s tem širjenje horizontov:

odprtost jezika/govorice sama omogoča, da iz lastnega jezika »prestopimo«, vstopimo v drug jezikovni svet, pridobimo nov in drugačen, širši razgled in pogled na svet. Vsak tak pogled, vsak jezik se nanaša na celoto sveta. Vendar se nam ta celota daje zgolj v jezikovni »podobi«: različni jeziki so različni odtenki in »odsence« skupnega sveta, v katerem smo. V razlikovanjih, v nenehnem diferenciranju »pobliskava« svet kot vseobsegajoča in odprta celota, ki je kot take, v njeni celovitosti, zato tudi ne moremo nikoli docela izkusiti. Jezikovno, »/.../ komunikativno izkušani svet se nam kot odprta totaliteta nenehno predaja, *traditur*« (Gadamer 1999f: 29).

V jeziku/govorici se (nam) predstavlja svet. Ali drugače: jezik je pomenljivost in zgovornost, govorica sveta. Toda to ne pomeni, da je svet predmet jezika/govorice kakršni so predmeti modernih, »objektivnih« znanosti, temveč je vse, kar je sploh lahko nagovorjeno kot bivajoče – in s tem tudi predmeti znanosti –, »/.../ prej vedno že zajeto v svet(ov)nem horizontu {Welthorizont} jezika. Jezikovnost človeškega izkustva sveta kot taka ne meri na popredmetenje sveta« (Gadamer 2001: 365). Kolikor izvrševanje učinkovnozgodovinske zavesti, razlaganje, zaznamuje in nosi jezikovnost, je ta načelno enaka jezikovnosti našega izkustva sveta: »In enako kot 'svet' v tem izkustvu ni *popredmeten*, tudi učinkovna zgodovina ni *predmet* hermenevtične zavesti« (Gadamer 2001: 370). Ni in ne more biti predmet, ker ne moremo izstopiti iz nje in se dvigniti nad njo: kakor jezik/govorica sam/a nas je učinkovna zgodovina vselej že prehitela: zavest o pogojenosti z njo, učinkovnozgodovinska zavest, pogojenosti same in predsodkov, posredovanih z njo, ne more odpraviti.

Jezik/govorica je tisto nosilno našega od-nosa do sveta. Vse, vsako izkustvo, se dogaja iz sredine jezika/govorice, ki ima po Gadamerju spekulativno strukturo. Vsaka izjava ali beseda izraža in raste iz sredine jezika/govorice in se nanaša na celoto, iz katere prihaja: ta jo edina naredi za besedo. V njej se zrcali – in na to zrcaljenje meri beseda »spekulativno« –, odzvanja in pozvanja celota jezika/govorice in se prikazuje celota pogleda na svet. Motivirana z vprašanjem, kot odgovor nanj, beseda v dogajanje svojega končnega trenutka vnaša neskončnost in celovitost, celoto smisla in kot taka pusti so-slišati neizrečeno. Zato lahko resnico vsake izjave presodimo zgolj takó, da so-mislimo (tudi) predpostavke, ki jih izrecno ne izreka in izjavlja, so-mislimo tisto, kar je *pred* in *za* njo in s tem v ozir kot obzorje celote smisla vzamemo celotni kontekst izjave. Zgolj takó, da se razumevajoč in razlagajoč jo spustimo v pogovor z njo (prim. Gadamer 1998b: 56; Komel 2002: 15).

Hermenevtično izkustvo kot izkustvo, zaznamovano s končnostjo in zgodovinskostjo človeka, se izvršuje na način jezika/govorice, poteka kot pogovor med

interpretom in izročilom. Pogovor, ki predpostavlja najprej medsebojno so-pripadnost obeh. Pogovor med interpretom in izročilom kot dialektična igra vprašanj in odgovorov je prihajanje-v-jezik/govorico tega, kar je v izročilu povedano, iz-rečeno in sporočeno. To prihajanje-v-jezik/govorico kot prihajanje-do-besede izročila samega opredeljuje hermenevitično izkustvo kot resnično dogajanje, kot »/.../ delovanje stvari same, delovanje, ki je v nasprotju z metodiko moderne znanosti utrpevanje, razumevanje, ki je dogajanje« (Gadamer 2001: 377). Kot dialektično dogajanje iz sredine jezika/govorice je razumevanje in razlaganje spekulativno gibanje. Je igra neskončnega zrcaljenja, pri-sevanja in od-sevanja celote smisla v jeziku/govorici. Kakor vsaka beseda tudi razlaga, vtem ko sama sebe odpravlja, da bi besedi izročila pustila do besede, v jezik/govorico privaja celoto smisla, ki jo nagovarja iz izročila, neskončnosti smisla omogoči, da se v njej zrcali v končni obliki. Kakor vsaka, čeprav najbolj vsakdanja beseda, kakor vsaka izjava, tudi pesniška »izjava«, razlaga za-drži in ob-drži, drži v enotnosti smisla takó končnost izrečenega kot neskončnost neizrečenega in s tem, ko razgrinja implikacije in konotacije besedila, celoto njegove resnice privaja v jezik/govorico. In tudi njo motivira vprašanje, vprašanje, ki ga zastavlja besedilo in zahteva interpreta kot odgovarjajočega in odgovornega, zahteva interpreta kot odgovor: »Razlaga se torej dogaja le zato, ker tako zahteva besedilo, in le tako, kot to zahteva. Na videz tetični začetek razlage je v resnici odgovor, in tako kot vsak odgovor je tudi smisel razlage določen s postavljenim vprašanjem. *Dialektika vprašanja in odgovora je s tem vedno že prehitela dialektiko razlaganja. Ona opredeljuje razumevanje kot dogajanje*« (Gadamer 2001: 382). Dogajanje, ki lahko v razlagi doseže zgolj relativno dovršitev, ki se v resnici nikoli ne more skleniti, ker je vsaka pri-svojitev istega izročila zgodovinsko druga in drugačna. Končno dogajanje kot dogajanje naše končnosti in zgodovinskosti.

158

Gibanje razlage kot prihajanje-v-jezik/govorico celote smisla, kot dogajanje in delovanje stvari same iz spekulativne sredine jezika/govorice, po Gadamerju izkazuje in kaže na univerzalno ontološko strukturo vsega, na kar se razumevanje sploh lahko nanaša: »*Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica*« (Gadamer 2001: 384). Ta temeljni, Gadamerjevo hermenevitično ontologijo utemeljujoči stavek pomeni, da lahko vsak pojav – umetnino, zgodovino ali naravo – razumemo le na način in s posredništvom jezika/govorice in zato naš odnos do vsega bivajočega določa kot interpretacijo, nenehno razlaganje. Vse, kar je in kar lahko razumemo, ima enak spekulativni ustroj kakor jezik/govorica: je in se obenem iz sebe predstavlja, predaja v razumevanje in je zato dostopno razlagi. Je in je obenem že drugo samega sebe in s tem drugačno. In kakor tisto, kar prihaja do besede v jeziku/govorici, ni razločljivo od jezika/govorice same, tudi tisto, kar je, ni razločljivo od tega, kako in kot kaj se predstavlja: k biti sami bistveno spada predstavitev. Bit »je« samo-predstavljanje (v) razumevanju: prehaja in se daje

v razumevanje, kakor v jezik/govorico s poimenovanjem prihajajo stvari same.⁴ Kolikor se v jeziku/govorici zrcali celota človekovega odnosa do sveta, do celote biti, in je njegov odnos do sveta vselej jezikovni odnos, se pravi: odnos razumevanja, je jezik/govorica univerzalni model in horizont razumevanja biti. Zato hermenevtika po Gadamerju ni le metodološka osnova humanističnih znanosti, temveč »univerzalni aspekt filozofije«.

Razumevanje vsakega izročila, ki se dopolni šele v jezikovnem postopku razlage, ima po Gadamerju naravo dogodka in je kot pristno izkustvo so-udeleženo pri neposrednosti dogajanja resnice. Je srečevanje s tistim, kar se uveljavlja kot resnica, ga nagovarja in sili k spraševanju in odgovarjanju. Srečevanje v jeziku/govorici, je, kot zaupljivi in zaupni pogovor med interpretom in besedilom, srečevanje v odprtem prostoru igre jezika/govorice, tako rekoč: na igrišču jezika/govorice. Razumevanje je (kot) igra z besedami, jezikovna igra, v kateri resnica ni že vnaprej priigrana in zagotovljena. Igra ni v tem, da bi se razumevajoči igrivo zadrževal, temveč je prej igra z njim, igra, ki se je spustila nadenj, ga vpotegnila in po-vzela vase, ga nagovorila k proti-igri in so-igri. K zbrani, pozorni igri. Resnica sama je odpiranje igre vprašanj in odgovorov, resnica, kot je sólo-gotovost znanstvenih metod ne more zagotoviti. Je odprto vprašanje, ki zahteva odgovor: resnica je odpiranje pogovora. Resnica je odprtost sama.

Odprtost resnice kot »prostor odprtega srečevanja« (Komel 1999: 213) na odli-
kovan način ustvarja umetniško delo. Umetnina kot igra, praznik/slavje in kot
simbol.

Osnovno gibalno in vzgib Gadamerjevih razmišljanj o umetnosti je spoznanje o njeni dogodkovni naravi. Spoznanje, ki pomeni prehod od izkustva umetnine kot doživljaja/doživetja v zavesti k izkustvu umetnine kot dogodka v svetu, kot umetniškega dogodka (prim. Komel 2001: 96). Ta prehod je Gadamer sam označil kot prehod od estetskega razločevanja⁵ k estetskemu nerazločevanju in v resni-

4 Dean Komel v spisu »Tradicija in ideološkost humanistike«, kjer obravnava prav Gadamerjevo hermenevtiko in njeno recepcijo v svetu in pri nas, takole primerja Heideggerjevo »epohalno zgodovino biti« in Gadamerjevo misel: »/.../ medtem ko Heidegger poudarja zasepridržanost biti, njeno odevanje v molk, pa Gadamer misli *bit na prehodu*« (Komel 2004: 76).

5 V prvih poglavjih *Resnice in metode* Gadamer sledi zgodovinskemu razvoju pojmov omika, takt, *sensus communis* – skup(nost)ni čut –, razsodna moč in okus, ki je nazadnje pripeljal do utemeljitve estetike v subjektiviteti pri Kantu. Ti pojmi izvorno označujejo različne samostojne spoznavne zmožnosti, vključujejo zahtevo po resnici in aplikaciji na lastno situacijo, so navezani na sfero morale. Kant je s svojim transcendentnim spraševanjem o pogojih možnosti spoznanja zahtevo po resnici omejil na naravoslovje in pojem estetske sodbe okusa na fenomen sodbe o lepem in vzvišenem. Merilo presojanja lepega v naravi in umetnosti leži za Kanta v subjektiviteti: načelo smotrnosti za občutje svobode v sproščeni igri naših spoznavnih možnosti: razuma in domišljije [oz. upodobitvene moči; *Einbildungskraft*]. Čeprav je Kant prednost dajal

ci pomeni preseženje estetike, preseganje zgolj estetsko-estetizirajočega zadržanja do umetnosti. Preseganje kot razvezava in stopitev estetike v hermenevtiko.⁶

Umetnina je dogodek, ki – kakor vsako izročilo – v sebi nosi zahtevo resnice. Izkustvo umetnine ne ukinja navezave na pomenskost v absolutni punktualnosti in diskontinuiteti estetskega doživljanja, posredovano je marveč s človekovo zahtevo po enotnosti in kontinuiteti samo-razumevanja. Po kontinuiteti naše tuiti. Pristno izkustvo umetnosti izkušajočega ne pusti nespremenjenega, pač pa spreminja njegovo samo-razumevanje v svetu in je samo del dogajanja umetnine. Umetnina je zato eminentno hermenevtični fenomen: v in ob izkustvu umetnine in se učimo razumevati sami sebe in svet, v katerem smo (prim. Gadamer 1999f: 25). Zato je potrebno premisliti, *kako*, na kakšen način razumevanje samo spada k umetniškemu delu. To vprašanje se dá osvetliti le iz načina biti umetnine.

Eksplikacije ontološkega ustroja umetnine se Gadamer v prvem delu *Resnice in metode* loti ob vodilu pojmov igre in praznika/slavja.⁷ V knjigi *Aktualnost lepega*

naravno lepemu, je zgodovinsko najbolj učinkoval njegov nauk o geniju. Ko je umetnosti odrekel zahtevo po resnici, je Kant hkrati utemeljil absolutno avtonomijo estetskega. Z estetiko genija v ospredje stopi stališče umetnosti: stališče estetske zavesti in estetskega doživetja/doživljanja. Estetika postane filozofija umetnosti. Estetska zavest je zasnovana na nasprotju med dejanskostjo in estetskim videzom. Umetnina je sicer samostojen, a navidezen svet, svet lepega videza, ki z dejanskostjo nima nič opraviti in je od nje popolnoma odtujen. Stališče estetskega razločevanja – ločitve umetnine in umetnika iz pripadnosti svetu – svojo polnost doseže pri Heglu in njegovem nauku o preteklostnem značaju umetnosti.

6 Ob koncu obravnave umetnosti v prvem delu *Resnice in metode* Gadamer zapiše: »Estetika mora poiti v hermenevtiki« (Gadamer 2001: 142). Premagovanje, »prevladanje« estetike je zaznamovalo že Heideggerjevo misel o umetnosti. Prav njegova zastavitev vprašanja predstavlja bistveno spodbudo za Gadamerjev lastni zasutek.

7 S fenomenom igre v njegovih različnih oblikah in uobličjenih so se ukvarjali predvsem Johan Huizinga, Roger Caillois in Eugen Fink. V knjigi *Homo ludens*, na katero se Gadamer izrecno sklicuje, skuša Huizinga pokazati na izvor in poreklo kulture kot take v igri. Igra kot smiselno funkcijo kulture v njenih osnovnih značilnostih opredeli takole: »Igra je prostovoljna dejavnost ali delovanje, ki se odvija znotraj določenih časovnih ali prostorskih mej, po prostovoljno sprejetih, a brez izjeme veljavnih pravilih, katerega cilj je v njem samem, spremlja pa ga občutje napetosti in radosti in zavest, da je 'nekaj drugega' kot 'običajno življenje'« (Huizinga 1992: 31). Roger Caillois v delu *Igre in ljudje* izhaja iz kritične osvetlitve te Huizingove »definicije« igre, jo formalizira in igro klasificira v več razredov; med njimi sta pomembna predvsem *paidia* kot razbrzdana in *ludus* kot urejena igra: opisovala naj bi temeljno družbeno dihotomijo med pred-civilizacijskim in civiliziranim: med primitivnimi »družbami nereda« in modernimi »družbami s knjigovodstvom« (prim. Caillois 1965: 118 isl.). Na tej progresivni dihotomiji utemeljuje Caillois svojo »igrivo« sociologijo, sociologijo z izhodiščem v igri. Eugen Fink v knjigi *Igra kot simbol sveta* z lucidnimi interpretacijami Heraklitovih fragmentov, na Heideggerjevi in Nietzschejevi sledi, obravnava »starodavni« filozofski problem: vprašanje o principu individuacije. S pojmom igre kot neres(nič)ne resničnosti, kot *quasi*-resničnosti, skuša zajeti odnos pocelotenja in uposamljenja, razlike in so-pripadnosti sveta in človeka. Sveta kot celote in človeka kot njegovega dela. V ekstatični naravi človekove igre je njen svet(ov)ni pomen: z igro in v njej človek dosega svet. Igra ga jemlje iz njegove (vsakdanje) zaprtosti v svet, iz njegove znotrajsvetnosti, in ga postavlja pred svet kot tak,

(*Die Aktualität des Schönen*) ta razmišljanja povzame in obenem razširi z izpostavitvijo simbolnega (v) umetnosti.

Izhajajoč iz uvida, da fenomena igre ne moremo zadovoljivo opredeliti, če ga skušamo zajeti iz igrivega zadržanja in subjektivne drže igralca, želi Gadamer določiti lastno bistvo igre, neodvisno od zavesti teh, ki jo igrajo. Najpomembnejša značilnost in odlikovalna lastnost igre je lahkotno in razbremenjujoče gibanje sem in tja. Gibanje, ki nima cilja in smotra zunaj sebe, ampak se nenehno obnavlja v vztrajnem ponavljanju. Zato igra ni nikdar končana, je le (začasno) prekinjena. Primat igre pred zavestjo igralca, ki vstopa vanjo, da bi se ji popolnoma predal, se v njej izgubil, določa medialni smisel igranja. Smisel igranja kot posredovanja, kot sprejetja in po-vzetja igralca v igro. Pravi subjekt igre je igra sama: prek igralcev se igra le prikaže. Igra je v svoji igranosti. Je samó, če in ko se jo (za)igra. Med seboj se igre razlikujejo glede na svojega duha, ki temelji na tem, da igralno gibanje sem ter tja urejajo v vsaki igri drugače določena pravila. Ta tvorijo bistvo posamezne igre in notranje, iz sebe začrtujejo in izmerjajo prostor odigravanja igre. Zato človekova igra zahteva svoje igrišče.

Igranje je vselej igranje nečesa: igra igralcu zastavlja nalogo, ki jo mora izpolniti. Razbremenitev, ki jo prinaša igranje, je prav v uspešnosti izpolnitve in razrešitve zastavljene naloge. Svoboda igranja takó nujno vključuje modifikacijo običajnega obnašanja in vedénja iz vsakdanjega življenja. Šele ta sprememba smotrov vsakdanjika omogoča igrivo zadržanje, v katerem odseva bistvo igre. To zadržanje ne more biti nekakšno igračkanje, ki bi igro jemalo preveč zlahka in neresno, saj bi jo to (po)kvarilo in onemogočilo. Bistvo igrivega zadržanja je prej popolno predajanje igri. Je zbrana, pozorna igrivost: »uigravanje« v igrišče igre. Dopuščanje igri, da prevzame igralca.

Igra kot svobodno gibanje sem in tja, ki iz sebe proizvaja svoj lastni prostor, svoje lastno igrišče, je le v igranju in odigravanju. Vzrok in cilj dosega iz gibanja in v gibanju samem. To pa je že po Aristotelu – nanj se Gadamer v tem pogledu sklicuje – univerzalni vidik biti narave, (vsega) živega kot takega. »Kar je živo, ima v sebi samem vzgib gibanja, je sámogibanje. Igra se kaže zdaj kot sámogibanje, ki v svojem gibanju ne stremi k smotrom in ciljem, temveč h gibanju kot gibanju,

pred svet kot vseobsegajočo celoto. Igra človeka vrača (k) svetu. Igra je človekova ekstaza nasproti svetu in je hkrati odsev sveta nazaj v bivajoče, ki je odprto za svet. Kot proti-igra in pri-enačenje delov in celote je igra kozmična simbolična enačba. Simbol sveta, v katerem fragmentarnost človekovega življenja zasije, dopolnjena s celoto. Igra je čista izpolnitev. Je pocelotenje. Doseganje tistega, kar človeku sicer ostaja nedosegljivo. Je – kakor je Fink naslovil enega svojih esejev o igri – oaza sreče. Čeprav je Finkova knjiga pri Gadamerju naletela na mlačen, zadržan in dvomeč odmev, se je s svojim pojmovanjem simbola zelo približal njegovim razmislekom.

ki pomenja, tako rekoč, fenomen presežka, sámopredstavljanja žive biti« (Gadamer 1998a: 30). Igranje je vselej predstavljanje. Sámopredstavljanje, ki je elementarni presežni značaj živosti kot take. Človekova igra je zaznamovana z nesmotrno umnostjo, ki si v igri zastavlja smotre, kot da bi bili resnični smotri. Toda v igralnem zadržanju je, kljub njegovi nesmotrnosti, menjen in mišljen sámopostavljeni predpis gibanja sam. Je mišljena igra sama in kot taka. Je mišljena njena identiteta kot taka. V igri se predstavlja z določenimi pravili urejeno gibanje sámopredstavljanja. »Igra je torej konec koncev sámopredstavljanje igralnega gibanja« (Gadamer 1998a: 31). Sámopredstavljanje je način biti igre. Le zato lahko človekova igra lastno nalogo in izpolnitev najde v predstavljanju samem: postane predstava, gledališka igra.

Določitev igre kot sámopredstavljanja pomeni najprej: igra terja in zahteva soigro. Tudi gledalcevo. Kajti sleherno predstavljanje je predstavljanje za nekoga. V umetnosti je mišljena ta možnost kot taka. Vključenost gledalca v igro umetnosti, ki določa igro kot po-sredniški proces, kot proces posredovanja, nikakor ni zgolj naključen moment, izpolnjen ali ne. Odprtost h gledalcu je marveč sestavni del zaprtega in zamejenega prostora, igrišča igre same. Svet igre je sicer posebni svet, ločen od sveta vsakdanjosti, vendar je ta svet odprt proti sprejemniku, gledalcu in ga lahko vsakokrat znova vpotegne vase. Na drugi strani gledalec odgovarja igri in nanjo s svojo sprejemljivostjo in odprtostjo. Odprtost igre navznoter in k sprejemniku zahteva njegovo lastno odprtost navzven: odprtost za odprtost. Sicer izzvani igra v praznem prostoru. Se odigra v praznini. V gluhi tišini.⁸

162

Gledališka igra je celota iz igralcev in gledalcev. Igra v gledališki igri doživi popoln preobrat, ki pravzaprav odpravlja razliko med gledalcem in igralcem. Za oba se namreč postavlja ista zahteva: naperjenost na sámopredstavljanje v njeni smiselni vsebini, namenjeni razumevanju. Od obeh ta zahteva pričakuje zbrano, v igro ubrano sodelovanje kot so-igro. Ta pre-obrat, v katerem igra doseže svojo pravo dovršitev in postane umetnost, Gadamer poimenuje »preobrazba v upodobo {das Gebilde; tvorbo}« (Gadamer 2001: 100). Igra šele s tem obratom prejme svojo idealnost in utrjenost in se pokaže kot raz-ločena od predstavljalčevega delovanja igralcev, v čistem pojavu tega, kar igrajo. Šele tako je lahko razumljena in mišljena kot ona sama. Kot taka je načelno ponovljiva in s tem trajna. To seveda ne pomeni, da ni neodvisna od predstavljanja igralcev, saj kot taka obstaja šele po njem in z njim, vendar se v predstavljanju igralcev igra sama predstavlja in s tem izkazuje svojo lastno in absolutno avtonomijo. Sama igra je takšna preobrazba, da se

8 Odprtost umetnine, ki zahteva sprejemnikovo lastno odprtost, je Dean Komel v spisu »Tradicija in ideološkost humanistike« opisal z lepo metaforo: »Zrenje, ki ga uprizarja in ponazarja umetniško delo, obzorje, ki zori v njem, je možno še najbolje zajeti s tistim, kar označuje latinska *templum*. Ta se odpre, le če sami odprto stopamo vanj« (Komel 2004: 77).

zdi, kot da je kontinuiteta tega, ki igra, popolnoma prekinjena. Kot da igralcev ni več in *je* samó to, kar igrajo. Hkrati s tem tudi ni več sprejemnikovega lastnega sveta. »Ígra (se) gotovo igrá v drugem, v sebi zaprtem svetu. Toda kolikor je upodoba {tvorba}, ima svojo mero nekako sama v sebi in se ne meri ob ničemer, kar je zunaj nje« (Gadamer 2001: 101).

Preobrazba v upodoba ustanavlja identiteto umetnine. Kolikor se v delu kot upodobi tisto, kar je predstavljeno, zastavlja sprejemniku kot naloga za razumevanje, je ta identiteta hermenevtična identiteta. Identiteta, ki ne izključuje difference. »Določitev dela kot točke identitete prepozna(va)nja, razumevanja, nadalje vključuje, da je takšna identiteta speta z variacijo in diferenco. Vsako delo pušča vsakomur, ki ga sprejema, tako rekoč določen prostor [igrišče; einen Spielraum], ki ga mora izpolniti« (Gadamer 1998a: 34). V nalogi izpolnitve prostega prostora umetniškega dela, vsebovani v njem samem, je smisel gledalčeve so-igre. Je osmišljenost sprejemnika kot soigralca. Biti so-igralec v igri zato pomeni: »biti-so-delujoč« (Gadamer 1998a: 35). Pomeni: odgovarjati na nagovor umetnine. Na nagovor igre, ki se igra, uprizarja za sprejemajočega. Ki se predstavlja zanj. Kljub razdalji nasproti-postavljenosti, gledalec sam sodi poleg, v igro. Izvedba glasbenega ali gledališkega dela ni nič naključnega in naknadnega. Spada k biti umetnine same. Od tod izhaja pomembna posledica: umetnine ni mogoče ločiti od vseh kontingentnih pogojev, pod katerimi se predstavlja. Razumevanje umetnine je zaznamovano s hermenevtično, zgodovinsko situacijo sprejemnika ali interpreta. To pa hkrati pomeni: umetniško delo sámó spada v svet, kateremu se predstavlja. Med umetnino in svetom ni prepada absolutne in nevprašljive raz-ločenosti. Med njima ni nepremostljivega brezna. Umetnina je marveč, čeprav ločena od svojega sveta, sama vselej nek odgovor na vprašanja sveta in jo je takó in kot táko, kot odgovor, tudi potrebno razumeti.

Igra je upodoba in upodoba je igra. Delo šele v svoji igranosti postane delo. Postane upodoba. Takó vstopa v bivanje. To vstopanje-v-bivanje umetnine same je bitni proces predstavitve. Kljub svoji odvisnosti od igranosti je igra smiselna celota. In kljub tej svoji idealni enotnosti upodoba šele prek vsakokratne igranosti doseže svojo po(po)lno bit. Obe strani si notranje sopripadata. Zato nasproti estetskemu razločevanju, ki je konstitutiven za estetsko zavest in razločuje med delom samim na eni strani in snovjo ter njegovo izvedbo na drugi, Gadamer postavlja estetsko nerazločevanje, ki ne ločuje dela od njegove predstavitve. Kajti šele s posredovanjem predstavitve je umetnina (v svoji resnici) zares *tu*, sploh šele *je*.

Posredovanje predstavitve, predstavitveno posredovanje je proces razumevanja umetnine. Proces, ki predstavev sámó določa kot razlago in interpretacijo ume-

tnine. Kajti razumevanje umetnine se v svoji polnosti »utelesi« šele v vsakokratni predstavitvi. Tudi v (izkustvu) umetnosti se izkazuje in kaže sprepletenost razumevanja in razlaganja. Izvedbe, denimo, dramskih del se sicer vselej razlikujejo druga od druge in s tem uresničujejo različne možnosti interpretacije dela, toda posredovanje predstavitve je – kot pri vsaki razlagi – (vsaj) po svoji ideji totalno, kolikor želi čimbolj zvesto predstaviti delo samo. Odtod izvira (težko določljivo in fluidno) merilo prav(ilm)e predstavitve, merilo, ki velja za sleherno razlago. Načeloma želi biti vsaka predstavitev prav(ilm)a, idealna, in tako povsem prepustiti svoje mesto predstavljenemu delu samemu. Totalno posredovanje pomeni prav to, da se posredujoče *kot* posredujoče odpravi. Prav(ilm)a interpretacija umetnine je tista, ki se je *kot* interpretacije ne zavedamo, ker izgine *za* delom samim. In tudi tu velja, da se mora interpretacija sama predstaviti: igra (v) umetnosti se, tako rekoč, pri-kaže zgolj *na* igralcu, *v* njegovem igranju, njegovi so-igri z igro samo.⁹

Če je umetnina v svojih različnih predstavitvah vsakič drugače razumljena in so te različne predstavitve notranje možnosti njene razlage in spreminjajoči se vidiki nje same, kaj tedaj zagotavlja njeno identiteto in onemogoča, da bi se sama razpršila? Kljub množstvu povsem različnih interpretacij ostaja umetniško delo samo tisto isto, kar se predstavlja. Vsi njegovi vidiki so z njim sočasni. Kakšne narave je ta sočasnost [Gleichzeitigkeit]? Vprašanje po sočasnosti sprašuje po časovnosti »estetskega« in zato zastavlja nalogo temporalne interpretacije umetniškega dela.

164

Vračajoč se k upodobi kot smiselni celoti, vsaka predstavitev enako-izvorno »ponavlja« umetnino samo. Njena narava je ponovitev istega. Istega, ki v predstavitvi sami, z interpretacijo, postaja (tudi) drugo in drugačno. Podobno velja za (periodične) praznike. V vsakoletnem vračanju praznika je utemeljeno posebno časovno izkustvo: obhajanje. Časovnosti obhajanja praznika se ne dá določiti, izhajajoč iz običajnega izkustva sukcesije časa kot praznega sosledja »zdaj«-ev. Praznik namreč je le, kolikor se ga praznuje in slavi, in v svojem vračanju se vsakokrat spreminja. Še več: svojo bit ima le v nenehnem postajanju in vračanju, zato je v svojem bistvu vedno drug(ačen). Praznik je bivajoče, ki je le, kolikor je vselej drugo in drugačno. Kljub temu praznik ni zgolj poljubne in subjektivne narave, odvisne le od praznujočih ljudi. Podobno velja za gledališko igro. Bit gledalca je določena z njegovo 'bitjo-poleg', ki ni gola so-navzočnost z nečim drugim, kar je poleg gledalca tudi tu. 'Biti-poleg' pomeni pristno soudeležnost. Deleženje na stvári sami. Kot subjektivna zmožnost zadržanja ima ta 'biti-poleg' kot 'so-delujoč-bití' naravo izsebstva, popolne pozornosti do stvarí. Biti-poleg pomeni biti

9 S tem se ujema, da je estetsko razločevanje med delom in predstavitvijo možno predvsem na način kritike, kadar je posredovanje moteno. Možnost razločevanja vselej obstaja, a je glede na izvorno izkustvo umetnosti nekaj sekundarnega.

popolnoma pri stvári. Celó več: pomeni dopustiti, da nas stvar sama zajame. Izsebstvo 'biti-poleg' kot popolna prepustitev igri (v) umetnosti ima naravo ekstatične samopozabe.

Biti umetnine pripada sočasnost, ki sestavlja bistvo biti-poleg. Sočasnost kot časovnost »estetskega« meri na to, da tisto, kar se predstavlja, v svoji predstavitvi doseže polno sedanost/navzočnost. »Sočasnost torej ni način danosti v zavesti, temveč naloga za zavest in storitev, ki se od nje zahteva. Je v tem, da se do reči vedemo tako, da postane 'sočasna', to pa pomeni, da je vse posredovanje odpravljeno v totalni sedanosti/navzočnosti« (Gadamer 2001: 113). Umetnina od gledalca zahteva totalno posredovanje (v) sočasnosti. Vstop v lastni čas in odprti prostor igre. Zahteva integracijo izkustva v mislečem in razumevajočem posredovanju z gledalčevo ali interpretovo lastno situacijo. Zahteva aplikacijo, na-obrnitev nase.

Gledalec ob izkustvu umetnosti občuti popolno izvzetost umetnine iz kontinuiranega razvoja sveta in hkrati s tem njen povsem zaprti, samostojni krog smisla. Zato je napoten na absolutno distanco, ki preprečuje vsakršno praktično in smotrnostno udeležnost. Ta estetska razdalja kot oddaljitev, odstop od zamreženosti in zaprtosti v vsakdanjost, kot korak nazaj, šele omogoča gledanje in pristno soudeležnost. A prav od predstavljenega, v čemer se kot gledalec v ekstatični samopozabi izgublja, mu je naložena zahteva po kontinuiteti smisla. Umetnina nagovarja sprejemnika in nanj, v svoji raz-ločenosti od njega, naslavlja vprašanje in zahteva odgovor nanj. V nagovoru umetnine vsebovana zahteva po odgovoru je zahteva po resnici, ki jo nasproti gledalcu uveljavlja umetnina. Ta resnica je resnica njegovega lastnega sveta. Tisto, kar se v umetniškem delu predstavlja, je resnica. Umetnost je prostor razkrivanja resnice. Resnice, ki sta ji zavezana tako gledalec kot ustvarjalec umetnine. V kateri si stopata naproti, v kateri se srečujeta in srečata. Umetnina je odprti prostor prostega in sproščenega srečevanja v resnici kot odprtosti sami.

Odigravanje igre je nenehno poseganje v čas. V njem se izpolnjuje produktivna večpomenskost igre (v) umetnosti: vedno znova postaja dogodek. Odvisnost umetniškega dela od njegove predstavitve ne pomeni pomanjkanja samostojne smiselne določenosti, pač pa spada k njegovemu bistvu. Je del dogajanja njegovega smisla. Ali z drugimi besedami, ki po-menijo isto: kot igra in upodoba umetnina ni raz-ločljiva od podob, v katerih se za različne čase, za različne interprete kaže in predstavlja. Ni raz-ločljiva od lastne zgodovine učinkovanja: proces predstavitve je njeno učinkovanje v zgodovini. Umetnina je êno s svojo učinkovno zgodovino (prim. Gadamer 2001: 386).

Predstavitev, posredovanje (v) sočasnosti, določa umetniško delo kot dogodek v svetu. Kot praznik in slavje, ki povsem izpolni čas sprejemajočega. V katerem je polnost in izpolnjenost časa. Je čas, ne(iz)merljiv z uro. Nerazpoložljivi, nedisponibilni čas. Samolastni – právi – čas. Čas mujenja in zadrževanja pri tistem, po čemer smo nagovorjeni v jeziku/govorici umetnine. »Bistvo izkustva časa umetnosti je, da se učimo muditi [weilen]« (Gadamer 1998a: 60).

V fenomenu praznika oziroma slavja ne smemo spregledati in prezreti še ene, zanj konstitutivne značilnosti in lastnosti. V obhajanju praznika/slavja prihaja na dan skupnost ljudi. V njem je medsebojna povezanost občestva. Je občestvenost in skupnostnost kot taka. Praznik/slavje je sámo-predstavljanje skupnosti. »Praznik/slavje je skupnost in je predstavitev skupnosti same v njeni dovršeni obliki« (Gadamer 1998a 52). Praznovanje in slavljenje je obhajanje kot mujenje in zadrževanje pri skupni stvari in v njej. Kot vdor v vsakdanjost praznik/slavje ni zgolj dan brez dela, dan, ko ni treba v službo. Ni dan brezdelja. To je le negativni vidik praznika/slavja. Kot izjema, kot izjemni dan je marveč praznik/slavje dan, ki nas jemlje iz vsakdanjega stremljenja in zasledovanja ciljev. A ne vodi v prazno. V nasprotju s »sivim« vsakdanjikom, z delavnikom, ki nas prej ločuje in trga drug od drugega, je obhajanje praznika zbiranje kot svečana zbranost in tiha ubranost v tistem skupnem, vse-povezujočem. Praznujoč in slaveč smo v skupnem drug pri drugem in ne zgolj drug ob drugem. Povezani v skupnost. Praznik/slavje je vez skupnosti. Kot vez skupnosti je praznik/slavje predstavitev vse-zavezujoče resnice, v kateri in iz katere se vsi razumejo. Udeležba v skupnem, v enotujóči resnici, hkrati zaznamuje solidarnost sprejemanja umetnine. Je tisto, kar odlikuje estetsko nerazločevanje. Umetnina je praznik/slavje: predstavitev skupnosti v njeni resnici.¹⁰

166

10 Tu se zastavi vprašanje moderne (v) umetnosti. Ali se v njej še predstavlja skupnost? Gadamer kot vprašljivost in vprašanje, ki notranje vzgibava in giblje dogajanje moderne, razpozna razpad in zaton »izobrazbene družbe [der Bildungsgesellschaft] in njene estetske kulture« (Gadamer 1988: 1229). Propad meščanske religije omike v industrijskem svetu zastavi umetnosti njeno nalogo. Tisto, kar se je s tem razpadom izgubilo, je prav samoumevnost in sámo-razumljivost krščansko-humanistične tradicije. Dogajanje moderne umetnosti je potreba in prizadevanje, da bi izgubljeno znova in na novo pridobili. Je iskanje izgubljene, vse-združujoče resnice, iskanje skupnega in samorazumljivega. Iskanje nove zbranosti v občestvo. In če véliko umetnost preteklosti opredeljuje samoumevno izhajanje iz skupne stvari, tedaj vsa iskanja modernega umetnika nosi zavest, da mora uspeti nova zbranost v resničnem, ki druží in združuje. Njegovo iskanje je iskanje možne nove skupnosti. Novega občestva. Je oblikovanje občestva skoz umetniško ustvarjanje. Umetnik si sam gradi in izgraja svoje občestvo. Vezljivost v skupnost je po Gadamerju tudi odlikovana lastnost lepega: »Tudi za nas je še prepričljiva določitev 'lepega', da temelji na priznanju in pritrjevanju vseh. Odtod tudi za naše najbolj naravno občutje k pojmu 'lepega' spada, da se ne dá vprašati, zakaj ugaja. Brez vsakršnega smotrnostnega odnosa, brez vsakršne pričakovane koristi se lépo izpolnjuje v neke vrste sámodoločitvi in iz njega veje radost sámodstavljanja« (Gadamer 1998a: 18).

Kot dogodek v svetu, kot predstavitev resnice sveta je umetniško delo »svetotvorno« (Komel 2001: 96). Je odpiranje sveta v njegovi resnici. V njem vz-sije in za-sije resnica sveta. Umetnina je do-goditev in zgodba, godba resnice. In kot slavje/praznik do-pušča, da jo, izpolnjeni z njo, obhajamo. Toda: kako se ta dogodevna resnica (v) umetnosti sama uskladi v sklad in skladje, v skladbo umetnine? Kako se odprtost resnice same »zapre« v trdno, utrjeno upodobu/tvorbo? In kaj pomeni: izkusiti jo? Ne spregovarja v jeziku/govoricu umetnosti in še posebej v moderni umetnosti neka »nedoločnost napotovanja [die Unbestimmtheit des Verweisens]« (Gadamer 1998a: 41)? Napotenost v nedoločeno? Je prav v nedoločnosti napotovanja kot napotenosti v nedoločeno pomen in ves smisel umetnine? Vprašanje, kakor je zastavljeno, sprašuje po pomenskosti in pomenljivosti umetnine, po strukturi in strukturiranosti pomena v umetnini. Po pomenu in smislu resnice (v) umetnosti. Obravnave tega vprašanja se Gadamer ob vodilu pojma simbol loti v drugem razdelku spisa o aktualnosti lepega.

Simbol je najprej in predvsem starogrški tērmin. Pomeni črepinjo pomnjenja in spomina. V znamenje gostoljubnosti je gostitelj po običaju razlomil kos črepinje na dva dela, dve polovici. En del je obdržal sam, drugega pa dal gostu (t. i. *tesse-
ra hospitalis*), da bi, po preteku časov, imetnik ene izmed polovic drugemu lahko dokazal, kako ima prav on manjkajoči del. Dokaz je, da polovici sestavljata celoto. Kot znamenje in razpoznavni znak, znak ponovnega prepozna(va)nja, ima simbol značaj napotovanja na celoto. Je napotilo. Funkcija napotovanja in napotila je kazanje na nekaj drugega od sebe. Kazanje čez sebe. Toda tega kazanja ne smemo razumeti kot kazanja na tisto, kar človek lahko dobi in izkusi na neposreden način. To bi bila in je alegorija. Z njo je neposredno povedano in povezano tisto drugo, kar je v njej mišljeno, to pa takó, da bi to drugo tudi sámo lahko bilo neposredno povedano, brez posrednika. Med tistim, kar je povedano v alegoriji, in tistim, kar je v njej mišljeno, ni nikakršne dvoumnosti ali razdalje, čeprav je res, da morata biti zveza in povezava med njima vnaprej poznani. Sta sami posredovani s tradicijo »opomenjanja« alegorij. Alegorija je enoznačna, eno-pomenska. »V nasprotju s tem simbol, izkustvo simboličnega, pomenja, da se tisto posamično, posebno predstavlja kot drobec biti, ki ga njemu ustrezajoče obljublja za dopolnitev k celostnosti [celosti, zacelitvi; zum Heilen] in celoti, ali tudi, da je tisto, kar dopolnjuje k celoti, vselej iskani drugi drobec k fragmentarnosti našega življenja. Ta 'pomen' umetnosti se mi ne zdi, tako kot pomen umetnosti v poznomeščanski religiji omike, navezan na posebne družbene pogoje, temveč je izkustvo lepega, še posebej lepega v smislu umetnosti, zarotitev možnega celega reda, kjerkoli naj bi že bil« (Gadamer 1998a: 42–43). V tej nedoločeni obljubi, v tem »kjkolkoli-naj-bi-že-bil« možnega celega reda, spregovarja večpomenskost in mnogopomenskost umetnin. Je večsmiselnost umetnosti. Je njena pomenljivost za nas. Mnoštvo in množenje, razprševanje pomenov v izkustvu umetnosti.

V umetnosti nas iz te množinskosti in množine pomenov, ki ustvarja njeno pomenljivost, vselej nagovarja »isto sporočilo celostnosti« [die gleiche Botschaft des Heilen; ista poslanica zacelitve, celosti]« (Gadamer 1998a: 43). Sporočilo celostnosti je zato sporočilo možne sreče (prim. Trawny 1997).

Sporočilo in poslanica o srečni celostnosti pomenita: v izkustvu in igri umetnosti se razjasnjujeta celota in totaliteta izkustvenega in izkusljivega sveta, celota »človekovega bitnega položaja v svetu [Seinsstellung des Menschen in der Welt]« (Gadamer 1998a: 43). Toda umetniško delo samo govori kot delo in ne kot posrednik poslanic. Ni iz-postava kakega veleposlaništva v tuji deželi. Nedoločeno pričakovanje smisla, pomenljivost umetnine, nikdar ne more doseči po(po)lne izpolnitve. Smiselne vsebine umetnine se ne dá popolnoma povzeti v pojme in s tem povzdigniti in odpraviti v absolutnem samo-(o)vedenju. Umetnina se izmika (pojmovni) prilastitvi in prisvojitvi. Sama marveč terja določeno razlastitev kot sprostitev in sproščenost za njen nagovor. Za njen govor, govorigo/jezik. Taka razlastitev ni opustitev samega sebe, pač pa – kot sprostitev od lastnih predsodkov v predajanju umetniškemu delu – predpostavlja priznanje omejenosti spoznav(va)nja smisla. Gadamer zato poudarja, »/.../ da simbolno, in še posebej simbolično (v) umetnosti, sloni na nerazrešljivi protiigri napotovanja in skrivanja. Delo umetnosti v svoji nenadomestljivosti ni goli nosilec smisla – kakor da bi smisel lahko bil zadan tudi drugim nosilcem. Smisel umetniškega dela marveč sloni na tem, da je tu« (Gadamer 1998a: 44). Faktičnost biti-tu umetnine, ki izpolnjuje njeno smiselnost in osmišljenost, je preobrazba kot pre-skok v upodobo/tvorbo. V njej doseže umetnina svojo samo-stojnost. Oprta sama nase je ločena takó od ustvarjajočega umetnika kot od sprejemajočega. S preobrazbo v upodobo se umetnina iz-kaže v svoji edinstvenosti in nenadomestljivosti. Je za vselej tu, med nami. Preprosti *factum est* je za vedno vpisan vanjo. Je izkaz njegovega porekla.

Kar se skoz umetnost in v umetniškem delu dopolnjuje in dogaja, ni zgolj golo razkritje in razodevanje smisla. »Prej bi bilo potrebno reči, da je skritje [rešitev; die Bergung] smisla v stalnost, tako, da ne premine in ponikne, ampak je utrjen in zavarovan [varen; geborgen] v skladju upodobe [tvorbe]« (Gadamer 1998a: 45). Resnica (v) umetnosti je odprtost, odprtje in odpiranje v hkratnosti razkrivanja in zakritosti. Je resnica kot ne-skritost. Kot razkrivanje in razkritje, ki prekriva, krije svoj izvor v skritosti in prikritosti; ki temelji v skrivanju. V sebe-skrivajoči skritosti kot skrivnosti. Resnica, zavarovana in varna v skladnosti umetniškega dela, je resnica kot neskrita skrivnost in skrivnostno pre-skri-

tje.¹¹ Resnica, ki čistost po(po)lne integracije smisla postavlja v njene meje. Kajti: skrivnostna skritost je tudi del človekove končnosti. V njej je nemožnost doseganja po(po)lne resnice, nemožnost resnice kot Resnice. Vsakokrat omogočena po skritosti kot drhtečem srcu resnice, ne-skritost v sebi ohranja svoje poreklo v skrivnosti. Medsebojno so-pripadanje neskritosti in skritosti v odprtosti resnice za izkustvo umetnosti pomeni, da je v umetniškem delu vsebovano več kot zgolj na nek nedoločen način dosegljivi pomen. Ta »več« je prav to, da umetnina sploh je. Je »dejstvo« ustvarjenosti dela, »dejstvo« in spodbuda, da to delo *je*. »Kar se dogaja skoz posebnost, v kateri nam vsako umetnostno izkustvo stopa naproti, je nek sunek, presunjenje [ein Stoß, ein Umgestoßen-Werden]« (Gadamer 1998a: 45). Ta sunek, to presunjenje sólo nas vedno znova vrača k umetnini. Spletanja in pletiva igre (v) umetnosti, ki »se kaže v nastajanje sveta« (Komel 2004: 77), ki odpira svet v njegovi odprti resnici, sprošča odprti, prosti prostor sveta, zato nikoli ne moremo docela razplesti. Lahko se mu zgolj pre-damo v mujenju ob in pri umetnini.

Gadamer ob tem pojem simbolnega razširja in dopolnjuje s cerkvenopravnim in državnopravnim pojmom reprezentacije. »Simbolično ne napoteva le na pomen, temveč mu pusti biti pričujoč [sedanji/navzoč; gegenwärtig]: reprezentira pomen.« (Gadamer 1998a: 46) Izvorno reprezentacija pomeni prav to: (do)pustiti biti pričujoč. V taki dopustitvi tisto re-representirano sólo prihaja do svoje predstavitve. Je sólo znova, ponovno tu. V *Resnici in metodi* Gadamer zato reprezentacijo določi kot »u-predstavitev {Zur-Darstellung-Kommen}« (Gadamer 2001: 129). Simbol kot reprezentacija je prihajanje do predstavitve in vanjo. Umetniško delo ne vsebuje le napotila na tisto, kar je v njem reprezentirano, temveč v njem to reprezentirano sólo je in se sólo predstavlja. Kot bitni proces prihajanja-do-predstavitve, kot re-representacija pomeni umetnina »prirastek [na] biti [einen Zuwachs an Sein]« (Gadamer 1998a: 47).

Umetnina kot simbolna reprezentacija ne napotuje le na (nek) pomen, temveč pomen hkrati sama »uteleša«, nosi v sebi. Zato lahko sólo v umetniškem delu samem človek išče in najde tisto, kar ono sólo govori in pripoveduje. V tem leži izvor tistega občutja pojmovne negotovosti, negotovosti in zloma pojmovnosti, občutja nebogljenosti v soočenju z delom, ki nas je pretreslo in presunilo v svo-

11 Podobno kot Gadamer že Heidegger v spisu o izviri umetnine dogodevno bistvo umetnosti – iz s-pomnjenja grške *physis* kot »sebe skrivajočega razkrivanja (*aletheia*)« (Komel 2001: 97) – opredeli kot »samopostavljanje resnice v delo [Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit]« (Heidegger 1967: 264). Resnice, ki se dogaja kot proti-igra razkrivanja in skrivanja v jasnosti [Lichtung] biti. To dogajanje resnice se po Heideggerju v umetnini kaže kot otvarjanje sveta in pro-iz-vajanje zemlje, kot usklajevanje razpora sveta in zemlje v njuni nasproti-postavljenosti (o Gadamerjevi zadržanosti glede Heideggerjevega pojma zemlje in o zemeljskosti kot filozofski témi prim. Komel 2001: 73 isl.).

ji lepoti in resnici. Ta sunek in presunjenost nas zadržuje v mujenju ob umetnini. Je izpolnitev in polnost časa. Hkrati je ta sunek tisto, kar opredeljuje izkustvo umetnosti kot resnično hermenevitično izkustvo. Kajti pomeni: da bi (v)stopili v odprti prostor umetnine, se moramo sami razumevajoč odpreti. Se odpreti za razumevanje umetnine.¹² »Simbolična reprezentacija, ki jo daje umetnost, ne zahteva nobene določene odvisnosti od predanih reči. Prav v tem leži marveč značilnost umetnosti, da nas tisto, kar prihaja do predstavitve, revno ali bogato s konotacijami ali povsem brez njih, kot prepozna(va)nje vzgiblje k mujenju in pritrjevanju« (Gadamer 1998a: 48). Nas vzgiblje kot obljava in zarotitev srečnosti in celostnosti. Toda bistveno je, da ostaja (le) obljava.

Smisel prepozna(va)nja v umetnosti kot simbolu, ki sam v sebi vsebuje vso pomenskost umetnine, je ponovno prepoznanje tistega poznanega in znanega. Je spoznavanje in spoznanje tistega, kar sredi bežečega in mimobežnega ostaja. To pomeni: dati v upodobu umetnosti tistemu, kar izginja v teku in odtekanju časov, neko trajnost in trajanje. »V delu umetnosti se spreminja to, kar odteka mimo in še ni zaprto v koherenco upodobbe [tvorbe], v trajno, obstojno upodobo [tvorbo] takó, da vanj potopiti se obenem pomeni tudi: prerasti nas same. Da 'bi v oklevajočem hipu bilo vsaj kaj oprijemljivega' – to je umetnost danes, umetnost večraj in od nekdaj« (Gadamer 1998a: 70).¹³

170

Izkustvo umetnine, v katerem ona sama prihaja do predstavitve, podarja občutje trajanja v igri sami. Je praznik/slavje v svetu, sredi sveta. Hkrati je umetnina sama kot prirastek (na) biti v simbolni reprezentaciji, kot ujetje mimo-bežnega v trajno upodobo, prihajanje-do-predstavitve biti: u-predstavitev biti. V tej u-predstavitvi biti, ki jo vsaka predstavitev umetnine znova obnavlja, je vsa prezenca umetniškega dela: »Specifična prezenca biti umetniškega dela je u-predstavitev biti« (Gadamer 2001: 138).

12 Tudi metode t. i. znanosti o umetnosti morajo po Gadamerjevem mnenju ostati podrejene izkustvu umetnine same: »Mnogovrstne metode, ki so bile razvite v umetnostnem in literarnem znanstvenem raziskovanju, morajo na koncu vedno znova dokazovati svojo plodnost s tem, koliko izkustvu umetniškega dela pripomorejo k večji jasnosti in primernosti: same po sebi potrebujejo hermenevitično integracijo« (Gadamer 1999f: 25). Prav zato, zaradi naloge hermenevitične integracije izkustva umetnine, ki si jo mora zastaviti sleherna metoda umetnostnega raziskovanja, kakor je Gadamer zapisal v »Spremni besedi k revidirani izdaji« knjige *Kdo sem Jaz in kdo si Ti? (Wer bin Ich und wer bist Du?)*, ni (ene same, posebne) hermenevitične metode. Pač pa lahko vsaka metoda, če jo pravilno uporabimo, če torej ni sama sebi namen in smoter, prinese »hermenevitični dobiček« (prim. Gadamer 1986: 150).

13 Zato za Gadamerja ne more biti konca umetnosti: »Konca umetnosti, konca nikoli počivajoče oblikovalne volje človeških sanj in hrepenenj tako dolgo ne bo, dokler bodo ljudje oblikovali svoje lastno življenje. Vsak domnoven konec umetnosti bo začetek nove umetnosti« (Gadamer 1988: 1237).

Takó se poti vprašanja o umetnosti, za katere se morda na prvi pogled zdi, da se razhajajo in izgublajo v brezpotjih, nazadnje strnejo in z-družijo v eno sámo: na-čin biti umetnine je prihajanje-do-predstavitve kot u-predstavitev in sámo-predstavljanje biti (prim. Gadamer 2001: 395). Umetnina kot dogodevnostno sple-tanje igre, ki ga nikoli ne moremo povsem razplesti; kot praznik/slavje, ki nas prinuja v mujenje in zadrževanje ob njej in podarja skupnostnost v izpolnitvi časa; kot simbol, ki se v napotevanju čezse obrača in vrača k sebi, v sebi nosi ves pomen in smisel – vsa ta določila načina biti umetnine izpričujejo isto univer-zalno-ontološko strukturo, spekulativno enotnost biti in sámo-predstavljanja. V umetnini kot igri je in se predstavlja, prihaja do predstavitve igra sama. V ume-tnini kot prazniku/slavju je in se predstavlja, prihaja do predstavitve tisto sku-pno. V umetnini kot simbolu je in se predstavlja, prihaja do predstavitve bit.

Umetnost je spekulativna, kakor je spekulativen jezik oziroma govorica. Zato k jeziku/govoricu umetnosti, k vsaki umetnini – bodisi gledališki bodisi glasbeni, arhitekturni, likovni ali literarni – bistvenostno in notranje spada razumevanje, kajti predstaviti-se in biti-razumljen po-meni in je navsezadnje eno in isto: sámo-predstavljanje biti (v) razumevanju.

Bibliografija:

- Caillois, Roger [Kajoa, Rože] (1965) *Igre i ljudi*. Prev. R. Tatić. Beograd: Nolit.
- Fink, Eugen (2000) *Igra kao simbol svijeta*. Prev. D. Domić. Zagreb: Demetra.
- Gadamer, Hans-Georg (1986) *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Cel-lans Gedichtfolge 'Atemkristall'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1988) »Konec umetnosti?«, prev. I. Urbančič, *Nova revija*, VII/75-76, (str.) 1229–1237.
- (1997) »Univerzalni aspekt hermenevtike [Prevod zadnjega poglavja iz *Resnice in me-tode*]«, prev. T. Virk, *Literatura*, IX/73-74. IX, (str.)176–195.
- (1998a) *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. – (Universal-Bibliothek Nr. 9844).
- (1998b) »Kaj je resnica?«, prev. J. Hrovat, *Phainomena*, VII/23-24, (str.) 47–60.
- (1999a) »Človek in jezik«. Prev. B. Klun. V: Gadamer, Hans-Georg, *Izbrani spisi*, Ka-lan, Valentin (ur.), (str.) 45–53. Ljubljana: Založba Nova revija.
- (1999b) »Dekonstrukcija in hermenevtika«. Prev. A. Leskovec. V: Gadamer, Hans-Georg, *Izbrani spisi*, Kalan, Valentin (ur.), (str.) 75–85. Ljubljana: Založba Nova revija.
- (1999c) »Destrukcija in dekonstrukcija«, prev. J. Šenk, *Phainomena*, VIII/29-30, (str.) 247–259.

(1999č) »Fenomenologija, hermenevtika, metafizika«. Prev. V. Kalan. V: Gadamer, Hans-Georg, *Izbrani spisi*, Kalan, Valentin (ur.), (str.) 65–74. Ljubljana: Založba Nova revija.

(1999d) »Filozofija in poezija«. Prev. S. Knop. V: Gadamer, Hans-Georg, *Izbrani spisi*, Kalan, Valentin (ur.), (str.) 55–63. Ljubljana: Založba Nova revija.

(1999e) »Hermenevtika in ontološka diferenca«. Prev. A. Leskovec. V: Gadamer, Hans-Georg, *Izbrani spisi*, Kalan, Valentin (ur.), (str.) 87–100. Ljubljana: Založba Nova revija.

(1999f) »Klasična in filozofska hermenevtika«. Prev. B. Klun. V: Gadamer, Hans-Georg, *Izbrani spisi*, Kalan, Valentin (ur.), (str.) 9–34. Ljubljana: Založba Nova revija.

(1999g) »O krogu razumevanja«. Prev. A. Košar. V: Gadamer, Hans-Georg, *Izbrani spisi*, Kalan, Valentin (ur.), (str.) 35–43. Ljubljana: Založba Nova revija.

(2001) *Resnica in metoda*. Prev. T. Virk. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Grondin, Jean (1999) »Gadamer in Avguštin«, prev. J. Hrovat, *Phainomena*, IX/27-28, (str.) 195–208.

Heidegger, Martin (1967) »Izvir umetniškega dela«. Prev. I. Urbančič. V: Heidegger, Martin, *Izbrane razprave*, Majer, Boris (ur.), (str.) 237–318. Ljubljana: Cankarjeva založba.

(1995) *Na poti do govorice*. Prev. D. Komel, A. Košar, S. Krušič in V. Snoj. Ljubljana: Slovenska matica.

(1997) *Bit in čas*. Prev. T. Hribar, V. Kalan, A. Košar, D. Komel, A. Tonkli Komel in I. Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.

(2002a) »O izvoru umetniškega dela«, prev. A. Košar, *Nova revija*, XXI/245-246, (str.) 241–257.

(2002b) »O prevladanju estetike«, prev. A. Košar, *Nova revija*, XXI/245-246, (str.) 238–240.

(2002c) »Umetnost in metafizika«, prev. A. Košar, *Nova revija*, XXI/245-246, (str.) 235–237.

Huizinga, Johan (1992) *Homo ludens: o podrijetlu kulture u igri*. Prev. A. Stamać in T. Stamać. Zagreb: Naprijed. – (Kultura i civilizacija).

Komel, Dean (1999) »Gadamerjeva hermenevtika kot metoda in interpretacija«. V: Gadamer, Hans-Georg, *Izbrani spisi*, Kalan, Valentin (ur.), (str.) 209–215. Ljubljana: Založba Nova revija.

(2001) *Osnutja: k filozofski in kulturni hermenevtiki*. Ljubljana: Založba Nova revija.

(2002) *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.

(2004) *Medpotja filozofije in kulture*. Maribor: Litera.

Trawny, Peter (1997) »O kraju umetnosti v mišljenju Martina Heideggera«, prev. A. Košar, *Phainomena*, VI/21-22, (str.) 59–79.

HERMEMENEVTIČNO RAZUMEVANJE ONTOLOGIJE UMETNIŠKEGA DELA

**Kantova zasnova estetike na pojmih okusa in
genija ter Gadamerjeva hermenevtična analiza**

Od estetskega subjektivizma do hermenevtičnega izkustva

173

Pričujoče besedilo bo skušalo analizirati osnovne ideje Gadamerjevega dela *Resnica in metoda* (v nadaljnjem besedilu *RiM*) na mestih, kjer se avtor sooča z estetskimi stališči, ki so predmet tretje Kantove kritike, *Kritike razsodne moči* (v nadaljnjem besedilu *KRM*). Tega Kantovega dela se je upravičeno prijela tudi oznaka *kritika kritike*, saj avtor v njej kritično preizprašuje predpostavke izkustva umetnosti, ki pa niso hkrati tudi predpostavke za neko teorijo estetike, ki naj bi ji sledila. O tem Danko Grlič v tretji knjigi svoje *Estetike* med drugim zapiše, da je Kant pravzaprav šele s svojo tretjo kritiko, kjer se je popolnoma znebil svojega doktrinarnega pristopa, značilnega za njegova prejšnja dela, postal pravi kritični filozof, ki v središče svojega filozofskega zanimanja postavi problem same možnosti kritike, s čimer postavi pod vprašaj doktrinarnost vsakršne doktrine: »Tretja kritika je samo še kritika, ne pa kritična predpostavka nečesa, kar preneha biti kritika, ni kritično pripravljanje doktrine.« (Grlič, str. 38)

Gadamer v drugem poglavju prvega dela svoje znamenite knjige, v katerem vzame pod drobnogled Kantovo *Kritiko razsodne moči*, poudarja, da to delo ni več le kritika okusa, kolikor je okus predmet kritične presoje drugih, temveč postane zanj bistven apriorni moment, ki presega empirično občost – sklicevanje na prevladujoči okus zato spregleda pravo bistvo okusa. Ravno tej filozofski gesti je

treba po Gadamerjevem mnenju priznati vrednost velikega dosežka, ki presega prispevek utemeljitelja estetike Alexandra Baumgartna: »Kant je bil prvi, ki je v izkustvu umetnosti in lepega prepoznal lastna filozofska vprašanja. Skušal je najti odgovor na vprašanje, kaj je izkustvu lepega – takrat, ko 'imamo nekaj za lepo' – zavezujoče, pri tem pa ne izraža gole subjektivne reakcije okusa.« (Gadamer: *O aktualnosti lepega*, str. 30) Kritika kritike je torej pri Gadamerju mišljena v smislu, da »sprašuje po upravičenosti takšnega kritičnega zadržanja v zadevah okusa«, pri tem pa »gre za pravi a priori, ki naj absolutno in vedno upravičuje možnost kritike.« (Gadamer: *RiM*, str. 47) Ključno vprašanje je torej, kje bi bilo ta moment mogoče najti.

174

Gadamerjevo branje Kanta je zanimivo v več pogledih, saj skuša z njim predvsem preseči Kantovo radikalno subjektivizacijo izkustva umetnosti, ki se je začela z njegovo *tretjo kritiko*. Ob tem velja opozoriti na obrnjenost trodelnih struktur pri obeh avtorjih, ki ju obravnava ta naloga, saj Gadamer hermenevitično izkustvo kot izkustvo umetnosti uvrsti na prvo mesto analize, pred izkustvo zgodovine in izkustvo filozofije, medtem ko ga Kant, kot rečeno, umesti na tretje mesto svoje 'trilogije', na prvo pa izkustvo filozofije. Na to v svojih *Problemih hermenevtike* opozarja Borut Pihler, kjer poudari tudi, da gre za formalno identiteto, za strukturalno homologijo področij in ne za vsebinsko analogijo, pri čemer pušča odprto vprašanje, zakaj je pri Gadamerju, v nasprotju s Kantom, področje estetskega na prvem mestu. Poljski filozof Władysław Tatarkiewicz vidi v tem vnovični pojav temeljne aristotelovske trihotomije, ki tri področja človekovega zanimanja in delovanja razlikuje na *teorijo*, *delovanje* in *ustvarjanje*. Ta naj bi se po Tatarkiewiczu vrnila ravno zahvaljujoč Kantu, z njegovo trojno shemo pa naj si ne bi pomagali le njegovi privrženci, ampak tudi nasprotniki.

Gadamer zaključi poglavje o transcendiranju estetske dimenzije, ki predstavlja prvo polovico prvega dela *Resnice in metode*, s parafrazo znamenitega Heideggrovega vprašanja *Kaj je metafizika?*, aplicirano na izkustvo umetnosti. Zanima ga, kaj to izkustvo v resnici je in kakšna je njegova resnica, in ne kako misli samo sebe (podobno, kot je Heidegger spraševal, kaj je metafizika, v nasprotju s tem, kar je o tem mislila sama), saj je v izkustvu umetnosti po njegovem mnenju na delu pravo izkustvo, zato se je ob tem nujno vprašati o načinu biti tega, kar se v tem razmerju izkuša (umetniškega dela), da bi lahko razumeli resnico, ki nam je posredovana skozenj.

Gadamer s tem dosledno uresničuje svojo namero, da bi izpostavil izkustvo umetnosti kot hermenevitično izkustvo, torej izkustvo sveta skozi umetnost [a]li z drugimi besedami, izkustvo umetnosti kot hermenevitično izkustvo lahko dojamemo ustrezno, če teoretsko relativiziramo spoznavno vrednost naravoslovnega

metodološkega ideala na področju estetskega, kar pomeni, da dobi to področje samostojen ontološki status«, kot v nadaljevanju svoje razprave izpostavlja Pihler (*Problemi hermenevtike*: str. 20).

Uresničenje te namere je torej možno le, če umetnost rešimo ujetosti v področje estetskega dojemanja, kar pomeni, da nezadostno in neustrezno izhajanje s stališča estetske zavesti nadomestimo s širšim, filozofsko-hermenevtičnim izhodiščem. »Izkustva umetnosti ne smemo potisniti v nezavezujočost estetske zavesti«, kar pozitivno pomeni, nadaljuje Gadamer, da »umetnost je spoznavanje in izkustvo umetnine nam omogoča, da smo udeleženi pri tem spoznavanju«. (Gadamer: *RiM*, str. 89–90) S to zahtevo se Gadamer odločilno odvrne od Kanta, ki je umetnosti odrekel funkcijo spoznanja in se hkrati približa Heglu, ko ta preseže estetski subjektivizem, karakterističen za Kanta. Njegovo navdušenje nad Heglovim pojmovanjem umetnosti postane najbolj razvidno v odstavku, kjer Kantu očita, da v umetnosti ni mogel prepoznati funkcije posredovanja resnice – načina spoznavanja posebne vrste, drugačnega od čutnega spoznanja, ki znanosti posreduje podatke, in tudi od pojmovnega spoznavanja –, saj je kaj takega težko priznati, če, kakor Kant, resnico spozna(va)nja merimo ob znanstvenem pojmu spozna(va)nja in naravoslovnem pojmu dejanskosti. »Pojem izkustva je nujno treba razumeti širše kot Kant, tako da lahko tudi izkustvo umetniškega dela razumemo kot izkustvo. Za to nalogo se lahko sklicujemo na Heglova občudovanja vredna predavanja o estetiki.« (prav tam, str. 90) Vsebina teh predavanj po Gadamerjevem prepričanju uveljavlja resničnostno vsebino, ki je položena v vsako izkustvo umetnosti in je obenem posredovana z zgodovinsko zavestjo. (»Estetika tako postane zgodovina svetovnih nazorov, se pravi zgodovina resnice, kot se kaže v zrcalu umetnosti.« – prav tam, str. 90) S to filozofsko gesto je torej pripoznana Gadamerjeva osnovna naloga *Razkritja vprašanja o resnici ob izkustvu umetnosti*: v izkustvu umetnosti upravičiti spoznanje resnice.

Zanimivo je, da Gadamer – ob vsem občudovanju Hegla – v svoji razpravi ne problematizira njegovega stališča, ki pripelje do ukinitve umetnosti v pojmovnem védenju filozofije. (Gadamer: »Tudi v tem pa ne moremo videti le nekaj zmotnega, kolikor je s tem daleč preseženo območje subjektivnega duha. V tem presežku je trajni moment resnice Heglovega mišljenja.« – *RiM*, str. 91) Nikjer se tudi jasneje ne opredeli do Heglove teze o koncu umetnosti, oziroma to potezo samo posredno nakaže, s tem ko se zaveda, da stališče neskončnega védenja, ki mu botruje Heglov spekulativni idealizem kot odgovor na kantovski estetski subjektivizem, vključuje odpravo umetnosti in njen dvig v filozofijo.

Kritika estetske zavesti in estetskega razločevanja

V Gadamerjevem izpeljevanju hermenevtičnega izkustva kot izkustva umetnosti se njegovemu fenomenološkemu pristopu na pot postavljata dve oviri, ki ju bomo natančneje spoznali v nadaljevanju, saj moramo še pred tem odstreti tancico z vprašanj, ki so neposredno vezana na problematiko razumevanja estetske biti.

Fenomenološka kritika psihologije in spoznavne teorije devetnajstega stoletja je po Gadamerjevem mnenju tista, ki ji dolgujemo zahvalo za osvoboditev od pojmov, ki so preprečevali ustrezno razumevanje estetske biti, saj je prva opozorila na zgrešenost vseh poskusov, ki način biti estetskega razumejo kot modifikacijo izkustva dejanskosti. »Vsi pojmi, kot so posnemanje, videz, raz-dejanstvenje, iluzija, čarovnija, sanje, predpostavljajo navezavo na pravo bit, od katere je treba estetsko bit razlikovati. Fenomenološko vračanje k estetskemu izkustvu pa uči, da to sploh ne misli iz take povezave in vidi pravo resnico prej v tem, kar izkuša.« (Gadamer: *RiM*, str. 79) Čeprav se Gadamer zaveda, da sam pojem dejanskosti nima nič opraviti s Kantovim naukom, pa avtorju *Kritike razsodne moči* kljub temu pripiše krivdo za to, da je pojem spoznanja preveč zožil in s tem pomagal do veljave nominalističnemu pojmu dejanskosti, s čimer naj bi zakrivil ontološko zadrego, v kateri se je znašla estetika devetnajstega stoletja. To odtujitev od dejanskosti Gadamer imenuje *estetska zavest* in jo postavi v pojmovno bližino omike, ki jo je Hegel prepoznal kot obliko 'odtujenega duha', ki si prizadeva za občost in je zadržan do vsakršnih partikularnosti ter distanciran do neposrednega sprejemanja ali zavračanja. Značilnost omikane estetske zavesti, ki na vse gleda estetsko, je, da ne priznava nobenih vsebinskih meril in da zanjo ne velja več pripadnost umetnine k njenemu svetu, saj se ima sama za »doživljajoče središče, ob katerem se meri vse, kar velja za umetnost« (prav tam, str. 80) in torej meri le na delo samo v njegovi čisti estetski biti.

176

Abstrakcijo, ki dosledno izhaja iz Kantove transcendentalne namere in izbira zgolj glede na estetsko kakovost kot tako, Gadamer imenuje *estetsko razločevanje* (»Dogaja se v samozavedanju 'estetskega doživljaja'.« – Gadamer: *RiM*, str. 81), ki razločuje med estetskim in neestetskim. In tukaj pride do za naš kontekst ključnega premika: estetska zavest, ki jo zanima vse, kar ima umetniško vrednost, ne le tisto, kar je sedanje, je obenem tudi zgodovinska zavest, zato se zaveda zgodovinske relativnosti okusa. To ima za posledico, da ni vse, kar se ne ujema z lastnim 'dobrim' okusom, s tem že ovrednoteno kot plod slabega okusa, temveč »[n]a mesto enotnosti okusa zdaj stopi gibljivi čut za kakovost«. (prav tam, str. 81)

Če temu ob bok postavimo modernejše (filozofske) teorije umetnosti in ustvarjanja, bo še posebej zanimivo videti, kako se te opredeljujejo do tega, kar smo poimenovali vsebinska merila in vpetost umetnine v določen kontekst, predvsem pa iz katerega središča se valorizira umetnost in zgodovinska oziroma čista estetska bit umetniškega dela. Ko Boris Groys v svojem spisu *Umetnost in kulturna ekonomija* razmišlja o odnosu med profanimi predmeti in kulturnimi vrednotami, tako denimo izhaja iz notranje razcepljenosti umetnine, ki da v sebi vedno vsebuje dve vrednostni plasti, ki se ne spojita popolnoma. Svojega učinka tako ne črpa in nekega zunanjega načela, ki ni podvržen vrednotenju, temveč prav iz napetosti med omenjenima vrednostnima plastema, pri čemer je učinek odvisen prav od te napetosti. »Zato zelo močno izžarevajo prav tista dela, v katerih se najvišja možna kulturna aspiracija povezuje z najbolj profanimi, nepomembnimi, nevrednimi stvarmi. Prav ta dela občutimo kot radikalno nova, zato imajo največ možnosti, da jih kulturni arhivi sprejmejo vase. Če je aspiracija manjša ali če ovrednoteni, profani elementi preveč spominjajo na že valorizirano tradicijo, napetost popušča – in dela ne recipiramo več kot nekaj zares zanimivega ali novega.« [...] »Moderna umetnost potrebuje razlago in to so ji pogosto očitali kot hibo: vedno znova se pojavljajo zahteve, da naj bi umetnost gledali in doživljali preprosto in neposredno. Takšno neposredno doživljanje pa je brez učinka, kajti praviloma je tisto, kar je pri delu vidno, s svojo zunanjo profanostjo opazovalcu že znano; brez napetosti med vidnim in komentarjem delo sploh ne deluje.« (Groys, str. 37)

Lahko bi skupaj z Gadamerjem rekli, da je to pač bistvo umetnosti: ustvariti nekaj, kar je podobno pravilu, a nič takega, kar bi se po pravilih ravnalo. Seveda nas tematizacija razmerja med profanimi in kulturnimi elementi hitro vrne h Gadamerju in njegovi kritiki subjektivizacije estetike osemnajstega stoletja in, konkretnije, (neo)kantovske koncepcije lepega, kjer »lepo ni več določeno skozi kakovost predmeta, marveč skozi reakcijo, ki se pri tem sprošča, v skladu s Kantovo igro spoznavnih moči, v kateri moč domišljije zavezuje snov, dano v zaznavanju, k enotni predstavi« (Wischke, str. 212), pri čemer se razumevanje snovi, ki ga je povezala moč te domišljije, ne strne v pojem, temveč je prepuščena obliki svobodne igre. Gadamer vidi vlogo subjekta v kontekstu umetnostnega izkustva nekoliko drugače, saj po njegovem ta ni strogo ločen od umetniškega dogajanja, objekta, v katerega bi projiciral svoje predstave, temveč je predstavljanje (enako velja tudi za razlaganje) le dopolnitev, pri čemer je opazovalec vključen v umetniško dogajanje. Interpretacija, ki poteka v tem predstavljanju, je po Gadamerju poustvarjanje in umetniško delo lahko postane resnično le v tej izpolnitvi.

V tem kontekstu vsekakor ne moremo mimo Gadamerjevega pojmovanja prepoznanja, ki ga filozof opredeli v smislu *prepoznati že videno* in videti še enkrat, kar smo nekoč že videli, s čimer skuša rehabilitirati pojem posnemanja in ga prilago-

diti rabi za razumevanje moderne umetnosti, pri čemer se navezuje na aristotelevsko pozitivni pomen pojma mimesis, ki ni razumljen kot v platonistični kritiki (manjvrednosti) umetnosti – po stopnjah oddaljenosti od originala –, temveč je veselje do posnemanja dojeto kot veselje zaradi prepoznanja. V prepoznanju ugledamo trajno in bistveno, očiščeno naključnosti, ob tem pa se zgodi še nekaj več: »Gre tudi za to, da v nekem smislu prepoznamo samega sebe.« (Gadamer: *Umetnost in posnemanje*, str. 56) Umetnost je torej način prepoznavanja, ki pogloblja samospozna(va)nje, zato se Gadamerju v tej perspektivi niti ne zdi pomembno, če slikar ali kipar ustvarja predmetno ali brezpredmetno, težava pa nastopi ravno v primeru, o katerem govori tudi Groys – ko neumetniško preide v umetniško oziroma postane razlika med obema vprašljiva. Wischke Gadamerja 'rešuje' s Heglovim postulatoma o umetnosti, ki je osvobodjena religiozno-sakralnih vezi in je zavezana človeku, vendar ostaja vseeno odprto vprašanje, kaj se zgodi, ko je umetnost zaprta v dialog sama s sabo, ko je samonanašajoča, ko se sprevrže v anti-umetnost. Kaj se zgodi z duchampovskimi *ready made* umetninami, ko so realni predmeti s pomočjo interpretacije povzignjeni v umetniška dela in ko postane komentar nepogrešljiv: »Kaj pa takrat, ko sodobno slikarstvo krene stran od človeka? Kaj se zgodi, ko umetnikova slika ne dovoljuje več gledalcu, da bi jo opazoval z določene perspektive, marveč daje izraz imanentnemu umetniškemu razvoju oblik?« (Wischke, str. 214)

178

Na ta in podobna vprašanja je skušal Gadamer poiskati odgovor v svojem spisu *O aktualnosti lepega*, kjer obravnava vprašanje razumevanja sodobne umetnosti in pri tem priskrbeti skupne temelje za vrednotenje tako tradicionalne kot moderne umetnosti, izhajajoč s predpostavke, da gre v obeh primerih za umetnost in da potemtakem umetniški dosežki ene in druge epohe sodijo v enoten kontekst, saj je naloga filozofije, da najde splošno v posamičnem. Pri tem se je po njegovem prepričanju treba vrniti k temeljnim človeškim izkustvom in priti do antropološke baze našega izkustva umetnosti, kar stori s pojmovno triado *igra - simbol - praznovanje*. Moderna umetnost je namreč zaznamovana s tem, da išče izgubljeno udeležbo v skupnem (samoumevnost skupnosti izpovedi umetnosti) in izgubljeno samorazumljivost, ki je usoda umetnosti, ki ve zase kot umetnost in se je mi zavedamo kot umetnosti. Gadamerjeva teza, ki se pojavlja vseskozi v njegovih raziskavah je, da »[š]ele odkar mislimo umetnost kot umetnost, postane vprašanje, kar je nekoč samo sebi zadostovalo.« (Gadamer: *Konec umetnosti?*, str. 1231)

Ko Dean Komel premišljuje o umetnosti kot možnosti filozofije ali, natančneje, koncu umetnosti na koncu filozofije, izpostavlja njeno polnomočnost, izraženo skozi neskončno perspektivo njenih dosedanjih možnosti. Razvpiti konec umetnosti torej problematizira kot demonstracijo njene vrhovne moči. A to moč

se prej ko slej izkaže za zgolj videz, bistveno pa jo opredeljuje njena ne-mogočnost: »Čim izrazitejša je torej pojavnost umetniških del, čim bolj umetnost sili v svoje skrajne možnosti, tem bolj se pogloblja ne-mogočnost umetnosti. Konec umetnosti res omogoča neskončno sprostitev umetniške produkcije, ki pa hkrati izdaja bistveno nemogočnost umetnosti.« (Komel: *Umetnost kot možnost filozofije*, str. 376) Zato se zdi Komelu termin *brezumetniškost* ustrenejši kot znamenita hegeljanska sintagma, saj je vezan na človeka, ki je danes *v bistvu brez umetnosti* [oboje podčrtal Komel] in na umetnost, ki je izgubila odnos do kulture. Bolj kot samo umetniško delo se torej v tej luči pokaže vprašljivo izkustvo umetnosti, zato skuša Komel estetski doživljaj, ki je produkt prevladujočega razmerja filozofije do umetnosti (in je kot doživljanje vselej že posredovan), preseči z vpeljavo umetniškega dogodka in z zahtevo, da je umetnost treba razumeti iz nje same, kot *svetotvorno*.

Razsodna moč kot povezovalni člen med teorijo in prakso

Če se po tem ekskurzu vrnem nekoliko nazaj: prva ovira, ki naj jo odpravi fenomenološki pristop – s tem ko estetskemu fenomenu prizna samostojen ontološki status –, je torej platonizem. Estetski fenomen je namreč v skladu z njim obravnavan kot estetski videz, kar za izkustvo umetnosti pomeni diskreditiranje vseh njegovih spoznavnih zmožnosti. Druga ovira, ki se postavlja osmisлитvi estetskega izkustva, o njej sem na samem začetku že govoril, pa je radikalna subjektivizacija tega izkustva, pri čemer ima Gadamer v mislih Kanta, ki je začetnik tega nazora s svojo tretjo kritiko oziroma *kritiko kritike*, kot smo jo uvodoma poimenovali.

179

Gadamer je prepričan, da lahko izkustvo umetnosti ustrezno dojamemo kot hermenevtično izkustvo le, če napravimo oboje: zanj zahtevamo samostojen ontološki status in se, po drugi strani, izognemo njegovi subjektivizaciji, ki na koncu pripelje do redukcije »estetskega fenomena na punktualiteto doživljajev znotraj toka zavesti«, kar po Gadamerju pomeni, »vpeti diskontinuiteto estetskega v kontinuiteto samorazumevanja, znotraj katerega se dogaja človeško bivanje«. (Pihler, str. 20) To pa nas znova pripelje do sklepa, da izkustvo umetnosti ne sme biti potisnjeno v nezavezujočnost estetske zavesti, kot bi se izrazil Gadamer.

Kantovo *Kritiko razsodne moči* je danes moč brati kot pomemben filozofski tekst, ki je imel, navkljub številnim pomislekom, ki so se porajali v zvezi z njim, s svojim 'koordinatnim sistemom' nezanemarljiv vpliv na vrednotenje pretekle in na razvoj prihodnje filozofije umetnosti, Hegel pa mu je v svoji zgodovini filozofije namenil laskave besede: »prva pametna beseda izrečena o lepoti«. (Hegel: *Zgodovina filozofije 3*, str. 470) Po drugi strani pa gre za tekst, ki nikakor ne zadosti sodobnim nazorom o pomenu umetnosti in estetskega doživljaja in je kot tak

tudi predmet upravičene kritike, ki jo je nanj naslovil Gadamer, kljub temu, da Kantu priznava ključno vlogo pri tem, da je »kot prvi obranil samostojen status estetskega izkustva, s tem ko ga je ločil od praktične namembnosti in teoretskega pojma.« (Gadamer: *O aktualnosti lepega*, str. 33)

Tretja kritika je bila, kot je znano, dolgo časa v senci prvih dveh, saj naj bi *Kritika čistega uma* in *Kritika praktičnega uma* že vsebovali vse, »kar je ključno za novo, v temeljih kritično utrjeno metafiziko kot znanost« (Riha, str. 461), zato naj bi njuna nadaljevalka po mnenju interpretov namenjena predvsem zapolnjevanju robnih oziroma mejnih problemskih polj. A že samo dejstvo, da se o njej - kljub empirični in vsebinski skoposti ter nesenzibilnosti, ki so večkrat očitali Kantu - še vedno živahno razpravlja, konec koncev vsaj do neke mere potrjuje njegovo visoko filozofsko vrednost. Ne nazadnje je tudi sam Kant *Kritiko razsodne moči* obravnaval kot krono svojega filozofiranja in kot vezni člen med prvima *Kritikama*. Od podrobnega pretresanja *razsodne moči* (ki v Kantovi filozofski konstelaciji predstavlja – ob razumu in umu – tretjo višjo spoznavno zmožnost) pa si je filozof obetal vzpostavitev povezave med pravkar omenjenima in že v prejšnjih *Kritikah* utemeljenima spoznavnima možnostima, pomenila pa naj bi tudi nekakšen posredovalni člen med teorijo in prakso.

180

Razsodna moč naj bi bila torej končno teoretsko utemeljena kot »tista spoznavna zmožnost, ki omogoča, da povežemo teoretska spoznanja in praktičnotehnično oziroma praktičnopragmatično izkustveno delovanje, da torej naučena ali pridobljena teoretska, obča spoznanja učinkovito uporabimo v praksi.« (prav tam, str. 464) Da si je Kant od nje tudi splošno vzeto veliko obetal, pričajo njegova pisma iz časa nastajanja tretje *Kritike*, v katerih navdušeno poroča o tem, kako je našel za občutek ugodja in neugodja nov princip *a priori* in kako mu to odkritje omogoča gotovost, da bo lahko brez protislovij domislil celotno svoje sistematično ubrano filozofsko delo.

Naj uvodna razmišljanja sklenem z napol anekdotičnim dodatkom, ki se nanaša na Kantove zapiske iz sredine osemnajstega stoletja (kar je debela štiri desetletja pred izidom *Kritike razsodne moči*), kar pomeni, da gre za enega njegovih prvih premišljevanj o estetiki. *Ne jemo samo zato, da bi se nasitili*, pravi (k temu velja pripisati, da beseda *Geschmack* prav tako kot v slovenščini označuje obe pomen-ski polji *okusa*), *pri izbiri kosila pokaže pravi gostilničar svoj dober okus tako, da za žlahtno družbo spretno izbere tisto, kar ugaja vobče*. V tem zapisu že lahko prepoznamo *poznega* Kanta, ki okus povezuje z občevaljavnostjo in njegovim stremljenjem k temu, da se uglaši z drugimi.

O vlogi tretje Kantove kritike in Gadamerjevem hermenevtičnem uvidu v njeno problematiko

Očitno je, poudarja Gadamer, da danes z estetskim ne povezujemo več istega kot na primer Kant, ki je z oznako *transcendentalna estetika* poimenoval svoja razmišljanja o času in prostoru v prvem delu svoje *Kritike čistega uma*, po drugi strani pa je, poenostavljeno rečeno, probleme in predmet današnje estetike – v delu svoje tretje kritike, ki obravnava temo lepega in vzvišenega v naravi in umetnosti – pojmoval kot *Kritiko estetske razsodne moči*.

Pomembna vloga Kantove kritike razsodne moči v zgodovini duhoslovnih znanosti je nedvomna v več pogledih, saj pomeni trajno slovo od ubranosti etičnih in estetskih momentov, ki je bilo značilno za krščansko filozofijo morale in grško etiko (Gadamer: »Grška etika – etika mere pitagorejcev in Platona, etika mesotes, ki jo je ustvaril Aristotel – je v globokem in obsežnem pomenu etika dobrega okusa.« – *RiM*, str. 45). Gadamer v zvezi s tem poudarja, da je bil pojem okusa kot temelj Kantove kritike razsodne moči prej *moralni* [podčrtal Gadamer] kot estetski pojem, ter ob tem opozarja, da okus pred Kantovo intervencijo sicer ne rabi kot temelj, pač pa kot »najvišja dovršitev npravne sodbe«. (prav tam, str. 45) Takšen normativni karakter pojma okusa pa se zdi danes nekaj zelo nenavadnega, saj okus prej kot z njegovim etičnim poslanstvom povezujemo z relativnostjo in pregovorno različnostjo okusov. Po drugi strani pa je Kant, s tem ko je etiko očistil vseh estetskih in čustvenih primesi, odločilno prispeval k današnjemu stroge-
mu ločevanju filozofije morale od vsega, kar bi imelo opraviti z relativnostjo in vprašanjem okusa. Njegova transcendentalna filozofska zasnova estetike je z današnjega gledišča prelomnica v zgodovini duhoslovnih znanosti in točka, s katere je rasla zev med moralo in okusom. Gadamer o tem razmišlja takole: »Pomeni [Kantova utemeljitev estetike – op. p.] prelom s tradicijo, obenem pa uvajanje v nov razvoj. Pojem okusa je omejila na polje, na katerem je lahko kot posebno načelo razsodne moči uveljavljal samostojno in neodvisno veljavo – in nasprotno je pojem spoznanja s tem omejila na teoretsko in praktično rabo uma.« (Gadamer: *RiM*, str. 46) Za duhoslovne znanosti je to posledično pomenilo, da so izgubile svojo metodično svojevrstnost (v razmerju do naravnih znanosti) in popolno samorazumevanje, porušila pa se je tudi utemeljenost njihove zahteve po resnici. »Radikalna subjektivizacija, ki jo je vključevala Kantova nova utemeljitev estetike, je tako res bila epohalna. S tem ko je razvrednotila vsako teoretsko spoznanje, ki ni bilo spoznanje naravnih znanosti, je samopremislek duhovnih znanosti prisilila v naslonitev na metodologijo naravnih znanosti.« (prav tam, str. 46)

Gadamerjeva osrednja intenca je torej v tem, da skuša duhoslovnim znanostim *odpreti primernejše možnosti*, pot do tja pa ga vodi preko problemskega polja este-

tike. Ker pa se Kantova zasnova estetike izrecno distancira od pojmovnega spoznanja, postane ključno vprašanje, če pojem resnice zares pritiče le pojmovnemu spoznanju, ali pa smo prisiljeni priznati, da je resnico mogoče najti tudi v umetniškem delu.

Friedrich Schiller je v svojih *Pismih o estetski vzgoji človeka*, prvič objavljenih v njegovem časopisu *Die Horen* leta 1795, se pravi pet let po izvorni izdaji Kantovega dela, zapisal: »Izkustvo nam lahko odgovori na to, ali obstaja lepota, saj bomo to izvedeli takrat, ko nas bo poučilo o tem, ali obstaja človek. Toda o tem, kako lahko obstajata lepota in človek, nas ne moreta poučiti ne um in ne izkustvo.« Za Schillerja velja, da je Kantovo metodično predpostavko radikalne subjektivizacije spremenil v vsebinsko in po svojem antropološkem branju Kanta formuliral transcendentalno zahtevo uma, da mora obstajati povezava med *gonom po formi* in *gonom po vsebini*. Gadamer v tej zahtevi, ki jo je preformuliral v moralni imperativ: *obnašaj se estetsko*, zazna odločilno točko obrata, na kateri se zastavlja novo pojmovanje estetskega, ki je mnogo bližje današnjemu. Vendar nas tovrstne formulacije, ki marsikaj dolgujejo čustveno zaneseni romantični viziji, na tem mestu seveda ne morejo zadovoljiti, saj ne ponujajo relevantnega odgovora na prej zastavljeno vprašanje o vsebnosti resnice umetniških del oziroma posredovanju resnice skozi fenomen umetnosti.

182

Pred nas se torej postavlja neobhodna potreba po izčrpnjši analizi stališč *Kritike estetske razsodne moči*, s katero je hotel Kant – ko je estetiko utemeljeval na sodbah okusa in bil pripravljen zato žrtvovati njegovo spoznavno funkcijo – potegniti sredinsko črto med »obema platema tega pojava, njegovi empirični neobčosti in njegovi apriorni zahtevi po občosti.« (Gadamer, str. 48) S tem je hotel Kant opravičiti subjektivno občost estetskega okusa, ki je v pojmovanju umetnosti pripravila prestol za genija, miljenca narave in talenta za lepe umetnosti, preko katerega narava predpisuje pravila lepim umetnostim. Kant je z zastavitvijo svoje estetike – ki si ne želi biti (zgolj) filozofija umetnosti, čeprav je (tudi) umetnost predmet razsodnosti – preskrbel hermenevtiki v dobi romantike izhodišče za njeno samorazumevanje, ki ga je zapopadla v avtonomnosti estetske zavesti in pojmu genija. V tem pa vidi Gadamer tudi vzrok za to, da so se bile duhoslovne znanosti, kot je bilo povedano, prisiljene po metodo zateči k naravoslovnim, saj je radikalna subjektivizacija, ki je izhajala iz Kantove estetike, vsakršno teoretsko spoznanje prepoznala in diskvalificirala kot naravoslovno.

Duhoslovnim znanostim je bilo torej, sodeč po zgoraj navedenih ugotovitvah, potrebno omogočiti izhod iz nezavidljivega položaja, v katerega jih je prisilila transcendentalna funkcija, ki jo je Kant pripisal *estetski razsodni moči*. Prava pot, po kateri se zanje odpirajo nove možnosti ustrezne samointerpretacije, pa se po

Gadamerjevem prepričanju kaže prav skozi estetiko. Pojemovno spoznanje, ki je zaradi radikalne subjektivizacije estetskega izkustva izgubilo domovinsko pravico pod njegovo streho, se namreč zdi vsaj na prvi pogled v nerazdružljivem odnosu s pojmom resnice. Kaj se torej zgodi, če estetskemu izkustvu odvzamemo spoznavno dimenzijo in ali potem lahko v tem kontekstu sploh še govorimo o prisotnosti resnice?

Naj zato nadaljujem z analitičnim branjem *Kritike estetske razsodne moči*, ki bo od samega začetka namenjala posebno težo mestom, ki jih je podčrtal tudi sam Gadamer pri, kot je to sam označil v opombi k zaključku prvega poglavja *Resnice in metode*, 'bilanci izgub', misleč pri tem seveda na Kantov tekst in njegovo kritiko. V skladu z zadano nalogo pa naj opravim tudi nekakšno analitiko *analitike estetske razsodne moči* (prvega razdelka prvega dela *KRM*). Še posebej imam pri tem seveda v mislih natančen pretres vseh štirih momentov sodb okusa, ki pridejo na vrsto v *Analitiki lepega* (prva knjiga tega razdelka). Pojdimo lepo po vrsti ...

O pojmu razsodne moči v navezavi na *sensus communis*

Pojem razsodne moči, ki ga najdemo v neposredni soseščini pojma *sensus communis* [skupnostni čut], je bil v osemnajstem stoletju v splošni rabi zelo blizu pojmu zdravega razuma oziroma vsakdanje, skupne pameti [Gemeine Verstand]. V obeh primerih je bila mišljena moč oziroma zmožnost, da se posamezno izkustvo zajame pod obči princip, da se torej neko posebno privzame za obče. Prav sposobnost pravilnega privzemanja je tista, po čemer naj bi se razlikovala umen in brezumen človek: slednji namreč ni v stanju, da bi uporabil svoje znanje, ki si ga je pridobil iz posameznih primerov, ker nima zmožnosti abstrahiranja. Te pa seveda ni mogoče logično demonstrirati, kar pomeni, kot ugotavlja Gadamer, da se dejavnost razsodne moči s tem znajde »v načelni zadregi glede načela, ki bi lahko usmerjalo njeno uporabo«. (*RiM*, str. 38) »Pojmi pripadajo namreč razumu« podarja Kant v *Predgovoru k prvi izdaji* (*KRM*, str. 9), »razsodni moči pa gre le za njihovo aplikacijo. Sama mora torej navesti pojem, s katerim ni pravzaprav spoznana nobena stvar, ampak rabi le njej sami za pravilo, a ne za objektivno, po katerem lahko uravnava svojo sodbo, saj bi bila sicer zopet potrebna druga razsodna moč, da bi razločili, ali gre za primer pravila ali ne«, zato Gadamer pravilno ugotavlja, da se je ni mogoče učiti na splošno, ampak samo vaditi od primera do primera, kar jo postavlja blizu čutnim sposobnostim, zaradi česar je v Kantovem času in prostoru veljala za nižjo spoznavno zmožnost. Pojmi, ki za razliko od čutnega presojanja morejo voditi uporabo pravil, pa po navadi, kot nekeje ugotavlja Kant, pri razsojanju nastopajo le kot nejasno predstavljena načela. Zato se kantovsko razumljena razsodna moč utemeljuje na skupnostnem čutu kot predpostavki za izrekanje sodb okusa, saj bi bile drugače te sodbe le subjektivna igra, ki bi

se spogledovala s skepticizmom, skupnostni čut pa deluje kot »nujni pogoj obče sporočljivosti našega spoznanja, ki je predpostavljen v vsaki logiki in v vsakem načelu spoznanja.« (Kant: *KRM*, str 79) Pri tem skupnostni čut avtor *Kritike razsodne moči* definira kot »subjektivno načelo, ki to, kar ugaja ali ne ugaja, določa le s pomočjo občutja, ne pa s pojmi, čeprav na občevaljaven način« (prav tam, str. 78), v čemer se bistveno razlikuje od zdrave pameti, saj se ta po njegovem prepričanju pri svojih sodbah ne opira na občutja, temveč vedno le na pojme, po drugi strani pa zdrava pamet ni kvalificirana za to, da bi posebno presojala z občin vidikov. Le če predpostavimo *sensus communis*, ki je učinek svobodne igre naših spoznavnih moči, je po Kantu mogoče izreči sodbo okusa, ki stremlji k svoji občji veljavnosti. V tej zvezi ne bo odveč dodati Gadamerjev lucidni komentar, kjer se jasno začuti filozofova zadržanost do predpostavljene obče zmožnosti razsojanja, ki da le ni tako vsesplošna in samoumevna, kot jo vidi Kant. »Razsodna moč sploh ni toliko zmožnost, ampak bolj zahteva, ki jo je treba nasloviti na vse. Vsi imajo dovolj 'skupnega čuta' [gemein Sinn], se pravi zmožnosti razsojanja, da lahko od njih pričakujemo dokaz 'skupnostnega čuta' [Gemeinsinn], prave nramno-meščanske solidarnosti, to pa pomeni: razsojanje o tem, kaj je prav in kaj narobe, in skrb za 'skupno dobro'.« (Gadamer: *RiM*, str. 39)

184

Kantovo sprejetje pojma *sensus communis* v *Kritiko razsodne moči* pa je po Gadamerjevih opažanjih drugače naglašeno in spregleduje njegov temeljni moralni pomen, problematično pa se mu zdi tudi Kantovo postuliranje okusa kot pravega skupnostnega čuta, saj utegne biti dvomljivo pri estetskem okusu govoriti o spoznanju, še najbolj paradokсно pa se mu to zdi glede na duhovni kontekst Kantovega osemnajstega stoletja, ko se je izhajalo predvsem iz relativistične postavke o različnosti človeških okusov. Kantova trditev glede okusa kot pravega skupnostnega čuta je tako lahko smiselna le v transcendentalnem smislu: *kot apriorno opravičenje prevzetosti kritike okusa*. »Pri njem se v tem pojmu združujeta predvsem dva momenta: najprej občost, ki pripada okusu toliko, kolikor je ta učinkovanje na podlagi svobodne igre vseh naših spoznavnih sil in ni omejen na posebno področje, tako kot zunanji čuti; drugič pa vsebuje okus skupnostnost toliko, kolikor po Kantu abstrahira od vseh subjektivnih zasebnih pogojev(anj), kakršna sta dražljaj in ganjenost. Občost tega 'čuta' je torej v obe smeri določena privativno, s tem, od česar abstrahira, in ne pozitivno s tem, kar utemeljuje občestvenost in ustanavlja skupnost.« (Gadamer: *RiM*, str. 48)

Reflektirajoča razsodna moč

Kantova *razsodna moč* v njegovem sistemu kritične filozofije dobi pomembne razsežnosti. Uvodoma sem omenil njegova velika pričakovanja, povezana s tretjo *Kritiko*, ki naj bi povezala prvi dve, oziroma prevzela vlogo srednjega člana med

razumom in umom, med spoznavno zmožnostjo in želelno zmožnostjo ter omogočila povezavo med področjema pojma narave in pojma svobode. O tem v III. razdelku uvoda h *Kritiki razsodne moči* (na strani 19) Kant med drugim zapiše: »Čeprav je torej filozofijo mogoče razdeliti samo na dva glavna dela, na teoretično filozofijo in na praktično, in čeprav bi moralo soditi vse, kar bi hoteli povedati o lastnih načelih razsodne moči, v teoretični del filozofije, [...], pa je kritika čistega uma, [...], vendarle sestavljena iz treh delov: iz kritike čistega razuma, čiste razsodne moči in čistega uma. Te zmožnosti pa je mogoče imenovati čiste zato, ker so a priori zakonodajne.«

Kant je na tem mestu jasno opredelil posredniško vlogo, ki naj bi jo imela razsodna moč v njegovem filozofskem sistemu: kot prehod od čisto teoretskega k čisto praktičnemu. *Kritika čistega uma* in *Kritika praktičnega uma* najdeta v njej možnost povezanosti in prehoda od ene k drugi. Ker razsodna moč v splošnem pomeni zmožnost, da se posamezno misli kot obče, Kant v nadaljevanju (*Uvod*, IV.) opiše smer, ki kot edina lahko v *Kritiki razsodne moči* rabi analizi, in ta poteka od danega posebnega k iskanju občega: *reflektirajoča razsodna moč*, ki rabi reflektiranju, ne pa določanju.

Reflektirajoča razsodna moč mora za dejavnost vzpenjanja od posebnega k občemu sama postaviti neko načelo, ki si ga ne more sposoditi od izkustva, saj naj bi bila njegova naloga ravno v vzpostavljanju hierarhične razvrstitve empiričnih načel. Zato postavi Kant na mesto načela razsodne moči *smotrnost narave* v njeni raznoterosti (po analogiji s praktično smotrnostjo, ki pa je od nje popolnoma različna – prva je transcendentno načelo, druga pa metafizično), s čimer ji odmeri status posebnega pojma a priori, ki ima svoj izvir lahko edinole v reflektirajoči razsodni moči. »To se pravi, da je narava s tem pojmom predstavljena tako, kakor da bi neki razum vseboval temelj za enotnost raznoterega njenih empiričnih zakonov« (Kant: *KRM*, str. 20), »saj lahko napredujemo v izkustvu in pridobivamo spoznanja s pomočjo našega razuma le, kolikor obstaja to načelo.« (prav tam, str. 26)

Tukaj velja poudariti, da v *Kritiki estetske razsodne moči* reflektivnost ni mišljena v logičnem (ta je predmet drugega dela knjige – *Kritike teleološke razsodne moči*), temveč v estetskem smislu, kot gola refleksija brez namere, da bi o predmetu pridobila pojem, kar pomeni, da v tej zvezi ne moremo uveljavljati objektivne nujnosti in postaviti zahteve po vnaprejšnji veljavnosti. Kant pa skuša pri tem vseeno preseči subjektivni egoistični moment v aktu *razsojanja* nekega predmeta, saj kot vsaka empirična sodba tudi ta postavlja zahtevo po splošni veljavnosti. Predmetna smotrnost je subjektivno formalna in ne realna, kar pomeni, da občutek ne izhaja iz pojma predmeta, ampak iz odnosa človeške spoznavne moči do predme-

ta, gre torej za estetski užitek oziroma občutje ugodja, to je primernosti objekta za naše spoznavne zmožnosti. »Torej se predmet le zato imenuje smotrni, ker je njegova predstava neposredno povezana z občutjem ugodja, in sama ta predstava je estetska predstava smotrnosti.« (prav tam, str. 29) Zmožnost, da lahko (tudi splošnoveljavno) razsojamo s pomočjo ugodja, je okus. Čeprav torej ni mogoče vnaprej določiti, kateri predmet bo okusu ustrezal in kateri ne (ker je ugodje povezano z empirično predstavo in ne s pojmom), pa je razlog za ugodje vsebovan v občem (čeprav subjektivnem) pogoju reflektirajočih sodb, ki izhaja iz smotrnega ujemanja predmeta z za vsako empirično spoznanje potrebnim medsebojnim razmerjem spoznavnih zmožnosti. Ta zaključek predstavlja osrednje mesto pred vstopom v analitiko estetske razsodne moči: estetska razsoja, ki ne prispeva ničesar k spoznanju svojih predmetov in jo torej smemo šteti le h kritiki razsojajočega subjekta in njegovih spoznavnih zmožnosti, »ne izhaja iz razuma kot takega, kot pojmovne moči, niti iz čutnega zrenja in njegove raznolike raznovrstnosti kot take, temveč iz svobodne igre razuma in imaginacije. V tej skladnosti različnih spoznavnih moči predmet pride v povezavo s subjektom in njegovim občutjem zadovoljstva in ugodja.« (Hegel: *Estetika I*, str. 59)

Analiza sodb okusa

186

Kant začena svojo analitiko lepega (prvo knjigo prvega razdelka prvega dela tretje *Kritike*) v želji, da bi začrtal mejo med estetskim in logičnim presojanjem oziroma med sodbami okusa in spoznavnimi sodbami. Definicija okusa, ki jo pri tem uporablja kot temelj pa se glasi: »Okus je zmožnost za presojanje lepega.« (Kant: *KRM*, str. 43) Analiza sodb okusa pa mora, kot dodaja Kant, odkriti, kaj je potrebno, da bi za nek predmet lahko rekli, da je lep. Njegov namen je tudi pokazati na specifično naravo pojmov, ki se pogosto povezujejo z razsodno močjo, kar stori v štirih momentih sodb okusa. V nadaljevanju se bom posvetil vsakemu od momentov posebej, saj ti nedvomno predstavljajo temeljno osnovo za vse nadaljnje konsekvence, po drugi strani pa je treba tudi priznati, da Kantova teorija estetskega doživljanja upravičeno velja za zapleteno in celo paradoksalno, zato naj natančna in izčrpna predstavitev nikakor ne bo odveč.

Prvi moment sodbe okusa

Estetsko sodbo, kakršna je sodba okusa, Kant najprej definira kot sodbo, ki ni spoznavna in zatorej tudi ne logična. Estetska sodba je sodba, »katere določitevni razlog je lahko *edino subjektiven*«. (prav tam, str. 43) V tej teoretski potezi se kaže Kantova tendenca po združevanju prvin angleških in nemških estetskih koncepcij (Tatarkiewicz ob tem opozarja na to, da se je avtor *Kritike razsodne moči* najprej izobraževal na nemški univerzi, nato pa ob angleškem čtivu), saj naj bi

osnovno tezo sprejel od Angležev. V primeru, ko dojemamo predstavo z občutjem ugodja in neugodja, se ta predstava v celoti nanaša na subjekt in ne prispeva ničesar k spoznanju (Kantov primer za razlikovanje med objektivnimi in subjektivnimi občutki je za prve zelena barva travnikov, za druge pa prijetnost teh travnikov), vendar je sodba, ki jo sprejmemo s pomočjo te predstave lahko vseeno logična in racionalna, če se nanaša le na objekt. Ključna ugotovitev pri razsojanju o zadevah okusa, je za Kanta čistost sodbe, ki jo lahko zagotavljata le popolna ravnodušnost in nepristranskost, ki ju ne sme skaliti niti najmanjši interes oziroma zavzemanje za eksistenco stvari. Povedano z drugimi besedami: takoj, ko imamo nek interes – ki je lahko le želja po posedovanju ali uporabi nekega predmeta ali kateri koli čutni interes –, predmeti za nas niso več pomembni zaradi njih samih, temveč zaradi naše potrebe in njene zadovoljitve. »Vsakdo mora priznati, da je sodba o lepem, ki ji je primešan najmanjši interes, zelo pristranska in ni čista sodba okusa.« (Kant: *KRM*, str. 45)

Da bi avtor *Kritike razsodne moči* utemeljil to svoje stališče, postavi temu nasproti različne oblike ugajanja, ki so povezane z interesom. S tem Kant pojasnjuje razlike med lepim in prijetnim (za katerega je značilno, da temelji v celoti na občutku in da poleg tega, da *ugaja*, prinaša tudi določeno *zadovoljstvo* [oboje podčrtal Kant]), spričo česar lahko v tej zvezi govorimo že o nagnjenju, ne več le o golem odobravanju) ter dobrim in koristnim (prvo ugaja prek uma, drugo le kot sredstvo). Za razliko od vseh ostalih 'kandidatov', edino lepo ni prek interesa povezano s svojim predmetom, zato je sodba okusa »*kontemplativna*, se pravi, je sodba, ki je indiferentna do bivanja predmeta in zgolj povezuje njegovo kakšnost z občutjem ugodja in neugodja.« (Kant: *KRM*, str. 49) Edino ugajanje okusa za lepo je zares nezainteresirano in *svobodno* [podčrtal Kant] ugajanje. Kant k tej ugotovitvi previdno pripominja, da to še ne pomeni, da bi okus posledično ne proizvedel nikakršnega interesa. Nasploh bi lahko rekli, da je z brezinteresnostjo (na to opozarja D. Grlič na podlagi intervencije Martina Heideggerja) mišljen predvsem suspens interes, ki bi lahko kakor koli skalil čistost neposrednega razmerja do predmeta estetske sodbe, nikakor pa ne popolna brezvoljnost. Adorno ravnoma na podlagi brezinteresnega ugodja, ki ga po Kantu vzbujata lepo kot predmet sodbe okusa, njegovo idealistično umetnostno teorijo postavlja za antitezo Freudovi teoriji, ki umetniško dejavnost dojema kot realizacijo želje. Ta izpolnitev pa, kot vemo, ni neposredna, temveč primarno nezadovoljeni *libido* sublimira v umetniško delo kot nosilec družbenega pomena.

O povezavi med čistimi estetskimi sodbami okusa in interesom se Kant v *Dedukciji čistih estetskih sodb*, nesojeni tretji knjigi *Analitike*, izreče, da »je lahko vedno le posredna, se pravi, okus mora biti najprej predstavljen v svoji povezanosti z nečim drugim, in šele nato je mogoče z ugajanjem gole refleksije o predmetu pove-

zati še *ugodje zaradi njegove eksistence* (ki tvori vsak interes). Kajti za estetsko sodbo velja tu tisto, kar je rečeno za spoznavno sodbo (o stvareh nasploh) – *a posse ad esse non valet consequentia*.« (Kant: KRM, str. 136-137)

Različna razmerja predstav do občutja ugodja ali neugodja Kant opredeljuje dokaj nenavadno: prijetno velja tudi za živali brez uma, lepo naj bi veljalo le za umna bitja, ki so hkrati živalska (ne za duhove!), dobro pa po Kantu velja za vsako umno bitje nasploh. Definicija lepega po merilu kvalitete se po Kantu torej glasi: »*Okus* je zmožnost za presojanje predmeta ali predstavnega načina s pomočjo ugajanja ali neugajanja, *brez vsakega interesa*. Predmet takega ugajanja se imenuje *lep*.« (Kant: KRM, str. 51)

Drugi moment sodbe okusa

Druga lastnost lepega je po Kantu ta, da je predstavljeno brez pomoči pojmov, se pravi razumskih kategorij, kot objekt občega ugajanja. Za ta, drugi, moment sodb okusa, bi lahko rekli, da je logična posledica prvega, kvalitativnega. Ravno zaradi svoje nezainteresiranosti je namreč posamezna sodba okusa zares lahko tudi obča. Nekaj, kar ugaja brez interesa, namreč ne more temeljiti na kakem subjektivem nagnjenju in zasebnih pogojih, zato je lahko podlaga za ugajanje, ki velja za vsakogar. Ugajanje je tako utemeljeno na način, da ga je moč predpostaviti tudi pri drugih. Kljub temu, da je sodba estetska, je pravzaprav videti logična, saj je lepota pojmovana kot kvaliteta predmeta, ki ni podvržena subjektivnosti, »s to sodbo mora biti povezana zahteva po subjektivni občosti«. (prav tam, str. 52)

V povezavi s sodbami okusa o lepem se pri Kantu pojavi tendenca po njihovi univerzalnosti, saj se v nasprotju s sodbami okusa o prijetnem, kjer velja načelo, da *ima vsakdo svoj lasten okus*, pri sodbah okusa soglasje od drugih naravnost *zahteva* [oboje podčrtal Kant], saj bi priznavanje tega, da ima v zvezi lepim lahko vsakdo svoj poseben okus, pomenilo, da okusa sploh ni. V tej zvezi je zgovoren filozofov primer izjave 'Ta roža je lepa', ki za razliko od domnevne prijetnosti njenega vonja, ki je lahko relativen – nekoga ta vonj očara, koga drugega pa lahko zaradi njega zaboli glava –, pred vsakogar postavlja zahtevo po ugajanju. Tu je že nakazana potreba po tem, da mora biti človek, ki izreče sodbo o lepem, omikan človek, saj s tem izreka objektivno sodbo, ki naj velja za vsakogar. Kant nekje celo pravi, da bi bilo smešno, če bi nekdo, ki se sicer ponaša s svojim okusom, za nek predmet izjavil, da je lep *zanj*, saj bi to pomenilo, da za ta predmet sploh ne sme reči, da je lep, ker če je res lep, je lep za vsakogar, in ne samo *zanj*. V zvezi s sodbami okusa o lepem torej lahko govorimo o *subjektivni občevaljavnosti* [podčrtal Kant]. Subjektivni, ker občost, ki ne izhaja iz pojmov o objektih

(drugače rečeno: ne meri na objekte), ni logična – takšna je, kot rečeno, le *videti* –, temveč estetska, zato ne vsebuje objektivne kvantitete sodbe, kar pomeni, da iz nje ni mogoče izpeljati sklepa o logični občevljivosti in je zato kot taka občost 'posebne vrste'.

Lahko pa tudi iz subjektivno občevljavne sodbe nastane logična občsa sodba, »in sicer v primeru, ko je posamična predstava objekta sodbe okusa v skladu s pogoji, ki določajo to sodbo, s primerjavo preoblikovana v pojem – rožo, ki si jo ogledujem, razglasim s sodbo okusa za lepo. Zato pa sodba, ki nastane s primerjavo mnogih posamičnih sodb, denimo, 'Rože nasploh so lepe', ni izrečena zgolj kot estetska sodba, ampak kot logična sodba, utemeljena na estetski.« (Kant: *KRM*, str. 55) Subjektivno občso sporočljivost brez predpostavljenega pojma, s katero imamo opraviti pri sodbah okusa, Kant opredeljuje kot »stanje čudi v svobodni igri moči upodobitve in razuma« (Kant: *KRM*, str. 58), občso subjektivnost pa, ker ni lepota brez odnosa do subjektovega občutja sama zase nič, utemeljuje na *občso-sti subjektivnih pogojev presojanja predmetov*. V tej zvezi lahko omenimo Adornov komentar, da je zanimivost Kantovega subjektivizma ravno v njegovi objektivnostni intenci, ki izhaja iz njegovih poskusov, da bi s pomočjo analize subjektivnih momentov *rešil* objektivnost. Razlaga lepega, ki jo Kant v *Kritiki estetske razsodne moči* izpelje iz drugega momenta sodb okusa se torej na koncu glasi: »Lepo je to, kar ugaja občso brez pojma.« (prav tam, str. 59)

Tretji moment sodbe okusa

Že prej sem tematiziral vprašanje smotrnosti z ozirom na sodbe okusa pri Kantu. V tretjem momentu, po prvem – kvalitativnem – in drugem – kvantitativnem –, je izpostavljen odnos med smotrnostjo in estetskimi sodbami okusa. Povedano je bilo, da *refleksivna razsodna moč* potrebuje nek princip, za katerega Kant postavlja smotrnost in da je ta formalna in ne realna, kar pomeni, da občutek ne izhaja iz pojma predmeta. Kot smo videli, je to, da je nek predmet prepoznan kot lep, povezano z občutjem ugodja, ki ga sodba okusa razglašša kot veljavnega za vsakogar. Bistveno pri tem je, da določitveni razlog, ne more biti vsebovan v všečnosti, ki spremlja prestavo, »ne v predstavi o popolnosti predmeta in v pojmu dobrega« (prav tam, str. 61), saj mora biti iz ugajanja, če si obetamo soglasje vsakogar, izključeno vse, kar sodi v območje praktičnega ugodja in je torej povezano s prijetnostjo na eni ali pojmom dobrega na drugi strani. To pomeni, da ugajanje lahko oblikuje samo subjektivna smotrnost v predstavi brez vsakega smotra, »torej gola forma smotrnosti v predstavi, s katero nam je predmet *dan*, kolikor se je zavedamo.« (Kant: *KRM*, str. 61)

Smotrnost brez smotra je možna v primeru, ko vzrokov za določeno formo ne postavljamo v voljo, hkrati pa si njene možnosti ne moremo razložiti drugače, kot da jo izpeljemo iz neke volje. Lepo obstaja kot smotrno samo po sebi, pri čemer smoter in sredstvo - predmet s katerim se smoter kaže kot realiziran - nista ločena kot dve različni plati lepega. Hegel daje za primer povezavo udov in telesa: če so ločeni od telesa, udje niso več udje, ki bi omogočali gibanje; eksistenca je dana samo vkolikor se njena smotrnost že nahaja v njej, ne pa zunaj nje kot nekakšna zunanja forma. Prav tako mora biti pri lepem predmetu oboje združeno v imanentno naravo tega predmeta.

190

V skladu s Kantovim estetskim naukom lahko smotrnost na predmetih zgolj motrimo in opazujemo, ne da bi jo pri tem morali utemeljevati na nekem smotru. V primeru, da bi smotrnost hoteli utemeljiti na občutju ugodja, bi naš okus ostal barbarski, saj bi bila v stalni nevarnosti, da bi bile sodbe aficirane s primesmi *dražljajev* in *ganjenosti* [oboje podčrtal Kant] in kot take ne bi mogle vsebovati zahteve po občji veljavnosti, saj so bolj kot s samo formo povezane z *materijo predstav* oziroma *trenutno blokiranostjo življenjske moči, ki ji sledi toliko močnejši izliv*. (Zanimiv je primer, ki ga Kant v prid svoji teoriji uporabi v *Analitiki*: v vseh upodablajočih umetnostih je bistvena *risba* [podčrtal Kant], ki rabi kot nekakšna zasnova okusa, pri čemer pa njen namen ni zadovoljitev občutkov, ampak zgolj ugajanje zaradi forme.) Čista sodba okusa - za razliko od empirične oziroma čutne, ki lahko izreče tudi, kar je v predmetu ali v njegovem predstavnem načinu prijetno ali neprijetno - je tako lahko samo tista sodba, katere določitveni razlog je zgolj smotrnost forme. Lepo se, kot *formalna subjektivna smotrnost*, loči od objektivne smotrnosti, ki je značilna za pojem dobrega, po tem, da ne daje nobenega spoznanja o objektu. Prav tako ne moremo imeti za čisto sodbo okusa tiste sodbe, ki razpolaga z vednostjo o določenem notranjem smotru predmeta, kar je značilno za 'nesvobodno lepoto' oziroma 'lepoto druge vrste', ki jo Kant imenuje *zgolj pripadajoča lepota* in jo pripisuje objektom, pri katerih se predpostavlja pojem smotra, »ki določa, kaj naj bi reč bila, torej pojem popolnosti«. (Kant: *KRM*, str. 70) Glede na ta *lepotni kriterij*, ki je plod filozofovega nenavadnega in, tako Gadamer, zelo spornega nauka o svobodni in zgolj pripadajoči lepoti, je nemara še najbolj zgovorna prav Kantova polemika s tistimi kritiki okusa, ki za primer najbolj nesporne lepote navajajo geometrijsko pravilne like. Kantov argument proti tovrstnemu vrednotenju okusa je namreč dovolj zgovoren: ti liki veljajo za pravilne ravno zato, ker si jih ne moremo predstavljati drugače, kakor da jih imamo za gole prikaze določenega pojma, katerega predpisana pravila definirajo ta lik.

V skladu z *Analitiko lepega* je namreč ugajanje, povezano z objekti pogojne lepote z ozirom na njihov notranji smoter, ugajanje, ki je utemeljeno na pojmu, zato

torej, strogo gledano, pri tem ne gre več za čisto sodbo okusa, ampak prej, kantovsko rečeno – zdrave pameti.

Gadamerju se zdi Kantov nauk 'skrajno usoden' za razumevanje umetnosti, »saj se kot prava lepota čiste sodbe okusa pojavita svobodna naravna lepota in – v območju umetnosti – ornament, ker sta lepa 'za sebe'«. (Gadamer: *RiM*, str. 49) Lepota človeka, živali ali stavbe predpostavljajo pojem popolnosti, se pravi pojem smotra, ki določa, kaj naj bi reč bila, zato gre v tem primeru po Kantu zgolj za pripadajočo lepoto, ki onemogoča čistost sodbe okusa. Drugače je, ko govorimo o ugajanju zaradi lepote, ki je neposredno povezano s predstavo, s katero je predmet *dan* in ne *mišljen*. Smotrna določitev torej v skladu s Kantovim naukom pomeni, kot smo pokazali zgoraj, določeno omejitev za estetsko ugajanje. V tej zvezi se pogosto omenja Kantove zadržke do tetovaže in okraševanja človeškega telesa (»Lik bi bilo mogoče polepšati z najrazličnejšimi okraski in rahlimi, a pravičnimi potezami, tako kot to počnejo prebivalci Nove Zelandije s svojim tetoviranjem, če ne bi pri tem liku šlo ravno za človeka.« – Kant: *KRM*, str. 70): čeprav bi okrasje samo po sebi lahko ugajalo, to ugajanje, ker gre za človeka, ne bi bilo več neposredno ugajanje oziroma plod čiste sodbe okusa.

V idealiziranju svobodne lepote zazna Gadamer posredni opis tega, kar naj bi sodilo k nesvobodni: celotno območje poezije, likovne umetnosti in arhitekture ter nasploh vseh, tudi naravnih, reči, ki jih ne motrimo zgolj glede na njihovo lepoto. Prav v tem se namreč kaže ključen problem navedenih stališč oziroma zapopadenje njihove *skrajne usodnosti* za razumevanje umetnosti. »Zdi se, da je, izhajajoč iz utemeljevanja estetike v 'čisti sodbi okusa' nemogoče pripoznati umetnost – razen če je merilo okusa spuščeno na raven zgolj predpogoja.« (Gadamer: *RiM*, str. 49)

Kot se bo izkazalo, bi lahko bila kasnejša vpeljava pojma genij poteza v tej smeri razumevanja Kantovih stališč, v čemer Gadamer zazna 'skrivno pripravljane poznejšega razvoja' njegove koncepcije.

O idealu lepote

Zelo pomemben del Kantove *Kritike razsodne moči* predstavlja njen sedemnajsti paragraf *O idealu lepote*. Ideja lepote ne predstavlja ideala, k doseganju katerega bi težil okus, ampak ta obstaja samo v človeku, saj smo pokazali, da imamo pri vprašanjih okusa opravka z estetskimi sodbami, zato pravil in načela okusa ni mogoče določiti s pojmi. Iskanje nekega občega kriterija lepega je zategadelj po Kantu označeno kot neplodno prizadevanje, saj naj bi bilo kaj takega preprosto nemogoče in celo v protislovju s samim seboj. Če se že imamo na kaj opreti, je to

kvečjemu »empirično merilo za to, da izvira okus, potrjen na ta način s primeri, iz globoko skritega in vsem ljudem skupnega temelja za soglasje pri presojanju form, s katerimi so jim dani predmeti. Res pa je to merilo šibko in komajda zadošča za to, da na njegovi osnovi postavljamo domneve«, kot v tej zvezi ugotavlja Kant. (*KRM*, str. 72) Ne glede na to, da imamo pri vprašanih okusa opraviti z nekaterimi *eksemplaričnimi* [podčrtal Kant] primeri, ga torej ne moremo pridobiti s posnemanjem drugih, okus premoremo le, če smo zmožni sami presojati vzor. Pravzor okusa je neka gola ideja, ki jo mora vsakdo proizvesti v samem sebi in v razmerju do nje razsoja o vsem, kar je lahko predmet okusa, med drugim seveda tudi okus drugih. »*Ideja* je pravzaprav pojem uma, *ideal* pa predstava posameznega bitja, kolikor ustreza ideji.« (Kant: *KRM*, str. 72)

Za ideal lepega bi torej lahko šteli pravzor, ki ga sicer ne posedujemo (saj lepotni ideal ne more pripadati objektu čiste sodbe okusa), a ga želimo proizvesti. Ker pa se ne more opirati na pojme, ampak na zmožnosti upodobitvene moči, gre pravzaprav za nekakšen imaginativen ideal. Kant pri tem poudarja, da lepota, za katero iščemo ideal, ne more biti svobodna in *nestanovitna* lepota, temveč lepota, »*fiksirana* s pojmom objektivne smotrnosti«. (prav tam, str. 72) Gadamer izraža začudenje nad tem, saj je dosledno po Kantu kazalo, da bo prava lepota izključevala vsakršno smotrnostno ubranost, medtem ko je, prav nasprotno, v nauku o idealu lepote »celo o lepi stanovanjski stavbi, lepem drevesu, lepem vrtu itn. rečeno, da si pri njih ni mogoče predstavljati ideala za lepoto« (Gadamer: *RiM*, str. 51), »ker njihov pojem ne določa in ne fiksira smotrov v zadostni meri, tako da je smotrnost skorajda tako svobodna kakor pri *nestanovitni* lepoti«. (Kant: *KRM*, str. 73) Samo za *človeka* torej – ker v samem sebi vsebuje smoter svoje eksistence in lahko z umom sam določa svoje smotre oziroma lahko posamezne smotre primerja in povezuje z občimi, kar pomeni, da je zmožen lepote, fiksirane s pomočjo pojma smotrnosti - obstaja ideal *lepote* [oboje podčrtal Kant]. »[T]ako kot lahko človeštvo v njegovi osebi, kot inteligenca, daje ideal *popolnosti*.« (Kant: *KRM*, str. 73)

Ravno ob tej sporni tezi se po Gadamerjevem mnenju pokaže, kako malo ustreza formalna estetika okusa (arabeska ali ornamentalna estetika), globini Kantovi misli, ki se v nauku o idealu lepote zaustavi ob razlikovanje med *normalnimi idejami* in *idejami uma*.

Za razliko od idej uma, ki postavljajo smotre človeštva na nadčutni ravni, predstavlja normalna ideja merilo, »za presojanje človeka kot reči, ki sodi k neki posebni živalski vrsti« (Kant: *KRM*, str. 73) in je potemtakem na empiričnih pogojih zasnovano merilo. Normalna ideja ni izpeljana iz pravil, ampak predstavlja nekakšno *povprečno vrednost, šolski primer*. Kant za razlago uporabi optično in

mehanično analogijo: normalno idejo si z njuno pomočjo zamišlja bodisi kot prostor, kjer se združi največ podob, bodisi kot seštevek zunanjih mer, ki ga delimo s številom upoštevanih kandidatov, torej predstavnikov določene vrste, zato imata črnc ali Kitajec pod temi empiričnimi pogoji nujno drugačno normalno idejo o lepoti človeškega lika. Normalna ideja je podoba za celoten rod, ki šele omogoča pravila za presojanje in je torej »podoba, ki jo uporablja narava kot arhetip za svoje proizvode v okviru iste vrste, a je ni, kot je videti, popolnoma udejanjila v nobenem individu«. (prav tam, str. 74) Je samo forma, pravilnost, šolski primer. Ne ugaja, zahvaljujoč lepoti, temveč zato, »ker ni v nasprotju z nobenim od tistih pogojev, glede na katere lahko neka reč te vrste edino velja za lepo«. (prav tam, str. 75) »Ni arhetip [Urbild] lepote, temveč le pravilnosti.« (Gadamer: *RiM*, str. 51)

Ideal lepote se iz navedenih razlogov lahko nahaja le v človeku, v moralnih idejah, saj takšen ideal onemogoča, »da bi se ugajanju, ki ga zbuja objekt, primešal kak čutni dražljaj, hkrati pa vendarle omogoča, da smo za objekt zelo zainteresirani« (Kant: *KRM*, str. 75–76), kar seveda pritrjuje izhodiščni tezi, da lepota, ki naj bi ustrezala nekemu idealu, ne more biti predmet čiste estetske presoje in da takšno presojanje ni gola sodba okusa.

Gadamer povsem umestno pripominja, da je s prikazom ideala lepote pripravljen prostor za bistvo umetnosti in da Kant odslej več pozornosti kot naravno lepemu namenja umetniškemu delu. »Kant želi očitno povedati to, da sta pri prikazovanju človeškega lika prikazani predmet in to, kar nas v tem prikazu nagovarja kot umetniška vsebina, eno. [...] Povedano kantovsko: intelektualizirano in zainteresirano ugajanje ob tem prikazanem idealu lepote se ne odmika od estetskega ugajanja, temveč je z njim eno.« (Gadamer: *RiM*, str. 51–52) In prav razlikovanje med idejo normalnega in idealom lepote je, kot ob tem pripominja Gadamer, omogočilo umetnosti, da je postala avtonomen pojav, njena naloga pa ni bila več reducirana na prikaz naravnih idealov, »temveč človekovo samosrečevanje v naravi in človeško-zgodovinskem svetu«. (prav tam, str. 52) Formulacija, katere osnovno matrico je izoblikoval že Hegel v svojih *Predavanjih o estetiki*, bistvo vse umetnosti pa se v skladu z njo nahaja v tem, da *človeka pripelje pred njega samega*. Sklep Gadamerjeve analize Kantovega nauka o idealu lepote je zato zelo konstruktiven: »Kantov dokaz, da lepo ugaja brez pojma, torej nikakor ne preprečuje, da je našega polnega zanimanja deležno le lepo, ki pomenljivo nagovarja. Prav spoznanje o nepojmovnosti okusa vodi onkraj estetike golega okusa.« (prav tam, str. 52)

Četrty moment sodbe okusa

Četrta lastnost lepega se določa v skladu z modalnostjo ugajanja, ki ga zbuja predmet. Lepo je s tem določeno na način, da vsebuje *nujni* [podčrtal Kant] odnos do ugajanja, le da gre pri tem za nujnost posebne vrste, saj ne gre niti za teoretično objektivno nujnost (ker ni a priori spoznavno, da bo vsakdo občutil ugajanje zaradi predmeta, ki ga imamo za lepega) niti za praktično nujnost (ker bi bilo v tem primeru ugajanje nujna posledica *ultimativnega* objektivnega zakona), tudi ne za apodiktično (ker je ni mogoče izpeljati iz pojmov) in še manj za empirično nujnost (ker se ne utemeljuje na empiričnih sodbah). To *nepravo* nujnost Kant označuje kot eksemplarično nujnost, za katero je značilno, da »zahteva soglasje vseh s sodbo, ki jo imamo za primer občega pravila, ki ga ni mogoče navesti« (Kant: *KRM*, str. 77), zato je, strogo vzeto, le pogojna nujnost.

Sodbe okusa torej vodi subjektivno načelo, ki, kot smo videli, določa, kar ugaja ali ne, brez pojmov, čeprav na občevaljen način. Kant v tej zvezi priključuje skupnostni čut, ki mu rabi kot predpostavka za izrekanje sodb okusa in je nujni pogoj obče sporočljivosti naših občutij in spoznanj, saj bi sicer zapadli v skepticizem. »Kar bi se najprej utegnilo zdeti kot pomanjkljivost estetske sodbe: da je lahko *zgolj eksemplarična* in ne logično nujna, se izkaže kot njena posebna odlika: napotenost estetske sodbe na določitev drugih omogoča udeležbo pri normi, ki se šele oblikuje, in obenem konstituira družbenost. Kajti Kant je v neizogibno *pluralistični* sodbi okusa prepoznal obenem *zmožnost presojanja vsega tega, s čimer lahko vsakemu drugemu posredujemo celo svoj občutek*, in ta empirični interes za lepo je, čeprav mimogrede, speljal na premisleka vredno vzporednico z Rousseaujevo *Contract social*. Estetska sodba, ki od vsakogar zahteva upoštevanje splošnega sporočila, zadovoljuje najvišji interes.« (Jauss, str. 22)

Skupnostni čut, s katerim smo začeli to poglavje, se torej izkaže za ključen moment, ki omogoča prehod od subjektivne k objektivni nujnosti. Skupnostnega čuta ne moremo utemeljevati na izkustvu, »saj hoče upravičevati sodbe, ki vsebujejo najstvo« (Kant: *KRM*, str. 79), kar pomeni, da načelo, ki je sicer subjektivne narave, zdaj razumemo kot subjektivno-obče, takšno načelo pa, kajpada le če smo gotovi glede tega, ali smo pravilno privzeli načelo *sensus communis*, zahteva obče strinjanje. Pri tem gre torej za nujnost strinjanja vseh (Kant na nekem mestu v dvaindvajsetem paragrafu poudarja, »da to še ne pomeni, da bo vsak soglašal z našo sodbo, pač pa, da z njo *mora* soglašati«). – prav tam, str. 79) po nekem občem pravilu, skupnostnem čutu, ki je v funkciji predpostavke, pa čeprav se ga ne da točneje opredeliti. Nikakor pa pri tem ne gre za kak zunanji čut, niti za posledico objektivnega zakona uma, ampak lahko ta izhaja le iz svobodne igre naših spoznavnih moči. Torej se s pomočjo te nedoločne predpostavke izrečemo vsa-

kokrat, ko podamo neko sodbo okusa. »To se dogaja tako, da primerjamo svojo sodbo ne toliko z dejanskimi sodbami drugih, ampak predvsem z njihovimi zgolj možnimi sodbami, in da se prestavimo na mesto vsakega drugega, in sicer tako, da enostavno abstrahiramo od omejitev, ki so naključno povezane z našim lastnim presojanjem. To pa naredimo tako, da kolikor le mogoče izpustimo materijo predstavnega stanja, se pravi, občutek, in da smo pozorni edino na formalne značilnosti naše predstave ali našega predstavnega stanja.« (Kant: *KRM*, str. 134)

Danes bi to stališče nemara označili kot stališče radikalne sodbe okusa, ki naj ne spusti skozi akcidentalnega momenta naše lastne presoje in na ta način kljubuje relevantnosti razvpitega postmodernega načela *anything goes*, saj je *možnost, da nimamo prav*, prosto po Dantoju, prisotna samo, če obstaja *možnost, da imamo prav*.

In če poskusimo za zaključek združiti vse štiri momente estetskih sodb Kantove *Analitike estetske razsodne moči* v eno, bi se sestavljena razlaga glasila nekako takole: *Lepo* je tisto, kar kot predmet ugajanja, ki je orodje naše presojevalne zmožnosti – *okusa, brez vsakega interesa* in brez pojma, z zaznavno smotrno formo in mimo določenega poznanega smotra, *nujno* ugaja *vsem*.

Literatura:

- Adorno, Theodor W. (1979) *Estetička teorija*. Prevedel Kasim Prohić. Beograd: Nolit.
- Benjamin, Walter (1981) »Umetniško delo v času svoje tehnične reprodukcije«. Prevedel Janez Vrečko. V: *Misel o moderni umetnosti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Danto, Arthur Coleman (2006) *Filozofsko razvrednotenje umetnosti*. Prevedla Vid Sagadin in Irma Plajnshek Sagadin. Ljubljana: Študentska založba.
- Gadamer, Hans-Georg (2001) *Resnica in metoda*. Prevedel Tomo Virk. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Gadamer, Hans-Georg (2003) »Aktualnost lijepoga«. Prevedla Darija Domić. V: *Ogledi o filozofiji umjetnosti*. Zagreb: AGM.
- Gadamer, Hans-Georg (1981) »Umetnost in posnemanje«. Prevedla Ida Tomše. V: *Misel o moderni umetnosti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Gadamer, Hans-Georg (1988) »Konec umetnosti?«, *Nova revija*, VII/75-76, (str. 1229–1237)
- Grlić, Danko (1978) *Estetika III. Smrt estetskog*. Zagreb: Naprijed.
- Groys, Boris (2002) *Teorija sodobne umetnosti*. Prevedla Špela Virant. Ljubljana: Študentska založba.
- Heidegger, Martin (1967) »Izvir umetniškega dela«. Prevedel Ivan Urbančič. V: *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Hegel, G. W. F. (1975) *Estetika* (1. zvezek). Prevedel Nikola Popović. Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. W. F. (1975) *Istorija filozofije* (3. zvezek). Prevedel Nikola Popović. Beograd: BIGZ.

- Jauss, Hans Robert (1998) *Estetsko izkustvo in literarna hermenevtika*. Prevedel Tomo Virk. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Kant, Immanuel (1999) *Kritika razsodne moči*. Prevedel Rado Riha. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kant, Immanuel (1985) *O lepom i uzvišenom*. Prevedel Gligorije Ernjaković. Beograd: Grafos.
- Komel, Dean (1998) »Umetnost kot možnost filozofije«, *Phainomena*, VII/25-26, (str.373-385)
- Komel, Dean (2006) »O izkustvu umetnosti«, *Nova revija*, XXV/295-296, (str. 219-229)
- Pihler, Borut (1991) *Problemi hermenevtike* (Prvi del). Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Riha, Rado (1999) »Kritika razsodne moči kot zadnja Kantova kritika«. V: *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Schiller, Friedrich (1967) *O lepom*. Prevedel Strahinja Kostić. Beograd: Kultura.
- Schopenhauer, Arthur (1986) *Svet kao volja i predstava*. Prevedel Sreten Marić. Novi Sad: Matica Srpska.
- Tatarkiewicz, Władysław (2000) *Zgodovina šestih pojmov*. Prevedel Primož Čučnik. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Vattimo, Gianni (1997) *Konec moderne*. Prevedel Samo Kutoš. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Windelband, Wilhelm (1990) *Povijest filozofije*. Prevedli Nada Šašel, Danko Grlić in Danilo Pejović. Zagreb: Naprijed.
- Wischke, Mirko (2006) »K hermenevtiki umetniškega dela pri Hansu-Georgu Gadamerju«, *Phainomena*, XV/55-56, (str. 209-221)

SVET KOT FILOZOFSKI PROBLEM

Poskus tematizacije in z njo povezani problemi

Husserlov največji dosežek, tako rekoč Kolumbovo jajce v fenomenologiji, predstavlja brez dvoma odkritje *Lebenswelts*. Kot je znano, je Husserl proti koncu svoje ustvarjalne poti doumel, da je svet kot univerzum objektov utemeljen nekje »drugje«, namreč na nekem izvirnejšem svetu, za katerega bi lahko na kratko rekli, da ga opredeljuje predpona »pred-«: pred-objektivnim, pred-teoretičnim, pred-refleksivnim ... Ta »pred-« predstavlja predhodno (spodnjo) plast izkustva, na katero se nalagajo poznejše, zaradi česar ostaja nezavedna, netematizirana, se pravi, čeprav v zavesti ni neposredno prisotna, jo vseeno v obliki najrazličnejših predpostavk usodno določa. Toda kako potem sploh priti do nje, do te neeksplicirane dimenzije oz. plasti, ki je očitno precej blizu, a ostaja kljub temu tako daleč? Drugače rečeno, kako tematizirati nekaj, kar ostaja načeloma onkraj vseh tematizacij, v njegovi netematiziranosti? Odgovor je navidezno preprost: z deobjektivizacijo, nekakšnim suspenzom sedimentiranih tematizacij, tj. z luščenjem različnih sekundarnih plasti, ki nas na koncu pripelje do tiste zadnje. Deobjektivizacija pomeni v tem kontekstu začetek razgradnje objektivnega sveta, sestop z abstraktne ravni na konkretno, z absolutne na relativno, z epistemološke na doksično, kar v zadnji instanci implicira zamenjavo pozicij, premestitev baze. Teoretična naivnost znanosti, ki ne pozna lastnih izvorov oz. predpostavk, je zamenjana s praktično. Tukaj je potrebna večja natančnost: naivnost, ki se zave svoje naivnosti, ki se torej kot taka prepozna, seveda ni več tako naivna. V igro vstopi vednost.

Znano je, da Husserl noče – ali bolje: ne more, tega mu »stvar sama« in njegova volja do vednosti ne dopuščata – biti naiven. Na tem mestu je ključnega pomena distanca, ki jo ves čas vzdržuje in s katere motri celotno situacijo. Zaradi nje zamenjava pozicij ne pomeni zgolj sestopa z abstraktne ravni objektivnih znanosti na konkretno raven vsakdanjega izkustva. Husserl govori s transcendentalne pozicije, tj. pozicije tretjega, od koder vidi »panoramo«; njegov pogled je potemtakem *panoramičen*. Panoramičnost je bistvena, kajti šele od tu lahko objektivno resnico zares postavi v kontrast z relativno; šele od tu se pokaže, kaj ta kontrast, se pravi razlika, ki ju ločuje, v resnici pomeni. Izkaže se, da je objektivna resnica kot resnica objektivnega sveta zgolj *substrukcija* relativne. Znanstveni svet je prizidek naravnega, ali drugače, znanstvenik gradi svoj svet ravno z gradbenim materialom naravnega sveta: »Kontrast med subjektivnim življenjskega sveta in 'objektivnim', 'resničnim' svetom je torej v tem, da je slednji teoretsko-logična podkonstrukcija, podkonstrukcija principiello nezaznavnega, nečesa, česar v svojem sebstvu pricipiello ni mogoče izkusiti, medtem ko je življenjskosvetno subjektivno povsod in v vsemu zaznamovano ravno s svojo resnično izkustvenostjo.«¹

198

Razlika med zaznavnim in znanstveno-objektivnim svetom, tj. razlika med občutenim in reflektiranim svetom, je s transcendentalnega stališča provizorična, je zgolj *zeitweise*, kajti »konkretno in v celoti vzeto je svet življenja, ki se uveljavlja kot dejansko bivajoč v spreminjanju svojih relativitet in partikularnosti [Jeweiligkeiten], *edini resnični svet*, edini, o katerem sploh lahko govorimo.«² S tem se zabiše razlika med *kulturo* in *naravo* kot razlika med sekundarnim in primarnim, (nad-)osebnim in pred-osebnim, kar postavlja pod vprašaj vsak diskurz o *kulturnem* oz. *naravnem svetu* kot takem. Kultura in narava sta neločljivo prepleteni. To pomeni, da je svet kot univerzum konkretnih stvari že neizogibno inkorporiran v vsako znanost – in seveda obratno. Znanstvena praksa izhaja vedno iz sveta, ki ji je dan vnaprej, in mu s svojimi rezultati tudi pripada, podobno kot drevo, ki raste iz zemlje, pripada le-tej, ne glede na to, v kakšne višave se podaja, in ne glede na to, kakšne oblike privzema. Svet sokonstituirajo različne idealizacije. Idealizacije so dejstva, kar pa ne izključuje njihove problematičnosti. Husserlu dejstvo, da so nekatere resnice precej stare, ne dokazuje nujno njihove resničnosti, temveč v prvi vrsti starost. Če veljajo idealizacije za nekaj nevprašljivega in samoumevnega, to ne pomeni, da jih kot take ni potrebno problematizirati in v končni fazi tudi upravičiti. V tem kontekstu so pomembne zlasti tiste analize, ki razkrivajo rokohitrski značaj znanosti, torej genezo idealizacij. Pomembne zato, ker zelo prepričljivo pokažejo, da idealizacije izhajajo iz zgodovinske tradicije, ki preskoči »strukturo sveta izvirnega načina danosti.«³ Denimo, ideja neskončnega prosto-

1 Husserl 2005, str. 159.

2 Hua XXIX, str. 140 (kurziv je naš).

3 Prav tam.

ra, ki se zdi danes tako samoumevna, izhaja iz razlike med *péras* in *ápeiron*, torej iz razlike med konkretnimi končnimi, nazornimi in oprijemljivimi stvarmi, nad katerimi imamo pregled, in tistim absolutno drugim, elementarnim, brezobličnim, ki ga ni mogoče nikoli dokončno in strogo zamejiti ter izkusiti kot »stvar«: zemlja kot tla, nebo, morje, zrak, noč, vsezajemajoči prostor in čas itd. Z idealizacijo naše zmožnosti, da se lahko po svetu prosto gibljemo v vse smeri, ob hkratni idealizaciji izkustva, ko med gibanjem srečujemo vedno nove in nove stvari, se končna okolica *pérasa* razširi v neskončnost. Neskončnost kot taka ni nič drugega kot idealizacija, s katero se radikalno spremeni naša shema bližnje in daljne okolice, ki postane nekaj, kar se kar noče in noče končati, kar se kar nadaljuje brez konca in kraja, torej nekaj, o čemer sicer nimamo nikakršnega »pozitivnega« izkustva. Zemlja, sonce, luna, zvezde postanejo stvari, planeti, nebesna telesa ...

Logos tradicije, ki se hoče razumeti kot znanstvena, izhaja potemtakem iz uvidov, ki so jih naplavine časa postopoma zbrisale, zato so na njih zasnovane znanosti v zadregi, ko jih povprašamo o resničnih uvidih oz. evidencah, se pravi o metodiki idealizacij. Do njih bi lahko prišle le z genezo smiselnih plasti, ki so se sedimentirale v njihovih objektih, torej tako, da bi se iz svojega laboratorija spustile na izvorna tla, v subjektivno-relativen *Lebenswelt*.

Predmet objektivnih znanosti je objekt v absolutni (samo-)identiteti, tj. objekt, ki je popolnoma in brez preostanka to, kar je: kvantificirani objekt, ki je določen po samem oz. na samem sebi in za svojo določitev ne potrebuje drugega objekta. Tukaj je potrebno razumeti naslednje: objektivizacije kot take so seveda povsem legitimne in upravičene, celo nujne, vendar le znotraj strogo zamejenih okvirov. Problem nastopi takrat, ko se tako preparirano bivajoče absolutizira in dobi regulativen značaj, s čimer postane merodajno za bivajoče v celoti. Med objekti in t. i. *aisthetá* vlada odnos inkomenzurabilnosti. Objekti lahko postanejo merilo čutnih predmetov zgolj za ceno njihove dekontekstualizacije, tj. zgolj v primeru, ko smo jih že objektivizirali, jih iz čutnega okolja predstavili v umetno, se pravi potem, ko smo suspendirali njihove čutne komponente. Čutni predmeti kot *aisthetá* so namreč določeni relativno, kar pomeni, da je njihova identiteta prehodna, provizorična, vezana na vsakokratni lokalni kontekst. Njihova identiteta izhaja potemtakem iz razmerja do drugih predmetov iz neposrednega okolja ter do samega okolja kot horizonta. To okolje, povsem drugače kot objektivni prostor znanosti, pa ni nikoli indiferentno; to okolje predstavlja kontekst, v katerega so predmeti vpeti in zunaj katerega nimajo nobenega pomena več. Če predmet predstavimo v drugo okolje, s tem zamenjamo njegov prvotni kontekst in spremenimo pomen. Skratka, pomen izhaja iz vsakokratne razlike, za katero bi lahko rekli, da ima konstitutivno funkcijo, zato tudi ni stabilen, fiksen, ampak v svoji labilnosti odvisen od dane konstelacije in njenih nenehnih transformacij.

Naivnost, ki je lastna tako življenju v praktičnem kot tudi v teoretičnem svetu (kolikor ni ta razlika že preveč abstraktna), izhaja iz vezanosti tega življenja na vsakokratne smotre. In ravno tu tiči jedro problema, ravni ti smotri naj bi po Husserlu zapirali dostop do *Lebenswelts*.⁴ Vsak partikularni svet predpostavlja svet življenja; vsaka smotrnostna tvorba je kontrastirana s svetom življenja, ki vedno in nenehno že je, tako rekoč *von selbst*, po sebi. Tukaj se že nakazujejo nemajhni problemi in nevščnosti, kajti očitno je, da ima Husserl tudi praktični svet za *Sonderwelt*, posebni, partikularni svet. Če smo zgoraj videli, da ni objektivni svet nič drugega kot prizidek praktičnega sveta, zgrajen s »praktičnim« gradbenim materialom in na »praktičnih« tleh, potem bi lahko zdaj rekli, da ni praktični svet nič drugega kot prizidek *Lebenswelts*. Bodimo natančni: *praxis* je problematična natanko zaradi smotrnostnega značaja, ki onemogoča refleksijo in tematizacijo lastne dejavnosti. Ko smo v praksi, smo zunaj sebe, izgubljeni v predmetnem svetu. Interesi naravne naravnosti preprečujejo, da bi tematizirali načine danosti. To nas mora vsaj za trenutek nekoliko zbegati.⁵ Ne dejstvo, da je *praxis*, dokler je kot take ne prepoznamo, nekoliko problematična, temveč dejstvo, da tudi ko je kot taka že prepoznana, to očitno za Husserla še vedno ni dovolj. Podvreči jo je potrebno birokratskemu protokolu transcendentnega jaza, suspendirati njeno praktičnost, nevtralizirati njeno veljavnost, jo zapreti v oklepaj. Očitno misli, da je svet mogoče očistiti vseh predikatov, ki imajo praktični značaj. Kakor koli že, ko zadeve prespimo, si vzamemo čas in jih malce bolje premislimo, vidimo, da gre v bistvu za nekaj povsem pričakovanega. Gre za tipični husserlovski manever, s katerim si skuša zagotoviti dostop do poslednjih temeljev kot temeljev, ki ne bi bili več utemeljeni na kakšnih drugih temeljih, torej do *archai*. Husserl je tukaj »zgolj« dosleden. Kljub temu pa ostaja v tej gesti nekaj spornega, nelagodnega, nekoliko sumljivega in ne povsem dorečenega. Vsekakor se ob tem poraja kar precej neprijetnih vprašanj, npr.: kako Husserl za ta svet sploh ve? Kaj je tukaj z njegovo evidenco? Ali se s tem ne postavlja ravno v držo (transcendentnega) naravoslovca? Kaj je z zgoraj omenjeno enostjo sveta? Skratka, težko se znebimo vtisa, da je bil Husserl občasno precej nagnjen k različnim pretiravanjem, h kakšnemu koraku ali dvema preveč, in običajno ravno na tisti strateški točki, ko bi se nujno moral ustaviti, zajeti sapo in zadeve še enkrat premisliti.

4 Tukaj je potrebno opozoriti na pravo pojmovno zmedo – Waldenfels (1985) navaja vsaj tri različne pomenne *Lebenswelts*: 1. »konkretni *Lebenswelt*«, ki v svoji univerzalnosti zajema vse smotrnostne tvorbe (*Zweckgebilde*), tudi znanosti; 2. »relativni *Sonderwelt*«, posebni, partikularni svet, ki markira določene tematične splošnosti; 3. »abstraktno pridobljeno jedro sveta«, *Weltkern* kot temeljna plast. (str. 17)

5 Ta trenutek zbeganozi oz. presenečenja izrazi Janssen (1970) z naslednjima vprašanjema: »Toda ali ni tako, da bi moral biti predznanstveni svet smotrnostnega in interesnega življenja svet življenja sam? Ali ne bi moral biti svet življenja 'smiselnostna tvorba' zunajznanstvenega interesnega življenja?« (str. 171)

Situacija je potemtakem približno takale: če hočemo do *Lebenswelta* v njegovi izvornosti, samodanosti, moramo zbrati moči še za zadnji korak, ki je v tem, da po redukciji in epoché objektivno-znanstvenega sveta postopek ponovimo tudi na praktičnem svetu. Poanta je v tem, da iz heraklitskega toka, relativne spremenljivosti sveta sestopimo v njegovo splošno strukturo, ki kot taka ni več relativna. Iskanje absolutnega začetka, izvora, temelja se s tem spremeni v iskanje tiste instance, ki se upira gibanju in razlikovanju, ki ostaja negibna in neomejena. Tukaj si lahko pomagamo z »ontološko shemo«, s katero se je skušal zadevam približati Patočka: »Za nas ni svet nikakršen kompleks ali sistem kategorij, marveč z enotnostjo določena *shema*, v kateri imajo kategorije svoje mesto. Ta shema brez posameznih, realnih stvari, ki jo napolnjujejo, sama zase ne eksistira. Še najbolje bi lahko fenomen sveta okarakterizirali z izrazom 'čisti pogled' – vsekakor brez tiste toge abstraktnosti, ki jo ima ta pojem pri Kantu.«⁶ Dejstvo je, da nam je svet dan vnaprej tako, da so nam dane stvari. Ali drugače: svet nam je dan vedno skupaj s stvarmi. Stvari so konstitutivne za svet, vendar ne kot pogoj njegove možnosti, pač pa kot njegova manifestacija.⁷ To ne pomeni, da se nam svet daje enako kot stvari, pa tudi ne, da je svet vsota stvari. Stvari so zmeraj stvari znotraj določenega horizonta, so nujno nekaj (od) tega sveta, svet sam pa nima enakega telesnega značaja oz., če smo natančnejši, se ne daje nikoli kot *Körper*. Svet ni niti vsota stvari niti sinteza horizontov. V najstrožjem smislu je o njem mogoče reči zgolj to, da je pred pluralnostjo in singularnostjo, kolikor vsaka pluralnost in singularnost predpostavlja horizont sveta. Stvari je neskončno mnogo, svet pa je en sam.

Svet kot horizont je vedno tu na način neme prisotnosti; kot nekaj netematizirane predstavlja rob tematizacije, njen okvir, postavlja vprašanje o njeni možnosti, smiselnosti, dometu. Tematizacija kot taka je zato zmeraj onstran samoumevnosti, se pravi, zmeraj ostaja nekoliko sporna, povezana z določenim tveganjem. Mimogrede, zanimivo je, da vzporedni premislek na področju likovne prakse pripelje do precej podobnega rezultata: monokromnega platna kot tiste zadnje instance, ki je ni mogoče več reducirati naprej.

Svet postane tako pri Husserlu absolutni fenomen, ali drugače, *absolutna abstrakcija*, ki je končno po meri absolutnega jaza.⁸ Svet kot fenomen je svet-za-zavest,

6 J. Patočka 1990, str. 104.

7 »Stvar je ena v celotni skupini simultano dejansko zaznanih stvari, toda ta skupina za nas zavesti primerne ni svet, ampak se svet v njej prikazuje, ima kot trenutno zaznavno polje za nas vedno že karakter *izseka 'od'* sveta, univerzuma stvari možnih zaznav.« (Husserl 2005, str. 199–200)

8 Po eni strani je jasno, da svet ni del, pač pa ravno celota, po drugi pa velja isto tudi za zavest. (Prim. A. Tonkli Komel 1997, str. 119) Kako potem misliti konstitucijo? – »V privzeti fenomenološki perspektivi ni svet kot stvar na sebi [en soi] tisti, ki predstavlja problem, marveč intencionalna relacija subjekta in sveta.

svet po meri zavesti, očiščen vsakršnih predpostavk; svet, kakršen je bil pred zaznavo in refleksijo, pred naravo in kulturo, pred ergonomsko obdelavo neposredne danosti. Pri tem seveda ne sme priti do kakih nepotrebnih nesporazumov: ta »pred« se navezuje tukaj na transcendentalno instanco, zaradi katere postane nekaj sploh možno – torej svet pred zaznavo kot svet, ki zaznavo kot tako šele omogoča; svet, s pomočjo katerega lahko zaznavo kot tako, namreč kot zaznavo-nečesa-v-svetu, šele mislimo. Zdi se, da smo se s tem znašli v nekakšnem transcendentalnem raju, v katerem živi transcendentalni cogito kot »nedolžni pogled«, ki še ni (ali morda: *ki ni več?*) teleološko motiviran. Življenje v raju je seveda ne-smiselno, kar pomeni pred-smiselno, saj vsakršen smisel šele omogoča, ali bolje: podpira. Smisel se skriva v sladkem jabolku spoznanja, ki je ograjeno s prepovedmi. S temi prepovedmi se sicer legitimira transgresija, kar pomeni, da se prepovedi z njo solidarizirajo, jo osmislijo, ji odmerijo prostor v redu diskurza. Transgresija prepovedi je v našem kontekstu pomembna predvsem zato, ker je vezana na incident, s katerim se konča obdobje nedolžnosti in brezskrbnosti in s katerim se artikulira smisel – izgon iz raja. Kot ugotavlja Cioran, je edini pravi zgodovinski dogodek v raju Adamov nesrečni padec. Ko je raj izgubljen, se začne življenje v zgodovini, ki je po definiciji telesno življenje v smislu, smiselno življenje. Največji paradoks le-tega je v tem, da si kot svoj najvišji Smisel izsanja obljubljeni raj, ki je kot tak nujno ne-smiseln. Svetnik kot nekakšna idealizacija »naravnega človeka«, ki živi brez vsakršne rezerve v tem »razodetju«, se mora zato zdeti – gledano s sekularne perspektive – naravnost debilen, nekaj popolnoma nezaslišanega. Njegova dejanja lahko postanejo smiselna šele *sub specie aeternitatis*. To je najbrž tudi razlog, zakaj toliko potencialnih svetnikov navadno konča kariero v norišnici. Ne-smisel ima torej konstitutivno funkcijo, namreč ne-smisel kot ozadje, na katerem se pojavlja nekaj smiselnega, ne-smisel kot temna stran smisla. Nietzsche bi verjetno rekel, da se nam s tem, ko odpravimo ne-smisel, zamaje tudi smisel.

Priznati moramo, da nas diskurz o absolutu spravlja v določeno zadrego in nelagodje. Kaj naj bi sploh pomenil? Ali ne gre pri vsakem takem diskurzu dejansko za strategijo opisovanja absolutnega poraza, nezmožnosti, da bi prišli do absoluta? Kaj je to absolutna zavest? Ali kaj takega sploh obstaja? Se pravi: ali imamo o njej sploh kakšno evidenco? Ali je evidenca v tem kontekstu sploh mogoča? Ali ne gre morda pri vsem skupaj le za pobožno željo, ki hoče precej več, kot je sposobna prebaviti? Skratka, ali gre lahko tukaj za kaj več od absolutne abstrakcije, ki je rezultat radikalne čistilne akcije? Zdi se, da je analiza na tej točki principiелno nemogoča, saj že po svoji naravi predpostavlja neko danost, ki jo analizira – o

Svet je za subjekt obenem konstituiran in konstituirajoč [...] Kako, v soodvisnosti, lahko subjekt obenem konstituira svet in je konstituiran z njim?« (A. Zielinski 2002, str. 45) – To je zdaj vprašanje, ki nas spravlja naravnost v obup, nočne more in mračne misli.

kakšni danosti ni tukaj ne duha ne sluha. Absolutno izhodišče mora ostati, kolikor je seveda absolutno, povsem nedoločeno in abstraktno, kot čista identiteta in diferenca. Ostanek je torej skrajno problematičen, ker ga v strogem smislu ravno ni. Dejansko ostanemo brez vsega oz. – če se malce potrudimo in zadeve zapletemo, kot se to za filozofijo spodobi – preostane nam natanko nič. Neki nič, ki ga skušamo na vsak način preinterpretirati iz njegove absolutne negativnosti v absolutno pozitivnost. Na tem mestu bi bila lahko poučna zgodba o Heideggrovem vrču, katere poanto vidimo v praznini, v kateri ni vina; torej v tistem »ni« vina. Praznina ni niti bit niti nič, temveč tisto, kar zbira, se pravi sopripadnost obojega oz. – v Heideggrovem primeru – zbor »svete četverice«. Zgodba o vrču je pravzaprav zgodba o jazu: čisti jaz ni dejansko nič drugega kot konstitutivna praznina – konstitutivna zato, ker dopušča, da se prikazuje nekaj prikazujočega, torej praznina, ki se nahaja v samem osrčju tistega epohalnega dogodka oz. dogajanja, ki mu pravimo *ego cogito*. Tukaj se lahko strinjamo, da je ego sicer res nekaj neposredno gotovega, vendar pa moramo natančneje definirati naravo te gotovosti: ta gotovost ni vsebinska gotovost, marveč bitna gotovost, gotovost brezvsebinske biti. Praznina predstavlja *fenomenalno območje*, bit fenomenov kot takih, ki je ni mogoče reducirati na nič bivajočega. Fenomenalno območje je zato načeloma neavtonomno območje, odvisno od tega, kar se v njem prikazuje. *Sum* potem takem ne more imeti statusa kake privilegirane stvari, saj ni samostojna instanca; mislimo ga oz. jo lahko le v povezavi s konkretno bivajočim, tj. s konkretno danimi stvarmi, kot telesno interakcijo s svetom. Jaz je torej vedno in nujno *telesni-jaz*, bit-v-svetu. To je Merleau-Ponty formuliral takole: »Resnični cogito ne določa eksistence subjekta z mislijo, ki jo ima o eksistiranju, ne preobrača gotovosti o svetu v gotovost misli o svetu, in nenazadnje ne nadomesti samega sveta z njegovim pomenom. Nasprotno, prepozna mojo misel samo kot neodtujljivo dejstvo in odpravi sleherni idealizem, tako da me odkrije kot 'bit v svetu' [être au monde].«⁹

Če svet zapremo v transcendentalno sfero čistega jaza, potem je pač vse, kar najdemo v njem, lastnina zavesti. Solipsizem ni napaka sistema, ki bi se morda vanj prikradla v trenutku, ko je šel cogito na malico, solipsizem je tako rekoč usoda tega sistema, njegova interna struktura. Bodimo pozorni na to, kaj Husserl tukaj sploh počne in hoče: očitno rešuje problem, ki ga je podedoval od tradicije, pri čemer pa se najbrž ne zaveda celotne daljnosežnosti tveganja, ki je pri tem vedno prisotno. Pri tem med drugim tvega, da se mu zgodi to, kar se tako rado dogaja pri zdravljenju: zdravilo bolezen sicer ozdravi, vendar ima praviloma nezaželene stranske učinke. Lahko sicer rečemo, da se je tega občasno zavedal tudi sam, a vseeno ne moremo mimo dejstva, da je vedno znova podlegel tistemu spečemu

9 M. Merleau-Ponty 1945, str. 8.

virusu, ki ga je staknil od tradicije – kartezijanizmu.¹⁰ Če vse to upoštevamo, potem nam je obrat, do katerega pride pri njegovih učencih, najprej pri Heideggru, potem pri Patočki in Merleau-Pontyju, če ne naštevamo vseh ostalih, bolj razumljiv. Toliko bolj, ker ga je na neki način anticipiral že sam. Zato tudi ni nujno, da ga razumemo kot obrat stran od Mojstra, kot prelom.¹¹ Lahko se nam kaže tudi kot razvoj tistih latentnih možnosti, ki so v fenomenologiji prisotne že od samega začetka. Če je zgodovina fenomenologije (po Ricoeurjevih besedah) zgodovina herezij proti Husserlu, potem je bil prvi heretik brez dvoma ravno Husserl sam. Zaradi tega je vsako priseganje zvestobe Mojstru lahkomišelnost (Kako naj bomo zvesti komu, ki je bil samemu sebi nezvest?). Komu naj bi bili pravzaprav sploh zvesti: Husserlu *Logičnih raziskav*, ali morda raje *Kartezijanskih meditacij*, ali še raje *Krize*? Zadeve namreč niso vedno najbolj kompatibilne. Ob vsem tem je potrebno upoštevati, da je njegov opus dejansko nezaokrožen, nedokončan. Pa še nekaj je, Mojstru moramo navsezadnje priznati tudi to, da je očitno storil prav vse, kar je bilo v njegovi moči (pogosto celo tisto, kar ni bilo v njegovi moči), da bi svojemu bralcu do konca zagrenil življenje.¹²

204

Usodo Husserlovega transcendentalnega jaza morda najlepše ponazarja Beckettov neimenljivi junak, ki se je skrčil v glas in v zadnji instanci pozabil celo na to, *zakaj, komu in kaj govori*; preprosto govori, brez prave motivacije, kar tako: »[...] Ne bom več rekel jaz, nikoli več ne bom tega rekel, preveč trapasto je. Vsakokrat, ko bom zaslišal jaz, bom prestavil v tretjo osebo. Če jim je tako bolj všeč. Nič se ne bo spremenilo. Samo jaz sem, jaz, ki nisem, kjer sem. Pa pika. Besede, pravi, da ve, kaj so besede. Ampak kako naj bi vedel, če ni nikoli slišal nič drugega. [...]« S tem je neka zgodba pripeljana do samega roba, kraja, konca, pri čemer so povsem odveč morebitni očitki, da Husserl in Beckett nista forsirala zgodbe še naprej. Ta »naprej« preprosto ni več del njune zgodbe. Ali drugače: »naprej« kaže vedno znova tisto mesto, kjer se zgodba ustavi, izdaja inercijo glasu, ponavljanje tisočkrat izrečenih besed, ki so se zaradi nenehnega ponavljanja že povsem obrabile.

Naravni svet v eksistencialni perspektivi

Če je naš prvi in osnovni stik s svetom čutne narave, to pomeni, da je vse tisto, o čemer pravimo, da »je«, utemeljeno v čutni evidenci, v nekem konkretnem tu in zdaj, v okviru katerega se daje. Če torej privzamemo, da je zaznavanje arhetip iz-

10 Prim. R. Bernet 1994, str. 77 isl., J. Patočka 1991, str. 163–181, 360–414.

11 Tukaj se povsem strinjamo z J.-L. Marionom (2006), ki ocenjuje, da je Heideggrova kritika fenomenologije – v prvi vrsti ravno Husserla, katerega ime je veljalo takrat za njen sinonim – motivirana in povezana ravno s poskusom njene izpopolnitve. (str. 23–25)

12 Glede »literarne vrednosti« Husserlovih del prim. U. Vlasisavljević 2003, str. 102.

vornega srečanja s svetom, potem je približno jasno, kam je padla kocka. Vrnitev k svetu kot vrnitev k stvarjem samim se kaže s te perspektive kot vrnitev k zaznavanju, k svetu zaznavanja, ki ga je potrebno vzeti takšnega, kakršen je, se pravi z vsemi skritimi predsodki in predpostavkami, a tudi zgolj znotraj okvirov, v katerih se daje. To bi lahko bila obenem tudi priložnost, da se enkrat za vselej znebimo iluzije o čistem pogledu, ki naj bi se opiral na gole stvari. Nikakršnih stvari ni, tisto, kar se v tem zaznavanju daje, je svet sam, svet, ki na začetku ni ločen od samega zaznavanja.

Čutno zaznavanje je v našem kontekstu privilegirano, ker pomeni iniciacijo v svet, ali bolje: iniciacijo sveta. Znane so Husserlove analize, v katerih tematizira zaznavo kot pramodus izkustva in v skladu s tem evidenco kot splošni prafenomen intencionalnega življenja. Zaznano je rezultat konstitucije, sinteze različnih profilov zaznanega. Vsak predmet se namreč originalno – kot živa prezenca oz. kot nekaj vidnega – kaže le v enem aspektu: »Najprej moramo biti pozorni na to, da ga aspekt, v katerem se vsak prostorski predmet nujno kaže, prikazuje vedno le enostransko. Stvar lahko zaznavamo še tako popolno, v zaznavo ne pride nikoli z vsemi stranmi svojskosti, ki ji pripadajo in jo čutno [sinnendinglich] postavlja jo. Govor o teh in onih straneh predmeta, ki so dejansko zaznane, je neizogiben. Vsak aspekt, vsaka še tako daleč segajoča kontinuiteta posameznih osenčenj daje le strani, in to ni, kakor se prepričujemo, nikakršno golo dejstvo: ni si mogoče zamisliti zunanjega zaznavanja, ki bi zaznalo izčrpalo v njegovi čutni vsebini, ni si mogoče zamisliti zaznavnega predmeta, ki bi bil lahko v strogem smislu vsestransko dan v sklenjeni zaznavi, v totaliteti svojih čutno nazornih lastnosti.«¹³

Opravka imamo z neko vidljivostjo, ki implicira nevidljivo. Nevidljivo ne pomeni negacije vidljivega, nevidljiva je med drugim tudi vidljivost sama. Nevidljivo je potemtakem anticipirano v samem otvoritvenem aktu. Sama anticipacija je utemeljena v izvorni veri v zaznavni svet, ki je kot taka nepresegljiva. Ker pa je njena konsistenca odvisna od nenehnega potrjevanja oz. izpolnitve, je s tem izpostavljena stalnemu tveganju, da v zaznavni sistem vdre moment negativnega, tj. nekaj nepredvidenega ali celo nepredvidljivega, kar ogrozi kontinuiteto. Negacija pomeni napako v predvidevanju, ki terja korekcijo in rekonstrukcijo. To je tudi razlog, zakaj je pri Husserlu aktualna prezenca vseskozi privilegirana: je edina pozitivna instanca, ki zagotavlja koherentnost sistema z retroaktivno afirmacijo aprezentiranega, tj. tega, kar se je konstituiralo v predvidevanjih.¹⁴ Zaznani

¹³ Hua XI, str. 3.

¹⁴ Husserl uvede zato razliko med *Urpräsenz* in *Appräsenz*: »Če označimo *izvorno zaznavanje* kot doživljaj, v katerem je subjektu dan zaznani predmet v izvorni prezenci, potem to pomeni, da obstaja predmet 'dejansko', 'v originalu' in ni zgolj 'so-prezentiran'. Imamo torej fundamentalno razliko med *izvorno prezenco* in *aprezenco*. Zadnja kaže nazaj na izvorno prezenco. Upoštevati je potrebno, da izvorna prezenca predmeta

predmet se tako vključuje v sistem napolnil na nove načine danosti, ki jih potrjuje ali zanikuje. Prisotnost moramo razumeti kot kontinuirano gibanje, kot prehanje iz sedanjosti v prihodnost oz. preteklost. Prisotnost je nezaključena celota, ki je na eni strani obdana s *protencami*, na drugi pa *retencami*. V vsako prisotnost je vpisana odsotnost, tako kot v bližino daljavo in v lastnost tujost. Vsaka prisotnost pomeni potemtakem nekakšno sled oz. kažipot v labirintu sveta. Stvari, ki preidejo v odsotnost, zato niso izgubljene, marveč nekako »shranjene«. Lahko bi rekli, da se raztopijo in postanejo del neizdiferenciranega ozadja, ki je sestavni del vsakega zaznavanja, njegovo nezavedno. Stvari so integrirane v sistem, v katerem vidnost ene implicira nevidnost druge. Ta sistem je povezan z različnimi kinestetičnimi procesi, ki zagotavljajo ustrezno razporeditev sekvenc. Kinesteze pomenijo preplet zaznavanja in gibanja, torej preplet različnih telesnih dejavnosti. S tem omogočajo samodejna dopolnjevanja in medsebojne korekcije različnih čutnih danosti. Denimo, vizualnost se sinestetično preliva v avditivnost, avditivnost v taktilnost itd. Vsak fenomen namreč komunicira z različnimi čuti – če komunicira le z enim, potem je to po Husserlu že znamenje, da dejansko ne gre za fenomen, ampak fantom.

206

Tukaj se bomo za trenutek nekoliko ustavili, zajeli sapo in zastavili nekaj vprašanj. Najprej in predvsem: Kaj je tisto, kar izvorno (čutno) zaznavamo? Ali se zaznava nujno daje v telesni prezenci? Na kakšen način to zaznava sploh zaznavamo? Kakšno je razmerje, ki se pleče med tistim, ki zaznava, in tistim, kar je zaznava? Najprej je potrebno upoštevati, da ko govorimo o zaznavanju, v resnici ne govorimo o čistem, teoretskem, avtonomnem zaznavanju. Ko nekaj zaznavamo, tega običajno ne počnemo z namenom, da bi zaznavali, marveč s tem iščemo orientacijo in oporo. Ko nekaj zaznavamo, zaznavamo *nekaj*, ne pa zaznavanja. Zaznavanje je v tem smislu tesno prepleteno s prakso, ali še bolje, zaznavanje je že neke vrste (praktično) delovanje. V tem kontekstu bi bila zato vsekakor smiselna manjša revizija in razširitev tega pojma, tako da npr. vanj vključimo tudi *Umsicht*, previdno in zadržano razgledovanje po svoji okolici, ter v skladu s tem prištejemo k zaznanemu tudi *Zuhanden*, priročno, ki pa ostaja kot tako netematizirano.¹⁵

ne pomeni izvorne prezence vseh njegovih notranjih ali lastnih določitev; zadoščajo nekatere kot pri vseh fizičnih stvareh.« (Hua IV, str. 161–162)

15 »Nous maintenons que la circonspection (*Umsicht*) est un mode de perception et l'étant-sous-la-main (*Zuhanden*) un mode du perçu. Loin de considérer comme pertinente l'opposition entre *Handeln* et *Erkennen*, nous sommes convaincus que la circonspection, comme rencontre de l'étant – à l'instar d'ailleurs de l'agir lui-même – n'est possible qu'en tant que modalité du percevoir (non pas, bien évidemment, du percevoir théorique qui détermine la quiddité chosique de l'étant).« (P. Kontos 1995, str. 51)

Vsako čutno danost določa aktualna zgodovinska konstelacija, znotraj katere se daje in tako »je«. Predmetnost naravnega sveta se daje v konkretnem času praktične zadržanosti, ki je vedno »čas za ...«, npr. delo, zabavo, počitek itd. Ta čas bi lahko s Patočko opredelili kot »izvorni čas«, ki zajema naše celotno življenje in mu daje nek takt.¹⁶ Povezan je s cikličnimi menjavami letnih časov, ki spodbujajo ustrezne dejavnosti (v grobem bi štirim letnim časom ustrezala npr. štiri osnovna opravila: sejanje, zorenje, žetev, spravilo); izmenjavi dneva in noči bi ustrezal čas spanja in budnosti itd. Izvorni čas je potemtakem konkretni čas našega praktičnega zadržanja, ki odpira določene možnosti, obenem pa zapira druge. Poleg tega pa utemeljuje tudi individuacijo bivajočega, njegovo razmejitev od celote, ki se odvija sukcesivno, v različnih časovnih fazah. Kot rečeno, kar izvorno zaznavamo, niso objekti, ampak neka celota, kontekst. Ko sestopamo v naravni svet, ne sestopamo v sfero *nóemata*, ampak *prágmata*, torej na ontično raven, ki je vpeta v specifični zgodovinski horizont.

Patočka je skušal tukaj zadeve produktivno poenostaviti s shemo, po kateri je svet razstavljen na dve komponenti: na eni strani na čutno danost, tj. izoblikovani čutni material, celotno izkustvo sedanjega in preteklega, lastnega in tujega zaznavanja, na drugi strani pa na interpretacijo oz. dopolnitev, kamor spadajo vse naivne in spontane razširitve področja pristnega izkustva s kvaziizkustvi.¹⁷ Interpretacije tukaj seveda ne smemo razumeti v smislu teoretske naravnosti, saj je v prvi vrsti praktično motivirana. Teoretična tendenca kot taka sploh še ni eksplicirana in tako ločena od drugih tendenc; še najbolj ustrezno bi bilo zato govoriti o spontanem miselnem ustvarjanju in delovanju, ki pa kljub temu presega okvir zgolj praktično uporabnega. Dejansko gre za preplet aktivnega in pasivnega momenta, zaradi česar meje in prehodi preprosto niso tako čisto in jasno razmejeni, kot bi si jih sicer želeli imeti.

Izvorno izkustvo sveta ni izkustvo kaosa čutnih podatkov; ta kaos je neka predpostavka, ki ostaja v bistvu neutemeljena. Svet ni rezultat teze, kognitivnega postavljanja, ampak je najprej in predvsem doživeti svet, v katerem živimo, prebivamo, smo ... V skladu s tem nas najprej in izvorno ne zanimajo stvari kot take, ampak bolj tisto, *za kar so*: »Tisto, kar nam daje čutno zaznavanje, niso preproste 'kvalitete' in 'sintetične enotnosti' ter odnos med njimi, marveč nam posreduje *življenjski odnos* predmetov. Kar vidimo na prvi pogled in kar izraža telelološki motiv vsake posamezne zaznave, je ta življenjski odnos: ali se predmeti prilagajajo ali ne, ali so koristni ali škodljivi, ali so v dobrem stanju ali poškodovani itd. [...] Na predmetih zaznavamo navsezadnje tisto, kar kaže, katere akcijske možnosti

¹⁶ Prim. J. Patočka 1990, str. 182.

¹⁷ J. Patočka 1990, str. 30.

nam ponujajo, kaj omogočajo in onemogočajo, kako ustrezajo našim najrazličnejšim, stalno se razvijajočim in spreminjajočim potrebam. Življenjski odnosi, v katerih vidimo stvari, se diferencirajo v neskončnost.«¹⁸

Izvorni interes kot *inter-esse* bi težko speljali na kaj drugega kot netematizirano povezavo z okolico, ki je posledica usodnega »padca« v prostor in čas. Recimo temu rojstvo kot preprosto dejstvo začetka, s katerim se neki nič hudega sluteči posameznik po spletu naključij znajde v nekem prostoru, ki ga s svojo gravitacijo priveže nase. Brezimna mesena masa najbrž še ni posameznik, tukaj moramo biti natančnejši: posameznik postane posameznik šele s procesom individuacije, s strateško prilagoditvijo, s tem, da vstopi v prostor že vzpostavljenih odnosov, ki vladajo »med« vpletenimi, in prevzame sankcionirane oblike. Ker vstopa v že določen kontekst, mora biti z njim v nekem smislu vnaprej usklajen, ustrezno sintaktično strukturiran, kar pa po drugi strani ne pomeni, da je zaradi tega tudi popolnoma in brez preostanka semantično predeterminiran. Sankcionirane oblike so po svoji naravi bolj ali manj rigidne, s čimer se v končni fazi odpirajo možnosti večjih ali manjših permutacij. Obstajajo različni kulturni svetovi z različnimi oblikami. Ko jih primerjamo, vidimo, da različnim kulturnim danostim ustrezajo različne organizacije izkustva, kar pomeni, da ni enega samega monopolnega Izkustva. Svet je odprt, lahko bi rekli tudi nepopoln oz. nedokončan, v procesu večnega porajanja, kot neka čudna celota, ki ni nikoli povsem cela. To je tudi razlog, zakaj ga različne pojmovne sheme ne morejo nikoli popolnoma in dokončno izčrpati oz. zamejiti. Vsaka zamejitev in določitev je le začasna, izrazito kontingentna, torej le izraz konteksta samega zaznavanja in interpretacije.²⁰ Kolikor skušamo svet zreducirati na kategorije razuma in s tem dokončno in nepreklicno fiksirati, v toliko v resnici nehote ustvarjamo paralelni svet, ki bi ga lahko le z največjo velikodušnostjo razglasili za njegovega dvojnika. Že zgoraj smo videli, da lahko takšne svetove ustvarjamo le z gradbenim materialom prvega. Miselni zakoni niso potemtakem nič drugega kot mit – a zaradi tega nič manj nujni. V zvezi s tem bi lahko rekli, da je ravno nujnost tista, ki izhaja iz izkustva, tj. empirične evidence, in ne kako drugače. Kajti negativnost nujnosti, nemožnost njenega nasprotja, lahko izhaja le iz nekega predhodnega pozitivnega uvida. Ker pa ta predhodni uvid oz. evidenca očitno operira na področju čutnega zaznavanja, bi zaradi boljše razmejitve lahko rekli, da se ne opira na *identiteto*, pač pa na, recimo, *integriteto*. Upoštevati moramo, da na področju zaznavanja ne

18 Prav tam, str. 115. Kasneje govori tudi o svetu »dobrega in slabega«, namreč dobrega in slabega v funkcionalnem smislu »Um-zu«. (Patočka 1991, str. 325)

19 Po Levinasovem mnenju je *esse* bivajočega pravzaprav njegov interes, tj. njegovo egoistično zadržanje pri stvareh. (Prim. B. Waldenfels 1998, str. 240)

20 K temu sklepu nas vodijo tudi znani primeri iz psihologije, npr. Müller-Lyerschejeva slika račke, ki je lahko tudi zajec oz. obratno, profila obraza ali vaze itd. (Prim. B. Waldenfels 2000, str. 57)

gre v prvi vrsti za spoznanje, ampak vero, t. i. izvorno vero v zaznavni svet.²¹ Verjamemo v tisto, kar vidimo, istočasno pa ima to tudi že nek pomen. To v zadnji instanci pomeni, da oblika telesa kot privilegirani predmet percepcije ne izhaja iz izpolnjevanja neke norme oz. podrejanja njenim parametrom, pač pa pomeni rojstvo vsakršne norme. Obliko razumemo kot identiteto zunanosti in notranjosti, iz česar seveda sledi, da tukaj ne gre za projekcijo notranjosti v zunanost.²² Potrebno se je upreti stari skušnjavi uma, ki nas hoče s svojo zvijačnostjo prepričati, da mu iz zunanosti napravimo ogledalo, v katerem se bo lahko potem občudoval. Vse kaže, da so konstante utemeljene v čutni evidenci stvari, kar pomeni, da se norme vzpostavljajo neposredno v procesu samega zaznavanja.

Konstantnost velikosti in oblike v procesu prehajanja v različne perspektive se navezuje na konstantnost relacij med fenomeni in pogoji njihove prezentacije. Realnost ni privilegirani videz, ki bi tako rekoč zmagal v konkurenci z drugimi videzi in perspektivami, ampak *armatura relacij*, ki zajema vse videze in perspektive. V poslednji instanci se vsi videzi in vse perspektive stekajo v zaznavo, ki zavzema tipično distanco in orientacijo. Telo in stvari tvorijo sistem, v katerem vsak posamezni člen sodoloča vse ostale in celoto. Določena zaznava je torej privilegirana, postane tipična, kolikor zagotavlja enotnost perceptivnega procesa, se pravi, kolikor omogoča integracijo različnih aspektov. To lahko primerjamo z ogledom slik v galeriji: obstaja optimalna razdalja, s katere je potrebno določeno sliko gledati, optimalna orientacija, ki nam omogoča videti bolj in več. Optimalna razdalja pomeni ravnotežje med notranjim in zunanjim horizontom, med premalo in preveč. Razdalja med mano in sliko pač ni neka objektivna velikost, ki bi rasla oz. padala skladno s premiki telesa, marveč tenzija, ki niha okoli določene norme. Lahko bi rekli, da obstaja določena točka zrelosti, *un point de maturité de ma perception*.²³

Stvari, s katerimi se spoznavamo in ukvarjamo, imajo neko »uporabno vrednost«, ki nas pritegne. Stvari nas zanimajo, nas morajo zanimati, saj predstavljajo eno od naših prvih ontoloških opor. Zanimanje je konec koncev vezano na samo eksistenco, katere izraz je. Zanimanje pomeni, da nam stvari pridejo »blizu«, se nas »dotaknejo«. Včasih pravimo, da nam je nekaj »zlezlo pod kožo«, drugič imamo

21 Predpostavke sveta preprosto ne moremo odpraviti, zaobiti ali preseči: »Neizrečeno prepričanje, da 'svet obstaja', prepričanje, ki ga je Husserl opredelil kot temeljno postavko naravne naravnosti, je del človeškega življenja in ga ne moremo prevladati. Eksistenca sveta kot življenjskega sveta se človeškim bitjem vsiljuje z gotovostjo, ki se je ne morejo otresti.« (K. Held 1998, str. 320; prim. še A. Tonkli Komel 1997, str. 87)

22 To, kar naprej poudarja Merleau-Ponty (1945): »Perceptivna zavest nam ne daje percepcije kot neko spoznanje [une science], velikosti in oblike objekta kot zakona; numerična določila znanosti ponavljajo v gravuri konstitucijo sveta, ki je bila opravljena že pred njimi.« (str. 348)

23 Prav tam, str. 349.

občutek, da so nas stvari naravnost posrkale vase – morda bi jih v skladu s tem lahko opredelili kot nekakšne sekundarne telesne organe. Za telesne organe je sicer značilno, da jih pri zaznavanju ne zaznavamo, celo še več, v zaznavi se izbrišejo. Po drugi strani pa so za zaznavanje bistveni, so nekakšni instrumenti zaznavanja. V našem kontekstu to pomeni, da izvorno ne zaznavamo stvari samih, stvari kot takih, marveč tisto, kar se nam z njimi oz. preko njih daje, to pa je svet kot celota. Stvar ostaja skrita tema zaznave, gravitacijski center neke vidljivosti; sama sicer ni vidna, vendar pa daje videti. Z njo se artikulira polje vmesnosti, polje razpršenih intenzitet, ki jih običajno zvajamo na temeljno napetost med zaznavajočo in zaznano entiteto.

210

Zaznane stvari niso nikoli statične, tako kot ni statično niti telo niti samo razmerje. Kot smo omenili zgoraj, gre za posebno razmerje, ki ima kinestetičen značaj: stvari se dajejo vedno v gledanju, dotikanju, tipanju, poslušanju, v občutenju torej, ki je vedno v gibanju. Vsaka posamezna stvar, ki vstopi v perceptivni odnos, je določena s svojo relacijo do telesa percepcije. Odločilen je telesni *tukaj*, ki kot nična točka tvori izhodišče vsake orientacije in ga opredeljuje dinamika približevanja in oddaljevanja, odpiranja in zapiranja. Ko variiram kako zaznano stvar, variiram tudi svoje zaznavanje, tj. svojo telesno naravnost nanjo. Bližina in daljava pomenita v tem kontekstu najprej neko razdaljo, ki se nanaša na telesno prisotnost v prostoru in se lahko potencira v različne smeri. Ker pa ta prisotnost ni objektivna, se tudi razdalja prvotno ne meri z objektivnimi merami, npr. centimetri ali metri, temveč s telesnimi, npr. palci ali čevlji (Heraklit je, denimo, menil, da ima Sonce, ki je sicer vsak dan novo, širino človeške noge), tudi željami ali potrebami. Kar je blizu, postane domače, zaupno, lastno, in nasprotno, kar je daleč, postane tuje, skrivnostno, nedomače. Torej se tisto, kar imamo na začetku za golo prisotnost, izkaže vedno za nekaj več. Prisotnost je rezultat dozorevanja, napočenost pravega trenutka, kar pomeni, da se ne veže na *stásis*. Najbrž bi jo še najbolje opredelili z glagolom *dýnamai*, katerega medialna oblika opozarja na dejstvo permanentnega prehajanja. Skratka, prisotnost se ves čas bolj ali manj postopoma razvija in širi v smeri simpatije, tj. v sfero privlačnosti, oziroma anti-patije, v sfero odbojnosti.

Gibanje pomeni način osvajanja prostora, okolja, sveta, vendar popolnoma drugače, kot to razumeta znanost in tehnika. Znanost in tehnika našo zmožnost gibanja s katere koli točke v katero koli smer najprej posplošita in potem preneseta na shemo bližnjih, kasneje pa tudi na vse daljne stvari. S tem navidezno nedolžnim induciranjem izvajata matematično idealizacijo prostora, ki ji sledi idealizacija časa, tako da postane svet nazadnje »neskončen svet 'v' neskončnem prostoru

neskončno sukcesivnega časa«. ²⁴ Model sveta v smislu neskončnosti objektivno bivajočih stvari torej ne izhaja, kot bi se utegnilo zdeti, iz zavesti o odprti brezkončnosti, iz tiste naše prepričanosti, da kolikor daleč pač že gremo, bi šli lahko – če bi seveda hoteli – vedno še dlje, marveč iz odkritja matematičnega kontinuuma. A ne pozabimo: v konkretnem svetu nikoli ne srečujemo fizikalnih teles. Fizika ne prihaja do spoznanja konkretnega sveta. Pravzaprav je še huje: fizikalizem nas je vzgojil tako, da se sploh več ne vprašamo po njem. Povsem dogmatično operiramo s predstavo o neskončnem svetu in uporabljamo modele, ki nimajo s prvim več nobene zveze. Ko nam Husserl kaže, kako objektivne mere predpostavljajo proces perfekcioniranja in operacionalizacije telesnih, ki so izvornejše, in kako se z njimi vzpostavlja identiteta, ki je neodvisna od tega, kateri subjekt izvaja merjenje, nas s tem dejansko prebuja iz dogmatskega sna. Gibanje potemtakem izvirno ne pomeni spremembe kraja, s katero bi bilo tisto, kar se giblje, kot nekaj identičnega ločeno od samega procesa gibanja. Misliti ga moramo skupaj s celotno situacijo, ki predpostavlja telesno lokalnost kot edino referenčno točko. Vsak spektakel, ki nam ga zaznavanje ponuja, je vezan neposredno na vsakokratno kinestetično situacijo. Konkretna konstelacija je neke vrste *montaža*.

Kinestetično zaznavanje se odvija v predindividualni in predsubjektni sferi, v kateri ni zaznana stvar nikoli popolnoma ločena od tistega, ki jo zaznava. Zgoraj smo videli, da konstantnost oblike in velikosti znotraj percepcije nima intelektualne funkcije, ampak eksistencialno, kar z drugimi besedami pomeni, da se navezuje na predlogični akt, s katerim se telesni subjekt umesti v svet. Zaznana stvar ni rezultat kakega postavljanja, eksplicitnega tematiziranja zaznanega, ampak je prej in bolj oblika neke spontane organizacije. Tukaj je v igri nekakšna komunikacijska struktura, ki se artikulira med (pogojno rečeno) objektno instanco, v kateri se materializira želja oz. potreba, in (spet pogojno rečeno) subjektno instanco, iz katere prihajajo telesni impulzi kot odgovor oz. reakcija na izziv. Merleau-Ponty zato zaznavanje primerja s komunikacijo oz. obhajilom (communication), namreč zaznavanje kot »naš ponovni prevzem ali dovršitev neke tuje intence ali, nasprotno, zunanja dovršitev naših zaznavnih zmožnosti, in kot parjenje [accouplement] našega telesa s stvarmi«. ²⁵ Če gre pri obhajilu za ritual ponovne vzpostavitve ali potrditve s krstom vzpostavljene vezi, za najintimnejšo združitve z Bogom, ki se materializira v aktu simbolnega použitia njegovega telesa, torej simbolnem kanibalizmu, ²⁶ gre pri zaznavanju za ponovno vzpostavitev vezi oz.

²⁴ Hua XXIX, str. 143.

²⁵ M. Merleau-Ponty 1945, str. 370.

²⁶ »*Obhajilo* (communio; v slovenščini govorimo o 'obhajilu', kar pride pač od duhovnikove hoje od enega do drugega obhajanca v cerkvi sami ali zunaj, ko hodi k bolnikom), ker se po tem zakramentu združujemo s Kristusom, ki nas napravlja deležne svojega telesa in krvi, da bi iz nas naredil eno samo telo; imenujemo ga tudi *svete reči* oziroma *stvarnosti* ('ta hagia; sancta' = Najsvetejše) – to je prvi pomen 'občestva svetih', o

za združitev z (zaznavnim) svetom. Ker na tej ravni, kot že rečeno, še ne razpolagamo z epistemološko diferenco, se nam odpre cel kup nepričakovanih vprašanj, ki se nam v kakšnih drugih okoliščinah najbrž ne bi (če pa bi kljub vsemu se, jim najverjetneje ne bi priznali umestnosti). Baudelaire se v *Umetnikovem konfiteorju* tako vpraša, kdo je v tej situaciji tisti, ki misli. Se pravi: ali so stvari tiste, ki mislijo skozi mene, ali sem jaz tisti, ki misli skozi stvari? Odgovor je toliko bolj tvegan, kolikor vemo, da »[...] *dans la grandeur de la rêverie, le moi se perd vite!*« V sanjah se jaz – tako kot v vseh stanjih globoke zadetosti – rad izgubi; toda ali niso sanje v tem precej podobne pristnemu občutku, namreč v tistem trenutku, ko resnično zaživimo na njegovem nivoju? Baudelaire morda malce pretirava in sanje preveč potencira; sanja tudi takrat, ko bi moral biti po vseh pravih buden, zato se ga nazadnje polasti sum, da je že sam del nekogaršnjih sanj. Stvari seveda gotovo ne »mislijo« diskurzivno, s silogizmi in logičnim sklepanjem, kaj pa muzikalno in piktoreskno? Baudelaire verjame, da ima tudi »materija« svoj jezik: »*Les étoffes parlent une langue muette, comme les fleurs, comme les ciels, comme les soleils couchants.*« Morda so stvari tiste, ki »želijo« vzpostaviti z nami odnos in se v tej smeri tudi izrecno »trudijo«. Morda prihaja pobuda z njihove strani. Kdo ve? Da bi prišle v prisotnost, morajo biti dovolj zanimive, kajti le če so zanimive, lahko pritegnejo pozornost. Kaj če je torej njihova prisotnost vezana na neke vrste zapeljevanje, nekakšno fasciniranje? Tako si lahko zamišljamo zaljubljeno vrtnico, ki se v jutranji rosi oprha in potem naliči in odišavi, da bi bila zanimiva za čmrclja. V nekem smislu bi lahko govorili o »erotičnem razmerju«, ki je nakazano že pri predsokratikih: Parmenidova boginja si je »najprej od vseh bogov zamislil(a) Erosa«, po Empedoklesu je »bivanje hkrati mnoštvo in eno in ga držita vkup Sovaštvo in Ljubezen«. Recimo, da pomeni Eros tule tisto ljubezen med »stvarmi«, zaradi katere dobi svet neke posebne barvne odtenke, ki ga delajo »drugačnega«, torej vsekakor decentralizirani Eros.

212

Če povzamemo: glede na to, da prve in najosnovnejše vezi s stvarmi izhajajo iz anonimnega spogledovanja, iz kratkega in dovolj neprevidnega pogleda, ki se vanje zasidra, potem obstajata v nadaljevanju načeloma dve možnosti: odnos se lahko bodisi pogloblja naprej, tako da se pogled sprehodi po njihovi površini in spusti v globino, bodisi prekine, tako da npr. vstopi v novo razmerje. Prisotnost kot navzočnost v vsakem primeru slej ko prej izpuhti, je zamenjana z drugo, novo prisotnostjo. Stvari so vpete v sistem, v katerem se artikulira njihovo prikazovanje: nekaj postane vidno le za ceno tega, da prikrije nekaj drugega, da iz eksplisitnega preide v register implicitnega. Kot smo pokazali zgoraj, se nam stvari v resnici nikoli ne dajejo povsem »gole«, v popolni transparentnosti. Dejansko ve-

katerem govori apostolska vera oziroma veroizpoved –, *angelski kruh, nebeški kruh, zdravilo nesmrtnosti*, (sveta) *popotnica ...*« (KKK, str. 356)

dno nekaj prikrivajo, vedno je še nekaj zadaj, nekaj, kar še nismo videli, slišali, otipali ... V tem smislu bi lahko govorili o promiskuiteti zaznavanja: na eni strani o »varanju« stvari, ki v istem trenutku, ko nas zapeljujejo, koketirajo s pogledi drugih, obenem pa s svojo specifično prisotnostjo še prikrivajo odnos s tretjimi, tako da nas napotujejo na nekaj četrtega. Ko jim stopimo za hrbet, lahko odkrijemo zmeraj kaj novega. Pogled je vedno soočen z izbiro: bodisi eno bodisi drugo (ali tretje). Vsega naenkrat vsekakor ne more imeti.

Literatura:

- Bernet, R. (1994) *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Pariz: PUF.
- Held, K. (1998) *Fenomenološki spisi*. Ljubljana: Nova revija.
- Husserl, E., Hua IV (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua XI (1966) *Analysen zu passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua XXIX (1993) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1997) *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, E. (2005) *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Janssen, P. (1970) *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Haag: Martinus Nijhoff.
- KKC (1993) *Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca..
- Kontos, P. (1995) »Perception et négation. Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty«. *Études Phénoménologiques* 22, (str.) 51–80.
- Marion, J.-L. (2006) »De l'apparant à l'inapparent«, *Magazine Littéraire* (hors-série), 9, (str.) 23–25.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*. Pariz: Gallimard.
- Patočka, J. (1990) *Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Patočka, J. (1991) *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Tonkli Komel, A. (1997) *Med kritiko in krizo*. Ljubljana: Nova revija.
- Vlaisavljević, U. (2003) *Merleau-Pontyjeva semiotika percepcije: fenomenološki put u dekonstrukciji*, Sarajevo: Atelje za filozofiju, društvene znanosti i psihoanalizu.
- Waldenfels, B. (1985) *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- Wanderfels, B. (1998) *Phänomenologie in Frankreich*, 2. izd. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- Wanderfels, B. (2000) *Das leibliche Selbst*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- Zielinski, A. (2002) *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. Pariz: PUF.

Tina Bilban

SODOBNE FILOZOFISKE TEORIJE ČASA

Na začetku 20. stol. pod vplivom vsesplošnega družbeno-političnega vrenja, predvsem pa vzporednih premikov na drugih področjih človekovega čudenja, pride do miselnega preobrata tudi na področju filozofije. Nekateri pojmi so vzeti s piedestala samoumevnosti in znova pretreseni z vidika novih odkritij, predvsem pa z vidika spremenjene drznosti mišljenja. Eden od takih – iz pozabe samoumevnosti dvignjenih pojmov – je pojem časa. Tako Husserlov fenomenološki pretres časa, kot Bergsonov kritični sogovor z novo fizikalno postavitvijo časa in nenazadnje Freudova izvirna psihološko-filozofska problematizacija časa, začrtajo nove smeri filozofije in sodobno – postmoderno – filozofijo usmerijo na pot za časom.

215

Čas tako, sicer skozi pojemajoči dialog s sodobno znanostjo, predstavlja eno od glavnih problemskih vprašanj sodobne filozofije. Avtorji, preko katerih bomo odstirali sodobno filozofsko videnje časa, tako niso le vodilni sodobni misleci časa, temveč hkrati temeljni misleci iz druge polovice 20. in prehoda v 21. stoletje. V tematiko tako vstopamo z Martinom Heideggerjem, po eni strani zaradi njegove izjemne vloge v spremembi filozofskega pogleda na čas vpliva na poznejše teorije časa, po drugi strani pa, ker bi ga lahko označili tudi kot filozofa med moderno in postmoderno, ki s svojo – prav tako pogosto na dve obdobji deljeno – filozofijo združuje bistvene gradnike obeh, in tako nakazuje smer vstopa v sodobno filozofijo.

1. Martin Heidegger

Ključno za pristop k Heideggerjevi obravnavi časa je gotovo razpiranje njegove misli v okviru *Biti in časa*, kjer se v njuno bližino spustimo preko pojma tubiti. Tubit in preko nje sama bit se nam odstreta prav preko horizonta časovnosti kot »izvornega ontološkega temelja eksistencialnosti tubiti«. ¹ Samolastna zmožnost biti tubiti je modus skrbi, ki pa je povezan z eksistencialno določenostjo z bitjo k smrti. Le končno tubit lahko določa odločenost za niz samolastnih izbir in »v bistvu temeljnega ustroja tubiti se potemtakem nahaja stalna nezaključenost«. ² Dokler je tubit kot bivajoče, ne more doseči svoje celosti, takoj ko tubit eksistira kot cela, pa izgubi samo biti-v-svetu in ni več izkusljiva kot bivajoče. Lastna smrt kot skrajna linija, ki kot del ustroja tubiti ostaja zunaj (vse do konca), ni nikoli izkusljiva, predvsem pa je ni mogoče razumeti kot samostojnega dogodka, ki se pojavi na koncu bivanja, »je način bivanja, ki ga tubit prevzame, brž ko je«. ³ Možnosti smrti ni mogoče preseči in kot taka »se smrt odkriva kot najlastnejša, neodnosna in nepresegljiva možnost«. ⁴

216

O prepuščenosti svoji smrti tubit navadno nima apriorne teoretske vednosti. »Vrženost v smrt se ji izvirnejše in razpoznavnejše odkriva v počutju tesnobe.« ⁵ »Se< kot skupinska zapadla tubit ima za smrt že zagotovljeno razlago, s katero prekrije razpoloženje tesnobe. Umira se. Ta ravnodušnost odtuji tubit njeni najlastnejši zmožnosti biti, kar pa ne pomeni, da tudi >se< sam ne ostaja vselej že določen kot bit k smrti. Tubit je najpogosteje že izgubljena v tem >se<-ju in se mora šele najti. Da bi se lahko našla, si mora biti pokazana v svoji možni samolastnosti in pričevanje, ki takšno možnost lahko razpre, je klic vesti, klic v modusu molka, ki preglasi vsakdanje govoričenje. Šele ta samolastna drža razprtosti ob klicu vesti lahko razpre situacijo kot tubitnostno prostorskost, ki temelji v ustroju biti v svetu. To samolastno pričujočnost imenujemo trenutek. »Fenomena trenutka načeloma ne moremo pojasnjevati iz zdaj. Zdaj je časovni fenomen, ki pripada času kot znotrajčasnosti: zdaj, "v katerem" kaj nastane, premine ali je navzoče. "V trenutku" se ne more nič pojaviti, temveč trenutek kot samolastna pričujočnost šele dopusti srečati to, kar je kot priročno ali navzoče lahko "v nekem času".«

Ključna karakteristika samolastne tubiti pa je povezanost vseh treh modusov časa. Tako predhajajoča vrženost nujno vključuje primarno povezanost prihodnje in

1 Martin Heidegger, *Biti in čas*, prev. Andrina Tonkli Komel et al., Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 321.

2 Ibid., str. 323.

3 Ibid., str. 335.

4 Ibid., str. 342.

5 Ibid., str. 343.

bivše tubiti. »Samolastno prihodnja je tubit samolastno bivša. [...] Ta na ta način enotni fenomen, bivšujoče-upričevajoče prihodnost, imenujemo časovnost.«⁶ Samolastno zasnavljanje samega sebe temelji v prihodnosti, hkrati pa tubit eksistira kot vrženo bitje, ker skrb temelji v bivšosti. Tudi zapadanje temelji v časovnosti, vendar upričujočevanje iz katerega primarno izhaja, ostaja vključeno v modus izvirne časovnosti, v prihodnost in bivšost.

Tudi vsakdanost je primarno povezana s časovnostjo. Skrb znotraj vsakdanjika primarno nastopa kot sprevideno priskrbovanje. Tubit se troši, se rabi – rabi svoj čas in računa z njim. V času srečujemo odkrito priročno in navzoče. To časovno določenost znotraj svetnega imenujemo znotrajčasnost. Izvira iz bistvenega načina časenja izvirne časnosti in je hkrati osnova formiranja vulgarnega in tradicionalnega pojma časa. Golo priskrbovanje ni vezano zgolj na sedanjost, kot se zdi na prvi pogled, temveč izvira iz pričakujočega obdržanja. Iz takšnega, vedno že časovnega, zadržanja v svetu izhaja tudi razvoj znanosti. Ko se priskrbovanje vzdrži slehernega delovanja, prestopimo od prakse k teoriji. Znanstveni pogled na stvari ločimo od njihove namembnosti in okoliščin v dani situaciji, torej od neke na določeno ekstazo vezane konkretnosti.

V časovnosti temelji tudi fenomen sveta, s katerim Heidegger v osnovi razume >znotraj-časarnost< kot način biti tubiti. »Kolikor se tubit časi, je tudi svet. [...] Svet ni niti navzoč niti priročen, temveč se časi v časovnosti. [...] Če tubit ne eksistira, tudi sveta ni "tu".«⁷ Ta svet že mora biti apriorno ekstatično razklenjen, da iz njega lahko srečujemo znotraj svetno bivajoče. Preko sveta smo se že približali tudi problemu prostora. Ustroj tubiti je primarno vezan na časovnost, torej mora v času temeljiti tudi specifična prostorskost tubiti. Tubit nikakor ni navzoča zgolj v določenem delu prostora, ki ga zapolnjuje telo. Eksistirajoč si je prostorje vselej že uprostorila in je bistveno prostorska, prav kolikor je "duhovna". Prostor, bistveno določen s soodnosnostjo, je lahko odkrit le znotraj sveta, torej v horizontu časovnosti.

Posredno sta prostor in čas povezana tudi v okviru priskrbovanja, npr. v aktu daitiranja kot posledice priskrbovanja časa, v teorijah časa pogosto označenega kot poprostorjenja časa. Tega razpoložljivega časa, ki si ga pusti tubit, pogosto znotraj vsakdana ne razume kot enotnega, temveč kot razbitega in luknjičastega. Čas se zgublja z razpršenostjo po množici priskrbetega, iz česar izhaja karakteristično govorjenje: "nimam časa". Odločeni, nasprotno, čas vedno ima, ima ga za to, kar zahteva situacija, in ga ne more izgubiti. Čas skupnega oskrbovalnega sveta po-

⁶ Ibid., str. 443–444.

⁷ Ibid., str. 495.

staja čas, ki "obstaja" in s katerim se računa. Ura in datiranje sta tako nujni posledici primarne povezanosti tubiti in časovnosti. Z nastopom koledarja in ur lahko govorimo o t. i. sedajevskem času, saj je sedaj tisto, kar poizkušajo meriti različne fizične naprave. Vulgarnemu pogledu na čas se le-ta kaže »kot sosledje stalno "navzočega", obenem odhajajočega in prihajajočega sedaja. Čas je razumljen kot zaporedje, kot "reka" sedajev, kot "tok časa".«⁸ To tvori neko strukturo prehajanja, minevanja in drobljenja, tako da vulgarna interpretacija svetnega časa sploh ne razpolaga s horizontom – svet, pomenskost in datumskost njenemu zoru ostajajo nedostopni. V tem pa se izgubi tudi končnost kot temeljni element ustroja tubiti in njenega časa. Sedaj se na obeh straneh drobi v neskončnost, čas je brez konca. Ta sedaj tako prevzame glavno vlogo v dojemanju časa in iz njega gre najverjetneje izpeljevati tudi fenomen trenutka.

Razpiranje tubitinega odnosa do biti in časa Heidegger zaključuje s sogovorom med časom in bitjo. »Eksistencialno-ontološki ustroj celosti tubiti temelji v časovnosti. Potemtakem mora izvorni način časjenja ekstatične časovnosti same omogočiti ekstatični zasnutek biti sploh. Kako naj interpretiramo ta modus časjenja časovnosti? Ali vodi kaka pot od izvirnega časa k smislu biti? Se razodeva čas sam kot horizont biti?«⁹ To pa nas že napotuje na njegovo misel v okviru *Časa in biti*, kjer sta določena v sogovoru preko "in", ki ju povezuje.

218

Bit je že v skladu z običajno predstavo označena skozi čas kot prisotnost. Postavlja pa se vprašanje, v kolikšni meri čas določa bit. Vsaka reč ima svoj čas – vse pride in gre ob svojem času in ostane med odmerjenim časom. »Toda bit ni reč in ni v času. Ne glede na to pa je bit kot prisostvovanje, kot sedanost določena skozi čas, skozi časnost.«¹⁰

Vse, kar je v času, imenujemo časovno. Časovno pomeni minljivo – nekaj, kar mine s časom, saj čas nenehno mineva. Hkrati pa čas tudi ostaja, prisostvuje in s tem je čas določen skozi bit. »Bit in čas se vzajemno določata, toda tako, da niti ono – bit – ne more biti nagovorjeno kot časovno niti to – čas – kot bivajoče.«¹¹ Bit in čas torej nista bivajoče in če za bivajoče pravimo: "ono je," tega ne moremo izreči za čas in bit, temveč pravimo: "Ono daje (Es gibt) bit in ono daje čas."

Bit izreka prisostvovanje, ki se kaže kot dopuščanje prisostvovanja, to pa pomeni razkrivanje, prinašanje v odprto. Razprostranjenost prisostvovanja se nam najizraziteje pokaže preko odsotnega, ki je določeno prav preko prisostvovanja. Sledi-

8 Ibid., str. 568

9 Ibid., str. 589.

10 Martin Heidegger, »Čas in bit«, prev. Uroš Grilc, *Problemi*, 1/2 (1995), str. 198.

11 Ibid., str. 199.

mo torej darovanju (biti). Takšno darovanje, ki daje zgolj svoj dar, samo pa se pri tem odtegne, imenujemo usojanje. Bit, ki jo daje Ono, je tako usojenost. Tako lahko govorimo o epohah usojanja biti – o karakterističnih pridržanjih znotraj zgodovine biti.

Bit kot prisotnost je prežeta s časom, tako se lahko sled za Onim, ki daje bit, nadaljuje v čas (iz razmerja čas in bit). Prisostvovanja nikakor ne moremo vezati zgolj na neposredno sedanjost. Na novo je potrebno opredeliti tudi sam čas-prostor. Ne gre za razmik med dvema točkama zdaja merjenega časa. Čas-prostor sedaj označuje odprto, razjasnjujoče se v vzajemnem-doseganju prihodnosti, bivšosti in sedanjosti. Temu ustrezno le takšnemu času pripada fenomen dimenzije (v smislu preboja), saj se mišljen iz te trojne vzajemnosti izkaže za tridimenzionalnega. Enotnost teh treh dimenzij »temelji v poigravanju vsake z vsako«. ¹² To poigravanje se izkaže kot četrta dimenzija – pravi čas je torej štiridimenzionalen. To četrto je pravzaprav prvo in poimenovali bi ga lahko kot bližajoča se bližina, saj približuje ostale tri dimenzije, s tem ko jih oddaljuje. Tako kot bit tudi čas ni. Ono daje čas. »Dajanje, ki daje pravi čas, imenujemo razjasnjujoče-prikrivajoče doseganje.« ¹³ Človeka kot takega je čas že tako zelo dosegel, da je lahko le tedaj, ko stoji znotraj tega trojnega doseganja. Ko združimo obe poti (po sledi biti in po sledi časa) lahko ugotovimo, da "Ono" iz "Ono daje bit" in "Ono daje čas" »verjetno poimenuje nekaj odlikovanega, do česar pa tu nismo prišli. [...] Kar oboje, čas in bit določa v njuni lastnosti, tj. v njuni sopripadnosti, imenujemo: dogodje. [das Ereignis].« ¹⁴ Dogodje ni dodano kot neko višje razmerje, temveč šele dogoduje bit in čas iz njunega razmerja v njuni lastnosti. »Skladno s tem se kot dogodje potrjuje Ono, ki daje v "Ono daje bit in v "Ono daje čas".« ¹⁵

Tudi človek spada prikladno v dogodje, saj bit in čas, kolikor obstajata le v dogodevanju, človeka kot tistega, ki prisluhne biti, ko stoji znotraj pravega časa, izročata v njegovo lastno. In tako kot nas je že *Bit in čas* usmerila na pot *Časa in biti*, nas ta ponovno usmerja k odnosu tubiti z bitjo in časom *Biti in časa*.

2. Heideggerjev odnos do fizikalnega časa

Ob širšem pregledu Heideggerjeve obravnave pojma časa je vsekakor smiselni tudi pregled njegovega pogleda na fizikalno znanost in fizikalni čas. V tekstu *Pojem časa v zgodovinski vedi* se Heidegger poizkuša približati strukturi zgodovinskega časa preko prevpraševanja strukture fizikalnega pojma časa – »katero struk-

¹² Ibid., str. 207.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., str. 209.

¹⁵ Ibid., str. 211.

turo mora imeti fizikalni pojem časa, da bi kot pojem časa mogel začeti delovati ustrezno cilju fizike?»¹⁶ Samo fiziko Heidegger zvede na oznako – znanost o gibanju. Skladno s tem čas opiše kot sredstvo za merjenje tega gibanja. »Gibanja kot predmeti fizike so torej merjena s časom. Funkcija časa je to, da omogoča merjenje. [...] Brž ko merimo čas – in le kot merljiv in kot tisti, ki ga je treba meriti, ima čas v fiziki smiselno funkcijo – določamo neki "toliko". [...] Čas je postal homogen red mest, postal je lestvica, parameter.«¹⁷

Če pozni Heidegger v spisu $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ – *Narava, o njenem bistvu in pojmu* (1967) z vračanjem k Aristotelovi *Fiziki* in k predsokratskemu pojmovanju narave vzpostavi razumevanje fizis kot biti in kot resnice, pa mu (v okviru zgodnjih spisov) sama fizika, ki jo nekako enači z znanstvenim principom *more geometrico* v najožjem pomenu besede, predstavlja znanost (o gibanju) v osnovi vezano na obdobje evropskega racionalizma. Fiziko vidi v Galilejevih meritvah prostega pada in Newtonovih zakonih, ne pa tudi v širšem pogledu na naravo, v katerega so sami zakoni umeščeni. Fiziko, ki jo kot vedo o gibanju opisuje Heidegger, bi lahko opisali kot šolsko fiziko, ki za vsakodnevno uporabo iz fizikalnih sistemov izlušči le gole formule. Po drugi strani pa drži, da so za fizikalno obravnavo časa v okvirih evropskega racionalizma značilni objektivizacija in absolutizacija časa, predvsem pa njegovo zapadanje v samoumevno in razpoložljivo. Vendar bi težko trdili, da se vzporeden proces, vsaj v nekaterih točkah, ne odvija tudi na ravni filozofije. Zato tudi nastopi Heideggerjeva dekonstrukcija metafizike, ki teži predvsem k razkrivanju izvirnega časa in njegovih ekstaz, iz horizonta katerih šele lahko zasije resnica biti. Torej: ali Heidegger podobno (razvijajočo se) epoho na ravni fizike spregleda?

Na ta ugovor ima Heidegger v okviru obeh zgodnjih spisov o času že pripravljen odgovor: »Kdo bi lahko opozoril na to, da v doslej rečenem ni bila upoštevana najmodernejša teorija fizike – relativnostna teorija.«¹⁸ Vendar, odgovarja Heidegger, »v relativnostni teoriji kot določeni fizikalni teoriji gre za problem merjenja časa, ne za čas po sebi. Pojem časa ostaja z relativnostno teorijo nedotaknjen; relativnostna teorija celo samo v povišani meri potrjuje, kar je bilo zgoraj izpostavljeni kot karakterističnost naravoslovnega pojma časa, namreč njegov homogeni, kvantitativno določljivi karakter.«¹⁹ Preden se posvetimo sami Heideggerjevi umestitvi modernih fizikalnih teorij, ki jih zastopa Einsteinova teorija relativnosti, si pogledajmo, kaj Heidegger pripoznava kot glavne točke omenjene teorije.

16 Martin, Heidegger, »Pojem časa v zgodovinskih vedi«, prev. Valentin Kalan, *Phainomena*, 21/22, (1997), str. 116.

17 Ibid., str. 119–120.

18 Ibid., str. 120.

19 Ibid., str. 120–121.

»Sedanje stanje tega raziskovanja je fiksirano na einsteinovski relativnostni teoriji. Nekaj njenih trditev: Prostor na sebi ni nič, ni absolutnega prostora. Prostor obstaja le skozi v njem navzoča telesa in energije. Tudi čas ni nič. Obstaja le spričo v njem odigranih dogodkov. Ne obstaja absolutni čas in tudi absolutna istočasnost ne.«²⁰ Čeprav Heidegger napoveduje opis trditev Einsteinove teorije, so našeta načela del Machove relativistične teorije. Torej nekaj desetletji starejše teorije, neposredno povezane še z razsvetljskim sporom absolutna:relativna čas in prostor, iz katere Einstein sicer deloma izhaja, nikakor pa je ne prevzame, saj bi v tem primeru le težko govorili o preobratu v fizikalnem pogledu na čas. Na tem mestu bi tako radi prikazali, da je za fiziko sicer značilen matematični opis narave, da pa se v fiziki (tako kot v zgodovinski znanosti) kaže primarna povezanost tubiti in časa, da je Heideggerjevo enačenje časa z merilom gibanja poenostavljen, na vsakodnevno uporabo fizikalnih principov (v tehniki in na nižjih stopnjah šolanja) omejeni pogled, predvsem pa, da v moderni in postmoderni fiziki (podobno kot v filozofiji) pride do razrahljanja utečenih pogledov na čas, do razpada določenih plasti samoumevnosti in do bistvene izostritve pomena njegove tematizacije.

Einsteinova teorija relativnosti iz leta 1905 se vključuje v horizont modernega pogleda na čas in jo potemtako lahko vzporejamo s Husserlovim fenomenološkim pogledom na čas. Obema so med drugim skupne primarna povezava časa in subjekta, ločitev zunanjega (merjenega) časa in jaz časa, problematizacija absolutnosti pojmov, kot so zdaj in vsi trije aspekti časa (preteklost, sedanost, prihodnost), ter ločitev od utečenega tradicionalnega pogleda na čas, vključujočega npr. Kantov in Newtonov pristop. Einsteinov prostor in čas nikakor nista nič, sta relacijska produkta, medtem ko prostor-čas predstavlja absolutno entiteto. Vsaki točki prostora-časa ustreza dogodek (ki ga je Heidegger povezal zgolj s časom). Slednji ima objektivno vlogo, ki bi jo posredno lahko vzporejali celo z vlogo Heideggerjeve situacije. V okviru Einsteinove teorije čas nikakor ne ostane na ravni sredstva merjenja, tako v posebni, še posebej pa v splošni relativnostni teoriji je prisotno vprašanje po esenci in eksistenci (prostora-)časa, ki pa ima še mnogo večji pomen v okvirih sodobne fizike, kjer predstavlja eno od osrednjih fizikalnih vprašanj. Tubit kot primarno časovna v skladu s tem spoznava svet tudi v okviru fizike, vendar ne na ravni vsakdanje fizike, katere uporabna vloga je danes – v svetu neposredno povezanih potrošništva in tehnike – še dodatno podčrtana, temveč v okviru poglobljenih pogledov na naravo. Heideggerjeva protipostavitve fizikalnega in zgodovinskega časa se tako zdi predvsem vpliv epohe in njegovega vidnega horizonta v času pred 2. svetovno vojno, ko je sredi nemškega nacionalnega vrenja vloga zgodovine še podkrepljena, medtem ko domet prebujajoče se

20 Martin Heidegger, »Pojem časa«, prev. Uroš Grilc, *Problemi*, 1/2 (1995), str. 185.

fizikalne revolucije celo v samih fizikalnih krogih ostaja deloma zakrit. Izostanek eksaktnejše tematizacije odnosa tubiti in fizikalni čas ne poseže v celovito sovisnost med časom in tubitjo iz drugega odseka *Biti in časa*, vendar pa bi globlji vpogled v fizikalni horizont najverjetneje lahko ponudil zanimiv prikaz primarne časovnosti tubiti, kakršno npr. Heidegger najdeva v zgodovinski vedi, ki ji je posvečeno celotno poglavje.

Seveda fizika na sledi za časom spoznava v skladu s svojim ustrojem, tako v *Vprašanju po tehniki* Heidegger zapiše, da se fizika nikoli ne more odpovedati predstavi, »da se narava javlja na katerikoli računsko ugotovljiv način in je postavljiva kot sistem informacij«. ²¹ Teorija informacije ima v okviru sodobne fizike izjemen pomen, informacija mestoma nadomešča vlogo zdaja in je vključena v poizkus odgovora o esenci in eksistenci časa, hkrati pa se fizikalni pogled na čas preko fenomena informacije povezuje z nevrološkim in kognitivnim. To pa nas spet vrne k Heideggerju in k njegovi izjavi iz *Pojma časa*: »Vzrok, da je čas v prvi vrsti in večinoma definiran in ta način, je v tubiti sami.« Prav širši pregled epoh, za katerega je vključenost fizikalnega razumevanja v okviru preteklega stoletja še posebej pomembna, omogoča celovito tematizacijo odnosa med tubitjo in časom. Elementi, kot so usmerjenost časa, sočasnost zdajev, vzporejanje narave zdaja z naravo točke ..., ki jih je problematizirala šele sodobna fizika, medtem ko so bile do začetka 20. stol. v glavnem podvzete kot samoumevne, izvirajo prav iz tubitinega primarnega odnosa do časa, iz njenega prisluškovanja razkrivajočemu.

222

3. Paul Ricoeur

Na problem nepoglobljene tematizacije kozmičnega časa v okviru *Biti in časa* se naveže tudi Ricoeur. Na ravni samolastne časovnosti, v samem temelju povezan z modusom skrbi, uspe Heideggerju preseči dvojnost med zunanjim in notranjim časom, ki že od Grkov naprej kot notranje gonilo v osnovi povezano s pojmom časa poganja vprašanje po času. Postavlja pa se vprašanje, ali je aporija časa tako v okviru Heideggerjeve analitike dokončno presežena.

Odgovor o času se, po Ricoeurjevem mnenju, prelomi na ravni vulgarnega pojma časa in znanstvenega pojma univerzalnega časa, ki ju Heidegger v osnovi enači. Vulgarna predstava časa v okviru Heideggerjeve filozofije sodi k vsakdanjemu bitnemu načinu tubiti in k iz njega izhajajočemu razumetju biti. Kot nesprejemljiv izpostavi le njen namen – posredovati resnični pojem časa. Sledimo lahko procesu napačnega razumevanja, ki vodi od časovnosti do tega vulgarnega pojma časa,

21 Martin Heidegger, »Vprašanje po tehniki«, v: *Izbrani spisi*, prev. Ivan Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 346.

obratna pot pa je neizvedljiva. »Moj dvom se začne natanko na tem mestu,«²² zapiše Ricoeur: »Če, kakor domnevam, ne moremo vzpostaviti človeške časovnosti na temelju pojma časa, zasnovanega kot zaporedja "sedajev", ali ni obratna pot iz časovnosti in tubiti do kozmičnega časa glede na predhodno razpravo prav tako neizvedljiva? V celotni predhodni analizi je Heidegger vnaprej izključil eno hipotezo, ki ji hermenevitična fenomenologija nikoli ne pride do dna in s katero se je slednja vedno razlagala: da bi bil proces, ki je pojmovan kot fenomen niveliziranja časovnosti, obenem sprostitvev avtonomnega pojma časa – kozmičnega časa. Če Heidegger že na začetku izključi to hipotezo, je to zato, ker se v svoji razpravi o času nikoli ne primerja s sočasno znanostjo in verjame, da znanost ne more povedati nič izvirnega, ne da bi si to skrivaj izposodila od metafizike, od Platona do Hegla.«²³ Heideggerjev odgovor je ne-prelomljen, ker je eden od pogledov na čas izpuščen oz. kot smo pokazali zgoraj omejen na zgolj priskrbovalno/vulgarno preoblikovanje fizikalnega pogleda na čas, s tem pa je odgovor o času necelovit. Odgovor o času, ki v samem temelju ne vključuje časovne aporije, je že a-priorno le delen. Pripadnost gibanju in pripadnost skrbi sta dve v svojem bistvu nezdružljivi odločitvi in šele aporija, ki jo zasujeta, omogoča zgodovinskost stvari, ki se sploh lahko osvobodi od samega modusa skrbi.

Vendar, zaključuje Ricoeur, ne moremo govoriti o neuspehu projekta *Biti in časa*. Ne le, da Heideggerjeva teorija časa predstavlja izjemen, prelomen in z vidika odnosa med tubitjo in časom izredno celovit pogled na čas, sam ta "neuspeh" le še podčrtano izpostavlja aporijo časa, ki je in ostaja njegov temeljni sestavni del Heideggerjevega odgovora o času tako ta plodni "neuspeh" nikakor ne negira, temveč ga spne v dialog z znanstvenim odgovorom, vseskozi pa ju povezuje drseči člen aporije.

V nasprotju s filozofijo, ki poizkuša časovne aporije razrešiti, jih literatura, kot prisluškovalka in ne analitičarka časa, v procesu pripovedovanja le še izostri in s tem postane tudi povezovalka med dvema pogledoma na čas. Ta se po eni strani odražata že v človekovem primarnem/naravnem, čeprav pretežno nezavednem in zakritem dožemanju časa, ki botruje specifičnemu značaju pripovedi. Sledi tega pogleda na čas so vidne npr. na ravni koledarskega časa, kot sledi mitičnega časa, ki uskladi čas družb in znotraj njih živečih ljudi s kozmičnim časom. Po drugi strani pa se razkrivata tudi v večini sodobnih (filozofskih) teorij časa, katerih vračanje k literaturi in njenemu odnosu s časom, poudarja Ricoeur, nikakor ni naključno. »Naloga preučevanja igre domišljjskih variacij je prav v tem, da jasno razkrije odnos med aporijo in idealnim tipom njene rešitve. [...] V tem pogledu

22 Paul Ricoeur, *Pripovedovani čas*, prev. Gregor Perko et al., Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2003, str. 157.

23 Ibid., str. 157–158.

je literatura nezamenljiv instrument, s katerim se raziskuje neubrana ubranost, ki jo predstavlja kohezija življenja. [...] Prav domišljajske variacije, ki jih razvijejo pripovedke o času, lahko odprejo polje eksistencialnih modalnosti, ki lahko posamolastnijo bit k smrti. Mejna izkustva, ki v kraljestvu fikcije privedejo do spopada med večnostjo in smrtjo, hkrati razkrijejo meje fenomenologije, katere metoda daje nedvoumno prednost subjektivni imanenci²⁴

4. Jacques Derrida

Tudi Derridajeva tematizacija časa nakaže Ricoeurjevi vzporedno kritiko Heideggerjevega dojema časa. V okviru *Ousia in grammé* je kritiki izpostavljena Heideggerjeva vodilna teza iz *Biti in časa*, da mu je uspelo priti do neke temeljne temporalnosti, ki razpira ontološko diferenco in omogoča dostop do smisla biti.

224

»V okviru spraševanja po smislu biti je morala [Heideggerjeva] "destrukcija" klasične onotologije najprej spodkopati "vulgarni pojem" časa,«²⁵ v uvodu zapiše Derrida. Razlage časovnosti ni potrebno le osvoboditi tradicionalnih metafizičnih pojmov, temveč predvsem pojasniti nujnost obstoja pristopa k času v okviru vulgarnega pojma časa. Določitev časa, ki skozi razvoj filozofije vseskozi implicitno obvladuje določitev smisla biti, je prisotnost, pri čemer sedanost nastopi kot privilegirani časovni modus. Ta temeljni (metafizični) odnos med časom in bitjo Heidegger razpira na podlagi analize pojma časa od Aristotela do Hegla, s tem da je prvemu posvečena le daljša opomba, ki pa odpira nekatere ključne smernice Heideggerjevega pristopa. »Iz nje se da razbrati heideggersko vprašanje po prisotnosti kot onto-teološki določitvi biti,«²⁶ hkrati pa se da »povsem od daleč in še vedno povsem nedoločeno nakazati smer, ki s Heideggerjevim premislekom ni bila odprta: zakriti prehod, ki problem prisotnosti povezuje s problemom zapisane sledi.«²⁷ Sledeč Heglu se Heidegger strinja z njegovo trditvijo, da "zgodovina pade v čas" kot z rezultatom, ne pa tudi s potjo, ki je za Hegla ključna. Heideggerjev projekt fundamentalne ontologije premesti smisel tega rezultata, ko zaostri razliko med fundamentalno in klasično oziroma vulgarno ontologijo, saj se Heglova interpretacija razmerij med duhom in časom navezuje na filozofijo narave in ima potemtakem iste poteze kot aristotelovski pojem iz Fizike. »Nobene možnosti ni, da bi se, kar zadeva pojem časa, od Aristotela do Hegla v tematiki

24 Ibid., str. 247–250.

25 Jacques Derrida, »Ousia in grammé«, v: *Izbrani spisi*, prev. Uroš Grilc, Študentska organizacija Univerze, Ljubljana 1994, str. 29.

26 Ibid., str. 31.

27 Ibid., str. 32.

metafizike karkoli premaknilo.«²⁸ – analiza časa, ki jo razpira Aristotel ostaja odprta skozi vso (metafizično) filozofijo.

»Najprej bi se bilo dobro vprašati, ali spada čas k bivajočemu ali k nebivajočemu; nato, kakšna je njegova *physis*,«²⁹ pričinja z obravnavo časa v Fiziki Aristotel. Čas lahko mislimo kot tisto, kar ni, če hkrati predpostavimo, da je in da ima za bistvo *n n* (trenutek ali zdaj). »Zdaj se daje hkrati kot tisto, kar ni več, in kot tisto, kar še ni.«³⁰ V drugi fazi aporije bo Aristotel zagovarjal obratno hipotezo: »zdaj ni del časa [...] *N n*, element časa, naj na sebi ne bi bil časoven. Časoven je le tako, da postaja časoven, se pravi tako, da preneha biti, da v formi preteklega ali prihodnjega bivajočega prehaja k ničnosti.«³¹

Na dialektično povzetje te aristotelovske aporije naletimo v Heglovi *Enciklopediji* – na začetku *Mehanike*, kjer sta prostor in čas obravnavana kot temeljni kategoriji narave. Čista prostorskost se določi skozi negiranje same sebe. »Prva prostorska negacija prostora je točka. [...] Točka je ta prostor, ki ne zavzema prostora, mesto, ki nima mesta. [...] Kot prva določitev in prva negacija prostora točka uprostorja oziroma se razprostre. V tem, ko se nanaša nase, tj. na neko drugo točko, negira samo sebe. Negacija negacije, prostorska negacija točke, je linija. [...] V skladu z istim postopkom je skozi *Aufhebung* in negacijo negacije resnica linije ploskev.«³² Sedaj lahko postavimo vprašanje o času, ki pa je vedno že prepozno – »Čas se je vedno že pojavil. Ne-več-biti in še-vedno-biti, ki sta linijo povezovala s točko in ploskev z linijo, ta negativnost v strukturi *Aufhebung* je bila čas. [...] Prostor se temporalizira, nanaša se nase in se posreduje kot čas. Čas je uprosotrijevanje. Je samonanašanje prostora, njegovo zasebje.«³³ Kolikor se prostor določa iz negativnosti točke, je prostor čas.

Derrida nadaljuje z naslednjim vprašanjem: ali z obrnjeno hipotezo – da zdaj ni del časa – Aristotel iztrga problematiko časa iz prostorskih pojmov? V svoji definiciji časa Aristotel afirmira nasprotja, ko trdi, da je zdaj v določenem smislu isto, v drugem neisto, a protislovja se razrešijo, če upoštevamo obravnavo v okviru odnosa možnosti in dejanskosti. Aristotel dokazuje, da se čas od prostora razlikuje po tem, da ni red koeksistenc, temveč sosledij, saj se točke vzajemno ne izničujejo. To, da zdaj »ne more koeksistirati z drugim (enakim kot sam), z drugim zdajem, ni predikat zdaja, temveč njegovo bistvo kot prisotnost [...] Nemožno

28 Ibid., str. 36.

29 Ibid., str. 37.

30 Ibid., str. 37–38.

31 Ibid., str. 38.

32 Ibid., str. 40.

33 Ibid., str. 41.

soohranjanje več prisotnih zdajev je možno kot ohranjanje več prisotnih zdajev. Čas je ime te nemožne možnosti.«³⁴ Enako je s prostorom – prostor možne koeksistence je prostor nemožne koeksistence. Kajti sopostavitev dveh točk je vedno že časovna. »Obstaja neki z časa, ki omogoča, ki pa bi se kot z ne bi proizvedel brez možnosti prostora.«³⁵ Naivno je čas in prostor obravnavati kot dve možnosti in ju postavljati v soodnos, saj sta oba le to, kar nista, in vedno že obstajata le v tej primerjavi sami.

»Čas je torej tisto več, kar ni dejansko zdaj v sedanjosti. Zato zdaj ni nikoli zdaj, ampak je zmeraj že nekaj drugega. Vulgarni čas je zmeraj aporetičen; je prav ime za to izvorno aporijo metafizike kot razumevanja bivajočega skozi prisotnost.«³⁶ To je tudi tisto, kar Heideggerja iz njegovega prestopa metafizike vrača nazaj – v kolikor je prepričan, da mu je uspelo najti neko izvorno časovnost, je že padel nazaj v metafizični horizont. Pojem časa pripada metafiziki in poimenuje dominacijo prisotnosti, če bi "vulgarnemu" pojmu poizkusili nasproti-postaviti drugega, bi kmalu uvideli, da ga konstituiramo s pomočjo drugih metafizičnih predikatov, tako je tudi nasproti postavljanje izvirnega in izvedenega časa, kot vsako iskanje *arché*, v osnovi operacija metafizike. Sled, ki ji prisluškuje Heidegger, ostaja (zgolj) sled v metafizičnem dojemu časa, ki pa se, ko prihaja do besede v sogovoru z vulgarnim časom, že tudi vrača v metafizično.

226

»Iskanje smisla biti ni nič drugega kot iskanje zmeraj že "izgubljenega izvirnega" nepoprostorjenega časa. Heideggerju je uspelo zaslutiti ta nepoprostorjeni čas skozi odprtost in končnost samega poprostorjenega časa (smrt). V samem poprostorjenem času je našel sled neke drugosti, ki pa se je ne da prijeti, ki ni nikoli prisotna. [...] Primarno (avtentično) je torej zmeraj že odvisno od sekundarnega (posredovanega). Sled (učinek sekundarnega), ki ni nikoli prisotna pa ne more biti osnova, temelj (primarno).«³⁷

Derridajeva dekonstrukcija časa torej v prvi vrsti izpostavlja ugotovitev, da smo na sledi času, dokler kot temeljni del njegove strukture puščamo soodnos med dvema naravama/dvema pogledoma na čas. V kolikor se ob želji po eksaktnem poprisotenju bistva časa odločimo za enega od pogledov na čas, izgubimo samo sled za časom.

34 Ibid., str. 54–55.

35 Ibid., str. 55.

36 Sašo Dolenc, *Pomen matematizacije kontinuuma in metrizacije časa za konstitucijo moderne znanosti*, Doktorsko delo, Filozofska fakulteta univerze v Ljubljani, Ljubljana 2002, str. 56.

37 Ibid., str. 59.

Njegov sogovor s Heideggerjevo filozofijo pa se nadaljuje tudi v okviru drugih prevpraševanj časa, predvsem s Heideggerjevo filozofijo po obratu v okviru dela *Dati čas*, ki, podobno kot že *Ousia in grammé*, temelji na povezavi gibanja različke in strukture časa. Derrida soobstoj (samostojnega) zdaja in kontinuuma časa, mreže trenutkov in toka časa, ki ga (metafizična) filozofija izpostavi kot problem in poizkuša razrešiti, izpostavi kot osnovno strukturo časa. Razlika je osrednji element povezujoč dar in čas, ki se nam skozi tekst odkrivata v sogovoru sorodnih struktur. Naravo časa tako razpre z (navidez) paradoksnim citatom iz pisma Madame de Maintenon: »Kralj jemlje ves moj čas; ostanek ga dajem Saint-Cryu, kateremu bi ga hotela dati vsega.«³⁸ Kralj ji torej jemlje vse, sama pa daje še ostanek, kar je skregano z zdravo logiko in ekonomijo. Kralj jemlje ves njen čas, torej čas, ki ji pripada. Čas pa lahko pripada le, ker beseda čas skozi metonimijo ne označuje v prvi vrsti časa samega, temveč reči, s katerimi ga zapolnjujemo, kar je v času. Kralj ji tako jemlje ves čas oziroma vse tisto, kar ga zapolnjuje, in vendarle ostaja neki ostanek, ki ni nič, ker je onstran celote, a obstaja, ker ga ona daje. Tega ostanka se nikoli ne daje dovolj in ta ostanek ostanka, ki ga nihče nima v lasti je celota njene želje. Ta z vidika vsakdanjega govoričenja jasni zapis tako Derridajevo branje potegne v smer dati-vzeti, v vzporeden pretres daru in časa.

Oba povezuje podoba kroga, ki ju požene proti možnosti njune nemožnosti. Krožno vračanje predstavlja zakon ekonomije in daru ni mogoče obravnavati brez navezave nanjo. Toda dar je tudi tisto, kar ekonomski krog prekinja. Če dar obstaja, se njegova danost ne sme vrniti k darujočemu. Do kroga mora ohraniti razmerje (domačne) tujosti in morda je prav v tem smislu dar nemožno. Ne nemožen, temveč tisto nemožno. Tudi čas se v zgodovini metafizike navezuje na predstavo kroga. Torej je povsod, kjer obstaja čas (kot krog), dar nemožen. Da bi obstajal dogodek daru, je nujno, da se v nekem trenutku nekaj dogodi. A hkrati je nujno, da ta trenutek ne pripada ekonomiji časa, nujno je, da se pozabi tako dogodek kot njegovo pozabo. Tako mišljenje pozabe pa nas navezuje na Heideggerjevo mišljenje pozabe kot pogoja biti in njene resnice, ki se v temelju povezuje z vprašanjem časa kot privilegiranega horizonta za razprostrtje vprašanja biti. Po drugi strani pa nas sprehod skozi Heideggerjevo filozofijo vrne k vprašanju daru, na podlagi Heideggerjeve uporabe izraza *es gibt*, s katerim tvori idiomatska izraza "es gibt Sein" in "es gibt Zeit", znotraj katerih sam akt darovanja (se dajanja) jemlje iz prisotnosti.

Ko od daru istočasno zahtevamo, da se pojavi in da se ne pojavi v svojem bistvu, se izkaže, da je njegova struktura, kot struktura tistega nemožnega, enaka struk-

38 Jacques Derrida, »Kraljev čas«, v: *Izbrani spisi*, prev. Uroš Grilc, Študentska organizacija Univerze, Ljubljana 1994, str. 165.

turi biti, ki se daje misliti pod pogojem, da ni nič, in časa, ki je vedno (paradokсно) definiran kot tisto, kar ni nikoli prisotno. Če obstaja kaj, česar ni mogoče dati, je to gotovo čas, "dati čas lahko pomeni le "pustiti čas za nekaj", "dati nekaj drugega kot čas, a nekaj, kar je merljivo s časom kot svojim elementom."

5. Emmanuel Levinas

Iz kritične tematizacije Heideggerjeve obravnave časa izhaja tudi Emmanuel Levinas. Čas in Heideggerjsko tubit, že terminološko izhajajočo iz odnosa do biti in časa, postavi v sogovor s smrtjo: »Skozi smrt je čas in je Dasein.«³⁹

Spremenjeno je predvsem Levinasovo razumevanje smrti. Če je za Heideggerja ključna prisotnost lastne smrti, ki kot predobstoj zaznamuje in izoblikuje tubit kot biti v svetu, je smrt pri Levinasu najprej mišljena iz razmerja z drugim. Smrt drugega presega vsako izkustvo, tako kot presega samo označbo smrti kot (zgolj) negacije. Je odhod proti neznanemu in prav ta odprtost vpelje v smrt dramatičnost – prekomerno čustvenost, ki presega vsako izkustvo. V okviru Heideggerjeve tematizacije tubiti v horizontu časa je tubit, v kolikor smrt predstavlja njeno najlastnejšo možnost, kot samolastna vedno že vnaprej dolžna – klic vesti je vedno že prisoten. Sovisno je krivda že vseskozi pripadajoča vsakemu preživelemu v okviru Levinasove filozofije. Kot nagovarjajoči klic vesti nastopi obličje drugega – »nekdo, ki se izrazi v goloti – z obličjem – je nekdo, ki bo apeliral name in se postavil pod okrilje moje odgovornosti [...] V mojem razmerju, mojem spoštovanju nekoga, ki ne odgovarja več, je moja prizadetost že tudi krivda – krivda preživelega.«⁴⁰

228

Smrt je točka, iz katere čas črpa vso svojo trpnost, hkrati pa mesto sogovora med časom in neskončnostjo. »Čas ni horizont biti, temveč razmerje z neskončnim. Smrt ni izničenje, ampak nujno vprašanje, da bi se proizvedlo razmerje z neskončnim ali s časom. [...] Namesto da bi se pustila opisati v svojem lastnem dogodju, nas smrt zadeva s svojim ne-smislom. Pika, za katero se zdi, da jo vpiše v naš čas (= naše razmerje z neskončnim), je čisti vprašaj: odprtost do tistega, kar ne dopušča nobene možnosti odgovora.

Biti časoven združuje oboje – biti za smrt in imeti čas, biti proti smrti. Tubit je v svojem sebstvu možna le kot smrtna – »Sintagma nesmrtna oseba je kontradiktorna,«⁴¹ sledeč Heideggerju zapiše Levinas, a dodaja v *Totality and Infinity*: »It is not the finitude of being that constitutes the essence of time, as Hei-

39 Emmanuel Levinas, *Smrt in čas*, prev. Valentina Hribar, Nova revija, Ljubljana 1996, str. 50.

40 Ibid., str. 8.

41 Ibid., str. 42.

degger thinks, but its infinity. The death sentence does not approach as an end of being, but as an unknown, which as such suspends power. [...] There is therefore no continuity in being. Time is discontinuous; [...]; death and resurrection constitute time.«^{42, 43} Že v sami konstituciji časa, v igri trenutkov se oglašča smrt – smrt in vstajenje, ki kot elementa prehajajoča izkustvo povezujeta sicer paradoksnno dvojico individualnega sedanjega trenutka in kontinuuma časa.

Smrt je – pri Levinasu – tista, v sogovoru s katero se nam razkrivajo vse tri ekstaze časa, trenutek in večnost, zavest in naša človeškost sama. »Odgovornost za drugega, odgovornost, katere poreklo je prav v smrtnosti bližnjega, je po Levinasu pred mojo skrbjo za lastno bit. Drugače rečeno, odgovornost do/za drugega mora imeti prednost pred skrbjo za lastno bit. Ta prednost pa ne pomeni nič drugega kot prednost etike pred ontologijo.«⁴⁴

Čprav Levinas nastopa kot najbolj neizprosen kritik (in hkrati dograjevalec) Heideggerjeve filozofije časa, pa – po sledi predhodne analize Ricoeurjeve in Deridajeve analize časa pri Heideggerju – lahko trdimo, da (še mnogo bolj) kot Heidegger ostaja pogreznjen v logiko metafizike prisotnosti. Neskončni čas, ki mu je na sledi Levinas in ki ga določata smrt in vstajenje, sledi Heideggerjevemu iskanju primarnega časa. Čprav Levinas v *Totality and Infinity* v poudarjenem tisku zapiše, da »The time in which being ad infinitum is produced goes beyond possible,«^{45, 46} ta presežek mogočega še zdaleč ni mišljen kot vedno že prisotno seganje časa ven iz prisotnega – paradoks ali aporija časa, temveč kot odstrti del primarnega časa, ki bi zmozel premostiti prepad aporije in ki naj bi bil v izkustvu smrti, ki v navalu čustev presega meje izkustva, celovito, neaporetično vgljedljiv. Bolj kot pretresa, torej Levinas predvsem razširja Heideggerjevo tematizacijo časa – s prestopom v območje etike. Njegova filozofija tako ostaja razpeta med vstopom v sodobni – postmoderni – pogled na čas in ostajanjem v omejitvah tradicionalne evropske metafizike.

42 Emmanuel Levinas, *Totality and infinity*, prev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburg, Pennsylvania 2005, str. 284.

43 V prevodu T. B.: »Ni končnost bivanja tista, ki tvori bistvo časa, kot meni Heidegger, temveč njegova neskončnost. Smrtna obsodba se ne bliža kot konec bivanja, temveč kot neznano, ki kot tako suspendira moč. [...] V bivanju torej ni kontinuitete. Čas je nezvezen; [...]; smrt in vstajenje konstruirata čas.«

44 Hribar, Valentina, »Za uvod«, v: Emmanuel Levinas, *Smrt in čas*, prev. Valentina Hribar, Nova revija, Ljubljana 1996, str. 2.

45 Levinas 2005, str. 281.

46 V prevodu T. B.: »Čas, v katerem je proizvedeno bivanje v neskončnost, gre preko možnega.«

6. Gilles Deleuze

Čeprav se z Gillesem Deleuzem odmikamo od fenomenološke tradicije, ki smo ji sledili zgoraj, pa so tudi za njegova obravnavo časa značilni postmoderni premiki, nenazadnje primarno srečanje s problemom razlike, tokrat predvsem v dogovoru s ponovitvijo. Za razliko od splošnosti je postopek ponovitve v temelju povezan z razliko – zajema elemente, ki se (nujno) razlikujejo, a jih povezuje skupen koncept. Ponovitev se torej pojavlja kot razlika, a kot razlika brez koncepta – neopredeljena razlika. Razlika je za vsem in zato je v (empiričnem) svetu vse simulaker, ni možno razlikovati med modelom in različnimi kopijami, ne gre za preslikave temveč za ponovitve, nizi ponovitev pa prehajajo eden v drugega in ne izhajajo iz nekega osnovnega modela.

Na podlagi narave razlike in ponovitve Deleuze izpelje tudi čas. Problematiko časa razpre z znano Humovo tezo: »Repetition changes nothing in the object repeated, but does change something in the mind which contemplates it.«^{47, 48} Miselna zaznava procesa ponovitve razkrije formiranje časa. »When A appears, we expect B with a force corresponding to the qualitative impression of all the contracted Abs. [...] This synthesis contracts the successive independent instants into one another, thereby constituting the lived, or living present. It is in this present that time is deployed. To it belong both the past and the future: the past in so far as the preceding instants are retained in the contraction; the future because its expectation is anticipated in this same contraction. The past and future do not designate instants distinct from a supposed present instant, but rather the dimensions of the present itself in so far as it is a contraction of instants. [...] In any case, this synthesis must be given a name: passive synthesis. [...] Passive synthesis or contraction is essentially asymmetrical. It goes from the past to future in the present, thus from particular to the general, thereby imparting direction to the arrow of time.«^{49, 50} Prva – pasivna – sinteza je ključna za primarno konstitucijo časa in aktivna sinteza spominjanja in razumevanja (zavest) je lahko

230

47 Gilles Deleuze, *Difference and repetition*, prev. Paul Patton, Columbia University Press, New York 1994, str. 70.

48 V prevodu T. B.: »Ponovitev ne spremeni ničesar v ponovljenem objektu, spremeni pa nekaj v zavesti, ki si ga predstavlja.«

49 Ibid., str. 70–71.

50 V prevodu T. B.: »Ko se pojavi A, pričakujemo B s silo, ki odgovarja kvalitativnemu vtisu vseh skupaj združenih AB-jev. [...] Ta sinteza združi zaporedne neodvisne trenutke enega z drugim in tako ustvari živeto ali živo sedanost. V tej sedanosti se razvije čas. Njej pripadata preteklost in prihodnost: preteklost, v kolikor je predhodni trenutek obdržan v združitvi; prihodnost, ker je njeno pričakovanje pričakovano v tej isti združitvi. Preteklost in prihodnost ne določata trenutkov, ki bi se razlikovali od domnevnih sedanjih trenutkov, temveč dimenziji sedanosti same, v kolikor je le-ta združitev trenutkov. [...] V vsakem primeru je to sintezo potrebno poimenovati pasivna sinteza. [...] Pasivna sinteza ali združevanje je bistveno asi-

izgrajena šele na njeni podlagi. Vendar prva – pasivna – sinteza pripelje do paradoksa časa. »Although it is originary, the first synthesis of time is no less intratemporal. It constitutes time as a present, but a present which passes. This is the paradox of the present: to constitute time while passing in the time constituted. We cannot avoid the necessary conclusion – that there must be another time in which the first synthesis of time can occur.«⁵¹, ⁵² To nas pripelje do druge sinteze časa, do spomina – aktivna sinteza je tako empirično sicer osnovana na pasivni sintezi navade, po drugi strani pa je izgrajena predvsem na pasivni sintezi samega spomina. Ta tvori čisto preteklost v času in naredi obe – predhodno in prisotno sedanost – za asimetrična elementa preteklosti kot take. Preteklost kot preteklost tako ni bila sama po sebi nikoli navzoča, saj ni tvorjena naknadno, po drugi strani pa je vsaka preteklost sočasna s sedanostjo, ki je bila, vsa preteklost sobiva s sedanostjo, v odnosu do katere je preteklost, čisti element preteklosti pa na splošno biva pred prehajajočo sedanostjo. »The succession of present presents is only the manifestation of something more profound – namely, the manner in which each continues the whole life, but at a different level or degree to the preceding, since all levels and degrees coexist and present themselves for our choice on the basis of a past which was never present.«⁵³,⁵⁴ Kar empirično živimo kot niz sedanosti, je hkrati tudi naraščanje dopolnjujočih se in koeksistentnih stopenj preteklosti, stopnje se povezujejo med seboj in omogočajo mnogovrstnost našega življenja.

Onkraj druge pa se sedaj pojavi še tretja sinteza časa, kot tretji dojem časa se izriše prazen čas – osvobojen dogodkov kot svoje vsebine, čas, ki se predstavi kot čista forma, in je, kot zapiše Deleuze – »out of joint«. Preteklost in prihodnost sta s tega stališča le formalni in nespremenljivi karakteristiki, ki sledita a priori iz reda časa. Ta sinteza je nujno statična, saj čas ni več podrejen gibanju. Vse v časovnih serijah je samo ponavljanje, a nikakor ne gre za preprosto kroženje istega, temveč za decentralizirani krog razlike. Ker gre za čisto formo, »prvič« ni nič manj ponovitev kot »drugič« ali »tretjič«. Tretja ponovitev (ponovitev v pri-

metrična: gre od preteklosti k prihodnosti v sedanosti in tako od posameznega k splošnemu ter tako daje smer puščici časa.«

51 Ibid., str. 79.

52 V prevodu T. B.: »Čeprav je prvenstvena, ni prva sinteza časa nič manj znotrajčasovna. Tvori čas kot sedanost, vendar kot sedanost, ki teče. To je paradoks sedanosti: tvoriti čas in prehajati v tvorjenem času. Ne moremo se izogniti nujnemu zaključku – da mora obstajati drug čas, znotraj katerega se lahko pojavi prva sinteza.«

53 Ibid., str. 83.

54 V prevodu T. B.: »Niz prisotnih sedanosti je samo manifestacija nečesa gobjega – namreč način na katerega vsak nadaljuje celotno življenje, a na drugačni ravni ali stopnji kot poprej, glede na to, da vse ravni ali stopnje koeksistirajo in se predstavljajo za našo izbiro na ravni preteklosti, ki ni bila nikoli prisotna.«

hodnosti) tako umesti drugi dve glede na njuno pozicijo na liniji časa in ju določi kot ponovitvi.

Čprav Deleuzovo izhodišče v Humu spominja na Husserlovo fenomenološko tematizacijo časa, prav odmik od fenomenološke poti Deleuza pripelje v stik s postavkami sodobne znanosti – uvedba dveh ločenih sintez, ki ju ne koordinira nek nadrejeni center, ločitev zavedanja sedanjosti in spominskega materiala, obravnava spomina na podlagi ponovitve in razlike, stik med obema sintezama, ki pa izključuje njuno zlitje ..., so elementi, ki Deleuzovo misel spenjajo s širšim miselnim horizontom postmoderne znanosti. Čprav se Deleuze ob implicitnih stikih z znanostjo, naslanja predvsem na psihoanalizo in teorijo evolucije, je iz tega vidika zanimivo predvsem vzporejanje s sodobno nevrologijo in kognitivnimi znanostmi, na primer s sodobnimi nevrološkimi teorijami spomina ali decentralizacijo zavesti v sodobnih kognitivnih sistemih.

7. Jacques Lacan

Tudi postmoderni Lacanov pogled na problem časa temelji v modernih premikih z začetka prejšnjega stoletja, tako v že začrtani filozofski liniji – preko Heideggerja do Husserla – kot predvsem v Freudovi psihoanalizi.

232

Že v okviru Freudove teorije ni več mogoče govoriti o absolutnem časovnem okviru in prav pripoznanje povezave med zaznavanjem enotnega toka časa in časenja zavesti omogoča dostop do materiala nezavednega. Prav ta pretres v pogledu na čas je tudi v temelju Lacanovega vzporejanja strukture nezavednega in jezika. Lacanov vstop v območje lingvistike temelji v Saussuru, a njegov pogled radikalizira. »Saj je že Saussure vedel, da znak nekaj pomeni ne zato, ker se označevalec nanaša na določenega označenca, temveč zato, ker je v opoziciji do drugih označevalcev.«⁵⁵ To nas privede do ugotovitve, »da ne obstaja noben pomen, ki ga ne bi ohranjalo to, da napoteva k nekemu drugemu pomenu.«⁵⁶ Označenec ni nikoli ujemljiv, »vsiljuje se nam torej ideja nekakšnega nenehnega drsenja označenca pod označevalcem«,⁵⁷ neskončna označevalna veriga.

Premeščanje kot predpogoj funkcije sanj pri Freudu ni nič drugega kot prav to drsenje označenca pod označevalcem, nadaljuje Lacan. *Verdichtung* ali zgostitev je struktura nadgrajenih označevalcev, kjer ima svoj teren metafora. *Verschi-*

55 TomoVirik, *Moderne metode literarne vede in njihove filozofsko teoretske osnove*, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Ljubljana 2003, str. 160.

56 Jacques Lacan, »Instanca črke v nezavednem«, v: *Spisi*, prev. Tomaž Erzar et al., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 145.

57 *Ibid.*, str. 150.

ebung ali premestitev pa nakazuje odložitev pomena, kakršno označuje metonimija. Pri tem pa nikakor ne gre zgolj za vzporejanje ali iskanje podobnosti: »[...] če je simptom metafora, to reči nikakor ni metafora, nič bolj kot reči, da je človekova želja metonimija. Kajti simptom je metafora, naj si to rečem ali ne, kakor tudi velja, da želja je metonimija, četudi se človek iz tega norčuje.«⁵⁸ Metaforo in metonimijo, ki ju Jacobsen izpostavi kot temeljna pola strukture jezika, sedaj Lacan postavi na vzporedno mesto v okviru nezavednega. S tem pa v temelj svoje teorije nezavednega vnaša problematizacijo časa kot absolutnega okvira, torej tradicionalno razumevanje časa.

Anthony Wilden se ob tematizaciji časa v okviru Lacanove psihoanalize opre na sorodno Levi-Straussovo potrebo po delitvi časa na linearnega – diahronega in večsmernega (obrnjivega) – sinhronega. Prvi je čas parole (v Lacanovih *Spisih* se ta francoska beseda prevaja kot govor), drugi langue (jezika, govornice). Če se vrnemo k Lacanu – preplet diahronega in sinhronega časa je prisoten ob vsakem stiku med individuumom in družbo pa naj gre za (psiho)analizo sanj/simptomov posameznika, za preplet osebnega in kolektivnega spomina ali pa za analizo posameznega literarnega dela kot hkrati brezčasnega in samostojnega ter po drugi strani vključenega v avtorjev opus, posamezno obdobje/smer ... Lacanova sled za časom nas torej ponovno, čeprav po drugačni poti vrača k temeljni dvojni naravi časa.

233

Specifičen trk med obema aspektoma časa predstavlja tudi Lacanov konstrukt trenutka pogleda – stika med subjektivnim časom kot časom zavesti in poprostorjenim, objektiviranim časom, ki ga najpodrobneje obravnava v *Logičnem času in vnaprejšnjem zatrjevanju gotovosti*. Lacan skozi fiktivno situacijo izpostavi logični problem: Trem zapornikom se na hrbet nalepi eno od petih ploščic – tri so bele, dve pa črni. Do sklepanja o ploščici na svojem hrbtu lahko pridejo le z opazovanjem drugih dveh. Prvi, ki pravilno ugaane barvo svoje ploščice, bo izpuščen, njegov sklep pa mora temeljiti na logičnih nagibih. Vsem trem zapornikom na hrbet nalepijo bele ploščice, le-ti se določen čas opazujejo, hkrati naredijo nekaj korakov in skupaj stopijo skozi vrata, njihov skupni odgovor se glasi: »Sem bel, in to vem takole. Ker sta bila moja tovariša bela, sem mislil, da bi, če bi bil sam črn, vsak od njiju iz tega sklepal takole: "Če bi bil tudi jaz črn, bi drugi moral takoj vedeti, da je bel, in bi zato takoj odšel ven; torej jaz nisem črn." In oba bi hkrati odšla, prepričana, da sta bela. Toda storila nista nič, to pa zato, ker sem bil jaz prav tako bel kot onadva. Po tem preudarku sem stopil skozi vrata, da bi sporočil svoj sklep.«⁵⁹

⁵⁸ Ibid., str. 174.

⁵⁹ Jacques Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, v: *Spisi*, prev. Tomaž Erzar et al., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 46.

Odloženi gibi imajo torej pomen zaradi časa zastanka subjektov, subjekt je preoblikoval tri možne kombinacije v tri čase možnosti. Subjekt objektivira določen čas – čas za razumevanje, ki ga opredeli njegov smoter. V negibnosti svojega položaja najde ključ za rešitev. »Ko je minil čas za razmislek trenutka sklepa, nastopi trenutek, ko moramo čas za razumevanje skleniti. Sicer bi bil ta čas ob svoj smisel.«⁶⁰ Logično gibanje, ki mu sledimo zahteva pripoznanje drugega kot subjekta in ovrednotenje njegovega subjektivnega časa za premislek. Objektivni – objektivirani – čas se torej izriše kot trenutek sklepa ali trenutek pogleda.

K temu konstrukt se Lacan pogosto vrača tudi v drugih delih – trenutek pogleda je vključen v razlago ministrovega/Dupinovega sklepanja ob analizi Poejevega Ukradenega pisma in v analizo Freudove psihoanalize "volčjega človeka", kar zopet nakazuje izjemen domet pomena trka med dvema aspektoma časa, kateremu smo sledili skozi celotno analizo.

8. Zaključek

Sodobni pretres časa na podlagi preobrata v moderni razgrne nove aspekte časa, ki zaznamujejo celovit človekov odnos do časa, a vse do postmoderne ostajajo netematizirani. Kot temeljna skupna poteza približevanj odgovoru o času se izriše predvsem aporija časa, oziroma soobstoj dveh pogledov na čas, preko katerega se šele lahko približamo celoviti strukturi časa. To pa hkrati pomeni še večjo kompleksnost vprašanja po času in dodaten odmik od možnosti dokončne in absolutne teorije časa, ki bi nadomestila tradicionalni absolutni konstrukt časa na eni strani, po drugi strani pa predvsem usmerja v večdimenzionalne povezave z drugimi polji človekovega spoznavanja, katerih poizkusi izoblikovanja končnega odgovora se, kljub postmodernemu "drobljenju" znanosti in različnim metodologijam, v nekaterih ključnih potezah pokrivajo s filozofskim.

Literatura:

- Deleuze, Gilles (1994) *Difference and repetition*. Prevedel Paul Patton. New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1994) *Izbrani spisi*. Prevedel Uroš Grilc. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- Dolenc, Sašo (2002) *Pomen matematizacije kontinuuma in metrizacije časa za konstitucijo moderne znanosti*, doktorsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta univerze v Ljubljani.
- Heidegger, Martin (1997) *Bit in čas*. Prevedla Andrina Tonkli Komel et al. Ljubljana: Slovenska matica.

60 Lacan, *Logični čas*, str. 53.

- Heidegger, Martin (1995) »Čas in bit«. Prevedel Uroš Grilc. *Problemi*, 1/2, (str.) 197–213.
- Heidegger, Martin (1997) »Pojem časa v zgodovinski vedi«. Prevedel Valentin Kalan. *Phainomena*, let. 6, 21/22, (str.) 113–127.
- Heidegger, Martin (1995) »Pojem časa«. Prevedel Uroš Grilc. *Problemi*, 1/2, (str.) 183–195.
- Heidegger, Martin (1967) »Vprašanje po tehniki«. V: *Izbrani spisi*. Prevedel Ivan Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Hribar, Valentina (1996) »Za uvod«. V: Levinas, Emmanuel, *Smrt in čas*. Prevedla Valentina Hribar. Ljubljana: Nova revija.
- Lacan, Jacques (1994) *Spisi*. Prevedel Tomaž Erzar et al. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Levinas, Emmanuel (1996) *Smrt in čas*. Prevedla Valentina Hribar. Ljubljana: Nova revija.
- Levinas, Emmanuel (2005) *Totality and infinity*. Prevedel Alphonso Lingis. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Ricoeur, Paul (2003) *Pripovedovani čas*. Prevedel Gregor Perko et al. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Virk, Tomo (2003) *Moderne metode literarne vede in njihove filozofsko teoretske osnove*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo.

K FILOZOFIJI CIKLIZMA: HEROJI IN POŠASTI

Ciklizem, poganstvo, primitivne religije, arhaična zavest: kakorkoli imenujemo ta pojmovni spaček »kulture, ki ni naša«, a ki jo hkrati čutimo kot našo absolutno, toda neodreljivo preteklost – je praviloma zvezan z neko fantazmatsko predstavo o »naravnem stanju« človeškega duha, pa najsi bo to ovrednoteno pozitivno ali negativno; z romantično nostalgijo izgnanca iz raja ali z zmagoslavjem razsvetljenca, ki je presegel svoje divjaštvo. V naših doseganih raziskavah smo skušali pokazati dvoje. Prvič, da je ideja o ciklizmu kot nečem, kar je možno za vedno preseči, že vnaprej določena z linearno logiko in da se zgodovina preseganja poganstva s stališča slednjega kaže v precej drugačni luči. In drugič, da posledično ciklizem ni noben izgubljeni raj, pač pa vztrajajoč modus zavesti, ki raj smatra za že po definiciji izgubljen – potisnjen v »absolutno preteklost« *illo tempore*, »sanjskega časa« –, ki pa je hkrati vedno na dosegu roke kot popolna ponovitev te odkrito fantazmatske propozicije v imaginarni realnosti rituala. S tem temeljnim uvidom o formi cikličnega ustvarjanja sveta, ki smo ga podrobneje razvili na drugem mestu, tokrat pristopamo k določenemu vsebinskemu motivu v samem osrčju ciklične religioznosti.

237

Navkljub očitni skonstruiranosti in zgolj negativni določenosti samega koncepta »ciklizma« vztrajamo pri minimalni utemeljitvi njegove konsistence v oprijemljivem objektu. Uvodna opredelitev, ki nam omogoča klasifikacijo religiozne prakse kot ciklične, je prisotnost t. i. »novoletnih ritualov« obnavljanja sveta:

prav tistih, v katerih se dogaja zgoraj omenjena popolna ponovitev nikoli aktualne preteklosti. Novoletni rituali so s svojo formo nosilci temeljne ciklične ideje enotnosti življenja in smrti in tako določajo vsaj dve temeljni karakteristiki svetega *sine qua non* ciklizma: a) večnega življenja ni – vse, vključno z bogom, je podvrženo staranju in smrti, toda b) tudi dokončne smrti kot totalne anihilacije ni – vsaka smrt nujno zapušča za sabo nek nemrtev, minimalen in presenetljivo telesen ostanek.

Generacijska vrzel

Prizor, ki avtorja dočaka ob izstopu iz bazilike Nuestra Señora de Guadalupe, simbola pomiritve med verskimi praksami mehiških staroselcev in katoliško cerkvijo in templju popolnega spoja device Marije z boginjo Matere zemlje na robu glavnega mesta Mehike, je trometerski kip arhangela Mihaela, ki po zmagi božanskih angelov nad uporniškimi v vojni za božji prestol pod peto nadvladuje bivšega arhangela Luciferja, vodjo neuspelega upora, zdaj v podobi pošastnega zmaja s kačasto vijočim se repom. V dani situaciji gre očitno za upodobitev katoliške vizije domorodske asimilacije kot zmage principa nebeškemu očetu zveste vojske katoliške Cerkve nad četami častilcev hudiča, malikovalskih Aztekov. Judovsko Sveto pismo je poskrbelo, da ima mit o zmagi lastne resnice (nevidnega Boga) nad malikovalskimi zablodami telesnih kandidatov za božji prestol že vnaprej vgrajen vase. Analogen motiv zasledimo pri starih grkih v boju med Titani s Kronosom na čelu proti olimpijskim bogovom po vodstvom Zeusa. Tudi tu gre za borbo za mesto Svetega, ponovno na eni strani stojijo božanstva, ki so še bolj korpuskularne narave (pri titanih gre za princip boga kot velikana, kot telesno povečanega človeka) z bolj sublimnimi kandidati za božji prestol (olimpijski bogovi so sprva še utelešeni, a vedno bolj metaforično, z obličja zemlje se umikajo na sveto goro Olimp). Kot Pri Judih tudi tu zmagajo slednji. Analogne motive najdemo posejane tudi na drugih mestih tako v judovsko-krščanski kot v grški mitografiji – tu je mali David, ki z uporabo orodja premaga surovo silo velikana Goliata, pa sveti Jurij, ki ubije zmaja (motiv povsem analogen boju med Gabrielom in Luciferjem: obakrat kulturni heroj pod peto drobi kačasto pošast), pri grkih naletimo na zmago Lapitov nad še živalskimi Kentavri, pa na Odiseja, ki z zvijačo premaga močnejšega velikana Kiklopa, če omenim le najizrazitejše. Na splošno gre torej za motive zmage reda in razuma nad sicer fizično silnejšim, kaotičnim telesom narave, ki se zlasti pogosto pojavljajo kot miti razvijajočih se družb, izgradnje civilizacij – gre skratka za mite prestopa iz predzgodovinske v razredno družbo (tu se nam motiv za trenutek zasveti v svoji izkoriščevalski razsežnosti zmage Gospodarja nad Hlapcem ...), za mite prehoda ciklizma v linearizem, pri čemer naj bi »kaotični, malikovalski ciklizem« padel pod mečem »k redu orientiranega linearizma«. V tem motivu človek premaguje lastno nizko, mali-

kovalsko, na naravne cikle vezano naturo v imenu prestopa v višjo sfero kulture stalnega napredovanja v znanju, dobroti in blaginji.

Na tem mestu pa moramo spomniti, da gre za motiv, ki ga je »bolj kultivirana« linearistična miselnost dejansko podedovala od svojega premaganega primitivnega prednika, ciklizma, kar se spričo povedanega o njegovem pomenu sprva zdi nenavadno. Povsem analogen motiv, imenovali ga bomo »zmaga kulturnega heroja nad primordialno pošastjo kaosa«, je nosilen prav za obrede »obnavljanja sveta«, ki smo jih kot razpoznavni znak ciklizma izolirali na začetku naše študije. »Zmaga kulturnega heroja nad kaosom«, praviloma utelešenem v kačasti, zmajevski pošasti, na las podoben motivu, ki ga linearizem uporablja kot simbol svoje zmage nad ciklizmom, v cikličnih obredih nastopa prav kot ključni motiv: zmaga heroja nad pošastjo je tista, ki šele omogoča »novo stvarjenje kozmosa« – naš *conditio sine qua non* ciklizma –, ki kot naslednje dejanje sledi omenjeni sliki. Na tej ponovitvi motiva »nastanka kozmosa kot zmage kulturnega heroja nad kaosom« Eliade osnuje enoten značaj vse religiozne misli. Vendar pa je treba dodati, da je omenjeni motiv zmage heroja nad pošastjo v arhaičnih religijah za razliko od judovsko-krščansko-helenistične tradicije, ki je utemeljila moderno evropsko misel, uokvirjen tudi iz druge strani: predhaja mu motiv »prevlade pošasti«, ki pa za razliko od analognega motiva »začasne zmage Luciferja« v obzorju linearizma nima statusa »začasne zastranitve«, »nujnega zla« na kot puščica ravni poti proti dokončni in nepreklicni prevladi vladavine edinega Boga, ampak je to prednovoletno obdobje prevlade pošasti ravno doba razkošja, izobilja, neomejenega uživanja, ki nosi celo obeležja »vrnitve zlate dobe«! Orgiastične, karnevalske prakse častilcev Dioniza sodobni krščanski apologeti razlagajo kot »očiščevanje telesnega«, kar naj bi bil plod »globokega uvida« dionizikov, da vodi pot do čiste duhovnosti le skozi temno dolino orgiastičnega razpusta, v kateri pa se »teh občutij« katarzično očistimo. Obdobje vladavine pošasti v prednovoletnem času cikličnega leta pa je daleč od tega, da bi bilo »nujno zlo«, skozi katerega se moramo prebiti do zmage heroja nad pošastjo, kot sta v krščanski mistiki trpljenje in smrt le »nujno zlo« na poti do posmrtno blaženosti. V karnevalu, na primer, ki je, kot sem skušal pokazati drugje, naslednik novoletnih obredov starih, je obdobje prevlade pošasti – daleč od tega, da bi bilo »nujno zlo« na poti do Dogodka razsvetljenja – prav *obdobje same* »Zlate dobe«;¹ prevlada pošasti je pravi Dogodek, v katerem je zmaga duhovnega heroja le njegov sklepni del in zaključek. V karnevalu kot da bi materija slavila svojo poslednjo, apokaliptično žurko, kot da bi se s čim več čim bolj raznolike materije (to, kar Mihajl Bahtin opisuje kot *hiperboličnost* karnevalskega: neskončni spiski različnih jedi, objektov, neskončne vrste mask itd.) skušalo

¹ Glej na primer Saturnalije kot nespornega predhodnika karnevala, kjer gre za očitno slavje vrnitve zlate dobe, ko je svetu še vladal arhaični, prvi vladar: Saturn (Kronos), preden ga je iz prestola izgnal Jupiter (Zeus).

doseči neko nemogočo, utopično »totalnost v snovi« (konkretno *vse*), ki pa hkrati povzroča, da se po sebi omejena vrsta materije izčrpava in zliva čez rob ter uživa v svojem razkroju. Karneval je tu prav mesto »uživanja do smrti«, orgazmični kraj maksimalne erektilne potence in izčrpajočega, uničujočega izliva, »male smrti«, ki zaplodi otroka – novega heroja in novo leto. Zmaj pa pri tem ni zvedljiv niti na neko »umazano, a nujno« plodilno moč, ki bi kot neobhodna predigra morala predhajati vzniku nove duhovnosti, a ki jo iz nje rojena duhovnost lahko tudi uniči in zavrže, kot pregovorno »lestev do oblakov«. Ne, novi kulturni kozmos, ki sledi, bo neizbežno dobesedno *utemeljen* na nekem relikviarnem ostanku zlate dobe, utelešenem v odsekani glavi premagane pošasti. In ta pokopani kaos bo ob koncu leta spet izbruhnil na površje kot neizbežna dekadentna usoda kulturnega kozmosa – novo leto se bo končalo z novim karnevalskim razpustom. Te tri slike – prevlada pošasti-uboj pošasti-osnovanje novega sveta na njeni glavi –, ki se na koncu sklenejo v krog, imajo za razliko od linearistične obravnave, kjer je pošast absolutno zla in enkrat za vselej premagana, uničena brez ostanka in za vedno puščena za sabo, v cikličnem ritualu enak pomen in niso urejene niti v stopenjsko hierarhijo, niti v linijo postopnega napredka.

240

K tem aspektom se vrnemo v kratkem, zdaj pa se za trenutek posvetimo odnosu med herojem in pošastjo, ki upravičuje naslov pričujoče raziskave. Že omenjena interpretacija motiva kot »zmage kulture nad naturo« je botrovala prevladujočemu mnenju o pomenu omenjenega motiva kot zmagi »patriarhalnega« nad »matriarhalnim«, moškega nad ženskim, principa s kastracijo v kulturo posvečujočega očeta simbolnega reda nad naravnim, vegetativnim in konzervativnim principom matere: s tem v skladu je bil prehod iz ciklizma v linearizem pogosto razumljen kot prehod, ki si je izničuječe podredil princip materinske ženskosti, ciklizem pa bodisi kot obdobje matriarhata (kolikor je ciklizem znotraj temeljne fantazme linearizma identificiran s premagano pošastjo) bodisi (kolikor je ciklizem razumljen kot komplementarnost motiva »zmage heroja« z motivom »zmage pošasti«) kot nekakšno patri-matriarhalno obdobje, kjer sta moški in ženski princip bolj uravnovešena. Vendar pa velik del mitografije našega motiva kaže na povsem drugačno razmerje med herojem in pošastjo. Če se spomnimo podob iz grške genealogije bogov: mati (gea, zemlja) tu nastopa v povsem drugi vlogi: kot tista, ki otroka, ki bo odrasel v kulturnega heroja, zaščiti in skriva pred požrešnim, pošastnim, oblasti željnim očetom (sprva Kronosa pred Uranosom, nato Zevsu pred Kronosom), ki žre svoje otroke. Motiv zmage kulturnega heroja nad pošastjo je tako prej kot zmago moškega nad ženskim treba interpretirati kot zmago sina nad očetom. Tisti, ki se v motivu sprva kaže kot oče, ki zmaguje nad materjo, je pravzaprav sin, ki premaguje očeta. Ali še drugače, kolikor je kot kulturni heroj sin v tem motivu hkrati tudi oče novega sveta kulture, gre za zmago figure »kulturnega očeta racionalnega simbolnega reda« nad »obscenim, kaotičnim, lju-

dožerskim, uživajočim očetom«, ki pa je hkrati njegova usoda: ob koncu letnega cikla bo zmagoviti sin kulturnega reda postal obsceni, kaotični oče, ki je padel pod njegovo roko pred letom dni. Usoda kulturnega heroja je pošast in v tem smislu gre v našem motivu za motiv »zmage heroja nad lastno prihodnostjo«.²

Zlasti povedno je, da ta scenarij v celoti velja za linijo Kaos-Uranos-Kronos – oba od zadnjih dveh očetovskih bogov, ki sta tudi sinova (izjema je nerojeni Kaos, o čemer pozneje), se v svojem mitu izmenično ponaša tako z razsežnostjo »modrega vladarja«, ki je »rešil kraljestvo pred pošastjo«, iz svoje mladostne faze kot tudi s pošastno, kaotično-uživajočo dimenzijo svoje starosti – medtem ko paradoksalna figura Zevsa (ki ga v skladu z zgoraj povedanim lahko razumemo kot predstopnjo krščanskega Boga očeta) to generacijsko izmenjavo zamrzne in celotno razmerje med očeti in sinovi postavi na glavo. Zevs je prvi bog, ki se iz površine zemlje, kjer so še bivali njegovi predniki Velikani, umika na nedostopno sveto goro Olimp, ki pa je že v času klasične grške filozofije razumljena kot »metafora« za nek načelno nedosegljiv kraj onkraj vsega vidnega. Platon Zevsa že eksplicitno asociira z idejo Dobrega, rešeno vsakega antropomorfizma. Zevs ni prvi bog v svoji družini, ki bi se branil svoje zamenjave s sinom: to je poteza vseh omenjenih bogov-očtov, ki so svoje sinove brez milosti žrli, da bi se ubranili konkurence. Toda paradoksalno so – kot Ojdipov oče – prav s tem zapečatili svojo usodo, saj jim je bil sin, vzgojen stran od rodne hiše, zdaj odtujen in jih je lahko ubil kot sebi povsem neznan, pošastno bitje, v katerem ni mogel spoznati ljubečega roditelja. Toda za razliko od svojih prednikov je Zevs prvi bog, ki se svoje zamenjave brani z zvijačnim manevrom askeze. Strategija njegovih prednikov je bila zelo neposredna: v strahu pred strmoglavljenem so postali čisti Hudobni očetje, ki hočejo sami uživati v svoji moči in požrešno pogoltnejo vsako konkurenco. V strahu pred zamenjavo se iz dobrih vladarjev, kulturnih herojev spremenijo v pošasti, ki kot kralji karnevalov krožijo po površini zemlje in trosijo razkroj in kaos, a tudi izobilje snovi in uživanja. Ta strategija jim na koncu žurke nakloni obglavljenje pod roko odtujenega sina – novega kulturnega heroja, ki pa nikoli ni totalno uničen: šele s to smrtjo je mrtvi telesni bog dejansko posvečen v ontološko kategorijo; postane nevidni, podzemni temelj novega sveta kulture: šele zdaj na nek način doseže pravo oblast nad svetom in spoj z nevidnim, praznim

2 Kje je torej v ciklizmu mesto za ženski princip? Ker bi to vprašanje zahtevalo posebno obravnavo, ki pa bi zastranila miselni tok te raziskave, na tem mestu le nakažimo, da tu za razliko od heroja, čigar domene so višave Olimpa in globine podzemlja, iz katerih se dviga pošast, ženska nastopa prav kot površina, na kateri se odvija boj obeh moških. Ženski princip je tu vedno poistoveten z zemljo (in ne s podzemljem!) v njeni razsežnosti razgibane, reliefne površine, a nazadnje vendarle površine. Tu gre za tisto dimenzijo ženske, o kateri Nietzsche pravi, da je le na videz globoka, da pa je dejansko tako površinska, da niti plitka ni.

Svetim, ki bo na koncu sveta doseglo maščevanje nad lastnim sinom, ko bo vzniknilo na površje in ga spremenilo v pošast.³

Zevs pa postopa prav obratno: vedno bolj se odpoveduje temu, da bi svoje otroke preganjal in jim kradel užitek in vedno bolj postaja dobri, ljubeči in transcendentni Oče. Stari miti še poročajo o Zevsovih občasnih spustih na zemljo, kjer otrokom krade ženske, nato pa te aktivnosti vedno bolj zamirajo, vedno več se zadržuje na sveti gori, dokler ni nazadnje vsak njegov spust na zemljo zanikan in Olimp proglašen za metaforo transcendence. Zevs se odpoveduje karnevalskim užitekoma na površini zemlje, zaradi katerih so se prestola oklepali njegovi očete, ter vztraja v neomadeževanosti svojega statusa Dobrega očeta (ki bo kasneje definiral krščansko predstavo o Bogu). Lahko bi tvegali hipotezo, da z Zevsom bog, nevoljan plačati z glavo za vgraditev v temelje sveta, poseže po avtokastraciji, umiku z zemlje kot hlinjenju lastne smrti («sem že mrtev, sinovi, ni me treba ubiti!») in si s tem kot živi mrlič zagotovi brezprizivni status »nevidnega temelja sveta«. Status »skritega temelja« so dosegali tudi Zevsovi predniki, a zanj so morali plačati z glavo, ki jo je kot nemi, nori objekt sin vgradil v bazo sveta. Zevsova prednost pa je, da za razliko od neme glave svojih prednikov dejansko lahko ohrani aktiven glas pri vsebini temelja: za razliko od zmajeve glave je Zevs živ in osebni temelj sveta, z lastno voljo, ki lahko iz svojega skritega u-toposa vleče niti sveta. In to je tudi razlika med temeljem poganškega in temeljem krščanskega sveta: poganški je utemeljen na togem objektu, krščanski pa na živi osebi. Popularni slogan teorije zarote »hudičeva največja zvijača je bila, da je svet prepričal, da ne obstaja« bi se – kolikor je »hudič« ime, ki ga linearizem nadane telesnemu bogu – v prevodu z uvidom ciklične misli glasil: »največja zvijača boga je bila, da je svet prepričal, da ne obstaja. In postal Bog.«

242

3 To meče novo luč na popkulturni motiv »pošasti, ki napade civilizacijo« – Godzille, King Konga itd. – ki je že bil pogosto prepoznani kot oživitveni cikličnega motiva »prevlade pošasti Tiamat« v času karnevala. King Kong je tipični pošastni, nadčloveško velikanski kralj karnevala, ki veličastno zgradbo človeške kulture spreminja v svoje igrišče. Njegova alpinistična ekspedicija na Empire State Building je na las podobna epizodi iz Rabelaisovega romana, ko velikan Gargantua, ki je prišel v Pariz študirat, spleza na notredamsko katedralo in si z vrha olajša mehur na glave pariških meščanov. Prav King Kong pa ne bi mogel biti nazornejša demonstracija zveze karnevalske pošasti z očetovsko in ne materinsko dimenzijo. Kralj Kong je eno najnazornejših utelešenj figure freudovskega »obscenega očeta«, ki si polasti sinovo žensko in nebrzdano izživlja seksualne fantazije vseh moških – ji kuka pod krilo, jo otipava itd. – dokler na koncu filma ne pade pod roko kulture, ki jo zastopa sin, ta pa spet olajšan ljubeče objame svojo prestrašeno nevesto. Pri tem imamo v Kongu priložnost uzreti celo blisk prejšnje generacije. Dokler bodoči obsceni oče Kong še biva na svojem tropskem otoku, on sam nastopa v vlogi sina. Kong je čaščen kot bog otoškega ljudstva, ne le kot pošast, temveč tudi kot heroj, in v prvem delu filma smo tam priča obrednemu »uboju pošasti«, v katerem Kong kot kulturni heroj bije dvoboj s pošastjo (zmajem-tiranozavrom) in ga premaga.

Z likom nespremenljivega Dobrega očeta, ki s časom ni podložen degeneraciji v Pošast, se celotno medgeneracijsko razmerje obrne na glavo. Če je bil v risu ciklizma sinovski upor proti očetu vedno pojmovan pozitivno (kot misija kulturnega heroja, ki svet rešuje pred pošastno degeneracijo), pa je v zoru linearizma sinovski upor proti Dobremu očetu pojmovan kot nezaslišana gesta napuha. Koncept potomstva zdaj razpade na dve polovici. Na eni strani stoji lik »Upornega sina«, ki je v celoti podedovan iz ciklične ikonologije kot srž motiva »zmage Heroja nad Pošastjo«, le da se tu razmerje med očetom in sinom obrne: pošast je zdaj sin in heroj oče. Tej premeni je skozi posamezne faze najrazvideje moč slediti skozi grško mitografijo: motiv »zmage Heroja nad zmajem« ima v prvih generacijah bogov – z upornimi sinovi Uranosom, Kronosom in Zevsom – še povsem ciklični pomen. Po Zevsovem linearističnem obratu se motiv spet ponovi, a z generacijskim zamikom: Zevsa zdaj ne izzove sin, ampak bratranec – Prometej kot pripadnik rodu velikanov, ki sicer spadajo med premagane Zevsove prednike, toda Prometej zastopa njihovo naslednjo generacijo. Zmaga seveda Oče, a Prometej je tu kljub statusu Upornega bratranca, ki že kaže na svoj premik v Upornega sina še ambivalentna figura. In nazadnje – v obzorju polno udejanjenega linearizma, Judovski religiji, je povsem analogen motiv Luciferjevega upora proti Očetu (že ime – »Tisti, ki prinaša luč« – ga povezuje s Prometejem kot prinašalcem ognja ljudem) paradigma Zla, ki v isti sveti knjigi odseva tudi v negativnih zgledih Izvirnega greha in Babilonskega stolpa. V obzorju katoliške eksegeze – zlasti v Avguštinovih *Izpovedih* – je motiv Upornega sina izrecno označen kot negativni zgled odnosa do Boga – kot figura greha napuha, ki ji nasprotuje Kristusov zgled ponižnosti kot etično zavezujočega odnosa do Boga Očeta: Kristus se tu po generacijah upornih sinov (Uranosa, Kronosa, Zevsa, Adama, Luciferja) in enega upornega bratranca pojavi kot motiv Dobrega sina, zvestega svojemu božanskemu Očetu. Motiv »zmage heroja nad pošastjo« se je po vseh peripetijah od svojega cikličnega pomena zmage Upornega sina nad pošastnim Očetom prevesil v ilustracijo zmage Dobrega Očeta nad Upornim sinom. Z motivom Mihaela in Luciferja Bog dejansko uspe obremenjujočo podobo lastne nasilne prisvojitve prestola (z ubojem pošastnega očeta) transformirati v podobo samoobrambe pred pošastnim sinom, posegajočem po prestolu, ki kot da je že od večnosti zasedan od Boga.⁴ Če je Zevs res isti bog kot Bog, potem s tem obratom motiva zmage Zevs sliko, ki prikazuje njegovo lastno nasilno utemeljitev oblasti, prevede

4 Na tej točki argumentacije postaja jasnejše tudi naše vztrajanje na nekem drugem mestu, na ciklizmu kot nujno omejenemu na brezrazredno družbo plemena. Ciklizem ne more postati uradna, državna religija, ker bo vsaka oblast neizbežno preferirala fazo uboja pošasti in vzpostavitev kozmičnega reda, medtem ko bo anarhična faza prevlade karnevalske pošasti svoje zatočišče lahko našla le v ljudstvu kot razredu, ki se mu vlada. Karneval vladarja razgalja kot banalen objekt, kot obsceno, požrešno pošast, ki se ji na koncu oddrobi glavo. Karneval je anarhičen, ukinja vsak diskurz gospodarja in je zato nemogoče, da bi postal uraden, se pravi zapovedan kot državna religija.

v sliko svoje ubranitve oblasti pred upornim sinom. To je preobrat, ki se zgodi v prehodu med sicer popolnoma analognima motivoma »vojne v nebesih« – vojne olimpijskih bogov s Titani in vojne čet Boga z Luciferjevimi četami. Prvi motiv še kaže na nasilno, očetomorno jedro oblasti samega Zevsa, drugi pa jo izključuje, s čimer svojo oblast utemeljuje kot »nenastalo«, brez izvorne travme prilastitve prestola, ter jo učinkovito premešča v podobo Sinovega upora, pri čemer – kar je sicer, kot bomo videli, v svoji odkriti obliki tipičen postopek ciklične logike – na način vzvratne povzročnosti lasten očetovski vzrok spreminja v svoj sinovski efekt, hudič se iz očeta Boga spremeni v njegovega sina. V ciklizmu pa se sveto ne ustali ne v sinu ne v očetu in ne v njuni edinosti, ampak prav v njuni minimalni razliki, v sami generacijski *vrzeli*, s čimer pa že napovedujemo temo naslednjega razdelka.

Kje je sveto?

Kakšen je torej odnos med poganskimi bogovi, očitno konkretnimi in polnimi bitji fizičnega, celo hiperbolirano snovnega, velikanskega telesa in vrzeljo v osrčju sveta, ki naj bi bila dejanski lokus poganskega svetega? Diagnoza, ki jo linearizem postavi za omenjeno nepopolnost, parcialnost sveta, je njegova nezadostnost v primerjavi z Bogom, ki je bistveno en, poln in cel. Vsak poskus zašiti svet v celoto je v tej držbi razumljen kot izrazito diabolichen, malikovalski, saj teži k neki totalnosti fizičnega, ki bi konkurirala nevidni, nadčutni totalnosti Boga.

244

Bitje, kot je velikan, je tu sicer odlikovano kot skoraj popoln odsev nadčutne polnosti Boga v snovnem, ki pa prav zaradi svoje vidnosti ostaja na ravni reprodukcije in je zato obsojeno kot diabolichno – kot snovni bog, ki konkurira nevidnemu Bogu. Zato je za linearistično miselnost ustrezna etična drža prav ravnodušnost do snovnih darov Boga, seveda z absolutno mejo v samomoru. Asketski svetnik, čigar telo je, kar se da oddaljena emanacija nadčutnih vzorov polnosti, moči in življenja, je kljub temu bolj všečen Bogu. S smrtjo kot dokončnim odklonom svetnikovega telesa od Boga v nebit se mu vrzel sveta odpre kot prehod v identiteto z Bogom v njegovi onstranski polnosti.

Ciklična drža narekuje prav nasproten postopek: ker je sveto tu radikalno prazno, vrzel v svetu, ki ni hkrati tudi prehod, je velikan razrešen svojega statusa reprodukcije odsotne polnosti – velikan je razumljen kot edina polnost, ki sploh je, parcialna, snovna in tako prekipevajoča v svoje izničenje. V tem pogledu pravzaprav oznaka napuha bolj velja za asketstvo, ki stremi k realni identifikaciji sebe z ničem, ki je sveto, kot pa za telesnega boga-velikana, ki je maksimalno različen od praznega mesta. V figuri velikana tiči neka veličastna gesta poskusa zašitja kozmosa v celoto z nekim utopičnim snovnim hiperbolizmom, s kar se da veliko

raznorodne in protislovne snovi, ki se jo natlači v luknjo sveta. Vse to s svetim ni več v odnosu »podobe prapodobe«, ampak izpolnjuje njegovo praznino kot polni odlitek njenega kalupa.

Prav s svojo postavitvijo na mesto praznine velikan pridobi hkrati moč kultivacije sveta (praznina kot označevalec v najčistejšem smislu), zaradi njega se ob koncu časa spremeni v pošast, ki na svet prinaša presežni, dekadentni, apokaliptični užitek (prazno mesto kot užitek) in po njem mu je prerokovana smrt pod sinovo roko ob novem letu (prazno mesto kot smrtni gon). Hkrati pa je prav prazno mesto tudi izvir vedno novega smisla: za razliko od linearizma, kjer je vir vedno znova ohranjajočega se bivanja abstraktna polnost Boga (čigar snovna re-prezentacija bivanje je), tu vsa polnost sveta izhaja iz nič: otroci se rojevajo iz luknje.⁵

Tu pa se moramo vprašati, če s to interpretacijo ne prihajamo navzkriž z enim od občin mest definiranja ciklizma v opoziciji z linearizmom. Ali ni »stvarjenje iz nič« prav odločujoči novum kreacionističnega teizma, medtem ko je za ciklično misel značilna prav predhodnost *Chore* – prasnovi – vsakemu ustvarjajočemu subjektu? Če iz opozicije še dodatno izluščimo njeno izčiščeno bistvo: v kreacionizmu sveto (v obliki osebnega Boga) predhaja svetu, medtem ko naj bi ciklizem predvideval primat sveta. Toda ali ne gre tu za staro vprašanje o kuri in jajcu, katerega paradoksalnost je pogojena prav s samim linearističnim tipom razmišljanja? Vrnimo se k *Chori* kot tisti pregovorno nepredstavljeni »materiji brez forme«, ki naj bi stala »na začetku« cikličnega sveta – že izraz nakazuje linearistično zmotno, toda vseh težav se znebimo z njegovo nadomestitvijo z izrazom »na začetku mita«, saj mit kot tip nujno linearne naracije za razliko od samega kozmosa vedno ima »začetek«.⁶ Mit se torej začena s podobo *Chore*, kaosa materije – toda ali

5 Ravno s to vlogo vrzeli kot izvira neskončne vrste variacij se poganstvo razlikuje od imperialističnega ciklizma Velikega leta s svojim »večnim vračanjem istega«: ker je kozmični cikel tu omejen z enim letom, vsak posamezen pogan dočaka kar precejšnje število njegovih ponovitev in jasno je, da kljub temu, da se ob novem letu svet »popolnoma na sveže začne«, tu ne more biti govora o totalni reprodukciji faktov preteklega leta. Ponavlja se formalna struktura leta, pri čemer so variacije neizbežne. Čas tu kroži na način naravnih ciklov, kjer drevo nikakor ne požene istih listov. (Čisto novost tu nosi razsežnost »otroka«, ki kljub temu, da dejanja svojega očeta v letnem ciklu na nek način ponavlja, nikoli ni povsem isti kot oče: Kaos ni Uran, Uran ni Kronos in Kronos definitivno ni Zevs). Zaradi razumevanja individualnega telesa kot kozmičnega (kot mikrokozmične ponovitve makrokozmosa), sam poganski človek postaja lokus svetih kozmičnih ciklov, ki niso neka njemu tuja, od zunaj predočena drugost: na nek način ob vsakem opravljanju določene telesne potrebe (obisk stranišča, prehranjevanje) »sklenemo čas« našega mikrokozmosa (s čimer, kolikor smo kot kozmični potencialno tudi sami makrokozmos za neka še manjša bitja, ki bi lahko živele v nas, dejansko produciramo čudežni dogodek narave za naša notranja ljudstva). V poganskem razumevanju smo božanski, kozmični dejansko po našem biološkem telesu in ne po nesnovni duši.

6 To, kar je v ciklizmu krožno, torej nikakor ni sam mit, ki je vedno linearna naracija o dogodkih, ki se znotraj pripovedi nikoli ne ponovijo. To, kar kroži, je sama linearna pripoved mita, ki se ob vsakem novole-

lahko iz tega že izpeljemo prvenstvo snovi – celo nekakšne nepredstavljive, brez-mejne polnosti, kakršno smo očitali metafizičnemu konceptu Boga? Ali ni *Chora* pravzaprav nekakšen ekvivalent »strukturi«, površini, na kateri nesmiselni, kaotični element s svojim kroženjem proizvaja efekte smisla? Ali ni mogoče nasprotja med kaotično *choro* in kozmosom razumeti ne kot nasprotja med neko nepredstavljivo polnostjo materije in njeno urejenostjo v dogledno urejeno sfero, temveč po ključu razmerja med jezezikom in jezikom pri Lacanu? Če sledimo naši tezi o sliki, ki jo v svojih praznovanjih sestavljajo ljudje, maske in svet, kot o edini dejanski obliki *illo tempore*, brez realnega izvirnika,⁷ potem *chora ne more biti* nič nepredstavljivega, pač pa je v celoti vidno poprisotena v karnevalskem koncu lokalnega časa – kot neka povsem lokalno omejena površina zemlje, na kateri se brez pravega algoritma prepletajo in razhajajo nesmiselno urejene verige mask.

246 Preden sledimo tej tezi k njenim očitnim posledicam za status *Chore* kot *produkta*, se vrnimo k linearni logiki mita in se vprašajmo, odkod zdaj poleg *Chore* vznikne tisti prvi subjekt, demiurg, kulturni heroj, ki bo kaotično površino sešil v kozmično kreacijo. Po podatkih, ki nam jih posreduje mitografija, demiurg vedno nekako nerazložljivo »vzникne zraven«, kar »pride heroj« – iz neke daljave, izgnanstva, pri čemer sicer deluje kot nek presežek nore cirkulacije *chore*, toda hkrati tudi kot nekaj, kar ji je povsem tuje ali vsaj odtujeno. Če trdimo, da je demiurg nekakšen »izgubljeni sin« prasnovi, pa smo lahko gotovi, da ni bil proizveden partenogenetsko. Ze pred prvim demiurgom se tu torej skriva še nek drug, predhoden subjekt, ki pa je nerazpoznaven kot tak – prav kot se nam je pošast v prejšnjem razdelku sprva kazala kot nerazpoznavna v svoji razsežnosti »postarane heroja«. Površino *chore* maliči nek prastar, nor subjekt, ki protejsko teče po neskončnih verigah podob. To je kaos kot pošastni kralj karnevala, v svoji pošastnosti nerazpoznavni bivši heroj, nori starec-objekt, pred katerim je heroja skri-la mati zemlja in v katerem vračajoči se, herojski sin ne uspe prepoznati subjekta, iz katerega izvira. V kaotičnem, protejskem mestu, ki brezglavo nori po površini chore heroj tudi ne prepozna svoje lastne prihodnosti, čeprav se v njem soča prav s tem: s svojim lastnim »zunanjim bistvom«.

Herojev umor očeta je zato vedno nedolžno dejanje – heroj ne ve, da je morilec očeta in misli, da le osvobaja kraljestvo pošasti – toda, ko je oče enkrat mrtev, je sin zaznamovan s ponovitvijo njegove usode. Lacanovsko obče mesto je, kako da je vsako dejanje ponovitev prvotnega dejanja nekega mrtvega očeta – to velja za vsako dejanje, razen za sam uboj očeta, saj gre pri tem šele za vzpostavitev tem-

nem obredu nezmotljivo vrne in se kot linija individualnih dogodkov v celoti ponovi, pri čemer pa seveda ponovitve tvorijo njeno edino eksistenco.

7 Tezi, ki je bila natančneje elaborirana v spisu »K filozofiji ciklizma: In quo tempore«, v: *Phainomena*, letnik 15, št. 55-56 (junij 2006), str. 79-100.

plata, za katerim naj bi se ponavljalo. Toda če podrobneje pogledamo – tudi sam uboj očeta je tu nehotena, usodna ponovitev. Tu torej šele postane očitno, kako je sama vsebina mita kot izvorni *illo tempore*, četudi se samemu heroju kaže kot nekaj povsem novega (saj ne ve za preteklost svojega očeta), že ponovitev, ki se šele z usodno herojevo spremembo v pošast na koncu časov izkaže kot taka. Šele konec linearne zgodbe mita heroja sooči z »zunanjim bistvom«, v katerem se na začetku ni prepoznal in šele takrat spozna, da je bila celotna njegova na videz izvirna usoda le nezavedna ponovitev očetove. Zgodba je vedno nova, vedno sveža, vedno štarta iz absolutno novega začetka sveta in šele na koncu svoje linije – prav tako kot v dobrih vicih – spozna, da je že od začetka pravzaprav le nezavedno zvesto igrala po scenariju neke vnaprej spisane, strojno spisane usode.⁸

Uboj zmaja kot nehotena ponovitev očetove nasilne prisvojitve prestola se prav po svoji nezavednosti ločuje od zavestnih angažmajev, s katerimi kulturni heroj po svoji zmagi nadaljuje tradicijo »prejšnjega kralja, ki je izginil neznano kam, zjutraj je bil v njegovi palači zmaj« in za katerega heroj običajno misli, da ga je pojedel zmaj in da je v njem ubil morilca svojega očeta, nevedoč, da je morilec očeta on sam. Zmaga kulturnega heroja in stvarjenje novega sveta vedno vključujeta kastracijo neke grozljive, falične pošasti (izraz kastracija se tu zdi malo posiljen, a treba je opozoriti, da gre ob vseh himerično-protejskih pomenih pošasti običajno prav za zmaja s kačjo glavo, torej – za nekoga, ki *misli s penisom*), ki jo doživlja kot grozečo tujost in je ne more spoznati kot lastno ekstimno bistvo in usodo (na ta način bi lahko boj s pošastjo interpretirali tudi kot *boj subjekta z lastnim penisom*). Po zmagi novi kozmos osnuje prav na temelju tega svojega odrezanega »zunanjega bistva«, ki skrit pred očmi, pod zemljo deluje kot ploden temelj racionalne in kozmično urejene kulturne ureditve.

8 Tu se kaže popolno skladje tega cikličnega mita s tragedijo kralja Ojdipa, ki ga je Deleuze tako temeljito izobčil iz arhaične zavesti in razglasil za »družinsko dramo«, na katero se zvajajo vsa družbena razmerja. Ojdip v razsežnosti »družinske drame« je zgolj »otrok, ki hoče ubiti očeta in spati z mamo«, Ojdip v svojih skupnih točkah s cikličnim junakom pa je »sirota, ki ubije tirana in si prilasti njegovo žensko/zemljo« in ki šele naknadno ugotovi, da je šlo za njegove starše, da je nehote ponavljal neko vnaprej spisano usodo. V Freudovem Ojdipu je »simbolna kastracija« zato naložena očetu, ki z njo sinu prepove mati in ga vpelje v svet kulture, v cikličnem Praojdipu pa je kulturno herojstvo stvar sina, ki kastrira kaotičnega, pošastnega očeta in na njegovem temelju osnuje jezik reda (to kastracijo na začetku leta pa nato ponovi z metaforično avtokastracijo izvršeno namesto očeta, ko ugotovi, da je njegov morilec, tj. z iztikanjem oči, ki ga naredi za »slepo napredujočega« in rodi kot nomadskega, starca prerokujočega v jeziku). Jezik tu ni *infantilna* predstopnja jezika, ki bi ga z grozljivo kastracije discipliniral očetov urejujoči poseg, pač pa tu nastopa kot po-stopnja, kot produkt razpusta racionalnega jezika doseženega prav skozi metaforično samokastracijo oslepitve ter tako kot stvar *arhaičnosti, starosti*: jezik je tako prvobitno brbljanje tiste prapošasti, s katero se na začetku svoje herojske poti sooča Sin, kot tudi noro žebranje prerokovega starca, v katerega se spremeni Sin, ko se razkrije realni temelj njegove simbolne ureditve in jo razpusti v apokaliptični karneval.

Ne moremo si kaj, da v tem ne bi prepoznali Lacanove razlage vznika označevalne, kultivirajoče prakse kot potlačitve, zakopanja fizičnega objekta-penisa, pri čemer mu skritost pred očmi omogoča funkcioniranje v vlogi *transcendentalnega falosa*, torej prav označevalca brez označenca kot temelja vsakega označevanja. Toda ta razlaga pridobi najbolj zanimive konotacije šele v luči tega, kar se s herojem zgodi ob koncu leta. Zakopani falos, na temelju katerega je zgradil celoten kozmični red, se heroju zdaj vrne v obliki užitka, čigar asketsko odlaganje je herojevo kulturnost napram pošastnemu očetu določalo kot tako, ter ga čez noč v celoti deformira, spremeni v zmaja kot orjaški falos na dveh nogah in s tem v isti nesmiselni, ničelni element, ki ga je na začetku leta videl tako tuje in noro krožiti po *chori*. Praznina, ničelni element, ki je za nas definiral samo sveto mesto ciklizma in ki v velikem delu mita nastopa kot izvor, kot luknja, ki na plano izvrže herojskega otroka in je tako vir vsega novega v cikličnem svetu, je sama *produkt*, minimalni ostanek prejšnjega heroja, neki prastari, nori subjekt in pošastni, pro-tejski objekt hkrati.

248

Tako se v tej ključni točki karnevalskega razpusta zgodi več stvari hkrati: 1) scena kastracije, ki je utemeljila simbolni kozmos Sina in je morala zaradi svoje travmatičnosti ostati izključena, zdaj prične s svojim ponovnim uprizarjanjem, toda s tragično-perverzno *castingom* bivšega heroja na drugi strani sile, kot pošasti; 2) skriti temelj, transcendentalni falos, Sinove simbolne ureditve, ki je moral, če je ta hotela delovati, ostati skrit, se dvigne na površino: s tem se Označevalec-gospodar izkaže za banalen objekt, hierarhija diskurzov, ki jo je vzdrževal, se poruši in red kozmičnih strat zamenja enotna, anarhična površina karnevala, na katero se stekajo obglavljeni diskurzi in se na njej uživajoče prepletajo; 3) obe fantazmi, ki vzdržujeta Sinov simbolni univerzum – lik Dobrega očeta, po čigar vzoru skuša delovati v svoji vladavini, in lik Pošasti kot diabolične grožnje polni uveljavitvi kozmičnega reda – sovpadeta (pošast = oče) – prav zato se karneval naenkrat izkaže tako za zlom kozmičnega reda pod pritiskom kaotične, anarhične težnje peklenške pošasti *kot hkrati za dokončno uveljavitev kraljestva Dobrega, starega vladarja kot asimptotičnega cilja Sinove vladavine*: Sinov zlom je kot »poočetenje« sočasno radikalna uresničitev njegovega projekta, in končno; 4) vdor izključene očetovske instance v sina in sovpadanje pekla in nebes, ki se z njo zgodi, je točka *anagnorisis* in s tem tudi točka sklenitve cikličnega časa: sinov osebni, linearno pripovedovani mit, se na koncu izkaže za ponovitev.

Post scriptum: Ciklizem in krščanstvo

Vzporednice med Jezusovo usodo in obredi grešnega kozla v imperialističnih ciklizmih velikega leta so znane. Zanimivejša pa je interpretacija, ki nam jo lahko glede odnosa med Jezusom in cerkvijo kot institucijo ponudi aplikacija ciklične

ontologije na zgodovino katolicizma. Jezus je objektno bistvo judovske mesijanske religije – realno utelešenje mesije v konkretnem, banalnem individuumu, ki pa ga sama uradna judovska religija – prav tako, kot kulturni heroj, ko se sooči z zmajem – ne prepozna za svoje objektno bistvo, ampak ji, prav nasprotno, ta deluje kot tujek – kot pošast.⁹ Judovska kultura pokonkretenje lastnega bistva v Jezusu razume kot prihod hudiča, pošasti, ki ogroža njeno kulturo in ki se je je treba čim prej znebiti. Kolikor je v času Jezusovega prihoda judovska skupnost strukturirana kot tip razredne oblasti, ki je po naših uvidih vedno določena linearistično – tj. z odsotnostjo Dogodka –, je zanjo realizacija bistva mesijanske eshatologije (kot tipa obljubljanega odlaganja Dogodka) v konkretnem mesijanskem individu, ki oznanja Božje kraljestvo »tukaj in zdaj« res lahko razumljena le kot diabolična pošast. Če se izve, da je božje kraljestvo že ves čas tukaj, na dosegu roke, kako *bomo potem svoje ljudstvo še peljali v nove zmage, na koncu katerih smo jim obljubili božje kraljestvo?* Oblastni uboj Jezusa in posledična izgradnja nove oblastne, razredne strukture na njegovih relikviarnih ostankih – katoliške Cerkve – pomeni ponovno udobno vzpostavitev odsotnosti Dogodka, proti vedno odloženi realizaciji katerega (Drugemu prihodu) lahko zdaj vodimo svoje ljudstvo v politiki pridobivanja zemeljske oblasti.

To, kar v tej sicer poučni paraleli ostaja zamolčano, je določena neizbežna razlika med značajem rajskega stanja, ki ga tako ciklizem kot Jezus skušata poprisotiti. Razlika med Jezusovim »božjim kraljestvom na zemlji« in Zmajevo karnevalsko sliko, četudi sta oba Dogodka »tukaj in zdaj«, je v tem, da je karneval kraljestvo užitka, Jezus pa je kralj sveta ugodja. To je tudi srž Nietzschejevega poklona Jezusu onkraj katolicizma: Jezus je hedonist, zastopnik odsotnosti vsakega trpljenja, vsakih pretiranih dražljajev, totalne, samoobvladane krotkosti. To je tudi, tako se zdi, meja poante ciklizma, ki je v skrajni instanci diabolična, užitkarska in soočena z bivanjem kot neizbežnim zadajanjem vsaj minimalnega nasilja. Jezus, tako kot tudi budist, je dejansko še onkraj užitka. Komični junak je bitje užitka in uživa vedno zunaj sebe, v svojem zvezanju z metonimičnim objektom. Jezus pa, s tem, ko se asketsko odpoveduje, da bi svoje bistvo kontingentno zvezal s katerimkoli partikularnim svetnim objektom, sam postane tisti kontingentni objekt, ki mu je zaupano bistvo celotnega sveta.

Kljub svoji etični zavezujočnosti pa je Jezusova pozicija v razmerah pričujoče, filozofske prakse problematična prav, kolikor gre za skrajno praktično, teoriji tujo pozicijo, ki jo moramo živeti v vsakdanji praksi in biti pripravljeni za njo v roku

9 Kot »ekstimno bistvo Boga v banalnem objektu, v katerem se ne prepozna«, je Jezus tako pravzaprav »penis Boga«, kar pojasnjuje njegovo zvezo s falično pošastjo, ki vlada karnevalu. Ta trditev se bo zdela manj »privlečena za lase«, če se spomnimo na vsebino Spielbergove klasike o E.t.-ju, vesoljčku, katerega zgodba je dejansko pripoved o mesijanskem poslanstvu iz neba poslanega, živega lulčka.

kakšnega leta umreti. Nietzsche se o Jezusu moti toliko, kolikor njegovo smrt na križu obravnava kot nekaj, kar je figuri Jezusa tuje. Prav nasprotno – brez dopolnila v trpeči, krvavi smrti (ki je v ostrem kontrastu s trpljenju nasprotujočo držo ugodja njegove etične držbe) etična zapoved nenasilja, poanta o ukinitvi trpljenja ne more biti razumljena resno – šele trpljenje na križu držo, ki je sicer značilna za vsakega idealističnega adolescenta, naredi za etično zavezujočo. To ne pomeni, da je smrt na križu nek nesrečni, naključni dodatek Jezusovi drži nenasilja, ki pa jo dela zavezujočo (in bi po tej logiki delal zavezujočo *vsako* pozicijo, kateri bi ga dodali, tu je pač slučajno zvezan z Jezusovo), ampak da ravno vztrajanje pri radikalni, nepremakljivi poziciji nezadajanja trpljenja, če je le do kraja zavezujoče, nujno proizvede nasilno, trpečo smrt kot lastno usodo. Vztrajanje na čisti odsotnosti trpljenja (in s tem tudi užitka) je nujno dopolnjeno z nekim obscenim pre-sežkom trpljenja, ki mu daje moč zgleada.

To je točka stika Jezusa in področja komičnega in primer za evangelijsko držo kot možno pozicijo nekega komičnega junaka nam nudi Herrimanova klasika stripa – *Krazy Kat*. Komični junak je običajno megalomanska, luciferska figura, ki se na način poganskega boga s svojo partikularnostjo absurdno postavlja na mesto praznega svetega. Naslovni junak stripa *Krazy Kat* pa je, prav nasprotno, jesusovska figura. Krazy je nedolžni, blagi božji otrok, ki karseda zvesto uteleša Jezusov zglede univerzalne ljubezni. Celo opeke, ki mu jih na koncu vsake epizode v glavo meče lokalna baraba, miš Ignatz, v čudežni mesijanski gesti »nastavljanja še drugega lica« razume kot izkaz njegove ljubezni in pričo nesmrtnosti dobrote v njem.

250

Toda tu se situacija nenadoma obrne: met opeke postane vir Krazyjevega užitka in dejanski cilj Krazyjevega prizadevanja v vsaki posamični epizodi – in to do te mere, da je Krazy nad občasnim nenasilnim izkazom Ignatzove prijaznosti razočaran in zahteva opeko. Officer Pup kot tretji člen tega ljubezenskega trikotnika je idealist, ki občuduje Krazyjevo blago držo nenasilja in ga kot organ reda in miru v vsaki epizodi skuša zaščititi pred Ignatzovimi opekami, pri čemer pa si zanika, da je njegov sublimni ljubezenski objekt, »mesijanski Krazy« v svoji nenasilni drži vzdrževan ravno s svojim zunanjim bistvom v obscenem mazohističnem užitku, utelešenem v opekah, pred katerimi ga skuša obvarovati. Opeka je togi objekt na mestu praznega svetega, metonimični predstavnik trpečega užitka, ki s svojim neizbežnim vračanjem na koncu vsake posamične epizode stripa sklene vsako linearno naracijo Krazyjevega evangelijskega ter omogoča neskončno vrsto vrnitev evangelijske drže v posameznih epizodah kot variacijah linearne naracije »Krazyjevega evangelijskega«.

Literatura:

- Bahtin, Mihail (1978) *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*. Beograd: Nolit.
- Eliade, Mircea (1992) *Kozmos in zgodovina*. Ljubljana: Nova revija.
- Frazer, Malcolm (2001) *Zlata veja*. Ljubljana: Nova revija.
- Lacan, Jacques (1985) *Seminar Jacquesa Lacana knjiga #20: še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Lacan, Jacques (1996) *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Nietzsche, Friedrich (1989) *Somrak malikov; Primer Wagner; Ecce Homo; Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Puech, Henri-Charles (1951) »Gnosis and Time«. V: *Man and Time (Eranos Yearbooks)* (ur.) J. Campbell, Bollingen Series XXX/3, Princeton 1983.

MARGINALIJE

Filozofija je danes zavzeta z znanstveno, univerzitetno, kulturno in splošno »družbeno« produkcijo, da ne pride do svojega *jemanja*.

253

Jemanje filozofije se odkazuje samo v *neznatnosti*, ki za obstoječo produkcijo obstojnega ne obstoji.

Kako to vzvratno pogojuje sam obstoj produkcije, danes skoraj ni mogoče vprašati, ker se sam postavlja brezpogojno.

Filozofija je tako brez svojega »danes«. Brez lastne sodobnosti. Zato se težišče filozofije s »svojega« in »lastnega« premakne v *izmaknjenost* tega »brez«.

Ta izmaknjenost se razprostira kot beseda filozofije, ki *molči*. Molk mami *čut, posluš* za to, kar se tu jemlje. Resignacija, ki prepreda družbeno signalizacijo nasprotno izziva resentment. Njegov efekt je izničenje čutja, da se lahko širi družbena senzacionalnost in sentimentalnost.

Kam potem, če ni nobenega »kje«? *Brezkrajnost*, v kateri se širijo mesta, ki jih zasedajo *nameščenci*. A postavljanje v funkcijo ne da odgovora na to, od kje je *diktirano*. Diktatura ne trpi ugovora in spravlja v neodgovorno odgovornost do tega, na kar naj bi odgovarjali. Nameščenci v svoji ponižnosti ne vedo (kar ne vedo),

»kdo« vstopa v funkcijo in v njenem zastopanju postajajo nadomestljivi. Ustvarjalna rast. Energije. Stroški. Kaj pa *trošenje*?

Ne trpeti pomanjkanja. Tudi to je diktirano, skupaj z brezizhodnostjo. Ne gre za položaj človeka ali človeštva, ampak za to, kar se *daje na razpolago*. Na zemljevidu proizvodnih sektorjev je beda zgolj markirana z drugo barvo. Spopad civilizacij ni nič drugega kot *ščuvanje* Zemlje k naslednjemu obračunu. Preračunljivost moči prevzema oblast nad trošenjem materije in duha in k temu spadajočim trpljenjem duše.

Kaj lahko prinese odrešenje? Nekaj neiztrošljivega? Kar je filozofija na svojem začetkih razvila kot teologiko proizvedljivega? Ob predpostavki, vse se vrača, je trošenje neizčrpno. Vendar to ukine človeka, ki mu je nejasno lastna ponižnost in ničevost. Sosedno s tem se človeška zgodovina kaže kot kontraproduktivna. Ne izpolnjuje vere v odrešenje, niti ne obeta kake znanstvene rešitve.

Ob tem ne propade vera v resnico. V elementu virtualnosti se ta, nasprotno kot bi se lahko domnevalo, okrepi do zahteve po resničnejšem od resnice. V to se vključuje vsa znanost, ki zase trdi, da temelji na eksperimentu. A brez prodornosti moči ni možno eksperimentirati z ničemer. Virtualnost kot moč, ki predira skozi obstoječe, temu zagotavlja obstojnost v postajanju. Preostaja pa nelagodje *potrošnosti* resnice.

254

Spričo tega nastopi vprašanje, kaj se v resnici godi. Oziroma, kaj se v resnici ne godi, kaj v resnici ni godno. Ta »ni« kaže v odprto izkustvo resnice, ki samo *gre, se godi* pred resnico in tako v resnici ostaja skrito; sprejema se ga kot potrošljivo, ne da bi se vzelo v zakup jemanje samo. Samoumevnost, da ima človek »svet«, »telo« »govor«, »mišljenje« in »sebe«, naposled iztroši tudi človeka samega. »Človeško bitje«, »humanost«, »človeštvo« ne pove več ničesar, razen kot prestoppek.

Filozofija lahko seveda preigrava svoje možnosti v neskončnost. V resnici pa se igra *okret v celoti*, razpoteg mere v raz-merju sveta. Razpoteg je tu naznačen v izmaknjenosti onega »brez« svetovnosti. Brez-razsežje sveta samo potegne možnosti poseganja v svet *čez* te možnosti, v premaknjeno ravnotežje. Tu pokaže svojo odločilno veljavnost Nietzschejev nauk o čezčloveku, ki tisto *največje* sveta preskakuje v *najmanjšem, neznatnem*.

Filozofija se jemlje iz breztežja v kritju tega zajetja, ki jo prevzame kot tehtnost neznatnega. Le tako ne zapade prevzetnosti, v kateri se njej lastno raztirja v pollaščajočo funkcioniranje vsega. Brezlastna ubožnost zajetja skriva bogastvo *izviranja iz neznatnosti*.

Tako izviranje ne črpa energij in ne izčrpava človeškosti do bistvene nerazpoznavnosti, v kateri je ponižana v »človeški vir« vseizvodljive proizvodnje. Izviranje se ne razteka v širino, marveč priteka skozi ožino, zato primakne bližino.



IZVLEČKI – ABSTRACTS

Tadashi Ogawa:

Kaj konfucijanska filozofija danes prispeva k internacionalnemu in interkulturnemu razumevanju? Primerjava z evropsko filozofijo

257

Človeštvo je razdeljeno na različne kulture in narode, ki se med seboj definitivno in kvalitativno razlikujejo. Pred tem ozadjem se postavlja naslednje vprašanje: Na kakšen način danes lahko koeksistiramo, če je vsakokratni lastni kulturni milje tako zelo različen od drugih? Predpostavljajo kulturno tako različno ubrani ljudje iz najrazličnejših regij sveta, *eno* človeštvo kot temelj kulturne univerzalitete? Takšna vprašanja silijo filozofe in analitike kulturnega življenja na novo premisliti problem etičnih vrednot z gledišča njihove interkulture invariance, bolje povedano: problem interkulturenega apriorija.

Ključne besede: konfucijanska filozofija, interkulturnost, kultura, fenomenologija, vrednote

Tadashi Ogawa:
**What Is the Contribution of Confucian Philosophy to
 the International and Intercultural Comprehension To-
 day. A Comparison with European Philosophy**

Humankind is classified upon different cultures and nations, who are definitely and qualitatively mutually distinguished. Ahead of this background arises the question: In what manner can we co-exist today, inasmuch as our own every-time cultural milieu greatly differs from the other ones? Do such dissimilar people from all the regions of the world culturally presuppose *one* humankind as the basis of cultural universality? These questions urge the philosophers and analysts of cultural living to anewly reconsider the problem of ethical values from their intercultural invariant viewpoint, or said more concisely: the problem of intercultural apriority.

Key words: Confucian philosophy, interculturality, culture, phenomenology, values

258

James Mensch:
Politika in svoboda

Resnična svoboda vsebuje izbire, katerih področje ni vnaprej omejeno s strani določene dogme. Če poskušamo to svobodo razumeti, se pojavi več vprašanj. Tako je na primer nejasno, kako je lahko odprtost resnične izbire združljiva z organiziranimi strukturami političnega življenja. Kaj preprečuje izrazom svobode, da ne bi rušili tega življenja? Kaj postavlja meje njihovi poljubnosti? Gre za splošno vprašanje prilagodljivosti svobode političnemu kontekstu. V tem članku zagovarjam stališče, da je svoboda neločljivo politična, ker je njen izvor družben. Svojo vsebino črpa iz mnogoterih interakcij, ki tvorijo družbeno življenje.

Ključne besede: svoboda, politika, socialno, civilna družba, suverenost

James Mensch:
Politics and Freedom

True freedom involves choices whose scope is not limited in advance by a particular dogma. When we attempt to understand it, a number of questions arise. It is unclear, for example, how the openness of real choice can fit into the organized structures of political life. What prevents the expressions of freedom from

disrupting this life? What sets limits to their arbitrariness? The general question here concerns the adaptability of freedom to a political context. In this paper, I argue that freedom is inherently political because its origin is social. It gains its content from the multiple interactions that make up social life.

Key words: freedom, politics, social, civil society, sovereignty

Klemen Klun: Od Dekaloga do naravnega prava

Vprašanja pravičnosti, prava in idealne zakonodaje so teme, ki jih poznamo iz opusa Platona, Aristotela in drugih klasičnih grških filozofov. Tudi kasneje v hellenistični filozofiji so poznali na ta vprašanja vrsto zanimivih odgovorov, posebej odmeven pa je bil tisti iz opusa judovskega filozofa Filona iz Aleksandrije, ki je grškemu občinstvu ponudil zanimiva razmišljanja o idealnem pravnem sistemu, o idealni ustavi in idealnem zakonodajalcu. Biblične zgodbe o Mojzesu in desetih zapovedih je znal dovršeno preplesti z grško tradicijo in iz njih narediti idealno, in hkrati uresničljivo, pravno filozofijo. Deset zapovedi je predstavil kot deset temeljnih etičnih maksim, Mojzesovo zakonodajo pa kot idealno svetovno ustavo, ki je prišla neposredno od Boga. Slovito biblično zgodbo o dogodkih na Sinaju nam predstavi kot dramatični filozofski dogodek, s katerim Bog neposredno poseže v človeško usodo in ji nakloni večne zakone in idealno etiko, ki lahko dušo vsakega človeka popeljeta do stanja večne eudajmonije in k zrenju božanskega bistva.

Ključne besede: Dekalog, Filon iz Aleksandrije, hermenevtika, pravo, religija, politika

Klemen Klun: From the Decalogue to Natural Law

Questions about justice, law and ideal legal system are well-known topics in Plato's, Aristoteles's and other classical Greek philosophical writings. Latter on Hellenistic philosophy also offered some interesting answers to these questions. The article deals with answers given by Jewish Philosopher Philo of Alexandria, who has left us in his opus some very interested thoughts about ideal legal system, ideal constitution and ideal lawgiver. Biblical legends about Moses and Ten Commandments were combined with a Greek tradition, thus formed an ideal and synthetic legal philosophy. Ten Commandments are presented by Philo as

ten ethical (philosophical) maxims and Mosaic legislation as an ideal world-constitution, deriving directly from God. Famous Biblical story about the events on Mt Sinai is interpreted by him as a dramatic philosophical act in which God interferes directly into earthly affairs by giving man an eternal law code and ethics that may lead soul to the state of eternal happiness at God's presence.

Key Words: Decalogue, Philo of Alexandria, hermeneutics, law, religion, politics

Jan Princ:

O »koncu« brezmejne umetnosti

Poskusi teoretizacije sodobne umetnosti, kateri le stežka poiščemo neko ustrezno skupno potezo, se v zadnjem času osredotočajo okrog teze, da umetnost kot taka enostavno nima svojega lastnega bistva, s čemer sta domnevno v zadostni meri razloženi tako njena naravnost brezmejna ekstenzija, kot tudi popolna disperznost njenih pojavnostnih form. Skozi kratek oris genealogije estetske misli v novem veku pa skuša članek v opoziciji do omenjene anti-esencialistične teze pokazati, na kakšen način nam lahko Heglovo pojmovanje umetnosti njeno faktično heterogenost pomaga interpretirati prav v smislu polnega izraza njenega lastnega bistva.

260

Ključne besede: sodobna umetnost, bistvo, epistemologija, Baumgarten, Kant, Hegel

Jan Princ:

The End of Boundless Art

In the recent decades the vast majority of the conceptualisations of the contemporary art, which doesn't seem to have any unanimous characteristic at all, are centred on the thesis which claims that art as such simply does not consist of any stable essence of its own. Thus, both the endless extension of the content of contemporary art and also the dispersive form of its materiality seem to be explained in a sufficient way. With a brief regard to the genealogy of the philosophy of aesthetics since Baumgarten the paper discusses the possibility that, in opposition to the "anti-essentialist" thesis, Hegel's conceptualisation of art can offer us a persuasive means of understanding the heterogeneity of the contemporary art as a genuine expression of its own *essence*.

Key words: contemporary art, essence, epistemology, Baumgarten, Kant, Hegel

Dejan Aubrecht:
Nietzsche: od diskurza do metafore

Tekst poskuša pokazati na možnost prehoda od tistega diskurzivnega mišljenja, ki sta ga Nietzsche in Foucault konceptualizirala kot shematizirano in izključevalno voljo do resnice, k singularnim točkam odpora, zadanim servilnosti jezika/diskurza. To možnost odpora vpelje Nietzsche v filozofijo z rabo metafore in fragmentarne pisave. Tako vpelje neko novo distinktivno govorico patosa kot doživljaja. Doživljaj kot notranja napetost patosa je »razlika več«, ki jo lahko mislimo kot kantovsko sublimno.

Ključne besede: Nietzsche, diskurz, jezik, patos, volja do moči

Dejan Aubrecht:
Nietzsche: From Discourse to Metaphor

The paper tries to indicate the possibility of passage from discursive thinking, what Nietzsche and Foucault conceptualized as schematic and exclusive will to knowledge, towards the singularity of resistance, inflicted to servility of language/discourse. This possibility of resistance Nietzsche introduces to philosophy with his use of metaphor and fragmented writing. So, he introduces a kind of new, distinctive speech of pathos as experience. This singular experience as inner tension of pathos is »difference plus«, which can be treated as Kantian sublime.

Key words: Nietzsche, discourse, language, pathos, will to power

Gregor Moder:
Heidegger z Brentanom. Tubit kot vprašanje gibanja

Zenonov paradoks o mirovanju leteče puščice v trenutku opazovanja je mogoče zadovoljivo razložiti z Brentanovo koncepcijo kontinuiranega, saj v nasprotju z Aristotelovo ne ponudi le ontološke razločitve gibanja in mirovanja, ampak pojasni tudi uspeh matematične abstrakcije. Bistvena elementa Brentanove koncepcije sta zamisli pleroze (polnosti) in teleioze (stopnje variacije) meje kontinuiranega objekta, pri katerih gre za to, da se neskončna kontinuirana celota razlaga s svojo mejo kot končnim, ničnim delom. Točka kot meja kontinuiranega telesa je zato v brentanovski geometriji vselej točka v gibanju, že sama na sebi na poti od konca h koncu. Natančno v takem brentanovskem smislu je treba razumeti tudi Heideggrovo koncepcijo biti-h-koncu. Zavrtni je treba teološko razlago, po ka-

teri je v tubit vpisana nekakšna ontološka praznina, in dojeti tubit kot bit, ki je že sama na sebi v gibanju.

Ključne besede: kontinuum, tubit, gibanje, pleroza, teleioza

Gregor Moder: Heidegger with Brentano. *Dasein* as a Question of Movement

Zeno's paradox of movement, which claims that the flying arrow is at rest in any instant of observation, can be successfully explained with Brentano's conception of the continuous. In contrast to Aristotle's, it not only provides an ontological differentiation of movement and stillness, but also accounts for the success of mathematical abstraction. Principal elements of Brentano's conception are the notions of plerosis (fullness) and teleiosis (level of variation) of the boundary of the continuous object, both implying that the infinite continuous whole is explained by its boundary as its finite, void part. Therefore, a point in Brentanian geometry, as a boundary of a continuous body, is always a point-in-movement, it is in itself on the way from one end to the other. It is in this precise Brentanian sense that we should understand Heidegger's conception of the being-toward-end. We should reject the theological interpretation, according to which there is an ontological void inscribed in the *Dasein*, and comprehend *Dasein* as being that is in itself in movement.

262

Key words: continuum, *Dasein*, movement, plerosis, teleiosis

Tomaž Grušovnik: Wittgenstein in Heidegger: perspektiva primejave in argument za praktičnost filozofije

Dva filozofska velikana prejšnjega stoletja morda na prvi pogled nimata prav veliko skupnega. Čeprav se njune življenjske poti ne križajo, pa njuni filozofiji vendarle izražata presenetljivo stopnjo podobnosti. Sestavek skuša s pomočjo sekundarnih virov oba načina mišljenja povezati znotraj – kar se morda znova sliši presenetljivo – pragmatistične tradicije. Poudarek na vpetosti človeške eksistence v svet je prav lahko tista skupna točka, ki si jo te tri smeri mišljenja delijo. Vse tri imajo skupen poudarek na vpetosti človeka in njegovega delovanja v okolje, s čimer dajejo prednost vednosti, izpeljani iz prakse; raje, kot da bi postulirale čista teoretična načela. Stava sestavka je v tem, da lahko iz Wittgensteina in Heideggra izpeljemo argument za praktičnost filozofije. Ko se ukvarja z napadom na kredi-

bilnost filozofije, sestavek črpa iz Wittgensteinove ideje filozofije kot terapije in Heideggrovih misli o tehniki in skuša pokazati, da je to, kar je pogosto potrebujemo, sprememba perspektive. Filozofija ni praktična zgolj v smislu, da poudarja človekovo vpetost v svet, temveč tudi v smislu kritične misli, ki lahko služi širši skupnosti.

Ključne besede: Wittgenstein, Heidegger, pragmatizem, družba, filozofska kritika

Tomaž Grušovnik:

Wittgenstein and Heidegger: A Perspective of a Comparison and an Argument for Practicality of Philosophy

Two greatest philosophical masters of previous century may not have very much in common at the first sight. Thou it is true that their biographies do not cross at any point, two philosophies still show a remarkable degree of similarity. Drawing from secondary literary sources the paper tries to interrelate the two *Denkweise* within – what may again sound surprising – pragmatist tradition. Stress on the embeddedness of human existence in the living world may well be the point which all three major strands of thought share. All three have in common their stress on human functioning inside its surroundings, thereby giving primacy to the practically-derived knowledge rather than postulating pure theoretical principles. However, the paper argues that from Wittgenstein and Heidegger an argument for the full practicality and functionality of philosophy could be obtained. When it tackles with an attack on philosophy's credibility, paper draws from Wittgenstein's idea of philosophy as a therapy and Heidegger's account of technology to show that what is sometimes needed most is a change of perspective. Philosophy isn't practical only in the sense that it stresses human embeddedness in the world but practical in the sense of critical thought that could serve broader community as well.

263

Keywords: Wittgenstein, Heidegger, pragmatism, philosophy, society, philosophical critique,

Robert Simonič:

O razmerju med človekom in tehniko onkraj instrumentalnosti

V članku obravnavamo Heideggrovo misel iz spisa *Vprašanje po tehniki*, ki bistvo tehnike postavlja v območje resnice, kot izhodišče za razmislek o individualizaciji etične odgovornosti na temelju razumevanja tehnike, ki popasi prerašča golo

instrumentalnost. Članek pri tem posebej obravnava vzdržni razvoj in odprtoko-dno programsko opremo

Ključne besede: tehnika, bit, bistvo, instrumentalnost, Heidegger

Robert Simonič:

On the Relation of Man and Technology beyond instrumentality.

This article examines Heidegger's thought from his paper *The Question concerning Technology* that the essence of technology is the realm of truth. We take this thought as a starting point of an examination on the individualisation of ethical responsibility on the base of an understanding of technology which slowly grows beyond mere instrumentality. In this respect, the article particularly

Andrej Božič:

Sámo-predstavljanje biti. Hermenevtična ontologija in vprašanje umetnosti pri Hansu-Georgu Gadamerju

264

Članek predstavlja poskus približanja vprašanju (izkustva) umetnosti z vidika Gadamerjevega zasnutka filozofske hermenevtike, njegove misli o zgodovinskosti in tradicijski posredovanosti razumevanja in razvitja hermenevtične ontologije. Jezik/govorica je po Gadamerju univerzalni medij, sredina vsega razumevanja in vsakega sporazumevanja. Kot tak predstavlja univerzalni aspekt hermenevtike in je horizont razumevanja biti. Vse, kar je in kar lahko razumemo, ima enak spekulativni ustroj kot jezik/govorica, je in se obenem predstavlja, daje v razumevanje. Isto univerzalno-ontološko strukturo izpričuje umetnost, umetnina kot dogodek v svetu, kot prostor razkrivanja resnice. Ob vodilu pojmov igre, praznika/slavja in simbola Gadamer način biti umetnine opredeli kot prihajanje-do-predstavitve, kot u-predstavitev in sámo-predstavljanje biti. Umetnost je spekulativna, kakor je spekulativen jezik oziroma govorica. Zato k jeziku/govorici umetnosti, k vsaki umetnini bistvenostno in notranje spada razumevanje, kajti predstavitise in biti-razumljen po-meni in je navsezadnje eno in isto: sámo-predstavljanje biti (v) razumevanju.

Ključne besede: filozofska hermenevtika, zgodovinskost razumevanja, jezik/govorica, umetnost, resnica

Andrej Božič:

Self-presentation of Being. Hans-Georg Gadamer's Hermeneutical Ontology and the Question of Art

The article is an attempt at an approach to the question (of the experience) of art from the viewpoint of Gadamer's concept of philosophical hermeneutics, his thoughts on the historical nature of understanding, its mediation through tradition, and his elucidation of a hermeneutical ontology. The language is, according to Gadamer, the universal medium of all understanding. As such, it represents the universal aspect of hermeneutics, and is the horizon of the understanding of being. Everything that is and that can be understood has the same speculative constitution as language, exists, and at the same time presents itself to understanding. Art, a work of art as an event in the world, as a place of the revelation of truth, manifests the very same universal-ontological structure. On the basis of the concepts of play, feast and symbol Gadamer defines the essence of artwork as coming-to-presentation, as re-presentation and self-presentation of being. Art is as speculative as language. Therefore, understanding essentially belongs to the language of art, to every work of art. To-be-presented and to-be-understood means and is one and the same thing: self-presentation of being in understanding.

Key words: philosophical hermeneutics, historical nature of understanding, language, art, truth

265

Urban Vovk:

**Hermenevtično razumevanje ontologije umetniškega dela.
Kantova zasnova estetike na pojmih okusa in genija
ter Gadamerjeva hermenevtična analiza**

Besedilo skuša analizirati osnovne ideje Gadamerjevega dela *Resnica in metoda* (naslov izvirnika: *Wahrheit und Methode*), zlasti na mestih, kjer se njen avtor sooča z estetskimi stališči, ki so predmet tretje Kantove kritike, *Kritike razsodne moči* (naslov izvirnika: *Kritik der Urteilskraft*). Gadamerjevo branje Kanta je zanimivo v več pogledih, saj skuša avtor z njim predvsem preseči Kantovo radikalno subjektivizacijo izkustva umetnosti, ki jo je sprožila prav Kantova *tretja kritika*. Uresničenje te namere je po Gadamerju možno le, če umetnost rešimo ujetosti v področje estetskega dojetanja, kar pomeni, da nezadostno in neustrezno izhajanje s stališča estetske zavesti nadomestimo s širšim, filozofsko-hermenevtičnim izhodiščem.

Ključne besede: Gadamer, Kant, estetika, hermenevtika, umetnost

Urban Vovk:**Hermeneutic Understanding of Ontology of the Work of Art. Kant's Concept of Aesthetics upon the Notions of Taste and Genius and Gadamer's Hermeneutic Analysis.**

The thesis aims to analyse fundamental ideas in Gadamer's *Wahrheit und Methode* (Truth and Method), especially the places where the author challenges aesthetic views contained in Kant's third Critique, *Kritik der Urteilkraft* (Critique of Judgement). Gadamer's reading of Kant is interesting in various aspects as he primarily endeavours to transcend Kant's radical subjectivisation of art experience triggered off by Kant's third Critique. According to Gadamer this aim can only be achieved by releasing art from its confinement in the sphere of aesthetic perception, meaning that aesthetic awareness as the starting point, which is insufficient and inadequate, be replaced by a wider philosophical-hermeneutical point of departure.

Key words: Gadamer, Kant, Aesthetics, Hermeneutics, Arts

Jože Hrovat:**Svet kot filozofski problem**

266

Husserlov največji dosežek, tako rekoč Kolumbovo jajce v fenomenologiji, predstavlja brez dvoma odkritje *Lebenswelts*. Kot je znano, je Husserl proti koncu svoje ustvarjalne poti doumel, da je svet kot univerzum objektov utemeljen ne kje »drugje«, namreč na nekem izvornejšem svetu, za katerega bi lahko na kratko rekli, da ga opredeljuje predpona »pred-«: pred-objektivnim, pred-teoretičnim, pred-refleksivnim ...

Ključne besede: Lebenswelt, Husserl, fenomenologija, Patočka, Merleau-Ponty

Jože Hrovat:**The World as a Philosophical Problem**

At the end of his creative life Husserl realized that the world as a space of objects was not the primordial world on which everything was to be grounded. There is obviously some world, which is more basic and on which in the last instance everything could be reduced. He called it *Lebenswelt*. In fact, it could be said, that that discovery one might easily compare with Columbus's egg, or even with dis-

covery of America, because that world had always already been there, it had only to come to us. However, the main problem is, how to define it.

Key words: Lebenswelt, Husserl, Phenomenology, Patočka, Merleau-Ponty

Tina Bilban: Sodobne filozofske teorije časa

Vsesplošne družbeno-politične spremembe na začetku 20. stol. pripeljejo do ponovnega kritičnega pretresa pojma časa, kar vpliva na njegovo obravnavo v sodobnih – postmodernih – filozofskih teorijah. V problematiko vstopamo z Martinom Heideggerjem, ki s filozofske pozicije med moderno in postmoderno razpira nekatere ključne aspekte, ki jim v okviru različnih miselnih horizontov sledimo od Ricoeurjeve in Levinasove, preko Derridajeve, do Deleuzove in Lacanove filozofije. Kot njihova temeljna skupna poteza se izriše predvsem aporija časa, oziroma soobstoj dveh pogledov na čas, preko katerega se šele lahko približamo celoviti strukturi časa. To hkrati nakazuje na še večjo kompleksnost vprašanja po času in na nujnost večsmernih povezav z drugimi polji človekovega spoznavanja, katerih poizkusi izoblikovanja končnega odgovora se v glavnih potezah pokrivajo s filozofskim.

Ključne besede: postmoderna, aporija časa, fenomenologija, poststrukturalizem, psihoanaliza

Tina Bilban: Contemporary Philosophical Theories of Time

Universal social and political changes at the beginning of 20th century lead to a critical review of the concept of time, which reflects in the role of time in contemporary – postmodern – philosophical theories. We start our discussion with Martin Heidegger who, from his philosophical standpoint between modernity and postmodernity, establishes the key concepts of time that we later follow in works of Ricoeur, Levinas, Derrida, Deleuze and Lacan. The main common feature in their treatment of time is the aporime of time; that is coexistence of two different aspects of time that only in combination enable us to approach the entire structure of time. This implies an even greater complexity of the problem of time and a necessity of multidirectional connections with other fields of human cognition whose strides towards the formulation of the final answer largely complement the philosophical one.

Keywords: *Postmodernity*, aporime of time, phenomenology, poststructuralism, psychoanalysis

Izar Lunaček:
K filozofiji ciklizma: heroji in pošasti

Članek vzporeja vlogo enega najstarejših kulturnih motivov, boja kulturnega heroja s primordialno pošastjo, v religioznih obredih in mitih predzgodovinske arhaične zavesti s to, ki jo je taisti motiv odigral v utemeljitvenih gestah religioznih in ideoloških diskurzih modernosti kot sta krščanstvo in platonizem. Medtem, ko je v slednjih heroj pojmovan kot etično neoporečno nasprotje zli pošasti, katero je treba premagati in izničiti na poti proti nebeškemu kraljestvu, je njuno razmerje v arhaični zavesti precej bolj dvoumno. Pošast se tam tako kaže kot pozna in dekadentna namesto zgolj primordialno kaotična, kot neprepoznani oče heroja in kot herojeva usoda, ki ga čaka na koncu leta. Herojeva kulturna vladavina je tu utemeljena na zakopanem bistvenem fragmentu pošasti in zato na koncu leta tudi usojena degeneraciji in razpustu, ko njen nemrtvi pošastni temelj ponovno izbruhne na površje. Pri tem tudi obdobje začasne prevlade pošasti ni dojeto kot zgolj negativna apokalipsa ampak kot uživajoče rajsko stanje vse prekonkretne izpolnitve obljub herojeve vladavine. Ideologija modernosti je pri tem določena prav z odlaganjem te ambivalentne vrnitve izključenega demona kot odrešenika v neko stalno odsotnost in zgolj-obljubljenost Dogodka. V sklepnem delu je obravnavana figura krščanskega mesije kot prav takega poprisotenja Dogodka in njegovo kraljestvo ugodja je kritično primerjano s kraljestvom užitka pošasti v karnevalskih obredih ciklizma.

268

Ključne besede: filozofija religije, arhaična zavest, ideologija, mitski heroj, pošast

Izar Lunaček:
Toward a Philosophy of Cyclism: Beasts and Heroes

The paper draws a parallel between the use of one of the most paradigmatic cultural icons, that of the battle of the cultural hero with the primordial beast, in archaic religious practices on one side, and in establishing gestures of the religious and ideological discourses of modernity such as Christianity and Platonism on the other. While the latter conceive the hero a morally pure fighter against the evil beast to be overcome and annihilated on the path to the heavenly kingdom, their relation within archaic consciousness is far more ambivalent. The beast thus appears late and decadent rather than simply primordial, as the hero's unrecogni-

zed parent and as the fate that awaits him at the closure of the annual cycle. The hero's cultural reign proves grounded in the excluded essential fragment of the beast buried in the base of his world and thus dissolves in degenerative abandon as its undead bestial foundation returns to the surface. This temporary reign of the beast also is not conceived as a mere dreary apocalypse but as an enjoyable state of paradise where all of the promises of the hero's cultural reign are fulfilled all too thoroughly. In contrast the ideology of modernity is defined precisely by the perpetual postponement of its excluded demon's messianic return to linger at a mere promise of a constantly absent Event. In conclusion the figure of the Christian messiah is examined in his function of an Event incarnated and his Kingdom of Pleasure is critically compared against the beast's Kingdom of Enjoyment as represented by the carnival rites of cyclism.

Key words: Philosophy of religion, archaic consciousness, ideology, the mythic hero, the beast

Notes on contributors**Prof. Dr. Tadashi Ogawa**

Chair of Philosophy of Human and Environmental Symbiosis,
Graduate School of Global Environmental Studies and Graduate School of
Human and Environmental Studies
Kyoto University
Yoshida-Nihonmatsu, Sakyo-ku,
J-606-8501 Kyoto
Japan

Prof. Dr. James Mensch

Department of Philosophy
St. Francis Xavier University
P.O. Box 5000
Antigonish, NS, B2G 2W5 Canada

Dr. Klemen Klun

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
Ljubljana 6000

270

Ph. D. Jan Prinčl

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
Ljubljana 6000

Ph. D. Dejan Aubrecht

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
Ljubljana 6000

Ph. D. Gregor Moder

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
Ljubljana 6000

Ph. D. Tomaž Grušovnik

Department of Philosophy
University of Primorska
Garibaldijeva 1
Koper 6000

Ph. D. Robert Simonič.

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
Ljubljana 1000

Ph. D. Andrej Božič

Institute Nova revija
Cankarjeva 10b
Ljubljana 1000

Urban Vovk

Editor
Literatura
Erjavčeva 4
1000 Ljubljana

Dr. Jože Hrovat

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
Ljubljana 6000

271

Ph. D. Tina Bilban

Department of Comparative Literature
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
Ljubljana 1000

Dr. Jože Hrovat

Vavta vas 6
Straža 8351

Ph. D. Izar Lunaček

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
Ljubljana 6000

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. Poravnani naj bodo 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).

Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. S. Krušič in A. Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.

Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: O. Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., str. 13--39.

Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45 (2003), str. 10--20.

Dilthey, op. cit, str. 31. Husserl, nav. d., str. 50.

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 typewritten form and on a floppy disc (3.5"). Manuscripts cannot 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 required 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 required to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (" and ").

Contributions should be double-spaced, except for references, footnotes and abstract, which are single-spaced. No paragraph breaks 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.

274

The author should adhere to the following rules of writing: for noting 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 in more than 150 words and with five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their own texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after the punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (*e.g.* according to Toulmin ³). Citations and literature should be indicated to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 31.

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.

Rainer Wiehl, "Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode", *Archiv für Begriffsgeschichte* 10/45 (2003), S. 10–20.

Toulmin, 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's surname and year of publication in brackets at the relevant point (Toulmin 1992: 31). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author's surname.

Held, Klaus (1989): "Husserls These von der Europäisierung der Menschheit", in: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (Hrsg.), (S.) 13–39. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen (1992): *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press. (p.) 31.

Wiehl, Rainer (2003): "Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode", *Archiv für Begriffsgeschichte* 10/45, (S.) 10–20.

ISSN 1318-3362

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

Damir Barbariĉ (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley (Montreal), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Co-poeru (Cluj), Cheung Chan Fai (Hong Kong), Adriano Fabris (Pisa), Jean Grondin (Montreal), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Raton), Günter Figal (Tübingen), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague) Thomas Luckmann (Konstanz), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Tadashi Ogawa (Kyoto), Željko Paviĉ (Zagreb) Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Önay Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Helmuth Vetter (Wien), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama)

Revija izhaja štirikrat letno – Published quarterly.

Revija objavlja ĉlanke 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, Nova revija d.o.o., Cankarjeva 10b, 1000 Ljubljana

tel. +386 (1) 2444 560, fax. +386 (1) 2444 586

info@nova-revija.si

Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerĉeva 2, Ljubljana 1000

tel. 386 1 2411106, dean.komel@guest.arnes.si

Spletna stran / Website: <http://www.fenomenolosko-drustvo.si>