

PONOVITEV

PHAINOMENA XVIII/70-71, November 2009**Repetition****PHENOMENOLOGY**

Dean Komel	Contemporaneity of Phenomenology	5
Teo Vadnjal	The Place of Subjectivity between Transcendental and Natural Attitude	17
Stephan Günzel	Phenomenology of the Spatiality: Topology	27

INTERCULTURALITY

Toru Tani	Phenomenology and the Crisis of Interculturality	49
Giovanni Leghissa	The Question of Interculturality and the Archive of Humanistic Sciences	59
Alessandro Salice	The Construction of Social Facts and Cultural Meanings	73
Lenart Škof	Life of the Other: Pragmatism in an Intercultural Key	89
Tomaž Grušovnik	„Deep agreement“ – Thinking about Philosophical Traditions and Activity	109

POLITICS

Žarko Paić	Melancholy and Revolution: The Culture in Postcommunist Siege Condition	125
Jurij Verč	What is Left?	145
Rok Svetlič	The Significance of Hobbes's Political Philosophy for the Development of Concept of Human Rights	161

TEXT

Hans-Georg Gadamer	Text and Interpretation	183
Emil Angehrn	Text as a Model	213
Tina Bilban	Information at the Junction of Philosophy, Science and Literature	227

OBLIVION AND MEMORY

Andrej Božič	“Say that Jerusalem is”: Paul Celan and the Question of Judaism	245
Andrina Tonkli Komel	Philosophical Memory: Memory of the End. A Last Love	269
Abstracts		289
Addresses of the Contributors		305

FENOMENOLOGIJA

(OB STOPETDESETLETNICI ROJSTVA EDMUNDA HUSSERLA)

FENOMENOLOGIJA

(OB STOPETDESETLETNICI ROJSTVA EDMUNDA HUSSERLA)

3

FENOMENOLOGIJA

(OB STOPETDESETLETNICI ROJSTVA EDMUNDA HUSSERLA)

SODOBNOST FENOMENOLOGIJE

Fenomenologija je temeljito zaznamovala potek sodobne filozofije, ne da bi se pri tem ustalila kot ena od njenih usmeritev. Razvoj fenomenološke »smeri« je bil nenačrtovan, prav tako kakor še vedno ostaja brez očrta potek sodobne filozofije, ki je iz in v različnih smereh pod vprašaj postavila tok filozofije sploh. Tako smo v negotovosti, kako je pravzaprav s filozofijo in njenim izročilom v »našem času« in ali je filozofija na podlagi lastne zadevne zgodovinskosti v položaju, da uglaši in ujasni razpoloženje časa? Se zgodovinskemu toku filozofije v tem pogledu obeta kak nov pritok? Iz katerega izvira? Kako je sploh s tem, kar tako rekoč samoumevno teče na način žive sodobnosti, na podlagi katere filozofiji prirekamo obelžje *sodobnosti*? Kako razumemo to prirekanje v njegovi izvornosti in izvornosti?

5

Fenomenologija je od objave Husserlovih *Logičnih raziskav* naprej nedvomno narekovala ta vprašanja, še bolj pa je bila od njih *narekovana*. Na to vprašanje ni odgovarjala le z izdelavo ustreznih metodičnih pristopov, marveč predvsem s prevze-manjem zadevnozgodovinskega nareka tega, čemur naj kot *mišljenje s poslušom sledi*. Da gre eno v korak z drugim, kaže, denimo, dvojno naravnana Husserlova kritika v razpravi *Filozofija kot stroga znanost*, usmerjena proti naturalizmu in historicizmu, ki ohranja svojo relevantnost tudi še danes, če le pomislimo na to, kar se brez potrebne kritične zadržanosti uveljavlja kot »družba znanja«. Sprejemanje avtoritete *zadev samih* je prispevalo k temu, da se je fenomenologija na svojih

različnih postajah upirala različnim oblikam konceptualne in diskurzivne avtoritarnosti in namesto tega skušala uveljavljati *zadevni razgovor*.

Fenomenološki principielni poziv »K zadevam samim« izkazuje epohalni metodološki in zgodovinski *smisel*, ki lastne metodičnosti in zgodovinskosti ne omejuje na ugotavljanje dejstev in dejanskosti, marveč ju razširja v pogledu *napotitve v možnost sodobnosti*. V igri je prav *smisel* v izvornem smislu *odpiranja poti*.¹ »Možnost« stoji više kot dejanskost. Fenomenologijo razumemo le, če jo dojamemo kot *možnost*.« je prav sklicujoč se na relevantnost Husserlovega preboja fenomenologije v *Logičnih raziskavah* in na sam principielni poziv »K zadevam samim« zapisal Heidegger v *Biti in času*² ter na to ponovno opozoril v svojih poznejših zapisih iz šestdesetih let prejšnjega stoletja, s pristavkom, da je čas fenomenologije kot usmeritve sodobne filozofije nemara mimo, še vedno pa preostaja kot možnost mišljenja po koncu »dejanskosti« filozofije kot »metafizike«; še več: na tej možnosti verjetno visi tudi tisto, kar skozi to dejanskost, če je preprosto ne zaobidemo kot relikta preteklosti, deluje kot njeno dejavno izročilo, ki lahko danes prinese neko prihodnje sporočilo.

6

Nedvomno smo danes v zadregi glede tega, kje stojimo v pogledu te možnosti. Smo morda nekje obviseli spričo nje? Ali je ta *danes* latentno odprt kot možnost za možnost in s tem za prihodnje? Kako naj približamo vprašanje te možnosti? Tu se za trenutek znajdemo v nekem nenavadnem *tehtanju*, ki težo fenomenološke zadeve same premesti v izkušnjo tega, *sredi* česar *zadevno* smo, in vzbudi interes *zadevnega približanja*. V igri je *inter-esse* prebivanja v svetu, ki *predhodi* našim zainteresiranostim za to, kar nastopa v svetu. Kot tak pa je neka epohalna možnost, ki zahteva posebno zadržanost, namreč tako, ki jo narekuje »držanje« zadev samih, to, čemur se sicer nemško reče »Sachverhalt«, ne kaka naša poljubno zainteresirano drža.

V pozivu »K zadevam samim« je tako možno najprej prepoznati kritično-metodični interes fenomenologije, ki ga izpričuje zahteva neposrednega izkazovanju kažočega se, fenomenov. Tak *zadevni pristop* omogoča šele fenomenološka *epoche*, ki prebudi naš kritično-metodični interes, da postane *izrecen*, tj. neka izrecna budnost za svet, v katerega se umešča. Interesna umeščenost biti-v-svetu se *zjasni*

1 Tako pripoznava Merleau-Ponty, da je fenomenologijo »mogoče izvajati in prepoznati le kot način ali slog, ki obstaja kot gibanje na poti do celovite filozofske zavesti. Dolgo časa je že, odkar je krenila ta pot in njeni učenci jo najdejo povsod, najprej v Heglovih in Kierkegaardovih delih, pa tudi pri Marxu, Nietzscheju in Freudu«. (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija zaznave*, prev. Š. Žakelj, Študentska založba, Ljubljana, 2006, str. 9–10).

2 Martin Heidegger, *Bit in čas*, prev. T. Hribar, V. Kalan, D. Komel, A. T. Komel, A. Košar, I. Urbančič, Slovenska matica 1997, str. 66.

kot izrecni *inter-esse*. To pa tudi pomeni, da je kritično-metodično jasnenje zadevno kažočega se vselej *predhodno* napoteno iz neke *jasnine*, ki tvori *prebujajočo sredo* (inter-) našega *inter-esse*, da je to lahko sploh odprto za svet. Ta pot filozofije k apriornemu omogočanju tega, kar se daje v svojem dajanju, je od Platona naprej znana kot *postavljanje principov filozofije*. Znotraj njegovega zasnutka filozofije to predstavlja *idea tou agathou*, pri Kantu pa recimo pripada to mesto *transcendentalni zavesti*. Lahko bi rekli, da Husserl v svoji kritično-metodični principielni utemeljitvi fenomenologije povzame to najpristnejše filozofsko izročilo, s to razliko, da pri njem hkrati stopi na dan *kriza postavljanja principov*, na kateri se je utemeljevala filozofska vednost.

Pri Husserlu nastopi vprašanje, ali je to krizo možno odpraviti na podlagi kritično-metodične strogosti ali pa se tu naznanja neki zadevnozgodovinski problem principiелne utemeljitve. Z ozirom na to prejme poziv »K zadevam samim« križno-zgodovinski potencial, in sicer v zvezi z vprašanjem, kaj naj *nosi ime fenomenološke zadeve same*. To vprašanje je, kot vemo, sprožilo permanentne razhode znotraj samega fenomenološkega gibanja, hkrati pa se tu nakazuje krizni potencial filozofije in z njo povezanega razumevanja človeškosti, kakor ga je razvil Husserl in ki pod tem ali drugim imenom vstopa v ospredje tudi pri njegovih fenomenoloških nadaljevalcih.

Menim, da Husserlu lahko priznamo, da je, če ne že edini, pa vsaj najrelevantnejši filozof v prejšnjem stoletju, ki se je soočil s problemom principiелne utemeljitve filozofije in bil hkrati sposoben ugledati njeno zadevnozgodovinsko krizo. To je tudi njegove naslednike, kolikor že so se oddaljili od poskusa principiелne utemeljitve filozofije, zadolžilo v pogledu izpostavitve zasledovanja lastnega filozofskega interesa na sledi vprašanja po »zadevi sami«. Razvoj fenomenologije je bil nedvomno pogojen s tem, koliko si je dopustila to vprašanje v interesu spuščanja k zadevam samim. Zato je ta bil, kot smo uvodoma poudarili, pogosto nenačrtovan, ne samo glede svojega zunanjega poteka, ki ga seveda ne gre zanemariti, ampak tudi glede notranjega zgodovinskega teka dopuščanja zadeve same v epohi krize principiелne utemeljitve filozofije.

Seveda pri tem ne gre zanemarjati zunanjih okoliščin, ki so vplivala na razvoj fenomenoloških raziskovanj. Tako verjetno ni nihče pričakoval širokega razmaha fenomenološkega raziskovanja po letu 1989, ki pa se ni omejil le na Evropo. Pravzaprav je bil še bolj zunajevropski kot znotrajevropski, o čemer nenazadnje priča tudi vrsta novih fenomenoloških inštitucij. Tako je danes pravzaprav težko ugotoviti, kje je težišče fenomenološkega raziskovanja. Morda je najustreznejše govoriti o več takih težiščih, pač glede na tradicije, ki so narekovale razvitje določene fenomenološkega raziskovanja. Nobeni pravzaprav ne moremo odvzeti njene

posebne teže, hkrati pa nas to ne sme odvrniti od tega, da znova pretehtamo to, kar fenomenologiji *narekuje* njen principielni poziv »K zadevam samim«. Koli- kor smo uvodoma ugotovili, da je ta poziv poudarjeno napotitven in da oprede- ljuje fenomenologijo kot možnost, ki je višja od dejanskosti, je tudi izrazito *teh- tajoč* ter vključuje neko *tveganje poti*. Fenomenološko zadevo samo je vsakokrat potrebno tvegati in ima zato epohalno veljavo *vprašanja filozofije* kot take. V tem je njena sodobnost, katere smisel pa ostaja prikrit, se pravi vztraja v možnosti, ki je nad dejanskostjo. Tako vmesno »vztrajanje« lahko z ozirom na njegovo epohal- no veljavnost opredelimo kot posebno zgodovinsko in metodično *latenco*, prikri- ti smisel, ki napotuje naš posluh, da mu sledimo. To sledenje ne more izhajati iz principielnega utemeljevanja, marveč iz tistega, kar se v zgodovinski krizi le-tega kaže kot *dopuščanje* vprašanja zadeve same. Tvegati vprašanje pomeni dopustiti tisto, kar vstopa v vprašanje kot vprašano v njem, na ta način, da smo postavlje- ni predenj.

8

Če je fenomenologija, kot kaže njeno razvitje v dvajsetem stoletju, vpletena ne le v preobrazbo principov filozofije, marveč ji je predvsem do tega, da filozofija pokaže svoj obraz v drugi luči, kot je luč principov, potem lahko rečemo, da v fe- nomenologiji namesto utemeljevanja principov stopa v ospredje *dopuščanje tega*, *kar se zadevno pusti samo od sebe narekovati*. Dopuščanje je – zaradi svoje lahkote – tveganje z največjo težo. Z dopuščajočo zadržanostjo si fenomenologija nika- kor ne olajšuje situacije glede razgrinjanja zadev samih. Tudi v vsakdanjosti imamo opraviti s tem, kar otežuje ali lajša zadeve. »Lajšanje« namreč prihaja od tega, da se nekaj izlušči, izčisti, razsvetli, pride na luč in se tako sprosti iz neke latence. Lahkost in luč sta tako v slovenščini kakor v nemščini isti besedi (»erleichtern«, »Licht«, indoev. koren leuk*). In kakor lajšanje po svojem bistvu bolj dopušča težo, kot jo odpravlja, tako tudi sproščajoča luč v senci lastne latence dopušča sle- di tega, kar se zavija v skritost, je celo po svojem bistvu vitje skrivnega. »Lahko« moramo torej razumeti v *luči tistega možnostnega*, *ki je tehtno za fenomenologijo*, kolikor se njena možnost z dopuščanjem zadev samih dviguje nad dejanskost.

Tu seveda ni mogoče zaobiti Heideggrove rabe besede »Lichtung«, »jasnina«, »či- stina«, kot oznake za Da-sein v *Biti in času*,³ pa potem kot svetne sredine neba in zemlje in kot »jasnine za skrivanje«, ki je podana prav v zvezi z odstiranjem vpra- šanja po fenomenološki zadevi sami. Pokazalno je, da pri njem ta poziv nastopa skoraj izključno v singularu, medtem ko se pri Husserlu večinoma srečujemo s pluralno obliko. Splošno lahko ugotovimo, da pluralna oblika (»K zadevam sa- mim«) izraža kritično-metodično *pri-zadevanje*, zadeva pa način, kako *odgovarja- mo* na to, kar se vsakokratno ponuja v dajanju. Ko pa gre za zadevnozgodovinsko

3 *Bit in čas*, str. 189.

določenost filozofije in poziv prejme principielni značaj, nastopi *vprašanje*, kaj naj nosi ime zadeve same? Kolikor to vprašanje izostane, zaostajamo tudi v našem odgovarjanju zadevnemu dajanju.

Prizadevajoča kriza vstopa v fenomenološko osmislitev ravno na mestu, kjer ta sledeč pozivu »K zadevam samim« postavlja princip *neposrednega* izkazovanja kažočega se, evidence tega, kar se daje v svojem dajanju, ki ga Husserl v *Idejah I* povzdigne v princip vseh principov: »da je treba vse, kar se *izvorno* ponuja v 'intuiciji' (tako rekoč v njegovi živi dejanskosti), *kratko malo sprejeti kot, kar se daje, toda tudi samo v tistih mejah, v katerih se daje*«. ⁴

Husserl sam opozarja na kritično mejo neposrednega dajanja, tj. na *sredino*, ki je lastna neposrednosti sami in jo obmejuje. Ta meja sredine ni nekaj, kar bi kot kak kriterij spoznavnosti razmejevalo neposrednost od posrednosti, marveč tista meja, ki jo je potrebno neposredno doseči z intuitivnim puščanjem tega, kar se pusti v dajanje. V brezinteresnosti tega puščanja se izrazi naš inter-esse kot spuščajoč se k zadevam samim. Beseda »ne-posrednost« pri tem sama napotuje na to, da je neposrednost potrebno jemati iz neke predhodne posrednosti, in sicer tako da se *spustimo* do njene sredine. Vprašanje je, iz katere posrednosti? Ne katerikoli, marveč take, ki hkrati iz sebe dopusti prihajanje v sredino in tako približevanje neposrednosti.

9

Zdi se, da tozadevno lahko pripišemo neko prav posebno in osrednjo relevantnost jezikovnemu posredovanju, pa naj bo v besedah, pripovedih, teoretskih stavkih – celo to, kar Husserl imenuje originalni dajajoči zor kot jedro umnosti, se v *Idejah* izkaže za »stavek«. Ta osrednja posredovalnost jezika izstopi tudi tam, kjer Husserl v *Uvodu* v drugi del *Logičnih Raziskav*, prva od njih je, kot vemo, sploh posvečena obravnavi *Izraza in pomena*, poda maksimo »nazaj k zadevam samim«:

»Drugače rečeno, nikakor se nočemo zadovoljiti z 'golimi besedami', to je z golim simboličnim razumevanjem besed, kakršnega imamo v naših refleksijah o smislu zakonov, ki so postavljeni v čisti logiki o 'pojmih', 'resnicah' itd. z njihovim množtvom posebnosti. Pomeni, ki so oživiljeni le v oddaljenih, zlitih, nejasnih zorih – če sploh kakšnih – nam ne zadoščajo. Hočemo se vrniti k 'stvarim samim'.« ⁵

Vprašanje je sedaj, ali naj to jezikovno posredovalnost »golih besed« vzamemo kot nekaj, kar govori *proti* neposrednemu dajanju fenomenov v originalnem

4 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. F. Jerman, Slovenska matica 1997, str. 80.

5 Edmund Husserl, *Izraz in pomen*, prev. R. Simonič in A. T. Komel, Nova revija, Ljubljana 2006, str. 12.

zoru, ali pa kot to, kar samo *izvorno in zadevno pripada* spregovarjanju *fenomenov*, tako da ti lahko nagovarjajo naš posluš in jih sosledno lahko sprejemamo v neposrednem zoru? Ali, če vprašamo še drugače: je za to, da bi od jezikovne posredovanosti fenomenov prišli do njihovega neposrednega dajanja, dovolj, da se vmeša zor, ali pa je treba pri tem *vmes vstopiti v samo sredino* posredovanja neposrednosti, ki odpira naš posluš za zadevno dajanje, katere sled sploh dopušča zor? Tisto, kar po najstarejšem filozofskem razumevanju daje videti, s tem da odpira posluš, je *govorica*, ki je vselej govorica o nečem (*logos tinos*); vsled tega lahko tudi ostane prazna, ne govori o ničemer.

Če tako izpostavimo to *osrednjo posredovalnost* govornice, se moramo seveda pri tem znebiti predstave, da bi bila govornica zgolj sredstvo izražanja misli, prav tako pa tudi govornjenja, saj to vselej vključuje to, s čimer govorimo, in to, kar govorimo. *Govornica je v tem smislu zblížujoča vmesnost*, ki daje videti s poslušom za to, kar se vselej latentno pušča videti.

Zor lahko približa fenomene v neposrednost dajanja, kakor to narekuje poziv »K zadevam samim«, če je latentno podana *pot bližine same*, se pravi iz posrednosti v neposrednost dajanja dopuščajoča *sredina*, ki odpira posluš, da smo sploh lahko, kot pravimo, »pri zadevi sami«, »sredi zadeve«. Mar ni potemtakem fenomenološka mera dajanja tega, kar se daje, podana v tej sredini in ne v neposrednosti? Če v njej zaznavamo nekaj, kar po svojem smislu primarno odpira izkustvo svetovnosti sveta, tj. naše interesno nahajanje v svetu, potem ta *smisel kot tak* ni niti zgolj inteligibilen niti čuten, marveč vmesno jezikoven na način *latentnega dopuščanja spregovarjanja fenomenov*.

Husserl na mestu, ki uvaja v 24. paragraf *Idej* z naslovom »Princip vseh principov«, *utemeljuje* merodajnost bistvogledja glede doseganja zadevne neposrednosti na analogiji s čutnim zaznavanjem: »Bistvogledno dojetanje in zrenje pa je mnogoličen akt, zlasti je bistvenostno zrenje izvorno dan akt in je kot tak analogen čutnemu zaznavanju in ne domišljiji.«⁶

Neposrednost bistvogledja je podana ob paraleli z neposrednostjo čutnega dojetanja. Samo izrinjanje fantazije iz analogije je pri tem lahko indikativno, če upoštevamo, da Aristotel določi govornico kot *phone meta phantasias* in da slednja kaže v *phainesthai*. Husserl navezuje, sicer neizrecno, prav na Aristotelovo analogijo med *nous* in *aisthesis*, ki jo izpostavi tudi Heidegger na zelo pomembnem mestu iz uvoda v *Bit in čas*, kjer spodbija utečeno mnenje, da je primarno mesto resnice v *logosu*: »'Resnično' v grškem smislu, in sicer izvirneje kot navedeni lo-

6 *Ideje*, str. 80.

gos, je *aisthesis*, preprosto, čutno dojetanje nečesa ... V najčistejšem in najizvirnejšem smislu 'resnično' – tj. le odkrivajoče, tako da ne more nikoli zakrivati, je čisti *noein* ...»⁷

Mesto je pomembno, kolikor naj bi Heidegger, kot sam pove, stopil korak dlje kot Husserl v »razklepanju zadev samih«,⁸ »in sicer z rekuriranjem na grško izkustvo »*aletheia*, neskritosti«, ki je ključno za Heideggrovo razumevanje naziva »fenomenologija« iz grških osnov *phainomenon* in *logos*, kakor za njegovo vprašanje določitve fenomenološke zadeve same v sedmem metodičnem paragrafu uvoda v *Biti in čas*. Tudi v svojem poznem avtobiografskem zapisu *Moja pot v fenomenologijo* šteje to rekuriranje na grško izkustvo *aletheie* kot neskritosti za svoj presežni fenomenološki doprinos k Husserlovi teoriji intencionalnosti zavesti: »To, kar se v fenomenologiji aktov zavesti odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvirneje že mišljeno po Aristotelu ter po vsem grškem mišljenju in tu-bitu kot *aletheia*, kot neskritost prisotnega, kot njegovo odkrivanje, samokazanje sebe.«⁹

Kot pa izpričujejo njegova izvajanja v sedmem metodičnem paragrafu v *Biti in času*, je ob zadel neko afenomenalno latenco – na *lethe* v *aletheia*, kar je dodobra določilo, kako je skozi celoten svoj opus razumel lastno pot v fenomenologijo oziroma pot iz nje v mišljenje biti. To je razvidno v okrožju spisov, med katere se uvršča tudi spis »Moja pot v fenomenologijo« in jih je Heidegger izdal pod naslovom *K zadevi mišljenja*. Tako v spisu »Konec filozofije in naloga mišljenja« pripoznava, da »k *aletheia* spada *lethe*, samozakrivanje, skritost, ne kot kak goli dodatek, ne tako kot senca k luči, marveč kot srce *aletheie*«. ¹⁰

Prav v kontekstu tega pripoznanja pa Heidegger tudi z določeno samokritiko do lastnih izpeljav v spisu *Platonov nauk o resnici* glede preobrazbe grškega razumevanja *aletheia* v *orthotes* navaja: »Pogosto in po pravici poudarjajo, da že Homer besedo *alethes* vselej uporablja glede na *verba dicendi*, izjavljanje in zato v smislu pravilnosti in zanesljivosti, ne v smislu neskritosti.«¹¹

S primernim zadržkom bi lahko rekli, da Heidegger, ko gre za določitev fenomenološke zadeve same, zadene ob isto »zadevno stanje« kot Husserl, namreč na jezikovno posredovanost tega, kar naj bi se izvorno neposredno dajalo v svojem dajanju. Heidegger latentnost nagovarjanja zadeve iz srca, se pravi sredine *aletheie*

7 *Biti in čas*, str. 59–60.

8 Prim. *Biti in čas*, str. 66.

9 Martin Heidegger, »Moja pot v fenomenologijo«, prev. T. Hribar, *Phainomena* IV/13-14 (1995), str. 8.

10 Martin Heidegger, »Konec filozofije in naloga mišljenja«, prev. T. Hribar, *Phainomena* IV/13-14 (1995), str. 49.

11 *Ibid.*, str. 49.

same povzame v reklu »Lichtung für Verbergung«, »jasnina za skrivanje«. Vendar je pri tem izrecno ne postavi v smiselni kontekst z latentno možnostjo spregovarjanja fenomenov, ki, kakor skušamo tu pokazati, daje povod tudi za to, da se možnost fenomenologije kot miselne poti dviguje nad njeno dejanskost. S tem ko narekuje posluš za vprašanje zadeve same, hkrati dopušča, da se »dejanskost« lahko izkazuje v neki večvrstnosti kazanja. Prav zaradi tega, ker *pušča v dajanje*, govornice ni mogoče ponižati na sredstvo govorjenja. V govorjenju je vselej prisotno tudi to, kar je govorjeno. V tem smislu je govornica *vmesnost pogovora* in s tem, kar pove, krije *sredino spregovarjanja fenomenov*. Heidegger sam pripoznava to zadevno stanje v svojem pripisu k spisu *Fenomenologija in teologija*, kjer pravi: »Mar ni govor v sebi najlastnejšem upovedovanje, mnogovrstno kazanje tega, kar si poslušanje, tj. čuječna pozornost do prikazujočega spušča povedati?«¹² V tem navedku pravzaprav najdemo celotno konstelacijo zadevnega stanja, ki ga tu razgrinjamo.

Ta konstelacija ne pomeni zvajanja fenomenološke zadeve same na govornico ali celo na ukvarjanje s teksti. »Zvajanje« zadeve same latentno pripade njej sami, kolikor rabi posluš zase, na kar napotuje tudi Heidegger v navedku. To, da fenomenološki zadevi sami pripade posluš, pove, da je njen smisel zadržan v neki *latenci* in lahko postane izrecen. V tem smislu govornica hrani spregovarjanje fenomenov kot sredina posredovanja neposrednosti, ki pomensko sije kot svet pojavljajočega se.

12

Vprašanje zadevne sredine, ki uhaja posredovanju neposrednosti, hkrati pa to lahko prihaja edino po njej, se nam je postavilo v zvezi s tistim, kar Husserl pri formulaciji principa vseh principov označuje kot obmejitev dajanja, ki narekuje tudi mero njegovega podajanja. Taka obmejitev ne more prihajati od nikjer drugje kot od zadevnega dajanja samega, se pravi iz fenomenov samih oziroma njihove latentne možnosti, da spregovarjajo. Možnosti spregovarjanja zadevajo večvrstnost načinov kazanja tega, kar se kaže, hkrati pa ostaja nezaznavno v skritosti tega, kar se lahko kaže, in tako priteguje naš posluš. *Ta posluš ni nič drugega kot vmesnost razpirajoča sredina sama, ki nagovarja naš interesse.*

Če torej v tem pluralnem in singularnem zadevnem nagovarjanju ne vidimo zgolj kake kontradikcije, marveč neko bistveno *razpornost*, *spornost zadeve same*, ki ostaja *latentna*, potem velja zastaviti vprašanje njene *lantence*. Izraz »latentno«, »latenca« izhaja iz latinskega »latens«, »skrivati se«, ki navezuje na grški *lanthano*, *lethe*, skrivati se, skritost. Latentnost ni zgolj protiutež razkrivanju (*aletheuein*), marveč mu poudarjeno *daje težo*, in sicer kot še skrita možnost, ki lahko preide

12 Martin Heidegger, »Fenomenologija in teologija«, prev. A. T. Komel, *Phainomena* III/9-10 (1994), str. 92.

v stanje neke *izrecnosti*. Tisto latentno torej že ima potencial izrekanja, ki pa je pridržan in v tej pridržanosti *nagovarja*. Lahko bi rekli, da je tu na delu *fenomenološka epoche*, ki ne zadeva »zadrževanja sodb« oziroma »postavljanja v oklepaj« menjenja v napetosti do menjenega, marveč se pne v sami sredini *spregovarjanja fenomenov*. Latentnost spregovarjanja fenomenov je tista mera, ki jo je potrebno zadržati in vzdržati, ko tehtamo vprašanje o fenomenološki zadevi sami, in sicer tako, da na tehtnico postavimo tudi tisto, kar skrito nagovarja iz neke latentnosti.

Ob rekle »vmesni smisel« je potrebno pojasniti, da vmesnost zadeva pritegovanje-odtegovanje smisla sploh. »Smisel« lahko fungira v konstitucijskem pogledu izvirnega noetičnega dajanja. Lahko pa prevzema tudi vmesnost prehajanja, ki preči spregovarjanje fenomenov, kolikor je to vselej zadržano v neki nagovarjajoči latentnosti.

Poziv »K zadevam samim!« velja latentnemu smislu možnosti filozofije same. Kolikor fenomenološko osmislitev zaznamuje prav poskus odgovora na vprašanje te možnosti, je njeno filozofsko torišče potrebno iskati v vmesnem smislu vprašanja in odgovora. Poziv »K zadevam samim« zato ni enostavno vodilo, ki naj mu sledimo, marveč sled vprašanja, ki išče odgovor, kar pomeni, da nas vzgibuje na način *vmesnosti*, ki pušča *odprto* zadevo samo. Zadeva sama ni pripuščena šele z vprašanjem, marveč tako, da nas predhodno spusti v *vmesnost* vprašanja in odgovora. Tozadevno je zgovorna nemška beseda »Sache«, ki je razvita iz glagola »suchen«, v pomenu »izslediti«, »podati se za neko sledjo«, medtem ko je naša beseda »zadeva«, ki jo tu, tudi ozirajoč se na Vebrovo terminološko izročilo, izbiramo namesto »stvari«, povezana z »zadevanjem«, »prizadevanjem« kot *spuščanjem v zadevo*. Prav ta *spust* je, kolikor sledimo fenomenološkemu izročilu, povod za vrsto reduktivnih in konstitutivnih postopkov, ki opredeljujejo metodološki smisel fenomenologije. To, da ima oznaka fenomenologija najprej metodični smisel, ne sledi šele iz tega, da bi morali izpolnjevati zahtevo stroge znanstvenosti v pristopanju k fenomenom. Pristop terja odprtost zadeve same, ki je bistveno prehajajoča: metodični smisel fenomenologije je najprej *odprti smisel in s tem vmesnost*. Smisel kot tak zaznamuje vmesni položaj, in sicer ne le med inteligibilno in senzitivno sfero, marveč tudi v smislu *vprašanja, ki išče odgovor* ter vsled tega poslušno prehaja sredino.

Ta sredina ne pripada niti neposrednosti niti posredovanju, marveč skrito stopa vmes kot živa možnost spregovarjanja fenomenov in kaže pot smiselnega izčiščenja fenomena. To pa pomeni stalno napetost med zadevo, ki narekuje vprašanja in podajanjem odgovorov. Ta napetost ni zgolj interpretativna, saj interpretacija predpostavlja interes za zadevo samo, ta pa inter-esse, ki se odpira kot posluh.

Fenomeni fenomenologije kot zadeve same niso dani na način dejstev, marveč tako, da spregovarjajo s tem, ko nas nagovarjajo – samo v tej meri se nam lahko tudi odrekajo. Vendar pa moramo to govorico vzeti prav kot govorico fenomenov, v njeni celokupnosti kot govorici sveta, ki ima, kolikor nam nekaj pomeni, za nas smisel. Izogniti se moramo temu, da bi govorico izolirali kot posebno regijo, ki s svoje strani izgotovi fenomene. Govorica tudi ni posebna regija, ki bi pripadala človeku – saj mu pripada, kolikor ji je poslušen prav kot govorici fenomenov. Zadevno stanje *govorica fenomenov – fenomen govornice* je vsekakor vredno posebne pozornosti, ne zgolj zaradi tega, ker v svojem nazivu nosi oboje *phainomenon* in *logos*, marveč ker ta sopripadnost določa fenomenološko zadevo samo, ne da bi vnaprej odločila o njej, zato jo velja izločiti kot posebno razliko, v kateri s posluhom prehajamo k zadevi sami, ki zaradi svoje latentne razprtosti slej ko prej ostaja sporna.

Neko naznako v razumevanju tu razvite konstelacije smisel-posluh-spregovarjanje fenomenov, najdemo sicer v neki razpravi, ki jo je Heidegger vzel za podlago svojih poskusov premisleka bistva govornice. Gre za Herderjevo delo *O izvoru jezika*. Tako v seminarju, ki je posvečen njegovi obravnavi, pripoznava: »To, kar Herder zasluti s 'srednjim' karakterjem poslušanja, je vmesje in sredje jasnine.«¹³

14

Z namenom, da razjasni izvor jezika kot sam izvor človeka, poda Herder tudi svojo teorijo čutnosti, in sicer na podlagi izhodiščne teze, da so vsi čuti »občutenjski načini neke duše«, pri čemer ima sleherno občutenje »neposredno svoj zvok«, na podlagi česar se »pretanji v razločnost obeležja«.¹⁴ Beseda »obeležje«, »Merkmal«, je tu izredno pomembna, ker kaže na sopripadnost fenomenov in govornice. Glagol »obeležiti«, »beliti« je isti kot grške besede *phaino*, *phainomenon*, *phantasia*. Fenomenom se slovensko pravi *obelodanjenja*. Na tej podlagi skuša Herder pokazati osrednost posluha med vsemi drugimi čuti. Prednost posluha je v tem, da je po naravi srednji čut. Vprašanja o srednjem čutu in sami sredini čutnosti se je sicer lotil že Aristotel v razpravi *O duši*, kjer problematika sredine tvori jedro nauka o čutnosti. Herder ob predpostavki, da je posluh *sredina za čute*, in to pomeni način, kako se čuti izbirajo v občutenju in kako jih mogoče razbirati na podlagi beležij, izpeljuje to, kar v kritični navezavi na Kanta obravnava kot zmožnost *razbornosti* (Besonnenheit). Herderjev razmislek o jeziku tu zgolj omenjamo kot možno izhodišče za poglobitev zadevnega stanja spregovarjanja fenomenov, ki nagovarja naš posluh in se pusti videti.

13 M. Heidegger, *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung 'Über den Ursprung der Sprache'*, GA 85, Klostermann, Frankfurt/M. 1999. S. 115.

14 Johann Gottfried von Herder, *Razprava o izvoru jezika*, prev. S. Krušič, Ljubljana 2006, str. 51.

Tako lahko tudi ugotovimo, da je *odpiranje posluha za sprejemanje nareka* tega, kar se samo od sebe ponuja v svojo *izrecnost*, bistvena odlika filozofiranja, ki si – ne brez težav – nadeva oznako »fenomenološko«. Najdevanje oznak je namreč fenomenologiji, kolikor sledi svojemu pricipelnemu pozivu »K zadevam samim«, nasploh tuje. Da pa bi sledili temu, kar se narekuje od zadev samih, da bi sprejemali in na tej podlagi podali to, kar se samo daje, ne pa mu zgolj pridevali oznake, je potreben posluh za *naznanjanje* tega, kar se ponuja v možnostih dajanja oziroma se živo godi. Zato lahko fenomenologijo opredelimo kot *mišljenje s posluhom* oziroma mišljenje, ki je dovzetno za to, da izrecno razvije posluh za to, kar mu je misliti, se pravi za zadevo mišljenja. Ta posluh ni zgolj pridodan k dajanju zadev samih, jim pripada, se ujema in soglašja z njimi. Na to nemara kažejo tudi najstarejše filozofske opredelitve resnice v smislu identitete, sopripadnosti in ubranosti mišljenja in biti. Prav zato, ker je pri zadevi sami soudeležen neki posluh, se ta sopripadnost kaže v vselej različnih možnostih izražanja, kakor da se te razkrivajo šele iz neke *skritosti*, ki jih ohranja kot možnosti, da se posluh lahko hrani z njimi. Kolikor ta *skritost* zadevno narekuje pazljivost posluha, ji velja posebej prisluhniti v tistem, kar razkriva smisel sprostitev »zadev samih«. Ker naj taka sprostitev osmisli tudi to, kar se smiselno izmika, se mora pred njim zadevno umakniti, se zadevno zadržati, da bi izrecno zadržala prosto samo zadevno vhañanje v smisel, kar je v fenomenologiji poznano pod imenom fenomenološke *epoche*.

Zadrega, da bi fenomenološko zadevo samo poimenovali kot zavest, bit ali svet, so dobro znane in so opredelile same razvojne možnosti fenomenologije, prav kolikor je njena možnost višja od dejanskosti in ostaja odprto vprašanje. Dajanje imena, ko gre za zadevo samo, se v fenomenologiji ne more vršiti na podlagi pridajanja oznak ali pripisovanja pomenov, marveč iz odgovarjanja temu, kar izpolnjuje smisel njenega vprašanja, s tem da narekuje naš posluh.

Principielni poziv »K zadevam samim« narekuje pot in v tem *kliče naš posluh*, da tisto, kar je neizrecno, v možnosti postane izrecno. V skladu s to od fenomenov samih narekujočo se ne/možnostjo ne/izrecnosti, možnost fenomenološkega mišljenja zmeraj stoji nad njegovo dejanskostjo in tako ostaja latentna. Prav ta *zadevna latenca* narekuje posluh.

Če kriza postavljanja principov, ko gre za utemeljitev filozofije, izkazuje stanje latentnosti, potem začne njena kriznost kazati hipokritični značaj, ki zaznamuje tudi retoriko kriznosti danes. Da bi zabeležili njeno podmeno in ji podelili obelježje, je potrebna pozornost ne le do tega, kaj to govorjenje govori, marveč od česa, če sploh česa, je tudi nagovorjeno. V čem sliši samo sebe. Fenomenologija se, kolikor v prizadevanju, da bi ujela lastne možnosti, koketira z aktualnostmi, odreka posluhu za zadevni nagovor in s tem tudi tisto sebi svojsko možnost, ki

stoji višje od dejanskosti in tvori njeno lastno sodobnost. Slednja je hkrati edini pravi problem sodobne filozofije in njene dobe, ki očitno ni več samo ali pa sploh ne njena. Kaj pove ta očitnost fenomenologiji sami? Ji odvzema možnost? Ali pa je prav to jemanje treba vzeti kot njeno latentno možnost, ki se lahko izvorno povrne. Fenomenologija ne sili v nemogoče, ker ve, da nič ni nemogoče. Zato mogoče od časa do časa preseneti, kar pomeni poseben dar v tem, kar se daje. Če drugače povemo, da hkrati povemo drugo: ne le tisto čudnost, marveč tudi čudežnost.

MESTO SUBJEKTIVNOSTI MED TRANSCENDENTALNO IN NARAVNO NARAVNANOSTJO

Kje je *mesto* fenomenološke subjektivnosti? Je fenomenološka redukcija zgolj subliminirana verzija kartezijske refleksije? Si je transcendentala fenomenologija takšen problem sploh zastavila? Naša teza se glasi, da redukcija v prvi vrsti ne izraža kakršnekoli »možne« refleksije, temveč svojevrstno »prihajanje k sebi«. Samo-razmerje, ki jo določa, se vrši v razcepu, ki ga ne more *izraziti* nobeno bitno razmerje. Prelom, ki ga redukcija povzroči, moramo razumeti kot zahtevo, da pridobljeno »konstitutivno« *razmerje do* sveta sedaj posredujemo v samem procesu fenomenološke dejavnosti. V takšnem razmerju nimamo opravka z navnim nasprotjem med transcendentarno in naravno naravnostjo, temveč z radikalno spremembo naravnosti. Ta možnost načeloma ne zadeva razmerja subjekta in sveta, kot ga poznamo v subjektivnem idealizmu, temveč ravno fenomenološko delovanje razjasnjevanja *nasproti* fenomenu sveta. Takšno mesto predstavlja »samo-uresničitev vzpostavljaljoče subjektivnosti znotraj samo-uresničevanja sveta«. ¹ V nadaljevanju bomo pokazali, kako je prav dimenzija redukcije tista, ki je Husserlu in Finku omogočala svojevrstnost fenomenološkega samo-razumevanja.

1 Eugen Fink, VI. Cartesianische Meditation, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, str. 49. Od-slej kot Fink.

Čeprav je na začetku veljalo, da je transcendentalni subjekt zgolj abstrakcija in absolutizacija mundane imanence subjekta, je v nadaljevanju prišel na dan konkretniji pomen, ki ga redukcija izraža. Redukcija je vselej zgolj v določenem prehajanju *med* transcendentalno in naravno naravnostjo. Če je pri Husserlu ta delujoča razlika še zgolj implicitno prisotna, pa lahko rečemo, da jo je Fink potisnil v sam prostor fenomenološkega samo-razumevanja. V njem se redukcija kot prelom med transcendentalnim in naravnim določi kot sam prostor transcendentalnega samo-izkustva. Nazadnje je takšna vmesnost odkrita v radikalno *me-ontičnem smislu*. Šele s tem »prebojem v transcendentalno« je fenomenologija dvignila problem lastnega delovanja v samo dimenzijo prihajanja k sebi. Šele *preko* »fenomenologije fenomenologije« je možno odgovoriti na vprašanje po mestu subjekta *v razmerju* do sveta.

1. Med teoretičnim in praktičnim

Husserl je *nihal* med dvema razumevanjema jaza. Če je bil čisti jaz tisti teoretičen, ki je svet spremljal iz znanstvenih višav, pa je osebni tisti, ki je meril nazaj v praktično življenje. Če je prvi predstavljal točko absolutno zagotovljene znanstvenosti, je drugi iskal tisto lastno konkretnega življenja. Potrebno je ugotoviti, da se njuno razmerje dogaja ravno v določeni vmesnosti, ki ne more biti presežena. Kot bomo videli, besede, kot so »odkritje«, »izgubljanje v svetu«, lahko zrcalijo le eno in isto iz različnih dimenzij. V Husserlovem primeru zrcalijo tako tisto znanstveno kakor tudi praktično. Če po tej strani lahko rečemo, da tvorita dve plati iste medalje, pa moramo po drugi reči, da sta absolutno ločena.

18

Že od *Logičnih raziskav* je Husserl kritiziral poskuse, da bi dimenzijo veljavnosti teoretičnih aktov razumeli *zgolj* kot nekaj, kar je v svoji veljavnosti vnaprej dano. Husserl ni kritiziral psihologije kot take, temveč psihologistično težnjo, da bi svoje izsledke posredovala brez refleksije o lastni možnosti. Psihologistična teza skriva tezo o danosti kot o nečem prisotnem. S tem dejanjem preide meje svojega postopanja, saj popredmeti dimenzijo prikazovanja. Čeprav je področje fenomenologije mišljeno kot zavarovanje veljavnosti teoretičnih vsebin, je že tu prisotna zahteva po *spremembi naravnosti* v razmerju do danosti. O svojem zadržanju pri raziskovanju teh fenomenov Husserl pravi: »Tukaj imamo usmerjenost mišljenja, ki kljubuje globoko utrjenim navadam /.../ Od tod skoraj neodpravljliva težnja spolzeti iz fenomenološke naravnosti v takšno, ki je enostavno objektivna, ki zamenja za akte zavesti, za danosti ali smisle v njih, lastnosti, ki so, v naivni izvedbi teh aktov, bile pripisane njihovim objektom.«² *Logične raziskave* torej

2 Edmund Husserl, *Logical investigations*, Volume 1, Routledge and Kegan Paul, 1970 London, str. 254–255.

niso zgolj poskus utemeljitve objektivnosti spoznanja, temveč prav tako poskus spremembe naravnosti do vprašanja same danosti. Prav zaradi tega, ker mi je bivajoče že vselej dano, se lahko sprašujem o tem, *kako* mi je sploh dano. Prostor te korelacije, ki je v vmesnosti prikazovanja, Husserl imenuje *konstitucija*.

A kako je z *aktom* redukcije? Kako razumeti fenomenološko *odkritje* transcendentalne subjektivnosti? Ali ni redukcija kot prelom z našo vnaprejšnjostjo sveta zgolj poskus, da jo absolutiziramo *v aktu* refleksije? Spomnimo na Husserlovo odkritje naravne naravnosti v *Idejah I*. Absolutna imanenca zavesti je tukaj razumljena kot varni temelj *pri izstopu* iz »vselej dvomljive« biti sveta. Takšen korak »sodi na področje naše popolne svobode«, saj »o vsem in vselej /.../ lahko podvomimo.«³ Nikakor ni rečeno, pravi Husserl v 49. poglavju *Idej I*, »da mora obstajati sploh kakšen svet ali katerakoli stvar.«⁴ Transcendentalna subjektivnost lahko po izničenju sveta *preostane* kot »zase zaprt sklop biti.« Husserl nadaljuje: »V tem se kaže ravno načelna razlika v načinih biti, in to najbolj kardinalna, kar jih sploh je lahko, namreč razlika med *zavestjo* in *realnostjo*.«⁵ Realni obstoj sveta, z vidika nezainteresiranega gledalca, pusti torej subjektivnost nedotaknjeno. Zavest kot fenomenološki preostanek predstavlja točko, iz katere lahko šele zares omogočim znanost kot tako. S tega stališča je jasno, da je Husserl v imenu znanstvenosti filozofije ravno absolutiziral zavest tako, da jo je razumel kot absolutni predmet možnega raziskovanja. Ne glede na »odprtost« njenega transcendentalnega polja je subjektivnost razumljena kot absolutno zadostno in sebe-gotovo »polje« adekvatnega izkustva.

Filozofska refleksija je svoj privilegiran dostop do danosti vselej upravičevala na temelju imanentne biti. Dimenzija prikazovanja s tem ni odpravljena, temveč je absolutizirana v območje določenega bivajočega. S tem pa je razmerje konstitucije razumljeno kot razmerje dveh bivajočih. Za takšno filozofsko samo-razumevanje je značilen, kakor pravi Fink, »monizem biti«. V njeni bitni strukturi sta »tema in tematizirajoča aktivnost identični.«⁶ Ali ni takšno razumevanje, kot nam ga nam Husserl ponudi v *Idejah*, zagrešilo prav enake napake? Iz takšnega miselnega obzorja izhaja fundamentalno vprašanje, ki si ga mora fenomenološka refleksija zastaviti. V *VI. Kartezjanski meditaciji* se Fink upravičeno sprašuje, če je »odkritje konstitucije prav tako »konstitutivni« akt? In ali je *refleksija te aktivnosti* refleksija o »nečem bivajočem« ali o nečem takšnem, kar vsaj stoji v konstitutivni

3 Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 96.

4 Ibid, str. 159.

5 Ibid, str. 136.

6 Fink, str. 22.

težnji po biti, po *končnosti uresničenega sveta*?⁷ Je *odkritje* bivajočega, ki ga izvaja fenomenološka redukcija, lahko samo »odkrivajoče« ali je za takšno tematizacijo potreben popolnoma nov smisel? Ali to pomeni, da fenomenologija ne temelji v samo-razumevanju?

Husserl je v *Ideje* položil več, kot se zdi na prvi pogled. Redukcija ne pomeni isto kot refleksija, če s tem mislimo na našo možnost objektivnega razmerja do nečesa kot nečesa. Takšno razmerje zadeva človeka, kolikor si je že vselej dan kot možen predmet samo-izkustva. V mojih zadrževanjih ne potrebujem aktivne refleksije, da bi vedel, kdo sem in kaj delam. Prav ta identiteta določa človeško enotnost v biti. Vselej ko bom poskusil karkoli razumeti, bom že vselej predpostavljal identiteto mojega obstoja. Descartes jo to izrecno formuliral v filozofskem vodilu »Jaz sem«. Naj bo psihološki, historični ali sociološki jaz, za Husserla velja, da »svoj empirični naravni jaz, kot človek, noben ne potrebuje šele odkriti.«⁸ Na drugi strani gre v redukciji za ravno nasprotno. V redukciji se vzdržim univerzalne vere v svet, zato da bi lahko v aktu refleksije *razjasnil* bivajoče v njegovem »kako«. Pri tem se vzpostavita dve popolnoma različni regiji: *jaz in svet*. Pri redukciji imamo problem s tako pridobljeno razliko. Kakšna vrsta razlike je to? In kakšno enotnost omogoča? Kako lahko prehajam med enim in drugim? Kako se lahko človeški jaz sploh *odkrije* kot transcendentalni? Husserl v *Erste Philosophie II* pravi: »Predvsem vemo, da se gre o samo-spoznanju, vendar se gre o nečem popolnoma drugačnem kot naravno-naivnem samo-spoznanju človeka.«⁹

20

Husserl se je s problemom »odkritja« transcendentalne subjektivnosti ravno vprašal po tisti identiteti, ki prehaja preko absolutne razlike. Metodološka vprašanja o refleksiji so bila ravno vprašanja po »kako« te možnosti. Fenomenološka refleksija ni bila nikdar pojmovana zgolj kot preprosta refleksija, ki bi zrcalila naravno-objektivno naravnost. Tako pravi Husserl, da nobena modifikacija objektivnega izkustva ne more povrniti refleksije v sfero transcendentalnega: »gola refleksija, in še tako skrbno opazujoča, analizirajoča in še tako zelo na moje čisto psihično /.../ ostaja, kar je – v še tako nepopolni obliki – tudi že bilo: mundano izkustvo.«¹⁰ Kljub metodološkim zavoram, ki jih je postavljala transcendentalni refleksiji, je pojmovanje jaza še vedno ostalo zavezano tematiki konstitucije objektivnosti. Čeprav je na tematski ravni odkrival vse globlje in prefinjene sloje konstitucije, je na metodološki ravni transcendentalni jaz obravnaval kot subjektivni pol intencionalne korelacije. To pomeni, da je fenomenološki jaz ohranjal spoznavno neodvisnost od vseh vprašanj konstitucije. Transcendentalni jaz

7 Ibid, str. 24.

8 Edmund Husserl, *Erste Philosophie II*, Martin Nijhoff, Haag 1959, str. 78.

9 Ibid, str. 39.

10 Ibid, str. 79.

je bil pojmovan kot enostavna in absolutna samo-gotovost, ki utemeljuje možnost objektivnega spoznanja. V *Idejah II* Husserl večkrat zatrdi, da je čisti jaz, ki tvori jedro spoznanja, v svoji danosti absolutno neodvisen od praktičnega jaza. Izrecno opozarja, da transcendentalni jaz »ne sme biti zamenjan z jazom kot realno osebo.«¹¹ Jaz vsake korelacije je od faktičnega absolutno neodvisen zato, da bi svoje akte lahko usmeril na spoznavno veljaven objekt. Tudi mundani jaz ni nič drugega kot objekt absolutne apercepcije čistega jaza. Tako kot za vsako realno eksistenco velja tudi za vsak cogito, da kot realen »nastaja ali mineva v toku doživljajev. Toda čisti subjekt ne nastaja in ne mineva.«¹² V kantovskem stilu Husserl zatrdi: »čisti jaz mora moči spremljati vse moje predstave.«¹³ Pri tem se zdi, da ostaja vprašanje njunega odnosa enostavno izključeno. Da je stvar lahko absolutno dana, mora biti, kot cogitatum, v svoji transcendenci »postavljena v oklepaj«.

Husserl je hkrati ponudil tudi *drugo* možnost. Transcendentalni jaz ni zgolj identična točka, ki *spremlja* predstave toka zavesti, temveč je vzet kot jaz-življenje. Transcendentalna refleksija tako ni *zgolj* znanstvena refleksija na transcendentalno polje izkustva, temveč *tudi* odkritje jaza v njegovi samo-lastnosti. Pri takšni tematizaciji gre za spremembo v konceptu samo-razumevanja. Tudi čistemu jazu namreč sedaj pripada »možnost originarnega samo-izkustva.«¹⁴ Prav zaradi tega ideja transcendentalnega samo-izkustva ne zahteva dokončne evidence, temveč *kritiko* lastne pred-postavljenosti v zadevi transcendentalnega življenja. Temeljna ideja je v tem, da samo transcendentalno izkustvo ne jamči več, da ne bom v prihodnosti njegove vsebine moral popraviti. Možno je torej, da se nekatere transcendentalna spoznanja, ki jih sedaj imam za adekvatna, kasneje izkažejo za naivna. Gotovost »Jaz sem« je zgolj »v vsaki kritični refleksiji višje stopnje.«¹⁵ Vzporedno s spremembo v razumevanju samo-izkustva je namreč sedaj ugotovljeno, da »adekvatna in apodiktična evidenca ne gresta nujno z roko v roki.«¹⁶ Raje je *sedaj*, v transcendentalnem času in prostoru raztezajoči se »konkretni jaz«, apodiktično gotov *svoje* izvornosti v izkustvu sveta. Kot pravi Husserl, to ni več »naivno učinkujoča evidenca«, kot smo jo poznali v neposredni samo-refleksiji *Idej I*, temveč je evidenca »višje dignitete.«¹⁷ Jaz sedaj ni razumljen izven izkustva, temveč na novo *znotraj* izkustva: »še jasneje je morda naslednje za reči: ne prazna identiteta »jaz sem« je absolutno nedvoumni obstoj transcendentalnega

11 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, Martinus Nijhoff, Haag, 1952, str. 108.

12 Ibid, str. 103.

13 Ibid, str. 108.

14 Ibid, str. 103.

15 Edmund Husserl, *Cartesianische meditationen*, Martinus Nijhoff, Haag 1963, str. 17.

16 Ibid, str. 24.

17 Ibid, str. 17.

samo-izkustva, temveč /.../ v neskončnost izpopolnjujoče in eventuelno obogatujoče samo-izkustvo.«¹⁸

S tem je Husserl dobil možnost posredovanja med transcendentelnim in naravnim jazom prav znotraj delovanja transcendentalne refleksije. Ta več ni razumljena kot zaporedje določenih točk, temveč kot monada, ki ima svoje navade in nagnjenja. Faktičen svet življenja ni redukciji več zoperstavljen, temveč je kot faktičen šele tako tematiziran. Tako pravi Luft: »redukcija je v resnici odkritje in razširitev lastnega (pra-izvornega) življenja jaza.«¹⁹ Na fenomenološko redukcijo ne smemo gledati kot na nekakšno izgubo dimenzije življenja sveta, temveč kot na njeno polno konkretno vzpostavitev. Kot pravi Husserl: »veliko bolj je moja prva tema naravni jaz in mnogoterost dejanskega in čistih možnosti njegovega naravnega življenja v svoji transcendentalni čistosti in polni konkretnosti.« V *Krisis* pravi Husserl, da je takšna »nova dimenzija« izkustva razumljena kot razmerje med površino in globino. Transcendentalna redukcija ne presega površine, temveč je zgolj njegova »globja« realnost. To nista dve različni dimenziji, temveč je »površina, čeprav neopažena, že vselej površina ene neskočno širše globinske dimenzije.«²⁰ Razmerje med površino in globino lahko nazorneje primerjamo, pravi drugje Husserl, s prehodom iz dvodimenzionalnosti v trodimenzionalnost prostora. Takšna metafora je še posebej nazorna, ker nakazuje telesno izvornost (transcendentalnega) samo-izkustva.

22

Redukcija je sedaj bistveno vezana na neposredno samo-danost »posameznega izkustva posameznega preprostega ega. Bilo bi protislovno meniti, da bi čisti jaz ne bil nič drugega kot ta v tem cogitu učinkujoč.«²¹ Fenomenologija *kot taka* sovpada s poljem samo-konstitucije takšnega »v polni konkretnosti vzetega ega.«²² Kakor opozarja Luft, je govor o egu tu delno zavajajoč. Takšne dimenzije ne zadevajo zgolj teoretični akti, temveč vsi, tako teoretični kakor praktični. Luft poudari: Vzeti transcendentalni ego v njegovi »polni« dimenziji pomeni razširiti »ego« v »osebo.«²³ Fenomenolog ne sme danosti, s katerimi ima opravka, reflektirati kot določene, »v zraku viseče« resnice, temveč je vsaka konstitucija vselej že *samo*-konstitucija transcendentalne konkretnosti življenja. Transcendentalno sa-

18 Ibid, str. 30.

19 Sebastjan Luft, »Die Konkrektion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserl phänomenologischer Reduktion« v: *Epoche und Reduktion*, Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hrsg.), Königshausen & Neumann, Würzburg, str. 45.

20 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendental Phänomenologie*, Felix Meiner, Hamburg, 1992, str. 122.

21 Ibid, str. 104.

22 Edmund Husserl, *Cartesianische meditationen*, str. 69.

23 Sebastjan Luft, Husserl concept of the transcendental »person«, *International Journal of Philosophical Studies* 13, (2), (2005), str. 28.

mo-izkustvo samo-danosti je pogoj možnosti spoznanja kot takega, saj je v ideji transcendentalnega samo-spoznanja vsebovana ideja spoznanja kot takega. »V nadaljevanju se izkaže sovpadanje fenomenologije samo-konstitucije s fenomenologijo nasploh.«²⁴

2. Meontična vmesnost redukcije

Pravzaprav je Husserlovo tematsko razumevanje redukcije s tem še vedno ležalo na tleh določene transcendentalne naivnosti. Čeprav je Husserl razširil polje »možnega« na raven kritične refleksije, pa je ta kot taka ostala še premalo radikalna. Na horizontu transcendentalnega samo-razumevanja, ki se vrši v apodiktični gotovosti ega, ostaja še določena predpostavljena, ki je kot take še nismo reflektirali. Lahko bi rekli, da je Fink radikaliziral tisto, kar je pri Husserlu učinkovalo zgolj implicitno, s tem ko je *spregledal* transcendentalni *videz* fenomenološke teorije. Šele s tem je fenomenologijo popeljal na raven eksplicitnega samo-razumevanja; na raven fenomenologije fenomenologije.

Fink v *VI. Kartezijanski meditaciji* zatrdi: »Ostaja v dimenziji »transcendentalnega« še nekaj *nepojmovanega*: ravno fenomenološko teoretizirajoči »*opazovalec*«.»²⁵ Prav predpostavka evidence oz. danosti, na kateri se svoje vsebine lahko v imanentnem toku izpolnjujejo, je tisto, kar je Husserl vse do sedaj predpostavljal. Prav zaradi tega je nenazadnje tisti resnično transcendentalen vidik mojih vsebin nujno spregledan. Kakšen je torej status fenomenološkega akta redukcije? Kako je sedaj fenomenološka refleksija lahko razumljena v razmerju do lastnega transcendentalnega življenja? Odgovor na to moramo poiskati v fenomenološki kritiki jaza, ki je, kakor pravi Hans Sepp, »jaz fenomenološke redukcije« in sovpada z razmisleki o možnosti »same fenomenološke metode, kot fenomenologija fenomenologije ali kot »transcendentalni nauk o metodi.«²⁶

Pomembna za Finkovo postopanje v *VI. Kartezijanski meditaciji* je ugotovitev, da naravna naravnost ni nič, kar bi lahko v naši naravnosti prevzeli *kot možnost*. Refleksija transcendentalne subjektivnosti ne more temeljiti v imanentni biti človeka, ker je ta v svojem razmerju *do* bivajočega identiteto biti že vselej predpostavil. Vse relacije so utemeljene kot razmerja bivajočega do bivajočega. V takšnem prostoru razumevanja ostanejo transcendentalne vsebine nujno spregledane. Ne moremo namreč reči, da je transcendentalna subjektivnost *v* ali *izven* naravne na-

24 Edmund Husserl, *Cartesianische meditationen*, str. 70.

25 Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, str. 13.

26 Hans Raner Sepp, »Sein, Welt, Mensch. Eugen Finks implicite kritik and der Phanomenologischen Reduktion in der Sechsten Cartesianischen Meditation«, v: Eugen Fink Colloquium, Eugen Fink Archiv, Freiburg 1990, str. 112.

ravnosti, saj takšen odnos vselej implicira določeno »formo« prostora ali časa. Kot pravi Fink, poti v transcendentalno strogo rečeno sploh *ni*, saj moram, kolikor sem naivnost naravne ravnosti odkril, biti že *drugje*. V naravni ravnosti namreč ni možno *spregledati videza* lastne možnosti. Fink drugje dodaja: »V nobenem smislu ni označevanje transcendentalnega življenja kot »ne-svetnega« napotek, da bi to ne-svetno razumeli v luči religioznih ali metafizično-spekulativnih relacij transcendence, ki so pojmovane (in najverjetneje zgolj) *v naravni ravnosti*.«²⁷ Z drugimi besedami, ne-svetno transcendentalne subjektivnosti presega vsako formo ne-svetnega, ki pripada naravni ravnosti in je mogoča v njej. Forme naravne ravnosti so vselej forme absolutizacije in abstrakcije sveta prav kolikor prekrijejo njen *drugi* izvor. Svet ni nič *v* naravni ravnosti možnega, temveč je transcendentalni fakt njegove konstitucije. To pomeni, da je transcendentalni jaz vselej že v razmerju do sveta in se šele preko njega lahko *odkrije*. Šele redukcija je *transcendentalno mesto* (situacija) prihajanja k sebi. Za transcendentalno samo-izkustvo je namreč potrebno, da *se razcepi*, saj šele tako »pride transcendentalna subjektivnost *kot konstituirajoča* k sebi.«²⁸ Šele redukcija kot *prelom iz* naravnega je tisto, kar omogoča posredovanje do sveta in tako »fundamentalnejše k-sebi-prihajanje.«²⁹

24

Šele v tem razcepu fenomenološke redukcije lahko jaz sploh posreduje oz. razjasnjuje transcendentalno samo-izkustvo. Husserlov akt redukcije ne želi izstopiti iz naravne ravnosti zato, da bi naravno ravnost absolutiziral, temveč zgolj za to, da bi *razjasnil* tisto, kar v naravni ravnosti že vselej *spregledamo*. Šele s tem zasukom dobi *problem izstopa iz* naravne ravnosti tisto radikalnost, ki jo je fenomenološka filozofija Husserla že *implicitno* tematizirala. Zateva namreč moje fenomenološko posredovanje. Šele *zatem* je transcendentalno odkritje subjektivnosti lahko razumljeno v svoji *vnaprejšnosti*. Mesto fenomenološkega subjekta torej ni *izven* sveta, v neki abstraktni točki, temveč je njegovo samo-razmerje vezano *na prelom z* naravno ravnostjo. A kljub temu moram, prav kot fenomenolog, vselej že uporabljati naravne pojme. Ob dejstvu, da je naša situacija lahko posredovana zgolj in samo tako, moramo, da bi lahko spregledali videz pojmov, *ki jih uporabljam*, vršiti redukcijo redukcije. Šele tako lahko spregledamo, kakor pravi Fink, transcendentalno videz-resnico. A prav zaradi tega, ker tudi v takšni redukciji lahko zgolj ponovno uporabim taiste naravne pojme, velja, da ne more »zbežati« iz naravnega. To določa dejstvo, kot pravi

27 Eugen Fink, »Disposition zu "System der phänomenologische Philosophie«, Ergänzungsband, citirano po: Ronald Brusina, Translator's introduction, Sixth Cartesian meditation, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1988, str. 11.

28 Fink, str. 44.

29 Ibid.

Fink, da »imajo vse transcendentalne razlage svojevrstno neustreznost ...«³⁰ Ta kritika ni nič transcendentalnemu jazu zunanjega ali naključnega, saj, kot smo rekli, je ravno v transcendentalnem razmerju do sveta prostor, kjer se, kot konstituirajoči, šele odkrijem. Takšno razmerje predstavlja *samo prihajanje k sebi* transcendentalnega življenja. Kot pravi Fink: »V končni fazi to temelji v tem, da nam do transcendentalne subjektivitete lahko uspe le preko preloma in v *izhodu iz naravne naravnosti*.«³¹

Na novo razumljena transcendentalna dimenzija fenomenološke redukcije, nje-nega subjekta torej ne reducira na *temo* transcendentalne konstitucije sveta. V njej prisotna univerzalna težnja po biti se namreč kar najbolj razlikuje od mesta fenomenološkega »akterja« redukcije. Strukturna razlika *med* fenomenološko *tematizacijo* in njegovo temo, tako bomo videli, zahteva, da je transcendentalna subjektivnost odkrita zgolj *v procesu* posredovanja med transcendentalno in naravno naravnostjo. Takšna »situacija redukcije«, kot jo poimenuje Fink, pojmuje *razmerje med* transcendentalnim in naravnim v popolnoma drugačnem smislu, kot smo ga vajeni med dvema bivajočima. Obe strani sta pojmljivi zgolj v razmerju njune vmesnosti, a prav to je mesto fenomenološkega samo-razumevanja kot fenomenologije fenomenologije. Bistveno je, da takšno razumevanje transcendentalnega in naravnega niti ne razloči niti ne absolutizira, temveč je razumljivo zgolj kot vmesnost med enim in drugim. Je, kakor pravi Ronald Bruzina, »integracija prek vreza, ki pa ga vseeno ne more zaceliti.«³² V takšnem razmerju brez dokončne sinteze se mesto subjekta v razmerju do sveta ne razume kot zgolj transcendentalno ali naravno, temveč v radikalni sredini njene situacije. Subjekt fenomenološkega samo-razumevanja tako ni »niti transcendentalni (v svoji transcendentalnosti obstoječi) jaz, niti v izključujoči zaprtosti nasproti transcendentalnemu naivno naravnani človek, temveč veliko bolj *v svetu* /.../ *prikazujoča se transcendentalna subjektivnost*.«³³

Zaključek

Če je dimenzijo transcendentalne subjektivnosti pri Husserlu lahko še mogoče razumeti kot polje možne refleksije, je za Finka redukcija nekaj, kar vsako možno refleksijo v določenem smislu presega. Transcendentalna bit, pravi Fink, »ni način neke biti nasploh.«³⁴ Pomembno je le, da takšno transcendenco ne razume-

30 Ibid, str. 98.

31 Fink, str. 83.

32 Ronald Bruzina, The transcendental theory of method in phenomenology: meontic and deconstruction, Husserl Studies 14, Kluwer Academic Publisher 1997, str. 82.

33 Fink, str. 127.

34 Ibid, str. 80.

mo kot naivno transcendenco dogmatičnih in metafizičnih naravnosti, temveč kot transcendenco *v razmerju* konstitucije. Transcendentalna bit namreč ni nič, kar bi lahko predpostavili kot možno. Raje je radikalna nemožnost same identitete biti znotraj *konstitucije* sveta. Fink pravi: »Diferenca med transcendentalno in mundano bitjo sedaj ne more biti več enostavno »vsebinska«, ravno kot razlika med konstituirajočim in konstituirano bitjo, temveč leži v temeljni razlikovanosti načinov, kako transcendentalna in mundana bit vsakokrat »je.«³⁵ Tisto, kar tvori *pred-bit* konstitucije, ni le čisto nasprotje biti, temveč je tisto, kar onemogoča vsako bit ali jezik biti še naprej, kot so bili. Redukcija tako spremeni samo naravnost, tako da jo razcepi v razliki, ki ne more biti nikdar več zaceljena. Kot pravi Fink, ta razlika je v transcendentalnem življenju samem. Po drugi strani pa smo že vselej, kar smo odkrili, posredovali kot nekaj. Ta vmesnost je polje, na kateri se mora fenomenološko posredovanje in samo-razumevanje razumevat. Fink tako pravi, da problem spoznanja v transcendentalni filozofiji ne more biti več tehnični problem sistematike, temveč problem »posredovanja in razglašanja transcendentalnega spoznanja v svet, v naravno naravnost. To ne more biti zadosti poudarjeno.«³⁶

26

Šele posredovanje tistega, kar ni vnaprej dano, je situacija redukcije, v kateri se fenomenologija lahko odkrije. A daleč od tega, da bi to pomenilo določeno nezadostnost fenomenološkega spoznanja. Prav nasprotno, saj to tvori *smisel* redukcije. Vsako stališče, ki bi to spregledalo, bi zgrešilo njihovo transcendentalno vsebino, saj le-te niso dane v možni refleksij, temveč v »svojevrstnem samo-razmerju.«³⁷ Šele v tej »transcendentalno-nasprotujoči si identiteti« moremo *misliti* mesto fenomenološkega subjekta (redukcije). Fenomenološki subjekt je sredi konstitucije bivajočega odkrit kot tisto samo-razmerje, ki stremi po razjasnjenju. Takšna težnja poudarja primarno vlogo spoznanja v fenomenološki redukciji, kakor tudi dejstvo, da je takšno spoznanje že vselej *na meji* stvari same, v odprtosti ne le vsebin, temveč tudi lastnega samo-razumevanja. Prav s tem pa je Fink, kot je to poudaril že Bruzina, ostal na tisti *poti*, ki jo je odprl Husserl. Pri njem je ravno dimenzija *med* teorijo *in* prakso tista, kjer se jaz v svojem fenomenološkem delovanju šele odkriva.

35 Ibid, str. 82.

36 Ibid 110.

37 Ibid, str. 27.

Stephan Günzel

FENOMENOLOGIJA

PROSTORSKOSTI: TOPOLOGIJA

Fenomenologija je posebna oblika filozofiranja, katere cilj je, bistvo človeške eksistence in spoznanja opisati iz izkustva. Na »fenomenološkost« zato lahko nalletimo še pred uveljavitvijo fenomenologije kot posebne filozofske discipline: še posebno pa si fenomenologija prizadeva, da bi znotraj filozofije imela funkcijo temeljnja. S tem programom se je pričelo »fenomenološko gibanje« ob začetku 20. stoletja: fenomenološki opisi naj bi pokazali, kaj in kako človek je, kaj so *konstituante* njegove biti oziroma njegove eksistence. K temu ob zaznavi in živi telesnosti še posebej spada prostorskost. Pri tem pa fenomenologija »prostora« ne razumeva več kot prostor newtonovske fizike, ki je koncipiran kot enakolični razsežni prostor, temveč kot prostor doživljanja oziroma doživljajski prostor. Zato je s fenomenološkega gledišča smiselno, da ne govorimo o »prostoru«, ampak o »prostorskosti«. Merodajne fenomenološke teorije prostora pri tem skušajo prostorskost izkustva, o kateri je vprašanje, opisati z vzratnim hodom k (neki) »topologiji«. ¹ Čeprav je oznaka »topologija« oziroma »topološki prostor« v fenomenologiji prišla v rabo šele v 50. letih 20. stoletja – tako, denimo, pri Gastonu Bachelardu, Martinu Heideggru in Mauriceu Merleau-Pontyju – pa neki topološki zastavek lahko razpoznamo že prej: s topološkim opisom skuša fenomeno-

27

¹ Da se fenomenološka deskripcija prostora usmerja k topologiji, je nazadnje pokazal Steven M. Rosen v svojem delu *Dimensions of Apeiron. A Topological Phenomenology of Space, Time and Individuation*, Amsterdam/New York 2004.

logija izkazati to, da koncept prostora, značilen za geometrijo in klasično fiziko, predstavlja skrček oz. zoženje prostorskega izkustva.^{2*} Prostorskega izkustva se ne da mersko določiti. Pri tem to fenomenološko določitev večidel zaznamuje rekurzivnost: podlaga opisa naj bi bilo izkustvo, kar pa opisujemo s pomočjo izkustva, so prav podlage tega izkustva. Celotna slika fenomenologije prostorskosti v 20. stoletju postane še bolj kompleksna zaradi neke divergence v razumevanju »topologije«. – Če stvar nekoliko priostriamo, lahko govorimo o *francoski in nemški* formi topološkega mišljenja prostora: medtem ko se frankofonska *topologija* z Bachelardom eksplicitno navezuje tako na modele novejšje geometrije kakor tudi relativnostne teorije, pa nemška *topologija* s Heideggrom poudarja »kraj« in življenjskosvetno funkcijo le-tega kot prebivališča oziroma domovine. Argumentacija teh dveh zastavitev je torej res različna: medtem ko skuša nemška fenomenologija pokazati, da tridimenzionalni, merljivi in homogeni prostor izhaja iz topološke strukture prostorskosti izkustva, francoska v glavnem meri na to, da bi izkazala inkompatibilnost topološkega in evklidskega prostora. Izhodišče obeh zastavitev pa v enaki meri predstavlja fenomenologija Edmunda Husserla. Poskus posredovanja med nemško in francosko tradicijo zopet lahko najdemo pri Merleau-Pontyju, ki po eni strani zastopa tezo o izvornosti topološkega prostora, po drugi pa ugotavlja aktualno prepletanje obeh tipov prostora. Kot povsem drugačna fenomenološka pot se je na anglosaksonskem območju izoblikovala behavioristična forma topologije, za predstavnika katere bi lahko veljal Kurt Lewin. Ta je predložil morda prvi topološki opis prostora znotraj fenomenologije, ki se nanaša na konkretno doživljajsko formo prostora, ki ni niti antropocentrična niti univerzalna: na fenomenologijo vojne pokrajine.

I. Edmund Husserl: arheologija in redukcija

Na začetek fenomenološkega nauka o konstituciji tridimenzionalnega prostora v 20. stoletju naletimo pri Edmundu Husserlu. Husserl svojo obliko raziskovanja imenuje vzvratna pot oziroma fenomenološka »redukcija«. Od nje si obeta »odkop« oziroma »razgrnitev« tistih elementov oziroma konfiguracij, ki jih lahko imamo za konstituante zavesti. Zato naj bi se po njem fenomenološko postopanje imenovalo tudi »arheologija«:³ preiskovanje začetka (gr. *arche*) po vzvratni poti: od spremenljive zaznave aktualno danega k nespremenljivim temeljnim

2* V izvirniku: »räumlicher Erfahrung«, pri čemer gre za dvojni odnos: »prostorskost izkustva« kot »izkustvo prostora« in kot že vedno »prostorsko strukturirano izkustvo«, odtod tudi avtorjev govor o »prostorskosti« namesto o »prostoru«. Op. prev.

3 Prim. Eugen Fink, »Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls« /»Problem fenomenologije Edmunda Husserla«, v: isti, *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939* /Študije o fenomenologiji, 1930-1939/, Den Haag 1966 [1939], str. 179-223, tu str. 199.

plastem.⁴ Skupaj s Franzem Brentanom Husserl pri tem izhaja iz intencionalne strukture zavesti, na kateri temelji sleherno dogajanje zaznavanja:⁵ zaznava je vedno zaznava *nečesa*. Zavest je vedno že v »vnanjem«, saj se nanaša na stvari v svetu.⁶ To pa je v svoji zastavitvi že določilo topološke strukture, ki je za prostor fundamentalna: znotraj in zunaj kot ločena nastopita šele v evklidskem prostoru, glede na doživljanje zaznave pa tvorita predhodno enost.

Kako pa se konstituira tridimenzionalnost? – Fenomenološki odgovor na vprašanje po »nastanku« evklidskega prostora je že pred Husserlom skušal podati Georg Friedrich Hegel: po njegovem *Fenomenologija duha* upričuje razvoj »duha« kot idealizirano izoblikovanje splošnih spoznavnih struktur. K tem spadajo tudi podlage spoznanja narave, slednje pa zopet zaobsega pojem prostora kot tridimenzionalne tvorbe. Tri dimenzije za Hegla niso poljubna, kvalitativno indiferentna določila homogenega prostora, temveč prave razlike, ki se »porajajo« ena iz druge.⁷ Če to zaobrremo fenomenološko, gre za opis geometrijskih figur kot predstavnologičnih ekstremov, tako da se prostor gradi na neobhodnih drugih figurah. Topološki opis je torej tu v pokazu idealne metamorfoze oziroma porajanja dimenzij. Hegel tako izpelje, da pojem prostora rezultira iz tistega, kar je naravnost neprostorsko, iz točke (0 dimenzij), ki si jo je mogoče predstavljati samo kot del črte (1 dimenzija), do odprave slednje pa pride v ploskvi (2 dimenziji). Šele ta lahko velja za pravo negacijo in s tem za nujno predpostavko predstave prostora (3 dimenzije).⁸ Podoben premislek je zastavil Husserl: v 90. letih 19. stoletja se je ukvarjal s »Knjigo o prostoru«, ki potem sicer ni izšla, v njej pa opiše

4 Prim. Stephan Günzel, »Zick-Zack. Edmund Husserls phänomenologische Archäologie«, v: *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Künsten und Medien*, ur. Knut Ebling in Stefan Altekamp, Frankfurt na M. 2004, str. 920058–117. [»Cik-cak. Fenomenološka arheologija Edmunda Husserla«, prev. Jože Horvat, v: *Phainomena XIV/51–52* (2005), str. 9–22.]

5 Glede Brentanovih refleksij o prostorskosti prim. Franz Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum* /Filozofske raziskave o prostoru, času in kontinuumu/, ur. Alfred Kastil, Hamburg 1976.

6 Prim. Jean-Paul Sartre, »Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität /»Fundamentalna ideja Husserlove fenomenologije: intencionalnost«, v: isti: *Gesammelte Werke, Philosophische Schriften*, 1. zv., ur. Vincent von Wroblewsky, Reinbek 1994 [1939], str. 33–37.

7 Prim. Dieter Wandschneider, »Räumliche Extension und das Problem der Dreidimensionalität in Hegels Theorie des Raumes« / »Prostorska razsežnost in problem tridimenzionalnosti v Heglovi teoriji prostora«, v: *Hegel-Studien 19* (1975), str. 255–273.

8 Prim. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrissel* Očrt enciklopedije filozofskih znanosti/, drugi del: *Die Naturphilosophie* /Filozofija narave/, *Werke*, 18. zv., Frankfurt na M. 1986, str. 394 isl. – Četudi se je z mislijo o vzajemnem porajanju geometrijskih oblik poigravalo že v antiki (denimo Aristotel v spisu *O duši*, 409a), Heglov predlog vendarle predstavlja vrhunec geometrijsko nazornega utemeljevalnega postopanja. (Prim. Jacques Derrida, »Ousia und Gramme. Notiz über eine Fussnote in *Sein und Zeit*« /»Ousia in gramme. Zabeležka k neki opombi iz *Biti in časa*«, v: isti, *Randgänge der Philosophie*, Dunaj 1999, str. 57–92 in 359–367, predvs. str. 65 isl.)

fenomenološko razvitje dimenzij, ki glede na Heglovo poteka v ravno nasprotni smeri: Husserl izhaja iz tega, da začetek kvalitativnega diferenciranja oziroma porazločenja ni točka – kot je to menil Hegel –, temveč prav najvišja stopnja abstrahiranja geometrijske predstave: »V ploskvi ali črti ne vidimo neskončne množine točk. Črta je enost in ne neskončno mnoštvo.«⁹ Za zgodnjega Husserla je na začetku izkustvo tridimenzionalnosti. Šele izhajajoč iz njega je mogoče dojemati in uzirati pojme dvodimenzionalnosti in pojme še nižjih dimenzij: iz prostora *nastane* ploskev *nastane* črta *nastane* točka ...¹⁰

V srednjem obdobju svojega delovanja, katerega lego je mogoče razbrati iz predavanja *Stvar in prostor / Ding und Raum*, Husserl izhaja iz tega, da bi bilo tridimenzionalnost prostora in prostorskih objektov mogoče izpeljati neposredno iz senzomotoričnega izkustva. Ta projekt je nazadnje razdelal Husserlov učenec, matematik Oskar Becker. Ta kot osnovo privzema to, da je vidno polje dvodimenzionalno, temu pa se mora pridružiti še smer gibanja, in že imamo izvorno izkustvo prostora.¹¹ V poznejših spisih pa lahko opazimo nikakor ne nepomembno spremeno v Husserlovem mišljenju. Veliko njegovih premišljevanj se zdaj osredinja okrog koncepta »življenjskega sveta«. V zvezi s teorijo prostora Husserl pri tem spremeni perspektivo, s katero »arheologija« zdaj postane relevantna tudi v svojem ožjem pomenu: izhaja namreč iz tega, da je bil *arche* oziroma izvor geometrije v praksi. – Tako denimo izvor Pitagorovega izreka ni znanost, temveč se ga je najprej uporabljalo v praksi, za merjenje njivskih površin. Četudi geometrijska pravila, pridobljena iz te prakse, posedujejo nadčasovno veljavnost, so jih odkrili v prav tisti konkretni zgodovinski situaciji: bila so sestavni

30

9 Edmund Husserl, »Philosophische Versuche über den Raum / »Filozofski poskusi o prostoru«/ (1886–1901), v: isti, *Gesammelte Werke, Husserliana*, 21. zv. Den Haag/Dodrecht 1950, str. 261–360, poseb. gl. str. 286.

10 Vilém Flusser je Husserlovo fenomenološko deskripcijo geometrijske abstrakcije uporabil kot prispodobo informacijskotehnološkega razvoja: v zgodovini človeštva se dimenzije plastično-haptičnih teles prek dvodimenzionalne ploskve slik, ki prikazujejo iluzoričen prostor, reducirajo do linearne skriptoralnosti pisa, nazadnje pa do ničte dimenzije oziroma nematerialnosti informacije pri digitalnem prenosu podatkov. (Prim. Vilém Flusser, »Lob der Oberflächlichkeit oder: Das Abstraktionsspiel (1983)« / »Hvalnica površinskosti ali: igra abstrahiranja«, v: isti, *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien / Hvalnica površinskosti. Prispevki k fenomenologiji medijev*, *Schriften*, 1. zv., ur. Stefan Bollmann in Edith Flusser, Mannheim 1995 [1993], str. 7–59. Prim še: Dietmar Kamper, *Körper-Abstraktionen. Das anthropologische Viereck von Raum, Fläche, Linien und Punkt / Abstrahiranja telesa. Antropološki četverkotnik prostora, ploskve, črte in točke*, Köln 1999.

11 Prim. Oskar Becker, »Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen« / »Prispevki k fenomenološki utemeljitvi geometrije in njene rabe v fiziki«, v: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 6 (1923), str. 385–560, tu str. 492–497. – O tem prim. še poznejšo krajšo različico teksta taistega avtorja »Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes« / »Apriorna struktura nazorljivega prostora«, v: *Philosophischer Anzeiger* 4 (1929/30), str. 129–162.

del nekakšne »protogeometrije«, ¹² v kateri so razmerja v konkretnih prostorskih situacijah zajemali s pomočjo »neeksaktnih« figur. Na tem mestu torej lahko topološko strukturo uzremo v nedoločnih figurah ali shemah, ki zgodovinsko in življenjskopraktično predhajajo eksaktni geometriji.

Izhajajoč iz tega je Husserl razvil pogled, da je celo matematičnim znanostim prav tako lasten neki »zgodovinski apriori«, ¹³ da torej imajo navkljub brezčasni veljavnosti svojih izjav zgodovinsko genezo. V poteku te geneze te ideje sploh šele pridejo na svet oziroma, bolje, v svetu nastanejo. Po Husserlu pa ima zgodovinskost svoj »kraj«: »našo zemljo«. ¹⁴ Tega ne misli v smislu nacionalistične ideje domovine, temveč – kot to zapiše v tozadavnem tekstu – kot transcendentarno »formo tal«. ¹⁵ »Naravna tla sveta« ¹⁶ so pogoj možnosti životelesnega izkustva prostora oziroma prostorskega doživljanja: kjer koli človek je in kjer koli se giblje – pa četudi na kakem tujem planetu –, bo ob tem vedno soizvrševal izkustvo »tal«, ki bo osnova njegovega delovanskega prostora. Če z Newtonom spregovorimo proti Newtonu: životelesno izkustvo relativnega prostora je temeljno za abstraktno koncepcijo absolutnega prostora. Med vsemi izvori oziroma prvimi formami zrenja je treba po Husserlu zato zemljo uzirati kot *praarche*. Kot Noetova barka, ^{17*} ki je med vesoljnim potopom ponujala zaščito, ¹⁸ so prostori z antro-

12 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, /Tisoč platojev. Kapitalizem in shizofrenija/ Berlin 1992 [1980], str. 504. – Prim. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, prva knjiga, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [1913], § 74, v: Husserliana, Zv. 3/1, str. 154 isl. – Prim. Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Ljubljana 1997.

13 Edmund Husserl, »Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem (1936)«, v: *Revue internationale de Philosophie* 2 (1939), str. 203–225, tu str. 221 [= Husserliana, 7. zv., str. 380]. – /Prim. tudi slov. prevod: Edmund Husserl, »Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem«, prev. U. Grilc, v: *Problemi* 1–2/1998, str. 7–29. Op. prev./ Tega pojma se je oprijel Michel Foucault in ga opredelil kot »realitetni pogoj izjavljanja« (Michel Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt na M. 2003 [1968], str. 184 /Prim. slov. prevod: M. Foucault, *Arheologija vednosti*, prev. U. Grilc, Ljubljana 2001, op. prev./).

14 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik /Izkustvo in sodba. Raziskava o genealogiji logikel* Hamburg 1999 [1939], str. 189.

15 Edmund Husserl, »Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (1934)« /»Temeljne raziskave o fenomenološkem izvoru prostorske narave«, v: *Philosophical Essay in Memory of Edmund Husserl*, ur. Marvin Farber, Cambridge, Harvard University Press 1940, str. 307–325, tu str. 308.

16 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1939], v: Husserliana, 6. zv., str. 153. /Prim. slov. prev. E. Husserl, *Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija*, prev. A. Tonkli-Komel, A. Leskovec, S. Krušič, Ljubljana 2005. Op. prev./

17 * V izvirniku neprevedljiva besedna igra: die Arche (barka) – arche (izvor). Op. prev.

18 Prim. Walter Burkert, »Konstruktion des Raumes und räumlichen Kategorien im griechischen Denken« /Konstrukcija prostora in prostorskih kategorij v grškem mišljenju«, v: *Räumliches Denken /Prostorsko mišljenje*, ur. Dagmar Reichert, Zürich 1996, str. 57–85, tu str. 65 isl.

pološkega vidika že vedno nekakšne zaščitne cone, nekakšni vsebniki. Prav takó zaščito daje tudi životelesno ponotranjena forma tal: kot trdna točka navezovanja namreč ponuja zaščito pred izgubo orientiranosti. Zato je treba »revolucijo«, s katero je Kopernik kozmološko izsrediščil Zemljo, s fenomenološkega vidika še enkrat kopernikansko zaobrniti.¹⁹ Zemeljska tla so kot konstitutivni *spodaj* fenomenalne strukture doživljanja prostora središče, ki ga ima sleherno živo telo virtualno venomer pri sebi. To je Husserlova najtrdnejša in najbolj osnovna topološka figura: utemeljujoča talnost /*Bodenständigkeit*/, prek katere je šele dan orientirani prostor, pogojuje specifično »prostorsko/uprostorjeno telesnost«²⁰ človeka in stvari, s katerimi ima ta opraviti: »Zemlja [je] pri tem sama neka splošnost: je individualna, vendar predmet, ki v sebi nosi [...] mnogotera kraljestva kot kraljestva neskončnosti.«²¹ To pa je enako faktičnemu odstopu od novoveške podobe sveta, kakršno je izdelal Galilej; glede tega je emblematičen Husserlov izrek: »Zemlja se ne giblje.«²² Husserl torej nazadnje spodkoplje vprašanje po tridimenzionalnosti prostora, s tem ko zanj to tridimenzionalnost konstituira neka veliko bolj temeljna dimenzija: topološka struktura, ki je temelj sleherne doživljive forme prostorskosti, je po njem vedno v odnosu izkušajoče žive telesnosti do *talnega* /*Bodenhaftigkeit*/. Husserlov opis pogojujočega izkustva tal bi zato lahko po pravici naznačili tudi kot »transcendentalno geografijo«,²³ saj konstitutivni elementi pri tem sami niso nikakršne empirične danosti: Husserl se ne sprašuje po posameznih prostorskih danostih oziroma po topografskih ali kontingentnih obeležjih, temveč po strukturalnih in ireduktibilnih merodajnostih, na katere naletimo pri slehernem prostorskem izkušanju.

32

II. Maurice Merleau-Ponty: perspektiva in reverzibilnost

Husserlova topološka deskripcija forme tal oziroma talnosti je naletela na odzven pri Mauriceu Merleau-Pontyju, ki je v svojih predavanjih o pojmu narave

19 Idejnozgodovinsko to izsredičenje oz. decentraliziranje Zemlje pravzaprav predstavlja približevanje le-te božanski sferi. Nasprotno pa je bila sredina sveta (univerzuma) najslabši izmed vseh možnih krajev. (Prim. Rémi Brague, »Geozentrismus als Demütigung des Menschen« /»Geocentrizem kot ponižanje človeka«/ [1990], v: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1994, str. 1–25.

20 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, /Ideje za čisto fenomenologijo/* 2. knjiga [1952], v: *Husserliana*, 4. zv., str. 29.

21 Edmund Husserl, »Problem einer nicht historischen sondern idealen Genesis der Idee strenger Wissenschaft« / »Problem ne historične, temveč idealne geneze ideje stroge znanosti«, v: *Erste Philosophie /Prva filozofija/* (1923/24), prvi del, *Kritische Ideengeschichte /Kritična zgodovina idej/* [1956], Dodatki, v: *Husserliana*, 7. zv., str. 287–297, tu str. 291.

22 Husserl, »Ursprung der Räumlichkeit«, str. 313.

23 Bernhard Waldenfels, »Einleitung«, v: Edmund Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Weinheim 1995, str. 7–18, tu str. 10. /Prim. slov. prev.: Edmund Husserl, *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, prev. T. Hribar, Maribor 1989. Op. prev./

marca leta 1957 opozoril na refleksije o prostoru poznega Husserla.²⁴ Zato ker se zgodovinsko veže nazaj na tla kot tisto formativno, Merleau-Ponty fenomenološko metodo označi kot »transcendentalno geologijo«:²⁵ v nasprotju z geografijo namreč geologija ne motri le sedanjih konstelacij, ampak tudi sloje preteklega. Merleau-Pontyjeva pot do tja je bila analogna Husserlovi: tudi sam se je vse od svojih zgodnjih del naprej ukvarjal z vprašanjem dimenzionalnosti prostora. Vendar je njegova pot do rešitve tega vprašanja povsem drugačna od Husserlove in Heglove: Merleau-Ponty izhaja iz tega, da se globina v nasprotju z dolžino in s širino kvalitativno odlikuje po tem, da se v njej izraža specifično človeška forma končnosti. Človek svet *lahko gleda in mora gledati* iz neke (svoje) perspektive: temu nasprotno bi bila za Boga, »ki je povsod«, »širina seveda neposredno ekvivalentna globini«.²⁶ Ta, tretja dimenzija je izvorna, prostorskost pa je za človeško izkustvo temeljna zato, ker je svet dan zgolj v doživljanju distance in nekega stojišča oziroma lege. Drugače kot pri poznem Husserlu, po katerem fenomenalno topologijo določa relacija do *spodaj*, je za Merleau-Pontyja odločilen odnos žive telesnosti do *tam*.

Ni ga besedila, ki bi antropološko zasnutost zaznave prostora tako zelo zagovarjalo, kot ga sežetek Merleau-Pontyjevega nedokončanega poznega dela *Vidno in nevidno*, ki je izšel kot njegov poslednji spis z naslovom *Oko in duh*. Dejansko se to besedilo vrti okrog navzkrižja med fizikalno-merljivim prostorom, ki ga je moč konstruirati, in izkušanim, življenim prostorom. V zadevnih zapiskih Merleau-Ponty slednjega izrecno poimenuje »topološki« prostor, ki naj bi bil »izvorni prostor«.²⁷ Kot tak je glede na logiko izkustva evklidskemu prostoru predhoden, v samem izkustvu pa se oba prostora venomer konfrontirata, zato se tudi medsebojno navezujeta. V sklopu tega Merleau-Ponty Descartesu očita, da je (vizualno) zaznavo predstavil kot proces projiciranja po modelu *camere obscurae*, kar pa nikakor ne ustreza izkustvu »životelesnega« gledanja: *res extensa* je pri Descartesu

24 Prim. Maurice Merleau-Ponty, »Der Naturbegriff« / »Pojem narave«, v: isti, *Vorlesungen I. / Predavanja I.* / Berlin/New York 1973, str. 88–102 in 316–334 [1957], tu str. 99, pa tudi spremno besedo Xaviera Tillieta »Husserl und der Naturbegriff«, *prav tam*, str. 241–254 in str. 392.

25 Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen / Vidno in nevidno, skupaj z delovnimi zapiski*, ur. Claude Lefort, München 2004 [1964], »Arbeitsnotizen«, str. 213–344, tu str. 325. – Zato pa je Derrida Husserlov zasutek slej kot prej kritiziral prav zato, ker je orientiran zgodovinsko; njegovo topologijo je označil za evrocentrično »geografijo duha« (Jacques Derrida, »Das andere Kap. Erinnerungen, Antworten und Verantwortungen« / Prim. slov. prev.: »Drugi rt. Spomini, odgovori in odgovornosti« v: Časopis za kritiko znanosti 170/171 (1996), str. 155–168. op. prev./ v: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zur Europa* / Drugi rt. Odložena demokracija, dva eseja o Evropi/, Frankfurt na M. 1992 [1991], str. 9–80, tu str. 19.)

26 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966 [1945], str. 298. / Prim. slov. prev. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologija zaznave*, prev. Špela Žakelj, Ljubljana 2006, str. 268. Op. prev./

27 Merleau-Ponty, *Sichtbare und Unsichtbare / Vidno in nevidno*, str. 269 in 272 isl.

34 prostor geometrijske konstrukcije. Človeku je prostor dan v doživljanju vedno le individualnih perspektiv oz. vidikov. Nikakor niso mogoče vizualne perspektive z vseh strani hkrati, tako kot jih lahko v svoji presevnosti udejanja geometrijski prikaz, ki ga Descartes implicira, ko objekte opiše kot razsežnostno substanco. Descartes sicer pri svoji teoriji prostora gre v korak s tradicionalno teorijo projekcijskih žarkov, že ta pa po Merleau-Pontyju dejansko gledanje substituirata s tipanjem. Če naj se izrazimo v formalnih kategorijah teorije likovnosti: Descartes ne opisuje toliko *optično-slikovne* kot *haptično-linearno* podobo prostora, v katerem se objekti prikazujejo s pomočjo obrisnih črt; te pa so svojstva objekta, katera v dejanskosti komajda lahko vidimo, prej ko ne se jih da samo otipati. Ni naključje, da Descartes izkustvo prostora, kakršno opisuje, primerja z izkustvom človeka s povezanimi očmi, ki svet raziskuje s palicama v rokah.²⁸ Na enak način bi si bilo treba po Descartesu zamišljati gledanje bistev, ki »uzira« »primarne kvalitete« stvari. S fenomenološkega vidika, ki je vezan na živo telesnost, pa je gledanje zdaleč bogatejše. Merleau-Ponty s tem ne zanika, da so tudi pri gledanju objekti vedno predstavljeni v celoti. – Prav nasprotno: v resnici nihče ne vidi samo sprednje strani objektov v vidnem polju, pa čeprav teh poprej ne bi tudi otipal.²⁹ Prej je tako, da je oboje, oko (gledanje) in duh (mišljenje), že vedno soudeleženo v gledanju. Merleau-Ponty zato ne oporeka toliko Descartesovemu fizikalnemu pojmovanju prostora, temveč se bolj postavlja po robu zoženju zaznave prostora na haptične ali pa tudi na optične komponente: prostor je viden *in* začuten/otipen, stvari v njem pa tudi prihajajo nad opazovalca, ki jih v zaznavanju – v skladu s temeljnim fenomenološkim načelom – intencionalno zajema in *doživlja* kot stvari *v svetu*. Topološki karakter te vzajemnosti Merleau-Ponty označuje kot »reverzibilnost«,³⁰ životelesnost prostora pa kot »meso«, »chair«.³¹

Za Merleau-Pontyja so slike Paula Cézanna eksemplarični poskusi, kako dati podobo neevklidskemu prostoru. Na njegovih slikah sta »druga v drugi usidrani dve nezdružljivi vrsti obravnave prostora«:³² Cézanne na svojih tihožitjih in krajinah sicer prikazuje objekte, razporejene po globini, toda nanje ponuja poglede, ki se odmikajo od pravil centralnoperspektivnega prikaza: krožniki, ki bi morali biti prikazani pod kotom, so v prikazu skorajda krožne oblike, tako kot

28 Prim. Descartes *Dioptrik /Dioptrika*, ur. E. May, Maisenheim na Glanu 1954 [1637], str. 70 isl., posebno str. 92.

29 Prim. Maurice Merleau-Ponty, »Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophische Konsequenzen (1974)« /«Primat zaznave in njegove filozofske konsekvence»/, v: isti, *Das Primat der Wahrnehmung*, ur. Lambert Wiesing, Frankfurt na Majni 2003 [1996], str. 26–84.

30 Merleau-Ponty, *Sichtbare und Unsichtbare*, str. 187.

31 Prav tam, str. 178.

32 Jonathan Crary, *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kunst /Pozornost, zaznava in moderna ume-tnost*, Frankfurt na Majni 2002 [1999], str. 263.

se krožnik v zaznavi ponuja človeku, ki pač ne je iz eliptičnih, ampak iz okroglih krožnikov. Drugače kot kubistični postopek, ki perspektivično konstrukcijo prostora odpravi zato, da bi razgalil princip konstrukcije prostora na sliki,³³ skuša Cézanne po Merleau-Pontyju pokazati bistveno obeležje zaznave.³⁴ Njegove slike namreč niso zgolj načini videnja stvari, temveč prikazi nekakšnega »bloka občutkov«.³⁵ Pri svoji razlagi teh slik Merleau-Ponty sledi naziranju Erwina Panofskega, da so ljudje pred renesanso stvari »videli« drugače kot novoveški človek. To Panofsky izpelje iz slik, ki navkljub temu, da so njihovi avtorji poznali pravila perspektivičnega prikaza, ne izkazujejo centralnoperspektivičnega konstruiranja likovnega prostora (*perspectiva artificialis*). Prej prikazujejo naravno gledanje (*perspectiva naturalis*), ki ustreza življenjskosvetnemu načinu izkušanja prostorskega. Kot meni Merleau-Ponty, Cézanne ponovno odkrije prav ta »prostor«. Njegove slike so zato lahko zgled za reformiranje opisa doživljanja prostora oziroma prostorskega doživljanja. Filozofija mora zategadelj razviti nekakšno »intraontologijo«,³⁶ ki bo zamenjala podedovane teorije prostora in prostorskega opisovala s topološkimi figurami, kakršni sta »guba« in »vdolbina«. Še posebej pa bi morala nova fenomenologija prostora premišljati reverzibilnost v formi prekrivanja, v kateri »prostor« ni več tisto vnanje nasproti notranjemu sebstvu kot nečemu notranjemu, temveč jaz in svet misli v njunem razmerju.³⁷

III. Martin Heidegger: bit-v in kraj

35

Medtem ko Merleau-Ponty Husserlovo zastavitev izostri v tipologijo, ki opisuje relacijskost prostora, ki jo je obenem mogoče misliti tudi kot možnost »zgodovine«, topološka fenomenologija Martina Heideggra poudarja idejo o temeljnju prostora v času. Pri tem Heidegger svojega postopanja ne razume kot »ar-

33 Prim. Clement Greenberg, »Modernistische Malerei« /«Modernistično slikarstvo«/, v: isti, *Die Essenz der Moderne. Ausgewählte Essays und Kritiken /Isečna modernizma. Izbrani eseji in kritike*, ur. Karlheinz Lüdeking, Dresden 1997, str. 265–278 [1960], tu str. 269.

34 Glede tega prim. prav: Maurice Merleau-Ponty, »Der Zweifel Cézannes« / »Cezannov dvom«/, v: isti, *Das Auge und der Geist, Philosophische Essays /Oko in duh. Filozofski eseji*, ur. Christian Bernes, Hamburg 2003, str. 3–27 [1945], glede slikarstva kot sredstva spoznanja pa: isti, »Das indirekte Sprechen und die Stimme des Schweigens« / »Indirektno govorjenje in glas molka«/, *prav tam*, str. 111–175 [1952].

35 Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Was ist Philosophie? /Kaj je filozofija?/*, Frankfurt na Majni 2001 [1991], str. 191.

36 Merleau-Ponty, *Sichtbare und Unsichtbare*, »Arbeitsnotizen«, str. 286.

37 Prim. razmišljanja o »prepletanju« in »hiazmu« v: Merleau-Ponty, *Sichtbare und Unsichtbare*, str. 172–203. – Jacques Lacan je to situacijo, navezujoč se na Merleau-Pontyja, nazadnje opisal kot medsebojno vpetost individualnega (na perspektivo vezanega) *gledanja* in *pogleda*, ki človeku prihaja nasproti iz stvari. (Prim. Jacques Lacan, »Was ist ein Bild/Tableau« / »Kaj je slika«/, v: *Was ist ein Bild?*, ur. Gottfried Boehm, München 2001 [1994], str. 75–89 [1964].) – Prim. tudi slov. prevod tega Merleau-Pontyjevega dela: Maurice Merleau-Ponty, *Vidno in nevidno*, prev. Ana Samardžija, Nova revija, Ljubljana 2000, glede »prepleta« in »hiazma« zlasti str. 115–137. Op. prev.

heologijo«, tako kot Husserl, niti kot »geologijo«, kot Merleau-Ponty, temveč kot »destrukcijo«. ³⁸ Heidegger želi »zdrobiti« metafizične sisteme, ki so se kot opisi nalegli na izvorno izkustvo in iz njihovih ruševin postaviti novo ontologijo. Upravičenje za svojo zastavitev pri tem črpa iz diagnoze, da je filozofija od Platona naprej svet v celoti venomer *označevala* z novimi imeni (kot so »ideja«, »stvar na sebi«, »volja«), namesto da bi *mislila* izkustvo svetovnosti. Nenazadnje tudi zaradi indogermanske gramatične strukture pri tem prihaja do zavajajočega posamostaljenja oziroma, če spregovorimo v marksističnih kategorijah, do »postvarelosti«: svet se jemlje na znanje zgolj kot navzočo predmetnost – kot »bivajoče«. Izkustvo svetovnosti, ki ga je treba v nasprotju s tem misliti – »bit« –, pa je za Heideggerja v določilu eksistencialnega kraja človeka, saj se le njemu lahko »razpira« svet kot tak. To izkustvo je vedno že *prostorsko*. ³⁹ Kot pri Merleau-Pontyju se tudi pri Heideggerju pred zgolj empirično posnetje obstoja, ki ga imenuje »topografija«, ⁴⁰ umešča »ontološka topologija«, ⁴¹ s pomočjo katere lahko mislimo »okraj biti«. Tudi Heideggerova fenomenologija prostorsкости pri tem razgrne vsaj tri različne strukture: opis eksistencialnega nanašanja na prostor (r) se veže nazaj na strukturo časovnosti in se s tem znajde v risu emfatičnega, četudi praznega pojma zgodovinskosti. Ta primat časovnosti učinkuje tudi v njegovem poznem delu: v njem sta vse bolj v ospredju »prebivanje« (2) in odnos do zemlje. Drugače kot pri Husserlu pa ta odnos ni mišljen formalno, temveč substancialno: tla niso možnost domovanja, temveč so prav določeno domovanje. Pri tem se »bit« razpira v govorici (3) kot kraju kulturne tradicije. Nazadnje se za Heideggerja najprej omenjeni strukturi stekata v »topologijo BITI«. ⁴²

36

1. Leta 1927, v *Biti in času*, se Heidegger najprej loti analize prostorskega načina eksistiranja »tubiti« kot »biti-v« oziroma »biti-v-svetu«. ⁴³ Predmeti v eksistencialnem odnosu do sveta ne ležijo enostavno v (evklidskem) prostoru, temveč so tubiti »priročni«. ⁴⁴ Kot živa telesnost je v svet »povržena« tubit vtkana v (topološki) pletež odnosov, kar Heidegger imenuje »skrb« – za sebe, za druge, nazadnje

38 Prim. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie / Temeljni problemi fenomenologijel* (1927), *Gesamtausgabe*, 24. zv., ur. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt na Majni 1997 [1975], str. 31.

39 Heidegger in njemu sledeči fenomenologiji se pri tem vse bolj vračajo k predplatonskim konceptom narave. (Prim. npr. Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung / K zgodnji zgodovini ontologije prostora-časa-gibanja*, Den Haag 1957.)

40 Martin Heidegger, »Zur Seinsfrage« [1955], v: isti, *Wegmarken*, Frankfurt na Majni 2004, str. 385–426, tu str. 412. – Prim. slov. prevod: M. Heidegger, *O vprašanju biti*, prev. T. Hribar, Maribor 1989. Op. prev.

41 Ralf Rother, *Bei Nacht: Europa. Zur Philosophie einer Topologie / Ponoči: Europa. K filozofiji neke topologije*, Dunaj 1999, str. 72.

42 Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens / Iz izkustva mišljenja* (1974), Stuttgart 2005 [1954], str. 23.

43 Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001 [1927], str. 108. – Prim. slov. prevod: Martin Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 84–93. Op. prev.

44 Prim. isto, § 22, »Prostorskost znotrajsvetno priročnega«.

za bit nasploh. Kot takšne vrste izkustvo prostor temelji v biti oziroma, drugače rečeno, evklidska geometrija je zgolj izvedena iz življenjskosvetnega izkustva. V *Bit in čas* »subtematsko vpeti projekt *bit in prostor*«⁴⁵ pa je potem vendarle podrejen vprašanju po časovnosti: obstaja namreč v možnosti tubiti, da je »zgodovinska-bit«, to pa za Heideggra pomeni, da lahko »poprime« svojo usodo. To pa zopet pomeni, da tubit tisto, kar ji »pripade«, ne le sprejme, ampak tudi privzame kot nalogo. V tem sklopu prostorski »razprostrtosti«⁴⁶ *tu*-biti, kakor jo opredeli Heidegger, nazadnje pripade normativna vloga:⁴⁷ kot je zapisal Max Bense, je bit vedno že prostor, kolikor *biti* pomeni dejavnost sproščajočega izkrčenja: »Predikativni JE pomeni prostor oziroma, izraženo glagolsko: sproščanje /raumen/.«⁴⁸ Če to zaobrnamo na Heideggra: tubit ni *v* prostoru, temveč mora *zavzeti* prostor.⁴⁹ – Istega leta, ko Husserl formo tal zemeljskega telesa razglasi za pogoj možnosti zgodovine, Heidegger izreče naslednje: »'Delati zgodovino' pomeni: *prostor in tla šele ustvariti*.«⁵⁰

45 Peter Sloterdijk, »'Im Sein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe'«. Marginalien zu Heideggers Lehre vom existentialen Ort« / »'V biti leži bistvena tendenca k bližini'. Marginalije k Heideggrovemu nauku o eksistencialnem kraju«, v: isti, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger /Nerešeno. Poskusi po Heideggru in za Heideggroml*, Frankfurt 2001, str. 396–403 [1998], tu str. 403.

46 Prim. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 374. – Prim. slov. prevod: *Bit in čas*, Ljubljana, str. 507.

47 Takšen je rezultat branja Jacquesa Derridaja »Geschlecht, sexuelle Differenz, ontologische Differenz« »Spol, spolna razlika, ontološka diferenca«, v: isti, *Geschlecht (Heidegger)*, Dunaj 1988, str. 11–43 [1983].

48 Max Bense, »Raum und Ich. Eine Philosophie über den Raum« »Prostor in jaz. Filozofija prostora«, v: isti, *Philosophie. Ausgewählte Schriften*, I. zv., ur. Elisabeth Walther, Stuttgart/Weimar 1997, str. 5–71 [1934], tu str. 16.

49 Heideggrovo metafizično razumevanje prostora se prek tega pomakne v bližino politične teorije prostora Carla Schmitta, kot se ta izraža v misli slednjega o zakonodajstvu (*nomos*) kot *zavzemanju* tal. (Prim. denimo Carl Schmitt, »Nehmen/Teilen/Weiden, Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen« / »Zavzemanje/deljenje/užitje. Poskus pravilne zastavitve temeljnih vprašanj slehernega družbenega in gospodarskega reda, izhajajoč iz nomosa« /, v: isti: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre /Ustavopravni sestavki iz let 1924–1954. Gradivo za ustavno pravo*, Berlin 2003, str. 489–504.)

50 Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache /Logika kot vprašanje po bistvu govorice* (1934), Gesamtausgabe, 38. zv., ur. Günter Seubold, Frankfurt na Majni 1988, str. 85. – V Heideggrovi zapuščini je tudi neki profotikalni poskus revizije, v katerem poskuša prostor in čas misliti kot dvojni pojem, v katerem oboje ni »le vpeto skupaj« kot prostor-čas, tako kot v podobi sveta Alberta Einsteina, temveč tako prostor kot čas izvirata iz brezdnega (*»chaosa«* v Heziodovem pomenu), ki ga Heidegger označi kot »čas-prostor« (Prim. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)/Prispevki k filozofiji (o dogodju)*. *Gesamtausgabe*, 65. zv., ur. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt 2003, str. 372–388, tu str. 377. – Pod vplivom Heisenbergovega teorema nedoločljivosti prostor in čas predstavi kot dva momenta dogodja, od katerih je vselej določljiv le eden, in to vsak na svoj način: »O času se da reči: čas časi [zeitigt]. O prostoru se da reči: prostor prostori [räumt].« (Martin Heidegger, »Das Wesen der Sprache«, v: isti, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 2003, str. 157–216 [1959], tu str. 213. – Prim. slov. prev. »Bistvo govorice«, v: Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 162–229, tu str. 226. Op. prev.

2. Po drugi svetovni vojni je Heidegger razglasil povratek k izhodiščnemu vprašanju po biti, ki ga je sam označil kot »okret« /»Kehre«/: tehnično osvajanje prostora zanj pomeni »brezkrajni okraj vsega prisostvovanja.«⁵¹ Tehnika, ki jo Heidegger imenuje »*po-stavje*«⁵² (to, kar ureja in človeka obenem »uplenja«, tj. ga »postavlja«), pri tem stopa v nasprotje z izvornejšim izkustvom prostora, ki ga Heidegger naznačuje kot »Gegnet«,⁵³ »planjo« (to, kar »begegnet«, »bliža«). Temu nasprotno pa se je alternativno razumevanje tehnike zajelo v tiste večšine izgotavljanja, ki biti niso zaslonile z vsestransko mahinalnostjo napravljanja, temveč so ji »dale prostor«: Heideggra vse bolj zanimajo artefakti arhitekture (mostovi, templji, katedrale), slikarstva (van Gogh) in kiparstva,⁵⁴ ki so zanj odlikovani predmeti, skozi katere se »kaže« bit. V besedilu o stvari (*Stvar*), ki je tozadevno pot utirajoče, bistvo prostora opiše ob glinenem vrču za vino: »Zajemanje posode bistvuje v podarjanju izliva.«⁵⁵ Ni mogoče spregledati, da je ta figura spo-sojena iz Aristotelove opredelitve prostora (*toposa*) kot obmejujoče ploskve stvari: praznina vrča je vakuum ali nič zgolj s fizikalnega vidika, če jo mislimo kot zmožnost zajemanja, pa ima etično oziroma, še boljše, etološko funkcijo (kolikor v grščini *ethos* glede na etimologijo te besede pomeni »Gewohnheit«, »navado«, in tudi »gewohnter Sitz«, »privajeni stan«^{56*}): eksemplarična stvar vzpostavlja relacijo do biti: v tej bližini ima človekova eksistenca svoj kraj /Ort/.

3. Onkraj te etološke in najprej omenjene eksistencialno-zgodovinske topologije nazadnje pride še do opredelitve prostorsкости s semantičnega oziroma semio-

51 Martin Heidegger, »Die Kehre (1949)«/ »Okret«/, v: isti, *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart 2002 [1962], str. 37–47, tu str. 42. – Prim. slov. prevod Ivana Urbančiča »Tehnika in obrat« v: Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967. Op. prev.

52 Martin Heidegger, »Die Frage nach der Technik (1953)«, v: isti, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2004 [1954], str. 9–40, tu str. 27. – Prim. slov. prevod »Vprašanje po tehniki«, prev. Ivan Urbančič, v: Martin Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 10–46, o »po-stavju« in »postavljanju« predvs. str. 24–27. Op. prev.

53 Martin Heidegger, »Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken« /»K opredelitvi sproščenosti. Iz pogovora na poljski poti o mišljenju«/, v: isti, *Gelassenheit /Sproščenost/*, Stuttgart 2004 [1959], str. 27–71, tu str. 40. – Prim. tudi Martin Heidegger, »Anchibasie. Samogovor v troje na poljski poti med raziskovalcem, učenjakom in modrecem«, v: *Pogovori s poljske poti*, prev. Aleš Košar, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2004, str. 5–166, predvs. str. 118–130. Op. prev.

54 Prim. Martin Heidegger, »Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)«, v: isti, *Holzwege /Poljske poti/*, str. 1–74 [1960]. – Prim. slov. prevod Ivana Urbančiča »Izvor umetniškega dela« v: Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967. Op. prev.

55 Prim. Martin Heidegger, »Das Ding«, v: isti, *Vorträge und Aufsätze*, str. 157–175 [1951], tu str. 164. – Prim. slov. prevod Andrine Tonkli Komel: Martin Heidegger, »Stvar«, v: Martin Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 174–196, predvs. str. 181. Op. prev.

56 * V tekstu »Gradnja prebivanja mišljenje« Heidegger »Gewohnheit« etimološko poveže z »wohnen« kot »prebivati/domovati« oziroma »ostajati, zadrževati se«, »nastaniti se«. Prim. M. Heidegger, »Gradnja prebivanja mišljenje«, prev. Aleš Košar, v: Martin Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 154–173, predvs. str. 155–158. Op. prev.

ontološkega vidika. Govorica je za Heideggra »hiša biti«,⁵⁷ kolikor se bit lahko razkriva le jezikovno. Če bit stvari tubiti daje njen kraj, potem je njena govorica »okraj kraja«. ⁵⁸ Kot zgled za to Heideggru služi stara grščina: »Grki so *prebivali* v tem [zbirajočem] bistvovanju govornice.«⁵⁹ Prebivanje/domovanje je torej vedno že govornica, govornica pa je vedno že prostor sproščajoča, saj ustanavlja skupnost. V nemškem jeziku, še posebno pa v Hölderlinovem pesništvu, naj bi se to temeljno razmerje domovanja, eksistiranja in govornice ponovno rodilo.⁶⁰ Pritrjevanje »alemanskem (miselnemu) prostoru«, ⁶¹ do katerega je prišlo že leta 1933, je tu dvignjeno na raven scela jezikovno ustrojenega teritorija: »Človekovo domovanje počiva na navzgor pogledujočem premerjanju dimenzije [...]. Premerjanje [...] pa ni [...] gola geo-metrija. [...] Premerjanje je tisto pesniško domovanja. Pesnjenje je merjenje.«⁶² – »Ima svojo lastno metriko.«⁶³ Jasna kritika Heideggrovega mišljenja prostora, ki vztraja pri domovanju in domovini, je prišla s francoske strani: človekov polet v vesolje je Emmanuelu Levinasu bil povod za kritiko Heideggrovega »praznoverja *kraja*«. ⁶⁴ Pri tem se navezuje na doživetje praznega prostora, ki je dotlej veljalo za nekaj nemogočega: pri Gagarinovem poletu v vesolje »morda [...] bolj kot vse drugo [šteje] [...] dejstvo, da je zapustil kraj. Za eno uro je človek eksistirал zunaj vsakega horizonta – vse okrog njega je bilo nebo oziroma, natančneje, vse je bilo geometrijski prostor: človek je eksistirал v absolutnem homogenega prostora.«⁶⁵ Ta Levinasova deskripcija pomeni znatno pro-

57 Martin Heidegger, »Brief über Humanismus (1946)«, v: isti, *Wegmarken / Znamenja na poti*, str. 313–364 [1947], tu str. 313. – Prim. prevod Iva Urbančiča, »Pismo o humanizmu«, v: Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967. op. prev.

58 Martin Heidegger, »Sprache im Gedicht«, v: isti, *Unterwegs zur Sprache*, str. 35–81 [1953], tu str. 37. – Prim. slov. prevod Deana Komela, »Govornica v pesmi«, v: Martin Heidegger, *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995, str. 30–85, o »krajju« str. 30, o »okrajju kraja« str. 80. Op. prev.

59 Martin Heidegger, »Logos (Heraklit, Fragment 50)«, v: isti, *Vorträge und Aufsätze*, str. 199–221, tu str. 220. – Prim. slov. prevod Aleša Košarja »Logos (Heraklit, petdeseti fragment)«, v: Martin Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 219–244, tu str. 243. Op. prev.

60 Prim. Martin Heidegger, »Sprache und Heimat« / »Govornica in domovina« /, v: isti, *Aus der Erfahrung des Denkens / Iz izkustva mišljenja*. 1910–1976, *Gesamtausgabe*, 13. zv., ur. Hermann Heidegger, Frankfurt na Majni 2002 [1983], str. 155–160.

61 Prim. Martin Heidegger, »Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? (1933)« / »Ustvarjalna pokrajina: zakaj ostajamo v provinci?« /, v: *prav tam*, str. 9–13 [1934].

62 Martin Heidegger, »... dichterisch wohnet der Mensch ... (1951)«, v: isti, *Vorträge und Aufsätze*, str. 181–198 [1983], tu str. 190. – Prim. slov. prevod Tineta Hribarja in Nika Grafenauerja, »... pesniško domuje človek ...«, v: Martin Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 197–218, tu str. 207. Op. prev.

63 Prav tam.

64 Emmanuel Levinas, »Heidegger, Gagarin und wir« / »Heidegger, Gagarin in mi«, v: isti, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum / Težka svoboda. Poskus o judovstvu*, Frankfurt na Majni 1996 [1963], str. 173–176, tu str. 175.

65 Prav tam, str. 175 isl.

vokacijo za fenomenologijo nasploh.⁶⁶ Medtem ko se zdi, da med fenomenologiji obstaja konsenz, da kozmonavtika prispeva k »izničanju prostora«,⁶⁷ Levinas prav v eksistencialni razvezanosti od kraja /Entortung/ vidi prostorsko izkustvene podlage svobode.

IV. Gaston Bachelard: poetika in epistemologija

Že pred Levinasom je potrebo po reformi fenomenološke zastavitve prostora začutil teoretik znanosti Gaston Bachelard.⁶⁸ Svojo zastavitev tega problema, ki je vplivala daleč prek meja filozofije, je označil kot »topofilijo«. ⁶⁹ *Ljubezem do kraja* pa se pri njem nikakor ne izraža v pritrjevanju pripadnosti določenemu teritoriju, temveč v zagovoru pripoznanja imaginarnih ali celo fantastičnih vzgibov, na katerih temelji sleherni koncept prostora. Pri tem fenomenološki opis zdaj ni več fenomenologija duha, kolikor bi pri tem šlo za sledenje idealnemu razviju pojma, temveč prej *fenomenologija materije*, kolikor se v njej vprašuje po sosedstvu konstrukcij narave v zgodovini znanosti.⁷⁰ To prepričanje je vzrok dvojnosti v Bachelardovem delu: po eni strani naj bi »fiziko« kot vodilno teorijo prostora nadomestila nekakšna »psihologija«, ⁷¹ ki naj bi razjasnjevala prikrita oziroma implicitne vzgibe, ⁷² po drugi pa naj bi »poetika prostora« porajala možne alternativne opisa prostora, ki jih po Bachelardovem mnenju najdemo predvsem v liriki 19. stoletja (Rilke, Baudelaire) oziroma v literaturi nadrealizma (Michaux, Tardieu). Nenazadnje želi Bachelard s tem vzpostaviti tudi aktivni proces izmenjave med literaturo in znanostjo, ki naj bi prispeval k njenemu medsebojnemu pripozna-

40

66 O tem prim. razpravo Raphaëla Célsa »Die Phänomenologie und das Reisen im Weltraum« /»Fenomenologija in potovanje po vesolju« /, v: *Die erscheinende Welt /Vznikajoči svet/*, ur. Heinrich Hüni in Peter Trawny, Berlin 2002, str. 41-54.

67 Günther Anders, *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge /Pogled z meseca. Refleksije o poletih v vesolje/*, München 1994 [1970], str. 130. – Tudi sam Heidegger izjavi, da je bil naravnost »zgrožen«, ko je videl »posnetek Zemlje z Meseca« (Martin Heidegger, »Das Spiegel-Interview (31. Mai 1966)«, v: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, ur. Günther Neske in Emil Kettering, Pfullingen 1988, str. 79–114 [1976], tu str. 98.

68 O primerjavi Bachelardove in Husserlove zastavitve prim. Bernard Barsotti, *Bachelard, critique de Husserl. Aux racines de la fracture épistémologie/phénoménologie*, Pariz/Budimpešta/Torino, 2003.

69 Predvsem v anglosaksonski družbeni geografiji je bil Bachelard fenomenološka referenca pri iskanju alternativ k razumevanju prostora v fizični geografiji. (Prim. npr. Yi-fu Tuan, *Topophilia. A Study of Environmental Perceptions, Attitudes, and Values*, Prentice-Hall 1974.)

70 Prim. C. G. Christofides, »Gaston Bachelard's Phenomenology of the Imagination«, v: *The Romanic Review* LII/1 81961), str. 36–47.

71 Gaston Bachelard, *Psychoanalyse des Feuers /Psihoanaliza ognja/*, Frankfurt na Majni 1990 [1949], str. 108.

72 Pri tem se sklicuje zlasti na Carla Gustava Junga in njegovo razpravo »Seele und Erde« / »Duša in zemlja«, v: isti, *Seelenprobleme der Gegenwart. Vorträge und Aufsätze /Duševni problemi sodobnosti. Predavanja in sestavki/*, Zürich 1950 [1931], str. 156–186.

vanju: literature kot porojevalca idej za naravoslovne znanosti in naravoslovja kot spodbujevalca literature.

Bachelardove poetične refleksije se osredinjajo okrog *kroga elementov*, v katerem sukcesivno raziskuje ogenj, zrak, vodo in zemljo kot poetične vodilne motive v njihovem vplivu na naravoslovno mišljenje.⁷³ Žarišče njegovega dela na področju teorije znanosti pa, komplementarno prej omenjenemu, predstavlja epistemološki rez⁷⁴ med dvema epohama mišljenja. Ti rezi niso popolne premene: teorije se sicer medsebojno zamenjujejo in odpravljajo, vendar se nova teorija še naprej poslužuje besednjaka zgodnejših teorij. (Tako se na prehodu iz evklidovskega v neevklidovski koncept ohranja pojem prostora, četudi ta prejme drug smisel, ki je s poprejšnjim naravnost inkompatibilen.) Zadnji rez Bachelard datira v leto 1905, ko je Einstein objavil svojo specialno teorijo relativnosti: iz »prostora običajnega zrenja, v katerem se nahajajo objekti«, je nastal »funkcionalni prostor«.⁷⁵ Ta rez naj bi bil za mišljenje prostora odločilen, saj je prostorskost zdaj v neki meri pred nami v čisti topološki formi: fizika sama je prostor odkrila kot nekaj variabilnega. Ta relativizem prostora pomeni konec »naivnega realizma glede lastnosti prostora«.⁷⁶

Od tod Bachelard nazadnje kritizira tudi tradicionalistični fizikalizem filozofije in fenomenologije: celo Heideggrova zastavitev naj bi bila še ujeta v evklidovsko-newtonovsko mišljenje in naj na koncu ne bi nič prispevala k premagovanju kartezijanskega dualizma (notranjega/zunanjega): fundiranje biti v »tu« naj bi še vedno impliciralo prednahajljivost *prostora*. Po Bachelardu naj bi bit oziroma izkustvo biti – kakor ga podajajo tiste poetike, ki jih je pritegnil v svoj razmislek – imelo »spiralasto«⁷⁷ strukturo. Na podlagi te topologije biti ni mogoče pripisati niti trdnega kraja niti je ni mogoče vezati na fizične meje. Merodajno sredstvo kritike podob prostora, ki so v evropskem mišljenju že od zdavnaj, naj bi bile po

73 Prim. Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie / Poetika snal*, Pariz 1960.

74 Prim. Bernard Barsotti, »Le 'non-kantisme' de Bachelard: vers le sens transcendantal de la rupture épistémologique«, v: *Bachelard et l' épistémologie française*, ur. Jena-Jacques Wunenburger, Pariz 2003, str. 183-213.

75 Gaston Bachelard, *Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes*, Frankfurt na Majni 1980 [1940], str. 128. – Prim. delni slov. prevod: Gaston Bachelard, »Filozofija ne-ja: predgovor: filozofska misel in znanstveni duh«, prev. Vojislav Likar, v: *Filozofski vestnik*, let. 29, št. 3 (2008), str. 33–41. Op. prev.

76 Gaston Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychologie der objektiven Erkenntnis*, Frankfurt na Majni 1987 [1938], str. 37. – Prim. Gaston Bachelard, *Oblikovanje znanstvenega duha. Prispevek k psihoanalizi objektivnega spoznanja*, prev. Vojislav Likar, Ljubljana 1998. Op. prev.

77 Gaston Bachelard, *Poetik des Raumes*, Frankfurt na M. 1987 [1957], str. 213. – Prim. Gaston Bachelard, *Poetika prostora*, prev. Tanja Lesničar-Pučko in Marija Javoršek, Ljubljana 2001, str. 237/238. Op. prev.

Bachelardu še posebno topološke situacije praga in fenomeni okroglega.⁷⁸ »Po(i) etika prostora« se pri tem naslanja predvsem na literarne podobe, v katere se je ujela prostorskost počutnosti. Pred vsem drugim pa so imaginirani kraji nastanjenih družb prostori hiše: denimo klet in podstrešje sta primarno kraja močnih počutij, ki se latentno ohranjajo v izkustvih iz otroštva, posreduje pa jih lahko literatura. Prostorskost za Bachelarda predvsem obstaja kot kolektivna (pod)zavest prostora.

Recepcija Bachelardovega mišljenja prostora je prav tako dvoznačna kot fenomenološka topologija sama. Pri tem prihaja do sprepletenosti, ki so s teoretskega vidika vredne pozornosti: Otto Friedrich Bollnow in Hermann Schmitz v prvi ter Gernot Böhme in Peter Sloterdijk v drugi generaciji skušajo v znamenju »počutenjskega« oziroma »atmosferičnega« prostora rehabilitirati Heideggrovo topologijo biti.⁷⁹ Pri tem sta navezovalna točka neredko Bachelard in njegova napoved, ki se opira na neko formulacijo Karla Jaspersa, da bo prihajajoča filozofija »fenomenologija okroglega«.⁸⁰ V nasprotju s to tendenco, nekakšnim vračanjem k platonski idealni telesnosti, so si v diskusijah v francoskem prostoru prizadevali po natančnejši opredelitvi topoloških figur, in sicer z vračanjem k miselnim figuram matematike in novejši fizike. S tem v zvezi je treba omeniti predvsem pozno delo Jacquesa Lacana,⁸¹ dela Michela Serresa,⁸² Michela Foucaulta in Michela de Certeauja, kakor tudi Gillesa Deleuza in Félixu Guattarija⁸³ – vsi ti stavijo na strožji formalizem. Njihova dela izpričujejo nagibanje fenomenološke teorije prostora k epistemološki zastavitvi vpraševanja, pri čemer ne gre niti »za kako mesto v re-

42

78 Pri tem je na Bachelarda (kot že tudi na Merleau-Pontyja) vplival Eugène Minkowski, npr. z delom *Die gelebte Zeit / Življeni čas*, 2. zv., Salzburg 1971/72 [1933].

79 Prim. Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmung / Bistvo razpoloženja*, Frankfurt na M. 1943 [1941]; Hermann Schmitz, *Der Leib, der Raum und die Gefühle / Živo telo, prostor in občutja*, Ostfildern 1998; Gernot Böhme, »Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik« / »Atmosfera kot temeljni pojem nove estetike«, v: isti, *Atmosphäre / Atmosfera*, Frankfurt na M. 1995 [1992], str. 21–48, in Peter Sloterdijk/Hans-Jürgen Heinrichs, »Zur allgemeinen Poetik des Raums. Über 'Sphären I.'« / »K obči poetiki prostora. O 'Sferah I'«, v: ista, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen / Sonce in smrt. Dialogska raziskovanje*, Frankfurt na M. 2001, str. 136–189.

80 Bachelard, *Poetik des Raumes*, str. 229 isl. – Bachelard se pri tem sklicuje tudi na Jaspersovo izjavo: »Sleherno bitje se zdi v sebi okroglo.« (Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik / O resnici. Filozofska logika*, 1. zv., München 1947, str. 54.) – Prim. slov. prevod: G. Bachelard, *Poetika prostora*, str. 255 isl. Op. prev.

81 Jacques Lacan, »Fadenringe (22. Oktober 1973)«, v: isti, *Das Seminar. Buch XX (1972–1973), Encore*, za tisk pripravil Jacques-Alain Miller, Berlin 1991 [1975], str. 127–147. – Prim. slov. prev.: Jacques Lacan, *Seminarji Jacquesa Lacana, knj. 20*, Še: 1972–1973, Ljubljana 1985, op. prev.

82 Tozadevno predvsem Serresovo glavno delo *Hermes*, 5 zv., Berlin 1991–94 [1968–80].

83 Kot eden izmed redkih teoretikov je skušal »francosko« in »nemško« fenomenologijo prostora misliti skupaj Bernhard Waldenfels. (Prim. npr. njegov prispevek »Fremdorte« / »Tuji kraji/kraji tujega« / v: Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden / Topografija tujega*, Frankfurt na M. 1999 [1997], str. 184–207.)

alni razsežnosti« niti »za kraje imaginarnih okrožij«, temveč »za mesta in kraje v samolastno strukturalnem prostoru, to pomeni, v topološkem prostoru.«⁸⁴

V. Kurt Lewin: pokrajina in pot

Neodvisno od vsega tega se je iz fenomenologije razvila še »anglosaksonska« pot: z delom Kurta Lewina se je uveljavil samostojen topološki pristop k problematiki prostora na temeljih behaviorizma oziroma teorije zadržanja. Lewin je bil skupaj z Maxom Wertheimerjem, Kurtom Koffko in Wolfgangom Köhlerjem med tistimi glavnimi zastopniki »berlinske šole« gestaltistične psihologije, ki so v 30. letih 20. stoletja emigrirali v Združene države in tam razvili različne zastavitve psihologije okolnega sveta. Pred tem so vsi delovali v psihološkem laboratoriju berlinske univerze, katerega direktor je bil Carl Stumpf. Ta učenec Hermann Lotzeja je na göttingenski univerzi izvedel obsežne eksperimentalne študije o vizualni zaznavi,⁸⁵ v Halleju – kjer je pri njem habilitiral Husserl – pa jih je razširil še na zaznavo zvoka. Temeljni uvid gestaltistične psihologije se naslanja na osrednji termin »Gestalta«, »uobličjenja« oz. »ob-like«, ki ga je v tem smislu prvi uporabil Goethe, razdelal pa Ehrenfels.⁸⁶ »Gestalt« označuje celoto, ki predhaja zaznavi posameznih delov. V zvezi s prostorom je Lewin ta holistični pogled preformuliral v ekološko psihologijo, psihologijo okolnega sveta, v ospredju katere je celotnost odnosov človek–okolni svet.

43

Svojskost Lewinove metode je rigidni način deskripcije, s katerim se navezuje na tisto, kar je njegov učitelj Ernst Cassirer⁸⁷ označil kot funkcionalno mišljenje moderne v nasprotju z novoveškim substancialnim mišljenjem: določila biti zdaj zamenjajo določila relacij. Topološka deskripcija zanj torej ni nikakršna alternativa, marveč edini ustrezni pristop k opisu prostorskega zadržanja. Lewin si

84 Gilles Deleuze, *Woran erkennt man den Strukturalismus? / Ob čem prepoznamo strukturalizem?!*, Berlin 1992 [1972], str. 15.

85 Prim. Carl Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung / O psihološkem izvoru prostorske predstave!*, Leipzig 1873.

86 Prim. Christian von Ehrenfels, »Über Gestaltqualitäten (1932)« / »O kvalitetah obličjenja« /, v: isti, *Psychologie. Ethik. Erkenntnistheorie. Philosophische Schriften in vier Bänden / Psihologija. Etika. Spoznavna teorija. Filozofski spisi v štirih zvezkih!*. 3. zv., ur. Reinhard Fabian, München/Dunaj 1988 [1937], str. 168–170.

87 Prim. Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik / Pojem substance in funkcije. Raziskave o temeljnih vprašanjih kritike spoznanja!*. *Gesammelte Werke*, 6. zv., pripravil Reinhold Schmücker, ur. Birgit Reick, Hamburg 2000 [1910], pa tudi Kurt Lewin, »Der Übergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie« / »Prehod od aristotelovskega h galilejskemu načinu mišljenja v biologiji in psihologiji« /, v: isti, *Wissenschaftstheorie / Teorija znanosti!* I. *Kurt-Lewin. Werkausgabe*, 1. zv., ur. Carl-Friedrich Graumann, Bern/Stuttgart 1981 [1931], str. 233–278. – V nasprotju z Bachelardovo delitvijo torej Cassirer in Lewin epistemološki rez datirata v zdaleč zgodnejše obdobje.

pri tem sposoja tudi pri fizikalni teoriji polja: v elektromagnetiki »polje« pome- ni strukturalno homogenost določenega območja – v Lewinovem prenosu torej homogenost zadevnega izseka okolnega sveta. Zadržanje se mu kaže kot funkcija osebe in okolnega sveta ($Z = f(\text{os, oksv})$). Tej deskripciji Lewin ob stran postavi še vektorsko analizo, ki gibanja analizira kot usmerjene sile v prostoru (podobno behavioristični predstavi o teritorialnosti zadržanja/vedenja).⁸⁸ Življeni prostor Lewin s topološkega vidika naznači kot »hodološki prostor« (iz gr. *hodos*, 'pot'): opredelitev »prostora – poti« zajema vse spremembe kraja kake osebe v določenem časovnem razdobju in iz njihove pogostnosti generira mrežo hierarhičnih povezav v prostoru. Če se zdi to objektiviranje nasprotno temeljni fenomenološki intenci po dojemanju prostora kot življenega odnosa, pa fenomenolog Jean-Paul Sartre prav v Lewinovi topološki zastavitvi vidi primeren način zajetja »realnega prostora sveta«, saj lahko obe plati, tako subjektivno kot tudi objektivno, opiše združeno: »Človek in sveta *sta* relativni bitnosti [êtres] in princip njune biti je relacija.«⁸⁹

Lewin je le enkrat samkrat objavil res decidirano fenomenološko deskripcijo, in sicer v svojem spisu refleksij o izkušnji fronte z naslovom *Vojna pokrajina*⁹⁰ iz leta 1917, ki ga je pisal v vojaškem lazaretu. Drugače kot nam izraz »pokrajina« sugeri- rira sicer, Lewin le-te nikakor ne misli statično, temveč kot dinamično polje. Pri tem naj bi se domnevno naslanjal na *psihologijo pokrajine*⁹¹ Moritza Wlassaka:⁹² drugače kot dotedanja motrenja pokrajine, ki so služila predvsem religiozni kon- templaciji oziroma estetskemu povzdigu,⁹³ pri Wlassaku pokrajino konstituira izkustvo. Lewin v svojem spisu določene doživljajske momente prostorskeosti tudi izpostavi natanko v situaciji vojnega spopada. Ta deskripcija vojne pokrajine pri tem nesistematično anticipira njegovo teorijo polja, kakor jo je formuliral po-

88 Prim. Kurt Lewin, »Vektoren, kognitive Prozesse und Mr. Tolmans Kritik« / »Vektorji, kognitivni procesi in kritika g. Tolmana« / [1933], v: *Feldtheorie / Teorija polja*. Kurt-Lewin-Werkausgabe, 4. zv., ur. Carl-Friedrich Graumann, Bern/Stuttgart 1982, str. 99–131, in Edward C. Tolman, »Cognitive Maps in Rats and Men«, v: *The Psychological Review* 55 (1948), str. 189–208.

89 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie / Bit in nič. Poskus fenomenološke ontologije*, Reinbek pri Hamburgu 2004 [1943], str. 547.

90 Glede nadaljevanja tovrstne decidirano fenomenološke deskripcije prim. Lenelis Kruse, *Räumliche Umwelt. Die Phänomenologie des räumlichen Verhaltens als Beitrag zu einer psychologischen Umwelttheorie / Prostorski okolni svet. Fenomenologija prostorskega zadržanja kot prispevek k psihološki teoriji okolnega sveta*, Berlin/New York 1974.

91 Prim. Moritz Wlassak, »Zur Psychologie der Landschaft« / »K psihologiji pokrajine« /, v: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* XVI (1892), str. 333–354.

92 Tako vsaj domneva Pierre Kaufmann v: Kurt Lewin. *Une théorie du champ dans les sciences de l'homme*, Pariz 1968, str. 28 isl.

93 Prim. Joachim Ritter, »Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft« / »Pokrajina. O funkciji estetskega v moderni družbi« [1962], v: isti, *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt na M. 1989, str. 141–190.

znejše: pokrajino (»polje«) opredeli v nekem določenem trenutku (»vojni«). Njegov topološki opis skicira prostor, ki ga opredeljujejo cone nevarnosti, meje in vojaški položaji.⁹⁴ – Glede na ta njegov zgodnji poskus lahko Lewinovo zastavitv nazadnje zelo dobro razmejimo od dveh na videz sorodnih form psihološke teorije prostora. Najprej od geopsihologije Willyja Helpacha,⁹⁵ ki pokrajino razume kot klimatsko determinativno cono, ki oblikuje značaj naroda, prostor pa dojema kot produkt kolektivne volje.⁹⁶ Po drugi plati pa tudi od razvojne psihologije Jeana Piageta, ki ugotavlja, kako topološke relacije pri malem otroku zamenjajo geometrijske forme v poznejšem stadiju razvoja.⁹⁷ Medtem ko Helpach prostor tematizira strogo kot substancialni predmetni svet, Piaget pa ga razume kot čisto kognitivno konstrukcijo subjekta, Lewinova fenomenologija izhaja iz recipročnosti med *prostorom* delovanja in *delovanjem* v prostoru. – Navsezadnje je fenomenologija prostorskeosti tudi zaradi tega napetostnega razmerja postala mišljenje, na katerega se da nadvse plodno navezovati, pa tudi forma diskurzivnega podajanja, na sledove katere vse do danes zadenemo v sleherni kulturološki, družboslovni ali pa komunikološki debati.

Prevedel *Samo Krušič*

94 Zanimivo je, da je analogno misel kot Lewin v svojih vojnih zapiskih izrazil že Friedrich Ratzel: »Vojak preudarja, kaj vojaškega bi se lahko v tej pokrajini pripetilo in kaj bi bilo potem treba storiti.« (Friedrich Ratzel, »Bilder aus dem Kriege in Frankreich« / »Podobe iz vojne v Franciji«, v: isti, *Glücksinseln und Träume. Gesammelte Aufsätze aus den Grenzboten / Otoki sreče in sanje. Zbrani spisi iz naznanjanja mejnega*, Berlin 1911, str. 115–269, tu str. 179.)

95 Prim. Willy Helpach, *Geopsyche. Die Menschenseele unter dem Einfluß von Wetter, Klima, Boden und Landschaft / Geopsyche. Človekova duševnost pod vplivom vremena, podnebja, tal in pokrajine*, Stuttgart 1950 [1935, najprej pa 1911 pod naslovom *Die geopsychische Erscheinungen. Wetter, Klima und Landschaft in ihrem Einfluß auf das Seelenleben / Geopsihični pojavi. Vreme, podnebje in pokrajina v svojem vplivu na duševno življenje* / Leipzig.]

96 Prim. Willy Helpach, »Vom Dimensionalinstinkt zur Raumwillensschöpfung. Ein raumpsihologischer Beitrag zur wissenschaftlichen Geopolitik« / »Od instinkta dimenzionalnosti k zbiranju volje v prostoru. Prispevek psihologije prostora k znanstveni geopolitiki«, v: *Zeitschrift für Geopolitik XVII/12* (1940), str. 599–609.

97 Prim. Jean Piaget/Bärbel Inhelder, *Die Entwicklung des räumlichen Denkens beim Kinde / Razvoj prostorskega mišljenja pri otroku*, Stuttgart 1971 [1948]; in še: isti/Alina Szeminska, *Die natürliche Geometrie des Kindes / Otrokova naravna geometrija*, Stuttgart 1974 [1948].

INTERKULTURNOST

INTERKULTURNOST

47

INTERKULTURNOST

FENOMENOLOGIJA IN KRIZA INTERKULTURNOSTI

Uvod

49

Letos slavimo stopetdesetletnico rojstva Edmunda Husserla [1859–1938]. Njegova fenomenologija je filozofija v kriznem času. Četudi meri na univerzalnost, je ne moremo ločiti od zgodovinske situacije evropskih znanosti. Ta stari problem moramo pravilno zajeti.¹ Zadnji čas srečujemo *drugo krizo*, ki bi jo lahko poimenovali »kriza interkulturalnosti«. Da bi se z njo lahko spopadli, moramo osvojiti nove vpoglede, ki jih Husserl ni poznal. Izhajajoč od Husserla bi rad opozoril vsaj na zastavek te problematike. Poskus je tako prevzem kot razvoj duha fenomenologije, pa tudi *dogodivščina*, ki vstopa na nepoznani horizont.

Najprej bom razjasnil svoje dojemanje fenomenologije, da zadobimo skupna tla diskusije. Pri tem bi lahko – poleg trivialnega – pokazali še na nekaj novega. Da bi to razjasnil, bom omenil tudi fenomenološko metaforiko.

1 Problem omenjam v besedilu, navezuje se na problem interkulturalnosti.

1. Fenomenologija kot »filozofija od znotraj in spodaj sem«

Husserlova fenomenologija, kot poskus restavracije evropskih znanosti, je strukturirana kakor »stavba«,² s pritličjem in nadstropjem. Naravoslovci, znanstveniki delujejo v nadstropju; njegova tla so (čista) logika.³ Nadstropje je »zgrajeno na« pritličju, kjer prebivajo in delajo fenomenologi. Ta ideja se torej giblje v metaforiki gradnje.

Fenomenologi v pritličju se ukvarjajo z »*direktnim izkustvom*«. Tega označujemo tudi kot »*življenje*«, ali tudi, v nasprotju z naravo smislu naravoslovja, kot »*duh*«. V tem je podlaga logike in vseh znanosti. Te lahko utemeljimo pred vsem zaradi »univerzalnega apriorija korelacije« (Hua VI 169, op. na robu), ki »korenini« v življenju. Ta apriori je glavna opora celotne zgradbe. Ker so znanosti na ta življenjski krog pozabile, so zašle v krizo. Kljub temu je *pozabo* spremljalo še nekaj drugega. Naravoslovci so nevede »*prestopili*« mejo življenjskega kroga.⁴ Pri tem so izgubili najpomembnejše: »smisel«. Pritličje je bivalni in življenjski prostor, »znotraj« katerega živi njegov smisel. Da bi krizo prestali, se moramo vrniti k življenju.⁵ In zgolj »znotraj« tega naj bi mislili vse. Metodi vračanja [k življenju] sta fenomenološka redukcija⁶ in refleksija. Zato [Husserl] fenomenologijo označuje za filozofijo »*od znotraj in spodaj sem*« [»von innen und unten her«] (Hua XXIV, 387).

50

2 Metaforika, ki jo uporabljam, se navezuje na »*Bauen*« in »*Bebauen*.« [Glagola *bauen, bebauen* ne pomenita le »graditi« in »pozidati«, ampak tudi »pridelovati« in »obdelati«. *Op. prev.*] Menim, da ustreza Husserlovi misli in napeljuje na pojem »kulture.«

3 Logika se ukvarja s prostorom možnosti, v katerem nastaja dejanskost. Je baza znanosti, ki smejo nositi končnico »-logije«, je znanstveni nauk, *Wissenschaftslehre*.

Pri Husserlu odnos logike do ontologije ni tako jasen. Menim namreč, da je logika v ožjem smislu formalna logika. Ustreza zgolj formalni ontologiji. Logika v širšem pomenu, znanstveni nauk, lahko vključuje tudi materialno ontologijo.

Kar zadeva odnos možnosti in dejanskosti, Husserl pravi, da je leibnizovec, da torej raziskovanje možnosti predhodi raziskovanju dejanskosti (prim. Bw III, 461.) Dejanskost ne nastane izven okvira možnosti. Vsaka dejanskost je »udejanjenje« možnosti. Vsako dejstvo je »udejanjenje« bistva. Ta pogled na stvari ni specifično fenomenološki. Husserl je bil mnenja, da so zgolj-logične raziskave obstajale že prej, ni pa bilo pristno fenomenoloških (prim. Bw IV, 255.) Zato je poskušal razvijati predvsem slednje, četudi so bile zanj pomembne tudi prve.

4 Naravoslovci vrše »transcendirajoči miselni akt« (Hua II, 39) ali »transcendirajoče tolmačenje« (Hua X, 5). Merleau-Ponty je to poimenoval »*pensée de survol*« (*Le visible et l'invisible*, str. 99): »*pensée en survol*« (*L'œil et l'esprit*, str. 12). V našem kontekstu bi ga lahko označili za »mišljenje nadstropja«. Merleau-Pontyjeva beseda »*kosmotheoros*« pomeni skorajda isto.

5 Življenjski krog ni fiksiran zgolj na pritličje. Lahko se širi. Njegove stene so precej premične in raztezne, so žive stene.

6 Epoché, ki suspendira bitno vero zunanosti, lahko gledamo kot pomožno metodo osvojitve strogosti te reduktivne metode. Preprečuje nagnjenost k transcendirajočem miselnem aktu.

2. Konstitucija in metaforika gradnje

Pri analizi življenja Husserl rabi besedo »konstitucija«. Četudi ta beseda pri njem ne meni konstitucije v normalnem smislu, temveč »*narediti predmet predstavljev*« (prim. Bw III, 132 [1903]),⁷ se ne izmakne gravitacijskem polju metaforike gradnje.

Način konstitucije je po Husserlu, »dajanje smisla«.⁸ Se ta sploh veže na metaforiko gradnje? Pogledati moramo bolj natančno: dajanje-smisla ne pomeni kaj takega kot obarvati beli papir s poljubno barvo, torej brezsmiselnemu podariti poljubni smisel. Če bi »jaz« zmožal poljubno določati smisel, bi bil gospodar smisla.

Vsi akti, v katerih se predmeti prikazujejo, npr. zaznava, posedujejo dva »prek«, »*mittels*«. Predmet se prikaže »prek« noeme. Noema je enotnost zaznavnih čutov.⁹ Lahko bi torej rekli: predmet se prikaže »prek« čutov.¹⁰ To je prvi »prek«.¹¹

O drugem »prek« pravi Husserl, da se sam zaznavni čut prikaže le prek senzualnega, torej prek *hyle*.¹² Husserl je analizo tega drugega 'prek' poglobil v genetični fenomenologiji. Ta je arheologija ali geologija življenja, ki spravlja na dan globljo, tako rekoč podzemno strukturo pod pritličjem. Pri tem je odkril, da *hyle* zavoljo »homogenitete« in »heterogenitete« izkazuje tendenco povezovanja.¹³ Pre-

7 [»den Gegenstand vorstellig machen«] To pomeni »pustiti, da se prikaže predmet«. V tem smislu gre tudi za metaforiko svetlobe.

8 [»*Sinngebung*«] Pojem »dajanja« pripada ekonomski metaforiki. Vseeno »jaz« že pred tem prevzame začenjajoči smisel. V tem smislu »jemanje-smisla« [»*Sinn-nehmung*«] predhodi dajanju-smisla.

9 Izvirnik: »Das Noema ist eine Einheit der Wahrnehmungssinne.«

10 »Noema se torej navezuje na predmet in ima 'vsebine', 'prek' katere se navezuje na predmet.« (Hua III/1, 299)

11 Husserl je videl, da vsi akti: zaznava, slikovna zavest, tuje izkustvo in tudi govorica, posedujejo to »prek« strukturo. Formuliral jo je kot »univerzalni korelacijski apriori« (prim. Hua VI, 169 isl., r. op.) Ta je tako rekoč poglavitna opora, s katero lahko logiko utemeljimo iz življenja. Glede jezika Husserl pripomni: »[...] da dobi kak izraz le tako, da pomeni, odnos do predmetnega, in se torej upravičeno reče, da izraz označuje (imenuje) predmet *prek* njegovega pomena [...] oz. da je ta akt pomenjanja določen način menjenja – le da se ta način pomenjujočega menjenja in s tem pomena samega pri identičnem zadržanju predmetne smeri lahko [tudi] menja.« (Hua XIX/1, 54)

12 »1. vsi tisti doživljaji, ki smo jih v *Logičnih raziskavah* označili kot 'primarne vsebine'; 2. doživljaji, oz. doživljajski momenti, ki v sebi nosijo specifično intencionalnost. Prvim pripadajo določeni, po višjem rodu enotni '*senzuelni*' doživljaji | '*vsebine občutij*', kot so barvne date, date tipa, zvočne date ipd., ki jih ne zamenjujemo več s prikazujočimi se stvarskimi momenti, barvitostjo, hrapavostjo itd. ampak jih *prek* njih doživljajsko 'prikazujemo'.« (Hua III/1, 192)

13 »Najsplošneje vsebinsko določene povezave privzdignjenih [*abgehobenen*] predmetov so očitno podobnost oz. enakost in neenakost, ali če rečemo pregnantneje: povezava *homogenitete* in povezava *heterogenitete*.« (Hua XI, 129)

prosteje povedano, poseduje začetno in spontano gibanje, da se lahko osmisli. Dogaja se podzemno. Za jaznega prebivalca pritličja je »brezzavestno«. ¹⁴

Po Husserlu pride najprej do privzdignjenja [*Abhebung*]. ¹⁵ Pravi pa tudi: »Zase privzdignjeno fungira afektivno.« (Hua XI, 131) In še: »Čutne date (in tudi date nasploh) tako rekoč pošiljajo afektivne žarke moči na jazni pol.« (Hua XI, 149) Da tu rabi besedo »pošiljati«, *senden*, je pomenljivo, saj [ta glagol] izhaja iz istega etimološkega korena kot beseda 'smisel', *Sinn*, tj.: *sent-*. Smisel nekaj pošilja k nam in nas k nečemu. Poseduje usmerjeno gibanje. Čutne date ali *hyle* že od začetka tendirajo k osmišljenju, aficirajo in motivirajo »jaz«. Glede na to »jaz« to tendenco prevzame in jo dovrši. V tem sovisju »jaz« ni gospodar smisla. Bržkone mu je lasten karakter »posla/podanika« [*»Gesindes«*], ¹⁶ ki sledi gibanju vznikajočega smisla in ga dovrši.

Če pojem »konstitucije« ima takšno vsebino, bi ga lahko razumeli znotraj okvira metaforike gradnje, samo da ima pri genetični analizi pomen gojenja [*des Anbauens*, lat. *colere*] večjo vlogo od pomena gradnje. ¹⁷

3. »Osmišljenje« smeri-smisla kot »metoda«

52

Husserl je ta vpogled razširil na evropsko zgodovino: »Menim, da to čutimo (in pri vsej nejasnosti je ta občutek res upravičen); naši evropski človeškosti je vrojena entelehija, ki preveva evropsko menjavo podob in jo osmišljuje kot razvoj k idealni podobi življenja in biti kot večni pol.« ¹⁸ (Hua VI, 320)

Husserl je poskušal ta občutek *metodološko* utemeljiti. Kako? Glede na posamično subjektivno življenje je v *Idejah* govoril o »refleksiji«, o tem, da se fenomenološka metoda giblje v refleksiji (prim. Hua III/1, 162). Tu, v spisu o *Krizi*, poudarja »osmislitev«: »Razlikovati moramo nadaljnji in ožji pojem samoosmislitve: čista jazna refleksija in refleksija celotnega življenja jaza kot jaza in osmislitev v pregnantnem smislu vzvratnega vpraševanja po smislu, po teleološkem bistvu jaza.« ¹⁹

14 [*unbewußt*] »Gre torej za fenomenologijo tega t. i. brezzavednega.« (Hua XI, 154)

15 »Afekcija predvsem predpostavlja privzdignjenje [*Abhebung*].« (Hua XI, 149)

16 Beseda *Gesinde* ima isti koren kot beseda *smisel*, *Sinn*.

17 Kot je znano, ima beseda *bebauen* dva pomena: *anbauen*, gojiti ('Na tem polju gojim riž') in *bauen*, graditi ('Na polju bom zgradil hišo').

18 V izvorniku: »Ich meine, wir *fühlen* es (und bei aller Unklarheit hat dieses *Gefühl* wohl sein Recht), daß unserem europäischen Menschentum eine *Entelechie* eingeboren ist, die den europäischen Gestaltenwandel durchherrscht und ihm den *Sinn* einer Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol verleiht.«

19 »Es muß ein weiterer und engerer Begriff von Selbstbesinnung unterschieden werden: die reine *Ichreflexion* und *Reflexion auf das gesamte Leben des Ich als Ich* und die *Besinnung* im prägnanten Sinn der Rück-

(Hua VI, 510) Očitno je, da je »osmislitev« v pregnantnem smislu razširitev te »refleksije«. Obenem opazimo, da se pojem »osmislitve« navezuje na pojem »smisla« in da je »smisel« skorajda identičen s »teleološkim bistvo jaza«.

Kako naj to razumemo? Husserlova miselna pot je takšna: v evropski zgodovini smisel vzklije tako rekoč brezzavedno. Aficira in motivira »jaz-e« in ti ga dovršijo. Tako gledano je ta zgodovina teleološka, kar pa obenem pomeni, da so »jazi« v zgodovini na strani poslanja, ki sledi vznikajočemu smislu.²⁰

Osmišljanje je metoda. Ne gre za operacijo, ki hoče že pripravljeno metodo od zunaj prisilno uporabiti na kakšni zadevi. »Osmislitev« za Husserla prej pomeni: »[...] v formi *historičnih* meditacij hoteti izpeljati *samoosmislitve* našega lastnega filozofskega sedanjega položaja, in sicer v upanju, da se bomo tako lahko polastili *smisla, metode* in *začetka* filozofije, filozofije, ki naj bi in bi morala veljati v našem življenju.²¹ (Hua VI, 365)

Samoosmislitev kot metoda naj ne bi razjasnila le »sedanjega položaja« filozofije, temveč tudi »smisel, *metodo* in *začetek*« taiste. Se pravi: *metoda sama razjasnjuje metodo*. Odnos metode do zadeve, torej do metode same, nikakor ni zunanji, temveč notranji. Pojem »metode« izhaja – kot vemo – iz grške besede *hódos*, ki pomeni pot. Pri Husserlu »smisel« pomeni teleološko usmeritev: *telos*. »Začetek« je skorajda identičen s pojmom *arché*. Metoda kot *hodos* teče [liegt] med *arché* in *telos*. Torej je metoda del celotnega zgodovinskega procesa.

53

Ta pomen metode igra vlogo tistega »prek« pri zgodovinskem grajenju. *Prek* osmislitve si Evropejci ozavestijo smisel in si ga tudi prilastijo. Bolje: *prek* Evropejcev se smisel »konstituira« v zgodovino, gospodar konstitucije smisla ni Evropejec, temveč smisel. Ta konstitucija-smisla-zgodovine je grajenje kulture prek poslanja/podanika [*Gesindes*].

4. Biti-poklican in »odgovornost«

Husserl govori o »biti-poklican: in »odgovornosti« Evropejcev in filozofov. »Biti-poklican« v kontekstu zgodovine je enake vrste kot »biti-aficiran« ali »biti-moti-

frage nach dem Sinn, dem teleologischen Wesen des Ich.«

²⁰ »Izvorno« vzklije smisla ne pripada normalnim dejstvom, temveč pradejstvu, ki predhodi »bistvu« in »možnosti«. V tem smislu bi lahko s Husserlom rekli : zgodovina je veliko dejstvo (prim. Hua VIII, 506).

²¹ »[...] in Form *historischer* Meditationen *Selbstbesinnungen* über unsere eigene philosophische Gegenwartslage durchführen zu wollen, und zwar in der Hoffnung, daß uns dadurch schließlich *Sinn, Methode* und *Anfang* der Philosophie zu eigen werden könnten, der einen Philosophie, der unser Leben gelten will und soll.«

viran« v primeru zaznave. To je skoraj identično z »občutkom« v gornjem smislu. Husserl npr. pravi: »Descartes dejansko inavgurira filozofijo popolnoma nove vrste: ko spremeni njen celoten stil, se radikalno odvrne od naivnega objektivizma k transcendentnemu subjektivizmu, za katerega se zdi, da se v vedno novih, a vselej nedostopnih poskusih želi približati nujni končni podobi. Naj zato ta napredujoča tendenca ne bi v sebi nosila večnostnega smisla, ki je za nas veličina, od zgodovine same naložena naloga, h kateri *smo* vsi *poklicani* sodelovati?« (Hua I, 46)

Glede »odgovornosti« Husserl pravi: »Izračati iz filozofa in iz filozofske generacije; kot odgovorno delujoč *v človeškem in kulturnem prostoru*, iz tega tudi *odgovornosti* in ustrezna dejanja.«²² (Hua VI, 510) »Odgovornost« je jazno-družbeni respons na zgodovinsko aficiran biti-poklican.²³ Tu je notranje in cirkularno gibanje, ki se *godi v »nekem kulturnem prostoru«, v Evropi.*

V tem kontekstu bi lahko razumeli tudi naslednjo Husserlovo izjavo, če besede »poslanstvo« in »življenje« beremo skupaj s »feniks«, »notranjščina življenja«, »poduhovljenje« in »duh« v fenomenološkem smislu: »Utrujenost je največja nevarnost za Evropo. Če se borimo proti nevarnosti vseh nevarnosti kot 'dobri Evropejci' s tisto drznostjo, ki se ne splaši pred neskončnim bojem, potem bo iz uničevalnega požara nevere, plapolajočega ognja dvoma človeškega *poslanstva* zahoda, iz pepela velike utrujenosti vstal *Feniks* nove *notranjščine življenja* in *poduhovljenja*, kot zastava velike in daljne človeške prihodnosti: saj edinole *duh* je nesmrten.«²⁴ (Hua VI, 348)

54

5. Notranjost in cirkularnost: sklenjeni?

Zdi se, da Husserlova fenomenologija cirkulira znotraj svojega življenjskega in kulturnega prostora. Torej je evrocentrična, saj ni prostora za odgovorno udeleževanje ne-Evropejcev?

22 »Dem Philosophen und einer Philosophengeneration erwachsen, als *in einem Menschheits- und Kulturraum* verantwortlich wirkend, auch *von diesem her Verantwortungen* und entsprechende Handlungen.«

23 Kar pomeni, da je posamični 'jaz', četudi 'prostovoljno' premišlja, kot pripadajoč zgodovinsko-kulturni skupnosti, že »motiviran« prek zgodovine. V tem smislu je zgodovina globlja (predhodnejša) od posamičnega subjekta.

24 »Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit. Kämpfen wir gegen diese Gefahr der Gefahren als 'gute Europäer' in jener Tapferkeit, die auch einen unendlichen Kampf nicht scheut, dann wird aus dem Vernichtungsbrand des Unglaubens, dem schwelenden Feuer der Verzweiflung an der menschheitlichen *Sendung* des Abendlandes, aus der Asche der großen Müdigkeit der *Phoenix* einer neuen *Lebensinnerlichkeit* und *Vergeistigung* auferstehen, als Unterpfand einer großen und fernen Menschenzukunft: Denn der *Geist* allein ist unsterblich.«

Lahko to notranjost kritizirano *od zunaj*? Lahko bi bil centriran v japonski ali vzhodnoazijski kulturi, tako da je prestopanje meje mojega življenja zame nemogoče. Nisem ne kosmotheoros ne kozmopolit. Stališča, osvobojenega življenja in kulture ni. Tudi univerzalnost, na katero meri fenomenologija, ni nekaj, kar bi stalo zunaj jaznega sveta. Zunaj tega življenja je »nesmisel«. (Hua I, 117) Četudi se od znotraj lahko brez-končno širi in torej lahko vselej meri na univerzaliteto, »nima smisla« prestopiti njegove meje. Torej bi lahko rekli: izrazje, ki zveni evrocentrično, je bilo *za Husserla* neizogibno, saj ni mogel prestopiti te meje svojega življenja.²⁵

25 Ta problem se ne navezuje le na Husserla, ampak tudi na Heideggerja. Ker Heidegger odkloni transcendentno redukcijo, se pri njem prikaže še močnejše, kar ima predvsem opraviti z različnima pojmovoma sveta, ki sta ju izdelala Husserl in Heidegger. Pri Husserlu je svet »edinstven« in je mejna-razširitev [*Limes-Erweiterung*] kulturnega prostora. Pri Heideggerju je svet narodni svet. Četudi se zdi, da Heideggrov pojem dopušča pluraliteto narodnih svetov, pride do tega problema (o tem sem govoril ob drugi priložnosti; povzeman tisto diskusijo):

Kot je znano, je Heidegger vpraševal po smislu biti. Medtem ko v Husserlovih očeh evropsko človeštvo skorajda izgubi svoj smisel in svojo smer, pri Heideggerju tubit vselej sledi nekemu smislu. Heidegger razlikuje dve dimenziji smisla. V statusu »nesamolastnosti« tubit sledi »pomenskosti« pripravnostnih kontekstov v svetu. Ta pomenskost je neka vrsta smisla, vendarle je tako rekoč nesamolastni smisel. Zato ga je treba inhibirati. Povod, da [to vrsto smisla] inhibiramo, je »tesnoba«. V tesnobi je tubit vržena nazaj na lastno bit, ki v sebi vključuje možnost smrti. Heideggrov pojem »odločenosti« ne pomeni zgolj odločitve, temveč – kot od-ločnost – tudi odprtost do lastne biti. Šele tedaj bo za tubit odprta možnost, zadobiti »samolastni« smisel biti.

Bit tubiti je vselej sobiti v svetu. »Če pa usodnostna tubit kot bit-v-svetu bistvenostno eksistira v sobiti z drugimi, je njeno dogajanje sodogajanje in določeno kot *usodnost*. S tem označujemo dogajanje skupnosti, *naroda*. Tako kakor sobiti z drugimi ni moč pojmovati kot skupnega nastopa več subjektov, se tudi usodnost ne sestavlja iz posamičnih usod. V *sobiti z drugimi v istem svetu* in odločenosti za *določene* možnosti, so usode *vodene* že vnaprej. Moč usodnosti se sprosti šele v soudeležbi in boju. Usodnostna usodnost tubiti v njeni in z njeno 'generacijo' šele tvori polno, *samolastno dogajanje* tubiti.« prim. *Bit in čas*, § 74, str. 520, SuZ 384 / GA 2, 508.

Najprej je treba spomniti na to, da besede kot *Schicksal*, usoda in *Geschik*, usodnost izvirajo iz besede *schicken*, poslati, in da je ta smiselno povezana s *senden*, pošiljati. Če neka tubit skupaj z drugimi dovršuje samolastni smisel biti, se tako rekoč *dogaja samolastni* svet. Svet ni neka bit-na sebi, temveč gibanje tega dogajanja. Takšno dogajanje sveta je izomorfno z dogajanjem resnice. Svet se dogaja prek spora z zemljo. Zemlja pripada skritosti in svet je spornostna negacija skritosti zemlje, torej pripada prikazovanju: »Resnica bistvuje le kot spor med ujasnjevanjem in skrivanjem v protivnosti sveta in zemlje. Ta resnica hoče biti kot ta spor sveta in zemlje usmerjena v delo. [...] Bivajoče mora potemtakem v sebi imeti bistvene poteze tega spora. V tem *sporu* je izborjena *enotnost* sveta in zemlje.« (GA 5, 55) Če smem to grobo izreči, je svet torej nekaj takega kot velika *umetnina*, ki v sebi nosi resnico.

Nato Heidegger pravi: »*Dogajanje zgodovine je dogajanje biti-v-svetu.*« (SuZ 388) Kdo kot biti-v-svetu pripada temu svetu? Ali, komu ta svet pripada? Za čigav biti-v-svetu gre? Heidegger že v *Biti in času* govori o »narodu«. V drugem besedilu pravi: »Svet je odpirajoča se odprtost širnih *utirjenj* preprostih in bistvenih odločitev v usodju kakega *zgodovinskega naroda.*« (GA 5, 35) V svetu se odpirajo tudi utirjenja kakega naroda, kar pomeni, da so v svetu pokazane določene smeri ali čuti [*Sinne*] dotičnega naroda. Če se dajejo smeri ali čuti, je njihov okvir že določen. Če se narod odloča od-ločen, sledi – vzdružujoč se v usodju – nekemu

Zdaj moramo vprašanje zastaviti pravilno. Pomenita notranjost in cirkularnost, da je naše življenje dejansko sklenjeno? Gre glede na to za *samooskrbo ali avtarkijo*, kakor v primeru popolnoma izolirane vasi? Je »življenje« docela sklenjen sistem? Ali pa je njegova »notrišnjost« nekako odprta? Ali ne izkušamo srečevanja z zunanjim? Če obstaja kakšna odprtost, ne bo torej treba korigirati dojemanje cirkularnega gibanja smisla fenomenologije v cikcakasto gibanje, ki dopušča »odprte« možnosti?²⁶

6. Pojemovna, krajevna, časovna vezanost in ...

Husserlova fenomenologija poseduje karakter »grajenja«, ki se kot izgrajevanje, gojenje navezuje na kulturo, saj beseda »kultura« izvira iz latinske besede *colere*, ki pomeni »pograditi, naseljevati, prebivati; gojiti, častiti«.²⁷ Fenomenologija je sorodna kulturi. Etimološko koren '*k^uel*' v *colere* pomeni: 'vrteti [se], gibati se [naokoli]'.²⁸ Četudi to implicira gibanje, ne gre za preprosto spremembo kraja. To gibanje ne poteka od enega kraja k drugemu, prej okoli nekega kraja.²⁹ V prvi vrsti je *vezano na kraj*. Pojem »kulture« je agraren in kmetski. Tu večinoma srečujemo svojega »sosedo«, torej v bližini prebivajočega kmeta, znotraj vasi.

56

Četudi je moč Husserlove fenomenologije v tem, da neko zadevo analizira *brez predsodkov in zatorej brez pojmov*, pa ji je torej zato, ker je sorodna z evropskim pojmom kulture, težko dopustiti, da zasijejo tudi drugi kraji kulture.

V vzhodnoazijskem kulturnem prostoru, kateremu pripadam, implicira pojem »kulture« nekaj drugega. Četudi obstajajo različne interpretacije, ena od njih pra-

smislu biti in ga dovrši. Svet je torej umetniško delo dotičnega naroda – je »kulturni«-svet, ki je bil izbojevan v odnošaju z zemljo, če se beseda »kultura« navezuje na človeško dejavnost na zemlji. Narod pa kot »ta narod« nastane na osnovni svetne-zgodovine. V tem smislu narod brez svojega sveta še ni narod, vsaj še ne pristni narod. Nič čudnega ni, da Heidegger v tem sovisju omenja »državotvorno dejanje«. (GA 5, 49) Četudi uporabljamo besedo »svetna-zgodovina«, *Welt-Geschichte*, ta pomeni dogajanje narodnostnega sveta, kar je njegova osnovna ideja.

V tem dogajanju temelji odločeno razmerje: svet pripada narodu, narod pripada svetu. Zdaj pa bi radi »preprosto« vprašali (če je »spraševanje« »preprostost [*Frömmigkeit*] mišljenja« (GA 7, 36)): Kje naj bi v takem svetu »prebival« *kak drug narod?* V nekem drugem svetu?

26 Ta »možnost« bi pravzaprav morala biti onstran dometa »proste variacije« »jaza«. Življenje skriva tako možnost, in v tem smislu je »odprto«. Kot taka bi se ta možnost »dejansko« lahko prikazala.

27 »... *bebauen*, [be]wohnen; pflegen, ehren«

28 ['(sich) drehen, (sich) herumbewegen'] »*Kolonija*': gre za tvorbo lat. *colere*, 'graditi, naseljevati; gojiti, častiti', oz. iz tega izvedenega samostalnika *colonus*, izgraditelj, kmet, naseljenec (upoštevaj francosko sponosenko *colon* > angl. *clowon, clown*). Lat. *colere* verjetno pripada indg. korenu **k^uel*, predstavljenem pod *Hals* – vrteti [se], gibati [se] okoli –, tako da je izvorni pomeni za *colere* verjetno 'biti marljivo zaposlen'; običajno se kje zadrževati'. (Duden, Herkunftswörterbuch)

29 Če pa se ta pojem vseeno veže na spremembo kraja, bi lahko vodil k problemu 'kolonializma'.

vi, da se »kultura« tukaj navezuje na život in tetoviranje.³⁰ Zaradi menjave krajev tetoviran život sreča drugače tetovirane. Srečanje z drugimi je dejanska predpostavka kulture.

Srečevanje se ne dogaja le v vzhodni Aziji, temveč tudi v Evropi, četudi evropski pojem »kulture« tega jasno ne kaže. Pri tem ena kultura vpliva na drugo. Dejansko »čiste« kulture ni. Na japonsko kulturo npr. je močno vplivala Kitajska. In kako je npr. s krščanstvom v Evropi? Njegove korenine vsekakor niso evropske. Vsak kulturni prostor je »dejansko« odprt za srečevanje, lahko bi ugotovili, da je vsaka kulturnost »dejansko« interkulturnost.³¹

Danes je problem še bolj resen. Komponenta smisla iz *colere*, [*be*]wohnen, »nase-ljevati, prebivati«, se navezuje na »navaditi se«, »*sich gewöhnen*«. Ni mogoče, da bi se česa navadili v trenutku. Proces navajanja terja dolgo časa. V tem smislu je vezan na čas. To pomeni: srečam kulturno tujega, se mi ta najprej zdi »nenavajen«, kot »nedomač«, »nedomačen«. Vseeno bi se nanj lahko »navadili«. V tem smislu »navaditi se« poseduje zanesljivo bazo agrarične kulture. Zdaj je »kultura« v krizi, saj je ogrožena njena zanesljiva baza »sebe-navajanja«. Životi se zaradi razvoja tehnike danes zelo hitro gibajo s kraja v kraj. Tehnika speši hitrost življenja nasploh. Vse od davna znano »gine«, trajanje sedanosti je vse krajše in krajše. Lahko govorimo o »vrtincu«, ki nas je zajel razpoloženjsko. Zavoljo tehnike hitro vstopamo v druge kulture, in tujci prav tako hitro vstopijo v našo kulturo. Ljudje se srečujejo *hitreje kot traja sebe-navajanje*. Kako prekratka pričujočnost dovoljuje, da se drugače tetovirani prikažejo drug drugemu? Bi lahko kulturna skupina, ki sledi zgolj lastni smeri smisla, srečala neko drugo, potem se lahko kulturni tujci prikažejo ne le kot nedomačni tujci, temveč tudi »nasprotniki«, »Gegner«. ³² Srečanje, *Begegnung*, je lahko na-protenje, *Be-Gegnung*. Tu je zanesljiva baza »kulture« motena, saj je srečanje hitrejše od »sebe-navajanja«. V takih primerih lahko hitro pride do preprirov in boja.

30 V nekem drugem predavanju sem idejo tetovaže razvijal naprej. Gre za telesni fenomen (pravzaprav »telesni fenomen života«). Lahko se razširi v »duhovni« (životni) fenomen. Čisti »človek narave«, ki nima kulturne tetovaže v duhovnem smislu, ne bi mogel razumeti nikakršne kulture. *Duhovna tetovaža z lastno kulturo je eden od pogojev možnosti razumevanja tujih kultur*, četudi obenem predstavlja vzrok težave taistega (težava pa ni nemožnost). V tem smislu, da to oblikovanje predhodi tuji kulturi, imamo vedno *asimetrijo* med lastno kulturo in tujo kulturo. Vseeno je tuja kultura dejansko že vplivala na lastno, je torej »odprta«, četudi to večinoma ne pade v oči. Sama pade v oči in se tematizira šele ob nastopu z drugo »vpadljivo« tujo kulturo. Šele takrat se »prikaže« problem odnošaja med »lastno« in »tujo« kulturo, četudi obe že pred tem implicitno koeksistirata (običajno v podobi 'mešanja').

31 V primeru interkulturnosti je vselej že prisotna dvojnostna tendenca homogenizacije in heterogeniziranja.

32 Po Dudnu glagol *begegnen*, *srečevati* implicira *gegen*, »proti«.

Danes se nas ta situacija tiče na elementaren način, nas zadeva, v njej smo pozvani in tudi »poklicani«. V tem smislu smo vsi, tudi ne-Evropejci, za to »odgovorni«. Naj bi še naprej sledili poslanju naše »lastne« kulture in nadaljevali v tej smeri? Ali bi naj bi raje sploh »obstali«?³³ Lahko bi tudi – za trenutek »obsedaje«, kakor ob današnji seji – preiskovali možnost nad-agrikolturnostne ideje interkulturalnosti? Tako bi morda lahko našli neko upanje.

Prevedel *Aleš Košar*

LITERATURA

Husserl, Edmund:

Briefwechsel [Bw] (Husserliana Dokumente, Kluwer Academic Publishers. Dordrecht / Boston / London 1994)

– III : Die Göttinger Schule

– IV : Die Freiburger Schüler

Husserliana [Hua] (Gesammelte Werke, Martinus Nijhoff, Haag 1949–)

– I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, 1963

– II : Die Idee der Phänomenologie, 1958

– III : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1952

– VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1962

– VIII : Erste Philosophie, 1959

– X : Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, 1966

– XI : Analysen zur passiven Synthesis (1918–1926), 1966

– XIX : Logische Untersuchungen, 1984

– XXIV : Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (1907), 1984

33 Ali ni mogoče »stati« in stati z in pri kulturno tujem, tj. si 'biti v oporo', morda tudi 'nadomeščati' drugega?

Giovanni Leghissa

VPRAŠANJE MEDKULTURNOSTI IN ARHIV HUMANISTIČNIH VED

Vse bolj očitno se kaže nezadostnost filozofskega diskurza, ki se ukvarja s kulturno razliko. Kolikor se ta razlika dotika vidikov *Lebenswelta*, katerih ni povsem mogoče zvesti na miselne prakse, se mora filozofija, ki želi osvetliti vprašanje kulturne razlike, zateči k določenim oblikam vednosti. Gre za vednosti, ki v center svojih razprav postavljajo ravno tiste vidike *Lebenswelta*, v katerih kolektivne reprezentacije in širše sprejete družbene prakse osvetljujejo kulturno razliko samo.

59

Ali to pomeni, da se mora filozofija razgubiti kot dodatek v *Kulturwissenschaften*? Kljub vsemu nisem pesimističen, kajti sprejemljiva modalnost, s katero bi lahko filozofski diskurz spremenili v kritično refleksijo kulturne razlike, sloni prav na hipotezi. Le-ta nalaga filozofiji, da se prelevi v kritični 'temelj' vseh disciplin, v katerih se je diskurz o kulturni drugosti osnoval in oblikoval. V naslednjih razmislekih bom poskušal dokazati, kako lahko uresničimo delo 'utemeljevanja', tako da nas na koncu lahko pripelje do oblikovanja neke (možne) filozofije medkulturnosti.

V grobem lahko vprašanje zastavimo na dva načina: po eni strani moramo pritrčiti in priznati potrebo po etno-antropoloških, zgodovinskih, filoloških in drugih raziskavah, saj se nam zaradi njih odpira možnost doseganja neke pozitivitete – s 'pozitiviteto' mislim na vidnost tradicije, na njeno 'predstavljanje se nam' na inteligibilen način – v preučevanju tradicije, ki je različna od zahodne. Po drugi

strani moramo tudi pritrditi zahtevi oziroma potrebi po funkciji kazatelja hierarhičnih odnosov, s katerimi discipline o drugosti znotraj enciklopedije izmenično razpolagajo – ali so jim dane na razpolago.

Prvi pogled jasno kaže na nezmožnost sovpadanja filozofije medkulturnosti in dela na empiričnem področju, ki nam razkriva, kako potekajo interakcije med različnimi kulturami in tradicijami; prav tako prvi način razjasnjuje, zakaj delo na empiričnem področju v celoti pripada projektu medkulturnosti. Predmet medkulturnih vprašanj opisuje, analizira in se umešča izključno znotraj posebnega epistemološkega področja, ki odpira določen niz vednosti o drugem, o tistem čez in o tem, kaj je drugje. Na zahodu so te vednosti prevzele specifično formo discipline. Ta oblika se je razvijala vzporedno z razvojem določene ideje o znanosti in z razvojem ustanov, naloga katerih je ohranjanje produkcije in reprodukcije kanonizirane vednosti. (Na tem mestu moram pripomniti, da univerze in akademije niso edine možne oblike kanonizacije: znotraj vsake kolektivnosti je nujno prisotno ustanavljanje ustanov, ki skrbijo za kanonizacijo, predelavo in arhiviranje skupne vednosti. V tem smislu se funkcija nekoga, ki pripoveduje in/ali si na novo izmišlja genealogijo poljubne skupine v družbi, ki ne razpolaga s pisavo, ne razlikuje od funkcije tistega, ki zbira, analizira in arhivira določeno serijo zgodovinskih, filoloških, etno-antropoloških, demografskih, socioloških ali drugih podatkov znotraj znanstvenih, univerzitetnih, vojaških ali policijskih ustanov industrializiranih in informatiziranih družb.) Skratka, če ne bi razpolagali s številnim materialom, ki ga nudijo določene tehnike spomina in/ali arhiva, ne bi razpolagali niti s predmeti opazovanja, ki so zanimivi za vprašanje medkulturnosti.¹ Kolikor zgornje drži, je torej legitimno, da različne oblike diskurza o drugem umeštimo v skupno predmetno polje in s tem pokažemo njihove konstante, razlike in podobnosti.

Zgornji navedki razkrivajo tisto, s čimer naj bi se ukvarjala filozofija v samem projektu medkulturnosti. Filozofska je že umestitev projekta na mejno pozicijo med različnimi diskurzi o drugosti in identiteto. Naloga filozofije medkulturnosti postane ravno kritična analiza teh vmesnih prostorov v enciklopediji; discipline o drugosti vnašajo v svoja predmetna polja skupke pomenov, kot so kultura, religija, zgodovina. Vnašajo torej pomene, ki napeljujejo k določanju meja med istim in drugim. Skupki pomenov so osnovani in upravičeni v tistih diskurzih, katerih smoter ali cilj ni le izoblikovanje teorij, ampak tudi legitimiranje praks. Posledično bi filozofiji pripadala ne samo naloga in vloga kritičnega fundamen-

¹ Glede specifične uporabe pojma arhiv in njenega hevrističnega dometa znotraj antropologije prim. Mon-dher Kilani, »L'archivio, il documento, la traccia«, v: S. Borutti, U. Fabietti (ur.), *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano 1998, str. 24–37.

ta v tradicionalnem smislu, temveč bi ji tudi in predvsem pripadala kritično-dekonstruktivistična naloga.

Po eni strani se filozofija medkulturnosti za razliko od drugih disciplin postavlja na metadiskurzivno raven, saj šele na tem mestu lahko pojasnjuje njihovo metodično delo, istočasno pa upravičuje njihovo hierarhično umeščanje v širšo enciklopedijo (poleg tega se na tem mestu legitimira tudi zahteva po podrejanju vseh diskurzov o drugosti epistemološki kontekstualizaciji, saj šele znotraj nje lahko bolje pojasnimo pogoje in meje, ki so potrebni za sam govor o razlikah med racionalnimi modeli, o primerjavah sistemov verovanj itd.). Po drugi strani je filozofija medkulturnosti poklicana, da izpolnjuje funkcijo, ki je čisto kritične narave. Ta funkcija odkriva, v vseh diskurzih o drugosti in v vseh diskurzih o različnih sistemih verovanj, tiste domneve, ki onemogočajo – ali bi lahko onemogočale – učinkovito komunikacijo med pripadniki različnih tradicij.

Filozofija medkulturnosti lahko v duhu tipično razsvetljenske drže izolira diskurzivne dinamike in strategije, ki legitimirajo fiksne, ali vsaj stabilizacijske, in identitarne strukture, tako na znanstveno-diskurzivnem področju, potrjenem s strani enciklopedijske vednosti, kakor tudi v diskurzivnih praksah vsakdana, npr. v politični propagandi itd.²

Naša domena, po kateri se mora filozofija medkulturnosti uresničevati predvsem kot diskurzivna praksa, zahteva dodatno specifikacijo: subjekt medkulturnega projekta na tej stopnji analize ne more biti transcendentalen, ker ga v obratnem smislu ne bi bilo mogoče ločiti od občega sodišča razuma. V primeru, da bi bil subjekt transcendentalen in bi se na ta način ukvarjali z vprašanji spoznavne teorije, bi bila taka identifikacija ne samo neproblematična, temveč celo zaželjena, saj bi bil vsakršen govor o različnih modelih racionalnosti brez hipoteze o univerzalnem umu prazen in brezzvezen. V kontekstu analize domnev, ki se skrivajo v temeljih diskurzov o istosti in drugosti, bi taka identifikacija lahko le potrdila tisto, kar želimo preseči, to pa je določen projekt nadvlade, ki ga opravlja in spodbuja specifična volja do moči. Identifikacija z univerzalnim umom je bila vedno argumentativna pretveza, s katero je določena, specifična, lokalna instanca lahko opravičevala svoje težnje po kulturni, politični, kolonialni in ekonomski prevladi.³ S tako identifikacijo si lahko filozofijo medkulturnosti predstavljamo kot prirejeno ponovitev filozofske geste, ki svoj vrhunec doživi v heglovskih *Vorlesungen o Weltgeschichte*, torej si jo lahko predstavljamo v vrhuncu tiste geste,

2 O tem, kako dejansko lahko nadaljujemo načrt neke epistemologije humanističnih ved, ki vsebuje tako temelj kakor kritiko, prim. Silvana Borutti, *Filosofia delle scienze umane*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

3 O sistemskosti take geste v tradiciji moderne Evrope; prim. Jacques Derrida, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991.

ki izkustvu zmagovitega pohoda razuma od Vzhoda proti Zahodu dodeli transcendentni pomen. Če pa se filozofija medkulturnosti želi temu izogniti, mora privzeti paradoksalnost svoje pozicije in ta paradoks obrniti ter uporabiti sebi v prid. Filozofija medkulturnosti se nahaja v paradoksalni poziciji: je produkt neke subjektivitete, ki je istočasno osnovana in ki snuje. Dejansko to pomeni, da filozofskemu subjektu, ki je nosilec projekta medkulturnosti, ne ostane drugega, kakor da izniči – v fenomenološkem smislu – svojo težnjo po univerzalnosti. S tovrstnim miselnim ozadjem, v tej epoché postanejo branja, razkrivanja in razločevanja tega, kar veže lastni diskurz na domneve in predpostavke, ki bi jih lahko razkrila že najbolj enostavna kritična analiza ved o drugosti, veliko lažja. Šele z izničenjem postane paradoks produktiven, saj se operacija kljub vsemu vrši v duhu tega, kar bi lahko kantovsko imenovali obča uporaba razuma. Od vsakega racionalnega akterja lahko namreč zahtevam neko dejanje izničenja, ki je identično mojemu, a bo še vedno celotno dejanje slonelo na začetnem prepričanju, da je taka operacija doprinos k teleologiji univerzalnega uma. Šele ko postavimo diskurz o medkulturnosti med oklepaje, lahko res pričnemo s samim medkulturnim diskurzom. V situaciji izničenja/izpraznjenja bo potreben predvsem nenehen nadzor pojmov, ki so še vedno vezani na svojo določilno in lokalno obliko (in to kljub njihovem nedvomnemu doprinosu k projektu medkulturnosti). Operaciji izničenja mora nato slediti parcialna modifikacija lastnega jezika; potrebna je modifikacija pojmovnega aparata, ki se ga filozofska operacija poslužuje znotraj dotične tradicije in ki pogosto onemogoča sprejemljiv oziroma v dovoljšni meri odprt stik s tistim, kar uhaja našemu polju mišljenja, oziroma s tistim, kar predstavlja različna polja verovanj. Nazadnje bo potrebno izluščiti pojmovne sestave, ki so se izkazali za primernejše kazatelje in razlagatelje (znotraj tradicije, kateri pripadajo) diskurzivnega mehanizma, ki vsakič znova proizvaja pozitivno podobo drugega v sklopu enciklopedijskih vednosti.

62

Sprva bo potrebno zavzeti razdaljo do samega pojma enciklopedije. Ne zgolj zato, da bi se izognili posploševanju, temveč iz bistvenih sistematičnih razlogov. Celotno vprašanje medkulturnosti se giblje okoli kritičnega izpraševanja disciplin, ki ciljajo k prikazovanju nekega inteligibilnega prostora številnih oblik kulturne raznolikosti, zato bi bil zgornji razmislek, zgornja epoché, brez te razdalje povsem neizvedljiv.

Nedvomno je pojem enciklopedije vidno pripomogel k definiciji univerzalnega uma, ki je osvobojen kulturnih vezi in ki se nam kaže kot strpen in odprt na področju, kjer se je sam razkril kot zgodovinski. Po drugi strani se je projekt enciklopedije vedno vezal na jasno težnjo po podrejanju tistih, ki so bili kulturno drugi. Razlog za to sestoji iz hierarhične vrednosti pojmov, ki so v enciklopediji določali vlogo subjekta in so torej določali pozicijo, ki zaseda vrhovno vlogo ure-

jevalca obče vednosti. Menim, da se prvi korak na poti k željam oziroma k zahtevam filozofije medkulturnosti nahaja ravno v uporabi pojma *arhiv*. Če vednost v enciklopediji pojmuje kot del arhiva, je status tistega, ki nanjo gleda, povsem različen od gledalca, ki nase prevzema še vlogo ustanovitelja in regulatorja enciklopedične vednosti. Arhiv deluje kakor avto-poetični sistem: ni ga mogoče do konca zapolniti in ne dopušča zunanjemu opazovalcu, da bi odkril njegovo izhodiščno točko, saj je zakon, na katerem je osnovan, notranji njegovemu delovanju. Pred kopičenjem metafor se moramo zaustaviti in utemeljiti sámo vnašanje tega termina, tako da bosta v nadaljevanju jasna njegov pomen in uporaba. Zaustavili se bomo pri določenih razmislekih v sodobni filozofiji, ki pojmu arhiva dodeljujejo pomembno težo.

Derrida se v eseju *Mal d'archive* posveča odnosu med Freudom in judovstvom. Svoja zanimanja osredotoča na pojmovanje arhiva in kmalu pride do spoznanja, da je nadvse nejasno in nikakor priročno. V eseju odgovarja na vprašanje, kako se izogniti skušnjavi, da bi opustili filozofsko rabo pojma arhiva preprosto zaradi njegove nepriročnosti:

Na tem mestu strogosti pojma zoperstavljam nedoločnost oziroma odprto nejasnost, relativno nedoločljivost takega pojmovanja. 'Arhiv' je zgolj neko pojmovanje, občutek, na katerega se veže beseda, za katerega ne mi ne Freud ne posedujemo nikakršnega dokončnega pojma. (...) Medtem ko bi klasične filozofe in modrece obšla skušnjava po tem, da bi tak občutek ali celo že podatek o tem občutku opredelili kot pod-pojem, da bi ga zreducirali na neko nedoločljivo in subjektivno predznanje, (...) se po mojem obratno (...) v njem skriva možnost in prihodnost samega pojma.⁴

Zanimivo pri zgornjem citatu je, da lahko v Derridajevi drži že zasledimo 'skoraj transcendentelni' nagib.⁵ Pojem pred svojim nastankom obstaja v stanju možnosti. To stanje lahko odkrijemo v dejstvu, da obstajajo pred tem prostori njegovega vpisa in memorizacije. Ti prostori omogočajo produktivnost arhiva, ki deluje tako v funkciji spomina kakor v funkciji pozabe. Arhiv potemtakem ni metafora absolutnega gospodarjenja nad vednostjo. Arhivni katalog bo vedno samo *del* arhiva, tako da bi bila celotna katalogizacija arhiva preprosto nemogoča, saj bi morala zrcaliti oziroma se ujemati s celotnim arhivom. Funkcija arhiva je predvsem v tem, da omogoča berljivost paradoksalnosti. Čeprav z zamudo, daje na razpolago to, kar se zaradi arhiva vseeno ohranja. V dejanju arhiviranja se nekaj ohrani tako, da izgine, vendar je to izginotje že samo po sebi obljuba po vrnitvi.

4 Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Filema, Napoli 1996, str. 40.

5 O pomenu izraza 'skoraj transcendentarno' glej Giovanni Leghissa, »Quasi trascendentale«, v: *aut aut* 327 (2005), str. 149–163.

Na obljubi se osnuje tako pojem kot razlikovanje med metaforo in pojmom.⁶ V *Mal d'archive* Derrida izpostavlja, da pojem obstaja, ker se dogaja vpisovanje in ker empirična sled šele pozneje fiksira tisto, kar pojmu omogoča prisotnost. Ko Derrida preseže vprašanje, ali je arhiv metafora ali pojem, omogoči identifikacijo arhiva s paradoksalnostjo transcendentnega.

Čeprav nam Derridajeva pojasnila pomagajo k manj naivnemu pojmovanju arhiva, je Foucaultova formulacija tista, h kateri se bomo obrnili in katero mora ubrati neka obča teorija ved o drugosti, teorija, ki stoji kot predpostavka vsakega diskurza o medkulturnosti. Sprva se zdi, da Foucault, v sozvočju s svojim odporom do vsakršne transcendentne filozofije,⁷ jemlje vprašanje o statusu teorije, ki bi morala opisati arhiv, za postransko, vendar na podlagi svojega pozitivizma lahko predstavi drugačno pojmovanje arhiva.⁸ V njem postane vidno, kako v osnovi ni mogoče ločiti skupka arhivarskih praks od tega, kar bi lahko imenovali nastop teoretičnega prostora *ut sic*. Na tem mestu lahko zasledimo, da je ureditev disciplin nekaj, kar se ne pusti dokončno objasniti (objasniti na način, kakršen bi bil mogoč v preprostih sistematizacijah spoznanj znotraj danih institucionalnih meja). Opravka imamo namreč z urejanjem in razporejanjem določenega števila diskurzivnih praks v določenem polju sil, kjer glavni dobitek ni samo in izključno povečanje spoznavnega.

64

Poglejmo, katera je Foucaultova pot. Preden vpelje pojmovanje arhiva, Foucault izpostavi nekatera pojmovanja, ki opredeljujejo značilnosti arheologije vednosti. S tem izrazom želi Foucault ločiti vsakršno raziskavo arheološke narave od svojih raziskav o norosti, kliniki, zaporih itd. Osrednja točka njegove razprave je diskurz. Za Foucaulta je diskurz praksa, kjer dogajanje znakovne produkcije odgovarja njemu lastnim pravilom; o teh pravilih lahko presojamo neodvisno od kakršnegakoli izpraševanja o resnici in relacijah. V vsaki diskurzivni produkciji ne gre le za določen odnos med besedami in stvarmi, temveč gre v prvi vrsti za dogajanje, ki dobesečno proizvaja predmete, o katerih nato govori. Nekaj vendarle presega vprašanje resnice: poleg tega, da diskurz kaže na točko stika med besedami in stvarmi, ustanavlja tudi določen režim predmetnosti, neko hierarhično razlikovanje znotraj resničnosti. V tem smislu razumemo, kako je lahko proizva-

6 Derridajevo dekonstrukcijo lahko beremo, menim, tudi kot poskus oblikovanja transcendentnega izpraševanja kot izpraševanja pogojev možnosti razločevanja med metaforami in pojmi. O tem glej Jacques Derrida, »La mitologia bianca« (1971), v: Jacques Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, str. 273–349.

7 Prim. Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, prev. U. Grilc, Studia humanitatis, Ljubljana, 2001, str. 214, 225–227.

8 V katerem smislu lahko Foucaulta definiramo za 'pozitivista' nazorno prikaže Paul Veyne, *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, (ur.) M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 1998.

janje resnice istočasno tudi nosilec funkcije urejevanja praks. Na tej podlagi je mogoča analiza vseh možnih predmetnih konstruktov ter njihovih kombinacij z institucionalnimi praksami urejevanja, klasifikacije in obvladovanja. Namen take analize je pokazati, kako se nastop nekega predmetnega polja križa z vsemi že kaničnimi oblikami diskurzivne proizvodnje, kakor tudi s celotno institucionalno realnostjo, ki deluje znotraj tega, kar gradi *Lebenswelt*. Proizvajanje predmeta preko diskurza pomeni, da ga primerjamo z drugimi predmeti, da ga vključimo v neko polje razlik in podobnosti ter da predmet vznikne iz nekega ozadja. Zato potrebujemo različne *instance*, ki so pooblašene za spodbujanje ali zaviranje diskurzivne produkcije in nastanka takih ali drugačnih predmetnih polj. Kolikor ne obstaja diskurz, ki bi uhajal inštitucijam, so inštitucije primorane proizvajati diskurze, ki pritrjujejo njihovi avtonomiji, ki upravičujejo njihov obstoj in ki vodijo njihovo interno komunikacijo. Predmet je potemtakem opredeljen kot točka zgotovitve določenih diskurzivnih relacij. Te relacije določajo domet relacij, ki jih mora diskurz uresničiti, da lahko govori o določenem predmetu – drugače povedano: diskurzivne relacije proizvajajo nastop predmeta, proizvajajo njegovo pozitiviteto. Z analizo lahko pojasnimo, v katerem smislu predmeta določenega diskurza ni mogoče ločiti od prakse, ki je botrovala njegovemu nastopu.⁹

Sedaj lahko začnemo s preseganjem vprašanja predmeta v kontekstu spoznavne teorije, v kontekstu, kjer vprašanje šele pridobi svoj primarni pomen. Enotnost predmeta je dodeljena s strani tistih diskurzivnih praks, ki ta predmet razmejujejo in so vedno v obliki izjave. Za razliko od stavkov ali povedi, je Foucaultova izjava kraj, kjer se predmet fiksira, sestavi, zgosti in postane viden. Namen take fiksacije ni le v tem, da osnuje prepoznavne pravilnosti, ki odigrajo vlogo temeljnih kamnov zgradbe, deduktivno zgrajene preko pojmov. Izjava se veže na druge izjave tudi na povsem nepredvidljiv način: preko odklonov, preko zamenjav, preko podobnosti; izjava oblikuje mrežo, ki je lahko občasno pojmovno in tematsko pomankljiva. Drugače: izjava nam pomaga, da spoznamo premor v krivuljasti in nepravilni poti, ki povezuje različne diskurzivne regije med seboj. Vendar lahko razpršenost izjav sama po sebi uveljavi pravila, uveljavi nekaj, kar se znotraj nje ponavlja. V tem primeru lahko govorimo o diskurzivnih formacijah, ki imajo svoja, imanentna pravila oblikovanja. Omogočajo vznikanje, ohranjanje, modifikiranje ali izginjanje danega obsega diskurza. Pomembno je, da na tej točki opazimo, kako pravila, ki omogočajo oblikovanje diskurzov, sobivajo z razpršenostjo izjav. Pravila diskurza uporabljajo silo, s katero po eni strani gradijo red, po drugi pa povzročajo migracijo izjav diskurza.

9 Prim. Foucault, nav. d., str. 44–50.

Kar opredeljuje veljavo diskurzivne formacije, je torej njena urejevalna moč. Če ne bi razpolagala s to močjo, ne bi bilo mogoče po Foucaultu objasniti nastanka različnih polj vednosti, saj so le-te določene discipline, zamejene ena od druge. Vsaka disciplina je skupek pravil, ki združuje določen red izjav. Vse, kar se dogaja znotraj discipline, doseže svoj vrhunec v oblikovanju pojmov; a šele z analizo disciplin, razumljenih kot urejevalcev diskurzivnih formacij, je mogoča rekonstrukcija geneze v njej uporabljenih pojmov, ki so se nato kanonizirali. Znotraj vsake discipline so na delu določene argumentativne strategije, ki združujejo retorične sheme in pravila skepanja, da lahko naposled združijo različne skupine izjav. Strategije ne izključujejo možnosti, da lahko izjava, ki pripada drugemu diskurzivnemu polju ali drugim disciplinam, pripomore k argumentaciji druge, njej različne, discipline, naj bo to v obliki analogne potrditve ali kot pojasnilo, sprejeto preko premisleka/pojasnila. V procesu formacij teh disciplin nekateri skupki izjav pridobijo veljavo širše sprejete resnice in so potem osnova za nadaljna raziskovanja ali razmišljanja. Nazadnje ne smemo niti zanemariti postopkov legitimacije ali ne-legitimacije rabe, prepisa, prenosa in prevoda znotraj vsake discipline.

66

Razlika med Foucaultovo filozofijo in tradicionalnim načinom obravnave razmerja med subjektom, diskurzom in resnico postaja vedno bolj očitna. Foucaulta ne zanima, kako se pojem oblikuje in uveljavi znotraj zavesti, temveč ga zanima diskurzivnost, v kateri krožijo izjave.¹⁰ Zanima ga kroženje, pravila, ki ga urejajo, način, kako pojmi in izjave prehajajo iz ene discipline v drugo, iz enega diskurzivnega polja v drugega. V razpršenosti izjav se osnovajajoča subjektiviteta izkaže v prvi vrsti za osnovano in postane le funkcija samega diskurza. Foucaultov subjekt ni avtor izjave, prej instanca, ki se postavlja na mesto, kjer se izjava zgodi, in prevzema zanjo odgovornost. Taka opredelitev omogoča analizo diskurzov vsake discipline – zanimanje je osredotočeno na uporabo strategij, s katerimi postaja diskurz združljiv ali nasproten disciplinskemu redu, ne glede na možne intencije zavesti. Kolikor drži, da je subjekt vedno v funkciji izjave, potem velja tudi obratno; za Foucaulta se izjava daje tam, kjer je mogoče pripisati pozicijo subjekta, kjer se izjava pusti prepoznati s strani neke instance, ki opravlja funkcijo subjekta.

Po Foucaultu je torej arhiv skupek izjavnih pravilnosti in subjektivnih instanc, ki omogočajo določena razporejanja, dodeljevanja, dosegljivosti in zastarevanja diskurzivnih formacij. Šele s takim pojmovanjem lahko dojemamo pozitiviteto in

¹⁰ Ob drugi priložnosti bi bilo smiselno analizirati odnos, ki se vzpostavlja med posebnimi transcendentalnimi filozofijami kultur (Cassirerjeva teorija simbolnih form) in celotno Foucaultovo genealogijo. V to smer namiguje mlajša recenzija Cassirerjeve *Filozofije razsvetljenstva*, ki jo je Foucault izdal leta 1966 in h kateri se je ponovno vrnil v Michel Foucault, *Dits et écrits 1954–1988*, vol. I, Gallimard, Paris 1994, str. 545–549.

pervazivnost diskurzov ter nenazadnje njihovo performativnost kot praks. Osrednja tema Foucaultovih analiz ni geneza idej in pojmov, temveč pozitiviteta izjav. Analiza arhiva mora pokazati, kako so pravila formacije diskurzov imanentna samim diskurzom, razumljenim kot prakse. Arhiv lahko opredelimo kot zakon, ki ureja to, kar je lahko izjavljeno, je sistem, ki obvladuje pojavljanje izjav in njihovih transformacij.¹¹ S tem želi Foucault poudariti absolutno zgodovinskost izjav, zgodovinskost, ki je ne moremo v preučevanju diskurzivnosti zaobiti. V arhivu se ideje in diskurzi, ki imajo svoj izvir drugje, ne zabeležijo; v njem se diskurzi razporejajo kot dogodki, ki jih zaznavamo in ki proizvajajo učinke v določenih in določljivih kontekstih.

Vračamo se k vprašanju, ki ga je na začetku Foucault umaknil iz svojega polja raziskovanja: vprašanju transcendentnega. Ko se sprašujemo o mestu, poziciji subjekta, odgovornega za opisovanje arhiva, je Derridajev odgovor jasen: subjekt je inherenten polju, ki ga opisuje, kar potrjuje lokalni in končni značaj vsakega opisa arhiva. Foucault želi pokazati zunanost arhiva kot nečesa, kar nas zamejuje in prekaša, kar obdaja našo sedanost in ki se ne pusti obvladovati z nekim vseobsegajočim pogledom. Seveda je distanca na tem mestu nujna, vendar se z distanco nikakor ne bomo prebili do območja čiste refleksije. Po Foucaultu se jo da izkusiti le v obliki odklona ali odmika in preloma znotraj samega diskurza in je nekaj notranjega samim diskurzivnim praksam. Šele ko diskurz preneha pripadati sodobnosti/aktualnosti in ko se nam pokaže v povezavi s svojimi praksami, ki so zunanje jeziku, je mogoče analizirati njegovo mesto in umestitev znotraj arhiva. Pokažejo se lahko povezave in odnosi implikacij z drugimi diskurzivnimi praksami, kar navsezadnje pomeni, da lahko oblikujemo njihovo genealogijo. Toda pravila, ki vodijo našo analizo, (o tem je Foucault nedvoumen) so inherentna arhivu: »v svoji totaliteti arhiv ni opisljiv; in ga ni mogoče zaobseči v njegovi aktualnosti.«¹²

Arhiv se nam tako prikaže kot možnost, da vzpostavimo red med diskurzi, med njihovimi izjavami in tudi znotraj njihovega delovanja. Naloga analize arhiva je, da nam pokaže, kako se vsakič posebej diskurzi vežejo na institucionalne resničnosti, naloga katerih je upravljanje, nadzorovanje in discipliniranje mnogovrstnega spleta instanc, ki delujejo v svetu življenja. Analize ni mogoče upravičiti na podlagi njene sposobnosti, da nam razkaže pravila arhiva, na podlagi katerih lahko sklepamo naprej; analiza niti ne upravičuje naše privilegirane pozicije ravnodušnih opazovalcev. Analiza vznikne iz neke volje po spremembi, po transformaciji samih diskurzivnih praks in njihovega odnosa do *Lebenswelte*.

11 Prim. Foucault, nav. d., str. 138–144.

12 Isto, str. 143.

Vse, kar smo povedali o arhivu, prestavimo na naše področje zanimanja. Diskurz o arhivu prevedimo v diskurz, ki se ukvarja s poljem izjav o drugem. Najprej se moramo vprašati, kaj dejansko počne subjekt izjavljanja, ko gradi sfero diskurzivnosti, v kateri drugi nastopa kot tema opisovanja. V grobem lahko postavimo naslednjo sliko: elementi lastnega, ki pripadajo horizontu aktualnega, so prestavljeni ven. Aktualnost je tu mišljena kot prostor, ki ga označujeta 'očitno', 'domače', skratka vse tisto, kar določa obrise nekega epistemološkega sistema, ki je širše sprejet in o katerem ni mogoče podvomiti. Nasprotno pa zunanost pojmuje kot prostor, ki je drugje in je nedomač, torej tisti, ki mu mora episteme šele dodeliti neko prepoznavno ureditev. Premik elementov, ki označujejo lastno, proizvaja (zaradi mesta, ki ga zaseda subjekt diskurza) diskurzivno področje, kamor drugost lahko šele umestimo. Med procesom premika elementov iz lastnega v horizont zunanosti se ustvari distanca med subjektom in diskurzivnim področjem, v katerem drugost biva. Ključno je, da distanca dopušča uprizarjanje vključevanja drugosti, drugost v vključevanju pa ne bo nikoli vidna kot taka, torej kot prava drugost. Nevidljivosti ne smemo opredeliti kot perverznega učinka vključevanja, saj je sestavni del ravno dejavnosti tega procesa (vključevanja), kar izhaja iz dejstva, da je vključevanju lastno tako prilaščanje kakor razlaščenje. Izraz prilaščanje uporabljam zato, da postane čim bolj vidno, kako vsak diskurz o drugem vsebuje redukcijo drugosti na variacijo le-te; to pomeni, da znotraj diskurzivnega prostora, ki ga opisuje, drugi kaže na to, kar subjekt ni, a bi bil lahko. Svet, v katerem drugi prebiva, udomačimo, si ga prilastimo, postane integrativni del kognitivnega sistema subjekta diskurza. Z razlaščenjem mislim na to, da v sklopu tega procesa drugi preneha 'biti drugi' in postane zrcalo subjektu, ki lahko nato v njem ponovno najde samega sebe in potrdi svojo pozicijo glede na pomenske horizonte, ki sestavljajo aktualnost. V tej igri noter-ven subjekt sam sebe uprizarja zato, da gradi svojo identiteto; drugost ostaja vedno le funkcija igre, vendar se vključevanje zakrije v trenutku, ko si drugi nadene status 'predmeta-neke-vednosti', ki je po definiciji vedno nekaj, kar se nahaja 'izven subjekta'.

68

Prav tako velja zgornje, če trdimo, da se vključevanje zabriše v trenutku, ko pozitiviteta drugega postane predmet preučevanja; ko gradimo neko predmetno polje, ki vsebuje fenomene, ki jih bomo nato preučevali, klasificirali in analizirali, predpostavljamo možnost zreduciranja nevidnega v vidno, predpostavljamo, da je mogoče premagati odpor, ki ga podatek nudi lastni/naši inteligibilnosti. Prav ta predpostavka spremeni fenomen v pozitiven, spoznaven podatek. Torej, ko pristopamo k pozitiviteti, drugost izgine, saj je element igre razlik in postane del predmetnega polja, ki ne vsebuje razlik, amapak le fiksne, hierarhično uredljive elemente.

Pristaviti moramo, da opisani dinamiki prilaščanja/razlaščenja ne moremo ubežati niti v primeru, ko bi k zadevi pristopili s primernejšo voljo po razumevanju tistega, kar prebiva 'drugod'. Če drži, da se v vsakokratni reprezentaciji drugega osnuje tudi subjekt reprezentacijske uprizoritve, potem moramo izključiti možnost, da se lahko subjekt gleda iz zunanje pozicije, da se lahko (če parafraziram Valéryja) 'gleda gledati se' v drugem. Ne bo nam pomagalo niti, če se zatečemo k hermenevtiki ali katerikoli drugi obliki filozofske refleksije, da bi razrešili dinamiko igre identitete in razlike.

Novo discipline, kakor sta *Cultural Studies* ali *Postcolonial Studies*, so torej premišljeno ravnale, ko so se vrnile k Foucaultovi misli, k misli, ki ponuja uvid v smisel reprezentacij drugega in to v njihovi konkretnosti kot diskurzivni praksi, ki proizvajajo učinke v sferi inštitucij in življenja skupnosti nasploh. Če želimo resno zapopasti Nietzschejevo trditev, da na resnico ne moremo gledati ločeno od volje do moči, moramo po Foucaultu upošteviti relacijo, ki neločljivo veže vednost k moči zato, da naposled razjasnimo, katere učinke dosegajo izjave o resnici. Če je to jedro, ki žene Foucaulta, da se sprašuje o resnici izven meja neke analitike resnice, potem je pozicija naše raziskave vse prej kakor blizu poziciji, ki jemlje vprašanje resnice kot nerelevantno. Preprosto moramo prepoznati, da *ob* vprašanju resnice stoji še drugo vprašanje, ki se ukvarja z rabo resnice znotraj dane inštitucionalne resničnosti.¹³

V diskurzu humanističnih ved je vidnost drugega odvisna od diskurzivnega prostora, v katerem evropski subjekt uprizarja in razkazuje svojo vednost. Kar se zdi skupno vsem disciplinam o drugem, kar jih združuje, je skupna raba pojma kulture. Bolj se približujemo sedanjemu času, bolj zgleđa, da slednje drži. K temu nakazuje že podatek, da je razlikovanje, ki nalaga zgodovinsko-filološkim vedam raziskovalno področje 'superiornih civilizacij', medtem ko naj bi kulturnim vedam pripadala 'ljudstva brez pisave', t. i. 'inferiorne civilizacije', izgubilo na pomenu. Še več, do zbliževanja med zgodovino in kulturo je med drugim prišlo zato, ker so zgodovinske raziskave postajale vse bolj pozorne na fenomen miselnosti in kolektivnih reprezentacij. Zgodovinske raziskave so na koncu v argumentativno mrežo svojih rekonstrukcij vpeljale pojme, ki so dolgo delovali samo znotraj sociološko-antropoloških znanosti.¹⁴ V primeru, da zgodovinsko-kulturne znanosti identificiramo z disciplinami o drugem, se moramo soočiti s problematičnostjo uporabe izraza 'kultura' kot opisljivega pojma. S pojmovanjem kulture ustvarjamo bistvene razlike v sistemu, kjer se opazovalec giblje, ne da bi lahko ob tem videl tisto, kar je izven. 'Drugi' se v danem teritoriju razmnožujejo,

13 Glede širše razprave o odnosu med inštitucijami in diskurzi z antropološkega vidika glej Mary Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse University Press, Syracuse 1986.

14 Prim. med drugim Peter Burke, *What Is Cultural History?*, Polity, Cambridge 2004.

jejo, pijejo, spiyo, oblačijo, gibljejo ter se povezujejo v bolj ali manj kompleksne družbene formacije, skratka počnejo vse, kar počnemo tudi mi; stvaritev pojma kulture je bila bistvenega pomena ravno zato, da bi lahko izpostavili razliko med krajem, kjer prebivamo 'mi', in krajem, kjer prebivajo 'drugi'. Z Luhmannovo teorijo sistemov uvidimo, da pojmovanje kulture ni pojem opisovanja, temveč ena izmed najbolj učinkovitih domislic, ki se jih moderna doba poslužuje za upravljanje s paradoksom opazovalca drugega reda.¹⁵

70

Prehod med opazovanjem prvega reda v opazovanje drugega reda pomeni, da je sedaj opazovani predmet opazovalec. V drugem redu je neizogibno, da se ujamemo v njegovo paradoksalnost. Paradoks samoopazovanja je namreč prisoten v vsakem kompleksnejšem sistemu, saj je ravno paradoks tisti, ki sistem označuje. Sistem, ki želi večati svojo kompleksnost na kognitivno produktiven način, se preprosto mora soočiti z opazovanjem drugega reda. Za Luhmanna je moderna doba tipični primer takega kompleksnega sistema. V njej je razvidno, kako relevantna pojma kulture vznikne šele, ko poskušamo z uporabo primerjav spremeniti prvotno nezmožnost podrejanja neizmerne raznolikosti jezikov, običajev, navad, tradicij in verovanj poljubni izhodiščni točki v produktivno operacijo. To omogoča, da reduciramo na raven kontingence vse, kar je bilo v predmodernem diskurzu razumljeno in razloženo izključno z uporabo kategorij in bistev, ki se ne tičejo vprašanja zgodovinskosti. Na raztezanje sfere, v kateri gospodari kontingenca, se veže prežetost pojma kulture, ki dopušča tako podvajanje opazovanih fenomenov kakor tudi razpolaganje z njimi za nova opazovanja – saj lahko gledišče opazovalca, ki primerja, prevzame kdorkoli. Vendar se na raztezanje veže tudi virtualno brezmejna razpoložljivost institucionalne pozicije opazovalca. Vprašanje lahko zastavimo tudi: kdo primerja kaj in iz katerega interesa? To vprašanje bo Luhmannu omogočilo, da objasni, kako je lahko postalo pojmovanje kulture osrednja točka skupine diskurzov, kjer so se izoblikovala vprašanja identitete, razlike, pripadnosti, naroda, rase itd.

Zdi se, da zgoraj izpostavljeno le dodatno podkrepljuje predstavljeno hipotezo: discipline, v katerih odigrava pojmovanje kulture osrednjo vlogo, opravljajo funkcijo inštitucij, ki imajo nalogo urejevanja procesov in preko katerih družbene formacije postavljajo imaginarne meje med lastnim 'noter' in lastnim 'izven'. Še večje zanimanje pa vzbuja Luhmannov prispevek h kognitivni analizi paradoksa samoopazovanja. Če se moderna doba resnično predstavlja kot poskus, da bi čim bolje izkoristila paradokse (začetke tega zasledimo že v renesansi), prav tako drži, da se v 20. stoletju vprašanje paradoksa zaostreje in da je v tako zaostreni obliki priso-

15 Prim. Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1992 in »Kultur als historischer Begriff«, v: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der moderner Gesellschaft, Band 4*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995, str. 31–54.

tno na celotnem znanstvenem področju. To ima dvojje posledic: po eni strani lahko zrelativiziramo centralistično naravnost diskurzov, v katerih igra pojmovanje kulture osrednjo vlogo. Začne se odpirati možnost, da na zgodovinsko-kulturne discipline gledamo kot na del večjega števila poskusov upravljanja paradoksa, h kateremu bi na primer pripadala heglovski diskurz, utemeljen na *Geistu*, ali sprva kantovsko, nato husserlovsko, pojmovanje transcendentalnega. Po drugi strani lahko določimo primerno uporabo pojmovanja reprezentacije, tako da bo le-ta vse bolj jasna in določljiva. Vprašanje je, kako to doseči. Odgovor je v pojmovanju 'opazovanja'. Po Luhmannu je to operacija, ki proizvaja razliko zato, da bi označila le enega izmed polov, ki ju proizvede razcepitev s strani razlike. Določeni pol bo nato uporabljen kot izhodiščna točka za nadaljnja razlikovanja. Tako opredeljeni pojem opazovanja temelji na razlikovanju med razliko in označevanjem in je zato avtološki, torej uporaben v odnosu do samega sebe, kakor tudi paradoksalen, saj ne dopušča izpraševanja o samem razlikovanju med razliko in imenovanjem. Sledi, da opazovanje naredi temelj svojega delovanja za nevidnega; opazovalec je neviden samemu sebi, medtem ko je lahko opazovan od drugega, zunanjega opazovalca, ki je, ponovno, sam sebi neviden. Tako pojmovanje opazovanja pomeni konec zahteve, da bi reprezentacije bile reprezentacije prostora, ki je postavljen izven sistema; reprezentacije so namreč oblike razlikovanja, ki jih sistem znotraj sebe proizvaja in ki proizvajajo učinke zgolj v razmerju druga do druge.¹⁶

Vrnimo se sedaj k izhodiščnemu razmišljanju: zgoraj predstavljeno nam kaže, da skupek reprezentacij drugosti, ki ga proizvajajo tako 'zdrava pamet' kakor humanistične vede, ni kopičenje verovanj, ki jih je treba očistiti predsodkov, temveč je *korpus* razlikovanj, kjer vsako razlikovanje odigra svojo, specifično vlogo sistematičnosti. Potemtakem je naloga epistemologije humanističnih ved, ki sprejme vlogo opazovalca drugega reda (vloga, ki epistemologiji ne dodeljuje nikakršnega transcendentalnega primata), da vsakemu razlikovanju oponira različne sestave reprezentacij. Do tega ne bo prišlo, dokler ne bomo ugotovili in določili znotraj velikega sistema moderne dobe vsake podobe o drugem, ki je kot sredstvo služila humanističnim vedam.

Prvi, grobi seznam teh podob, bi se lahko glasil takole: podoba klasičnega,¹⁷ podoba 'divjega', podoba judovske tradicije v odnosu do krščanske (ki se kaže, po Luhmannovi terminologiji, kot *blind fleck* biblijskih ved) in v nam bližji dobi

16 Prim. Niklas Luhmann, »Die Soziologie des Wissens: Probleme ihrer theoretischen Konstruktion«, v: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der moderner Gesellschaft, Band 4*, str. 151–180 (deloma str. 162–173).

17 O odnosu med antično Grčijo, mišljeno kot kraj izvora, in funkcijo klasične filologije kot discipline, ki je odigrala temeljno vlogo v nastopu modernega subjekta, glej Giovanni Leghissa, *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano 2007.

podoba o 'tujem'. Seznam bi lahko nadaljevali, lahko bi na primer vključili figuri mešanca ali hibrida, ki sta danes osrednji temi antropologije ali *Cultural studies*. Na tej poti bomo mogoče lahko prikazali genealogijo zgodovinsko-kulturnih ved, ki se bo po eni strani predstavljala kot filozofija, hkrati pa se bo zmožna prepustiti kontaminaciji s strani prav tistega opazovalca drugega reda (naj bo to antropolog ali filolog), ki deluje na njenem področju.

Morda bi na tej točki lahko imeli občutek, da smo nalogo, ki smo si jo na začetku tega prispevka zastavili, izpolnili. V resnici smo od te točke še veliko oddaljeni: pot je bila zgolj nakazana in vse, kar je bilo do sedaj povedano, moramo razumeti izključno kot začasno skico ter nič več. K temu moramo dodati, da se Foucault, na katerega misel smo se najbolj navezovali v tej razpravi, izkaže za komaj zadostnega pri upravičevanju vseh teoretičnih premikov, ki jih moramo izvesti v šele začrtanem teritoriju. Tako je tudi omemba in sklicevanje na Luhmanna na koncu eseja potrditev njegove komaj-zadostnosti. Vseeno si ne morem predstavljati, da se pri soočanju z vprašanjem drugosti ne bi resno soočil s Foucaultovo teorijo. Prav tako ne verjamem, da bi bilo kakorkoli produktivno predrugučiti domet številnih njegovih trditev in s tem prikazati njegov teoretski predlog v bolj omikani obliki – kar bi pomenilo 'udomačiti' njegov inovacijski naboj. Vprašanje drugosti preplavlja Foucaultova dela in poskuša postavljati drugega kot takega, kakršen je – to je sestavni del, ki uhaja teoriji in ki se ne pusti ujeti. Tak poskus je, filozofsko gledano, vedno brezupen, kar je med drugim želel mladi Derrida pokazati malce starejšemu avtorju *Zgodovine norosti*.¹⁸ Toda zdi se, da se ravno na tej točki nahaja filozofska stava celotne zadeve: trditve, da se nam drugi daje samo znotraj horizonta reprezentacije, ne smemo prepuščati *samo* polju spoznavne teorije, ampak jo uvideti v luči kazatelja politične odgovornosti, ki smo jo pripravljene prevzeti v odnosu do lastnih teoretskih konstruktov. Začeti izpeljevanje iz trditve, da je vse, s čemer razpolagamo, le reprezentacija drugosti, pomeni, da se *želimo vprašati*, katera naveza veže te reprezentacije na dejanske prakse. V slednjih smo vpleteni kot politični subjekti vsakič, ko imamo osebno opravka z drugim/drugo, torej z drugim/drugo iz mesa in krvi.¹⁹ Tako bi se po mojem glasila stava, s katero bi se soočali v trenutku, ko bi poskušali zarisati meje ali vsaj obrise teorije o drugosti; torej v trenutku, ko bi poskušali zarisati meje ali vsaj obrise teorije, ki bi dopuščala delovanje tistega elementa, ki je njej notranji, ki nas vrača nazaj k političnim odločitvam in ki se kot taka nikoli ne pusti upravičevati preko sredstva ustrahovanja.

Prevedel Jurij Verč

18 Prim. Jacques Derrida, »Cogito e storia della follia« (1963), v: Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1982, str. 39–79.

19 To vprašanje zaseda centralno mesto v Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1999.

KONSTRUIRANJE SOCIALNIH DEJSTEV IN KULTURNIH POMENOV¹

1. Socialna ontologija na realistično-fenomenološki podlagi

73

Ta sestavek je prispevek k socialni ontologiji, njegova tema pa je lastnost kulturne pogojenosti. Raziskovalna metoda je realistična fenomenologija. Preden se lotimo obravnave same dejanske teme, naj povsem na kratko pojasnimo izraza »socialna ontologija« in »realistična fenomenologija«.

Izraz »ontologija« je tekom zgodovine privzemal različne in pogosto celo medsebojno nezdržljive pomene. V tem prispevku pomeni »ontologija« (natančneje »formalna ontologija«) toliko kot »obča predmetna teorija« (oziroma »čista apriorna teorija predmetov kot takih«, prim. Husserl 1984: 227, in Meinong 1971); je disciplina, ki se ukvarja s formalnimi lastnostmi predmetov. Pojem predmeta je razumljen izredno široko: Kot »predmet« označujemo vse, kar je »predstavljeno« oziroma poimenovano v zelo splošnem smislu. Števila, vrednote, psihični doživljaji, stvari in objekti, dejstva, dogodki, lastnosti so v tem smislu prav tako »predmeti«. Formalne lastnosti predmetov so lastnosti, ki so predmetu inheren-

¹ Ta prispevek se mora v bistvu zahvaliti raziskovalnemu projektu P 20125-G15, ki ga je financiral dunajski *FWF-Wissenschaftsfonds* (Sklad za spodbujanje znanstvenega raziskovanja; op. prev.) in ga je avtor tega prispevka od leta 2007 do spomladi 2009 vodil na Filozofskem inštitutu graške univerze. Posamezni deli oziroma zgodnejše različice te argumentacije so že bile predstavljene v Salice 2006 in Salice 2007.

74 tne zgolj na podlagi njegove predmetnosti. Takšne lastnosti kažejo zatorej brezizjemno občost, saj jo imajo prav vsi predmeti. Sem sodijo, denimo, lastnosti kot biti eno, biti enostaven ali sestavljen iz delov, biti identičen s samim sabo itn. Predmet lahko definiramo na podlagi teh lastnosti, saj ima (in mora imeti) tovrstne lastnosti vse, kar je predmet. Pod predpostavko, da je vse predmet in da imajo vsi predmeti formalne lastnosti, ni mogoče zanikati, da obstajajo vrste predmetov, ki jih je mogoče razlikovati, kar pomeni, povedano drugače, da niso vsi predmeti ene in iste vrste. Podobno kot pojem »predmet« je mogoče tudi ustrezne vrste predmetov definirati s tem, da imajo vsi predmeti, ki pripadajo določeni vrsti, določene (ravno skupne) lastnosti, ki jih imajo zgolj oni. V nasprotju z omenjenimi »formalnimi« lastnostmi se te lastnosti imenujejo »materialne«, saj njihova občost zato, ker je odvisna od vrste predmetov, ni brezizjemna: enako kot formalni atributi pripadajo vsem predmetom, se materialni atributi tičejo le posamezne vrste predmetov. Temu ustrezno so, denimo, števila predmeti, ki jih (platonično) zaznamuje to, da so kot brezčasni, medtem ko so drevesa, rože, ljudje itn. predmeti, ki obstajajo v določenem času, zatem pa prenehajo obstajati. Zato lahko brezčasnost in njeno nasprotje časovnost klasificiramo kot definicijski značilnosti posameznih vrst predmetov. Discipline, ki raziskujejo, katere lastnosti ima določena vrsta predmetov, imenujemo »materialne« ontologije.² Seveda imamo toliko materialnih ontologij, kot je vrst predmetov. S tem je pojasnjen tudi smisel izraza »socialna ontologija«, saj jo lahko označimo kot disciplino, ki se ukvarja s pojmom »socialnega predmeta« in poizkuša identificirati lastnosti, ki definirajo to vrsto predmetov in njene podvrste.

Naslednji korak predstavlja pojasnitev metode, s katero je izvedena ta socialno-ontološka raziskava, ki smo jo prej opredelili kot »realistično-fenomenološko«. Da bomo lahko čim podrobneje opredelili to metodo, je pomembno, da se zavedamo, da obstaja ravno toliko metodologij, kot je različnih opredelitev »ontologije«. Danes ponuja logična analiza jezika eno izmed uveljavljenih metodologij: pri tem se, če naj bomo čim bolj jedrnati, logično analizira in formalizira način izražanja v nekem naravnem jeziku. Rezultat takšne jezikovnogične analize (praviloma je to logična formula, ki vsebuje eksistencialni kvantor) nam mora povedati, kaj dejansko obstaja, kateri predmet je to in kakšne so njegove lastnosti. Vendar pa se s tem implicitno predpostavlja, da lahko k ontološki strukturi resničnosti pristopa zgolj jezikovnogični instrumentarij, kar torej pomeni, da bi med logično strukturo naravnih jezikov in ontično strukturo resničnosti obstajala nekakšna »unio mystica«.

2 V zvezi z razlikovanjem med formalnimi in materialnimi lastnostmi oziroma med formalnimi in materialnimi (ki se pozneje imenujejo tudi »regionalne«, prim. Husserl 1976: 19 isl.) ontologijami prim. Husserl 1984: 256.

Nasprotno pa fenomenološka metoda v ontologiji zastopa pojmovanje, da jezikovni način pristopanja k resničnosti in njeni strukturi – čeprav je upravičen in temeljnega pomena – vendarle vselej ostaja le *eden* izmed načinov pristopanja med ostalimi. Tako imenovani »linguistic turn«, ki je tako zelo zaznamoval sodobno filozofijo in ga je v veliki meri pripravila sama fenomenologija, se zato sprejema zgolj pogojno. Razlog, zakaj je temu tako, je za fenomenološko podkovanega raziskovalca očiten: govorjenje v smislu simboličnega menjenja o nečem je intencionalni doživljaj *sui generis*. Je namreč le *en* tip intencionalnega doživljanja poleg (številnih) drugih in – še zlasti – poleg zaznavanja, fantazije, predočevanja, čutenja, kategorialnega predstavljanja itn. Vsi ti doživljaji so prav tako *intencionalni*, kar pomeni, da so doživljaji, ki sploh nimajo jezikovne formulacije in so vendarle usmerjeni v nekaj, se pravi v tako imenovani intencionalni predmet.

Pri tem obstaja med doživljanjem in predmetom neka posebna oziroma specifična korelacija: za vsak predmet velja, da ga je mogoče dojeti, kar pa seveda nikakor ne pomeni, da predmetni doživljajski korelat obstaja le, če je dojet. Ta korelacija vendarle zgolj nakazuje logično možnost: misel, da bi lahko obstajal predmet, ki ga načelno ne bi bilo mogoče dojeti, je protislovna. Na tem temelji tudi tu poudarjena opredelitev fenomenologije kot realistične, saj trdimo, da predmetov in njihovih ontoloških struktur ne konstituirajo subjekti (razen v primeru, ko so ti predmeti socialni predmeti!). Pomembno je poudariti, da na podlagi te korelacije vladajo določeni proporci med tipi doživljanjev (oziroma *vrstami* dojemanja) in vrstami predmetov: denimo, barve je mogoče zgolj videti, tone zgolj slišati, vrednote zgolj čutiti, števila ali geometrijske tvorbe zgolj kategorialno predstavljati, dejstva oziroma stvarna stanja zgolj spoznati itn.³ Brž ko, obratno, ugotovimo, kateri vrsti pripada posamezni predmet, vemo, kateri način doživljanja je pristojen za njegovo dojemanje. Ena izmed značilnosti fenomenološke metode za ontologijo je, da *opis* vrste predmeta (se pravi njena realna definicija oziroma navedba bistvenih značilnosti ustreznega pojma) vsebuje tudi način pristopanja k posameznim predmetom.

Ta zadnja točka nas pripelje do dveh drugih karakterističnih značilnosti ontološke vrste, ki sta bili neopazno implicirani že v doslej povedanem. Najprej omenimo teoretično podmeno, da obstajajo nujne lastnosti, ki tvorijo bistvo posamezne vrste predmetov. Skladno s tem pojmovanjem predmeti instancirajo nujne lastnosti, kar pomeni, da imajo predmeti ontološko jedro oziroma bistvo, ki temelji na nujnih lastnostih. Vse materialne lastnosti so v tem smislu nujne, torej bistvene lastnosti.⁴ Druga ideja predstavlja prejkone težnjo fenomenološke na-

3 Prim. Meinong 1977: 83.

4 Prim. Daubert 1988: 210: »Zaključek: fenomenologija kot nauk o bistvu, se pravi nauk o tem, kar je razvidno, mora izriniti racionalizem ali ga, kar je še bolje, omejiti na njegovo formalno področje, ki je zgolj

ravnosti kot pa trden postulat: ker šteje intencionalnost doživljajev za temeljni fenomen, se v fenomenologiji nagibajo k temu, da vse, kar je dano doživljajem, oziroma korelate doživljajev priznavajo kot posebne, nezanemarljive podatke raziskovanja, kar ima za posledico antiredukcionistično naravnost, ki seveda traja le tako dolgo, dokler ontološko raziskovanje bistva ne ugotovi, ali je to, kar je domnevno dano, avtentično ali pa ga je mogoče reducirati na druge predmete. Če to ni mogoče, se prizna kot predmet v dejanskem smislu.⁵

2. Socialni predmeti: nekaj značilnosti

Filozofski instrumenti realistične fenomenologije so po mojem mnenju primerni za opisovanje socialne resničnosti. Nujni premisi za dojemanje prefinjene strukture socialne resničnosti sta še zlasti fenomenološka senzibilnost za različne intencionalne pristope in njihove korelate ter njihova sholastična občutljivost za pretanjene ontološke razlike. Ta struktura socialne resničnosti je značilno nedoločena in nevidna, na poseben način je povezana s prepričanji in potrebami ljudi ter je kljub temu trdno strukturirana in tako rekoč vseprisotna. Lahko bi celo rekli, da je naša sreča veliko bolj odvisna od socialnih predmetov kot pa od naravnih (da o idealnih sploh ne govorimo): samo na sebi bi bilo to dejstvo že zadostni razlog, da se filozofska pozornost usmeri v to raven resničnosti.

76

V nadaljevanju bomo prikazali obče značilnosti socialnih predmetov, ki seveda še ne predstavljajo definicije pojma socialnega predmeta in rabijo zgolj določanju teoretičnega okvira, znotraj katerega bomo zatem v tretjem in zadnjem delu tega prispevka obravnavali kulturno pogojenost.

a. Socialni predmeti in socialne skupine

Socialni predmeti so bodisi socialne skupine (in njihovi konstituenti) ali pa so predmeti, ki se morajo za svoj obstoj zahvaliti socialnim skupinam. Na splošno so torej tudi socialne skupine in njihovi konstituenti socialni predmeti, toda zaradi enostavnosti bomo tu izraz »socialni predmet« samovoljno omejili na predmete, ki obstajajo zgolj v odvisnosti od socialnih skupin. Kaj so socialne skupine in njihov elementi ter kako naj bi jih najbolje opisali, puščamo namreč v tej raziskavi ob strani. Tu naj bi zadoščalo že zgolj spoznanje, da je mogoče socialne skupine obravnavati kot kolektivne subjekte, od katerih so ontološko odvisni socialni predmeti v ožjem smislu. Povedano drugače, to pomeni, da obstoj socialnih predmetov predpostavlja obstoj socialnih skupin. Obstajajo seveda tudi predme-

posebni primer fenomenologije.«

⁵ Prim. Reinach 1989: 542.

ti, ki se skladajo s tem razlagalnim vzorcem, a niso socialni: segrevanje Zemlje je dogajanje, ki ga povzroča človeštvo, a je v primarnem smislu naravno in ne socialno dogajanje. Tu torej vidimo, da ima odvisnost, omenjena v prvem primeru, poseben značaj. Odnos med segrevanjem Zemlje in človeštvom je *kavzalne* narave: to pomeni, da je logično mogoče, da segrevanje Zemlje povzroča tudi kakšen drug vzrok. Nasprotno pa je odnos, ki veže socialne skupine in socialne predmete, ontološki: predstava, da socialni predmeti obstajajo brez socialnih skupin, je ontološki nesmisel. Če naj se izrazimo intuitivneje, lahko rečemo, da socialni predmeti tedaj, ko si na podlagi miselnega eksperimenta predstavljamo svet brez socialnih (ali, če naj bomo še natančnejši, brez socialno-človeških) skupin, *eo ipso* ne obstajajo. Po drugi strani bi lahko obstajal svet, kjer bi imeli segrevanje Zemlje, ne bi pa obstajalo tudi človeštvo.

Temu ustrezno lahko tu govorimo o »subjektivnem obstoju« socialnih predmetov: »subjektivni obstoj«⁶ tu pomeni, da je obstoj vsakokratnega predmeta odvisen od subjekta. Če »subjekt« označuje posamični individuum, so ustrezni »subjektivno obstoječi« predmeti, denimo, vsi po vrsti doživljaji, ki jih ima subjekt. Trivialna resnica je, da ni mogoče, da bi moj glavobol obstajal brez mene. Če »subjekt« označuje kolektivni individuum, se pravi socialno skupino, so »subjektivno obstoječi« predmeti vsi po vrsti socialni predmeti, ki obstajajo v relativnem odnosu do te skupine.

b. Konkretni in abstraktni socialni predmeti

Socialne predmete lahko razdelimo na konkretne in abstraktne. Konkretni socialni opredmeti so vsi tisti predmeti, ki imajo naravno podlago. Najboljši primeri teh predmetov so artefakti. Avtomobili, mize, računalniki itn. so konstruirani tako, kot so, ker morajo izpolnjevati določeno funkcijo. Izpolnjevanje te funkcije zahteva določeno materialno konstitucijo: predmet mora biti konstruiran tako, da njegovi materialni deli tvorijo celoto, ki je sposobna izpolnjevati funkcije, ki so ji naložene. Celo tedaj, ko imajo konkretni artefakti materialno strukturo, se ne reducirajo na svojo materialno podlago. Materialna podlaga lahko obstaja še naprej neodvisno od tega, ali človeštvo obstaja ali ne: toda ta socialna komponenta, ki določeni agregat kvalificira kot socialni predmet, izgine, brž ko izginejo ustrezne socialne skupine. Težava, da avtomobile vidimo kot gole materialne agregate in ne kot sredstvo gibanja na motorni pogon, tiči v naši vpetosti v socialnem okviru, vendar pa ne predstavlja tudi neke načelne nemožnosti. Kot primer teh razlikovanj lahko uporabim svoj avto: moj stari avto znamke Volkswagen Polo je konkretni artefakt, ki temelji na urejenem skupku kovine, olja, gume, ele-

6 V zvezi s to koncepcijo prim. Searle 1995: 7 isl.

ktričnih kablov itn. Če bi po eni strani človeštvo izumrlo, bi zamrl tudi ta artefakt, še naprej pa bi ostal materialni agregat. Če pa bi po drugi strani iz kakršnegakoli že razloga izginil materialni agregat, bi izginil tudi individualni artefakt.

Dejstvo, da brž ko zamrejo socialne skupine, zamre tudi socialnost takšnih predmetov, postane še jasnejše na primeru abstraktnih socialnih predmetov,⁷ se pravi vseh takšnih predmetov, ki izpolnjujejo funkcijo, ki ne zahteva materialne strukture. Vendar pa je tu potrebna še posebna previdnost. Pri konkretnih socialnih predmetih postaneta predmet in materialna podlaga eno v tem smislu, da se socialni predmet na tej podlagi razvija kot predmet višjega reda. Tehnično lahko torej rečemo, da je materialna podlaga na enak način *temelj* socialnemu predmetu, kot so toni *temelj* melodiji. Brž ko podlaga zamre oziroma izgine, izgine tudi socialni predmet. Materialna podlaga tvori torej pomemben del predmeta višjega reda. Potrebna je tudi pri abstraktnih socialnih predmetih, le da tu ta podlaga ni *temelj* predmetu višjega reda, pač pa je njegov *reprezentant*: materialni predmet *reprezentira* oziroma *nadomešča* socialni predmet. Kot primer naj navedem svojo pravico do upravljanja z določeno vrsto motornih vozil, ki je brez dvoma socialni predmet, saj je njen obstoj odvisen od socialne skupine. Vendar pa ne sovпада z listom papirja, ki potrjuje, da imam to pravico. Moje voziško dovoljenje je, denimo, rdeče barve, medtem ko moja pravica do upravljanja motornega vozila zagotovo ni rdeča. Po drugi strani je dokument (ki je – kot omenjeno – socialni in *konkretni* predmet) pomemben sestavni del moje pravice do upravljanja motornega vozila: če tega dokumenta nimam, tudi nimam pravice do upravljanja motornega vozila. Torej lahko rečemo, da voziško dovoljenje *reprezentira* mojo pravico do upravljanja motornega vozila.⁸ Rabi kot simbol moje pravice. Če nankrat izginejo vsi dokumenti, ki reprezentirajo mojo pravico do upravljanja motornega vozila, ugasne tudi ta moja pravica. O obstoju te moje pravice sem lahko še kako prepričan, vendar pa samo to prepričanje še ne zadošča za utemeljevanje tudi samega obstoja pravice do upravljanja motornega vozila.

78

c. Socialni predmeti in zgodovina

Kaj je bistvena značilnost socialnih predmetov? Pojasnili smo že, da materialnost ni niti nujna niti zadostna značilnost socialnosti predmetov (ker obstajajo socialni predmeti, ki nimajo materialnih sestavnih delov). Primarno značilnost, ki pa zagotovo ni edina, lahko zatorej formuliramo takole: predmet (in tu naj znova poudarimo, da se ta opredelitev *ne* tiče socialne skupine) je socialen, če ima (socialno) funkcijo. Socialni predmeti so, povedano drugače, entitete, ki se ustvar-

⁷ V zvezi z izrazom »abstract artefacts« prim. Thomasson 1999: 148.

⁸ V zvezi s to idejo reprezentiranja prim. Searle 1995: 59 isl.

jajo, da izpolnjujejo eno ali več funkcij hkrati. So torej orodja oziroma, če naj se izrazimo natančneje, artefakti, ki so skladno z zgornjo argumentacijo bodisi konkretni ali abstraktni artefakti. Funkcija artefakta tako rekoč upravičuje njegov obstoj, saj artefakt v prvi vrsti obstaja ravno zaradi izpolnjevanja svoje funkcije. Zdaj lahko torej tudi vidimo, v kakšnem smislu so socialni artefakti tako tesno povezani s socialnimi skupinami: socialne skupine so namreč tiste, ki dodeljujejo posamezne funkcije. Te funkcije so lastnosti, ki obstajajo v zgolj relativnem odnosu do potreb in prepričanj socialnih skupin. Kamen lahko rabi, denimo, kot miljnik, tako da izpolnjuje funkcijo označevanja razdalj. To, da je neki materialni agregat avto, gre pripisati dejstvu, da izpolnjuje funkcijo prevažanja oseb ali tovora. Moje vozišče dovoljenje ima prav tako neko funkcijo: s tem ko ga imam, *smem* voziti. Funkcija voziškega dovoljenja je torej v tem, da njegovemu lastniku daje deontično pravico, in sicer ravno deontično pravico, da sme voziti.⁹ Kljub temu se zelo pogosto dogaja, da socialni predmeti praviloma obstajajo zato, da izpolnjujejo vrsto funkcij. Avtomobili sicer obstajajo za prevažanje oseb ali tovora, vendar pa je lahko njihova funkcija tudi v kazanju lastnikovega ekonomskega statusa in podobnega.

Tu velja pripomniti, da dodeljevanje funkcij nima *kavzalnega* značaja, kar pomeni, da ga ni mogoče opisati kot posledico predhodnega vzroka, vsaj ne v tem smislu, kot, denimo, rečemo, da je prevelika prisotnost CO₂ v atmosferi vzrok segrevanja Zemlje. S tem ko socialne skupine dodeljujejo funkcije, sprožijo sicer kavzalno verigo, vendar pa samo dodeljevanje funkcij ne stoji v nobeni kavzalni verigi.¹⁰ S tem pridemo do zadnje obče opredelitve socialnih predmetov: ti predmeti imajo namreč *zgodovinsko* naravo, saj nastajajo, se razvijajo in izginjajo tekom zgodovine. Raven njihovega obstoja torej ni enaka ravni obstoja naravnih predmetov.

3. Kulturna pogojenost

a. Tematsko vprašanje in razmejitev raziskave

Ustvarili smo torej splošni okvir, znotraj katerega si lahko zdaj podrobneje ogledamo kulturno pogojenost, ki je očitno precej pogosto uporabljan pojem: v predfilozofskem kontekstu smo pogosto priča govoru o »kulturnih razlikah«, »kulturnih značilnostih« ali »kulturni relativnosti« itn. S tem se vzbuja videz, da si povedi, ki vsebujejo te izraze, lastijo veljavnost zgolj znotraj določenega – kulturnega – konteksta. Ko trdimo,

⁹ Prim. Searle 1995: 99 isl.

¹⁰ Prim. Searle 1995: 45.

(1) da je *iki* [粋] japonski kulturni estetski ideal,

izrekamo mnenje, da je *iki* znotraj japonskega kulturnega kroga zgolj lepotni kriterij, specifičen za to kulturo. S tem izrazimo, povedano drugače, da japonska kultura pogojuje določeno estetsko vrednoto. Da je kulturna pogojenost lastnost, ki se drži zgolj socialnih predmetov v zgoraj definiranem smislu, je trditev, ki bo pojasnila sama sebe. Po eni strani ne obstaja nikakršen smisel za trditev, da so idealni predmeti kot, denimo, števila ali naravni predmeti, kot so drevesa ali gore, kulturno pogojeni. Po drugi strani pa ta lastnost ne sovпада zgolj s socialnostjo predmetov, saj se zdi, da je obseg prve lastnosti ožji od obsega druge. Medtem ko druga lastnost pripada vsem predmetom, ki so ontološko odvisni od katerekoli socialne skupine, se prva lastnost drži vseh predmetov, ki so od določene skupine in sicer *samo* od te skupine odvisni tako, da jih tako rekoč ni mogoče prenesti v neko drugo skupino. Ž »možnostjo prenosa« imam v mislih dejstvo, da je japonskost za *iki* kot estetsko vrednoto konstitutivna lastnost: predstava, da predmet, ki ga pogojuje kultura X, obstaja ločeno od *ravno* te kulture, bi zatorej bila nesmiselna. Povedano drugače, medtem ko je za socialne predmete značilno, da ne predpostavljajo obstoja socialnih skupin nasploh in njihov obstoj ni vezan na to ali ono skupino, je za kulturne predmete značilno, da predpostavljajo obstoj specifične, natančno določene socialne skupine. Če je funkcija definicijska značilnost socialnega predmeta, kažejo kulturni predmeti poleg svoje funkcije še dodatno lastnost, ki je zanje prav tako konstitutivna. Postavlja se torej vprašanje natančne določitve tega, kaj je kulturna pogojenost za neko lastnost in kako jo je mogoče najbolje opisati.

80

Najprej je jasno, da se lahko »kulturna pogojenost« drži različnih socialnih predmetov. Poved (1) se vendarle nanaša ravno na kulturno pogojeno estetsko vrednoto, se pravi na abstraktni predmet. Te vrste predmetov (torej vrednote, vendar pa se nam ni treba omejevati zgolj na estetske vrednote, saj lahko etične in dianoetične vrednote prav tako postavimo za kulturne) doslej nismo omenjali in bo tudi v nadaljevanju ostala zunaj naše raziskave. Druga trditev, ki se tiče drugega abstraktnega predmeta, bi bila:

(2) *koseki* [戸籍] je japonski dokument.¹¹

11 *Koseki* označuje vrsto natančnega družinskega registra skupaj z rodovnikom, ki beleži vse dogodke (rojstvo, poroka, smrt ...) družinskih članov. Za razliko od Evrope, kjer se pomembni dogodki družinskih članov zabeležijo le tam, kjer so se zgodili, se na Japonskem beležijo v *kosekiju*. Ta dokument je zatorej na voljo zgolj in samo v uradu upravne enote, v kateri ima glava družine svoje stalno bivališče.

(Pri tem je omenjeni predmet tu obravnavan kot *tip* abstraktnega dokumenta in ne kot konkretni dogodek.) Nenazadnje je komajda treba poudariti, da obstajajo tudi kulturno pogojeni *konkretni* artefakti. Ko trdimo,

(3) *Nanzen-ji* [南禪寺] je japonski tempelj,

pripišemo kulturno pogojenost ravno tej zgradbi.

Čeprav se pri vseh treh povedih, navedenih kot primer, kulturna pogojenost ne kaže jezikovno (in dejansko ni mogoče zanikati, da se izraz »kulturna pogojenost« v običajni jezikovni rabi pojavlja, če že sploh, zelo redko), je implicitno prisotna v pridevniku »japonski«: zatorej bi bilo mogoče vse stavke, v katerih nastopajo pridevniki kulture X (italijanski, nemški, kitajski ...), parafrazirati, kot sledi:

(4*) predmeta X ne pogojuje kultura Y.

Tu je treba pripomniti, da vsi navedeni primeri vsebujejo zgolj bitne predikacije (da *je* X pogojen po Y). Prav nobenega dvoma ni, da obstajajo tudi povedi, ki vsebujejo deontične predikacije, ki izražajo kulturno pogojenost. Oglejmo si, denimo, naslednjo poved:

(5) na Japonskem se med jedjo ne smemo dotakniti palčk drugega jedca.

S to povedjo se nanašamo na jedilno navado – se pravi tip dejanja – določenega kulturnega kroga. Vsekakor pa moramo tu pustiti ob strani način razlage te kulturne pogojenosti (in vprašanje njenih intrinzičnih odnosov do vrednot),¹² kajti naša raziskava se omejuje zgolj na pojasnjevanje povedi prvega tipa. *V ta namen* se kot nadaljnja omejitev raziskave slednjič določi usmeritev primarne pozornosti v *konkretne* socialne predmete. V središče raziskave se zatorej postavijo le povedi, ki vsebujejo bitne predikacije in v katerih stojijo na mestu subjekta zgolj imena konkretnih predmetov (kot v primeru povedi (3)).

b. Intencionalnost in kulturna pogojenost

Vprašanje kulturne pogojenosti predmetov predpostavlja obravnavo intencionalnosti. Čeprav se za to tematiko na prvi pogled zdi, da ne kaže nikakršne poveza-

¹² Mogoče je torej reči, da so lahko konkretni predmeti (konkretni artefakti) in abstraktni predmeti (abstraktni artefakti in vrednote) kulturno pogojeni. Omeniti je treba le še zadnji razred entitet, ki jim pripada ta lastnost, se pravi kolektivna prepričanja, katerih razlaga seveda predpostavlja obravnavo socialne skupine (tovrstna prepričanja so vendar prepričanja kolektivnih subjektov, torej socialnih skupin).

nosti s problemskim horizontom, ki je predmet tukajšnje raziskave, je mogoče na zgornje vprašanje odgovoriti le, če se poprej pojasni intencionalna struktura samih aktov: temelj te trditve je dejstvo, da je materialno proizvodnjo artefaktov mogoče zvesti na intencionalne akte, saj so akti oziroma (namerna) dejanja tista, ki proizvajajo konkretne artefakte. Kje tiči torej konceptualni vezni člen med intencionalnostjo in kulturno pogojenostjo?

Bistvena značilnost intencionalnih aktov je usmerjenost v nekaj: akt je intencionalen, ker vselej meri v nekaj. Introspektivni pogled v samega sebe prinese na dan obilico različnih intencionalnih doživljajev: predstavljam si *nekaj*, hočem *nekaj*, nekomu obljubim *nekaj* ... Kako se torej strukturira intencionalni odnos? Eden izmed najpomembnejših dosežkov realistične fenomenologije je, da nam je dala natančen opis intencionalnosti, ki se giblje okoli pojma psihične vsebine oziroma intencionalne materije. Ta pojem tu uporabljamo sistematično in si pri tem niti najmanj ne lastimo pravice do prikaza, ki bi zvesto sledil zgodovini filozofije.

82

Funkcija vsebine je dvojna: po eni strani je konstantno prisotna v vsakem tipu akta, po drugi pa se razlikuje glede na to, kateremu tipu akta pripada vsebina. Konstantna vloga vsebine je strukturna in formalna, saj jo zahteva obča struktura doživljaja. Ob strani pušča podrobnejšo opredelitev akta ali predmetnega korelata akta, ki jo lahko opišemo takole: vsak intencionalni akt se nanaša na predmetni korelat. Za same korelate se odpre neskončna raznolikost in neskončno variranje: korelat lahko obstaja ali ne, lahko eksistira (idealno ali realno) ali pa ne. Vselej je transcendenten aktu in ni njegov sestavni del. Vrtnica, ki jo zaznavamo, ali število, ki ga mislimo, pravzaprav sploh nimata mesta v zavesti. Kljub temu pa mora v zavesti biti nekaj, kar ustreza tema predmetoma, kajti akt, ki dojema predmetnost, se razlikuje od akta istega tipa, ki dojema drugačno predmetnost. Ker sta oba akta imanentna zavesti, je upravičeno vprašanje, kaj je tisto, kar razločuje ta dva akta. Dve predmetnosti namreč ne moreta razlikovati aktov, saj sta kot predmetnosti transcendentni aktu. Obstajati mora torej nekaj, kar je prisotno v samem aktu, kar omogoča pristop do predmetnosti in prvi akt razlikuje od drugega. Ta element lahko imenujemo »vsebina« akta. Z »vsebino« je mišljen zgolj strukturni, konkretni del doživljaja, ki aktu omogoča, da intencionalno zadene ravno to predmetnost.

Na podlagi predpostavke o formalni in strukturni vsebinski funkciji bomo v nadaljevanju orisali variabilno vlogo vsebine, in sicer na primeru treh tipov aktov, namreč predstavljanja, mišljenja in delovanja. Vsebina predstave izpolnjuje reprezentativno funkcijo, s čimer je mišljeno, da je akt predstavljanja (npr. zaznavanje) pasiven in rabi recepciji predmeta. Čeprav se predmet nikoli ne prezentira v vsej svoji celoti, saj je vselej zasenčen s tega ali onega vidika, si vendar predsta-

vljamo celotni predmet. To je mogoče le zato, ker predstavna vsebina poseduje množico zorov, ki reprezentira celotni predmet. Predmet sicer ni intuitivno v celoti prezenten, vendar pa množica zorov, ki jo predstavna vsebina z določeno stopnjo nujno nosi v sebi, reprezentira tudi zasenčene strani predmeta. Kolikor večja je množica zorov, toliko bogatejša je predstava predmeta.

Nasprotno pa doživljaj aktivnega mišljenja nima stopenj intuicije: nekaj se bodisi misli ali pa ne misli. Nečesa ne mislimo z večjo ali manjšo jasnostjo zato, ker v mišljenju ni niti zasenčenj in niti intuicij. Mišljenje sicer lahko spremlja predstava, s čimer lahko posredno dobi intuitivno vsebino, kar pa ni niti nujno niti ni mogoče tega predpostavljati. Vsebina mišljenja potemtakem ne izpolnjuje funkcije reprezentiranja, pač pa je njena funkcija semantično-logična. To, na kar se mišljenje nanaša s svojo vsebino, je predmetni korelat mišljenja. Vsebina ustreza načinu danosti predmeta. Če mislimo na Napoleona, lahko to osebo mislimo kot poraženca pri Waterlooju, kot zmagovalca pri Jeni ali kot svetovnega duha na konju. Konkretna oseba je predmet mišljenja, način, kako nam je dana (ravno kot zmagovalec pri Waterlooju ali kot zmagovalec pri Jeni ...), pa je miselna vsebina. Vsebina ostaja enaka v vseh doživljajih in v vsaki zavesti, v kateri je mišljena. Ta idejna identiteta je mogoča s tem, da so različne individualne psihične vsebine mišljenja instanciranja enega samega, idejnega pomena. Ker je mišljenje jezikovno formuliran doživljaj, ki se mora zatorej vselej izvajati v besedah, lahko upravičeno govorimo o pomenu in referenci jezikovnega izraza. Termini imajo pojme kot pomene in predmete kot reference, povedi pa imajo prepozicije kot pomene in stvarna stanja kot odnose.

Enako kot mišljenje so tudi intencionalna dejanja aktivni doživljaji. Če neko dejanje naredimo namerno, smo aktivni v povsem določenem smislu. Pri namernih dejanjih ni vključeno golo mišljenje, pač pa namera, ki predstavlja kompleksno doživljajsko vrsto, ki vsebuje tako volitivno kot miselno komponento.¹³ Predmet namere je proizvod, ki ga je treba realizirati, se pravi proizvod, ki ga hoče subjekt. S tem ko je namera intencionalna, ima tudi ona vsebino, ki izpolnjuje vse semantične funkcije, ki smo jih obravnavali že v sklopu miselne vsebine. Predvsem pa tudi vsebina namere instancira idejni pomen, ki ga lahko instancirajo tudi različne druge vsebine namere. Vloga vsebine namere pri tem proizvajajo še druge variante, saj je to vsebino mogoče dodatno opisati kot bolj ali manj učinkovito, pač v odvisnosti od tega, ali dejanje proizvede proizvod, ki bolj ali manj ustreza vsebini namere. Ta proizvod lahko opredelimo zelo različno: lahko je dogodek, proizvedeni artefakt itn. Če torej imamo neko namero, imamo tudi vsebino, ki se nanaša na predmetnost, ki naj bi jo proizvedlo ustrezno dejanje.

13 Fenomenološki opis doživljaja namere in namernega dejanja dajem v Salice 2008.

c. Kulturno pogojeni konkretni artefakti

Vrnimo se k obravnavi izhodiščnega vprašanja, vprašanja, kako se naj nekaj obravnava tako rekoč »od spodaj«. Povedano drugače, začenjam s samoumevno trditvijo, da konkretni artefakti obstajajo zgolj povezani s človekovim delovanjem. Če obstaja artefakt, obstaja tudi namerno dejanje, ki je sprožilo in vodilo proizvodnjo artefakta. Ta proizvodnja poteka na določen način in skladno s specifičnimi smernicami, ki določajo, katere lastnosti bo kazal izdelani proizvod.

Osvetlimo to s primerom: denimo, da nekdo namerava zgraditi hišo. Njegova namera se preko vsebine namere nanaša na hišo, ki naj bi se zgradila. Vsebina namere instancira neki idealni pomen, ki ima značilnosti (α , β , γ ...), ki določajo, katere lastnosti naj ima hiša. Tako kot subjekt dojema hišo, ki naj bi se zgradila (torej katere značilnosti ima pomen), tako jo subjekt tudi namerava konstruirati. Značilnosti pomena (α , β , γ ...) ustrezajo torej lastnostim (a, b, c...) izdelanega oziroma končnega proizvoda: to, kako končni proizvod izgleda na koncu (se pravi, katere lastnosti kaže), izpolnjuje psihično vsebino namere, ki jo lahko opišemo kot bolj ali manj učinkovito. V idealnem primeru ustrezajo vse značilnosti pomena lastnostim proizvoda, in vsebina namere je v celoti realizirana.

84

Pomembno je, da pri analizi pomena ugotovimo, da so nekatere izmed njegovih značilnosti bistvene značilnosti: hiša mora imeti določene lastnosti, če naj sploh bo hiša, kar v prvi vrsti pomeni, da mora kazati določene lastnosti, da bo sploh lahko nastopala kot hiša, se pravi, da bo lahko izpolnjevala svojo funkcijo. Nujnosti teh lastnosti ne gre obravnavati tako rekoč *sub specie aeternitatis*, saj je relativna v odnosu do funkcije, ki se nalaga artefaktu in naj bi jo ta izpolnjeval. V nasprotju z nujnimi lastnostmi so druge kontingentne: posamični individuum noče zgraditi zgolj hiše, temveč tako in tako oblikovano hišo (udobno, toplo, funkcionalno itn.). Kako bo zgrajena hiša izpolnjevala te značilnosti, ni vnaprej določeno v vsebinskih značilnostih, ki morajo biti nujno izpolnjene. Ena in ista značilnost se lahko namreč izpolnjuje na različne načine. Način, kako jo bomo izpolnili, ima torej značaj slučajnosti.

Ob analizi teh izpolnitvenih načinov naletimo na vrsto heterogenih konstituentov. *A parte subjecti* predstavlja osebni okus ali tehnična zmožnost nedvomno izpolnitveni način. *A parte objecti* so za izpolnitev vsebinskih značilnosti pomembni še drugi dejavniki kot, denimo, pogoji okolja oziroma razpoložljivi materiali. Enake značilnosti se lahko torej različno izpolnjujejo. V odvisnosti od tega, v kolikšni meri lastnosti zgrajene hiše izpolnjujejo značilnosti vsebine, lahko vsebino namere presojava kot bolj ali manj učinkovito. »Kakšen« je artefakt na koncu, je odvisno od izpolnitvenega razmerja med vsebino namere in samim artefaktom:

če imamo vsebino in se ta vsebina izpolni tako in tako, dobimo povsem določeni artefakt.

Če pomen termina »hiša« razumemo na poseben način, se pravi, če pomen tega termina obogatimo s posebnimi značilnostmi, mora tudi zgrajena hiša kazati posebne lastnosti, če naj izpolnjuje vsebino. Če pomen »hiše« določimo kot hiša iz lesa in papirja, hladna pozimi in sveža poleti, z rogoznicami iz riževe slame na tleh in pomičnimi stenami iz papirja, mora hiša imeti te lastnosti, če naj ustreza tako in tako opredeljenemu pomenu. Drugače bi bilo, če bi ta pomen dojemali kot šotor, ki ga je mogoče hitro postaviti in podreti. To pojasnjuje prvo bistveno točko argumentacije: če ima način, kako se artefakt, ki naj bi se proizvedel, daje subjektu, zgolj »zasebni« pomen, imamo opraviti s čisto subjektivno zadevo. Če pa ta način ustreza pomenu, ki omogoča, da vsebina, razumljena na poseben način, ostaja v vseh doživljajih določene socialne skupine nenehno identična, je ta pomen konstituent kulture te socialne skupine. Če nekega pomena kakorkoli že ne intendira le posamični individuum, pač pa celotna skupina ta pomen vedno¹⁴ razume z vključevanjem posameznih značilnosti, je ta pomen konstitutivni element kulture te skupine ljudi. Pomene, ki konstituirajo kulturo in jih bogatijo posamezne značilnosti, lahko označimo tudi kot pomene »višje stopnje«, saj nujno temeljijo na pomenih nižje stopnje. Pomeni nižje stopnje nimajo neke določene značilnosti in zato ne predpisujejo načina izpolnitve vsebine. Če pomen intendiramo z vključevanjem določenih značilnosti in če ga celotna socialna skupina vselej identificira skupaj s temi dodatnimi značilnostmi, imamo torej opraviti s pomenom višje stopnje.

Takšni pomeni običajno najdejo privlačno mesto v naravnih jezikih, ki vselej razpolagajo s korektnimi in primernimi jezikovnimi frazami za njihovo izražanje. Te pomene je le stežka mogoče prevesti v drug jezik (pogosto je to mogoče le s parafrazami), in ustrezni izrazi, ko so enkrat preneseni, zakrivajo občutje samo-umevnosti, ki jih opredeljuje v njihovih izvornih jezikih. Tovrstnih primerov je zelo veliko, tu pa omenimo, če naj ostanemo pri japonski arhitekturi, primer »*tokonoma*« [床の間], čigar opis se glasi nekako takole: »Niša z dvignjenimi tlemi v japonski hiši za razstavljanje posameznih umetniških del (npr. visečih zvitek, dragocene keramike ali cvetličnih aranžmajev), ki ustrezajo posameznemu letnemu času ali vsakokratnemu povodu« (Brockhausova enciklopedija).

S tem je tako rekoč najden tudi izvor kulturne pogojenosti konkretnih predmetov. Če ostanemo pri zgornjem primeru, lahko rečemo, da razred konkre-

14 Prislovno določilo »vedno« ima tu čisto relativno konotacijo. Naloga kulturnih raziskovalcev je določiti, kdaj in kako dolgo se je nek pomen intendiral na takšen in takšen način.

tnih predmetov, ki izpolnjujejo kulturotvorni pomen termina »*tokonoma*«, obsega kulturno pogojene predmete. Ti so torej predmeti, ki nastopajo le v povezavi z japonsko kulturo, in sicer ravno zato, ker je pomen termina »*tokonoma*« tipičen za to kulturo. To lahko seveda tudi posplošimo: *vs*i konkretni socialni predmeti, ki so bili proizvedeni skladno s kulturotvornimi pomeni, so *kulturno pogojeni*.

Za zaključek lahko postavimo trditev, da je kulturna pogojenost lastnost, ki je lahko lastna le *socialnim* predmetom. V pogovornem jeziku jo *praviloma* izražamo s »kulturnimi atributi« (japonska, nemška ...). Ta lastnost se, kolikor se drži konkretnih socialnih predmetov, zvaža na kulturno pogojenost idealnih pomenov. Kajti vsi konkretni socialni pomeni, proizvedeni skladno s kulturnimi pomeni, so kulturno pogojeni. Idealni pomeni so kulturno pogojeni, če »nastopajo« zgolj v eni socialni skupini (in v tem smislu konstituirajo kulturo te skupine). Za termine, ki izražajo tovrstne pomene, je značilno, da so le stežka prevedljivi ali pa sploh neprevedljivi v drug jezik, pri čemer neprevedljivi izrazi pogosto¹⁵ kažejo tako kulturne pomene kakor tudi predmete.

Literatura:

Daubert, Johannes (1988): »Die möglichen Bestimmungen der Phänomenologie (1906)«, v: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*. Zeugnisse in Text und Bild, Hans R. Sepp (ur.), 209–210, Freiburg/München: Alber.

Husserl, Edmund [¹1901, ²1913/1921] (1984): *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In 2 Bänden. Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar, ur.: Ursula Panzer. The Hague/Boston/Lancaster: Nijhoff (Husserliana XIX/1, 2).

[¹1913] (1976): »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie«, ur.: Karl Schuhmann, Den Haag: Nijhoff (Husserliana III/1).

Meinong, Alexius [¹1904] (1971): »Über Gegenstandstheorie«, v: *Alexius Meinong. Gesamtausgabe. 7 Bände und ein Ergänzungsband*. Band II. Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie, Rudolf Haller (ur.), 481–530, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

15 Neprevedljivost sama na sebi ni merilo (temveč zgolj znamenje) kulturne pogojenosti. Vedno znova lahko slišimo primer, da ljudstvo Inuitov razpolaga s številnimi jezikovnimi frazami za označevanje »snega«, ki jih je nemogoče prevesti v evropske jezike. Če predpostavimo, da ta primer ustreza realnosti, se ne smemo pustiti zapeljati varljivi analogiji in sklepati, da posamezna kultura »ustvarja« različne naravne predmete (npr. različne vrste snega). Tu se je, prvič, obseg kulturne pogojenosti vnaprej omejil na socialne predmete in, drugič, so se »kulturno pogojeni« pomeni opisovali kot entitete, ki se kažejo v vsebinah dejanj in s tem determinirajo način določanja *proizvoda* posameznega dejanja tega delovanja, pri čemer pa ravno naravni predmeti niso proizvodi dejanj oziroma artefakti.

- [²1910] (1977): »Über Annahmen. Zweite, umgearbeitete Auflage«, v: *Alexius Meinong. Gesamtausgabe. 7 Bände und ein Ergänzungsband*. Band IV. Über Annahmen, Rudolf Haller (ur.), 1–389, 517–535, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Reinach, Adolf (1989): »Über Phänomenologie (1914)«, v: *Adolf Reinach. Sämtliche Werke*. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden, Karl Schuhmann, Barry Smith (ur.), 531–550, München/Hamden/Wien: Philosophia.
- Salice, Alessandro (2006): »Kulturelle Gegenstände und intentionale Erlebnisse«, v: *Cultures: Conflict - Analysis – Dialog*. Proceedings of the 29th International Wittgenstein Symposium, Christian Kanzian, Edmund Runggaldier (ur.), 289–291, Kirchberg/Wechsel: Ludwig Wittgenstein Gesellschaft.
- (2007): »Ontologia degli oggetti culturali«, *Rivista di Estetica*, ns. 36 (3/2007), 181–198.
- (2008): »Deskriptive und ontologische Aspekte des intentionalen Handelns«, v: *Analysen, Argumente, Ansätze*. Beiträge zum VIII. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie. Band 2, Martina Fürst, Wolfgang Gombocz, Christian Hiebaum (ur.), 213–221, Frankfurt/Lancaster: Ontos Verlag.
- Searle, John R. (1995): *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press.
- Thomasson, Amie L. (1999): *Fiction and Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Prevedel *Alfred Leskovec*

ŽIVLJENJE DRUGEGA: PRAGMATIZEM V MEDKULTURNEM KLJUČU

1. Naproti novemu območju emancipatorične politike: za obrambo demokracije

89

V svoji nedavno objavljeni knjigi *Prebujeno sebstvo* Roberto Mangabeira Unger bralcu predstavlja nov *credo* njegovega radikaliziranega pragmatizma kot programa družbene rekonstrukcije:

Radikaliziran pragmatizem je operativna ideologija krajšanja razdalje med kontekst-ohranjujočimi in kontekst-spreminjajočimi dejavnostmi. Zato je program permanentne revolucije – vendar zasnovan tako, da je beseda ‘revolucija’ oropana vse romantične onstranskosti in v spravi z življenjem, kakršno je.¹

Za pragmatista Ungerja je ‘krajšanje razdalje’ znak praktičnega napredka, ki je potreben v času ekonomskih in družbenih nestabilnosti, in je zato povezano z neenakostmi, mišljenimi znotraj najširše družbene realnosti. Je pa hkrati tudi znak ‘permanentne revolucije’, ki se odvija sredi naših življenj; revolucije, oropane zgodovinsko-ontoloških (romantičnih?) nujnosti. V tem smislu je zanimivo brati zaključno poglavje knjige *Ameriško izogibanje filozofiji* Cornela Westa – za Westa je namreč Ungerjeva filozofija »najnatančnejša razmejitev levega roman-

1 Roberto Mangabeira Unger, *The Self Awakened* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), str. 57.

ticizma tretjega vala, ki nam je znana«. ² Kljub Ungerjevimi pomislekom glede Deweyjeve 'naturalistične' verzije pragmatizma (to kritiko Deweyja bom podal v nadaljevanju), se strinjam z Westom, da v Ungerjevih mislih prevladuje romantični duh, vendar pa se ne morem strinjati s kritiko, ki jo podaja West glede Ungerjevega projekta, ko razmišlja o domnevnem umanjkanju skrbi in pozornosti za »pereče kulturne in politične težave v vsakdanjem življenju ljudi«. ³ Prepričan sem, da je Ungerjev predlog, tako z etičnega kot z religioznega vidika, tesno povezan z omenjenimi temami, kot to skušam pokazati v nadaljevanju. Z Westom se prav tako strinjam, da Ungerjev pomemben projekt družbene rekonstrukcije in posledično družbeno-politične prakse črpa iz njegovih korenin v tretjem svetu in akademskega statusa (profesor prava na Harvardu), vendar pa mislim, da *vez* med prvim in tretjim svetom zasluži več pozornosti v luči medkulturne analize njenih latentnih zmožnosti.

Jamesov in Deweyjev pragmatizem je rekonstrukcijska filozofija in družbena misel, ki posveča pozornost tako etično-religioznim kot tudi (v Deweyjevem primeru) medkulturnim izzivom. Pri Deweyju prvi aspekt sestavlja njegov pojem Velike Skupnosti, ki najdeva svojo najznamenitejšo eksplikacijo v knjigah *Javnost in njeni problemi* ter *Skupna vera*, medtem ko drugi aspekt predstavlja njegova pomembna vez s kitajsko kulturo in civilizacijo, ki je obdelana v številnih publikacijah. ⁴ Etiko (in religijo) pri Deweyju, kadar ju omenjam, ne razumem iz tradicionalne perspektive, temveč prej iz ozadja Deweyjeve moralne filozofije, ki jo razvije v svojem pomembnem delu iz leta 1922, *Človeška narava in vedenje*. Tukaj sta moralna teorija in moralna filozofija zamenjani z zaporedjem relacij med posamezniki in skupinami (dokaj podobnimi evoluciji jezika in jezikovni komunikaciji), ali – s parafrazo A. Baier – »sekulariziran ekvivalent vere in Boga ... je vera v človeško skupnost in njene razvojne procedure – v obete večstranskih kognitivnih ambicij in moralnih upanj«. ⁵ V *Javnosti in njenih problemih* je demokracija ideja skupnostnega življenja kot takega, ki jo sestavljajo kulturno po-

2 Cornel West, *American Evasion of Philosophy* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1989) str. 218. West indentificira tri vale levega romanticizma v svojih ameriških in evropskih kontekstih: Jefferson in Rousseau – Emerson in Marx – Dewey in Gramsci. Za Westa stoji Unger na presečišču obeh tokov.

3 Ibid., str. 222. West se nanaša na raso, spol itd.

4 John Dewey, *Skupna vera* (prev. A. Pinter in L. Škof), Mengeš: Ciceron 2008 (*A Common Faith*, New Haven and London: Yale University Press, 1934); J. Dewey, *Javnost in njeni problemi* (prev. A. Pinter), Ljubljana: FDV 1999 (*The Public and Its Problems*; v: *The Later Works of John Dewey*, vol. 2, ur. Jo Ann Boydston, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1975). Za Deweyja in Kitajsko glej J. Grange, *John Dewey, Confucius and Global Philosophy* (Albany, N.Y.: SUNY Press 2004); T. Sor-Hoon, *Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction* (Albany N.Y.: SUNY Press 2004); J. Ching-Sze Wang, *John Dewey in China: To Teach and to Learn* (Albany N.Y.: SUNY Press 2007); David L. Hall in Roger T. Ames, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China* (Chicago and Lasalle, Ill: Open Court, 1999).

5 Citirano po Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (London and New York: Penguin, 1999) str. 78.

gojena čustva in navade, na katerih temeljijo odnosi določene skupine *in* njenih posameznikov na poti k Veliki Skupnosti. Na tem etično-medkulturnem ozadju, ki je že prisotno pri Deweyju (in Ungerju), iščem nove alternative že obstoječim emancipatoričnim politikam. Za Deweyja in Ungerja je edino resnično ime tega procesa 'demokracija'. Če se spomnimo Ungerjeve fraze o 'permanentni revoluciji', potem je potrebno definirati območje odnosov, ki bodo kredibilne alternative obstoječemu sistemu.

Tako želim najprej posvetiti pozornost Žižku in Badiouju ter njunemu 'anti-' ali proti-demokratičnemu' pritrjevanju komunizmu, ki je po njunem mnenju edina opcija radikalnega političnega mišljenja ali radikalne prakse v današnjem svetu. Kritika tega primera bo pomagala osvetliti nujno po bistveno drugačnem – tj. *etično-medkulturnem pragmatističnem* pristopu, ki ga zagovarjam v drugem in tretjem delu sestavka, sledeč Ungerjevi pragmatistični imaginaciji.

Zatrdil sem, povzemajoč Ungerja, da bi vsak revolucionarni poskus moral biti oropan svojega zgodovinsko-ontološkega bremena. Zdi se, da Žižkov pristop v njegovih nedavnih knjigah *V obrambo izgubljenih razlogov* ter *Pogled paralakse* sledi tej 'razbremenitvi' na ekstremni način: Žižek zagovarja odprtje emancipatoričnega prostora natanko iz Bartlebyjevega »Raje bi, da ne« načina »pasivne agresije kot primerne radikalne politične geste«. ⁶ To potezo dojemam kot Žižkovo 'budistično' *srednjo pot*, paralaktično vrzel, tenzijo, nesovpadanje, eksistencialni umik kot najradikalnejšo intervencijo, pravi dialektični materializem ⁷ med dvema alternativama, iz katerih črpa njegov revolucionarni značaj: alternativama, ki ju dojemam kot anahronistični poizkus naslavljanja današnjih perečih problemov neenakosti. Žižek se od historičnega materializma odmika natanko iz perspektive vrzeli »med človeštvom in njegovim lastnim ekscesom«. ⁸ Toda sam ne mislim, da bojna črta poteka med taboroma idealistov »prihodnje demokracije« (Levinas in drugi, vključujoč pragmatiste, kot sem sam) na eni strani in različnih (post)revolucionarnih subjektov (razredni boj) na drugi. Opraviti imamo z veliko širšim spektrom alternativ, obstoječih v današnjem svetu. Dejal bi, da Žižek najdeva svojo dialektično pozicijo kot razsvetljen/popravljen budistični način nedvojnosti (že omenjene *srednje poti*) nenavezanosti (ne-angažmaja) od iluzorne Realnosti (Realnega). ⁹ Z besedami politične ekonomije, ultimativne paralaksne vrzeli za Žižka, to pomeni, da bi se morali vzdržati tako »vsakdanjega material-

6 Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006), str. 342. Prim. tudi njegovo *In Defense of Lost Causes* (London: Verso, 2008) in Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy* (London: Verso, 2008). Gl. slov. prevod A. Badiou, *Ime česa je Sarkozy?* (prev. M. Bobnar), Ljubljana: Sophia 2008.

7 Cf. *The Parallax View*, str. 6f.

8 Ibid., str. 5.

9 Glej ibid., str. 384.

nega družbenega življenja«, kot tudi »spekulativnega plesa Kapitala ... za katerega se zdi, da je nepovezan z običajno realnostjo.«¹⁰ Vsak bi se lahko danes strinjal s tem dvojnimi odmikom od tako imenovanega 'neoliberalnega' programa. Toda zakaj še zmerom mislim, da je ta konstelacija napačna, četudi delim Žižkove ugotovitve in pozdravljam njegovo nenavezanost na zgodovinske nujnosti, kot je bilo omenjeno poprej? Odgovorim lahko z nanašanjem na Badiouja – njegova prisotnost in vpliv na Žižkove nedavne knjige sta namreč precejšnja.

Na trenutke se je težko odločiti, kateri od dveh mislecev je bolj radikalen: ali Žižek s svojimi idiosinkratičnimi (odobravajočimi) analizami revolucionarnega terorja, ali pa Badiou s svojo absolutno kritiko demokracije kot političnega sistema in ideje. Toda oba sta soglasna v eni pomembni stvari, ki jima – kot to vidim sam – preprečuje, da bi se znebila težkega ontološkega bremena zgodovinsko-ontoloških nujnosti. Naj to točko ilustriram z Žižkovim priljubljenim primerom sovjetskega komunizma pod Stalinom:

... je v nasprotju z nacizmom in ameriškim kapitalizmom, navkljub katastrofi, ki jo nosi s seboj, edino sovjetski komunizem *vseboval* resnično notranjo veličino ... Tu moramo slediti Badiouju, ki pravi, da je bil navkljub grozotam, ki so bile storjene v njegovem imenu (ali rajši v imenu posebne oblike teh grozot), stalinistični komunizem inherentno povezan z resnico-dogodkom (tj. oktobrske revolucije), medtem ko je bil fašizem psevdo-dogodek, laž v preobleki avtentičnosti. Badiou se tu navezuje na razliko med *désastre* (stalinistično »ontologizacijo« dogodka resnice v pozitivno strukturo biti) in *désêtre* (fašistično imitacijo/uprizoritvijo psevdo-dogodka imenovanega »fašistična revolucija«): *mieux vaut un désastre qu'un désêtre* ... Stalinizem se ni ločil od poslednje vezi, ki ga je povezovala s civilizacijo. Najnižji zapornik iz Gulaga je bil še vedno udeležen v svetovnem umu: imel je dostop do resnice zgodovine.¹¹

Mislim, da je badioujevsko-žižkijanska ontologizacija zgodovinske nujnosti stalinizma ključna ovira pri razumevanju politike, ki bi jo rad ponudil kot primer emancipatoričnega potenciala. Badiou trdi, da je »komunizem prava hipoteza«¹² in da se vsak, ki zavrže to hipotezo, nemudoma zapiše tržni ekonomiji. V sozvočju s prejšnjimi poizkusi Badiou razmišlja o »nastopu nove modalitete eksistence

¹⁰ Ibid., str. 383.

¹¹ Ibid., str. 285f. in 291. Za to 'privilegirano' zgodovinsko-ontološko izkušnjo Gulaga, kot dokaz Žižkove teze, leži nenavadna zgodba (ki celo Žižku zveni noro in neokusno!) o zapornikih, ki so Stalinu pošiljali voščilne telegrame za rojstni dan: »Medtem, ko si ne moremo niti zamisliti, da bi Judje iz Auschwitza pošiljali voščilne telegrame Hitlerju za njegov rojstni dan.« (str. 291). Za bivše državljane in žrtve komunističnega nasilja nekdanjih komunističnih držav je ta opazka res neokusna: jemljem jo kot pričevanje Žižkove negotovosti glede etike kot *prima philosophia*, natančneje kot resen prelom znotraj njegove politične konstelacije. Ne zmore se navezati na to, kar bom kasneje označil kot skupnost mrtvih (našo so-tu-bit s pokojnimi drugimi).

¹² Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, str. 97. Prim slov. prevod.

hipoteze«. ¹³ Vse to me vodi nazaj k Ungerju – toda še preden bom zagovarjal njegov pogled na demokratični eksperimentalizem nasproti komunistični hipotezi v drugem delu sestavka, si bom dovolil še eno krajšo digresijo.

Po Žižku (in Badiouju) moramo začeti znova – tj. moramo »sestopiti do začetne točke in ubrati drugo pot«. ¹⁴ V tej misli po mojem prepričanju odmeva nietzschejansko-heideggerjanska dediščina (Žižek razume Nietzscheja kot uglašnega z njegovim parakličnim pogledom, Heideggerjevo razdelavo *polemos-a* pa interpretira kot ne povsem koherentno). Nietzschejanska ideja večnega vračanja s tem odmeva tako pri Badiouju kot tudi pri Žižku. Toda, če naj začnemo znova, potem je to začenjanje moč razumeti le kot večno vračanje etičnega v smislu edino možnega *večnega* vračanja naše skupne preteklosti – razumljene kot intimne etične vezi s preteklimi skupnostmi (pokojnimi in odsotnimi drugimi), edini poti, ki nas lahko vodi naprej k novemu prihodnjemu – eshatološkemu – smislu skupnosti. Ta naloga je etična in njeno pravo ime je demokracija. Trdil bom, da je tudi – četudi paradokсно – edini način, kako si danes sploh lahko predstavljamo politično skupnost. Osvetlil jo bom s pragmatističnega gledišča z refleksijo Jean-Luc Nancyjevega pojma Biti, singularnosti in skupnosti.

2. Demokratični eksperimentalizem in etika: skupnost ali neskončnost človeškega duha

93

Unger trdi, da je oseba, katere nauk je v najtesnejši zvezi z idejami njegove knjige (*Prebujenje sebstva*), prav Nikolaj Kuzanski. Za pragmatista je to zares zelo redka trditev. Primerjali bi jo lahko z Levinasovo znamenito 'prezenco' *Talmuda v Totaliteti in neskončnem*. A če ostanemo v pragmatizmu: Dewey je, na primer, napisal *Skupno vero* prav zato, da bi dopolnil svojo družbeno misel z nekaterimi perečimi religioznimi problemi: Bog je za Deweyja rastoča tradicija in nov pomen Boga se razkriva skozi človekovo domišljjsko sposobnost. Dewey zato domišljijo obravnava kot prihod še-ne-doseženih stvari v obzorje naše eksistence. Za Deweyja je ideja Boga enotnost vseh idealnih namer, ki določajo naša dejanja. Toda nikjer v njegovih spisih ni prisotna eksplicitna zahteva po 'neskončnosti' v nas. Dewey je zato enkrat rojena duša. ¹⁵ Rorty je v enem svojih zadnjih esejev prav tako trdil, da je v njegovem pragmatizmu prisoten skrivni smisel svetega, »povezanega

¹³ Ibid., str. 115. Cf. tudi S. Žižek, »How to Begin from the Beginning«, *New Left Review* 57 (maj–junij 2009), str. 43–55 in njegovo razdelavo Negrovega in Hardtovega pojma ‚commons‘.

¹⁴ S. Žižek, »How to Begin from the Beginning«, str. 51.

¹⁵ Glej R. Westbrook, »An Uncommon Faith«, v S. Rosenbaum, ur., *Pragmatism and Religion* (Urbana in Chicago: University of Illinois Press, 2003), str. 192. To je seveda parafraza razlike, ki jo naredi James (po F. W. Newman) v IV. predavanju of *Raznolikosti religioznega izkustva* [*The Varieties of Religious Experience*] – »enkrat rojeni« so tisti, ki nimajo »nikakršnih metafizičnih tendenc« (W. James, *The Varieties of Religio-*

z upanjem, da bodo nekoč, v nekem prihodnjem tisočletju, naši daljni potomci živeli v globalni civilizaciji, v kateri bo ljubezen bolj ali manj edini zakon.«¹⁶ Analogno je Rorty tukaj blizu Deweyjevemu religioznemu nazoru. Po drugi strani so Ungerjevi glavni cilji »radikalizacija demokracije in pobožanstvenje osebe« in znotraj te konstelacije deluje njegov radikaliziran pragmatizem na način, ki je neznan pragmatistom pred njim. Prvi del konstelacije je povezan s poglobljanjem demokracije. Kasneje bom to idejo interpretiral v etično-medkulturnem smislu. Vendar pa tudi drugi del – o pobožanstvenju osebe – zasluži našo pozornost. Kaj nam Unger želi s tem povedati? Najprej moramo razumeti, da Unger ostro kritizira Jamesa in Deweyja zaradi njune naturalistične pristranskosti, ki vodi le v omejene posege v svet. Deweyjev transformativni potencial njegove komunitarne demokracije ni dovolj radikalen. Za Ungerja oba misleca ostajata blizu tega, kar tako ali tako že imamo. Toda upanje mora presegati izkustvo. Ungerjeva kritika Deweyjevega naturalizma tukaj ne poteka skladno z Rortyjevo, ki je pri Deweyju, prav nasprotno, našla sledi metafizike: po Rortyju je pri Deweyju še zmerom »stališče, iz katerega lahko na izkustvo gledamo v smislu nekakšnih ‚generičnih lastnosti‘ ...«¹⁷ To seveda hkrati pomeni, da je komunitarna demokracija, ki jo razširja Dewey, vodena s tega stališča, in Rortyjeva rešitev je edina dosledna – govor o ‚izkustvu‘ moramo nadomestiti s pogovorom. Za Rortyja demokracija sestavlja niz postopnih redeskripcij praks, navad ipd. – v skladu z različnimi besednjaki njegovih liberalnih ironij in njihovih perspektiv osebnih in javnih redeskripcij. V sebi lahko nosimo, po Rortyju, oboje – tako Nietzscheja kot tudi Milla. Unger, ki je, po Westu, predstavnik levega romanticizma iz tretjega sveta, kritizira svoje pragmatistične predhodnike (in druge kot predstavnike tako imenovane ‚večne filozofije‘) in govori o pobožanstvenju osebe – tj. o »ideji neskončnosti človeškega duha«. ¹⁸ Tukaj bi rad spomnil na Jean-Luc Nancyja, za katerega je skupnost prav tako moč najti v bližini svetega. ¹⁹ Če se vrnemo k Ungerju: mislim, da je ključ do njegove misli skrit v nasprotju (*coincidentia oppositorum?*) med obeti naše skupne prihodnosti (tj. neskončnosti v nas, ki je v njenem praktičnem pomenu blizu Deweyjevi skupni veri in Rortyjevi eshatološki projekciji svetega) na eni strani ter obeti naše končnosti/smrtности na drugi. ²⁰ Če obstaja demokracija, potem se ta napaja natanko iz te dvojne *geste* – nakazuje na to konč-

us Experience: A Study in Human Nature, v: W. James, *Writings 1902–1910*, New York: The Modern Library, 1994, str. 93).

¹⁶ Santiago Zabala, ur., *The Future of Religion / R. Rorty and G. Vattimo* (New York: Columbia University Press, 2005), str. 29–41.

¹⁷ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, str. 72–89 (»Dewey’s Metaphysics«).

¹⁸ Unger, *The Self Awakened*, str. 26.

¹⁹ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community* (ur. P. Connor; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), str. 31

²⁰ Unger, *The Self Awakened*, str. 26.

no/neskončno ‚temporalnost‘ naše skupne prihodnosti in, hkrati, na večno vračanje skupnosti mrtvih (kot načina naše so-tu-bitosti z drugimi). Vse, kar sega onkraj tega, je za Ungerja iluzija napačne nujnosti. Naloga pragmatizma tako leži v:

[s]pravi teh dveh projektov ... [in] okreptvi posameznika – to pomeni njegovemu povišanju k bogupodobni moči in svobodi – in poglobitvi demokracije – kar pomeni k ustvarjanju oblik družbenega življenja, ki prepoznavajo in negujejo bogupodobne moči običajnega človeštva, pa čeprav zvezanega z razpadajočimi telesi in družbenimi vezmi.²¹

Samo na tej osnovi si je mogoče zamisliti transformativno izgraditev/razgraditev/pregraditev družbe. ‚Revolucionarni‘ projekt potem združi tako družbeno rekonstrukcijo kot našo transformacijo sebstva, duhovno prebujenje sebstva.²² V svoji metodi je gradualističen, toda njegovi rezultati so revolucionarni.

Do zdaj sem poskušal predstaviti osnove Ungerjeve pragmatistične konstelacije in njegovega transformativnega projekta v filozofiji in politiki. V nadaljevanju se obračam k etičnemu delu sestavka, ki napotuje na sintagmo iz naslova (‚življenje drugega‘). Z Ungerjem si lahko zastavimo vprašanje, ali v primeru, da imamo možnost videti *preko meja* (družbenega razreda, kaste, neenakosti izključenih), ta možnost izhaja iz rezervoarja naše domišljije. Kaj pomeni ‚videti preko meja‘? Kakšne posledice bo ta duhovno-transformativna vizija imela za politiko?

95

Začeti moramo pri sebi: »Intersubjektivnost je notranja subjektivnosti.«²³ Toda kako lahko hkrati ostanemo znotraj sebe (singularnost) in hkrati stopimo onkraj sebe, oblikujoč ali zamišljajoč si skupnost? Unger opredeli odprtost za novo izkustvo in odprtost za drugo osebo z besedo »pobožanstvenje«.²⁴ Kot pragmatistični historicist je Unger mnenja, da nas Bog na skrivnosten način potrebuje (našo skupno prihodnost) – kot tudi mi potrebujemo njega (naša končnost). Toda številne pretekle zgodovinske pripovedi, kot denimo marksizem (ki je za Ungerja »navdihnil in zavedel transformacijsko politiko«),²⁵ so prav tako bile del odrešenjskih projektov (tj. znotraj različnih pripovedi glede odrešenja). Toda znova: če naj ohranimo etično jedro tega procesa, kaj je potem logika tega pobožanstvenja, ki ima edino možnost preobraziti naše spoštovanje v sočutje, poštenost v milost, prizanašanje v požrtvovalnost? »Sebstvo išče težave s tem, ko išče, potrju-

21 Ibid., str. 27f.

22 Za Ungerja je duh »ime za uporne in transcendentne zmoglosti delujočega subjekta [ang. *Agent*]« (ibid., str. 38).

23 Ibid., str. 78.

24 Ibid., str. 229.

25 Ibid., str. 215.

je in izraža svojo lastno neskončnost,« pravi Unger.²⁶ Mislim, da lahko najdemo ključ do tega etičnega prebujenja sebstva, ki je hkrati tudi razpiranje skupnosti v nas, natanko v *Neoperativni skupnosti* Jean-Luc Nancyja.

Kljub določenim dvomom glede vsakršnega posplošenega ali apriornega pomena 'demokracije' ('demokratske gotovosti'), lahko še zmerom uvrstimo Nancyja med tiste, ki verujejo v demokracijo. Zanj je popolno zavračanje demokracije »nevarno« (kot ji je enako nevarno tudi nekritično pritrčiti).²⁷ V njegovem kratkem, vendar zelo zgoščenem tekstu se Nancy sprašuje, kaj dejansko pomeni biti 'demokrat'. Eden od možnih pomenov je zanj to, da je demokracija »upor, porojen iz revščine in iz tega, kar se smatra neznosno za duha in telo, upor, porojen iz lakote in strahu.«²⁸ Definicija potem pelje v termin 'politični sistem negativitete', razumljen kot neskončno odpiranje nemožnosti, imenovano 'demokracija.' S to konstelacijo Nancy poveže skupnost: tako se lahko rekonstituira 'pozitivni sistem',²⁹ ki prevzame poprej postavljeno negativiteto. Demokracija je »vprašanje preloma [rupture], pomen, ki še ni bil artikuliran; politika tako bližine kot razdalje med močjo in pomenom.«³⁰ Je tako znotraj kot tudi zunaj nas. Če to prevedemo v jezik etike: da bi smisel demokracije dojeli etično (ethos, družbena vez), moramo pristopiti k »novi vrsti odnosa, ki ga ima človek do samega sebe, takega, ki ne bi vseboval 'smotra v samem sebi' (če je to res osnova 'demokracije'), temveč takega, ki bi vključeval odmikanje v stran z namenom, da bi stopili onkraj.«³¹ To razumem kot začetek, kot omenjeno zgoraj (pri Ungerju), razmerja med singularnostjo (človek) in skupnostjo (drugim, neskončnostjo). Je poteza, ki je nujna za vsak pojem pravičnosti ali filozofsko-politično domišljijo pobožanstvenega človeštva.³² Za Ungerja je bila intersubjektivnost notranja subjek-

96

26 Ibid.

27 Jean-Luc Nancy, »On the Meanings of Democracy«, *Theoria* 111 (december 2006), str. 1.

28 Ibid.

29 Cf. *ibid.*, str. 3.

30 *Ibid.*, str. 5. »Prelom (*déchirure*) skritega v vprašanju se dogodi v vprašanju samim, ki razbije totaliteto bivajočih stvari – mišljeno v okviru absoluta, kar pomeni nekaj različnega od vsake druge 'stvari' – in *Bit* (ki ni 'stvar'), skozi katero ali v imenu katere te stvari, v njihovi totaliteti, so.« (Nancy, *The Inoperative Community*, str. 6.) Prelom se tukaj navezuje na Batailla in njegovo branje Heglove *Fenomenologije duha*.

31 Ibid.

32 »Vrline pobožanstvenja – odprtost za novo izkustvo in odprtost za drugo osebo – so viri, ki jih uporabimo, in cilji, h katerim se gibljemo, v toku drugega prebujenja sebstva. Skozi njih ne postanemo sicer Bog, vendar pa bolj bogupodobni, in delamo dobro na podlagi neskončnosti v nas ... udejstvovanje vrlin pobožanstvenja spremeni pomen in vsebino vrlin povezave. Spoštovanje preobrazi v sočutje ali čut za drugega (neomadeževano s strani samoobrambne dvoumne visokoleteče dobrohotnosti), prizanašanje v požrtvovalnost, poštenost v milost. Preobrazi pa tudi izkustvo – osrednje očiščevalnim vrlinam – izgube sebstva samo zato, da bi ga dobili znova. Vzpon sebstva, skozi preprostost, zavzetost in pozornost, zdaj doživi odločno preusmeritev. Namesto nevmešavanja z namenom, da ne bi zašli v neprijetnosti, sebstvo išče težave, da najde, potrdi in izrazi svojo lastno neskončnost.« (Unger, *The Self Awakened*, str. 229.)

tivnosti (singularnosti) in prebujenje sebstva je bilo opredeljeno kot proces prestopanja samih sebe – tj. bilo je opredeljeno kot zahteva po neskončnem v nas. Za Nancyja, ki sledi Bataillu in Heideggru – v tem dvojnem gibanju, dvojni gesti, – je singularnost opredeljena kot določeno gibanje, namreč »ekstaza (družba) se zgodi singularnemu bitju« (razumljenemu kot telo, obraz, glas, smrt).³³ Kaj ima vse to opraviti z našim vprašanjem rehabilitacije ideje komunizma, kot jo zagovarjata Badiou in Žižek? Začeti z začetka pomeni, da mora biti narejen radikalen korak, da bi subjekta pripeljali do prve etične geste – tiste do pokojnega drugega. Pred *pokojnimi drugim* se namreč posamezna Tu-bit zave skupnosti (Bataille). V tej telesni ekstazi izkusi razpoko znotraj same sebe, razpoko odnosa med singularnostjo (končnostjo, telesom) in skupnostjo (drugim, neskončnim). Skozi nemožnost shoda [communion] živečih razume pomen tako imenovanega večnega vračanja skupnosti mrtvih/pokojnih/odsotnih (kot modusa so-tu-bit z drugimi), kot je bilo omenjeno poprej.³⁴ In to bo, kot bomo videli kasneje, mesto poglobljanja demokracije. Zato se strinjam s Christopherjem Fynskom, da je iz Heideggrovega *Biti in časa* možno izpeljati, da »se Tu-bit zave svoje smrtnosti [končnosti] natanko preko odnosa drugega do njegove smrti.«³⁵ Toda vrnimo se k vprašanju skupnosti in demokracije: Nancyjevo razdelavo Batailla vidim kot ključno pričevanje za dvoje stvari: najprej je pričevanje proti možnosti absolutne imanence subjekta (druga stran kovanca je nemožnost »čiste skupne totalitete«), drugič pa je vez, ki je služila kot navdih Marxu, vendar pa ostala »neznana Leninu, Stalinu in Trockemu« (ali Mau itd.). Zato moramo »dopustiti, da komunizem ne more biti več neprekosljivo obzorje našega časa.«³⁶ Kako potem razumemo obzorje skupnosti? Moj predlog mišljenja skupnosti sledi Nancyjevi pomembni trditvi, ki je ne najdem pri Badiouju ali Žižku, za katero pa menim, da je močno prisotna pri Ungerju (in je obljuba demokracije kot radikalne, najvišje enakosti ljudi):

Milijoni smrti so seveda upravičeni z uporom tistih, ki umrejo: upravičeni so kot odgovor na neznosno, kot vstaja proti družbeni, politični, tehnični, vojaški in religiozni represiji. Toda te smrti niso *preklicane*: nobena dialektika, nobeno odrešenje ne pelje teh smrti k nobeni drugi imanenci kot k ... imanenci smrti.³⁷

33 Nancy, *The Inoperative Community*, str. 6.

34 Cf. D. L. Hall in R. T. Ames, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucious and the Hope for Democracy in China*. Hall in Ames zagovarjata, sposojajoč si naslov pri opazki G. K. Chestertona, možno pragmatistično (deweyjevsko) razumevanje konfucijanske demokracije. Za Batailla glej *The Inoperative Community*: »če vidi umiranje drugega so-bitja, lahko živo bitje subsistira le *zunaj* sebe,« (str. 15).

35 Ibid., str. 16.

36 Ibid., str. 6, 7 in 8.

37 Ibid., str. 13.

Komunizem je menil, da demokracija danes potemtakem pomeni prevzeti nase izdane obljube 'skupnosti' s tem, da naredimo človeka kot njen cilj z zanikanjem njegove suverenosti. »Skupnost je razodeta v smrti drugih; zato je zmerom razodeta drugim.«³⁸ Skupnost je zato 'umerjena' (Nancy) glede na smrt njenih 'članov' (telo, organizem, življenje, *dih*). Življenje? Končnost? – da, toda za Nancyja je, znova, nedelujočo [inoperative] skupnost moč najti v bližini 'svetega'.³⁹ Sveto je tu razumljeno kot zahteva po neskončnem v nas, kot transcendenca singularnosti in transcendenca *za* singularnost. Tukaj se Nancy in Unger naposled srečata: *nedelujoča skupnost*, zdaj razumljena v radikalno pragmatističnem smislu, je dar nam, nedokončana 'transcendenca' z nenehno potrebo po prenovi. Če naj izberemo ime za to skupnost – 'demokracija' (Unger, Nancy in naj dodam še Irigarayjevo, o kateri pišem v nadaljevanju), potem je to ime, ki se razteza čez vse njene ustaljene pomene. Demokracija pomeni prednost »življenja pred vsem ostalim«. ⁴⁰

98

To kratko refleksijo zaključujem z Ungerjevim pojmom poglobljanja demokracije in družbe, potezo, ki nam bo pomagala narediti korak bližje k medkulturnemu smislu demokracije, kot je razumljena iz Ungerjeve razdelave. Dejstvo, da sta primarna Ungerjeva cilja »radikalizacija demokracije in pobožanstvenje osebe«, sem že izpostavil. Vrline pobožanstvenja sestavlja pragmatično etična »odprtost za novo izkustvo in odprtost do druge osebe«. ⁴¹ Kot drugi del te konstelacije sem skušal identificirati njeno etično jedro v predhodni analizi; k prvemu delu bi rad dodal razmislek o nekaterih posledicah predlaganega 'poglobljanja' demokracije. Naj si v ta namen osvežimo spomin, da je za Ungerja naloga pragmatizma v

[s]pravi teh dveh projektov ... [in] okrepitvi posameznika – to pomeni njegovem povišanju k bogupodobni moči in svobodi – in poglobitvi demokracije – kar pomeni k ustvarjanju oblik družbenega življenja, ki prepoznavajo in negujejo bogupodobne moči običajnega človeštva, pa čeprav zvezanega z razpadajočimi telesi in družbenimi vezmi. ⁴²

Po Ungerju za večino delavcev trenutna situacija enostavno pomeni, da so brezupno priklenjeni k vsakdanji rutinski realnosti »instrumentalnega odnosa do njihovega dela«. ⁴³ To pomeni, da v družbah ne obstaja dovolj iniciative za naslavlja-

38 Ibid., str. 15.

39 Za Nancyja je »[s]kupnost sveta«. V nasprotju s tem je koncentracijsko taborišče (ali gulag) v »bistvu volja do uničenja skupnosti« (cf. *ibid.*, str. 35).

40 Unger, *The Self Awakened*, str. 237. To je zadnji stavek knjige.

41 Ibid., str. 239.

42 Ibid., str. 27f.

43 Ibid., str. 202.

nje etično-političnega jedra našega skupnega izkustva kot skupnosti. Ustvarjanje oblik družbenega življenja, ki bodo negovale *bogupodobne moči človeštva*, je zato povezano s problemom družbene vezi: v svoji trenutni obliki je »stanjšana do točke zloma«. ⁴⁴ To pomeni, da je celo znotraj trenutnih ‚socialnih‘ (liberalnih) demokracij skoraj edina obstoječa neka solidarnostna vez med različnimi sektorji v različnih družbenih transferjih. Je to vse, kar nam lahko naše demokracije danes ponudijo? Konkretni program in manifest za družbeno-politično spremembo, ki jo potrebuje svet demokracij, sta že predstavljena v Ungerjevi *Uresnični demokraciji*. ⁴⁵ Če je navdihnjen s strani njegove ideje demokratičnega eksperimentalizma, je to uresničljiv načrt za politike in ekonomiste. Toda znova: kaj pomeni ‚poglabljanje‘ demokracije – v etičnem smislu?

Po Rortyju je veliko večino (neo)pragmatistov precej zmotila prisotnost tako imenovanih ‚vertikalnih‘ metafor družbenega življenja v filozofiji – metafor kot so ‚globoko‘, ‚duhovno‘, ‚pobožanstveno‘ itd. ⁴⁶ Zamenjale so jih horizontalne – namreč take, s katerimi preprosto ‚razširimo‘ naša sočutja na čedalje večje skupine ljudi. V svojem eseju »Etika brez načel« Rorty trdi, da je moralni napredek stvar »rastoče občutljivosti, rastoče dovtetnosti za potrebe vedno večje množice ljudi in stvari«. V okviru njegovega nazora je moč najti tudi, da je »ideja nečesa nečloveškega, ki priteguje ljudi, nadomeščena z idejo pridobivanja bolj in bolj človeških bitij v našo skupnost«. Končno je za Rortyja moralni napredek »stvar vse širše in širše simpatije«. ⁴⁷ Jasno je, da te ideje delujejo znotraj perspektive zahodnega razsvetljenskega liberalizma, kar je Rorty rad vedno tako neposredno in odkrito priznal. Toda če naj govorimo o skupnosti, kot jo lahko najdemo v bližini svetega, *zmerom že* razodeto drugim, kot zahtevo po neskončnem v nas – potem potrebujemo premik v našem mišljenju. Prav tako ni dovolj razpravljati o skupnosti niti s kakih dobro znanih politično-komunitarnih stališč niti s stališča slavne Rortyjeve liberalne ironije. Kot sem skušal pojasniti v prvem delu eseja, velja enako tudi za radikalne projekte, kot sta Badioujevo ali Žižkovo teoretično delo z idejo rehabilitiranega komunizma. Ne mislim, da je Unger dejansko povezan s katerim koli od teh treh aspektov. Kot bom poskušal pojasniti v tretjem delu svojega eseja, si lahko etično konstelacijo, ki jo potrebujemo za prepozna-

44 Ibid., str. 204.

45 R. M. Unger, *Democracy Realized: The Progressive Alternative* (London: Verso, 2001).

46 Cf. Rorty, *Izbrani spisi* (ur. L. Škof; prev. A. Jeltnikar et al.), Ljubljana: LUD Literatura 2002, str. 178.: »Kot sem prej že pripomnil, bi radi (tj. pragmatisti, op. L. Š.) nadomestili tradicionalne metafore globine in višine z metaforami širine in razsežnosti.«

47 Ibid., str. 173 in 174. Tukaj ne bom razpravljal o možnih implikacijah Rortyjevega pojma ‚naše skupnosti‘ in o njegovi ideji postati »bolj odkrito etnocentrični in manj izpovedano univerzalistični« (glej R. Rorty, *Philosophy As Cultural Politics* (Philosophical Papers, zvezek 4; Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 55).

nje ‚globljšega‘, pobožanstvenega pogleda na človeštvo in demokracijo (oboje razumljeno kot Deweyjeva ideja skupnostnega življenja), lahko zamislimo prav iz medkulturne perspektive. V skladu s to perspektivo se poglobljanje demokracije loči od kakršne koli uporabe, povezane z zgoraj omenjenimi tradicionalnimi metaforami globine. Nasprotno, razkrije se kot prava *duhovna* naloga človeštva – tj. naloga, predlagana znotraj zamišljenega obzorja, ko bo demokracija, z univerzalnim glasom, pomenila prednost »življenja pred vsem«. ⁴⁸

3. *Prebujeno bistvo znotraj etično-medkulturnega ključa: naproti etičnemu kriteriju »življenja pred vsem«*

Začel bom z eno od misli, ki po mojem mnenju povežejo Ungerjev projekt s sodobno problematiko medkulturne (politične) filozofije in etike in s katerimi univerzalni glas njegovega sporočila postane aplikabilen, celo bistven, za medkulturno mišljenje. Ko govori o možni reorientaciji, »o popuščanju primeža kakršne koli zakoreninjene sheme družbene razdelitve nad tem, kar pričakujemo in zahtevamo drug od drugega,«⁴⁹ Unger pravi:

Preboj, ki prinaša sporočilo univerzalne veljave za človeštvo, kot je sporočilo, prinešeno s strani te svetovnozgodovinske reorientacije politične in moralne misli, ne more biti v privilegirani posesti nobene civilizacije ali kakega časa.⁵⁰

100

Unger govori o številnih raznolikih regionalnih ali kulturnih aspektih svojega načrta za demokratični eksperimentalizem že v *Uresničeni demokraciji* ter v delu *Kaj naj ponudi levica?*⁵¹ V zadnji knjigi denimo eksplicitno trdi, da sta se Indija in Kitajska že uspeli priključiti globalni ekonomiji pod svojimi lastnimi pogoji. Z Ungerjevo kritično oceno in njegovo razmejitvijo trenutnega stanja demokracije ali ekonomskega ustroja obeh porajajočih se supersil se moram skoraj v celoti strinjati. Seveda nam sploh ni potrebno omeniti latinskoameriške (natančneje brazilske) situacije, povezane z Ungerjevimi številnimi praktičnimi intervencijami. V *Uresničeni demokraciji* je ta tendenca še bolj vidna: Kitajska, Rusija, Indija, Brazilija in Indonezija (ki, zanimivo, predstavljajo tudi štiri največje religije) so označene kot tiste države, ki uživajo »posebno priložnost kot konteksti za razvoj

48 Unger, *The Self Awakened*, str. 237. Cf. etimološki smisel ‚duha,‘ povezan z indoevropskim korenem *(s)peis- (»pihati«), ki je primarno bila *energija* ali *sapa*, prisotna v vseh živih bitjih. Več o tem v sklepu eseja.

49 Ibid., str. 254.

50 Ibid. cf. tudi str. 244: »Bolj so nam znani izrazi glavnih alternativnih pozicij v kategorijah naše zahodne filozofske tradicije: od starih Grkov smo se najprej naučili besed, s katerimi jih poimenovali. Kakorkoli, imajo svoje bližnje dvojnike v indijski in kitajski filozofiji, kot tudi pri islamskih filozofih, ki so misel starih Grkov razvili na način, drugačen od tistega, ki se je ustalil v srednjeveški in moderni Evropi.«

51 R. M. Unger, *What Should the Left Propose?* (London: Verso, 2005).

progressivne alternative«. V Indiji in na Kitajskem je ta obet dodatno podkrepljen z »zgodovinsko podporo velike, starodavne in posebne civilizacije, ki vsebuje duhovne ideale, zmožne preživeti tako tuje zavzetje, kot tudi domače nemire«. ⁵²

Toda še pred razvitjem diskusije o nekaterih etičnih posledicah zgoraj omenjene konstelacije, naj najprej pojasnim, kaj razumem pod medkulturno perspektivo, ali, še bolje, v čem vidim vlogo medkulturne filozofije znotraj politične filozofije in etike. Znotraj sodobne politologije obstaja poddisciplina, imenovana ‚primerjalna politološka znanost‘. Čeprav med medkulturno (politično) filozofijo ter etiko in primerjalno politološko znanostjo obstajajo številne pomembne metodološke in tematične podobnosti, pa med njima srečamo tudi številne razlike. Slednja v glavnem analizira zahodno politično zgodovino (liberalizem, zahodno demokracijo) in išče svoje ne-zahodne sorodnike ali napredovanja, medtem ko se medkulturna filozofija ukvarja z metodološkimi (hermenevtičnimi), zgodovinskimi (zgodovina medkulturnih stikov) in etičnimi problematikami (kot denimo ‚univerzalni etos‘ itd.), med številnimi drugimi filozofskimi vidiki. ⁵³ Toda vprašljivo je, če lahko oba pristopa med seboj strogo ločimo. Knjige kot Daniel Bellova *Onkraj liberalne demokracije: politično mišljenje za vzhodnoazijski okvir* (med ostalimi), denimo, z enako težo predstavljajo obe zvrsti sodobnega političnega mišljenja: metodološko-medkulturno zvrst in vidik politološke znanosti. Toda tukaj bi rad predlagal, da v bolj radikalnem in kritičnem smislu naloga sodobne medkulturne filozofije leži v tem, kar Unger označi kot »prepoznanje naše skupne človeškosti« in »temeljne doktrine demokratične civilizacije«. ⁵⁴

To je prava filozofska naloga, ki jo moramo doseči in njena vloga je tako etična kot politična – v tem smislu, da predlagan premik v filozofski perspektivi *mora*

⁵² Unger, *Democracy Realized*, str. 84 in 85.

⁵³ Glej denimo izbrano bibliografijo o ne-zahodnih demokracijah v O. Hidalgovem članku o demokratičnih antinomijah v *Svoboda in demokracija*, ur. H. Motoh in L. Škof (*Poligrafi* 13, 2008, št. 50–52), str. 23 op.: Ahmed Moussali, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights* (Gainesville: University of Florida Press, 2001); Fred Dallmayr, *Achieving Our World: Toward a Global and Plural Democracy* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001); Richard L. Sklar, *African Politics in Postimperial Times* (Trenton/NJ: African World Press, 2002); Larbi Sadiki, *The Search for Arab Democracy. Discourses and Counter-Discourses* (London: Hurst, 2004); Sor-Hoon Tan, *Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction* (Albany: State University of New York Press, 2004); *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and Philosophical Perspectives*, ur. Muqtedar Khan (Lanham: Lexington Books, 2006); Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context* (Princeton: Princeton University Press, 2006); Benjamin Reilly, *Democracy and Diversity: Political Engineering in the Asia-Pacific* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Moataz A. Fattah, *Democratic Values in the Muslim World* (Boulder: Rienner, 2006); Martin Kuengiend: *Quelle démocratie pour l'Afrique* (Paris: Harmattan, 2007); Jean-Baptiste Kabisa Bular Pawen: *Singularité des traditions et universalisme de la démocratie* (Paris: Harmattan, 2007); *How East Asians View Democracy*, ur. Yun-Han Chu et al. (New York: Columbia University Press, 2008).

⁵⁴ Unger, *The Self Awakened*, str. 250.

pripoznati raznolike civilizacijske in kulturne vidike (zgodovinske, družbene, etične, politične ...), *ki so tiho, ali* kako drugače, spremljali vzpon sodobne zahodne filozofije in znanosti. Drugje sem prikazal, kako pomemben je ta premik za filozofije naše dobe: v enem svojih zadnjih tekstov o 'medkulturni' problematiki (ki je v njegovem mišljenju zares redkost) je bil Richard Rorty zelo skeptičen glede medkulturne/primerjalne filozofije in njene vloge pri pospeševanju mednarodnega sodelovanja. Rorty je bil prepričan, da lahko pojem kulturne razlike kmalu postane »zastarel«. ⁵⁵ Če se vrnemo k medkulturni filozofiji: mislim, da je kritično stališče Enriqueja Dussla priča ključni vlogi, ki jo mora medkulturna filozofija odigrati v svetu. ⁵⁶ Za argentinsko-mehiškega filozofa osvoboditve je namreč »strategija za trans-moderno osvobodilno rast« v radikalnem projektu kritične misli, ki misli meje/mejna območja (zgodovinska, domišljajska, diskurzivna ...) in je v tem nasprotna temu, kar je Rorty razumel pod zastarelostjo oziroma obsoletnostjo medkulturne filozofije in predlaganega programa spreminjanja kulturnih razlik v zastarelo problematiko. Unger je po mojem mnenju dovteten za ta projekt, čeprav se eksplicitno ne naslavlja na problematiko, ki jo izpostavlja Dussel. Vendarle pa med Dusslom in Ungerjem obstaja razlika: za Dussla kot mejnega intelektualca par excellence, kritični dialog kot kreativna sila, potrebna za rast naše *civilizacije*, prihaja iz zunanosti modernosti (je povezana z nujnostjo pripoznanja mnogih univerzalnosti – kot so latinsko-ameriška, bantujska, budistična, daoistična, konfucijanska, evropska, islamska ...) in znotraj te pluriverzalnosti je šele možen *kritični medkulturni dialog*. ⁵⁷ To potem postane pomembna lastnost sodobne medkulturne filozofije (ni potrebno posebej poudariti, da s seboj prinese številne etično-politične posledice). Podobno tudi za Ungerja kot mejnega intelektualca (znotraj njegove navezave med tretjim in prvim svetom) kreativno silo filozofije ne sestavlja posebna medkulturna naloga, temveč ta prej izhaja iz modernosti same kot kritična ocena tako imenovane 'večne filozofije' (Platon, Kant, Hegel, klasični pragmatizem), potemtakem kot radikalni pragmatistični

⁵⁵ Članek ima naslov »Filozofija in hibridizacija kultur« [»Philosophy and the Hybridization of Cultures«] in je izšel v *Educations and Their Purposes: A Conversation among Cultures*, ur. Roger T. Ames in Peter D. Hershock (Honolulu: University of Hawai'i Press and East-West Philosophers Conference, 2008), str. 41–53. Za citat glej str. 41. Za precej kritično razdelavo tega članka glej Lenart Škof, »Thinking Between Cultures: Pragmatism, Rorty and Intercultural Philosophy«, *Ideas y valores* (Número especial Richard Rorty), zv. LVII, št. 138 (december 2008), str. 41–71. Za sorodne pragmatistične in medkulturne analize glej tudi moj članek o Jamesu, Deweyju in medkulturni filozofiji »Pragmatism and Social Ethics: An Intercultural and Phenomenological Approach«, v: *Contemporary Pragmatism*, zv. 5, št. 1 (junij 2008), str. 121–146.

⁵⁶ Za Dusslove izjave glej »Transmodernity and Interculturality«, v: *Solidarity and Interculturality*, ur. L. Škof (Ljubljana: Nova revija, 2006), str. 5–40.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 34. Za Dussla je to konstelacija transmodernosti z različnimi 'mejnimi' kulturnimi okrožji, ki obsegajo sredico modernosti (islamska kultura, Kitajska, Indija, Amerindija, druge kulture; glej str. 26). Za Dussla ta nesimetrični (zaradi zgodovinskih in kolonialnih razlogov) medkulturni dialog obstaja med perifernim svetom in metropolitanskim jedrom.

odgovor, ki s seboj prinaša svojo lastno pluriverzalno/pragmatistično zmožnost, ki lahko doprinese k perečim družbeno-političnim izzivom. V tem smislu se Ungerjevo misel lahko aplicira na medkulturno problematiko. Naj se zdaj obrnem k svojemu medkulturnemu predlogu, povezanem z etično problematiko (kot je bilo nakazano v drugem delu sestavka), in ‚neskončnosti človeškega duha‘. Seveda sta povezana z vsem, kar sem že predstavil v okviru mojega razumevanja Ungerjevega radikalnega pragmatizma. Pragmatistično nalogo mišljenja neenakosti sem definiral kot odnos med singularnostjo (končnostjo) in skupnostjo (drugim, neskončnim). Po Nancyju se skupnost zgodi singularnemu bitju, razumljenemu kot *telo, glas, smrt*.⁵⁸ Ker se nameravam osredotočiti na latinsko-ameriški in indijski primer, naj najprej predstavim Dusslovo razumevanje demokracije v navezavi na to problematiko. V svoji razdelavi filozofije/etike osvoboditve in majevske demokracije Dussel citira enega od poročil EZLN iz leta 1994:

Naši sinovi in hčere so brez šol, zdravil, oblačil in hrane; ni strehe, ki bi nudila zavetje naši revščini. (...) Naši otroci morajo za grizljaj, požirek vode in zdravila delati od zgodnje mladosti naprej. (...) Strahotni položaj revščine, ki ga trpi naše ljudstvo, ima samo en vzrok: pomanjkanje svobode in demokracije. Verjamemo, da kakršnokoli izboljšanje ekonomskih in družbenih okoliščin za revne v naši državi zahteva resnično avtentično spoštovanje svobode in demokratične volje tega ljudstva. (...) Naši glasovi bodo ponesli glasove dobrih moških in žensk, ki hodijo po teh svetovih bolečine in jeze; in otrok in starejših, ki umirajo od osamljenosti in zanemarjenosti; in ponižanih žensk; in majhnega človeka.«⁵⁹

103

Telo, glas, smrt – »... in zdravje, ki je zapolnilo njihova mesta je izhajalo iz naše smrti«. ⁶⁰ Odlomki kot tale ne potrebujejo nadaljnje pojasnitve. Etično sporočilo v njih je tako znamenje vseh treh tako imenovanih ‚kriterijev etične veljavnosti‘ pri Dusslu – tj. *spoštovanje dostojanstva etičnega subjekta; izpolnjevanje zahtev za reprodukcijo življenja; in skupnostne solidarnosti*. V tem konkretnem primeru se uporabljeni kriteriji izkažejo kot primer »zelo starodavne, temeljne in brezkompromisne« etične sheme. Je glas ‚majevske demokracije‘, »stvaritve tisočletij kulturnega izkustva, ki je za svetovno zgodovino tako temeljna, kot so egipčanska, mezopotamska, inkovska in Nahu,«⁶¹ in ne toliko navdihnjena z Aristotelom, Rousseaujem in Bobbiom (kot piše Dussel), kot z indigenim in antičnim kulturnim izkustvom in vednostjo Majev. To lahko definiramo kot medkulturno in

58 Cf. Nancy, *The Inoperative Community*, str. 6.

59 *Beyond philosophy: ethics, history, Marxism, and liberation theology/Enrique Dussel*, ur. E. Mendieta, (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003). Glej str. 172 (poglavje »The 1994 Maya Rebellion in Chiapas«).

60 Ibid.

61 Ibid., str. 173.

etično intervencijo v srce moderne. Poleg tega, da je neomarksist, je Dussel seveda tudi levinasovski mislec. Odnos, ki smo ga našli pri Nancyju kot obljubo demokracije, namreč odnos med singularnostjo in skupnostjo (drugim), je prav tako levinasovska tema. Toda Dusslova filozofija nam ponuja še več: zato njegovo filozofijo smatram kot radikalno pričanje za medkulturni smisel, ki ga potrebuje vsaka bodoča emancipatorična politika osvoboditve (in vsak revolucionarni projekt), vključujoč pragmatistično.

Dusslovi etični argumenti in njegovi pojmi majevske demokracije so po mojem mnenju med najpomembnejšimi intervencijami v politični prostor (post) moderne. Oboji predstavljajo možnost konstelacije – tj. potrebo po ‚radikalizaciji demokracije‘ (poglobitvi demokracije) in ‚pobožanstvenju osebe‘ (neskončnemu v človeškem ‚duhu‘), ki ju predlaga Unger. Slednje najdem zastopano tudi v mojem drugem, indijskem, primeru. Drugje sem že skušal predstaviti nekaj osnovnih potez etike diha, utemeljene na *prani*, hkrati obložene tudi s številnimi medkulturnimi pomeni.⁶² Sedaj bi rad zaključil svoj predlog s predstavitvijo indijskega primera in pojasnil, v čem vidim možnost za *pobožanstvenje osebe* v tem kontekstu.

104

Videli smo že, da je za oba, tako Ungerja kot Nancyja (in seveda tudi Deweyja) skupnost moč najti v bližini svetega. Po Dusslu se drugi zmerom pojavi onkraj, zmerom ‚kliče‘ in zahteva pravico (Levinas): to je »metafizična realnost onkraj ontološke *biti* sistema«. Ona (‘vdova, sirota, tujka’ – kot pravi prerok) je *zunanjost [eksteriornost], notranja transcendenca*, »mesto Božje epifanije«. ⁶³ S tem tudi za Dussla etična družba raste v bližini svetega. Toda kako se naj sebstvo prebudi na duhovni način? Nalogo pobožanstvenja razumem kot epifanijo v nas za odprtost za drugo osebo, transformacijo znotraj mojega telesa, telesno senzibilnost, ki odpira etični prostor med nami. Preden nadaljujem s svojo razdelavo etičnega razumevanja pobožanstvenja kot epifanije drugega v meni, naj se na kratko dotaknem še vprašanja, ki se posredno navezuje na indijsko etiko in sorodno politično filozofijo. Indijska demokracija je problematika, ki je tu seveda ne moremo osvetliti v celoti. V poročilu Mandalske komisije iz leta 1980 lahko najdemo pomembne, čeprav za nekatere zelo sporne, direktive za afirmativno akcijo glede tako imenovanih indijskih OBC (tj. ‘other backward castes’ ali vseh drugih razvrščenih zapostavljenih kast) – in termin, uporabljen v ta namen, je natanko ‘poglabljanje demokracije’. Za naslavljanje resnih družbenih neenakosti v Indiji je komisija namenoma uporabila ta termin in s tem nakazala, da si je potreb-

62 Cf. Škof, »Pragmatism and Social Ethics: An Intercultural and Phenomenological Approach«.

63 *Beyond philosophy: ethics, history, Marxism, and liberation theology / Enrique Dussel*, str. 139.

no demokracijo zamisliti in izumiti na novo ter jo rehabilitirati.⁶⁴ Toda rad bi nas spomnil na pragmatistično vez z idejo demokracije v Indiji, ki izhaja iz vloge B. R. Ambedkarja, očeta indijske ustave in vodje najbolj prikrajšanega razreda v Indiji, nedotakljivih ali dalitov. Vemo, da je Ambedkar študiral pri Deweyju na kolumbijski univerzi. In njegovo politično filozofijo lahko zares poimenujemo kot »pragmatistično«. Kot je dejal sam: če obstaja kakšen eminentno pomemben vpliv na njegovo pisanje, potem je to Deweyjev vpliv.⁶⁵ Ambedkarja, ki je, sledeč Deweyju, v svojem znanem govoru ob sprejetju indijske ustave dejal,⁶⁶ da enakost ni stvar političnega dejstva ali načela, temveč da leži v na skupnosti utemeljenem procesu izgradnje človeške kulture, je navdihnila Deweyjeva *Demokracija in vzgoja*. Za Ambedkarja je pomanjkljivost parlamentarne demokracije v dejstvu, da je »neprenehoma prispevala k ekonomskim nepravilnostim ubogega, ponižanega in razdedinjenega razreda«.⁶⁷ Potemtakem lahko našo pragmatistično vez razširimo tudi na Indijo in Ambedkarjevo demokratično vizijo vključimo v pristno eksperimentalistično tradicijo v filozofiji. Za Ambedkarja demokracija temelji na sporočenem izkustvu in – sledeč/ponavljajoč Deweyjeve besede – naposled piše: »Demokracija ni zgolj oblika vladavine. Je primarno način skupnostnega življenja, skupnega sporočenega izkustva.«⁶⁸ Ostaja vprašanje: kakšne so *etične* korenine te poglobljene vizije demokracije; in kako naj stopimo na etično pot, ki jo med drugim predlagajo Dewey, Unger, Nancy in Ambedkar? Moj zaključni predlog bo poskušal združiti njihove vizije v eno vizijo. Orisal bom medkulturni starodavni indijski pojem *prane* (življenjskega diha), uporabljajoč njegovo etično moč za transformacijo našega smisla skupnosti/demokracije, in, z usmerjanjem naših etičnih senzibilnosti k transformaciji znotraj mojega telesa, telesne senzibilnosti, ki odpira etični prostor med nami.

V *Vedab* lahko sledimo začetku indijske etike, ki počiva na življenjskem dihu, ki, s tem ko prebiva v našem telesu in s povezavo z njegovim kozmičnim dvojnikom,

64 Cf. na primer Bidyut Chakrabarty, *Indian Politics and Society Since Independence: Events, Processes and Ideology* (London in New York: Routledge, 2008), str. 64ff.

65 O navezavi Dewey-Ambedkar sem pisal drugje: glej moj »Pragmatism and deepened democracy: Ambedkar between Dewey and Unger« (v tisku; tipkopis je pri avtorju).

66 Ambedkar pravi: »26. januarja 1950 bomo vstopili v novo življenje nasprotij. V politiki bomo imeli enakost, v družbenem in ekonomskem življenju pa neenakost. V politiki bomo priznavali načelo enega glasu na enega človeka in enega glasu za eno vrednoto. V našem družbenem in ekonomskem življenju bomo, zaradi naše družbene in ekonomske strukture, zanikali načelo enega človeka, ene vrednote ... Kako dolgo bomo še nadaljevali z zanikanjem enakosti v našem družbenem in ekonomskem življenju?« (Glej B. R. Ambedkar, »Speech on the adoption of the Constitution«, cit. po: N. G. Jayal, ur., *Democracy in India*, New Delhi: Oxford University Press 2001, str. 24.)

67 *The Essential Writings of B.R. Ambedkar*, ur. V. Rodrigues (New Delhi: Oxford University Press, 2002), str. 62.

68 *Ibid.*, str. 276.

razkriva etični prostor neskončnosti v nas. V zgodnjih *vedskih* spisih (*Riksamhita*) je dih povezan s kozmičnim vetrom (*vayu*) in določen kot življenje. V *Riksamhiti* 10.16.3 najdemo nauk, da se dih po smrti povrne k kozmičnemu ekvivalentu, kozmičnemu vetru. Kasneje, v *Upaniṣadah*, je najvišja življenjska sila (pred govorom, vidom, sluhom in duhom), poistovetena z *atmanom*.⁶⁹ Na številnih mestih je *prana* že poistovetena z *brahmanom*.⁷⁰ Dih je tako kot starejša oblika *atmana* to, kar antični Indijci razumejo kot prvi vitalni znak življenja, kot bistvo človeških bitij (s poznano mikro-makrokozmično analogijo *atman – brahman*). Pot k demokraciji mora po mojem mnenju spremljati ta antični nauk in njegove etične senzibilnosti.

V prejšnjih poglavjih sem pokazal, kako se lahko neguje demokracijo, s tem da sem izpostavil naš smisel skupnosti, ki temelji na trenutku, ko individualno Bitje prvič spozna drugega: pred *mrtvim/umrlim/odsotnim drugim* (osebo z življenjskim dihom ali *prano*) izkusi prelom – kot telesno ekstazo –, ki nakazuje nemožnost združenja z njim. Na ozadju tega ekstatičnega načina bivanja je tako prebujeno k smislu skupnosti kot je razodeto in umerjeno po smrtih njenih članov. Ungerjev poslednji stavek iz *Prebujenega sebstva* – ‚življenje pred vsem‘ – lahko situiramo natanko v zgornje obzorje, ki ga pojasnjuje Nancy in ki ga je moč najti tudi v antičnih indijskih tekstih. Z dihanjem prihajamo skupaj, sporazumevajoč se z vzajemnim spoštovanjem naših življenj: življenje skupnosti izhaja iz diha in se razdaja preko njega. Zato verjamem, da edini ključ do transcendence, kot smo jo razkrili v našem prvem smislu skupnosti, temelji na našem prebujenju za dih znotraj nas. V fenomenološkem smislu *prisotnost* drugega (telesa, glasu, smrti) zaslutimo skozi dih, ali pa zaslutimo njegovo srhljivo tiho odsotnost. Luce Irigaray je nedavno razpravljala o problematiki diha v njeni knjigi *Med Vzhodom in Zahodom* ter v eseju »Doba diha« in drugje.⁷¹ Zanimivo je, da se je njeno misel ravno tako označilo (Rosi Braidotti) kot »neko vrsto etičnega pragmatizma«. ⁷²

69 O primerjalnih aspektih diha glej moj članek »Il ruolo ed il significato degli elementi acqua, aria e terra nell'antica filosofia indiana e greca: uno studio comparativo«, *Magazzino di filosofia* 5:13 (2004), str. 123–137.

70 Cf. na primer odlično primerjalno študijo Martina L. Westa, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

71 Luce Irigaray, *Between East and West* (Delhi: New Age Books, 2005); »The Age of the Breath«, v: L. Irigaray, *Key Writings* (London: Continuum, 2004), poglavje 14. Glej tudi njeno nedavno *Sharing the World* (London: Continuum, 2008) in pomembno *Democracy Begins Between Two* (London: The Athlone Press, 2000).

72 »... pravilni predmet etičnega raziskovanja ni subjektova moralna intencionalnost ali racionalna zavest, kot vse prej učinek resnice in moči, ki ga bodo njegova dejanja imela na druge v svetu. To je vrsta etičnega pragmatizma, ki je uglasen z utelešenim materializmom vizije ne-enotnega subjekta.« (R. Braidotti, *Transpositions*, Malden, MA: Polity, 2006, str. 14.)

Irigarayjeva se osredotoča na kasnejši razvoj indijske filozofije in religije (*Yoga*), toda njene ideje počivajo tudi na pripovedi *Geneze* (Bog, ki ustvari človeštvo tako, da vdihne svojo sapo v materijo, in tako naprej). Njena razdelava problematike diha je morda, poleg navezave na opisane medkulturne (z)možnosti diha, najpomembnejša zaloga, iz katere se lahko napaja vsakršna bodoča etika diha, povezana z demokracijo. V »Dobi diha« na zelo izviren način očrta božansko sporočilo, izhajajoče iz ženske – za Irigarayjevo je ženska božanska od rojstva:

Božansko, primerno za ženske, žensko božansko, je najprej povezano z dihom. Da bi negovala božansko v sebi, mora ženska, po mojem mnenju, prislunhiti svojemu lastnemu dihanju, svojemu lastnemu dihu, celo bolj kot ljubezni ... 'Postajati božanska' se doseže skozi nepretrgan prehod od narave k milosti, prehod, ki ga mora vsaka spoznati zase, sama ... Ženska sapa se zdi hkrati bolj povezana z življenjem veselja in bolj nižja. Zdi se, da združuje najsubtilnejšo realnost kozmosa z najglobljo resničnostjo duše. Za to, kar navdihne žensko, se zdi, da ostaja združeno z vesoljnim dihom, povezano z vetrom, kozmičnim dihanjem ... Na ta način lahko ženska pričaka drugega v svojem domovanju ...⁷³

Zakaj je žensko božansko utemeljeno v dihu? Kakšen, nenazadnje, je odnos med njo in demokracijo – ki ga je potrebno doseči kot »neskončnost v nas« ali kot »dviganje k bogupodobnim močem,« kot je predlagal Unger? Odgovor – in to so tule moje zadnje besede – leži v njenem odnosu z še-ne-rojenim otrokom, njeni skrbi za življenje, skrbi, ki jo uresničuje z njenim dihanjem: ženska deli svoj življenjski dih, s tem da oskrbuje zarodek s kisikom, ali, svoj *duhovni dih* deli z Bogom in človeštvom (to je za Irigarayjevo smisel Marijinega devišтва.)⁷⁴ Demokracija izraža iz te neskončne konstelacije diha znotraj nas in drugih. To je zares *ekonomija*, kot bi rekla Irigarayjeva, ki je premalo znana naši zahodni demokratični kulturi. Če zaključimo z Irigarayjinimi besedami, ki odmevajo v Ungerju, ali obratno:

107

»Tako se moramo spraviti z dvema ciljema: z našo željo, da se neskončno razširjamo, medtem ko ostajamo v svojem lastnem svetu, in s tem, da hočemo neskončno v odnosu z drugim.⁷⁵

73 Irigaray, »The Age of the Breath«, str. 165, 166 in 167.

74 Cf. Irigaray, *Between East and West*, str. 79f.

75 Irigaray, *Sharing the World*, str. 91.

GLOBALNO STRINJANJE?

Razmišljanje o filozofskih tradicijah in aktivnosti

I. Uvod

109

Filozofske tradicije so praktično stare toliko kot filozofija sama. Različne ideje, ki so nastale v zgodovinskem toku filozofske misli, so našle svoje privržence – in seveda tudi nasprotnike – dobesedno v trenutku, ko so pričele obstajati. Za nekatere mislece je tovrstna divergenca filozofske misli neprijetno dejstvo, medtem ko se drugi z njo ne ubadajo preveč. Vendarle pa filozofi do izpred 200 let temu pojavu niso posvečali eksplicitne pozornosti; in šele nedavno je postala posebno polje proučevanja znotraj okvira družboslovnih znanosti. Prvi del tega sestavka zato skuša predstaviti refleksije tistih mislecev, ki so skušali podati in poiskati razloge za pluralnost filozofskih in miselnih nazorov.

To, kar imajo vsi nazori o raznolikosti filozofske misli, ki jih bomo predstavili tukaj, skupnega, je njihov ‚zunanji pogled‘. Oznaka, ki sem jo uporabil v tem sestavku, prihaja iz knjige *Pragmatizem*² Williama Jamesa in skuša opisati psihološki, ali karakterološki, okvir, iz katerega bo James izpeljal svoja opazovanja o pestrosti filozofskih nazorov. Je ‚zunanji‘ toliko, kolikor išče vzroke, ali razloge,

¹ Pričujoči članek je spisan po predlogi predavanja, ki ga je imel avtor na Univerzi Nove Mehike, v Albuquerqueju, ZDA, dne 25. aprila 2009.

² W. James, *Pragmatizem*, Krtina (Temeljna dela), Ljubljana, 2002, str. 31.

za vznik in obstoj filozofskih tradicij zunaj teh nazorov samih. ‚Zunanji pogled‘ pravi, da to, kar pogojuje nekega filozofa, ko ta sprejme ali zavzame nek določen pogled na svet, ni nekaj, kar bi bilo *per se* del tega pogleda samega; in kolikor tega razloga nimamo za del verige misli, ki jo sam povzroči, ga smatramo – *sensu stricto* – za ne-racionalnega. Toda čeprav je tukaj uporabljena enotna oznaka, so v resnici pristopi ‚zunanjega pogleda‘ precej raznoliki, kadar usmerimo pozornost na poudarke, na katere se osredotočajo pri raziskovanju zunanjih razlogov – tukaj razmejitvena črta teče predvsem med ‚individualisti‘ in ‚sociologi‘: to pomeni, med temi, ki bodo razloge za divergenco filozofske misli iskali v osebnostnih lastnostih (tipično v ‚temperamentu‘ ali ‚značaju‘), in tistimi, ki jo bodo skušali pojasniti s pomočjo delovanja (rečeno v grobem) družbenih mehanizmov. Čeprav bi vsak od teh pristopov zaslužil poseben članek, ju bomo vendarle skušali združiti v enem sestavku in s tem doseči bolj reprezentativno sliko, s tem pa tudi bolj kredibilne rezultate za možne nadaljnje analize.

Kot je James najbrž pravilno pričakoval, bodo pristopi ‚zunanjega pogleda‘ neprijetno dejstvo za določene filozofe in zelo verjetno je, da se bodo nekaterim zdeli ‚nedostojna obravnava‘.³ Ena od težav, ki jih prinašajo, je njihovo neprijetno razglašanje – vsaj za ušesa racionalističnih⁴ filozofov – : nekaj tako intimnega in dragocenega, kot je (naša osebna) filozofija je dejansko podvrženo ne-racionalnemu pogojevanju; zunanjim vplivom in s tem morda celo determinizmu (kar bi dejstvo, da si ‚ne moremo pomagati‘ glede lastne filozofije, lahko pomenilo). Toda druga, metodološko in teoretsko bolj neprijetna težava ‚zunanjih pogledov‘ je njihova domnevno redukcionistična tendenca pojasnjevanja bogatosti idej in subtilnosti intelektualnega genija z nanašanjem na splošne (in navadne) okoliščine psihološkega in družbenega življenja. Seveda tukaj ne moremo zaiti v detajlno obravnavo teoretskega polja, ki se ukvarja z notoričnim problemom redukcionizma.⁵ Vendarle pa se zdi primerno na začetku vsaj malo osvetliti problematiko

110

3 Prav tam, str. 19. Na strani 31 James celo pravi: »Če je kdo med vami poklicni filozof, in za nekatere izmed vas vem, da ste, je nedvomno občutil moje predavanje kot surovo do nedopustljivo, ne, do skoraj nezaslišane stopnje. Miloumni in trdoumni, kakšno barbarsko razlikovanje! In nasploh, medtem ko je filozofija vsa sestavljena iz prefinjenih intelektualnosti, subtilnosti in tankovestnosti in ko ima vsaka možna vrsta zveze in prehajanja veljavo znotraj njenih meja, kakšna surova karikatura in redukcija najvišjih stvari na najnižje možno izražanje je predstavljati njeno polje spora kot neke vrste brutalno borbo med dvema sovražnima si temperamentoma!« V pojasnitvi svojega pristopa nato dodaja: »Verjemite mi, jaz občutim polno moč te obtožbe. Slika, ki sem jo opisal, je resnično grozno poenostavljena in groba. Toda kot vse abstrakcije bo pokazala, da ima svoj namen.« (str. 32).

4 Z ‚racionalističnimi‘ so tukaj mišljeni tisti filozofi, ki bi zmerom želeli imeti za legitimne le tiste razloge, ki so utemeljeni na razumski/racionalni refleksiji.

5 Za obrambo proti očitku redukcionizma nekaterih v tem članku omenjenih avtorjev glej: W. James, *Pragmatizem*, Krtina, Ljubljana, 2002, str. 32–34; R. Collins, *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of Intellectual Change*, Belknap-Harvard University Press, Cambridge/MA, 1998, *Uvod*, še posebej str. 11–15;

primernosti predlagane metodologije ‚pristopov zunanjega pogleda‘ omenjenih avtorjev. V splošnem se zdi vredno izpostaviti tri točke glede vprašanja (ne)primernosti pristopov ‚zunanjega pogleda‘: 1/ prva je, da v njih izpostavljene ideje nimajo namena izključne ali celo vseobsežne pojasnitve filozofske dejavnosti, to bi bilo seveda nekoliko preveč pretenciozno. Namesto tega skuša tovrstna ‚metodologija‘ služiti nekoliko skromnejšemu cilju, namreč pojasnitvi načina produkcije filozofske vednosti, vsaj do neke (čepprav pomembne) stopnje; k vprašanju uporabnosti se bomo še vrnili nekoliko kasneje.⁶ 2/ Če argumenti, ki jih predstavljata Fichte in Kuhn, držijo, potem dejansko ni nobene druge poti iz zagate v odločanju med konkurenčnimi nazori, kot da zavzamemo stališče ‚zunanjega pogleda‘. In 3/, vsi teoretski napor, ki skušajo opisati kompleksne pojave z razumljivimi pojmi, se morajo osredotočiti na določen del ‚univerzuma‘ (ga tako rekoč ‚povečati‘, podobno, kot kaj povečamo s povečevalnim steklom), s tem pa zanemariti druge dele; če to ‚povečavo‘ zmerom imenujemo ‚redukcionizem‘, potem so *in ultima analysi* vse teorije v določeni meri redukcionistične v svoji tendenci;⁷ in če je temu tako, potem je očitek redukcionizma na prvo žogo pri ‚pristopih zunanjega pogleda‘ zares neupravičen.

Toliko v začetku glede teoretične pozicije pristopov ‚zunanjega pogleda‘. V nadaljevanju si bomo ogledali tiste mislece, ki so izvor različnosti filozofskih pogledov iskali v osebnostnih lastnostih.

II. ‚Individualisti‘

Takoj na začetku svoje mojstrovine *Pragmatizem* William James razglasi, da bo moral pojasnjevati spopad v filozofiji z nanašanjem na značaj (‚temperament‘), pa čepprav je to dejstvo – dejstvo, da je značaj tisti, ki določa usmerjenost misli posameznega filozofa – nekaj, kar skuša vsak filozof ‚zamolčati‘.⁸ In ko reče, da je

N. Gross, *Richard Rorty – The Making of an American Philosopher*, University of Chicago Press, Chicago, 2008, str. 274.

⁶ ‚Uporabnost‘ teorije (če se s tem nanašamo na njeno instrumentalnost) je, v skladu z načelom pragmatizma, dejansko to, kar teorijo naredi za – *resnično*. (prim.: »... misli [ideje] (ki so same le del našega izkustva) postanejo resnične le v toliko, kolikor nam pomagajo priti v zadovoljiv odnos z drugimi deli našega izkustva [poševni tisk se, če ni navedeno drugače, nahaja v originalu], James, *Pragmatizem*, str. 42. Prim. tudi: »Resnične ideje so tiste, ki jih lahko usvojimo, validiramo, podpremo in verificiramo. Neresnične ideje so tiste, ki jih ne moremo.« Prav tam, str. 111) Tako lahko *in ultima linea* rečemo, da je Jamesova teorija s tem, ko je uporabna, dejansko tudi resnična. Nanašanje na ‚uporabnost‘ je v tej točki popolnoma v skladu s splošno Jamesovo filozofsko orientacijo.

⁷ James izpostavi odlično poanto glede tega v specifični navezavi na filozofijo v: W. James, *The Pluralistic Universe*, in: *William James, Writings 1902–1910*, The Library of America, New York, 1987, str. 633.

⁸ W. James, *Pragmatizem*, str. 19. James nadaljuje tako: »Temperament ni konvencionalno priznan argument, zato za svoj dokaz navaja [filozof] zgolj neosebne argumente. A vendarle ga v resnici njegov tempe-

»Zgodovina filozofije ... v veliki meri zgodovina neke vrste spopadov človeških temperamentov.«⁹ nadaljuje z nizanjem različnih teoretičnih pozicij, ki po njegovem mnenju odražajo razlike v značaju. Sledeča tabela je prepisana iz prvega poglavja njegovega *Pragmatizma*, tako da lahko vsaj nekoliko začutimo, kam James meri in kaj ima v mislih:¹⁰

MILOUMNI (značaj)	TRDOUMNI (značaj)
Racionalističen (drži se principov)	Empirističen (drži se dejstev)
Intelektualističen	Senzualističen
Idealističen	Materialističen
Optimističen	Pesimističen
Religiozen	Nereligiozen
Verjame v svobodno voljo	Fatalističen
Monističen	Pluralističen
Dogmatičen	Skeptičen

Ta pristop, ki posveča pozornost posameznim značajskim lastnostim (dejstvo, da je bil James poklicno izobražen psiholog in tudi ustanovitelj enega prvih psiholoških laboratorijev na svetu na Harvardu, skoraj gotovo tukaj igra določeno vlogo), pomeni, da je James pristaš ‚pristopa zunanega pogleda‘, ki je v svoji osnovni orientaciji individualističen.

Vendarle pa James svojega bralca ne pozabi posvariti, da ta tabela predstavlja le destilirane karakteristike in da je konkreten, stvaren posameznik zmerom mešanica teh:

rament močnejše usmerja kot katerakoli izmed strožje objektivnih premis. Obteži mu dejstva na tak ali drugačen način in s tem prispeva k bolj sentimentalnemu ali bolj trdosrčnemu pogledu na svet, enako kakor k temu prispeva neko dejstvo ali načelo. Svojemu temperamentu *zaupa*. Željan sveta, ki bi mu ustrežal, verjame v vsak opis sveta, ki mu ustreza. Zdi se mu, da ljudje nasprotnih temperamentov niso uglašeni z značajem sveta, in jih ima v svojem srcu za nekompetentne in ‘ne pri stvari’ v filozofskem poslu, čeprav ga lahko daleč presegajo v dialektični spretnosti.

Vendar se v javnosti ne more sklicevati na superiorno bistrost ali avtoriteto zgolj na podlagi svojega temperamenta. Zato se v naših filozofskih razpravah pojavlja določena neiskrenost: najsilnejša izmed premis ni nikdar omenjena. Prepričan sem, da bi pripomoglo k jasnosti, če bi v teh predavanjih prekršili to pravilo in bi jo omenili, zato se čutim svobodnega, da to storim.« Prav tam. Kot lahko že zaslutimo, ima Jamesovo uvajanje značaja kot ‘najsilnejše premise’ za svoj cilj doseči *spravo* med nasprotujočimi si tendencami.

9 Prav tam.

10 Tabela je prepisana iz *Pragmatizma*, str 21.

»Kajti v človeški naravi so možne vse vrste kombinacij in permutacij; in če sedaj nadaljujem z natančnejšim definiranjem tega, kar imam v mislih, ko govorim o racionalistih in empiristih, z dodajanjem nekaterih sekundarnih opredeljujočih značilnosti vsakemu izmed teh nazivov, vas prosim, da imate moj postopek za, do neke mere, arbitraren. Izbiram tipe kombinacij, ki jih narava nudi zelo pogosto, toda nikakor ne enolično (str. 20) ... Torej, kot sem že vztrajal, nas je nekaj v filozofiji preprosto občutljivih Bostoncev, nekateri pa so tipični silaki Skalnega gorovja. Večina izmed nas pa hrepeni po dobrih stvareh z obeh strani črte.«¹¹

In res je razlog, zakaj se je James podal očrtati ta sporen predlog razlikovanja filozofskih pozicij na podlagi značaja, v prvi vrsti njegovo upanje na spravo nasprotujočih si strani in pa želja ponuditi tako filozofijo, ki bo obenem pokrila ‚duhovne potrebe‘,¹² za katere se zdi, da si nasprotujejo; nazor, ki bi, denimo, pokrtil potrebo po dejstvih in religiji, veri, hkrati.¹³ Kajti resnična naloga vednosti ni nič drugega kot to, da nam omogoči, da se v tem svetu, počutimo doma.¹⁴

Vendar pa James ni bil prvi, ki se je zatekel k značaju, da je z njim lahko pojasnil ‚velik del nesoglasij med filozofi‘,¹⁵ Goethe je ravnal podobno, pa tudi Fichte in Emerson. Težko je reči, v kolikšni meri natančno je tukaj na Jamesa vplival Emerson (ki je bil sicer del istega kulturnega kroga kot Jamesova družina), vendar pa je zanimivo, kako podobne so Jamesovim izvajanjem nekatere točke Emersonovega eseja *Montaigne; or, the Sceptic*, objavljenega 1850. Emerson takoj na začetku svojega eseja zatrdi, da:

»Ta rep in ta glava se imenujeta, v jeziku filozofije, Neskončno in Končno; Relativno in Absolutno; Navidezno in Resnično; in še z mnogimi drugimi pretanjenimi imeni. Vsak človek se rodi s predispozicijo za bodisi eno bodisi drugo stran narave; in zlahka se zgodi, da bomo našli ljudi, predane eni ali drugi. En razred ima zaznavo razlike in je domač z dejstvi in površinskostjo; mesti in osebami ... [to so] možje talenta in dejanja. Drugi razred ima zaznavo identitete, to pa so ljudje vere in filozofije, ljudje duha [genius].¹⁶

11 Prav tam, str. 22. Jamesova uporaba Bostončana nasproti silaku s področja Rocky Mountains (Skalno gorovje) je seveda specifična za ameriško občinstvo in morda v slovenščini izgubi nekaj naboja; tukaj lahko omenimo, da se še danes ljudje s šalo nanašajo na to isto razliko.

12 Prav tam, str. 23.

13 Prim. prav tam, str. 23 in dalje.

14 W. James, *A Pluralistic Universe*, str. 634.

15 W. James, *Pragmatizem*, str. 19. Strukturno podobne ideje tem, ki so izražene v *Pragmatizmu*, namreč ideje o ‚strasti po poenostavljanju‘ ter ‚strasti po razlikovanju‘, ki pojasnjujeta različna ‚pojmovanja celote,‘ se pojavijo že v Jamesovem eseju *The Sentiment of Rationality*, ki je sestavljen iz fragmentov, ki so bili spisani že 1879 (*Pragmatizem* je bil objavljen šele v 1907).

16 R. W. Emerson, »Montaigne; or, The sceptic«, v: *Ralph Waldo Emerson – Selected Essays, Poems, and Lectures*, (ed. R. D. Richardson jr.), Bantam Books, New York, 1990, str. 281. Zdi se, da Emerson pripisu-

V tej točki lahko k podobnosti Emersona in Jamesa dodamo še več: že Emerson si prizadeva za srednjo pot med skrajnostmi, kot bo to počel tudi James nekaj desetletij kasneje:

»Vsak od teh voznikov vozi prehitro. Plotin verjame le v filozofe; Fénelon v svetnike; Pindar in Byron v pesnike. Poglej si nadut jezik, s katerim Platon in platonisti opravljajo vse, ki niso privrženci njihovih svetlečih abstrakcij; drugi ljudje so miši in podgane.«¹⁷

in še:

»Abstrakcionist in materialist tako izčrpavata drug drugega, vendar pa se rogajoč najhujšemu materializmu pojavi tretja stran, da zasede vmesno območje; namreč, skeptik. Zanj sta v zmoti oba, ker sta v ekstermih.«¹⁸

Veliko manj spravljen od obeh glavnih predstavnikov ameriške intelektualne zgodovine je bil J. G. Fichte, ki se je prav tako skliceval na ‚ne-racionalen‘ razlog posameznikove filozofije. Dejansko je Fichtejevo zatekanje k ne-racionalnemu razlogu, ki *in ultima linea* odloči med dvema nasprotujočima si stranema, rezultat njegove refleksije o nezdržljivosti/inkomenzurabilnosti dveh alternativnih ‚sistemov‘:

114

»Možen ni noben odločitveni temelj iz uma; kajti tu ne gre za navezavo kakega člana v zaporedje, za kar bi zadostovali že umski temelji, temveč za začetek celotnega zaporedja, ki je kot absolutno prvi akt odvisen zgolj od svobode mišljenja. Zato bo določen po samovolji, in ker odločitev samovolje vendarle mora imeti neki temelj, bo določen po *nagnjenju in interesu*.«¹⁹

Ta ‚interes‘ je za Fichteja najvišji interes za samega sebe in spor med idealistom in dogmatistom se zanj naposled zvede na vprašanje »... ali naj samostojnost jaza žrtvujemo za samostojnost reči ali pa naj, obratno, žrtvujemo samostojnost reči za samostojnost jaza.«²⁰ Z drugimi besedami to pomeni, da se nekateri ljudje počutijo bolje, če se oprijemajo materialnosti sveta, reči kot takih, in s tem skušajo

je vsem filozofom zgolj en značaj, toda hkrati reče tudi: »Na drugi strani lahko ljudi dela, trgovine in razkošja; – živalski svet, vključujoč tudi žival v filozofu in pesniku, – ... najdemo močno naslonjene na drugo stran.« (prev tam, str. 282). Očitno so tudi za Emersona, tako kot za Jamesa, konkretne osebe zmerom mešanica iz obeh strani.

17 Emerson, *Motmaigne; or, The Skeptic*, str. 281–282.

18 Prav tam, str. 284.

19 J. G. Fichte, »Prvi uvod v vedoslovje«, v: *Problemi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2002, str. 200.

20 Prav tam.

ohraniti smisel tega, kar sami so (»... če jim vzamete reči, izgubijo ob enem tudi svoje bistvo;« »Vse, kar so, so dejansko postali skozi zunanji svet.«²¹), medtem ko drugi skočijo v absolutno svobodo Jaza, ki posledično neizogibno pogoltne neodvisno eksistenco reči same; ker je tukaj v igri nekaj tako odločilnega kot je Jaz, Fichte trdi, da se: »Iz tega interesa ... da pojasniti tudi afekte, ki običajno posegajo v obrambo filozofskih sistemov.«²² Čeprav se Fichte tukaj sklicuje na ‚najvišji interes,‘ pa lahko najdemo nekaj indicev v njegovem pisanju, da lahko to razumemo tudi kot ‚osebne lastnosti‘:

»Kakšno filozofijo izbereš, je potemtakem odvisno od tega, kakšen človek si: kajti filozofski sistem ni mrtvo pohoščeno, ki ga lahko zavržeš ali vzameš, kakor te je volja, temveč je oživljeno z dušo človeka, ki ga ima. Kak po naravi mlahav ali zaradi duhovnega hlapčevstva, izbranega luksuza in nečimrnosti upadli in uveli karakter se ne bo nikoli dvignil do idealizma.«²³

Toda vrnimo se zdaj k Fichtejevemu argumentu, da med dvema ‚sistemoma‘ obstaja nepremostljiva vrzel, saj je to lahko tudi natančnejša opredelitev argumenta proti pristopu ‚zunanjega pogleda‘, navedenega pod točko 2/ v Uvodu. Kadar (se) odločamo med dvema sistemoma, se, po Fichteju, odločamo glede ‚prvega principa.‘²⁴ In ker vse ostalo konkretno znotraj teh dveh sistemov izhaja iz njunih (različnih) prvih principov, do odločitve med njima ne moremo priti znotraj nekega danega sistema. Vendar pa lahko k temu dodamo še več: ni mogoče, da bi obstajala nevtralna tla, na podlagi katerih bi se lahko dokopali do racionalne odločitve v prid bodisi enega, bodisi drugega sistema, saj – strogo rečeno – zunaj teh sistemov ni ničesar, kar bi jima lahko bilo skupnega in kjer bi se lahko potem nadejali, kot upata James in Emerson, najti ‚srednjo pot‘. Za Fichteja smo neobhodno soočeni s *tertium non datur* situacijo:

»Iz povedanega hkrati izhaja absolutna nekompatibilnost obeh sistemov, saj to, kar sledi iz enega, odpravi nasledke iz drugega; od tod nujna nekonsekventnost njunega mešanja v eno. Pri vseh tovrstnih poskusih se členi ne ujemajo med seboj, in nekje vedno nastane ogromna vrzel.«²⁵

21 Prav tam, str. 201.

22 Prav tam.

23 Prav tam, str. 202. Tukaj Fichte pravi tudi, da se mora posameznik, če želi biti filozof, takšen ‚roditi, biti vzgojen in se sam vzgojiti‘ (prav tam.) Nanaša se tudi na ‚prirojeno moč‘ mladine kot tisto, ki nudi upanje za poboljšanje v filozofskem svetu (prav tam.) Tudi nasploh se Fichtejev ‚najvišji interes,‘ kot smo videli, vrti okoli Jaza.

24 Prav tam, str. 198.

25 Prav tam, str. 199.

Stališče, podobno Fichtejevemu, je na področju filozofije znanosti, kot vemo, zastopal Th. Kuhn v svoji slavni monografiji *Struktura znanstvenih revolucij*. Tudi za Kuhna velja, da:

»Tako kot med rivalskimi političnimi institucijami se tudi izbira med rivalskimi paradigmi kaže za izbiro med nezdružljivimi modeli življenja v skupnosti. Zato izbira ni in ne more biti določena zgolj z ocenjevalnimi procedurami, ki so značilne za normalno znanost, saj so te delno odvisne od posebne paradigme, ki je problematična [for these depend in part upon a particular paradigm, and that paradigm is at issue].«²⁶

Po Kuhnu se moramo potemtakem pri odločitvi med rivalskimi paradigmi zateči k estetskemu občutku²⁷ in veri/zaupanju,²⁸ kadar sprejemamo odločitev glede sprejema bodisi ene bodisi druge (znanstvene) paradigme. In kaj je to drugega kot ‚zunanji pristop‘ k stvari? Torej, če argument, ki ga predstavita tako Fichte kot tudi Kuhn, dejansko drži, potem nimamo nobene druge možnosti, kot da se zatečemo k ‚zunanjemu pristopu‘, da z njim pojasnimo teoretske preference.

116

Drugi argument v prid ‚zunanjemu pristopu‘, ki ga želim tukaj na kratko omeniti, prihaja iz Jamesove filozofije in je povezan z uporabnostjo metodologije. V svoji najbolj rudimentarni obliki pravi, da če nam lahko neka teorija priskrbi novo in plodno perspektivo, potem smo upravičeni, da jo sprejmemo. ‚Plodnost‘ teorije tukaj pomeni, da lahko s tem, ko jo upoštevamo, spoznamo nove, pred tem neopazene, povezave med pojavi, ki nam odpirajo nova izhodišča za nadaljnji razmislek; v Jamesovem primeru ‚zunanji pristop‘ omogoči možnost ‚srednje poti‘ in ima v svojem jedru spravljivo tendenco. To je, na kratko, Jamesova kratka obrazložitev in opravičitev: »Slika, ki sem jo opisal, je resnično grozno ponostavljena in groba. Toda kot vse abstrakcije bo pokazala, da ima svoj namen. Če lahko filozofi obravnavajo življenje vesolja abstraktno, se ne smejo pritoževati nad abstraktno obravnavo življenja filozofije same.«²⁹

Toliko o individualističnih ‚zunanjih pristopih‘ in argumentih za njihovo upravičenost; v nadaljevanju si bomo na kratko ogledali še sociološke ‚zunanje pristope‘.

²⁶ Th. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij*, Krtina (Temeljna dela), Ljubljana, 1998, str. 92.

²⁷ Prav tam, str. 140.

²⁸ Prav tam, str. 141.

²⁹ James, *Pragmatizem*, str. 32.

III. ‚Sociologi‘

Nedavno je vzniknila nova poddisciplina na področju raziskovanja družbe, ki sta jo C. Camic in N. Gross poimenovala ‚nova sociologija idej‘.³⁰ Znotraj discipline, ki se ‚osredotoča na to, kako se ljudje specializirajo v produkciji idej in ki raziskuje družbene procese, s pomočjo katerih njihove ideje vzniknejo, se razvijajo in spreminjajo‘,³¹ delujejo raziskovalci kot so P. Bourdieu in M. Lamont (poleg omenjenih Camica in Grossa), še posebej pa R. Collins; iz monumentalne monografije slednjega bomo tukaj predstavili nekaj zaključkov.³²

Collinsova metodologija je deloma izpeljana iz Durkheima in ena njegovih glavnih predpostavk je podobnost, če ne kar identiteta, med sakralno dejavnostjo (rituali) in filozofsko (ali, splošneje, intelektualno) aktivnostjo, kot so denimo predavanja, objavlanje in konference.³³ Med dvema glavnima opornima točkama Collinsove teorije sta ‚interakcijski rituali intelektualcev‘ ter ‚priložnostna struktura‘ (ali ‚struktura priložnosti‘). Za Collinsa bodo v filozofiji najboljše opravili posamezniki z visoko ‚emocionalno energijo‘ (EE), kulturnim kapitalom (CC/ slovensko: KK) in dobrimi pozicijami znotraj družbenih mrež. EE – emocionalna energija – je ‚tok kreativnih impulzov, ki tečejo skozi intelektualce ali umetnike, ko ti opravljajo svoje najboljše delo‘³⁴ KK – kulturni kapital – pa, po drugi strani, najprej sestoji iz primerne ‚besednjaka‘, ki je potreben za to, da posamezniku, bodočemu strokovnjaku, odpre vrata in omogoči vstop na strokovno področje, potem pa iz znanja oz. zavedanja preteklih uspehov in neuspehov ter svetih predmetov. Nadalje je potrebna še vednost glede tega, kar je trenutno ‚raziskovalna fronta‘ v središču aktualne sodobne debate. Vendar pa kulturni kapital ni zgolj stvar akumulacije resnic, temveč predvsem večšina sprevačanj uveljavljenih doktrin, torej ustvarjanja intelektualnih prelomnic; kulturni kapital ima opraviti z ‚lociranjem intelektualnega teritorija, na katerem se lahko opravi neko delo‘.³⁵ Seveda je posredno jasno, da sta obseg kulturnega kapitala ter v veliki meri tudi količina emocionalne energije odvisna od ‚pozicije v mreži‘, ki jo intelektualec ima.

30 Ki pa se razlikuje od starejše *Wissenschaftssoziologie* v nekaterih pomembnih točkah. Glede tega glej: C. Camic & N. Gross, »The New Sociology of Ideas,« in: *The Blackwell Companion to Sociology*, (R. J. Blau, ed.), Blackwell, Oxford, 2001, str. 236–249.

31 Prav tam, str. 236.

32 R. Collins, *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of Intellectual Change*, Belknap-Harvard University Press, Cambridge/MA, 1998, je eden prvih sistematičnih poizkusov znotraj področja ‚nove sociologije idej‘ in zaobsega več kot tisoč strani.

33 Prav tam, str. 19 in dalje.

34 Prav tam, str. 34.

35 Prav tam, str. 32.

Za Collinsa se prehodi v filozofiji dogodijo zaradi naslednjega razloga: želje ‚iskalcev pozornosti‘, da bi obveljala njihova beseda. Zato, ker situacija, v katerem bi vsak od teh pozornosti lačnih ljudi vreščal ‚Poslušajte mene!‘, (Collinsova scena, ki spominja na nekakšno anarhično hobbessovsko filozofsko naravno stanje) ne bi prav dobro delovala v prid nikogar, se ‚prostor pozornosti‘ hitro stratificira, to pa zaradi strategij, ki jih uporabijo posamezniki; in pri tem:

»Bosta delovala dva načina. Oseba se lahko spusti v spopad z nekom drugim tako, da nasprotuje temu, kar ta pravi. To bo pritegnilo pozornost vsaj ene osebe; in če je spor dovolj glasen, lahko pritegne gručo ljudi. ...

Drug način, s katerim lahko ti intelektualistični iskalci pozornosti pripravijo nekoga do tega, da jih posluša, je, da najdejo temo, o kateri že govori nekdo drug in se z njo strinjajo in dodajo nekaj, kar argument razširi. Ne ‚Ne, nimate prav, ker ...‘, temveč ‚Da, vendar pa tudi ...‘. To spremeni odnos v odnos učitelja in najljubšega učenca. Planota, polna egoistov, se zdaj nagrmadi na drug način, v verige mojstrov in učencev.«³⁶

Najbrž ni potrebno posebej poudariti, da ima Collins svoje kritike. Eden izmed najbolj kredibilnih se zdi N. Gross.³⁷ Glavni razlog, za katerega si prizadeva Gross, je prepoznanje vloge, ki jo ima intelektualčeva samopodoba v tej sicer dokaj darvinistični Collinsovi podobi. Kar pravi Gross, je, da pripovedi/naracije intelektualcev o samih sebi predstavljajo pomemben dejavnik v odločitvah, ki se tičejo njihovih karier, pri čemer je vloga teh samopodob trojna: a/ prospektivna – posamezniki se usmerjajo k bodočim ciljem na podlagi nanašanja na pripovedi o samih sebi; b/ retrospektivna – posamezniki skušajo iznajti takšne pripovedi o svoji pretekli dejavnosti, ki ohranjajo njihovo identiteto; c/ *in situ* – na kratko rečeno, trenutne pripovedi glede samih sebe pomagajo posameznike napolniti z emocionalno energijo in jih motivirati za delo.³⁸ Samopodobe in samodojemanja so za Grossa gotovo določene s strani družbenih dejavnikov, toda niso zgolj stvar posameznikovega prestiža ali pozicije; nasprotno, lahko so veliko bolj ‚osebne‘ narave v smislu ohranjanja lastne identitete ali v smislu tega, da naredijo življenje bolj smiselno.³⁹ Če pogledamo s te strani, je zanimivo, kako blizu k ideji Fichtejevega interesa za lastni Jaz v smislu ohranjanja in celo konstruiranja našega Jaza nas privede ta Grossova ‚družbena‘ teorija.

36 Prav tam, str. 38–39.

37 Seveda pa obstajajo tudi drugi. Prim.: M. Lamont, »Three Questions for a Big Book – Collins' The Sociology of Philosophies,« in: *Sociological Theory*, zv. 19, št. 1 (Mar. 2001), str. 86–91.

38 N. Gross, *Richard Rorty – The Making of an American Philosopher*, University of Chicago Press, Chicago, 2008, str. 14.

39 Prav tam, str. 14–15.

IV. Izid

Do zdaj smo obravnavali razne eksterne ali ‚zunanje‘ razloge za vznik filozofskih tradicij in nazorov in tudi navedli nekaj argumentov v njihov prid. Rezultati te analize se lahko povzamejo na sledeč način: obstajajo osebni (individualni) in družbeni razlogi, ki v veliki meri določajo oblikovanje naših idej in prepričanj; medtem ko so osebni razlogi lahko nadalje določeni z družbenimi okoliščinami (N. Gross). Nadalje lahko tudi zatrdimo s precejšnjo gotovostjo, da bodo različne filozofske tradicije – ker so pogojene s temi dejavniki – še nekaj časa ostale z nami. Najverjetneje je ta pluralizem neodstranljiv; in takšen bo tudi ostal. Vendar pa to dejstvo za nas ne bi smelo biti neprijetno – določena mera nestrinjanja ni le zdrava, temveč neobhodno potrebna za intenzivno intelektualno dejavnost; med drugim omogoča razvoj idej, kadar te tekmujejo ena z drugo. Zato menim, da ne moremo drugega kot strinjati se z Rortyjem, ko ta pravi, da bi ‚morali dopustiti stotim rožam, naj cvetijo‘.⁴⁰

Gotovo pa obstaja razlika med samo ‚dopuščanjem, da drugi cvetijo‘, tj. pasivnim toleriranjem drugih, ter, na drugi strani, aktivnim iskanjem navdiha v različnih tradicijah. Kakorkoli že, zdi se da obe ideji – ta o toleranci in tista o navdihu – uporabita nekaj takega kot jamesovsko priznavanje ‚globokega strinjanja‘. V zaključku si bomo zdaj na kratko ogledali še to idejo.

119

V svoji knjigi *A Pluralistic Universe* govori James o ‚globokem strinjanju‘ med intelektualci, ki se znajdejo na nasprotnih bregovih. Kar po Jamesu združuje njihova sicer raznolika prizadevanja, je, na kratko, njihov skupni napor, da bi se v tem svetu počutili bolj domače:

»Dopustite mi, da tukaj pokomentiram zanimive nenaklonjenosti, ki jih vzbudijo te posameznosti. So popolnoma nepravilne, kajti vse te strani so človeška bitja z istimi bistvenimi interesi in nobeno od njih ni v celoti perverzni demon, kot si to pogosto zamišlja nasprotna stran. Vsi so zvesti svetu, ki jih nosi; nihče ga ne želi skvariti; nihče ga noče imeti za bolno nekoherentnost; vsi ga hočejo ohraniti kot univerzum neke vrste; in njihove razlike so drugotne glede na to globoko strinjanje. Morda so zgolj dispozicije za različne poudarke.«⁴¹

To, za čimer si tukaj prizadeva James, je natanko nasprotno od tega, za kar si je prizadeval Fichte (pa čeprav se oba, kot smo to najbrž opazili, sklicujeta na ‚najvišji interes‘) – James želi, očitno, najti nekaj, kar je skupno pripadnikom prepričanih se strani; in, nadalje, precej prepričan je, da je to, kar je iskal, tudi našel:

⁴⁰ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, str. 219.

⁴¹ W. James, *A Pluralistic Universe*, str. 635.

vsi intelektualni naporji težijo k temu, da izkažejo zvestost svetu, da ga ohranijo kot univerzum, tj. kot neke vrste urejeno mesto, kjer lahko naposled živimo.

Vendar pa se zdi, da je ta Jamesova sicer nedvomno plemenita ideja, ki odraža njegov spravljaliv značaj, nekoliko prazna, če jo pogledamo pobližje. Zamislimo si, denimo, možno situacijo, v kateri se soočita militantna in pacifistična filozofija glede nekega konkretnega stališča: izid njunih idej bi bil radikalno drugačen v praktičnem smislu. In zdaj, ker so to, zaradi česar so ideje sploh v prvi vrsti razumne (ali kar jih pravzaprav naredi za smiselne), po Jamesovem lastnem kriteriju, ‚praktične posledice‘⁴² teh idej, je zares težko uvideti, zakaj bi bilo smiselno reči, da se militantnej in pacifist v tem primeru borita za isti skupni vzrok; in podobno bi bilo enako težko reči, da sta pravzaprav v globokem strinjanju ali da je njuno razhajanje zgolj ‚manjša stvar‘.⁴³ Zares: če imajo teorije radikalno različno ravnanje za svojo posledico, se zdi, da je ideja, da so kljub vsemu v ‚globokem strinjanju‘, kontradiktorna s prvim načelom pragmatistične filozofije.

Če pa nanjo pogledamo z drugega zornega kota, lahko imamo idejo ‚globokega strinjanja‘ za tak odnos do filozofske aktivnosti, ki, v primeru, da ga imamo, transformira to aktivnost. To bi pravzaprav pomenilo, da ima ideja ‚globokega strinjanja‘ svoje lastne praktične posledice. Preprosto povedano bi jo lahko pojmovali tako, kot James pojmuje verovanje v svojem esej *Volja do verovanja*:⁴⁴ če nekdo meni, da sprava med nasprotujočimi si stranmi ne more obstajati, potem sprava zares ne more biti; če pa kdo išče globoko strinjanje, je že na pol poti k boljšemu medsebojnemu razumevanju. Razliko med Fichtejem in Jamesom bi tako lahko preformulirali znotraj pragmatističnega okvirja in, če ideja sprave pri-
 120 naša bolj plodne rezultate, potem bi jo morali prevzeti.⁴⁵

Res je, da si lahko zmerom zamislimo situacijo, ki negira in je v opoziciji s pričujočim stanjem/situacijo; včasih je sprava zares nemogoča in Fichte ima v tem primeru prav; toda v številnih primerih nas iskanje skupnih tal (ali, če tako želimo, iskanje sinteze) ponese dlje kot nasprotna strategija brezkompromisnega bojevanja. S tem lahko na ‚globoko strinjanje‘ gledamo ne kot na bodisi absolutno ali pa neobstoječe, temveč kot na stvar stopnje.

42 Glej npr.: W. James, *Pragmatizem*, str. 37.

43 W. James, *A Pluralistic Universe*, str. 635.

44 Tako se zdi, da je to drugo branje veliko bolj v soglasju s *prospektivno* tendenco Jamesove filozofije.

45 Ta ideja sprave pa, po drugi strani, vendarle nima nič opraviti z veljavnostjo argumenta, da moramo iskati zunanje razloge za imetje filozofskih prepričanj; kajti četudi se sistemi lahko spravijo, lahko sama ta sprava ima še zmerom ‚zunanje razloge‘; tako bi dejansko lahko razliko med Fichtejevim nekonformizmom in Jamesovo spravljalivo voljo lahko izrazili z ‚razliko v značaju‘.

Tako gledano bi lahko odnos ‚globokega strinjanja‘, ki obstaja med različnimi filozofskimi tradicijami, imeli za nekaj, k čemur si je vredno prizadevati; ne zgolj zato, ker bi na ta način dajali prednost ohranitvi raznolikosti filozofskega izkustva, ampak predvsem tudi zato, ker je ravno razumevanje tega raznoterja predpogoj za prihodnjo plodno transformacijo in rekonstrukcijo tega izkustva samega.

POLITIČNO

POLITIČNO

123

POLITIČNO

MELANHOLIJA IN REVOLUCIJA:

Kultura v postkomunističnem izrednem stanju

Alcheringa kot mitski začetek

125

Kako lepa je bila republika v dobi cesarstva! V teh besedah Guya de Maupassanta, ki jih navaja Marx v enem izmed najbolj znamenitih političnih spisov evropske moderne, 18. brumairu Luisa Bonaparta, se skriva prevladujoča izkušnja časa po tistem, kar je še preostalo od nedopolnjene zgodovine. To izkušnjo napačno imenujejo nostalgija za minulimi časi. Nostalgija je vedno podobna pastoralni sliki spominjanja na tisto, kar se je dogodilo nekoč. Aborigini so zlato dobo imenovali *alcheringa*. V njej se je živelo izpolnjeno. Bogovom je pripadalo božje, ljudem človeško, živalim živalsko. V nasprotju s tem je melanholija blizu žalovanju za preteklostjo. Tožimo za nečim, kar je izgubljeno in kar se ne more nikoli več povrniti. Walter Benjamin je v enem izmed fragmentov svojega spisa o Baudelairu, *Centralni park*, melanholijo upravičeno umestil v samo sredico križevega pota moderne dekadence.¹ Kdor ne verjame v napredek zavesti o svobodi na fronti prihodnosti, ki se ga tako militantno oglašuje, ne more biti nič drugega kot dekadent in melanholik. Zavest o izgubljenosti izhaja iz jasnega spoznanja časa, ki obstaja samo kot čas zapravljenega preteklosti. Vendar, kot v eseju o Velasquezu in španskem baročnem slikarstvu zatrjuje Ortega y Gasset, je tu beseda o neki dru-

1 Walter Benjamin, »Zentralpark«, v: *Novi Andeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2008, izbrala in prevedla Snješka Knežević.

gi vrsti premišljevanja časa. Poraja se iz primarne ideje o celovitosti sveta in časa, ki jo je mogoče zaznati šele, ko se ideja udejanji v resničnosti. V tem stanju transparentnosti reda stvari se rahlo zarisujejo sledi preteklega časa, njegove zagone-
tne življenjske moči, prenesene v zdajšnjost. Zato je zgodovina resnični živi čas.²

To, da preteklost oživimo, še ne pomeni, da za njo žalujemo. Nasprotno pa se melanholija poraja iz zavesti o razcepljenem subjektu kot soudeležencu dogajanja v času, ki se v svojih izčrpanih možnostih naknadno razpira kot nekakšna prikazen. Če spregovorimo s prispodobno, subjekt je razcepljen med velikimi pričakovanji glede republike v dobi cesarstva in med neznosnostjo trajanja novega cesarstva v dobi republike. Zato se nam postavlja vprašanje, ali je neki dogodek, ki je zaobrnil tek svetovne zgodovine, sploh mogoče razumeti v tradicionalnih kategorijah kavzalnosti? Namreč, ali je obstajalo sovisje vzrokov, ki je pripeljalo do posledic, zaradi katerih tudi pride do melanholičnega doživljanja žalosti za preteklim, ki je umeščeno tik pred sam preobrat? Zaradi tega je Jacques Derrida v svojem branju Marxa po koncu Berlinskega zidu tudi lahko govoril o njegovih »prikaznih«, celo če je v svoji kritični interpretaciji konca zgodovine, katere tarča je bil istoimenski esej Francisa Fukuyame, objavljen prav leta 1989, skušal razgraditi ideološko srž neokonzervativnega postulata o koncu zgodovine kot triumfu liberalne demokracije.³ Pri tem ni govoril o kavzalnem modelu, temveč o svetu kapitalistične racionalnosti znanosti in tehnologije. Samo v tem okrožju bi bilo namreč morebiti mogoče govoriti o tem, da je en primarni vzrok proizvedel vrsto različnih učinkov.

126

Ikonoklastično kladivo in zastave v vetru

Kaj je oni udarec ikonoklastičnega kladiva pravične togote leta 1989 v Berlinu zares porušil? Nekdaj so alegorične slike starih mojstrov in vera v resnico teksta o dogodkih, ki so spremenili tek svetovne zgodovine, bile posredno dokazilo vzvišenosti revolucij in njihovega neusmiljenega obračuna z ostanki starega sveta. Podiranje berlinskega zidu pa je bil dogodek absolutne medijske transparentnosti sveta. Še se spomnimo kladiva s televizijskih posnetkov satelitske postaje CNN, vodilne medijske korporacije v globalni informacijski dobi. Ne spomnimo pa se več človeka, ki je z njim udarjal po že načetem zidu. Lahko bi rekli, da je prav to tisto, kar dobro ve vsak resen medijski teoretik, od McLuhana prek Flusserja pa do Baudrillarda. Mediji niso človeško sredstvo prenašanja informacij v vsem razumljiva sporočila. Medijski proizvod je človek sam v vseh svojih bizarno-banalnih izrazih. Literarno je to v svoji mizantropsko kritični antropologiji najbolje

2 José Ortega y Gasset, »Oživljanje slike«, v: *Evropski glasnik*, št. 7/2002. Prevedla Tanja Tarbuk.

3 Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, Routledge, London – New York 1994.

označil Thomas Bernhard. V njegovem *Posnemovalcu glasov* govoricca strahovitega cinizma sama izpisuje svoj tekst o figurah, ki ničesar ne prikazujejo in ničesar ne predstavljajo. So gola informacija, zvedena na pojavnost, na telo brez organov, na kontekst nacije in regije, iz katere prihajajo. Niso mediji znaki sveta, temveč je svet medijska konstrukcija pomenjanja. V vseh vzhodnoevropskih državah so verižno reakcijo podiranja nagrobnih plošč na odprtih grobovih realnega socializma pričakali s svobodnjaškim mahanjem z zastavami. Le v Romuniji je bil potreben krvavi obračun s komunističnim totalitarnim voditeljem Ceausescujem. Nekdanja Jugoslavija je izjema, ki potrjuje zlato pravilo tega političnega reza. Toda v dialektičnem nihaju je njen *mračni razpad* (Badiou) razprl novo zlato pravilo globalne postideološke dobe.⁴

Vojn po koncu hladne vojne ne vojujejo več subjekti moderne westfalske ureditve, torej nacionalne države. To so zdaj vojne za vzpostavitev novih držav in za dekonstruiranje federalnega ustroja večnacionalnih skupnosti, potem ko je po zlomu komunizma ideologijo nadnacionalnega zavezništva zamenjal brutalni državni nacionalizem dominantne nacije. Po razpadu komunizma Sovjetsko zvezo v realnih kategorijah politične moči prevzame Rusija, Jugoslavijo pa zaradi perfidne diplomatske igre okrog nove pravno-politične legitimnosti, potem ko je v 90. letih razpadla v vojnah v Sloveniji, na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini, vse do vzpostavitve Črne gore kot samostojne države skuša zase obdržati Srbija. Vojna na območju nekdanje Jugoslavije v 90. letih 20. stoletja je univerzalni model vojn v dobi konca zgodovine. Ko ni več krvavih revolucij in ko sta kapitalizem in liberalna demokracija postala red totalitete sveta, se je ideološki spopad med subjekti/akterji postmoderne politike premestil na edino še preostalo področje boja za priznanje lastne identitete. To mesto je na prvi pogled vzvišeno in čisto. A prav zato je nekaj najbolj nestvornega. Prazno mesto identitete sveta je sodobno razumevanje pojma kulture. Ta je sveti gral nacije-države, pa tudi posameznika, družbenih skupin in religij. Kultura v dobi, v kateri je prišlo do zaokreta kompleksni večznačnosti pomenov, postane sredstvo/smoter politike identitete. Brez nje ne more priti do družbene figuracije življenja, ki bi sodobni kapital nacije-države ustvarjalno varovala pred propadom oziroma jo – v nasprotnem primeru – razkrojila in prepustila samouničenju na robu zgodovine.

Vojne v dobi konca zgodovine so po svoji formi predvsem etnične vojne. Njihovega temelja ne tvori kultura. Kultura je samo njihovo sveto ime – nova univerzalna ideologija.⁵ Za mračno realnostjo vojn zaradi ozemlja in nadzora nad nafto, plinom, vodo ni ničesar, razen totalne transparentnosti politične moči. Ideolo-

4 Alain Badiou, *D'un désastre obscure sur la fin de la vérité d'état*, Editions de l'Aube, Pariz 1998.

5 Žarko Paić, *Politika idnetiteta: kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2005.

gija, ki to prikriva, denimo v primeru ameriške intervencije v Iraku, s kazanjem na imaginarno-realno grožnjo z jedrskim orožjem v rokah »kriminalnih držav« (*rogue states*), učinkuje kot spektakularno vizualno zastraševanje.⁶ To pomeni bistveno preobrazbo tistega, kar se je v tradicionalni dialektiki imenovalo vsebina oziroma substanca kake stvari. Zdaj je forma substancialna, substanca pa je brez subjekta. Vse je gola vizualizacija realnosti, tako kot v instalacijah sodobnega umetnika Damiena Hirsta ali pa Francisa Bacona. Za tem ni več ničesar. Zaradi te čiste imanentnosti dogodkov je realnost neznosno okrutna in zaradi tega dolgočasna.⁷

Politike identitete

Boj za nacionalno/kulturno identiteto je boj za priznanje novega političnega subjekta v Evropi, ki se realno prične prav leta 1989. Doba obnove demokracije v starih-novih državah Evrope je obenem obdobje simbolične konstrukcije nacionalne države. Izjeme, ki smo jih omenili, vseeno potrjujejo to splošno tendenco *postkomunističnega stanja*.⁸ Lahko jo opišemo z naslednjimi besedami: Nacija nadomesti prazno sredico moči. Namesto totalitarnega Vodje, Partije in birokratske države, ki upravlja z gospodarstvom, politiko in kulturo, si znamenja vekovitega varuha lastne praznine z ideološko kačjo levitvijo prisvoji nacija kot država. Ta varuh je religija oziroma, v evropskem kulturnem prostoru, krščanstvo – katolicizem in pravoslavje. Demokracija, ki je nastala na razbitinah komunističnega cesarstva, postane nacionaldemokracija vrnitev religije v sredico politike pa resno ogroža posvetno naravo moderne zahodne demokracije. Vrnitev religije se dogaja v znamenju latentnega fundamentalizma vere.⁹ V tem pogledu ni bistvene razlike med idejo krščanske Evrope in islamskim fundamentalizmom. Seveda to v družbah »prave Evrope« ne dominira, prav tako to ne bi bilo mogoče v tistih dveh nacijah-državah, ki se imata za zgodovinski voditeljici evropskega združevanja – v Franciji in Nemčiji.

128

6 Noam Chomsky, *A New Generation Draws the Line: Kosovo, East Timor and the Standards of the West*, Verso, London – New York 2000.

7 O tem glej: Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, Continuum, London – New York 2003.

8 To je pojmovno sovisje, ki ga na sledi poststrukturalistične kritike jezika subtilno obravnava nemški filozof in teoretik sodobne umetnosti Boris Groys v svojem delu *Die kommunistische Postskeptum*, Suhrkamp, Frankfurt na M. 2006. Navezujoč se na njegove analize simbolične konstrukcije komunizma kot ideološkega sovisja, Peter Sloterdijk zapiše, da »komunizem ni ustvaril postkapitalistične, temveč postmonetarno družbo, ki je – kot je to pokazal Boris Groys – opustila denar kot poglobitni medij in ga nadomestila z jezikom čistega ukazovanja, v čemer nikakor ni brez podobnosti z orientalnimi despotizmi (oziroma z nekakšno pohabljenno vladavino filozofov)«. Glej v: Peter Sloterdijk, *Srdžba i vreme: političko-psihološki ogled*, prev. Nađežda Čačinovič, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2007, str. 33.

9 Martin Rieserbrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, C. H. Beck, München 2001, 3. izdaja.

Ne bi bilo mogoče ravno zaradi tega, ker je ikonoklastično kladivo, ki je razbilo osovraženi Zid, pomenilo simbolično sojenje ideologiji, ki je vse od leta 1945 svojo legitimnost gradila na nenehnem »kulturnem spopadu« z dvema himeričnima sovražnikoma. Če naj si pomagam z znano Lacanovo shemo življenja in smrti subjekta zavesti,¹⁰ je eden izmed njiju je bil simbolen, drugi pa realen. Simbolni sovražnik je bil poraženi fašizem. Vsi spomeniki v državah realnega socializma so bili spomeniki narodnim herojem in totalitarnim vodjem (Stalin, Tito). Drugi, realni sovražnik pa je bil obenem tisti, brez katerega realna eksistenca tovrstnega reda politične vladavine sploh ne bi bila mogoča. Ni naključje, da vsi leninistično-stalinistični spisi kapitalizem in liberalno demokracijo orisujejo s povednim pojmom *buržoazne dekadence*, ki ga je v dobi neoliberalne ureditve globalizacije v militantno-religioznem apokaliptičnem tonu obnovila retorika islamskega fundamentalizma.

V odsotnosti realnega sveta ekonomske blaginje in političnih svoboščin je realni socializem svojo utopijo, paradokсно, legitimiral s sklicevanjem na univerzalni pojem kulture. Vendar to ni bila kultura v ožjem pomenu humanistike in umetniškega delovanja, temveč v tistem pomenu, ki je prav danes prevladujoč: kultura kot totaliteta sveta življenja oziroma kot neoavantgardni konstruktivizem življenja iz imaginarne konstrukcije sveta. Komunizem in zgodovinska avantgarda prve polovice 20. stoletja si prizadevata za isto, le da z razlikami. Premena sveta kot horizonta pomenjanja izhaja iz radikalnega socialističnega revolucioniranja družbe. Ta sistem prevzame državo kot buržoazni aparat nasilja in jo potem ukine tako, da prav država vstopi v vse sfere življenjskega sveta. Umetnost vstopa v življenje in ga konstruira, izhajajoč iz ideje o radikalni preobrazbi družbe. Zato pa je demokratizacija kulture in umetnosti v neoavantgardnih umetniških gibanjih iz 60. let 20. stoletja obenem kritika kapitalistične družbe spektakla (Debord) in kritika institucionalne smrti kulture in umetnosti v totalitarnih komunističnih sistemih. Na prvi pogled se zdi paradoksalno, da je bila najbolj radikalna neoavantgardna umetnost v drugi polovici 20. stoletja prav tista, ki je živela v podzemlju vzhodnoevropskih držav. Tovrstno, edino resnično notranje disidentstvo v odnosu do vladajočega ideološkega reda s kultom Vodje in partijsko organizirane družbe je vsebovano v najpomembnejših dosežkih vizualnih neoavantgardnih umetnosti v vzhodni Evropi in na Balkanu pred padcem Berlinskega zidu.¹¹

Filmi Miklósa Jancse, Andrzeja Wajde, Andreja Tarkovskega, Dušana Makavejeva, performansi Tomislava Gotovca in konceptualna umetnost Olega Kulika so

¹⁰ O ideološko-političnih in kulturnih implikacijah Lacanove psihoanalize glej zbornik Slavoj Žižka (ur.) *LACAN: The Silent Partners*, Verso, London – New York 2006.

¹¹ Boris Groys, *Art Power*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London 2008.

kazalec kritičnega subvertiranja sistema. Ta se je sicer legitimiral s kulturo, obenem pa je bil po svoji notranji naravi antikulturni projekt mobilizacije »delovnega ljudstva« zoper prikrita in neprikrita sporočila takšne umetnosti. Nikakor ni naključje, da pomembne razprave o zgodovini umetnosti 20. stoletja prav leto 1989 dojemajo kot leto preobrata, namreč konca avantgardne in postmoderne umetnosti, in kot leto vstopa v globalno dobo sinkretičnosti različnih gibanj in tendenc brez slogov in brez enotnega označevalca.¹²

To, za čimer se nereflektirano žaluje, ko se govori o tem, *kako lepa je bila republika v dobi cesarstva*, se predvsem nanaša na socialno konstrukcijo kulture (na zanesljivo delovno mesto, družbeno stanovanje, brezplačno zdravstvo, šolstvo in visokošolsko izobraževanje). Mesto te utopične projekcije sveta kot univerzalne kulture je po letu 1989 zasedla ultimativna zahteva po priznavanju identitete človeka kot pripadnika svoje nacije-države. Tako kot je v komunističnem stanju komandna ekonomija (realno) bila podrejena avtoritarni politiki (simbolno), tako je mesto kulture kot projekta »novega sveta« (imaginarno) zasedla kultura kot nova ideologija kolektivne identitete. Glavni problem postkomunističnega stanja zato ni pomanjkanje demokratične politike, temveč presežek postmoderne kulture identitete. Kjer je manko realnega, se ta vedno nadomešča s presežkom fantazmatskega. Problem je torej v tem, da je postkomunistično stanje po padcu berlinskega zidu načeloma nenehno insceniranje izrednega stanja. Zaradi tega ni boljšega opija – kot je to vedel že mladi Marx v svoji radikalni kritiki religije, ki si prizadeva politično učinkovati kot himerični derivat logike kapitalistične dominacije nad svetom življenja –, kot je kultura kot nova ideologija.

130

Tiananmen in biopolitika postzgodovine

Ali je zrušenje Berlinskega zidu sploh odločilen trenutek začetka *mračnega razpada* v prostoru nekdanje Jugoslavije? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo najprej odgovoriti na neko drugo, preliminarno. Kje se je pravzaprav zrušil berlinski zid? To vprašanje ni absurdno. Ironija zgodovine je, da je do prve artikulirane zahteve po temeljnih idejah demokracije prišlo prav tam, kjer tega nihče ni pričakoval, v samem središču cesarstva maoističnega komunizma. V imenu človekovih pravic, politične svobode in tolerance do drugačnih svetovnih nazorov se je leta 1989 na *Trgu nebeškega miru* v Pekingu pričel resnični konec zgodovine. Ta medijsko-zgodovinski dogodek dovršitve moderne v globalni ureditvi sveta je bil protest študentov zoper rigidno komunistično ideologijo in totalitarno vladavino

12 Hans Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte: Eine Revision nach zehn Jahren*, C. H. Beck, München 2002. V kontekstu problema periodiziranja sodobne umetnosti po letu 1989 prim. še: Žarko Paić, »Teorija danas«, v: Krešimir Purgar (ur.), *K 15 – Pojmovnik suvremene hrvatske umjetnosti*, ART magazin KONTURA, Zagreb 2007, str. 150–165.

na Kitajskem. Nadaljevanje francoske in ameriške revolucije s konca 18. stoletja, s katerima se je vzpostavila ureditev republikanstva in politične demokracije na Zahodu, se je torej pripetilo 200 let pozneje. Zanimivo je, da najpomembnejše študije o smislu in pomenu padca berlinskega zidu kot naznanila triumfa Zahoda, kapitalizma in liberalne demokracije, ki so jih napisali vodilni liberalni teoretiki, ta dogodek omenjajo le mimogrede.¹³

Okruten odziv kitajskih oblasti na zahteve študentov je sicer bil pričakovano, vendar ne v meri tako strahotnih zločinov nad njimi. Glede na to, da je do omenjenega dogodka lahko prišlo šele v razmerah tihe demokratizacije kitajske politike konec 80. let, ki je bila odgovor na *perestrojko* sovjetske družbe v času Gorbačova, se je pred tem pojavilo naivno prepričanje, da ni več mogoče zaustaviti revolucionarnih idej o enotnem svetu človeške pravičnosti, svobode in pravice do zasebne lastnine v tržno usmerjenem gospodarstvu. Pri tem pa je treba reči, da se ta naivnost ne nanaša na odsotnost smisla za realno. Nasprotno, gre za moralno prepričanje, da se pred očmi svetovne javnosti ni mogoče več povrniti v mračni čas mučenj, množičnih eksekucij disidentov na stadionih in oživljanja idej Mao-ve kulturne revolucije v najhujši obliki. CNN je svetovno zgodovino spremenil v dogodek absolutne hiperrealnosti. Razlika med tem in dogodki iz 60. let v Ameriki in Evropi (študentsko gibanje, vietnamska vojna, intervencija Sovjetske zveze, ko je šlo za zadušitev »praške pomladi«) je razlika med dvema paradigama medijskega samorepresentiranja realnega:

131

1. ideološko-politična, ki temelji na tradicionalnem liberalnem ločevanju države, civilne družbe in posameznika in ki kot takšna ustreza moderni ureditvi nacije-države;
2. kulturno-politična, ki temelji na decentralizirani in dehierarhizirani ureditvi struktur moči in ki kot takšna ustreza postmodernemu redu transnacionalne korporativne ekonomije, politike in kulture.

13 Ralf Dahrendorf je v svojem delu o letu 1989 (glej: *Razmatranja o revoluciji u Evropi*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 1996, prevedel Ivan Prpić) je v skladu s teorijo o drugi moderni dogodke po zrušitvi Zidu v Evropi poimenoval politična revolucija meščanskega sveta, ki dovrši idejo francoske revolucije. Vendar je zelo pomenljivo, da je v svojem delu o intelektualcih in ideologijah 20. stoletja za vrsto liberalnih mislecev, ki so v mračnih časih ideologij in totalitarizmov edini primerno zastopali zadevo mišljenja (Hannah Arendt, Raymond Aron, Isaiah Berlin, Norberto Bobbio), skoval izraz *erazmovci* (prim. Ralf Dahrendorf, *Versuchungen der Unfreiheit: Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*, C. H. Beck, München 2006). – Kot sem že pokazal na nekem drugem mestu (glej moje delo *Moč nepokornosti: intelektualac i biopolitika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2006), je težava v tem, da je Dahrendorf predstavnik tradicionalnega liberalizma, ki v teoriji nikoli ni razvil tistega, kar očita predvsem marskističnim teoretikom, namreč kritičnega pojma ideologije. Še več, Dahrendorf uporablja prav sociologizirani Marxov pojem ideologije.

Ni treba posebej poudarjati, da je ta razlika v tehnično-tehnološkem smislu rezultat splošnega razvoja informacijsko-komunikacijskih tehnologij.¹⁴ Dogodki leta 1989 obenem naznanjajo prehod v kompleksnost digitalne dobe, v kateri resnice ne določa t. i. realna razprtost dogodka v opazovalčevi zavesti, temveč slikovno-diskurzivna procedura medijskega proizvajanja resnice, realnega in sveta.¹⁵ Izjema glede povezovanja dogodkov »krvave revolucije« v Pekingu s padcem berlinskega zidu in z meščanskimi revolucijami v družbah vzhodne in jugovzhodne Evrope, ki idejno pripadajo tistemu, kar bi Stefan Zweig poimenoval kot »včerajšnji svet«, namreč ideologiji liberalizma s tradicionalnim korpusom človekovih pravic, svobode privatne lastnine, svobode medijev, političnega in svetovnonazorskega pluralizma, je italijanski filozof Giorgio Agamben s svojim kratkim esejem, ki ga je preprosto naslovil kar kot *Tiananmen*. Agamben je celotno dogajanje protestov in brutalnega odziva kitajskega totalitarnega reda na ta izraz svobode mišljenja v Pekingu umestil v horizont svoje osnovne teze o globalni dobi kot stanju biopolitike. To je stanje, v katerem imperialni red neoliberalne globalizacije razveljavi idejo univerzalne svobode državljanstva/civilnosti vsem tistim, ki temu redu ne pripadajo kot njegovi priznani subjekti, ampak le kot nepriznano človeško gradivo s svojim golim fizičnim življenjem (*zoe*).¹⁶

132

To ozračje triumfa konca zgodovine z idejo liberalne demokracije in Nietzschejevega poslednjega človeka bo osrednji predmet pričujočega razpravljanja. Najprej je treba reči, da gre za idejo, ki jo je razvil že Hegel v letu 1807. V njegovih zadnjih predavanjih o filozofiji prava, v katerih ima angleško ustavno monarhijo za vrh politične modernosti kot sprave med idejo in dejanskostjo svobode, pa se jasno kaže, da pomen tega konca zgodovine ni niti mesijanski niti apokaliptičen. To je med drugim pri svojem dialektičnem obratu teh misli z glave na noge dobro vedel tudi Marx. Zgodovino je opredelil kot dramo nasprotnih si sil v časovnosti, katere dovršitev so meščanska politična država, svetovni kapitalizem in znanost absolutnega duha, ki filozofijo, religijo in umetnost zbere v okrožju

14 O tem prim.: Geert Lovink, *Dark Fiber: Tracking Critical Internet Culture*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London 2003; Douglas Kellner, *Media Culture*, Routledge, London-New York 2003; Žarko Paić, *Vizualne komunikacije: uvod*, Centar za vizualne studije, Zagreb 2008.

15 Zanimivo je, da je bila prva postmoderna vojna, kot so jo poimenovali teoretiki kulture, namreč ameriška intervencija, imenovana »Puščavska nevihta«, v Kuvajtu, potem ko je iraški totalitarni vodja Sadam Hussein na začetku leta 1990 zavzel to državo in jo spremenil v iraško provinco, obenem tudi poskusni poligon za to, kako kritično spodbijati postavko Jeana Baudrillarda o simulaciji realnega dogodka in trditev iz njegovega članka v *Libérationu*, da se ta vojna sploh ni dogodila. Glede tega glej teoretsko kritiko postmodernizma v angažiranem delu Christopherja Norrisa *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1992.

16 Giorgio Agamben, »Tiananmen«, v: *Die kommende Gemeinschaft*, Merve, Berlin 2003, str. 78–80. O Agambenovih filozofsko-političnih tezah glej tudi mojo interpretacijo v delu *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*, str. 177–188.

izčrpanih možnosti. Konec te vulgarne časovnosti in odtujene zavesti razrednih bojev v dobi moderne bo katarzični trenutek nastopa resnične nove zgodovine v znaku udejanjene ideje človeka v kraljestvu svobode. Za Marxa je to smisel komunizma. Obstajata torej dve različici konca zgodovine – Heglova in Marxova. Obnovo prve označuje liberalni kapitalizem, druge pa radikalni neomarksizem.¹⁷

Toda kje se pravzaprav godi ta druga, v sebi dopolnjena revolucija moderne? V realnem, v hiperrealnem ali pa v svetu, ki se sploh ne nanaša več na realno, saj realno sam ideološko-politično konstruira, in to ne kot iluzijo in fikcijo, ampak kot realno iluzijo in fikcijo? Nikoli ne bomo trdili, da se Tiananmen in padec berlinskega zidu nista realno dogodila. Kljub temu pa moramo poudariti, da se ta dva dogodka ulegata v tisti model kulture, ki ga naddoloča vladavina medijske logike spektakla, pri kateri se, kot v semiotični teoriji komunikacije, znaki ne nanašajo na realni subjekt dogajanja, ampak na simbolične objekte označenega. To je ta nova situacija naše postmoderne kulture. V njej živimo, kot da ne bi vedeli, da se nas snema v gledališču sveta (*speculum mundi*), kot pravi Lacan.¹⁸ Skrivnost delovanja postmoderne kulture kot nove ideologije je prav v tem »kot da ne vemo«, kaj se je zgodilo, in v tem, da »kot da to ne vedoč« delujemo, nezavedno artikulirajoč svoje življenjske zahteve po samopotrditvi.

Kot da torej ne vemo, da je zgodovina jugoslovskega socializma obenem kriptoliberalni projekt realnega federalizma nacij-držav in njihove omejene suverenosti, vzporednega obstoja Brionov in Golega otoka, antiimperialističnega gibanja neuvrščenosti in stalinistično-titoistične represije nad svobodo državljanov, odprave sleherne oblike nacionalizma in šovinizma v javni sferi in sistemske hegemonije srbskega unitarizma in nacionalizma nad vsemi drugimi narodi pred razpadom SFRJ. Zdi se, da ta dvojna narava nadnacionalne skupnosti, ki je na Zahodu veljala za svetilnik liberalnega multikulturalizma pod Titovo diktaturo s človeškim obrazom, vendarle ne dovoljuje, da bi jo uvrstili pod skupni imenovalec ene izmed postkomunističnih zgodb, predvsem zaradi njenega *mračnega razpada*. Vendar je njena *differentia specifica* prav v tem, da je predstavljala idealnotipski model totalitarizma 20. stoletja. In prav zato je tako strahotno razpadla v krvi in pepelu. Vendar vemo, da je to nujno, da bi lahko ideologija še naprej gladko funkcionirala v vseh možnih preobrazbah podob, besed in teksta. Dogajanje na Tiananmenu in zrušenje berlinskega zidu tvorita epohalni dogodek vstopa v postzgodovinsko dobo. Njuna singularnost je enost v razlikah.

17 Prim. Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest: Kritika kriptofilozofskog »ustrojstva« Marxove misli*, Globus, Zagreb 1987, 2. izd.

18 Jacques Lacan, *XI Seminar – Četiri temeljna pojma psihoanalize*, prevedla Mirjana Vujanić-Lednicki, Naprijed, Zagreb 1986, str. 83.

Če gre za tovrsten dogodek, potem je vprašanje, o čem govorimo, ko imamo vse, kar se je dogodilo z vstopom nekdanjih komunističnih držav vzhodne Evrope in nekaterih balkanskih držav v EU, tj. razpad ZSSR in SFRJ, etnične vojne in verski fundamentalizem kot posledice globalizacije, za učinke, ki izhajajo iz svetovnozgodovinske drame novega začetka. Mar se te spoznavnokritične dileme ne da razrešiti tako, da izstopimo iz začaranega kroga mišljenja, ki mu vlada zakon kavzalnosti? Vzrokov in posledic nečesa, kar imenujemo epohalni dogodek, očitno ne moremo obravnavati, ne da bi dekonstruirali samo idejo narave in zakonov. Oboje, naravo in t. i. »naravne zakone«, sta dekonstrukciji podvrгла že Marx in Darwin. Marxova kritika Malthusove demografske teorije, po kateri izvori hrane naraščajo po aritmetičnem, prebivalstvo pa po geometrijskem zaporedju, je pokazala, da se za takšno fatalistično zgodbo o naravnem determinizmu skriva ideološka maska kapitalizma kot sprevrženega sistema potreb. Z drugimi besedami, razvoj je vedno tendenčen, nikoli ni zakonit in neizbežen. Zato ni dialektike narave, kakršno je zastopal Engels, ampak samo dialektika človeške zgodovine, ki spreminja naravo.

Permanentne krize

134

Nihče ni predvidel konca komunizma v vzhodni Evropi. Nihče si ni mogel misliti, da bo rušenje berlinskega zidu nekaj povsem drugačnega od Tiannamena in zločinskega posega kitajske vojske v študentske demonstracije. Seveda, sama nepredvidljivost sesutja stabilnega sistema političnega vladanja nad ljudmi kot nad stvarmi brez osebnosti je bila predvidljiva, saj je totalitarni red, podobno kot nekdanj orientalska despotstva, samega sebe pred temeljnim »zakonom« naravne distribucije moči ohranjal s pomočjo permanentnih kriz. Po leninističnih teorijah o imperializmu naj bi prav krize odlikovale ekspanzijo svetovnega kapitalizma. Namesto permanentnih kriz je v socializmu vladalo permanentno izredno stanje proizvodnje notranjih in zunanjih sovražnikov v razmerah, ko so sam sistem v resnici ogrožale ekonomske napake in družbeno razslojevanje.¹⁹ Mar ni za vse to edino mogoče pojasnilo tisto, ki prihaja iz teorije kompleksnosti (*complexity turn*)? Po tej teoriji se dogodki v naravi, družbi, gospodarstvu, politiki in kulturi odvijajo spiralno in fraktalno, brez naddoločujočega vzroka. Nikakršne železne zakonitosti zgodovine ni. Konec zgodovine ima obliko indeterminističnega kaosa. V njem ni več enega samega sistema moči in njenega reguliranja.²⁰

19 Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*, Verso, London-New York 2000.

20 O tem glej: Žarko Paić, »Nakon kulture: teorije zaokreta i zaokret teorije u globalno doba«, v: *Zaokret*, Litteris, Zagreb 2009, str. 7–67.

Iz tega pa izhaja, da padec komunizma leta 1989 ne pomeni triumfa liberalne demokracije.²¹ Nasprotno, ta zakasnela, poslednja revolucija znotraj moderne je transparentnost materialistične narave neoliberalnega kapitalizma zgolj prignala do skrajnih konsekvenc. Le-ta sam proizvaja svoje »duhovne« (ne)bližnjike – krščanstvo, islam in new age –, s tem ko vse, kar je, preobraža v informacijo/blago, v objekt, ki je pripravljen za nadaljnjo uporabo. Ti (ne)bližnjiki so, podobno kot subverzivno kritični intelektualci kapitalizma in liberalne demokracije, sami integrirani v ta sistem celo tedaj, ko ga negirajo ali pa se, kot to velja, denimo, za ameriške ali pa ruske fundamentaliste, zatečejo v zapuščene pejzaže narave oziroma celo v podzemlje, v pokrajine, podobne onim iz filmov Tarkovskega, kjer čakajo na apokalipso. *Ready-made* globalnega gospodarstva, ki se hiperrealno odvija v virtualnem prostoru liberalne demokracije kot univerzalne družbe spektakla, je vso vzvišenost plapolanja novih zastav zreduciral na pragmatičnost žrtvovanja za svobodo. Seveda, žrtve so za napredek nekaj nujnega. Vendar gre v resnici za vprašanje: Žrtve za kaj? Za več človekovih pravic, demokracije, svobode medijev, gmotne blaginje potrošništva?

Zaradi tega dogodka leta 1989 nikakor niso bili radikalna revolucija obstoječega sveta. Šlo je za politično revolucijo zakasnele moderne na njenem obrobju. Zato naivni *globetrotterski* teoretiki, oboroženi z različnimi sociološkimi teorijami o prvi (trdi) in drugi (refleksivni) moderni, le stežka razumejo, zakaj je bilo neizbežno, da je bila tako rekoč vsem postkomunističnim vladam po letu 1989 liberalna retorika tuja in da je bolj ali manj šlo za združbo propadlih nacionalističnih populističnih lažnih prerokov in mesijanskih žrtev komunizma. Pravo intelektualno paradigmo tega preobrata iz radikalnega disidentstva v času komunizma v državotvorno velikorusko hujskaštvo, obsedeno s pravoslavnim fundamentalizmom, predstavlja življenjska pot Aleksandra Solženicina. Tisti, ki bi rad govoril o strahotah komunizma v 20. stoletju, mora prebrati *Arhipelag Gulag*. Kdor pa želi govoriti o moralno-politični bedi intelektualca po koncu komunizma in berlinskega zidu, ne sme brati Solženicina. Solženicin je zgolj klasičen primer bede mesijansko-apokaliptične misije kulture po letu 1989 in njene preobrazbe v ideologijo.²² Ta zaobrat znane trditve, da je globalna doba rezultat prehoda ideologije v vprašanje kulturnih identitet, je pravo branje realnega zadev. Kultura je zdaj samo nova oblika neusmiljenega boja za identiteto v njegovih nenehnih preobrazbah.²³

Realni udarec s kladivom v zid, s kladivom kot enim izmed simbolov industrijskega imaginarija komunizma, kot orodjem delavskega razreda, ob srpu kot

21 Alain Badiou, »The Communist Hypothesis«, *New Left Review*, št. 49, januar-februar 2009.

22 Žarko Paić, *Moć nepokornosti: intelektualac i biopolitika*. Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2006.

23 Ivan Čolović, *Balkan – Teror kulture*, Biblioteka XX. Vek, Beograd 2008.

orodju kmetov, je resnični smisel tega dogodka. Vendar je bila ta osvojitve svobode zgolj preteza za to, da si je eksistenca prisvojila gmotne dobrine, za katere je bila v realnem socializmu prikrajšana. Svoboda tako postane predpostavka padca v prostovoljno suženjstvo materialnemu delu, da bi se tako zagotovilo užitek v trošenju. Tedaj pa ta svoboda postane ničevna, tako kot utopija komunizma o kraljestvu sreče in duhovne blaženosti brez *egiptovskih loncev mesa*. Tako so Mojzesovi sledilci na svoji poti v Kanaan namesto sanj o obljubljeni deželi začeli tu in zdaj ultimativno terjati presežek realnega, s tem pa tudi manko imaginarnega in simbolnega. Kar bo sledilo dvajset let pozneje, bo totalna transparentnost konca zgodovine – vrnitev k mučnemu delu kot temelju etično-politične legitimnosti liberalnega kapitalizma v njegovi zgodnji fazi, po tistem, ko je za to padlo nekaj kolateralnih žrtev aktualne svetovne finančne krize. Po repolitizaciji kulture kot kritike ideologije liberalne demokracije z njenima »preventivnima vojnama« za človekove pravice in demokracijo v Afganistanu in Iraku vrnitev k temu monstrozno realnemu vse bolj postaja logična vrnitev v puščavo globalne ekonomije.²⁴ Ta, ki vlada zgodovini, vlada ekonomiji in politiki nadzora nad svetom s pomočjo kulture (umetnosti, religije, znanosti). Tistemu, ki je iz zgodovine izključen, pa preostane kultura kot znamenje boja za golo identiteto (za jezik). *Tertium non datur*.

136

Po Agambenu nespodbitno velja, da je Tiananmen dogodek politične razprtosti sveta kot spektakla. Za ta svet ne veljajo več stare liberalne in marksistične teorije o ločenosti politične države in civilne družbe. V omenjenem eseju Agamben pravzaprav prevzema Badioujeve postulate o državi. Badiou trdi, da se država danes legitimira z drugačno vrsto artikulacije zmožnosti upravljanja s skupnostjo, kot je bila tista, ki je temeljila na oskrbovanju njenih prebivalcev in na reprezentaciji razredno socialnih interesov njenih državljanov/članov civilne družbe. Ne gre za to, da Agamben sprejema postmoderne ideje o nihilizmu družbe spektakla (Debord v Baudrillardovi preobleki), temveč za to, da po Heideggrovih sledeh izpelje radikalno trditev, da je sodobni kapitalizem v svoji kulturni podobi popolno udejanjenje postvarelosti in estetizacije človeka kot stroja želje. To je biopolitično stanje onstran kulta humanistične kulture. Antropološki stroj v stanju mirovanja postane enotnost stroja, človeka in živali. To postavlja pod vprašaj vse doslejšnje etične zahteve po revolucioniranju obstoječega sveta.²⁵ Seveda drži, da vladajoča politika po letu 1989 ni več boj za nadzor nad mehanizmom države, temveč boj med državo in ne-državo (človeštvom), oziroma boj med »vključenimi« in »izključenimi«. Tako se je singularnost razpadle celote sveta premestila tja, kjer je že vedno bila – v realno politično ekonomijo neoliberalnega kapitalizma.

24 Slavoj Žižek, *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London 2006.

25 Giorgio Agamben, *Das Offene: Der Mensch und das Tier*, Suhrkamo, Frankfurt/M. 2002.

Vse to je bilo treba teoretsko osvetliti zato, ker je ta retrospektivni pogled na dogajanje padca berlinskega zidu leta 1989 pogoj možnosti tega, da se približamo *mračnemu razpadu* Jugoslavije. To pomeni, da nikakor ne moremo sprejeti razširjenega zdravorazumskega stališča, da je novo rojstvo nacionalnih držav v vzhodni Evropi in na Balkanu samo posledica zloma realnega socializma. Prav tako tudi ni mogoče kar brez kritične distance obsojati nacionalizma vzhodnoevropskih in balkanskih postkomunističnih kulturnih elit. Te so samo uspešno in ideološko sistematično dvigovale hrup okrog nacionalne suverenosti držav, obenem pa so bile osrednji akterji pri tem, ko so se temeljne institucije nacionalnega gospodarstva po smešno nizkih cenah razprodajale transnacionalnim korporacijam Evrope. Vzvišenost prvih trenutkov svobode v liberalnih demokracijah vzhodne Evrope so pričakali z besedami o državljanih nove Evrope in z nacionalnim patosom brez nacionalizma. Ni naključje, da nosi Sloterdijkov esej o padcu berlinskega zidu in združitvi Nemčije v letu 1989 patetičen naslov – *Obljuba po nemško: Govor o lastni državi*.²⁶

Civilna religija – ponorelost patriotizma

Nacionalne države so bile nujen okvir liberalne demokracije v Evropi v obdobju meščanskih revolucij konec 18. in v sredini 19. stoletja. Česar pa v resnici ne moremo poimenovati s pojmom revolucije – na to je opozoril Ralf Dahrendorf –, so dogodki zaokreta zgodovino. Demokracije ni brez ukoreninjenosti v tla, v domovino, v suvereno določen teritorij. Nacija-država je moderni okvir eksistiranja demokracije. Zato je kozmopolitska demokracija zgolj moralni postulat zoper morbidne oblike umazanosti v odnosu do državljanov »neavtohtonega« etičnega porekla, v odnosu do religiozne in kulturne identitete Drugih.²⁷ Toda brez civilne religije svobode, ki se jo pogosto zmotno enači s ponorelim patriotizmom in šovinizmom, demokratične republike ostajajo brez delujočega subjekta demokratičnih vrlin. Manjkajo jim »navade srca« in duša, ideali republikanskega izročila svobode, ki jih danes ponovno oživljajo celo neomarksistični kritiki neoimperialnega globalizacijskega reda, s tem ko se vračajo k izvorom ameriškega ustavnega republikanizma.²⁸ V čem je potem temeljna težava z nelagodjem in nezadovoljstvom državljanov novih nacionalnih držav, potem ko so se te vključile v evropski red liberalne demokracije in tržnega gospodarstva? Ta težava sicer ni bila izražena, zato pa je bila že od samega začetka, kot temna senca prihajajoče »svetle prihodnosti«, nenehno navzoča v zavesti vseh prebivalcev območja za zidom /Tu avtor v izvirniku uporabi zapis Zid, kot tudi sicer zapis Berlinski zid: načeloma

26 Peter Sloterdijk: *Versprechen auf Deutsch: Rede über das eigene Land*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990.

27 Martha C. Nussbaum/Joshua Cohen (ur.), *Za ljubav domovine: Rasprava o granicama patriotizma*, prevedli Drinka Gojković in Slavica Miletić, Biblioteka XX. vek, Beograd 1999.

28 Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Harvard 2000.

se strinjam s popravkom »berlinski zid« po analogiji z »ljubljski grad« ali »uršulinska cerkev«, samo: a gre res zgolj za neki zid v Berlinu ali pa za občno poimenovanje – v SP (2001) je recimo tudi »Kitajski zid« (kar ni samo neki zid na Kitajskem) (ob geslu Kitajska) in »kitajski zid« (ob geslu zid)? V primeru Zid pa se mi zdi, da gre tako rekoč za nekakšno nadomestno lastno ime (za oznako geopolitične, kulturne in »nevemšekakšne« ločnice med Vzhodom in Zahodom (tu je velika začetnica ustaljena!) – ki bi ga bilo po mojem mnenju bolje pisati z veliko – ali pa morda v kurzivi?.. od leta 1945 do leta 1989.

Kljub temu, ali pa prav zato, je prišlo do usodnega, nikakor ne zgolj komunikacijskega, kratkega stika med dvema Evropama, zahodno in vzhodno, v katero s svojimi psihološko-političnimi narcizmi malih razlik (Freud) spadajo vse države z območja srednje Evrope in Balkana, ne glede na to, ali so že članice Evropske unije (tako kot Slovenija, Bolgarija in Romunija) ali pa so tik pred vstopom vanjo (tako kot Hrvaška). Zakaj je ta očitni narcizem malih razlik na Balkanu psihološko-političen? Zato ker se veže na zgodovinsko in politično-kulturno organsko povezanost narodov na skupnem območju, zaradi česar ni mogoče – tako kot je to mogoče v nekaterih drugih, etnično homogenih državah – zgolj salonsko stresati besed o multikulturalnosti, saj ta ne zgolj v Bosni in Hercegovini, temveč tudi v Črni gori, na Hrvaškem in v Srbiji tvori samo socialno konstrukcijo identitete.²⁹ Vse nacionalistične politične elite v 90. letih so tudi po formalnem koncu vojne v nekdanji Jugoslaviji leta 1995, ko je prišlo do podpisa Daytonskega sporazuma, še naprej legitimno demokratično predstavljale oblast.

138

Kot psihološko-političen lahko poimenujemo tisti način artikuliranja simbolne moči, s katerim se frustracije, paranoičnost, travme in zgodovinsko nerazrešene fiksacije o lažni zgodovinski veličini lastne identitete prenašajo v sodobno politiko. Madžarski politolog István Bibó je to imenoval *beda malih vzhodnoevropskih držav*.³⁰ Realna izvora moči v stanju postkomunizma sta seveda samo vojaška in kulturna elita, glede na to, da kultura kot ideologija določa funkcijo religije v postmodernem svetu fragmentirane identitete.³¹ V vseh socioloških anketah, ki so jih izvedli na Hrvaškem od 90. let pa do danes – verjetno pa enako, z morebitno izjemo Slovenije, velja tudi za druge nekdanje jugoslovanske republike –, so državljani na vprašanje, komu najbolj verjamejo, odgovorili – cerkvi in vojski. Vera v tradicionalno-konservativne in avtoritativne strukture moči na edino

29 Prim. Vjeran Katunarić, »Od 'bratskih naroda' do 'multikulturnog tržišta': izazovi evropskoj matici na periferiji«, v: *Lica kulture*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2007, str. 73–86.

30 István Bibó, Huszar Tibor, Szücs Jenő, *Regije evropske povijesti*, prev. Eva Grlić, Igor Karaman, Arpad Vicko., Naprijed, Zagreb 1995.

31 Prim. Zygmunt Bauman, *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge 2006.

nujen in logičen način povezuje balkanske kulturne elite in tamkajšnje *post-war lords*.³²

»Nesporazum« je torej v tem, da so vse družbe in države onstran nekdanjega zidu /imam enak pomislek kot prej/ ekonomsko nerazvite, politično nestabilne in kulturno obsedene z mitom o sebi kot o žrtvi zgodovine ter o lastni veličini v izkrivljenem ogledalu. Od Velike Evrope se je nerealno pričakovalo, da jih bo rešila destrukcije kulturnega kapitala, ki so jo zakrivile same. Konec 80. let je kulturni kapital, še posebno v nekdanji Jugoslaviji, zaznamovala dvojnost: z ene strani integrativni projekti liberalnih kulturnih in političnih elit znotraj pluralne komunistične nomenklature, z druge strani pa zaključna faza projektov nacionalističnih kulturnih elit, ki so merile na osvojitve politične oblasti na prvih demokratičnih volitvah leta 1989. Pri tem velja poudariti, da je bila prav kultura tista, v kateri so se artikulirali novi politični projekti demokratičnih pluralnih interesov, denimo, v primeru slovenskega nacionalnega programa, objavljenega v *Novi reviji*, ali pa radikalne nacionalistične obnovitve ideje o Veliki Srbiji v *Spomenici SANU*, ki je naznanjala etnične vojne v nekdanji Jugoslaviji. V obeh primerih gre za vlogo intelektualcev oziroma kulturne elite kot predhodnikov vzpostavitve nacionalne države, le da z nasprotnim predznakom. V prvem primeru gre za predznak nacionalne rekonstrukcije Evrope, v drugem pa za predznak geopolitične osvojitve vseh tistih priznanih nacionalnih držav/republik znotraj federalne zgradbe SFRJ, v katerih so živeli Srbi zunaj Srbije. Vlogi intelektualcev v srednjeevropskem in balkanskem stanju postkomunizma je prav zaradi *mračnega razpada* Jugoslavije posvečeno posebno mesto v analizi ene od najhujših tedanjih moralno-političnih »izdaj intelektualcev« (Benda).³³

32 O tem glej: Vjeran Katunarić, »Sirene i muze: kultura u sukobima i mirotvornim procesima u bivšoj Jugoslaviji«, v: *Lica kulture*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2007.

33 »Do najbolj spektakularne spotike intelektualcev pa je prišlo na Balkanu. Pisatelji in profesorji so igrali odločilno vlogo pri sprožanju vojne v Jugoslaviji. Posebno vodilni predstavniki srbskih in hrvaških intelektualcev so sistematično pripravljali hajko zoper mirno sožitje različnih etničnih skupin in se pri tem opirali na nacionalistične mite. Tistega, ki se je tem kampanjam upiral, so utišali ali pa pregnali. Le malo jih je vztrajalo. Več kot to k temu depresivnemu izvidu konca 20. stoletja nimamo dodati. V bogatih zahodnih državah je položaj drugačen. Kot je rekel neki ameriški filozof, imajo intelektualci v njihovih prestolnicah *moral luck*: doslej niso bili postavljeni na preskus. Ne samo zato, ker je bila tem državam vojna prihranjena. Pluralistične družbe od svojih pesnikov in mislecev enostavno ne pričakujejo več odrešilnih sporočil. Pisec, ki bi svoje občinstvo naslovil s Kleistovimi gestami ali s patosom Majakovskega, bi se zazdel smešen. Absurdno bi bilo predpostavljati, da bi Francoze, Nemce ali Švede alhko mobilizirali s pomočjo poezije. Tu pa tam se sicer pojavi kak veteran ali sektaš, ki bi želel prevzeti takšno vlogo. Vsem drugim pa je jasno, da ta umazani posel danes opravljajo drugi strokovnjaki. Besu, frustracijam in srdi publike danes oblike ne dajejo filozofi in pisatelji, temveč voditelji televizijskih in radijskih oddaj, guruji, glavni uredniki, tiskovni predstavniki in drugi strokovnjaki za 'odnose z javnostmi'. Literati in akademiki tako sploh ne prihajajo več v skušnjava, da bi igrali pooblaščenega govornika naroda, razreda ali pa katerega drugega velikega kolektiva in upravljali z vnetljivo tvarino, ki bi lahko pripeljala do naslednjega masakra. Vsaj v tem pogledu je to, da je

Za mračnim razpadom

Mračni razpad Jugoslavije in etnične vojne na Balkanu so najprej stvar tistega, kar se še vedno privzdignjeno imenuje *ideja Evrope*. Ne pozabimo, da so se te vojne končale zaradi Amerike, in ne zaradi Evrope. To dejstvo je nekaj samoumevnega in obenem škandaloznega. Samo po sebi se namreč umeva, da ima Amerika v obdobju globalnega nereda v svetu po koncu hladne vojne vlogo hegemonia in absolutnega vladarja. Škandalozno pa je to, ker Evropa še naprej ostaja ujeta v svoj melanholični projekt razsvetljenstva, ki se na novo utemeljuje v kulturi. Politično nemoč Evrope kompenzira njen delež v gospodarskem zaslužnjevanju sveta s pomočjo t. i. mehke neoliberalne ekonomije. Vodilna evropska filozofa, Jürgen Habermas in Jacques Derrida, sta leta 2003 napisala manifest v obrambo ideje Evrope pred ameriško politično hegemonijo in pred imperialnimi zahtevami transnacionalnih korporacij po tem, da je treba ves svet zvesti na profit. Terjala sta udejanjenje novega razsvetljenstva in se zoperstavila protirazsvetljenjskim /tu pa je popravek glede na pravopis napačen, verjetno lapsus – a je »razsvetljenjstvo« ali »razsvetljenstvo«(?) gl. tudi v SP (2001) = geslo/iztočnica »razsvetljenski« / tendencam v aktualni politiki in kulturi Evrope:

140

1. obnovi ideje o enotnosti države in cerkve v novi krščanski Evropi,
2. preobrazbi politike v postpolitiko, ki bo nevtralnno tehnično početje menedžerjev in populističnih tehnokratov,
3. nujnosti privatizacije javnega sektorja, zaradi katere naj bi bilo tržno gospodarstvo učinkovitejše,
4. obnovitvi evropocentrizma v politiki in kulturi.

Edina brezpogojna stvar pri obrambi Evrope tako pred padcem berlinskega zidu kot tudi po njem je radikalno novo razsvetljenstvo. Toda to bi moralo prežeti obe Evropi, zahodno in drugo, nerazvito, koruptivno, ki stavi velika pričakovanja v izdatno finančno pomoč razdejanim nekdanjim socialističnim nacionalno-državnim gospodarstvom in vse vlaga v življenjski slog potrošniškega hedonizma, ki postane edina etična maksima nove dobe: »Delo užitka na samem sebi!« Prav zato pride do tega zgodovinsko nerazrešenega nelagodja v nezavednem kot sim-

zapisana beseda izgubila avtoriteto, pravi blagoslov. Z globalnega stališča pa je to slaba uteha. V nekaterih regijah so vzgibovalci sovraštva iskani tako kot še nikoli doslej. Na vseh celinah so plemena in verske skupnosti, ki menijo, da so tlačene in ponižane. Ogorčene in prikrajšane skupnosti so hvaležne slehernemu, ki lahko v javnosti artikulira njihov bes in sovraštvo. Kandidatov za to pa bo vedno nekaj. Bodisi na Balkanu, na Bližnjem vzhodu, v Magrebu ali na Kavkazu, v Afriki ali na indijski podcelini – nikoli doslej še ni bilo tako dobrih obetov za to, da intelektualci postanejo vzgibovalci sovraštva. Lahkomiselno bi bilo, če bi to nevarnost podcenjevali.« Hans Magnus Enzensberger, »Hassproduzenten. Eine Erinnerung«, v: *Zickzack: Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1999, str. 104–105.

bolnem druge oziroma »nedoletne« Evrope, ki se nikakor ne zmore osvoboditi Očeta/Zakona. Tega je že od vedno iskala. Tako je bilo tudi tedaj, ko je bila še v stanju komunističnega suženjstva in po drugi strani podložniškega malikovanja krščanstva, ki je sicer sodelovalo v boju za demokracijo, a samo z mislijo na sesutje komunizma, ne pa tudi na izpolnjenje idej liberalnega demokratičnega Zahoda. Zato ni nič nenavadnega, da sta Habermas in Derrida kot samo iztočnico prihodnje evropske ustave predvidela prazno mesto božjega v dobi postmoderne politike neizvedljivih /po mojem je pomenska razlika: »nezvedljiv« (kot imam jaz – torej takšnih razlik, ki se jih ne da »zvesti na skupni imenovalc« (to je v tem primeru tudi smiselno!), in »neizvedljiv« – »tak, ki se ga ne da izvesti«! razlik in svetovnonazorskega pluralizma.

Kjer je religija le ena izmed členov civilne družbe, je ideologija postala postpolitični boj za vrednote. V postkomunističnih državah in družbah pa je stanje povsem drugačno. Tu je religija državno-politično vprašanje ideološke legitimnosti politike, ki bo množice do skrajnih meja znosnosti strašila s povojnimi komunističnimi zločini in z odstranitvijo križa iz okrožja javnosti. In to zato, da bi nacionalizem imel svojo večno zgodbo mita in izročila kot obrambo pred dolgočasjem in odčaranostjo modernosti.³⁴ Alternativa politični vladavini Amerike v globalni redu moči se zopet nahaja v tistem, kar je najbolj krhko – v kulturi. Nemoč Evrope oziroma njena politična institucionalna odvisnost od ameriške politike zdaj kompenzira melanholično vračanje k stanju »velike evropske kulture«. Pomenljivo pa je to, da Francoz in Nemeč, oba velika misleca 20. stoletja, govorita samo to, kar aktualna francoska in nemška politika v EU tudi realno počne. Pod masko heglovske ideje o zgodovinskih narodih kot »lokomotivah razvoja« ponašljata stare imperialne fraze o velikih in malih narodih, o »pravi« Evropi in o oni drugi, »nedoletni«, ki jo je treba šele prosvetliti.

Na vprašanje, zakaj se je dogodil tako strahoten, mračen razpad komunizma v nekdanji Jugoslaviji, z najhujšimi oblikami genocida, etničnega čiščenja in rušenja mest (Vukovar, Sarajevo, Srebrenica), ni mogoče sovisno odgovoriti. Zdi se, da je ob racionalnem uvidu v objektivna ideološko-politična sovisja vzrokov, ki so pripeljali do tega, na eni in iracionalno, skorajda ezoterično zgodbo o neki mračni skrivnosti balkanskega geopolitičnega prostora kot nekakšne zaklete ladje norcev, ki se je nikoli ne bo dalo pacificirati, na drugi strani, odgovor le v radi-

34 Jürgen Habermas/Jacques Derrida, »After the War: The Rebirth of Europe«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. junija 2003. Glej tudi: Jürgen Habermas/Josef Ratzinger, *Dialektik der Sekularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Dunaj 2005, in Jacques Derrida/Gianni Vattimo, *Die Religion*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001. – Prim. tudi slov. prevod: Jürgen Habermas/Jacques Derrida, »Povojni preporod Evrope«, v: *Nova revija*, št. 259-260, november-december 2003; Jürgen Habermas, »Prispevek k razpravi s kardinalom Ratzingerjem«, v: *Nova revija*, št. 273-274, januar-februar 2005. Op. prev.

kalnem zavračanju kulturnega determinizma. Kot je to v svojih esejih lepo opisal Enzensberger: to vojno so pripravile kulturne elite, predvsem tiste tradicionalno-nacionalistične. Ob tem pa se nam venomer zastavlja vprašanje: so bile te elite dejansko tako močne ali pa so bile gole izvrševalke neke politične destrukcije, tistega, kar bi bilo navsezadnje mogoče storiti tudi brez tolikšnih nepotrebnih žrtev za nacijo-državo, ki v globalni ureditvi nima nikakršne realne moči? Naša temeljna trditev je torej naslednja: padec Berlinskega zidu je bil za dogodke na ozemlju nekdanje Jugoslavije zgolj signal za začetek ambivalentnega razgrajevanja/vzpostavljanja zakasnelih nacij-držav, ne pa tudi signal odprtosti svobode za radikalne demokratične projekte političnega emancipiranja od ideologije kolektivizma. Danes, dvajset let pozneje, je to povsem razvidno. Tako tisti, ki so najbolj krivi za vse strahote »potovanja na konec noči« (za Srbijo z njenim nacionalistično-komunističnim projektom hegemonizma pod vodstvom Slobodana Miloševića), kot tudi tisti, ki nosijo manjšo mero krivde (Hrvaška z »operetno diktaturo« Franja Tuđmana v 90. letih), imeli pa so podoben projekt lastne politike identitete, se ne morejo izogniti sporočilu, ki v svoji patetični privzdignjenosti zveni boleče streznitveno in hkrati osvobajajoče, četudi je bilo zapisano kot *credo* dokončnega odstopa od kakršne koli prenove kakšnega posebnega poslanstva Nemcev v novi globalni ureditvi sveta. Na Nemce ga je naslovil Peter Sloterdijk:

142

»Za nas ni večjega zla od teh nacij-maternic, od teh vase srkajočih domovin, od teh velikih, bolehnih materinskih boginj s svojimi alegoričnimi prsi, zastavami in solzami in s svojimi junaškimi sinovi, ki jih najprej nekam pošljejo, da bi storili kaj velikega, potem pa jih vsrkajo nazaj vase, v vlažen grob, poln obljub, ki je seveda maternica za porojevanje novih junakov v domovini – saj poznamo to zgodbo. Dosti nam je te polreligiozne nacionalne pornografije, polne žrtev.«³⁵

Vrnitev k novi iluziji?

Tisti, ki govori o balkanizmu kot iracionalizmu in barbarstvu, namreč nenehno zgolj modernizira stare teoretske zgodbe o dveh Evropah – o Evropi racionalnega razsvetljenstva in o drugi Evropi, v kateri živijo »plemeniti divjaki«. Prav to je rojstno mesto tiste politike, za katero je kultura osrednja točka, s pomočjo katere je mogoče pojasnjevati različne konflikte. Na ta način interpretacijo svetovnozgodovinskega dogajanja moderne zavestno premesti v sarkofag mračnih in primordialnih sil.³⁶ Sintagmo francoskega neomarksističnega filozofa Alaina Badiouja o *mračnem razpadu*, ki jo nenehno omenjamo, je treba razumeti kot metaforo, ki zadene prav ta razcep na dva pola. Svetlega razpada očitno ni, ali pa se ga zgolj

35 Peter Sloterdijk, *Versprechen auf Deutsch: Rede über das eigene Land*, str. 76.

36 Prim. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996.

predpostavlja kot nekaj, kar izhaja iz odsotnosti prelivanja krvi. Po navadi mirni razpad Češkoslovaške na Češko in Slovaško jemljejo kot dober zgled tega, vendar ta zgled ne more veljati kot pravilo, saj Čehi nikoli niso dominirali nad Slovaki s političnim hegemonizmom in nasploh je omenjena situacija že v temelju različna od konteksta vzpostavljanja nacij-držav na Balkanu. Že v teh sintagmi sami je nekaj vznemirljivega – *mračni razpad*. Vendar ni težava v tem, da je razpadlo nekaj takega, kot je bila Jugoslavija, temveč v tem, kako je to razpadlo in kakšne bodo posledice tega za prihodnje družbene odnose, za politične igre moči in za kulturno sodelovanje med narodi, državami in posamezniki v prostoru, ki je nesporno nekaj integriranega, prežetega s sorodnimi in obenem različnimi zgodovinskimi, družbenimi in kulturnimi odnosi.

Če je stanje postkomunizma stanje, ki kulturo kot edino še preostalo zatočišče in tolažbo pred brezobzirno logiko neoliberalne globalizacije postavlja v prazno središče moči, potem to stanje ni nekakšno prehodno obdobje postpolitike konca zgodovine, za katero sta značilna vse-enost in nevtralnost, temveč gre prav za praznino, ki zazeva med tistim, kar je bilo pred padcem berlinskega zidu, in onim, kar je po njem. Ni mračen samo razpad, še bolj mračne so posledice tega razpada: razdejana gospodarstva novih nacionalnih držav na Balkanu, omejena suverenost držav, ki v globalni ureditvi spominjajo na morbidne Arkadije in na eksotična karavanska počivališča, valovi emigrantov, ki se zgrinjajo v obljubljeni dežele Zahoda, kulturni kapital v razbitinah, elite družbene moči v objemu Cerkve, vojske in lokalno razmreženih mafij in – navsezadnje in do skrajnosti iluzorno – privid blaginje znotraj medijskega proizvajanja življenjskih slogov slavnih in bogatih zvezd iz podzemlja nove hibridne kulture, ki v sebi spaja nezdržljivo – primitivizem in dekadenco, arogantnost in patriotizem. Stanje postkomunizma, v katerem se kultura pojavlja kot nova ideologija, lahko imenitno opišemo z znanim reklam ameriških marincev: *situation normal, all fucked up!*

Zdi se, da obeti za preobrat /tu – in na koncu pričujočega razmišljanja – sem namerljivo uporabil »preokret«, da bi poudaril nanašanje na »kreniti«, kar kot nekakšno besedno igro uporabi tudi avtor v izvorniku/ takšnega stanja tudi na daljši rok niso realni. Razlogi za to pa so strukturni. Spremenimo lahko zgolj simbolne izvore moči, tako da na demokratičnih volitvah zamenjujemo tiste, ki v državah in družbah jugovzhodne Evrope vladajo politično. Modela neoliberalnega gospodarstva, ki sleherni obliko socialnega intervencionizma prenese le, dokler je to v interesu prihodnje akumulacije profita, pa ni mogoče spremeniti brez radikalne spremembe same smeri globalizacije. Tisto najbolj monstrozno v celotni zgodbi, tisto, kar se imenuje moč identitete, ta prikazenska, fantomska kultura kot hologram načina življenja etničnih skupin v dobi nacionalizma brez naroda in naroda brez nacionalizma, se najbolj upira vsem doslejšnjim izzivom od zunaj.

To je tudi razlog, zakaj so skorajda vse kritične analize *mračnega razpada* po padcu berlinskega zidu predvsem kulturološke, tudi tedaj, ko skušajo svojo kritiko podložiti z brezobzirno logiko ekonomskih dejstev. Zaradi tega melanholija ni le samoumevni način iluzornega vračanja v dobo, *ko je* želeli si še pomagalo, kot se glasi naslov ene izmed poem Petra Handkeja, temveč tudi samoumevno poskušanje, da bi vzpostavili spoznavni most med različnimi bregovi, na katerih so še naprej izobešene zastave kulture kot nove ideologije. Te zastave se zgolj zamenjujejo, v skladu s spreminjanjem vladajočih simbolov moči. Kar pa se, nasprotno, upira in nenehno traja, je to, da ob trku s pošastno resnico realnega stanja vedno obstaja možnost, da se v odprtosti novega uresničevanja /tudi pri »dogodevanju« resnice gre za *termin*: ne gre namreč le za to, da mi (kot subjekti) »uresničimo« zgodovino (recimo (a le »recimo«!), da gre pri tem za novoveško pojmovanje – subjekt, ki »dela zgodovino«), ker to pač ni čisto v naši moči, ampak se zgodovina »dogodeva« – mi se lahko le »odpremo« za to »dogodevanje«!!/ resnice obrne /tu sem, kot že omenjeno, uporabil »zaokrene« (v pomenu »spremeni smer«), da se potem navezuje na »krene« v nadaljevanju povedi/ smer konca zgodovine in da se na novo krene proti znamenjem duha časa.

144

To pošastno bajnost odprtosti onega prihajajočega v svoji refleksivni pesnitvi *Ahimsagita* izreka slovenski neoavantgardni pesnik Franci Zagoričnik. Pesniški izjavi ni več kaj dodati, ker je v njej že tako vse odtegnjeno, če je že kdaj obstajala vsaj iluzija, da obvladujemo same sebe in svojo (ne)gotovo usodo.

*Zid se drobi med prsti.
Pobegli so nevarni kuščarji.
Vse je izsušeno in snažno.* ^{37*}

Prevedel Samo Krušič

37 * Navedeno po: Franci Zagoričnik, *To je stvar, ki se imenuje pesem*, Obzorja, Maribor 1972, str. 93. Op. prev.

KAJ JE LEVICA?

Uvod

145

Pričujoči prispevek je v prvi vrsti poskus. Poskus kratkega vsebinskega orisa politične levice, njenih vsebin in zgodovinske prtljage, pri čemer se ne bo mogoče izogniti primerjavi s politično desnico. Skupaj predstavljata antitetično diado v političnem prostoru, ki ju že več kot dve stoletji uporabljajo za opis soočanja ideologij in gibanj in se nanje na izrazito konflikten način naslavlja pri delitvi ne le političnega vesolja, temveč tudi vesolja misli in delovanja. Problematičnost predstavitve se kaže pri samih izrazih 'levica – desnica', ki sta še danes nabita s čustvenim nabojem, da razvnamata duhove do te mere, da ju uporabljamo tako za povečevanje kot zaničevanje.

Vprašanje 'kaj je levica?' bi lahko vključili v širšo razpravo o zgodovinopisju, njegovih modusih in smotrih, ki je prežemala celotno 20. stoletje: od 'zgodovine imenitnejšev' do kolektivizma ter vse do 80., ko ponovno zaživi biografski žanr. Preplet zgodovinopisnih aspektov je v minulem stoletju potekal po daljici posameznik–družba. Leta 1981 je Pierre Bourdieu svaril pred mejami biografije, pred mešanjem faktografske zgodovine in diskurzov, in si omissil pojem 'smernice' kot serijo pozicij zaporedno zasedenih od istega agensa (oziroma od iste skupine). Tako je lahko klasificiral biografske dogodke kot številne sistematizacije in premike znotraj enega družbenega prostora. In kakor pripada vsaki epohi nek

specifičen habitus, tako obstaja za slehernega posameznika nek prostor svobode, ki izvira iz neskladnosti družbenih omejitev in znotraj katerega se odvijajo družbene spremembe. Če se posamezniki ravnaajo po družbi, potem to prej izražajo kot pa razlagajo. Nova perspektiva v odnosu posameznik–družba, ki oznanja konec strukturalistične epohe, odpira nova vprašanja v zgodovinopisni biografiji. Od posameznika ne smemo preiti k tipologijam, saj bi se tako odrekli potencialu človeške raznoterosti. Danes je s propadom vere v napredovanje zgodovine izginil abstraktni človek, ostala so le razmišljanja o pogojih in načinih obravnave tega kompleksnega predmeta, posameznika. Zahteva se prehod od generalizacije k singularnosti posameznikov v perspektivi odprtosti do njegove raznolikosti. Vendar se tu soočata dve osi, ki bi ju morali, za voljo t. i. objektivnosti, upoštevati. Prva je os posameznik–zgodovina, posameznikova vloga znotraj zgodovine, druga pa os zgodovina–posameznik oziroma sledi, ki jih preko travm pušča zgodovina v posameznikih.

Strukture ni mogoče predstaviti, ne da bi vanjo vključili posameznika. Končni izračun obeh se izkaže za nemogočega, zato se na koncu svojega prikaza odpovedujem levici kot čisti politični razločevalni kategoriji in iskanju njenih fiksnih označencev. Poudarek bo prenesen na vlogo označevalca in na posameznika, ki deluje v in prek njega.

146

Taras Kermauner je v svojem zadnjem intervjuju izpostavil razliko med politiko, ki je oblast, in človeško psiho, ki je iskanje smisla. V zaključnih ugotovitvah bom levico kot oblast opustil, izhajajoč iz teze, da se vsaka ideja, ko pride na oblast, izjalovi in izda samo sebe. Prav zato je vsebinsko tako izmuzljiva. Lahko bi celo govorili o predstopnji političnega prostora levice, o njeni obliki v potentii.

K manifestaciji in ne k imanenci. V spisu se bom nagibal k tistemu kolektivizmu, ki se manifestira v obliki vdora realnega, postavljen pred omejitvami sistema. Pri vprašanju singularnosti v zgodovinopisju pa se nam odpira vprašanje njenega odnosa do smotra razlike, kar napotuje na iskanje skupnega imenovalca teh različnih entitet. Nevarna past, ki preti raziskavi, je zamenjava med 'čistim' skupnim imenovalcem, ki se izkazuje v potentii, in tistim, ki različne entitete poseduje kot pasivne dele njega samega. Zato moramo ob vsakem zgodovinopisnem spraševanju, naj se bo osredotočalo na singularnosti ali kolektivnosti, razlikovati med realnostjo neke epohe in njegovim realnim.

Prvemu delu, ki se vse bolj giblje k duhovno zgodovinski obravnavi in bi jo lahko opredelili kot iskanje 'duha levice' ter njenih idejnih objektivizacij, nujno sledi premislek o izhodiščih, ki so narekovala politično in miselno delitev: obravna-

va razmerja med strukturo in posameznikom ter njeno reaktualizacijo v pluralni družbi.

O levici (in desnici)¹

Izraz levica se je izoblikoval leta 1789 v Parizu, ko je bil na zasedanju državnega zbora pri razpravi o Deklaraciji človekovih pravic obravnavan člen o verski svobodi: na desni od predsedujočega so sedeli konservativci, v sredini liberalci, medtem ko je leva stran pripadala predstavnikom revolucije. Po tabujizaciji politične desnice po 2. svetovni vojni, se je le-ta začela naglo vzpenjati sočasno z zatonom in izolacijo politične levice. Padec berlinskega zidu je pripeljal do dokončne eksplozije vseh protislovij mednarodnega komunizma. Po propadu projekta zgodovinske levice je diado levica–desnica na zahodu malokdo uporabljal. Levica je v 90. zašla v krizo, znotraj nje se je pričel proces retuširanja in iskanja novih vsebin, primernih za novo družbeno-politično ureditev sveta, s posebno občutljivostjo do zgodovinskih zablod. Vendar ni le levica kot politična stranka zašla v krizo, v zakulisje so bile odrinjene tudi vsebine, ki so karakterizirale tako zgodovinsko levico kot levico nasploh.

Pred leti je na italijanski televiziji desničarski mislec Indro Montanelli v pogovoru z levičarskim mislecem Vittorijem Foàjem na vprašanje voditelja soočanja izrazil prepričanje, da »se v marsikateri točki popolnoma strinja« s svojim levičarskim sogovornikom. »Kako naj vem, da je eden desničar, drugi pa levičar?« je pripomnil povezovalc pogovora. Montanelli je tako odgovoril: »Foà še vedno verjame v človeka, jaz pa sem že zdavnaj izgubil upanje vanj; to je ključna razlika.« Iz te teze o optimizmu levice bom poskusil razviti ostala načela in vprašanja, ki so botrovala njenemu nastanku. Prvo možno razlikovanje med desnico in levico izhaja iz različnega dojemanja kategorije časa: progresivnost, vera v človeka, da je kljub vsemu na pravi poti k boljši in pravičnejši družbi, je vodilo, ki se zgodovinsko bje z reakcionarno desnico. Slednja naj bi upanje v napredek človeka opustila in prav zato oznanja rousseaujevsko antievolucionistično stališče (čeprav bomo pri vprašanju enakosti videli, da je Darwin, oče evolucionizma, še posebno priljubljen desničarjem).

Napredovanje k boljšemu položaju človeka v svetu potrebuje smoter, h kateremu napreduje. Dino Confrancesco opredeljuje levico kot kategorijo političnega, ki se zna upirati procesu demitologizacije, saj je njen smoter »osvoboditev človeka izpod nepravilne in zatiralske oblasti«. Avtor obravnava ob tem desnico kot mo-

¹ Prispevek se sklicuje predvsem na analizo italijanskega filozofa Norberta Bobbia, v knjigi *Desnica in levica*, prev. M. Sedmak, Mala edicija ZPS; 6/95, Ljubljana, 1995.

daliteto humanega, ki temelji na obrambi preteklosti, izročila in dediščine. Tradicija je označevalec desnice («Nič ni zunaj tradicije in proti njej, vse je v tradiciji in za njo.»), značilni element levece pa naj bi bil smoter emancipacije. Za Confrancesca desnica in levica nista absolutna pojma, marveč le »dva mogoča načina za katalogiziranje različnih političnih idealov«. S tega gledišča je »človek desnice tisti, ki ga skrbi predvsem vprašanje, kako rešiti tradicijo, človek levece pa tisti, ki ima v prvi vrsti namen osvoboditi svoje vrstnike verig.«² Tradicija in emancipacija sta telosa, ki se bijeta znotraj diade, vendar je njun spopad posreden: nasprotje tradiciji je inovacija, emancipaciji pa konservativnost oz. paternalistična oblast. Čeprav smo danes priča vse večjemu zavzemanju za nagle spremembe s strani desnice in posledičnem nasprotovanju levece tem spremembam, razlikovanje obdrži svojo veljavo. Levica zamenjuje svojo emancipatorno-progresivistično težnjo s protireakcionarno, desnica pa kaže svoje tradicionalistične-reakcionarne težnje z uvajanjem protiprogresivnih reform.

148

Druga ustaljena teza o levici je njena kritična konotacija oziroma njena racionalna drža: teza je delno sprejemljiva, saj ni mogoče zanikati prevlade levih mislecev v zadnjih dveh stoletjih in stalnega samospraševanja in samoreflektiranja v vrstah same levece. Vse to lahko razumemo kot nezaupanja v vnaprej ponujene odgovore, ki se oblikujejo v interno izročilo ali celo tradicijo. Vendar ne moremo trditi, da je to glavni označevalec levece, saj je predvsem v revolucionarnih časih imela tudi izrazito iracionalne konotacije. Ker je opredeljevanje levece odvisno od antitetičnega položaja v odnosu do desnice, bi bilo krivično izjavljati, da je desnica potemtakem iracionalna.

Označevanje levece kot političnega prostora nižjega razreda je zgodovinsko utemeljeno, saj je od francoske revolucije do danes zanje značilno zavzemanje za izboljšanje položaja delavskih slojev ob implicitni mobilizaciji ljudskih mas. Nižjega razreda pa ne moremo pripisati izključno levici, saj bi potem težko vzeli v obzir vzpon in priljubljenost fašizma med množicami. Kanadčan J. A. Laponce npr. razlikuje dve diadi v prostorski ureditvi znotraj političnega besednjaka: navpično os oz. zgoraj–spodaj in vodoravno oz. levo–desno. Navpično os opredeljuje kot družbeno močno razmerje med vladajočimi in podložniki, vodoravno pa kot šibko razmerje podložnikov (oz. nižjega razreda) med seboj; razlike se kažejo v različnih stališčih glede na strategije, ki so potrebne za izboljšanje položaja.

V svojem optimizmu se je levica nagibala k prepričanju, da je človek zmožen odpraviti tako naravne kot družbene neenakosti. Enakost je relativen koncept. Odvisen je namreč od subjektov, ki so enaki, od dobrin, ki se enako porazdelijo, in

2 Prim. Dino Confrancesco, »Destra/Sinistra. Se cade lo spartiaque«, v: *Il secolo XIX*, 14. avgust 1990.

od meril, po katerih se enakost dodeljuje. Levica je na splošno bolj egalitaristična, skuša omejiti družbene neenakosti in omiliti neizogibnost naravnih neenakosti; nikakor ni egalitaristična po načelu, da mora dodeliti enakost vseh v vsem. Egalitaristična vizija je skupna črta idealnih mest utopistov (Thomas More, Tommaso Campanella) in osnova idejnih konstruktov v različnih vejah zgodovinske levice (komunizma, socializma). Pri vprašanju enakosti ima levica bolj pretanjen občutek za redukcijo razlik. To zgoj pomeni, da je levica bolj egalitarna, desnica pa bolj neegalitarna. Neegalitarističnost desnice izhaja iz pogleda, da je enakost mogoče obdržati le za visoko ceno svobode. Neenakosti so koristne, ker pospešujejo nenehen spopad za izboljšanje družbe. Ljudje smo sicer enaki kot vrsta, vendar različni kot posamezniki. Navidezna protislovnost je odvisna od dvojnega poudarka: tega, kar je skupno, in tega, kar je različno. Zagovorniki 'leve opcije' so prepričani, da je večji del neenakosti zgoj družbene narave in zato odpravljen, zagovorniki desnice pa zagovarjajo tezo, da je večji del neenakosti naraven in zato neodpravljen (od tod navdušenje za Darwinovo teorijo selekcije). Desnica raje sprejema to, kar je naravno in kar se izoblikuje kot 'druga narava' (navade, izročilo, moč preteklosti); levica pa zagovarja enakost, prav zato ker nanjo gleda kot na rezultat ustvarjenih in udejanjenih razlik. Vprašanje je sledeče: 'Kdo je enak in kdo je neenak?'

S Kantom si je enakost med ljudmi priborila univerzalne razsežnosti, saj nam razum pomaga, da se povzdignemo iz položaja, ki nas stalno sili v manjšinskost. In vendar: kaj naj danes z razumom brez ustrezne izobrazbe? Socialne pravice skušajo zmanjšati neenakosti med tistimi, ki imajo, in tistimi, ki nimajo. Ob preseganju ekonomskih neenakosti je zato na levi tema stalnica tudi (in predvsem) boj proti razredni diskriminaciji, ki jo je mogoče opaziti tako na ravni znanstvenega kot humanističnega in poklicnega izobraževanja. Prvina, ki najustrezneje določa 'leve' skozi prizmo zgodovine je torej egalitarizem, če ga seveda ne pojmuje kot utopijo o družbi, marveč kot realno težnjo.

Enakost povezujemo z idealom svobode. Svoboda je širok pojem: po Berlinu govorimo o pozitivni in negativni svobodi (svoboda *do*, ko si sam svoj gospodar, torej subjekt odločitev in življenja nasploh, in svoboda *od* kot območje, kjer se drugi ne vmešavajo vate ter te ne omejujejo). Vittorio Foà se pri tem sklicuje na izkušnje protifašističnega boja in trdi, da je temeljna vrednota levice svoboda in ne enakost: »V tem stoletju je svoboda konstituiranja najmočnejša prvina navdihovanja levice.«³ Na drugem stališču je Norberto Bobbio, ki poudarja, da je »tisto, zaradi česar osvobodilno gibanje postane levo gibanje, cilj oz. rezultat, ki si ga zastavi: rušenje despotskega režima, utemeljenega na neenakosti med tistimi,

3 Bobbio, nav. d., str. 23.

ki so na družbeni lestvici zgoraj in tistimi, ki so spodaj.«⁴ Z vidika zgodovine je bila egalitaristična enakost (kot preobleka negativne svobode) vedno dosežena na račun (pozitivne) svobode, ob tem pa je potrebno pripomniti, da poznamo danes družbene ustroje, ki sicer povzdigujejo svoboščine s posebnim poudarkom na ekonomski svobodi, obstoječa socialna neenakost pa jih ne obremenjuje; med najbolj razvpite in v novih ekonomskih ureditvah družb sporne pridobitve socialistov sodijo danes, ob priznavanju svoboščin, priznavanje socialnih pravic (pravica do šolanja, dela in zdravja). Egalitarističnost kot politični sistem je mogoča le pod prisilo; širjenje javne sfere, utemeljene na egalitarnih načelih, omejuje svobodo izbire v zasebni sferi, ki je po svoji naravi naravnana na lastni interes oz. neegalitarna.

Pametno sožitje med idealoma svobode in enakosti je mogoče zasnovati le na kompromisu. Oblika minimalnega egalitarizma se spaja z načelom liberalne doktrine: vsi imajo pravico do enake svobode in vsi morajo svojo svobodo omejevati v trenutku, ko se izkaže kot nekompatibilna s svobodo drugega. Svobodo lahko obravnavamo le z vidika individualnosti, enakost pa z vidika njene kolektivnosti oz. vpetosti v družbo; enakost v svobodi pa ne izključuje možnosti, da si želimo še druge oblike enakosti. Tako nam lahko enakost nudi merilo razlikovanja med levico in desnico, odnos do svobode pa ustreza razlikovanju med zmernim in skrajnim krilom obeh opcij .

150

O centru

Marcel Gauchet trdi, da je dokaz za obstoj antitetične diade obstoj sredine. »Ker obstajata levica in desnica, obstaja tudi potreba po tretjem izrazu. Če sredina obstaja, je vsaka od stranskih strank plen radikalnih teženj, zato nastaja položaj, kjer obstajata vsaj dve desnici, podobno pa obstajata tudi dve levici (zmerna in skrajna).«⁵ Z večanjem dometa centra sta obe diadni 'nalepki' postali prazno pretvarjanje, tako da spričo zapletenosti in novosti problemov desničarji in levičarji zagovarjajo bolj ali manj iste reči. Oblikovanje stališč za rabo in porabo svojih volivcev briše razlike stare diade in oblikuje novo; sredina predstavlja zmerno krilo političnega prostora napram periferiji, ki je skrajno krilo. Nevarnost zabrisa in zamenjave diad tiči v vsebinah sredine, ki se predstavljajo kot skupek ali sinteza tez leve in desne struje in so brez njiju prazna; zamenljivost vsebin v političnem prostoru pa zgolj pogloblja razliko med središčem in periferijo. Odmik antitetičnih pozicij iz ospredja političnega dogajanja posledično zaostri prakso le-teh do skrajnih oblik. Pristaš nekompromisno usmerjene politične frakcije (naj bo to

4 Isto, str. 103.

5 Isto, str. 37.

leve ali desne) se s postavljanjem na rob političnega dogajanja znajde v osamljeni poziciji. Center, ki se v novi preureditvi edini kaže kot zmeren in zato primeren za demokratično ureditev, izvaja na 'periferca' pritisk in s tem še bolj utrdi njegov položaj. Pravi problem nastane, ko center ne izpolnjuje svoje vloge prostora soočanj in kompromisov med političnimi ideali oz. vsebinami, temveč na stranski tir postavi tudi te, ki so med seboj bile boj v zgodovini političnega prostora. Periferija oz. skrajneži si tako priborijo monopol nad temi ideali. Vsakokratni spodrseljaj 'vsebinsko praznega' centra ponuja skrajnejšem razlog za opravičevanje in povečevanje nasilnega delovanja, saj si kot edina lasti pravico nad silnicami, ki naj bi pripomogle k složnejši družbi. Izguba identifikacije v političnem prostoru argumentov lahko priverženca zdaj že periferne opcije pripelje do nepovratne točke, kjer si edino rešitev zamisli v obliki individualnega nasilja, ali globalno gledano, v obliki organiziranega nasilja, tj. terorizma. (Po tej logiki deaktivacije političnih vsebin se na primer povečuje vlogo vojščaka napram trgovcu, ki danes simbolizira brezbrizno družbo egoističnega kapitalizma.) Skupna točka tako levčarskih kot desničarskih skrajnejšev je v odklanjanju demokratičnosti, ki jo sami poenačujejo z vladavino povprečja. Nastajanje močne sredine in posledično razpršenih periferij odpira mnoga vprašanja, ki se dotikajo tako lokalnih razsežnosti (npr. nerazčiščeni odnosi med etničnimi skupinami in z njimi povezanimi vprašanji legitimacije državljanov) kot globalnih razsežnosti (prej omenjeno vpr. terorizma). V globalnem političnem prostoru je danes to vprašanje vsekakor vredno enakovredne obravnave tako kot vprašanje o razmerju med levico in desnico.

Miti, diskurzi in gospodarji

Ko smo si to pojasnili, bi lahko zarisali podobo levece po naslednji presoji: da je optimizem na levisi osebna drža, ki velja kot izhodišče za vse nadaljne vsebinske izpeljave; da je progresivnost ena izmed ključnih vizij, podkrepljenih s kritično presojo ustaljenih resnic in s telosom emancipacije človeka; da se ideala enakosti in svobode ohranjata tako, da se njuna telosa spremenita v težnji in torej sprejemata način zmernosti, saj kakor dodaja liberalec Luigi Einaudi: »Najboljše se doseže v spopadu dveh idealov, od katerih nobenega ni moč premagati, ne da bi nastala občja škoda.«⁶

Zgoraj navedene teze in opredelitve marsikomu ne bodo ustrezne, bodo celo v nasprotju z njegovim dojetjem stvari. Ključ tega poskusa orisa temelji na pomenu bipolarnosti politične strukture, tj. na diadi levica–desnica. Te dve nista preprosto besedi, ki bi enkrat za vselej označevali določeno vsebino. Zaključene vsebine ali ideologije, ki nastajajo iz levece in desnice, delujejo na ravni diskur-

⁶ Isto, str. 112.

zov, kar pomeni, da z idejami, ki jih nosijo, neposredno oblikujejo in potrjujejo določeno predstavo o družbi in njeni ureditvi ali pa napeljujejo k izpraševanju in preoblikovanju le-teh.

V kolikšni meri je pomen levice odvisen od antitetične pozicije glede na desnico, kaže pollaščenje in sklicevanje na mislece/avtorje s strani ene in druge opcije skozi zgodovino (Ali so npr. Nietzsche, Sorell, Darwin ali celo Gramsci zagovorniki leve ali desne misli?). Michael Foucault opredeli avtorja kot funkcijo. Avtorska funkcija (ali avtor sam) po Foucaultu ni enotnost (ali ime) resničnega posameznika, ni le kazalna, temveč predvsem razvrščevalna in opisna funkcija. Kot taka pa deluje v diskurzih, ki so od vedno predmet prilaščanja. V našem primeru je to politično prilaščanje, do katerega pride na pomensko praznih mestih levice in denice. Obe poskušata s prilaščanjem avtorjev in njihovih diskurzov privzeti (in drugi odvzeti) čim večje število polj diskurzivnosti in si posledično z njimi priboriti čim večji delež 'realnosti'.⁷ Levica in desnica (v jeziku kot polju znakov) sta torej označevalca brez fiksnega označenca, ki se prepletata in odsevata vsak zase svojo zgodovinsko 'realnost', tako da se meje med zgodovinsko levico in desnico na eni strani ter vrednostjo označevalcev levica in desnica v jeziku na drugi stalno zarisujejo in brišejo (k temu se bom vrnil pozneje).

152

Levica in desnica sta po zgoraj navedenem pomensko prazni mesti, kjer se grupirajo diskurzi. Vsak diskurz vsebuje neke izhodiščne vzorce, omenjeni mesti pa z njimi sproti izvajajo in ohranjajo svojo legitimnost nad diskurzi. Za nazornejšo predstavitev bom vzel v presek dve mitični figuri: Ernesta Che Guevaro in Jezusa Kristusa, ki predstavljata osrednja imenovalca velikega dela levičarskih oziroma desničarskih diskurzov. Mita je tu mogoče obravnavati le na funkcionalni ravni. V njuni funkcionalni razsežnosti je mogoče zaslediti izhodiščne vzorce, ki delujejo kot matrica, iz katere se nato generirajo razne 'pripovedi'. Mitični vzorci, ki stojijo na izhodišču in se stalno oblikujejo v diskurzivne znakovne sisteme, so vnašali v zgodovino različne systemske, institucionalne in kognitivne strukture. Te strukture tudi niso bile med seboj uglasene, med njimi so se porajala specifična protislovja, ki so na eni strani pripadala zgodovini moderne družbe, na drugi pa je z njimi bilo mogoče pojasniti kompleksno in notranje protislovno zgodovino. Mitološka matrica je bila tako čez zgodovino diskurza sposobna streči najrazličnejšim in celo protislovnim strukturnim zahtevam. Na ravni čiste diskurzivnosti znotraj političnega prostora pa je matrica neizogibno prevzela obliko vrednostnega diskurza.

⁷ V kontekstu prilaščanja moramo jezik kot polje znakov razumeti ne le kot človekovo osnovno sredstvo komunikacije, temveč (po J. M. Lotmanu) predvsem kot 'prevajalnik' odnosa s svetom, ki nam je vedno posredovan z jezikom; jezik modelira svet in posledično človeka, ki je vključen v družbene mreže in kulturne kode.

El Guerillero Ernesto Che Guevara je v 60. letih 20. stoletja kot najodmevnejši latinskoameriški upornik in revolucionar postal simbol iskanja in hotenja sprememb. Bil je verjetno sam ujetnik usode, natančneje svojih idej o potrebi in nujnosti, da se v Latinski Ameriki nemudoma prične oborožen boj za revolucionarne spremembe, kakršne sta načrtovala antiimperialistično in socialistično gibanje. Che je bil prepričan, da mu je zgodovina dodelila odločilno vlogo v tem boju. Padel je, ko je skušal dokazati pravilnost in izvedljivost svoje zamisli. S svojimi idejami je razvnel mnoga srca širom po svetu, marsikoga pa je še spodbudil k iskanju. »Zato je Che predvsem prapor nemira in iskanja, poguma in poštenja, doslednosti in požrtvovalnosti.«⁸ S svojimi dejanji je izražal nemir celega kontinenta, posredno pa tudi drugih narodov, ki šele iščejo poti k neodvisnosti in popolni svobodi: »Naj se razvije pravi proletarski internacionalizem – je zapisal – (...) sveta stvar osvoboditve človeštva.«⁹ Umrl je na vrhu moči, mlad, star komaj 39 let. Kakor je mislil, tako je živel; živel je in padel za svoje ideje.

Že v študentskem gibanju leta 1968, predvsem pa v poznejših letih so se predstave o Marxovih sanjah o proletariatu, ki bi prišel na oblast, vedno bolj oddaljevale od komunistične partije Lenina ali Maa (in pozneje Castra), vendar je upanje v zmago, ki naj prinese svobodo vsem, obudil lik Guerillera. Marksistična ideologija je zaživela z novim zagonom, poosebil jo je lik, ki je s svojim življenjem reaktualiziral pot k svobodi in dokončni socialni zmagi.

153

Preroška osebnost Jezusa Kristusa nam je znana po Novi zavezi, kjer je predstavljen kot Božji sin, mesija, ki so ga napovedali preroki. Po Evangelijih Jezus označja Božje kraljestvo v tem svetu, inkarnacijo Božje besede, dovršitev napovedi Stare zaveze: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo; spreobrnite se in verujte evangeliju (Mr 1,15).« Vendar lik Jezusa ne oznanja le prihoda Božjega, temveč tudi tuzemsko kraljestvo. Slednjega oznanjujejo Jezusove besede izrečene revežem in njegova pozornost do vseh, ki so bili iz raznih razlogov izobčeni. Jezusova ljubezen, njegova predanost življenju in smrti »za mnoge« (Mr 14,24), se znotraj krščanskega diskurza izkazuje kot odraz Božje ljubezni do človeštva in njihovo dojemanje izvirnega bivanja človeka za Boga – spoznanje, ki doseže vrhunec prav z Jezusovo smrtjo. Jezusova drža označuje ne le njega samega kot od Boga poslanega oznanitelja, temveč predstavlja tudi prelom z obstoječimi shemami, vdor v globino pomena Zakona: »Slišali ste, da je bilo rečeno starim: 'Ne ubijaj' (...) Jaz pa vam pravim: 'Vsak, kdor se jezi na svojega brata, zasluži, da pride pred sodbo;« (Mt 5,21.22) in naznanja, da ima človek prednost napram zakonom: »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote (Mr 2,27).«

8 Djuka Julius, *Che Guevara – vitez gverile*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1967, str. 6.

9 Isto, str. 6–7.

Jezusova skupnost je skozi stoletja Jezusovo osebo spremenila ne le v Božjega sla, temveč v osrednje Božje sporočilo. Šele v 18. stoletju je s prihodom razsvetljenstva prišlo do poskusa 'zmanjšanja' Kristusovega lika v človeške razsežnosti s poudarjanjem sedaj etičnega, drugič spekulativnega pomena; vendar je Jezus večinoma ostajal osrednji vzor izpeljanih vrednot.

V Novi zavezi se zaradi usmeritve v onostranstvo pojavljajo mnoge moralne nejasnosti, predvsem glede vprašanja poslušnosti. Vendar to nikakor ne zmanjša pomena Jezusove revolucionarne misli, saj se kakor pri slehernemu mitu, tudi ob preučevanju njegove zgodbe ne moremo izogniti zgodovinskim razmeram, v katerih se je izoblikoval. Jezusova drža je v družbi stroge religiozne judovske avtoritete predstavljala za tedanji čas skrajno mero možnega upora okostenelemu in preživetemu sistemu. Tako ob Matejevem navajanju Jezusovih besed o soboti ne zadošča, da jih beremo le kot nasprotovanje judovski oblasti, temveč predvsem kot nasprotovanje vsaki izpraznjeni inštituciji. Tako se tudi Markovo poudarjanje ponovnega rojstva sleherne osebe odraža v individualnem dejanju izbire, kjer posameznik na novo oceni in osmisli okostenele prakse in (posredno) tudi institucije. Pisci Nove zaveze in Jezus kot osrednji lik so delovali v času, ko se je idealno življenje kazalo v kontemplaciji, ne pa v spremembah socialnih razmer, zato so si brez težav predstavljali utopijo v drugem svetu. Kakor ob tem pripomni Rorty, »Mi, moderni (...) si lahko zelo dobro predstavljamo utopijo na zemlji«¹⁰ in ta bi po mojem mnenju lahko bil logični razvoj Kristusovega nauka: njegovega označila bratstva in dela.

154

Oba sta v lastni smrti spregledala poslednje upanje; modus transformacije prek smrti v mitično figuro je bil ključna postavka, da so se njune ideje povzdignile na diskurzivno raven in tako odprle nov diskurz. Obe figuri sta čez zgodovino spodbudili veliko število pogumnih posameznikov, ki so se bili pripravljeni žrtvovati, da bi prihodnjim rodovom prihranili odvečno trpljenje. Tako k Che Guevari kot Jezusu se lahko danes vračajo tisti, ki upajo in verjamejo, da je dejanska socialna pravičnost dosegljiva. Kajti uresničitev Kristusovega sporočila o bratstvu med ljudmi danes ovirata in otežujeta prav imperialistična politika in kapitalizem, glavna nasprotnika Che Guevare. Če pozorneje pogledamo, opazimo, da obe pripovedi peljeta h ključnemu vprašanju razmerja med postavo in pravico (pri Che Guevari se to kaže z aktivnejšim pristopom, saj je marksizem zgodovinsko mlajši diskurz). Pri teh dveh mitih bi bilo zato najbolje osredotočiti se na upanje glede dosegljivosti socialne pravičnosti, na upanje, ki pri nji stalno prihaja do izraza.

¹⁰ Rorty, Richard: »Komunistični manifest 150 let kasneje: spodletele prerokbe, veličastna upanja«, v: *Teorija in praksa*, let. 35, 5/1998, str. 953.

Razlika med vedenjem in upanjem pa je ravno v tem, da si slednje nemalokrat nadene obliko lažnih prerokb, togih zapovedi in mrtvih vrednostnih struktur.

Že za časa njunega življenja sta njuni osebni zgodbi dosegli razsežnosti, ki prese-gajo posameznikova dejanja. Z lastno mitologizacijo sta odprla diskurza, ki sta kmalu pritegnila množice k njunima modeloma mišljenja in delovanja. Praktič-na raba diskurza je bila mogoča ravno zahvaljujoč se njunima likoma, njunemu poenotenju osebne drže in idej.

Mesti, ki ju zasedata znotraj diskurzivnega procesa, se razlikujeta; Jezus je zasedel izvorno mesto, temelj, medtem ko je lik Che Guevare mogoče obravnavati kot prelom in nov podvig že obstoječega marksističnega diskurza, ki je v njegovem obdobju izgubljal avtoriteto. Vsak ideološki diskurz potrebuje neko nedocela de-finirano mesto, ki jo v našem primeru pooseblja vloga preroka – po eni strani kot konglomerat in napoved vseh smernic, po drugi kot mesto, kjer njena ne-začr-tanost omogoča lažje prilagajanje diskurza vsakokratnim zahtevam. Obadva sta bila (eden posredno, drugi neposredno) že od začetka vpeta v lasten diskurz kot mita, imenovalca specifičnega pogleda na družbo.

Dodeljevanje funkcionalnih razsežnosti resničnima posameznikoma je sprožilo boj za prilaščanje njunih pomenov, smernic, končalo pa se je z zakoličenjem mitološke osebe v eno ali drugo mesto političnega prostora. Vsaka stran izvaja hege-monijo nad svojim mitom. Tako je tudi neposredno gradivo vselej bilo že ideološko posredovano: dogodki, dejanja, procesi so imeli 'pomen' tako za neposredno vpletene zgodovinske akterje, kakor tudi za tiste, ki so o njih poročali ali jih pre-našali. Z mitom se tako neko diskurzivno prakso klasificira za politično. Prakso prisili k prevzemu nekega že obstoječega ideološkega stališča, njegovo uveljavi-tev na gradivu iz preteklosti in s tem reprodukcijo določenih družbenih odno-sov v sedanjosti. V političnem prostoru tak diskurz postane vrednostni diskurz. Tako je tudi vsakokratni vrednostni pomen praznih mest vedno opredeljen glede na njuno antitetično pozicijo: pozitivna konotacija enega predpostavlja negativ-no konotacijo drugega. Na temelju tega aksiološkega *aut-aut* mora imeti ena od strani drugačen predznak kot druga, čeprav ni nobenega dodatnega razloga za to, da bi ena vedno predstavljala dobro in druga vedno zlo. Dejstvo pa ostaja, da vsa-kič, ko ena od njiju v določeni povezavi predstavlja dobro ali se vsaj predstavlja kot edina nosilka le-tega, druga stran mora neizogibno predstavljati zlo.

Ker označevalec ni vezan na pomen,¹¹ torej znak nosi pomen zato, ker je dolo-čen označevalec v opoziciji do drugega, ni mogoče zarisati vsebinsko strukturo

11 Glej Saussure, Ferdinand de, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, Studia humanitatis, Ljubljana, 1997.

tega sistema (imenovali ga bomo 'političnega langue'), ne da bi sprotno upoštevali vsakokratnih seštevkov tega, kar ljudje izrekajo in producirajo, ko se nanašajo na označevalca. Tako pridemo do individualnih kombinacij, ki bi jim lahko rekli 'politična parola'.

Distinkcija med levico in desnico v tradicionalnem pomenu vzdrži na strukturni ravni langue in je znotraj nje ohranjena in vzdrževana tudi znotraj parole. Vendar je vsak diskurz kot vsak govor sestavljen iz premikov in prepletanja obeh ravni (langue in parole). Mit kot nosilec diskurza lahko ohranja vrednost le, če stalno odraža svet, v katerem se manifestira. V trenutku, ko je mit zapopaden in zaprt ali zamrznjen znotraj langue, je mit mrtev in se njegov pomen izprazni. Prav zato je gibanje na ravni parole nujno za sam obstoj mita. V nasprotnem primeru so re-produktivni učinki mita že vnaprej zagotovljeni ne glede na konkreten odgovor, saj vprašanja, ki jih mit odpira in nanje odgovarja, postavlja gospodar-ideologija.

Zahteva je naslednja: v kolikor se mitu ne moremo odreči, se poskusimo odreči gospodovanju nad diskurzi in miti, ki se znotraj njih pojavljajo. Ali lahko mit deluje brez gospodarja? V kolikor mit obravnavamo na funkcionalni ravni, je vloga ideologizacije oziroma prilaščanja njegovega diskurza potrebna za njegovo uveljavitev, za možnost samega obstoja. Ideologija¹² je prav toliko zaslužna za nastanek mita, kolikor je uničujoča za njegov razvoj. Tako kot je za starogrške mite bil usoden prehod od mitično-cikličnega razumevanja sveta k logično-linearnemu, je prav tako usoden obstanek v slehernem miselnem duhu določenega časa. Mit lahko živi le, če lahko ubeseduje svet; v trenutku ko mit zrcali podobo preteklega sveta, se njegova vloga omeji na zgodovinskega poročevalca nekdanje epohe. V današnjem (postindustrijskem, postmodernem itd.) svetu nesovpadanje besede in sveta odvzema mitu ključno, funkcionalno vlogo.

Pri reaktualizaciji okostenelih diskurzov in njihovih osrednjih mitov so se po mojem mnenju izkazali z naprednejšimi pristopi npr. v teologiji Paul Tillich ali Walter Rauschenbusch, ki sta boj za socialno pravičnost dvignila nad nasprotja med vernimi in nevernimi, v filozofiji npr. Richard Rorty, ki je s približevanjem Nove zaveze in Komunističnega manifesta želel preseči to nasprotje, ali pa sama levica v politični sferi s teologijo osvoboditve, kjer se je socialni boj izkazal kot utelešanje krščanske nesebičnosti in ljubezni.

12 Najbližja je terminološka opredelitev ideologije G. Sorela, ki ideologijo zbližuje pojmu mita in jo označuje za reprezentacijo sveta, ki lahko opravlja praktično funkcijo vodenja in spodbujevanja političnega boja. Premagovanje ideologije-gospodarja pa se osredotoča predvsem na Marxovo opredelitev ideologije kot intelektualni produkt, ki prekriva realnost z iluzornimi utemeljitvami in podobami ter jo vse bolj oddaljuje od posameznika in njegovega imanentnega življenja.

Navedeni primeri bi lahko v zadostni meri spodbudili ožvitev diskurzov, ko se ne bi v zadnjem desetletju izraziteje pojavljala večja težnja po prilagajanju kot k osvobajanju le-teh. Poudarek moderne misli na individuumu, na 'sposobnemu človeku',¹³ kot bi temu rekel Ricoeur, je postopoma izginjal. Danes se vedno večje množice zatekajo k monofoničnimi pripovedim – diskurzom – in odklanjajo sleherno polifonijo. Na drugi strani Ricoeurjev 'sposobni človek' sprejema polifonijo, ne prevzema monološke pripovedi pripovedovalca, ki je povzdignjen nad samim dogajanjem, temveč sledi svoji pripovedi; sposobni človek obenem ne zapira svoje pripovedi pred drugimi pripovedmi, saj so enakovredne njegovim. Le tako se je v soočanju z njimi sposoben izpraševati o lastni. Šele polifoničnost omogoča t. i. pluralizem resnic, oziroma pluralizem diskurzov. Če je bil v modernizmu prehod k individuumu pokazatelj osebne drže v množstvu diskurzov, je Lyotardov konec velikih zgodb v postmodernizmu pripravil ploden miselni prostor, kjer lahko pluralizem doseže svojo uresničitev. Na tej osnovi se po mojem skriva možnost avtentičnega pluralizma, ne tistega, ki se odraža v zastraševanju z nihilizmom in je vse bolj podoben prej omenjenemu praznemu centru. Osvo-bajanje diskurzov potegne za sabo nujno po dialogu. Ne mislim na t.i. empatični dialog, ki vztraja v neprepoznavanju raznolikosti diskurzov in se približuje vse bolj kaki epifaniji kakor empatiji (v prepričanju, da smo vsi pod enim absolutom, prek katerega se lahko zblizamo vse do točke, kjer se v drugega celo vživimo). Pravi dialog se zgodi, sokratsko rečeno, ko sebe spoznavamo ob soočanju z drugim, kar se v končni fazi kaže kot soočanje z lastnimi predstavami (primer 'sposobnega človeka'). Dialog, ki temelji na Einaudijevih zgoraj navedenih besedah, ki torej ne posega v diskurze s pretenzijo po prilščanju oziroma po ukinjanju drugega, temveč kot dialog, ki v diskurzu ponuja dialogantu priložnost za samoizpraševanje ob soočanju z drugim dialogantom. Na tak način se tudi naša začetna diada obdrži v vsej svoji nujnosti, mi pa se izognemo praznemu mitu vzpenjajočega se centra.

* * *

Zaključil bi, da je vsebinski oris levice skozi zgodovino obsojen na propad, saj je bil ob vsakem večjem ali manjšem zgodovinkem dogodku vedno znova opredeljen z drugimi označenci, pomeni, referenti. Zato je ta oris v prvi vrsti osebna selekcija tistega, kar menim, da je vredno poudariti in obdržati. Tako bi lahko naslov *Kaj je levica?* zamenjali s *Kaj naj bi bila levica?*, v veri v napredno držo tega političnega prostora. Razlog je preprost, saj če drži, da se je jasna ločnica med levico in desnico razblinila s spremembami družbe, ne moremo enako trditi o te-

13 Prim. *The library of living philosophers*, Volume 22: »The philosophy of Paul Ricoeur«, edited by Lewis Edwin Hahn, Chicago and Lasale, Illinois, 1994.

mah, ki jih je ravno ta ločnica preko zgodovine odpirala. Vprašanje neenakosti med ljudmi in ljudstvi se je ohranilo in je še vedno enako nedopustno. Ohranila se je tudi grozeča nevarnost za vse, ki se počutijo zadovoljne, saj nanje vse bolj pritiska 'svet nezadovoljnih brodolomcev'. Zato lahko trdimo, da je dovolj če prestavimo pogled od strogo nacionalnih vprašanj k mednarodnim in bomo videli, da »levica ni še na koncu svoje poti, marveč da je komajda stopila nanjo«,¹⁴ saj izziv, ki si ga je postavila, ostaja.

Noam Chomsky poudarja: »Če je levica tisto, kar je tradicionalno pomenila, je potem propad boljševiskega sistema zmagoslavje levice«. ¹⁵ Če po Confrancescu obravnavamo levico in desnico kot temeljni stališči, emancipacijo in tradicijo kot temeljna cilja ter svobodo in avtoriteto kot instrumentalni vrednoti, ki morajo ohraniti svojo vpetost v parole, da ne bi zabredle v ideologijo, je potem Confrancescovo poudarjanje odnosa levice do demitologizacije smiselno. Bistvo levice danes ne tiči v boju za oblast, za prevlado (tako je dojemal boljševizem kot 'veliki levičarski poskus' svetovne nadvlade), temveč zadeva človekovo politično dimenzijo, njegovo vpetost v družbo na ravni posameznikove države. Propad boljševizma je zmagoslavje levice, zmagoslavje zavesti o nezmožnosti prevlade nad svetom.

Literatura

158

- Berlin, Isaiah (1992) »O dveh konceptih svobode«. V: *Sodobni liberalizem*, Rudi Rizman (ur.), (str.) 69–90. Ljubljana: Študentska založba.
- Bobbio, Norberto (1995) *Desnica in levica*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Bourdieu, Pierre (2003) *Sociologija kot politika*. Ljubljana: Založba/ *Cf.
- Confrancesco, Dino (14. 8. 1990) »Destra/Sinistra. Se cade lo spartiacque«. *Il secolo XIX.*
- Foucault, Michel (1995) »Kaj je avtor?«. V: *Sodobna literarna teorija*, Aleš Pogačnik (ur.), (str.) 25–40. Ljubljana: Krtina.
- Il dizionario della Bibbia*, odg. ur. Paul J. Achteimeier, Zanichelli editore S.p.A., Bologna, 2003.
- Julius, Djuka (1967) *Che Guevara – vitez gverile*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Levallois, Anne (maj 2009) *Dalla storia dei comportamenti alla biografia storica. Storiografia e psicanalisi*, it. Prev. Emanuela Monda, na spletni strani sibaz.unile.it.
- Močnik, Rastko (2000) »Sistem družboslovja in njegovi učinki«, *Časopis za kritiko znanosti*, 28/ 200–201, (str.) 177–198.
- Rorty, Richard (1998) »Komunistični manifest 150 let kasneje: spodletele prerokbe, veličastna upanja«, *Teorija in praksa*, 35/5/, (str.) 950–955.
- Saussure, Ferdinand de (1997) *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*. Ljubljana: Studia humanitatis.

¹⁴ Bobbio, nav. d., str. 110.

¹⁵ Isto, str. 45.

Sveto pismo Nove zaveze, Lavatinski škofijski ordinariat v Mariboru, 1958.

Štefančič, Marcel, Jr., Crnović, Deja (18. 4. 2008) »Intervju: Dr. Taras Kermanuer«, *Mladina*.

The library of living philosophers, Volume 22: »The philosophy of Paul Ricoeur«, edited by Lewis Edwin Hahm, Chicago and Lasale, Illinois, 1994.

www.liberalismo.it

www.sinistra.net

POMEN HOBBSOVE POLITIČNE FILOZOFIJE ZA RAZVOJ KONCEPTA ČLOVEKOVIH PRAVIC

V pričujočem prispevku bomo odprli vprašanje, v kakšni meri je Hobbesova praktična filozofija prispevala k razvoju koncepta človekovih pravic. Vprašanje je na prvi pogled nenavadno, saj Hobbes slovi kot utemeljitelj absolutizma. Odnos med vladarjem in podanikom ni le asimetričen, podanik je v političnem odnosu brez sleherne subjektivitete. Nima nobenih izvornih pravic, morebitna pravna upravičenja so le koncesije, ki jih suveren lahko podeli, ne podeli ali kadar koli ukine. Brezpravnost državljana lepo opisuje nova definicija prava, ki se glasi »*Non veritas sed auctoritas facit legem*« (ne resnica, pač pa avtoriteta tvori zakon). Zakoni niso več vezani na naravno pravičnost, nasprotno, zakoni sami so posledje edino merilo za pravičnost: pravično je slepo spoštovanje zakonov, krivična je njihova kršitev.

161

Pokazali bomo, da je Hobbes, navkljub nasprotnemu vtisu, ključna figura, ki omogoči razmah kulture človekovih pravic. To bo razvidno iz eksplikacije njegovega prispevka k iskanju novega *ethosa* novoveškemu človeku, ki se je znašel, po zatonu krščanstva, v ontološko najbolj neugodnejšem položaju v zgodovini filozofije. Videli bomo, da Hobbes ne piše s pozicije izobilja moči, saj je odločitev za absolutizem le krčevit poskus, kako pravo in državo pobegniti iz socialne nulitete, ki izhaja iz strukturne suicidnosti sobivanja človeka. Ta pojav Hobbes pojasni v konceptu naravnega stanja.

Ob upoštevanju neznanskega bremena ontološke situacije, v kateri Hobbes začenja, bo postalo razumljivo, zakaj je potrebno zavrnilo tisto branje Hobbesove politične filozofije, ki je, vsaj po francoski revoluciji, v zgodovinsko najbolj učinkovalo. Gre za vulgarno interpretacijo, ki ga vidi kot zagovornika absolutizma in nič več. Kot lep primer take zožitve lahko omenimo nastop Rastka Močnika na posvetu v Državnem zboru (*Terorizem, Represija, varnost, svobosčine*), ki je Hobbesa označil kot »ideologa družbene pogodbe«, ki v imenu varnosti upravičuje brezmejno »gospodstvo« oblasti:

»V ideologiji družbene pogodbe sta za tukajšnje razpravljanje najpomembnejša dva momenta. Prvega je formuliral Hobbes na začetku epohe pogodbenih političnih ideologij: po Hobbesu se z »varnostno« pogodbo med individui hkrati vzpostavi tudi odnos gospodstva. Država zagotavlja varnost – a druga stran te varnostne garancije je odpoved svobodi, s katero pogodbeniki svojo svobodo prenesejo na monarha. V ideološki shemi »družbene pogodbe«, se pravi, v modelu »politične sfere« kot neposrednega odnosa med individuom in državo, je varnost (smisel pogodbe, smisel civilizirajoče asociacije med individui) vsaj v eni izmed najpomembnejših formulacij, v Hobbesovi različici, neposredno in nerazločljivo povezana z neenakostjo in z odnosom gospodstva.«¹

162

Druga okoliščina, ki opozarja, da je Hobbesov absolutizem vse prej kot cinizem moči, je naravnopravna prvina v njegovi politični filozofiji. Ta je vir druge, mnogo manj razširjene interpretacije njegove politične filozofije, ki je prav tako napačna. Na to dimenzijo Hobbesove politične filozofije je v tridesetih letih 20. stoletja opozoril A. E. Taylor v članku *The Ethical Doctrine of Hobbes* (1938). Hobbes dejansko našteje kat devetnajst naravnih zakonov, ki so na prvi pogled v sozvočju z vsemi bistvenimi značilnostmi razsvetljenske morale. Toda njihov vstop med pravila sobivanja, ki urejajo civilno stanje, prepreči značilna vpeljava teorema o neomejenem pooblastilu suverena.

Pokazali bomo, da tovrstna interpretacija spregleda strukturno mesto teorema o neomejenem pooblastilu suverena, ki spada v prvi del *Leviathana*, v niz naravnih zakonov in ne k opisu lastnosti suverena, ki se nahaja v XVIII. poglavju z naslovom »O pravicah suverena kot ustanove«. Navedli bomo argumente za to premestitev, s čimer bomo zavrnilo »naravnopravno« branje Hobbesa, ki predstavlja drugo skrajnost pri interpelaciji njegove politične filozofije. Le tako bo mogoče prepoznati dragocen prispevek Hobbesa k sodobni politični morali, ki temelji na liberalizmu in človekovih pravicah.

1 Močnik Rastko: *Ideološki mehanizmi vojne proti »terorizmu« in reprodukcija kapitalizma*, http://www.ds-rs.si/2MO/dejavnost/posveti/besedila_pos/Terorizem/Mocnik_R.htm#top, dan ogleda strani 20. 10. 2009.

Kot ni vpeljava absolutizma Hobbesova »napaka«, tako tudi njegov doprinos k konceptu človekovih pravic ni v vpeljavi naravnih zakonov. Ključno je, da Hobbes gradi politično filozofijo na osnovi postkartezijanske podobe človeka in sveta. S tem sprosti tradicionalne prepreke, ki so onemogočale, da naravnopravni koncepti postanejo del prava in države. Čeprav Hobbes (človekovih) pravic v sistem prava in države ne vpelje, so po njegovi zaslugi, prvič po skoraj dva tisoč letih, vrata za vstop morale v pravo odprta na stežaj. In skozi prav ta vrata konec 18. stoletja stopijo človekove pravice.

I. Naravno stanje – strukturna socialna suicidnost človeka

Za Hobbesa je vsa resnica politike v mehaniki političnih teles. Tradicionalno mišljenje, denimo aristotelizem, si želi najprej zagotoviti te(le)ološko sidrišče, s katerega se potem spušča proti površini »banalnih« fenomenov. Najprej je potrebno razumeti smoter države, šele nato lahko razumemo pomen konkretnih dejanj državljana. Nova metoda pa se, nasprotno, osredotoči v najbolj neposreden, najbolj banalen drobec, ki ga ima pred očmi, iz katerega se potem pne znanstvena zgradba proti nebu. Ne najbolj mogočne, pač pa najbolj neposredne stvari so kraj, kjer mora znanost začeti.

Hobbes želi pojasniti socialne fenomene: državo, pravo, odnose med vladajočim in vladanim itd. Poskušal jih bo, podobno kot Galilej na področju fizike, izpeljati iz njihovih najosnovnejših sestavin. V predgovoru k drugi izdaji spisa *De cive* iz l. 1647 Hobbes uporabi prisposodbo ure: tako kot urar razstavi uro, bo on v mislih razstavil družbo. Ta prisposodba je imela zanimivo usodo, saj se ji Hobbes v spisu *De corpore* (1655) iz spoznavnoteoretskih razlogov odpove.² Vseeno jo lahko jemljemo kot okvirno ilustracijo Hobbesovega raziskovanje politike, ki ne začinja pri smotru ure (oz. države), pri njeni vlogi za dovršeno bivanje, pač ga zanima le, kako deluje – kaj omogoča njeno gibanje (kolesca, vzmeti itd.).

Država nastane na osnovi odločitve iz (socialnega) nič. Naravno stanje ni le mimobežna okoliščina, pač pa je za Hobbesovo »*revolucijo mišljenja*«³ ključna sestavina. Preboj je mogoč le na osnovi odstranitve tradicionalne predstave o družabni naravi človeka. Kontraktualizem je sicer prastar motiv v politični filozofiji, ki ga srečamo tako v antiki kot pri H. Grotiusu. Da država lahko nastane na osnovi

2 Podrobneje o tem glej: Bernd Ludwig: *Womit muss der Anfang der Staatphilosophie gemacht werden?* v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 47–68.

Metafora ure se v *Leviathanu* pojavi znova, vendar v popolnoma drugem pomenu. Je prisposodba za posnemanje živali, med tem ko je *Leviathan* (tj. država) prisposodba za posnemanje človeka.

3 Kersting Wolfgang: *Einleitung: Die Begründung der Politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 10.

dogovora, ni bilo nikoli skrivnost. Toda ideja, da se človekova socialnost v celoti ustvari na osnovi odločitve, iz tal absolutne nesocialnosti, pa je Hobbesova *par excellence*. Zato je odstranjevanje starega popolnoma enakovreden del njegovega političnega nauka, čeprav navadno stoji v senci nauka o pogodbi.

Ustroj naravnega stanja je v *Leviathanu* v grobem pojasnjen kot součinkovanje treh značilnosti človeka:

»Torej, v človekovi naravi se nahajajo trije temeljni vzroki za prepir. Prvič, konkurenca (Competition), drugič, plahost (Diffidence), tretjič, slava (Glory)«⁴

Toda ta, strnjena formulacija predpostavlja več izpeljav, ki se začnejo že pri osnovah Hobbesove filozofske antropologije. Za pravilno razumetje je zato potrebna razlaga naravnega stanja od najosnovnejših gradnikov naprej. Opiramo se na razčlenbo C. B. Macphersona,⁵ ki v sedmih točkah prikaže zakonitosti in mehanizme, ki pripeljejo do izbruha vojne »vseh proti vsem«.⁶ Najbolj enostavno in hkrati najbolj izvorno dejstvo, kjer mora prikaz začeti, ponazarja stavek:

1. »Ljudi vzgibajo apetiti in averzije«

164

Vsako dejanje človeka se mora začeti mehansko. Čeprav je to v nasprotju z vsakodnevnim vtisom, Hobbes opozarja, da »neizobraženi ljudje ne razumejo, da je lahko gibanje tam, kjer je stvar, ki se giblje nevidna«.⁷ In ti »mali začetki gibanja v človekovem telesu, preden se pokažejo kot hoja, govorenje, udarjanje in kot drugo vidno dejanje, običajno imenujejo trud (Endeavour)«.⁸ Trud, ki je usmerjen proti tistemu, kar ga povzroča, Hobbes imenuje apetit ali želja, oz. če se od predmeta odvrača, averzija. To je mehanizem slehernega človekovega dejanja. Bodimo pozorni na galilejevsko metodo razlage pojavov. Začenjanje pri afekti in averzijah ni nič drugega, kot iskanje *cause efficiens*. Ne zanima nas, kam se giblje družba, kaj so njeni smotri, v čem se dovrši itd. Nasprotno, sprašujemo, zakaj se človek zgane v kakršnokoli dejavnosti.

Mehanicistična razlaga delovanja človeka ima pomembne posledice za etiko. Če so averzije in afekti edini vir vzgibanosti, so hkrati edino mesto za rabo oznake dobro in zlo: če je predmet objekt želje, ga človek imenuje dober, če je predmet

4 Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 185.

5 MacPhearson C. B.: *Hobbes, Analyst of Power and Peace*, v: Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 9–70.

6 Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 185.

7 Prav tam, str. 118.

8 Prav tam, str. 119.

objekt averzije, zel (*Evill*). Ker je mehanizem vzgibanosti človeka vselej individualen, Hobbes opozarja, da se etične kvalifikacije uporabljajo vselej

»v navezavi na osebo, ki jih izreka: ničesar ni, kar bi bilo preprosto dobro ali zlo; niti ne obstaja kakršno koli pravilo o dobrem ali zlem, ki bi izhajalo iz narave predmeta samega, pač pa to pravilo določa, če ni države, človekova osebnost, ali, v primeru obstoja države, oseba, ki jo predstavlja.«⁹

To je slovo od ključnih pojmov tradicionalnih etike. Ker je človek pod vplivi pritiskov, ki jih vrši »*zunanje telo na organ posameznega čutila*«,¹⁰ opredelitev temeljne etične kategorije, srečnosti, kot sredine med skrajnostma (Aristotel) ali kot miru v duši (stoa), ni več možna. Sedaj srečnost le »*stalno napredovanje želje od enega predmeta k drugemu*«. ¹¹ To pa je ravno tisti regres, ki ga Aristotel poimenuje *pleonexisa* (»hoteti vedno več«) in ga odkloni kot vir degeneracije vrlin polisa. Nadalje, zaradi individualnega izhodišča sedaj ne obstaja »*niti finis ultimus, poslednji cilj, niti summum bonum, najvišje dobro, o kateri pišejo knjige starih moralnih filozofov*«. ¹² Kljub vsemu se etična relativizacija, s katero se začne prikaz naravnega stanja, vendarle zameji na točki njegovega polnega razvitja. Vojna vseh proti vsem izpostavi *primum bonum*, ki hrbtna stran od *primum malum*. O tem v nadaljevanju.

Sedaj vemo, da so apetiti in averzije prva sestavina pri pojasnjevanju geneze naravnega stanja. V nadaljevanju je treba vzeti v poštev še eno lastnost človeka:

165

2. Moč

Hobbes jo opredeli tako: »Moč posameznega človeka, vzeto na splošno, predstavljajo sredstva, s katerimi trenutno razpolaga zaradi doseganja neke bodoče opazne dobrine.«¹³

Moč je kvantiteta gibanja, motiviranega z apetitom ali averzijo. Chwaszca opozarja, da je »*moč instrumentalno dobro s posebnim pomenom. Če služijo druga dobra določenim smotrom v opredeljenih kontekstih, pa je moč koristna pri vseh smotrih in v vseh kontekstih. Ima, tako kot denar, univerzalno vlogo ekvivalenta*«. ¹⁴ Zaradi te

9 Prav tam, str. 120.

10 Prav tam, str. 85.

11 Prav tam, str. 160.

12 Prav tam, str. 160.

13 Prav tam, str. 150.

14 Chwaszca Christine: *Anthropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des Leviatan*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 86.

lastnosti moči in zaradi neizogibnosti zadovoljevanja osnovnih potreb človeka, je treba vpeljati naslednji stavek:

3. »Vsakdo mora vselej stremeti po nekaj moči«

Da človek lahko zadovolji življenjske potrebe, mora imeti vsaj nekaj moči. Na tej točki izpeljav socialni konflikt še ni neizogiben. Še vedno je možno, da se vojna ne začne, ali vsaj, da se posameznik iz nje, če bi že potekala, izloči. Na koncu izpeljav ne bo možno ne prvo ne drugo.

Vpeljati je treba nov element v ustroj naravnega stanja. Če so gornje tri točke intuitivno sledljive, pa se v naslednji soočimo s premikom, ki ni več samoumeven. Prinaša prvi korak proti socialnem pesimizmu in se glasi:

4. »Moč vsakogar ovira in nasprotuje učinkom moči drugega«

Hobbes: »Če si eden od dveh ljudi zaželi isto stvar, ki je ne moreta uživati *oba, postaneta sovražnika. In na poti do svojega cilja (...) si prizadevata uničiti ali podjarmiti drugega.*«¹⁵

166

Ta vpeljava nas opozarja, da je možna situacija, ko je zmožnost doseganja želenega okrnjenega zaradi sočasnosti enake želje drugega. Do tega bi lahko prišlo naključno, ko se dva človeka se zagledata v isti predmet, ali zaradi sistemskega pomanjkanja dobrin. Naslednja točka nadgradi to točko ob upoštevanju okoliščine, da človek moč izvršuje na specifičen način. Odnosi moči med ljudmi niso neposredni, pač pa oblikovani s pomočjo (instrumentalne) racionalnosti in jezika. S tem v igro prideta kategoriji ukaza in cene. Naslednja točka se glasi:

5. »Moč je v tem, da ukazuje moči drugega«

MacPherson za te značilnosti ponazoritev predlaga ta, ne najbolj jasen, pasus:

»Veljava in vrednost nekega človeka je, tako kot pri vseh drugih stvareh, v njegovi ceni; to pomeni, velja toliko, kolikor je ocenjena uporaba njegove moči.«¹⁶

Če je moč vselej v odnosu do moči drugega, iz tega sledi, da je moč nekoga v presežku nad močjo drugega. Človek ni vselej v neposrednem spopadu, kot razumno bitje lahko presežek moči artikulira v ukazih, ki imajo svojo relacijsko

¹⁵ Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 184.

¹⁶ Prav tam, str. 151.

»ceno«. Moč, kot nevtralen instrument za zadovoljevanje osnovnih potreb, sedaj postane etično obtežena: moč je nad-moč. Na tej točki smo že na pragu socialnega pesimizma. Potrebe niso več le nevtralna značilnost, ki izhajajo iz človekove narave, pač pa napotujejo, vsaj potencialno, na povzpenjanje preko drugih. Toda še vedno je možno vsaj predpostaviti, da nekdo, ki se zadovolji z minimumom in živi skrajno skromno, ostaja izven vojne. Šesta točka pa zavije v črno sleherno upanje na mirno sobivanje. Glasi pa se:

6. »Želje nekaterih so brez meja«

»Obstajajo pa tudi taki, ki uživajo v opazovanju lastne moči v osvajalnih dejanjih, s katerimi gredo dlje od tega, kar zahteva njihova varnost ...«¹⁷

To je še zadnji žebelj v krsto tradicionalne predstave o človeku kot socialnem bitju. Vprašanje je, na osnovi česa se Hobbes odloči za tako radikalen korak. Najprej pride na misel tedanja politična situacija, tridesetletna vojna, ki je gotovo vplivala na njegovo predstavo o socialnosti človeka. Toda MacPherson v članku *Naravno stanje in tržna družba* opozarja na pomen razvijajoče se »tržne morale«, ki jo obeležuje težnja po brezmejnem pridobitništvu. Trdi, da interpretacija naravnega stanja kot abstraktne situacije med abstraktnimi udeleženci zgreši bistveno. Resda naravno stanje ni »*historična, pač pa logična*¹⁸ hipoteza«,¹⁹ kar pa ne pomeni, da »*moramo vse historično pridobljene lastnosti ljudi v celoti pustiti ob strani*«. ²⁰ V naravno stanje ne smemo postaviti »divjaka«, brez sleherne socialne izkušnje. Gre preprosto za refleksijo tedanje družbe, iz katere je Hobbes odstranil le državni red, ne pa zgodovinsko pridobljenih lastnosti družbe. Zato je MacPherson prepričan, da je »*Hobbes videl razlog državljanske vojne v tedaj okrepljeni tržni morali in v novemu bogastvu, ki je izhajalo iz trgovanja*«. ²¹

Kakorkoli, s premiso o »brezmejni želji nekaterih« se prvič v pričujočih izpeljavah vpelje neskončen pojem med končne. Dokler socialna zgradba vsebuje končne elemente, je vsaj možno, da so vse potrebe zadovoljene in potencialni antagonizem ne eskalira v konflikt. Če pa ima socialna zgradba samo en neskončen gra-

17 Prav tam, str. 184–185.

18 Podobno Gough opozarja, da naravno stanje ne opisuje kaj »... so ljudje včasih bili, temveč kar so virtualno še danes, če ne bi bilo represivne oblasti«. (Gough John W: *Družbena pogodba*, Krtina, Ljubljana 2001, str. 133) Naravno stanje ne odgovarja na vprašanje, »kaj je bilo«, pač pa, »kaj še vedno je«, oziroma, kaj se lahko vsak trenutek zgodi, če se tanka površina družbenega reda pod nogami udre.

19 MacPherson C. B.: *Naturzustand und Marktesellschaft*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 107.

20 Prav tam, str. 107.

21 Prav tam, str. 121.

dnik, postanejo kvantitativna določila elementov neizogibno inkomezurabilna. Ne glede na izobilje v skupnosti, ne glede na skromnosti njenih članove, je za propad možnosti mirnega sobivanja dovolj, da je le nekaj članov nenasitnih. Do sklepa, ki ga lahko zapišemo v sedmi točki, je le še korak:

7. »Človek lahko preživi le v stalnem boju za več«

Navajamo sta dva pasusa, ki najbolje opisujeta okoliščino vsiljenost vojne, ki je neizogibna za vse:

»Zato na prvo mesto kot občo nagnjenost vsega človeštva postavljam večno in neprestano željo po moči, ki preneha samo s smrtjo. Vzrok za to pa ni vselej to, da človek upa na večje zadovoljstvo, *kot je tisto, ki ga je že dosegel, ali da se ne more zadovoljiti z zmerno močjo, pač pa, ker ne more zagotoviti moči in sredstev za dobro življenje, ki jih ima ta trenutek, brez prizadevanja za vedno več in več.*«²²

»Zaradi tega medsebojnega nezaupanja ni druge razumne možnosti za človeka, s katero bi se zavaroval, kot da udari prvi; to pomeni, *da s silo ali z zvijačo obvladuje značajne ljudi, ki jih lahko, in to vse dotle, dokler ne bo na obzorju nobene take moči več, ki bi bila dovolj velika, da ga ogrozi.*«²³

168

Součinkovanje navedenih točki povzroči, da socialna enačba nima več mirne rešitve. Stremljenje po moči »ni izraz mračnega in zatohlega nagona, pač pa ima povsem racionalne razloge«. ²⁴ Ne gre za hlastanje po (večjem) užitku, pač pa za golo preživetje. Sedaj skromnost ni več možna, človek se preprosto mora udeležiti vojne vseh proti vsem.

II. Naravni zakoni – človekova samo-rešitev

Situacija se lahko reši le s sklenitvijo pogodbe, pri kateri morajo sodelovati vsi. V zvezi s tem se odpira problem, na katerega smo opozorili pri prvi točki, ko smo govorili o afektih in averzijah. Zaradi mehanicističnega pojmovanja človeka in narave, je možnost najvišjega dobrega (*summum bonum*) v naprej izključena. Nadalje, vselej individualna vzgibanost človeka izključuje tudi kakršnokoli univerzalno predstavo o dobrem. Kako na osnovi relativistične predstave o dobrem motivirati ljudi, da bodo prav vsi sodelovali pri sklenitvi pogodbe?

22 Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 161.

23 Prav tam, str. 184.

24 Chwaszcza Christine: *Anthropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des Leviatan*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 86.

V popolnosti razvit teorem naravnega stanja se s hrptom zadane v spoznanje, ki prekine etični relativizem. Nahaja se na drugem koncu tradicionalne etične hierarhije, na njenem dnu: »na mesto poslednjega, vse povezujočega cilja stopi nepogrešljiva, vse omogočujoča predpostavka«. ²⁵ Na mesto, ki ga je prej zasedal *summum bonum* stopi *primum bonum*, ki ima za hrbtno stran *primom malum*: nasilno smrt. Skupni interes vseh je zapustiti razmere, ²⁶ v katerih je »človekovo življenje samotarsko, revno, grdo, kruto in kratko.« ²⁷ Zato Hobbes povzema: »naravnem stanju, ki je vojno stanje (...) se vsi ljudje strinjajo o tem, da je mir dober.« ²⁸

Hobbesu so očitali, da pretirava in slika podobo sveta preveč pesimistično. Hobbes na te očitke duhovito odgovarja z zdravorazumskim argumentom in tistemu, ki se z njim ne strinja, svetuje:

»Naj zato opazuje samega sebe: ko krene na pot, se oboroži in poskrbi za dobro spremstvo; ko gre spat, zaklene svoja vrata; ko celo v lastni hiši zapira svoje skrinje; vse to počne, čeprav ve, da obstajajo zakoni in oboroženi varuhi reda, ki bi maščevali vsak zločin, ki bi mu bil storjen; kakšno mnenje vendar ima o svojih sodržavljanih, ko jaha oborožen ali ko zaklene vrata; kakšno mnenje ima o svojih otrocih in o služabnikih, ko zaklepa svoje skrinje. Ali tedaj ne obtožuje ljudi že s svojimi dejanji, prav tako kot jaz to počnem z besedami? Toda nobeden od naju s tem ne obtožuje človekove narave.« ²⁹

169

Vsi omenjeni ukrepi so smiselni že v razmerah vladavine prava in države. Zdi se, da teoretsko izpeljan opis razmer v naravnem stanju nikakor ni pretiran. Smo na liniji padanja, tonemo proti socialni ničli. To je pot izčrpanja, v najboljšem primeru životarjenja v večnem boju in brezmejnem strahu. Podobno kot Descartes tudi Hobbes prekine to padanje v ontološki oziroma socialni nič z nenadnim preokretom. Tako prvi kot drugi najdeta instanco, ki odbije padajočo puščico navzgor v človeku samem. Hobbes jo imenuje »mirovne klavzule«. Gre za devetnajst naravnih zakonov. Splošna definicija naravnega zakona se glasi:

²⁵ Prav tam, str. 79.

²⁶ Rezultat gornjih teoretskih izpeljav seveda potrjuje tudi preprosto opazovanja tedanje Evrope:

»V takih razmerah ni industrije, saj so rezultati le-te negotovi: in posledično ni na Zemlji kulture; ni ladijskega prometa, ni možnosti uporabe izdelkov, ki se pripeljejo po morju; ni udobnih zgradb, ni naprav za premikanje in premeščanje predmetov z veliko silo; ni znanja o podobi Zemlje; ni računanja časa; ni umečnosti; ni književnosti; ni družbe; in kar je najhujše, obstaja stalen strah in nevarnost nasilne smrti; in življenje človeka je osamljeno, ubogo, grdo, nasilno in kratko.« (Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 186)

²⁷ Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 186.

²⁸ Prav tam, str. 216.

²⁹ Prav tam, str. 186 .

»Naravni zakon, *lex naturalis*, je predpis ali splošno pravilo, ki ga odkrije razum, po katerem je človeku prepovedano storiti tisto, kar je uničevalno za njegovo življenje ali odvzeti sredstva za ohranjanje življenja in opustiti tista, za katera misli, da bi življenje najboljše ohranila.«³⁰

S pomočjo naravnih zakonov se človek torej usmeri proti miru. Poudariti je treba, da nikakor ne gre za brezpogojni pacifizem, za naivno mirovništvo. Brezpogojno sprejemanje miru ni v skladu z izogibanjem tistemu, »*kar je uničevalno*« za življenje. Zato iz splošne definicije naravnega zakona izhajata dva enakovredna napotka, ki ju opisuje »temeljni« naravni zakon:

»In kot iz tega sledi, je predpis ali splošno pravilo razuma: vsak človek mora stremeti k miru, vse dokler se nadeja, da ga lahko doseže; in da, kadar ga ne more doseči, išče in uporabi vsa sredstva in vse koristi vojne. Prvi del tega pravila vsebuje prvi in osnovni zakon narave, ki je: iskati mir in mu slediti. Drugi del, najvišja naravna pravica, pa je: braniti se z vsemi mogočimi sredstvi.«³¹

Stremljenje k miru je izpeljava splošne definicije, ki ne zahteva miru, pač pa racionalno samoohranitev. Zato je racionalno stremeti k miru le, če je možen. V nasprotnem primeru je racionalno nadalje izvrševati naravno pravico, ki jo Hobbes opredeli takole:

170

»Naravna pravica, ki jo pisci običajno imenujejo *ius naturale*, je svoboda, ki jo ima vsak človek, da lastne moči uporabi, *tako kot sam želi za ohranjanje lastne narave, kar pomeni, lastnega življenja; in posledično, tudi svoboda, da naredi vse tisto, kar po svojem presojanju in razumu smatra kot najprimernejše sredstvo za ta smoter.*«³²

Izvrševati naravno pravico ne pomeni nič drugega, kot vsem z vsemi močmi vztrajati v vojni vseh proti.

S tem smo vstopili v jedro Hobbesove politične filozofije. Do pogodbe pridemo torej, prvič, na osnovi strukturne vzgibanosti delujočega človeka, ki smo jo zapisali v sedmih točkah. Te točke zajemajo antropološke postulate in hkrati določene predpostavke, ki jih Hobbes vpelje na osnovi izkušnje. In drugič, s pomočjo naravnih zakonov, ki jih človek najde v lastnem razumu. Prvi med njimi, »*po katerem je človeku prepovedano storiti tisto, kar je uničevalno za njegovo življenje*« pri-

30 Prav tam, str. 189.

31 Prav tam, str. 190.

32 Prav tam, str. 189.

naša zmožnost, da strukturo naravne vzgibanost kvalificiramo kot pogubno in s tem možnost rešitve z vstopom v civilno stanje.

S stališča pričujoče razprave, kjer opazujemo razvoj koncepta človekovih pravic, je ključno, da se padanje proti nič uстави. Toda nadaljnje izpeljave so stališča človekovih pravic klavrne, na kratko: Hobbes upravičuje absolutizem. Podani-ki nimajo samoniklih pravic, vsaka zaščita njihovih interesov je zgolj koncesija, ki jo lahko absolutist podeli, ne podeli ali umakne, pri čemer sam ni odgovoren nikomur. Postavlja se vprašanje, zakaj tako radikalna rešitev? Nadaljnji razvoj kontraktualizma (Locke, Rousseau) dokazuje, da predaja oblasti ni nujno brez-pogojna.

Smo na točki, kjer moramo pokazati razloge, zakaj se Hobbes zadovolji s tako skromnim iztržkom pogodbe. Pozornost moramo posvetiti premenam v razume-tju biti, ki se pojavijo tekom razvoja zahodne filozofije in vsako obdobje zazna-muje s značilnim horizontom, na katerem srečujemo človeka in njegovo mesto v svetu. Kontraktualizem vznikne kot način reševanja ene najhujših kriz mišljenja. Metaforično lahko rečemo, da je na začetku novega veka človek ostal sredi spo-dletele kupčije, ki jo je sklenil s sprejetjem krščanstva. Sprejel je, da je le prah, ki mu je bog vdihnil življenje, upajoč na skorajšnjo zapustitev človeškosti in vstop na raven božjega bivanja:

GOSPOD Bog je iz zemeljskega prahu izoblikoval človeka, v njegove nosnice je dah-nil življenjski dih in tako je človek postal živa duša.«³³

Z zatonom religije se zgodi najhujše: človek je dejansko ostal le prah. Poti nazaj v grštvo ni več. Tako kot je prah v naravi podvržen naravnim zakonom, ki ga na-dalje drobijo, prenašajo in uničujejo, tudi človeka potegne vase samouničevalni vrtinec naravnega stanja.

Prvi se je na področju praktične filozofije novih razmer zavedel Hobbes. Ne san-jari o veličini starih in preživelih virov smisla bivanja, pač pa pogleda na zako-nitosti tega »prahu«. Ne vzpenja se navzgor, pač pa se vrže v brezno, saj se je, paradokсно, le tako mogoče rešiti pred padcem v nič. Rezultat je sicer, s stališča krščanstva in aristotelizma, mizereno, vendar čvrsto izhodišče: kot agens člove-kovega gibanja se izkažejo apetiti in averzije. Ko v naslednjem koraku Hobbes odkrije še naravni zakon v mislečem človeku, je na dlani spoznanje, ki obvladuje paradigmo politične filozofije v naslednjih stoletjih: človek je lahko s svojo po-močjo postane več, kot je.

33 *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2007, I Mz, 2,7.

S stališča uničujočnosti naravnega stanja je civilno stanje, ki prinese prekinitve vojne vseh proti vsem, uspeh. S stališča položaja, ki ga je imel človek pred krizo, pa popoln polom. Bil je bitje, ki se je dvigal nad celoto stvarstva, nad vsa živa bitja, ki so bivala le zanj:

»Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!«³⁴

Skratka, bi je kandidat za vstop v raj. Kontraktualizmu pa uspe, nasprotno, človeka mukoma dvigniti zgolj(!) na raven živalskosti. Metafora naravnega stanja, »človek človeku volk«, je zavajajoča. Človek v naravnem stanju ni na ravni živalskosti, pač pa je pod njo. Živali po naravi niso suicidalne, človek pa se mora potruditi in skleniti družbeno pogodbo, da se povzpne na to raven. S stališča »prahu« prinaša kontraktualizem dvig, s stališča živalskega sveta, ki ga je krščanski človek zrl z viška, pa je to le izenačenje.

172

Kontraktualizem je izhod iz krize, ne pa njena dokončna rešitev. Je le gašenje požara in nič več. Hobbes ne piše iz ontološkega preobilja, ki bi se na praktični ravni manifestiral kot podelitev »gospodstva« vladarja. Nasprotno, neomejeno pooblastilo suverenu je krik nemoči izvotljenega, proti nič drsečega človeka, ki je ostal čisto sam in se mora rešiti, kakor ve in zna. Hobbes, kot bomo videli v nadaljevanju, preprosto ne vidi nobene druge možnosti, da se človek znebi svoje suicidalnosti naravnega stanja, saj bi v vsakem drugem primeru družbeni red zdrsnil nazaj v zlo vsega zla: v naravno stanje. Zato Hobbes ne more biti »ideolog« družbene pogodbe, saj bi za to potreboval ontološki manevrski prostor: vednost resnice in horizont za proizvodnjo logike videza. Tega pa Hobbes, ki človeka reši iz samouničenja »pet pred dvanajsto«, nima.

Hobbes orje ledino po popolnoma novi pokrajini politične morale in njegova naloga je le zagotoviti temelj novemu razumetju prava in države. Naslednji koraki pripadejo drugim avtorjem in že Locke in Rousseau morata vpeljati moralno antropologijo in zavrneto absolutizem. Konec 18. stoletja je čas za vrhunec pred poldrugim stoletjem začetega procesa, ki ga na politični ravni izrisuje francoska revolucija, na pravni *Deklaracija o pravicah človeka in državljana*, na filozofski pa Kantova praktična filozofije.

34 Prav tam, I Mz, 1,28.

III. Naravopravno branje Hobbesove politične filozofije

Četudi razumemo zadrego, v kateri se je znašlo novoveško mišljenje na svojem začetku in stisko, ki je Hobbesu preprečila, da bi segel preko koncepta absolutne oblasti, vseeno ostaja vprašanje: ali Hobbes niti ne pomisli na to, da bi imeli podaniki zagotovljene določene (»človekove«) pravice? To je vprašanje, ki odpira eno najbolj spregledanih poglavij v njegovi politični filozofiji.

Resnici na ljubo, Hobbes govori o naravnih zakonih, ki velevajo spoštovanje temeljnih moralnih standardov, med drugim tudi spoštovanja enakost med ljudmi: »In zato deveti naravni zakon zapoveduje, da naj vsak človek prizna drugega kot enakega po naravi«. ³⁵ Zatrdi celo, da je suveren dolžan vladati po naravnih zakonih, da je pozitivno pravo identično naravnemu itd. Toda te teme so v celoti izostale iz zgodovine učinkovanja Hobbesove politične filozofije. Razlog ni (le) v malomarnosti interpretov, pač pa v globokem razkolu v njegovem delu samem. Hobbes se je čutil prisiljenega spregovoriti o moralnih standardih, ki urejajo sobivanje. Toda, nemara zaradi slabe izkušnje s politično neučinkovitostjo tradicionalnega prava v preteklosti, je diskurz o pravičnosti v celoti podredil vprašanju učinkovitosti političnega in pravnega reda. Zato njegove politične spise zaznamuje vsaj trk, če ne kontradikcija dveh tendenc.

Na drugo, »tiho« polovico njegove politične filozofije je opozori znameniti članek A. E. Taylorja, *The Ethical Doctrine of Hobbes* iz leta 1938. Gre za t. i. »naravopravno interpretacijo« Hobbesa, ki skuša dokazati, da pri naravnih zakonih ne gre le za instrument, ki pomaga doseči mir, pač pa za moralo v pravem pomenu. Torej za zapovedi, ki veljajo na sebi in ne zaradi koristnih učinkov, ki jih prinaša njihovo spoštovanje. Taylor tako dokazuje, da sta vprašanje, zakaj ravnati na določen način, in vprašanje, kako motivirati podanike k spoštovanju predpisov, »logično različni«. Prepričan je, da Hobbes »ne razume podvrženja pod voljo suverena zapovedanega zgolj na osnovi razmisleka o varnosti. V njegovih očeh gre za striktno moralno zavezo«. ³⁶ Taylorjevo idejo je nadaljeval H. Warrender, ki v članku *The Political Philosophy of Hobbes* (1957) podobno zagovarja, da je želja po samoohranitvi le empirični pogoj za aplikacijo naravnega zakona, ki velja sam na sebi.

Tako interpretacijo so izpodbijali številni avtorji. S. M. Brown dokazuje, da je edini vir zavezujočnosti npravnih zakonov v interesu, ohraniti si življenje. Pojem pogodbe nastopa »... kot povezava med zavezo, da je treba spoštovati zakon in člo-

³⁵ Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 211.

³⁶ Taylor A.E.: *Eine naturrechtliche Interpretation der politischen Philosophie Hobbes'*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 135.

vekovimi stremljenji, željami, averzijami, preko katerih ima vsak državljan interesni delež na instituciji vladanja. Državljske dolžnosti predpostavljajo zavezo v obliki pogodbe in sklenitev pogodbe predpostavlja za pogodbo relevantne interese.«³⁷ Podobno je O. Höffe prepričan, da Hobbes vidi »temelj zavezujočnost (naravnih zakonov, op. R. S.) izključno v njihovem pomenu za samoohranitev in mir«³⁸

V besedilih najdemo oporo za obe interpretaciji. Poleg prvega naravnega zakona, ki zapoveduje, »vsak človek mora stremeti k miru, vse dokler se nadeja, da ga lahko doseže«, drugega, ki veleva opustiti naravno pravico, »če so tudi pripravljeni« in tretjega, ki zapoveduje »izpolnjevanje sklenjenih sporazumov«, Hobbes našteje še devetnajst(!) zakonov. Ti zakoni, od četrtega dalje, nimajo nobene povezave s sklepanjem pogodbe in izgledajo kot tipični moralni predpisi. Na hitro jih preglejmo: 4. dolžnost hvaležnosti, 5. popuščanja, 6. odpuščanja, 7. utilitarne (ne-retributivistična) kazni, 8. prepoved prezira, 9. oholosti (tj. spoštovanje enakosti ljudi), 10. arogance, 11. dolžnost nepristranosti, 12. enakopravne uporabe skupne stvari, 13. žreba, če skupna uporaba ni možna, 14. spoštovanja pravice prvodršlega, 15. prostega prehoda mirovnikom, 16. podvrženja arbitraži, 17. načelo, da nihče se sme soditi v svoji zadevi, 18. načelo, da pristranska oseba ne sme soditi, 19. spoštovanje izjav priče.

174

Že na prvi pogled je očitno, da se določila od četrtega zakona dalje razlikujejo od prvih treh, ki predstavljajo aparat za sklenitev pogodbe. Če so prvi trije zaradi tega »instrumentalne« narave, pa določila druge skupine dejansko spominjajo na »kategorične« moralne predpise. Ob tem Hobbes še zapiše, da so »naravni zakoni nespremenljivi in večni, saj krivičnost, nehvaležnost, oholost, pristranskost in ostalo nikoli ne morejo postati zakonite.«³⁹ Zato so *malum in se*. Na koncu naštevanja zakonov sarkastično pripomni, da lahko tistim, ki težko pomnijo ponudi enostaven povzetek: »ne stori drugemu, kar ne želiš, da ti je storjeno.«⁴⁰ Biblična referenca lepo zaokroži vtis, da gre dejansko za moralne zakone v pravem pomenu.

Toda nič težje ni najti mesta, ki podpirajo nasprotno interpretacijo. Eno se nahaja v neposredni bližini »kategoričnih« opisov in izpostavlja, da je so naravni zakoni »način in pot, po katerih se pride do miru.«⁴¹ Torej instrument za uresniči-

37 Brown S. M.: *Kritik der Naturrechtlichen Interpretation der politischen Philosophie Hobbes'*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 146.

38 Höffe Otfried: *'Sed autoritas, non veritas, facit legem'*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 204.

39 Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 139.

40 Prav tam, str. 214.

41 Prav tam, str. 216.

tev cilja, ki je naravnim zakonom zunanji: zagotoviti mir. Poleg številnih nekon-sistentnosti, ki jih najdemo v besedilu, je na tem mestu zanimiva omemba strasti, v kateri se po Hobbesu artikulira težnja po miru: »*strasti (Passions), ki človeka usmerijo k miru so strah pred smrtjo, želja po stvarih, ki življenje naredijo udobno in upanje, da jih je z marljivostjo moč dobiti*«. ⁴² Poleg naravnih zakonov naj bi tako k miru nagovarjale še strasti in v tej optiki je naloga naravnih zakonov uresničitev težnje iz »strasti«. Če beremo Hobbesa s te strani, bi morali prej omenjeni biblični rek predrugáčiti, da bi se glasil: »*ne stori drugemu, če(!) ne želiš, da ti je storjeno*«. Blasfemične intonacije ni težko spregledati.

IV. Naravni zakon 2b

Menimo, da je za pravilno razumetje »naravnopravnosti« Hobbesove politične filozofije, bolj kot iskanje argumentov za in proti, pomembno nekaj drugega. Pozornost je treba posvetiti teoremu o neomejeni oblasti suverena, ki je obravnavan v drugem delu *Leviatana*, na čisto drugem sistemskem mestu, kot naravni zakoni. Postavljamo tezo, da je za pojasnitev tako gornjih dilem, kot tudi okoliščine, da je Hobbesova politična filozofija zgodovinsko učinkovala v podobi, v kakršni je, *potrebno teorem o neomejenem pooblastilu suverena interpretirati kot naravni zakon*. In posledično, njegovo sistemsko mesto locirati takoj za drugim naravnim zakonom. Zato ga provizorično imenujmo naravni zakon 2b. S tem pojasnimo, zakaj da so naravni zakoni od 3.–19. redundantni in dilema o moralni dimenziji branja Hobbesa postane odveč. Tretji naravni zakon, na katerega se sklicuje Taylor, ki moralno zavezuje k spoštovanju pogodbe, s tem postane odmrlo tkivo *Leviatana*.

O naravnem zakonu »2b« spregovori Hobbes v 18. poglavju z naslovom »O pravicah suverena kot ustanove«, kjer naslika znamenito absolutistično podobo suverene oblasti. Podaniki ne morejo zahtevati spremembe oblike vladavine, nikoli več se ne morejo osvoboditi izpod suverenove oblasti, podanik se prav tako ne more pritožiti zaradi suverenovih oblastnih dejanj, suverena ne more nihče kaznovati itd. Da suverenu pripade tako široko pooblastilo, ne izhaja iz Hobbesove osebne predstave o najboljši obliki vladavine, v prid nujnosti take rešitve navede več argumentov. Le-ti niso podani sistematično in so bolj ko ne raztreseni po omenjenem poglavju. Mi jih imenujemo formalni, vsebinski in logični argument.

Formalni argument izpodbija pravico slehernega ugovora suverenu, ker preprosto ni stranka v pogodbi, ki je izvor nastanka države:

42 Prav tam, str. 188.

»Za državo pravimo, da je ustanovljena, ko se množica ljudi strinja in sporazume, vsakdo z vsakim, da z večino glasov preda nekemu človeku ali skupini ljudi, pravico, da predstavlja osebnost vseh, kar pomeni, da bo njihov predstavnik.«⁴³

Pristanek suverena ni potreben. Ker ni sopogodbenik, ni nikomur ničesar obljubil in zato ne more narediti nič narobe. Suveren je še vedno v naravnem stanju in zanj pojmi »pravica« in »krivica« ne obstajajo. Ta nenavadna rešitev opozarja na zagate pri pojmovanju pogodbene strukture, ki je v temelju države. Hobbes izključi možnost, da bi bili na delu dve pogodbi, tako kot zastavi Pufendorf, saj da bi sklenil pogodbo »s celoto je nemogoče, saj množica še ni obstajala kot ena oseba.«⁴⁴ V tradiciji kontraktualizma se govori celo o treh pogodbah, Spektorski omenja *pactum unionis*, *constitutionis* in *subjectionis*.

Toda tudi če bi bil suveren sopogodbenik, tako vsebinski argument, bodisi z vsakim posebej bodisi z vsemi kot celoto, bi nastal nerešljiv problem. Če bi nastal spor, »v takem primeru ni sodnika, spor rešil in zato se znova vse vrača k meču, in vsak človek ponovno dobi pravico, da se zaščiti s pomočjo lastnih moči, kar je v nasprotju s smotrom, zaradi katerega so težili k ustanovitvi suverena.«⁴⁵ Zato suveren ne sme postati sopogodbenik. Hobbes si še ne more zamisliti troedinost oblasti, ki jo kasneje vpeljal Locke z načelom delitve oblasti.

176

Posebej zanimiv je logični argument, ki pokaže, da je ugovor suverenu protislovno dejanje in za to ni možno. Gre za naravo pooblastila, ki jo opiše v 16. poglavju, kjer govori o »osebi«, ki jih razdeli na naravne in umetne. V primeru umetne osebe njena »... dejanja pripadajo tistim, ki jih umetna oseba predstavlja. Takrat je ta oseba avtor, tisti, kateremu njene besede in dejanja pripadajo, pa je avtor.«⁴⁶ Hobbes, morda zaradi mehanicistične ontologije, ne more sprejeti, da lahko pripade subjektiviteta nečemu, kar nima izvora gibanja v sebi. Če suveren nima subjektivitete, je glede »lastništva« njegovih dejanj lahko odgovor samo eden:

»Z ustanovitvijo države je vsak posameznik avtor vsega, kar naredi suveren in zato se tisti, ki se pritožuje zaradi krivic (Injury), ki izhajajo od suverena, pritožuje glede ti-stega, česar je avtor on sam; in zaradi tega naj ne obtožuje nikogar razen samega sebe; pa niti sebe ne, saj je nemogoče samemu sebi storiti krivico.«⁴⁷

43 Prav tam, str. 228.

44 Prav tam, str. 230.

45 Prav tam, str. 230.

46 Prav tam, str. 218.

47 Prav tam, str. 232.

Vsebinski argument in formalni, ki je iz njega izpeljan, utemeljujeta, zakaj se izhod iz naravnega stanja mora(!) zgoditi prav kot vstop v absolutizem. Tretji argument lahko pustimo ob strani, saj tudi drugačna rešitev glede subjektivitete absolutista v ničemer ne vpliva na sklep prvih dveh. Prav dva argumenta moramo zato brati kot naravni zakon 2b.

Izpeljan je, kantovsko rečeno, analitično, iz obče značilnosti naravnega zakona kot takega, ki človeku prepoveduje »*storiti tisto, kar je uničevalno za njegovo življenje*«. Iz njega najprej izhaja prvi (t. i. temeljni) naravni zakon, ki človeku veleva »*iskati mir, vse dokler si nadeja, da ga bo dosegel*«. Iz tega pa sta nadalje izpeljana dva zakona, ki razvijeta kondicional prvega zakona »*vse dokler ...*«. To sta drugi naravni zakon, ki ugotavlja, da je smiselno iskati mir, »če so tudi drugi pripravljeni« isto in manjkajoči zakon 2b, ki ugotavlja, da je smiselno iskati mir, če suveren ne postane sopogodbenuk in ostane v naravnem stanju. V nasprotnem primeru bi odprli vprašanje sodnega oskrbovanja odnosa suveren-podanik, ki, kot smo videli, neizogibno vrača k iskanju pravice v meču, kar »*je v nasprotju s smotrom, zaradi katerega so težili k ustanovitvi suverena*«.

Preimenovanje značilnosti suverene oblasti »naravni zakon 2b« in njegova premešitev v niz drugih zakonov ni le kozmetični popravek. Ta zakon je ključno mesto v Hobbesovi misli, kjer se prepreči vstop naravnih zakonov (danes bi rekli, človekovih pravic) v pozitivno pravo. Hobbesova »naknadna« izločitev morale iz prava je osupljiva iz dveh razlogov. Prvič, Hobbes najprej vpelje naravno pravo v obsežni analizi in ga artikulira v devetnajstih naravnih zakonih. In drugič, izločitev morale iz prava se zgodi ravno takrat, ko so prvič odstranjene vse metafizične prepreke za neoviran vstop vanj. Höffe opiše ta pojav kot trk dveh tendenc v Hobbesovi misli: »*Na eni strani postavi, skladno z racionalističnim znanstvenim idealom, glede izjav o naravnem pravu strogo zahtevo po resničnosti; (...) na drugi strani pa se, zaradi teorema neomejene avtorizacije nastavljenega, izjave o naravnih zakonih podredijo zakonodajnemu in interpretativnemu monopolu suverena*.«⁴⁸ Posledica je prelom v nizu naravnih zakonov. Že tretji zakon, ki zavezuje k izvrševanju dogovorov, postane kot »*način in pot, po katerih se pride do miru*« odveč. Ne more več prispevati k zagotavljanju miru, saj je z uvedbo suverena doseženo vse. Njegova naloga je doseči poslušnost podanikov in ne podanikova lastna, saj naravni zakoni učinkujejo le *foro interno*:

48 Höffe Otfried: '*Sed auctoritas, non veritas, facit legem*', v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 206.

»Kajti zakoni narave so (...) brez strahu pred neko silo, ki zagotovi njihovo spoštovanje, v nasprotju z našimi naravnimi strastmi, ki nas vodijo k pristranskosti, oholosti, maščevanju in podobnem.«⁴⁹

Ne glede na izid diskusije o naravnopravni interpretaciji Hobbesa, v njegovem konceptu državne oblasti prostora za naravno pravo kot zaščito pred samovoljo oblasti ni. Moralna kvalifikacija suverenovih odločitev je v naprej izključena:

»Dejstvo je, da tisti, ki razpolagajo s suvereno oblastjo lahko postopajo neprimerno (Iniquity), vendar ne morejo narediti krivice (Injustice) ali krivičnosti (Injury) v pravem pomenu besede.«⁵⁰

Suveren mora sicer sprejemati »dobre« zakone, toda Hobbes takoj opozori, »pod dobrim zakonom ne mislim pravičnega zakona, saj noben zakon ne more biti krivičen«.⁵¹ Dobi zakoni so tisti, ki so razumljivo napisani in usmerjeni na blagor ljudi in nič več. Poleg popolne brezpravnosti državljanov bodejo v oči tudi naloge, ki jih je pripisal suverenu: kontrola dela univerz, nadzor javnega menja, cenzura itd.

V. Ambivalentnost Hobbesovega doprinosa h konceptu človekovih pravic

178

Če se tradicionalno naravno pravo ni uspelo spustiti do površine politike, je Hobbesova osredotočenost nanjo tako krčevita, da se tokrat naravno pravo ne uspe vzpeti proti nebu. Hobbes je slutil pretesnost absolutizma, toda naravnopravne izpeljave v *Leviathanu* je sam zaprečil in zato ostajajo slepo črevo razprave. Ta razklanost se vleče preko celotnega besedila in bralca nemalo začudi trditve v 26. poglavju, torej po uvedbi teorema o neomejenem pooblastilu suverena, da sta »naravni in državni zakon vsebovana eden v drugem.«⁵² Hobbes jo okorno argumentira in navede, da je na vse zadnje »poslušnost« tudi del naravnega prava. Poleg tega omeni tudi situacijo, da mora minister, če ne prejme natančnega pooblastila, delovati v skladu z naravnim pravom. Podobno zatrdi tudi naravnopravno zavezo suverena, vendar že v naslednji vrstici odreče možnost političnih posledic v primeru kršitve:

49 Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 223.

50 Prav tam, str. 338.

51 Prav tam, str. 388.

52 Prav tam, str. 314.

»Funkcija suverena je (...) v cilju, zaradi katerega mu je bila poverjena suverena oblast in to je skrb za varnost naroda. K temu je zavezan po naravnem pravu in o tem polaga račune Bogu, avtorju tega prava, in nikomur drugemu.«⁵³

Morda bi koga zavedla navidez egalitistična teza, ki jo postavi ob opisovanju naravnega stanja, ko pravi, da »... kar se tiče telesne moči, ima tudi najslabotnejši dovolj moči, da ubije najmočnejšega.«⁵⁴ Ljudje smo si res v nečem enaki, vsakdo lahko vsakomur vzame življenje. Zaradi tega naravno stanje velja za vsakogar, kar zagotovi *primum bonum* in njegovo univerzalnost. Toda ta egalitarnost zadeva naravno pravico, katere izvrševanje ima edini smisel v odpravi enakosti: moč je nad-moč.

Morda je edino mesto, ko Hobbes dejansko vztraja na nadrejenosti naravnega prava pozitivnemu, opozorilo, da niso vse pravice prenosljive: »*Kot prvo, ni se možno odpovedati pravici, da se pred tistim, ki ga s silo napadejo, da bi mu vzeli življenje brani (...). Isti lahko rečemo za rane, okove, odvzem svobode.*«⁵⁵ Seveda so take kavtele banalne, saj te »pravice« prav ničesar ne doprinesejo k statusu podanika in vsebinsko tautološke s smislom ustanovitve države kot take. Če podaniku ne bi pripadale, bi bila njegova težnja po izhodu iz naravnega stanja protislovna.

V čem je torej pomen Hobbesove politične filozofije za koncept človekovih pravic? Odgovor je ambivalenten. Po eni strani 1) ne prinese ničesar, saj je iztržek prehoda v civilno stanje katastrofalno slab: popolna podreditev absolutistu. Po drugi strani, pa je doprinos 2) neprecenljiv: človek je sam, brez pred-danosti (boga, narave itd.) več kot biblični »prah«. Padanje proti (socialnemu) niču se je ustavilo, puščica se je obrnila navzgor, čeprav ni naredila še prav nobenega koraka. Z metaforo odvoda v matematiki lahko rečemo, da ima točka odboja v sebi že določilo smeri, čeprav še ni opravljen nobena pot.

Kljub temu, da naravne pravice podanikom suverena eksplicitno odreče, je Hobbesov prispevek na poti izgradnje koncepta človekovih pravic vseeno nespregljiv. Descartesov prenos ontološkega poudarka z izgleda na pogled prenese v praktično filozofijo. Instanca, ki prepreči padanje proti niču ni zatečena kot preddanost sveta, v katerem človek živi, nasprotno, človek jo najde sam v sebi. To je dokončno slovo od tradicionalnega naravnega prava, pa naj ge za antično naravno pravo *physis* ali pa za sholastično naravno pravo, naslonjeno na boga. Poslej govorimo o racionalnem naravnem pravu. Seveda je na prvi pogled prese- netljivo, da je slovo izpeljano na skromen način. Tradicionalnega naravnega pra-

53 Prav tam, str. 376.

54 Prav tam, str. 183.

55 Prav tam, str. 192.

va Hobbes ne nadomesti z novim sistemom moralnih standardov, pač pa se jim v celoti odpove: absolutni suveren dobi *bianco* pooblastilo.

Ta pojav moramo vzeti kot otroško bolezen prvorojenca popolnoma nove paradigme. Kersting opozarja, da je temeljna ideja Hobbesove politične filozofije v popolnem nasprotju z posledicami, ki jih sam potegne iz nje: »zagovornik absolutne države je, s stališča metode legitimacije, liberallec in politični liberalizem novega veka hodi po njegovih stopinjah.«⁵⁶ V vakuumu substancialne resnice se rodi medij, ki bo poslej generator proceduralno-konsezualne resnice in je danes v jedru sodobne politične morale konsenza. Prav Hobbesova ideja pokoplje absolutizem. Zato tudi človekove pravice izračajo iz kali, ki ji je zasejal Hobbes: »Naj izgleda še tako velik razkorak med filozofijo absolutne države in kasnejšimi konceptijami omejitve oblasti, utemeljenimi na osnovi uma in človekovih pravic, Thomas Hobbes je politični filozofiji novega veka dal njeno govorico.«⁵⁷

⁵⁶ Kersting Wolfgang: *Einleitung: Die Begründung der Politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 24.

⁵⁷ Prav tam, str. 23.

TEKST

TEKST

181

TEKST

Hans-Georg Gadamer

TEKST IN INTERPRETACIJA¹

Problemi hermenevtike so bili sicer sprva razviti v okviru posameznih znanosti, še posebej teologije in jurisprudence, in nazadnje tudi v historičnih znanostih. Toda že nemška romantika je uvidela, da razumevanje in interpretiranje ne prihajata v igro le pri pisno fiksiranih življenjskih izrazih, kakor je to formuliral Dilthey, temveč zadevata splošno razmerje človeka do drugih ljudi in do sveta. To prihaja do izraza celo v izpeljanih besedah, kakršna je, denimo, ‚razumetje‘ {Verständnis}. V nemškem jeziku pomeni razumevanje tudi: ‚imeti razumevanje za nekaj‘ {für etwas Verständnis haben}. Sposobnost razumevanja je tako temeljna odlika človeka, ki nosi njegovo sobivanje z drugimi in se dogaja zlasti na poti prek jezika/govorice² in sožitja pogovora. V tem oziru je univerzalna zahteva her-

183

1 {Gadamer je besedilo napisal leta 1983, prvikrat je bilo objavljeno v zborniku z naslovom *Tekst in interpretacija. Nemško-francoska debata (Text und Interpretation. Deutsch-Französische Debatte)*; München 1984), ki ga je uredil P. Forget. Prevedeno je po objavi v drugem zvezku žepne izdaje Gadamerjevih *Zbranih del (Gesammelte Werke)*; Mohr Siebeck, Tübingen 1999). Opombe, ki jih je avtor sam dopisal ob pregledovanju besedila za izdajo v svojih zbranih spisih, so označene z oglatimi – □ –, prevajalčeve opombe, pojasnila in vstavki pa z zavitimi – {} – oklepaji.}

2 {Zapis, ki v (spornih) primerih, kjer kontekst dopušča obe možnosti, združuje besedi »jezik« (govorica kot sistem) in »govorica« (jezik kot govorjena beseda) – obe sta enako legitimni ustreznici za nemško besedo »die Sprache« – sledi prevodni rešitvi Toma Virka, prevajalca Gadamerjevega dela *Resnica in metoda (Wahrheit und Methode)*; prim. *Resnica in metoda*, prevedel T. Virk, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2001.}

menevtike onkraj vsakega dvoma. Na drugi strani pomeni jezikovnost dogajanja sporazumevanja, ki se odigrava med ljudmi, naravnost neprestopno pregrado, ki jo je prav tako nemška romantika prva priznala v njenem metafizičnem pomenu. Formulira ga stavek: *Individuum est ineffabile*. Stavek formulira mejo antične ontologije (vendar ga ni mogoče niti enkrat izpričati za srednji vek). Za romantično zavest pa pomeni: govorica ne doseže poslednje, neukinljive skrivnosti individualne osebe. To ustrezno izraža življenjsko občutje romantične dobe in napotuje na lastno zakonitost jezikovnega izraza, ki ne določa le njegove meje, temveč tudi njegov pomen za izoblikovanje ljudi združujočega *common sense*.

Dobro je, da se spomnimo te predzgodovine našega današnjega spraševanja. Prebujajoča se metodična zavest historičnih znanosti, izhajajoča iz romantike, in pritisk, ki ga je izvajal zgled zmagovitih naravoslovnih znanosti, sta pripeljala do tega, da je filozofska refleksija splošnost hermenevtičnega izkustva zvedla na njeno znanstveno pojavno obliko. Niti Wilhelmu Diltheyu, ki je z zavestnim nadaljevanjem idej Friedricha Schleiermacherja in njegovih romantičnih prijateljev iskal utemeljitve duhoslovnih znanosti v njihovi zgodovinskosti, niti novokantovcem, ki so se v podobi svoje transcendentalne filozofije kulture in vrednot potegovali za spoznavnoteoretsko upravičenje duhoslovnih znanosti, se še ni razprl pogled na vso širino hermenevtičnega temeljnega izkustva. V domovini Kanta in transcendentalnega idealizma je nemara bilo tako celo še bolj kakor v deželah, v katerih v javnem življenju *les Lettres* igrajo določujočo vlogo. Toda navsezadnje se je filozofska refleksija povsod napotila v podobno smer.

184

S tem je bilo dano moje lastno izhodišče za kritiko idealizma in metodologizma v dobi spoznavne teorije. Zlasti Heideggrova poglobitev pojma razumevanja, njegovo povzdignjenje v eksistencial, tj. v temeljno kategorialno določilo človeške tubiti, je postala pomembna zame. To je bila spodbuda, ki me je pripravila do kritične prekoračitve razprave o metodi in do razširitve hermenevtičnega spraševanja, ki ni več upoštevalo samo znanosti, katere že koli, temveč tudi izkustvo umetnosti in izkustvo zgodovine. Za analizo razumevanja se je Heidegger s kritičnim in polemičnim namenom oprl na starejši govor o hermenevtičnem krogu in slednjega uveljavil v njegovi pozitivnosti in v svoji analitiki tubiti pripeljal do pojma. Vendar ne smemo pozabiti, da pri tem ne gre za krožnost kot metafizično metaforo, temveč za logični pojem, ki ima kot nauk o *circulus vitiosus* svoje pravo mesto v teoriji znanstvenega dokazovanja. Pojem hermenevtičnega kroga želi povedati, da na področju razumevanja ne more biti pretenzije po izpeljavi enega iz drugega, tako da logična dokazna napaka krožnosti tu ni nobena napaka v postopku, temveč predstavlja primeren opis strukture razumevanja. Tako je Dilthey, sledeč Schleiermacherju, govor o hermenevtičnem krogu vpeljal z namenom razmejitve od idealala logične konkluzivnosti. Če pri tem upoštevamo re-

snično širino, ki jo pojem razumevanja dobiva v jezikovni rabi, potem napotuje govor o hermenevtičnem krogu v resnici na strukturo biti-v-svetu same, tj. na odpravo razcepa med subjektom in objektom, ki je bila podlaga za Heideggrovo transcendentalno analitiko tubiti. Kakor tisti, ki se razume na uporabo orodja, orodja ne na napravi za objekt, temveč z njim rokuje, tako tudi razumevanje, v katerem se tubit razume v svoji biti in v svojem svetu, ni nobeno zadržanje do določenih spoznavnih objektov, temveč njena lastna bit-v-svetu sama. S tem se hermenevtični nauk o metodi Diltheyevega kova spremeni v ‚hermenevtiko fakticitete‘, ki vodi Heideggrovo vprašanje po biti in vključuje preverbo historizma in Diltheya.

Kot je znano, je Heidegger pojem hermenevtike kasneje popolnoma opustil, ker je videl, da na ta način ni mogel prebiti začaranega kroga transcendentalne refleksije. Njegovo filozofiranje, ki je hotelo odvrniti od pojma transcendentalnega izpeljati kot ‚okret‘, je s tem vse bolj padalo v takšno jezikovno stisko, da mnogi bralci v Heideggrovih delih vidijo bolj poezijo kot filozofsko mišljenje. Seveda se mi to zdi zmotno.³ Eden izmed mojih lastnih motivov je bil zato iskanje poti, na katerih lahko izpričamo Heideggrov govor o biti, ki ni bit bivajočega. To me je ponovno močneje pritegnilo k zgodovini klasične hermenevtike in me prisililo, da v kritiki nje same poskušam uveljaviti nekaj novega. Zdi se mi, da moj lastni uvid leži v tem, da nobena pojmovna govorica, tudi ne po Heideggru tako imenovana ‚govorica metafizike‘, ne pomeni neprebojnega uroka za mišljenje, če se misleči le zaupa govorici, in to pomeni, če se z drugimi mislečimi in z drugače mislečimi spusti v dialog. S popolnim pripoznanjem Heideggrove kritike pojma subjekta, za katerega je pokazal, da njegovo ozadje tvori misel o substanci, sem poskušal v dialogu zajeti izvorni fenomen govorice. To je obenem pomenilo ponovno hermenevtično preusmeritev dialektike, ki jo je nemški idealizem razvil kot spekulativno metodo, k umetnosti živega dialoga, v katerem se je izvrševalo sokratsko-platonsko miselno gibanje. Če se je grška dialektika vedno zavedala svoje temeljne nedovršljivosti, to ne pomeni, da je hotela biti zgolj negativna dialektika. Vendar predstavlja korektiv metodičnemu idealu novoveške dialektike, ki se je dovršil v idealizmu absolutnega. Iz enakega interesa hermenevtične strukture nisem najprej iskal v izkustvu, ki je predelano v znanosti, temveč v izkustvu umetnosti in zgodovine same, s katerima imajo kot s svojim predmetom opraviti tako imenovane duhoslovne znanosti. Za umetnino, kakorkoli že lahko vselej nastopa kot zgodovinska danost in s tem kot možni predmet znanstvenega raziskovanja, velja, da nam sama nekaj pove – in to tako, da njena izpoved nikdar ne more biti dokončno izčrpana v pojmu. Prav tako velja za izkustvo zgodovine, da

3 [Prim. zbirko mojih študij k Heideggrovemu poznemu delu 'Heideggers Wege', Tübingen 1983; Ges. Werke, 3. zv.].

je ideal objektivnosti zgodovinskega raziskovanja samo ena, celo samo sekundarna stran zadeve, medtem ko odlikovani izkaz zgodovinskega izkustva samega leži v tem, da stojimo v nekem dogajanju, ne da bi vedeli, kako se nam dogaja, in šele v retrospektivi dojamemo, kaj se je zgodilo. S tem se sklada, da mora zgodovino znova napisati vsaka nova sedanost.

Nazadnje velja enako temeljno izkustvo tudi za filozofijo in njeno zgodovino. Tega se ne naučimo lahko le od Platona, ki je pisal samo dialoge in ne dogmatičnih tekstov. Tudi tisto, kar Hegel v filozofiji imenuje spekulativno in kar utemeljuje njegovo lastno motrenje zgodovine filozofije, ostaja, kakor menim, stalen izziv za prizadevanje, da bi ga pripeljal do predstavitve v dialektični metodi. Tako sem skušal vztrajati prav pri nedovršljivosti vsega izkustva smisla in iz Heideggrovega uvida v osrednji pomen končnosti izpeljal sklepe za hermenevtiko.

Srečanje s francosko sceno pomeni zame v teh okoliščinah pravi izziv. Zlasti Derrida je uveljavil stališče, da pozni Heidegger ni resnično premagal *logocentrizma* metafizike. Kolikor sprašuje po bistvu resnice ali po smislu biti, naj bi Heidegger še vedno govoril govorico metafizike, ki tako rekoč vidi smisel kot nekaj navzočega in najdljivega. Nietzsche naj bi bil radikalnejši. Njegov pojem interpretacije naj ne bi pomenil najdevanja navzočega smisla, temveč postavljanje smisla v službi ‚volje do moči‘. S tem šele naj bi bil logocentrizem metafizike resnično premagan. V skladu s tem mora nadaljevanje Heideggrovih uvidov, ki ga je razvil predvsem Derrida in ki se razume kot njihova radikalizacija, povsem zavreči Heideggrovo lastno predstavitev in kritiko Nietzscheja. Nietzsche naj ne bi bil ekstrem pozabljenja biti, ki vršiči v pojmu vrednote in učinkovanja. Nasprotno, bil naj bi resnično prevladanje metafizike, v kateri naj bi Heidegger ostal ujet, kadar sprašuje po biti, po smislu biti kot po nekem najdljivem logosu. Jasno je, da je pozni Heidegger sam, da bi se izmaknil govorici metafizike, razvil svoj polpoetični posebni žargon, ki se od poskusa do poskusa zdi vsakič nov in ki nas postavlja pred nalogo, da sami zase nenehno postajamo dejavni kot prevajalci te govorice. Lahko je problematično, koliko komu uspe najti govorico zanjo – toda naloga je zastavljena. Gre za nalogo ‚razumevanja‘. Zavedam se – in to v popolni konfrontaciji s francoskimi nadaljevalci –, da moji lastni poskusi ‚prevajanja‘ Heideggrova izkazujejo moje meje in zlasti kažejo, kako močno sem sam zakoreninjen v romantični tradiciji duhoslovnih znanosti in njihovi humanistični dediščini. Toda prav do tradicije ‚historizma‘, ki me nosi, sem poskušal zavzeti kritično stališče. Leo Strauss je nekoč, v name naslovljenem in sedaj že objavljenem privatnem pismu⁴ s prstom pokazal na to, da je za Heideggrova Nietzsche in zame Dilthey ori-

4 [‘Correspondence concerning Wahrheit und Methode – Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer’. Independent Journal of Philosophy 2 (1978), str. 5–12].

entacijska točka kritike. Heideggrova radikalnost bi lahko bila v tem, da ga je njegova lastna kritika fenomenološkega novokantovstva Husserlovega kova nazadnje dejansko postavila na tisto raven, s katere je v Nietzscheju lahko spoznal ekstremno končno točko tistega, kar sam imenuje zgodovina pozabljenja biti. Toda to je eminentno kritična ugotovitev, ki vendarle ne pada nazaj za Nietzscheja, temveč ga presega. Pri francoskih zasledovalcih Nietzscheja pogrešam, da bi to, kar je v Nietzschejevem mišljenju skušnjavsko, zajeli v njegovem pomenu. Samo tako, se mi zdi, lahko pride do tega, da menijo, kako Nietzschejev ekstremizem v radikalnosti prekaša izkustvo biti, ki si ga Heidegger napreza razkriti za metafiziko. V resnici se v Heideggrovi podobi Nietzscheja izrisuje globoka dvoumnost, da mu sledi do poslednjega ekstrema in prav tam prepozna ne-bistvo metafizike na delu, kolikor v vrednotenju in prevrednotenju vseh vrednot bit sama v resnici postane vrednostni pojem v službi ‚volje do moči‘. Heideggrov poskus mišljenja biti daleč presega takšno raztapljanje metafizike v vrednostnem mišljenju ali bolje: gre nazaj za metafiziko samo, ne da bi se zadovoljil z ekstremom njene samorazrešitve kakor Nietzsche. Takšno vzvratno spraševanje ne odpravlja pojma logosa in njegovih metafizičnih implikacij, ampak spoznava njegovo enostranskost in nazadnje ‚površnost‘. Zato je odločilnega pomena, da bit ne poide v svojem sebe-kazanju, temveč se z enako izvornostjo, v kateri se kaže, tudi pridržuje in odteguje. To je pravzaprav tisti uvid, ki ga je proti Heglovemu logičnemu idealizmu prvi uveljavil Schelling. Heidegger ponovno povzame to vprašanje, vtem ko obenem zanj zastavi svojo pojmovno moč, ki je manjkala Schellingu.

S svoje strani sem si zato prizadeval, da ne bi pozabil meje, ki jo implicira vsako hermenevitično izkustvo smisla. Ko sem zapisal stavek: »Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica«,⁵ je bilo v tem vključeno, da tisto, kar je, nikoli ne more biti popolnoma razumljeno. Je vključeno v tem, kolikor vse, kar prinaša govoriča, še vedno napotuje čez tisto, kar prispe do izpovedbe. Ostaja, kot tisto, kar naj bi bilo razumljeno, to, kar spregovarja – toda seveda je vedno vzeto kot nekaj, je za-znano {wahr-genommen; db. vzeto-za/kot-resnično}. To je hermenevitična dimenzija, v kateri ‚se kaže‘ bit. ‚Hermenevitičnost‘ pomeni preobrazbo smisla hermenevitičnosti. Seveda sem pri svojem poskusu opisa problemov, ki sem se ga lotil, povsem sledil vodenju izkustva smisla, ki ga lahko pridobimo iz govoriče, da bi na njej pokazal mejo, ki mu je postavljena. ‚Bit k tekstu‘, ob kateri sem se orientiral, se glede radikalnosti izkustva meje gotovo ne more kosati z ‚bitjo k smrti‘ in prav tako malo pomeni nedovršljivo vprašanje po smislu umetniškega dela ali po smislu zgodovine, ki se nam dogodeva, enako izvoren fenomen kot človeški tubiti zadano vprašanje njene lastne končnosti. Zato lahko razumem, za-

⁵ Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Ges. Werke, I. zv, str. 478). {Navedeno po slovenskem prevodu: Gadamer, *Resnica in metoda*, str. 384.}

kaj je pozni Heidegger (in Derrida bi se v tem verjetno strinjal z njim) menil, da začaranega kroga fenomenološke imanence, pri kateri je Husserl dosledno vztrajal in ki je utemeljevala tudi moje prvo oblikovanje v novokantovstvu, nisem resnično zapustil. Lahko tudi razumem, zakaj lahko kdo meni, da to metodično ‚imanenco‘ prepozna v vztrajanju pri hermenevtičnem krogu. Dejansko se mi zdi, da je zahteva po tem, da bi ga morali prebiti, neizvršljiva, da, celo absurdna. Kajti ta imanenca ni, sicer pa je enako tako pri Schleiermacherju kot pri njegovem nasledniku Diltheyu, nič drugega kot opis tistega, kar razumevanje je. Od Herderja dalje razpoznavamo v ‚razumevanju‘ več kot le metodični postopek, ki razkriva dani smisel. Spričo širine tistega, kar razumevanje je, lahko krožnost, ki se vrti med razumevajočim in tistim, kar razumeva, zase terja pravo univerzalnost in prav tu leži točka, v kateri, menim, sem sledil Heideggrovi kritiki fenomenološkega pojma imanence, ki ga implicira Husserlova dokončna transcendentalna utemeljitev.⁶ Dialoški značaj govornice, ki sem ga poskušal razdelati, opušča izhodišče v subjektiviteti subjekta, izrecno tudi izhodišče govornika v njegovi naperjenosti na smisel. Kar v govorjenju prihaja na plan, ni golo fiksiranje intendiranega smisla, temveč stalno preobražajoči se poskus ali bolje: nenehno ponavljajoča se skušnjava, da bi se spustili k nečemu in v odnos z nekom. To pa pomeni: izpostaviti se. Govorjenje je tako malo golo šopirjenje in uveljavljanje naših predsodkov, da jih, nasprotno, postavlja na kocko – prepušča se tako lastnemu dvomu kot odgovoru drugega. Kdo ne pozna izkustva – in predvsem nasproti drugemu, ki ga želimo prepričati –, kako se dobri razlogi, ki jih imamo, in še zlasti dobri razlogi, ki govorijo proti nekomu, silijo v besedo. Gola prezenca drugega, ki ga srečamo, še preden odpre usta v odgovor, pomaga razkriti in razpustiti lastno ujetost in ozkost. Kar nam tako postaja dialoško izkustvo, se ne omejuje na sfero razlogov in nasprotnih razlogov, v izmenjavi in združevanju katerih naj bi se dopolnil smisel vsakega spoprijema. Kakor kažejo opisana izkustva, leži, nasprotno, še nekaj drugega v tem, tako rekoč potencialnost drugobiti, ki še presega sporazumevanje v skupnem. To je meja, ki je Hegel ne prekorači. Sicer je prepoznal spekulativni princip, ki vlada v ‚logosu‘, in ga v dramatični konkrekciji celo pripeljal do izkazovanja. Razgrnil je strukturo samozavedanja in ‚samospoznanja v drugobiti‘ kot dialektiko pripoznavanja in jo zaostрил do boja na življenje in smrt. Podobno je Nietzschejev psihološko prodorni pogled v vsaki predanosti in samožrtvovanju ozavestil substrat ‚volje do moči‘: »Tudi v hlapcu je še volja do moči.« Da se ta napetost samoodpovedi in samoodnosa nadaljuje v sferi razlogov in nasprotnih razlogov in s tem v spoprijemanju z zadevo, je tako rekoč vložena vanj, predstavlja tisto točko, na kateri ostaja Heidegger zame določujoč prav zato, ker v njej prepozna ‚logocentrizem‘ grške ontologije.

6 [Že leta 1959 sem to poskušal pokazati v Heideggerju posvečenem sestavku 'Vom Zirkel des Verstehens'. Prim. Ges. Werke, 2. zv., str. 57 isl.]. {Slovenski prevod spisa se nahaja v knjigi: Hans-Georg Gadamer, *Izbrani spisi*, Nova revija, Ljubljana 1999, str. 35–43 (prevedel A. Košar).}

V tem lahko občutimo mejo grškega zgleada, na katero kritično opozarjajo Stara zaveza, Pavel, Luter in predvsem njihovi moderni preporoditelji. V slavnem odkritju sokratskega dialoga kot temeljne oblike mišljenja ta dimenzija dialoga sploh ni prišla do pojmovne zavesti. S tem se zelo dobro sklada, da je pisatelj s tako poetično imaginacijo in jezikovno močjo, kakršen je Platon, znal karizmatično figuro svojega Sokrata tako opisati, da resnično prihaja do izraza osebnost in erotična napetost, ki trepeta okrog nje. Toda, ko ta njegov Sokrat v svojem vodenju pogovora vztraja pri dajanju razlogov, drugim dokazuje njihovo navidezno vednost in jim celo pomaga, da bi prišli do samih sebe, hkrati vendarle vedno predpostavlja, da je logos vsem skupen in ne samo njegov. Globina dialoškega principa je, kakor sem že nakazal, šele v večernem somraku metafizike, v dobi nemške romantike, dospela do filozofske zavesti in se proti subjektivni ujetosti idealizma v našem stoletju na novo uveljavila. Na to sem se navezal in sprašujem, kako se skupnostnost smisla, ki se izgrajuje v pogovoru, in nepredirnost drugosti drugega medsebojno posredujeta in kaj navsezadnje jezikovnost je: most ali pregrada. Most, prek katerega lahko drug z drugim komuniciramo in v neprekinjenem toku drugosti izgrajujemo istosti, ali pregrada, ki omejuje našo samoodpoved in nas ograjuje od možnosti, da bi se sami kadar koli popolnoma izrekli in se zaupali drugemu.

V okviru tega splošnega spraševanja predstavlja pojem ‚teksta‘ izziv posebne vrste. Ponovno gre za nekaj, kar nas povezuje z našimi francoskimi kolegi ali morda tudi ločuje od njih. Vsekakor je bil to moj motiv, da se znova spoprimum s temo ‚tekst in interpretacija‘. Kakšen je odnos teksta do govornice? Kaj lahko iz govornice pride v tekst? Kaj je sporazumevanje med govornici in kaj pomeni, da nam je skupno lahko dano nekaj takega, kot so teksti, ali celo, da v medsebojnem sporazumevanju nastane nekaj, kar je kot tekst za nas eno in isto? Kako je lahko pojem teksta doživel tako univerzalno razširitev? Vsakomur, ki si predoči filozofske tendence našega stoletja, je očitno, da gre pri tej temi za več kot za refleksijo o metodiki filoloških znanosti. Tekst je več kot naslov za predmetno polje literarnega raziskovanja. Interpretacija je več kot tehnika znanstvenega razlaganja tekstov. Oba pojma sta v 20. stoletju temeljito spremenila svoji vrednostni mesti v celoti naše spoznavne in svetovne enačbe.

Gotovo je ta premik povezan z vlogo, ki jo je medtem v našem mišljenju prevzel fenomen govornice. Toda to je le tautološka izjava. Da si je govornica pridobila osrednji položaj v filozofski misli, je, nasprotno, povezano z zasukom, ki ga je filozofija izpeljala v teku zadnjih desetletij. Da je ideal znanstvenega spoznanja, ki mu sledi moderna znanost, izšel iz modela matematičnega zasnutka narave, kakor ga je prvi razvil Galilei v svoji mehaniki, je vendar pomenilo, da jezikovno razlaganje sveta, tj. v življenjskem svetu jezikovno sedimentirano izkustvo sveta,

ni več bilo izhodišče za spraševanje in hotenje po vedenju. Zdaj bistvo znanosti tvori tisto, kar lahko pojasnimo z racionalnimi zakoni in kar lahko iz njih konstruiramo. S tem je naravna govorica, četudi ohranja svoj lastni način videnja in govorjenja, izgubila svoj samoumevni primat. Dosledno nadaljevanje implikacij moderne matematične naravoslovne znanosti je bilo, da je ideal jezika/govorice v moderni logiki in teoriji znanosti nadomestil ideal enoznačne označitve. Tako se s sovisjem mejnih izkustev, ki so povezana z univerzalnostjo znanstvenega pristopa k svetu, sklada, če se je medtem naravna govorica kot nekaj ‚univerzalnega‘ vnovič prestavila v središče filozofije.

Seveda to ne pomeni golega povratka k življenjskosvetnim izkustvom in njihovi jezikovni sedimentaciji, ki jih poznamo kot vodilo grške metafizike in katerih logična analiza je vodila k aristotelški logiki in h *grammatica speculativa*. Zdaj gre, nasprotno, za ozavedenje govorice kot govorice in njenega shematiziranja pristopa k svetu kot takega in ne za njeno logično storitev in s tem se izvirne perspektive premaknejo. Znotraj nemške tradicije ozavedenje govorice predstavlja obnovevitev romantičnih idej – Schleglovih, Humboldtovih itd. Niti novokantovci niti prvi fenomenologi še niso upoštevali problema govorice. Šele druga generacija je tematizirala vmesni svet govorice, denimo Ernst Cassirer in še posebej Martin Heidegger, ki mu je sledil predvsem Hans Lipps. Podobno je v anglosaksonskem prostoru, po začetnem izhodišču pri Russllu, pokazal nadaljnji razvoj Wittgensteinove misli. Seveda nam zdaj ne gre toliko za filozofijo jezika/govorice, ki bi gradila na tleh primerjalnega jezikoslovja, ali za ideal konstrukcije jezika, ki se uvršča v splošno teorijo znaka, kakor za zagonetno sovisje med mišljenjem in govorjenjem.

190

Tako imamo na eni strani teorijo znaka in lingvistiko, ki sta pripeljali do novih spoznanj o načinu funkcioniranja in o izgradnji jezikovnih in znakovnih sistemov, in na drugi strani teorijo spoznanja, ki je ugotovila, da je govorica tisto, kar posreduje vsak pristop k svetu nasploh. Oboje součinkuje tako, da izhodišča filozofskega upravičenja znanstvenega pristopa k svetu zagledamo v novi luči. Njegova predpostavka je vendarle bila v tem, da se subjekt v metodični samogotovosti s sredstvi racionalne matematične konstrukcije polasti izkustvene resničnosti in jo izrazi v sodbenih stavkih. S tem naj bi se izpolnila njegova lastna spoznavna naloga in ta izpolnitev vršiči v matematičnem simboliziranju, v katerem se naravoslovje splošnoveljavno izraža. S to idejo je vmesni svet govorice potisnjen v stran. Kolikor si ga zdaj kot takega ozavestimo, se kaže kot primarna posredovanost vsakega pristopa k svetu. S tem se zjasni neprekoračljivost jezikovne sheme sveta. Mit samozavedanja, ki je bilo v njegovi apodiktični samogotovosti povzdignjeno v izvor in temelj upravičenja vse veljave in ideal dokončne utemeljitve nasploh, glede katerega se prepirata apriorizem in empirizem, izgubita svojo ve-

rodostojnost spričo prioritete in neizpodbitnosti sistema jezika, v katerem se artikulirata vse zavedanje in vse védenje. Od Nietzscheja smo se naučili dvomiti v utemeljevanje resnice v samogotovosti samozavedanja. S Freudom smo spoznali presenetljiva znanstvena odkritja, ki so ta dvom vzela zares, in s Heideggrovo temeljno kritiko pojma zavesti uvideli pojmovne pristranskosti, ki izvirajo iz grške filozofije logosa in so z zasukom v modernost pojem subjekta potisnile v središče. Vse to podeljuje primat ‚jezikovnosti‘ našega izkustva sveta. Vmesni svet jezika/govorice se tako nasproti iluzijam samozavedanja kot nasproti naivnosti pozitivističnega pojma dejstva izkazuje kot pristna dimenzija tistega, kar je dano.

Od tod lahko razumemo vzpon pojma interpretacije. To je beseda, ki se je izvorno nanašala na razmerje posredovanja, na funkcijo posrednika med govorcami različnih jezikov, tj. torej na prevajalca, in je bila nato prenesena na razklepanje težko razumljivih tekstov. V trenutku, v katerem se je vmesni svet govornice filozofski zavesti predstavil v svojem predeterminirajočem pomenu, je morala tudi interpretacija v filozofiji zavzeti neke vrste ključni položaj. Kariera besede se je začela z Nietzschejem in je tako rekoč postala izziv za vsak pozitivizem. Ali obstaja tisto dano kot gotovo izhodišče, s katerega lahko spoznanje išče tisto splošno, zakon, pravilo in v tem najde svojo izpolnitev? Ali ni tisto dano samo rezultat neke interpretacije? Interpretacija opravlja nikdar dovršljivo posredovanje med človekom in svetom in tolikanj je edina resnična neposrednost in danost to, da razumemo nekaj kot nekaj. Tudi v dunajskem krogu vera v protokolarne stavke kot fundament vsega spoznanja ni dolgo trajala.⁷ Utemeljevanje spoznanja se niti na področju naravoslovnih znanosti ne more izogniti hermenevitični konsekvenci, da tako imenovanega danega ni mogoče razločiti od interpretacije.⁸

Šele v luči interpretacije nekaj postane dejstvo in se neko opažanje izkaže za povedno. Še radikalneje je Heideggrova kritika razkrinkala dogmatičnost pojma zavesti v fenomenologiji in – podobno kot Scheler – pojma ‚čiste zaznave‘. V tako imenovanem zaznavanju samem je Heidegger razkril hermenevitično razumevanje-nečesa-kot-nečesa. To pa v poslednji konsekvenci pomeni, da interpretacija ni dodatna procedura spoznavanja, temveč tvori izvorno strukturo ‚biti-v-svetu‘.

Toda ali to pomeni, da je interpretacija *vlaganje* smisla in ne *najdevanje* smisla? To je očitno tisto vprašanje, ki ga je zastavil Nietzsche in ki odloča tako o rangi in dosegu hermenevtike kot o ugovorih njenih nasprotnikov. Vsekakor lahko vztrajamo pri tem, da se pojem teksta šele z vidika pojma interpretacije konstitui-

7 [Moritz Schlick, Über das Fundament der Erkenntnis, v: Gesammelte Aufsätze 1926–1936, Dunaj 1938, str. 290–295 in 300–309].

8 [V tem oziru bi lahko napotili na novejšo teorijo znanosti, na katero se sklicuje J. C. Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method (Yale 1985)].

ra kot osrednji pojem v strukturi jezikovnosti; pojem teksta vendar označuje prav to, da se samo v sovisju interpretacije in z njenega vidika predstavlja kot tisto, kar je pristno dano in kar je potrebno razumeti. To velja celo v dialoškem sporazumevanju, kolikor si sporne izjave lahko pustimo ponoviti in s tem sledimo naperjenosti na zavezujočo formulacijo, proces, ki potem kulminira v protokolarnem fiksiranju. V podobnem smislu interpret teksta sprašuje, kaj pravzaprav stoji v njem. To vprašanje lahko vedno najde nek, še tako pristranski in predsodkov poln odgovor, kolikor vsakdo, kdor tako sprašuje, terja neposredno potrditev njegovih lastnih podmen. Toda v takšnem sklicevanju na tisto, kar stoji tu, ostaja nasproti vprašljivosti, poljubnosti ali vsaj raznolikosti interpretativnih možnosti, ki se usmerjajo k tekstu, vendarle tekst sam trdna točka nanašanja.

Ponovno nam zgodovina besede ponuja potrditev tega. Pojem ‚tekst‘ je v moderne jezike bistveno prodril v dveh sovisjih. Na eni strani kot tekst Svetega pisma, ki ga razlagata pridiga in cerkveni nauk, tako da tekst predstavlja podlago za vso eksegezo, vsa eksegeza pa predpostavlja verske resnice. Drugo naravno rabo besede ‚tekst‘ srečamo v sovisju z glasbo. Tu pomeni tekst za petje, za glasbeno razlaganje besed in tolikanj tudi ne pomeni toliko nečesa preddanega kolikor nekaj, kar izhaja iz izvajanja petja. Oba ta naravna načina uporabe besede tekst napotujeta – bržkone oba – nazaj na jezikovno rabo poznoantičnih rimskih juristov, ki so po Justinijanovi kodifikaciji odlikovano poudarjali tekst zakona nasproti spornosti njegove razlage in aplikacije. Od tod se je beseda razširila vsepovsod, kjer se nekaj upira ureditvi v izkustvo in kjer naj bi povrnitev k domnevno danemu dala orientacijo za razumetje.

192

Metaforični govor o ‚knjigi narave‘ sloni na istem.⁹ To je knjiga, katere tekst je Bog zapisal s svojim prstom, in raziskovalec je poklican, da jo dešifrira oziroma s svojo razlago naredi berljivo in razumljivo. Tako najdemo vsepovsod – in samo tam, kjer se s primarnim domnevanjem smisla pristopa k neki danosti, ki se noče brez odpora vključiti v pričakovanje smisla, na delu hermenevtično nanašanje na pojem teksta. Kako tesno sta tekst in interpretacija medsebojno sprepletene, se popolnoma jasno prikaže v tem, da tudi z izročilom preneseni tekst ni vedno vnaprej dan za interpretacijo. Pogosto prav interpretacija vodi h kritični vzpostavitvi teksta. Če si razjasnimo to notranje razmerje interpretacije in teksta, dosežemo metodični dobitek.

Metodični dobitek, ki sledi iz opažanj v zvezi z govorico, je v tem, da moramo ‚tekst‘ razumeti kot hermenevtični pojem. To pomeni, da ne gledamo nanj s per-

9 [K temu prim. E. Rothacker, Das ‚Buch der Natur‘. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherengeschichte. Iz zapuščine izdal W. Perpeet. Bonn 1979].

spektive gramatike in lingvistike, tj. da ne vidimo v njem končnega produkta, na katerega se usmerja analiza njegove proizvodnje, z namenom pojasnitve mehanizma, po katerem deluje jezik kot tak, ne glede na vsebine, ki jih posreduje. S hermenevtičnega stališča – ki je stališče slehernega bralca – je tekst goli vmesni produkt, faza v dogajanju sporazumevanja, ki kot taka gotovo vključuje tudi določeno abstrakcijo, namreč izoliranje in fiksiranje prav te faze. Toda ta abstrakcija teče v popolnoma nasprotni smeri kot abstrakcija, ki jo poznajo lingvisti. Lingvist noče vstopiti v sporazumevanje o zadevi, ki v tekstu prihaja do besede, temveč želi osvetliti funkcioniranje jezika kot takega, ne glede na to, kaj bi hotel tekst povedati. Ne tematizira tistega, kar tekst sporoča, temveč to, kako je sploh mogoče sporočiti nekaj, s kakšnimi sredstvi postavljanja in podeljevanja znakov se to godi.

V nasprotju s tem je za hermenevtično motrenje najbistvenejše razumetje povedanega. Funkcioniranje govornice je goli predpogoj za to. Prva predpostavka je, da je izraz akustično razumljiv ali da je pisno fiksiranje mogoče dešifrirati, s tem je razumevanje povedanega ali v tekstu povedanega sploh šele možno. Tekst mora biti berljiv.

Jezikovna raba nam za to ponovno daje pomemben namig. O ‚berljivosti‘ nekega teksta govorimo tudi v zahtevnejšem smislu, kadar hočemo s tem podati najnižjo kvalifikacijo pri vrednotenju nekega stila ali pri presoji kakšnega prevoda. Seveda gre za preneseni pomen. Toda, kakor je pogosto pri takšnih prenosih, popolnoma pojasni stvar. Njegov negativni ustreznik je neberljivost, kar vedno pomeni, da tekst kot pisna izjava ne izpolnjuje svoje naloge, ki obstoji v tem, da ga lahko razumemo brez zagate. To potrjuje tudi dejstvo, da vedno že predvidevamo razumevanje v tekstu upovedanega. Šele od tod tekst sploh dojemamo in kvalificiramo kot berljiv.

Iz filološkega dela je to dobro poznano kot naloga vzpostavitve berljivega teksta. Vendar pa je jasno, da se ta naloga zastavlja samo tako, da se pri tem že izhaja iz nekega določenega razumetja teksta. Samo tam, kjer je tekst že dešifriran in kjer se dešifriranega teksta ne dá brez težav pretvoriti v razumljivost, temveč sproži zagato, sprašujemo po tem, kaj pravzaprav stoji v njem in če je bilo prebiranje izročila oz. izbrano tolmačenje pravilno. Filološka obravnava tekstov, ki poskuša vzpostaviti berljiv tekst, torej popolnoma ustreza dojemanju, ki se godi pri neposrednem avditivnem prenašanju, a ni le akustično. Tedaj rečemo, da bi slišali, če bi lahko razumeli. Negotovost v akustičnem dojemanju ustnega sporočila ustreza negotovosti nekega tolmačenja teksta. V obeh primerih je mogoče opaziti povratno delovanje. Predrazumetje, pričakovanje smisla in s tem najrazličnejše okoliščine, ki ne ležijo v tekstu kot takem, igrajo svoje vloge pri dojemanju teksta. To

postane popolnoma razvidno, kadar gre za prevajanje iz tujih jezikov. Obvladanje tujega jezika je tu goli predpogoj. Če se v takem primeru sploh govori o ‚tekstu‘, je to zato, ker ga ravno ni potrebno le razumeti, temveč tudi prenesti v nek drug jezik. S tem postane ‚tekst‘, kajti upovedano ni le preprosto razumljeno, temveč postane ‚predmet‘ – stoji nasproti raznolikosti možnosti, kako menjeno ponovno podati v ‚ciljnem jeziku‘, in v tem ponovno tiči hermenevtični odnos. Sleherni prevod, celo tako imenovano dobesedno podajanje, je neke vrste interpretacija.

Povzemajoč lahko rečemo takole: kar tematizira lingvist, vtem ko sporazumevanje o zadevi pusti ob strani, predstavlja za sporazumevanje samo zgolj mejni primer možnosti opazovanja. V nasprotju z lingvistiko je tisto, kar nosi izvrševanje sporazumevanja, prav pozabljenje govornice, v katerega se govor ali tekst dobesedno ovija. Samo če je to pozabljenje moteno, tj. kjer razumetje noče uspjeti, sprašujemo po dikciji teksta in tu lahko vzpostavitev teksta postane posebna naloga. V jezikovni rabi sicer razločujemo med dikcijo in tekstom, vendar ni naključje, da lahko obe oznaki vedno nastopita tudi ena namesto druge. (Tudi v grščini se govorjenje in pisanje združujeta v pojmu *grammatikē*). Nasprotno, razširitev pojma teksta je hermenevtično dobro utemeljena. Bodisi ustnega bodisi pisnega, v vsakem primeru je razumetje teksta odvisno od komunikativnih pogojev, ki kot taki presegajo golo fiksirano smiselno vsebino upovedanega. Lahko bi rekli kar naravnost: da bi se sploh lahko povrnili k dikciji oz. k tekstu kot takemu, moramo vedno biti motivirani s posebnostjo situacije sporazumevanja.

194

Enako jasno lahko to izsledimo v današnji rabi besede 'tekst', kakor lahko pokažemo na njeni zgodovini. Brez dvoma obstaja neke vrste stopnja teksta, ki jo bomo gotovo le stežka imenovali 'tekst', denimo zapiske, ki si jih je kdo napravil za podporo spomina. Tu se bo vprašanje teksta zastavilo le tedaj, ko spominjanje ne bo uspelo, ko je zapisek tuj in nerazumljiv in zato sili k povrnitvi k obstoju znakov, torej k tekstu. Na splošno pa zapisek ni tekst, ker kot gola sled spominjanja poide v ponovni vrnitvi tistega, kar je bilo z zapisom menjeno.

Toda tudi nek drug ekstrem sporazumevanja na splošno ne motivira govora o 'tekstu'. Znanstveno poročilo, denimo, od vsega začetka predpostavlja določene pogoje sporazumevanja. To temelji v načinu njegovega nagovora. Namenjeno je strokovnjaku. Kakor je za zapisek veljalo, da je zgolj za mene samega, tako znanstveno poročilo, tudi če je objavljeno, ni za vse. Razumljivo hoče biti samo tistemu, ki se dobro spozna na raziskovalni položaj in jezik raziskovanja. Če je ta pogoj izpolnjen, se partner na splošno ne bo vračal k tekstu kot tekstu. To bo storil samo, če se mu bo izjavljeno mnenje zdelo vse preveč neverjetno in se bo moral vprašati: ali ne gre tu za nek nesporazum? – V drugačnem položaju pa je seveda zgodovinar znanosti, ki mu ista znanstvena pričevanja predstavljajo resnične te-

kste. Potrebno jih je interpretirati, kolikor interpret pri njih ni menjeni bralec in mora sam premostiti razdaljo, ki obstoji med njim in izvornim bralcem. Pojem 'izvornega bralca' je sicer, kakor sem poudaril na drugem mestu,¹⁰ zelo nejasen. Toda, denimo, v napredovanju raziskovanja ima svojo določenost. Iz istega razloga na splošno ne govorimo o tekstu pisma, če smo sami njegovi prejemniki. Tedaj se, če se ne zastavi posebna motnja v razumetju in nas prisili k temu, da se vrnemo k natančnemu tekstu, tako rekoč brez prelomov stopí s pisno situacijo pogovora. Pisni pogovor v temelju torej terja enak temeljni pogoj, ki velja tudi za ustno izmenjavo. Oba udeleženca imata dobro voljo, da drug drugega razumeta. Tako vsepovsod, kjer iščemo sporazumevanje, obstaja dobra volja. Zastavlja pa se vprašanje, v kolikšni meri so dane ta situacija in njene implikacije, če ni menjen noben določen naslovnik ali krog naslovnikov, temveč brezimni bralec – ali pač, če teksta ne želi razumeti menjeni naslovnik, temveč nek tujec. Pisanje pisma je kot kakšna druga oblika poskusa pogovarjanja in kakor v neposrednem jezikovnem kontaktu ali v vseh uigranih pragmatičnih situacijah delovanja bo samo motnja v sporazumevanju motivirala interes za natančno dikcijo.

Vsekakor poskuša pisec, enako kot tisti, ki se nahaja v pogovoru, sporočiti tisto, kar meni, in to vključuje vnaprejšnji pogled na drugega, s katerim si deli predpostavke in na čigar razumetje računa. Drugi jemlje povedano tako, kakor je menjeno, tj. razume na ta način, da povedano dopolni in konkretizira in ničesar ne jemlje dobesedno v njegovi abstraktni smiselni vsebini. V tem leži tudi razlog, zakaj v pismih, celo če so namenjena partnerju, s katerim smo zelo dobro seznanjeni, vendarle določenih stvari ne moremo upovedati tako kot v neposrednosti pogovorne situacije. Pri pisanju pisem je preveč tistega, kar bi odpadlo in kar v neposrednosti pogovora pripomore k pravemu razumetju, predvsem pa imamo v pogovoru vedno možnost, da na osnovi odgovora pojasnimo ali zagovarjamo, kako je bilo mišljeno. To še posebej poznamo iz platonskega dialoga in platonske kritike pisnosti. *Logoi*, ki se predstavljajo kot izločeni iz situacije sporazumevanja, in to seveda velja za pisno v celoti, so izpostavljeni zlorabi in nesporazumu, ker jim manjka samoumevna korektura živega pogovora.

Na tem mestu se vsiljuje bistveni sklep, ki je osrednjega pomena za hermenevtično teorijo. Če je sleherno pisno fiksiranje na ta način obrezano, potem to nekaj pomeni za intencijo pisanja samega. Ker se kot pisci zavedamo problematike vsakega pisnega fiksiranja, nas vedno vodi vnaprejšnji pogled na prejemnika, pri katerem želimo doseči smislu ustrežajoče razumetje. Kakor se dogaja v živem pogovoru, v katerem skušamo z govorom in odgovarjanjem priti do sporazumetja,

10 Prim. predvsem Ges. Werke, I. zv., str. 397 isl. in zlasti str. 399, kjer se tekst konča s formulacijo: »Pojem prvotnega bralca je poln neopažene idealizacije.« {Navedeno po slovenskem prevodu: Gadamer, *Resnica in metoda*, str. 322.}

to pa pomeni, da iščemo besede in jih spremljamo s poudarjanjem in z gestiko, od katerih pričakujemo, da bodo dosegli drugega, tako se mora pri pisanju, ki ne more po-deliti {mit-teilen; sporočiti} nobenega iskanja in najdevanja besed, tako rekoč v tekstu samem odpreti horizont razlage in razumetja, ki ga mora zapolniti bralec. ‚Pisanje‘ je več kot golo fiksiranje povedanega. Sleherno pisno fiksiranje sicer napotuje nazaj na izvorno povedano, vendar mora prav tako pogledovati naprej. Vse povedano je vedno že tudi usmerjeno k sporazumevanju in sozajema drugega.

Tako govorimo, denimo, o tekstu protokola, ker ga od vsega začetka menimo {pojmuje} kot dokument, in to pomeni, da se moramo povrniti k tistemu, kar je v njem fiksirano. Prav zato sta potrebna posebna označitev in podpis partnerja. Enako velja za vsako sklepanje pogodb v trgovanju in politiki.

S tem smo prispeli do povzemajočega pojma, ki leži v temelju vsake konstitucije tekstov in obenem razjasnjuje njeno vpetost v hermenevtično sovisje: sleherno vračanje k tekstu – ne glede na to, ali gre pri tem za resničen, pisno fiksiran tekst ali za golo ponovitev tistega, kar je bilo izjavljeno v pogovoru – méni ‚listino‘ { ‚Urkunde‘; ‚razglas‘}, tisto izvorno naznanjeno ali oznanjeno, kar naj bi veljalo kot nekaj smiselno identičnega. Kar vsem pisnim fiksiranjem predpisuje njihovo nalogo, je prav to, da naj bi ‚naznanilo‘ bilo razumljeno. Fiksirani tekst naj bi izvorno naznanjanje fiksiral tako, da bo njegov smisel enoznačno razumljiv. Nalogi pišočega ustreza naloga beročega, naslovnika, interpreta, da prispe do takšnega razumetja, tj. da pusti fiksiranemu tekstu ponovno spregovoriti. V tem oziru branje in razumevanje pomenita, da naznanilo zvedemo nazaj na njegovo izvorno avtentičnost. Naloga interpretacije se vedno zastavlja tedaj, kadar je smiselna vsebina fiksiranega sporna in si velja pridobiti pravilno razumetje ‚naznanila‘. ‚Naznanilo‘ pa ni tisto, kar je govoreči oz. pišoči izvorno rekel, temveč tisto, kar bi bil hotel rêči, če bi jaz bil njegov prvotni pogovorni partner. To poznamo, denimo, iz interpretacije ‚ukazov‘ kot hermenevtični problem, da naj bi jim sledili ‚po smislu‘ (in ne dobesedno). Glede na zadevo sámo to pojasnjuje ugotovitev, da tekst ni dani predmet, temveč faza v izvrševanju dogajanja sporazumevanja.

Splošno stanje zadev lahko posebej dobro ilustriramo z juristično kodifikacijo in, ustrezno temu, z juristično hermenevtiko. Juristična hermenevtika nima kar brez razloga neke vrste vzorčne funkcije. V njej sta pretvorba v pisno obliko in nenehno sklicevanje na tekst posebej očitna. Kar je postavljeno kot právo, služi vendar že od vsega začetka poravnavi ali preprečevanju spora. Tu je vračanje k tekstu vedno motivirano, tako za tiste, ki iščejo pravico, za stranke v sporu, kot tudi za tiste, ki pravico najdejavajo, jo izrekajo, za sodnike. Prav zato je formuliranje zakonov, pravno veljavnih pogodb ali pravno veljavnih odločitev tako zahtevno,

njihovo pisno fiksiranje pa še posebej. Odločba naj bi bila formulirana tako, da njen pravni smisel enoznačno izhaja iz teksta in se izmika zlorabi ali izkrivljanju. ‚Dokumentacija‘ terja prav to, da mora uspeti avtentična interpretacija, četudi avtorji sami, zakonodajalci ali pogodbeni partnerji, niso dosegljivi. V tem leži razlog, da mora pisna formulacija že od vsega začetka upoštevati prostor možnosti različnih razlag, ki nastane za ‚bralca‘ teksta, ki ga mora aplicirati. Vselej – ni pomembno, ali pri ‚razglasitvi‘ ali pri ‚kodifikaciji‘ – gre za preprečevanje spora, za izključevanje nesporazumov in zlorabe, za omogočanje enoznačnega razumetja. V primerjavi z golo razglasitvijo zakona ali z aktualno sklenitvijo pogodbe naj bi pisno fiksiranje ustvarilo zgolj dodatno zagotovilo. V tem leži razlog za to, da tudi tu ostaja prostor za smiselno konkretiziranje, ki ga mora za praktično aplikacijo prispevati interpretacija.

Razlog za to, da je interpretacija kot nekakšen tekst, kodificiran ali ne, leži v zahtevi po veljavnosti zakonodajstva. Zakon, enako kot pravila, za praktično aplikacijo vselej potrebuje interpretacijo in to, če obrnemo pogled, pomeni, da je interpretacija že vstopila v sleherno praktično aplikacijo. Judikaturi, precedenčnim primerom ali doslejšnjemu postopanju zato vselej pritiče pravotvorna funkcija. V tem oziru se na jurističnem primeru z eksemplarično jasnostjo kaže, kako zelo se sleherno vzpostavljanje teksta že vnaprej nanaša na interpretacijo, tj. na pravilno, smiselno aplikacijo. Velja vztrajati pri tem, da je hermenevtični problem pri ustnem in pri pisnem postopku v temelju isti. Pomislimo, denimo, na zasliševanje prič. Priče praviloma niso posvečene v sovisja preiskave in naporov pri iskanju razsodbe. Zastavljeno vprašanje jim zato prihaja nasproti z abstraktnostjo ‚teksta‘ in odgovor, ki naj bi ga dale, je enake vrste. To pomeni, da je kot nekakšna pisna izjava. To pokaže nezadovoljstvo, s katerim priča sama sprejema pisno protokoliranje lastne izpovedbe. Sama sicer ne more zanikati povedanega, ne želi pa ga tudi pustiti tako izoliranega in bi ga najraje sama takoj interpretirala. Naloga fiksiranja, torej pisanja protokola, to upošteva na ta način, da naj bi pri ponovitvi dejansko povedanega protokol čim pravilneje ustrezal smiselni intenciji govorečega. Če obrnemo pogled, se na danem primeru izpovedbe priče kaže, kako pisni postopek (oz. komponenta pisnosti v postopku) povratno deluje na obravnavo pogovora. Priča, izolirana glede na svojo izpovedbo, je tako rekoč že izolirana glede na pisno ugotavljanje rezultatov preiskave. Podobno očitno velja pri primerih, v katerih si pustimo zapisati, denimo, kakšno obljubo ali ukaz ali vprašanje: tudi tak zapis vsebuje izoliranje iz izvorne komunikativne situacije in mora na način pisnega fiksiranja izraziti izvorni smisel. Vzvratan nanašanje na izvorno situacijo sporočanja je v vseh teh primerih povsem očitno.

Z uporabo dodatne interpunkcije, kakor jo je medtem že našlo pisno fiksiranje, lažje omogočimo pravo razumetje. Tako je npr. vprašaj takšno napotilo na na-

čin, kako je dejansko potrebno artikulirati pisno fiksiran stavek. Odlična španska navada uokvirjanja vprašalnega stavka z dvema vprašajema na prepričljiv način razkriva to temeljno namero: tako že na začetku branja vemo, kako je zadevno frazo potrebno artikulirati. Na drugi strani pogrešljivost takšne interpunkcijske pomoči, ki je v mnogih starih kulturah sploh ni bilo, potrjuje, kako je razume-tje vendarle možno tudi zgolj s fiksim tekstom. Golo nizanje pisnih znakov enega za drugim in brez interpunkcije predstavlja tako rekoč ekstrem komuni-kativne abstrakcije.

198

Brez dvoma obstaja mnogo oblik komunikativnega jezikovnega obnašanja, ki ga ni mogoče podvreči tej finalnosti. Gre za tekste v tolikšni meri, kolikor jih lahko samoumevno imamo za tekste, če jih srečamo ločene od njihovega naslovnika – denimo v literarni predstavitvi. Toda ti teksti se v komunikativnem dogajanju sa-mem zoperstavljajo tekstiranju. Želim razlikovati tri oblike tovrstnih tekstov, da bi na njihovem ozadju izpostavil tekst, ki je v eminentnem smislu dostopen te-kstiranju, ne: tekst, ki svojo pristno določitev izpolnjuje v tekstni podobi. Te tri oblike so *antiteksti*, *pseudoteksti* in *preteksti*. Kot *antitekste* označujem takšne obli-ke govorjenja, ki se upirajo tekstiranju, ker je v njih dominantna situacija izvrše-vanja medsebojnosti pogovarjanja. Sem sodijo npr. vse oblike šale. V dogajanju komunikacije je utemeljeno, da nečesa ne menimo resno in pričakujemo, da bo razumljeno kot šala, in v njem tudi najde svoje signaliziranje: v načinu izgovorja-ve ali v spremljajoči gestiki ali v družbeni situaciji ali kakor že koli. Jasno pa je, da take trenutne šaljive opazke ni mogoče ponoviti. – Podobno velja za neko drugo, naravnost že klasično obliko vzajemnega sporazumevanja, namreč za ironijo. Ja-sna družbena predpostavka pri njej je skupno predsporazumetje, ki ga predposta-vlja uporaba ironije. Kdor reče nasprotje tistega, kar meni, a je lahko prepričan, da bo menjeno pri tem razumljeno, se nahaja v funkcionirajoči situaciji spora-zumevanja. V kolikšni meri je takšno ‚pretvarjanje‘, ki to ni, možno tudi po pi-sni poti, je odvisno od stopnje komunikativnega predsporazumetja in prevladu-jočega sporazumetja. Tako poznamo uporabo ironije npr. v zgodnji aristokratski družbi, gotovo v njej tudi brez preloma na prehodu v pisnost. V to sovisje sodi tudi uporaba klasičnih navedkov, pogosto v skaženi obliki. Tudi z njimi se stremi k družbeni solidarnosti, v tem primeru k vzvišenemu obvladovanju predpostavk omike {vzgoje}, torej k nekemu razrednemu interesu in k njegovi potrditvi. Kjer pa razmerja pogojev sporazumevanja niso na enak način jasna, je prenos v fiksira-no pisno obliko že problematičen. Uporaba ironije zato pogosto zastavlja izredno težko hermenevitično nalogo in podmeno, da gre za ironijo, je težko upravičiti. Ne rečemo brez utemeljitve, da interpretovo dojemanje česa kot ironično mišlje-nega pogosto ni nič drugega kot dejanje iz obupa. V občevanju gre, nasprotno, za eklatanten zlom sporazumetja, če uporaba ironije ni razumljena. Povsod, kjer naj bi šala ali ironija bili možni, je predpostavljeno prav neko *nosilno sporazume-*

tje. Sporazumevanje med ljudmi bi zatorej komajda bilo mogoče ponovno vzpostaviti, če bi kdo svoj ironični izrazni način prekoval v nedvoumne formulacije. Čeprav je to možno, na ta način poenostavljen smisel izpovedi vse preveč zaostaja za komunikativnim smislom ironičnega govora.

Drugi tip tekstu upirajočih se tekstov sem imenoval *pseudoteksti*. S tem mislim uporabo govora in tudi uporabo pisave, ki sta vase povzela elemente, ki sploh ne spadajo resnično k posredovanju smisla, temveč predstavljajo nekaj takega kot polnilni material za retorične premostitve govornega toka. Delež retorike lahko definiramo kar s tem, da je ona tisto v govoru, kar ne predstavlja zadevne vsebine izjav, torej smiselne vsebine, ki jo je mogoče pretvoriti v tekst, temveč tisto, kar ima v ustni oz. v pisni obliki čisto funkcionalno in ritualno funkcijo govorne izmenjave. Kar tu obravnavam kot pseudotekst, je tako rekoč pomena izpraznjeni sestavni del govora. Vsakdo pozna ta fenomen, denimo, v težavnosti, kako prepoznati in ustrezno obravnavati samoumevni polnilni material govora pri prevajanju teksta v drug jezik. V tem polnilnem materialu domneva prevajalec avtentični smisel in pri njegovem podajanju poruši pristni sporočilni tok teksta, ki mu je bil predan v prevajanje. To je težavnost, ki ji je izpostavljen sleherni prevajalec. Nočem tajiti, da bi se ekvivalent za takšen polnilni material gotovo lahko našel, toda naloga prevajanja v resnici meni le smiselnost teksta samega in zato resnična naloga smiselnega prevajanja obstoji v prepoznavanju in odpravljanju takšnega materiala, ki zapolnjuje prazna mesta. Pogledujoč naprej je seveda potrebno najaviti, da *za vse tekste resnične literarne kvalitete, ki jih imenujem eminentni teksti, kakor jih bomo še spoznali, velja nekaj povsem drugega*. Prav na tem sloni meja prevedljivosti literarnih tekstov, ki se kaže v najrazličnejših stopnjevanjih.

Kot tretjo obliko tekstu upirajočih se tekstov imam *pretekste* pred očmi. Tako imenujem vse takšne komunikativne izjave, katerih razumetje se ne izpolni v posredovanju smisla, ki je v njih intendirano, temveč tiste, v katerih prihaja nekaj maskiranega do izraza. Preteksti so torej takšni teksti, ki jih interpretiramo glede na nekaj, česar ravno ne menijo. Tisto, kar menijo, je gola pretveza, za katero se skriva ‚smisel‘, in s tem se zastavlja interpretativna naloga, da pogledamo skozi njo in posredujemo tisto, kar v njej resnično prihaja do izraza.

Takšni teksti nastopajo, denimo, pri oblikovanju javnega mnenja, ki izkazuje ideološki nadih. Pojem ideologije želi upovedati prav to, da ne gre za razširjanje nekega resničnega sporočila, temveč gre za interes, ki stoji za njim in kateremu tekst služi kot pretveza. Kritika ideologije se ukvarja z zvajanjem povedanega na maskirane interese, npr. na interese meščanskega razreda v kapitalističnem spopadu interesov. Tudi ideološko-kritično držo sámo bi na enak način lahko kritizirali kot ideološko, kolikor zastopa, denimo, protimeščanske ali katere že koli druge

interese in s tem maskira svojo lastno pretveznost. Zlom sporazumetja, tisto, kar Habermas imenuje popačenje komunikacije, bi lahko imeli za skupno motivacijo zvajanja na interes, ki leži v ozadju. Popačena komunikacija se prav tako torej kaže kot motnja možnega sporazumetja in možnega sporazumevanja in s tem motivira zvajanje na pravi smisel. Gre za nekakšno razvozlanje.

200 Drug primer interpretacije kot izpodbijanja pretveznega predstavlja vloga, ki jo v moderni globinski psihologiji zavzemajo sanje. Izkustva sanjskega življenja so vendar dejansko nekonsistentna. V sanjah je logika izkustvenega življenja v veliki meri razveljavljena. To ne izključuje, da lahko iz logike presenečenja v sanjskem življenju izhaja tudi neposreden smiselni dražljaj, ki je povsem primerljiv nelogiki pravlјice. Dejansko se je pripovedna literatura, npr. v nemški romantiki, posluževala tako žanra sanj kot žanra pravlјice. Toda pri tem gre za estetsko kvaliteto, ki jo lahko uživamo v igri sanjske fantazije in ki seveda lahko doživi literarnoestetsko interpretacijo. V nasprotju s tem postane isti fenomen sanj predmet interpretacije povsem drugačne vrste, če poskušamo za fragmenti sanjskega spomina razkriti resničen smisel, ki se maskira v sanjske fantazije in ki ga lahko razvozlamo. To sanjskemu spominu podarja neznanski pomen za psiho-analitsko obravnavo. S pomočjo interpretacije sanj sproži analiza asociativen pogovor in z njim doseže odpravo blokad in na koncu osvoboditev pacienta od njegove nevroze. Proces tako imenovane analize prehaja, kot je znano, komplicirane stadije rekonstrukcije izvornega teksta sanj in njegovega tolmačenja. Pri tem gre sicer za povsem drug smisel, kakor ga ‚meni‘ tisti, ki sanja, ali kakor so ga nekoč razbirali tolmači sanj, ki so vznemirljivost sanjskega izkustva razpletli v njihovem tolmačenju. Totalna motenost dogajanja sporazumevanja, ki sloni na sporazumetju, tisto, kar imenujemo nevroza, motivira vračanje nazaj, za ‚menjeno‘, in interpretacijo pretveze.

Psihopatologija vsakdanjega življenja, ki jo poznamo tudi zunaj specifične nevrotične motnje, ima enako strukturo. Spodrsrljajem v delovanju z njihovim zvajanjem na nezavedne vzgibe podeli nenadno razumljivost. Tu se, znova zaradi nekonsistence, tj. nedojemljivosti spodrsrljaja v delovanju, ponovi motivacija za zvajanje na nezavedno. Z razjasnitvijo postane nekonsistenca dojemljiva in s tem izgubi tisto, kar je v njej iritirajočega.

Sovisje med tekstom in interpretacijo, ki predstavlja témo te študije, se torej tu kaže v posebni obliki, ki jo Ricoeur imenuje hermenevtika suspekcije (*hermeneu-*

tics of suspicion). Zmotno je, če te primere popačene razumljivosti privilegiramo kot normalni primer razumevanja teksta.¹¹

Celotno doslejšnjo obravnavo velja zdaj usmeriti k njenemu cilju, k temu, da se sovisje med tekstom in interpretacijo temeljno spremeni, kadar gre za tako imenovane ‚literarne tekste‘. V vseh doslejšnjih primerih, v katerih se je prikazala motivacija za interpretacijo in se je v komunikativnem procesu nekaj konstituiralo kot tekst, smo interpretacijo, enako kot tako imenovani tekst sam, uvrstili v dogajanje sporazumevanja. To je ustrezalo dobesebnemu smislu izraza *interpres*, ki meni tistega, ki govori vmes, in s tem najprej prafunkcijo tolmača, ki stoji med govorcami različnih govoric in jih, medsebojno ločene, povezuje s svojim vmesnim govorjenjem. Kakor je bariera tujega jezika v takem primeru prevladana, tako je enako prevladovanje potrebno tudi, kadar v istem jeziku nastopijo motnje v sporazumevanju, pri čemer identiteta izpovedi nastaja v vračanju k njej in to potencialno pomeni, da jo obravnavamo kot tekst.

Interpretacija naj bi odpravila tisto, kar v tekstu sproža začudenje in ga dela nerazumljivega. Interpret govori vmes, kadar tekst (govor) ne zmore izpolniti svoje določitve, da ga slišimo in razumemo. Edina funkcija interpreta leži v tem, da popolnoma izgine v doseganju sporazumevanja. Interpretov govor potemtakem ni tekst, temveč *služi* tekstu. Toda to ne pomeni, da je prispevek interpreta popolnoma izginil v načinu prisluškovanja tekstu. Ta prispevek samó ni tematski, ni predmeten kot tekst, temveč je vstopil v tekst. S tem lahko v največji splošnosti karakteriziramo razmerje teksta in interpretacije. Kajti v tem prihaja na dan nek hermenevtični strukturni moment, ki zasluži poseben poudarek. To vmesno govorjenje samo ima dialoško strukturo. Tolmač, ki posreduje med dvema strankama, ne more drugače, kakor da svojo distanco nasproti obema izkusi kot neke vrste vzvišenost nad obojestransko ujetostjo. Njegova pomoč pri sporazumevanju se zato ne omejuje na čisto lingvistično raven, temveč vedno preide v zadevno posredovanje, ki poskuša medsebojno uravnotežiti pravico in meje obeh strank. Tisti, ki ‚govori vmes‘, postane ‚pogajalec‘. Zdi se mi, da analogno razmerje obstoji tudi med tekstom in bralcem. Če interpret prevlada tisto, kar v tekstu sproža začudenje, in s tem pripomore k bralčevemu razumetju, njegov lastni umik ne pomeni izginotja v negativnem smislu, temveč vstopanje v komunikacijo, tako da se napetost med horizontom teksta in horizontom bralca razrahlja – to sem imenoval *stapljanje horizontov*. Ločena horizonta kot različni stališči se pretopita drug v drugem. Razumetje teksta zato tendira k temu, da bi pridobilo bralca za tisto, kar upoveduje tekst, ki prav s tem sam izgine.

11 [Prim. avtorjev spis: *The Hermeneutics of Suspicion*, v: *Hermeneutics, Questions and Prospects* (ur. G. Shapiro in A. Sica), Amherst 1984, str. 54–65.]

Toda obenem obstaja *literatura*: teksti, ki ne izginejo, temveč se k vsakemu razumevanju obračajo z normativno zahtevo in čakajo vsako novo dopuščanje-govorjenja teksta. Kaj jih odlikuje? Kaj za vmesni govor interpretira pomeni, da so teksti lahko na ta način ,tu‘?¹²

Moja teza je: literarni teksti so vedno šele v vračanju k njim pristno tu. To pa pomeni, da so *tekst* v izvornem in pristnem smislu, so besede, ki so šele v ponovnem prihajanju k njim pristno ,tu‘, tako rekoč same iz sebe izpolnjujejo resnični smisel tekstov: govorijo. Literarni teksti so takšni teksti, ki jih moramo pri branju glasno slišati, četudi morda samo z notranjim ušesom, in ki jih, pri njihovem recitiranju, ne le poslušamo, temveč tudi sami notranje so-izgovarjamo. Resnično bivanje pridobijo, kadar jih kdo zna na pamet, *par coeur*. Tedaj živijo v spominu, v spominu rapsoda, zborista, liričnega pevca. Kakor bi bili zapisani v dušo, so na poti k pisnosti in zato sploh ni presenetljivo, da v bralnih kulturah tako odlikovane tekste imenujejo ,literatura‘.

202

Literarni tekst ni le fiksiranje izvršenega govora. Sploh ne napotuje nazaj na že izgovorjeno besedo. To ima hermenevitične konsekvence. Njegova interpretacija ni več golo sredstvo za ponovno posredovanje izvorne izjave. Literarni tekst je tekst v posebni meri prav s tem, da ne napotuje nazaj na izvorno govorno dejanje, temveč sam, s svoje strani, predpisuje ponovitve in govorna dejanja; nobeno govorjenje nikdar ne more izpolniti predpisa, ki ga predstavlja pesniški tekst. Pesniški tekst učinkuje z normativno funkcijo, ki ne napotuje niti nazaj na izvorni govor niti nazaj na intencijo govorečega, temveč izrašča iz njega samega in, denimo, v sreči uspele pesmi preseneti in prekosi celo pesnika samega.

Beseda ,literatura‘ ni brez razloga ohranila vrednostnega smisla, tako da pripadnost literaturi predstavlja posebno odliko. Tekst takšne vrste ne predstavlja golega fiksiranja govora, temveč poseduje svojo lastno avtentičnost. Če značaj govora sicer tvori dejstvo, da poslušajoči tako rekoč poslušajo skozenj in je popolnoma usmerjen k tistemu, kar mu govor sporoča, prihaja v literarnem tekstu govornica sama na pristen način do prikazovanja.

Te samoprezentacije besede ni lahko pravilno dojeti. Samoumevno je, da tudi v literarnem tekstu besede ohranjajo svoj pomen in nosijo smisel govora, ki nekaj meni. H kvaliteti literarnega teksta nujno sodi, da ne načenja primata zadevne vsebine, ki pritiče vsakemu govorjenju, da, celo nasprotno, tako zelo ga stopnjuje, da suspendira nanašanje njegove izpovedi na resničnost. Na drugi strani »kako« upovedanosti ne sme siliti v ospredje. V nasprotnem primeru ne govori-

12 [Prim. k temu predvsem razprave k literarni teoriji, zbrane v 8. zvezku Ges. Werke].

mo o umetnosti besede, temveč o izumetničenosti, ne o tonu, ki bi predpisoval način petja, temveč o poetizirajoči imitaciji, oz. ne govorimo o stilu, katerega nezamenljivo kvaliteto občudujemo, temveč o maniri, ki se daje moteče občutiti. Kljub temu literarni tekst terja, da postane prezenten v svojem jezikovnem prikazovanju in da ne izvršuje le svoje sporočilne funkcije. Ne le brati, tudi slišati ga moramo – četudi večinoma z notranjim ušesom.

Šele v literarnem tekstu tako beseda pridobi svojo polno *samoprezenco*. Ne prezentira le upovedanega, temveč tudi samo sebe v svoji prikazujoči se zvenski resničnosti. Kakor stil kot učinkujoči faktor sotvori dober tekst in vendarle ne sili v ospredje kot stilna umetnija, tako je tudi zvenska resničnost besed in govora nerazločljivo povezana s sporočanjem smisla. Toda če govor sicer določa predhajanje k smislu, tako da popolnoma mimo njegovega prikazovanja prislušujemo sporočenemu smislu in ga razbiramo, imata pri literarnem tekstu samoprikazovanje sleherne besede v njeni zvenskosti in zvenska melodija govora svoj pomen prav za tisto, kar besede upovedujejo. Nastane posebna napetost med smiselno naravnostjo govora in samoprezentacijo njegovega prikazovanja. Sleherni izmed členov govora, vsaka posamezna beseda, ki se podreja smiselni enotnosti stavka, sam predstavlja neke vrste smiselno enotnost, kolikor njegov pomen evocira nekaj menjenega. Kolikor se pri tem sam udejanji v svoji lastni enotnosti in ne učinkuje le kot sredstvo za smisel govora, ki ga je potrebno uganiti, dopusti, da se razgrne smiselna raznolikost njegove lastne imenovalne moči. Tako govorimo, če se beseda v literarnem tekstu prikaže v njenem pomenu, o konotacijah, ki spregovarjajo z njo.

Pri tem je posamezna beseda kot nosilec pomena teksta in kot sonosilec smisla govora samo abstraktni moment govora. Vse moramo videti v širši celoti *sintakse*. Seveda je res, da gre v literarnem tekstu za sintakso, ki ni brezpogojno in ni samo sintaksa običajne gramatike. Kakor govorec uživa v sintaktičnih svoboščinah, ki mu jih poslušalec priznava zato, ker potuje z vsemi modulacijami in gestikulacijami govorečega, poseduje tudi pesniški tekst – pri vseh stopnjevanjih, ki jih kaže – svoje lastne svoboščine. Pripisujemo jih zvenski resničnosti, ki pripomore k okrepljeni smiselni moči celote teksta. Gotovo velja že na področju navadne proze, da govor ni nobeno ‚pisanje‘ in predavanje ne prebiranje, tj. ni noben ‚paper‘. Vendar to še bolj velja za literaturo v eminentnem smislu besede. Abstraktnosti zapisanosti literatura ne prevladuje le tako, da je tekst berljiv, tj. razumljiv v njegovem smislu. Literarni tekst, nasprotno, poseduje poseben status. Kot tekst zahteva njegova jezikovna prezenca ponovitev originalne dikcije, toda tako, da ta ponovitev ne posega nazaj k izvornemu govorjenju, temveč pogleduje naprej k novemu, idealnemu govorjenju. Spreplet smiselnih odnosov se nikdar povsem ne izčrpa v relacijah, ki obstajajo med glavnimi pomeni besed. Prav sopozvanja-

joče pomenske relacije, ki niso povezane v teleologijo smisla, dajejo literarnemu stavku njegov volumen. Gotovo se ne bi prikazale, če se celota govora ne bi tako rekoč držala same sebe, vabila k zadrževanju pri njej in bralca ali poslušalca zadrževala {spodbujala, ustavljala}, da postane vedno bolj poslušajoč. Postati-poslušajoč pa kljub temu ostaja, kakor sleherno poslušanje, poslušanje nečesa, ki slišano zaznava kot smiselno podobo govora.

Težko je reči, kaj je tu vzrok in kaj posledica. Ali ta pridobitev volumna suspendira sporočilno funkcijo teksta in ga naredi za literarni tekst? Ali pa, nasprotno, prečrtanje postavljanja resničnosti tekst karakterizira kot pesništvo, tj. kot samoprikazovanje govorice, ki pusti, da z njenim celotnim volumnom pride na dan smiselna polnost govora? Oboje je očitno neločljivo in od vsakokratnega deleža prikazovanja jezika/govorice v celoti smisla je odvisno, kako se odmerjajo deleži, ki na različne načine zapolnjujejo prostor, raztezajoč se od umetniške proze vse do poésie pure.

204

Kako zapleteno je skladanje govora v enotnost in usklajevanje njegovih gradnikov, tj. besed, pojasnjuje ekstrem. Npr. kadar se beseda v njeni polivalenci razbohota v samostojnega nosilca smisla. Nekaj takega imenujemo *besedna igra*. Ni mogoče tajiti: pogostokrat rabljena zgolj kot okras govora, ki pusti, da zablesti duh govorca, a vendarle ostaja docela podrejena naperjenosti govora na smisel, se lahko besedna igra povzdigne do samostojnosti. To potem povzroči, da smiselna intencija govora kot celote nenadoma izgubi svojo enoznačnost. Za enotnostjo zvenskega prikazovanja se tedaj zasveti skrita enotnost raznovrstnih, da, celo nasprotujočih si pomenov. V takšnem sovisju je Hegel govoril o dialektičnem instinktu govorice in Heraklit je v besedni igri prepoznal eno izmed odličnejših prič za svoj temeljni uvid, da je tisto, kar si je postavljeno nasproti, v resnici eno in isto. Toda to je filozofski način govora. V takih primerih gre za prelamljanje naravnega pomenskega teka govora, ki je za filozofsko mišljenje prav zato produktivno, ker govoricu prisili k temu, da se odpove svojemu neposrednemu objektnemu pomenu in pripomore k prikazovanju miselnih zrcaljenj. Večznačnosti besednih iger predstavljajo najgostejšo obliko prikazovanja spekulativnega, ki se eksplicira v medsebojno oporekajočih si sodbah. Dialektika je, kakor pravi Hegel, predstavitev spekulativnega.

V primeru literarnega teksta pa je drugače, prav iz enakega razloga. Funkcija besedne igre se ne sklada ravno najboljše z mnogopovedno mnogokratnostjo pesniške besede. Sopomeni, ki sozvenijo z glavnim pomenom, dajejo govorici sicer njen volumen, toda tako, da se podrejajo smiselni enotnosti govora in druge pomenne zgolj pustijo zazveneti, besedne igre niso enostavne igre mnogokratnosti ali polivalence besed, iz katerih nastaja pesniški govor – v njih se, nasprotno, medse-

bojno izigravajo samostojne smiselne enote. S tem besedna igra razbije enotnost govora in terja, da jo razumemo v višjem reflektiranem smiselnem odnosu. Prav zato uporaba besednih iger in besednih šal celo iritira, če se preveč kopičijo, ker razkraja enotnost govora. Le težka bi se izkazalo, da je razkrojni naboj besedne igre lahko učinkovit v kakšni popevki ali lirični pesmi, torej povsod tam, kjer prevladuje melodična figuracija govorce. Nekaj drugega je seveda primer dramatičnega govora, pri njem medsebojno nasprotovanje obvladuje sceno. Pomislimo na stihomitijo ali na samouničenje junaka, ki se v besedni igri naznani z lastnim imenom.¹³ Spet drugače je tam, kjer pesniški govor ne tvori niti toka pripovedovanja niti mirnega teka speva niti dramatičnega predstavljanja, temveč se zavestno podaja v igro refleksije; k njenim zrcalnim igram naravnost samoumevno spada razkrajanje pričakovanj. V zelo reflektirani liriki lahko tako besedna igra prevzame neko produktivno funkcijo. Pomislimo, denimo, na hermetično liriko Paula Celana. Vendar se moramo tudi tu vprašati, ali se pot takšnega refleksivnega polnjenja besed na koncu ne izgubi v brezpotju {v neprehodnosti}. Pozornost zbujajo že to, da, denimo, Mallarmé sicer uporablja besedne igre v proznih zasnutkih, kakršen je *Igitur*, vendar pa se tam, kjer gre za polno zvensko telo pesniške tvorbe, komajda igra z besedami. Verzi pesmi *Salut* so gotovo mnogoplastni in pričakovanje smisla izpolnjujejo na tako raznolikih ravneh, kakor sta zdravica in življenjska bilanca, vtem ko lebdijo med peno šampanjca v kozarcu in sledijo vala, ki nosi ladjo življenja. Toda obe smiselni dimenziji lahko kot isto melodično jezikovno kretnjo izsledimo v isti enotnosti govora.¹⁴

13 [Prim. M. Warburg, *Zwei Fragen zum ‚Kratylos‘*. (Neue philologische Untersuchungen 5) Berlin 1929.]

14 [Mallarméjev sonet, ki mu ob stran postavljam preprosto {kunstlose; brezumetniško} nemško parafrazo, se glasi:

Salut

Rien, cette écume, vierge vers
A ne désigner que la coupe;
Telle loin se noie une troupe
De sirènes mainte à l'envers.

Nous naviguons, ô mes divers
Amis, moi déjà sur la poupe
Vous l'avant fastueux qui coupe
Le flot de foudres et d'hivers;

Une ivresse belle m'engage
Sans craindre même son tangage
De porter debout ce salut

Solitude, récif, étoile
A n'importe ce qui valut
Le blanc souci de notre toile.

Gruß

Nichts, dieser Schaum, unschuldiger Vers
 Grad nur den Rand des Kelches zu zeichnen;
 In weiter Ferne taucht eine Schar
 Von Sirenen, meist abgewandt.

Wir fahren dahin, meine so ungleichen
 Freunde – ich schon am Heck
 Ihr vorn am stolzen Bug, der schneidet
 Die Flut der Schläge und der Stürme.

Eine schöne Berauschtigkeit läßt mich
 Ohne selbst ihr Schwanken zu scheuen
 Stehend zu entbieten als Gruß

Einsamkeit, Klippe, Stern
 Mag sein was immer es sei
 Wohin der Sorge blankes Segels uns führt.

{V prevodu Borisa A. Novaka zveni pesem tako:

206

Pozdrav

Nič, deviški stih iz pene,
 Označuje le pokal;
 Daleč stran od vseh obal
 Tonejo vznak sirene.

Jadramo, o družba divja,
 Jaz krmarim čez obzorje,
 Vaš razkošni kljun pa orje
 Val iz bliskov in iz ivja;

Od pijanosti ves veder,
 Brez strahu pred vrtoglavi padcem
 Vam nazdravljam s tem kozarcem

Za samoto, čer in zvezdo
 In za sleherno nevesto
 Belega nemira naših jader.

Navedeno po: Mallarmé, Stéphane, *Stéphane Mallarmé*, prevedel Boris A. Novak, Mladinska knjiga, Ljubljana 1989 (Zbirka Lirika), str. 5.}

P. Forget, urednik knjige Text und Interpretation, München 1984, citira k temu na strani 50: U. Japp, Hermeneutik, München 1977, str. 80 isl. Japp (v naslonitvi na Rastierja) razločuje tri ravni; tako zaostril 'nasičeno analizo' in *salut* ne razume več kot *pozdrav*, temveč tudi kot *rešitev* (*réci!*), in *belo skrb* {v Novakovem

Podobno velja motriti tudi *metaforo*. V pesmi je tako zelo vključena v igro zve-
nov, besednih smislov in smisla govora, da se sploh ne izkazuje kot metafora. Kaj-
ti v njej povsem umanjka proza običajnega govora. Celo v pesniški prozi meta-
fora skorajda nima funkcije. Tako rekoč izgine v prebuditvi duhovnega zrenja, ki
mu služi. Področje, ki ga metafora zares obvladuje je, nasprotno, retorika. V njej
uživamo v metafori kot metafori. V poetiki zasluži teorija metafore častno mesto
prav tako malo kot teorija besedne igre.

Ekskurz nas uči, kako mnogoplastno in kako diferencirano je sovisje zvoka in
smisla v govoru in pisavi, če gre za literaturo. Vprašanje je, kako v izvrševanje pe-
sniških tekstov sploh lahko vključimo vmesni govor interpreta. Odgovor na to
vprašanje je lahko samo zelo radikalen. V nasprotju z drugimi teksti vmesno go-
vorjenje interpreta literarnega teksta ne prekinja, temveč ga nepretrgoma spre-
mlja z svojim *udeleževanjem v pogovoru*. To lahko prikažemo s strukturo časov-
nosti, ki pritiče slehernemu govoru. Vsekakor označuje časovne kategorije, ki jih
uporabljamo v sovisju z govorom in jezikovno umetnostjo, posebna težavnost.
Govorimo o prezenci in, kakor sem zgoraj sam storil, celo o samoprezentaciji
pesniške besede. *Vendar pa gre za zmotno sklepanje, če želimo takšno prezenco ra-
zumeti z vidika govornice metafizike kot pričujočnost navzočega ali z vidika pojma
možnosti objektiviranja. To ni pričujočnost, ki pritiče literarnemu delu, da, taka pri-
čujočnost sploh ne pritiče nobenemu tekstu.* Govornica in pisava vedno obstajata v
svojem napotovanju. *Nista*, temveč *menita*, in to velja tudi še tedaj, če menjeno
ni nikjer drugje kakor v prikazujoči se besedi. Pesniški govor se izpolni samo v
izvrševanju govorjenja oz. branja samem in to pomeni, da ga ni tu, če ni bil ra-
zumljen.

207

Časovna struktura govorjenja in branja predstavlja v veliki meri neraziskano pro-
blemsko območje. Da čiste sheme sukcesije ni mogoče aplicirati na govorjenje in
branje, postane jasno takoj, ko uvidimo, da ne opisuje branja, temveč črkovanje.
Kdor mora črkovati, če želi brati, ravno ne zna brati. Podobno kot pri tihem bran-
ju velja tudi pri glasnem prebiranju. Nekomu nekaj dobro prebrati pomeni, da
soigro pomena in zvena drugemu posredujemo tako, da jo lahko zase in v sebi
obnovi. Nekomu prebiramo tekst in to pomeni, da se obračamo k njemu. Drugi
sodi zraven. Govorno nastopanje, enako kakor prebiranje, ostaja ‚dialoško‘. Celo
glasno branje, pri katerem nekaj prebiramo sami sebi, ostaja dialoško, kolikor
mora zvensko prikazovanje in zajetje smisla medsebojno čim bolj uglasti.

prevodu: beli nemir} kot *papir*, česar ne srečamo nikjer v tekstu, tudi ne v samonanašalnem *vierge vers*. To
je metoda brez resnice.]

Umetnost recitacije ni v temelju nič drugačna. Potrebna je samo posebna umetnost, kolikor so poslušalci anonimna množica in kolikor pesniški tekst kljub temu terja realizacijo v slehernem posameznem poslušalcu. Poznamo nekaj, kar v tem kontekstu ustreza črkovanju pri branju, namreč tako imenovano ponavljanje na pamet. Pri njem zopet ne gre za govorjenje, temveč za razvlečeno nizanje drobcev smisla v njihovi zaporednosti. V nemščini o tem govorimo, kadar se otroci naučijo verze na pamet in jih ‚recitirajo‘ v veselje staršev. Kdor resnično zna recitirati ali je umetnik recitacije, bo v nasprotju s tem prezentiral celoto jezikovne podobe, podobno kot igralec, ki mora besede svoje vloge podati tako, kakor da jih je našel v tistem trenutku. To ne sme biti niz delov govora, temveč celota iz smisla in zvena, ki ‚stoji‘ sama v sebi. Idealni govorec zatorej ne bo prezentiral samega sebe, temveč samo tekst, ki mora v polnosti doseči celo slepega, ki ne more videti njegove gestike. Goethe nekje pravi: »Ni višjega užitka in ne čistejšega, kakor da si pustimo, da nam kdo Shakespearjevo delo ne deklamira, temveč recitira z naravno pravilnim glasom.«¹⁵ Lahko se vprašamo, ali je recitacija možna pri vseh vrstah pesniških tekstov. Denimo, kadar gre za meditativno pesništvo? Tudi v zgodovini zvrsti lirike se zrcali ta problem. Zborska lirika in nasploh vse pesemsko, ki vabi k petju, se povsem razlikujeta od elegičnega tonskega načina. Za meditativno pesništvo se zdi, da je možno samo v samotni izpolnitvi.

208

Vsekakor je tu shema sukcesije popolnoma neprimerna. Spomnimo se tistega, kar se pri učenju latinske prozodije imenuje konstruiranje: učenec latinščine mora poiskati ‚glagol‘ in potem subjekt in nato artikulirati celotno besedno maso vse do nenadne združitve elementov, ki so se na začetku zdeli smiselno popolnoma disparatni. Aristotel nekje opiše zmrznjenje tekočine, če jo pretresemo, kot sunkovit preokret. Podobno je z nenadnostjo razumevanja, če se neurejeni besedni fragmenti izkristalizirajo v smiselno enotnost celote. Poslušanje in branje imata očitno enako časovno strukturo razumevanja in pripoznanje njegovega krožnega značaja sodi k najstarejšim spoznanjem retorike in hermenevtike.

To velja tako za sleherno poslušanje kot za branje. V primeru literarnih tekstov je stanje zadev še veliko bolj zapleteno. Pri njih vendarle ne gre samo za žetev informacij, ki jih posreduje tekst. Ne hitimo nepotrpežljivo in tako rekoč neomajno k smiselnemu koncu, z zajemom katerega dojamemo celoto sporočila. Gotovo tudi tu obstaja nekaj takega, kot je nenadno razumevanje, v katerem zasije enotnost tvorbe. Takšno razumevanje se pri pesniškem tekstu dogaja na povsem enak način kot pri umetniški sliki. Prepoznavamo – četudi morda le nejasno in

15 ‚Shakespeare und kein Ende‘, v: Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke, Artemis-Gedenkausgabe, 14. zv., str. 757. {Goethejev stavek se v izvorniku glasi: »Es gibt keinen höhern Genuß und keinen reinern, als sich mit geschloßnen Augen durch eine natürlich richtige Stimme ein Shakespearsches Stück nicht zu deklamieren, sondern rezitieren zu lassen.«}

fragmentarno – smiselne odnose. Toda v obeh primerih je nanašanje upodobitve na resničnost suspendirano. S svojimi smiselnimi odnosi ostaja tekst edino, kar je prezentno. Če izgovarjamo ali beremo literarne tekste, smo zatorej vrženi nazaj na relacije smisla in zvena, ki artikulirajo skladje celote, in to ne le enkrat, temveč vedno znova. Polistavamo tako tekoč nazaj, začenjamo znova, beremo znova, odkrivamo nove odnose smisla in tisto, kar stoji na koncu, ni gotova zavest, da smo zadevo zdaj razumeli, s katero sicer tekst pustimo za seboj. V resnici je ravno nasprotno. Vtem ko nam odnosi smisla in zvena vedno bolj vstopajo v zavest, prodiramo globlje in globlje. Teksta ne pustimo za seboj, temveč si dopustimo, da sami vstopimo vanj. Potem smo v njem tako, kakor je vsakdo, ki govori, v besedah, ki jih pove, in si jih ne drži na distanci, kakršna velja za tistega, ki uporablja orodja, jih jemlje in odlaga. Govor o apliciranju besed je zatorej posebno zgrešen. Ne zadeva resničnega govorjenja, temveč obravnava govorjenje bolj kot uporabo leksikona tujega jezika. Zato moramo govor o pravih in predpisih načelno omejiti, kadar gre za resnično govorjenje. To pa še posebej velja za literarni tekst. Tak tekst ni pravilen zato, ker upoveduje tisto, kar bi rekel slehernik, temveč poseduje {db. ima} neko novo, edinstveno pravilnost, ki ga odlikuje kot umetnino. Slehera beseda ‚stoji‘ {sitzt; db. ‚sedi‘}, tako da se zdi, da je nenadomestljiva in do določene mere tudi resnično je nenadomestljiva.

V tem oziru je Dilthey z nadaljevanjem razvoja romantičnega idealizma podal prvo orientacijo. V obrambi pred sodobnim monopolizmom kavzalnega mišljenja je namesto o sovisju med vzrokom in učinkom govoril o *sovisju učinkovanja*, torej o sovisju, ki obstoji med učinkovanji samimi (ne glede na to, da vsi imajo svoje vzroke). Zanj je uporabil pojem, ki je bil pripoznan kasneje, namreč pojem ‚strukture‘, in pokazal, kako ima razumevanje struktur nujno krožno obliko. Izhajajoč iz glasbenega poslušanja, paradni primer katerega zaradi svoje ekstremne brezpojmovnosti predstavlja absolutna glasba, ker izključuje vsako teorijo odraza, je govoril o koncentriranju v središčni točki in tematiziral temporalno strukturo razumevanja. V estetiki govorimo v podobnem smislu, tako pri literarnem tekstu kot pri sliki, o ‚tvorbi‘ {von ‚Gebilde‘; o ‚upodobi‘}. V nedoločenem pomenu besede ‚tvorba‘ je vključeno, da nečesa ne razumemo glede na njegovo, vnaprej načrtovano dokončanost, temveč da se je tako rekoč od znotraj navzven izoblikovalo v lastno podobo in je morda še sredi nadaljnega oblikovanja. Tako se nam razjasni, da pristna naloga leži v tem, da nekaj tovrstnega razumemo. Naloga leži v tem, da tisto, kar je tvorba, izgradimo v sebi, da nekaj, kar ni ‚konstruirano‘, konstruiramo – in to vključuje, da se vsi poskusi konstruiranja ponovno umaknejo v ozadje. Medtem ko se enotnost razumevanja in branja sicer izvršuje v razumevajočem branju in pri tem jezikovno prikazovanje popolnoma pušča za seboj, pri literarnem tekstu nenehno spregovarja nekaj, kar napravlja izmenjavajoče se odnose smisla in zvena prezentne. Časovna struktura vzgibanosti, ki jo

imenujemo zadrževanje, dopolnjuje takšno prezenco, vanjo mora vstopiti vsak vmesni govor interpretacije. Brez pripravljenosti sprejemajočega, da je eno sólo uho, ne govori noben pesniški tekst.

Za zaključek naj kot ilustracija služi znameniti primer. Gre za sklep Mörikejeve pesmi *Auf eine Lampe* {*Svetilki*}.¹⁶ Verz se glasi: »Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.«

Verz je bil predmet diskusije med Emilom Staigerjem in Martinom Heideggrom. Tu nas zanima samo kot eksemplarični primer. V tem verzu srečamo besedno skupino, ki se na prvi pogled zdi kar najbolj trivialno vsakdanja: ‚scheint es‘ {zdi se‘}. To lahko razumemo kot ‚anscheinend‘ {navidezno‘}, ‚dokei‘, ‚videtur‘, ‚il semble‘, ‚it seems‘, ‚pare‘ itn. Takšno prozaično razumetje izraza ima smisel in je zato našlo svojega zagovornika. Vendar pa lahko vidimo: ne izpolni zakona verza. Lahko pokažemo, zakaj ‚scheint es‘ tu meni ‚es leuchtet‘ {sveti se, žari‘}, ‚splen-

16 Mörikejeva pesem se glasi:

210

Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,
An leichten Ketten zierlich aufgehangen hier,
Die Decke des nun fast vergessnen Lustgemachs.
Auf deiner weißen Marmorschale, deren Rand
Der Efeukranz von goldengrünem Erz umflicht,
Schlingt fröhlich eine Kinderschar den Ringelreihn.
Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form –
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.

{V dobesednem, nepesniškem prevodu se pesem glasi:

Še nepremaknjena, o lepa svetilka, krasiš,
Ljubko obešena na lahkih verigah,
Strop skoraj že pozabljene sobane radosti.
Na tvoji beli marmorni skodeli, katere rob
opleta venec bršljana iz zlatozelenega bronca,
gruča otrok veselo pleše ringaraja.
Kako mikavno vse! smejoče, in blag duh
resnobe vendarle obliva vso obliko –
Resnična umetnina. Kdo jo zapazi? /Ali: Kdo jo ceni?/
Kar pa je lépo, blaženo se sveti v samem sebi. /Ali: Kar pa je lépo, se zdi blaženo sólo v sebi./}

Diskusija med Emilom Staigerjem in Martinom Heideggrom, na katero aludira nadaljevanje, je dokumentirana v: Emil Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, dtv Wissenschaftliche Reihe 4078 (1971, Lizenzausgabe des Atlantis Verlages, Zürich in Freiburg i. Br. 1955), str. 28–42.

det' {blešči se, sije'}. Najprej lahko tu apliciramo nek hermenevtični princip. V zagati odloča širše sovisje. Sleherna dvojna možnost razumevanja pa je zagata. V tem primeru je odločilnega pomena evidenca, da se lépo {das Schöne} nanaša na svetilko. To je izpovedba pesmi kot celote, ki jo je vsekakor potrebno razumeti. Svetilka, ki ne gori, ker staromodno in preteklo visi v ,sobani radosti' (,kdo jo zapazi?'), v pesmi pridobi svojstven lesk, ker je umetnina. Nobenega dvoma ni, da je svétenje izrečeno za svetilko, ki sije, četudi je nihče ne uporablja.

Leo Spitzer je v zelo učenem prispevku k tej diskusiji pobilžje opisal literarno zvrst takšnih predmetnih pesmi in prepričljivo označil njihovo literarnozgodovinsko mesto. Heidegger je s svoje strani upravičeno uveljavil pojmovno sovisje med ,lepim' in ,svétenjem', ki pozvanja v Heglovi znameniti sintagmi o čutnem svétenju ideje. Toda obstajajo tudi imanentni razlogi za zgornjo trditev. Prav iz součinkovanja zvena in pomena besed sledi naslednja jasna instanca odločitve. Glede na to, kako trdno tkanino v tem verzu tvorijo {»s{«}-glasovi (»was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst«) ali kako metrična modulacija verza konstituira melodično enotnost fraze (metrični poudarek je na schön, selig, scheint, in, selbst), ni nobenega mesta za refleksivno irupcijo, kakor bi jo predstavljal prozaični ,scheint es' {,zdi se'}. Pomenila bi, nasprotno, vdor pogovorne proze v govorico pesmi, odvrnitev od pesniškega razumevanja, ki nam vsem vedno grozi. Kajti na splošno govorimo prozo, kakor na lastno presenečenje izkusi Molièrov gospod Jourdain. Sodobno pesništvo je prav naprezanje, da bi se zavarovalo pred vdorom proze, vodilo k ekstremnim hermetičnim stilnim oblikam. Tu, v Mörikejevi pesmi, ni takšna odvrnitev nikoli prav daleč. Včasih se govorica te pesmi približa prozi (»kdo jo zapazi?«). Vendar daje mesto verza v celoti, namreč to, da je sklep pesmi, njemu samemu posebno gnomično težo. In dejansko, pesem s svojo lastno izpovedjo ilustrira, zakaj zlato tega verza ni nakazilo, kakor je bankovec ali informacija, temveč sámo poseduje svojo lastno vrednost. Svétenje ni le razumljeno, temveč žari v celoti prikazovanja te svetilke, ki nezapaženo visi v pozabljeni sobani in ne sije nikjer več razen v teh verzih. Notranje uho sliši ustrezanja med ,lepim' in ,blaženim' in ,svétenjem' in ,sebnostjo' – in ,selbst' {,sebi'}, s katerim se konča ritem in obmolkne, pusti, da obmolknjeno gibanje odmeva v našem notranjem ušesu. In pusti, da se v našem notranjem očesu prikaže tiho sebe-izžarevanje luči, ki ga imenujemo ,svétenje'. Tako naš razum ne razume le, kaj je v pesmi upovedanega o lepem in kaj izreka avtonomijo umetnine, ki ni odvisna od nobenega uporabnostnega sovisja – naše uho sliši in naš razum zazna sij lepega kot njegovo resnično bistvo. Interpret, ki bi predložil svoje razloge, izgine in tekst govori.

Prevedel *Andrej Božič*

TEKST KOT MODEL?

O branju in razumevanju sveta

1. Knjiga življenja in berljivost sveta

213

Dešifriranje človeškega genoma je bilo na začetku našega tisočletja slavljen kot eden izmed najspektakularnejših dogodkov bio-znanstvenega raziskovanja. Z velikim medijskim pompom je bilo hvaljeno kot veliko dejanje tehnološkega raziskovanja, ki bi človeštvu prvikrat lahko omogočilo, da spozna abecedo lastnega teksta in se nauči jezika, v katerem je bog ustvaril življenje. Nešteti komentarji so naravoslovno odkritje opisovali z besednjakom, ki izvira iz obdelave podatkov in branja teksta. Govorili so o dešifriranju, dekodiranju koda, o učenju jezika, o črkah, tekstu in knjigi: »Predstavljajte si zbrano delo Shakespearja, brez presledkov med besedami. Ne poznate slovnice in niste vešč angleščine. Desetletja traja, preden razumete.« Z gesto skromnosti so biologi podčrtali, da je odkritje spravilo na dan šele tekst, ki ga je zdaj potrebno dešifrirati, prebrati in raztolmačiti – in to bo še desetletja izziv za znanost. Čeprav še ni razumljen in interpretiran – o tem, da gre pri tem odkritju za *tekst*, katerega medij je *pisava* in katerega elementi so *črke*, ni bilo, se zdi, nobenega nesoglasja.

Na prvi pogled gre torej za kategorialno napako, komajda kaj manjšo kot pri mitičnem preoblačenju naravnih dogodkov v jezik božjega delovanja ali razodetja. Kaj nas upravičuje v tem, da rekonstrukcijo kakšne strukture, identifikacijo elementarnih sestavnih delov narave interpretiramo po modelu teksta, ki nekaj po-

meni? Upoštevanja vredno je, da tega svojskega premika jezikovnih iger ne najdemo le v insceniranju, ki naj bi učinkovalo na javnost, temveč tudi v notranjem diskurzu posameznih disciplin. Pred občinstvom strokovnjakov biotehnolog David Jackson pojasnjuje: »Da bi obvladali kakšen jezik, moramo v njem znati brati, pisati, kopirati in urejati. Funkcionalne ekvivalente slehernega izmed teh vidikov obvladanja jezika zdaj utelešajo tehnologije, s katerimi obravnavamo jezik DNK.«¹ Razpoznati je mogoče utopijo, da knjige življenja ne bi le brali, temveč da bi jo lahko tudi popravljali in predelovali. Toda to niso šele vizije iz najnovejših časov. Zgodovinarica znanosti Lily E. Kay je v svoji raziskavi *Knjiga življenja. Kdo je napisal genetični kod?* opisala nastanek in utrditev jezika, v katerem se vse od srede 20. stoletja dalje povezujejo in prekrivajo miselne sheme bio-znanosti, informacijske teorije in teorije pisave.

214

Potrebno je spomniti na to, da pri parafraziranju projekta Človeški genom nika kor ne gre za terminologijo ad hoc. Nasprotno, ona participira na predstavi, ki sega prek življenja in ki se vleče skoz celotno idejno zgodovino in artikulira določen ideal našega razmerja do sveta. Hans Blumenberg je pod naslovom berljivosti sveta² zbral pričevanja o tem motivu v teku kulturne zgodovine: od biblične nebeške knjige do humanistične knjige sveta in romantične knjige narave, od neoplatonskih črkovnih prisposodob, prek medicinskega nauka o signaturah, vse do psihoanalitične interpretacije sanj in do branja genetičnega koda. Gre za vodilno predstavo, ki je danes zlasti terminološko bolj navzoča kot kadar koli poprej, čeprav so ustrezajoče ji metafizične in religiozne predstave, ležeče v njenem ozadju, obledele – predstave o stvariteljski besedi, ki je vstopila v kreaturo, o človeškem jeziku, ki komunicira z bistvom stvari, o izomorfiji med obliko mišljenja, jezikovnim sistemom in strukturo resničnosti.

V najrazličnejših sovisjih govorimo, kot je dobro znano, o pisavi in branju, pri čemer predpostavljamo tako rekoč jezikovno oblikovano, po zgledu branja delujoče spoznavanje. Govorimo o branju sledi, o branju glasbene partiture, fiziognomičnega izraza, geste, zemljevida. Vedeževalec bere iz kart, mati na obrazu otroka, interpret sanj iz sanj, lovec bere sledove divjadi, kulturni antropolog podoba mesta. Tudi individualni ali socialni življenjski svet razvozlavamo po modelu teksta: življenje je polno pripovedi, prepleteno z diskurzi. Dekonstrukcija na do-

1 Prim. knjigo Lily E. Kay *Who Wrote the Book of Life? A History of the Genetic Code (Kdo je napisal knjigo življenja? Zgodovina genetičnega koda)*, Stanford University Press, Stanford 2000, str. 1. Angehrn v nadaljevanju razpravo Kayeve navaja v nemškem prevodu: *Das Buch des Lebens. Wer schrieb den genetischen Code? (Knjiga življenja. Kdo je napisal genetični kod?)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005. Op. prev.

2 Prim. Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt (Berljivost sveta)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Op. prev.

ločen način fundamentalizira metaforiko teksta: prapisavi kot izvoru smisla nasploh ustreza branje kot generalizirana operacija razumevanja in interpretiranja.

2. Meje berljivosti

Pri vsej utečenosti metaforike teksta ne smemo prezreti nesamoumevnosti njene razširitve. Status tekstualiziranja sveta je vsekakor problematičen. Več različnih znanstvenih proučevalcev kulture je izpostavilo tujost med tekstom in svetom in reflektiralo »meje berljivosti«. V nasprotju s klasičnim analogiziranjem podobe in jezika so nekateri drugi avtorji vztrajali pri pravici podob do neberljivosti ali si prizadevali za to, da bi pokazali samostojnost ikonične logike in jo osvobodili podreditve pod logos jezika. Da naj bi opazovalec kozmosa »bral« knjigo sveta, je naprej in predvsem neplavzibilna metafora: najbližji konotaciji *theoria* sta gledanje in vidnost tistega, kar se nam razodeva, ne dešifriranje zapisanega teksta. Gensko-tehnološke adaptacije figure knjige življenja se, pravi Kayeva, zapletajo v »tisočletja staro aporijo nemega jezika in knjige brez avtorja«.³

Zato ne preseneča, da so nekateri filologi oporekali vsenavzočnosti metafore branja – ali terjali vsaj jasno distinkcijo med branjem v ožjem in v širšem smislu. Predlagali so denimo, da identificiramo določene komponente normalnega, »polnega« pomena branja, izmed katerih metaforična uporaba najmanj eno izključi. Ne zavračajo metafore same, temveč njeno »epidemično« uporabo – v primerih govorjenja o branju občutij, oseb, pokrajin, kultur itd. Pri tem sodijo, da je večvrednost metafore bolj pragmatične narave – je efekt presenečenja, potujitve – in ne toliko semantične, in motiv njene rabe vidijo v tem, da naj bi se kulturna znanost, ki sebe »dojema kot napredno«, z besednjakom branja izogibala drugim tabuiranim vodilnim pojmom – kakor sta pojma razumevanja in interpretacije. V določeni meri še fundamentalnejši ugovor, ki ne zadeva specifične metaforike teksta, temveč orientiranje po modelu jezika nasploh, se zoperstavlja splošnemu »diskurziviranju« kulture. Čeprav konstelacije ne dojamemo tako antagonistično, kot spor o nelegitimnem razširjanju metafore, je potrebno ugotoviti dvojno stanje zadev. Na eni strani gre za strukturalno heterogenost tistega, kar je združeno pod vodilnim pojmom teksta. Da s sekvenciranjem genoma povezujemo predstave o branju teksta, nosi v sebi nekaj fantastičnega. Na drugi strani gre, ne glede na vso tujost, za presenetljivo širjenje metafore. Pojem iz vsakdanjega jezika je rabljen daleč onkraj njegovega izvornega področja in zaseden s projekcijami in zahtevami najrazličnejših vrst. Dvojnostno stanje zadev je priložnost, da vprašanje o možnosti posploševanja modela teksta zastavimo na sistematičen način.

3 Prim. Kay, *Who Wrote the Book of Life?*, str. 18. Op. prev.

Paul Ricoeur je to vprašanje obravnaval v določenem kontekstu. Njegov sestavek »Le modèle du texte« je posvečen tekstu kot modelu za razumevanje smiselnega delovanja. S tem je pokazal daljnosežnost najbližje analogije med obema modalitetama subjektivne konstitucije smisla, med delovanjem in jezikovnim izražanjem, oziroma njunega zapisa v tekstu. Prav povezava med notrinskostjo intenciranja in vnanjostjo izraza je tečaj vzporejanja obeh izvrševanj; Ricoeurju ponudi možnost, da metode tekstne analize na analogen način uveljavi na področju pojasnjevanja delovanja. Čeprav vsebuje analogije, ki bi jih lahko problematizirali, poseduje to vzporejanje določeno plavzibilnost zaradi manifestne pripadnosti obeh aktov h kraljestvu smiselnega in razumljivega, pripadnosti, ki jima je skupna. To ga razlikuje od razširitve modela branja na svet nasploh, katerega razumljivost na noben način ni zagotovljena, kolikor se celo ne zdi prej zgrešena. Vprašanje o paradigmatiki funkciji teksta moramo zastaviti z ozirom na to univerzaliziranje.

V takšni zastavitvi vprašanja želim razlikovati dve smeri spraševanja. V prvem koraku (3.) moramo natančneje določiti, katere difference so v igri pri raztezanju metaforike teksta. Prekoračevanje katerih pragov naredi to metaforiko problematično – ali, obratno, priporočljivo in zanimivo? V drugem koraku (4.) pa želim obravnavati vprašanje, kateri so razlogi za uporabo in raztezanje te metafore. Kaj tvori fascinacijo figur teksta in branja, ki pusti, da se ti pojmi uporabljajo daleč onkraj njihovega podedovanega polja in ne glede na heterogenost predmetov?

216

3. Smisel, jezik, tekst

Če svoje svetno razmerje opisujemo po zgledu branja knjige, tedaj je potrebno v razpravo pritegniti več diferenc. Dve temeljni diferenci obstajata v tem, ali imamo, prvič, do sveta smiselno-razumevajoče ali zgolj zunanje opisujoče razmerje in ali se, drugič, smiselni odnos izvršuje v mediju jezika ali zunaj jezika. Znotraj jezikovnega je, tretjič, potrebno paradigmo teksta razlikovati od drugih vodilnih modelov. Preveriti je potrebno tri stopnje nesamoumevnosti »branja« sveta, ki predpostavlja troje: smiselnost, jezikovno oblikovanost in tekstualnost sveta.

(a) Smiselni in ne-smiselni odnos do sveta

Najbolj fundamentalna dihotomija obstaja v tem, ali stvari in dogodke razumemo v njihovem smislu – ali pa jih enostavno dojemamo, klasificiramo in pojasnjujemo v njihovi zunanji podobi. Gre za razlikovanje med smiselno razumevajočim in ne-razumevajočim odnosom do predmetov, ki ga je obravnavala – in večkratno problematizirala – kulturno-znanstvena razprava o metodi. Na tem mestu razprave ne želim poglobljati, temveč se zadovoljujem s tem, da se zadr-

žim pri manifestni diferenci v našem naravnem odnosu do sveta. Na specifično različen način se nanašamo, na eni strani, na izjavo človeka, ki govori z nami, na spomenik vojni, na religiozni ritual – in, na drugi strani, na formacijo pogorja, kolesje stroja. Na eni strani imamo predmete, ki jih, na kateri že koli način, razumemo glede na njihov smisel, glede na to, kar menijo, kar v njih prihaja do izraza – in, na drugi strani, predmete, ki jih opisujemo v njihovi sestavi, njihovi postalosti in njihovem funkcioniranju. Če eno perspektivo zamenjamo z drugo – če nevihto razumemo kot izraz jeze boga ali če, obratno, izbruh jeze soseda opišemo čisto fiziološko –, potujimo »normalne« registre našega spontanega odnosa do sveta. K naši sekularni podobi sveta spada predpostavka, da naš odnos do stvari v tem smislu ni v celoti razumevajoč, da ni vse v svetu polno smisla.

Vsekakor ta virulentni problem le nezadostno zajamemo s preprosto demarkacijo dveh regij. V resnici razločitve obeh področij ni mogoče izpeljati tako enoznačno, kakor sugerirajo preprosti primeri, in ne predstavlja dokončnega odgovora na vprašanje o njunem razmerju. Z obeh strani lahko razmejevanje tako poudarimo kot postavimo pod vprašaj. Na eni strani imamo ugovor proti univerzaliziranju smisla, ne le kot razmejevanje med naravoslovnimi in kulturnimi znanostmi, temveč tudi znotraj slednjih. H. U. Gumbrecht je tako plediral za to, da bi izpostavili veljavnost tudi tistih plasti kulturnih fenomenov, ki ne spadajo k dimenziji smisla in pomena in v tem smislu niso hermenevitično zajemljive. Na fundamentalnejši način je bilo razmejevanje tematizirano v debatah o naturaliziranju, denimo, v razpravah med nevro-znanostmi in filozofijo duha. Če gre pri tem za to, da bi fenomene, ki jih v naravni naravnosti interpretiramo kot smiselne – mentalna stanja, občutja, predstave –, zvedli nazaj na njihove somatične fundamente, potem si nasprotno gibanje prizadeva, da bi nekaj navidezno nesmiselnega prištel k razumljivemu. Sigmund Freud govori v *Interpretaciji sanj* o nameri, da tisto, kar se v sanjah prikazuje kot »nesmiselno ... besedilo«, obravnava »kot sveto pismo«;⁴ v analitičnem pogovoru lahko zunanji fenomeni, kakršna sta kašljanje in odkašljevanje, fungirajo kot momenti govorjenja, ki jih je mogoče interpretirati. Na splošno je, pravi Ricoeur, psihoanaliza zastavila vprašanje o prehodu iz nesmisla v smisel, o »povezavi smisla in sile«. Na podoben način je dekonstrukcija izpostavila medsebojno igro notranjosti in zunanosti – teksta in konteksta, materialnega substrata in izjave – kot moment branja, jo tako rekoč prištel k smislu.

4 Prevod nav. po: Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, prevedla Z. Erbežnik, Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 469. Op. prev.

Prvi prag, ki je pri posploševanju metafor teksta in branja vprašljiv, je prag med smiselnim in nesmiselnim svetom. Govoriti o knjigi življenja ali narave pomeni preskočiti mejo, ki jo predpostavljamo v našem normalnem razumetju.

(b) Jezikovni in ne-jezikovni odnos do sveta

Znotraj področja smiselnega je potrebno zarisati drugo, prav tako temeljno diferenco, ki kot odločilna pogosto stoji v ospredju spora o hermenevtiki. Gre za mejo med jezikovnim in ne-jezikovnim odnosom do resničnosti – najsibo slednji koncipiran kot predjezikovni, zunajjezikovni ali čezjezikovni. Jezik je osrednja figura hermenevtičnega; smisel, oblikovanje smisla in razumevanje smisla imajo svoje izvorno mesto in privilegiran medij v jeziku. To na pregnanten način formulira Gadamerjev stavek, ki obenem eksemplarično zastopa univerzaliziranje hermenevtike: »Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica.«⁵ Stavek izraža prepričanje, ki se dotika tako človeške spoznavne zmožnosti kot biti sveta: prepričanje, da si, na eni strani, nas same, druge in svet izvorno razpiramo zaradi naše jezikovne zmožnosti in da nam je, na drugi strani, resničnost navsezadnje dostopna zaradi svoje jezikovne oblikovanosti, svoje jezikovne ali jeziku analogne izdelanosti.

218

Vendar pri tem ostaja odprto vprašanje, v kolikšni meri tvori jezik tako najbolj notranje jedro smiselnega odnosa do sveta kot njegovo celoto – ali pomenijo, sledeč Wittgensteinovemu stavku, meje mojega jezika dejansko tudi meje mojega sveta. V resnici, tako kaže izkustvo, sfere smisla in jezika niso kratko malo koekstenzivne. Tako oblikovanje smisla kot njegova recepcija se dogajata tudi zunaj artikulirane uporabe jezika, v telesnem vedênju in gestiki, v emocionalnih stanjih in izrazitvah, v umetniški produkciji in estetski zaznavi. V tem drugem jezika je natančneje mogoče razpoznavati jeziku predhajajoče in jezik transcendirajoče, prav tako pa tudi strukturalno zunaj- in ne-jezikovno nanašanje na smisel.

Na eni strani imamo spoznavne in izrazne zmožnosti, ki (še) shajajo brez jezika. Dobro jih poznamo iz afektivnega doživljanja in podoživljanja, iz atmosferskega zaznavanja, iz naperjenosti našega hotenja in delovanja. Heidegger je eksistencialno razumevanje, ki predhaja jezikovni artikulaciji, opisal kot temeljno podlago sleherne razlage; z naslonitvijo na Husserlovo teorijo predtematične intencionalnosti je Merleau-Ponty kot osnovo vsega govorenja izpostavil še ne artikulirano, »fungirajočo« besedo. Eksplicitni govor temelji na predhodnem menjenju in intenciji upovedovanja, ki ju izvršujemo v telesni naperjenosti našega doživljanja

5 Prevod nav. po: Hans-Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, prevedel T. Virk, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2001, str. 384. Op. prev.

in delovanja. Predsemantične potenciale človeškega življenja obdaja v primerjavi z jezikovno eksplicitnostjo ograja nedoločenosti, ki pa ne fungira enostavno kot manko, temveč kot virtualnost, tendenca in pomenljivost implicitnega. Za pred-jezikovno vedènje gre pri takšnem razumevanju in izražanju v tej meri, kolikor se tako rekoč nagiba k jeziku, k eksplicitni artikulaciji.

Oblike zunajjezikovnega izražanja in recipiranja lahko razločimo od tega pred-jezikovnega potenciala. Neverbalni mediji, kakršna sta slika in glasba, so mediji smisla in razumevanja, sliko, skladbo lahko razumemo, narobe razumemo ali sploh ne razumemo, lahko ju interpretiramo na različne načine, se z drugimi prepričamo o njunem tolmačenju. Toda vprašanje je, *kako*, po kateri logiki in katerih kriterijih nastaja v slikarstvu, v opazovanju slike, v skladanju, v izvajanju in poslušanju glasbe takšno razumevanje in aktualiziranje smisla. Ena izmed aktualnih tém raziskovanja v teoriji slike in medijev obstoji v tem, da razišče konstitucijo in način učinkovanja smisla v neverbalnem v njuni samostojnosti, toda tudi v njuni afiniteti do jezika. Očitno je, da je vprašanje o možnosti apliciranja metafor teksta in branja v neposrednem sovisju s tem.

Nazadnje imamo, ob pred- in zunajjezikovnem, čezjezikovno, jezik transcendirajoče zaznavanje in oblikovanje smisla. Pri tem gre za to, da bi v afirmativnem smislu prišli prek meja jezika in iz sebe prevladali konstitutivno končnost človeškega logosa, ki ne zmore spoznanja resničnega. Pomembna linija spekulativne filozofije je prevzela to težnjo, ki jo je, denimo, v horizontu negativne teologije, v poseganju po »Nadbivajočem« in »Neizgovorljivem« (ali celo »Nadneizgovorljivem«), poantirano izoblikovala neoplatonsko-mistična tradicija. Lahko bi napotili na figure novejšje filozofije, ki ciljajo na onstranstvo pojma in propozicionalnega jezika. Heglov nauk o spekulativnem stavku tako reflektira mejo kategorialnega govorjenja, proti kateremu ne postavlja estetskih, ekspresivnih ali retoričnih momentov, temveč želi pojmovno obrniti proti njemu samemu v njegovem lastnem mediju. Njegov nauk meni strukturo filozofske predstavitve, ki naj bi v prehodu skoz gibanje predmeta zmogla prevladati analitično diferenciranje in linearno sukcesijo, neobhodno potrebno v jezikovnem razgrinjanju, in celoto privedi do jezika. Z analogno gesto želi negativna dialektika prevladati tisto popačeno-fiksirajoče »identificirajočega« pojma, vtem ko ne priklicuje le proti-instanc k abstraktno-formalnemu – kakor so materialnost, kvaliteta, čutnost –, temveč izpostavlja lastno moč pojma: »Samo pojmi lahko dovršijo tisto, kar preprečuje pojem sam.«⁶ Kar zgreši posamezen pojem, naj bi omogočil spreplet pojmov, konfiguracija ali konstelacija, v kateri zadeva sama postaja navzočna in se

6 Stavček se v izvirniku glasi: »Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert.« Gre za navedek iz: Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik (Negativna dialektika)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, str. 62. Op. prev.

razpira iz lastne notranjosti. Vsekakor takšni koncepti obenem kažejo potrebo po interpretaciji govora o mejah jezika. Natančneje ga je potrebno določiti glede na oblike in ravni jezikovnega izraza, katerega omejenost je vprašljiva. Ne jezik nasploh, temveč specifične oblike in stopnje jezika so tisto, k čemur se usmerja pogled – pri Heglu in Adornu sta to pojem in predikacija. Od takšnega notranjejezikovnega samotranscendiranja se razlikujejo drugi koncepti, ki želijo pojem presegati z nečim drugim glede na jezik, z višjim zrenjem, intuitivnim ozavedenjem.

Povzemajoče lahko ugotovimo, da imamo tako v pred- in zunajjezikovnem kot onstran jezika opraviti s smiselnimi oblikami, ki jih istočasno lahko zajamemo v njihovi jezikovni afiniteti in jezikovni analogiji. Pri tem ta analogija v različnih primerih – v fiziognomičnem izrazu, v glasbeni frazi, v sliki – prevzema vsakokrat drugačno podobo. Zatorej moramo tudi na vprašanje, v kolikšni meri naj bi v tem oziru na smiseln način govorili o tekstu in branju – ali, obratno, o mejah berljivosti –, odgovoriti na vsakokrat specifičen način. Glasbena kompozicija je »berljiva« na drugačen način kot pokrajina mesta. Najprej se potrjuje, da meje berljivosti v ožjem smislu ne sovpadajo z mejami smiselnega razumevanja. Odprto ostaja, v kolikšni meri naj bi tostranstvo in onstranstvo teksta na smiseln način mislili, ne le kot, na nek način, jezikovno oblikovana ali analogna jeziku, temveč izhajajoč iz modela teksta in s posredovanjem metaforike teksta. Vprašanje je, ali metafora teksta tako rekoč ne transportira preveč, ali ne predpostavlja specifične berljivosti in možnosti tolmačenja, ki resnično ne razpirata genuinega smiselnega potenciala zunajtekstualno-zunajjezikovnega, temveč ga prej zakrivata. Zato je nujno, da natančneje določimo specifiko teksta kot takega.

220

(c) Jezikovno-hermenevtične paradigme – izraz, pogovor, tekst

Kadar govorimo o privilegiranem statusu jezika za hermenevtiko – o jeziku kot instanci smisla *par excellence* –, lahko s tem menimo različne stvari. Jezik funkcija kot paradigma hermenevtike najmanj v treh idealno-tipičnih podobah: kot izraz, kot pogovor in kot tekst. V njih se jezik prikazuje v različnih kristalizacijskih oblikah, tako rekoč v različnih stadijih smiselnega procesa. Koncepti hermenevtike se usmerjajo ob eni ali drugi izmed teh paradigem.

Prva je izraz kot izvorno mesto smisla. Gre za korak od znotraj navzven, ki obenem vsebuje korak simboliziranja in generira objektivne smiselne tvorbe, ki so za druge predmet razumevanja. Izraz je lahko tematiziran kot telesno-gestično vedênje, kot jezikovna izrazitev, kot ekspresivnost v ustvarjanju kulturnega sveta. Avtorji, kakršni so Dilthey, Plessner, Merleau-Ponty, Ch. Taylor, so različne fasete te ekspresivnosti osvetlili kot osišče oblikovanja smisla.

Druga paradigma, pogovor, zastopa medčloveško sporazumevanje kot dimenzijo smiselnega procesa, ki vedno implicira obe strani: smisel izrazimo in dojamemo. Nobena produkcija smisla ne obstaja brez (dejanske ali možne) recepcije smisla. Pogovor, ki ga je predvsem Hans-Georg Gadamer v svoji teoriji ekspliciral kot središčno točko hermenevtike, osvetluje razumevanje kot bistveno komunikativen potek. V svoji globini razumevanje vsebuje nek pustiti-se-nagovoriti od drugega subjekta, odgovarjanje na vprašanja, ki jih sproža nekdo drug, ponovno prepoznavanje lastnih vprašanj v tistem, na kar odgovarja drugi. V posebni različici je psihoanalitična hermenevtika razdelala temeljno komunikativno potezo, kolikor je razumevanje zaupala prav dialoškemu procesu, ki se ne izčrpa v jezikovni izmenjavi, temveč vključuje realno (čeprav ne »izpeljano«) interpersonalno razmerje in se opira na dialog od nezavednega do nezavednega.

Tretja instanca, tekst, dokument smisla idealiter zadeva tako onstran izraza kot onstran dialoga, tako z njegovo razločitvijo od konteksta kot z razločitvijo od subjekta (in v nekaterih primerih od naslovnika) izražanja. Tekst je na določen način še nekaj takega kot direktna, od avtorja izhajajoča izrazitev, je kot glas, ki mi govori, toda razločen od svojega porekla, osamosvojen glede na živo izmenjavo, prestavljen v medij vnanjosti in pisave in v določenih okoliščinah brez možnosti ponovne konstrukcije povratne vezave na izražajočega se in na govorno situacijo. Tako tekst paradigmatično uteleša hermenevtično situacijo: opraviti imamo s predmetom, katerega smiselnost stoji zunaj dvoma, toda ni neposredno dostopna. Tekstni dokumenti nastopajo z zahtevo, da dajejo nekaj razumeti – eksplicitno kot spomeniki, sledi ali preostanki –, toda oddaljitev od izvora problematizira njihovo adekvatno razumetje. S tekstom ne delimo nujno predpostavk za razumevanje, ki so nam v normalnem pogovoru dane – skupnostnost jezika, kulturnega horizonta, poznavanja konteksta; in nimamo, kakor podčrta že Platon v svoji kritiki pisave iz *Fajdroso* (274b-277a), možnosti, da bi ponovno vprašali in se prilagodili drugemu. Vprašanje je, na kakšen način se pod temi premisami razumevanje vzpostavi. Različni vidiki karakterizirajo razumevanje kot genuino razlaganje tekstov.

1. Delo s tekstom lahko, prvič, poskuša dešifrirati izvorno menjeno, idealiter prevesti pisni zapis nazaj v jezikovni izrazni akt [Äußerungsakt]. To je, se zdi, naravna smer prodiranja pri branju teksta: vodilna je intuicija, da bomo tekst resnično razumeli, ko nam bo uspelo rekonstruirati, kako je bil mišljen, kaj je njegov avtor želel z njim upovedati. Zdi se, da je intentio auctoris prvo merilo v sporu interpretacij. Klasične hermenevtične metode služijo cilju, da bi materializiranje intencije v zapisovanju tako rekoč razveljavili in zapisovanje samo preželi z intencijo, ki je v njem izražena (tudi tam še, kjer gre za to, da bi morali avtorja »razumeti bolje, kot bi sam lahko poročal o sebi«).

2. Drugačni logiki sledi tisto razumevanje, ki se usmerja k smislu, koncipiranemu, ne glede na subjekt, temveč tako rekoč glede na imanenten pomen teksta. Ne gre za to, da bi razumeli upovedovanje, temveč za to, da bi razumeli povedano. Klasični zgled so sveti teksti, katerih izjavljanje poseduje avtoriteto tudi z razločitvijo od sestavljalca, ki je lahko nepoznan ali fungira le kot glasnik sporočila, ne kot njegov pravi avtor. Jezik, simbol, tekst postanejo samostojni nosilci sporočila. Hans-Georg Gadamer je to misel ilustriral na primeru tako imenovanih »eminentnih« tekstov, ki jih njihov samostojni smiselni potencial naredi za izvir ponavljanja in tolmačenja.

3. V tretjem oziru tekst ne figurira niti kot izrazitev subjekta niti v svoji imanenci, temveč kot del kulturnega sveta, iz katerega izhaja in v katerega vstopa. Nasprotna stran ločitve od direktnega nanašanja na avtorja, sprejemnika in kontekst je produktivna odprtost, ki pomeni samoodpiranje zgodovinskemu smiselnemu procesu. Tekst se razloči od svojega avtorja, da bi se tako rekoč zaupal drugemu subjektu smisla. Popredmetenje smisla v objektivni tvorbi omogoča načine shajanja s smislom, kakršni direktnemu govoru niso dostopni. Utrditev govorjenja v pisnem dokumentu ponuja specifične možnosti, kako povedano zadržati, ga korigirati in nadaljevati. Omogoča vračanje k povedanemu, toda tudi novo analizo, obdelovanje in spreminjanje. Tekst lahko raziskujemo in razgrajujemo, razgrinjamo v njegovih pomenskih plasteh, rekonstruiramo v njegovi členitvi, osvetljujemo v vidika njegovih implikacij. Raznotere hermenevitične operacije analize, razlaganja, primerjanja in dekonstrukcije so, idealno-tipično gledano, delo z materialom teksta. Pisava je osnova kritične refleksije. Dopušča večji odmik od povedanega kot ustna tradicija; povečuje zavest o konstruktivnosti kakšne teze, toda tudi ozavedenje divergenc med stališči. Pisava tako rekoč daje povedano na preizkus, postavlja ga v prostor diskurzivnega opredeljevanja, medtem ko je ustno izročilo tesneje povezano z zahtevo po privzemanju trditev in tendira k vzpostavljanju soglasja.

4. Četrto obeležje, ki sledi iz predhodnega, obstaja v povečanju vrednosti položaja bralca. Semantična odprtost smiselne tvorbe je obenem odprtost za recepcijo in nadaljevanje, je apel bralcu. Teksti se vključujejo v diskurz, ki ga karakterizira priključitveno delovanje branja in pisanja. Recepcijska estetika je razdelala neobhodno potrebno vlogo bralca pri konstituciji smisla. Bralec se na drugačen način vključuje v konkretiziranje smisla kot poslušalec v ustnem dialogu. Umik [das Zurücktreten] avtorja pomeni spremembo konstelacije v součinkovanju oblikovanja smisla in dojetanja smisla. Radikalneje bi lahko rekli, da je vloga bralca neogibna ne le za artikulacijo in tolmačenje teksta, temveč kar za njegovo vzpostavljanje *sámo*. Kulturni tekst ni v določenem momentu, v določeni inačici za-

ključen in dokončno izoblikovan. K pristnemu smislu dela sodi kreativno branje, ki smisel razvija in nadaljuje delo.

Očitno je, da imajo ti različni vidiki tekstualnosti vsakokrat drugačne posledice za vprašanje, v kolikšni meri lahko metaforo berljivosti razširimo in prenesemo na svet. Pri naravi, prvič, nimamo možnosti, da bi njen »tekst« dojeli po prvem modusu in ga zvedli na subjektivno menjenje – toda s tem nasprotna različica avtarkičnega, v sebi smiselnega teksta še ne postane plavzibilnejša. V kolikšni meri lahko smiselno apliciramo tretjo in četrto perspektivo – tekst kot del zgodovinskega smiselnega procesa in konstitutivna funkcija bralca –, je odvisno od tega, v kolikšni meri sta se figuri knjige življenja ali berljivosti sveta dejansko etablirali kot kulturni šifri in smiselni tvorbi. Vprašanje je, v kolikšni meri k našemu razumetju sveta in življenja (na enak način kot že k razumetju sanj, zgodovine) sodi, da nam nekaj upovedujeta, da ju lahko v genuinem smislu razumemo in tako rekoč razlagamo kot smiseln tekst. Vprašljivo ni le to, v kolikšni meri je razširitev metaforike teksta ontološko utemeljena in spoznavnostno legitimna, temveč tudi to, v kolikšni meri se sploh dogaja in se mi do narave dejansko obnašamo tako, da jo obravnavamo kot tekst. To primarno ni vprašanje individualnega načina gledanja, temveč kulturnega statusa določenega razumetja narave in sveta.

O tem razumetju kot takem v nadaljevanju ne morem razpravljati. Nasprotno, v zaključku želim obravnavati vprašanje, kateri so določujoči motivi za raztezanje metafore teksta. Kako pridejo ljudje do tega, da kljub nespregledljivi raznorodnosti narave in pisave govorijo o knjigi življenja, o branju sveta?

4. Utopija branja

Najprej je v tem oziru potrebno spomniti na privilegij jezika in na poseben status teksta. Jezik, tako se je pokazalo, je instanca smisla par excellence – tako produkcije kot dojetanja, tako razlaganja kot sporočanja smisla. Za hermenevtiko je jezik tako izhodišče kot bežišče in vseobsegajoči horizont. Če kulturno-znanstveni *linguistic turn* poudarja jezikovno izdelanost socialnega sveta, tedaj spodbuja tudi k razširitvi, da bi svet nasploh zajeli z vidika njegove jezikovne substrukture. Temu se pridružuje genuina sestavitev teksta. Glede nanjo se je pokazala posebna vloga bralca, ki v recepciji postane soavtor, subjekt oblikovanja smisla. Radikalno različico te *soigre* v internetni kulturi je mogoče prepoznati v tako imenovanih »blogih«, ki na nek način predstavljajo nov tip teksta, ki suspendira njegova tradicionalna obeležja – ločitev teksta in konteksta, izvornika in komentarja, avtorja in bralca. Zdi se, da z njimi dospemo do nasprotnega ekstrema pisave življenja, ki jo odkrivamo v globinah narave in jo dešifriramo kot kakšno sporočilo – ali pa se, obratno, približamo ravno tistemu, k čemur stremimo v branju sveta.

Vse to napotuje nazaj na vprašanje o motivih za takšno branje. Kaj je razlog za razsipno uporabo metaforike teksta; kaj nam dela branje tako zanimivo, da ga prakticiramo oz. postuliramo onkraj njegovih meja? Zdi se, da ne obstaja samo *en* dokončni odgovor na to vprašanje. Naj omenim tri različne motive: spoznanje, oblast, smisel.

(a) Zrenje bistev – razodevanje in skrivnost

Pri prvem motivu gre za utopijo spoznanja: za stremljenje po uvidu v bistvo stvari in v načrt sveta. Spekulativni impulz dojema knjigo življenja v njeni afiniteti do knjige knjig in stremi k poslednji resnici. Ni naključje, da je ideja berljivega sveta bila kritično prevprašana glede na njeno bližino z metafiziko in religijo. Poseben poduk te vednostne vizije je mogoče razbrati v uvodoma navedeni aplikaciji na genetični kod. Têrmini koda, šifriranja in dešifriranja evocirajo bližino s skrivnostjo in tajno pisavo:

»Dejansko tajne pisave, kodi in šifre že dolgo fascinirajo ljudi. /.../ Toda fascinacija genomične tajne pisave se je še povečala, ko se je povezala z enim izmed najstarejših projektov biologije: z iskanjem ključa za 'skrivnost življenja', ki je postalo njen vodilni motiv v 19. stoletju, ko je bila duša kot kategorija pojasnjevanja izgnana iz znanosti.«⁷

224

Skrivnost se povezuje tako z idejo transcendirajočega védenja kot z motivi uganke in začudenja, ki vse od Platona dalje določajo idejo filozofije. V kontekstu pisave brez sestavljalca in odpošiljatelja so ti motivi celo še bolj izraziti. Branje knjige življenja je eminenten izziv in obljuba obenem.

(b) Biooblast – spoznanje in obvladovanje

Ob teoretični obstoji tudi praktična utopija: prek teksta življenja obvladovati svet, môči upravljati z življenjem. Odkar je Bacon razglasil znanost za instrument obvladovanja narave, je obvladovanje postalo ena izmed vodilnih idej védenja. V pričujočem kontekstu prevzema ta ideja specifične poteze, ki se tičejo genuine tekstualnosti življenja: »Genetična informacija je pomenila novo nastajajočo obliko bio-oblasti: materialno kontrolo nad življenjem je zdaj mogoče dopolniti z možnostjo kontrole njegove oblike in njegovega logosa.«⁸ »Skripturalno in materialno obvladanje« genetičnega teksta je biotehnolog James Watson, eden izmed pobudnikov projekta Človeški genom, opisal kot osrednjo nalogo projekta:

7 Angehrn navaja: Kay, *Das Buch des Lebens*. V izvirniku, v: Kay, *Who Wrote the Book of Life?*, navedek najdemo na straneh 295–296. Op. prev.

8 Prim. Kay, *Who Wrote the Book of Life?*, str. 3. Op. prev.

»Kajti genetična kocka bo še naprej dodeljevala grozovito usodo vse preveč individuumom in njihovim družinam, ki si tega prekletstva niso zaslužili. Spodobnost zahteva, da jih nekdo reši iz njihovega genetičnega pekla. Če ne bomo mi igrali boga, kdo potem?«⁹

Poznavanje načrta stvarjenja in obvladanje njegovih kompozicijskih pravil kot teksta sugerira možnost, da bi ga lahko, ne le brali, temveč tudi komentirali, revidirali, prepisovali. Kakor bralec prevzema svoj delež odgovornosti pri smiselni konstituciji kulturnega teksta, tako se znanstvenik idealiter udeležuje konturiranja genetičnega teksta.

V nasprotju z literarnim delom interferenca med bralcem in avtorjem pri knjigi narave na določen način celo lažje nastopi in je močnejša. Ta knjiga, kakor jo koncipira novoveška znanost, je namreč zapisana v formalnem, desemantiziranem, idealiter čisto matematičnem jeziku. Kar v govoru o branju genetičnega teksta iritira, je vendar to, da mu gre kvečjemu za rekonstrukcijo pisave ali strukturnih obeležij koda in ne za razumevajoče dojetje teksta, ki bi ga bilo mogoče prevesti v druge jezike in tolmačiti v njegovem izjavljanju. Če molekularne biologe vodi prepričanje, da so tehnične operacije v shajanju z DNK funkcionalno ekvivalentne modalitetam naše uporabe jezika (v katerih beremo, pišemo, kopiramo, prevajamo, urejamo), potem se sklicujejo na analogijo skupka pravil, ki opisuje »funkcioniranje« jezika in življenja, ne da bi s tem že, na kakršen koli način, premostil temeljni hiatus med smislom in nesmisлом. Pisava sama zase ne pomeni ničesar; transkripcija ni noben prevod, transportira znake, ne smisla. Zato je emfaza, s katero se metaforika teksta in branja, delno v povezavi s tehnološko informacijsko tehnologijo, uveljavlja v raziskovanju in opisovanju genetičnega materiala, toliko opaznejša.

(c) Zahteva po smislu – biti doma v svetu

Tretja intencija je tista, ki jo Hans Blumenberg izpostavi kot določujoči motiv v figuri berljivosti sveta: potreba po tem, da bi razumeli svet, »zahteva po smislu«. Pri tem se sklicuje na oziranje po možnosti kognitivnega shajanja s svetom, ki ne poide v klasificiranju in pojasnjevanju fenomenov. Metafora berljivosti je izraz želje, da bi nam resničnost postala dostopna, da bi nam tako rekoč spregovorila, se nam odprla kot berljiv tekst. Gre za, pravi Blumenberg, izraz globoke želje, da bi nam svet postal dobro poznan, kakor so nam dobro poznani ljudje in življenjska sovisja, da bi spoznali, ne faktorje in zakonitosti, temveč smisel – »da bi poznali resnična imena stvari in ne eksaktnih formul za njihovo proizvajanje«.

⁹ Watsonov članek »Values from a Chicago Upbringing« navaja tudi: Kay, *Who Wrote the Book of Life?*, str. 37. Op. prev.

Tako znanstveno pojasnjevanje kot razumevajoče razlaganje nam dajeta možnost, da kognitivno prodremo do predmeta, da v njem nemara najdemo oporo za njegovo obvladanje ali praktično uporabo. Toda ta kognitivni, delno tudi tehnični pristop se v obeh primerih dogaja znotraj temeljno različnih svetnih razmerij. Razumevajoči pristop se odpira svetu, h kateremu subjekt sam spada, svetu, ki svoj določeni profil dobiva z nanašanjem nanj in je pomemben za njegovo delovanje in njegovo samorazumetje. Gre za dve različni smeri prodiranja spoznavanja, ki se lahko prepletata in prekrivata. Če ju v posameznem primeru zamenjamo – če akustično raziskujemo glasbeno izvajanje ali če DNK dojamemo kot sestavni del teksta –, se najprej zdi, da gre za umetno potujitev ali projekcijo.

226

Ne glede na epistemološko problematiziranje velja vztrajati pri kulturnem pomenu ideje razumljivega sveta. Zastopa antropološko temeljno držo v našem shajanju s stvarmi in s svetom. V pozitivni izpeljavi se približuje tistemu, v čemer je Hegel videl pristno določitev filozofije: doseganju sprave s svetom po poti spoznanja – s tem, da spoznavamo um v zgodovini. Toda pomembno je, da telelogijo, ki je lastna temu stremljenju po smislu, že vnaprej pripravimo za njeno pozitivno izpolnitev. Eksistencialni pomen stremljenja obstaja tudi, če je ločeno od predpostavke metafizične unovčitve, od najdevanja višjega smotra ali vse utemeljujočega reda. Usmerjanje k berljivosti sveta je samo v sebi izraz – in v določeni meri tudi realiziranje – zahteve po smislu: je zahteva po tem, da bi nekaj prebrali, si prebrano smiselno prisvojili in v njem ne nujno tudi že iskali odrešenja. V tem se javlja potreba, da bi svet naredili dostopen človeku, ga dojeli kot svet za človeka, kot naseljivi svet. Ta motiv je soroden tistemu, s katerim Novalis definira filozofijo, ko o njej pravi, da je »pravzaprav domotožje – nagon, da bi vseposod bili doma.«

Nenazadnje lahko prav v tem vidimo nasprotni poudarek k zgoraj izpostavljeni tendenci po lastnem pisanju, po bralčevem oblikovanju smisla – in še posebej po praktičnem vzpostavljanju in subjektivnem obvladovanju smisla. Utopija branja je, vsaki recepcijski estetiki navkljub, utopija sprejemanja, dojemanja smisla. Je hrepenenje po tekstu, ki govori sam iz sebe in ki spregovarja nam. Je želja, da bi postali bralci, ne avtorji sveta. Zdi se mi, da je navsezadnje v tem mogoče razpoznati osrednjo, najglobljo motivacijo za to, če tekstualnost univerzaliziramo kot šifro in jo apliciramo na naše razmerje do sveta v celoti.

Prevedel *Andrej Božič*

Tina Bilban

INFORMACIJA NA STIČIŠČU SODOBNE FILOZOFIJE, ZNANOSTI IN LITERATURE

Vseprisotnost informacije in njen izreden pomen v vlogi osnovnega/osrednjega elementa v različnih kontekstih, od znanosti in filozofije do tehnike in vsakodnevne kratkočasenja, je pravzaprav ena od glavnih specifik sodobnosti. Tako med drugim Jean-Francois Lyotard v svojem delu *Postmoderno stanje* iz leta 1979 – nekakšnem manifestu postmoderne kot zadnjega definiranege duhovnozgodovinskega obdobja, ki bi ga potemtakem lahko enačili s sodobnostjo – kot specifikko postmoderne izpostavi prav, z novo bistveno vlogo informacije povezano, neverovanje v pripovedi. Postmoderne znanosti ne zanimajo več celovite zgodbe, enotno urejene pod poveljstvom izbrane resnice, temveč nasprotno – množica informacij. To neverovanje pa je, kot poudarja Lyotard, »nedvomno učinek napredka znanosti; toda po drugi strani ga sam ta napredek znanosti predstavlja.«¹ Tako tehnološki napredek in z njim povezani način življenja kot različne oblike refleksije našega okolja in stanja od znanosti do filozofije in umetnosti utirajo pot pohodu informacije in hkrati iz njega bistveno izhajajo. Pri tem sta na tehnološki ravni najočitnejše z novo vlogo informacije prepletena razvoj računalništva in sodobnih načinov komunikacije, pri čemer njun razvoj v smeri, ki jo nakazuje ta trenutni napredek mobilne telefonije in nove oblike uporabe medmrežja (kakršne so strani, ki omogočajo vzpostavljanje družbene mreže v obliki facebooka, netloga ..., ali strani namenjene širjenju informacij neprofesionalnih uporabni-

227

1 Jean-Francois Lyotard, *Postmoderno stanje*, Analecta, Ljubljana 2002 str. 8.

kov, kakršni so zasebni blogi in twitter), kaže prav na razmah gole moči informacije, predvsem pa njene vseprisotnosti in vse-dostopnosti. V okviru različnih sistemov človekove refleksije sebe samega in svojega okolja se v bolj ali manj prepletenih vlogah predhodnikov, napovedovalcev in sopotnikov pohoda informacije kažejo med drugim fizikalna revolucija in njeno razdrtje temeljev klasične fizike z novimi pogledi relativnostne teorije in kvante mehanike v prvi polovici prejšnjega stoletja, oblikovanje temeljev lingvistike – v dvajsetih letih prejšnjega stoletja s Saussurjem in Jacobsonom –, izjemen razvoj kriptografije med drugo svetovno vojno in s tem neposredno povezano rojstvo teorije informacije s Shannonovim člankom *Matematična teorija komunikacije* iz leta 1948, na ravni filozofije pa postopno sprevidevanje in razgradnja absolutnega in Resničnega, jasnega ločevanja na vključeno in izključeno, če uporabim Derridajev izraz – metafizike prisotnosti.

Tako je danes vloga informacije v spoznavanju pravzaprav dvojna – zakrivajoča in razkrivajoča –: v okviru vsakodnevnega kratkočasnega množica informacij tista, ki zastira globlja vprašanja, zagotavlja sprijaznjenost in zadovoljnost in odvrta tesnobo. Po drugi strani pa samo razumevanje vloge informacije in strukture sistema informacij na različnih področjih razpira ozadje obravnavanih fenomenov in postavlja v ospredje vprašanja o njihovem bistvu in razmerju s človekom. Prav preko te dvojne vloge pa stopa informacija tudi v filozofijo Martina Heideggerja.

228

Rast rešilnega

Informacija prihaja v Heideggerjevi filozofiji do besede preko tematizacije znanosti in tehnike. V delu *Vprašanje po tehniki* Heidegger že uvodoma razpre vzajemno utemeljevanje novodobne fizike in tehnike, ki jo, izhajajoč iz grške besede *techne*, opiše kot način razkrivanja. Temeljno počutje, ki določa karakter tega razkrivanja, je po-stavje, to pa v ospredje postavlja zrenje narave kot razpoložljivega obstanka. Kot glasnika po-stavja Heidegger postavlja svoji filozofiji sočasno fiziko: »Novodobna fizikalna teorija narave ne pripravlja poti šele tehniki, pač pa bistvu moderne tehnike. Zakaj izzivajoče zbiranje v razkrivanje, ki stavi na razpolago, vlada že v fiziki. Vendar pa se v nji še ne pokaže posebej. Novodobna fizika je v svojem poreklu še neznan glasnik po-stavja.«² Hkrati pa fiziko neposredno navezuje na predstavo, »da se narava javlja na katerikoli računsko ugotovljiv način in je postavljiva kot sistem informacij.«³

2 Martin Heidegger, »Vprašanje po tehniki«, v: *Izbrani spisi*, prev. Ivan Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 345.

3 Ibid., str. 346.

Gospodstvo po-stavja, ki ga naznanja fizika, povezujoča naravo s sistemom informacij, sicer »grozi z možnostjo, da bi se mogla človeku odtegniti povrnitev v neko izvirnejše razkrivanje in s tem v skustvo pri-govora prvotnejše resnice. Tako je tedaj tam, kjer vlada po-stavje, nevarnost v najvišjem pomenu.«⁴ Vendar, skupaj s Hölderlinom odgovarja Heidegger: »Kjer pa je nevarnost, raste/ Rešilno tudi.«⁵ Torej mora prav po-stavje v sebi skrivati rast rešilnega. »Po-stavje izziva najprej v divjanje postavljanja na razpolago, ki zastira sleherni pogled v dogodek razkritja in tako iz osnove ogroža razmerje do bistva resnice. Drugič pa se po-stavje po svoji strani godi v tistem dopuščajočem, ki pusti človeka trajati – doslej sicer brez vednosti, vendar v bodoče morda z večjo vednostjo – kot tistega, ki je potreben za varstvo bistva resnice. Tako se kaže vzhajanje rešilnega.«⁶

Vgrajenost informacije kot osnovnega/osrednjega elementa v različne načine in polja sodobnega spoznavanja pa postavlja v specifičen kontekst tudi Heideggerjeva misel o vplivu epohe: »Človek sicer lahko to ali ono tako ali drugače predstavlja, oblikuje in opravlja. Toda z neskritostjo, v kateri se to dejansko vsakokrat kaže ali odteguje, človek ne razpolaga. Tega, da se od Platona dalje kaže vse dejansko v luči idej, ni naredil Platon. Ta mislec je samo odgovarjal tistemu, kar mu je pri-govarjalo.«⁷

Informacija se danes ponuja kot možna razlaga fenomenov na najrazličnejših, pogosto najbolj robnih, 'tujih' in neintuitivnih področjih človekovega spoznavanja od kvantne mehanike do njenega stičišča s splošno teorijo relativnosti (npr. na področju črnih lukenj), do razpiranja subjektivnega časa in časenja zavesti. Pogosteje kot končne odgovore ta vgraditev informacije obljublja predvsem v sodobni refleksiji pogosto manjkajoče in zato še toliko bolj potrebne povezave med različnimi področji, med drugim tudi obnovo povezave med človekom in njegovim okoljem, ter pojasnitev nekaterih sistemov in s tem razprtje novih še bolj temeljnih vprašanj. Raznolike oblike prenosa koncepta informacije v sodobni znanosti, filozofiji in umetnosti predstavljajo poizkus neposrednega pristopa k obravnavanim fenomenom, ne pa zgolj izrabe njihove površine/koristnosti, s tem pa tudi razprtje temeljnih vprašanj, s katerimi so fenomeni bistveno povezani. Refleksija teh raznolikih prenosov koncepta informacije pa je tako tista, ki na podlagi premisleka in združitve odgovorov posameznih prenosov omogoči kompleksen, jasnejši in zaradi njihove aktualnosti bistveno sodoben pregled vprašanja in sestavljajočega se odgovora o nas samih in našem okolju kot njihovega osnovnega stičišča.

4 Ibid., str. 353.

5 Ibid., str. 353.

6 Ibid., str. 359.

7 Ibid., str. 337.

V nadaljevanju bom tako razgrnila osnovne elemente filozofske zasnove kvantne teorije informacije pri nemškem fiziku-filozofu Carlu Friedrichu von Weizsäckerju in iz nje izhajajoče Zeilinger-Brücknerjeve kvantne teorije informacije; vlogo informacije v okviru preučevanja črnih lukenj kot stičišča med mikro in makro svetom; pomen informacije pri razpiranju resnice o nas samih, naši zavesti in našem subjektivnem času, pomen informacije kot stičišča med subjektivnim in objektivnim preko vzporejanj informacije in Lacanovega koncepta trenutka pogleda ter pomen informacije znotraj sodobne interpretacije naravne in kulturne evolucije. Nazadnje pa se bom sodobni vlogi in naravi informacije poskušala približati še s pomočjo literature kot specifičnega, s kakršnokoli metodologijo neobremenjenega načina človekove refleksije sebe samega in svojega okolja, in sicer skozi analizo romana *Pattern Recognition* ameriškega avtorja Williama Gibsona.

'Ur' kot atom informacije

Informacija se kaže kot podlaga stičišča med fiziko in filozofijo že v delu *Aufbau der Physik* nemškega filozofa in fizika Carla Friedricha von Weizsäckerja, obsežne, analitično in hkrati večsmerno zasnovane refleksije nove, post-klasične fizike iz leta 1985. Weizsäcker postavlja informacijo za »osnovni pojem sodobne znanosti«. ⁸ Kot osnovni element sistema pa je tako postavljen t. i. 'Ur' (v slovenščino prevajan tudi kot pra⁹) –: »Jasno je, da Ur ni objekt, temveč le prostor stanja alternative, ki pa jo je seveda mogoče izmeriti na objektu. To je prostor stanja opazovanega, opazovano pa je odvisno od svojega konteksta. Tako 'radikalni atomizem' hipoteze o Ur-u dokončno razbije pojem 'najmanjšega objekta', atoma v 'osnovno informacijo'.« ¹⁰ Abstraktna izgradnja kvantne teorije tako temelji na vlogi informacije in Ur-a kot atoma informacije.

230

Eno od temeljnih izhodišč kvantne teorije informacije kot ene izmed vidnejših možnosti razlage osnove kvantne mehanike je tako izgrajeno prav na stičišču med fiziko in filozofijo. Eno od glavnih stičišč pa Weizsäcker postavlja prav v kvantno mehaniko, preko koncepta ločevanja znanosti na normalno in revolucionarno, torej tisto, ki bistveno spreminja naš pogled na svet: »Odnos vsebinsko napredne znanosti do teorije znanosti – ali pa recimo kar načelno: do filozofije – bi lahko formulirali takole: v obdobjih normalne znanosti je filozofija za vsebinski napredek pogrešljiva, celo moteča. Normalna znanost uspeva zaradi svoje pragmatične držje, hitro koraka naprej, ker se ne zadržuje s tem, da bi želela razumeti temelj svojega lastnega uspeha. Velike revolucije pa nasprotno izvirajo iz vprašanja o

8 Carl Friedrich von Weizsäcker, *Aufbau der Physik*, Carl Hanser, München 2002, str. 165.

9 Anton Zeilinger, *Einsteinova tančica – novi svet kvantne fizike*, prev. Ludvik Jevšenak. Zavod RS za šolstvo, Ljubljana, 2005.

10 Carl Friedrich von Weizsäcker, *Aufbau der Physik*, Carl Hanser, München 2002, str. 411.

tem temelju. V teh revolucijah je filozofija nepogrešljiva, sta znanost in filozofija neločljivi. Teorija znanosti, ki opisuje samo normalno znanost ali pa morda še pretekle, nič več nevarne revolucije, je sama normalna znanost; njena usoda je, da bo v naslednji znanstveni revoluciji presežena.«¹¹

Informacija kot prasnov vesolja

Iz Weizsäckerjeve refleksije sodobne fizike neposredno izhaja tudi kvantna teorija informacije Antona Zeilingerja in Časlava Brücknerja, ena izmed najbolj uveljavljenih in različnih kvantne teorije informacije. Princip (kvantnega) sveta kot (sistema) informacij(e) nadaljuje osnovni kopenhavenski pogled na kvantne pojave. Kot inspiracijo Zeilinger in Brückner tako postavljata domnevno Bohrovo izjavo: »Kvantnega sveta ni. Obstaja samo abstraktni kvantni fizikalni opis. Narobe je, če mislimo, da je naloga fizike ugotoviti, kako Narava je. Fiziko zadeva to, kaj lahko rečemo o Naravi.«¹²

V svetu kvantne mehanike se princip, da ne moremo ločiti med informacijo in resničnostjo zaostri do skrajnosti – brez opazovanja ne moremo nobenemu sistemu pripisati nobenih lastnosti in za lastnosti, ki jih ima sistem v določenem okolju, ne moremo sklepati, da se bodo ohranile ob kakršnikoli spremembi pogojev. Tako o razmerju med dvema komplementarnima spremenljivkama kvantnega sistema ameriški fizik Richard Feynman zapiše: »Nič ne pomaga, če rečemo: ,Vem, kakšna je bila gibalna količina, preden je šel (delec) čez režo, in sedaj poznam njegovo lego', ker je vedenje o njegovi gibalni količini sedaj izgubljeno.«¹³

Po drugi strani pa tako od opazovalca povsem neodvisno naključje v kvantnomehanskih procesih kot izjemno visoka natančnost in objektivnost, s katero lahko ocenimo verjetnosti izmeritve posamezne lastnosti, nakazujeta, da pri tem ne gre za zaprt sistem človekovih informacij, temveč da se le-te nanašajo na od nas neodvisno resničnost.

»Na podlagi naših opazovanj lahko izgradimo objekte z nizom lastnosti, ki se ne spremenijo zaradi variiranja oblike opazovanja ali opisovanja. To so invariance [...]. Kasneje lahko kdorkoli preveri napovedi, ki temeljijo na katerikoli izmed teh invarianc, posledično pa lahko dosežemo intersubjektivno soglasje o modelu, s čimer damo miselno sestavljenim objektom smisel neodvisne realnosti. V kvantnem eksperimentu

¹¹ Ibid., str. 625.

¹² Časlav Brückner, in Anton Zeilinger »Quantum Physics as a Science of Information«, V: *Quo Vadis Quantum Mechanics?* Springer, Berlin, Heidelberg, 2005.

¹³ Richard Feynman, *Lectures on Physics – Quantum Mechanics*, Addison-Wesley Publishing Company, Massachusetts, 1977.

se lahko opazovalec odloči za merjenje različnih nizov komplementarnih spremenljivk, s tem eno ali več spremenljivk določi na račun izgube določitve drugih. Tako meritev informacije v individualnem eksperimentu ni invariantna, ampak odvisna od specifičnega eksperimentalnega konteksta. Vseeno je celotna nedoločljivost ali, ekvivalentno, celotna informacija, invariantna v okviru transformacij iz enega celotnega niza komplementarnih spremenljivk v drugega.«¹⁴

Iz tega sklepamo, trdi Zeilinger-Brücknerjeva kvantna teorija informacije, da svet obstaja. »Svet, ki je narejen tako, da informacija, ki jo imamo – in to je vse, kar imamo – v določenem smislu obstaja tudi brez opazovalca.«¹⁵ A o tem svetu ne moremo reči ničesar, kar ne bi izhajalo iz informacije o njem. Zato kvantna teorija informacije predlaga izenačitev dveh konceptov: resničnosti in informacije. »Resničnost in informacija sta isto.«¹⁶

Naš opis Narave je tako bistveno odvisen tudi od lastnosti samega sistema informacij. In bistvena lastnost informacije je, da ni deljiva v neskončnost – »najpreprostejši temeljni element informacije [je] prosta izbira med da in ne«,¹⁷ torej 1 bit informacije. Temeljna domneva za kvantno fiziko kot fiziko najosnovnejših delov sveta je tako: »Najosnovnejši sistem ustreza enemu bitu informacije.«¹⁸ Pri tem Zeilinger in Brückner idejo najosnovnejšega sistema navezujeta neposredno na Weizsäckerjev Ur.¹⁹

232

Na podlagi te temeljne domneve se tako pojasnjuje tudi nekatere najpomembnejše kvantnomehanske pojave, kot so objektivno naključje, komplementarnost in kvantnomehanska prepletenost. Ker ima lahko najmanjši sistem le en bit informacije, natančna določitev ene od komplementarnih spremenljivk (na primer hitrosti) onemogoča določitev druge (na primer položaja). Ko z meritvijo dobimo 1 bit informacije, morajo biti ostale spremenljivke povsem naključne, saj na voljo ni več informacij, ki bi opisale sistem. Tako je tudi v primeru prepletenih delcev. Za kompleksnejše sisteme predpostavimo, da: »N osnovnim delcem ustreza N bitov informacij.«²⁰ A ko prepletemo dva delca, oba bita informacij uporabimo

14 Časlav Brückner in Anton Zeilinger, »Information and fundamental elements of the structure of quantum theory«, uredila: Lutz Castell in Otfried Ischebeck, Springer, Heidelberg, 2003, str. 20.

15 Anton Zeilinger, *Einsteinova tančica – novi svet kvantne fizike*, prev. Ludvik Jevšenak, Zavod RS za šolstvo, Ljubljana, 2005, str. 173.

16 Ibid., str. 173.

17 Ibid., str. 165.

18 Ibid., str. 167.

19 Časlav Brückner in Anton Zeilinger, »Information and fundamental elements of the structure of quantum theory«, uredila: Lutz Castell in Otfried Ischebeck, Springer, Heidelberg, 2003.

20 Anton Zeilinger, *Einsteinova tančica – novi svet kvantne fizike*, prev. Ludvik Jevšenak, Zavod RS za šolstvo, Ljubljana, 2005, str. 169.

za opis razmerja med delcema. Kombinacija dveh parov alternativ (01,10,00,11) tako ustreza štirim različnim stanjem polarizacije dveh fotonov, imenovanih Bellova stanja. Ker sta tako oba bita informacije že porabljena, morajo biti »rezultati merjenja posameznih članov prepletenga sistema povsem naključni.«²¹

Kvantna teorija informacije tako ponuja zanimive razlage – sicer za opazovalce, vajene zakonov makroskopskega sveta, neintuitivnih – pojavov. Pri tem izhaja ne le iz eksperimentalno ugotovljenih dejstev in primarne kopenhavenske razlage pojavov, temveč bistveno tudi iz filozofskega aparata, ne le iz refleksije fizikov-filozofov, kakršna sta bila Bohr in Weizsäcker, temveč tudi iz bližine velikim filozofskim sistemom, kakršna sta Kantov in Husserlov, kar je pri iskanju kompleksnega odgovora o nas samih in našem okolju nedvomno pomembno. Pri tem se teorija v nastajanju srečuje s številnimi zagatami in njeni elementi še niso zbrani v povsem enoten in konsistenten sistem, nedvomno pa že njena zasnova preko iskanja odgovorov na nekatera bistvena vprašanja in njihovo kompleksno interdisciplinarno zasnovo postavlja v aktualno središče motrenja, ven iz pozabe in samoumevnosti:

»Začeli smo prodirati na področje, na katerem še veliko stvari ni jasnih, na katerem nekaj pomembnih vprašanj še čaka na odgovor. K tem vprašanjem sodi tisto o naravi tega koncepta, ki vključuje resničnost in informacijo, o bistvu znanja. Ne nazadnje se za tem vprašanjem skriva vprašanje o naši vlogi v svetu. V kvantni fiziki ta vloga krepko presega tisto, ki si jo pripisujemo v klasični fiziki. Kako konkretno je videti, bo odvisno tudi od odgovora na vprašanje, o katerem pravkar razpravljamo. Upamo lahko, da bo tu, brez dvoma tudi ob pomoči filozofije, prišlo do novih spoznanj, morda celo usodnih.«²²

Informacija na stičišču mikro in makro

Informacija ni ključna le pri razlagi kvantno mehanskih pojavov, temveč tudi v okviru teorije relativnosti kot drugega glavnega temelja (zadnje) fizikalne revolucije in sodobne fizike nasploh (v središču teorije je tako postavka, da informacija ne more potovati hitreje od svetlobne hitrosti), prav interpretacija vloge informacije pa je tako ključna tudi pri razlagi njunega stičišča – obravnave črnih lukenj.

Črna luknja je v astrofiziki teorijska zgostitev mase, katere težnostno polje je tolikšno, da ubežna hitrost presega hitrost svetlobe, zato nič (niti svetloba) ne more uiti njeni težnosti. Tako lahko v okolici vsake črne luknje zarišemo navidezni horizont, z meje katerega je še mogoče pobegniti gravitacijski sili, vse informaci-

21 Ibid., str. 169.

22 Ibid., str. 174.

je, ki ga prečkajo, pa naj bi bile za vedno izgubljene. Po Hawkingovi teoriji lahko kvantni pojavi v bližini navideznega horizonta povzročijo oddajanje sevanja, posledično pa lahko črni luknji pripišemo tudi temperaturo. V dovolj dolgem časovnem obdobju lahko črna luknja povsem izhlapi, kar pa pomeni dokončno izgubo informacij, ki jih je vsebovala. Takšnemu zaključku sta nasprotovala 't Hooft in Susskind, saj se jima teza o izginjanju informacij v okvirih postmodernega opisa (sistema) narave ni zdelala sprejemljiva. Susskind v svojem delu *The Cosmic Landscape* prikaže rešitev na podlagi sožitja obeh možnosti, kvantne, ki govori v prid ohranitvi informacije, in splošno-relativnostne, ki predvideva njeno padanje za horizont, v notranjost črne luknje.

Razrešitev (navideznega) paradoksa vidi Susskind v hologramskem načelu. Hologram je dvodimenzionalna podoba, ki omogoča prenos informacij tridimenzionalnega dogajanja, informacija, ki jo dobimo na podlagi holograma, pa je odvisna od naše opazovalske pozicije. Rešitev je tako povezana s predhodno Hawkingovo formulo, ki ob opisovanju entropije črne luknje upošteva, da je le-ta sorazmerna površini dogodkovnega horizonta črne luknje, ne pa njenemu volumnu – »na vsako enoto površine dogodkovnega horizonta pride drobec informacije o notranjem stanju črne luknje.«²³ Dve različni rešitvi, odvisni od opazovalčeve pozicije, sta tako, zaključuje Susskind, »dve različni rekonstrukciji istega holograma s strani dveh različnih rekonstrukcijskih algoritmov.«²⁴ Tako za opazovalca izven horizonta padajoči za vedno zamrzne na horizontu, medtem ko hipotetični notranji opazovalec še naprej zaznava svoje gibanje tako v prostoru kot v času.

234

Tudi v okviru kozmologije kot stičišča dveh bistvenih sodobnih fizikalnih teorij tako prav vloga informacije razpira nov pogled na bistvene fenomene, katerih obravnava je tako posledično vedno že interdisciplinarna, nezamejena – na čas in prostor, njuno strukturo in bistveno povezanost s človekom, tako preko njegove umestitve vanju kot njegove vloge opazovalca.

Informacija kot gradnik subjektivnega časa

Informacija kot gradnik, ki osvetljuje in tematizira razmerje med človekom in časom, je bistvena tudi za sodobno, bistveno interdisciplinarno razvejano, kognitivno znanost. Z biološkega stališča vzpostavlja razmerje med informacijo in osebnim časom Stephen Gould v svojem delu *The Panda's Thumb*: »Od prvih spominov naprej smo vzgojeni tako, da obravnavamo absolutni newtonovski čas kot edino veljavno merilno palico znotraj racionalnega in objektivnega sveta.

23 Stephen Hawking, *Vesolje v orehovi lupini*, prev. Mirjam Galičič, Učila International, Tržič, 2004, str. 63.

24 Leonard Susskind, *The Cosmic Landscape*, Little, Brown and Company, New York, 2005, str. 339.

Čudimo se hitrosti miši in dolgočasimo ob otrplosti nilskega konja. Vendar oba živita v primernem koraku s svojo biološko uro. Majhnim sesalcem srce bije hitro, hitro presnavljajo in živijo kratek čas; veliki sesalci živijo dolgo časa v počasnem ritmu. Merjeno z njihovo lastno notranjo uro, živijo sesalci različnih velikosti običajno enako dolgo.«²⁵

Paul Davies, izhajajoč iz filozofsko-fizikalne pozicije, se s takim sklepanjem ne strinja, naša notranja ura po njegovem mnenju ni odvisna od našega metabolizma in bitja srca (tako kot dolžina našega življenja), temveč od hitrosti naših misli, torej od števila obdelanih informacij.

Z vidika razmerja med našo notranjo uro in številom obdelanih informacij je zanimiv tudi fenomen časovnih intervalov našega časenja zavesti. Omogočajo ga izredno kompleksni procesi znotraj živčnega sistema, ki vključujejo predvsem kognitivne moči možganske skorje, možganskega centra, ki pokriva zaznavo, spomin in zavedanje. Stimulacija povzroči, da se različno oscilirajoči nevroni znotraj korteksa sprožijo simultano. Ko zaznave sporočijo, da je intervala konec, se sprosti dopamin, pod vplivom katerega nevroni zabeležijo vzorec, ki je nastal na podlagi oscilacije. Nastali 'nevronski film' postane oznaka za časovni interval, ki ga po potrebi ohranimo v spominu. Možni so različni zunanji vplivi (bolezni, poživila, psihična stanja) na nepravilno sproščanje dopamina, ki tako posledično vplivajo na transformirane zaznave časovnih intervalov. Zato nam ponavadi čas teče hitreje ali počasneje kot naši ročni uri. Ko se dolgočasimo, se nam zdi, da sta v časovnem obdobju, ko je na naši ročni uri minila ena ura, minili dve, torej nam čas teče hitreje, ko smo izredno aktivni, počasneje (v splošno pogovornem jeziku se ta dva izraza uporabljata obrnjeno). Več kot je vzdraženj nevronov cerebralnega korteksa, počasneje teče čas, do dilatacije pride, ker je večkrat sprožena oscilacija nevronov in nato sproščen dopamin, ki jih 'opomni', da je določenega intervala konec.²⁶ Podobno kot pride do podaljšanja časa, če se hitreje gibamo po prostoru in smo torej fizično bolj aktivni. Metaforično bi tako lahko govorili o posebni relativnosti notranjega časa.

Davisova ločitev psihofizoloških procesov in hitrosti misli tako ni povsem točna, najverjetneje mušici enodnevnici, na katero se v enem samem dnevu zgrnejo vsi dogodki njenega življenja, čas dejansko teče počasneje. Navsezadnje sta tudi bitje srca in prebavljanje informaciji, ne povsem ločeni od delovanja živčnega sistema. Ta povezava je vidna predvsem ob zavedni pospešitvi pri ljudeh. Ob dramatičnem dogodku se nam pospeši srčni utrip, več pa je tudi vzdraženj nevronov ce-

25 Stephen Jay Gould, *The Panda's Thumb*, Norton, New York, 1992, str. 251.

26 Antonio R. Damasio, »Remembering When«, *Scientific American*, September 2002, str. 66–73.; Karen Wright, »Times of our Lives«, *Scientific American*, September 2002, str. 42–49.

rebralnega korteksa in čas nam teče počasneje. Po drugi strani pa je prepogosta potreba po prehranjevanju pri ljudeh povezana z dolgočasenjem, saj sistem želi nadoknaditi manko 'informacij'.

Informacijo bi tako nedvomno lahko povezali z uravnavanjem tempa našega subjektivnega časa, morda celo z določitvijo njegovih najmanjših elementov. Čeprav subjektivni čas dojemamo kot kontinuiran, 'zdaj' našega subjektivnega časa nedvomno ni infinitezimalno majhen. Na podlagi filmske industrije, ki živi od našega dojemanja zaporednih sličic kot zveznega dogajanja, lahko sklepamo, da je naš zdaj večji od ene četrte sekunde. Psihologi ugotavljajo, da je najverjetneje še precej daljši, tako se nam že »tik, tik« nekoliko hitrejših ur zlije v znani »tik, tak«. Izgleda, da se čas dogodkov, ki jih še dojemamo kot nedeljive enote, razteza od dveh do treh sekund. V eseju *The Dimension of the Present Moment* češki pesnik Holub ugotavlja, da ob merjenju glasnega branja nemške poezije kar 73 odstotkov vseh verzov traja dve do tri sekunde, ta osnovni glasovni bit pa naj bi bil prilagojen hitrosti naših mentalnih funkcij. Daljše verze tako beremo s kratkim nezavednim predahom na sredi vrstice. To trajanje 'zdaja' pojasnjuje tudi številne psihološke eksperimente, ko ljudje dva nepovezana pojavi (na primer vžig dveh časovno in prostorsko minimalno oddaljenih rdečih lučk) še pred ozaveščenjem povežejo v kontinuiran proces (premik rdeče svetlobe z enega mesta na drugega). Seveda nekatere človeške reakcije (predvsem podzavestne) trajajo mnogo manj kot dve do tri sekunde. Dolžina zdaja tako ni določena in je najverjetneje odvisna od opravljane naloge oziroma z vidika zavesti od obravnavane informacije.²⁷

236

Specifično povezavo med informacijo in subjektivnim časom pa v okviru koncepta trenutka pogleda v svoji filozofiji vzpostavlja tudi Jacques Lacan.

Trenutek pogleda

Trenutek pogleda kot eden izmed ključnih elementov Lacanove obravnave časa predstavlja stik med subjektivnim časom kot časom zavesti in poprostorjenim objektiviranim časom, torej med dvema sicer nasprotujočima si aspektoma časa, katerih soodnos pa, kot ugotavlja Derrida,²⁸ sestavlja temeljni del strukture samega časa. Hkrati pa je trenutek pogleda bistveno povezan prav z informacijo kot tisto, ki vzpostavlja vez med subjektivnim in objektivnim.

Tako v *Logičnem času in vnaprejšnjem zatrjevanju gotovosti* Lacan skozi fiktivno situacijo izpostavi logični problem: »Trem zapornikom se na hrbet nalepi eno od

27 Paul Davis, *About Time*, Penguin Group, London, 1995, str. 262–267.

28 Jacques Derrida, »Ousia in grammé«, v: *Izbrani spisi*, prev. Uroš Grilc, Študentska organizacija Univerze, Ljubljana 1994.

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 ugame 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.«²⁹

Subjekt torej 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.«³⁰ Logično gibanje, ki mu sledimo, zahteva pripoznanje drugega kot subjekta in ovrednotenje njegovega subjektivnega časa za premislek. Glede na predstavljeno logično gibanje ni nujen (skupen) sklep: sem bel, nujna pa je njegova razlaga: če subjekt ne ovrednoti trenutka drugega sklepanja kot že preteklega, bo prav tako izstopil skupaj z drugima dvema, prepričan, da je črn – ker se je moral podvizati za drugima dvema, sklepa, da je črn. Objektivni – objektivirani – čas se torej izriše kot trenutek sklepa ali trenutek pogleda.^{31,32}

Trenutek sklepa ali trenutek pogleda tako temelji prav na pridobitvi in ozaveščanju ene enote informacije, kar zopet izpostavlja njeno ključno vlogo v samem spoznavnem procesu, njeno povezovalno vlogo med subjektivnim in objektivnim ter nenazadnje njen zrnast značaj in s tem neposredno povezavo z najosnovnejšimi elementi sistema, v tem primeru predvsem s povezavo z 'zdajem' kot osnovnim delcem subjektivnega časa.

29 Lacan, Jacques, »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, v: *Spisi*, prevod: Tomaž Erzar et al., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1994, str. 46.

30 Ibid., str. 53.

31 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'.

32 Tina Bilban, »Sodobne filozofske teorije časa«, *Phainomena*, XVII/64-65, (str.) 215–237.

Pohod gena in mema

Informacija pa ima ključno vlogo v okviru še enega stika med subjektivnim in objektivnim, med posameznikom in njegovo umestitvijo v (naravno) okolje. Če je teorija evolucije v času nastanka, pri njeni predstavitvi v okviru splošnega izobraževanja pa je najpogosteje tako še danes, temeljila na predpostavki boja za preživetje in reprodukcije na ravni organizmov, danes večina evolucionistov postavlja v prvi plan same gene kot osnovne nosilce informacije: »Ni posameznik tisti, ki poganja reprodukcijo, temveč informacija v posamezniku. Cilj informacije v organizmu je ustvarjati kopije same sebe. Pri tem je telo organizma samo stranski produkt, sredstvo za doseg cilja, prevozno sredstvo za prenašanje, shranjevanje in reprodukcijo informacije.«³³

Sodobna teorija evolucije se je izoblikovala v tridesetih letih 20. stoletja s sintezo Darwinovega naravnega izbora in Mendlove genetike, ki je združila gene kot enote evolucije z naravnim izborom kot mehanizmom. Evolucijo določata dva nasprotujoča si procesa: variabilnost informacij in njihovih kombinacij (mutacije, rekombinacija pri spolnem razmnoževanju) ter selekcija določenih različic kot posledica naravnega izbora in naključja (genetski zdrs).

238

Ker se ob reprodukciji osnovna struktura genov, razen v primeru mutacij, ohranja, so vedno pogostejši tisti geni, ki se v okolju najlaže ohranijo in najbolj reproducirajo. Logika *causa finalis* tokrat ne velja: do oblikovanja celice in združevanja celic v harmonično delujočo celoto ne pride, ker bi bilo to najbolje za ohranitev in podvojitev genskega materiala, temveč ker so geni, ki so poizkusili prodreti po tej poti, zadeli ugodno možnost za preživetje in se zato ohranili do danes. Ta model preživetja primernejših 'izbir' tako pojasnjuje tudi nekatere elemente razvoja živalskih nagonov in posledično družbenega obnašanja. Ker se pri spolnem razmnoževanju polovica genskega zapisa prenese na potomce, je preživetje genov, katerih vozila skrbneje poskrbijo za ohranitev prenesenega genskega materiala, verjetnejše, še posebej, če pri skrbi za drugega ni ogrožena lastna varnost. Skrb za druge, ki so nosilci določenega odstotka istega genskega materiala, pri višje razvitih vozilih s spominom pa celo sorazmerna skrb za vse pripadnike klana/družbe v smislu strategije časovno zamaknjene povračila, se izkaže kot učinkovita taktika preživetja genov v našem naravnem okolju. Altruizem in sistem morale, izhajajoč iz principov kot so medsebojna pomoč, pripoznavanje avtoritete ... sta tako stranska produkta evolucije.³⁴

33 Charles Seife, *Decoding the Universe*, Penguin Books, New York, 2006, str. 95.

34 Tina Bilban, »Vztrajni mem Sebičnega gena«, v: *Ampak*, avg-sept. 2007, str. 82.

Genska igra evolucije se brez ostrih meja nadaljuje v kulturno, iz tega izhaja tudi teorija memov britanskega etologa, evulucijskega biologa in popularizatorja znanosti Richarda Dawkinsa. Tako želi Dawkins že z imenom nakazati sorodnost med genom in memom: če za prvega uporabi Williamsovo definicijo, kjer je gen označen kot »*katerikoli del kromosomske snovi, ki se ohranja skozi dovolj rodov, da lahko pomeni enoto naravnega izbora*,«³⁵ bi lahko drugega označili kot enoto misli/ideje, ki se prenese skozi dovolj nevronskih sistemom, da pomeni enoto kulture. Čeprav želi s teorijo memov prikazati predvsem izredno širino modela evolucije in zato le-ta ni temeljiteje razdelana, tako njena aktualna vseprisotnost v svetu popularne znanosti in na stičiščih s filozofijo kot teorija sama, ki ponuja zanimiva izhodišča za interdisciplinarni pristop k vlogi informacije pri preučevanju temeljev sodobne družbe ter posameznikov in njihovih medsebojnih odnosov znotraj nje, znova poudarjata pomen informacije v sodobni refleksiji nas samih in našega okolja.

Literarni premislek vloge informacije

Literatura kot občutljivo ogledalo sodobnosti, neobremenjeno s kakršnokoli metodologijo, predstavlja privilegirani prostor za preplet različnih konceptov spoznavanja, predvsem pa razpira kompleksen in poglobljen horizont, vključujoč fenomene iz našega prostora-časa, bistveno postavljene v soodnos s človekom samim. Tako tudi sama vloga informacije v sodobnem svetu prihaja iz neskritosti v literaturi še bolj kompleksno in jasno kot v okviru drugih načinov spoznavanja. Pri tem je vloga informacije najverjetneje najbolj eksplicitno izpostavljena v (sodobnem) romanu kot najbolj tipično sodobni zvrsti, če sodimo po njeni izjemni produkciji, odmevnosti (tako med kritiki kot bralci) in priljubljenosti, nenazadnje pa tudi po vlogi romana v razvoju postmodernizma kot zadnjega definiranege literarnega obdobja. V nadaljevanju si bomo tako pogledali vlogo informacije v romanu *Pattern Recognition* Williama Gibsona kot, glede na strukturo, tipičnem, vsebinsko pa radikalno aktualnem sodobnem romanu.

Na prvih straneh Berkleyeve izdaje je roman tako predstavljen s citatom iz kritike *The New York Times-a*: »Gibsonovemu romanu uspeva oboje, biti aktualen do nanosekunde in hkrati, kot je Caycejina najvišja pohvala, nenavadno težko časovno umestljiv.«³⁶ Pristop k prepričljivi odslikavi pristne sedanjosti je izrazito kompleksen in poteka na več nivojih. Kot tipične bi na primer lahko izpostavili politično aktualnost (oče glavne junakinje Cayce izgine v New Yorku na jutro 11. 9. 2001), izjemen pomen marketinga in znamk kot sestavnega dela posamezni-

35 Richard Dawkins, *Sebični gen*, prev. Nikolaj Pečenko, Mladinska knjiga, Ljubljana, 2006, str. 53.

36 William Gibson, *Pattern Recognition* Berkley Books, New York, 2003.

kove identitete ter seveda pomembno vlogo sodobne tehnike z medmrežjem na čelu. »Poguglaj Damiena in dobil boš režiserja glasbenih spotov in reklam. Poguglaj Cayce in dobil boš 'lovko na cool', in če si boš pogledal podrobneje, lahko vidiš, da napeljuje na to, da je neke vrste 'tenkočutnež', bajaličar v svetu globalnega marketinga.«³⁷ Prepričljivo sodobna predstavitev dejavnosti glavne junakinje pa razpre tudi futuristične elemente. Z elementi pisateljeve sedanjosti (in sedanjosti današnjega bralca) so predvsem na področju razsežnosti in moči marketinga vpeljani fantastični elementi. Glavna junakinja dela kot opazovalka uličnih trendov in prepoznavalka zametkov novih vzorcev oblačenja (ali oblikovanja stila nasploh), kar nato izkoristijo proizvajalci – gre torej za oblikovanje produktov, ki bodo zadostili željam, ki se šele izoblikujejo; ujeti trend, še preden je zaznan. Podobno edinstvena je dejavnost njene znanke Magde: najeta je, da se v barjih ali klubih zaplete v pogovor in nato mimogrede v pozitivnem kontekstu omeni najemodajalčev produkt. Vsi ti elementi, čeprav fantastični in torej ne 'od tega sveta', delujejo še kako od 'takšnega sveta'. Roman z radikalizacijo bistveno sodobne elemente postavi ven iz samoumevnosti in jih problematizira. Po drugi strani pa preplet elementov z različnih aspektov časa približuje roman žanru znanstvene fantastike kot bistveno sodobnemu romanesknemu žanru, s tem pa tudi k drugim postmodernističnim prijemom, kot je na primer dvojna zakodiranost.

240

Glavni motiv romana pa je ključno povezan prav z vlogo informacije. Na medmrežju se pojavljajo kratki, izčiščeni anonimni posnetki – na tej bazi se izgradi celotna mreža njihovih ljubiteljev in interpretov, Cayce kot članico te mreže pa najame lastnik velike britanske korporacije, da bi poiskala avtorja posnetkov, v katerih vidi velik potencial za medijsko in finančno uspešnost.

Narava posnetkov, ki se pojavljajo na internetu, tako po strukturi kot po pomenu bistveno spominja na vlogo informacije v sodobnih konceptih spoznavanja. Prikaz ozadja nastajanja posnetkov izpostavi prav poskus izolacije posamezne informacije. Ne gre za načelo estetike, prepričljivosti ali podajanja zgodbe, resničnost se izenači z enoto ene informacije.

»Kaj je bila podoba?«, Ptič. V letu. Niti ne v fokusu. Njegova krila na sivem oblaku. [...] Pričela ga je rezati. Manipulirati. Kmalu je izolirala en sam lik. Moškega, nekoga od osebja. Pripeljali so ga k njej, a se ni odzvala. Ignorirala ga je. Nadaljevala z delom. Nekega dne sem jo našla delati na njegovem obrazu, v Photoshopy. To je bil začetek.«³⁸

37 Ibid., str. 2.

38 Ibid., str. 288–289.

Forma gole informacije deluje pristno, tako deluje tudi resničnost, ki jo je mogoče naknadno izpeljati iz nje. Ker gre za golo informacijo, tudi ni izpeljana iz ničesar drugega in se ne preliva v naslednjo, kot je značilno za resničnost. Z vpeljavo informacije in njene zrnatosti stopa v sistem (čeprav morda samo navidezno) tudi samo naključje.

»Vse je danes do neke mere odsev nečesa drugega.‘ ‚Je posnetek?‘ si ni mogla pomagati. ‚To je vprašanje, kajne? Stvaritelj je bil postavljen skozi strategijo izven tega. Lahko sestaviš segmente, ne moreš pa ponoviti prvotne sestave.‘³⁹

»[O]čitno niso v logičnem pripovednem zaporedju. Ali so naloženi naključno ...‘ ‚Ali pa zelo previdno, z namenom proizvesti iluzijo naključnosti. Ne glede na to in ne glede na kar koli drugega, ti posnetki so že postali edini najbolj učinkovit primer gverilskega marketinga.‘⁴⁰

Informacija nedvomno je/postaja eden najpomembnejših elementov sodobne kontemplacije sveta – nastopa kot možni kandidat osnovne enote (kvantne) resničnosti, našega subjektivnega časa, po Lyotardu pa tudi kot osnovna valuta vrednosti posamezne znanstvene dejavnosti in posledično družbene skupnosti –: kot taka prav gola informacija in neposredna možnost uporabnikove manipulacije z njo, samostojno izpeljevanje resničnosti in odkrivanje vzorca, prevzame občo dovalce posnetkov.

241

»Pri homo sapiensu gre za prepoznavanje vzorcev, reče. Oboje, dar in past.«⁴¹ Sodobna vloga informacije se tako v Gibsonovem romanu pokaže prav na podlagi pristne odslikave naše najbolj aktualne sedanjosti.

Zaključek

Gola informacija je nedvomno eden od elementov, ki so najvidneje zaznamovali turbulentno obdobje pospešenega napredka od polovice prejšnjega stoletja naprej. Ne le množica informacij kot tista, ki poskrbi za kratkočasenje nesamolastne tubiti, za tančico, ki prekrije globlja vprašanja, in z njim povezano tesnobo, temveč predvsem vloga same informacije in sistema informacij v okviru znanosti, filozofije in umetnosti kot tista, ki na različnih področjih omogoča nov pogled na prevpraševano, s čimer ga bistveno postavlja iz neskritosti. Refleksija teh različnih prenosov koncepta informacije pa je tista, ki poveže (delno) razkrite fenomene v enotnejšo in jasnejšo sliko o nas samih in našem okolju in hkrati služi

39 Ibid., str. 68.

40 Ibid., str. 64.

41 Ibid., str. 22.

kot podlaga za nadaljnja raziskovanja na posameznih področjih, predvsem pa za povezavo med njimi.

Kvantna teorija informacije kot eden glavnih sodobnih poizkusov odgovoriti na temeljna ontološka in epistemološka vprašanja na področju kvantne fizike bistveno izhaja iz povezave med fiziko, matematiko in filozofijo. Na področju preučevanja črnih lukenj predstavlja informacija stičišče med naravnimi zakoni mikro in makro sveta, hkrati pa to stičišče odpira tudi globlja, od filozofije neločljiva vprašanja. Na področju kognitivnih znanosti kot stičišča med fiziko, medicino, psihologijo, računalništvom in filozofijo (če naštejemo le najmočnejše zastopane smeri) vloga informacije razpira nove perspektive v okviru še razmeroma nepoznanega, a z vprašanjem o nas samih in našim stikom z okoljem temeljno povezanega področja. Ta povezava je vidna tudi v odnosu med informacijo in Lacanovim konceptom trenutka pogleda kot stičišča med subjektivnim in objektivnim. Na področju biologije je informacija najaktualnejše izhodišče pri podajanju odgovora na vprašanje 'Kaj je življenje?', ki hkrati nakazuje bistveno povezanost med genetiko in preučevanjem družbe, med naravno in kulturno evolucijo. Kompleksna vloga informacije pa se najbolj neposredno izkaže na področju literature kot privilegirane področja izrekanja resnice o nas samih in našem okolju. V Gibsonovem romanu *Pattern recognition* je vloga informacije postavljena ven iz neskritosti, hkrati pa postavljena v kontekst našega vsakdana, kjer razprtje njene vloge ni zamejeno z metodologijo posameznega področja spoznavanja – tudi tokrat se informacija pokaže kot bistveni element naše sodobnosti.

242

Skupna refleksija preko vključitve informacije povezanih področij tako izpostavlja zabrisano mejo prehajanja enega področja v drugega: od povezave med opazovalcem in informacijo z obstojem in naravo (fizikalne) realnosti ali med informacijo in njeno reprodukcijo z obstojem in razvojem življenja ter človeške kulture do vpliva informacije (in s tem posledično našega organizma in okolja) na strukturo (tempo) našega subjektivnega časa ali vpliva naše notranje ure na podeljevanje (objektivnega) pomena elementom iz našega okolja. Skozi to refleksijo se radikalna vseprisotnost informacije (v vsakodnevem kratkočasnem zakrivajoča vsa globlja vprašanja) izkaže tudi kot tista, ki samo naravo fenomenov in njihovo povezanost, presegajočo meje posameznih področij, bistveno postavlja iz samoumevnosti in zgolj uporabnosti in nas vrača k njim, s tem pa tudi k nam samim.

POZABA IN SPOMIN

POZABA IN SPOMIN

243

POZABA IN SPOMIN

Andrej Božič

»RECI, DA JERUZALEM JE«

Paul Celan in vprašanje judovstva

*Mon judaïsme:
ce que je reconnais encore dans les débris de mon existence.*
Paul Celan

245

Skrivnostna govorica poezije Paula Celana (1920–1970), nemara enega najpomembnejših lirikov dvajsetega stoletja, v nemščini, njegovem maternem jeziku, piščega pesnika judovskega porekla, pesnika, ki je po prestanih preizkušnjah in strahotah druge svetovne vojne, po izkušnji delovnega taborišča in po holokavstu, po genocidu, grozljivem zločinu, storjenem nad njegovim ljudstvom, storjenem nad njegovimi starši, prek krajših, nekajletnih postankov v Bukarešti in na Dunaju, usodno zaznamovan z neznosnim in hromečim občutkom krivde preživelega, prišel prebivat v Pariz, kjer si je, nazadnje, sam vzel življenje, ga ukinil s smrtnim skokom v reko Seno, zdomec in brezdomec obenem, ločen od svojega izvora, iz domovine pregnan v tujino, v tuje in tujejezično okolje, prebegel iz rodne Bukovine, iz Černovcev (nemško: Czernowitz; romunsko: Cernăuți; ukrajinsko: Чернівці), danes obrobnega ukrajinskega, nekoč cvetočega in bogatega glavnega mesta nekdanje province habsburške monarhije, križišča sprepleta raznolikih kultur – z znatno in opazno udeležbo judovske skupnosti –, ranjene, pretresene in zaradi neurij zgodovine izmučene in izčrpane romunske pokrajine, s svojim zagonetnim in zavezujočim upovedovanjem, hkrati vabečim in umikajočim se v temino, z nepredirnostjo, z zastrtostjo in z neizprosno vztrajanja,

zadiranja in prediranja v prepade človekovega pre-bivanja in tesnobe v svetu, z gostim tkanjem v sebi prelomljenih podob, spričo teže, spričo bremena zlomljenih, skopljenih sibilskih, kriптиčnih besed, vedno znova na novo vračajoč se k temeljnemu izkustvu, iz katerega izrašča in raste in zanj išče izraza, nenehno na skrajnih mejah lastnih zmožnosti in možnosti, s prosojnim, le iz daljave svetlika-jočim se za-upanjem razpeta nad breznom obupa in ničā, na robu tišine, na pragu molka, sklonjena vanj, potopljena vanjo, zastavlja slehernemu bralcu in s tem tudi vsakemu poskusu, zasnutku interpretativnega, razumevajočega in razlagajočega približanja, ne le smislu celote avtorjevega opusa, njegovim vzgibom in pregibom, premenam v razvoju, ali posamezni zbirki in posamični pesmi v njem, z njegovega obzorja, temveč včasih že samo eni sintagmi, eni sami besedi (v) pesmi, neznansko, nikoli popolnoma in nikdar v polnosti izpolnljivo, domala neskončno nalogo: bralca, tudi nemškega jezika zelo večšega, celo vanj in z njim rojenega, in interpretā, oba, postavlja pred vprašanje njiju samih, vprašanje omejitev in omejenosti njunih z-možnosti razumevanja, terja, da jih, v in ob branju, ob in v hermenevtičnem naprezanju, vselej so-mislita in premišljata, vzameta nase, jemlje jima varna in zavarovana, utrjena in samoumevna tla pod nogami, potuje jih in jih spodmika, vtem ko se sama izmika in odteguje dostopu, daje za- in občutiti krhkost končnosti, zahteva pazljivost in obzirnost, pripravljenost za zbrano poslušanje, prisluškovanje njenim pomenskim in zvočnim odtenkom, smiselnim odsenčenjem in zasenčenjem, njenemu glasu, odprtost za vanjo, z njim ubrano prisluhljenje. Narekuje pozorno odgovarjanje njenemu, presežnemu, čeprav marsikdaj tujemu, nagovoru. Narekuje odgovornost.

V pričujočem razmišljanju se bom, kakor naznanja njegov podnaslov, Celanovemu pesništvu, (vsaj) nekaterim njegovim značilnostim, približal z vidika vprašanja njegovega odnosa do judovstva, do lastnega porekla. Porekla, ki ni bistvenostno opredelilo in določilo le pesnikove, zgoraj na kratko, v grobem obrisu skicirane, osebne usode, temveč tudi, ob nepopustljivem poglobljanju njenih dimenzij, čeprav večinoma neizrecno, na prvi pogled netematizirano ali celo samó pritajeno, podtalno, njegovo ustvarjalnost v celoti, v njeni enovitosti in celovitosti, v njeni celostnosti. V njeni izjemnosti. Kako, na kakšen način se v Celanovi poeziji kaže in prikazuje, zrcali pesnikovo poreklo? Kakšen odnos zavzema, v njej in z njo, do svojega judovstva? Na kakšen način, kako so-konstituira in so-določā njegovo sāmo-dojevanje in pesniško sāmo-razumevanje?

Vid Snov v »Predgovoru« k svoji knjigi *Judovski sekstet*, zbirki šestih študij o šestih judovskih piscih, piscih z raznolikih, različnih področij, od katerih sta dva, namreč Gershom Scholem in Franz Kafka – obenem z večkrat, tudi v povezavi z njima, omenjenim Walterjem Benjaminom –, temeljno zaznamovala Celanovo pesnjenje, takole pojasnjuje izvor in osnovno gibalno zgodovinskega razvoja judo-

vske ustvarjalnosti, njeno dvo-edino jedro in veličasten razmah v moderni dobi: »Ustvarjalnost pri Judih v resnici skoraj skoz vso zgodovino, ne le v moderni, izhaja iz globokega živetja in duhovne izkušnje izvoljenosti in izgnanstva, izvoljenosti na zemlji in izgnanstva iz zemeljske dežele. Ta izkušnja, izkušnja dvojnega iz-, jih postavlja v izreden položaj: biti na zemlji brez svoje zemlje. Biti poklican na zemlji in ne imeti doma na njej« (Snoj 2006: 10). V tej posebni, dvojni, dvojnostni iz-postavljenosti izvoljenosti in izgnanstva, izvolitve, o kateri poroča Biblija in ki po Snoju, bolj kot kri ali rod, predstavlja bistvo njihovega porekla, in obsojenosti na izgnanstvo v kulturi (pretežno) krščanske Evrope, pri čemer se je judovsko izgnanstvo v moderni še stopnjevalo in zaostriilo, se spremenilo v izgnanstvo iz versko prakticirajoče skupnosti in, nazadnje, v notranje izgnanstvo, postalo za slehernika, kot vprašljivost tistega najbolj lastnega, izgnanstvo znotraj skupnega porekla, v preživljanju napetosti v njuni razpetosti, tako rekoč: v prestajanju porekla se taji, v njem nemí skrivnost napotenosti obravnavanih piscev na Drugega: »/.../ ko premerjajo vsak svoje področje, se z njihovimi potmi izrisuje usoda izvolitve v moderni« (Snoj 2006: 11). Na ozadju Snojevega razmišljanja, v skladu z njim, lahko svoje spraševanje o Celanovem judovstvu nekoliko preoblikujem in mu dam nemara določnejšo smer; navsezadnje Snoj sam Celana tudi omeni. Se s Celanovo življenjsko in ustvarjalno potjo, v njiju, riše ena izmed razsežnosti, ena izmed možnosti usode judovske izvolitve v moderni? Prestaja in upoveduje tudi Celan, njegova pesem, dvoumno in dvoznačno dvojnost, razpetost porekla med izvoljenostjo in izgnanstvom na zemlji, vpetost vanju? In če: kako? Na kakšen način?

Vprašanje odnosa Paula Celana do lastnega porekla, njegovega razumevanja judovstva, kolikor in kakor se odtiskuje v njegovi poeziji, vanjo, kakor preseva skoznjo in se svetli, jasni v njej, kolikor jo, v svoji problematičnosti in iz nje, vzgibava in giblje kot njena notranja in radikalna vprašljivost, vprašanje, na katerega si prizadeva odgovoriti, (si) po-iskati in iz-najti odgovor nanj, zanj, z besedo, s pesmijo pesnik sam, bom poskusil razpreti in odstreti – vsaj nakazati njegovo širino, daljno- in globokosežnost, vsaj naznačiti, premeriti njegove mere in izmere, razmerja v njem – z obravnavo in ob interpretaciji ene izmed poznih, celo več: poslednjih, Celanovih pesmi in z njo, iz zarisa možnosti razumevanja in njene razlage, poti približanja k njej: pesmi z naslovom – prvim verzom – »Die Pole«. Pesem se v celoti, v nemškem izvorniku¹ in v prevodu Nika Grafenauerja, ki je v zbirki Lirika, z reprezentativnim izborom pesmi iz celotnega opusa, leta 1985 objavil doslej edino knjižno predstavitev Celanove poezije v slovenščini, glasi:

¹ Pesmi citiram po Celanovih *Zbranih delih* (*Gesammelte Werke*); navedke iz njih v nadaljevanju označujem s siglo GW, ki ji sledita, najprej, številka zvezka (rimska številka, prav tako v kurzivi) in, nato, številka strani v njem.

DIE POLE

sind in uns,
unübersteigbar
im Wachen,
wir schlafen hinüber, vors Tor
des Erbarmens,

ich verliere dich an dich, das
ist mein Schneetrost,

sag, daß Jerusalem i s t,

sags, als wäre ich dieses
dein Weiß,
als wärst du
meins,

als könnten wir ohne uns wir sein,

ich blättere dich auf, für immer,

du betest, du bettest
uns frei. (*GW III*: 105).

TEČAJA

sta v nas,
neprestopna
v budnosti,
spimo v onstran, pred vrata
usmiljenja,

tebe izgubljam s tabo, to
je moja snežna tolažba,

reci, da Jeruzalem *je*,

reci to, kot da bi jaz bil ta
tvoja vednost,
kot da bi ti bil
moja,

kot da bi brez sebe lahko bili mi,

listam te, listam, za vedno,

ti nas izmoliš, izprosiš
v prostost. (Celan 1985: 138).

248

Pesem »Die Pole« je nastala 21. novembra 1969, le nekaj mesecev pred Celanovim samomorom (prim. opombo Barbare Wiedemann v knjigi *Pesmi [Die Gedichte]*, komentirani izdaji vseh Celanovih pesnitev v enem zvezku; Celan 2005a: 874). Pesnik jo je uvrstil v cikel t. i. jeruzalemskih pesmi, pesmi o Jeruzalemu – ali nemara bolje in natančneje: pesmi o Izraelu –, v cikel, ki ga je napisal med pripravami na potovanje v Izrael, med samim potovanjem (od 30. septembra do 17. oktobra 1969) in po njem. Uvodni, uvajalni pesmi »Die Mandelnde«, ustvarjeni že leto poprej, 2. septembra 1968, še v času nastajanja pesmi za, kasneje, po pesnikovi smrti izdano zbirko *Snežna delnica (Schneepart; 1971)*,² sledi devetnajst pesmi, zasnovanih in dokončanih med 17. oktobrom 1969 in 22. januarjem 1970.

Cikel o pesnikovem izkustvu v Izraelu, o pesniškem izkustvu Izraela in, predvsem, v prvi vrsti, Jeruzalema, je bil, kot drugi izmed treh ciklov, prvokrat objavljen v zbirki *Zadvorje časa (Zeitgehöft; 1976)*. V nasprotju s postumnima zbirka *Pritisk luči (Lichtzwang; 1970)* in *Snežna delnica* – obe je Celan dokončal in prvo tudi še sam pripravil za tisk –, je *Zadvorje časa* ostala zgolj fragment: nepo-

2 Naslove Celanovih zbirk in pesmi podajam v Grafenauerjevih prevodnih rešitvah.

znani, navedeni urednik je v njej priobčil petdeset pesmi iz zapuščine, iz treh konvolutov z njihovimi tiposkripti. Ne naslov, ne izbor in ne razporeditev pesmi v zbirki niso pesnikovi. Medtem ko je urednik naslov za celoto povzel po prvem ciklu, je Celan zadnjega označil preprosto, le z napisom »novi cikel«, drugega pa z »Ilana«, z imenom svoje poslednje ljubezni, Ilane Shmueli (prim. Celan 2005a: 865 isl.).³

Znotraj zaokroženega in v sebi, notranje sklenjenega, motivno in tematsko osredotočenega, do zadnjih potankosti in odtentkov izoblikovanega – in v tem smislu, v njegovi končni podobi najverjetneje do-končanega – cikla jeruzalemskih oziroma izraelskih pesmi – Celan jih je sproti, med njegovim nastajanjem, kot izpričuje in priča njuna korespondenca, iz Pariza pošiljal Shmuelijevi v Tel Aviv in jih obenem v pismih pogosto komentiral – zavzema pesem »Die Pole« posebno in odlikovano mesto: kakor njen osrednji, središčni verz v njej – pred in za njim se zvrsti enako število verznihih vrstic, osem –, verz o Jeruzalemu, ki temu razmišljanju, kot citat, podarja ali, tako rekoč, posoja naslov, leži, kot enajsta – oziroma, če »Die Mandelnde« izvzamemo, če jo razumemo in dojamemo kot *introitus*, kot vstopni spev ali kot predgovor vanj, deseta – pesem sama (v) sredi, v središču cikla, skozi in v njej se, kot v prizmi, pre-lomijo in razpirajo, zrcalijo njegovi različni žarki in poudarki, napotuje čezse, hkrati povzema in nakazuje gibanje celotnega cikla, kaže (v) njegovo širše sovisje, je centralni pol, tečaj in os, osišče – (kon)teksta – cikla.

Pesem v enem samem loku, v loku enega samega stavka, parataktično se-stavljene povedi, pôje o polih, o, kakor pravi prevod, ki možnost množine, množinskosti polov, možnost multipolarnosti⁴ zamenjuje z mnogo določnejšo dvojino, dveh tečajih »v nas« – ali, kot bi upovedovanje pesmi lahko razumeli z vidika njene osnovne ubranosti, njene dialoške naravnosti, njenega prigovarjanja drugemu, »v naju« –, o, vsaj v budnosti in v bedenju, neprestopnih, neprekoračljivih polih in o – našem, najinem – spanju, spancu (in snu?) »v onstran« oziroma in morda bolje: »tja čez« – namreč čez pole, čez tečaja –, pred vrata usmiljenja, pred tista izmed sedmerih vrat (realnega, zgodovinskega) Jeruzalema, skozi katera danes ne more nihče vstopiti, a skozi katera naj bi vanj nekoč prišel pričakovani mesija, pred zaprta, zazidana vrata (zazidali so jih muslimani, saj naj bi s tem preprečili prihod mesije; prim. denimo Pöggeler 2000: 70). In za-pôje, nadalje, vtem

3 Celan in Shmuelijeva, ki se je, kakor on, rodila v Bukovini, sta bila sicer že mladostna prijateljca, vendar so se stiki med njima pretrgali, ko je Shmuelijeva, leta 1944, pred nacističnim preganjanjem z družino prebegnila v tedanjo Palestino. Ponovno sta se srečala septembra 1965 v Parizu. Shmuelijeva je Celana spremljala na njegovih poteh po Izraelu (prim. njeno spremno besedo k dopisovanju med njima; Celan/Shmueli 2004: 163 isl.).

4 Prim. pesem »Komm« iz zbirke *Vlaknasta sonca (Fadensonnen; 1968) (GW II: 181)*.

ko do-pusti, da se njena govorica raz-plasti v razmerju med (pesemskim) jazom in drugim, se spusti in umesti v njuno sprepletanost, njun odnos, do-pusti prikazanje drugega, vtem ko drugega izrecno ogovori, spre-govori, paradoksalno, o njegovi izgubi, o izgubljanju drugega z njim, drugim samim kot o snežni tolažbi, vtem ko drugega – insistirajoče ali proseče in moledujoče, roteče? – nagovarja k priklicevanju ali nemara celo zaklinjanju – eksistence, obstoja in obstojnosti, vztrajnosti in trajanja? – Jeruzalema – pri tem Celan očitno namenoma, kakor naznanja tudi grafično izpostavljen zapis, uporabi nepravilno, vendar za pogovorni jezik značilno, slovnično obliko pomožnega glagola »sein« (»biti«) za podajanje indirektnega govora: namesto konjunktivne oblike »sei« zapiše »preprosto«, a zato s posebnim pomenom in pomembnostjo, sedanjik »ist« (prevod je v obeh primerih enak, zanj, v njem je in ostaja premik poudarka, njegova premestitev, nezaznaven) –, v pogojnem naklonu, v vzponu modusa »kot-da«, v njegovem naponu, spet paradoksalno, o preobrazbi in spremenjenju, pre-meni, ne v vednost – na tem mestu se prevod znatno in napačno odmika od nemškega originala –, temveč v belino – povsem dobesedno in z ohranitvijo srednjega spola (iz) izvirnika bi se kitica glasila: »/.../ reci to, kot da bi jaz bil tisto/ tvoje belo,/ kot da bi ti bil [bila?] / moje /.../« –, o spremembi jaza v belino za drugega, o njegovi spremembi v belino za jaz, o njuni medsebojni spremembi v belino, v belo za drugega, nasproti drugemu, o zaokretu, (pre)obratu (iz) njune zaokrenjenosti in zaobrjenosti k drugemu, o njunem predružačenju v družnost brez in onkraj družnosti – kot zgolj družabnosti in gole družbenosti, druženja v dvoje? – v družnost brez in onkraj njiju samih, njune dvojnosti in razdvojenosti, drugačnosti, brez brezna med njima, v skupnost onkraj in brez skupnosti. In, slednjič, pôje pesem, zopet v indikativu, o tem, kako jaz lista in prelistava drugega, ga prebira kakor (pred njim razprto?) knjigo, »za vedno«, in kako ju – »nas« vse ali »naju«, le njiju? – drugi iz-moli in iz-prosi, položi – gre za neprevedljivo besedno igro glagolov »beten« (»moliti«) in »betten« (»položiti v/na nekaj«) – v prostost. V sproščeni in prosti, odprti prostor osvobojenosti. Svobode. Osvoboditve od polov, ukinitve ali izničjenja, izbrisa ali (le?) zabrisa polarnosti? Kako naj razumemo zagonetno upovedovanje Celanove pesmi o polih in o Jeruzalemu, njeno skrivnostno govorico? Kaj so poli, kaj je polarnost, o katerih pôje? Kaj mu in kaj (v) njej pomeni Jeruzalem, k zaklinjanju in priklicevanju katerega spodbuja drugega? In kdo je tisti drugi, ki ga nagovarja in h kateremu se s svojo prošnjo ali zahtevo, s svojim vztrajnim prigovarjanjem obrača pesemski jaz? Je, kot bi (se) lahko vprašali, ker izvornik te razlike, tega razlikovanja ne uvede, moškega – kakor pravi prevod – ali ženskega spola? Je ne-spolen? Ne-polaren? Prekoračuje in prestopa, presega (vse) s-pole? Je pesnik sam? Njegova pesem? Njegova ljubezen? Ilana Shmueli?⁵ Bra-

5 V pismu Shmuelijevi z dne 11. novembra 1969 Celan nastajajoče pesmi jeruzalemskega oziroma izraelskega cikla izrecno posveti njej, vtem ko pravi, da so vse napisane zanjo (prim. Celan/Shmueli 2004: 34).

lec? Slehernik? Ne-kdo (povsem) drug? Drug in drugačen, tuj in transcendenten, raz-ločen, absoluten, nad- in čezpolaren drugi: Drugi? (Judovski?) Bog? Upoveduje, celo izpoveduje in daje za-slutiti, za-slišati pesem navsezadnje in tudi s tem, ko za-pôje o Jeruzalemu, svetem mestu judovske religije in glavnem mestu izraelske države, Celanov odnos do njegovega lastnega porekla? Se občutje polarnosti – tudi polarnosti med jazom in drugim, njune razpolovljenosti, razcepa med njima – in možnost spremenjenja, pre-mene in osvoboditve, nanašata prav nanj, izhajata iz Celanovega dojemanja judovstva? Lahko poreklo kot tisto nosilno, čeprav sámo zaznamovano s polarnostjo, ujeta v pole, kot temelj sámo izmikajoče se, razneseno po (celem) svetu, izgnano vanj, v njem, znova, ponovno in na novo v sebi zbrano iz sebe prinese sprostitev od nje? Pesni pesnik s svojo pesmijo, s priklicevanjem drugega, s priklicevanjem Jeruzalema, prestajanje, utrpevanje judovske izvolitve, zasnavlja njen prenos? Možnost prenosa izročila in sporočila, tradicije porekla, pre-vzetja porekla nase in njegove predaje naprej? Ohranjanja spomina nanj? Nemí in se taji skrivnost Celanovega pesništva, smisel njegovega judovstva prav v tem: v prenosu in prenašanju porekla, v sámo-pre-dajanju poreklu? V sámo-pre-dajanju porekla? V s-pomnjenju porekla?

O tem, kako pomembna in kako pomenljiva, izpolnjena in napolnjena s pomenom, sta za Celana, za njegovo judovsko sámo-dojemanje, razumevanje lastnega porekla, bila potovanje v Izrael in še posebej izkustvo Jeruzalema, izkustvo, iz katerega izrašča, okrog katerega kroži in v katerem se osredinja ciklus izraelskih pesmi in z njim, v njem kot njegova sredina, središče tudi pesem »Die Pole«,⁶ ne priča – naknadno, retrogradno – le dopisovanje z Ilano Shmueli, temveč že Celanov kratki nagovor pred hebrejskim društvom pisateljev 14. oktobra 1969 v Tel Avivu (*GW III*: 203).⁷ V njem, s privzdignjenim tonom, spregovori o nujnosti, nuji svojega prihoda v Izrael, o judovski osamljenosti [jüdische Einsamkeit; judovska samotnost], o hvaležnem ponosu zaradi zelenja, ki ga vidi okrog sebe, in o radosti nad sleherno na novo pridobljeno besedo: o tem, kako vse to dojemata in zaznava »/.../ v teh časih vsepovsod razraščajoče se samoodtujitve in pomaso-

6 Celan se je tudi sicer zelo zanimal za konkretno, tako vsakdanjo kot politično, stvarnost Izraela. Tega ne potrjujejo le pisma Shmuelijevi – 7. novembra 1969 ji Celan piše, da je njegovo razmišljanje o Izraelu »tudi trepetanje za Izrael« (Celan/Shmueli 2004: 27) – in njegovi načrti za preselitev tja (prim. denimo Celan/Shmueli 2004: 116), temveč njegovo pesnjenje sámo, najizrecneje pesem »Denk dir«, zadnja, za-ključna pesem zbirke *Vlaknasta sonca*. Pesem je prva izmed pesmi, ki jih je Celan poslal Shmuelijevi (prim. Celan/Shmueli 2004: 7), in predstavlja, tako rekoč, njegovo pripoznanje legitimnosti (politične uveljavitve) izraelske države, nastala je med 7. in 13. junijem 1967, spodbudila jo je t. i. šestdnevna vojna med Izraelom in njegovimi arabskimi sosedami. V podobi »močvirnega vojaka iz Masade« (*GW II*: 227) združuje tako zgodovinsko kot sodobno izkustvo, tako izkustvo holokavsta in preganjanja Judov kot sočasno izkustvo ponovnega zavzetja vzhodnega, historičnega dela Jeruzalema (prim. Celan 2005a: 790).

7 Osnutek zanj je Celan poslal Shmuelijevi v pismu z dne 21. oktobra 1969 (prim. Celan/Shmueli 2004: 17 isl.).

vljenja [Selbstentfremdung und Vermassung]« (ibidem). In v tej zunanji in notranji pokrajini, v pokrajini izraelske dežele in pokrajini besede, hebrejske govoriče, odkriva in najdeva mnogo resničnostnih prisil, samoevidence in svetnoodprte enkratnosti velike poezije. In, v sklepu, spregovori o sproščeno-zaupljivi odločenosti, da se uveljavi v človeškem, h kateri in s katero ga prepričuje vse izkušeno. Na eni strani torej Celan izpostavljeno poudari občutje judovske osamljenosti in samotnosti v sodobnem svetu, svetu odtujenosti in pomasovljenosti, na drugi pa ga prav izraelska resničnost navdaja z za-upanjem, tudi z za-upanjem v in za ustvarjanje, za in v pesnjenje.

Notranja razdvojenost, dvojnost za-upanja v človeško, v možnost skupnosti, morda celo občestvenosti v poreklu, iz njega, in izkušnja radikalne raz-ločenosti od nje, od njega, uposamljenosti kot tesnobne samotnosti, osamljenosti v samoti pre-bivanja, v samosti, opredeljuje tudi Celanova pisma Shmuelijevi, pisma, v katerih se vprašanje judovskega porekla, vprašanje judovskosti nenehno pojavlja, se ponavlja in vrača kot odprto vprašanje, tako rekoč, brez odločilnega, dokončnega odgovora. Že kmalu po vrnitvi, 21. oktobra 1969, Celan takole piše o izrednosti, izjemnosti potovanja v Izrael, spominjajoč se svojih pričakovanj pred njim: »Da bi Jeruzalem bil preobrat, cezura [eine Wende, eine Zäsur] v mojem življenju – to sem vedel« (Celan/Shmueli 2004: 14). Toda: medtem ko v prvih pismih Celan še poudarja, da sta mu izkustvo (iz) Jeruzalema in ljubezen (do) Shmuelijeve podarila novih sil za pesniško ustvarjanje, se začne v turobnem zimskem Parizu in zaradi močnih zdravil pesnikovo psihično stanje slabšati, njegove moči presihajo, v bližino med ljubimcema se vse bolj in bolj in vse jasneje vriva, ne le fizična, daljava in občutje osamljenosti, zapuščenosti in razočaranja, razločenosti, ločitve. Tudi ločitve od možnosti skupnosti s poreklom in v njem. In vendar Celan ves čas vztraja pri njem, v odnosu do njega, vztraja v notranjem »boju« z njim. Medtem ko v pismu z dne 10. februarja 1970 spregovori o samo-umevnosti svojega judovstva sredi vsega, čeprav je zdaj ne zna – sprašuje se: »ne več?« – formulirati (prim. Celan/Shmueli 2004: 96), v enem svojih zadnjih pisem, v pismu, poslanem 27. marca 1970 iz Freiburga, pravi: »To je boj, Ilana, bojujem ga do konca. Ti veš, da je to judovski boj. Stojim« (Celan/Shmueli 2004: 128).

Čeprav biografska »dejstva« in podatki, pesnikova refleksija o njih in njegove »izjave« o lastnem ustvarjalnem delu, o spodbudah in pobudah zanj, o njegovih namerah in namenih, ne z-morejo sama iz sebe razpreti in (zato) ne morejo nadomestiti pristnega izkustva pesniškega upovedovanja, lahko interpretaciji vendarle podarijo nekaj prvih namigov za razumevanje, za pristop in približanje k pesmi, za njeno razlago, jo zavarujejo pred zdrsom v čisto poljubnost in napotijo v »pravo«, smislu besedila ustrezno, ustrezajočo, njemu, njegovemu nagovoru, odgo-

varjajočo smer. Kolikor Celan sam, kakor je mogoče sklepati iz nagovora hebrejskim pisateljem in iz njegovih pisem, poudarja pomen in vlogo judovstva zanj in za njegovo pesniško snovanje, celo njegovo samoumevnost, in kolikor se je zanj prav ob potovanju v Izrael in po njem – več: že ob pripravah nanj – vprašanje lastnega porekla poslednjič in do kraja »zaostrilo«, se izostrilo, kolikor torej sledimo Celanovim mislim o judovskem boju in o vztrajanju – stanju – v razprtosti tega boja, v samotnem prestajanju tega boja do konca, moramo pesmi jeruzalemskega oziroma izraelskega cikla, pesmi, ki so izrasle iz njega, rasle v njem, ki ga »odražajo«, vtem ko ga preobražajo v pesniško besedo, in z njimi, v njih tudi pesem »Die Pole«, razumeti prav z vidika problema judovskosti in Celanovega odnosa do lastnega porekla.⁸ Zato (se) moram(o) ponovno vprašati: kaj Celanu pomeni njegovo lastno, judovsko poreklo? In kaj pomeni (v) njegovi poeziji? (V) njegovi pesmi in zanjo?

V nadaljevanju naj najprej, preden se v sklepu, v izteku in zaključku pričujočega razpravljanja po-vrnem nazaj, k (interpretaciji) pesmi »Die Pole«, v eks-kurzu z glavne poti, v zastranitvi, ki nam v razprostranjeni pokrajini vprašanja judovstva pri Celanu morda lahko po-dá njegovo širše in obsežnejše, celovitejše obzorje in s tem primerno ozadje in nekoliko trdnejšo podlago, tla za usmeritev k besedilu, k upovedovanju pesmi samemu, kontekst za tekst, naznačim nekaj temeljnih elementov, ki so-konstituiraajo, so-določajo Celanovo sprejemanje lastne judovskosti, njegov odnos do nje in njegovo pesniško samo-razumevanje, razumevanje (iz) porekla, elementov, kakor se kažejo v njegovem pesnjenju, kakor vanj prenicajo iz pesnikove biografije, iz njegovega izkustva in njegovih branj, kakor se stapljajo z njegovo ustvarjalnostjo v celoti, pretaplajo in prelamljajo, lomijo v njej, in kakor jih iz nje razbira in v njej prebira »celanoslovje«.

Ne da bi natančneje in podrobno, zgolj faktografsko obnavljal biografske potankosti Celanove poti do prihoda v Pariz leta 1948, njegovega otroštva in odrasčanja, okolja in judovskega življenja, ohranjajočega bogato izročilo hasidizma, poslednje žive in živete upodobne, uobličena in enega izmed tokov judovske mistike, kabale, in hranečega se iz njega, v Bukovini, deželi, ki jo je sam, v nagovoru ob prejemu literarne nagrade svobodnega hanzeatskega mesta Bremen leta 1958, označil kot, zdaj sicer brezgodovinskosti zapadlo, pokrajino, »/.../ v kateri so živel ljudje in knjige« (*GW III*: 185), je mogoče reči, da so Celanovo mladost in za-

⁸ V tem sledim napotilu Ilane Shmueli, ki v spremni besedi k dopisovanju s Celanom tako opiše, kaj jima je pomenilo njuno srečanje v Izraelu: »Spominjanje in poreklo sta za naju dobila novo pomenljivost, ki je onkraj osebne ravni v sebi nosila smisel skupnosti v judovski usodi« (Celan/Shmueli 2004: 165). Zato Shmuelijeva izrecno poudari, da je pesmi, ki jih ji je Celan pošiljal, potrebno tolmačiti »/.../ z vidika judovskosti [vom Jüdischen her; db. od tistega judovskega sèm]: kot hrepenenje po judovski domovini, domovini, ki jo je pustil čakati« (Celan/Shmueli 2004: 170).

četke njegovega ustvarjanja opredelili stroga, avtoritarna očetova judovska vzgoja – oče je bil obenem prepričan sionist –, odpor do nje in (tihi, vendar vztrajni in neomajni) upor zoper njo in, še posebej, navezanost na mater: čeprav sta oba starša izhajala iz ortodoksnih družin in ostala zavezana judovski tradiciji, mu je prav ona privzgojila ljubezen do nemškega jezika in literature.⁹ Toda: izkustvo, ki je popolnoma in docela, scela spremenilo in najgloblje in najbolj daljnosežno, trajno in notranje zaznamovalo ne le Celanovo življenje, temveč, v njegovem bistvu, v njegovem jedru, temelju, tudi pesništvo, in ki je z vso ostrino in kruto silo zarezalo vanj, je izguba, brutalni umor staršev v delovnem taborišču in njegov lastni pobeg pred nacističnim preganjanjem Judov, njegova rešitev pred holokavstom, pred tistim – kakor je, po nekaterih pričevanjih, sam imel navado reči –, kar se je zgodilo (prim. tudi *GW III*: 186).

Celan se je sicer rodil kot Paul Antschel – njegovo hebrejsko ime, ime, ki naj bi se uporabljalo samo v verskem obredju in ohranjalo ustmeno, je bilo Pessach (prim. Chalfen 1979: 25) –, a se je že ob prvih revijalnih objavah svojih pesmi v Bukarešti prvokrat podpisal s psevdonimom, anagramom romunizirane različice priimka.¹⁰ V času svojega življenja je objavil sedem pesniških zbirk. Prvo, z naslovom *Pesek iz žar* (*Der Sand aus den Urnen*; 1948), je zaradi številnih tiskarskih, vendar kot takih nerazpoznavnih in neprepoznanih, smisel bistveno preobražajočih in sprevrčajočih napak kmalu po izidu umaknil iz prodaje. S svojo drugo in tretjo zbirko, z zbirkami *Mak in spomin* (*Mohn und Gedächtnis*; 1952), ki, kakor že *Pesek iz žar*, vsebuje nemara eno izmed Celanovih osrednjih, najpogosteje navajanih in največkrat interpretiranih, najbolj znanih pesmi, pesnitev »Fuga smrti« – vendar je pesnitev šele s to zbirko dosegla širši in širok odmev – in *Od praga do praga* (*Von Schwelle zu Schwelle*; 1955) je pesnik pridobil prva javna priznanja in pripoznanja, bil navdušeno sprejet pri literarnem občinstvu, obenem zbirki sklepatata prvo fazo, zgodnjo stopnjo v razvoju njegovega pesništva. Medtem ko je za pesmi teh treh zbirk (še) značilen dolg, prelivajoč se in valujoč daktilski ali anapestovski, jambski ali trohejski verz, ritmično in metrično strogo urejen, marsikdaj riman, in jih opredeljuje bogata, celo bujna in bohotna metaforika, polna razvezanih eteričnih in vzvišenih podob in nedoumljivih simbolov, pogosto blizu nad-

254

9 Poglavitni vir za sleherno obravnavo in proučevanje Celanovega (zgodnjega) življenja predstavlja knjiga Israela Chalfena *Paul Celan. Biografija njegove mladosti* (*Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend*; 1979).

10 Prva Celanova objava je romunski prevod pesnitve »Tango smrti« (»Tangoul morții«; prevod je delo Celanovega bližnjega prijatelja Petreja Solomona) 2. maja 1947 v časopisu *Contemporanul*, pesnitve, ki jo je kasneje naslovil »Fuga smrti« (»Todesfuge« [tudi, v Grafenauerjevem prevodu: »Mrtvaška fuga«]) in je postala ena njegovih najbolj znamenitih, celo razvpitih pesmi. Še istega meseca so v časopisu *Agora* prvokrat izšle tri Celanove pesmi v nemškem jeziku (prim. Emmerich 2006: 66). O pesnitvi »Fuga smrti« in o problematiki njenih prevodov v različne evropske jezike je pri nas pisal Evald Koren (prim. njegov članek »Smrtna rima v prevodih Celanove *Fuge smrti*«).

realizmu in Rilkejevi ali Traklovi poeziji, medtem ko je njihova osnovna in prevladujoča melanholična intonacija počasnega, upočasnjenega teka in zadržanega toka besed, tudi v ljubezenskih pesmih, razpeta med čas in sanje, med pogoltnostjo pozabe in dolžnostjo pomnjenja, grenkega spomina na mrtve, ki so potonili v poplavi zgodovine, v koncentracijskih taboriščih, nepomirljivega in neutolažljivega žalovanja za njimi, predvsem za materjo, budnosti nad njimi in bedenja pri njih, čeprav še zavezana tradicionalnim estetskim vrednotam in idealom »lepe pesmi« (prim. Celanov odgovor na anketo Librairie Flinter; *GW III*: 167-168), že z znamenji prvih razpok, znamenji lastne nezadostnosti in nezmožnosti, se že v naslednjih dveh zbirkah, *Rešetka jezika* (*Sprachgitter*; 1959) – sklepa jo pretresljiva pesnitev »Stretta« (»Engführung«), nov pesniški odgovor na problematiko »Fuge smrti«, pogovor z njo, njen kontrapunktični pendant – in *Nikogaršnja roža* (*Die Niemandrose*; 1963), naznanja in nakazuje proti-gibanje, izkustvo krize jezika, stiske in odpovedi, zloma govornice spričo neznanskega in neznosnega, neupovedljivega trpljenja, spričo tišine okrog nje in v njej sami, zato v ospredje, ob znova, a tokrat drugače povzetih témah ljubezni, tesnobe in smrti in nič in ob vsepričujočem, a zakritem in zastrtem motivu, temnem tonu holokavsta, mnogokrat stopajo, v marsikateri pesmi, avto-poetološka vprašanja, z njimi sprepletene in prepredeno vztrajno spraševanje o možnostih in nemožnostih pesnjenja po Auschwitzu, o odgovoru na perspektivo množičnega uničenja z atomsko bombo, o ogroženosti človekove eksistence v času svetovne noči, v času zatemnitve sveta: nekdanji razprostranjeni razslojenosti in pletežu podob se zoperstavlja zgoščanje, stiskanje in dotikanje, prekrivanje raznoterih, celo protislovnih pomenov, krčnje in raznašanje, »plastenje« pomenov v planju smisla, v njegovem odstiranju in zastiranju, razkrivanju in skrivanju, pesmi postajajo vse bolj fragmentarne, razdrobljene, v sebi raztrgane in razklane, v svojem zaklinjanju in priklicevanju, kjer si pogovorni in knjižni jezik in tudi jeziki različnih strokovnih področij prihajajo nasproti, si stojijo ob strani in se srečujejo v skupnem prostoru, za-zvenijo v nenavadni polifoniji, se večkrat približajo, na eni strani, enigmatičnim, preroško poantiranim in paradoksalnim izrekom in, na drugi, molitvi, ritualnosti njenih obrazcev, zdaj blasfemično in sramoteče, krivoprisežniško, drugič spet izhajajoč iz pristnega religioznega občutja numinoznega, presežnega, nečesa, tistega povsem drugega in drugačnega,¹¹ njihov verz, prosti verz, v katerem rima nastopi le poredko, kot oddaljen odmev, ruševina in preostanek, ostalina (iz) preteklosti, ali v službi parodičnega posnemanja in prevračanja, vse krajši in krajši – neredko verzno vrstico zavzema le ena beseda ali celo samó njen drobec –, nekdanjo pretežno podredno vezavo in navezovanje, nizanje pesemskih povedi nadomešča parataktična gradnja, kompleksna zgradba lesketajočega se kristala s tisoč fasetami, ti-

11 O razmerju med pesništvom in molitvijo, o njuni bližini in daljavi v Celanovem ustvarjanju je pisal Franco Camera (prim. članek »'Ledig allen Gebets': pesništvo in molitev pri Paulu Celanu«).

sočerimi odtenki, kakor bi se besede preHITEvale, se gnetle med seboj, se izrinjale, se vrinjale druga pred drugo, si v prekrivajočih se nanosih jecljaje same padale v besedo, se medsebojno onemogočale, s svojo resnobno igro, igro onkraj igrivosti ali igračkanja, igro na vse ali nič, na življenje in smrt, obnemogle in zamolkle preprečevale sleherni razmah v obširnejšo podobo, sredi molka, v njem in iz njega, narekovale obmolknjenje govorice. Narekovale govorici, da svoj lastni molk in obmolknjenje, svojo ne(z)možnost in nezadostnost vzame nase, jo povzame vase.¹² Spoprijem in spopad z vprašanji pesniške govorice, nikdar odločljiv, nikoli do-končan spoprijem in spopad z njo samo poteka in se godi, dogaja v njej sami, pesem je prostor in prizorišče tega boja, krčevite borbe pesništva s samim seboj, pesem je njegova naplavina. Radikalna postavitev govorice, pesniškega snovanja nasploh pod vprašaj iz sebe terja in kliče premeno pesnjenja, spremembo in obrat diha. Nujo in nujnost premene, (pre)obrata diha, pre-diha [Atemwende] je Celan naznačil in utemeljil že leta 1960 v govoru z naslovom »Meridian« (»Der Meridian«) ob podelitvi nagrade Georga Büchnerja, iz njiju klije njegova pozna poezija, iz možnosti pre-mene, na poti k njej, med potjo, z njenega, le slutenega vidika, pomaknjenega, odmaknjenega v komajda dosegljivo daljavo, ozarjenega z njenim od-bleskom, klijejo in izrisujejo in rišejo njene senčne obrise pesmi, pesmi popolne in skrajne človeške izpostavljenosti in izročeniosti, človekove ranjenosti in ranljivosti, njegove minljivosti, končnosti in pokončnosti, vrženosti v tuji svet, v tujino sveta, tesnobe samote in brezupa osamljenosti v njem, grenke in rezke, obupane, a povsem predane, na milost in nemilost, možnosti ali nemožnosti nečesa drugačnega, drugega, formalno izbrušene in izčiščene pesmi, prosojne, polne zapletenih šifer, tako rekoč, zaklenjene z njimi, objavljene v zbirkah *Predih* (Atemwende; 1967) – zbirka se s svojim naslovom izrecno in nedvoumno navezuje na govor – in *Vlaknasta sonca*, v postumnih zbirkah *Pritisk luči* in *Snežna delnica*, v zbirki *Zadvorje časa* in, navsezadnje – z njo in v njej –, jeruzalemskem oziroma izraelskem ciklu.

Razvoj Celanovega pesništva v celoti, kljub njegovim spremembam, premenam in prelomom v njem, sta odločilno zaznamovali in ga bistveno določata dve, notranje medsebojno povezani in tesno sprepleteni stalnici: na eni strani izkustvo

12 V t. i. bremenskem govoru je Celan spregovoril ne le o obmolknjenju in preizkušnjah, naloženih govorici, temveč tudi o začetkih svojega pesnjenja in s tem obenem, zastrto, prikrito, pustil v svojih besedah pre-sevati lastno izkušnjo druge svetovne vojne: »Dosegljivo, blizu in ne izgubljeno je sredi izgub ostajalo eno: govorica. // Ona, govorica, ni bila izgubljena, da, kljub vsemu. Toda zdaj je morala iti skoz svojo lastno nezmožnost odgovora, iti skoz strašljivo obmolknjenje [Verstummen], iti skoz tisoč temin smrt prinašajočega govora. Šla je skoz in ni dala nobenih besed za tisto, kar se je zgodilo; toda šla je skoz to dogajanje. Šla skoz in je smela znova priti na plan, 'obogatena' z vsem tem« (GW III: 185–186). In v tej izmučeni, pretreseni govorici je, pravi, skušal pisati pesmi, »/.../ da bi govoril, da bi se orientiral, da bi raziskal, kje sem se nahajal in kam naj bi šlo z mano, da bi si zasnoval resničnost« (GW III: 186).

preganjanja in holokavsta, poskusa popolnega izničenja judovskega ljudstva, izkustvo enotnosti zgodovinskega in privatnega, osebnega trpljenja, enotnosti, posebljene zlasti v usodi matere, umorjene v taborišču, v Transnistriji, v Ukrajini, pozimi leta 1942 (prim. Jamme 1993: 216), izkustvo, ki se ga ne dá re-prezentirati in se ne pusti upodobiti ali u-povedati, povzeti v besede, in zato nikdar ne nastopi (niti v »Fugi smrti«), ne more nastopiti izrecno, kot predmet preprostega pesniškega opisa, ostaja, podtalno, prelomljeno, kot živa, nezaceljiva rana, kot zapoved spominjanja in pomnjenja, kot s-pomnjenje, nemí in tli v neimenljivem, neupovedljivem, a vendarle preveva vse upovedovanje, in, na drugi strani, iz njega izhajajoče izkustvo izkoreninjenosti, brezdhanje in blodnjave groze govorice, obenem materine in morilčeve, morilske govorice, izkustvo izvrženosti in zavrženosti, ki govorico, ki pesem prisili in po-žene na pot, v iskanje odgovora in pogovora, k drugemu.

Dialoškost je ena izmed temeljnih potez Celanove poezije, eden njenih osnovnih poetoloških principov, večina njegovih pesmi je, kakor pesem »Die Pole«, napisanih v drugi osebi ednine. Iz nagovarjajočega načina govorjenja in v njem se dialoškost razgrinja in razširja v dveh proti-smereh, proti-tokovih, ki se zlivata v eno, v pesem: navzven in navznoter. Celan, resnično pravi *poeta doctus*, v svojih pesmih, vanje, mnogokrat arheološko, etimološko prevzema, dobesedno navaja ali alkimistično preobraža, besede iz različnih jezikov – tako francoščine kot angleščine in drugih modernih jezikov, latinščine ali, navsezadnje, hebrejščine in jidiša –, prevzema, navaja in preobraža skovanke, sintagme in izrazje različnih idiomov in žargonov, njihove jezikovne iz-najdbe, od znanstvenih – botaničnih, geoloških ali medicinskih – do filozofskih, od religioznih do profanih, že kar banalnih, jim podeljuje nov smisel in drug pomen,¹³ in, predvsem, nenehno stopa v pogovor s tradicijo poezije, s pesniškim izročilom, z njegovim sporočilom, v pogovor s pesniki, tako s svojimi sodobniki kot velikani preteklosti, kakršen je Friedrich Hölderlin; marsikatera Celanova pesem je nastala, tako rekoč, med branjem, kot pesniški odgovor na nagovor, na spodbudo prebranega. Obenem Celan neprestano in vztrajno, brez prenehanja in brez oddiha, obnavlja in prenavlja, premišlja in preosmišljuje, v nekakšnem notranjem razgovoru s samim seboj, svoje lastno pesniško snovanje v skoraj nečloveškem naporu, da bi z njim in v njem upesnil nezaslišano trpljenje in trpko nemoč govorice; o tem pričajo mnogi besedni, motivni in tematski drobcí, ki se, iztrgani iz prvotnega, izvirnega kon-teksta, kjer so prvič nastopili, nenadoma in presenetljivo, kot odkruški, povrnejo, znova vzniknejo, bodisi odkrito ironizirani ali sarkastično sprevrnjeni bodisi izpeljani in razviti naprej, preobraženi, predrugačeni, drugačni. Sovpadanje,

¹³ Pogosto se izkaže, kot so, ob različnih pesmih, pokazali mnogi preučevalci Celanove poezije, da kakšen izraz, beseda, ki se, na prvi pogled, zdi neologizem, novotvorba, to v resnici ni, temveč je del terminologije kakega strokovnega področja, je navedek.

stikanje in stekanje, srečevanje so- in nasproti-postavljenih, a komplementarnih dialoških gibanj, gibanja navzven in gibanja navznoter, gibanj prevzemanja tujega in povzemanja lastnega v pogovoru z njima, vdiranje tujega v lastno in prediranje, zadiranje lastnega v tuje, neznanega v znano, znanega v neznano, potujevanje lastnega in prilaščanje tujega, prepletanje lastnega in tujega v hkratnosti bližine in daljave med njima, njune razmreženosti, v kateri se meje med njima zabrisujejo do nerazpoznavnosti in ki opredeljuje nastajanje in dogajanje pesmi, njen edinstven, enkraten dogodek, Celanovi pesniški govorici, njenemu glasu, vtiskuje pečat večglasnosti in mnogoglasja, polifonije, razvezuje dialog v polilog (in s tem še dodatno zaostrojuje vprašanje pogojev in možnosti pristopa, izhodišč in poti približevanja k njej).

258

V plastovitem, razplatenem in večplastnem, mnogopomenskem in večsmiselnem, polifonem zvenenju Celanove poezije zavzemajo in predstavljajo motivi in teme – večkrat tudi kot neposredni navedki (iz) pre-branega –, ki so notranje prepleteni z judovstvom, z njegovo zgodovino in njegovo bogato in raznoliko tradicijo, ki izhajajo iz njega in iz ustvarjalnosti posameznih piscev judovskega porekla, pomembno, eno bistvenih razsežnosti in pglavitnih plasti: so eden izmed glasov v njenem oglašanju. Čeprav je Celan v otroštvu zavračal očetovo ortodoksno vzgojo in njegova (sionistična) prepričanja in čutil (mladostniški?) odpor do (vsega?) tradiranega, s tradicijo, z vzgojo in v njiju posredovanega in prenesenega, tudi odpor do (učenja) hebrejskega jezika, čeprav vse od svoje bar micve ni bil več aktiven član skupnosti, se je kasneje, že ob koncu druge svetovne vojne in še posebej od srede petdesetih let dalje, zlasti zaradi izgube staršev, zaradi izkušenega trpljenja in prestanega preganjanja – in pod vplivom občutka osebne preganjanja, kakor ga je zaznaval ob tistem, kar je sam imenoval »infamija«, ob t. i. aferi Goll, neutemeljenih obtožbah vdove pesnika Iwana Golla, Claire Goll, o Celanovem plagiatorstvu –, judovstvu, z branjem in ob njem, v njem, ponovno približal (prim. Emmerich 2006: 109 isl.). V letih po smrti staršev, spričo njihove smrti in spričo zavesti o skupnosti v usodi Judov, o povezanosti in (krhki) vezi z njo, se je Celanov odnos do judovske tradicije in s tem do lastnega porekla popolnoma spremenil, se v sebi prelomil. O tej spremembi, pre-meni in pre-lomu, priča in jo obenem izpričuje, vtem ko ji do-pusti priti do besede, se prikazati v pesmi, tudi Celanovo pesnjenje.

V študiji *Potujoči citat. Paul Celan v judovskem kontekstu (Das wandernde Zitat. Paul Celan im jüdischen Kontext; 1995)* je Elke Günzel, izhajajoč iz, navidez in na prvi pogled, preprostega vprašanja, kaj je tisto judovsko v Celanovih pesmih (prim. Günzel 1995: 9), obravnavajoč pri tem tri njihove kontekstualne ravni – raven biografije, Celanove lekture in posameznega pesemskega cikla –, z natančnim popisom in pregledom knjig judovskih avtorjev, ki jih je posedoval in prebi-

ral in so vplivale na njegovo ustvarjanje – celo s prepisom njegovih vpisov vanje, njegovih podčrtavanj in robnih zapisov –, pokazala, da judovski motivi in teme kot izrecna in osrednja vsebina (nekaterih) pesmi eksplicitno nastopajo od zbirke *Nikogaršnja roža* dalje, in v Celanovem pariškem življenju razpoznala in razločila dve fazi: v prvi fazi se Celan poda v iskanje svoje judovske identitete, v drugi, po globoki življenjski krizi v letu 1960, pa mu judovstvo postane »šifra za brezdomovinskost« (Günzel 1995: 167). Medtem ko v Celanovo pesem sicer marsikdaj vstopijo – kot drobci (iz) spomina? kot novo pričakovanje? pričakovanje obnove? kot po-vrnjeno za-upanje? – elementi iz judovskih ritualov in liturgije, iz vsakdana (denimo praznovanje sabata v pesmi »Vor einer Kerze« iz zbirke *Od praga do praga* [GW I: 110–111] in v zadnjem verzju zadnje Celanove pesmi z naslovom »Rebleute« iz *Zadvorja časa* [GW III: 123]), ki nemara izvirajo iz neposredne in osebne pesnikove izkušnje, se je Celan svojemu judovstvu, svojemu poreklu in njegovim razsežjem, približeval in bližal le posredno, s posredovanjem judovskih piscev, z njihovim po-sredništvom in njihovim posredovanjem sporočila (iz) izročila, z branjem o judovstvu in ne toliko z zbiranjem in ubranostjo, prebiranjem iz njega ali religiozno-konfesionalno zbranostjo v njem. Zanj, za njegovo pesnjenje sta bila – ob Bibliji, ob drugih sodobnikih in ob starejših piscih, ob filozofih in pisateljih, pesnikih judovskega porekla, ob Franzu Kafki, Osipu Mandelštamu, Walterju Benjaminu in Franzu Rosenzweigu ali Nelly Sachs (prim. njuno dopisovanje; Celan/Sachs 1996) in Edmondu Jabèsu – zlasti pomembna dva avtorja: Martin Buber, tako s svojo filozofsko mislijo, utemeljeno na in v »dialoškem principu«, kot s svojimi obravnavami hasidizma in sionizma in s prevodi hasidskih legend (prim. Günzel 1995: 31 isl.),¹⁴ in, že omenjeni, Gershom Scholem, interpret in zgodovinar judovske mistike; pri njem so ga zanimale predvsem razlage kabale – in znotraj nje naukov šole Izaka Lurije – in mističnega krivoverskega, odpadniškega gibanja sabatijanizma (prim. pesem »Lob der Ferne« iz zbirke *Mak in spomin* [GW I: 133], objavljeno že v *Pesku iz žar* [GW III: 56]; v njej Celan retrogradno, ob branju Scholemove knjige *Poglavitni tokovi judovske mistike* [*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*; 1957], kakor kaže robna notica v njej, prepozna jedro življenja in nauka »mističnega mesije« Sabataja Cevija; prim. Günzel 1995: 64 isl. in, podrobneje o Scholemovem zgodovinopisju, Snoj 2006: 13 isl.).

14 Na tem mestu, v tem kontekstu velja omeniti zbornik z naslovom *O judovstvu* (*Vom Judentum*; 1913), ki ga je pod duhovnim vodstvom Martina Bubra in z namenom novega premisleka sionističnih idej izdalo praško judovsko študentsko društvo Bar Kochba: za Celana so bili zlasti pomembni prispevki Huga Bergmanna (»Posvečevanje imena« [»Die Heiligung des Namens«]), Margarete Susman (»Spinoza in judovsko občutenje sveta« [»Spinoza und das jüdische Weltgefühl«]) in Gustava Landauerja (»So to krivoverske misli?« [»Sind das Ketzergedanken?«]) (prim. Günzel 1995: 45 isl.). Landauerja Celan omenja tudi v »Meridiano« (prim. *GW III*: 190).

Celanov odnos do judovstva in njegove (lastne, a, na nek način, tuje, potujene) tradicije je temeljno zaznamovan in posredovan z rezom, s silnim in nasilnim, z nasiljem in s prisilo zgodovine povzročeni, s poskusom njenega, njegovega izničenja vsiljenim prelomom v njem, v njej sami. Ostrina in globina tega reza, odprtost rane preloma, razpira pot, zadaja in daje nalogo: iskanje pogovora onkraj sleherne samoumevnosti vnaprejšnjega, nevprašljivega izhajanja iz skupnega, iskanje stika in dotika, bližine (iz) daljave v njuni raz-ločitvi.

Medij Celanovega iskanja identitete v pogovoru s tradicijo, pogovoru nad breznom, sredina, v kateri se srečujejo (fragmentirani) judovski motivi in teme, se v njej medsebojno pretaplja in obenem staplja z drugimi drobci, izvirajočimi in prevzetimi iz drugih kulturnih okrožij, iz drugačnih, drugače tujih tradicij, sredina, v kateri se lastno spaja in prežema s tujim in tuje z lastnim, je glas, je govorica njegove pesmi. V zelo zanimivi in izredno poučni razpravi, »Hebrejske poteze v govorici Paula Celana« (»Hebräische Züge in der Sprache Paul Celans«), objavljeni v zborniku z naslovom *Paul Celan* (1988), je Klaus Reichert opozoril na to, da – ob izrecni uporabi biblicizmov in hebraizmov na vsebinski, tematski ravni – že marsikatera Celanova, zanj značilna, jezikovna posebnost, »govorno sredstvo« in »postopek« njegovega pesnjenja, izpričuje bližino s hebrejščino, je prevzeta iz nje, povzeta po njej, po njenih formalnih strukturah: tako na ravni sintakse – Reichert omenja parataktični stil Biblije – kot na ravni besedotvorja in semantike, zlasti možnosti prezenca, so-postavitve oddaljenih, nasproti-postavljenih in celo nasprotujočih si pomenov s spremembo, z variiranjem vokalizacije: »Izzarevajočo silo hebrejskih besed, somenjenje [das Mitmeinen] tujega, drugega – nekega vsakokrat drugega – ali celo nesmiselnega [des Widersinnigen; proti-smiselnega] v isti besedi, je Celan povzdignil v poetično metodo« (Reichert 1988: 163).

Gibanje, vzgibanost pesniške govorice, njena zmožnost in premožnost, njena presežnost, ki obstoji v možnosti dopustitve in dopuščanja soobstajanja in soočnja, so-slišja, so-pripadnosti in so-slišnosti raznoterega in raznorodnega, različnega in raz-ločenega hkrati, obenem, v enem lastnega in tujega, v pripuščanju njihovega, njunega medsebojnega prežemanja, zlitja in prešitja v eni sami besedi in z njo, pre-šiva upovedanega in neupovedanega, nemara tudi neupovedljivega, glasu in molka črke, njenega pomena in njene tišine, onkraj motivnih krajev in tematskih po-krajin (v) pesmi razpira, vtem ko v njih samih in z njimi sega čeznje in jih presega, prostor za drugo in drugačno, globljo in globinsko, težje dostopno, domala nepristopno, razsežnost in s tem podarja in daje bistveno napotilo in, tako rekoč, temeljni ključ za razumevanje Celanovega (odnosa do) judovstva in lastnega porekla (in njegove, njune pomembnosti zanj). O tej razsežnosti je Celan izrecno spregovoril med svojim potovanjem po Izraelu, v pogovoru z ju-

dovskim pesnikom Jehudo Amihajem za izraelski radio *Kol Israel (Glas Izraela)* 10. oktobra 1969 v Jeruzalemu je namreč dejal: »Verjamem, da Vam smem reči, da sem s precej samoumevnosti Jud. Vprašanja po judovskosti [nach dem Jüdischen; db. po tistem judovskem] vedno zadevajo tudi to samoumevnost.// Samoumevno je, da ima judovskost [tisto judovsko] tematski aspekt. Vendar verjamem, da [tisto] tematsko sámo ne zadošča za definiranje judovskosti. Judovskost je tako rekoč tudi neka pnevmatična stvar [eine pneumatische Angelegenheit]« (Celan 2005b: 217). V pismu Gershomu Schockenu z dne 5. februarja 1970, v pismu, katerega prepis je še istega dne poslal Ilani Shmueli, misel o pnevmatični razsežnosti judovstva Celan skorajda dobesedno ponovi takole, vtem ko pravi, da zanj »/.../ judovskost, zlasti v pesmi, včasih ni toliko *tematska* kot predvsem *pnevmatična* stvar [eine *pneumatische* Angelegenheit]. Ne da ne bi hotel judovskosti tudi tematsko artikulirati: tudi v tej podobi je pričujoče, bržkone v vsaki izmed mojih pesniških zbirk; moje pesmi implicirajo moje judovstvo« (Celan/Shmueli 2004: 91).¹⁵

O pnevmatičnosti Celanovega judovstva, o njegovi duhovni zavezanosti judovstvu, o njegovi nevidni, a vse prežemajoči za-vezi z njim in naravnosti, zaobrnjenosti k njemu, o judovstvu kot duhu, kot sapi, kot vetrcu in dihljaju, kot življenjskem in oživljajočem dihu, tudi kot in-spiraciji, na-(v)dihu – za Celanovo pojmovanje in dojemanje pnevmatičnosti judovstva je bilo zlasti pomembno predavanje Franza Rosenzweiga, »Duh in epohe judovske zgodovine« (»Geist und Epochen der jüdischen Geschichte«; 1919), objavljeno v zbirki esejev z naslovom *Krajši spisi (Kleinere Schriften; 1937)*, predavanje, v katerem Rosenzweig razvija pomenske konotacije besed: grške *pneuma*, latinske *spiritus* in hebrejske besede *rúah* (vse lahko prevedemo z besedo »duh«) –, o judovstvu, ki naj bi kot njihov dih in duh – tako rekoč: atmo-sfera – v njih prevevalo, kakor pravi pesnik sam, vse njegove pesmi, velo v njih in iz njih, ki naj bi v njih vselej bilo implicirano, čeprav in tudi kadar ne nastopi nujno na motivni ali tematski ravni, je Lydia Koelle v razpravi *Pnevmatično judovstvo Paula Celana (Paul Celans pneumatisches Judentum; 1997)* – študija sicer, kakor daje slutiti že njen podnaslov »Govor o Bogu in človeška eksistenca po Šoi« (»Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah«), méri dlje od in celo onkraj Celanovega pesnjenja, skozenj in ob njem namreč preiskuje možnosti judovsko-krščanskega dialoga, dialoga med religijo in umetnostjo in (katoliške) teologije po holokavstu in spričo njega – opisala, na kratko povzela takole: »Receptivno ali objektivno stran *pnevmatičnega judovstva* bi lahko pojmovali kot pripravljenost podariti ‚judovskemu duhu‘ mesto

15 V pismu Celan nedvoumno zavrača mnenje – »obtožbo« – Schockenovega očeta, založnika Salmana Schockena, da v nemški javnosti nastopa kot napol prikrit Jud (prim. opombe k pismu v: Celan/Shmueli 2004: 215–219): »Nikdar, spoštovani gospod Schocken, nisem nastopil kot 'napol prikrit Jud' ['Halbverdeckter'], niti v Nemčiji niti kje drugje« (Celan/Shmueli 2004: 91).

[oz. kraj, prostor; Ort] v pesništvu; aktivna ali individualna stran tako razumljivega judovstva je tisto pesništvo, ki ostaja navezano na enkratno smrtno duševno bitje, tj. na zgodovinsko-biografsko situiranje osebe« (Koelle 1997: 71).¹⁶

Toda: v iskanju lastne, judovske identitete, identitete v judovstvu in iz njega, v iskanju stika s poreklom in z njegovo tradicijo, dotika v pogovoru, v vz-trajnem iskanju srečanja in skupnosti z njim, v pripozna(va)nju in sprejemanju njegovega duha in (nav)diha, v iskanju govorce, v kateri in s katero bi ta duh in ta (nav)dih »izrazil« in zajel in ju razvel v (pre-dihu) pesmi, da bi znova, ponovno, čeprav zamolklo in obmolklo, čeprav temno in tiho za-pela, v – od resničnosti ranjenem – iskanju in zasnavljanju, pesniškem snovanju in ustanavljanju (nove? druge in drugačne? predrugačene?) resničnosti (prim. *GW III*: 186),¹⁷ Celan, kljub – kakor pravi: precejšnji – samoumevnosti lastnega judovskega samorazumevanja, nikdar ne pozablja na trpljenje, na kataklizmo druge svetovne vojne, na holokavst in na zarezo in prelom v izročilu, na njegov zaton, ki ga je povzročila Šoa: k svojemu poreklu pristopa z vidika tega zgodovinskega v-reza, lastno poreklo se mu daje, kolikor se prelamlja in lomi skoz prizmo izkustva holokavsta, v sprepletu, v napetosti razpetosti med lastnostjo in tujostjo, v vpetosti vanju, v bližino in daljavo, najbližje in tisto najbolj lastno se mu (v) lastnostno predaja kot tuje in

262

16 Prim. pesem »Benedicta« iz zbirke *Nikogaršnja roža*, h kateri je Celan kot motto pripisal dvostišje iz pesmi in jidišu in katere prva kitica se glasi: »Ge-/ trunken hast du,/ was von den Vätern mir kam / und von jenseits der Väter:/ – – Pneuma. [V svobodnem, proznem prevodu: Pila si, kar je prišlo do mene od očetov in od onstran očetov: – – pnevmo.]« (*GW I*: 249).

17 Koellejeva domneva, da je judovsko samorazumevanje in razumevanje odnosa med – lastnima – judovstvom in nemštvom (v opombi) že omenjenega Gustava Landauerja Celanu »služilo« kot »model identifikacije [Identifikationsmodell]« (Koelle 1997: 71). Landauer je v zborniku *O judovstvu* zapisal – odlomek si je Celan v celoti podčrtal (prim. Koelle 1997: 72 in Günzel 1995: 62) –: »Svoje judovstvo zaznavam v svoji mimiki, v izrazu na mojem obrazu, v moji drži, v mojem izgledu in tako mi dajejo ta znamenja gotovost, da živi v vsem, kar začnjam in sem. Daleč bolj pa – kolikor tu obstaja nek več – kot je bil Francoz Chamisso nemški pesnik, sem jaz, ki sem Jud, Nemec. Nemški Jud ali ruski Jud – te izraze dojemam kot napačne, enako kot judovski Nemec ali Rus. Tu ne poznam nobenega odvisnostnega ali pridevniškega razmerja; usodo jemljem in sem, kakršna je ona, in moje judovstvo in nemštvo drug drugemu ne delata nič žalega [zlega] in mnogo na ljubo [.../ und mein Deuschtum und Judentum tun einander nichts zuleid und vieles zulieb.]. [.../ Nikoli nisem imel potrebe po tem, da bi se poenostavljal ali se poenotil [unificiral] z zatajevanjem samega sebe; sprejemam kompleks, ki sem jaz, in upam, da bom še bolj raznoliko en, kakor vem« (Landauer 1913: 255). V pismu Gideonu Kraftu z dne 23. aprila 1968, v katerem Celan pripominja, da njegove pesmi »materialiter in idealiter« implicirajo tisto skupno z njegovimi rojaki iz Černovcev, tisto, česar se spominja in kar je še pred spominom, pred-spominjano [Vor-Erinnertes], implicirajo torej skupno (religiozno in kulturno) tradicijo, povzame Landauerjeve besede, v njih prepozna, po njegovem mnenju zdaj nič več možno, živo judovsko-nemško simbiozo, vtem ko o njih pravi, da so to besede, »/.../ ki ne veljajo in ne smejo veljati za nikogar od nas, kakor ne bodo nikdar več veljale za nikogar, ampak kakor so veljale zanj, Gustava Landauerja [.../«, in za-piše: »Kdo izdrži [prestane] to? Ta in oni, intermitentno [intermittierend; presihajoče]. Toda *izdržano* [prestano] – da, to hoče tudi *to* biti« (navedeno po: Koelle 1997: 73; prim. tudi Chalfen 1979: 89).

najbolj oddaljeno in tisto tuje (v) potujeno – ali celo, nemara tako v prenesenem kot dobesednem smislu, odtujeno – kot lastno, kot (obljubljena, a izgubljena) domovina in kot (usodna, usojena) obsojenost na brezdomovinskost, kot izvo-litev in izgnanstvo v nedomačnem, tujem svetu. Kot dvojnost bližine in daljave hkrati, dvo-edinost prepletanja raz-ločitve in povezanosti, tujosti in lástnosti – raz-ločitve v povezanosti, povezanosti v raz-ločitvi, tujosti v lastnem in lástnosti v tujem – lastnega porekla samega – v njem samem – v tujini in tujstvu sveta.¹⁸

Pesem »Du sei wie du« iz zbirke *Pritisk luči* na odlikovan, eminenten način iz-recno upesnjuje in »uteleša« to dvoumno izkustvo dvojnosti pesnikovega odnosa do lastnega porekla, dvojnosti so-pripadnosti (zgodovinskega) preloma v njem, raz-ločitve od njega, in (duhovne) vezi z njim, vezi s sporočilom (iz) prenesene-ga, ohranjenega izročila, pesni in pôje iz s-pomnjenja porekla in spomin(jan)ja na prestano trpljenje, iz sámó-pre-dajanja porekla v sámó-pre-dajanju poreklu, priklicuje in kliče, upoveduje in obenem že tudi iz-reka po-reklo, sama na nje-govi sledi, vzgibana iz gibanja približevanja (iz) daljave in (iz) oddaljenosti k nje-mu, in ga hkrati – anticipirajoč in napovedujoč izraelski cikel – povezuje z Je-ruzalemom, vtem ko navaja, vase, v svojo govorico sprejema in v njej povzema biblične besede (Izaija 60,1), najprej v prevodu srednjeveškega mistika Mojstra Eckharta – iz njegove pridige »Surge illuminare« (prevajalec je kot vzporednico Eckhartovemu srednjevisokonemškemu jeziku uporabil prevod Jurija Dalmati-na) –, nato, na koncu, v transkribiranem hebrejskem originalu, vtem ko zaklinja njegovo obstojnost in vz-trajnost, njegovo nespremenljivost, vez – čeprav nekoč pretrgano, ponovno vzpostavljeno – in zavezo z njim, zavezanost njemu (za eno prvih interpretacij pesmi prim. Weber 1970). Pesem je Celan napisal 3. decembra 1967 (prim. Celan 2005a: 828)¹⁹ in naj predstavlja prehod na poti k sklepu tega razmišljanja, za-obrnitev k zaključni obravnavi »Die Pole«. V izvorniku in v Gra-fenauerjevem prevodu pesem pôje:

18 Dvojnost tujega in lastnega v lastnem samem, zavest o njej, preseva tudi skoz Celanove besede, ki jih je zapisal že leta 1961 v (sicer neodposlanem) pismu Friedrichu Torbergu in ki se nanašajo na njegovo povpraševanje o vplivu hasidizma v mladosti: »Torej hasidizem –: mnogo, ne, *nekaj* je moralo že tedaj priti do mene. Toda blizu, precej bližje je prišlo šele, ko... je že bilo izgubljeno, izgubljeno in oddaljeno« (Celan 2005b: 374). Nemara leži prav v občutenju te dvojnosti, v hkratnosti bližine in daljave, oddaljenosti porekla, bistvo tistega, kar je John Felstiner v uvodu k svoji knjigi *Paul Celan: pesnik, preživelec, Jud (Paul Celan: Poet, Survivor, Jew; 1995)* po-imenoval – v enotnosti sledi, sledenja, in napetosti, (pre?)obremenitve – »the ‚strain‘ of Jewishness« pri Celanu (Felstiner 1995: XVIII; prim. tudi Hoelzel »Paul Celan: An Authentic Jewish Voice?«).

19 Tudi to pesem je Celan poslal Shmuelijevi in pri tem zadnje dvostišje zapisal v izvorni, hebrejski pisavi (prim. Celan/Shmueli 2004: 9).

DU SEI WIE DU, immer.

BODI, KAR SI, vselej.

*Stant vp Jherosalem inde
erheyff dich**Vstani, refvejti se
Ierusalem*

Auch wer das Band zerschnitt zu dir hin,

Tudi kdor je prerezal vez do tebe,

*inde wirt
erluchtet**Sakaj tvoja Luzh
gre Jemkaj*

knüpfte es neu, in der Gehugnis,

jo je znova povezal, v pomnjenju,

Schlammbrocken schluckt ich, im Turm,

požiral sem grizljaje mulja, v stolpu,

Sprache, Finster-Lisene,

jezik, mrakobna lizena,

*kumi
ori. (GW II: 327).**kumi
ori. (Celan 1985: 124).*

264

Medtem ko je mogoče Celanov ciklus jeruzalemskih oziroma izraelskih pesmi v celoti interpretirati na ozadju in iz obzorja dvojnostnega, nasprotnosmernega gibanja v kroženju duhovnega približevanja in oddaljevanja k judovstvu, njunega usklajevanja v sklad in skladje pesmi, njunega ujetja in zajetja v njeno petje, ju pesem »Die Pole« ne le izrecno tematizira, vtem ko spregovori o polih, o izkustvu polarnosti, temveč obenem sama na sebi, preprejena z nasprotstvi (budnost/spanje, jaz/ti, povedni/pogojni naklon), v sebi povzema in razpira njihovo, njeno razpornost in s tem, tako rekoč, iznaša na dan tisto nosilno pesnikovega odnosa do lastnega porekla, njegovega prenašanja in prestajanja. Prenosa porekla v njegovem raznosu. V s-pomnjenju porekla. Stanje, ob-stoj in boj v poreklu, na njegovi sledi.

Pesem, o kateri je eden izmed prvih interpretov celotnega Celanovega cikla iz zbirke *Zadvorje časa*, Richard Reschika, v svoji knjigi *Poezija in apokalipsa (Poesie und Apokalypse; 1991)* zapisal, da je »'moderne psalm'« (Reschika 1991: 140) – podobno kakor drugi razlagalci razume Reschika cikel kot ljubezensko pesništvo in obenem kot poezijo konca časa in sveta, poezijo (pričakovanja) mesijanskega časa sveta, in v nagovoru drugega, v »ti« teh pesmi, razbira tako nagovor ljubljene kot mistično-transcendentne šekine (namreč talmudskega in kabalističnega »koncepta« prisotnosti, navzočnosti Boga v svetu in tudi v judovskem eksilu, v so-izgnanstvu z Judi) in Jeruzalema samega v njihovi enotnosti in sprepletenosti – za-pôje o Jeruzalemu, drugega spodbuja k upovedovanju in izpovedovanju Je-

ruzalema, zaklinja in kliče njegovo priklicevanje obstoja, bivanja Jeruzalema, izpovedbo v u-povedi Jeruzalema: »/.../ reci, da Jeruzalem je /.../«. ²⁰

Kliče pesnik, vtem ko spodbuja drugega, naj iz-reče in u-pove Jeruzalem, obstoj in vz-trajnost realnega, zgodovinskega in – na potovanju, med potjo po Izraelu – osebno izkušenega Jeruzalema ali priklicuje v prikazovanje nek drug in drugačen – ne-izkusljivi? ne-vidni? – Jeruzalem, zaupanje vanj in upanje nanj, vero vanj? Kakor so mnogi interpreti razumeli pesem: »nebeški« Jeruzalem? Njegov prihod? Njegov sestop na zemljo, vstop v svet? Njegovo razodetje v svetu? Možnost razodetja, ki bi izničilo in razblinilo polarnost v svetu, polarnost v nas? Pre drugačilo svet in nas v njem? Mene in tebe? Naju? Skupnost? Je tedaj Jeruzalem tisto ime v Celanovi poeziji, v katerem je polarnost obenem povzeta in ukinjena, v radikalni nasproti-postavitvi možnosti in dejanskosti vendarle poenotena? Ime prostosti, svobode? Zanju? Ime zaveze in vezi s poreklom? Zgolj ime?

Celanov odnos do judovstva, njegova vez z njim in zaveza v raz-ločitvi od njega, je, kot sem skušal pokazati, zaznamovan z razpetostjo in razpornostjo, z razpolovljenostjo domačnosti in nedomačnosti, bližine in daljave, s polarnostjo tujosti (in) lástnosti lastnega porekla in opredeljen z izročnostjo, predanostjo njegove-mu izročilu, (v njem in z njim) prenesenem, ohranjenem sporočilu: z vztrajnim iskanjem drobcev svetlobe izročene ga sporočila sredi ruševin sveta, v njih in njim navkljub.

²⁰ Neposreden povod za pesem morda predstavlja pismo Shmuelijeve z dne 19. novembra 1969, v katerem je zapisala: »Paul, ljubi, Jeruzalem je bil darilo i. še vse kaj drugega, jaz hočem še onkraj Jeruzalema, verjamem, da lahko, da bi midva to zmogla, midva zmogla potem onkraj polov ponovno tja nazaj« (Celan/Shmueli 2004: 43). Kot enega izmed možnih virov navdiha za pesem, za misel o polarnosti in tudi za Celanova avto-poetološka razmišljanja o dialoški poeziji, kakor jih, denimo, podaja »Meridian« (prim. Celan / Shmueli 2004: 88), velja omeniti knjižico dialoških esejev Martina Bubra z naslovom *Daniel* in podnaslovom *Pogovori o udejanjanju* (*Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*, 1913). Medtem ko lahko že v Celanovem proznem delu »Pogovor v gorah [Pogovor v pogorju]« (»Gespräch im Gebirg«; *GW III*: 169–173) iz leta 1959 prepoznamo bližino s prvim izmed Bubrovih »pogovorov« – njegov naslov se glasi: »O usmeritvi. Pogovor v gorah« (»Von der Richtung. Gespräch in den Bergen«) –, je bil za Celanovo dojemanje in izkustvo polarnosti nemara pomemben zlasti četrti »pogovor«: »O polarnosti. Pogovor po gledališču« (»Von der Polarität. Gespräch nach dem Theater«) (prim. tudi Günzel 1995: 42–43 in Koelle 1997: 313 isl.). V polarnosti, v polarni nasproti-postavljenosti in povezanosti dvojnosti, pra-dvojice [Urzwei] bistva in proti-bistva [Gegenwesen], vidi Buber temeljno določilo in usodo človekovega duha, določilo, iz katerega raste tudi ustvarjalnost (dramskega) pesnika, pesnika kot glasnika polarne zemlje in obenem glasnika čez- oziroma nad-polarne ga Boga (prim. Buber 1919: 118). Pesnik prepozna pole v svetu, ker jih pozna, nosi v sebi in so v njem plodni. Njegovo delovanje, njegovo udejanjanje zaznamuje dvojna vélika ljubezen, ljubezen do besede in do sveta: »Svet in beseda: v ljubezni pesnika prideta drug k drugemu, v ljubezni pesnika se razpre njuna ljubezen, v njuni ljubezni postanejo vsa nasprotja plodna. /.../ *Upovedati svet* [Iz-reči svet; *Die Welt sagen*]: to vzpostavlja mavrični most od pola do pola. // Vse pesništvo je pogovor: ker je vse pesništvo oblikovanje polarnosti« (Buber 1919: 119).

Med pripravami na potovanje v Izrael, nekaj dni pred odhodom, 17. septembra 1969, (si) je Celan v svojo beležnico zapisal misel, ki sem jo uporabil kot motto k pričujočemu sestavku: »Mon judaïsme: ce que je reconnais encore dans les débris de mon existence [Moje judovstvo: tisto, kar še prepoznam {prepoznavam, spoznam} v ruševinah moje eksistence]« (Celan 2005b: 126; prim. tudi: Celan 2005a: 870).

Literatura:

Bergmann, Hugo (1913): »Die Heiligung des Namens«, v: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, Leipzig: Kurt Wolff Verlag, str. 32–43.

Buber, Martin (1919): *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*, Leipzig: Insel Verlag.

Celan, Paul (1985): *Celan*, prev. Niko Grafenauer, Ljubljana: Mladinska knjiga.

(2000): *Gesammelte Werke in sieben Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(2005a): *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(2005b): *Mikrolithen sinds, Steinchen. Die Prosa aus dem Nachlaß*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Celan, Paul/Sachs, Nelly (1996): *Briefwechsel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Celan, Paul/Shmueli, Ilana (2004): *Briefwechsel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Chalfen, Israel (1979): *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend*, Frankfurt am Main: Insel Verlag.

266 Camera, Franco (1997): »'Ledig allen Gebets': pesništvo in molitev pri Paulu Celanu«, *Literatura*, 77-78, str. 103–143.

Emmerich, Wolfgang (2006): *Paul Celan*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Felstiner, John (1995): *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, New Haven and London: Yale University Press.

Greisch, Jean (1993): »'Zeitgehöft' und ‚Anwesen‘. Die Dia-chronie des Gedichts«, v: Christoph Jamme / Otto Pöggeler (ur.), »Der glühende Leertext«: *Annäherungen an Paul Celans Dichtung*, München: Fink, str. 257–273.

Günzel, Elke (1995): *Das wandernde Zitat: Paul Celan im jüdischen Kontext*, Würzburg: Königshausen und Neumann.

Hoelzel, Alfred (1987): »Paul Celan: An Authentic Jewish Voice?«, v: Amy D. Colin (ur.), *Argumentum e silentio. International Paul Celan Symposium*, Berlin – New York: de Gruyter, str. 352–358.

Jamme, Christoph (1993): »Paul Celan: Sprache – Wort – Schweigen«, v: Christoph Jamme / Otto Pöggeler (ur.), »Der glühende Leertext«: *Annäherungen an Paul Celans Dichtung*, München: Fink, str. 213–225.

Koelle, Lydia (1997): *Paul Celans pneumatisches Judentum: Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Koren, Evald (2006): »Smrtna rima v prevodih Celanove Fuge smrti«, v: Martina Ožbot (ur.), *Prevajanje besedil iz prve polovice 20. Stoletja*, Ljubljana: Društvo slovenskih književnih prevajalcev, str. 72–101.

- Landauer, Gustav (1913): »Sind das Ketzergedanken?«, v: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, Leipzig: Kurt Wolff Verlag, str. 250–257.
- Pöggeler, Otto (2000): »Poeta theologus? Die Jerusalem-Gedichte«, v: Otto Pöggeler, *Der Stein hinterm Aug. Studien zu Celans Gedichten*, München: Fink, str. 65–75.
- Reichert, Klaus (1988): »Hebräische Züge in der Sprache Paul Celans«, v: Werner Hamacher / Winfried Menninghaus (ur.), *Paul Celan*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 156–169.
- Reschika, Richard (1991): *Poesie und Apokalypse. Paul Celans »Jerusalem-Gedichte« aus dem Nachlaßband »Zeitgehöft«*, Pfaffenweiler: Centaurus-Verl.-Ges.
- Snoj, Vid (2006): *Judovski sekret*, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Weber, Werner (1970): »Zum Gedicht ‚Du sei wie du‘«, v: Dietlind Meinecke (ur.), *Über Paul Celan*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 277–280.

Andrina Tonkli Komel

FILOZOFSKI SPOMIN

Spomin za konec. O zadnji ljubezni.

Recimo, da je »konec zgodovine« prav drugačno spominjanje. Drug spomin kot možnost, da se spominjamo drugače. Da se slabo spominjamo. Ali kot možnost, da se spomnimo pozabljenega, torej prav tega, kar se nismo nikoli mogli spomniti, ker smo se vedno spominjali nečesa drugega. Drug spomin kot to, kar šele prihaja, kar mora šele priti v spomin. Spomin je končno način, kako je na nek poseben način tu prav drugo.

269

Spomin je – tako kot izkustvo – po eni strani tisto nespremenljivo, tradirano, hkrati pa je spominjanje in izkušanje ravno spreminjanje tega nespremenljivega. Samo zato, ker je celo izkušanje istega na isti način vedno drugačno, novo izkustvo, sploh je izkustvo. Prav ta odmik omogoča tudi spominjanje. Kot je izkušeno izkusljivo, tudi spomin vključuje možnost spominjanja. Težnja k nespremenljivost spomina je povezana z njegovo spremenljivostjo, nestabilnostjo. (Ne v tem smislu, da je nespremenljiva samo spremenljivost sama.) Ohranjanje spomina je možno samo kot (novo) spominjanje. Izročanje drugemu je tisto, za kar gre pri izročilu, (ta razločitev) je konstitutivni moment njegovega ostajanja pri istem.

Lahko bi poskusili izhajati tudi iz nasprotne predpostavke, da je spomin nekaj nespremenljivega, vedno istega, torej nedostopnega različnemu spominjanju. Prav kot ta odtegnjenost (v pozabo) mami ljubitelje mišljenja v vedno nove poskuse približevanja tej skriti nepotvorjeni istini in vse njihove misli priklepa nanjo ...

Ko govorimo o koncu zgodovine, govorimo o koncu te metafizične filozofije; to je glavna »zgodba«. In ko že govorimo o koncu, bi bilo treba najbrž priznati, da je bila filozofija največja ljubezenska avantura v vsej zgodovini (čeprav ji ni nič pariralo oz. prav nič) in spomin je njen bistveni del. Tako priznanje vodi nazaj k Platonu. Tu bi si od marksistov sposodila stališče in po njihovem zgledu izhajala iz tega, da je treba platonizem kritizirati (se od njega ločevati ipd.) s samim Platonom. Toda, če bolje premislim, si nočem naložiti preveč; da bi se izognila pretencioznosti, bom tako raje vzela za vodilo, da tudi Platon ni bil platonist.

Spomin je, v svoji kar neizčrpani večsmiselnosti, tu neposredno vpleten v vprašanje, kaj sploh je. Toda tudi tu ostaja ambivalenten. Po eni strani je kot ohranjanje tega, kar ni več, zgolj spomin, enak sanjam ali izmišljijam. Po drugi strani pa, v nasprotju s pozabo, analogen budnosti v nasprotju s snom ter tako tudi dobi smisel budnega, dnevnega, dejavnega in dejanskega. Med pozabo in spominom ni tretjega, ki bi posredovalo. Tako kot ga ni med spanjem in budnostjo, boleznijo in zdravjem, žensko in moškim, življenjem in smrtjo. Kot me sredi budnosti zajame sen in me sredi spanja vrže v budnost, se tudi nenadoma spomnim ali pozabim. Ta meja je ambivalentna in ta ambivalentnost, razločljiva neločljivost, je meja, ki de-terminira. Tako kot v zgodbi o menihu in metulju, ni jasno, ali smo (današnji) zgolj daljnosežni spomin (nekdanjih), zgolj odmev preteklosti, ali je preteklost samo še spomin, zgolj senca nečesa, česar ravno ni več.

270

Časovna dimenzija spomina, ta dvojnost, da teče hkrati naprej in nazaj, izstopi v vprašanju ne-spremenljivosti obstoječega. Na prvi pogled se zdi, da, če kaj, potem ni mogoče spremeniti preteklosti. Kar je bilo, je bilo. V tem smislu tudi Nietzsche omenja nejevoljnost volje na »je bilo«. Medtem ko Platon (v *Mitu o Eru*) preseneti s trditvijo, da je tisto nespremenljivo ravno prihodnost. Bo, kar mora biti (ker je že.) Kot da je sedanost s svojo preteklostjo že vnaprej zaznamovana z njo, da je to, kar pričakujemo, da bo, (s tem pričakovanjem) že tu, le da tega še ne prepoznamo in (se zdi da) prihaja skozi to prepoznavanje. Nietzsche pride potem do te možnosti spreminjanja »preteklosti« v svojem projektu pozgodovinenja zgodovine: moderno skuša rešiti njenega (filološkega) pozgodovinenja tako, da v samem brezčasnem izvoru te Zgodovine izsili tisto neizvorno, drugo, barbarsko, zgodovinsko.

*

Spominjanje filozofsko ni kar neko oziranje nazaj, ampak refleksija, ki kaže prav to, kar je zadaj in je sicer nevidno. To pogledovanje nazaj (ki običajnemu pogledu naprej predoča njegovo ozadje), vračanje je razumljeno kot spravljanje k sebi. V spominjanju prihaja k sebi, kar je vedno že prisotno, kar se kaže, tako da se na

ozadju, ki se običajno ne kaže, prepozna kot taisto. To vračanje iz ozadja, vnovični priklic tega, kar je latentno vedno že v spominu, so Grki imenovali *anamnesis*. Filozofsko mišljenje ima že od začetka pri Sokratu smisel ponovnega najdevanja, prepoznavanja že znanega, torej tega, kar je že vnaprej v spominu. Brez tega spomina v smislu poznanega bi bilo spoznavanje nemogoče. Tega vnaprejšnjega in predhodnega spomina ne gre razumeti zgolj kot nakopičenosti nekih preteklih spoznanj in znanj, temveč v smislu vnaprejšnjosti, ki sploh šele omogoča samo situacijo spoznanja kot prepoznavanja. Kajti, da bi lahko sploh iskali spoznanje, moramo že vedeti za to, kar iščemo, nam mora biti to, kar naj bi spoznali, že znano. Vsako spoznanje je tako pre-poznanje nečesa kot istega, ponovni spomin (kar odpira vprašanje ne-ponovljivosti in presežnosti). Hkrati pa dobi običajno mnenje samo prav skozi to ponovitev smisel spoznanja, je prepoznano kot (slabša) vrsta spoznanja. Celo pozaba se v tej vnaprejšnjosti spomina izkazuje kot zgolj predspomin, je samo v odnosu do spomina lahko sploh razumljena kot pozaba, tj. v spominu samem izkušena odsotnost spomina.

Odkrivanje vedno istega postane naloga filozofskega mišljenja, ki ga loči od spremenljivega mnenja. To seveda ne pomeni, da je običajno mnenje brez spomina. Nasprotno, *doksa* je ravno zadrževanje v vnaprejšnji samoumevnosti sveta, kot bi rekel Husserl. Toda ravno v tem, kar se zdi vedno že od nekdaj in od nekdaj znano ter velja kot samo po sebi razumljivo, se spomin odteguje v nedejanskost – kot zgolj spomin. Samoumevnost sveta se tako bliža samopozabi, zaradi katere gre lahko življenje dalje, dokler pač ne privede, predvsem v izkušnjah končnosti, do tega, da nenadoma sveta ne razumemo več, da nismo več v njem in se nam v tej potujenosti dejanskost sama kaže kot sanje, kot zgolj spomin.

Običajni, doksični spomin je Avguštin v *Izpovedih* označil kot »šesti čut« in ga opisal kot reflektiranje, ki zbira in hrani vse, tako da ustvarja zrcalne podobe. Na ta način lahko mislimo na žalost brez žalosti, na strah brez strahu, na poželenje brez poželenja. V spominu imamo skratka občutke, ne da bi jih občutili, izkustvo ali izkušnje, ne da bi jih izkušali. Kot čut brez občutka je spomin nekakšen splošni čut, splošna pamet ali »mnenje«, ki v sebi zajame vse drugo, a sebe ne zajame v tej drugosti. Ker sebe ne zajame, se doksa lahko spremeni samo tako, da se sprevrže v drugo. Prepričevanje so tako sofisti povsem ustrezno razumeli kot sprevračanje. Ravno v svoji spremenljivosti in sprevračanju se namreč odteguje spremenjanju, se kaže kot nekaj, česar ni mogoče spremeniti.

Sokrat-Platonova zahteva po pravem spoznanju, po pre-poznavanju nečesa kot (t)istega pomeni hkrati preseganje spremenljivega mnenja in njegovo prisvojitve. Ko običajno mnenje pre-pozna kot »nekakšno« spoznanje, ga že pre-stopi, pre-makne v njegovi nevrprašljivosti in samoumevnosti, tako da dobi smisel vnaprej-

šnjega vedenja, latentnega spomina, ki ni nič drugega, le da tega še ne ve. Ne ve zase, se ni osvojilo ali zaseglo s to vednostjo. Je vednost v nevednosti, spomin v pozabi. Običajno gledanje je nekakšen slepi pogled, gledanje na slepo, pravzaprav, ki se ne vidi, ne prepozna v tem, kar gleda. Se v vidnem ne zajame, ne prepozna (»vzroka«, tega, v čem je) vidnosti tako vidnega.

Če je torej tudi pozaba zgolj oblika – ironična – spomina, potem spomin ne alterira z ničemer, točneje, prav z ničem. Zunaj spomina je točno samo nič. Platonov obrat, v nasprotju s sofistčnim, ni pregovarjanje, sprevrčanje enega v drugo, ampak prisvojitve drugosti. Prepoznanje. *Doksa* se v prepoznavanju izkaže zgolj kot presežena stopnja vedenja; njena drugost ni nič drugega kot zgolj manjkanje tega istega. Je isto, a v tej istosti (se izkazuje kot) pomanjkljivo. Ostajanje pri istem (vednost, spomin), skratka, ni le v neki razliki s spremenljivostjo (nevednostjo, pozabo), ampak je hkrati kriterij, merilo tega razlikovanja. A, kako se sploh razloči in potem do-loči kot to?

Nenadna in nepričakovana (ponovna) prebuditev spomina v pozabi je nekaj osupljivega. Čeprav je prepoznavanje kot identifikacija že znanega nekaj, kar se zdi nasprotno od presenetljivega, neobičajnega in celo zanimivega, je hkrati ravno prevzetost s tem. Ta nenadni zasuk, ki ga povzroči napad spomina, le-tega povezuje s čudenjem; prevzetost v tem izhodišču filozofije pa Platon, ne samo primerja z zaljubljenostjo, nenadna prebuditev spomina ni le podobna nenadni prebuditvi erotične strasti, ampak je to, filozofija je erotična manija, kot pove v *Fajdrosu*. Zaljubljenec se vede kot norec, ne zdrži pri ničemer drugem, vse ga spominja samo še na to edino eno.

Kot poudarja Held, je Heidegger (v svojih predavanjih leta 37/38, Gesamtausgabe Bd. 45) »prvi fenomenološko pojasnil, kako se filozofsko motivirano čudenje razlikuje od zunajfilozofskega: slednje se razvname ob nenavadnem, ob tem, kar zaradi kakršnekoli posebnosti prekine privajeno izkustvo. V filozofskem čudenju se, nasprotno, zgodi nekaj povsem presenetljivega: to, z nevprašljivo samoumevnostjo navadno, se nam pokaže kot nenavadno.«¹ Preobračanje znanega v neznano, domačnega v nedomačno, vidljivosti v nevid, spomina v pozabo in pozabe v spomin siceršnjo sklenjenost predvidljivega odpre nepredvidljivemu in navda s čudenjem, tj. osupne, zgrozi, spravi iz sebe. Ne, da je v enem trenutku vse kot mora biti in se zdi, da bo tudi šlo vse tako kot mora iti, potem pa se nekaj neznatnega premakne drugam, spodmakne in se vse spremeni ter izgine. Spodmik in premaknjenost je ravno v tem na videz nepremakljivem, prav to se *nenadoma* pokaže kot spodmaknjeno.

1 Held, *Physis und Geburt: Naturerfahrung in phänomenologischer Sicht*, 2.

Nespremenljivost in stalnost vsakdanjega sveta, predvidljivost in pričakovanost tega »že vnaprej znanega« je gotova, kot je gotovo samo to pričakovanje. Stalnost izhaja iz tega, da se stavi nanjo, vlaga vanjo, da se živi na kredit, na up in v dobri veri, ki računa s predvideno prihodnostjo. Tako predpostavljen svet je nekaj vnaprej zagotovljenega na ta način, da mu zanesljivost jamči prav to zanašanje, vložek vanj. Življenje gre dalje, ker vsak živi to, kar šele bo. Predvidevanje je hkrati že realizacija predvidenega, to, kar bo, bo zato, ker že je. Nespremenljivost se tako, paradoksalno, navezuje in naslanja prav na čas in njegovo pri in prehajanje.

V čudenju pa ta predvideni dolgi čas nastopi nenadoma in kot nenadnost. V običajnem, v tem, kar prav zaradi svoje predvidljivosti ne vzbuja nikakršne pozornosti, ampak pada v pozabo kot nevidnost vidnega, se *nenadoma* zdrami spomin prav kot ta vnaprejšnja vidljivost, predvidljivost vidnega.

S prebuditvijo spomina se ta nespremenljivost naenkrat izkaže za nazaj; kar je zdaj tu namreč še ne izstopa in ni mogoče prepoznati ter navidez prihaja, čeprav se je v resnici že zgodilo; kar tako prihaja, je samo čas, potreben za prepoznavanje tega. Prav zato prihodnosti ni mogoče odločiti, saj je že tu; kar bo, se je že zgodilo, je že določeno, nevede, z neprepoznavnostjo. Ko se enkrat na kaj spomniš, te prešine, pomeni, da je v tem spominu že tu za prepoznati; kar ima priti in biti, te je na ta način že doletelo.

/Zdi se, da je tu točka, kjer se začne križati ontični in ontološki nivo – z ontičnega vidika je namreč preteklost nespremenljiva, prihodnost pa spremenljiva, to gledano iz točke sedanjosti; na ontološki ravni pa ni tako, saj mora biti tudi točka sedanjosti od nekje ugledana in sicer iz prihodnosti, ki me spravlja nazaj name, na to, kar sem, vendar nikoli ne več od tega, kar sem že zmeraj bil – ta nespremenljivost spomina je končnost spomina v ontološkem smislu tega, kar predstoji, in jo ne morem zamenjevati z ontičino, »da bo tako ali tako enkrat vsega konec«./

Čudenje je samoprebujenje spomina v pozabi. V njem se vrne v spomin sam spomin. Vendar pa čudno čudenja hkrati kaže, da se spomin kot vnaprejšnja razumljivost in poznanost v svojem tako razumljivem in znanem ravno ne more zajeiti ter tako vstopa v samo to prehajanje znanega v neznano, vedenja v nevedenje, vidnega v nevid, potujitev domačnega, prisotnost odsotnega. Prav s prehajanjem prihaja namreč na dan soujetost spomina s pozabo, v kateri je vedenje vedno že potajeno v nevedenje, kjer se vid izkazuje kot slepota in slepota kot vid, naposled življenje kot smrt in smrt kot življenje. Ta soujetost ni le v središču filozofskega mišljenja, temveč pregiblje že sredino grškega mita. Toda za razliko od pesništva, ki govori neposredno, po (božanskem) navdihu, govori filozofija po spominu (če

sledimo Platonovemu *Fajdrosu*). Torej ne zgolj tvega vstopanja v odhajanje, kot pravi Hölderlin, ampak je vaja v umiranju. To prehajanje, v tem primeru potajitev božanskega govora v človeški, vzame kot problem – skrajno »štrlino«, na kateri je treba postaviti obrambo in odločitev o ne-možnosti – pravega spo-znanja.

Spomin filozofsko, platonsko, ni zgolj soujet in zapleten s pozabo, ampak je v razmerju s pozabo tako, da hkrati določa in odmeri to razmerje. Je hkrati merjeno in merilo, tisto, o čemer in po čemer se tu govori. Kot vnaprejšnji horizont možnega prepoznavanja predhodi vsemu, kar se mi pokaže, mi pade na pamet, mi pride na misel, imam pred očmi. Vsako tako spoznanje ima v tem horizontu vedno že smisel ponovnega spominjanja, je spoznanje v smislu prepoznavanja ne-česa kot nečesa. V tej identiteti prepoznavanja je spoznano vedno nekaj več kot le znano. Isto ne ostaja isto, temveč se pre-pozna, postane nekaj več kot je. Ponovni spomin tako ne pomeni vračanje izgubljene identitete, ponavljanja istega, ampak ravno prepoznavanje istega v neistem. /Tu se narekuje raz-ločenost, drugost pozabe, ki ni, ne more biti ločena, ampak zgolj razločena./

274

Ponovni spomin je tako v skrajni konsekvenci prepoznavanje spomina tudi v drugosti pozabe. Tu ne gre zgolj za to, da spominjanje navsezadnje ni nič drugega kot način, na katerega je prisotno tudi to, kar je ravno odsotno, temveč za to presežnost spomina, da se prepozna tudi še v lastni odsotnosti. Pozaba se tako izkaže lahko le kot drugi, bolj drugotni način spominjanja. Pozaba je zunaj spomina le, ker je ta že v njej. Če zanjo vem, je že prepoznana kot pozaba, če zanjo ne vem, potem pozaba ni le nevednost, ampak nevednost, ki se ne prepozna kot nevednost; prav ta vsevednost, ki ne ve, da ne ve, je najgloblja pozaba. Sokratov vem, da nič ne vem, izreka skrajno mejo te pozabe; manj od tega ne morem vedeti, več od tega ne morem nevedeti. To je tista nepozabnost pozabe, ki je izrečena že v Parmenidovi istosti mišljenja in biti. Pravilno je reči in misliti, da bit je ... nebiti ni (Fr.6), kajti, tudi če govorimo, da nebit je, ne povemo nič drugega. Nasprotno, ravno s tem povemo zopet to isto: je samo vedno že bit, tudi v nebiti, tudi v odsotnosti biti. Kar se ravno tudi še v lastni odsotnosti in nebiti prepozna kot isto (to isto »mišljenja in biti«), je za Platona isto na način spominjanja. Torej, sam ta način, kako tudi še v nebiti, ravno nič drugega kot prav bit, prepozna Platon kot spomin. Vendar ravno nenadni odklon od pozabe, ki omogoča pre-poznavanje, poveže spomin hkrati z nepozabnim, ki je prav v tej razločnosti, drugosti neločljivo od pozabe.

Platonov Sokrat v *Menonu* (80e) korigira sofistični paradoks, ki naj bi dokazoval, da spoznanje ni možno. Če namreč to, kar naj bi spoznali, že poznamo, potem spoznanja ne iščemo več, če pa tega še ne poznamo, prav tako ne iščemo, saj ne vemo, kaj naj bi sploh iskali. Platon v tem paradoksu prepozna paradoks pozabe:

če zanjo vem, je že v spominu, če zanjo ne vem, potem je sploh ni, o pozabi sploh ne morem govoriti. Toda ravo to je točka preobrata. Vem, da ne vem, ima svojo drugo plat – samo vem ne, da vse že vem. V trenutku, ko ničesar več ne vem, vem vse, samo da tega ne vem, se ne spomnim.

Problem tega takoimenovanega »erističnega logosa« (po-govora, ki ga vzpodbuja užitek v prepiranju, iskanju spora), v katerem Sofisti spodbijajo možnost spoznanja, je točno v tem – kadar iščemo pravzaprav nikoli ne vemo, ali nismo tega morda po naključju že našli in torej že imamo (8od). Gre torej za vprašanje, kako vemo, da (ne) vemo. Ali je vedenje zgolj pozabljena nevednost, ali je nasprotno, nevednost pozabljena vednost. Tako kot razlika med sanjami in budnostjo je tudi razlika med spominom in pozabo odvisna od tega, kaj postavimo za merilo razlikovanja. Toda čim eno postane hkrati merilo in merjeno, razlika izgine. Čim (je običajna nespčnost prepoznana kot budnost) je budnost prepoznana kot vsa resničnost, je sanjski svet eo ipso neresničen, zgolj privid, samo utvara, (bežen) videz. Ki sicer v svoji ničnosti na nek način vendarle je, torej nekakšna »slaba resničnost«.

Platonova korekcija sofističnega paradoksa poteka v tem smislu: kako vemo, da vemo, kaj dela vedenje za vedenje. Sokrat dokazuje možnost vedenja pred možnostjo nevedenja, prevalenco spomina nad pozabo tako, da vpelje v dialog z Menonom nesmrtnost duše in njeno prerajanje iz smrti poveže s spominjanjem. /Navezava spomina na nesmrtnost duše sproži razvezo njegove zvezanosti s pozabo./ Ker je duša nesmrtna, ima spomin – ali – ker ima spomin, je nesmrtna. / Toda, kaj tu pomeni duša »ima« spomin – on ima bolj njo./ Spomin sicer z vsakim ponovnim rojstvom pada v pozabo /tu je končnost spomina, njegova zvezanost s pozabo/, tako kot pada duša v telo /kaj bi sploh bila, če bi ne padla in kaj je ta padec – cel svet/, toda ta utelešena pozaba ni popolni izbris, temveč potajitev, ironija; pozaba je ironija spomina. Spomin (z vsakim novim rojstvom) sicer ne povsem umre vanjo, zamre pa.

Iskanje spoznanja je spominjanje (81d). To je ta presenetljivi Platonov popravek: ni ničesar, česar ne bi že vnaprej in od prej vedeli, latentno! – In ravno zato, ker vse že vemo, ne da bi vedeli, je iskanje možno in boljše kot letargija, ki jo producira eristika. Iz tega izhaja, da nihče ne more nikogar nič naučiti, ker vsak že vse ve, samo spomniti se mora. Sofistična pedagogika je torej nepotrebna. In zgrešena, saj taji ravno možnost nenadnega preskoka; ki je na delu v spominskem preblisku, ko se nepričakovano nečesa spomni(e)mo.

Vprašanje, kako je možno iskati spoznanje, se premakne v vprašanje, kako je mogoče obuditi spomin. Poučevanje ne zadošča, ni možno, ima prav nasprotni učni

nek – s svojim vztrajanjem pri izvajanju nemogočega preprečuje, da bi se sploh kdo lahko še česa spomnil. Da bi prebudili spomin, je po Platonu potrebna operacija z narkozo. Spomin je treba dobesedno iztisniti, izvleči iz človeka kot pri porodu. Da bi lažje preživel to umetno sproženo ponovno rojevanje samega sebe, je treba človeka najprej omrtvičiti, ga spraviti v nevednost, da ne ve več zase. Sokrat ima sredstvo za to – spraševanje, ki spravlja v popolno zadrego.

V tistem, ki ne ve, obstajajo glede tega, česar ne ve, različna mnenja o tem, kar ne ve. Ta mnenja mu rojijo po glavi kot sanje. Da bi se prebudil, ga je treba s spraševanjem najprej uspavati, se mora ta domnevna budnost umakniti v sen in se tam izkazati kot sen. Kar mnenja povezuje s snom, je njihova nepovezanost. Mnenja rojijo in bežijo iz duše kot sanje. Dokler jih ne povežemo z razumevanjem »vzrokov-počel« – tega, iz česar izhajajo. Prav to je spominjanje. Vedenje se od pravnega mnenja razlikuje po vezi. Vedenje je tisto, kar je po »doumevanju«, po spominu. (Čeprav se v Platonovih dialogih vedno najdemo sredi razgovora v živo, so številni dialogi vpeljeni kot obnova po spominu; *Menon* pa se konča z naročilom, naj na to, česar se je sam spomnil, skuša spomniti še ostale.) Spomin poveže, priveže mnenja v dušo, da ne pobegnejo. Ko jih priklene, poveže, se uglasijo. Vez spomina različne glasove, »polifemijo« (*hodos polyfemos*, kot pravi Parmenid tem »mnogoglasnim« »cestam človeškim«, ki jih je pustil daleč stran, da bi prišel na eno samo pot) spravi v en glas, v soglasje (uma, v doumevanju).

276

Ampak tu je še nekaj več. Kaj je sploh pozaba. Razvezanost. Nenavezanost, nepovezanost, izgubljena vez. Posledica tega je bežnost, begavost ali begotnost kot pri snu. Spraševanje, iskanje, ki prebudi spomin, je iskanje te izgubljene povezave. Tisto, kar spravi to vez spomina ponovno v spomin, jo ponovno sklene v duši, je povpraševanje: *erotas*. (Aludirajoče) spraševanje, (»samo s tem, da ga kdo vpraša, da sili v njega: *erotesantos*«, 85d), ki hoče (skuša iz koga izvabiti) nekaj več, ki omrtviči, omami, spravi v zadrego, zmede, zaslepi, očara, prevzame, osvoji (»bo spoznal, prišel do spo-znanja«), je tisto, kar priklepa v tej vezi, kar znova sklene to vez. Tisto, kar priklepa tako, da spravlja iz sebe, je Eros (prim. *Simpozij, Fajdros*).

Skrito, prikrito namigovanje, ki spravlja v zadrego, presenečenje, osuplost, zbežanost in zamaknjenje, *ekplexis*, je prav ironija, sprevrnjenost, potajenost, skritost v nekaj drugega. To igranje skrivalnic, prinašanje naokrog, ki zmede, omami, spravi ob pamet, ni le vabljenje, približevanje, priznavanje na način odklanjanja, odmikanja, zanikanja, ne gre zgolj za to, da najbolj vneto zanikamo ravno to, kar skrito priznavamo, kar se bojimo priznati odkrito, nas je sram. Gre hkrati za privlačnost, za draž v tem draženju. Potajevanje v nekaj drugega ni le igra, sprenevedanje, lažno dajanje v nič, ki noče izzivati usode, ampak je kot igra z ničem vedno na meji. Igra s koncem, ki ga ima človek v sebi. Sokratovo porajanje z nar-

kozo ni le Platonova *paidia*, ampak vsa ironija. Posmeh ni umanjkanje resnosti, ampak resnost, ki prihaja po smehu in je hkrati skrita v njem. Potajenost enega v drugo, budnost izkaže za sanje in sanje kot budnost, da je spomin pozaba in pozaba spomin. Kot Nietzsche opazi že na začetku. Apolinična dejanskost, prebujenost in dejavnost so ravno sanjske podobe. Sokratovo nevednost je prav preročišče v Delfih razglasilo za najvišjo vednost, torej je njegovo namerno povzročanje narkotične zasvojenosti, metodična narcoza presenetljivo nepresenetljiva. Ljubezem, ki tu omamlja in priklepa, je narkična. Ali je torej tisto, kar Sokrat provocira, Narcisova samozagledanost in (pre)roditev samega sebe, prepoznavanje sebe v vsem, ki gre hkrati prek vsega in je nič ne zadrži, do tega, kar ni nič, razen zanjo; v razmerju s tem ničem za vse, pride do tega, kar svet ni videl, v nevid vidnega kot drugo tega sveta. Nevid vidnega je to, kar se v vidnem ne vidi, ampak da videti (tako kot nesmrtnost smrtnega?) – zanikanje, ki ravno vzpostavlja to, kar zanika. Toda ta narkična samoprebujenost, samospoznavanje ravno ni indiferentna prisebnost samega sebe.

Če je spomin ta vez in če je njeno sklepanje erotično ter se v nenadnosti prebuditve (oživitve) sama budnost (življenje) izkaže kot sen (omrtvelost), je tu vprašanje, kam ta vez priklene dušo, na kaj jo priklepa, ko bežno priklepa nanjo. Sokratska metoda narkotiziranja, uspavanja in mrtvičenja s ciljem (samo)prebuditve, je poskus (na novo) definirati to mejo. Sam postopek sicer spominja na homeopatsko zdravljenje uspavanosti z uspavanjem, vendar odpre problem budnosti kot prisebnosti. Sanje so sicer v primerjavi z budnostjo bežne, a ravno zato, ker so prostorsko in časovno nepovezane, sežejo neskončno dlje, v daljnost in odsotnost, v družbo z oddaljenimi, odsotnimi, mrtvimi, bogovi; s tem, kar se te sploh ne tiče, kjer se zgubiš. Sanjske podobe so neoprijemljive kot podobe nečesa, kar ni tu prisotno, ampak je tu ravno odsotno. V tem smislu rečemo, da niso resnične, dušo spravljajo samo v zmedenost, vendar se v nekem trenutku potem nenadoma izkaže, da so neresnične, ker so bolj resnične, bolj zadenejo in prevzamejo od resničnosti, tako da resničnost sama lahko zgolj sanja te podobe, se jim le približuje, ne da bi jim kdaj zares ustrezala. V budnosti, skratka, o sanjskem lahko samo sanjam. Sanje, sanjske podobe so resnične točno takrat, ko jih »vidiš«, te »obiščejo«, »ti pridejo«; še več, ko jih sanjaš, ko pridejo nadte, se dnevna resničnost sama spremeni, izgubi, premakne, postane druga.

V tem smislu nenadna zaljubljenost ni zgolj neko izkustvo, občutek ljubezni pač, temveč jo je treba razumeti iz te nenadne prebujenosti kot posebno vrsto prevzetosti, potujitve, ki v tem iskustvu drugosti omogoča drugo izkušanje, v katerem se vse, celota premakne in zasije v neki drugi luči, se kaže drugače in skozi to predrugačenost sploh šele pokaže, postane opazna, vidna. Prav tako je tudi spominjanje treba vzeti v tej razliki, kot običajno spominjanje in spominjanje v smislu

nenadne vrnitve iz pozabe, ki sploh šele omogoča izkustvo in ga hkrati določikot prepoznavanje. Na enak način je budni svet mogoče videti šele po sanjskih izgledih. Razlika med tem, da v življenju kaj ljubim, se česa spominjam-pozabim, kaj sanjam, ter tem, da me naenkrat prevzame ljubezen, spomin, božanske sanje, je v tem, da se enkrat tako rekoč nič ne spremeni, drugič vse. Biti razočaran, kaj pozabiti, kdaj zaspati je čisto običajno, živeti brez čara, bridko pozabljen, v komi, je pošastno. Življenje samo po sebi ni nič enotnega, razen če ni nekaj v tem življenju večje od življenja samega, kar ga prevzema kot drugost, ki odsvoja. Odvečnost?- Kako si lahko prizadet od nečesa, kar se te sploh ne tiče, zadet ravno s tem, kar je odsotno, do te mere, da se te ne tiče več, kar je neposredno prisotno kot tvoje. Da je to lastno od-več, od večnega? Da si v lastnem vedno od drugega prevzet in prizadet. V tem potikanju tu vedno že Tam nekje, ki pa je v vsem prisotnem ravno odsotno. Nedotično. A v tem zasvajajoče. To, brez česar se ne da živeti, je ravno odsotno. Živeti je mogoče samo zaradi tega, kar je drugo od življenja. Čas (po) tikanja je samo v odnosu z (od)večnostjo, čas, ki ostaja – Zaradi odsotnega hkrati imaš in ne maraš prisotnega, hkrati je in obenem ni zadostno. /A ni življenje samo postavljeno tako, da iz sebe hoče vedno več, v zadnji nihilistični konsekvenci tudi več od samega sebe in postane odvečno. Predpostavka večnosti gradi na odvečnosti življenja, do katere pa to samo pripelje, saj ga ne more biti, če v njem ne nastopi tisto več – vendar je to neločljivo od življenja, to pokaže ravno tisto več, zaradi katerega je prav življenje nekaj več in ne manj/. Večnost (v razmerju s časom) torej izhaja iz tega, da ni zaljubljenost del življenja, ampak obratno. Enako velja za spomin, če je spomin krajši od življenja, je pozaba, samo če se prej konča življenje, se ohrani v spominu. /Večnost je pravzaprav način, da čas pripada življenju in ne pada življenje v čas, kar bi pomenilo anonimno, neutirjeno razpršenost. Kaj je specifična te dolgosti in kratkosti, spomnjenje nas prebudi iz dolgega-časa ravno v kratkosti, hkratnost trenutka, ki je po Platonu celo neka bitnost zunaj časa v dialogu *Parmenides*; to zunaj časa je mogoče vzeti ravno kot dolgost, podaljšanje, izteg, ek-statičnost samega časa, da se ta razširi v trenutku prebuditve spomina, ko je njegova kratkodolgost končnost – ko rečemo končno! (sem spoznal doživel ...)./

278

Na tem Platonovem začetku torej naenkrat sovpadajo troje: erotična narkoza, čudenje, spomin. Kot začetek filozofije. Dobesedno na način napada, vdora drugega; vse troje družijo ravno ta nenadnost, ki spravlja iz sebe, potuji, prepozna v prisotnem to, kar je ravno odsotno. Spravljanje v otrplost in hkrati iz sebe, oddaljitev bližnjega v čudno, nenadna prebuditev spomina v pozabi, vrača vez v razvezi. Poveže to, kar se kaže, da se prikaže, postane prepoznavno. To prepoznavanje je pravzaprav razkritje, razodetje v smislu epifanije, prikazanje, pojavitev, prihod (božanskega na način fizičnega »impulza«, doletelosti in vzgiba; bog je tako fizično prisoten; to odsotno vstopi v fizično prisotnost kot drugo, a se hkrati pusti

prepoznati v tej drugosti). Kaj je ta vez? *Aisthesis*, »čutno zaznavanje« pomeni odprtost sveta, v katerem se vse odmika, beži. Ta odprtost, v kateri vse beži, izvira iz *chorismos*, »praznine« (chora), ki daje prostor ločitvi, namreč duše od telesa. / Točneje, je raza, v kateri je možno raz-ločevanje, brez te raz-ločitve bi bila predpostavka ločevanja nemogoča; ontološko ima razločitev prednost pred ontično in zdaj to misliti v sopripadnosti, sovpadanje, padanje v končnost – končnost kot raz, ki pušča v odprtost./ RazLočitev se ne zgodi šele s smrtjo, ampak traja celo življenje /*po razločitvi smrt traja vse življenje in to mu daje odprtost.*/ Življenje samo je razvezano. /Mislim da je razvezano, prav kot razločljivo, drugače bi bilo kot gola linija brez ničesar./ Človek je ta od-ločitev sam v sebi, je v sebi razvezan od sebe. S smrtjo se, paradoksalno, ta raz-vezanost ravno konča. /*Ker ni možna kot odločitev, razen v samomoru, tu oceniti Sokratovo odločitev.*/

Spomin je v končnem razvezan v pozabo. Torej je lahko izkušen le v pozabi, v tem pretvarjanju. Kar spominja, ravno skriva – morda najbolj – tisto, na kar spominja. (Namesto tega, kar naj bi se spomnili, se spomnimo nečesa drugega.) Tako je spomin dvojno shranjen v pozabo: v tem, kar je blizu, podobno, kar spominja, najlažje opustimo iskanje, pozabimo tisto, kar iščemo; hkrati pa to edino lahko spomne, pritegne v iskanje tistega, kar se v podobnem ravno odteguje v drugo.

Spominjati se pomeni tedaj prepoznati se v drugosti pozabe. Spomin je prisotnost odsotnosti, kar je zopet ravno opis končnosti. Vse končno je v konsekvenci odsotno, in to ne le v skrajni konsekvenci, temveč že vnaprej, že v načinu svoje prisotnosti je tako, ima odsotnost v sebi kot pogrešanje. Erotična ljubezen in spominjanje sta dve imeni tega pogrešanja. Spomin kot prisotnost odsotnosti lahko mislimo na dva načina, da je v spominjanju prisotno to, kar je odsotno, kar manjka, prav na način pogrešanja, kot pogrešano, torej tudi v tem, da ga ni, tudi kot nebivajoče nekako vendarle je, morda najbolj (torej se tu spomin razlikuje od imaginacije ravno, ker se povezuje z erosom, čeprav je tudi ustvarjanje podob lahko povezana prav s tem; Platonov razhod s pesništvo je ravno v tem, da erotično poveže s spominjanjem in filozofijo, ga takorekoč izmakne pesnikom, jim vzame ta navdih, češ da itak ne vedo, kaj z njim počnejo, in jih na ta izključujoči način vključi v filozofijo). Ali pa, da je spominjanje prisotnost samega manjkajanja, izkušanje, da vse prisotno ni vse, ker ima to odsotnost že v sebi. Odsotno, ki ni nek skrivnostni smisel onkraj prisotnega, ampak je prav način prisotnosti končnega, vendar je za Platona prav to skrito, ta nevid tisto, kar sploh šele da videti, tvori vidnost, točneje, prepoznavnost vidnega. Prisotnost sama je tako v skrajni konsekvenci prisotnost odsotnosti in po njej (prepoznavna kot taka).

To nihanje med razločitvijo in ločitvijo, med končnostjo in dokončnostjo (dovršenoostjo), izhaja iz dvojnosti, dvoličnosti samega spomina. Spomin kot nena-

dni preskok, ko se hipoma spomni(e)m, je nekaj, kar mi ne pripada, kar ne vem, temveč me ravno prevzame, v neobvladljivem trenutku (kot impulz, stihija, fizična atopija). Ne znam povedati od kod, kako ga naenkrat imam; prej ga ni bilo, niti v sledeh, zdaj je nenadoma tu, kot da je prišel od nekje drugje, iz nečesa drugega vame, kot nekakšen navdih ali vsadek, tujek. Kot ta drugost me spravlja v drugo, v tej zadetosti od drugega nisem več pri sebi, kar se kaže kot obsedenost, zmedenost, zbežanost, blaznost. Ta vdor so Grki v arhaičnem obdobju razumeli kot božansko intervencijo, v kateri pa se (nek) bog ali daimon pojavi kot fizična prezenca. Trojanci se na ta način spomn(i)ejo pobega in se pozabijo upirati. Tega niso nameravali narediti, sploh niso bili oni, ko so to storili, lastno obnašanje jim je postalo tuje ... Torej je bil ta nenadni spomin tujega izvora, jih je nenadoma prevzel. Spomin je torej v tem smislu ravno to, česar ne vem. Po drugi strani pa je ta impulz (tako kot pri erotični maniji) hkrati to, kar žene dušo naprej, da prepozna prisotno ravno v njegovem manjkanju, v odsotnem in v zahtevi po zadovoljivti, dovršitvi prestopa fizično, telesno izkustvo. (Morda bi veljalo to »platonično« ločevanje enkrat, namesto na »metafiziko«, navezati nazaj na Homerja; »zanj je človek duša šele po smrti«; »edina funkcija *psyche* v relaciji z živim človekom je, da ga zapusti«.² Medtem ko je za Platona človek duša ravno vmes; je enotnost življenja, povezanost vdiha in izdiha, in hkrati to, kar ga zapušča, se v njem samem od njega razločuje.)

280

V *Fajdonu*, ki je posvečen poslavljanju, pripelje razprava do točke, kjer (79a) Sokrat predpostavi »dve obliki bivajočih stvari: vidno in nevidno«, nevidno ostaja vedno istovetno, vidno nikoli. Ta paradoksalna predpostavka nevidne oblike izhaja neposredno iz analize spominjanja. Spominjanje je vzeto kot dokaz, da je duša neumrljiva (73a); vedenje ne izhaja iz učenja od drugih, ampak iz spominjanja, vsak je to, kar je in ve to, kar ve, le iz lastne smrti in umrlosti. Skratka, je, živi iz tega, kar je ravno drugo (od) tega življenja. (Če vzamemo, da, kar vem, to sem, kar ne vem, prihaja od drugje, je tujega izvora; vendar potem tem podvojitvam in potajitvam enega v drugem kar ni videti konca.) Tisto, kar potrebuje, je doživetje tega, da se spomni(e) (73b). Kaj to pomeni? »Ko nekdo zagleda, sliši, zazna, ne spozna le tega, ampak se domisli tudi nečesa drugega.« (73c) To ali tega, kar nam tako, še dodatno pride ob tem prvem na misel, smo se spomnili. Primer za to, ki neposredno sledi, ni naključno izbran, ampak opisuje način, kako se to nenadno spominjanje sploh primeri. Zaljubljeni, ki zagledajo nekaj, kar uporabljajo ti, v katere so zaljubljeni, doživijo prav to. Vidiijo sicer liro, a v mislih vidiijo, se spomnijo fanta, čigar last je lira(d). Spoznanje in vedenje, ki prihaja po spomnu, ni od stvari, ki jih gledamo, ampak je od njih ravno drugačno (74b). Enako

2 Kot opozori E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, University of California Press, 1951, r.1997, s. 15/16 (ki meni, da eros pri Platonu spenja to, kar človek je, s tem, kar naj bi bil, zemsko izkustvo z nadzemskim.)

je drugačno od enakih stvari in smo ga morali od prej poznati, da bi stvari lahko sploh videli, prepoznali kot enake. Vedenje o tem, kar je enako, še preden smo začeli gledati, prihaja od drugeje. Ni od tu, od tukajšnjega, ampak od tamkajšnjega enakega (75b). To tu nas samo napotuje na tisto tam; na osnovi zaznav namreč pridemo na misel o nečem drugem, nas spominja na nekaj drugega, kar ni tu, na kar smo pozabili in čemur je to blizu (najsibo podobno ali nepodobno) (76a). Ker je drugo od življenja smrt, »je nujno, da se ob vstopu v življenje in ob rojstvu (duša) ne more roditi iz ničesar drugega kot iz smrti ali umrlosti«(77d). Zato je tudi do pravega spoznanja mogoče priti, kot je bilo rečeno v Menonu, tako da se v nas ponovno prebudi spomin, kar se zgodi šele po predhodnem omrtvičenju.

Mrtvičenje, ločevanje, odvezovanje duše od skupnosti s telesom je filozofija (65a). Telo namreč vleče dušo proti neistovetnim stvarem (79a), kjer blodi, se vznemirja, se ji vrti, kot da bi bila pijana ... Filozofska vaja v smrti naj bi torej duši pomagala oditi v nevidno (božansko, nesmrtno, razumno), ki ji je podobno. Tja. Kjer se reši blodnje, neumnosti, strahov, divjih želja in drugih človeških nesreč. Skratka človeškega, končnega-smrtnega življenja. Poleg preseganja človeškega v smislu teh božanskih sanj, omenja Platon še drugo možnost razčlovečenja. Če se duša oklene vidnega in beži pred nevidnim in temačnim, ki je dostopno le umu in dosegljivo le s filozofijo (b), se ne more ločiti od telesa. Ob smrti ostane brez spomina, vleče jo nazaj v vidni kraj, iz strahu pred nevidom in Hadom, se suče okrog nagrobnikov (c) in grobov (d). Postane prikazen, senca, ker se kot tisto nevidno družijo z vidnim. Ne nesmrtna ne smrtna, ampak nemrtva. Nič božanskega, nič človeškega, ampak hibris, spaka, pošast, ostuda. Spomin kot ljubezen je duševna stvar, pripada duši; njeno mešanje s telesom, je le nečistovanje (če se duša v ljubezni, spominu naveže na telo, gre ta iz telesa prej kot duša, zato človek sicer ne umre, ampak izgubi zanimivost, privlačnost, živost, je neživ, animirano truplo).

Platonova erotična redukcija bivajočega na spomin, na nepozabno, čudovito, je v *Simpoziju* opisana kot erotično hrepenenje, ki sili dušo, da pusti vse lepo in gre le za enim – dokler ne pride do »širnega morja lepote«, do zlitja vseh posameznih oblik v eno samo lepoto. Maničnega pogrešanja torej ne ozdravi streznitev, pristajanje na pogrešljivost, nadomestljivost; ozdravljenje od norosti ne pride s sprjaznjenjem, da vse kar je, je pomanjkljivo, ne vse; raz-očaranost take vrste opredeljuje vsakdanjost in zdravo pamet kot zaspanost, ki jo je ravno treba zdraviti s spanjem.

Narkotična epohe je rezerviranost do običajne budnosti, ki v svoji nespečnosti ne da ničesar spoznati, ne znanega ne neznanega. Preizkus domnevno budnega življenja s sanjami se poveže s preizkušanjem življenja s smrtjo, ki je vedno v najožji zvezi s spanjem. Smrt je tako pravzaprav epohe, vzdrževanje od smrtnega življe-

nja. Filozofija kot vaja v umiranju je tedaj nekakšno zadrževanje vdih (ni znanje po navdihu, kot pesništvo, ampak po spominu), ki naj bi sprožilo raz-^{*}ločevanje spomina od pozabe. Ne osvaja tako, da poslušalcem samo vzame dih, pač pa se ponuja kot ta, ki ga dobesedno iztisne iz »vprašanega« in ga drži brez diha, mu ne pusti več dihati, da se oddahne, dokler se ne spomni. Zadrževanje, nevtralizacija življenja, osamosvojitve spomina iz pozabe prav skozi pozabo kot zapustitev, kot izbris, v katerem se pokaže njegova neizbrisnost, odkrije dušo enotnost gibanja. Človek je kot duša nekaj nevtralnega, je tisto vmes, kar se giblje med vdihom in izdihom, navdihom in vzdihom. Ta nevtralnost ravno ni indiferentnost, ampak erotična diferenca, ki pripada ravno duši kot enotni; je razločitev, ki ni dvojnost. Spolna razločitev, binarnost nastopa šele v telesu. Vendar to erotično pritegovanje-odtegovanje je gibanje duše kot nevtralne pred ločenostjo spolov. Ta ločitev, dvojnost spravlja dušo v zmedo, jo razpršuje. Dokler se ponovne ne spomni, zbere za tem, kar izstopa in sije ven še v nevidu, lepoto (s katero se nič ne more primerjati, ker se ravno vse z njo meri) kot tisto eno in enkratno, edinstveno, enovito – kar ni le eno, ni le sklenjeno, ampak je hkrati priklepajoča vez, ki vse šele poveže v celoto. Vse v celoti, a brez te enovitosti, je ne-celo.

282

Pogrešanja, ki ga ni mogoče z ničemer potešiti, hkrati pa tudi ne pozabiti (se ga rešiti). Ostane samo še pozabiti pozabo. Ne v smislu, da pozabimo še to, da smo pozabili, ampak ravno spomniti se, zapustiti pozabo, pobegniti v spomin. (Tako kot pozabiti junaška dejanja ne pomeni pozabiti zgodovino, ampak postati strahopeten.) Pozabiti golo preživetje in se spomniti ravno tistega prek, da preživi samo kdor dobro umre, kdor v smrti prepozna življenje, živi za vedno v spominu; enako, kdor v nevednosti prepozna vedenje, ve, ne v prevari, približku, nadomestku, ne samo dozdevno ali domnevno, zares.

Spomin je anestezirovano življenje, ki se prebudi pod narkozo, tako kot pravi Avguštín: v spominu se spomnimo jeze brez jeze, bolečine brez bolečine, veselja brez veselja, užitka brez užitka ... vendar kot použitega – življenje, ko siti sedamo k obloženi mizi. Šele pre-živeto življenje po spominu je (v miru) prepoznano, sklenjeno (brez muk), dovršeno, celo-zaceljeno, z uvidom, »kako bo« - brez begajočega spomina-skrbi. (Erotično pogrešanje se izpolni, dovrši, doseže vrhunec, ko dih izostane, v zapuščanju, razhodu (kakor v tisti ubogi stari frazi »biti na smrt zaljubljen«), vendar se prav v tem razhodu (neutešljivo) razhajajoče se združi, (i) zlije v eno, (uteši); prav na tem koncu, ko življenje izstopi, gre ven iz sebe, »se iztisne«, se končno uresniči, torej obrne v resnico, prepozna kot resnično.

Spominjanje kot način, kako tudi to, kar ni, nekako je, se s tem preseljevanjem duše iz in v nevid (ki se ne samo nekako vendarle kaže, ampak šele da videti) samo izmakne. Kam in kamor bi mu v tem trenutku še ne hoteli slediti. Ker Pla-

ton sam na tem mestu »pobegne v logose«, ostane, da se vrnemo na izhodišče tega vprašanja, kako namreč tudi nebivajoče nekako vendarle je in kako je o njem mogoče sestavljati govor (*logos*), ne da bi se ta obrnil proti govorniku (v *Sofistu*). Platon tu sicer ne omenja spominjanja; večšina, *tebne* sofista je *fantastike* (239 d), proizvajanje podob (*eidolo poiios*). Toda podoba, slika kot odslikava je sestavni del tako domišljije kot spomina. Tako v imaginaciji kot v spominu je prisotna zgolj podoba, medtem ko je upodobljeno ravno odsotno. (Posebno vprašanje je, kako je v tej zvezi s sanjami, s sanjskimi podobami; po eni strani so bližje fantaziji, odsevom ali svetlečim prividom, po drugi spominu, sencam; gre za neko igro svetlobe in sence, ne na površini, ampak s samo površino, ki zavaja, spravlja dušo v zmedo itd.) Platonov sloves od te »poezije« torej narekuje že stalna grožnja zamenjave spomina in imaginarnega, ki jo izpostavlja Ricoeur v obsežni študiji o spominu, zgodovini, pozabi³ prav v povezavi s Platonovo »prisotnostjo odsotnega«. Prepletanje tega dvojega je starejše od filozofije in je vpisano celo v pomensko nihanje besede »zmisliti se/si«, pa tudi »spomniti se« (vsaj v pogovornih rabah). Vprašanje zvestobe temu, kar se je res zgodilo, pa izstopi s filozofijo in njeno stavo na resnico.

Ponovno spominjanje prej vidnega včleni sliko v spomin. Slika, podoba (*eikon*), torej sedaj prisotna »prezentacija« sicer odsotne stvari, včleni spominjanje v domišljijo in tako približa ikono fantazmi. Skupaj z vprašanjem iz *Sofista*, kako je možen napačni govor, ki implicira, da tudi nebivajoče nekako je, se postavlja vprašanje iluzije, oponašanja, mimetike, homonimije bivajočega, kjer obstaja to, česar ni. *Eidolon*, videz, slepilo je to, kar se sicer vidi, a ne da videti, temveč slepi. Zaslepljenost je ravno odsotnost (u)vida in vidnega, torej prisotnost odsotnega, tega, kar manjka, česar ni. Platon tu ne omenja spomina, ker spominjanja ne povezuje s čutno reprezentacijo, ampak nasprotno. Vsaka zaznava je že prepoznavanje nečesa kot nečesa, torej predpostavlja spominjanje. Spomin je to, kar sploh šele omogoča kakršnokoli »prezentacijo«.

Šele Aristotel skuša uvesti razlikovanje spomina tako, da se sklicuje na čas kot razlikujoči znak. Odsotno ima v spominu časovno oznako prejšnjega. Spomin se povezuje s preteklim, pride s časom. Časovna distanca zagotavlja razliko med spominjanjem in domišljijo. Tako lahko v *Poetiki* postavi tisto znamenito definicijo, da se zgodovinar in pesnik »razlikujeta po tem, da eden govori, kar se je zgodilo, a drugi to, kar bi se lahko zgodilo«. Toda potem tako rekoč »povozi« to zgodovinarjevo resnicoljubnost in presenetljivo zaključí: »Zato je pesništvo v primerjavi z zgodovino bolj filozofsko in zasluži večje spoštovanje, ker ima pesništvo večjo univerzalnost od zgodovine, ki pripoveduje to, kar je posamično« (Poet. IX,

3 Ricoeur, *La memoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

1451a). Pesništvo tako sicer pripoveduje nekaj, kar je zgolj verjetno, a ima prav zaradi tega splošno veljavnost in je s tem bližje filozofiji, ki gre na resnico. Partikularna resničnost zgodovine je torej bolj neverjetna kot fikcija. Tega, kar se res zgodi, se ni mogoče spomniti, dokler se ne zgodi. Torej ta neverjetnost nima smisla enkratnega kot nepozabnega, dokler se ne včleni v zgodbo in se v njej ponavlja.

Nekoliko nepričakovan razplet, v katerem sta si bližja filozofija, ki govori to, kar je, resnico, in pesništvo, ki govori to, kar ni, laže, kot pa zgodovina, ki pripoveduje o tem, kar je bilo, in, čeprav ni več, vztraja pri izgubljeni stvari (jo skuša ponovno najti ali pa vsaj ohraniti sled še toplo). Pojasnitev za to čudno razmerje med filozofijo in zgodovino (ki se sploh vzpostavi šele s premikom in razmikom v razumevanju spomina) se morda skriva v muzičnem poreklu spomina. Muze, za katere pravi Heziod, da vedo veliko lažnega povedati, resničnemu enakega, pa tudi resničnega, če hočejo (Teog. 27 sl.), so tiste, ki ustvarjajo spomin tako, da navdihujejo »velika dela«, »kar se pomni«. Ko Tukidid loči zgodovino od »ustvarjanja nepozabnega«, jo s tem omeji, nasprotno, na pomnjenje tistega, kar se zlahka pozabi, kar se izgubi s časom. Zgodovinsko v tem smislu torej ravno ni nič »zgodovinskega«, v smislu, da prelomi čas; zgodovina je zgolj beleženje prehajanja v času, časopis.

284

Heziodovo (muzično) spominjanje ravno ne pomeni obujanja spominov na to, kar in kako je včasih bilo, sanjanja o starih časih ipd., ampak ponovno znati to. Tako da, recimo, »pozabiti junaška dejanja« ne bi imelo smisla »nepoznavanja zgodovine«, temveč »postati strahopeten«. Na ta način, mislim, razmišlja še vedno tudi Platon, ponovno spomniti se pomeni spet znati; v tej zvezi potem zaljubiti se dobi smisel ponovno obuditi spomin na ljubezen, to pa: spet videti lepoto, biti prevzet v začudenju in osuplosti nad tem, kar sicer najbolj izstopa, ven sije, a je hkrati potajeno v običajnost, vsakdanjost, neprepoznavno in kar odsotno. Spominjanje torej je neko reprezentiranje, ampak ne v smislu oziranja nazaj v preteklost, ki je ni mogoče nikoli brez ostanka posedanjiti v tej zgodovinski odmaknjenosti, marveč prav kot ponovno oživljanje, obuditev od mrtvih. Taka reprezentacije ni mogoče zvesti na čas in izvajati v njem. Zgodi se nenadoma. Spomin se v obrabi s časom lahko obnavlja le na način reprodukcije, ki zgolj spominja na to, kar je odšlo. Medtem ko je lepota kot to nepozabno v prevzetosti ravno vedno in vsakokrat ena in ista ter se tako vrača na način večnosti. Tako kot je duša vedno enako stara, a prav zato najprej starejša, potem mlajša od telesa.

Navezava spomina na čas, na minevanje časa, zapiše spomin nepovratnosti po-zabe. Spominjanje je reducirano na čas, na čas, ki je pretekkel. Nepovratni čas. Preteklo v času je mogoče do neke mere sicer ponovno priklicati, vendar ne tudi časa, v katerem je preteklo. Ta je nepreklicno minil, poniknil vase. Toda čas ne

poteče (saj je končno le čutna slika večnosti), le tisto v času, s časom poteče? Kako? Časa za to, kar se je enkrat že zgodilo, zdaj ni več. Njegov čas je mimo. Zdaj je drug čas. To, kar je bilo, se v času ne more več ponoviti brez prav bolečega odmika. Spomin sicer lahko reprezentira, ponovno posedanji, kar ravno ni več sedanje. Ne more pa posedanjiti časa. Čas spominjanja je drug kot čas spominjanega. Čas, ki se ga spominjamo, je izgubljeni čas. Potemtakem čas tega, kar bi se »vedno lahko zgodilo, čeprav, ali ravno ker, se nikoli ne zgodi«, ni čas spomina v tem smislu, temveč fikcije. Vedno pomeni kadarkoli, ob vsakem času, točneje, ne glede na čas. To ravno določi fikcijo (in loči od spomina, zgodovinskega npr.). Fikcija je brez časovno-zgodovinskega konteksta ravno ta vedno in nikoli, kadarkoli, ves čas. Čas sam kot celota, ki kot forma časa ni zopet v času, je fiktivni čas, filozofska fikcija. (Tak splošni čas sam je teoretska predstava časa kot zaporedja zdajev, kot toka, ki sam ne poteče.) Ta splošnost torej zdaj družijo pesništvo in filozofijo.

Za razliko od Aristotela se zdi, da Platonovo spominjanje obudi prav sam ta čas, vrne to, kar je sicer ostalo zgolj v spominu, ne zgolj kot bled spomin, v katerem je samo še senca samega sebe, ampak kot nepozabno in prav v tej nepozabnosti. Nepozabno, ravno zato, ker je vezano na pozabo in ne neposredno na čas (s časom se povezuje, ker je pozaba že razumljena kot golo pozabljanje v smislu bledenja spomina in ne več kot padanje v nevednost glede bistvenega). Nepozabno, nasprotno od bledega spomina, pravzaprav sploh ne napotuje na pozabljanje, ampak na poslavljanje, ločevanje, v kateri se ohranja misel na tako odsotno (in to na povsem drugačen način kot v običajnem pomnjenju). Nepozabno je tako neposredno povezano s pozabo kot odklon od nje, privatizacija; kot vsakokratni (kar se vsakokrat zgodi kot neki) »privatni čudež«. Ponovno spomniti se pri Platonu potem ne pomeni samo spet najti ta izgubljeni čas, ampak postane poglavitni del njegovega pedagoškega programa, (ponovnega) pridobivanja znanja. Znanja seveda ni mogoče dobiti nazaj tako, da obujamo spomine na to, kako smo bili včasih pametni, ali z ohranjanjem sledi tega, kar se nenehno obrablja in izginja v času; spomniti se pomeni, vrniti, oživiti, ponovno znati, kar je šlo medtem v pozabo. Ne toliko v povezavi s časom samim, ampak bolj z neko »vajo«, s privajenostjo, navado, ki jo je mogoče prelomiti, razvezati samo z neko drugo, radikalno protivajo, z vajo v jemanju slovesa (če si lahko to še enkrat sposodim pri Hölderlinu).

Platon sicer govori o spominu kot »re-produkciji«: »Pozaba (*lethe*) je odhajanje (*exodos*) znanja (*episteme*), preišljuje pričakovanje, skrb, zadrževanje (*melete*) pa vstavi, ustvari, vdela (*empoieio*) namesto tega, kar je odšlo, spomin in tako ohrani znanje, da se zdi, kot bi bilo isto.« (Smp. 208) Kljub temu, da spomin nedomesti to, česar ni več, z novim, kar zgolj »spominja«, je samo podobno, le ne-

kakšna podoba nečesa, kar ni (več) prisotno, to ni senca preteklega, ampak odsev vedno istega. Zanimivo je, da se ta *melete*, ki »skrbi« za zadrževanje odhajanja, kot preišljevanje obrača k temu, kaj bo, čeprav po spominu ustvarja to, kar že je. Spomin kot način prisotnosti odsotnega za Platona prvenstveno torej ni ohranjanje preteklega (ohranjanje preteklega znanja zgolj odraža nujnost obnavljanja spomina na isto v drugosti pozabe). Spomin kot vedno na novo vstavljen sicer zapolni vrzel, ki jo pušča pretekanje, a tako, da reproducira izgled istega in ravno s tem ohrani znanje, kot da bi bilo isto, pri istem. V spominu se nenehno drugo zdi vsakokrat isto. Ni isto, a se istemu vsaj približa in mu je v tej približnosti podobno, je podoba, posnema izgled istega. To, kar Platon tu opisuje, je »spomin v pozabi«, kjer samo še »spominja na«, a ta nadomestek hkrati zavzema in zadrži mesto, kjer se je mogoče znova »spomniti«. Spomin je potemtakem način, kako je končno udeleženo na večnem kot vedno istem. (Analogno z ohranjanjem znanja govori Platon o biološki reprodukciji, ki sicer smrtnemu življenju človeka daje neke vrste nesmrtnost.) Končna oblika večnosti. V končnem, spremenljivem vstavljen slika večnega. Potajitev večnosti v čas.

286

Za Platona spominjanje ni ponovno obujanje preteklega, ampak nepozabnega, kar sicer ni mogoče pozabiti, se pa potaji v pozabo. Torej ne gre za ponovno spravljanje v prisotnost »že odsotnega« v smislu preteklega, pač pa za prepoznavanje istega v neistem, torej tega, kar je »vedno odsotno« vsakokratni prisotnosti nenehno drugega, za vstavljanje odsotnega, te istosti, v prisotnost nenehnega spreminjanja, drugačenja, pretvarjanja. V tem končnem, menljivem in minljivem, ni mogoče ostati pri istem drugače kot skozi to podobnost istemu, a hkrati drugost podobe. Spomin je kot ta vstavljen podoba vedno istega v sicer vedno drugo sam zgolj odslikava, posnetek, ki pa ravno s tem, da spominja, ohranja nepozabno tudi še v pozabi. Spomin je tako v tej končnosti vstavljen v drugo, vrinjen med odhajanje v pozabo in prihajanje iz nje. V tem smislu opredeljuje končnost končnega, a kot ta opredelitev hkrati vstopa v sam konec. Spomin kot ta vstavljenost, tisto posredi, človeka prevzema kot nepozabno v pozabi in mu omogoča pre-poznavanje kot pre-hod. Tako prevzet človek ni le končen, ampak je stopnjevanje končnosti. Če duša ob smrti ni brez spomina, se konec izkaže kot konec same končnosti. Končnost omejuje ravno odsotnost konca. Vstop v konec je potemtakem sam že prestop, ki postavi vse na glavo. Smrt tako naenkrat ni konec življenja, ampak smrtnega življenja. Same smrti. Kar v smrti razpusti smrt, nesmrtnost v sami smrti, je izstop, razveza spomina iz pozabe. Ostati pri vedno istem, doseči ali dotikati se večnosti, je torej mogoče samo duši, ki je starejša od telesa, z ljubeznijo, večjo od življenja, in spominom, daljšim od pozabe, ki kot nepozabno osupne in spravlja iz sebe v čudenju.

Tu se zdaj prikaže ta platonična shema, ta »hipoteza«, ki jo ustvari tisti slavni »beg v logose«, zatekanje v »logose« se skuša rešiti drugosti tako, jo spravlja v govor, da o njej govori kot nečem (*logos tinos*). O tem, kar je v prisotnem ravno odsotno, o tej odsotnosti govori kot o prisotnosti (z) drugega sveta, ki tukajšnjega, to prisotnost presega ravno s tem, da je prisotnost brez odsotnosti. Odsotno postavlja kot prisotno, dano, brez vsake odsotnosti.

Da bi ta svet bil – viden, potrebuje predpostavko drugega sveta.

S tem ko se »v spomin vrne sam spomin«, spomin ni več le v razliki s pozabo, ampak se postavi nasproti in pred njo kot tisto, kar to razliko samo določa, kot kriterij razlikovanja. Kot »neizbrisnost samega izbriša« (kot pravi Avguštin) zaseže tudi drugost pozabe kot zgolj manjkanje sebe, ali pa alterira zgolj z ničem, če gre za pozabo v absolutnem smislu, s pozabo izven spomina, ki se je ne da misliti, zanjo vedeti, o njej govoriti. Spomin torej ni le eden od členov v razliki, ampak ima prednost pred pozabo, je hkrati eno od obeh in prvo, pravzaprav edino, ki zares je, torej je vse, kar je, po spominu. /Ta prednost zdaj ni v tem, da je spomin pred pozabo (kot na nekem ozadju), temveč se iz tega pred postavi nad pozabo; s tem pa spomin ravno izgubi ontološko prednost – lahko rečemo da je vse po spominu, toda pri tem vedno stavimo na vse in nič, poudarjeno vse in nič, in slednjega ne morem izločiti, ko hočem dobiti vse, nihilizem./

Pozabo, življenje v pozabi torej lahko razumemo kot odklon v smislu potvorbe, ki jo skušamo korigirati, zvesti nazaj na lastno. Lahko pa tudi kot simptom, ki pomnjenje kaže kot vrsto pozabe (to možnost omenja sam Platon in jo povezuje s pisavo v *Fajdrosu*. Če naj bi dobil ta obrat prevratniški značaj, bi se moralo pokazati, da je utemeljevanje spomina na izključevanju ali asimilaciji pozabe, da je tako utemeljen spomin pozaba pozabe. Najgloblja vrsta pozabe, torej.

Nerazločnost razločevanja spomina in pozabe, ta potajenost, ironična potvorba spomina v pozabo, je po Platonu tolikšna, da je potrebna vaja v umiranju, če naj bi prišli tu vmes do prave razločitve, do ločitve. Razveza spomina iz pozabe je tako že konec te ljubezenske zgodbe; z metafiziko bi se torej ta erotična avantura filozofije že končala? (Vse je, seveda, odvisno od tega, kako razumemo samo metafiziko. Natančneje, kako razumemo ta »meta«, kot presežni zunanji kraj ali kot zunanost, ki ravno ni objektivna, pač pa je ravno onkraj. Metafizika v smislu objektivnega idealizma sicer ni nujno že kar platonizem za ljudstvo, vulgarni idealizem torej. Toda tudi, če nas to srečuje samo v mišljenju in celo če to mišljenje razumemo kot intencionalno, napoteno na drugo od sebe, je po Husserlu intencionalnost sama vedno že tetična: ko mislimo drugo tako rekoč ne moremo, da ga ne bi mislili kot da je, mu podtikali bit, ga ontologizirali, substancializirali,

objektivirali; toda tudi v primeru, da se tega vzdržimo, drugo še vedno mislimo v korelaciji s smislom, noematiziramo.)

Vaja v umiranju, filozofiranje, je nekakšen postopek vztrajnega vrtenja okrog nekoga, okrog enega in istega, dokler to draženje ne privede do prepoznanja tistega enega in edinega, v razmerju s katerim se vsaka druga zveza, navezanost na kaj drugega izkazuje kot nečistovanje, nedopustna banalizacija, potvorba, izničevanje. Vse drugo se v tej zaljubljenosti v skrajni konsekvenci ne kaže le kot drugotno, ampak izgine, vse drugo sploh nič ni, izven tega je samo nič. Ta nič (drugega), manjkanje, noro pogrešanje je seveda prav ta zaljubljenost /ampak v njej se zdi, da ne manjka nič/, v kateri se to eno sploh vzpostavlja v tej izključujoči edinstvenosti. Gre torej za popolno ujetost v ta odnos in tako kot vsaka tovrstna past se tudi ta platonična sproži ravno, če skušamo priti iz nje. Ljubezni, ki je močnejša od življenja, se smrt umakne, zato je ljubezen želja po nesmrtnosti (Smp.207a); lahko stopi čez smrt, ne kot podaljšanje življenja, ravno ker je smrti vajena. Kot to pogrešanje, ki ga nič ne ustavi, manjkanje, ki je manj kot nič, vedno pričakuje preveč, a prav s tem je vedno že v razmerju s tem več. To prek ima že v sebi (vendar ne tako, da to je, kot predpostavljamo te dovršene biti onkraj pogrešanja, temveč na način, ki je drugačen od biti, kot drugo biti).

(Se nadaljuje.)



IZVLEČKI – ABSTRACTS

Dean Komel **Sodobnost fenomenologije**

289

Fenomenologija se je v 20. st. uveljavila kot široko filozofsko gibanje, ki pa se samo v sebi nikoli ni poenotilo kot smer. V članku poskušamo ponovno premisliti poglobitno gibalno in usmerjevalno fenomenološkega mišljenja, ki ga obeležuje poziv »K zadevam samim«. Osrednja pozornost je pri tem namenjena posluhu za oglaševanje zadev samih, ki nas *napotuje* k fenomenu govornice, ki pušča spregovarjati fenomene. Možna napotila v zvezi s tem nam ponuja Herderjev razmislek o izvoru jezika, kolikor vzame v zakup fenomenološko artikulacijo.

Ključne besede: Husserl, Heidegger, fenomenologija, fenomen, govornica.

Dean Komel **Contemporaneity of Phenomenology**

Phenomenology became established as a wide philosophical movement in the 20th century, without ever becoming unified as a direction in contemporary philosophy. The article attempts to rethink the central motivation of phenomenological thinking, which is expressed as an appeal »to matters themselves«. The main

focus in this is devoted to an ear for the utterance of matters themselves, which directs us to the phenomenon of speech that allows us to talk of phenomena. Herder's reflection on the origin of language provides possible guidance in this connection, insofar as it adopts the articulation of phenomena.

Key words: Husserl, Heidegger, phenomenology, phenomenon, language.

Teo Vadnjal

Mesto subjektivnosti med transcendentalno in naravno naravnostjo

Tako Husserl kakor Fink sta obzorje transcendentalne fenomenologije pripeljala do njenih radikalnih konsekvenc. Kje je prostor fenomenologa v razmerju med transcendentalnim in naravnim? Glavna tema, ki zadeva to vprašanje, je *samo* fenomenološko razumevanje. Kakšen je njen smisel? Kako lahko sploh kaj takega *posredujemo*? Čeprav je Husserl na takšno vprašanje odgovarjal zgolj implicitno, pa je Fink takšno vprašanje naredil za glavno temo 6. Kartezijanske meditacije. Njun skupen odgovor je ta, da je to možno šele v razmerju do preddanosti sveta. Če pa je Husserl to razmerje dojemal kot razmerje med teoretičnim in praktičnim jazom, pa je Fink to razumel kot samo-razmerje fenomenološkega jaza redukcije.

290

Ključne besede: redukcija, fenomenološka metoda, subjektivnost, Husserl, Fink, transcendentalna fenomenologija, naravna naravnost.

Teo Vadnjal

The Place of Subjectivity between Transcendental and Natural Attitude

Husserl and Fink have both brought the understanding of transcendental phenomenology to its radical consequences. Where is the place of the phenomenologist between the transcendental and natural? Whereas Husserl answered this just in an implicit way, Fink put it as the main theme of his 6. Cartesian Meditation. The main topic that concerns this question is phenomenological self-understanding *itself*. How is possible to *mediate* it sense? Their common answer was that is possible just in the relation with the pre-giveness of the world. If for Husserl this meant a relation between the theoretical and practical subject, for Fink meant the self-relation of the phenomenological subject of reduction.

Key words: reduction, phenomenological method, Husserl, Fink, transcendental phenomenology, natural attitude.

Stephan Günzel **Fenomenologija prostorsкости: topologija**

Prispevek podaja pregled teorije prostorsкости, kot se je znotraj fenomenologije razvila v 20. stoletju: ti pristopi se od siceršnjih konceptualizacij prostora razlikujejo po tem, da se usmerjajo predvsem k »topologiji«. V matematiki topologija prostor določa z njegovega relacijskega vidika, ne pa s stališča merjenja in razsežnosti. V fenomenologiji se razumevanje topologije spreminja in ni vedno do konca eksplicirano. Sega od poudarjanja »toposa« do deskripcije relacij med »kraji«. Zato je namen tega prispevka prikazati različno pojmovanje topologije znotraj fenomenologije, kjer ob najpomembnejših fenomenologih, kot so Edmund Husserl, Martin Heidegger in Maurice Merleau-Ponty, lahko tudi v delih avtorjev, kakršen je Kurt Lewin, na novo odkrijemo pomemben prispevek k fenomenološkemu mišljenju. Če upoštevamo topološko razumevanje prostora, lahko nenazadnje pokažemo, da se fenomenologija in strukturalizem strinjata glede osnovnih načel analize različnih aspektov kulture, komunikacije in zavedanja.

291

Ključne besede: fenomenologija, prostor, topologija, Husserl, strukturalizem.

Stephan Günzel **Phenomenology of the Spatiality: Topology**

The contribution gives an outline of spatial theory as it developed in the 20th century under a certain perspective within Phenomenology: Those approaches differed from conceptualizations of space as they focus primarily on 'topology'. In mathematical respect topology defines space by its relational aspects and not by referring to metrics or extension. However, within Phenomenology the understanding of topology varies or is not always made explicit: It can vary from an emphasis on the topos to a description of the relation between places. The aim of the contribution therefore is to also show the different understandings of topology, whereby beside central Phenomenologists like Edmund Husserl, Martin Heidegger and Maurice Merleau-Ponty, the work of authors like Kurt Lewin can be rediscovered as a contribution to phenomenological thinking. Finally, by taking into account the topological understanding of space, it can be demonstrated that

Structuralism and Phenomenology agree on basic principles of analyzing aspects of culture, communication and consciousness.

Key words: phenomenology, space, topology, Husserl, structuralism.

Toru Tani **Fenomenologija in kriza interkulturalnosti**

Husserlova fenomenologija je vzniknila v času krize znanosti; danes se srečujemo s krizo interkulturalnosti. V spisu tematiziram arhitekturni in agrarni aspekt fenomenološkega mišljenja ozirajoč se na »kulturo«. Ego tu ni vladar, ki smisel vsiljuje svetu, ampak podanik [*Gesinde, follower*], ki sledi usmerjenosti 'smisla' [*Sinn*], ki se skozenj tudi nadaljuje. Husserlova metoda osmislitve (*Besinnung*, izčiščevanja smisla zgodovine) evropske zgodovine bazira na tej ideji. Ta način mišljenja korenini v evropskem nazoru »agrikulture« [*bauen*], kjer se smisel počasi izgrajuje in imamo čas, da se na spremembe navadimo. Dandanes živimo v zelo hitri interkulturalnosti, v katerih se egi enako različnih kultur srečujejo tako hitro, da varnostni mehanizmi agrikulture ne delujejo več. To je sedanje stanje krize.

Ključne besede: interkulturalnost, Husserl, telo, hitrost, kriza.

292

Toru Tani **Phenomenology and the Crisis of Interculturality**

Husserl's phenomenology arose in a time of crisis for the sciences; today, we confront a crisis of interculturality. In this paper, I thematize the architectural and agricultural aspect of phenomenological thinking with regard to the notion of »culture«. Here, the ego is not so much a master who bestows sense on the world, but a *Gesinde* (follower), who follows the direction of »sense« (*Sinn*) and through whom sense constitutes itself. Husserl's method of *Besinnung* (clarification of the sense of history) with regard to European history is based upon this idea. This way of thinking is rooted in the European notion of »agriculture» (*bauen*), where sense is built up slowly and we have time to accommodate ourselves to change. Today, however, we live in a situation of high-speed interculturality where egos of mutually foreign cultures encounter each other at such high speed that the safety mechanisms of agriculture no longer function. This is our present state of crisis.

Key words: Husserl, interculturality, body, high-speed, crisis.

Giovanni Leghissa**Vprašanje medkulturnosti in arhiv humanističnih ved**

Izhodišče eseja predstavlja problem možnosti interkulturene filozofije, tj. filozofskega projekta, ki bi mu lahko pripisali zmožnost obravnavanja vprašanja kulturnih razlik brez predpostavljjanja premoči zahodnega modela racionalnosti. Poglavitna podmena eseja obstoji v tem, da se je tej predpostavki preprosto nemogoče izogniti: sleherno pristopanje k drugim tradicijam je nujno sprepletено z danim skupkom reprezentacij drugosti, ki so obenem same nedvomno sprepletene z idejo, da zahodni subjekt poseduje svojo lastno pozicijo znotraj univerzalne zgodovine. Zato postane nujno, da se spoprime s paradokсно situacijo, ki izhaja iz takšnega vzajemnega razmerja med konstrukcijo sebe in konstrukcijo drugosti. Možna rešitev obstoji v dekonstruiranju arhivov disciplin, namen katerih je bilo – in je – opisovanje tako kulturne razlike na sebi kot pomena, ki ga ima za konstrukcijo moderne identitete. Omenjene discipline so tisto, na kar se navadno nanašamo, ko uporabljamo splošni tērmin »humanistika«. Če izhajamo iz koncepta arhiva, kakor sta ga razvila Derrida in Foucault, in tudi iz Luhmannove sistemske teorije, postane jasno, v kolikšni meri takšna dekonstrukcija humanistike prispeva k razjasnitvi tako političnega pomena kakršnega koli diskurza o alteriteti kot, z njim povezane, nujnosti ponovne določitve meje med »nami« in »drugimi«.

293

Ključne besede: interkulturnost, humanistika, drugost, arhiv, dekonstrukcija.

Giovanni Leghissa**The Question of Interculturality and the Archive of Humanistic Sciences**

The starting point of this essay concerns the possibility of an intercultural philosophy - i.e. of a philosophical project to which it might be ascribed the capability of dealing with the question of cultural difference without presupposing the pre-eminence of the western model of rationality. The main assumption is that it is simply impossible to avoid this presupposition: any given access to other traditions results necessarily intermingled with a given set of representations of otherness, which at the same are strictly intermingled with the idea that the western subject has of its own position within the universal history. As a result, it becomes necessary to cope with the paradoxical situation resulting from such a mutual relation between construction of the self and construction of otherness. A possible solution consists in deconstructing the archives of the disciplines that had – and have – the purpose of describing both the cultural difference in itself,

and the meaning it has for the construction of modern identity. The disciplines in question are what we normally refer to using the general term »humanities«. Referring to the concept of archives as developed by Derrida and Foucault, and also to Luhmann's system theory, it becomes clear to which extent such a deconstruction of the humanities contributes to clarify both the political meaning of any discourse about alterity, and the related necessity we have to reinvent the boundary between »us« and the »other«.

Key words: interculturality, humanistics, alterity, archive, deconstruction.

Alessandro Salice **Konstrukcija socialnih dejstev in kulturnih pomenov**

V članku obravnavam poseben razred objektov, tj. tako imenovane »kulturne« objekte. Skušam pokazati, da so vsi kulturni objekti socialni objekti, toda vsi socialni objekti niso kulturni. Socialni objekti se, tako kot kulturni, nanašajo na opazovalca, toda kulturni objekti izkazujejo notranjo odvisnost od socialnih skupin in njihovih kultur, kar ne velja v primeru socialnih objektov. Raziskava obravnava predvsem konkretne kulturne objekte in njen sklep je, da konkreten socialni objekt lahko okarakteriziramo kot »kulturni objekt«, če intencionalna dejanja, ki so proizvedla sporni objekt, implicirajo prisotnost kulturnega pomena. Pojem pomena razumem fenomenološko kot species, ki jo ustanavlja intencionalna vsebina. Kulturni pomen (ali »kulturo-konstituirajoči« pomen) je pomen, ki ga ustanovljajo intencionalne vsebine posamezne socialne skupine.

Ključne besede: realistična fenomenologija, ontologija, socialni objekti, kulturni objekti.

Alessandro Salice **The Construction of Social Facts and Cultural Meanings**

In my paper I investigate a particular class of objects, i.e. the so called "cultural" objects. I argue that all cultural objects are social objects, but not all social objects are cultural. Social objects are observer relative as cultural objects too, but cultural objects show an intrinsic dependence to social groups and their cultures which does not obtain in the case of social objects. The investigation is concerned with concrete cultural objects mainly and its conclusion is that a concrete social object can be characterized as "cultural" if the intentional actions, which produced the object at issue, imply the presence of a cultural meaning. The notion of

meaning is conceived phenomenologically as a species that is instantiated in intentional contents. A cultural meaning (or a »culture-constitutive« meaning) is a meaning which is instantiated in the intentional contents of a single social group.

Key words: realist phenomenology, ontology, social objects, cultural objects.

Lenart Škof

Življenje drugega: pragmatizem v medkulturnem ključu

V prvem delu se ukvarjamo z vprašanjem, ali je demokracija ogrožena znotrajmi-sli nekaterih sodobnih projektov emancipatorične politike. Kritično se dotikamo Žižkove in Badioujeve znane revitalizacije ideje komunizma ter povezujemo njune misli s perečimi temami neenakosti v svetovnem sistemu. V drugem delu se posvečamo Ungerjevi knjigi *The Self Awakened* in tako branimo, kakor tudi kritično pretresamo njegov projekt radikaliziranega pragmatizma ter hkrati omenjeni projekt sirimo na področje medkulturne filozofije in etike. V sklepnem delu se v dialogu s filozofijo Luce Irigaray ter njenimi uporabami demokracije sprašujemo o možnostih nove medkulturne etike diha.

Ključne besede: pragmatizem, demokracija, emancipatorična politika, neenakosti, Žižek, Badiou, Unger, Irigaray.

295

Lenart Škof

Life of the Other: Pragmatism in an Intercultural Key

In the first part I discuss the question whether democracy is endangered within some current projects of the emancipatory politics. I critically approach Žižek's and Badiou's well-known reviatalization of the idea of communism and link their projects to the burning issue of inequalitites in the world system. In the second part I elaborate on R.M. Unger's recent book *The Self Awakened* and both defend his version of radicalized pragmatism as well as enlarge some of his uses of pragmatism to wider intercultural and ethical contexts. Finally, in the third part, after discussing Irigaray's views on democracy in a pedagogical and 'pragmatist' sense, I wind up my lecture with an interculturally underpined proposal for the ethics of breath, an ethics grounded precisely on a criterion posited by Unger – i.e. »life over everything«.

Key words: pragmatism, democracy, emancipatory politics, inequalities, Žižek, Badiou, Unger, Irigaray.

Tomaž Grušovnik
„Globoko strinjanje“ – razmišljanje o
filozofskih tradicijah in aktivnosti

Ta sestavek ima dvojni namen: najprej raziskuje možne razloge za vznik in obstoj filozofskih tradicij, potem pa se na podlagi rezultatov predhodnega prikaza skuša ukvarjati s posledicami in obeti cepljenja filozofske misli za filozofsko dejavnost samo. Pri iskanju razlogov za pojav različnih miselnih tradicij se sestavek osredotoča na pristop(e) 'zunanjega pogleda,' pri čemer si oznako sposoja pri W. Jamesu. V 'Izidu' (Zaključku) predstavi še 'prospektivno' naravnost Jamesove filozofije in njegove spravljive ideje 'globokega strinjanja' med različnimi filozofskimi tokovi.

Ključne besede: William James, Ralph Waldo Emerson, Randall Collins, filozofske tradicije, značaj.

Tomaž Grušovnik
'Deep agreement' – Thinking about
Philosophical Traditions and Activity

296

This paper has a twofold aim: first, it explores possible causes, or reasons, for emergence and existence of philosophical traditions, and second, based on the results of this first examination, it tries to deduce what are the consequences, or prospects, of branching off of philosophical thought for philosophical activity itself. In looking for causes for the upspring of various thought-traditions, the paper focuses on an 'external view' approach, borrowing the label from W. James. In 'Upshot' (Conclusion) it presents prospective orientation of James' philosophy and his reconciling idea of 'deep agreement' between diverse philosophical currents.

Key words: William James, Ralph Waldo Emerson, Randall Collins, philosophical traditions, temperament.

Žarko Paić
Melanholija in revolucija. Kultura v
postkomunističnem obsednem stanju

Avtor analizira razloge za kritičen spoprijem s postkomunističnim obsednim stanjem v kulturi dvajset let po padcu komunizma v Vzhodni Evropi, še posebej

na Balkanu. Namesto zmagoslavja liberalne demokracije, ki so ga napovedovali mnogi filozofi in družboslovci, situacijo v globalno omreženem svetu determinirajo naraščajoča melanholija in zablode utopičnih socialnih in kulturnih projektov. Z analizo določenih poglavitnih točk spremembe filozofskih in socioloških paradigem poskuša avtor razpreti odločilno vprašanje, zakaj se moramo lotiti radikalno novih reinterpretacij teorij modernosti in postmoderne s poudarkom na dekonstrukciji kulture kot centra nove politike identitete.

Ključne besede: melanholija, revolucija, kultura, postkomunizem, nacija.

Žarko Paić

Melancholy and Revolution: The Culture in Postcommunist Siege Condition

The author analyzes the reasons for critical reconsiderations of postcommunist siege condition of culture twenty years after the fall of communism in Eastern Europe, particularly in Balkans. Instead the triumph of liberal democracy which many philosophers and social scientists predicted, the situation in global networking world is determinate with growing melancholy and delusions of utopian social and cultural projects. Through analyse of some focal points of philosophical and sociological paradigms shifts author try to open the crucial question why we must going to radical new reinterpretations modernity and postmodernity theories with the emphasis on deconstruction of culture as the center of new identity politics.

297

Key words: melancholy, revolution, postcommunism, identity, nation-state, culture.

Jurij Verč

Kaj je levica?

Prispevek je poskus krajšega vsebinskega orisa politične levice, pri čemer pa se ni mogoče izogniti primerjavi s politično desnico. Obe sta prazni mesti in predstavljata antitetično diado v političnem prostoru, kjer bijeta boj za prilaščanje (vrednostnih) diskurzov in sta si potemtakem izključujoči.

V drugem delu na primeru prilaščanja mitičnih figur Che Guevare in Jezusa Kristusa prikazuje izhodišča, ki so narekovala politično in miselno delitev ter tako transformirala levico (in desnico) v zaključen in torej zaprt diskurz. Prikaz di-

namike konstituiranja diskurza oziroma pripovedi, ki tiči v označevalcu 'levice', nam omogoča pri vprašanju orisa levice, da uvidimo mehanizme, ki so na delu v razmerju med strukturo 'levice' in posameznikom v njej, kar nam odpira možnost njene reaktualizacije v pluralni družbi.

Ključne besede: politična levica, politična desnica, diskurz, mit, ideologija.

Jurij Verč **What is Left?**

The article is an attempt to present an outline of the left-wing politics, which can be done only through a comparison with the right-wing politics. Both wings are, if taken by themselves, void of any real content and they constitute an antithetical dyad in the political arena. The left and right are in a constant struggle to appropriate (value laden) discourses and are thus exclusive of each other.

The second part presents the origins of this political and ideological rift, by the example of the appropriation of two mythical figures: Che Guevara and Jesus Christ. By showing the dynamics of the constitution of the discourse or the narrative which the signifier 'Left' is carrying, it makes it possible to comprehend the mechanisms of the relationship between the structure of the 'Left' and the individuals in it. This opens up a chance for its re-actualization in the plural society.

Key words: political left, political right, discourse, myth, ideology.

Rok Svetlič **Pomen Hobbesove politične filozofije za razvoj koncepta človekovih pravic**

Članek izpostavi ambivalentno vlogo Hobbesove politične filozofije v odnosu do koncepta človekovih pravic. V skladu z najbolj razširjeno predstavo o Hobbesu kot zagovorniku absolutizma, se najprej ponuja načelni trk med njegovo politično filozofijo in konceptom človekovih pravic, saj Hobbes državljanom samonikle pravice eksplicitno odreče. Na drugi strani je poznano tudi t. i. »naravnopravno« branje njegove politične filozofije, ki se osredotoči na vrsto naravnih zakonov, ki jih Hobbes vpelje v Leviathanu. Tako naj bi bila zaveza spoštovanja družbene pogodbe utemeljena na moralni dolžnosti v pravem pomenu besede,

ki izhaja iz naravnih zakonov in ne (le) v interesu pogodbenika, ki je pripeljal do njene sklenite.

Pokazali bomo, da je naravnopravno branje Hobbesa neutemeljeno, saj so, zaradi teorema o neomejenem pooblastilu suverenu učinki naravnih zakonov na socialno življenje v civilnem stanju vnaprej izključeni. Hobbesov prispevek k razvoju koncepta človekovih pravic ni v vpeljavi naravnih zakonov, pač pa v njegovem preboju iz pat pozicije, v kateri se je znašla politična filozofija po zatonu krščanstva. Kljub temu, da vpelje absolutno oblast, je jedro njegove filozofije, človekova zmožnost samo-zagotavljanja sobivanja, v nadaljnjem razvoju pokopalo tako absolutizem, kot tudi omogočilo vznik političnega liberalizma in človekovih pravic.

Ključne besede: T. Hobbes, človekove pravice, politična filozofija, absolutizem.

Rok Svetlič

The Significance of Hobbes's Political Philosophy for the Development of Concept of Human Rights

The article demonstrates the ambivalent role of Hobbes's political philosophy concerning the development of concept of human rights. In the first glance, in accordance with the most widespread picture of Hobbes as a defender of absolutism, only the collision between his philosophy and human rights is possible since Hobbes explicitly denies that citizens have genuine rights of their own. On the other hand also the »jusnaturalistic« lecture of his political philosophy is known, focused on the series of natural laws which Hobbes introduces in Leviathan. In this sense the obligation to obedience to the social contract should be based on the moral duty properly so called and not (only) on the interest of the contractor, due to which the contract was made. It will be shown that »jusnaturalistic« lecture of Hobbes is unfounded since, on account of theorem of unlimited authorisation of sovereign, the effects of natural law on social coexistence within civil state is a priori excluded. Hobbes's contribution to the development of concept of human rights is not in the introduction of natural laws. It is in his successful escape out of situation in which, after the decline of Christianity, the political morality was tangled in. Despite of the unlimited authorisation of the state power, the core of his philosophy, the capacity of the man to his self-assurance of coexistence, had abolished the absolutism in the future and as well made possible the upswing of political liberalism and human rights.

Key words: T. Hobbes, human rights, political philosophy, absolutism.

Hans-Georg Gadamer Tekst in interpretacija

Izhajajoč iz konfrontacije s sodobno francosko mislijo, zlasti z Jacquesom Derridajem, obravnava članek vprašanje odnosa med tekstom in interpretacijo. Temeljno spodbudo za spoprijem s témo prejema iz tradicije hermenevtike in iz filozofije Martina Heideggra, iz njegovih razmišljanj o krogu razumevanja in o fenomenu govornice. Kakšen je odnos teksta do govornice? Kaj lahko iz govornice pride v tekst? Kaj je sporazumevanje med govornici in kaj pomeni, da nam je skupno lahko dano nekaj takega, kot so teksti, ali celo, da v medsebojnem sporazumevanju nastane nekaj, kar je kot tekst za nas eno in isto? Kako je lahko pojem teksta doživel tako univerzalno razširitev? Pri tej témi gre za več kot za refleksijo o metodiki filoloških znanosti. Tekst je več kot naslov za predmetno polje literarnega raziskovanja. Interpretacija je več kot tehnika znanstvenega razlaganja tekstov.

Ključne besede: hermenevtika, interpretacija, tekst, govornica, literatura.

Hans-Georg Gadamer Text and Interpretation

300

Originating from a confrontation with the contemporary French thought, especially with Jacques Derrida, the article discusses the question of the relation between text and interpretation. It receives the basic impulse for the deliberation on the theme from the tradition of hermeneutics and from the philosophy of Martin Heidegger, from his considerations upon the subjects of the circle of understanding and the phenomenon of language. What is the relation of the text towards the language? What comes from the language forth into the text? What does understanding between speakers mean and what does it mean that there can be commonly given to us something like texts, or even that in mutual understanding something comes into being that is, like a text, one and the same thing for us? How has the concept of the text been able to undergo such a universal extension? In this theme more is at stake than reflections upon the methodology of the philological sciences. Text is more than a title for the subject matter of literary research. Interpretation is more than the technique of scientifically interpreting texts.

Key words: hermeneutics, interpretation, text, language, literature.

Emil Angehrn
Tekst kot model?
O branju in razumevanju sveta

»Berljivost sveta« pomeni, sledeč Blumenbergu, ideal razumevanja. Toda vprašanje je, ali naj bi naše poznavanje sveta opisovali kot dejanje branja ali, splošneje, z jezikovnostjo. Mnogi teoretiki skušajo pokazati, da »model teksta« (Ricoeur) ni primerna paradigma za opisovanje kulture in človekovega razumevanja. Jezik ima osrednjo funkcijo v človeškem življenju, vendar obstajajo tudi mnogi ne-jezikovni načini izražanja in komunikacije. Članek obravnava različne motive, ki ležijo v temelju generalizacije metafore branja v kulturnih znanostih.

Ključne besede: tekst, interpretacija, Ricoeur, kultura, sporazumevanje.

Emil Angehrn
The Text as a Model?
On Reading and Understanding of the World

The 'readability of the world', according to Blumenberg, means an ideal of understanding. However, the question is whether our knowledge of the world should be described as an act of reading or, more generally, in terms of language. Many theorists argue that the 'model of the text' (Ricoeur) is not an adequate paradigm for describing culture and human understanding. Language has a central function in human life, but there are many non-linguistic ways of expression and of communication. The paper deals with the various motives, which underlie the generalization of the reading metaphor in cultural sciences.

Key words: text, interpretation, Ricoeur, culture, understanding.

Tina Bilban
Informacija na stičišču sodobne filozofije, znanosti in literature

Vseprisotnost informacije in njen izreden pomen v vlogi osnovnega/osrednjega elementa v različnih kontekstih, je ena od glavnih specifik sodobnosti. V vsakodnevem kratkočasnem množici (golih) informacij zastira globlja vprašanja, po drugi strani pa je razumevanje vloge informacije ključno za sodobno približevanje naravi in bistvu fenomenov iz našega okolja. Prenos koncepta informacije je ključen tako za sodobni opis fizikalne realnosti in evolucije kot za sodobno konstrukcijo subjektivnega časa in njegovega stika z objektivnim časom, njena

vsestranska vpetost v sodobni prostor-čas pa se najbolj neposredno pokaže v literaturi. Refleksija teh raznolikih prenosov na podlagi združitve in ponovnega premisleka odgovorov izpostavlja zabrisano mejo prehajanja enega področja v drugega in omogoči kompleksen, jasnejši in zaradi njihove aktualnosti bistveno sodoben pregled vprašanja in sestavljajočega se odgovora o nas samih in našem okolju.

Ključne besede: informacija, kvantna fizika, subjektivni čas, evolucija, literatura.

Tina Bilban

Information at the Junction of Philosophy, Science and Literature

The omnipresence of information and its role of the central/basic element within different contexts represents one of the main characteristics of our contemporaneity. In everydayness of inauthentic Da-sein the amount of pure information obscures deeper questions; nevertheless, the understanding of its role is crucial for the contemporary approach towards interpreting phenomena in our environment. Transfer of the concept of information is therefore crucial for the contemporary description of physical reality, evolution and for contemporary construction of the subjective time and its link with the objective one, while its multiple connections with contemporary space-time can be most directly seen in literature. Reflection of these transfers by combining and rethinking their findings consequently emphasizes the vanishing border between different fields and makes complex, clear and contemporary review of the question and the partly constructed answer of us and our environment possible.

Key words: information, quantum physics, subjective time, evolution, literature.

Andrej Božič

»Reci, da Jeruzalem je«. Paul Celan in vprašanje judovstva

Kakor naznanja podnaslov, se v članku poskušam poeziji Paula Celana (1920–1970) približati z vidika vprašanja pesnikovega odnosa do judovstva, do lastnega porekla. Porekla, ki ni bistvenostno opredelilo določilo le avtorjeve osebne usode, temveč, čeprav večinoma neizrecno, na prvi pogled netematizirano ali celo samo prtajeno, tudi njegovo ustvarjalnost v celoti. Kako, na kakšen način se v Celanovem pesnjenju kaže in prikazuje, zrcali pesnikovo poreklo? Kakšen odnos zavzema, v njem in z njim, do svojega judovstva? Na kakšen način, kako so-konstituira in so-določa njegovo poetiko, njegovo samo-dojemanje in samo-razumevanje?

Na zastavljena vprašanja skušam odgovoriti z obravnavo in ob interpretaciji ene izmed Celanovih poslednjih pesmi, pesmi »Die Pole« (»Tečaja«) iz postumne zbirke *Zeitgehöft* (*Zadvorje časa*).

Ključne besede: poezija, judovstvo, poreklo, s-pomnjenje, polarnost.

Andrej Božič

“Say that Jerusalem is”. Paul Celan and the Question of Judaism

In the article, as its subtitle suggests, I attempt to approach the poetry of Paul Celan (1920–1970) from the viewpoint of the poet’s relation to Judaism, to his own origin. The Jewish origin did not only define the author’s personal fate, but also his creativity as a whole, although it mainly remains implicit, at the first glance unthematized and concealed. How, in what way does Celan’s origin show and reflect itself in his poetry? What kind of stance does the poet, in his art and with it, take towards Judaism? In what way, how does it determine his poetics, his understanding and comprehension of himself and his work? With and through the interpretation of one of Celan’s last poems, the poem “Die Pole” (“The Poles”) from his posthumous collection of poetry *Zeitgehöft* (*Homestead of Time*), I try to search for and find an answer to these questions.

303

Key words: poetry, Judaism, origin, re-membrance, polarity.

Andrina Tonkli Komel

Filozofski spomin: Spomin za konec. O zadnji ljubezni

Spomin pri Platonu ni samo to, o čemer se v filozofiji govori, ampak po čemer (se) filozofija govori. Glavna tema članka je, kako se platonsko poveže prebuditeljev spomina, erotične ljubezni in čudenja v neki nenadnosti, ki družijo vse troje kot začetek – filozofije. Zaljubiti se se povezuje s ponovno spomniti se tistega, kar najbolj izstopa, sije ven, in pomeni prepoznati lepoto kot edino in vse, kar je kot hkrati tisto, po čemer in zaradi česar sploh kaj je. Povezava ljubezenske prevzetosti z obuditvijo spomina na nepozabno, ki osupne običajno življenje in ga obrne na glavo, določi temeljno ontološko strukturo: če je to vse, kar je (kar hočem), potem je vse drugo nič, potem izven tega sploh ni ničesar drugega, razen nič.

Ključne besede: spomin, pozaba, filozofija, Platon, ljubezen.

Andrina Tonkli Komel
Philosophical Memory: Memory of the End. A Last Love

Memory with Plato is not just about what is talked about in philosophy but through which philosophy speaks. The main theme of the article is how the awakening of memory, erotic love and wonderment is linked platonically in an abruptness, which combines all these three as the beginning of philosophy. To fall in love is connected with again remembering that which most stands out, shines out, and signifies recognition of beauty as unique and all that is real and, at the same time, as that according to and because of which anything exists at all. The link between being seized by love and renewed awakening of memory in oblivion, which amazes the normal and turns it on its head, establishes the basic ontological structure: if this is everything that is (that I want) then all else is nothing, then outside this there is nothing else except nothing.

Key words: memory, oblivion, philosophy, Plato, love.

Addresses of the Contributors

Prof. Dr. Dean Komel

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana

Ph. D. Candidate Teo Vadnjak

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana

Prof. Dr. Stephan Günzel

Bereich Medienwissenschaft der Universität Jena
Ernst-Abbe-Platz 8
07743 Jena

Prof. Dr. Toru Tani

College of Letters
Ritsumeikan University
56-1 Toji-in Kitamachi, Kita-ku
603-8577 Kyoto

305

Prof. Dr. Giovanni Leghissa

Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe
Lorenzstraße 15
76135 Karlsruhe

Dr. Alessandro Salice

Karl-Franzens-Universität Graz
Institut für Philosophie
Heinrichstraße 26
8010 Graz

Prof. Dr. Lenart Škof

Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov Trg 5
6000 Koper

Ph. D. Candidate Tomaž Grušovnik

Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov Trg 5
6000 Koper

Prof. Dr. Žarko Paić

Faculty of Textile Technology,
University of Zagreb
Prilaz baruna Filipovića 28a,
10000 Zagreb

Ph. D. Candidate Jurij Verč

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana

Assist. Prof. Dr. Rok Svetlič

Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov Trg 5
6000 Koper

306

Prof. Dr. Emil Angehrn

Universität Basel
Philosophisches Seminar
Nadelberg 6–8
4051 Basel

Dr. Tina Bilban

Tacenska cesta 123a
1000 Ljubljana

Ph. D. Candidate Andrej Božič

Institute Nova revija
Cankarjeva 10b
1000 Ljubljana

Prof. Dr. Andrina Tonkli-Komel

Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov trg 5
6000 Koper

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 bojo napisani z dvojnimi razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bojo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnani naj bo samo levi rob, ne pa tudi desni. Grafično oblikovanje prispevka (naslovi, različne pisave, uokvirjanje, nastavljanje robov, paginiranje ipd.) naj se ne uporablja. Tabele in preglednice naj bojo v tabelarni 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, »Gadamer's 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): »Gadammers 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.

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 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 Toulmin³). 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 Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley (Montreal), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Raton), Adriano Fabris (Pisa), Günter Figal (Tübingen), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Montreal), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Istanbul), Thomas Luckmann (Konstanz), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Tadashi Ogawa (Kyoto), Željko Pavić (Zagreb) Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Önay Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Helmuth Vetter (Wien), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama).

312

Revija izhaja štirikrat letno – Published quarterly.

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA – EDITORIAL OFFICE ADDRESS

Andrina Tonkli Komel, 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, Aškerčeva 2, Ljubljana 1000

tel. 386 1 2411106, dean.komel@guest.arnes.si

Spletna stran / Website: <http://www.fenomenolosko-drustvo.si>